

Torang Sinaga

**Einheit, Gegensatz und Einheit der Gegensätze –**

Goethe im Nachklang augustinischen Denkens

FREIBURGER DISSERTATIONSREIHE

Band 22

PHILOLOGISCHE FAKULTÄT

Torang Sinaga

# Einheit, Gegensatz und Einheit der Gegensätze

Goethe im Nachklang augustinischen Denkens

D 25

© 2010. Freiburger Dissertationsreihe, Freiburg i.Br.

1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,

Unterwerkstr. 5, 79115 Freiburg

[info@buchverlag.rombach.de](mailto:info@buchverlag.rombach.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-7930-5056-8

Einheit, Gegensatz und Einheit der Gegensätze  
–  
Goethe im Nachklang augustinischen Denkens

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der Doktorwürde  
der Philologischen Fakultät  
der Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Torang Sinaga  
aus Kassel

SS 2009

Erstgutachter: Prof. Dr. Günter Schnitzler  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Bernhard Uhde

Vorsitzender des Promotionsausschusses  
der Gemeinsamen Kommission  
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-  
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Elisabeth Cheauré

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach: 4. Januar 2010

*Meinen Eltern Paminta Sinaga,  
Ingrid Semrau und Klaus Semrau  
– und nicht zuletzt Shanti,  
meiner Schönen Seele...*





1 Einleitung .....	11
1.1 Warum Augustinus? .....	11
1.2 Die Rezeption Augustinus' durch Goethe .....	15
2 Grundbegriffe augustinischen Denkens.....	21
2.1 Der Einheitsbegriff bei Augustinus.....	21
2.2. Zum Ursprung und Begriff des Bösen bei Augustinus.....	27
2.2.1 <i>Quid est bonum?</i> .....	29
2.2.2 <i>Quid est malum</i> .....	32
2.2.3 <i>Unde malum?</i> .....	35
2.2.3.1 <i>malum</i> als Störung konditionaler Wechselbeziehungen .....	36
2.2.3.2 Der Fall der Engel.....	38
2.2.3.3 <i>causa deficiens</i> als Ursprung des falschen Willens .....	42
2.2.4 Das Verhältnis von Gut und Böse als einheitsstiftendes Konzept und auf Einheit basierender Realitätsbegriff .....	46
3 Einheit und Gegensatz als konzeptionelle Leitbegriffe in Goethes Werk.....	49
3.1 Einheit der Gegensätze im »Faust« – eine Hinführung zu goethischem Denken.....	49
3.1.1 Der »Prolog im Himmel« .....	55
3.1.2 Stimmen der Wahrheit: Der Hymnus der Erzengel .....	56
3.1.3 Mephistos Versuch der Negation bestehender Ordnung .....	66
3.1.3.1 Dunkler Drang als folgsame Knechtschaft.....	68
3.1.4 Vermeintliche Annäherung eines ersten Prinzips .....	71
3.1.5 Der Herr als alleiniges logisches Subjekt jedweden Handelns .....	74
3.1.6 Die vermeintliche Wette .....	76
3.1.7 Exkurs: Das Streben nach Einheit im Denken Goethes.....	78
3.1.8 Mephistos Selbstdefinition.....	87
3.2 Die Schöne Seele.....	97
3.2.1 Zum Titel des Sechsten Buches von »Wilhelm Meisters Lehrjahre«.....	97
3.2.2 Exkurs: Schiller - über die Freiheit in der Erscheinung zur Freiheit im Handeln.....	99
3.2.3 Die Faszination des Begriffs für Goethe .....	104
3.3 Abschließende Betrachtung: »Eins und Alles« .....	113
4 Bibliographie .....	123
Siglen und Abkürzungen .....	132



*Ein großer Fehler den wir begehen ist, die Ursache der Wirkung immer nahe zu denken, wie die Senne dem Pfeil den sie fortschnellt; und doch können wir ihn nicht vermeiden, weil Ursache und Wirkung immer zusammengedacht und also im Geiste angenähert werden.*

Johann Wolfgang von Goethe, »Gegen kausales Denken«

## 1 Einleitung

### 1.1 Warum Augustinus?

Um fast genau vierzehn Jahrhunderte getrennt liegen die Lebenszeiten von Augustinus und Goethe auseinander. Abgesehen davon, dass der 28. August neben dem Todestag Augustinus' (430 n. Chr.) auch zugleich der Geburtstag Goethes (1749) ist, lassen sich auf den ersten Blick kaum nennenswerte direkte Beziehungen zwischen beiden aufzeigen. Selbst wenn man annehmen möchte, Goethe hätte sich im Rahmen seiner immensen Rezeption an Geistes- und Kulturgeschichte, von Literatur über Naturwissenschaften bis hin zu Religionen, auch nachhaltig mit Augustinus beschäftigt, so finden sich dafür in seinem schriftlichen Nachlass nur sehr wenige direkte Anhaltspunkte. Und dennoch: Liest man den »Faust« mit vorheriger, nicht zwingender Weise ausgiebiger Kenntnis der zentralen Lehren, Ideen und des Lebens von Augustinus, so kommt man nicht umhin, zumindest eine geistige Verwandtschaft zu diagnostizieren. Adolf von Harnack, der gemeinhin als Begründer der modernen »Confessiones«-Forschung genannt wird,<sup>1</sup> war der Erste, der unter anderem zwischen Augustinus' »Bekenntnissen« und Goethes »Faust« Parallelen aufgezeigt hat.<sup>2</sup> Augustinus' religionsphilosophische Ausführungen können ohne Zweifel als ein mächtiges Werkzeug zum besseren Verständnis Goethes dienen. An erster Stelle darf die Bedeutung des Einheitsbegriffs stehen, der sowohl für Goethe als auch für Augustinus von grundlegender und kaum zu überschätzender Bedeutung ist. Zu zeigen, dass eine Reihe konzeptioneller Begriffe, die Augustinus geprägt hat, das Werk Goethes selbst über den großen zeitlichen Ab-

---

<sup>1</sup> Vgl. Johannes Brachtendorf: Augustins »Confessiones«. Darmstadt 2005, S. 11.

<sup>2</sup> Adolf von Harnack: Augustins Konfessionen, in: Ders.: Reden und Aufsätze Bd. I, 2. Auflage, Gießen 1906, S. 51-79.

stand der beiden Denker hinweg beeinflusst haben, ist eine Intention dieser Arbeit. Zunächst wird es dazu jedoch einer knappen und zugleich hinreichenden Betrachtung dessen bedürfen, was als unmittelbare Rezeption Augustinus' durch Goethe bezeichnet werden kann.

Bisher stimmt die Forschung nahezu einhellig darin überein, dass Goethe mit Augustinus nur oberflächlich vertraut gewesen ist. Dafür sprechen zunächst die wenigen direkten Anhaltspunkte in Goethes Nachlass, die auf eine Beschäftigung mit demselben hinweisen. Selbst diese wenigen Stellen, beispielsweise Goethes so genannter Kommentar zu Augustinus' »De civitate dei«, lassen eine ernsthafte Auseinandersetzung Goethes mit ihm eher zweifelhaft erscheinen. Und dennoch: Wenn Goethe in einem Gespräch mit Eckermann im Bezug auf sich selbst von einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Kirchengeschichte spricht<sup>3</sup>, so erscheint die in zahlreichen Kommentaren zu findende Vermutung, Goethe habe sich beispielsweise bei seinen Nachforschungen zu den Lehren und zum Schicksal des Pelagius auf die Lektüre einer Kirchen- beziehungsweise einer Ketzergeschichte beschränkt, zumindest anzweifelbar.<sup>4</sup> In dieser Untersuchung soll nun schrittweise eine jeweils kurze und präzise Einführung zu jenen Aspekten der augustiniischen Lehre gegeben werden, die hinsichtlich Goethes belegbarer Augustinus-Rezeption, ferner hinsichtlich der späteren Interpretation einzelner Schriften Goethes von unerlässlicher Bedeutung sein werden. Insbesondere Augustinus' Auseinandersetzung mit den Lehren des Pelagius und dessen geistigen Erben, den so genannten Semipelagianern, wird explizite Aufmerksamkeit zukommen, nicht zuletzt, da dieser Kampf einen Anknüpfungspunkt für die zumindest mittelbare Beschäftigung Goethes mit Augustinus darstellt. Der tatsächliche Dreh- und Angelpunkt im Denken sowohl Augustinus' als auch Goethes ist sicherlich die Vorstellung einer universellen Einheit, auf die letztlich alles zunächst mannigfaltig Anmutende zurückgeführt werden kann. Für Augustinus ist diese universelle und zugleich absolute Einheit im *summum bonum* und *summe esse* gedacht, dem vollkommenen Guten und vollkommenen Sein, von dem alle anderen Entitäten ihren Ausgang nehmen und auf das hin alles Seiende sich zurück bezieht. Für Goethe scheint die Vorstellung einer universellen Einheit weniger konkret zu sein. Vielmehr mag er nicht zuletzt durch seine naturwissenschaftlichen Forschungen im Bereich der Morphologie und der Farbenlehre mehr und mehr die Erkenntnis gewonnen zu haben, dass sich vermeintlich gegensätzliche Phänomene letztendlich doch auf ein einheitliches Prinzip reduzieren lassen, welches sich lediglich in seiner funktional unterschiedlichen Manifestation in der Erscheinung als gegensätzlich darstellt, in der Summe der unterschiedlichen Manifestation aber wieder jene universelle Einheit ergibt, die als Leitmotiv über allen Phänomenen wirksam ist. Dieser Gedanke oder anders ausgedrückt die Annahme, dass sich das Prinzip der Einheit in allem Vereinzelt wiederfinden lässt ist es schließlich, was nicht nur als Dreh- und Angelpunkt in den beiden Anschauungen Goethes und Au-

---

<sup>3</sup> Gespräch mit Eckermann vom 11. April 1827, MA XIX, S. 221.

<sup>4</sup> Vgl.: DuW 3,15, HA XVI, S. 43-45 u. MA XVI, S. 1044.

gustinus', sondern letztlich auch als wichtigstes Bindeglied zwischen den beiden Weltentwürfen geltend gemacht werden darf.

Eine kurze Übersicht der direkten Hinweise auf Augustinus in Goethes Gesamtwerk soll als Basis für die weitere Untersuchung am Anfang der Betrachtung stehen. Ein weitergreifender Blick auf den Neuplatonismus sowie dessen Einfluss auf sowohl Augustinus als auch Goethe wird über die gesamte Betrachtung hinweg *en passant* gewonnen, zum einen, da der Einfluss vor allem Plotins auf zentrale Grundbegriffe wie den der Einheit im Denken Augustinus' signifikant ist und sich diese Begriffe ohne einen Verweis auf die neuplatonische Wurzel kaum erklären lassen. Zum anderen hat sich Goethe, wie vor allem die Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgezeigt hat, mehrfach intensiv mit neuplatonischer Philosophie beschäftigt. Aufgrund dieser Tatsache soll im Zusammenhang der Untersuchung deutlich werden, wie sich die Rezeption neuplatonischer Philosophie in den Schriften Goethes manifestiert und inwiefern diese Rezeption in einer Analogie zum Aufgreifen neuplatonischer Gedanken bei Augustinus zu sehen ist. Damit sollte ein durchaus berechtigter Einwand gegen die thematische Grundausrichtung der Untersuchung entkräftet werden, der in der Frage »Warum Augustinus und nicht Plotin?« zum Ausdruck kommt. Sicherlich läge die Darstellung der Kenntnisse und Einflüsse von Plotins »Enneaden« auf Goethes Denken näher als der Versuch, begriffliche Analogien bei Goethe und Augustinus festzustellen. Jedoch, und dies sei diesem Einwand entgegengestellt, wurde auf die Plotin-Kenntnis Goethes zum einen bereits ausführlich hingewiesen und zum anderen lässt sich die eigentliche Rezeption neuplatonischer Gedanken weitaus plastischer in einer Gegenüberstellung Augustinus' mit Goethe darstellen. Beide bedienen sich letztendlich neuplatonischer Überlegungen und lassen sie auf individuelle Weise in ihr eigenes Werk einfließen, oft in analoger Form, meist aber unter dezent verschobenen Prämissen. Eben in jener Art der Neuakzentuierung tritt letztlich die genuine Verwandtschaft im Denken zwischen Augustinus und Goethe hervor, auf die in der Untersuchung aufmerksam gemacht werden soll. Fruchtbar und nicht ohne Grund zu erwarten wäre im Rahmen dieser Abhandlung eine Gegenüberstellung der autobiographischen Schriften Goethes und Augustinus, nicht zuletzt, da Goethe sich langfristig und intensiv mit dem autobiographischen Schriften ihm vorausgegangener Autoren auseinandergesetzt hat und in dieser sehr speziellen Textgattung jenes Prinzip von Reflexion und Selbstreflexion tätig spürte, das sein eigenes Schaffen weit über »Dichtung und Wahrheit« hinaus gleichsam leitmotivisch geprägt hat. Jedoch ist der eigentliche Fokus der Untersuchung anders gewählt und konzentriert sich explizit auf die Wirkmacht vermeintlich gegensätzlicher Prinzipien in Goethes Schriften als einheistiftendes Moment. Ferner hätte die Gegenüberstellung von Augustinus' »Confessiones« und Goethes »Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit« – wollte man sie denn gewissenhaft vornehmen – den Rahmen einer eigenständigen Untersuchung verdient. Der Titel dieser Arbeit ist folglich mit großer Sorgfalt gewählt. Es wäre vermessen und letztendlich falsch gewesen, Goethes Schaffen voll und ganz vor einem von augustinischen Gedanken getragenen Hintergrund zu betrachten. Zu heterogen begegnet uns das Werk, zu oft finden sich Paradoxien, mit denen aufge-

räumt oder auf die zumindest aufmerksam gemacht werden muss, als dass sich Goethe analog zu einem in sich konsistenten religionsphilosophischen System betrachten ließe. Wenn das Schaffen Goethes nunmehr dennoch in einer augustinischen Tradition stehen soll, dann stimmt dies insofern, als sich Goethes Werk in zentralen Aspekten analog zu ontologischen Konzeptionen augustinischer Theologie verstehen lässt. Augustinus war beispielsweise nicht der Erste, der dem Bösen ein wahrhaftiges Sein absprach, es nicht als eigene Entität, sondern vielmehr als einen Mangel an wahren Sein betrachtete. Jedoch ist dieser Gedanke erst durch ihn fundamental in der Theologie der Westkirche verankert worden. Wenn Thomas von Aquin knapp ein Jahrtausend später in seiner »Summa theologica« oder, als komprimierte Essenz, in seinem »Compendium theologiae« das Wesen des Bösen definiert, beruft er sich in der Autorisierung seiner Überlegungen neben der Heiligen Schrift in erster Linie auf die Werke Augustinus'. Ebenso lässt sich das reformatorische Schlagwort *sola gratia* auf Augustinus zurückführen, war er es doch, der die sich daraus ergebende Problematik bezüglich einer herrschenden Willensfreiheit des Menschen hinreichend zu beantworten wusste.<sup>5</sup> Insgesamt ist der Geist der Reformation sehr offensichtlich von augustinischem Denken geprägt, nicht zuletzt da Luther selbst dem Augustinerorden verpflichtet und mit den Lehren Augustinus' durchaus vertraut war.

Inwiefern sich augustinische Gedanken bis zur Reformation und über diese hinaus bis zu Goethe in verschärfter, verschränkter oder nahezu identischer Form finden, bleibe vorerst noch offen. Fest steht jedoch: Die Konzeption des Bösen im »Faust« steht in der Tradition, das heißt, in philosophiegeschichtlichem Zusammenhang mit der augustinischen Lehre vom Bösen. Die Lehren Augustinus' wiederum ziehen wie gesagt die Wurzeln zentraler Begriffe aus Konzepten des plotinischen Neuplatonismus.

Nimmt man nun noch die Auffassung Eduard Sprangers hinzu, so schließt sich der Kreis, wenn er bezüglich Goethe äußert: »Dürfte man Goethe einer Schulphilosophie zurechnen, so müsste man sagen, dass er Neuplatoniker sei.«<sup>6</sup> Sowohl Goethe als auch Augustinus ließen sich von den Gedanken des Neuplatonismus inspirieren. Dies lässt sich eindeutig und mit hinreichender Genauigkeit an ihren Werken festmachen. Inwiefern sie diese Gedanken ähnlich oder unterschiedlich aufgegriffen und weiterverarbeitet haben, soll nun genauer betrachtet werden.

---

<sup>5</sup> Insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit dem Semipelagianismus wurde das Nebeneinander von freiem Willen und gleichzeitig vollkommener Abhängigkeit von der Gnade Gottes zu einem Hauptstreitpunkt. Dazu: *Retractationum libri duo, De libero arbitrio* (Über den freien Willen), lat.-dt., Hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1976, S. 43

<sup>6</sup> Eduard Spranger: *Goethes Weltanschauung. Reden und Aufätze*, Wiesbaden 1949, S. 121.

## 1.2 Die Rezeption Augustinus' durch Goethe

Die Hinweise auf eine direkte Beziehung Goethes zu Augustinus lassen sich nahezu an einer Hand abzählen. So findet sich in dem »Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\*« aus dem Jahre 1772 eine Anspielung auf die von Augustinus vertretene Gnaden- und Erbsündenlehre. Goethe hatte sich in diesem Jahr intensiver mit Luther und dem 16. Jahrhundert beschäftigt. Insbesondere mit einer der »Hauptlehren« des Luthertums, die »das Sündhafte im Menschen als vorwaltend anzusehn«<sup>7</sup> gebot, hatte sich Goethe intensiver auseinandergesetzt. Im augustiniischen Sinne wäre der Begriff »vorwaltend« hier nicht angemessen. Bei Augustinus wird der Mensch grundsätzlich als gut erachtet, jedoch haftet ihm durch die Last der Erbsünde ein Makel an, der es ihm nicht gestattet, rein aus eigener Kraft zur Erlösung, sprich, zu jenem ursprünglich reinen Zustand zurückzufinden.

In jenem Brief, dem Goethe mit der Bemerkung »Aus dem Französischen 1773« den Anschein einer Übersetzung verleiht, um sich selbst in eine gewisse Distanz zum behandelten Thema zu rücken, verfasst er hinter der Maske des »Landgeistlichen«<sup>8</sup> einen Brief an dessen neuen Amtsbruder. Verknüpft wird die Thematik der Erbsünde und Gnade mit der Bedeutung der Toleranz. In der Verbindung dieser beiden Themen entsteht eine »Kritik sowohl an der Lutheranischen Orthodoxie wie an pietistischer Glaubensstrenge und konfessioneller Unuldksamkeit«.<sup>9</sup>

Der reformatorische und auf Augustinus zurückzuführende Leitsatz »sola gratia« scheint an mehreren Stellen des Briefes durch:

Unsere Kirche behauptet, dass Glauben und nicht Werke selig machen, und Christus und seine Apostel lehren das ohngefähr auch. Das zeigt nun von der großen Liebe Gottes, denn für die Erbsünde können wir nichts, und für die willkürliche auch nichts, [...].<sup>10</sup>

Und weiter heißt es:

Wenn nun der Glaube das einzige ist wodurch wir Christi Verdienst uns zueignen, so sagt mir, wie ists denn mit den Kindern? Die spricht ihr selig? Nicht wahr? Warum denn? Weil sie nicht gesündigt haben. [...] Und das eingeborne Verderben haben sie ja doch an sich, und werden nicht aus Verdienst selig;<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> DuW, HA X, S. 511.

<sup>8</sup> Ebd., S. 512.

<sup>9</sup> MA I,2, S. 845.

<sup>10</sup> Ebd., S. 425.

<sup>11</sup> Ebd.

Analog hierzu findet sich in Augustinus' »Retractationes« in Bezugnahme zu seiner früheren Schrift »Contra Manichaeos de duabus animabus«<sup>12</sup>, die einst im Kampf gegen die Irrlehren der Manichäer verfasst wurde, folgender ergänzender Hinweis:

Weiterhin sage ich: »Es gibt nirgends als nur im Willen Sünde«, Die Pelagianer könnten meinen, das sei zu ihren Gunsten im Hinblick auf die kleinen Kinder geschrieben, denn sie erklären doch, dass Kinder ohne Erbsünde seien, die ihnen erst durch die Taufe erlassen werden muss, [...]. Nach unserer Meinung aber sind gerade auch die Kinder aufgrund ihrer Abstammung von Adam her mit der Erbsünde behaftet, das heißt, sie sind in Adams Verschuldung verwickelt und in Folge dessen auch seiner Bestrafung ausgesetzt;<sup>13</sup>

Die Leugnung der Existenz einer Erbsünde und ihrer für das ganze Menschengeschlecht gleich bleibenden Bedeutung war eines der Hauptanklagepunkte, die Augustinus gegen die Pelagianer erhob. Erbsünden- und Gnadenlehre sind bei Augustinus untrennbar miteinander verknüpft. Im Kern besagt seine Gnadenlehre, dass letztendlich alles von der Gnade Gottes abhängig sei. Man könne nicht aus eigener Kraft zur Erlösung gelangen, da selbst der Wille zum nicht-sündigen bereits als ein Gnadengeschenk des Höchsten anzusehen sei.<sup>14</sup>

Mit der sich in diesem Zusammenhang zwingend stellenden Frage nach der Autorität des freien Willens<sup>15</sup> muss Goethe vertraut gewesen sein, selbst wenn die genauere Ausführung der Problematik im Brief scheinbar bewusst vermieden wird:

Denn, wenn ihr fertig seid [mit dem Beweis bezüglich der Göttlichkeit der Bibel], und es antwortet euch einer wie der Savoyische Vikar<sup>16</sup>, es ist meine Schuld nicht, dass ich keine Gnade am Herzen fühle, so seid ihr geschlagen und könnt nichts antworten, wenn ihr euch nicht in Weitläufigkeiten vom freien Willen, und von der Gnadenwahl einlassen wollt, wovon ihr doch alles zusammen genommen zu wenig wisst um davon disputieren zu können.<sup>17</sup>

An dieser Stelle finden sich nicht zuletzt Anspielungen auf fundamentale Unterschiede zwischen lutherischer und reformierter Kirche. Im Kommentar der

---

<sup>12</sup> Augustinus: *Retractationum libri duo, Contra Manichaeos de duabus animabus* (Gegen die Manichäer. Über die zwei Seelen), lat.-dt., hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1976, S. 81.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. *Retractationum libri duo, De libero arbitrio* (Über den freien Willen), lat.-dt., Hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1976, S. 43.

<sup>15</sup> Kurz: Wie kann nach wie vor von einem freien Willen gesprochen werden, wenn bereits das Wollen des Guten lediglich durch die Gnade Gottes geschehen kann?

<sup>16</sup> *Profession de foi du vicaire savoyard* (Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars) im vierten Buch von Jean Jaques Rousseaus »Emile« (1762). Goethes Aussage gibt hier nicht die Meinung des Vikars wieder, sondern ist Teil eines in die »Profession« eingeflochtenen Gesprächs zwischen einem Schwärmer (»Inspiré«) und einem Aufklärer (»Raisonneur«). Vgl.: MA I,2, S. 847.

<sup>17</sup> MA I,2, S. 427.



Münchener Ausgabe findet sich zu dem Begriff »Gnadenwahl« lediglich die Erklärung »calvinistische Lehre von der Prädestination, der Vorherbestimmtheit von Seligkeit oder Verdammnis«. <sup>18</sup> Allerdings geht diese Lehre letztendlich auf Augustinus, nicht auf Calvin zurück. Jener hat die Lehre lediglich von diesem adaptiert. Augustinus sieht die Gnade Gottes im Zusammenhang mit der Vorstellung eines freien Willens gleich in doppelter Hinsicht wirkend: Zum einen geht die Gnade aller rechten Ausrichtung des eigenen Willens auf das Gute voraus und ermöglicht diese erst (*gratia praeveniens et operans*), zum anderen wird es dem Menschen erst mithilfe der »nachfolgenden« Gnade Gottes möglich, den auf das Gute gerichteten Willen auch faktisch in die Tat umzusetzen (*gratia subsequens et cooperans*). Neben der Gnaden- und Erbsündenlehre ist die Lehre von der Prädestination, die in diesem Zusammenhang bereits anklingt der dritte Eckpfeiler eines Gedankenkomplexes, den Augustinus dem Pelagius und später den Semipelagianern gegenüberstellt.

Goethe hat sich mit diesem Glaubenskampf der spätantiken Kirche auseinandergesetzt, wie man im 15. Buch von »Dichtung und Wahrheit« erfährt. Er berichtet über seine Beziehungen zur Brüdergemeinde, zu der es seinerseits zwischen seinen Aufenthalten in Leipzig und Straßburg eine gewisse Annäherung gab, ferner, wie die Anhänger dieser Glaubensrichtung ihn »so wenig wie Fräulein von Klettenberg[,] für einen Christen wollten gelten lassen«. <sup>19</sup> Im Nachsinnen über das, was ihn offenbar von diesen unterscheidet, kommt er schließlich zu einer Analogie seiner Situation mit jener, die in besagtem Glaubenskampf gegeben war:

Was mich nämlich von der Brüdergemeinde [...] absonderte, war dasselbige, worüber die Kirche schon mehr als einmal in Spaltung geraten war. Ein Teil behauptete, dass die menschliche Natur durch den Sündenfall dergestalt verdorben sei, dass auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden, deshalb der Mensch auf seine eigenen Kräfte durchaus Verzicht zu tun, und alles von der Gnade und ihrer Einwirkung zu erwarten habe. Der andere Teil [...] wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehn, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Von dieser letztern Überzeugung war ich auf's innigste durchdrungen, ohne es selbst zu wissen, obwohl ich mich mit Mund und Feder zu dem Gegenteile bekannt hatte; <sup>20</sup>

Goethe stellt die beiden Positionen leicht verfälscht dar. Ob dies bewusst geschah, um die hier von ihm favorisierte Position stärker und sympathischer erscheinen zu lassen, ist schwer nachzuweisen. Wie gut er tatsächlich mit den Einzelheiten dieses Glaubensstreits vertraut gewesen sein mag, ist ebenso umstritten. Naheliegend ist, dass sich Goethe zunächst in Johann Lorenz Mosheims »Kirchengeschichte des Neuen Testaments« <sup>21</sup> sowie in Gottfried Arnolds

---

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> DuW 3,15, HA X, S. 43.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Johann Lorenz von Mosheim: Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments. Hg. von Johann August Christoph von Einem. 9 Bde., Leipzig 1771.

»Ketzerhistorie«<sup>22</sup> dem Thema genähert hat.<sup>23</sup> Leider lassen sich darüber hinaus keine eindeutigen Hinweise darauf finden, inwiefern Goethe sich beispielsweise mit den antipelagianischen Schriften Augustinus' selbst beschäftigt hat. Die verfälschte Darstellung in »Dichtung und Wahrheit«, über deren Intention nichts gesagt werden kann, spricht im Falle einer nicht gewollten Verfälschung eher gegen eine intensivere Beschäftigung mit dem Pelagianismus. Jedoch, berücksichtigt man den Wortlaut, mit dem Goethe über seine Auseinandersetzung mit dem Thema spricht, so würde dies – entgegen der bisher geltenden Meinung der Forschung – durchaus für eine ausgiebigere Beschäftigung sprechen können.

Des Pelagianismus beschuldigt beschreibt Goethe seine Reaktion:

Ich war hierüber erstaunt, ja erschrocken. Ich ging in die Kirchengeschichte zurück, betrachtete die Lehre und die Schicksale des Pelagius näher, und sah nun deutlicher, wie diese beiden unvereinbaren Meinungen durch die Jahrhunderte hin und hergewogen, und von den Menschen, je nachdem sie mehr tätiger oder leidender Natur gewesen, aufgenommen und bekannt worden.<sup>24</sup>

Zu Pelagius selbst finden sich in den beiden genannten Nachschlagewerken von Arnold und Mosheim keine ausführlichen Darstellungen seiner Lehre. Auffällig ist, dass Goethe vom Schicksal des Pelagius im Plural spricht, obwohl es für eine einzelne Person nur ein Schicksal geben kann. Steht der Name hier gegebenenfalls als *pars pro toto*, die Semipelagianer mit einbeziehend? Hat Goethe sich also doch in Details mit den einzelnen Stadien der Auseinandersetzung mit Augustinus beschäftigt? Es lässt sich nicht ohne Zweifel beantworten. Jedoch sei angemerkt, dass das zur Hand nehmen einer zweibändigen Ketzergeschichte nicht unbedingt der Vorstellung dessen entspricht, was man, insbesondere im Falle Goethes, gemeinhin unter einem »Zurückgehen in die Kirchengeschichte« versteht.

In den »Nachträgen zu den Aufsätzen über Literatur und Kunst« finden sich des Weiteren die sogenannten »Bemerkungen zu Augustinus' De civitate dei«. Sie waren zusammen mit den »Bemerkungen zur Sammlung Priapeia« für den Herzog Carl August bestimmt. Zeitlich fallen beide Schriften folglich in den Zeitraum Februar bis März 1790.<sup>25</sup> Es handelt sich bei ersterer Schrift um eine in lateinischer Sprache verfasste Abhandlung, in der Goethe persiflierend Referenzen zu Augustinus' Schrift »De civitate dei« schafft. Er stützt sich dazu auf die Bücher VI 9 und VII 2 des Kirchenvaters. Augustinus versucht an diesen Stellen durch ein Nebeneinanderreihen römischer Gottheiten, die etwas mit der Liebe zu tun haben, den Sinn derselbigen *ad absurdum* zu führen. Er zitiert dazu aus dem Sammelwerk »Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XLI« des römischen Historikers Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr), welches uns heute

---

<sup>22</sup> Gottfried Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. 2 Bde., Frankfurt a.M. 1729.

<sup>23</sup> Vgl. Kommentar zu DuW 3,15, MA XVI, S. 1044.

<sup>24</sup> DuW, 3,15, HA X, S. 44.

<sup>25</sup> Vgl.: MA III,2, Kommentar zu »Bemerkungen zu Augustins De civitate dei«, S. 563.

lediglich noch in Auszügen vorliegt. Goethe wurde auf diese Quelle aufmerksam, indem er in Gasper Schopius' Einleitung zu den »Collectanea de Priapo«, die sich in Goethes Bibliothek befindet, Hinweise auf Augustinus fand. Er adaptiert den Wortlaut Augustinus', verwendet jedoch die lange Abfolge von Götternamen zu einer »mythologischen Travestie, um mit ihrer Hilfe die Phasen des Beischlafs spielerisch als einen sich immer wieder erneuernden Vollzug des Naturgesetzes zu beschreiben«.<sup>26</sup>

Es ist bekannt, dass Goethe sich nach seiner italienischen Reise mit Augustinus' »De civitate dei« befasst hat. Wie weit das Studium dieser umfassenden Schrift des Kirchenvaters über die Konzeption eines christlichen Gottesstaates gereicht hat, lässt sich kaum umreißen. In Anbetracht seiner »Bemerkungen zu Augustinus' De civitate dei« erscheint eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Werk jedoch eher unwahrscheinlich.

Ein direktes Zitat aus Augustinus' Werk »De trinitate« findet sich im Historischen Teil der Farbenlehre:

Wenn wir eine Zeitlang irgendein Licht anschauen, und sodann die Augen schließen, so schweben vor unserm Blick gewisse leuchtende Farben, die sich verschiedentlich verändern und nach und nach weniger glänzen, bis sie zuletzt gänzlich verschwinden. Diese können wir für das Überbleibende jener Form halten, welche in dem Sinn erregt ward, indem wir das leuchtende Bild erblickten.<sup>27</sup>

Goethe schreibt dazu in den Paralipomena XCV:

Augustinus. Liber II de Trinitate cap.2. Schöne Stelle vom zurückbleibenden Lichtbild und den abklingenden Farben.<sup>28</sup>

Geht man dieser Stelle allerdings bei Augustinus nach, so findet sich nichts dergleichen. Wahrscheinlich hat Goethe jene Stelle in De trinitate XI,2 Absatz 4 gemeint, in der Augustinus die Abbilder der Dreieinigkeit im äußeren Menschen behandelt und daraufhin eine Dreiheit in der Wahrnehmung umschreibt. Man darf sich den Irrtum in der Stellenangabe (Buch II statt XI) wohl so erklären, dass bei der Abschrift eine ursprünglich arabisch geschriebene Elf als eine römische Zwei interpretiert wurde.<sup>29</sup>

Schließlich wird Augustinus noch einmal als Quelle in den Paralipomena zur Farbenlehre namentlich erwähnt. Dort heißt es:

Die Tradition hat das eigene, dass sie nicht allein Gesinnungen und Meinungen fortpflanzt, sondern auch den Ton angibt. Ptolemaeus. Boetios. Augustinus.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. Ebd., S. 584.

<sup>27</sup> HA XIV, S. 66.

<sup>28</sup> Vgl. den Kommentar in MA X, S. 1160 sowie WA II,5/2, S. 325.

<sup>29</sup> Vgl. Walther von Loewenich: Von Augustin bis Luther, Witten 1959, S. 90.

<sup>30</sup> WA II,5/2, S. 251,10.

Aus all dem lässt sich auf den ersten Blick noch immer wenig über den tatsächlichen Umfang von Goethes Augustinus-Rezeption herleiten. Ob Goethe beispielsweise zu dem Zitat aus »De trinitate« mittels eigener Lektüre oder über den Hinweis eines dritten gelangte, lässt sich selbst anhand seiner Tagebücher und Briefe nicht ermitteln.

Bleibt man nun an dieser Stelle der Ermittlung stehen, so führt die nähere Bestimmung der Beziehung zwischen Goethe und Augustinus kaum weiter, als durch Harnack und Loewenich bereits geschehen. Es bedarf somit eines weiteren Schrittes, um zumindest indirekt und bezüglich des einzigen direkten Zitats aus Augustinus' »De trinitate« weitere Hinweise zu der Frage zu finden, inwiefern von einer geistigen Verwandtschaft zwischen Goethe und dem spätantiken Kirchenvater auszugehen ist. In diesem Zusammenhang erscheint die Tatsache, dass für Augustinus die Entdeckung der neuplatonischen Emanationslehre in erster Linie für die Ausfaltung seiner eigenen Einheits- und Trinitätslehre von zentraler Bedeutung war, einer Betrachtung *en passant* durchaus wert. Das augustinische Verständnis einer absoluten Einheit in ihrer trinitarischen Struktur wird maßgeblich für den weiteren Fortgang der Untersuchung von Bedeutung sein. Zum einen bestimmt der Einheitsbegriff das augustinische Denken in nahezu jedem philosophisch-theologischen Problemhorizont. Zum anderen erschließt sich erst durch den Einblick in die trinitarische Wesenheit des augustinischen Einheitsbegriffs die auffällige Häufung von Analogien zwischen den begrifflichen Definitionen Augustinus' und dem sich aus seinen Schriften erschließenden Weltbild Goethes.

## 2 Grundbegriffe augustinischen Denkens

### 2.1 Der Einheitsbegriff bei Augustinus

Der Begriff der *unitas* zieht sich als roter Faden durch sämtliche Begriffskonzepte augustinischen Denkens. Ohne eine einführende Betrachtung dessen, was Augustinus unter Einheit versteht und worin der Grund liegt, dass er den Einheitsbegriff als maßgebend in seinen Schriften verankert hat, kann keine noch so elementare Beschäftigung mit den Schriften des Kirchenvaters auskommen. Der Begriff der Einheit wird bei Augustinus nicht allein in seiner Trinitätslehre oder seiner Vorstellung einer einheitlichen christlichen Kirche tragend, auch in seinen Betrachtungen zum Wesen des freien Willens, der Konzeption des Bösen oder gar in seiner Angelologie ist das Prinzip der Einheit im eigentlichen Wortsinn maßgebend, wenn auch nicht immer auf den ersten Blick. Ähnlich wie im Hinblick auf Augustinus nicht erst im letzten Jahrhundert zu vielerlei Gelegenheit der Vorwurf einer nicht durchgehaltenen Kohärenz bezüglich der »Confessiones« geäußert wurde, wird Augustinus historisch nicht zwingend als Denker verstanden, der insbesondere den Begriff der absoluten Einheit nachhaltig geprägt hat. Und ähnlich wie sich auch in den »Confessiones« erst durch die Einsicht in eine systematische Komposition des Ganzen eine Einheit ergibt, in der verschiedene Gegenstände abwechselnd aus unterschiedlicher Perspektive beleuchtet und zunächst unverbunden scheinende Felder in eine systematische Beziehung zueinander gesetzt werden, so erweist sich der Grundgedanke einer hinter allem stehenden Einheit beispielsweise im Falle der Frage nach der Willensfreiheit erst auf den zweiten oder dritten Blick als maßgebend.

Die zentrale Bedeutung des Einheitsbegriffs fußt bei Augustinus in seiner Antwort auf die Frage nach dem Wesen des *summum bonum*. Augustinus stellt das höchste Gut als absolute Einheit vor, die sich in drei wesensgleichen Personen offenbart hat. Jene Lehre von der Dreigestaltigkeit einer vollkommen gedachten Einheit muss als Schlüssel für alle weiteren Anwendungen des Einheitsprinzips bei Augustinus dienen, da sich aus ihr heraus alle weiteren Einheitsmodelle ableiten.

Erkenntnistheoretisch ergibt sich in der Vorstellung einer absoluten Einheit das Problem, dass *per definitionem* nichts neben einer absoluten Einheit denkbar ist und man ihr folglich kein Prädikat zusprechen kann. Ohne einem Etwas aber ein Prädikat zuzusprechen, lässt sich auf dem Wege der Annäherung mittels eines diskursiven Ansatzes keine Erkenntnis gewinnen. Wenn allerdings keine Annäherung auf diesem Wege möglich ist, muss die Vorstellung einer absoluten Einheit auf andere Weise erfolgt sein. Der Neuplatonismus und insbesondere Plotin bot in Form der sogenannten Emanationslehre ein Modell für die Entfal-

tung der vielheitlichen Welt aus einer vollkommenen und ungeschaffenen Einheit heraus. Plotin unterscheidet im Bezug auf das Erste, vor allem Sein stehende, drei Stufen oder Hypostasen: *Hen*, *nous* und *psyche*. Diese drei Hypostasen sind ungeschaffen und »existieren«<sup>31</sup> seit jeher. Sie sind jenseits von Raum und Zeit existent. Wenn im Folgenden nun von einem Prozess des »Aus-einander-Hervorgehens« gesprochen wird, so sei bemerkt, dass die Vorstellung einer zeitlichen Abfolge lediglich im Nachvollzug des Gedankens, gleichsam im Denkprozess selbst geschieht. Gemeint ist hier eine rein logische Abfolge, nicht etwa eine zeitliche, da das Eine jenseits des zeitlichen Geschehens vorgestellt wird. Die drei Hypostasen nun sind nicht von gleicher Vollkommenheit, sondern hierarchisch geordnet. Beginnend mit dem *hen* ist die darauf folgende Stufe jeweils unvollkommener. Der hiermit angerissene Denkprozess wird von zwei Fragen initiiert: Wie kann das *hen* etwas geben, was es nicht hat – nämlich Sein – und warum »verharrt« es nicht in sich, da es als absolute Einheit gedacht nichts außer ihm selbst bedarf? Wieso also bringt es ein zweites, den *nous* hervor?

Plotin spricht dem *hen* eine Art von in sich ruhendem Bewusstsein zu.<sup>32</sup> In diesem Selbst-Bewusstsein bleibt es bei sich. Indem es aber bei sich bleibt, in diesem »Zustand« gleichsam mit sich selbst konfrontiert ist, geht aus ihm »der Geist« hervor, das Denken, das das Eine (*hen*) selbst denkt. Dieses Hervorgehen aus jenem bei-sich-bleibenden *hen* geschieht durch die Wirkungs- oder Zeugungskraft, die jedem Ding innewohnt.<sup>33</sup> Es handelt sich hier vereinfacht gesagt um eine Selbstreflexion der absoluten Einheit selbst. Hier sollte nicht der Begriff »Entstehen« bemüht werden, da die Vorstellung von etwas Entstehendem irreführend wäre. Das Eine bleibt in der Selbstreflexion seinem Wesen nach ungeteilt. Lediglich funktional tritt im Vollzug der Reflexion eine Spaltung in das Denkende (Subjekt der Bewegung) und das Gedachte (Objekt der Bewegung) ein. Denkendes und Gedachtes sind jedoch identisch miteinander. Das in Enneade V 4 Beschriebene ist somit eine *gedankliche* Spaltung der absoluten Einheit, wobei diese Spaltung durch eine im Denkprozess sich abspielende Einteilung in verschiedene Funktionen der Einheit ist. Hierin wird die Selbstreflexion der Einheit deutlich: Die Hypostasen sind nicht in ihrem Wesen, wohl aber in

---

<sup>31</sup> Da das *hen* gemäß Plotin so weit von jeglichem unserem Vorstellungsvermögen Vertrautem entfernt und verschieden zu denken ist, dass ihm nicht einmal Sein zukommt, ist die Verwendung des Verbs »sein« an dieser Stelle zwar nicht angemessen, jedoch soll der Einfachheit halber daran festgehalten werden.

<sup>32</sup> Vgl. Enneade V 4. In: Plotins Schriften (griech./dt.), Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Hamburg 1956, S. 155.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.: »Aber wie kann es aus Jenem während es in sich beharrt, entstehen? Durch die Wirkungskraft; denn die Wirkungskraft jeden Dinges ist teils in seinem Sein beschlossen, teils tritt sie aus seinem Sein nach aussen«. Ferner Hasse: »Wie jedes endliche Wesen, welches zur Vollendung gelangt ist, seine Zeugungskraft entfaltet, so muß das allervollkommenste Wesen eo ipso zeugen und schaffen. Dabei ist jede zeitliche Bestimmung ausgeschlossen.« Vgl. ebenso Karl Paul Hasse: Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit, Meran 1919, S. 37.

ihrer Funktion, einmal als Denkendes und einmal als Gedachtes voneinander unterschieden.

Unterstützend sei hier an die aristotelische Unterscheidung von Potenz und Akt erinnert:<sup>34</sup> Das bei sich bleibende *hen* birgt bereits die Potenz, die in der Funktionsumschreibung des *nous* in den Akt geführt wird. Im Vollzug dieses Aktes tritt das »Denkende« ins Sein:

Während das Oberste in seiner eigenen Wesensart beharrt, gewinnt, erzeugt aus der in ihm liegenden Vollendung, der mit seinem Sein zusammenfallenden Wirkungskraft, eine zweite Wirkungskraft selbständige Existenz, und gelangt, da sie aus einer großen Kraft, ja der größten von allen stammt, zum Sein, zur Seinsheit.<sup>35</sup>

Der in den Akt des Sich-Selbst-Denkens geführte *nous* richtet sich folglich denkend auf sich selbst (Selbstreflexion). Es muss sich schließlich auf »etwas« richten. Da dieses »etwas« jedoch Sein haben muss, damit das Denkende sich auf es richten kann,<sup>36</sup> so muss dem *nous* im Gegensatz zum *hen* ein Sein zugesprochen werden:

Denn das Seiende ist nichts Totes, kein Nicht-Leben und kein Nicht-Denkendes; also ist Geist und Seiendes dasselbe.<sup>37</sup>

Denken und Sein gelangen hier zu einer metaphysischen Einheit, wenn auch in einem anderen Sinn, als es später etwa bei Descartes geschieht.

In »De Trinitate« entwirft Augustinus das Bild eines All-einigen Gottes, der die in der heiligen Schrift genannten drei Personen – Vater, Sohn, Heiliger Geist – in sich vereinigt. Die drei Personen sind gemäß Augustinus nicht als gegenseitig untergeordnet und somit hierarchisch vorzustellen, sondern gleichwertig nebengeordnet und als in ihrem Wesen identisch zu denken. Augustinus verwirft die These Plotins, dass dem höchsten Einen kein Sein zukommt, sondern versteht Gott als höchste Einheit und ersten Bewegter – folglich also vielmehr als das Sein selbst –,<sup>38</sup> das im Unterschied zu allem Seienden ungeschaffen und damit unwandelbar ist und allen vereinzelt Seinsformen vorausgeht. Plotin hatte erst dem *nous* und damit der zweiten Hypostase ein Sein zugesprochen und es dem *hen* untergeordnet, da im Moment der Selbstreflexion in der Funktion des

---

<sup>34</sup> Vgl. Aristoteles: Metaphysik XII,6.

<sup>35</sup> Enn. V 4.

<sup>36</sup> Umgekehrt muss etwas, das sich auf etwas richtet, notwendigerweise ebenso Sein haben wie jenes, auf das das Denkende sich richtet. Vgl. zur diskursiven »Spaltung« des Einen in Denkendes und Gedachtes vor allem Enn. V 3,13 und V 6,1-6; vgl. ferner die einschlägigen Ausführungen von Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Plotin als Interpret der Ontologie Platons, Frankfurt a.M. 1966; Klaus Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1971 sowie den ausführlichen Kommentar von John Bussanich: The One and its Relation to Intellect in Plotinus (=Philosophia Antiqua XLIX), Leiden 1988.

<sup>37</sup> Enneade V 4.

<sup>38</sup> Augustinus stützt diese Prämisse nicht zuletzt auf Ex 3,14: »Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ›Ich-bin-da‹«.

*nous* eine – wenn auch nur funktionale – Verschiedenheit entstehe. Anders versteht Augustinus die Selbstreferentialität nicht als notwendig mit einer ontologischen Differenz von Denkendem und Gedachten einhergehend, sondern vielmehr als zwingende Eigenschaft einer vollkommenen Einheit.<sup>39</sup> Strukturell ist der dreieinige Gott Augustinus' als vollkommen Seiendes und immanent in wechselseitiger Bezüglichkeit zu sich selbst stehende Einheit auf einer Ebene mit dem *nous* Plotins zu denken. Anders jedoch als Plotin nimmt Augustinus keine hierarchische Ordnung der Dreiheit vor, in der der *nous* in der Hinwendung zum Einen sich selbst erfasst bzw. die Psyche zum *hen* findet, indem es den *nous* erfasst<sup>40</sup> und so der *nous* aus dem *hen* und die *psyche* gleichsam aus dem *nous* hervorgeht. Augustinus setzt die drei Personen auf *eine* Ebene, ihre wechselseitige Durchdringung gemäß ihrer funktionalen, nicht aber wesenhaften Funktion beschreibt ein selbstreferentielles Verhältnis der drei Personen zueinander. Alle Prädikate, die man einer der drei Personen zuschreiben kann, gelten in identischer Weise auch für die anderen beiden Personen. Als einzige Ausnahme gilt hier die jeweils spezifische Beziehung der drei Personen untereinander.<sup>41</sup> Da Augustinus die hierarchische Hypostasen-Struktur, mit der Plotin das Verhältnis von *nous* und *hen* zueinander beschreibt, nicht übernimmt, ist er gezwungen, die trinitarische Struktur seiner absoluten Einheit auf andere Weise zu definieren. Er greift das Konstrukt der Selbstreferenz auf, das Plotin auf der Ebene des *nous* anwendet, und setzt die einzelnen Personen zueinander in ein Wechselverhältnis. Die Möglichkeit, aus der Vielheit heraus überhaupt eine Vorstellung dieser absoluten Einheit zu haben, begründet sich eben auf jener Einheits-immanenten Wechselbezüglichkeit der drei Personen zueinander: Da sie ihrem Wesen nach nicht unterschieden sind, ließe sich von außen keine Erkenntnis der Einheit aus der Differenz gewinnen. Selbst das Reflexionsverhältnis zwischen Vater und Sohn wäre nicht einsehbar, da die lediglich funktionale Differenz von Subjekt und Objekt des Reflexionsvorganges verhüllt bliebe. Erst durch die dritte Person, die in ihrer Funktion das reflexive Verhältnis von Vater und Sohn »verkörpert« und somit einsehbar macht, offenbart sich die absolute Einheit – und mit ihr die einheitsimmanente dreifaltige Struktur derselben, aus der sich der Absolutheitscharakter der Einheit letztlich erst erschließen lässt, ohne dass der Begriff einer absoluten Einheit seiner Definition nach negiert wird.

---

<sup>39</sup> Vgl. Trin. XV 6,10.

<sup>40</sup> Vgl. Enn. V 3,6f.

<sup>41</sup> Augustinus greift hier auf einen Gedanken zurück, den Plotin bezüglich der Selbstreferentialität des *nous* verwendet und geht dabei auf die »*hen polla*« (»Eines Vieles«)-Struktur ein. Plotin rekurriert auf Platons »Parmenides«, wo es heißt: »[...] das seiende Eins ist Vieles.« Vgl. Platon: Parmenides 144e. Auf den »Eines Vieles«-Gedanken soll in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden. Zur Vertiefung der Verwendung bei Plotin vgl. Johannes Brachtendorf: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Hamburg 2000, hier insbesondere S. 16-20. Interessant ist zudem, dass der »*hen-polla*«-Gedanke sich in nahezu identischer Form in Goethes Begriff einer »verborgenen Symmetrie« widerspiegelt, vgl. Kap. 3.1.7 der Untersuchung.



Das Sich-Erschließen einer Einheit aus der einheitsimmanenten Vielfältigkeit heraus darf als konzeptionelles Schlüsselement für das *unitas*-Verständnis Augustinus' bezeichnet werden. Die Struktur einer einheitsimmanenten Vielfältigkeit, die aus dem reflexiven Verhältnis der funktional differenten Seiten der Einheit zueinander erkennbar wird, spielt in den Ausführungen zur vermeintlichen Freiheit des menschlichen Willens in ähnlicher Weise eine entscheidende Rolle, wie es bezüglich des *summum bonum* ersichtlich wird. Entscheidend für die Charakterisierung des menschlichen Willens als freier Wille lässt Augustinus nicht die Annahme gelten, dass der Mensch in der Lage sei, sich frei für oder gegen eine bestimmte Sache zu entscheiden. Frei ist der menschliche Wille nur insofern, als der Mensch dem von Gott eingesetzten, guten Willen entweder bejahend oder verneinend entgegentreten kann. Entsprechend kann von einer Wahl- und Handlungsfreiheit grundsätzlich nicht gesprochen werden. Das reflexive und auch in diesem Zusammenhang einheitsstiftende Moment stellt sich bezüglich des menschlichen Willens so dar, dass der Wille des Menschen, als *causa sui* verstanden, keinen äußerlichen Grund außerhalb seiner selbst hat und als von Gott gegebener Wille von Natur aus gut sein muss. Die Möglichkeit, von der gottgegebenen Willensausrichtung abzuweichen, ist *de facto* nicht gegeben. Wohl aber verfügt der Mensch über die Möglichkeit, gleichsam auf einer zweiten Ebene des Willens, den gottgegebenen guten Willen zu wollen – folglich also zu bejahen – oder ihn nicht zu wollen, und somit zu verneinen. Erst auf dieser zweiten reflexiven Ebene, durch die der Wille sich als Subjekt zum Objekt seiner Ausrichtung macht, entfaltet sich die eigentliche Freiheit des Willens. Die Struktur ähnelt aufgrund des erneut zur Anwendung kommenden Reflexionsverhältnisses jener des *summum bonum*: Der menschliche Wille muss als einheitlich gedacht werden. Wenn er allerdings als frei gelten soll, muss ihm eine gewisse alternative Entscheidung möglich sein. Diese Möglichkeit bietet sich jedoch erst auf der zweiten, soeben beschriebenen Willensebene. Somit bleibt der Einheitscharakter des freien Willens bewahrt, die Freiheit des Willens jedoch ebenfalls, da diese sich erst in der funktionalen Unterscheidung des Willens in Subjekt und Objekt der Willensbewegung entfaltet. Der Wille in zweiter Instanz macht sich selbst zum Objekt des Wollens und kann sich als Wille bejahen oder verneinen.

Bereits zu Beginn des Kapitels wurde darauf verwiesen, dass sich Augustinus nicht zuletzt durch die jüngere Forschung des ausgehenden letzten Jahrhunderts auffallend häufig dem Vorwurf ausgesetzt sah, dass es seinen Werken an systematischer Geschlossenheit und Einheit mangle.<sup>42</sup> Durchaus kann man behaupten, dass sich beispielsweise die »Confessiones« im Aufbau und in den ausgeführten Gedanken mittels vereinfachender Schemata kaum erfassen lassen. Gleiches ließe sich, grobschlächtig gesprochen, über »De civitate dei« sagen, ist hier doch die Menge an verhandelten Feldern nahezu unüberschaubar

---

<sup>42</sup> Vgl. Johannes Brachtendorf: Augustins »Confessiones«, Darmstadt 2005, S. 12-14. Ferner Erich Feldmann: Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones, in: Norbert Fischer (Hg.): Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i.Br. 1998, S. 11-59.

und kaum durch ein ausgefeiltes formales Konzept zusammengehalten. Augustinus stellt Gegenstände der Betrachtung in ihrer Vereinzelung dar, ohne dass sich zunächst konkrete Verbindungen zu einem Ganzen oder einem bereits verhandelten Gegenstand erkennen lassen. So linear seine Argumentation jedoch im Vereinzelten ist, so organisch ließe sich das Geflecht an sachlichen Querverbindungen zwischen den einzelnen verhandelten Gegenständen, beispielsweise in »De civitate dei« bezeichnen. Die Systematik Augustinus' offenbart sich folglich nicht in einer linear nachvollziehbaren Entwicklung eines umfassenden Ganzen, sondern aus der organischen Entfaltung eines komplexen, jedoch einheitlichen Systems. Vereinzelt Probleme werden aus unterschiedlicher Perspektive beleuchtet und führen letztendlich auf ein systematisch vorbereitetes Ganzes hin. Damit sorgt die einheitsimmanente Vielfältigkeit nicht allein in den durch Augustinus behandelten Begriffen wie *summum bonum* oder *liberum arbitrium*, sondern ebenso in den Schriften selbst dafür, dass die wechselseitige Bezüglichkeit des Einzelnen zueinander eine systematische Einheit entstehen lässt. Jedoch ist die Vielfältigkeit in der Vereinzelung, wie sie auf die Werke Augustinus' angewandt werden kann, eine wesentlich andere Vielfältigkeit als jene, die sich im Trinitätskonzept Augustinus' zeigt, da es im trinitarischen Gedanken keine seinsmäßige Differenz zwischen den zueinander in Beziehung stehenden Personen gibt. Entscheidend ist jedoch weniger dieser – wenn auch maßgebliche – Unterschied, als vielmehr die Tatsache, dass das Konzept des *unitas*-Gedankens bei Augustinus auf unterschiedlichsten Ebenen auf ein und dieselben Grundsätzen basieren: der reflexiven bzw. wechselseitigen Verflechtung eines Einzelnen zum Erkenntnisgewinn eines Einheitsbegriffs.

## 2.2. Zum Ursprung und Begriff des Bösen bei Augustinus

Wo ist also das Böse. Woher und wie hat es sich hier eingeschlichen? Was ist seine Wurzel, was sein Same? Oder ist es überhaupt nicht da? Warum fürchten wir es dann und hüten uns vor etwas, das nicht ist? [...] Solche Gedanken erwog ich in meiner elenden Brust, die sich in nagenden Sorgen verzehrte aus Angst, ich könnte sterben, ohne die Wahrheit gefunden zu haben.<sup>43</sup>

Kaum einer anderen Frage hat sich Augustinus eindringlicher und häufiger gewidmet als eben jener nach dem Ursprung und Wesen des Bösen. Sie steht am Anfang seiner Beschäftigung mit dem Manichäismus und begleitet ihn über die letztendliche Abkehr von demselben bis ins hohe Alter. Augustinus' erste grundlegende Beschäftigung mit Wesen und Ursprung des Bösen manifestiert sich in seinen antimanichäischen Schriften, in denen er rigoros gegen die Annahme eines neben dem Guten bestehenden zweiten – bösen – Prinzips vorgeht. In den »Confessiones« lässt sich diese Abwehr der manichäischen Lehren, denen er bis ca. 386 für annähernd zehn Jahre gefolgt war, wiederfinden.<sup>44</sup> Ebenso wie das Christentum gingen die Manichäer von der Grundannahme aus, dass es einen Gott gebe und dieser als gut zu verstehen sei. Sie sprachen diesem Gott jedoch keine Allmacht zu, sondern lediglich die Macht über das Reich des Lichts. Diesem Gott gegenüber stehe als ebenso ursprüngliches Prinzip das Böse, das über das Reich der Finsternis herrsche. Die Manichäer legten somit ein dualistisches Weltbild zugrunde, dem zufolge zwei miteinander konkurrierende und gleichgesetzte Mächte als jeweils konstituierende Kraft im Universum wirken. Keine der beiden Kräfte war gemäß der Lehre jedoch stark genug, um die jeweils andere zu vernichten, sodass ein Kampf im Streit der Mächte des Lichts und der Finsternis entbrannte. Im Zuge dieser Auseinandersetzung kam es der Mythologie Manis zufolge zu einer Vermischung von guter und böser Substanz, aus der letztendlich die erscheinende Welt hervorgegangen ist. Mit diesem Weltentwurf konnten die Manichäer nicht nur den Ursprung und die Beschaffenheit des Bösen (in späterer leibnizscher Terminologie: das *malum physicum*) dezidiert erklären, sie boten damit zugleich eine Antwort auf die Frage nach der Motivation des Menschen zu moralisch schlechtem Handeln (nach Leibniz: *malum morale*). Gott ist demnach nicht für das physische Übel der Welt verantwortlich, da er über das Böse überhaupt gar keine Macht hat. Der Mensch kann folglich für sein moralisch fehlerhaftes Handeln ebenso wenig verantwortlich gemacht werden, da nicht er selbst es ist, der sündhaft handelt, sondern die auf das Prinzip des Bösen zurückgehende »böse Seele« in ihm, die ihn unwiderstehlich zu mangelhaften Handlungen verleitet. Dieser gegenüber steht, ebenso wie die beiden konkurrierenden Mächte auf makrokosmischer

---

<sup>43</sup> Conf. VII 2f.

<sup>44</sup> Vgl. insbesondere Conf. VII 2-5.

Ebene, eine stets im Widerstreit mit jener »bösen Seele« stehende »gute Seele«, die den Menschen zu rechtschaffenem Handeln bewegt.

Augustinus setzte dieser dualistischen Lehre der Manichäer den Versuch einer kohärent monistischen Lösung des *malum*-Problems entgegen. Er beschloss, basierend auf der Annahme des christlichen Schöpfungsmythos, ein argumentativ überzeugendes Gegenmodell zu konstruieren, für das ihm die neuplatonische Ontologie die entscheidende Vorlage lieferte. Im Neuplatonismus wird das Böse erstmals als *privatio boni*, also als Fehlen von Gutem bestimmt. Der Anspruch auf eine neben dem Guten oppositorisch existente Form des Seins wird dem Bösen somit abgesprochen. Diese aus dem Neuplatonismus entlehnte Annahme der *privatio boni* erhält im Bestreben Augustinus' insofern eine neue Dimension, als dass sie bei ihm unter der Prämisse betrachtet wird, dass die erscheinende Welt eine auf einen uneingeschränkt gut zu denkenden Schöpfergott zurückgehende geschaffene Welt sei. Auf diese sogenannte Privationstheorie Augustinus' wird im folgenden Kapitel ausführlich einzugehen sein.

Neben der direkten Beschäftigung mit Ursprung und Wesen des *malum* widmet sich Augustinus der Problematik auch indirekt, so zum Beispiel in seiner umfassenden Exegese des Römerbriefes,<sup>45</sup> aus welcher heraus sich zudem die augustianische Gnadenlehre entwickelt, die nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der Theodizee-Frage von zentraler Bedeutung sein wird. Selbst in seiner letzten, fragmentarisch gebliebenen Schrift »Contra Julianum« kommt Augustinus auf das *malum* zurück und weist der Betrachtung zur Wesenheit desselben einen exponierten Stellenwert zu.<sup>46</sup> Die kontinuierliche Beschäftigung Augustinus' mit der Frage nach dem »woher« des Bösen ist somit nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass sich an ihr die Sinnhaftigkeit eines Menschseins unter Annahme des christlichen Weltbildes messen lassen muss. In der Definition des Bösen wird letztendlich *die* entscheidende Grundfrage aufgeworfen, durch deren Beantwortung auch das philosophische System Augustinus' steht und fällt. Bevor jedoch das Augenmerk auf die vermeintliche Wesenheit des Bösen gelenkt wird, bedarf es eines kurzen Exkurs hinsichtlich der ontologischen Grundvoraussetzungen, die Augustinus in seinen Ausführungen als gegeben annimmt.

---

<sup>45</sup> Erstmals im Jahr 394 kommentiert Augustinus den Römerbrief, woraus die Schrift »Expositio quarundam Propositionum ex Epistula Apostoli ad Romanos« hervorgeht, in der er gemeinsam mit einer Gruppe von Mitbrüdern 84 Stellen des Briefes auslegt. Fundamental wichtig für die Entwicklung der Gnadenlehre sollten jedoch die beiden Bücher werden, die er auf Anfrage Simplicians, des damaligen Bischofs von Mailand, in den Jahren 396 und 397 verfasst und als »Ad Simplicianum libri duo« hinterlassen hat.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Augustinus: Opus imperfectum contra Julianum VI 16.

### 2.2.1 *Quid est bonum?*

Augustinus geht, ganz in der Tradition platonischen Denkens, von einer ontologischen Stufung der Wirklichkeit aus. Es gibt demnach verschiedene Formen des Seins, die sich ihrem Wesen nach qualitativ unterscheiden. Die Stufung impliziert somit eine ontologische Wertskala, der zufolge eben jenes, das »mehr ist«, auch gleichzeitig »besser ist«. <sup>47</sup> Grundsätzlich wird unterschieden zwischen jenen Seinsformen, die sinnlich wahrgenommen werden können und jenen, die der geistigen Welt der Erscheinungen zuzurechnen sind. <sup>48</sup>

Augustinus legt seiner Vorstellung von Sein folgende Dreistufung zugrunde: <sup>49</sup>

1. Gott (*deus, summum bonum*)<sup>50</sup>
2. Seele/Geist (*anima*)<sup>51</sup>
3. Körper (*corpus*).

Das absolute, unbedingte Sein ist allein Gott vorbehalten, der ungeschaffen und unveränderlich als erstes Prinzip allem Geschaffenen und somit allem Sein vorgeht. Jedwede andere Form des Seins partizipiert an diesem universellen Sein. Gott steht in dieser Stufung folglich als höchste vollkommene Form des Seins. Der Mensch als Geschöpf wiederum definiert sich aus den beiden verbleibenden ontologischen Kategorien. Die Seele besteht aus einer rein geistigen Substanz, immateriell und von Natur aus gut. Sie ist, anders als der Körper, unsterblich. <sup>52</sup> Ferner wendet Augustinus auf die Seinskategorien die Annahme von *formae* oder *species* an, sozusagen göttlichen Gedanken, die als Urbilder all dessen vorzustellen sind, was an Geschaffenem aus der Hand Gottes Gestalt angenommen hat. Jedes Seiende – und somit auch der Mensch in seiner Zweigestalt aus Körper und Seele – ist demnach auf ein Urbild, einen ursprünglich göttlichen und demnach bedingungslos guten Gedanken bzw. auf ei-

---

<sup>47</sup> Auf die Problematik des Verständnisses von »mehr« oder »größer« in diesem Kontext sowohl bei Platon als auch Augustinus wird in der Forschung regelmäßig hingewiesen. »*Maior*« oder »*magis esse*« darf hier nicht rein quantitativ verstanden werden, besser wäre vermutlich eine Übersetzung mit dem Wort »intensiver«. Vgl. u.a. Rolf Schönberger: Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: Friedrich Hermanni (Hg.): Die Wirklichkeit des Bösen, München 1998, S. 15-47, hier S. 25f. sowie Walter Bröcker: Platons ontologischer Komparativ, in: Hermes 87 (1959), S. 415-425, hier S. 415f.

<sup>48</sup> Vgl. Div. quaest. 6: »[...] omne quod est, aut est corporeum, aut incorporeum.«

<sup>49</sup> Diese Dreistufung des Seins ist gleichsam allen ontologischen Ausführungen Augustins beginnend mit der Schrift »De ordine« zugrunde zu legen. Vgl. hierzu Josef Rieff: Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962; Rudolf Lorenz: Die Wissenschaftslehre Augustins, I. Teil, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), S. 29-60.

<sup>50</sup> Vgl. Lib. arb. II 9, 25ff.

<sup>51</sup> Augustinus nimmt innerhalb dieser Seinsstufe eine erneute Dreiteilung *in rationans potentia, sensus interior* und *sensus exterior* vor, vgl. Conf. VII 17.

<sup>52</sup> Vgl. die Schriften »De mortalitate animae«, »De animae quantitate« sowie »De dubio animabus«, ferner die späteren Schriften »De trinitate« (insbesondere X 7f.) und »De Genesi ad litteram« (insbesondere VI und VII).

ne Vorstellung zurückzuführen. Hierbei bewegt sich Augustinus auffällig analog zur plotinischen *logos*-Vorstellung.<sup>53</sup> Neben der Annahme jener *forma* oder *species* spielen die Begriffe der *ordo* und des *modus* der verschiedenen Seinsformen eine ebenso entscheidende Rolle. Unter *ordo* ist die Ordnung der ontologischen Stufung der einzelnen Seinsformen in ihrem Verhältnis zueinander zu verstehen, wie sie durch die Manifestierung der *species* im Augenblick der Schöpfung in bestimmter Weise zueinander zum Sein kommt und vom Schöpfer intendiert ist. Der Begriff *modus* wiederum beschreibt die individuelle Art und Weise, wie die einzelnen Dinge der Schöpfung ihr Sein ausfüllen, sich damit zu den jeweils anderen Entitäten der Schöpfung abgrenzen und sich gleichsam als das definieren, was sie sind.<sup>54</sup> Demnach kann es also nichts geben, was nicht anhand des *modus* definiert und folglich »nach Maß, Art und Weise oder Menge [...] und ja damit erst als so oder so geartetes ›etwas‹ bestimmbar wäre«. <sup>55</sup> Die drei ontologischen Grunddefinitionen *species*, *ordo* und *modus* bestimmen das Wesen einer jeden der Schöpfung entspringenden Form des Seins:

Denn es gibt kein Wesen, auch nicht unter den letzten und niedrigsten Tieren, das nicht der erschaffen hätte, von dem jedwedes Maß und jede Form und Ordnung stammt, die jedem Ding anhaften, ohne die kein Ding zu denken ist.<sup>56</sup>

Das »Gutsein« der Dinge rührt folglich aus der Manifestation geistiger Ideen (*species*), die ihren Ursprung in *divina intelligentia*<sup>57</sup>, also gleichsam »innergöttlich« genommen haben. Die Ordnung (*ordo*) der durch die Schöpfung ins Dasein geführten *species* wird durch die Art und Weise (*modus*) bestimmt, in der die einzelnen Entitäten sich zueinander abgrenzen und sich zueinander verhalten:

Alle Naturen sind also entschieden gut, da sie ein Sein besitzen und mithin ein Sosein, eine Gestalt und eine Art von eigenem Frieden mit sich selbst. Und dort, wo sie nach der Ordnung der Natur sein sollen, bewahren sie ihr Sein in dem Maße, wie sie es empfangen haben.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. A. H. Armstrong: »A *logos* in this sense [...] is an active formative principle (not a static and lifeless pattern) which is the expression or image, on a lower level of being, of a principle which belongs to a higher level.« In: Ders.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, S 252. Augustinus selbst nimmt sich dieser Analogiebildung in »De diversis quaestionibus« konkret an, vgl. Div. quaest. 46,2.

<sup>54</sup> Vgl. De natura boni 22: »[...] ut modus pro fine dictus intellegeretur.« Im Unterschied zu *mensura*, das im Lateinischen ein »bestimmtes Maß« beschreibt, kommt in *modus* vielmehr das »absolute Maß«, nach dem man etwas bemisst, zum Ausdruck. Vgl. auch den Eintrag in: Karl-Ernst Georges: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. 8. Aufl., Gotha 1908.

<sup>55</sup> Vgl. Christian Schäfer: *Unde malum*, Würzburg 2002, S. 211.

<sup>56</sup> Civ.D. XI 15.

<sup>57</sup> Vgl. Div. quaest. 46.

<sup>58</sup> Civ.D. XII 5.

Die Dinge haben ihr »Gutsein« in der Ontologie Augustinus' somit keinesfalls aus sich selbst heraus. Ihr Gutsein ergibt sich aus der vom Schöpfer bestimmten Intention hinsichtlich *species*, *modus* und *ordo*, folglich aus der Partizipation am absoluten Gutsein des *summum bonum*. Das Gutsein der Dinge ist somit unmittelbar vom Schöpfergott abhängig. Dieser augustinische Partizipationsgedanke beschreibt eine radikale Unterscheidung zwischen jenem einen, universellen und normativ gesetzten Guten (Schöpfergott als *summum bonum*) und den übrigen, am *summum bonum* partizipierenden »Einzel-Gutheiten«:

Dieses Gute und jenes Gute? Nimm dies und jenes weg und schau das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das Gute eines jeglichen Guten. Von all dem Guten nämlich, [...] das man sonst noch sehen oder sich vorstellen kann, würden wir, wenn wir wahrheitsgetreu urteilen, nicht das eine besser als das andere heißen, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingepägt wäre, nach dem wir ein bestimmtes Gut prüfen und das eine dem anderen vorziehen.<sup>59</sup>

Gott ist »das Gute eines jeglichen Guten«.<sup>60</sup> Fundamental an diesem Grundsatz ist die implizierte Annahme, dass der Ursprung aller geistigen und sichtbaren Dinge und damit der gesamten Wirklichkeit gut ist und folglich nur Gutes hervorgebracht haben kann.<sup>61</sup> Auch in diesem Punkt steht Augustinus analog zur

---

<sup>59</sup> Trin. VIII 3. Augustinus formuliert damit die Vorstellung Gottes als absolut Gutes, von dem alle anderen Wesenheiten ihr Gutsein erhalten und prägt einen Begriff, der für die christliche Theologie bis heute maßgebend bleiben sollte (bezüglich des Ansatzes wird meist Weisheit 7,11 des Alten Testaments als Autorität herangezogen). Thomas v. Aquin zitiert jene Augustinusstelle (»omnis boni bonum«) in der »Summa contra gentiles« und führt daraufhin aus: »[...] Das Gutsein eines jeden ist nämlich seine Vollkommenheit, wie gesagt wurde. Gott aber umfasst, da er schlechthin vollkommen ist, mit seiner Vollkommenheit alle Vollkommenheiten der Dinge, wie dargelegt wurde. Sein Gutsein umfasst also alles Gutsein, und so ist er das Gute alles Guten« (Summa contra gentiles I 40).

<sup>60</sup> Prägnant beschreibt Fritz-Joachim von Rintelen die Setzung von relativem Gutsein in Abhängigkeit vom absoluten Gutsein: »Die Relation von Gott und zu Gott ist sowohl eine solche, die sich von oben nach unten, von Gott zu den Geschöpfen erstreckt, sofern von ihm alles Gute stammt, als auch eine Relation von unten nach oben, weil wir [...] zur fortschreitenden qualitativen Verähnlichung mit dem höchsten absoluten Wert bestimmt sind.« Fritz-Joachim von Rintelen: *Deus bonum omnis boni*. Augustinus und modernes Wertdenken. In: Martin Grabmann: Aurelius Augustinus. Köln 1930, S. 203-224, hier S. 208. Die »Relation von unten nach oben« spielt zudem in der augustinischen Erkenntnislehre eine zentrale Rolle, der zufolge die Erkenntnis über die Abstraktion von den *corpora* über die Seele und die Einkehr nach innen bis zur endgültigen Gotteserkenntnis verläuft. Vgl. Conf. VII 10 und 17 sowie *Retract.* I 8,3.

<sup>61</sup> Vgl. Conf. VII 12, 18: »Du hast alle Güter geschaffen, und es gibt kein Wesen mit einem Sein, die Du nicht geschaffen hast. [...] und [sie] sind als einzelne gut und alle zusammen sehr gut, denn unser Gott hat alles sehr gut gemacht.« Vgl. ferner Conf. VII 5,7 und *Civ.D.* XII 1 sowie *De moribus Manichaeorum* II, 2,3: »[...] non est Deum auctorem mali« (Gott ist nicht Urheber des Bösen); *Ench.* 12.

platonischen Lehre von der einen Gottheit, die nicht Ursache von allem ist, »sondern nur von dem Glücklichen, nicht aber von dem Schlechten«. <sup>62</sup>

### 2.2.2 *Quid est malum*

In einer Präfiguration der erst im frühen 18. Jahrhundert durch Gottfried Wilhelm Leibniz geprägten Begriffe des physischen und moralischen Übels (*malum physicum / malum morale*) trifft Augustinus bereits eine Unterscheidung zwischen *mala*, die erlitten werden und jenen, die der Mensch selbst tut. <sup>63</sup> Jedoch spricht er dem Bösen in seinem Gegenentwurf zur dualistischen Weltanschauung der Manichäer jegliche Entität ab. Das so genannte Böse ist laut Augustinus lediglich ein Mangel an Gutem:

Was ist aber das so genannte Böse anderes als ein Mangel des Guten? Auch bei den Körpern der Lebewesen heißt ja Krank- oder Verwundetsein nichts anderes, als die Gesundheit entbehren; denn bei der Heilung handelt es sich nicht darum, dass die im Körper befindlichen Übel, Krankheiten und Wunden von dort weggehen und an anderer Stelle sich aufhalten, sondern dass sie überhaupt kein Dasein mehr haben; <sup>64</sup>

Dem Bösen kommt somit, ebenso wie der Krankheit gegenüber dem Körper, den sie befällt, kein Sein zu. In seinem Werk »De natura boni«, das ganz klar im Lichte der Auseinandersetzung Augustinus' mit einer manichäistisch-dualistisch geprägten Weltsicht steht, weist Augustinus dem Bösen eine nähere Bestimmung dieser Seinslosigkeit und Mangelhaftigkeit zu:

Bevor man sodenn fragt, woher das Böse komme, muss zunächst gefragt werden, was denn das Böse sei. Denn nichts anderes ist es, als die Verderbnis [*corruptio*] von Maß [*modus*], Gestalt/Form [*species*] oder naturgegebener Ordnung [*ordo*]. Böse/schlecht wird daher jenes [eine Natur/ein Wesen] genannt, das verdorben ist: Denn unverdorben ist es notwendigerweise gut. Doch selbst wenn es verdorben ist, ist es seiner Natur nach dennoch gut; in dem Maße jedoch, in dem es verdorben ist, ist es böse/schlecht. <sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Platon: *Politeia* – Der Staat, 379b. In anderen Grundfragen weist die augustininische Lehre jedoch auch wieder erhebliche Unterschiede zur platonischen Philosophie auf. Die Gleichewigkeit von Gott und Materie wird von Augustinus ebenso strikt abgelehnt (vgl. *Contra Faustum* 20,14), wie die christliche Schöpfungslehre ein Gegenmodell zur Emanationstheorie der Platoniker darstellt (vgl. *De natura boni* 26).

<sup>63</sup> Vgl. *Lib. arb.* 1,1.

<sup>64</sup> *Ench.* 11.

<sup>65</sup> *De natura boni contra manichaeos* 4: »Proinde cum quaeritur und sit malum, prius quaerendum est quid sit malum; quod nihil aliud est quam corruption vel modi, vel specie, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est.«



Der angesprochene Mangel wird hier als *corruptio*, als Verderbnis bezeichnet. Der Mangel an Gutem oder die *privatio* von Gutem zeigt sich demnach an der Abweichung jedwedem Seienden von seiner ursprünglichen, durch den Schöpfer gegebenen Bestimmung bezüglich *modus*, *species* und *ordo*.<sup>66</sup> Anders als das *summum bonum*, das ungeschaffen und unveränderlich und damit gleichsam immun gegen jedwede Anhaftung des *malum* oder gegen *corruptio* ist, befindet sich die körperliche und geistige Welt der erscheinenden Vielheit im ständigen Werden und Vergehen:

Also alle naturgegebenen Dinge sind gut, da ja aller Wesen Schöpfer der im vollkommensten Maße Gute ist; aber weil sie nicht, wie ihr Schöpfer, unendlich und unveränderlich gut sind, kann das Gute in ihnen auch vermindert und vermehrt werden. Die Verminderung des Guten ist aber ein Übel, wenn auch, trotz aller Verminderung, immer etwas zurückbleiben muss, wodurch die Wesenheit eines Dinges bestimmt wird, solange es Dasein hat. Denn welcher Art und wie gering auch das Stück Wesenheit sein mag, das Gut, wodurch es zu diesem Wesen wird, kann nicht vernichtet werden, wenn nicht die Wesenheit selbst vernichtet wird.<sup>67</sup>

Da das Gutsein der Dinge nicht den Dingen selbst entspringt, sondern ihnen rückführend auf ihren Ursprung vonseiten des Schöpfers zukommt, ferner da das Gutsein der Dinge definiert ist durch die Art und Weise (*modus*), wie die manifestierte Idee (*forma/species*) sich gemäß der göttlichen *ordo* in die Welt der erscheinenden Vielheit einfügt, kann die *corruptio* nur insofern »verderbend« wirken, als sie das wohlgeordnete Verhältnis der Rückbezogenheit einer Schöpfung zu ihrem Schöpfer stört beziehungsweise ins Missverhältnis rückt.<sup>68</sup> Man kann daher behaupten, dass alles, was hinsichtlich seiner *species* verdorben ist, als schlecht oder böse zu bezeichnen wäre.<sup>69</sup> Alles, was seinen entsprechend der göttlichen *ordo* zugedachten individuellen Platz im Universum nur unzureichend erfüllt und damit in Differenz tritt zum ursprünglichen guten

---

<sup>66</sup> Hervorzuheben sei an dieser Stelle, dass nicht jedwede Veränderung einer Entität sogleich mit dem Anhaften einer *corruptio* gleichzusetzen ist. So wäre es beispielsweise unangemessen, von einer *corruptio* der eigenen Fingernägel zu sprechen, nur weil man diese regelmäßig stutzt und somit ihrem natürlichen Wachstum künstlich Einhalt gebietet. Erst dann, wenn man sie zu einem gewissen Grad stuzte oder bewusst wachsen ließe, an dem sie ihre natürliche Funktion nur noch eingeschränkt erfüllten, könnte man von einer *corruptio* im augustinischen Sinne sprechen. Solange die Veränderung nicht *species*, *modus* oder *ordo* betreffen und somit in irgendeiner Form die Natur des Seienden korrumpieren, kann nicht von *corruptio* oder anhaftendem *malum* gesprochen werden.

<sup>67</sup> Ench. 12.

<sup>68</sup> Vgl. zur korruptiven Wirkung durch Mangel an Gutem auch die Ausführungen Christoph Horns zur Bestimmung von Übel und Ordnung bei Augustinus in: Christoph Horn: Augustinus. München 1995, S. 49-53.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu Schäfer, der diesen Sachverhalt illustrierend am Gegenstand eines stumpfen Messers erklärt. Dieses sei insofern ein »schlechtes Messer«, da es »zu nichts mehr zu gebrauchen« sei oder »jedenfalls zu nichts mehr, wozu ein Messer seiner *species* nach gut ist, spezifisch gut ist.« Vgl. Christian Schäfer: Unde malum, S. 229f.

göttlichen Gedanken sowie in Differenz zur *summum bonum* selbst, ist als verdorben zu betrachten. Das *malum* ist dem Wesen nach somit eine Korruption der jeweiligen von Gott geschaffenen und in ihrem jeweiligen *modus* intendierten – guten – Natur. Es steht nicht im Einklang mit der Natur der Dinge (*secundum naturam*), sondern ist strikt gegen sie gerichtet (*contra naturam*).<sup>70</sup> Da alles Seiende von Augustinus als Seiendes bereits für gut erachtet wird,<sup>71</sup> kann der *corruptio* selbst kein Sein zukommen. Sie kann demzufolge nicht allein und für sich vorkommen, sondern muss notwendigerweise an etwas auftreten. Damit ist der *corruptio* bereits eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit seines Auftretens vorangestellt: die Existenz eines Seins, an dem die Verderbnis schadhaft wirken kann. Entsprechend kann im Gegensatz zur Annahme eines *summum bonum* nicht gleichsam analog ein *summum malum* gedacht werden. Jedwede Form von absoluter *corruptio*, *vitium*<sup>72</sup> oder *privatio boni*<sup>73</sup> wäre gleichzusetzen mit einer Aufhebung der *substantia* der angefochtenen Entität und entsprechend mit der Aufhebung ihrer selbst.<sup>74</sup>

[...] gleichwohl Gutes zwar ohne Beimischung von Bösem bestehen kann, wie da ist der höchste und wahre Gott selbst, [...] nicht aber Böses ohne Gutes, wie die Naturen, woran das Böse haftet, doch eben als Naturen gut sind.<sup>75</sup>

Gutes ohne die Anwesenheit von Bösem ist daher denkbar, Böses hingegen nicht ohne das Vorhandensein von Gutem, da das Böse sich ohne die Annahme eines Seienden, an dem es anhaftet, unmöglich denken lässt. Augustinus fasst diesen Sachverhalt wie folgt zusammen:

Alles Seinende ist entweder körperlich oder unkörperlich. Das körperliche beruht auf einer wahrnehmbaren Idee oder Gestalt (*sensibili specie*), das Unkörperliche auf einer denkbaren Idee oder Gestalt (*intelligibili specie continetur*). Alles Seinende also existiert nicht ohne irgendeine Idee. Wo aber eine Idee ist, da gibt es notwendigerweise auch ein Maß (*modus*), und jedes Maß ist Teil des Guten. Das Böse schlechthin (*summum malum*) besitzt kein Maß, denn es entbehrt alles Guten daher existiert es nicht, weil es auf keiner Idee beruht. Der Begriff des Übels kann überhaupt nur in der Beraubung der Idee oder Gestalt (*speciei privatione*) gefunden werden.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Vgl. Contra epistolam Manichaei 35,39 sowie De moribus Manichaeorum II 2,2.

<sup>71</sup> Lib. arb. III 13: »[...] omnis natura in quantum natura est, bona est.« Vgl. ferner Conf. VII 12,18.

<sup>72</sup> Hier im Sinne von Unvollkommenheit. Augustinus verwendet diesen Terminus zunehmend häufig in »De civitate Dei«, vgl. u.a. Civ.D. XI 17, XI 20, XII 3f.

<sup>73</sup> Hier im Sinne von Abwesenheit, vgl. Conf. III 7,12: »[...] malum non esse nisi privationem boni usque ad omnino non est.« Das Böse ist nur eine Abwesenheit des Guten, bis es zuletzt gar nicht mehr ist.

<sup>74</sup> Vgl. De moribus Manichaeorum II 2,3.

<sup>75</sup> Civ.D. XIV, 11. Vgl. ebenso Civ.D. XI 17.

<sup>76</sup> Div. quaest. 6.

Für Augustinus gibt es somit, und damit stellt er seinen Gegenpol zum Dualismus der Manichäer auf, nur eine konstituierende Kraft im Universum: Das Gute. Dieser ist nichts oppositionell gegenübergestellt. Es gibt keinen Gegensatz zu einem vollkommen gedachten Gut; das so genannte Böse kann lediglich als minder Gutes im Unterschied zum *summum bonum* verstanden werden. Somit kommt folgerichtig allem übrigen Seienden ein Mangel an Gutem zu, allein durch die Tatsache, dass es im Unterschied zum *summum bonum* geschaffen, demzufolge vergänglich und nicht unveränderlich existierend ist. Da das Böse oder die Verderbnis an sich ohne ein notwendig gutes Seiendes nicht angenommen werden kann, kann man als Gegensatz zum vollkommenen Guten lediglich die relationslose Leere, das absolute Nichts anführen. Von einer tatsächlichen Wesenhaftigkeit des Bösen zu sprechen, wäre nach Augustinus einer *contradictio in se ipse* gleichzusetzen.

### 2.2.3 *Unde malum?*

Augustinus setzt im Vorfeld der *unde-malum*-Frage Prämissen als gegeben voraus, unter deren Annahme sich die Problematik aus christlicher Sicht erst vollkommen entfaltet.

Allem voran steht 1.) die Annahme eines ersten Prinzips, die Annahme Gottes als allmächtigen, unendlichen, ungeschaffenen, nicht veränderlichen und absolut zu setzenden ersten Beweger. Augustinus setzt ferner voraus, dass 2.) alles Geschaffene auf diese erste Ursache, dass vielmehr alles Sein auf Gott als alleinigen Urheber zurückzuführen ist. 3) Gott steht als ungeschaffener und unveränderlicher erster Beweger für das Sein in seiner höchsten und reinsten Form, als *summe esse*. Als Sein in seiner höchsten Form verkörpert Gott jenes, »was sich immer auf ein und dieselbe Weise verhält, was sich immer in jedweder Hinsicht gleich bleibt, was in keiner Form verdorben oder verändert werden kann [...]«. <sup>77</sup> 4) Gott hat die erscheinende Welt als *gut* geschaffen. <sup>78</sup> Gut muss in diesem Kontext verstanden werden als ontologische Kategorie, basierend auf dem Ursprung, dem Schöpfer des Geschaffenen, der als *summe esse* und folglich *summum bonum* nichts als Gutes hervorbringen kann. Das Böse kann demnach nicht gottgeschaffen sein, da dies dem Wesen des *summum bonum* widersprechen würde. Gleichzeitig hat das *malum* jedoch immer eine notwendige Voraussetzung, indem es an etwas Seiendem (und mithin etwas Gutem) auftreten muss. Gott, als ungeschaffene und unwandelbare Entität, entzieht sich der Wirkweise des Bösen, da lediglich dasjenige, was nicht allein gut, sondern auch wandelbar (fähig zur *corruptio*) ist, »böse werden« kann. Augustinus konnte das Böse nicht als tatsächliches Gegenprinzip zum Guten verstanden wissen. Weder in absoluter Form noch in privativer Hinsicht wäre

---

<sup>77</sup> De Moribus Manichaeorum II 1,1: »Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest [...]«.

<sup>78</sup> Vgl. Gen 1,31: »Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.«

die Annahme eines konkurrierenden Prinzips aus augustinischer Sicht haltbar gewesen, denn selbst wenn das Gute (absolut oder wandelbar) – analog zu einem klassischen platonischen Vergleich gesprochen – an der Existenz des Bösen ebenso unbeteiligt zu nennen wäre wie eine Lichtquelle daran, dass mit zunehmender Entfernung von derselben die Dunkelheit zunimmt, so würde mit dieser Annahme gleichzeitig eine grundsätzlich beschränkte Wirkweise des absolut Guten postuliert. Folglich wäre jedoch unvermeidlich die Allmacht des *summum bonum* in Frage gestellt und ferner das absolut Gute seiner Definition nach negiert. Ausgehend von den genannten Prämissen, die Augustinus hinsichtlich der *unde-malum*-Frage unwiderruflich setzt, muss einer dualistisch-manichäischen Antwort folglich grundlegend widersprochen und die nicht anzunehmende Wesenheit des Bösen als Schlüssel für die Antwort auf das »woher« verwendet werden. Es muss eine Antwort gegeben werden, die in keinerlei logischem Widerspruch zu den *a priori* gesetzten Annahmen des christlichen Glaubens steht, folglich die unumstößliche Allmacht des *summum bonum* manifestiert und gleichzeitig die erscheinende Vielheit in ihrer anscheinend defizitären Art ihres Erscheinens plausibel macht. Letztendlich ist eine Erklärung dafür gefordert, wie überhaupt es zu der offensichtlichen *corruptio* der erscheinenden Vielheit kommen konnte oder musste oder anders ausgedrückt: Wenn Gott als *summum bonum* und allmächtiger Schöpfer angenommen wird, warum hat er dann in seiner Schöpfung letztendlich die Möglichkeit einer Verderbnis mit verankert oder zumindest die Möglichkeit dafür offen gelassen? Hier entfaltet sich bereits die enorme Tragweite der allgemeinen Theodizee-Problematik, derer sich Augustinus durchaus bewusst gewesen ist, wenn er in den *Confessiones* die Frage aufwirft: »Fehlte es ihm an Macht, um alles so zu wenden und umzuwandeln, dass nichts Böses mehr zurückbliebe, wo er doch allmächtig ist?«<sup>79</sup> Augustinus nähert sich der Lösung dieser Fragestellung aus zweierlei Richtungen. Zum einen untersucht er den Sachverhalt, dass ein Teil der Schöpfung sich notwendigerweise zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte von seinem Schöpfer, dem *summum bonum* abgewandt haben muss, da wir ohne diese Annahme keinerlei Idee von einer mangelhaften Form des Seins haben könnten. Zum anderen bleibt zu erörtern, wie und warum überhaupt die Möglichkeit einer solchen Abkehr im Schöpfungsplan mit angelegt sein musste und damit erst die Voraussetzung für die »Entstehung« alles Bösen bot.

### 2.2.3.1 *malum* als Störung konditionaler Wechselbeziehungen

Indem die sogenannte »Zweisubstanzenlehre« der Manichäer von Augustinus verworfen wurde und entsprechend alles Erscheinende von einem alleinigen Ursprung her abzuleiten ist, in der Annahme einer Wirklichkeit also, in der alles Seiende notwendigerweise gut sein muss, war Augustinus gezwungen, dem Bösen das Attribut einer bestehenden Entität innerhalb der Schöpfung abzusprechen. Jedwede Entität stünde als fester Bezugspunkt innerhalb der Schöp-

---

<sup>79</sup> Conf. VII 5,7.

fung in mittelbarer oder unmittelbarer Verbindung zum Schöpfergott als deren Ursprung und dies wäre angesichts der Wesenheit Gottes undenkbar. Dem Bösen kann keine ontologische Disposition zugesprochen werden. Das *malum* ist nichts »ontologisch Eigenständiges«, <sup>80</sup> ihm kommt, anders als dem Guten, weder *natura* noch *substantia* zu. Wenn dem jedoch so ist, dann muss der Ursprung des Bösen in letzter Konsequenz *zwischen* den bestehenden Seinsformen zu suchen sein, gleichsam in der konditionalen Wechselbeziehung, in der alles Seiende sich miteinander befindet und sich rückbezüglich mit dem Schöpfer verbunden sieht. Aus dieser Erkenntnis wächst letztlich der Kerngedanke, das Böse als korruptives Wirken definiert zu wissen: dem Bösen kommt keine *substantia* oder *natura* zu, vielmehr korrumpiert und stört es die gemäß des Schöpferwillens gearteten *naturae* und *substantiae* sowohl in ihrer Wechselbeziehung zueinander als auch in ihrer Rückbezüglichkeit zu ihrem Ursprung, also in ihrem Verhältnis zum Schöpfer selbst. Es ist sehr schwer, an dieser Stelle der Überlegung die korrekte Formulierung zu finden. Grundsätzlich wäre zu sagen, dass das »Auftreten« des Bösen innerhalb der erscheinenden Welt sich in einer Störung der nach göttlichem Willen geschaffenen Verhältnisbestimmungen der einzelnen Entitäten untereinander sowie in einer Veränderung der Rückbezogenheit alles Geschaffenen auf dessen Schöpfer hin besteht, jedoch assoziiert der gewählte Begriff »Auftreten« bereits wieder eine gewisse Form von Existenz, die dem Bösen ja kategorisch abgesprochen werden soll. Ebenso verhänglich wäre es, von einem »Wirken« des Bösen zu sprechen, da einem Wirken ebenfalls ein ontologischer Ursprung zugrundeliegen dürfte und zuletzt genanntes Problem in ähnlicher Form erneut auftreten würde. Um dieser verhänglichen Situation zu entgehen, nimmt Augustinus eine minimale, jedoch entscheidende Korrektur der ursprünglichen Fragestellung vor: Da dem Bösen kein Sein zukommt, wäre auch die Frage danach, was und warum das Böse sei, von Grund auf falsch gestellt. Entsprechend ändert er die Zielrichtung dahingehend, dass er die Frage »quid est« nicht weiter auf das Böse selbst bezieht, sondern vielmehr auf das Entstehen, Werden und Zustandekommen bestimmter Situationen anwendet, die gemäß der göttlichen *ordo*, hinsichtlich ihrer *natura* als mangelhaft zu betrachten sind. Folgerichtig ändert Augustinus auch sein Vokabular, was sich in *De ordine* sehr gut nachvollziehen lässt.<sup>81</sup> Schäfer bringt diese graduelle Korrektur der Fragestellung knapp und genau auf den Punkt wenn er schreibt, dass Augustinus sich

von der philosophischen Haltung, das Böse, Negative oder Ordnungswidrige in einem identifizierbaren »Sein« zu suchen, das als ontologischer Grund erhalten könnte, verabschiedet, und sich einer anderen inneren Haltung zugewendet [hat], in der jede Störung einer gut angelegten Wirklichkeit nur noch innerhalb einer störungsfähigen Dynamik, einem Fluss und

<sup>80</sup> Vgl. dazu auch Schäfer: *Unde malum*, 243ff.

<sup>81</sup> Die anfänglich gestellte Frage *cur ita esset* (*De Ord.* I 3,7) weicht einer neuen Zielsetzung, die sich auf das *oboriri* (I 3,8) und *fieri* (I 3,8f.) sowie das *gigni* und *moveri* (I 5,14) richtet. Vgl. auch G. R. Evans: *Augustine on Evil*, New York 1982, S. 94: »The important word here is ›happens‹. He is discussing, not a static order, but an order of events».

einem bedingenden Wechsel- oder Abhängigkeitsverhältnis erklärbar ist: nicht *esse*, sondern *fieri* ist der »Spielraum«, in dem Böses gesucht werden muß«.

Augustinus verabschiedet ein statisches, auf einem wirklichen Sein basierendes Bild des Bösen und entwirft im Gegenzug ein dynamisches Verständnis des Phänomens. Er konzentriert sich in der Fragestellung von nun an auf die Wirkung, auf das böse Geschehen innerhalb einer an sich gut konzipierten Welt der Erscheinungen. Das korruptive Wirken des Bösen führt aus dieser Folgerung heraus eben nicht zu einem eigentlichen Defekt im Sein des Einzelnen selbst, sondern vielmehr zu einer »Störung des Geschehens« und damit einer Störung der konditionalen Wechselbeziehung, in der alles Seiende untereinander (und jeweils rückweisend auf das *summum bonum* als Ursprung) sich befindet. Grundsätzlich ist die anfänglich gestellte *unde malum*-Frage nahezu unverändert stehen geblieben, indem nun nicht mehr nach dem Sein des Bösen, sondern nach der Möglichkeit jener Störung des dynamischen, auf den Schöpfer rückverwiesenen Ordnungsgefüges gefragt wird. Die Beantwortung der Frage sieht das Böse in einen Geschehenszusammenhang eingebettet, als dynamische Erscheinung, die im Verhältnis zwischen den einzelnen Seinsformen auftritt, dort »entstanden« ist und ohne Einschränkung als dynamisch verstanden werden muss. Das Böse wäre demnach zu bestimmen als ein seinsloses und gegen die göttliche Ordnung stehendes Verhältnis von einzelnen *naturae* zu anderen, ebenfalls an sich als gut ausgelegten Seinsformen. Selbst wenn auf den ersten Blick durch diese minimale Verschiebung nichts gewonnen zu sein scheint – schließlich bleibt auch in dieser Fragestellung das Problem bestehen, wie es überhaupt zu jenem Fehlverhältnis in der Bezüglichkeit der Seinsformen untereinander kommen kann –, so hat Augustinus mithilfe dieses Schrittes zumindest festlegen können, in welchem Verhältnis das Sein zu jenem *malum* steht, das als Böses oder Übel unmittelbar zu wirken scheint. Zur endgültigen Beantwortung der Frage stützt sich Augustinus – so wie in der Behandlung nahezu aller philosophischen Grundfragen – auf die Heilige Schrift als letzte Autorität und führt seinen Lösungsversuch analog zur Schilderung des Sündenfalls sowie des Falls der Engel aus.

### 2.2.3.2 Der Fall der Engel

Anders als der Sündenfall des Menschen nimmt die Beschreibung Luzifers und seines Falls nur einen weitaus kleineren Raum in der Heiligen Schrift ein. In den kanonischen Schriften ist das Motiv des Engelfalls so gut wie gar nicht zu finden.<sup>82</sup> Entscheidend ist jedoch weniger, wie hoch die Erzählung rein quantitativ

---

<sup>82</sup> Das Motiv des Engelfalls, ferner das Motiv der Satansbekämpfung finden sich in den gemäß »De doctrina christiana« II 8,12f von Augustinus als kanonisch aufgeführten Schriften nur an sehr wenigen Stellen, wobei davon einige bei Andeutungen oder analogistischen Anlehnungen bleiben, namentlich in Daniel 10,13 sowie 10,20, Hiob 1,6, Sacharja 3,1, Judas 9 und vor allem Offenbarung 12,7ff., wo es

gewichtet werden kann. Ganz offenbar wird die eigentliche Bedeutung Luzifers allein schon dadurch hervorgehoben, dass er neben Gabriel, Raphael und Michael als einer der wenigen Engel überhaupt namentlich erwähnt wird. Einen Glücksfall stellt die mythologische Schilderung des Engelfalls jedoch für Augustinus dar, da er in ihr die mythologische Präfiguration zum Lösungsansatz seiner Konzeption des Bösen vorfindet. Die Bibel erzählt von einem Bösen, das bereits vor aller irdischen Zeit innerhalb der göttlichen Schöpfung aufgetreten ist und bietet somit den Ansatz der ersten Wurzel dessen, was »später« innerhalb der erscheinenden Vielheit als Böses zutage tritt.

Auffallend ist bereits bei einer oberflächlichen Betrachtung der biblischen »Vorlage« die analog zueinander verlaufende Ausführung der bildlich-narrativen Schilderung der Heiligen Schrift neben der diskursiv-analytischen Formulierung der Problematik bei Augustinus. Wo Augustinus die Erkenntnis postuliert, dass nichts Seiendes von Natur aus schlecht sein kann, sondern erst durch die *corruptio*, die entgegen der intendierten Natur des Seienden gerichtet ist, schlecht wird, setzt die Heilige Schrift das Bild der Engel. Jene Engel sind in gleicher Weise wie in der philosophischen Erklärung Augustinus' Entitäten – oder konkreter genannt: Wesen –, die ihrer Natur nach vollkommen gut sind, und erst durch den »Befall« der *corruptio* böse werden. In bildlicher Analogie und als Basis für die augustinische Folgerung, dass nichts Böses ohne Gutes sein kann, dass das Gute aber ohne Zweifel ohne das Böse (oder schärfer formuliert: im Gegensatz zum Bösen überhaupt in sich) Bestand haben kann, schildert die Heilige Schrift eine Zeit<sup>83</sup>, in der es das Böse noch nicht gab und in der folglich alles gut war. Das Böse bricht erst im »Nachhinein« über die an sich gute Schöpfung ein. Augustinus definiert das Gutsein der Dinge anhand ihrer durch den Schöpfer intendierten und festgelegten Wesensbestimmung gemäß *ordo*, *modus* und *species* und hebt damit die unmittelbare Nähe (*propinquitas*) zum Schöpfer durch die gemäß jener Faktoren gegebenen direkten Rückbezogenheit zum *summum bonum* hervor. In der Heiligen Schrift wird bezüglich der Entstehung des ersten Bösen von einem gefallenem Engel gesprochen, der sich gegen Gott und die anderen »Gottessöhne« (Engel) gewandt hat. Jener Widersacher wird von den anderen Engeln »auf die Erde«<sup>84</sup> gestürzt und mit ihm alle Engel, die sich ihm angeschlossen hatten. Jener »Fall der Engel« also be-

---

heißt: »Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel. Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.« Die Wurzeln für den Engelfall finden sich im »Spottlied« in Jes 14,3-20 sowie in Ez 28,11-19, wohingegen in Gen 6,1-4 lediglich von Gottessöhnen die Rede ist, die sich, von der »Schönheit der Menschentöchter« angezogen, auf eine Vermischung mit dem Menschengeschlecht einlassen und damit von Gott abfielen.

<sup>83</sup> Die Schwierigkeit der Bestimmung eines zeitlichen »vor« oder »nach« bei der Annahme einer Existenz in einer »Zeit vor der Zeit« wird von Augustinus wiederholt aufgegriffen und problematisiert, so beispielsweise in Civ.Dei XI 4-6.

<sup>84</sup> Offb. 12,9.

schreibt bildlich bereits jenes, was bei Augustinus mit der Distanzierung vom Ersten Guten durch die *corruptio* zum Ausdruck gebracht wird: Die unmittelbare Nähe und Rückbezogenheit jedweden Seins wird durch die *corruptio* gestört bzw. aufgehoben und markiert damit die Entstehung des Bösen. In einer Einleitung zum zwölften Buch gibt Augustinus in »De civitate dei« eine knappe und dennoch präzise Beschreibung vom Ursprung des Bösen und betont an jener Stelle explizit, dass der Grund für die Entstehung des Bösen in einer falschen Ausrichtung des Willens zu bestimmen ist:

Man darf nicht daran zweifeln, dass das entgegengesetzte Streben der guten und bösen Engel nicht in der Verschiedenheit ihres Wesens und Ursprungs begründet ist, da Gott, der gute Urheber und Schöpfer aller Wesen, sie beide geschaffen hat, sondern in der Verschiedenheit ihres Willens und Begehrens. Denn die einen verharren standhaft bei dem allen gemeinsamen Gut, das für sie Gott selber ist [...]; die andern, von ihrer eigenen Macht berauscht, fielen, als könnten sie ihr eigenes Gut sein, von dem höheren, allen gemeinsamen, beseligenden Gute auf sich selbst zurück [...] und wurden hochmütig, trügerisch, neidisch. Gott anhängen, das ist für die einen Grund der Seligkeit, so ergibt sich als Grund der Unseligkeit der anderen das Gegenteil: Gott nicht anhängen. Wenn also auf die Fragen, warum die einen selig sind, die Antwort mit Recht lautet: Weil sie Gott anhängen, und auf die Frage, warum die andern unselig: Weil sie Gott nicht anhängen, so ergibt es für die mit Vernunft und Geist begabte Kreatur kein anderes Gut, das selig machen kann, als Gott allein.<sup>85</sup>

Deutlich hervor tritt in jenem Absatz die Feststellung, dass das gegensätzliche Streben der guten und bösen Engel nicht in einem wesenhaften Unterschied der Geschöpfe zu suchen ist, sondern lediglich in einer Verschiedenheit des »Willens und Begehrens«. Der Fall der Engel lässt sich demnach mit einem Irrtum der Engel beschreiben, die – obwohl sie die Herrlichkeit Gottes geschaut haben<sup>86</sup> – ihren Willen und ihr Begehren von Gott Abwenden und somit die ursprüngliche Rückbezogenheit auf das *summum bonum* gleichsam aufgeben und umwandeln zu einer Selbstbezüglichkeit, in der sie sich irrtümlich selbst als höchstes Gut setzen.<sup>87</sup> Obwohl die Engel – gemäß des alttestamentlichen

---

<sup>85</sup> Civ.Dei XII 1.

<sup>86</sup> Vgl. Civ.Dei XI 11 und XI 13.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu auch § 414 des »Katechismus der Katholischen Kirche«: »Satan oder der Teufel und die weiteren Dämonen waren einst Engel, sind aber gefallen, weil sie sich aus freiem Willen weigerten, Gott und seinem Ratschluss zu dienen. Ihre Entscheidung gegen Gott ist endgültig. Sie suchen, den Menschen in ihren Aufstand gegen Gott hineinzuziehen.« In: Katechismus der Katholischen Kirche, München et al. 1993, S. 136. Ganz ähnlich wie in der Beschreibung vom Fall der Engel verhält es sich letztlich auch in der Beschreibung des ersten Sündenfalls, auf den an späterer Stelle noch genauer eingegangen werden soll. Die Ursünde des Menschen bestand ähnlich wie bei den Engeln darin, dass sie sich selbst Gott vorzogen, vgl. dazu § 398 des Katechismus: »[...] er entschied sich für sich selbst gegen Gott, gegen die Erfordernisse seines eigenen Geschöpfseins und damit gegen sein eigenes Wohl.« In dieser kanonischen Formulierung der katholischen Kirche lässt sich sehr eindeutig die von Augustinus geprägte Vorstellung einer ursprünglichen göttlich intendierten, guten Bestimmung alles Seienden gemäß *ordo* und *modus*



Schöpfungsberichts – bereits am ersten Tag der Schöpfung geschaffen wurden<sup>88</sup>, gleichsam zugegen waren bei der Erschaffung der Welt und damit Zeugen der sich in der Schöpfung manifestierenden unendlichen Herrlichkeit Gottes wurden, wandten sich einige von ihm ab<sup>89</sup>, da sie sich von Gott unabhängig<sup>90</sup> sahen. In jenem Irrtum erlagen die gefallenen Engel ihrer Hybris, der *superbia*,<sup>91</sup> die somit als Ausgangspunkt allen Übels festzuhalten gilt. Es wird betont, dass selbst die gefallenen Engel als uneingeschränkt gute Wesen geschaffen wurden.<sup>92</sup> Das Böse nimmt seinen Anfang nicht in einer statischen, geschaffenen Form des Seins, sondern in einem dynamischen Akt, einem Geschehnis innerhalb der geschaffenen Welt, das durch die Willensfreiheit der Engel ermöglicht wird und zu einem Missverhältnis der »gefallenen Engel« gegenüber ihrem Schöpfer führt:

Wenden sich die Engel von ihm ab, werden sie unrein wie alle die, welche man unreine Geister nennt, und sind nun nicht mehr ein Licht in dem Herrn, sondern in sich selbst Finsternis und von der Teilnahme am ewigen Licht geschieden. Denn das Böse hat kein Wesen, vielmehr wird der Verlust des Guten böse genannt.<sup>93</sup>

In der Beschreibung des Engelsfalls wird erneut deutlich, dass die Grundbedingung für die *corruptibilitas*, für den möglichen Verlust an Gutem also, im Geschaffensein der Engel und einem jeden Wesen liegt, da ein Wesen dadurch »zwar gut, da von ihm stamm[end], doch auch wandelbar, weil es nicht aus ihm, sondern aus nichts erschaffen ist.«<sup>94</sup> In der Wandelbarkeit alles Geschaffenen liegt schlussendlich die Möglichkeit für die Wandelbarkeit zum Schlechten hin begründet.<sup>95</sup> Demnach muss sich notwendigerweise die Frage anschließen, warum es effektiv zu einer tatsächlichen Abkehr eines an sich guten Wesens kommen musste und wie diese motiviert war, wenn allein die Möglichkeit der

---

herauslesen, die durch die korruptiven Auswirkungen einer falschen Willensausrichtung gestört wird.

<sup>88</sup> Augustinus setzt die Erschaffung der Engel mit der Erschaffung des Lichts am ersten Tag gleich. Vgl. Civ.Dei XI 9.

<sup>89</sup> Vgl. Civ.Dei XI 11 und XI 19.

<sup>90</sup> Vgl. Civ.Dei XI 13.

<sup>91</sup> Vgl. Civ.Dei XI 13 und XI 15.

<sup>92</sup> Vgl. Civ.Dei XI 9: »So wurden sie, erleuchtet von dem Lichte, das sie schuf, selbst Licht und hießen Tag, da sie an dem unwandelbaren Lichte und Tage Anteil haben, nämlich dem Worte Gottes, durch welches sie selbst und alles übrige erschaffen wurden. Denn »das wahre Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen«, erleuchtet auch alle reinen Engel, so dass sie ein Licht sind, nicht in sich selbst, sondern in Gott.«

<sup>93</sup> Civ.Dei XI 9.

<sup>94</sup> Civ.Dei XII 1. In diesem Zusammenhang auch der erste Satz aus Civ.Dei XII 8: »Das weiß ich, dass Gottes Natur nie und nimmer und in keiner Hinsicht abfallen kann, dass aber abfallen kann, was aus nichts geschaffen ist.«

<sup>95</sup> Jedwede Veränderung, die gemäß *species*, *modus* und *ordo* gegenüber der ursprünglichen Intention des Schöpfergottes stattfindet, muss notwendigerweise eine Verschlechterung sein.

Wandlung zum Schlechten bereits ausgereicht hätte, um die Willensfreiheit der geschaffenen Wesen in keiner Form gefährdet zu wissen.<sup>96</sup>

### 2.2.3.3 *causa deficiens* als Ursprung des falschen Willens

In »De civitate dei« XII 6 streicht Augustinus noch einmal die Beweggründe für den Fall der Engel heraus:

Fragt man aber nach der Ursache der Unseligkeit der bösen Engel, zeigt sich klärlich nur eine, die Abkehr von dem, der zuhöchst ist, und die Hinkehr zu sich selber [...] Wie soll man diesen Fehler anders bezeichnen als Hochmut? [...] Sie [...] zogen ihm das geringere Sein, nämlich sich selber vor. [...] Sucht man nach einer bewirkenden Ursache dieses bösen Willens, findet man keine, denn was sollte es sein, das den bösen Willen hervorbringt? Darum ist der böse Wille, der das böse Werk vollbringt, aber nichts ist, was den bösen Willen bewirkt.

Zunächst erscheint die Beantwortung der Frage nach der »bewirkenden Ursache« des bösen Willens unbefriedigend, wenn man als Antwort lediglich das »Nichts« setzt. Jedoch führt Augustinus in seiner weiteren Argumentation aus, inwiefern es keine andere Antwort als das Nichts geben kann, wenn an der Prämisse festgehalten wird, dass nichts Böses von etwas Gutem ausgehen kann. Würde man weiter nach der Ursache für den bösen Willen suchen, so Augustinus, so müsste diese wieder in einem »etwas« gesucht werden, dass erneut entweder einen guten oder einen bösen Willen hat. Da man aber nicht davon ausgehen kann und darf, dass ein an sich guter Wille etwas schlechtes hervorbringen kann, so müsste der verursachende Wille böse sein – es begänne eine unendliche Kette von verursachenden Willen, die nicht an ein Ende kommen kann, ohne als Ursache einen bösen Willen zu nennen.<sup>97</sup> Da dem Bösen an sich und somit auch der defizitären Neigung kein Sein zugesprochen werden kann, muss die Antwort auf die Frage nach der »bewirkenden Ursache«, so Augustinus, notwendigerweise im »Nichts« liegen. Womöglich nennt Augustinus den freien Willen als den letzten Urgrund für die Entstehung des Bösen, weil allein dieser seiner Definition nach eben aus nichts anderem ableitbar ist, außer aus sich selbst. Man kann ihn schlichtweg nicht weiter hinterfragen, ohne im »Auslöser« des Willens auf einen weiteren Willen zu stoßen, der ersteren quasi »aktuiert« hat. Alle Bewegungen innerhalb der Schöpfung müssen folgerichtig von Gott kommen, da sie ihrem Wesen nach völlig mit der gottgegebenen *ordo* im Einklang sind. Allein die Willensbewegung kann und muss letztendlich autonom entstehen, da sie ohne diese Prämisse keine Bewegung des freien Willens

---

<sup>96</sup> Auf die Problematik der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines freien Willens soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Siehe dazu aber die Ausführungen Brachtendorfs in: Augustinus: De libero arbitrio (=Opera Bd. 9), eingeleitet, übers. und hg. von Johannes Brachtendorf, Paderborn et al 2006, S. 11-19, 21-37 und insbesondere S. 44f.

<sup>97</sup> Vgl. dazu die weitere Argumentation in Civ.Dei XII 6f.

wäre. Ein freier Wille jedoch muss sich alternativ ausrichten können und durch die gegebene *corruptibilitas* der geschaffenen Wesen müssen diese in ihrer Willensfreiheit auch die Möglichkeit zu einer gegen Gott gerichteten Willensausrichtung haben.<sup>98</sup> Diese falsche Ausrichtung ist bedingt durch den Irrtum der vernunftbegabten Wesen<sup>99</sup>, sich selbst anstelle des Schöpfers als höchstes Gut erkennen zu meinen und sich damit von Gott abwenden. In der Anfälligkeit für eine solche Fehleinschätzung und durch die damit »selbstverantwortete Abkehrbewegung«<sup>100</sup> von Gott wird die ursprünglich wesenseigene Rückbezogenheit alles Geschaffenen auf diesen hin gestört, was laut Augustinus zu einer Minderung des »Gutseins« des betreffenden Wesens führt und damit gleichzusetzen ist mit der, gemäß der *privatio boni*-Theorie Augustinus', Eigenart des Bösen. Erneut nimmt Augustinus an dieser Stelle eine Spezifizierung der ursprünglichen Fragestellung vor, um sich der *unde-malum*-Frage weiter zu nähern. Denn wenn sich, wie er dargelegt hat, kein bewirkendes Etwas, keine *causa efficiens* für den bösen Willen benennen lässt, so muss im Anklang an die Privationslehre auch hier von einem Mangel gesprochen werden, von einem Mangel an gutem Willen, der durch das Nichtvorhandensein einer bewirkenden Ursache (*causa deficiens*) auftritt:

So frage mich niemand nach der bewirkenden Ursache des bösen Willens. Denn da gibt's keine bewirkende, sondern nur eine versagende, weil keine Wirkung, sondern nur Versagen. Denn abfallen von dem, das zuhöchst ist, zu dem, das geringer ist, ist der Anfang des bösen Willens. Die Ursachen solchen Abfalls, die ja, wie gesagt, keine wirkenden (*causa efficiens*), sondern versagenden (*causa deficiens*) sind ausfindig machen wollen, hieße die Finsternis sehen, das Schweigen hören wollen. Beide sind uns freilich wohlbekannt, jene durch die Augen, dieses durch die Ohren, aber nicht durch ihre Erscheinung, sondern durch Aufhebung der Erscheinung.<sup>101</sup>

Die Ursache für den bösen Willen liegt damit nicht in einem wie auch immer garteten »etwas«, sondern im »Fehlen von etwas« verborgen, das letztendlich einen guten Willen bewirken würde. Impliziert in dieser Schlussfolgerung ist die Vorstellung, dass der schlechte Wille – in völliger Analogie zu dem, was bereits über das Verhältnis von Gut und Böse im Allgemeinen gesagt wurde – nicht aus einer schlechten Entität heraus motiviert ist, sondern sich vom guten Willen allein durch einen eindeutigen Mangel unterscheidet. Wenn aber dem freien Willen nichts vorangestellt werden kann, da dieser *per definitionem* autonom gedacht werden muss, wie lässt sich dann jener Mangel vorstellen, der dem schlechten Willen im Gegensatz zum guten Willen anhaftet und sich korrumpierend auswirkt? Auch wenn an dieser Stelle der Überlegung nicht genauer auf die *liberum arbitrium*-Problematik eingegangen werden soll, so muss allein

---

<sup>98</sup> Dass Augustinus diesbezüglich anderer Meinung ist, wird im weiteren Text noch herausgehoben.

<sup>99</sup> Ich wähle diesen Begriff, da sie das Folgende nicht allein auf die Engel, sondern ebenso gut auf den Menschen anwenden ließe.

<sup>100</sup> Schäfer: *Unde malum*, S. 283.

<sup>101</sup> Civ.Dei XII 7.

zum Verständnis dessen, was von Augustinus unter einem bösen Willen verstanden wird, folgendes festgehalten werden: Für Augustinus stellt sich die Willensfreiheit nicht, wie gemeinhin angenommen so dar, dass dem Menschen im Allgemeinen die freie willentliche Entscheidung zwischen zwei Alternativen möglich ist. Der Wille des Menschen lässt sich gemäß der augustinischen Vorstellung aufteilen in einen Willen erster und zweiter Kategorie, wobei der Wille erster Kategorie – entsprechend der schöpferisch bedingt determinierten Gegebenheiten gemäß *species*, *modus* und *ordo* – stets gut ausgerichtet ist, während der Wille zweiter Kategorie der Ausrichtung des ersten Willens zustimmen oder sich dieser entgegenstellen kann. Die Freiheit der Entscheidung bezieht sich laut Augustinus also lediglich auf die Fähigkeit, sich bejahend oder verneinend gegenüber dem Willen erster Kategorie zu verhalten.<sup>102</sup> Die Ausrichtung des Willens zum Guten nimmt seinen Anfang jedoch nicht im Menschen selbst, sondern in Gott. Nicht der Mensch, sondern Gott ist an jedem Punkt der Willensausrichtung das erste Subjekt der Bewegung, denn erst die vorausgehende Gnade Gottes (*gratia praeveniens et operans*) ermöglicht es dem Menschen überhaupt, Gutes zu wollen. Ebenso bedarf es auf der zweiten Willensebene in gleicher Weise einer gnadenhaften Zuwendung Gottes. Zwar ist der Mensch auf dieser Ebene in der Lage, seinen Willen bejahend zum guten Willen erster Kategorie auszurichten, jedoch ist ihm dies erst durch die Zuwendung des Höchsten ermöglicht worden. Die vorausgehende Gnade Gottes versetzt den Menschen in die Lage darum zu bitten, den Willen auf zweiter Ebene auf das Gute hin auszurichten. Für die faktische Umsetzung dieser Bejahung, sprich: zur Umsetzung des guten Willens zweiter Kategorie in die Tat bedarf es wiederum einer weiteren Form von Gnade. Diese Gnade ist aber, im Unterschied zur *gratia praeveniens et operans*, der freien Willensausrichtung des Menschen »nachgeschaltet« (*gratia subsequens et cooperans*). In der Willensentscheidung des Menschen<sup>103</sup> bedarf es demnach in zweifacher Hinsicht der Gnade Gottes, um den Menschen a) überhaupt erst die Ausrichtung des Willens auf das Gute

---

<sup>102</sup> Zur ausführlichen Behandlung der Problematik vgl. den einschlägigen Kommentar Brachtendorfs zu Augustins »De libero arbitrio« in: Augustinus: De libero arbitrio (=Opera Bd. 9), eingeleitet, übers. und hg. von Johannes Brachtendorf, Paderborn et al 2006, S. 11-19, 20-37 und insbesondere S. 44-48. Ferner Christoph Horn: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 50 (1996), S. 113-132; Heinrich Barth: Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, Basel 1935, hier insbes. das Kapitel zu Möglichkeit und Vermögen, S. 51ff; Siegbert Peetz: Augustin über menschliche Freiheit, in: Augustinus: De civitate dei, hg. von Christoph Horn (=Klassiker auslegen Bd. 11), Berlin 1997, S. 63-86. Zum tieferen Verständnis der Problematik im Allgemeinen siehe Peter Bieri: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Wien/München 2001, hier insbesondere S. 57-83.

<sup>103</sup> Augustinus bezieht sich in seinen Ausführungen in »De libero arbitrio« und später in »Ad Simplicianum« explizit auf den freien Willen des Menschen. Jedoch darf implizit davon ausgegangen werden, dass sich diese Überlegungen analog auf alle denkbaren, vernunftbegabten und folglich mit einem freien Willen ausgestatteten Wesen anwenden lassen, folglich auch auf die Willensausrichtung der Engel. Dies lässt sich nicht zuletzt durch Augustins Ausführungen zum guten Willen in »De civitate dei« stützen, vgl. Civ.Dei XII 9.

zu ermöglichen (vorausgehende Gnade) und um ihn b) ausgehend vom reinen Bejahen des auf das gute ausgerichteten Willens das gewollte auch faktisch in die Tat umsetzen zu lassen (nachfolgende Gnade). Somit lässt sich nun auch der angesprochene Mangel, der beim »bösen Willen« gegenüber dem »guten Willen« auftritt, auf einen Begriff bringen. Denn es wurde festgehalten, dass der Ursprung alles Bösen allein in einem Irrtum der vernunftbegabten Engel begründet liegt. Wenn dieser Irrtum nun darin bestand, dass sie fälschlicherweise sich selbst anstelle ihres Schöpfers als höchstes Gut gesetzt haben, da sie sich in ihrer eigenen Herrlichkeit als vom Schöpfer unabhängig betrachteten, so lässt sich die bisher rein formal ausgeführte These, dass durch diesen Irrtum die Rückbezogenheit der Engel auf ihren Schöpfer gemäß ihrer *species* und gemäß der von Gott intendierten *ordo* gestört wurden, nun auch inhaltlich füllen. Denn durch den Verlust bzw. die freiwillige Aufgabe der Rückbezogenheit zu ihrem Schöpfer verlieren sie die Möglichkeit, dessen Gnade insofern zu empfangen, als dass diese sie in die Lage versetzen würde, a) ihren Willen überhaupt erst auf das eigentliche Gute (in ihrem Falle das *summum bonum*) auszurichten und b) ihren guten Willen, ausgehend vom reinen Wollen eines Gutes, auch faktisch in die Tat umzusetzen. Diese Konzeption lässt sich aber nur dann vertreten, wenn man, anders als dies auf dem soeben beschrittenen Weg der sprachlichen Vermittlung zunächst den Anschein erweckt, nicht von einer kausal bedingten Abfolge der einzelnen Ereignisse/Geschehnisse ausgeht. Wäre dies der Fall, so müsste zwangsläufig gefragt werden, ob der Verlust der Möglichkeit zum Empfang der Gnade letztlich zum Verlust der Rückbezogenheit des betreffenden Wesens zum Schöpfer führt oder ob umgekehrt das Verneinen der Ausrichtung des eigentlich guten Willens zum Verlust der Empfängnis nachfolgender Gnade führt. Beide Frageansätze sind jedoch eindeutig zu verwerfen, da man in beiden Fällen das jeweils eine als kausale Bedingung für das andere denken müsste. Eine kausale Bedingung für die Gnade Gottes ist jedoch gemäß der augustinischen Gnadenlehre undenkbar, da diese niemals an eine Bedingung geknüpft, geschweige denn durch ein Zutun des Menschen »erworben« werden kann. Umgekehrt müsste dem Verlust der möglichen Gnadenempfängnis ebenfalls ein weiterer Grund vorausgehen, der als erste Ursache des Bösen ausgemacht werden könnte. Laut Augustinus gibt es jedoch keine solche Ursache. Eine linear-kausale Verknüpfung der »Ereignisse«, in der das eine dem anderen entweder zeitlich oder logisch vor beziehungsweise nachgeordnet ist, kann es nicht geben. Man kann die Konzeption Augustinus' folglich nur dann vertreten, wenn man anstatt von einer kausalen Beziehung der beiden Geschehnisse von einem konditionalen Wechselverhältnis der beiden Komponenten ausgeht. Nur wenn sich beides – Verlust der Möglichkeit zur Gnadenempfängnis und Verlust/Störung der Rückbezogenheit zum Schöpfer – konditional bedingt, ohne dass das eine dem anderen in einer kausal-logischen Schrittfolge vor- oder nachgeordnet ist, lässt sich die Konzeption Augustinus' ohne Einwände aufrecht erhalten.<sup>104</sup> Der Mangel also, der dem bösen Willen anhaftet, die

---

<sup>104</sup> Auf die Unterscheidung eines kausalen von einem konditionalen Wechselverhältnis kann und soll hier nicht weiter eingegangen werden. Hilfreiches und beliebtes Anschauungsbeispiel bei der Vorstellung eines konditionalen Verhältnisses ist jedoch

*causa deficiens*, die einem Versagen durch das Fehlen einer *causa efficiens* entspricht, lässt sich als das momentane Fehlen der Einsicht in die *ordo* des Schöpfergottes und den damit verbundenen Irrtum in der Ausrichtung des eigenen Willens benennen. Erst in der falschen Selbstverortung der Engel im kosmischen Ganzen und der dadurch möglichen Ausrichtung ihres Willens auf sich selbst als vermeintlich unabhängiges Gut manifestiert sich ein defizitärer Wille. Anders ausgedrückt: Defizitär ist der Wille allein dadurch, dass er sich strebend auf etwas richtet, das vom *summe esse* verschieden ist. Dass die Möglichkeit zur falschen Willensausrichtung aus der Freiheit des Willens heraus schließlich von der reinen Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt, erklärt Augustinus damit, dass Gott als höchstes Gut nur dann als solches zu denken ist, wenn er nicht nur aus dem Nichts heraus zu schaffen in der Lage ist, sondern selbst aus Bösem heraus Gutes schaffen kann, da dies höher einzustufen ist, als wenn er eine *corruptio* überhaupt nicht zulassen würde.<sup>105</sup>

#### 2.2.4 Das Verhältnis von Gut und Böse als einheitsstiftendes Konzept und auf Einheit basierender Realitätsbegriff

Augustinus hat mit seiner Konzeption des Bösen nicht nur eine mögliche Erklärung für die scheinbare Unvollkommenheit der Welt unter Annahme eines allmächtigen und uneingeschränkt guten Schöpfers gegeben. Viel mehr noch hat er zeigen können, dass das vermeintlich Böse nicht als gegensätzlicher Begriff zum Guten verstanden werden muss, sondern vielmehr in einem Verhältnis des funktionalen Unterschieds zum Guten steht. Die Annahme eines zweiten, neben dem Guten bestehenden konstituierenden Prinzips konnte zumindest der Möglichkeit nach entkräftet werden.

Im Fortgang der Untersuchung wird die augustiniische Konzeption des Bösen im Hinblick auf die »Faust«-Dichtung Goethes von entscheidender Bedeutung sein. Die weitreichende Bedeutung des Einheitsbegriffs lässt sich bei Goethe in zahlreichen Beispielen belegen und darf im folgenden Abschnitt in drei verschiedenen Ausfaltungen veranschaulicht werden. Der »Faust«-Tragödie wird in diesem Zusammenhang ein besonderer Stellenwert beigemessen, da der Begriff der Einheit in wohl keinem Werk Goethes in ähnlich vielfältiger Weise seinen kompositorischen Ausdruck findet. Die Konzeption des Bösen in der Tradition Augustinus', die soeben exzerpiert wurde, schlägt sich in überraschend analoger Weise in der Ausformung des Mephistopheles wieder. Die Figurenkonstellation

---

die Benennung familiärer Verwandtschaftsverhältnisse: Der Vater einer schwangeren Frau ist in dem Moment Großvater, da seine Tochter ihr Kind zur Welt bringt. Das Neugeborene ist hierbei keine kausale Vorbedingung dafür, dass der Vater der schwangeren Frau Großvater werden kann. Vielmehr stehen Enkel und Großvater in konditionaler Wechselbeziehung zueinander: Ohne den einen gibt es den anderen nicht und umgekehrt.

<sup>105</sup> Vgl. Ench. 27: »Denn für besser erachtete er es, aus dem Bösen Gutes zu schaffen, als Böses überhaupt nicht zuzulassen.«

in der expositorischen Szene »Prolog im Himmel« weist auffällige Anlehnungen an die patristische Angelologie auf und deutet auf das augustinisch anmutende Verhältnis von Gut und Böse in der Faust-Tragödie bereits voraus. Ferner wird anhand des 6. Buches von »Wilhelm Meisters Lehrjahren« aufzuzeigen sein, dass und wie sich nicht nur der Gedanke der »Schönen Seele« über Plotin und Augustinus bis hin zu Schiller und Goethe fortgepflanzt hat, sondern dass der Begriff aufgrund seiner Einheit stiftenden Funktion sowohl für Augustinus als auch für Goethe von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Die Reflexivität der Begriffe des Guten, des Schönen und letztendlich der Wahrheit sollen im Folgenden als dem goetheschen Schaffen und seinem Streben nach Einheit immanent und von leitmotivisch tragender Bedeutung veranschaulicht werden. Das selbstreflexive Moment, das sowohl diesen drei Begriffen als auch – und vor allem – der Vorstellung einer absolut zu denkenden Einheit zukommt, erlangt in der Dichtung Goethes einen Grad der plastischen Ausfaltung, wie man ihn vermutlich nur selten – wenn überhaupt – in irgendeiner Form des diskursiv Begreifbaren wiederfinden wird.





### 3 Einheit und Gegensatz als konzeptionelle Leitbegriffe in Goethes Werk

#### 3.1 Einheit der Gegensätze im »Faust« – eine Hinführung zu goetheschem Denken

»Alles Einzelne ist gültig nur aus dem Ganzen, zugleich als offenes Ganzes zu verstehen.«<sup>106</sup> Auf kein anderes Werk Goethes ließe sich dieser Leitsatz umfassender anwenden als auf die »Faust«-Tragödie. Zu weitläufig sind die Horizonte, zu vielfältig und differenziert die Figuren, als dass man ihnen im Vereinzelten gerecht werden würde: Das Drama menschlichen Strebens in der gleichzeitigen Gewissheit der strengen eigenen Begrenztheit im ersten Teil, verbunden mit dem vermeintlich entmythologisierten Gebrauch christlicher Bilder und Traditionen, ferner ein Panoptikum abendländischer Geistesgeschichte im zweiten Teil:

Gott und Welt, der Mensch und das Elementare [...]. Manches läuft ins Unendliche aus, ohne im Grenzenlosen sich zu verlieren. Ein denkbar umfassender Versuch, in einem Weltspiel das Miteinander von Sein und Werden vorzustellen. [...] ein Zugleich aus Jahrtausenden, das jeder Zeitrechnung sich entzieht. Unausdenkbares offenbart sich in Mythen der Einbildungskraft, Zuordnungen kaum mehr vorstellbarer Gegenwelten, die eine bezwingende Nähe erreichen.<sup>107</sup>

Den Charakter der »Faust«-Tragödie in nüchternerer Weise zu beschreiben, dürfte dem Werk nur schwerlich gerecht werden. Es wäre ferner müßig, wenn nicht gar falsch, sich in der Untersuchung maßgeblicher Gesichtspunkte zum Ziel zu setzen, im »Faust« spezifische Einflüsse und Quellen heraus sezieren zu wollen. Dies mag »im Kleinen« angehen, wenn man beispielsweise für einzelne Verse gemäß ihrer Entstehungszeit recht offensichtliche Quellen ausmachen kann. »Im Großen« allerdings, vor allem wenn es etwa um Begriffe wie die Konzeption Mephistos geht oder um die genuine Tradition, die für das spezifische Auftreten der Engel im Prolog vermeintlich als entscheidend genannt werden darf – »im Großen« lässt sich mit jenem Ansatz »nichts verrichten«. Überrascht muss man jedoch nach mehr als zwei Jahrhunderten »Faust«-Forschung feststellen, dass dieses Credo von den meisten Interpreten grundsätzlich zwar implizit – in einigen Fällen gar explizit – als Lippenbekenntnis aufgegriffen wird, schließlich aber von denselben im Zuge mannigfaltiger Auslegungsversuche aus dem Blick gerät. Zu häufig scheint sich ein universeller Geltungsanspruch

---

<sup>106</sup> Gerhart Baumann: Goethe. Dauer im Wechsel, Freiburg i.Br. 2000, S. 7.

<sup>107</sup> Ebd., S. 19.

einzelner Interpretationsmöglichkeiten einzuschleichen, der seiner eigentlichen Intention – eben der Begriffsbildung zur Gewinnung eines sicheren Wissens – selbst im Wege steht. Der Anspruch einer universellen Geltung offenbart unwillkürlich und allzu gern einen exklusiven, ausschließenden Charakter, der der ungewöhnlichen Fülle an Ideen und Bezüglichkeiten, der Vielfalt an unterschiedlichen Einflüssen vermeintlich gegensätzlicher Denkströmungen nicht entsprechen kann. Dabei fällt es prinzipiell nicht schwer, Goethes eigenen Standpunkt zu Ideengeschichtlichen Strömungen und Entwicklungen zumindest in Konturen festzustellen. In einem Brief vom 10. März 1815 an Heinrich Carl Abraham Eichstädt schreibt Goethe im Hinblick auf einige Rezensionen, die zur Veröffentlichung in der »Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung« angedacht sind:

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird aus tausend Beispielen klar sein, daß das Vergeistigen des Körperlichen, wie das Verkörpern des Geistigen nicht einen Augenblick geruht, sondern immer unter Propheten, Religiösen, Dichtern, Rednern, Künstlern und Kunstgenossen hin und her pulsiert hat; vor- und nachzeitig immer, gleichzeitig oft.<sup>108</sup>

Zusammen mit der Vorstellung einer »Verkörperung der Ideen« im Gegensatz zur »Entkörperung derselben«<sup>109</sup> wird hier eine ideengeschichtliche Vorstellung Goethes offenbart, die von einem ständigen »hin und her« in der Entstehung von Begriffen und dahinter stehenden Ideen ausgeht. Das Zusammenwirken unterschiedlicher und vermeintlich gegensätzlicher Strömungen trägt im Bestreben, sich auf der Suche nach Begriffen eines sicheren Wissens zu bemächtigen, zur diskursiven Annäherung an das eigentlich Gesuchte bei. Goethe scheint es bedeutsam zu sein, in der Bildung von eigenen Begriffen und Ideen bzw. in der Rezeption überlieferter Ideen stets auf verschiedene Traditionen zurückgreifen zu können, da bei der Berücksichtigung nur eines einzelnen Traditionsstranges der dialektische Ansatz zu kurz kommt. In der »Geschichte der Farbenlehre« äußert er sich folgendermaßen:

Nun leiden die philosophischen Schulen, wie uns die Geschichte belehrt, meistens daran, daß sie, nach Art und Weise ihrer Stifter und Hauptlehrer, meist nur einseitige Symbole brauchen, um das Ganze auszudrücken und zu beherrschen, und besonders die einen durchaus das Körperliche durch geistige Symbole, die andern das Geistige durch körperliche Symbole bezeichnen wollen. Auf diese Weise werden die Gegenstände niemals durchdrungen; es entsteht vielmehr eine Entzweiung in dem, was vorgestellt und bezeichnet werden soll [...].<sup>110</sup>

Goethe gebraucht das Wort »Symbol« hier in seinem ursprünglichen Sinne: Durch das »Zusammenfügen« (griech. *syμβállō*) zweier individuell zueinander passender Teile wird ein dahinterstehender größerer Zusammenhang erkannt

---

<sup>108</sup> Brief an Eichstädt vom 10. März 1815, in: HA Briefe III (Brief 1022), S. 293f.

<sup>109</sup> Brief an Willemer vom 24. April 1815, in: HA III, zitiert nach Ernst Lautenbach: *Lexikon der Goethe-Zitate*. Auslese für das 21. Jahrhundert, München 2004, S. 1072.

<sup>110</sup> *Geschichte der Farbenlehre*, in: HA XIV, S. 106.

und gleichzeitig legitimiert.<sup>111</sup> Eine »Entzweiung« des eigentlichen Gehalts, wie sie beim Anblick von nur einem Symbolteils geschehen kann, soll durch die Zusammenführung zueinander gehöriger Elemente vermieden werden. Goethes Symbolbegriff ist getragen von einem Über-sich-selbst-hinausweisen des Gegenstandes und nicht, wie etwa deutlich bei Karl-Philipp Moritz erkennbar, durch eine Betonung des Für-sich-seins eines Gegenstandes. Moritz stellte die Verweisungsfunktion eines symbolischen Begriffs oder eines Zeichens in den Hintergrund, da es dem von ihm zugrundegelegten Ästhetikverständnis zuwider lief. Ihm zufolge besteht das »wahre Schöne aber darin, dass eine Sache bloß sich selbst bedeute, sich selbst bezeichne, sich selbst umfasse, ein in sich vollendetes Ganze sey«.<sup>112</sup> Ganz anders der Symbolbegriff bei Goethe. Der Charakter des Für-sich-seins kommt dem symbolischen Gegenstand bei Goethe nur insofern ein Anspruch zu, als der Gegenstand zunächst den Anschein erweckt, einzig und allein für sich und aus sich heraus Bedeutungsgehalt zu tragen. Jedoch offenbart sich bei genauerer Betrachtung stets das Über-sich-selbst-hinausweisen und enthüllt die tiefere Bedeutung, die letztendlich begriffsbildend wirken kann. Entsprechend äußert sich Goethe in seinem Aufsatz »Über die Gegenstände der bildenden Kunst«:

[...] und so werden die Gegenstände denn bestimmt: Durch tiefes Gefühl, das, wenn es rein und natürlich ist, mit den besten und höchsten Gegenständen coincidiren und sie allenfalls symbolisch machen wird. Die auf diese Weise dargestellten Gegenstände scheinen bloß für sich zu stehen und sind doch wieder im Tiefsten bedeutend.<sup>113</sup>

Die Tragweite des Symbolbegriffs reicht bei Goethe weit über die Bedürfnisse einer individuellen Ästhetik hinaus. Vielmehr ist es der einheitsstiftende Charakter des Symbols, der ihn im goetheschen Weltentwurf eine so bedeutende Rolle

---

<sup>111</sup> Zur ursprünglichen Bedeutung des Begriffs »Symbol« vgl. die einschlägigen Artikel in Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 24. Auflage, Berlin 2002 und Hans Schulz/Otto Basler: Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. IV, Berlin 1978, S. 629-642. Zum Symbolbegriff Goethes und zum einheitsstiftenden Wesen des Symbols durch das Gesetz von »Wirkung und Gegenwirkung« vgl. Manfred Jurgensen: Symbol als Idee. Studien zu Goethes Ästhetik, München/Bern 1968, hier S. 36.

<sup>112</sup> Vgl. Bengt Algot Sørensen: Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1972, S. 115. Zur »Ästhetik des ›In-sich-Vollendeteten‹« vgl. die Gegenüberstellung von Karl Philipp Moritz und Goethe in: Klaudia Hilgers: Entelechie, Monade und Metamorphose. Formen der Vervollkommnung im Werk Goethes, München 2002, S. 117-127; als besonders aufschlussreich seien auch im Zusammenhang des Symbolbegriffs die Ausführungen zur »Kunst als Definitionsfeld und Reflexionsraum von Identität« im Hinblick auf Moritz und Goethe von Jutta Eckle erwähnt: Jutta Eckle: »Er ist wie ein jüngerer Bruder von mir«. Studien zu Johann Wolfgang von Goethes »Wilhelm Meisters theatralische Sendung« und Karl Philipp Moritz' »Anton Reiser«, Würzburg 2003, hier S. 9-49.

<sup>113</sup> WA I, 47, S. 93f.

zukommen lässt.<sup>114</sup> Im Begriff des Symbols sind die Gesetzmäßigkeiten der Symmetrie genauso aufgehoben wie die Vorstellung eines sich im funktionalen Unterschied auflösenden Gegensatzes. Selbst die Idee des »Mannigfaltigen in der Einheit« kommt im Symbolbegriff zum tragen. In einem Brief an Schiller wird die Bedeutung des Symbols für Goethe über alle Ästhetik hinaus nur allzu deutlich, wenn er über eine Begegnung mit Gegenständen spricht,

[...] die eigentlich symbolisch sind. Das heißt, wie ich kaum zu sagen brauche, es sind eminente Fälle, die, in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, ähnliches und fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.<sup>115</sup>

Die Vermeidung einer Entzweiung zum einen, der verborgene, »im Tiefsten bedeutende« Gehalt und die »Einheit und Allheit« sind die Merkmale, die den Symbolbegriff Goethes grundlegend bestimmen.<sup>116</sup> Die »diskursive Unsagbarkeit«, die Goethe im Begriff des Symbols kommunikel zu machen versucht, gewinnt durch das anscheinend bipolare Entgegenwirken zweier Sachverhalte im Versuch des Ausgleichs innerhalb des Symbolhaften ihre Einsehbarkeit.<sup>117</sup> Im Hinblick auf die »Faust«-Tragödie manifestiert sich die Berücksichtigung dieses Vorsatzes in denkbar vielfältiger Weise und nicht selten scheint die Forschung diese Warnung des Dichters selbst aus den Augen verloren zu haben, sodass verschiedene »Gegenstände« im »Faust« tatsächlich bis heute in vieler Hinsicht »niemals durchdrungen« worden sind.

Wenn nun im Folgenden eine Bezüglichkeit zwischen der Theologie eines spätantiken Kirchenvaters und Goethes »Faust«-Konzeption ausgefaltet wird, dann unter dem dogmatisch verstandenen Vorsatz, keinerlei universell oder exklusiv zu verstehenden Anspruch zu erheben. Vielmehr soll lediglich versucht werden, mithilfe der teils streng systematischen Theorien Augustinus' einen Schlüssel

---

<sup>114</sup> Für die Bedeutung einer »Kunstphilosophie« im Allgemeinen, deren Idee Goethe »nicht als eine Nebenbeschäftigung begleitet, sondern, geboren aus der Nötigung, den gesetzlichen Maßstab für sein eigenes Schaffen, den ihm die Zeit nicht geben konnte, selbst suchen zu müssen, tief in das Ganze seiner Natur eingreift«, vgl. insbesondere Herbert von Einem: Beiträge zu Goethes Kunstauffassung, Hamburg 1956, hier S. 93.

<sup>115</sup> Brief an Schiller vom 16./17. August 1797, in: HA Briefe II (Brief 659), S. 297-299, hier S. 297.

<sup>116</sup> Vgl. zum Symbolbegriff Goethes auch die Ausführungen zum möglichen Einfluss durch Kants »Kritik der Urteilskraft« in: Bernd Witte (u.a. Hg.): Goethe Handbuch, Bd. 4.2, Stuttgart/Weimar 1998, S. 1031; ausführlicher auch Bengt Algot Sørensen: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik. Kopenhagen 1963, hier S. 91-96 sowie die Rezeption Kants durch Goethe aus Sicht Cassirers bei Barbara Naumann: Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe, München 1998, hierzu insbesondere S. 85-92.

<sup>117</sup> Vgl. hierzu auch Klaus Vogel: Das Symbolische bei Goethe. Begriffs-»Bilder« des Scheinens, München 1997. Zur Kommunikation des »diskursiv Unsagbaren« Ebd., S. 28-37.

zum weiteren Verständnis des Dramas zu gewinnen, wobei der größere Zusammenhang, in dem der jeweilige Aspekt sich präsentiert, stets im Blick behalten werden soll. Die wenigen direkten Hinweise auf Augustinus in Goethes Werk sowie die Unmöglichkeit, die darüber hinaus geschehene Vermittlung augustini- schen Denkens eindeutig nachzuweisen, lassen einen rein positivisti- schen oder gar intertextuell geprägten Ansatz wohl kaum ergiebig erscheinen. Zu wenig lässt sich über die direkte Kenntnisnahme augustinischer Schriften durch Goethe sagen. Noch gewagter muss der Versuch ausfallen, augustini- sches Denken in vermittelter Form über andere, Goethe historisch näher ste- hende Theologen und Philosophen nachzeichnen zu wollen. Was bleibt ist je- doch die Möglichkeit einer begriffsgeschichtlichen Betrachtung einzelner zentra- ler Aspekte. Auf diesem Wege lässt sich zum einen aufzeigen, wie einzelne Ideen teils über Jahrhunderte weitergetragen wurden und sich mittels geringfü- giger Neusetzung von Prämissen mit weitreichend veränderter Wirkung präsent- tieren – sehr anschaulich kann dies am Begriff der Gnade gezeigt werden, der bei Augustinus eine entscheidende Rolle spielt und in der »Faust«-Tragödie ei- nen Schlüsselgedanken in der Konzeption des Dramas darstellt. Zum anderen beugt es jener Gefahr des exklusiven Geltungsanspruchs einer perspektivisch festgelegten Interpretation vor, die soeben angesprochen wurde. Betrachtet man die Genese eines bestimmten Begriffs wie der Vorstellung des Bösen über verschiedene Epochen hinweg so wird deutlich, dass sich in Goethes »Faust« hinsichtlich der Konzeption des Bösen verschiedener Traditionen und Denkan- sätze niedergeschlagen haben, von denen jener Ansatz des nordafrikanischen Kirchenvaters nicht die einzig gültige Analogie zeigt, zumindest aber einen ge- wichtigen Beitrag geleistet zu haben scheint. Allerdings wird erst in der differen- zierten Betrachtung eben der Genese eines solchen Begriffs deutlich, dass sich Goethes Konzeption im »Faust« nicht auf eine bestimmte Quelle reduzieren lässt, sondern vielmehr aus der mannigfaltigen Betrachtung und Wirkung des Gegenstandes über die Zeiten hinweg verstanden werden muss. Goethes na- turwissenschaftliche Begeisterung für die Morphologie der Pflanzen manifestiert sich hier analog auf geistiger Ebene, indem die vielfältigen Einflüsse geistiger Strömungen sich auf die Bildung eines bestimmten Begriffs auswirken, um schließlich im Schaffen Goethes zu einer zwar verwandten, aber völlig neuen Ausfaltung zu kommen. Diese Tatsache bleibt nicht zuletzt Goethes enormen Horizont geschuldet, den er stets auszuweiten bedacht war und der ihn, wie nicht erst Gerhart Baumann bemerkt hat, wie nur wenige auf eine Höhe mit histo- rischen Universalbegabungen wie Leonardo da Vinci erhebt. »Die Einheit aus Verschiedenem bedeutet Goethe etwas Ursprüngliches, sein Werk entspricht ihr in fast unbegreiflicher Weite, in der Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken, Anschauen und Gestalten«.<sup>118</sup> Ebenso wenig wie es im Bereich der Morphologie möglich ist, jedem bestimmten Einfluss eine bestimmte Wirkung zuordnen zu können, so lässt sich auch bei der Konzeption bestimmter Begriffe in Goethes »Faust« zwar benennen, welche Einflüsse mehr oder weniger ein-

---

<sup>118</sup> Gerhart Baumann: Goethe – ungeteilt, in: Günter Schnitzler und Gottfried Schramm: Ein unteilbares Ganzes. Goethe: Kunst und Wissenschaft, Freiburg i.Br. 1997, S. 15-37, hier S. 31.

deutig in die Genese mit eingeflossen sind, jedoch bleibt es unmöglich, die einzelnen Facetten der Ausfaltung eindeutig auf partikuläre Einflüsse hin bezogen auszudeuten.

Die geistige Verwandtschaft zwischen Augustinus und Goethe zeigt sich also schon maßgeblich darin, wie bei beiden Denkern die Begriffe verschiedener Geistesströmungen zusammenfließen und zu etwas genuin Neuem kulminieren. Goethe versteht es, vermeintlich gegensätzliche Positionen zueinander zu führen, ohne die grundlegenden Inhalte dabei aufzugeben. Vielmehr findet häufig insofern eine einheitsstiftenden Annäherung statt, als vermeintliche Gegensätze reduziert werden auf ein Verhältnis des Unterschieds. Dieser Prozess der Hebung eines Gegensatzes in den Unterschied darf als entscheidendes Merkmal goetheschen Schaffens und Denkens gelten – und selbiges gilt für Augustinus.

### 3.1.1 Der »Prolog im Himmel«

Wenn einem Werk wie im vorliegenden Fall nicht nur ein, sondern gleich drei einleitende Abschnitte zukommen, so drängt sich neben Überlegungen zur jeweiligen Funktion<sup>119</sup> der Einleitungen die Frage auf, an welcher Stelle die eigentliche Dichtung an sich ihren Anfang nimmt. Begreift man den »Prolog im Himmel« nach dem widmungshaften Initiationsgedicht (»Zueignung«) und dem auf die Dramenhandlung vorausweisenden »Vorspiel auf dem Theater« nun als eigentlichen Beginn des Dramas,<sup>120</sup> in welchem »die über dem Spielfeld des Binnendramas gelegene ›Oberbühne‹«<sup>121</sup> freigegeben wird, so steht am Anfang dieses einzig wirklichen Vorwortes der Gesang jener drei Erzengel Raphael, Gabriel und Michael, die in ihrem Lobpreis die metaphysische Rahmenhandlung eröffnen. Es erscheint kaum verwunderlich, dass den Erzengeln an jener exponierten Stelle des Werkes das erste Wort zugesprochen wird. Nimmt der »Prolog« die Funktion ein, das später folgende irdische Geschehen in einen metaphysischen Rahmen zu setzen,<sup>122</sup> so kulminieren im Gesang der Erzengel sowohl funktional als auch inhaltlich-ikonographisch bereits verschiedene Traditionsstränge und verdichten sich zu einem lyrischen Abriss jüdisch-christlicher Angelologie, der unter Umständen sogar bis hin zu einer Anlehnung an die poetologische Funktion der Musen im altgriechischen Epos zurück reicht. Somit wird an vorderster Stelle des Dramas bereits das mitunter wichtigste Merkmal der Gesamtkonzeption eingeführt: Die Verschmelzung einzelner, teils heterogener Traditionsstränge zu einer neuen Einheit. Das besondere an der neu entstehenden Einheit ist das gleichzeitige Bestehen alter Formen und Inhalte, ohne dass unüberwindbare Widersprüche bleiben. Die Unterschiede der Traditionen untereinander bleiben bei Goethes Begriffsneubildung erhalten, lediglich die Gegensätze werden aufgelöst, wie im Folgenden gezeigt werden möchte.

---

<sup>119</sup> Zu Aufgabe und Funktion der beiden hier nicht weiter behandelten einleitenden Abschnitte »Zueignung« und »Vorspiel auf dem Theater« siehe u.a. Peter Michelsen: Goethes »Vorspiel auf dem Theater« als Vorspiel zum »Faust«, in: Ders.: Im Banne Fausts, Würzburg 2000, S. 20-37; Francis J. Lamport: »Faust-Vorspiel« und »Wallenstein-Prolog« oder Wirklichkeit und Ideal der weimarischen »Theaterunternehmung«, in: Euphorion 83 (1989), S. 323-336; Werner Keller: Der Dichter in der »Zueignung« und im »Vorspiel auf dem Theater«, in: Ders.: Aufsätze zu Goethes Faust I, Darmstadt 1991, S. 151-191.

<sup>120</sup> Anders kann als Beginn des Dramas aber auch die »Zueignung« als tatsächlicher Beginn der Gesamtdichtung aufgefasst werden, vgl. u.a. Paul Stöcklin: Wie beginnt und wie endet Goethes »Faust«?, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft 3 (1962), S. 29-51.

<sup>121</sup> Vgl. Albrecht Schönes »Faust«-Kommentar (=FA VII,1), S. 162.

<sup>122</sup> Vgl. Ulrich Gaier: Faust-Dichtungen, Bd. 2 (=Kommentar I), Stuttgart 1999, S. 44.

### 3.1.2 Stimmen der Wahrheit: Der Hymnus der Erzengel

Vieles ist bereits über den Gesang der Engel geschrieben worden, auf metrische Analysen der feierlich klingenden Vierheber<sup>123</sup> folgt die Diskussion um die Position, die Goethe mit der Adaption des Erzengelmythos einzunehmen scheint. Indes deutet einiges darauf hin, dass Goethe eine andere Intention als eine rein ästhetische Ausarbeitung bei bloßer »Entmythologisierung« verfolgt hat.<sup>124</sup> Die Zahl der Hinweise auf eine sehr nah an teils jüdisch-christlicher Mythologie, teils vorsokratischer<sup>125</sup> Kosmologie angelehnte Komposition wirken zu evident, als dass die Ausführung als ausschließlich der Form nach auf alte Mythen verweisende Rudimente verstanden werden dürften.<sup>126</sup> In der christlich-jüdischen Angelologie kommt den Engeln bereits im Alten Testament die gemäß ihrer Bezeichnung evidente Funktion der »Boten Gottes« (griech. *angelos*, lat. *angelus* = Bote) zu, die in ihrer vermittelnden Funktion als Medium zwischen Gott und den Menschen fungieren.<sup>127</sup> Die lyrische Überlieferung, namentlich in zahlreichen Psalmen, erinnert zudem daran, dass die Engel als Ausführungsorgane des göttlichen Willens verstanden wurden.<sup>128</sup> Bezüglich des Engelshymnus im »Prolog« ist darauf zu verweisen, dass eine vornehmliche Aufgabe der Engel laut alttestamentlicher Schriften darin besteht, ihrem Herrn ohne Unterlass zu lobsingeln.<sup>129</sup> Sie bilden den Hofstaat Gottes und gelten als »gottnahe Wesen, als »Söhne Gottes« (hebr. *benej elohim*), die dem Herrn »jauchzen« und ihn lobpreisen.<sup>130</sup> Dass die Engel des »Prologs« dieser Aufgabe nachkommen, indem sie sich metrisch betrachtet mittels gleichmäßig vierhebiger Verse einer

---

<sup>123</sup> Vgl. Horst Joachim Frank: Handbuch der deutschen Strophenformen, Tübingen 1993, S. 649f.

<sup>124</sup> Vgl. nicht zuletzt Jochen Schmidt: Goethes Faust, erster und zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung, München in Jochen Schmidts sechzigstem Jahr (=2001), S. 287-305 sowie ders.: Die »katholische Mythologie« und ihre mystische Entmythologisierung in der Schlußszene des Faust II. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 34 (1990), S. 230–256. Schmidt geht von der Annahme aus, dass Goethe die christliche (respektive »katholische«) Mythologie lediglich aus Sicht des »künstlerisch Interessierten« (Schmidt, S. 288) gebraucht und einsetzt, diese also losgelöst von ihren ursprünglichen Inhalten, gleichsam säkularisiert verstanden werden müssen.

<sup>125</sup> Namentlich die Kosmologie der Pythagoreer.

<sup>126</sup> Vgl. Schöne (wie Anm. 121), S. 164. Zur Entmythologisierung im »Faust« zudem Jochen Schmidt: Die »katholische Mythologie« und ihre mystische Entmythologisierung in der Schlußszene des »Faust II«. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 34 (1990), hier S. 253-256.

<sup>127</sup> Vgl. Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. (Faszikel 2b von Georges Tavard: Die Engel). Freiburg i.Br. 1968, S. 2f.

<sup>128</sup> Vgl. Ps 78, 49: Die Engel führen den Auftrag Gottes aus und erwirken den Willen Gottes, der sich in den ägyptischen Plagen manifestiert.

<sup>129</sup> Vgl. u.a. Ps. 103,20 und 148,2.

<sup>130</sup> Vgl. Ps 29,1 sowie Hiob 38,7.



Strophenform bedienen, die zum Lobgesang Gottes auch in Kirchenliedern des 17. Und 18. Jahrhunderts vorherrschend war, sollte kein Zufall sein.<sup>131</sup> Gemäß der ältesten israelitischen Schriften werden die Engel als Wesen, die Gott nahe sind, vornehmlich als geschlossene Schar beschrieben, aus denen keinerlei Einzelpersönlichkeiten hervorragen. Erst in den Nachexilttexten lässt sich die Entwicklung zu einer zunehmenden Individualisierung gewisser Engel herauslesen, die schließlich in der Verwendung von Eigennamen ihre Vollen- dung findet.<sup>132</sup> Jene Eigennamen dienen in erster Linie nicht einer konkreteren Personifizierung der Engel, sondern vornehmlich der Betonung einzelner »Auf- gaben« und Funktionen, die den Engeln im Auftrag des Herrn zugesprochen werden. Die erste namentliche Erwähnung des Engels Raphael findet sich im Buch Tobit (3,16-17), das mittels der Erzählung von der Heilung Saras und To- bits zugleich auch die Namensgebung begründet, indem der von Gott gesandte Engel gemäß seiner Funktion den hebräischen Namen *rapha'el* (»Gott hat ge- heilt«) zugesprochen bekommt. Da er gemäß der Erzählung des Buches Tobit derjenige Engel ist, der Tobias auf seiner Reise begleitet und heilend wirkt, gilt er in der christlichen Tradition als der Schutzpatron der Reisenden, Kranken und Pilger. Im Buch Daniel werden die beiden anderen Erzengel erstmals funk- tionell mit einem Eigennamen versehen. Dem zweiten Erzengel wird die Beifü- gung »der vor Gott steht« zugesprochen, sein Name Gabriel bedeutet »meine Stärke ist Gott«, sodass er auch als »Zwingmacht Gottes« übersetzt wird.<sup>133</sup> Nach urchristlicher Auffassung ist Gabriel der Herrscher über das Wasser und alles Fließende. Michael schließlich setzt sich aus dem hebräischen *mi kamo- cha elohim* zusammen und bedeutet »Wer ist wie (du,) Gott?«. Im Alten Tes- tament gilt er als Verteidiger des jüdischen Volkes<sup>134</sup> und hat die Macht über die Naturgewalten.<sup>135</sup> Allein vor diesem Hintergrund scheint es fraglich, ob man be- züglich des Engelsgesangs zu Beginn des »Prologs« urteilen darf, dass Goethe hier lediglich Anklänge an jüdisch-christliche Mythen aufblitzen lässt, diese aber »entmythologisiert« und in einen säkularen Zusammenhang stellt. Zu detailliert sind diese Anklänge, wenn die Erzengel des Prologs, nahezu stereotypisch ih- rer Funktionen in der christlich-jüdischen Tradition gerecht werdend, wie Ra- phael (als Patron der Reisenden) von der »vorgeschriebne[n] Reise« der Son-

<sup>131</sup> Vgl. Frank: Handbuch der deutschen Strophenformen, S. 649; außerdem den Kommentar von Erich Trunz in HA III, S. 508 sowie Schöne (wie Anm. 121), S. 165.

<sup>132</sup> Vgl. Handbuch der Dogmengeschichte (wie Anm.127), S. 5f.

<sup>133</sup> Vgl. Daniel 8,16 und 9,21. Deutlich wird die besondere Stellung und Funktion des Erzengels Gabriel als »Zwingmacht Gottes« auch in seiner wohl bekanntesten Er- wählung bei der Verheißung der Geburt Jesu (vgl. Lk 1,26-38). In der Übermittlung seiner Botschaft, dass Maria »vor Gott Gnade gefunden« habe, ergeht die Nach- richt in imperativer Form: »Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst du gebären.« Vgl. hierzu vor allem Bernhard Uhde: »Fiat mihi secundum verbum tuum«. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligio- nen. Ein religionsphilosophischer Entwurf, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie, 1. Jahrgang, Frankfurt a.M. 2002, S. 87-98, hier S. 93f.

<sup>134</sup> Vgl. Daniel 10,13

<sup>135</sup> So übrigens auch gemäß der islamischen Tradition.

ne, Gabriel (als Herrscher über alles Fließende) von »breiten Flüssen« und schämendem Meer sowie Michael (als Herrscher über die Naturgewalten) von Stürmen, die um die Wette brausen, singen. Goethe musste kein dezidierter Christ sein, um sich der christlichen Angelologie bis ins Detail bedienen zu dürfen.<sup>136</sup> Die »religiöse Dimension«<sup>137</sup> des Geschehens soll keine Identifikation mit der christlichen Tradition vermitteln, sondern vielmehr eine Auseinandersetzung mit derselben. Die innere Distanz bzw. die dialektische Behandlung des Stoffes wird bereits dadurch betont, dass der grundsätzlich patristisch konzipierte Raphael mit den ersten Versen seiner Lobeshymne ein pythagoreisches Weltbild beschreibt, formal aber an bekannten Kirchenliedstrophen festhält.<sup>138</sup>

Die Hochpatristik der christlichen Theologie misst der Bedeutung der Engel kaum geringeren Wert zu als die alttestamentlichen Überlieferungen, an denen man sich weiterhin orientiert.<sup>139</sup> In Augustinus' »De civitate dei« finden sich umfangreiche Passagen zum Wesen und der Funktion der himmlischen Engel,<sup>140</sup> das vierte Buch von »De Genesi ad litteram« widmet sich fast ausschließlich einer dezidierten Untersuchung jener Lichtwesen.<sup>141</sup> Beide Werke umreißen eine umfangreiche Auseinandersetzung und Spekulation Augustinus' im Hinblick auf Natur und Wesen der Engel. Er wirft hierbei diverse Fragen auf, die zu späterer Zeit in den Mittelpunkt der scholastischen Angelologie rücken sollen. Verwiesen sei diesbezüglich auf eine Thematik, die Augustinus in der christlichen Angelologie zum ersten Mal explizit beleuchtet: die Art der Erkenntnis der Engel. Augustinus beschreibt, dass die sechs Tage der Schöpfung »Engeltage« waren<sup>142</sup> und diese Engeltage die volle Spannweite der verschiedenen Erkenntnisweisen umfassen, die Augustinus den Engeln zuspricht.<sup>143</sup> Demgemäß ist die Erkenntnis der Engel in dreifacher Weise zu denken, eingeteilt entsprechend der drei Teile eines Tages: Tageserkenntnis, Erkenntnis des Abends und Erkenntnis des Morgens. Die Tageserkenntnis erkennt die Dinge gleichsam so, wie sie als schöpferisches Wort (*logos*) Gottes vor ihrer Entstehung – quasi als »göttliche Idee« – aufbewahrt waren. Die Abenderkenntnis bezieht sich auf das Erkennen der Dinge nach ihrer Schöpfung und lässt die Engel die Dinge »in sich selbst« erkennen und sehen, »wie sie sind«:

---

<sup>136</sup> In einem Brief vom 29. Juli 1782 an Lavater spricht Goethe von sich als »dezidiertem Nichtchristen«, vgl. Goethe: Briefe, HA Briefe I, S. 402: »Da ich zwar kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidiertem Nichtkrist binn, so haben mir dein Pilatus und so weiter widrige Eindrücke gemacht [...]«.

<sup>137</sup> Vgl. Gerhard Kaiser: Goethes »Faust« und die Bibel, in: DVjs 58(1984), S. 391-413, hier S. 393.

<sup>138</sup> Vgl. Schöne (wie Anm. 121), S. 165 sowie Gaier (wie Anm. 122), S. 57.

<sup>139</sup> Vgl. u.a. Gregor von Nazianz: II Theol. Disc. III und XXXI. In: Gregor von Nazianz: Orationes theologicae – Theologische Reden (Fontes Christiani 22), Freiburg i.Br. 1996.

<sup>140</sup> Siehe auch Kap. 2.2.3.2 der Untersuchung.

<sup>141</sup> Vgl. beispielsweise Gen.ad.lit. IV 22-32.

<sup>142</sup> Gen.ad.lit. IV 22-25.

<sup>143</sup> Vgl. Civ.Dei XI 7.

Jenes ist [...] gleichsam die Tageserkenntnis, dieses, als die Erkenntnis in sich selbst, gleichsam die Abenderkenntnis. Denn es ist ein großer Unterschied, ob etwas erkannt wird in der Idee, nach welcher es geschaffen ward, oder in sich selbst, [...] die Gerechtigkeit in ihrer unwandelbaren Wahrheit anders als in der Seele eines Gerechten.<sup>144</sup>

Die Erkenntnis des Morgens schließlich hat reflexiven Charakter, da die Engel durch sie die Rückbezogenheit alles Geschaffenen auf ihren Ursprung her erkennen und in der Ausfaltung der Schöpfung die ursprüngliche Idee des Schöpfers wiederfinden.<sup>145</sup> Jene dreifache Art der Erkenntnis kommt den Engeln exklusiv zu und erklärt sich einzig durch ihre Nähe zu Gott.<sup>146</sup> Dass die Engel die Tageserkenntnis besitzen, demnach also ein Wissen über die *logos*-haften Ideen Gottes vor der Erschaffung der Welt, steht in engem Zusammenhang mit dem Problem, dass von der Erschaffung der Engel in den sechs Tagen des alttestamentlichen Schöpfungsmythos nicht explizit gesprochen wird. Augustinus geht nun davon aus, dass die Engel gleichzeitig mit der Schaffung des Lichts – also am ersten Tage – ins Dasein traten:

So wurden sie, erleuchtet von dem Lichte, das sie schuf, selbst Licht und hießen Tag, da sie an dem unwandelbaren Lichte und Tage Anteil haben, nämlich dem Worte Gottes, durch welches sie selbst und alles übrige erschaffen wurden.<sup>147</sup>

Somit kommt allein ihnen unter allen geschaffenen Wesen eine Teilhabe am schöpferischen *logos* zu. Die Vorstellung jener dreifachen Erkenntnis verdeutlicht zudem die Bedeutung des Umstandes, dass die Engelshymnen sowohl in den Psalmen als auch – von Goethe funktional aufgegriffen – im »Prolog« meist indirekte Huldigungen des Schöpfers durch Betrachtung der Werke und den Lobgesang auf die Schöpfung darstellen. Man könnte hier von einem Reflexionsverhältnis sprechen: In der Anschauung der Werke Gottes reflektiert sich für die Engel die Herrlichkeit des Schöpfers, den sie so in allem Geschaffenen erblicken. Doch erst durch die Anwesenheit beim Schöpfer haben die Engel jene Teilhabe am *logos*, der ihnen eine Form der Erkenntnis, zur derartig tiefen Anschauung der Werke erst ermöglicht. Oder einfacher ausgedrückt: aus der nahen Anschauung des Schöpfers entspringt die tiefe Einsicht in die Schöpfung. Und die tiefe Einsicht in die Schöpfung lässt die Engel erst die ganze Herrlichkeit Gottes schauen. Reflexionsverhältnisse jener Art scheinen ein weiteres

---

<sup>144</sup> Civ.Dei XI 29.

<sup>145</sup> Vgl. Civ.Dei XI 7.

<sup>146</sup> Civ.Dei XI 29: »Diese heiligen Engel erlangen ihre Erkenntnis Gottes nicht durch tönende Worte, sondern durch die Gegenwart der unwandelbaren Wahrheit selbst [...].« Vgl. auch den Artikel zur Angelologie in der Theologischen Realenzyklopädie: »Engel erkennen Gott durch seine Gegenwart; sie erkennen Geschöpfe durch Erkenntnis des Tages in dem göttlichen Akt, der sie erschafft, und durch Erkenntnis des Abends in ihrem Wesen an sich«. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. IX, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin/New York 1982, S. 586-613, hier S. 602.

<sup>147</sup> Civ.Dei XI 9.

Leitmerkmal im »Faust« zu bilden, wie nicht nur an der Konzeption Mephistos, sondern auch bezüglich des gesamten Dramenkonzepts sichtbar wird. Hinfällig wird bei der Annahme eines solchen Reflexionsverhältnisses eine These, die sich auf die Blickrichtung der Engel stützt:

Bei Goethe jedoch schauen die Engel nicht nach oben [...], sondern nach unten auf die Schöpfung und ihre unergründliche, der Einsicht nicht zugängliche Herrlichkeit [...]. Diese Veränderung des Blicks zeigt bei Goethe die Stelle, an der die Verführung zum Fall einsetzen kann, in der Versuchung des »*disputare de Deo*«, auf das im Anschluss an 1. Mose 3,1-7 Luther den Beginn der menschlichen Sünde abgeleitet hat.<sup>148</sup>

Durch das bestehende Reflexionsverhältnis, in dem sich Engel und Schöpfer befinden, macht es keinen Unterschied, ob die Engel ihren Blick »nach unten« (auf die Schöpfung) oder »nach oben« (auf den Schöpfer) richten: in beiden Fällen schauen sie sowohl die Schöpfung als auch die Herrlichkeit des Herrn! Das Reflexionsverhältnis und die »Egalität der Anschauung« findet auch inhaltlich seinen Niederschlag: Spricht Raphael am Ende seiner Strophe davon, dass »Ihr Anblick« den Engeln Stärke gibt, »wenn keiner sie ergründen mag« (V. 247f.), so ist hier eindeutig von den Werken, vom Blick auf die Schöpfung bzw. von der letztlich dennoch – trotz dreigestaltiger Erkenntnis der Erzengel – unbegreiflich bleibenden Schöpfung die Rede. *Unisono* erklingt der Lobpreis am Ende des Hymnus jedoch abgewandelt, denn in Vers 267 ist es nicht mehr »Ihr Anblick« sondern »Der Anblick« (des Herrn), der Stärke verleiht. Analog bezieht sich die Unergründbarkeit hier direkt und nicht mehr nur indirekt (über die Unbegreiflichkeit der Schöpfung wie in in V. 249) auf den Herrn, wenn gesagt wird, dass »keiner dich ergründen mag«. Dieses »sowohl – als auch« im Gegensatz zu einem »entweder – oder« ist ein weiteres, einheitsstiftendes Merkmal der Konzeption, das noch an diversen Aspekten des Dramas betont werden kann.<sup>149</sup> Die »Verführung zum Fall« würde nur dann zur potentiellen Gefahr, wenn die Engel eben *nicht* mehr in der Anschauung aller Werke die Herrlichkeit des Schöpfers sähen, sondern die Werke ohne Rückbezug zu diesem betrachten würden. Erinnerung sei hier an die augustinische Definition des Guten als die Rückbezogenheit auf das *summum bonum* gemäß *species, modus* und *ordo*.<sup>150</sup>

Goethe schreibt in einem Brief an Schiller vom 3. August 1799 hinsichtlich Miltons »Paradise Lost«:

---

<sup>148</sup> Gaier (wie Anm. 122), S. 52f.

<sup>149</sup> Der »sowohl – als auch«-Charakter findet sich zudem in der auf die göttlichen Werke bezogenen Formulierung »herrlich wie am ersten Tag« (V. 250 und 270). In Schönes Kommentar zur Frankfurter Ausgabe heißt es hierzu erläuternd: »Wie am Tag ihrer Erschaffung (nicht etwa: wie am ersten Tag der Schöpfung in 1. Mose 1,5).« Berücksichtigt man die angesprochene »Tageserkenntnis« der Engel, die die Einsicht in die Werke gemäß ihres *logos* und damit in ihr Wesen vor ihrer Schaffung – eben am ersten Tag der Schöpfung nach Gen 1,5 – schenkt, dann wäre die zu bevorzugende Lesart wohl jene, die beide Auslegungen gleichwertig nebeneinander gelten lässt.

<sup>150</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1. der Untersuchung.

Der Hauptfehler, den er begangen hat, nachdem er den Stoff einmal gewählt hatte, ist, dass er seine Personen, Götter, Engel, Teufel, Menschen, sämtlich gewissermaßen unbedingt einführt und sie nachher, um sie handeln zu lassen, von Zeit zu Zeit in einzelnen Fällen, bedingen muss, wobei er sich denn zwar auf eine geschickte, doch meistens auf eine witzige Weise zu entschuldigen sucht.

Ulrich Gaier versteht unter dem Ausdruck »unbedingt«, dass die genannten Figuren »von keiner Seite unter Bedingungen und Beschränkungen stehen«<sup>151</sup> und meint, in der Konzeption des Prologs jenen Fehler Miltons durch Goethe vermieden vorzufinden, indem dieser seine Figuren individuellen Bedingungen unterworfen hat. Allerdings sollte die bei Goethe entstehende Bedingtheit der Figuren genauer betrachtet werden, dürfte doch der Herr des »Prologs« als einzige Figur als »unbedingt« verstanden werden. Sein Handeln ist ein zeitloses. Glaubt man dem Hymnus der Erzengel, so muss er als erste Ursache allen Seins gelten und bedingt keiner zusätzlichen Prämisse. Im Unterschied zu ihm werden die Erzengel in ihrem Dasein bedingt durch ihre Rückbezogenheit zu ihrem Schöpfer dargestellt. Allerdings ergibt sich weder ihre Bedingtheit aus fehlender Erkenntnis, noch gäbe es Anlass dazu, den Herrn des »Prologs« als bedingt zu verstehen. Dagegen liest man bei Gaier:

Unbedingt [...] wären die Erzengel, wenn sie zu ihrer Verehrung auch noch Erkenntnis hätten oder wenn sie nicht zweimal thematisierten, dass sie das Gepriesene nicht ergründen können. Unbedingt wäre der Herr, hätte er sich nicht das Lachen abgewöhnt, wäre er also nicht – unwidersprochen! – dem zeitlichen Wandel unterworfen. Unbedingt wäre er, wenn er sich von Mephistopheles nicht provozieren ließe und dabei Ärger und Leidenschaftlichkeit zeigte, wenn er nicht mit Mephistopheles in ein Spiel über Faust einträte, das ein Herr, der noch lachen konnte, über Hiob und Satan spielte.<sup>152</sup>

Dieser Sachverhalt, so Gaier, »enthebt ihn [Goethe] Miltons Schwierigkeit, außerzeitlich eingeführte Figuren im Handeln doch wieder in die zeitliche Sukzession zu führen«. Diese These erscheint auf den ersten Blick schlüssig, lässt sich aber im Detail tiefgreifend kritisieren. Zunächst sei darauf hingewiesen, dass im gesamten Drama ein vorrangiges Augenmerk darauf bewahrt werden sollte, welche Aussagen von welcher Figur, sprich: aus welcher Perspektive getroffen werden. Wenn Mephisto meint, dass der Herr sich »das Lachen abgewöhnt« hat, so sollte dies als subjektive Meinung Mephistos verstanden und stehen gelassen werden. Diese subjektive Äußerung Mephistos zur allgemeingültigen Wahrheit für das Drama zu erheben erscheint bereits insofern fraglich, als Mephisto vom Herrn als »Schalk« bezeichnet wird, wobei dem Wort im Zusammenhang des »Prologs« die biblische Bedeutung im Sinne eines Verneiners und Provokateurs zgedacht werden darf.<sup>153</sup> Der Herr ist explizit derjenige, der

---

<sup>151</sup> Gaier (wie Anm. 122), S. 46.

<sup>152</sup> Ebd.

<sup>153</sup> Vgl. hierzu die Anmerkung zur u.a. biblischen Bedeutung des Wortes in: Gerhard Kaiser: Goethes »Faust« und die Bibel, S. 395, ferner Momme Mommsen: Der

ihm den Beinamen verleiht und damit unter anderem zum Ausdruck bringt, dass sich der Herr der provokativen Natur seines Gegenübers mehr als bewusst ist – und sich weder täuschen, noch provozieren lassen wird. Der Herr bleibt stets souveränes Subjekt jedweder Bewegung und Handlung im »Prolog«: Er ist es, der das Thema auf Faust lenkt! Mephistopheles wird dabei stets in dem Glauben gelassen, selbst »Herr der Lage« zu sein und unabhängig von der Macht des Herrn handeln zu können – seine Bedingtheit ergibt sich daher aus der selbst nicht erkannten, aber dennoch vorhandenen Rückbezogenheit zu jenem Herrn, von dem er sich distanziert zu haben glaubt. Dieser Irrtum in der Annahme der eigenen Unabhängigkeit setzt den Mephisto des »Prologs« zum ersten Mal in Analogie zu der Beschreibung des Irrtums, dem die gefallenen Engel gemäß Augustinus erlegen sind. Die Wette, die er mit dem Herrn eingeht, ist streng genommen gar keine, da der Herr den Ausgang des Geschehens als Wettgegenstand nicht nur voller Überzeugung ahnt, sondern sich aufgrund seiner Allmacht, durch die er auch Mephisto instrumentalisiert, über den Gewinn der Wette hundertprozentig sicher sein muss – sowohl zu Mephisto als auch zu der vermeintlichen Wette später mehr.

Die angesprochene Bedingtheit der Erzengel entspringt keinesfalls etwa einer fehlenden Einsicht. Im eingeschlagenen Interpretationsansatz des Engelhymnus wird davon ausgegangen, dass die Engel über ein Wissen verfügen, das sie diesbezüglich über alle anderen Geschöpfe erhaben sein lässt. Selbst eine Anteilhabe am Wesen des *logos* aller Dinge haben sie. Wenn sie nun anscheinend »zweimal thematisierten, dass sie das Gepriesene nicht ergründen können« und wenn ihnen »zu ihrer Verehrung« anscheinend die Erkenntnis fehlt,<sup>154</sup> dann passt auch dies in die Angelologie der Hochpatristik und somit zu Augustinus' Engelverständnis. Denn selbst in ihrem dreigestaltigen Wissen um das Wesen der Dinge, um den *logos* und die Bezüglichkeit zum Schöpfer, bleiben sie in ihrer Erkenntnisfähigkeit immer noch einen Schritt hinter dem zurück, dem sie diese Erkenntnis verdanken. Selbst als »Augenzeugen« der Schöpfung und erstgeschaffene Wesen sind und bleiben sie – ganz im Sinne Augustinus' – geschaffene Wesen und damit im Gegensatz zum *summe esse* wandelbar. Die letzte Einsicht in das Wesen der absoluten Einheit bleibt auch ihnen verborgen:

Das Lob impliziert Erkenntnis. Die Engel schauen das Antlitz des Vaters durch Teilhabe am Logos, durch die Gnade des Heiligen Geistes. Trotz dieser Kontemplation ist ihnen die innerste Tiefe der Gottheit verborgen. Sogar die Engel und Erzengel schauen nur auf die »Glorie« Gottes, nicht seine eigentliche Natur [...].<sup>155</sup>

Der All-einige Gott ist einem Begreifen nicht zugänglich,<sup>156</sup> er ist vollkommen unbedingte, als Ungeschaffener nicht wandelbar und damit jenseits aller Zeitstrukturen handelnd zu verstehen. In analoger Weise wird der Herr im »Prolog«

---

Schalk in den »Guten Weibern« und im »Faust«, in: Goethe-Jahrbuch 14/15 (1952/53), S. 171-202.

<sup>154</sup> Vgl. Gaier (wie Anm. 122), S. 46.

<sup>155</sup> Handbuch der Dogmengeschichte (wie Anm.127), S. 36.

<sup>156</sup> Vgl. Augustinus: Sermo CXVII 3.

durch den Hymnus der Erzengel vorgestellt. Einleuchtend scheint somit auch die Entscheidung Goethes, gerade ihnen das erste Wort im eigentlichen Drama zu überlassen. Sie verkörpern in ihrer Botschafterrolle das Bindeglied zwischen Diesseits und Jenseits. Wenn sich überhaupt Figuren denken ließen, denen man die Einführung einer allmächtigen Schöpfergestalt im »Prolog« anvertrauen sollte, dann wären dies wohl die Erzengel in ihrer Wesenheit als dreigestaltig Wissende. Im »Prolog« sind sie ganz gemäß der jüdisch-christlichen Angelologie so konzipiert, dass sie eine vollkommene Reflexion des göttlichen Willens verkörpern, und diesem Willen unbedingt und uneingeschränkt Folge leisten.<sup>157</sup> Entsprechend sind sie es, die im Prolog expositionell den metaphysischen Rahmen eröffnen, denn allein ihnen wird gemäß der christlichen Angelologie die Anwesenheit bei der Erschaffung der Welt zugesprochen, sodass niemand überzeugender für die Herrlichkeit der Schöpfung eintreten kann als sie. Goethe hatte eine Vorliebe für derartige »Mittelfiguren«, wie aus dem 15. Buch von »Dichtung und Wahrheit« hervorgeht:

Auch ist es ein schöner, der Poesie zusagender Gedanke, die Menschen nicht durch den obersten Weltherrscher, sondern durch eine Mittelfigur hervorbringen zu lassen, die aber doch, als Abkömmling der ältesten Dynastie, hierzu würdig und wichtig genug ist, wie denn überhaupt die griechische Mythologie einen unerschöpflichen Reichtum göttlicher und menschlicher Symbole darbietet.<sup>158</sup>

Zwar bringen die Engel des »Prologs« keine Menschen hervor, sondern führen lediglich in das Geschehen ein, indem sie dem »stets verneinenden« Mephistopheles eine positive Vorlage bieten, die er gemäß seiner Natur negieren darf. Doch eben erst durch diese Vorlage wird das weitere Geschehen in Gang gesetzt bzw. erhält seinen Ausgangspunkt, auf den hin der weitere Handlungsfortgang stringent zurückverfolgt werden kann. Als »Abkömmlinge der ältesten Dynastie« müssen die Engel als – gemäß der Patristik – erstgeschaffene Wesen wohl ohne Einschränkung gelten.

Nimmt man nun alles, was zu und mit den Erzengeln des »Prologs« bisher gesagt wurde zusammen: a) Wesen, die von der Herrlichkeit der Dinge singen; b) Wesen, die durch Anwesenheit Zeugen bei der Erschaffung der Welt und der weiteren Geschichte waren und denen das erste Wort zukommt; c) Wesen, die ein dreigestaltiges Wissen vom Wesen der Dinge haben und die d) eine Verkörperung der Selbstreflexion des göttlichen Willens sind, so liegt die Vermutung nahe, dass die Gruppe der Erzengel ähnlich wie Raphael im Einzelnen sowohl einen jüdisch-christlichen als auch einen griechisch-antiken Traditionsstrang in

---

<sup>157</sup> Reflexion in sofern, als sich der göttliche Wille in der Schöpfung manifestiert und die Engel im Lobpreis der Schöpfung auf den zurückverweisen, dessen Wille sie überhaupt erst hervorgebracht hat. Der vollkommene Einklang des Engelwillens mit jenem ihres Schöpfers bildet zudem den theologischen Hintergrund für die Vorstellung, dass sie Gott nahe sind sowie für die Vorstellung der Gottesferne hinsichtlich jener »gefallenen« Engel, die ihren Willen gegen jenen des Schöpfers gerichtet haben.

<sup>158</sup> DuW 4,15, in: HA X, S. 49.

sich vereinen. Raphaels Gesang gleicht rein metrisch einer Kirchengesangstrophe und seine Gestalt, aus der Konzeption der Engelgruppe heraus, knüpft an christliche Traditionen an. Gleichzeitig beschreibt er aber inhaltlich einen pythagoreischen Weltentwurf und nimmt damit Anklänge an die vorsokratische griechische Tradition. Als Gruppe stehen die Erzengel ohne Zweifel in der Tradition christlicher Angelologie, erinnern aber zugleich – und vor allem, wenn man sich die genannten Attribute a) bis d) vor Augen führt – ähnlich stark an jene mythologische Gestalten, die ebenfalls einer »ältesten Dynastie« zugeordnet werden können, jedoch nicht nach jüdisch-christlicher, sondern analog nach griechisch-antiker Überlieferung:

[...] sie [sind] vielmehr Ausdruck der ausschließlich dem Menschen vergönnten Fähigkeit der Selbstreflexion und Verortung im Geschichtsprozess. Als Göttinnen der *memoria* [...] sind sie die Bedingung für das Wissen und das Gedächtnis der Götter, weil sie bewahren und singen, was war, was ist, was sein wird. [...] Sie singen die Gesetze (*nómoi*) aller Dinge und sichern die Wege der Unsterblichen. Sie erzählen das in der Zeit geschehene und somit eigentlich »Geschichte«. [...] Als Augenzeuginnen und Chronistinnen aller Geschehnisse vertreten sie die Wahrheit (Pind. O. 10,3f), woraus sich die Autorität des [...] inspirierten Dichters ableitet [...].<sup>159</sup>

Die Rede ist hier von den Musen, wie sie in der vorgestellten Neunzahl namentlich durch Hesiod überliefert sind. Den Engeln eine musenhafte Vermittlerrolle zukommen zu lassen ist nichts Außergewöhnliches.<sup>160</sup> Ansätze zur »Christianisierung der Musen« im speziellen und zur Christianisierung heidnischer Mythen im Allgemeinen finden sich bereits in der christlichen Spätantike.<sup>161</sup> Diese Ansätze sowie die dadurch angeregten Gegenimpulse werden vor allem im Zuge der Renaissance, später im Wirken der Aufklärung wiederholt aktuell.<sup>162</sup> Die

---

<sup>159</sup> Der neue Pauly, Bd. XIII, hg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider, Manfred Landfester, Stuttgart 2003, Sp. 511-514.

<sup>160</sup> Vgl. u.a. Walter Hinck: *Magie und Tagtraum. Das Selbstbild des Dichters in der deutschen Lyrik*. Frankfurt a.M. 1994, S. 32.; ferner Kurt Berger: *Die frühe Lyrik Rainer Maria Rilkes* (Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft), Marburg 1931, insbesondere S. 126-129 sowie dessen Rezension von August Ewald in *Zeitschrift für deutsche Philologie* 57 (1932), S. 409-414, hier S. 412: »Darum müssen die Engel her, höchst christliche Musen, die fast eine geistliche Atmosphäre andeuten.«

<sup>161</sup> Vgl. dazu die Hinweise durch Vossen in: Peter Vossen: *Der Libellus scolasticus des Walther von Speyer*. Berlin 1962, S. 187; Peter Friesenhahn: *Hellenistische Wortzahlenmystik im neuen Testament*, Leipzig 1935, S. 24: »Diesen neun Musen entsprechen auch die neun Chöre der Engel: die Cherubim und Seraphim, die Throne und Herrschaften, die Gewalten und Tugenden [...].«

<sup>162</sup> Vgl. Bruno Markwardt: *Geschichte der deutschen Poetik*, Bd. I (Barock und Frühaufklärung), Berlin 1937, S. 100-102, zur christlichen Umformung der Musen zu Engeln siehe Ebd., S. 103-105. Markwardt nimmt Bezug zu der Poetik von Jakob Masen (*Jacobus Masenius: Palaestra eloquentiae ligatae*, Köln 1654). Masen strebt dahin, »dem christlich-katholischen Wertungsprinzip Geltungsraum zu gewinnen«. Selbst in naheliegenden Fällen »verwirft er doch die naheliegende Bezugnahme auf die neun Musen und hält sich an die neun Chöre der Engels als merkliche Ersatzform.« Vgl. auch Ernst Rohmer: *Das epische Projekt. Poetik und*



Signalisierung einer Verwandtschaft oder gar eine Gleichsetzung von Engeln und Musen erkennt man ferner bei Joseph von Eichendorff, manifestiert in den Figuren der Leontine in Eichendorffs »Die Entführung«, der Julie in »Ahnung und Gegenwart, der Aurelie im »Taugenichts« oder der Gabriele in »Das Schloß Dürande«.<sup>163</sup> Betrachtet man die Verse 37-38 der »Theogonie«, so erscheint der Hymnus der Erzengel im »Prolog« gleichsam wie ein Nachkommen jener Aufforderung, die in der »Theogonie« Hesiods erklingt – allein die Terminologie ist hier eine christliche, dort eine griechisch-mythologische:

Nun denn, mit den Musen laßt uns beginnen,  
Sie, die Zeus dem Vater mit ihrem Preisen  
Erfreuen den großen Sinn, droben im Olymp,  
Wenn sie sagen, was da ist, was sein wird,  
Was vorher gewesen,  
Und ihre Stimmen erklingen wie eine.<sup>164</sup>

Auch die Musen verfügen somit über ein dreigestaltiges Wissen. Als Töchter der Mnemosyne, die das Gedächtnis und die Erinnerung verkörpert, werden auch sie als »die sinnenden, die ersinnenden« bezeichnet<sup>165</sup> und singen von dem was war, was ist und was sein wird. Das Einstimmen in einen *unisono*-Gesang zum Lobe der Unergründbarkeit des Schöpfers im Anschluss an die jeweils einzeln vorgetragenen Engelsstrophen ließe sich als weiterer Anklang an ein musenhafte Auftreten der Engel im »Prolog« deuten. Die bezüglich des Dramenfortgangs mithin wichtigste Funktion ihres Lobpreises besteht wohl aber in der ganz zu Anfang der dramatischen Handlung gegebenen Darbietung einer positiven Vorlage für das negative »Gegenkonzept« in der Figur des Mephistopheles, ganz gemäß der spätantiken Überlegung, dass sich erstens ein »*summum malum*«, ein vollkommenes Böses, nicht denken lässt und sich zweitens – daraus folgernd – das Böse ohne das Vorhandensein von einem zuvor gegebenen positiv Seienden bzw. Guten nicht vorstellen lässt. Die Reihenfolge, in der die einzelnen Figuren im Drama auftreten, lässt sich demnach analog zur spätantikkristlichen Vorstellung einer Hierarchie lesen, die vom Schöpfer über die Engel

---

Funktion des »*carmen heroicum*« in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Heidelberg 1998, S. 252 wo es bezüglich der *invocatio-Funktion* in der christlichen Ependichtung des 17. Jahrhunderts heißt: »An die Stelle der Musen sollten die Engel treten«.

<sup>163</sup> Vgl. auch Otto Eberhardt: Untersuchungen zum poetischen Verfahren Eichendorffs Bd. 2 (Eichendorffs Erzählungen »Das Schloß Dürande« und »Die Entführung« als Beiträge der Literaturästhetik), Würzburg 2004, S. 87f. sowie Bd. 3 (Eichendorffs Marmorbild: Distanzierung von Dichtung nach Art Loebens), S. 124.

<sup>164</sup> Hesiod: Theogonie V. 37f., zitiert nach: Sämtliche Gedichte. Theogonie, Erga, Frauenkataloge, übers. und eingeleitet von Walter Marg, Zürich/Stuttgart 1970, hier S. 29.

<sup>165</sup> Zu Ursprung und Funktion der Musen vgl. den Artikel im »Neuen Pauly« (siehe Anm. 161), ferner die einschlägigen Verweise von Ludwig Preller in: Ders., Griechische Mythologie, Bd. I (Theogonie und Götter), Berlin 1872, S. 398-407 sowie Walter Otto: Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Darmstadt 1971.

und die »gefallenen Engel« hinab bis zum Menschen – entsprechend bis zum ersten monologischen Auftritt Fausts in der Szene »Nacht« – führt. Die Anwesenheit des Herrn von Beginn an wird in der Szenenanweisung zum »Prolog« offensichtlich, ebenso der an selber Stelle auf »Nachher« terminierte Auftritt Mephistos. Solange die Szenerie im Engelhymnus die am ersten Tag der Schöpfung intendierte Harmonie des Kosmos beschreibt, scheint es für den Herrn keinen Anlass zur Regung zu geben. Ein aktives verbales Eingreifen des Herrn vollzieht sich erst, nachdem Mephistopheles in seinem »Gegenentwurf« zum Engelhymnus die zuvor gegebene Harmonie anscheinend zu stören beginnt.

### 3.1.3 Mephistos Versuch der Negation bestehender Ordnung

Bereits auf rein formaler metrischer Ebene kündigt sich im Übergang vom Engelhymnus zu Mephistos erster »Wortmeldung« ein tiefgreifender Umschwung an. Der Lobpreischarakter der Engelsstrophen und deren formale Anlehnung an bekannte Kirchenlieder des 17. und 18. Jahrhunderts wurde bereits angesprochen. Völlig regelmäßig zeigen sich die drei einzeln vorgetragenen Engelsstrophen in ihrem Aufbau, zusammengesetzt aus je acht Versen. Ohne Ausnahme finden sich von V. 243 bis einschließlich V. 270 sowohl in den Strophen als auch im anschließenden *unisono*-Refrain vierhebige Jamben, diese alternierend hyperkatalektisch weiblich und akatalektisch männlich ausklingend. Mit dem ersten Vers Mephistos wird ein neuer Rhythmus angeschlagen, V. 271 bis 280 sind nun fünf- statt vierhebige, das beibehaltene jambische Maß wird alternierend akatalektisch männlich und hyperkatalektisch weiblich endend umgesetzt. Die Verse 281f. stellen zunächst schon formal eine Zäsur dar. Auf das bisherige Versmaß folgen mit ihnen zwei Alexandriner und teilen den ersten Dialogbeitrag Mephistos – was die Anzahl der Verse betrifft – genau mittig in zehn regelmäßig fünfhebige Jamben sowie zehn weitere, gemäß ihrer Länge willkürlich variierende Verse (nicht außer Acht gelassen sei der Umstand, dass Goethe als zäsierende Versform wohlweislich einen Alexandriner wählt, der sich bekanntlich selbst durch eine mittige Zäsur nach der dritten Hebung definiert). Die formale Zäsur findet sich auch inhaltlich wieder: Hebt die Rede Mephistos in den ersten zehn Versen auf sein Verhältnis zum Herrn sowie seine (Mephistos) Andersartigkeit gegenüber den Erzengeln an, so folgt auf die beiden Alexandriner (V. 281f.), die zum ersten Mal den Blick des Geschehens auf »den kleinen Gott der Welt« und damit über die Szene des rahmengebenden Prologs lenken, eine kritische Betrachtung der menschlichen Existenz aus mephistophelischer Perspektive. Mephisto umreißt also bereits in seinem ersten Redebeitrag sein ganzes vermeintliches Wirkungsfeld, in dem er sich selbst negierend handeln sehen will. Der gesamte Redebeitrag ist sowohl formal als auch inhaltlich schlicht symmetrisch aufgebaut: In zehn regelmäßigen Fünfhebern erklärt Mephisto sein Selbstbild im jenseitigen Bereich des Himmels, auf eine zweizeilige Zäsur folgt ein Wechsel des Betrachtungsobjektes. Der Blick Mephistos geht weg von der himmlischen Konstellation und hin auf das aus seiner Sicht wunder-

liche Dasein des Menschen, dem er abermals zehn Verse widmet, diese nun aber metrisch erheblich ungleichmäßiger als zu Beginn. Ihren Anfang nimmt die Rede mit der Behauptung, dass der Herr sich Mephistopheles naht und nicht umgekehrt, womit er bereits im ersten Satz als Verneiner der Wahrheit und somit als Lügner auftritt.<sup>166</sup> Das Ende der Rede wird markiert von der Feststellung, dass der Mensch als vernunftbegabtes Wesen trotz allem in seinem Handeln einer Zikade gleicht. Damit durchmisst Mephisto in vergleichsweise wenigen Worten den gesamten Kosmos, vom höchsten Gut (Herr) über Engelwelt und Menschen bis hin zu den niederen Insekten. Auf jeder Ebene dieses sukzessiven »Abschreitens« macht Mephisto seine selbstauferlegte Funktion als Störer gegebener Ordnung deutlich: Dem Herrn schreibt er Wandelbarkeit zu, den Lobpreis der Engel tut er gering schätzend ab, der Mensch schließlich wird als vernunftbegabte Krönung der Schöpfung metaphorisch gleichgesetzt mit einem Insekt. Und bereits auf metrischer Ebene wird dieser Anti-Haltung Nachdruck verlieren: Die Kadenzen der fünfhebigen Jamben Mephistos alternieren genau entgegengesetzt zu jenen im vierhebig jambischen Gesang der Erzengel. Die zusätzliche Hebung und damit größere Verlänge in den ersten zehn Versen der mephistophelischen Rede unterstreicht die Hybris des »gefallenen Engels«, die ihm im Glauben, sich über die anderen Geschöpfe und selbst über den Herrn selbst hinwegsetzen zu können, zum Verhängnis wird.

Im elften Buch von »De civitate dei« findet sich eine Passage, die sich als Deutungsvorlage für die Einführung des Mephistopheles im »Prolog« nahezu aufdrängt und die Auslegung des jüngsten großen »Faust«-Kommentars<sup>167</sup> gleichzeitig in Frage stellt:

Aber wie Gott der beste Schöpfer der guten Naturen ist, so ist er auch der gerechteste Ordner der bösen Willen. Während diese die guten Naturen schlecht gebrauchen, gebraucht er auch die bösen Willen gut. Darum hat er es so geordnet, dass der von Gott gut geschaffene, aber durch eigenen Willen böse gewordene Teufel seinen Platz unten angewiesen bekam und den Engeln zum Gespött dienen musste, da seine Versuchungen den Heiligen nützen, denen er doch damit zu schaden trachtet. Da nun Gott, als er ihn schuf, seine künftige Bosheit natürlich kannte und voraussah, lässt er den Psalmisten sagen: »Dieser Drache, den du bildetest, seiner zu spotten.« Das ist so zu verstehen, dass Gott schon damals, als er ihn bildete [...], vermöge seines Vorwissens darauf bedacht nahm, wie er sich seiner, auch wenn er böse geworden, bedienen wollte.<sup>168</sup>

Würde man diese Passage aus »De civitate dei« als Deutungsvorlage für den Prolog annehmen, so bliebe folgendes festzuhalten: Der Herr als erste und oberste Instanz ist, wie schon erwähnt, stets das Subjekt jedweder Handlung im Prolog. Nichts geschieht ohne seinen Willen, alles Geschehen ist von ihm ab-

---

<sup>166</sup> Nicht zuletzt aus der Regieanweisung »*Nachher* Mephistopheles.« zu Beginn des »Prologs« wird deutlich, dass Mephistopheles es ist, der zu der bereits versammelten Schar der Engel um den Herrn hinzutritt und nicht etwa der Herr sich dem Gesinde nähert, wie Mephisto behauptet.

<sup>167</sup> Gaier (wie Anm. 122), hier insbesondere S. 46-52.

<sup>168</sup> Vgl. Civ.Dei XI 17.

hängig. Entsprechend treten die Erzengel als erste auf und bringen den Herrn in ihrem Lobgesang in eine reflexive Beziehung zu seiner Schöpfung. Doch damit nicht genug: Selbst jene Geschöpfe, die sich mithilfe ihres freien Willens gegen die göttliche Ordnung entschieden haben und sich dem göttlichen Willen verneinend und nicht bejahend – wie die Erzengel – gegenüberstellen, können sich dem Herrn als Subjekt jedweden Geschehens nicht entziehen. Selbst den »bösen Willen« der gefallenen Engel macht sich der Herr zunutze. Er ist sich des Vorhabens des gefallenen Engels stets bewusst, ein Überraschungsmoment – wie Ulrich Gaier es unter anderen annimmt – kann und wird es kaum geben.

### 3.1.3.1 Dunkler Drang als folgsame Knechtschaft

Dass der Herr es ist, der Faust erstmalig namentlich erwähnt und somit ins Gespräch bringt, wird in nahezu jedem Kommentar explizit betont. Die Bedeutung dieser Tatsache allerdings wird meist nicht derartig selbstverständlich hervorgehoben: Der Herr in seiner raum- und zeitlosen Existenz ist es, der das Schicksal Fausts bestimmt. Er allein bestimmt über Werden und Vergehen, da seinem Willen alles Seiende unterliegt. Diese Ansicht steht zu der Ahrens'schen Beobachtung, dass Faust gemäß den natürlichen Gegebenheiten in jeglicher Alltagskonversation von Seiten des Herrn lediglich »als durch eine allgemeine Behauptung provoziertes Gegenbeispiel«<sup>169</sup> angeführt wird, keinesfalls im Widerspruch, sondern darf vielmehr als ergänzend angesehen werden. Dass der Herr Faust als seinen Knecht bezeichnet, erscheint zunächst gewagt. Unter anderem Requadt hat bereits herausgestellt, dass die Bezeichnung »Knecht« (Gottes) »schon bei den Erzvätern den von Gott Erwählten meint«<sup>170</sup>. Dies sei an dieser Stelle nochmals ausdrücklich betont. Der Herr nennt ihn seinen Knecht und stellt ihn folglich in eine Reihe mit Mose, Hiob, Daniel oder Jesaja. Dass Faust ihm im Gegensatz zu jenen »auch nur verworren dient«<sup>171</sup>, scheint für den Herrn nicht von Belang zu sein und selbst Mephistopheles scheint sich an dieser Aussage nicht zu stoßen, da er dieser Feststellung des Herrn nur beipflichtet. Ahrens wirft die Frage auf, in welchem Sinne dieses Dienen Fausts verstanden werden kann und bietet selbst keine hinreichende Antwort<sup>172</sup>. Die auch von Ahrens angeführte Interpretation Daurs mag einer Antwort zwar nahe kommen, ist letztendlich jedoch nicht sonderlich aussagekräftig:

Er lebt nach seiner Art, aus seinem Wesen; aber wenn er ihm in allen Wirkungen des Wegs bis an sein Ende die Treue hält, lebt er im Herrn; aber wenn er ihm in allen Wirrungen des Wegs bis an sein Ende unerschütterlich

---

<sup>169</sup> Hans Arens: Kommentar zu Goethes Faust I (=Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Dritte Folge, Bd. 57), Heidelberg 1982, S. 58.

<sup>170</sup> Paul Requadt: Goethes »Faust I«. Leitmotivik und Architektur, München 1972, S. 43.

<sup>171</sup> V. 308.

<sup>172</sup> Siehe Arens (wie Anm. 169), S. 58.

die Treue hält, lebt er im Herrn, als dessen Knecht. Denn in dem Wesensdrange, der ihm eingeboren ist, wirkt Er.<sup>173</sup>

Wie aber lässt sich der beschriebene »eingeborene Wesensdrang« inhaltlich füllen? Ist hier nicht das bisher stetig währende Streben Fausts nach Höherem impliziert? Ich möchte einen weiten Vorgriff unternehmen und einen nur allzu bekannten Vers aus der letzten Szene des zweiten Tragödienteils anführen:

Wer immer strebend sich bemüht,  
den können wir erlösen.<sup>174</sup>

Das Augenmerk sei zunächst lediglich auf das Verb »bemühen« gelenkt, da sich in diesem meiner Meinung nach das findet, was wir bei Faust als jene Form des Dienens annehmen könnten, die ihn einsichtiger Weise zu einem Knecht Gottes werden lässt. Fausts Streben ist stets auf ein Höchstes ausgerichtet. Er ist ein Mann der Theorie, praktische Lebenserfahrung spielt für ihn – zumindest bis zur Begegnung mit Mephistopheles – eine sekundäre bis nichtige Rolle. Er sehnt sich nach Erkenntnis, die er bisher in all seinen Studien nicht erlangen konnte. Was er sucht ist jenes, das »die Welt im Innersten zusammenhält«<sup>175</sup>, kurz: Er sehnt sich nach der Anwesenheit beim ersten Prinzip. Fausts Dienst besteht in der Bemühung, stets nach dem denkbar Höchsten zu streben. Da Faust nicht gläubig ist, kann er nicht wissen, dass er grundsätzlich den selben inneren Drang verspürt, wie ihn Augustinus eingangs in seinen »Confessiones«<sup>176</sup> umschreibt, nur dass dieser bereits weiß, wo und bei wem er die ersehnte Ruhe finden wird, Faust allerdings noch keinen Begriff davon hat, was er als das Höchste, in dessen Erkennen er Ruhe finden wird, ansehen sollte. Sein Bemühen ist somit stets darauf ausgerichtet, sich von diesem Höchsten einen Begriff zu machen. Demnach lässt sich sagen: Faust ist ein »verworren dienender Knecht des Herrn« insofern, als er unwissend und unwillentlich auf ihn als das Höchste ausgerichtet ist und bleibt. Ganz nebenbei erklärt sich nunmehr die selbst bei Ahrens<sup>177</sup> weit ausgeführte zunächst paradox anklingende Stelle:

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange  
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.<sup>178</sup>

Denn Fausts »dunkler Drang« besteht in der Verfolgung eines Weges, über dessen Richtigkeit er sich zwar »bewusst« ist<sup>179</sup>, von dem er aber längst nicht sagen kann, worin das Gut besteht, auf das der Weg letztendlich hinführt.

---

<sup>173</sup> Albert Daur: Faust und der Teufel. Heidelberg 1950, zitiert nach Arens (wie Anm. 169), S. 58.

<sup>174</sup> V. 11936f.

<sup>175</sup> V. 382f.

<sup>176</sup> Conf. I,1: »Du hast uns auf dich hin erschaffen; und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir«.

<sup>177</sup> Arens (wie Anm. 169), S. 62f.

<sup>178</sup> V. 328f.

<sup>179</sup> Die Spur des absolut höchsten Guts, nach dem sich Faust sehnt, kennzeichnet diesen Weg.

Die einzige Gefahr, die sich diesbezüglich für eine Gestalt wie Faust einstellen könnte, wäre ein müde werden in der Bemühung. Eben aus diesem Grund erscheinen Aussagen über die vermeintliche Überflüssigkeit Mephistopheles' eher weniger haltbar.<sup>180</sup> Denn seine Aufgabe – und diese ist meines Erachtens von Anfang an seitens des Herrn im Prolog intendiert – besteht eben darin, Faust durch die Welt zu führen, deren Fürst der Teufel bekanntlich ist und ihn so nicht müde werden zu lassen. Darin, dass Faust auf der »Weltfahrt« mit allen weltlichen Gütern vertraut gemacht wird und sich im Wissen um die Existenz eines höheren Guts dennoch nicht für sie entscheidet, schwingt erneut ein bereits angeführter augustinischer Gedanke mit: Ein sich bewusst gegen das Böse, das heißt in diesem Fall gegen die geringeren, weltlichen Güter entscheidender Mensch ist besser als einer, der sich von Natur aus oder in diesem Fall: aus Unwissenheit um diese geringeren Güter, gegen sie entscheidet<sup>181</sup>. Als der Gefahr der Ermüdung ausgesetzt müsste Faust, bliebe er in seiner grenzenlos Theorie-dominierten Welt verhaftet, betrachtet werden. Mephistopheles ist somit von vorn herein in den vom Herrn für Faust bestimmten Heilsplan einbezogen. Das Böse wird vom Herrn instrumentalisiert, damit es zu guter letzt »beschämt bekennen« muss, dem Guten dienlich gewesen zu sein. Völlig abwegig mutet angesichts des umrissenen Gedankengangs die Ansicht Böhms an, dass der Herr mit den Worten »Nun gut«<sup>182</sup> analog zum Buch Hiob seine Hand von Faust für die Dauer seines Erdenlebens abzieht und er im »wörtlichsten Sinne der von Gott verlassene Mensch«<sup>183</sup> wird. Die hier wohl unglücklich geratene Analogie zum Buch Hiob ist kaum haltbar. Nicht zuletzt nähert sich der böse Geist dem Hiob mit völlig anderer Absicht als es im »Faust« geschieht. Im Gegensatz zu Ersterem besitzt Faust nahezu keine weltlichen Güter noch etwaige Menschen, denen er sich emotional verbunden fühlt. Dem Hiob nähert sich Satan, um ihm alles zu nehmen, was ihm lieb und teuer ist. Mephistopheles begibt sich zu Faust, um ihm alle denkbaren weltlichen Güter zu versprechen und ihn somit für sich zu gewinnen. Auf die Frage, wieso der Herr die im Prolog dargestellte Wette notwendigerweise gewinnen muss, lässt sich auf zweierlei Wegen beantworten: Zum einen ließe sich darauf verweisen, dass der Herr den Faust mit der Titulierung »Knecht« zu einem Auserwählten macht. Insofern dem Willen des Herrn nichts entgegenzusetzen ist, wird Faust in dieser Rolle des Auserwählten niemals ganz von Gott abfallen können<sup>184</sup>. Die Ansicht, dass Mephistopheles im Anbieten seiner Wette eine Meinungsänderung beim Herrn bezüglich dessen

---

<sup>180</sup> Arens (wie Anm. 169), S. 61.

<sup>181</sup> Vgl. die Verweise in Anm. 86.

<sup>182</sup> V. 323.

<sup>183</sup> Vgl. Wilhelm Böhm, Goethes Faust in neuer Deutung, Köln 1949, S. 88.

<sup>184</sup> Die Mitteilungen Gottes an die Auserwählten bezüglich ihrer Bestimmung erfolgen immer imperativisch. Ein Paradebeispiel ist die Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26-38): »Du *wirst* schwanger werden und einen Sohn gebären[...]«. Maria antwortet, nachdem sie begriffen hat, wer zu ihr spricht, mit einer Selbstprädikation als »Magd des Herrn«, in dem Bewusstsein, dass der Wille Gottes notwendig vollzogen werden wird.

Heilsplan für Faust provoziert, ist angesichts der genannten Überlegung durchaus angreifbar.<sup>185</sup>

Zum anderen ließe sich anführen, dass Mephistopheles zu Faust kommt und ihm alle Güter der Welt bereitzustellen gewillt ist. Jedoch, das einzige Gut, nach dem sich Faust allein sehnt, die selige Ruhe in der Erkenntnis um das Erste und der Anwesenheit *beim* ersten Prinzip, wird Mephistopheles ihm niemals zu geben im Stande sein. Dessen muss sich ein Gott, dem wir die souveräne Übersicht über alles Gewesene, Seiende und zukünftig Werdende zusprechen, vollends bewusst sein. Demnach wird Mephistopheles Faust niemals für sich gewinnen können und selbst der später geschlossene Pakt ist von Beginn an von außen betrachtet ein sicheres Spiel für Faust.

Bleibt die Frage, wie Mephistopheles angesichts dieser für sein Vorhaben aussichtslosen Vorbedingungen dennoch dem Herrn die bekannte Wette anbietet. Es bieten sich erneut zwei Möglichkeiten an: Entweder er ist sich des Bemühens Fausts, stets das höchste Gut anzustreben, nicht hinreichend bewusst. Gegen diese Annahme spräche die Reaktion Mephistopheles auf die vom Herrn ausgehende Bezeichnung Fausts als seinen Knecht<sup>186</sup>. Die zunächst nicht offenbar aufscheinende Berechtigung, Faust als einen Knecht des Herrn und somit als einen ihm Dienenden auszuweisen, scheint Mephistopheles nicht zu irritieren. Vielmehr bekräftigt er den Ausspruch des Herrn, womit anzunehmen ist, dass er einen Begriff dessen hat, womit Faust sich als Knecht des Herrn auszeichnet. Oder, und mit dieser Annahme möchte ich diesen Aspekt der Betrachtung beschließen, Mephistopheles ist sich in der soeben genannten Hinsicht der Art und Weise, wie Faust dem Herrn dient, bewusst, vertraut aber dennoch auf die ihm (Mephistopheles) eigene Kunst der Täuschung und Verführung<sup>187</sup>.

### 3.1.4 Vermeintliche Annäherung eines ersten Prinzips

Selbst wenn mit der auf den Lobgesang der Erzengel folgenden Rede Mephistopheles' eine »völlig entgegengesetzter Sprachduktus«<sup>188</sup> einsetzt, so wird die Exposition der Wesenheit des Herrn dennoch selbst durch den gefallenen Engel fortgesetzt:

Da du, o Herr, dich einmal wieder nahst  
Und fragst, wie alles sich bei uns befinde, [...].<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Gaier vertritt die Ansicht, dass der Herr des Prologs sich »provokieren« lässt, vgl. Gaier (wie Anm. 122), S. 46f.

<sup>186</sup> V. 300: Mephistopheles: »Fürwahr! Er dient euch auf besondere Weise.«

<sup>187</sup> Arens verweist auf die Nennung Mephistopheles als Schalk und betont mithin die dem Schalk zugesprochene Rolle des »Vaters der Lüge«, ferner des »Verdrehers der Wahrheit«. Vgl. Arens (wie Anm. 169), S. 55.

<sup>188</sup> Arens (wie Anm. 169), S. 55.

<sup>189</sup> V. 271f.

Man kann dieser Stelle weitaus mehr abgewinnen als die Vermutung, dass Mephistopheles hier die Illusion einer dem Herrn gleichgestellten Position für sich aufrechtzuerhalten versucht, indem er vorzugeben versucht, er (Mephistopheles) erscheine nicht auf Befehl vor dem Herrn.<sup>190</sup> Es verwundert, dass in keinem bisherigen Kommentar darauf verwiesen wurde, wer, gemäß der Aussage Mephistopheles, sich hier wem annähert. Denn Mephistopheles spricht hier davon, dass sich der Herr ihm naht und nicht umgekehrt.

Meines Erachtens zu undifferenziert wird hier sehr schnell ein weiteres Mal die Analogie zum Buch Hiob gezogen, in welchem der Satan ebenfalls im Himmel erscheint und gemeinsam mit den Engeln vor Gott tritt. Im Buch Hiob ist es eindeutig, dass es der Satan ist, der sich Gott inmitten der Engelschar nähert. Doch wie verhält es sich im Prolog? Mit Sicherheit hat Goethe Anklänge an das Buch Hiob durchscheinen lassen, als er den Prolog konzipierte. Wie bewusst dies geschehen ist, bleibe angesichts seiner persönlichen Äußerung zu jener Analogie dahingestellt, jedoch lässt sich seiner Aussage entnehmen, dass er im Vorfinden jener bedacht konstruierten Vorlage keine Veranlassung sah, die Geschichte zwar mit veränderten Vorzeichen, wohl aber gemäß ihrer jüdisch-christlichen Tradition zu rezipieren.<sup>191</sup> Doch wieso lässt er dann, zweideutiger als bei Hiob, Mephistopheles davon sprechen, dass Gott selbst sich ihm nähert und nicht umgekehrt? Eine Erklärung ließe sich darin sehen, dass ein Verständnis eines ersten Prinzips zugrunde gelegt wird, das bereits bei Augustinus vorgeprägt erscheint, vor allem aber in der Mystik eines Meister Eckhart oder Nikolaus von Kues zu seiner vollen Entfaltung kommt. Gemeint ist die Vorstellung davon, dass man sich einer absoluten Einheit nicht rein aus eigener Kraft nähern kann. Für Cusanus beispielsweise konnte eine so genannte Anwesenheit beim ersten Prinzip nur auf dem Weg einer mystisch-meditativen Versenkung erreicht werden, bei der es letztendlich noch immer der Zuwendung, mithin der Gnade Gottes bedurfte, um letztendlich zu dieser Anwesenheit zu gelangen<sup>192</sup>. Eine Annäherung rein aus eigenem Willen heraus war undenkbar. Ähnliches findet sich bereits in der so genannten »Vision zu Ostia« im neunten Buch der augustiniischen »Bekenntnisse«.<sup>193</sup>

Der Wunsch nach Annäherung an das erste Prinzip ist zudem als ein Leitgedanke Plotins zu nennen und findet sich unter anderem in der Beschreibung des stufenweisen Aufstiegs der Seele.<sup>194</sup> Analog hierzu sei auf ein weiteres Bild verwiesen, das in folgendem Fall aus der islamischen Mystik stammt und demzufol-

---

<sup>190</sup> Arens (wie Anm. 169), S. 55.

<sup>191</sup> Vgl. den Gesprächsbericht von Johann Peter Eckermann zum 18. Januar 1825, dem zufolge sich Goethe wie folgt äußert: »Hat daher auch die Exposition meines Faust mit der des Hiob einige Ähnlichkeit, so ist das wiederum ganz recht und ich bin deswegen eher zu loben als zu tadeln.« In: Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Zürich 1948, S. 140.

<sup>192</sup> Vgl. Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* (Über die belehrte Unwissenheit), lat.-dt., in: Philosophische Bibliothek 264 (Schriften des Nikolaus von Kues), Hamburg 2002.

<sup>193</sup> Die »Vision zu Ostia« stellt gleichsam Augustins dritten Versuch einer Erhebung zu Gott dar, vgl. insbesondere Brachtendorf: Augustins »Confessiones«, S. 189-197.

<sup>194</sup> Vgl. Enneade V,1.



ge ein aus Sehnsucht zu Gott hinstrebendes Wesen keine Anwesenheit bei demselben erlangen kann, ohne in der Flamme der göttlichen Liebe zu verbrennen. In der islamischen Literatur wurde dieser Gedanke in verschiedenen Varianten aufgegriffen, insbesondere im Motiv des Falters, der dem Licht entgegenstrebt und im Erreichen des Ziels in dessen Flammen vergeht. Ahmad Ghazzali, islamischer Mystiker und jüngerer Bruder des berühmten Muhammad Ghazzali, greift in seinem Traktat »Gedanken über die Liebe« ebenso auf dieses Motiv zurück wie später Hafis:

Durch sehen kommt das Lieben auf die Welt:  
Das Auge sieht, und alles ist bestellt.  
Gier fing die Vögel, die die Falle hält;  
der Falter suchte Licht, eh er ins Feuer fällt.<sup>195</sup>

Goethe war mit diesem Motiv durchaus vertraut und hat es tief verinnerlicht. Zeugnis davon gibt entsprechend das »Buch des Sängers« im »West-östlichen Divan«, wo Goethe das Motiv des sehnsüchtigen Falters in eigener Manier variiert:

Keine Ferne macht dich schwierig,  
Kommst geflogen und gebannt,  
Und zuletzt, des Lichts begierig,  
Bist du Schmetterling verbrannt.<sup>196</sup>

Erneut lässt sich kaum eruieren, welche Tradition in diesem Fall maßgebend dafür gewesen sein mag, dass Goethe die Vorstellung einer unmöglichen Annäherung des Mannigfaltigen an ein universelles, absolut gesetztes Erstes Prinzip durch Mephistopheles Worte im Prolog Ausdruck verleiht, denen zufolge der Herr sich dem gefallenen Engel nähert und nicht umgekehrt. Fest steht, dass er mittels verschiedener Quellen mit der Idee vertraut war, zum einen über die griechische Philosophie, vermittelt durch die Schriften Plotins, zum anderen über die morgenländische Dichtung, insbesondere durch die Werke des Hafis. Natürlich ist die Annäherung von Herr und Mephistopheles im Prolog anders gelagert als beispielsweise in der mystischen Dichtung des Islam, jedoch bleibt die genannte Problematik bestehen, sodass die Erwähnung einer Annäherung des ersten Prinzips selbst sinnvoll erscheint. Die Begegnung zwischen Gott und gefallenem Engel ist, so wie sie uns im Prolog präsentiert wird, fraglos an das Buch Hiob angelehnt, jedoch weist sie, wie gezeigt wurde, in ihrer Konzeption weit über das Vorbild hinaus. Eine Analogie zwischen den Schilderungen der Begegnung im Buch Hiob und im Prolog des »Faust« kann somit nicht ohne Einschränkungen gezogen werden. Vor allem gilt zu beachten, mit welchen Mit-

---

<sup>195</sup> Achmad Ghazzali: Gedanken über die Liebe, Übers. von Gisela Wendt, Amsterdam 1989, S. 45.

<sup>196</sup> Selige Sehnsucht, in: HA II, S. 18f.; vgl. zum Motiv des sich im Feuer verzehrenden Falters Wilhelm Schneider, der im Tod des Falters »den Übergang zur Vollendung in Gott« sieht, vgl. Wilhelm Schneider: Goethe: »Selige Sehnsucht«. In: *Interpretationen zum West-östlichen Divan Goethes*, hg. von Edgar Lohner. Darmstadt 1973, S. 72-83, hier S. 79.

teln die Vertreter des Bösen sich den vermeintlichen Knechten des Herrn nähern und welche Intention sie verfolgen. Spätestens hier kann von einer Analogie kaum noch die Rede sein.

### 3.1.5 Der Herr als alleiniges logisches Subjekt jedweden Handelns

In Anbetracht der Feststellung, dass der Herr es ist, der sich den Engeln nähert, findet sich ein weiterer Aspekt, der, mag man ihn verfolgen, nicht nur die Konzeption des Bösen im »Faust« in verwandtschaftlich geistige Nähe zu augustinischem Gedankengut rückt. Gemeint ist die Ansicht, dass die Taten und selbst die Willensregungen Gottes immerzu jeglicher menschlichen Tat oder Willensregung vorgeschaltet ist<sup>197</sup>, eine Überlegung, die in engem Zusammenhang mit der Gnadenlehre Augustinus' steht. Gemäß der augustinischen Lehre kann es nichts geben, was dem göttlichen Willen entgegengesetzt ist, ferner kann nichts geschehen, was der göttliche Wille nicht zulässt. Augustinus schreibt das folgende in seinen Schriften gegen die Semipelagianer in Bezug auf den Menschen, jedoch kann es ebenso im Zusammenhang mit dem Verhalten Mephistopheles' im Prolog auf jegliches von Gott geschaffene, mit einem freien Willen versehene Wesen angewandt werden:

Und so darf man nicht bezweifeln, dass dem Willen Gottes, ›der im Himmel und auf Erden ausführt, was er will‹<sup>198</sup> und der auch ›das Zukünftige schon getan hat‹<sup>199</sup>, der Wille des Menschen nicht widerstehen [und verhindern] kann, dass er selbst tue, was er will, weil er ja nun einmal sogar gerade bezüglich des Willens des Menschen seinen Willen zu beliebiger Zeit ausführt.<sup>200</sup>

Augustinus beruft sich gleich zwei mal auf die Heilige Schrift des Alten Testaments, um seine Lehre zu untermauern und umreißt in diesem kurzen Absatz zugleich seine gesamte Lehre über die Unbedingtheit des göttlichen Willens, die Notwendigkeit der göttlichen Gnade bezüglich aller menschlichen Taten bei der gleichzeitigen Annahme eines dem Menschen verliehenen freien Willens, und selbst der Prädestinationsgedanke wird durch die Bemühung des Jesaja-Zitats zumindest im Ansatz gestreift.

Die Annahme des von Gott verliehenen freien Willens ist für Augustinus notwendig, wie es am prägnantesten in den »Quaestiones« zum Ausdruck kommt:

Als daher Gott den Menschen erschuf, hat er ihn zwar als den besten gemacht, trotzdem machte er nicht das, was er selbst war. Der Mensch, der

---

<sup>197</sup> Ench. 95: »Es geschieht also nichts, wenn nicht der Allmächtige es will oder zulässt oder selbst tut«.

<sup>198</sup> Ps 134,6.

<sup>199</sup> Jes 45,11.

<sup>200</sup> Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianer, lat.-dt., übers. von Sebastian Kopp, Hg. von A. Kunzelmann und A. Zumkeller, Würzburg 1987, S. 231.

gut sein will, ist besser, als der, der es von Natur aus ist. Daher musste dem Menschen der freie Wille gegeben werden.<sup>201</sup>

In einem untrennbaren Wechselverhältnis zu dieser Annahme eines freien Willens steht die Auffassung, dass alles dem Menschen Mögliche der Gnade Gottes zu verdanken ist. Es kann letztendlich auch keine Gnade nach Verdienst geben, wie Augustinus eindringlich gegen die Behauptung der Pelagianer postuliert<sup>202</sup>. Selbst die Möglichkeit, seinen Willen vom Bösen weg auf das Gute zu richten, entspringt der Gnade Gottes. Der Mensch ist demnach letztendlich erst mittels göttlicher Gnade in der Lage, Gutes zu tun. Folglich sind seine guten Taten in letzter Konsequenz nicht allein ihm selbst, sondern vor allem der göttlichen Gnade zuzuschreiben, ohne die er zu diesen nicht befähigt gewesen wäre:

Er [Gott] bereitet den guten Wille des Menschen zur Aufnahme seiner Hilfe, und dem Bereiteten schenkt er seine Hilfe. Es geht freilich der gute Wille des Menschen vielen Gaben Gottes voraus, aber nicht allen. Zu den Gaben, denen er nicht voraus geht, gehört der gute Wille selbst. Beides lesen wir nämlich in den heiligen Schriften: `Seine Barmherzigkeit wird mir vorangehen`<sup>203</sup> und `Seine Barmherzigkeit wird mich geleiten`.<sup>204</sup> Dem Nichtwollenden geht sie voran, damit er will: den Wollenden geleitet sie, damit er nicht vergeblich will.<sup>205</sup>

Dieser Stelle aus dem »Enchiridion« geht eine umfangreiche Abhandlung über Röm 9,16<sup>206</sup> voraus, auf welche in diesem Rahmen nicht weiter eingegangen werden soll, deren Kenntnis dem tieferen Verständnis der hier angerissenen Problematik jedoch durchaus dienlich sein mag.<sup>207</sup> Die katholische Kirche hat sich mit dieser von Augustinus postulierten absoluten Gnadenlehre besonders schwer getan und letztendlich einen Mittelweg zwischen dieser und der pelagischen Lehre kanonisiert.

Von besonderem Interesse seien im Rahmen unserer Untersuchung die diversen Ausführungen Augustinus' bezüglich der Zulassung des Bösen. Der Frage, ob Gott, von dem alles, was ist, ausgeht, demzufolge nicht auch der Urheber des Bösen genannt werden muss, begegnet Augustinus in »De diversis quaestionibus LXXXIII« mit der Annahme, das alles, insofern es ist, auch gut sei. Dem Bösen spricht er die Qualität eines Seienden ab, demzufolge Gott nicht Urheber eines Nicht-Seienden genannt werden kann und somit nicht Ur-

---

<sup>201</sup> Augustinus: De diversis quaestionibus octoginta tribus (Dreiundachtzig verschiedene Fragen), De libero arbitrio (Der freie Wille), Hg. u. Übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1972, S. 6f.

<sup>202</sup> Vgl. Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianer, S. 92f. Des Weiteren gegen die Annahme der Gnadenerteilung nach Verdienst vgl. Ench. 30.

<sup>203</sup> Ps 59,11.

<sup>204</sup> Ps 23,6.

<sup>205</sup> Ench. 32.

<sup>206</sup> Röm 9,16: »So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen«.

<sup>207</sup> Hierzu Ench. 29-32.

heber des Bösen ist.<sup>208</sup> In Bezug auf die Zulassung von Bösem beruft sich Augustinus auf die bereits angeführten Stellen zur Unbedingtheit des göttlichen Willens und führt diese in Zusammenhang mit der notwendigen Annahme, dass der Wille Gottes uneingeschränkt gut sein müsse:

Man darf auch nicht daran zweifeln, dass Gott selbst bei der Zulassung des Bösen gut handelt. Denn auch diese Zulassung geschieht nach gerechtem Ratschluss; und es ist sicher alles gut, was gerecht ist. Wenn nun auch nichts Böses, soweit es böse ist, gut sein kann, so ist es doch etwas Gutes, dass es nicht nur Gutes, sondern auch Böses gibt. Denn wenn das Vorhandensein des Bösen nicht gut wäre, so würde das Böse [...] nicht zugelassen werden. Denn so leicht es ihm zweifellos ist, zu tun, was er will, ebenso leicht ist es ihm, das nicht zuzulassen, was er nicht will<sup>209</sup>.

Diese Ausführungen reichen nahezu an eine Antizipation der leibnizschen Theodizee-Lehre<sup>210</sup> heran, welche zweifellos in ideengeschichtlicher Nähe zu Augustinus' Auffassung steht. Ob nun das Verständnis Augustinus' direkt oder die zeitlich bedeutend näher liegenden Schriften Leibniz' Goethe beeinflusst haben, ist nicht eindeutig nachweisbar. Dass Goethe mit Leibniz hinreichend vertraut gewesen ist, gilt als Faktum. Fest steht jedoch ebenso, dass die soeben ausgeführte augustinische Auffassung unmittelbar in den Kontext der Wette zwischen Gott und Mephistopheles im Prolog mit einzubeziehen ist.

### 3.1.6 Die vermeintliche Wette

Die Wette, die Mephisto mit dem Herrn abschließt, kann nur bedingt als solche gelten gelassen werden, wenn man als Grundmerkmal einer Wette versteht, dass das wahrscheinlichste Eintreffen eines in bestimmter Weise definierten Ereignisses unter Berücksichtigung objektiver oder subjektiver Informationen vorherzusehen ist, ohne, dass eine Partei den Ausgang des Geschehnisses tatsächlich kennt. Der Herr im »Prolog« ist sich des positiven Ausgangs der Wette allerdings von vornherein sicher und dies nicht allein in solcher Weise, als er von einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit für ein positives Ende ausgeht, sondern insofern, als sein Wissen vom Ausgang der Geschehnisse als sicheres Wissen verstanden werden muss. Er instrumentalisiert Mephisto lediglich zu seinem Zwecke und belässt ihn dabei in dem Irrtum, tatsächlich eine reelle Chance auf Erfolg zu haben. Somit kann die Wette nur aus Sicht von Mephistopheles als Wette betrachtet werden. Von einem neutralen Standpunkt aus betrachtet kommt vielmehr gar keine Wette zustande. Für eine rechtschaffene

---

<sup>208</sup> Vgl. De diversis quaestionibus octoginta tribus (Dreiundachtzig verschiedene Fragen), *Utrum deus auctor mali non sit* (Ist Gott nicht der Urheber alles Bösen?), Hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1972, S. 20f.

<sup>209</sup> Ench. 96.

<sup>210</sup> Gemeint ist Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de Theodizée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, Lausanne 1760 (erstmalig erschienen 1710).

Wette bedürfte es zweier Parteien, die ihr gegenüber jeweils als ebenbürtig annehmen und davon ausgehen können, dass der gegnerischen Partei keinerlei Informationen zum wahrscheinlichen Ausgang des Wettgeschehens vorliegen, die nicht für beide Parteien frei zugänglich wären. Ferner bedürfte es der Gewissheit beider Seiten, dass die jeweils andere Seite eben nicht – aus welchen Gründen auch immer – von vornherein über den tatsächlichen Ausgang des Geschehens informiert ist. Diese Voraussetzungen sind im Falle von Mephistopheles und dem Herrn im »Prolog« nicht gegeben. Vielmehr wähnt sich Mephistopheles gegenüber dem »Alten« (V. 350) als an Wissen und Macht ebenbürtig. Er glaubt nicht, dass der Herr den Ausgang des Geschehens bereits wissen kann und fordert diesen entsprechend heraus. Gerade dadurch aber offenbart er sich als »gefallener Engel« nach klassisch-christlicher – namentlich augustinischer – Vorstellung: Er zieht dasjenige, was von den »echten Göttersöhnen« als *summum bonum* gepriesen wird, mit sich selbst auf eine Stufe und vollzieht damit jenen Fehler, den Augustinus den gefallenen Engeln in »De civitate dei« zur Last legt wenn er schreibt:

Denn die einen verharren standhaft bei dem allen gemeinsamen Gut, das für sie Gott selber ist [...]; die andern, von ihrer eigenen Macht berauscht, fielen, als könnten sie ihr eigenes Gut sein, von dem höheren, allen gemeinsamen, beseligenden Gute auf sich selbst zurück [...] und wurden hochmütig, trügerisch, neidisch.<sup>211</sup>

Mephistopheles unterliegt, ebenso wie die »gefallenen Engel« gemäß Augustinus, einem fatalen Irrtum. Goethe äußert sich zum Begriff des Irrtums dahingehend, dass er ihn, im Unterschied zur Wahrheit, als der menschlichen Natur nicht widersprechend auslegt:

Die Wahrheit widerspricht unserer Natur, der Irrtum nicht, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: die Wahrheit fordert, daß wir uns für beschränkt erkennen sollen, der Irrtum schmeichelt uns, wir seien auf ein- oder die andere Weise unbegrenzt.<sup>212</sup>

Nun ist Mephistopheles zwar kein Mensch, jedoch lässt sich die Macht, die der Irrtum über den Menschen zu haben scheint, mitunter noch treffender auf jenen »Schalk« anwenden, der sich im »Prolog« eben nicht in seiner eigenen Beschränktheit erkennt, sich vom Irrtum schmeicheln lässt und ihm schließlich verfällt.

Goethe hat keine dezidierte Theorie zum Begriff der Wahrheit hinterlassen, ebenso wenig wie eine explizite Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Irrtum. Dennoch bietet das Spannungsverhältnis zwischen jenem Begriffspaar durch seine vermeintliche Gegensatzstruktur Raum für ein weiteres Beispiel dafür, wie der Einheitsbegriff Goethes sich in leitmotivisch eingesetzten, sogenannten selbstreflexiven Begriffen ausprägt. Ebenso wie der Begriff des Schönen und des Guten ist der Begriff Wahrheit durch nichts außerhalb seiner selbst zu

---

<sup>211</sup> Civ.Dei XII 1.

<sup>212</sup> MuR, in: HA XII, S. 409.

bestimmen und somit als selbstreflexiv zu verstehen. In beispielhafter Weise anschaulich lässt sich Goethes Wahrheitsbegriff an dem Gedicht »Vermächtnis« herauslesen, auf das an späterer Stelle noch einmal zurückzukommen ist.

Die Konzeption eines reflexiven Begriffs ist untrennbar mit dem Gedanken der Einheit verbunden. Ebenso wie die Vorstellung, dass neben einer absoluten Einheit *per definitionem* nichts von ihr Unterschiedenes Bestand haben kann, ergibt sich die Reflexivität eines Begriffs durch die Tatsache, dass er sich durch nichts außerhalb seiner selbst liegendes bestimmen lässt. Um die konzeptionellen Verwandtschaft der reflexiven Begriffe des Guten, des Schönen und der Wahrheit grundsätzlich verstehen zu können, bedarf es einer genauen Bestimmung dessen, was den Begriffen formell in der Idee der Einheit zugrunde liegt.

### 3.1.7 Exkurs: Das Streben nach Einheit im Denken Goethes

Dass die Erzengel im »Prolog« der »Faust«-Tragödie sowohl in ihrer Gruppenkonstellation als auch im Einzelnen (siehe Raphael) zwei unterschiedliche Traditionsstränge in sich vereinen – zum einen die pagane Mythologie der Griechen und zum anderen die jüdisch-christliche Angelologie – rückt nochmals die von Goethe intendierte Wechselbeziehung des Einzelnen mit dem Ganzen in den Blickpunkt. Das analog dazu konzipierte Reflexionsverhältnis der Engel zum Herrn wurde bereits erläutert. Ebenso wird im weiteren Verlauf der Untersuchung, wenn die Konzeption des »gefallenen Engels« Mephisto angegangen werden soll, nicht nur auf das in diesem Fall gestörte Wechselverhältnis zwischen Mephisto und dem Herrn im »Prolog«, sondern auch auf das Verschmelzen griechischer und alttestamentlicher Mythologie bezüglich des Engelfalls hingewiesen werden.<sup>213</sup> Die konzeptionellen Merkmale des Vereinzelteten finden sich bei Goethe also häufig im universellen Ganzen wieder und stellen ein einheitsstiftendes Merkmal seines Schaffens dar. Goethe bringt seine Vorstellung einer Kunst, in der einzelne Elemente ein neues Ganzes bilden und in der das eine durch das andere wechselseitig bedingt ist, in seinem Aufsatz »Über Laokoon« von 1798 zum Ausdruck und wählt hier als Beispiel die Gruppe der Musen:

[...] in dem herrlichen Zirkel des mythischen Kunstkreises, in welchem diese einzelnen selbstständigen Naturen stehen und ruhen, gibt es kleinere Zirkel, wo die einzelnen Gestalten in Bezug auf andere gedacht und gearbeitet sind. Z.E. die neun Musen, mit ihrem Führer Apoll, ist jede für sich gedacht und ausgeführt, aber in dem ganzen mannigfaltigen Chor wird sie noch interessanter. [...] sie [die Kunst] stellt uns entweder einen Kreis von Gestalten

---

<sup>213</sup> Der Umstand, dass der alttestamentliche Fall der Engel, wie er von Augustinus aufgegriffen und ausgebaut wird, bereits in der griechischen Dichtung von Homer und Hesiod ihren Niederschlag gefunden hat, zeigten bereits die Philosophischen Studien von Nicolas und Hester, vgl. Auguste Nicolas / Silvester Hester: Philosophische Studien über das Christentum. Bd. 1, Paderborn 1857, S. 37f.

dar, die untereinander einen leidenschaftlichen Bezug haben [...] oder sie zeigt uns in einem Werke die Bewegung zugleich mit ihrer Ursache.<sup>214</sup>

Bereits ein Jahr früher und damit immer noch in zeitlicher Nähe zur Arbeit am »Prolog«<sup>215</sup> merkt er im Aufsatz »Über die Gegenstände der bildenden Kunst an, dass jene Art von Darstellung zu bevorzugen seien, die »sich beim ersten Anschauen sowohl im Ganzen als in ihren Theilen selbst erklären«.<sup>216</sup> Goethes Sinn für Analogien, vor allem aber für Symmetrien wird hieran deutlich. So wie er in der Natur das Einzelne im Ganzen nachgebildet erkennt, erhebt er es für die bildende und – was sich selbst betrifft – offenbar für die dichterische Kunst zur Maxime, ebenso wie für seine naturwissenschaftlichen Forschungen.<sup>217</sup> Die Entsprechung durch Symmetrien kann sich jedoch nicht allein durch die Wiederfindung des Einzelnen im Ganzen ausdrücken. Ebenso drücken sich Symmetrien aus durch Entsprechungen in verschiedener Hinsicht auf den Gegenstand: ein formales Konzept erhält seine Entsprechung im Inhalt (beispielsweise im Engelhymnus), eine hierarchische Ordnung findet ihre Abbildung in der zeitlichen Abfolge der auftretenden Figuren (Herr, Erzengel und Mephisto im »Prolog«). Die Benennung von Symmetrien in Goethes Lyrik würde nahezu ins Unendliche führen. Eine schwerwiegende Unterscheidung trifft Goethe bezüglich der erscheinenden und umzusetzenden Symmetrien jedoch im Folgenden: Goethe offenbart ein spezifisches Gefallen an sogenannten versteckten Symmetrien, solchen, die sich dem Betrachter offenbar nicht gleich im ersten Augenblick, sondern vielmehr erst im Zuge intensiver, längerer Anschauung erschließen. In seinen Aufzeichnungen während des zweiten Rom-Aufenthaltes zwischen Juni 1787 und April 1788 finden sich, jeweils in Anschauung bildlicher Kunst, zwei Betrachtungen, in denen Goethe wörtlich das Vorhandensein »verheimlichter Symmetrie, worauf bei der Composition alles ankommt«<sup>218</sup> bezie-

---

<sup>214</sup> Über Laokoon, in: HA XII, S. 59. Eine noch immer tiefgreifende Studie zur Auseinandersetzung Goethes mit der »Laokoon-Gruppe« und den damit aufscheinenden Grenzen von Dichtung und bildender Kunst liefert Heinrich Keller: Goethe und das Laokoon-Problem, Leipzig 1935.

<sup>215</sup> Die genaue Entstehungszeit kann nicht bestimmt werden, jedoch setzt man als Näherungswert den Zeitraum »um 1800« an, wobei die Konzeption in Verbindung mit einem später nicht mehr verwirklichten Epilog bereits vor 1797 erfolgt sein dürfte, vgl. Ernst Grumach: Prolegomena zu einer Goethe-Ausgabe, in: Goethe-Jahrbuch 12 (1950), S. 60-88.

<sup>216</sup> Vgl. Über die Gegenstände der bildenden Kunst, in: WA I, 47. S. 92.

<sup>217</sup> Dazu auch Shu Ching Ho: »Die Neigung zur Vereinigung, die ein wesentlicher Zug der Einbildungskraft ist, dominiert die Forschung Goethes, indem er Faktoren nicht für sich allein betrachtet, sondern in Zusammenhang mit dem Ganzen die Analogie sieht.« In: Shu Ching Ho: Über die Einbildungskraft bei Goethe: System und Systemlosigkeit, Freiburg i.Br. 1998, S. 91.

<sup>218</sup> Italienische Reise, Zweiter Römischer Aufenthalt vom Juni 1787 bis April 1788; Dezember. Bericht: Dezember, in: WA I,32, S. 175f.: »Eben so ist auch hier in den Sibyllen die verheimlichte Symmetrie, worauf bei der Composition alles ankommt, auf eine höchst geniale Weise obwaltend; denn wie in dem Organismus der Natur so thut sich auch in der Kunst innerhalb der genausten Schranke die Vollkommenheit der Lebensäußerung kund.

hungsweise »verborgener Symmetrie«<sup>219</sup> lobend hervorhebt. »Symmetrie, nackte, verborgne.« – diese Notiz zur Unterscheidung offensichtlicher (»nackter«) und versteckter Symmetrien findet sich zudem in den Paralipomena zur »Reise in die Schweiz«.<sup>220</sup> Ferner liest man eine entsprechende Regieanweisung in »Der Zauberflöte Zweither Theil«. Goethe hatte bereits 1795 mit Überlegungen zu einer Fortsetzung von Mozarts »Zauberflöte« begonnen,<sup>221</sup> wohl aber nicht vor 1798 mit der Niederschrift begonnen.<sup>222</sup>

Indem ein Nordlicht sich aus der Mitte verbreitet, steht die Königin wie in einer Glorie. In den Wolken kreuzen sich Kometen, Elmsfeuer und Lichtballen. Das Ganze muß durch Form und Farbe und geheime Symmetrie einen zwar grausenhaften, doch angenehmen Effect machen.<sup>223</sup>

Wie lässt sich diese Unterscheidung von offenen (offenbaren) und geheimen, verborgenen Symmetrien nun vorstellen und warum wird sie getroffen? Wenn Goethe von Symmetrien spricht, die durch eine Entsprechung von »Verhältnis a) des Vereinzelteten zueinander« und dem »Verhältnis b) des Ganzen zu den einzelnen Elementen« dargestellt werden, so sind diese Symmetrien als offen zu bezeichnen: Die Symmetrie ist nicht verborgen, denn sie erschließt sich dem Betrachter bereits unmittelbar in der Anschauung des Gegenstandes, in dem er auf der Ebene der Einzelteile eben diese in einem Verhältnis zueinander vorfindet, wie sie auf der Ebene des Ganzen im Verhältnis eben dieses Ganzen zu den Einzelteilen ersichtlich wird. Eine hinreichende Definition solcher offenen Symmetrien liest sich bei Goethe wie folgt:

Bey dem Worte Symmetrie, im Deutschen Ebenmaß, denkt man sich ein Verhältniß äußerer, sich auf einander wohlgefällig beziehender Theile; meistens wird das Wort von regelmäßig gegen einander über stehenden, auf eine Mitte sich beziehenden Theilen gebraucht.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> Italienische Reise, Zweiter Römischer Aufenthalt vom Juni 1787 bis April 1788; Juni. Nachtrag P päpstliche Teppiche, in: WA I,32, S. 24: » [...]eine Anordnung, deren Symmetrie aus dem Gegebenen hervorgeht und welche wieder durch die Erfordernisse des Darzustellenden nicht sowohl verborgen als belebt wird; wie ja die unerläßliche symmetrische Proportion des menschlichen Körpers erst durch mannichfaltige Lebensbewegung eindringliches Interesse gewinnt.«

<sup>220</sup> Paralipomena zur »Reise in die Schweiz 1797«, in: WA I,34, S. 125.

<sup>221</sup> Vgl. Karl Otto Conrady: Goethe. Leben und Werk, Bd. II, Königstein 1985, S. 249.

<sup>222</sup> Vgl. Andreas Blödorn: Fortgehn ins Unendliche: Goethes »Der Zauberflöte Zweyter Theil« als kosmologische Allegorie auf Mozarts Oper, in: Rüdiger Görner (Hg.): Mozart – eine Herausforderung für Literatur und Denken (=Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Bd. 89), Bern 2007, S. 125-149; Andreas Meier (Hg.): Christian August Vulpius. Eine Korrespondenz zur Kulturgeschichte der Goethezeit. Bd. II (Kommentar), Berlin 2003, S. 101. Ein erster Abschnitt des »Zweyten Theils« erschien in Friedrich Wilmans »Taschenbuch auf das Jahr 1802« (erschienen in Bremen 1802, S. 15-36), das gesamte Fragment gelangte erst 1807 im siebten Band von »Goethes Werken« bei Cotta in den Druck.

<sup>223</sup> WA I,12, S. 186.

<sup>224</sup> WA II,13, Nachträge zu Bd. 6 Paralipomenon 65, S. 60.



Der harmonische Eindruck bzw. die Schönheit des Gegenstandes ergibt sich folglich »aus Symmetrie und Proportion des Ganzen zu den Theilen und der Theile unter einander«. Dieser Wortlaut, den Goethe in seinem Aufsatz »Von deutscher Baukunst« bemüht und mit dem er den französischen Architekten Nicolas-Blondel zitiert,<sup>225</sup> beschreibt im Grunde genommen nichts geringeres als jenes Verhältnis zweier Größen zueinander, das gemeinhin als *proportio divina* oder als »Goldener Schnitt« bezeichnet wird.<sup>226</sup> Im Falle einer »verborgenen Symmetrie« verhält es sich anders. Hier erschließt sich die Symmetrie nicht aus der Analogie zwischen Verhältnis a) und Verhältnis b), sondern vielmehr aus der Analogie von Verhältnis b) zu einer der Ganzheit des Gegenstandes übergeordneten Idee, die das Wesen des Gegenstandes an sich ausdrückt, einer Idee, die den dargestellten Gegenstand der Betrachtung als Einheit erkennen lässt. Diese Idee entzieht sich jedoch der unmittelbaren Anschauung, sodass die bestehende Symmetrie eine verborgene bleibt. Erst wenn der Betrachter sich durch intellektuelle Reflexion der Tatsache gewahr sieht, dass das Verhältnis des Ganzen zu den Einzelteilen der übergeordneten Idee des Ganzen in vollendeter Weise gerecht wird, erschließt sich diese »verborgene Symmetrie«. Anschaulicher ließe sich eine verborgene Symmetrie in dem zur Anwendung kommenden »Goldenen Schnitt« beispielsweise bei der Gestaltung eines Kirchenschiffes erkennen. Die Proportionierung verschiedener Längen zueinander in einem Verhältnis, das den »Goldenen Schnitt« approximiert, bringt auf architektonischer Ebene die Funktion einer Kirche als Sakralbau zum Ausdruck. Die Anwendung des »Goldenen Schnittes« wird zu einer *imitatio dei*, indem auf ein kompositorisches Mittel zurückgegriffen wird, dass aus ästhetischem Blickwinkel eine ideale Symmetrie der Einzelelemente mit dem Ganzen erzeugt und das sich als anatomisches Merkmal selbst in der Natur und damit in der Schöpfung

---

<sup>225</sup> Von deutscher Baukunst 1823, in: WA I,49,2, S. 160. Goethe zitiert hier in Rekapitulation seines ersten Eindruckes vom Straßburger Münster den Baumeister und Architekturtheoretiker Nicolas-François Blondel aus seinem fünfbändigen Werk »Cours d'Architecture«, das in den Jahren 1675 bis 1683 in Paris erschien (zitiert wird hier Buch V des 5. Bandes, Kapitel XVI und XVII). In welcher Hinsicht genau man den Aufsatz »Von deutscher Baukunst« ausgelegt sehen soll, ist in der Forschung weiterhin umstritten. Zum einen lässt er sich vor dem Hintergrund der Genie-Bewegung lesen (vgl. Jochen Schmidt: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Darmstadt in Jochen Schmidts fünfundvierzigsten Jahr [=1985], hier Bd. I, S. 193-196), ebenso aber wird er als ein Beitrag Goethes im Zuge der Wiederbelebung gotischer Ideen im 18. Jahrhundert gelesen (vgl. Georg Friedrich Koch: Goethe und die Baukunst, in: Helmut Böhme und Hans-Jochen Gamm: Johann Wolfgang Goethe. Versuch einer Annäherung, Darmstadt 1984, S. 231-288, hier insbesondere S. 233f.). Einen knappen Abriss zur zwiespaltigen Forschungslage liefert Klaudia Hilgers: Entlechie, Monade und Metamorphose. Formen der Vervollkommnung im Werk Goethes, München 2002, zum »Baukunst«-Aufsatz insbesondere S. 93-110.

<sup>226</sup> Zwei Strecken stehen im Verhältnis des Goldenen Schnittes, wenn sich die größere zur kleineren Strecke verhält wie die Summe aus beiden zur größeren: »a« verhält sich zu »b« wie »a+b« zu »a«.

wiederfinden lässt.<sup>227</sup> Die Symmetrie dient nicht allein der ästhetischen Wirkung, sondern weist durch die Vollkommenheit der Proportion auf die Vollkommenheit des Schöpfers hinaus, dem das sakrale Bauwerk gewidmet ist. Die Entsprechung einer offenbaren Symmetrie zu einer solchen übergeordneten Idee entspricht folglich einer »verborgenen Symmetrie« im goetheschen Sinne.

Für die Ästhetik Goethes und den Begriff von Schönheit ist diese Unterscheidung von maßgeblicher Bedeutung. Goethe bringt durch die Unterscheidung von offenen und verborgenen Symmetrien zum Ausdruck, dass die ebenmäßige Proportion der einzelnen Teile zum Ganzen zweifellos zum harmonischen Eindruck beziehungsweise zur schönen Erscheinung beiträgt, nicht jedoch den eigentlichen Grund für die Schönheit an sich bietet. Die eigentliche Schönheit, so wird aus dieser Unterscheidung deutlich, kommt den ebenmäßigen Kompositionen aufgrund der Tatsache zu, dass sie durch ihre wechselseitige Bezogenheit des mannigfaltig Verschiedenen aufeinander sowie des Ganzen zum Einzelnen einen höheren Begriff von Einheit widerspiegeln. Dieser übergeordnete, verborgene Begriff von Einheit, den man im sakralen Bereich mit einer Rückbezogenheit alles Erscheinenden auf den ursprünglichen *logos* bezeichnen könnte, ist bei Goethe eine ebenso übergeordnete, aber nicht notwendigerweise metaphysische Idee, die dem dargestellten Gegenstande innewohnt. Im oben genannten Zitat aus den Aufzeichnungen des zweiten Rom-Aufenthaltes meint Goethe in Betrachtung von Raphaels Darstellung der »Bestrafung des Ananias«, dass hier [...] ein großer Begriff, eine in ihrer Eigenthümlichkeit höchst wichtige Handlung in ihrer vollkommensten Mannichfaltigkeit auf das klarste dargestellt« ist. Die Schönheit des Kunstwerks ergibt sich folglich aus dem Rekurreren der offenbaren Symmetrie der Darstellung auf die Einheit, die aus der Symmetrie der »Mannichfaltigkeit« des vermittelten Gegenstandes hervorgeht.

Unterschwellig mag in diesem Verständnis von Schönheit die neuplatonische Überzeugung mitschwingen, dass die vollkommene Schönheit in ihrer Einfachheit und somit als vollkommene Einheit niemals in der körperlichen Welt der erscheinenden Vielheit zu finden sein wird, sondern alles Schöne nur ein »Abglanz« der vollkommenen Schönheit ist, die der Idee der Erscheinung innewohnt.<sup>228</sup> Augustinus übernimmt diese Prämisse zur Wesenhaftigkeit des Schönen von Plotin in seiner Schrift »De vera religione« und betont, dass die Schönheit in der Welt der Erscheinungen immer an gewisse Grenzen stoßen wird.<sup>229</sup> Jedwedes Schönheitsmerkmal in Form von Gleichheit (*aequalitas*),

---

<sup>227</sup> Zum Vorkommen des »Goldenen Schnitts« in der Natur vgl. Günther Kaphammel: Der Goldene Schnitt. Harmonische Proportionen Braunschweig 2000.

<sup>228</sup> Vgl. zur Definition des Schönen bei Plotin Enneade I 6, insbesondere I 6,11-14. Laut Plotin liegt die Schönheit der Dinge in der allem Körperlichen übergeordneten Idee, die als vollkommene Einheit die Schönheit verkörpert. Das Schöne in der erscheinenden Vielheit ist nur insofern schön, als dass es in bestimmter Hinsicht – beispielsweise aufgrund von Symmetrien – Anteil hat an der übergeordneten Idee und somit auch an seiner Schönheit.

<sup>229</sup> Zur Rezeption plotinischer Schriften in der christlichen Spätantike und insbesondere durch Augustinus vgl. Wilhelm Maas: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München et al. 1974; speziell im hiesigen Kontext vgl. Heinrich Dorrie: Das Verhältnis des Neuplatoni-

Symmetrie (*convenientia*) und Einheit (*unitas*) muss innerhalb von Raum und Zeit begrenzt bleiben, da es zeitlich der Veränderung und Wandelbarkeit und räumlich der Teilbarkeit unterworfen bleibt und somit niemals eine vollkommene Einheit darstellen kann.<sup>230</sup> Das gemeinsame Verständnis von Schönheit bei Goethe und Augustinus als eine auf Einheit rekurrierende und auf ihr basierende Erscheinung lässt sich durch die gemeinsame Wurzel bei Plotin erklären. Ebenso wie Goethe der schönen Erscheinung von ebenmäßigen Kompositionen nicht widerspricht, allerdings auf die »verborgene Symmetrie« dahinter verweist, warnt Augustinus davor, dass man auf der Suche nach dem Schönen bereits vor der erscheinenden Vielheit stehen bleibt und in ihr bereits die Vollendung zu erblicken glaubt. Der anschauliche schöne Gegenstand ist vielmehr der Ausgangspunkt, von dem aus man die wahre Schönheit im eigentlichen Wortsinn aus dem Verborgenen heraus *entdecken* kann.<sup>231</sup> Sowohl bei Goethe als auch bei Augustinus lässt sich aus Perspektive einer ästhetischen Theorie festhalten, dass die Schönheit der Dinge erstens auf die Wohlproportioniertheit der einzelnen Elemente und ihrer Bezüge zueinander zurückzuführen ist. Zweitens aber erwächst die Schönheit jener ebenmäßig gestalteten Dinge nicht aus der Ebenmäßigkeit der Erscheinung an sich, sondern aus der übergeordneten Idee, auf die diese Ebenmäßigkeit rekurriert. Sowohl bei Goethe als auch bei Augustinus ist diese übergeordnete Idee verkörpert im Begriff der Einheit. Unterschieden muss zwischen den beiden Denkern jedoch bezüglich des Wesens jener Einheit werden, ferner bezüglich der jeweiligen Motivation, die ein Streben nach Einheit zum Gut erhebt. Ist es bei Augustinus der Gedanke einer vollkommenen Form, die folglich als einzig mögliche Form dem *summum bonum* zugesprochen werden kann bzw. die Vorstellung, dass das höchste Gut eben eine vollkommene Einheit ist und jedes Rekurrieren auf diese vollkommene Einheit erstrebenswert, weil letztendlich eine *imitatio dei* darstellend, so ist das Streben nach Einheit im Falle Goethes zunächst weniger metaphysisch motiviert. Vielmehr lässt sich festhalten, dass Goethe nicht zuletzt durch seine naturwissenschaftlichen Forschungen und Erkenntnisse zu einer Weltsicht gelangte, in der er ihm die Annahme tatsächlicher Gegensätze mehr und mehr zu einer unvertretbaren Illusion wurde.<sup>232</sup>

Unter den Paralipomena zu den »Propyläen« findet sich ein »Schema über das Studium der bildenden Künste«, in dem Goethe in Stichpunkten zunächst den Menschen und, in einem zweiten Schritt, »Begebenheiten des Menschen« als Gegenstand der bildenden Kunst umreißt:

---

schen und Christlichen in Augustins »De vera religione«, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 23 (1924), S. 64-102.

<sup>230</sup> Vgl. De vera religione 55 (insbesondere 55,151) und 59.

<sup>231</sup> Vgl. De vera religione 63,177.

<sup>232</sup> Die Vorstellung von tatsächlichen bestehenden Gegensätzen steht dem Erkenntnisstreben Goethes mit dem Ziel, ein sicheres Wissen zu erlangen, fundamental entgegen. Insbesondere in den Bemühungen um eine Farbenlehre erhält die Einsicht in eine »objektive Ordnung des subjektiven Wahrnehmens« ihre Ausfaltung, vgl. Gisella Schulz-Uellenberg: Goethe und die Bedeutung des Gegenstandes für die bildende Kunst, München 1947, hier S. 170-191, Zitat auf S. 185.

## *Begebenheiten* des Menschen

als Gegenstände der bildenden Kunst,  
als zusammengesetzte Vorstellungen, gewöhnlich Gegenstand, Sujet, Ar-  
gument, Aufgabe, Fabel, Geschichte.

In Ihren Theilen --- Motive.

Ineinandergreifen des Mannigfaltigsten zur Einheit.

Anordnung.

Regelmäßige Compositionen des Ganzen.

Verschiedene mathematische Figuren.

Der Theile.

Symmetrische,

offenbare,

gleiche,

abwechselnde,

verborgene,

anomalische Compositionen.<sup>233</sup>

Das »Ineinandergreifen des Mannigfaltigsten« tritt hier als ein weiteres Merkmal hervor, das Goethe als Unterscheidungskriterium für gelungene und schlechte Darstellungen der bildenden Kunst postuliert. Und ebenso wie in seinen Ausführungen zu Sinn und Bedeutung von symmetrischen Compositionen erweist sich auch das Merkmal des »Ineinandergreifen des Mannigfaltigsten« als einheitsstiftend, jedoch in anderer Hinsicht als die Symmetrie.

Das einheitsstiftende Element in der Art und Weise, wie Goethe Symmetrie angewandt und verstanden haben will, fußt auf dem Prinzip der Wiedererkennung. Die symmetrische Formung beziehungsweise Anordnung von Zusammenhängen oder in der bildlichen Kunst von Gegenständen ermöglicht es dem Betrachter, ein kompositorisches Grundelement auf einer Ebene zu entdecken. Das erkenntnisstiftende Moment stellt sich in dem Augenblick ein, da der Betrachter das kompositorische Grundelement der einen Ebene auf einer anderen Ebene wiederentdeckt und aufgrund dieser Entdeckung beide Bereiche in einen gemeinsamen Bezug zueinander setzen kann. In der Dichtung lassen sich Symmetrien sicher am offensichtlichsten im Bereich der Lyrik angewandt finden, wenn sich bestimmte Stilfiguren auf syntaktischer Ebene erkennen lassen und ihre Entsprechung beziehungsweise ihre symmetrische Gegenbewegung auf semantischer Ebene erfahren. Als Paradebeispiel sei die Antimetabole genannt, einer rhetorischen Figur, die einen syntaktischen Parallelismus mit einem semantischen oder lexikalischen Chiasmus verbindet. Symmetrien sind folglich insofern einheitsstiftend, als sie durch die Wiedererkennung gleicher Merkmale eine Beziehung zwischen dem Vereinzelten herstellen.

Ganz anders verhält es sich in Bezug auf das einheitsstiftende Element durch das »Ineinandergreifen des Mannigfaltigsten«, wie Goethe es nennt. Hier ist es nicht das Wiedererkennen analoger Züge, das zur Erkenntnis eines einheitlichen Charakters des betrachteten Gegenstandes beiträgt, sondern vielmehr das Erblicken vermeintlicher Gegensätze. Als Gegensatz soll nicht allein das Nichtvorhandensein von Beziehungen zwischen einzelnen Elementen verstanden

---

<sup>233</sup> WA I,47, S. 294.

werden, sondern mehr noch, ein oppositorisches Verhältnis der beschauten Elemente zueinander. Konkret veranschaulichen ließe sich dies erneut an der Beobachtung, dass in der Konzeption des Erengelhymnus des »Prologs« im »Faust« sowohl säkulare, griechisch-mythische Traditionsspuren zu finden sind, als auch Eindrücke christlich geprägter Angelologie, vornehmlich der patristischen Theologie. Diese zunächst unvereinbar scheinenden Traditionslinien finden in der Komposition Goethes aber dennoch zueinander, indem das vermeintlich Gegensätzliche der Traditionslinien als eben nicht gegensätzlich entlarvt wird. Man darf jedoch nicht annehmen, dass Goethe in irgendeiner Hinsicht bestrebt war, beide Linien auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen – dies mag ihm eher fern gelegen haben. Wie es scheint, geht es Goethe im Streben nach Einheit in der Dichtung und in der Darstellung der Welt nicht darum, die sich bietenden Gegensätze vollkommen aufzulösen. Vielmehr lässt sich nicht zuletzt am aufgeführten Beispiel des Engelhymnus erkennen, dass zwei Traditionslinien in ihrer Verschiedenheit belassen wurden, jedoch gleichzeitig und gleichberechtigt in der Komposition Einzug halten. Die vermeintliche Gegensätzlichkeit wird aus dem Verhältnis des Gegensatzes heraus in ein Verhältnis des Unterschiedes gehoben: beide Traditionslinien schlagen sich gleichberechtigt in der Gestaltung des Hymnus nieder, werden jedoch in ihrer Eigenständigkeit funktional unterschieden. In der funktionalen Differenz zweier Einflüsse auf ein und denselben Gegenstand tritt der Unterschied hervor, stellt sich aber nicht länger als unüberwindbarer Gegensatz dar. Ganz so wie Mephisto im »Faust« beispielsweise kein absolut gesetzter Gegenpol, weder zum Herrn noch zu den Erzengeln ist, sondern vielmehr eine Figur, die sich lediglich in ihrer Funktion, nicht aber fundamental in ihrem Wesen, vom Herrn unterscheidet. Diese Facette des mephistophelischen Charakters wird in den selbstdarstellenden Worten »ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft« deutlich: Der funktionale Unterschied Mephistos zur konstituierenden Macht (in Gestalt des Herrn) besteht lediglich in der Ausrichtung seines (Mephistos) Willen, nicht aber in einer grundlegenden Andersartigkeit! Sein Wille ist dem des Herrn entgegengesetzt, nicht aber sein Wesen. Auch in dem, was Mephistopheles wirkt, wird nichts anderes als »Gutes« geschaffen. Er stellt keine zweite konstituierende, oppositionelle Kraft dar, sondern eben lediglich eine »verneinende«.

Goethe gibt in dem oben stehenden »Schema über das Studium der bildenden Künste« mittels weniger Stichworte eine formale Beschreibung dessen, was in der bildhaften Kunst bezüglich der Darstellung von Personen oder Begebenheiten durch den Begriff »Harmonie« zusammengefasst werden kann. Auf die Farbenlehre angewandt benennt Goethe jene Harmonie als eine Komposition »im schicklichen zweckmäßigen Nebeneinander- und Gegeneinandersetzen der Farben«. <sup>234</sup> Dies ist allerdings nicht mehr und nicht weniger als eine formale Beschreibung eines Begriffs, der kaum inhaltlich vorgestellt wird. Ergänzend nennt

---

<sup>234</sup> Geschichte des Colorits seit Wiederherstellung der Kunst, in: WA II,3, S. 360; vgl. auch HA XIII, S. 515 (Harmonisches Kolorit): »[...] so entsteht doch die eigentliche harmonische Wirkung nur alsdann, wenn alle Farben neben einander im Gleichgewicht angebracht sind.«

Goethe in seinen Harmoniebeschreibungen jedoch definitive »Gesetze«, die gemäß ihrer Wirksamkeit eine harmonische Wirkung im Auge des Betrachters hervorrufen, namentlich das Gesetz der Symmetrie, »regelmäßige Composition des Ganzen« und auch der Teile, die wechselseitige Bezüglichkeit des Einzelnen mit dem Ganzen usw., die sowohl durch »verschiedene mathematische Figuren« als auch durch geometrische Gleichungen darstellbar wären. Die inhaltliche Ausfaltung dessen, was in Goethes theoretischen Abhandlungen zur Kunst, Literatur und in seinen naturwissenschaftlichen Schriften formell vorgegeben ist, konkretisiert sich folgerichtig in seiner Dichtung. Und so konkret diese Gesetze in Goethes »Faust« und überhaupt in seinen dichterischen Schriften zur Anwendung finden, so augenscheinlich drängt sich die Analogie seines theoretischen Unterbaus zur harmonischen Komposition literarischer und darstellender Kunst mit der Vorstellung einer mikro- wie makrokosmologischen Harmonie gemäß *species*, *modus* und *ordo* auf, wie Augustinus sie in seiner Darstellung vom Wesen und Ursprung des Seins sowie weitergehend von der Emanation des Bösen bietet. Vereinzelt hat bei Goethe eine sehr genau bestimmte Funktion, die allerdings meist erst in der wechselseitigen Beziehung zu anderen Einzelheiten ersichtlich wird. Das »Ineindandergreifen des Mannigfaltigsten« lässt sich an keiner Dichtung Goethes anschaulicher nachvollziehen als im »Faust«. Über die vielgestaltigen mythologischen und geistesgeschichtlichen Einflüsse unterschiedlicher Traditionen wurde in der Untersuchung bereits weitreichend eingegangen. Bezüglich der Symmetrie des Werkes darf jedoch noch eine Besonderheit hervorgehoben werden, in der Goethes Verständnis von ebenmäßiger Proportion in überraschender Weise zum Ausdruck kommt. In der Konzeption der »Faust«-Tragödie als Gesamtwerk lässt sich rein formell ein Verhältnis der Teile zueinander erkennen, das die bereits genannte Vorliebe Goethes für »verborgene Symmetrien« nicht nur stützt, sondern gleichsam manifestiert. Die Tragödie als Ganze wird gemeinhin in 12111 Verse eingeteilt, wovon 4612 Verse auf den ersten und 7499 Verse auf den zweiten Teil der Tragödie verfallen. Wenn man nun diese Werte zueinander in ein Relationsverhältnis setzt, so lässt sich erkennen, dass sich das Gesamtwerk – bezüglich der Summe seiner Verse – proportional nahezu exakt zum zweiten Teil verhält, wie der erste Teil der Tragödie zum »Faust II«. Anders ausgedrückt: Das Verhältnis der beiden Tragödienteile zueinander sowie das Verhältnis des Gesamtwerks zu »Faust II« entsprechen annähernd einem »Goldenen Schnitt«. Die mathematische Konstante für den »Goldenen Schnitt« bzw. das entsprechende Verhältnis zweier Größen zueinander wird mit ungefähr 1,618 angegeben. Der Wert für das Verhältnis zwischen Faust I und Faust II ließe sich bezüglich der jeweiligen Versanzahl mit 1,625 angeben, der Wert für das Verhältnis zwischen dem Gesamtwerk und dem längeren Tragödienteil liegt bei rund 1,615. Anhand der sehr geringen und nicht signifikanten Abweichung der Werte von der mathematischen Konstanten wird deutlich, dass die einzelnen Tragödienteile in ihrer Symmetrie zueinander bzw. zum Gesamtwerk den »Goldenen Schnitt« approximieren.

Es mag spekulativ bleiben, ob und inwiefern Goethe diese Symmetrie vorsätzlich oder intuitiv zu verantworten hat. Fakt ist jedoch, dass die »Faust«-Tragödie

die beiden kompositorischen Leitmotive der Symmetrie und des »Ineinander-greifens des Mannigfaltigsten« in simultaner Form widerspiegelt. In gleicher Weise wie die Vielfalt der Motive sich inhaltlich bedingt und zueinander in Beziehung gesetzt wird – im »Faust II« noch weitaus intensiver als im ersten Teil der Tragödie – schlägt sich die Vorgabe der Symmetrie in der Form des Dramas nieder. Goethe setzt sich damit über alle althergebrachten Vorgaben zur Wahrung der Einheit nach dramenästhetischen Gesichtspunkten hinweg – beide »Faust«-Teile sind gleichsam eine Negation des geschlossenen Dramenkonzepts im klassischen Sinne – und kreiert gleichzeitig eine Form von Einheit, die in sich auf eine Geschlossenheit verweisen kann, welche durch die werkimmanente Bezüglichkeit aller Einzelelemente zueinander ihre Geltung erhält. Hinsichtlich der Konzeption Mephistos als »gefallener Engel« wurde bereits im Ansatz gezeigt, dass Goethe auch hier keineswegs ein Nebeneinander von Gegensätzen darstellt, sondern die Andersartigkeit Mephistos im Vergleich zu den »wahren Göttersöhnen« als von jenen unterschieden – und nicht im Gegensatz zu jenen bestimmt – beschreibt. Die Komposition des Mephistopheles als nicht gegensätzliche, sondern in ihrer Unterschiedenheit zum »Guten« definierte Figur deutet sich im »Prolog« bereits in verschiedener Hinsicht an und findet ihre Vollendung durch die sogenannte Selbstdefinition Mephistos in der »Studierzimmer«-Szene.

### 3.1.8 Mephistos Selbstdefinition

Die von Hans Arens als »Selbstdarstellung des Mephistopheles« bezeichnete Passage in der »Studierzimmer«-Szene hat bis heute zwar nicht wenige Diskussionen provoziert, jedoch findet man bei genauerer Betrachtung nur einzelne wirklich handfeste und in sich schlüssige Interpretationen. Allen voran sei an dieser Stelle die Auslegung von Oskar Seidlin genannt<sup>235</sup>, der bezüglich des »Rätselwortes«, wie Faust es in seiner ersten Reaktion darauf benennt<sup>236</sup>, erstmalig eine mögliche Auslegung bietet, die für sich stehend konsistent und einfach nachvollziehbar ist.

Nach Seidlin muss beim Lesen der Selbstdarstellung von Mephistopheles stets beachtet werden, wer an dieser Stelle spricht und welches Wertesystem diesem Sprecher zugrunde gelegt werden muss:

Faust: Nun gut, wer bist du denn?  
Mephistopheles: Ein Teil von jener Kraft,  
die stets das Böse will und stets das Gute schafft.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> Oskar Seidlin: Das Etwas und das Nichts. In: Aufsätze zu Goethes Faust I, Hg. von Werner Keller, Darmstadt 1974, S. 362-368.

<sup>236</sup> V. 1337.

<sup>237</sup> V. 1334-1336.

Unverzüglich klingt in diesen Worten die Stimme des Apostels Paulus aus den Römerbriefen mit:

Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.<sup>238</sup>

Ob Goethe mit der Konzeption dieses Verses eine Kontrafraktur des Römerbrief-Zitats angestrebt hat, ist nicht zu belegen und darf in diesem Zusammenhang auch nur von geringem Interesse sein. Seidlin geht von der Annahme aus, dass der hier Sprechende seiner Selbstdarstellung eine andere, vom christlich-göttlichen Wertesystem unterschiedene Werteskala zugrunde legt. Das für Gott und den Menschen als gut Erachtete sei für den Teufel das Böse, das, was der Welt als Böse gelte, sei als des Teufels Gut zu verstehen<sup>239</sup>. Untermauert sieht er diese Annahme in den weiteren Ausführungen Mephistopheles, in denen er, hervorgerufen durch die nach Aufklärung des Rätselwortes rufenden Zwischenfrage Fausts, sein Selbstverständnis nochmals präzisiert:

So ist denn alles, was ihr Sünde,  
Zerstörung, kurz, das Böse nennt,  
Mein eigentliches Element.<sup>240</sup>

Mephistos »eigentliches Element« ist also jenes, was aus Sicht des Adressaten – in diesem Falle also Fausts – als »Sünde, Zerstörung, kurz, das Böse« angesehen wird. Aus mephistophelischer Perspektive ist eben dies aber das zu erstrebende höchste Gute. Demnach steht die Werteskala des Mephistopheles gegenüber der unsrigen Kopf. Unverzüglich sieht man sich an die Worte des Alten Testaments erinnert:

Wehe denen die Böses gut und Gutes Böse nennen, die aus Finsternis  
Licht und aus Licht Finsternis machen, [...]!<sup>241</sup>

Seidlin stellt heraus, dass es Mephistopheles um eine restlose Negierung alles Seienden geht, sein finaler Wunsch besteht nicht allein in der Zerstörung der sich zeitigenden Welt: Viel weitgreifender bedauert er, dass es je zu einer Schöpfung, zu einem Seienden überhaupt gekommen ist. Denn dieses ließe sich zwar vernichten, jedoch wäre die Wahrung des Zustandes<sup>242</sup> vor der Schöpfung ihm wünschenswerter gewesen:

Ich bin der Geist, der stets verneint!  
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,  
Ist wert, dass es zugrunde geht;

---

<sup>238</sup> Röm 7,19.

<sup>239</sup> Vgl. Oskar Seidlin: Das Etwas und das Nichts (wie Anm. 235), S. 365.

<sup>240</sup> V. 1342-1344.

<sup>241</sup> Jesaja 5,20.

<sup>242</sup> Erneut ein Beispiel dafür, dass dort, wo die »Begriffe fehlen«, sich »geschwind ein Wort einstellt«: Der Tatsache, dass bei der Annahme des relationslosen Nichts keineswegs von einem Zustand gesprochen werden kann, ist sich der Verfasser durchaus bewusst und hält erneut nur der Einfachheit halber am Wort fest.



Drum besser wär's, dass nichts entstünde.<sup>243</sup>

Michelsen hat bereits darauf hingewiesen, dass dieser Wunsch Mephistopheles' ein »gänzlich utopisches Ideal« darstellt, von dem er lediglich »im Konjunktiv Irrealis schwärmen«<sup>244</sup> kann. Seidlin sieht sehr wohl, dass jenes, was Mephistopheles hier anzustreben scheint, eben das »Nichts schlechthin«, gleichzusetzen ist mit der »Auslöschung des menschlichen ›strebend sich Bemühens‹«, dem ›Faulbett‹, dem ›Ruf: steh still! Verweile‹ - dem ›Allerheiligsten des teuflischen Paradieses‹.<sup>245</sup> Im »strebend sich bemühen« besteht, wie im »Prolog« bereits deutlich wird, der Dienst Fausts, der als »Knecht des Herrn« gelten darf. Ganz in der Tradition seiner »Muhme, der berühmten Schlange«, verhält sich Mephistopheles in der »Studierzimmer«-Szene, um das strebsame Bemühen Fausts auf falsche Bahnen zu lenken. Die Schlange des alttestamentlichen Schöpfungsmythos täuschte den Menschen damit, dass sie ihm eben ein vermeintlich höchstes Gut versprach, das sie zu geben nicht im Stande war:

[...] an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.<sup>246</sup>

Die Lüge der Schlange zeigt sich in doppelter Ausfaltung: Zum einen spricht sie der Frucht des verbotenen Baumes eine Wirkung zu, die diese nicht hat. Zum anderen spricht sie davon, dass ein Gott-gleich-sein verbunden ist mit dem Vermögen, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Doch eben dies tut Gott nicht. Für Gott gibt es den Gegensatz von Gut und Böse nicht, diese Unterscheidung treffen lediglich die in der Vielheit verhafteten Menschen. Einer absoluten und vollkommen gut vorgestellten Einheit, um es erneut zu betonen, steht nichts oppositionell gegenüber.

Der Sieg der Schlange im ersten Buch Mose besteht letztendlich darin, dass die ersten Menschen sich im Bestreben, das vermeintlich höchste Gut zu erlangen, eben von diesem höchsten Gut, nämlich Gott, abkehren, da sie sich gegen seinen Willen stellen. Allein darin besteht die *superbia*: Ein minderes Gut (das falsche Versprechen der Schlange) an Stelle des höchsten Guts (den sich in der Schöpfung manifestierenden Willen Gottes) einsetzen und zu diesem hinstreben, womit eine Entfernung vom wahrhaft höchsten Gut impliziert ist. Mephistopheles muss eben hierin seine Chance sehen. Da er glaubt, Faust auf ähnliche Weise täuschen zu können wie es der Schlange mit den ersten Menschen gemäß der Heiligen Schrift gelungen ist, da er glaubt, auch Faust könnte dem Irrtum erliegen, ein von Mephistopheles angebotenes minderes Gut an Stelle dessen zu setzen, wohin sein »dunkler Drang« ihn bereits von Natur aus treibt. Nur deshalb bietet Mephistopheles dem Herrn eine Wette um Faust an: da er im Vertrauen auf die Kunst der Täuschung bauend seine Chance sieht. Allein, er wird sich im Falle Fausts verschätzen, so wie es vom Herrn bereits vorherge-

---

<sup>243</sup> V. 1338-1341.

<sup>244</sup> Peter Michelsen: Mephistos eigentliches Element, In: Peter Michelsen: Im Banne Fausts. Zwölf Faust-Studien, Würzburg 2000, S. 173.

<sup>245</sup> Oskar Seidlin: Das Etwas und das Nichts (wie Anm. 235), S. 365.

<sup>246</sup> Genesis 3,5.

sagt wird. Das Wort des Herrn im »Prolog«, demzufolge welchem er Faust als bald »in die Klarheit führen« wird, steht unumstößlich. In seinem immerwährend strebenden Bemühen wird Faust dem Herrn stets ein treuer, wenn auch seines Dienstes unbewusster Diener bleiben. Dass dieses Dasein als verworren Dienender nicht geradlinig verlaufen kann, ist ohne weitere Erklärung einleuchtend: »Es irrt der Mensch, so lang er strebt.«<sup>247</sup> Da Faust ein beständig Strebender ist, wird das Moment des Irrens stets Bestandteil seines Wesens bleiben, jedoch wird dies ja bereits in den Worten des Herrn antizipiert, wenn dieser davon spricht, dass Faust ihm »jetzt nur verworren dient«<sup>248</sup>. Solange dieses Streben auf etwas gerichtet sein wird, was sich innerhalb der erfahrbaren und somit mannigfaltigen Welt befindet, wird Faust nicht zu jener Erkenntnis kommen, nach der er insgeheim sucht und fragt. Mephistopheles wird über die erfahrbare Welt hinaus jedoch wenig zu bieten haben. Da er Faust somit keinesfalls jenen Moment der wahrhaftigen Ruhefindung schenken können wird und er diesen auch nicht mittels Täuschung herbeiführen kann, zeigt sich der Ausgang der Wette zwischen dem Herrn und Mephistopheles wie gezeigt als eher vorhersehbar.

Die Gefahr für Faust, solange er lediglich der Theorie verhaftet und dem wahren Leben abgekehrt bleibt, besteht in erster Konsequenz darin, des Bemühens müde zu werden. Es erscheint paradox, dass gerade ein Geist, der eben dies »müde werden« als der Schöpfung entgegengestellt wünscht, im Verlauf der Tragödie als Instrument eines Höheren dient, um Faust eben vor diesem falschen zur Ruhe kommen zu bewahren. Seidlin konstatiert im Sinne seiner Annahme eines dem Teufel eigenen Wertesystems, dass dieser in seiner Selbstdarstellung »nicht [...] seine Funktion innerhalb des Kosmos klarlegt, sondern [...] sich als den Außer- und Anti-Kosmischen offenbart und definiert.«<sup>249</sup> Doch selbst in der Annahme, dass Mephistopheles das Gesagte mit der von Seidlin gesehenen Intention statuiert, bleibt dennoch die Tatsache bestehen, dass er, in den selben Worten, mit denen er sich basierend auf einem eigenen Wertesystem als der Anti-Kosmische definiert, noch immer seine Funktion in eben diesem Kosmos darlegt, so wie sie uns im »Prolog im Himmel« bereist entgegengetreten ist. Jene Funktion des Bösen im Kosmos lässt sich analog zur augustinischen Theologie lesen, insbesondere zu dessen Lehre über das Wesen des Bösen.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> V. 317.

<sup>248</sup> V. 308.

<sup>249</sup> Oskar Seidlin: Das Etwas und das Nichts (wie Anm. 235), S. 367.

<sup>250</sup> Ganz am Rande sei hier an eine Stelle aus der Offenbarung des Johannes erinnert, die den Kampf Satans nach dessen Vertreibung aus dem Himmel gegen das Volk Gottes beschreibt. So liest man in Offb 12,13-17: »Als der Drache erkannte, dass er auf die Erde gestürzt war, verfolgte er die Frau, die den Sohn geboren hatte. Aber der Frau wurden die beiden Flügel des großen Adlers gegeben, damit sie in die Wüste an ihren Ort fliegen konnte. Dort ist sie vor der Schlange sicher und wird eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit lang ernährt. Die Schlange spie einen Strom von Wasser aus ihrem Rachen hinter der Frau her, damit sie von den Fluten fortgerissen werde. Aber die Erde kam der Frau zu Hilfe; sie öffnete sich und verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Rachen gespien hatte. Da

An früherer Stelle wurde auf die Bedeutung der unterschiedlichen Perspektiven hingewiesen, aus denen man Mephistopheles' Selbstdarstellung betrachten und ferner die Frage, ob und warum Mephistopheles wahrheitsgemäß spricht oder nicht, beantworten kann. Ausgehend von der Auslegung nach Seidlin bleibt festzuhalten, dass Seidlin die Konnotation der Begriffe Gut und Böse aus einer gezielt konträren Perspektive zu jener Mephistos betrachtet und auffasst. Demnach muss die Frage, ob hier wahrheitsgemäß – und damit sogleich seitens Mephistopheles widerspruchsfrei – gesprochen wird, aus dieser Perspektive eindeutig bejaht werden. Berücksichtigt man allerdings, dass Faust ein dieser Definition entgegengesetzt konnotiertes Verständnis von Gut und Böse hat, so kann man sagen, dass aus Sicht Fausts nicht die Wahrheit gesprochen wird: Das von Mephistopheles Gesagte kann von Faust nicht in der Form des von Mephistopheles Gemeinten aufgefasst werden und ist demzufolge objektiv nicht wahrheitsgemäß zu nennen. Als bemerkenswert sei zudem hervorgehoben, dass in der Komposition jener Passage ein Musterbeispiel für die klassische Definition von Ironie gegeben wird. Ironie entlehnt sich dem Begriff nach aus dem altgriechischen *eironéia*, das wörtlich mit »Verstellung, Vortäuschung« zu übersetzen wäre und definiert sich aus der Divergenz zwischen Gesagtem und Gemeintem heraus: Zum Schein wird etwas behauptet und folgerichtig die Erwartungshaltung des Adressaten geschürt, obwohl in Wirklichkeit das Gegenteil des Gesagten zum Ausdruck gebracht werden soll. Der ironisch Sprechende gibt sich den Anschein, etwas anderes zu denken und zu glauben, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Allerdings muss der Gegensatz zwischen Schein und Wirklichkeit dem Zuhörenden zumindest im Bereich der Möglichkeit erkennbar bleiben – doch genau dies ist im Falle Fausts nicht der Fall.<sup>251</sup> Faust steht außerhalb jeder Möglichkeit, das von Mephisto Gesagte so zu verstehen, wie Mephisto es selbst versteht. Angesichts dieser offensichtlich werdenden Divergenz zwischen subjektiver Wahrheit und objektiver Wahrheit könnte man fast meinen, Mephisto würde sich an eine von Goethe selbst formulierte Maxime halten und darauf spekulieren, dass sich in der Bewahrheitung derselben eben jene Irreführung Fausts ergibt, die Mephisto sich insgeheim erhofft:

Alle Verhältnisse der Dinge wahr. Irrthum allein in dem Menschen.<sup>252</sup>

---

geriet der Drache in Zorn über die Frau, und er ging fort, um den Krieg zu führen mit ihren übrigen Nachkommen, die den Geboten Gottes gehorchen und an dem Zeugnis für Jesus festhalten.« Interessant ist Hinsichtlich der »Faust«-Tragödie der Kommentar der Einheitsübersetzung, der darauf verweist, dass der Teufel (die Schlange/der Drache) die Kirche und damit das Volk Gottes als Ganzes nicht vernichten kann und daher versucht, »einzelne ihrer Mitglieder (>Nachkommen«, V. 17) zu Fall zu bringen«. Die Auslegung der Bibelstelle erinnert damit stark an den Ausspruch Fausts, der Mephisto als denjenigen entlarvt, der »im Großen nichts vernichten« kann und es deshalb »im Kleinen« anfängt.<sup>250</sup>

<sup>251</sup> Vgl. zum Begriff »Ironie« den Eintrag in: Meyers Großes Konversationslexikon, 6. gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage, Bd. X (Ionier bis Kimono), Leipzig/Wien 1905, S. 27.

<sup>252</sup> MuR 1379.

Mephisto spricht aus seinem »Verhältnis zu den Dingen« heraus durchaus wahrheitsgemäß. Ergänzend zu Seidlins Deutung darf jedoch nicht außer acht gelassen werden, wie Faust die Aussage Mephistopheles nun tatsächlich auffasst: Denn selbst wenn Mephistopheles in seiner Selbstdarstellung, basierend auf einer der unseren gegensätzlich gearteten Werteskala, sein Selbstverständnis als der »Anti-Kosmische« zu vermitteln versucht, kann Faust es in diesem Sinne nicht verstehen, sondern muss es, wenn überhaupt, in jenem Sinne verstehen, wie das Böse von Augustinus über Thomas von Aquin bis hin zu Leibniz verstanden wurde: Als Privation des Seienden, dem selbst kein Sein zuzusprechen ist, da sein Wesen lediglich in der Verminderung des Seienden zu beschreiben ist. Mephistopheles kann nichts »böses schaffen«, da alles, was als geschaffen bezeichnet werden kann, notwendig Sein besitzt und somit gut ist. Darüber hinaus kann dasjenige, was sich selbst als Negation alles Geschaffenen<sup>253</sup> und Verfechter der relationslosen Leere definiert (Perspektive Mephistopheles' auf seine Selbstdarstellung), dem Wortsinn nach niemals wirklich etwas schaffen:

Ich bin der Geist, der stets verneint.<sup>254</sup>

Mephistopheles definiert sich selbst als Geist der Negation. Diese Negation muss notwendigerweise stets in Relation zu etwas Seiendem bleiben, ohne das es keine Negation geben kann. Kurz: Das Zu-Negierende ist Bedingung für die Möglichkeit, etwas Negierendes zu denken. Es kann somit niemals zu einer relationslosen Leere kommen, nicht einmal theoretisch. Mit der vollkommenen Vernichtung alles Zu-Negierenden oder einfacher, allen Seins, muss notwendigerweise die Auflösung des Negierenden selbst einhergehen. Im Falle von Mephistopheles würde dies die Auflösung seines Wesens bedeuten. Dies kann er jedoch unmöglich anstreben. Inwiefern sich Mephistopheles dieser Problematik bewusst ist, muss an dieser Stelle zu fragen sein. Die Tatsache, dass er in V. 1341 lediglich im *coniunctivus irrealis* von seinem persönlichen *summum bonum* spricht, lässt vermuten, dass er sich der Undenkbarkeit desselben oder zumindest der damit verbundenen Aufgabe des mephistophelischen Selbst durchaus bewusst ist. Dadurch, dass durch den Akt der Schöpfung überhaupt etwas durch unbestimmbare Macht ins Sein gehoben wurde, kann es theoretisch zwar zu einer Negation und abschließenden Vernichtung dieses Seins kommen, jedoch würde das dadurch entstehende Nichts stets in der Relation zum Einmal-Gewesenen stehen bleiben und wäre somit nicht relationslos. Eine Wiederherstellung des Zustandes vor der Schöpfung ist und bleibt undenkbar. Die Konjunktivform »entstünde«, so wie sie Mephistopheles in V. 1341 gebraucht, muss deshalb neben der Form »entstehen würde« auch als »entstanden wäre« gelesen werden. Nur so käme zum Ausdruck, dass jener Zustand vor der Schöpfung zwar als das angestrebte Ideal aus Sicht des Negierenden, jedoch gleichzeitig als denkbar unerreichbares, da logisch nicht zu verwirklichendes Ideal betrachtet werden muss.

---

<sup>253</sup> V. 1338.

<sup>254</sup> Ebd.

Interessant ist ebenfalls, dass Mephistopheles auf die Zwischenbemerkung Fausts in V. 1345 folgend auf das Licht zu sprechen kommt, das seit der Schöpfung anstelle der Finsternis getreten ist. Dieses Licht »klebt«, so Mephistopheles, »verhaftet an den Körpern« und macht sie schön<sup>255</sup>. Dieses Verhaftetsein an den Körpern ist zum einen analog zur Negation zu setzen, da auch diese, wie gezeigt, am Seienden verhaftet bleibt. Zum anderen beschreibt Mephistopheles hier als einzige Möglichkeit, dem Licht ein Ende zu setzen die Vorstellung, dass einst alle Körper zugrunde gehen werden und das Licht eben mit ihnen vernichtet wird, da dem Licht ohne Körper nichts bleibt, an dem es »anhaften« kann. Wird der Untergang des Lichtes mit den Körpern von Mephistopheles nahezu vorsichtig als eine, wenn auch einzig denkbare Möglichkeit formuliert, so gilt ähnliches analog, jedoch mit Notwendigkeit, für die Existenz der Negation. Dieser eben »gelingt's nicht«, dem Seienden voll und ganz »den Raum streitig zu machen«, ohne gleichzeitig mit ihm »zugrunde zu gehen«.<sup>256</sup>

In Bezugnahme zu der oben genannten Feststellung, dass sich aus der Differenz zwischen dem von Mephistopheles in seiner Selbstdarstellung Gesagten – in jener Konnotation, wie sie bei Faust ankommt – und dem eigentlich von ihm Gemeinten eine Form von Ironie findet, ließe sich nunmehr aus einer weiteren Hinsicht von tragischer Ironie sprechen: Mephistopheles beschreibt sich, in der Intention, sein Wesen als Anti-Kosmischer zu konstatieren, eben als solcher, wie er bereits vom Herrn im »Prolog« exponiert wurde, freilich ohne sich dessen bewusst zu sein. Er beschreibt seine Funktion im Kosmos, ohne es explizit zu wollen.

Mephistopheles begeht im Rahmen seiner Selbstdefinition jene profunde Sünde, vor der bereits im Alten Testament gewarnt wurde. Die Worte aus Jes 5,20<sup>257</sup> treffen auf die Aussage von Mephistopheles zu, er nennt das Gute schlecht und das Schlechte gut und führt Faust damit in zeitweilige Verwirrung. Er spricht vollkommen in seiner Rolle als Schalk, so vollkommen, dass es beinahe gleichgültig wird, ob er aus seiner Sicht tatsächlich intendiert, die Wahrheit zu sagen oder ob es ihm daran gelegen war, Faust mittels dieser Umkehrung aller Werte im Unklaren über sein Wesen zu halten.

Die konzeptionelle Analogie zwischen der Selbstdefinition Mephistos und den Ausführungen zum Wesen des Bösen bei Augustinus liegt auf der Hand. Die im »Prolog« bereits vorbereitete Rolle Mephistos als »gefallener Engel«, der nicht als gegensätzlicher Widerpart zum Herrn beschrieben wird, sondern sich lediglich durch seine Abkehr vom Guten von den »wahren Göttersöhnen« unterscheidet, wird in der Szene »Studierzimmer« analog weitergeführt. Das verneinende Wesen Mephistos bezieht sich nicht allein auf ein Verneinen der diesseitigen Schöpfung, sondern vorgeschaltet bereits auf ein Verneinen dessen, was die Erzengel des »Prologs« sowohl lobpreisen als auch verkörpern. Stehen die Erzengel für eine unbedingte Annahme ihrer vom Herrn zugedachten Rolle und Funktion im schöpferischen Kosmos, so findet man mit Mephistopheles im Unterschied zu diesen die Verkörperung einer grundlegend ablehnenden Haltung.

---

<sup>255</sup> V. 1354f.

<sup>256</sup> V. 1353-1358.

<sup>257</sup> Vgl. Anm. 241 sowie das entsprechende Zitat S. 91.

Der einzige Unterschied zwischen den Erzengeln und Mephistopheles ist mit der Tatsache zu benennen, dass letzterer sich insofern vom Herrn abgewandt hat, als er eben die ihm zugeordnete Bestimmung im kosmischen Zusammenhang »verneint«. Er lehnt es im Unterschied zu den Erzengeln ab, den Herrn als »*summum bonum*« und absolut gesetztes »*summe esse*« anzunehmen. Sein Irrtum, sich unabhängig von jenem Herrn des »Prologs« begreifen zu können, wurde ihm zum Stolperstein und bringt ihn im eigentlichen Wortsinn »zu Fall«: Er setzt sich selbst als das absolute Gut und verfällt im Vollzug dieser *hybris* dem Irrglauben, eine selbstgewählte Funktion im Kosmos einnehmen zu können. Nur unter Annahme dieses Sachverhalts lässt sich überhaupt erklären, dass Mephistopheles dem Herrn eine Wette anbieten kann. Er muss sich notwendig als dem Herrn ebenbürtig an Wissen und Macht betrachten. Er muss die Tatsache verneinen, dass der Herr jederzeit Ausgangspunkt jedweden Geschehens ist, dass der Herr in allem Geschehen das logische Subjekt jedweden Handelns bleibt und damit nichts ohne seinen Willen geschehen kann und wird. Mephisto erkennt nicht, dass der Wille des Herrn dem Versuch Mephistos, Faust in die Irre zu führen, logisch vorgeschaltet ist und der Herr Mephisto gleichsam instrumentalisiert, wenn er dessen fragwürdig motiviertes Handeln an Faust zulässt. Die Konzeption Mephistos lässt sich vor allem daher in Analogie zu Augustinus' *privatio-boni*-Theorie verstehen, da Mephisto in mehrfacher Hinsicht Mängel offenbart: Es mangelt Mephistopheles an Einsicht in die Antwort auf die Frage Fausts, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Er erkennt die Sinnlosigkeit seines fehlgerichteten Strebens (»so viel als ich schon unternommen, / ich wusste nicht ihr [der Welt] beizukommen«<sup>258</sup>), lässt aber nicht davon ab. Sein gesamtes Selbstverständnis beruht auf der Funktion des »Mangel-Herbeiführenden«. Sein Wunsch nach einer relationslosen Leere und damit nach einem »Zustand« vor aller Schöpfung, der notwendigerweise utopisch bleiben muss, ist eng verknüpft mit der augustiniischen Überlegung, dass ein zweites, dem Guten entgegengesetztes Prinzip, an sich kein Sein verkörpern kann, da jedwedes Sein bereits an sich – eben dadurch, dass es ist – als etwas Gutes begriffen werden muss, und sei es auch noch so eingeschränkt gut zu nennen. Mephistopheles weiß um diesen Umstand, sodass sein Ausspruch »Drum besser wär's, daß nichts entstünde«<sup>259</sup> eben auch diesbezüglich gelesen werden kann, dass eben alles Sein – ist es erst einmal ins Sein gehoben – selbst nach der denkbar radikalsten Reduzierung und Negation noch immer etwas Gutes bleibt. Wenn Mephistopheles die »Zerstörung, kurz das Böse« als sein »eigentliches Element« bezeichnet,<sup>260</sup> so benennt er dieses »Element« als etwas, dem im Sinne Augustinus' keine ontologische Disposition zugesprochen werden kann. Dem mephistophelischen Element kommt keinerlei *natura* oder *substantia* zu. Gleichsam wie in den augustiniischen Überlegungen lässt sich die Wesenheit Mephistos – wenn schon weniger als oppositorisch konzipiertes Gegenprinzip – am ehesten dahingehend fassen, wie er »als Teufel« und in seiner korrumpierenden Funktion als zwischen allem Seienden Unruhe stiften-

---

<sup>258</sup> V. 1365f.

<sup>259</sup> V. 1341.

<sup>260</sup> V. 1343f.

der »reizt und wirkt«.<sup>261</sup> Mephistos »Element« setzt dort an, wo er die Möglichkeit sieht, die bestehende konditionale Wechselbeziehung zu stören, in der alles Seiende sich miteinander befindet und sich rückbezüglich mit dem Schöpfer verbunden weiß. Entsprechend fordert der Herr des »Prologs« Mephistopheles letztendlich auf, die bestehende Wechselbezogenheit zwischen Knecht und Herr, zwischen Faust und seinem Schöpfer zu stören:

Nun gut, es sein dir überlassen!  
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab [...].<sup>262</sup>

Die einzige Gefahr, der Faust sich ausgesetzt sehen muss, besteht auch aus Sicht des Herrn im »Prolog« im möglichen »erschaffen«<sup>263</sup> der strebend bemühten Tätigkeit. Insofern macht der Herr sich das korruptive Wirken Mephistos zu nutze und beweist sich ganz augustinisch als der, der es »für besser erachtete [...], aus dem Bösen Gutes zu schaffen, als Böses überhaupt nicht zuzulassen«.<sup>264</sup> Er lässt zu, dass Mephistopheles Faust hinsichtlich seiner durch den Schöpfer intendierten und festgelegten Wesensbestimmung gemäß *ordo* und *modus* irreleitet und ihn somit etwas weiter von seinem Urquell abzieht. Eben hierin, in seinem Dasein angesichts einer korrumpierten *ordo*, ließe sich das »verworrene Dienen«<sup>265</sup> Fausts wohl am ehesten begrifflich fassen. Allerdings lässt der Herr nicht zu, dass Faust hinsichtlich seiner *species* durch Mephistopheles in Mitleidenschaft gezogen wird: Fausts Rolle als »Knecht des Herrn« steht unumstößlich und wird umso mehr durch die Aussage des Herrn untermauert, dass »Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange [...] sich des rechten Weges wohl bewusst [bleibt].<sup>266</sup> Folgerichtig sind auch die entelechischen Engelworte in der Schlusszene »Bergschluchten« zu lesen:

Wer immer strebend sich bemüht,  
Den können wir erlösen.<sup>267</sup>

Das Verb »bemühen« verkörpert wie bereits in Kapitel 3.1.3 erwähnt, was im Falle Fausts als jene Form des Dienens bezeichnet werden kann, die ihn zu einem Knecht Gottes macht: im Bemühen kommt die innere, bejahende Haltung des Strebenden gegenüber dem Guten zum Ausdruck, ein zielorientiertes Streben, dessen Wert aber nicht vom Ergebnis des Strebens, sondern eben von der an den Tag gelegten Haltung des Strebenden gemessen wird. Jochen Schmidt urteilt vermutlich zu vorschnell wenn er behauptet, dass die Engelsverse »nicht zu der im Zentrum des christlichen Glaubens stehenden Lehre von der einzig durch Christi Opfertod bewirkten Erlösung« passen.<sup>268</sup> Vernachlässigt wird in

---

<sup>261</sup> Vgl. V. 343.

<sup>262</sup> V. 323f.

<sup>263</sup> Vgl. V. 340.

<sup>264</sup> Vgl. Ench. 27.

<sup>265</sup> Vgl. V. 308.

<sup>266</sup> V. 228f.

<sup>267</sup> V. 11936.

<sup>268</sup> Jochen Schmidt: Goethes Faust, erster und zweiter Teil (wie Anm. 124), S. 288.

Schmidts Auslegung die Frage, worin die Erlösung durch Christi Opfertod gemäß des christlichen Glaubens besteht, oder anders formuliert: von was der Tod Christi die Menschheit der christlichen Tradition zufolge erlöst hat. Der Kerngedanke der Erlösung durch den Opfertod Christi liegt demgemäß darin, dass die Menschheit durch ihre Abkehr von Gott in Form des in der Genesis geschilderten Sündenfalls – ähnlich wie in der Beschreibung der gefallenen Engel – in ein Gegensatzverhältnis zum Schöpfer getreten ist, aus dem sie aus eigener Kraft nicht wieder heraustreten kann. Erst die Zuwendung Gottes in Form seiner leibhaftigen Menschwerdung und des darauf folgenden Opfertodes konnten bewirken, dass der bestehende Gegensatz in ein Verhältnis des Unterschiedes gehoben wird. Die Gnade Gottes zeigt sich hier in ihrer – augustinisch gesprochen – Funktion als vorausgehende *gratia praeveniens et operans*, die den Menschen zunächst einmal wieder in die Möglichkeit versetzt, eine Erlösung anzustreben. So gesehen passen die entelechischen Verse der Engel durchaus in die »im Zentrum des christlichen Glaubens stehende Lehre von der [...] Erlösung«: Die vorausgehende Gnade Gottes ist erste Bedingung für die Möglichkeit der Erlösung. Als zweite Bedingung für die Möglichkeit steht die bejahende Haltung des nach Erlösung Strebenden gegenüber dem höchsten Gut. Die zitierten Engelverse betonen ausschließlich die zweite Bedingung für die mögliche Erlösung und heben durch das Verb »können« noch einmal hervor, dass Gnade oder Erlösung nicht allein aufgrund von Verdiensten gemäß der eigenen menschlichen (guten) Werke erlangt werden kann,<sup>269</sup> sondern in jedem Fall der nachgeordneten göttlichen Gnade – der *gratia subsequens et cooperans* – bedürfen.

Bezogen auf den »Prolog im Himmel« lässt sich festhalten: Der Herr nennt Faust seinen »Knecht«, der ihm zwar noch »verworren dient«, den er jedoch bald »in die Klarheit führen« will. Mit der Nennung Fausts als einen Knecht Gottes hebt der Herr ihn auf die Stufe eines von Gott Erwählten. Nicht gemäß seiner Verdienste erfährt Faust die Zuwendung des Herrn, sondern einzig und allein weil es im Willen des Herrn ist, sich Faust gegenüber barmherzig zu zeigen. Wenn wir das »strebende Bemühen« Fausts bereits als seinen Dienst am »Herrn« herausgestellt haben, so konnte soeben gezeigt werden, dass selbst das Vermögen Fausts zu diesem Dienst bereits einem Gnadenakt des Herrn zuzuschreiben ist. Abschließend lässt sich demnach sagen: Fragt man danach, ob Faust letztendlich in die Herrlichkeit des Himmels einziehen kann, so wie es in der Szene »Bergschluchten« angedeutet wird, so gilt, dass er bereits im »Prolog« die Zuwendung des Herrn zugesichert bekommt. Geht man nun davon aus, dass diese Zuwendung in Form einer »*gratia subsequens et cooperans*« als entscheidendes Kriterium gilt, so kann festgehalten werden, dass sämtliche notwendigen Bedingungen für eine endgültige Erlösung Fausts zumindest einer augustinischen Theologie gemäß erfüllt wären.

---

<sup>269</sup> Vgl. Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianer, Würzburg 1987, S. 228f.



## 3.2 Die Schöne Seele

### 3.2.1 Zum Titel des Sechsten Buches von »Wilhelm Meisters Lehrjahre«

»Wer kommt früh zu dem Glücke sich seines eignen Selbsts, ohne fremde Formen, in reinem Zusammenhang bewusst zu sein?« Diese Frage, die die »Schöne Seele« im sechsten Buch von »Wilhelm Meisters Lehrjahre« selbst formuliert, kann als Ausgangspunkt für eine Betrachtung des »religiösen Buches« dienen, wie Goethe die »Bekenntnisse« in einem Brief an Schiller vom 18. März 1795 bezeichnet. Weniger soll im nun Folgenden eine Einordnung des Sechsten Buches in die »Lehrjahre« als Gesamtkonzeption erfolgen, nicht zuletzt, da dies bereits durch andere in hinreichendem Maße geschehen ist.<sup>270</sup> Vielmehr soll die Frage interessieren, wie Goethe den Begriff der »Schönen Seele« aufgreift und ausformt bzw. was letztendlich ausschlaggebend dafür genannt werden könnte, dass Goethe sich dieses Titels bedient. Mittels einer Definition des Begriffs kann herausgearbeitet werden, inwiefern dieser als solcher überhaupt ein explizites Interesse bei Goethe geweckt haben kann.

Die Bezeichnung »Bekenntnisse« trägt in seiner Bedeutung zweierlei mit sich. Zum einen rekurriert er gemäß seiner Funktion als eingedeutschte Version des lateinischen Begriffs der »Confessiones« auf eine weitreichende Tradition autobiographischen Schreibens. Man denke naheliegend an Augustinus' »Confessiones« sowie die »Confessions« Jean-Jaques Rousseaus. Goethe selbst benutzt den Begriff »Bekenntnisse« oder eben »Konfession« in seiner autobiographischen Anwendung im zweiten Buch von »Dichtung und Wahrheit«<sup>271</sup> und in den »Materialien zur Geschichte der Farbenlehre«<sup>272</sup>. Zum anderen lässt sich neben der Rückbezogenheit auf das autobiographische Schreiben auch die religiöse Komponente des Begriffes erkennen. Eindeutig tritt im sechsten Buch der »Lehrjahre« der Beichtcharakter des Gesagten hervor, ähnlich, wie es prägnant für die augustinischen »Confessiones« gilt. Das »Bekennen« markiert demnach eine reflexive Haltung gegenüber dem eigenen Dasein, eine Selbstbetrachtung, die zur Erkenntnis des individuellen Ichs führt und es gleichsam in einem größeren Zusammenhang aufgehoben versteht. Das Bekennen umfasst die Darle-

---

<sup>270</sup> Vgl. u.a. Gerda Röder: Glück und glückliches Ende im deutschen Bildungsroman. Eine Studie zu Goethes »Wilhelm Meister«, München 1968. Zu den »Bekenntnissen einer schönen Seele« v.a. S. 109-113. Ein knapper und grundlegend hinreichender Abriss über die Bedeutung und vermeintliche Sonderstellung des Sechsten Buches findet sich sowohl im Kommentar von Erich Trunz (HA VII, S. 760-763) als auch von Hans-Jürgen Schings (MA V, S. 784-788) sowie in die Erläuterungen Wilhelm Voßkamps in FA IX.

<sup>271</sup> Dichtung und Wahrheit II,7, in: HA IX, S. 283.

<sup>272</sup> MA X.

gung der eigenen Lebensgeschichte unter kritischen, moralischen Gesichtspunkten, gleichwohl diese religiös oder in der Vorstellung einer normativen Ethik verwurzelt sein können.

Goethes Mutter war es, die den »Sitz im Leben« oder vielmehr die lebendige Vorlage für Goethes »Schöne Seele« im Wilhelm Meister sofort und ohne Zweifel hat ausmachen können. In einem Brief an ihren Sohn schreibt sie gegen Ende des Jahres 1795:

Habe Dank daß du der unvergeßlichen Klettenberg noch nach so vielen Jahren ein so schönes Denkmal gestiftet hast. Sie kann dadurch nach Ihrem Tod noch gutes stiften.

Am 1. Oktober 1796 heißt es in einem weiteren Brief:

Kannst du glauben, daß die alte Rätin Moritz und der Pfarrer Claus den 3ten teil vom Wilhelm gelesen – die Klettenbergern gleich erkannt – und sich herzlich drüber gefreut haben.

Einige Jahre später, in einem Brief vom 9. Juli 1807 kommt sie ein weiteres Mal auf das Verhältnis der »Bekenntnisse« zur menschlichen Vorlage in Susanna Katharina von Klettenberg zurück:

Das ist der Lieben Klettenbergern wohl nicht im Traume eingefallen – daß nach so langer Zeit ihr Andenken noch grünen – blühen und Segen den nachkommenden Geschlechtern bringen würde. Du mein Lieber Sohn! Warst von der Vorsehung bestimmt – zur Erhaltung und Verbreitung dieser unverwelklichen Blätter – Gottes Segen und Tausend Dank davor!

Entgegen dieser mütterlichen Danksagung ist es Goethe wohl in erster Linie nicht um die Konservierung eines religiös rechtschaffenen Lebens in Form von Erbauungsliteratur gegangen. Er selbst bekennt zwar, dass Susanna von Klettenberg sowie deren »Unterhaltungen und Briefe« ihm als Vorlage für die Ausführung der »Bekenntnisse« gedient haben:

Es ist dieselbe, aus deren Unterhaltungen und Briefen die Bekenntnisse der schönen Seele entstanden sind, die man in Wilhelm Meister eingeschaltet findet. [...] Heiterkeit und Gemütsruhe verließen sie niemals. Sie betrachtete ihre Krankheit als einen notwendigen Bestandteil ihres vorübergehenden irdischen Seins. Sie litt mit der größten Geduld, und in schmerzlosen Intervallen war sie lebhaft und gesprächig. Ihre liebste, ja vielleicht einzige Unterhaltung waren die sittlichen Erfahrungen, die der Mensch, der sich beobachtet, an sich selbst machen kann; woran sich denn die religiösen Gesinnungen anschlossen, die auf eine sehr anmutige, ja geniale Weise bei ihr als natürlich und übernatürlich in Betracht kamen.<sup>273</sup>

Jedoch wird aus den zitierten Zeilen unterschwellig deutlich, was die Anziehung für Goethe im Konkreten ausgemacht hat, sowohl hinsichtlich der Verbundenheit zur Persönlichkeit Susanna von Klettenbergs als auch hinsichtlich der be-

---

<sup>273</sup> DuW II,8, in: HA IX, S. 338.

grifflichen Konzeption einer »Schönen Seele«. Weniger das religiös-erbauliche Element, sondern vielmehr die Ungeteiltheit, mit der zum einen die historische Person Klettenbergs eine gewisse Freiheit im rechten Handeln vorgelebt hat, zum anderen aber die Einheit des Begriffs an sich. Denn eine Schöne Seele benötigt *per definitionem* keinen weiteren Grund außerhalb ihrer selbst, um sich gemäß einer Verpflichtung gegenüber der Moral handelnd zu wissen. Der Begriff selbst war Goethe zum Zeitpunkt der Niederschrift der »Bekenntnisse« bereits seit langem vertraut. Bereits am 12. Mai 1776 benutzt er die Form »belle âme« in einem Brief an Henriette v. Oberkirch.<sup>274</sup> In Briefen an Frau von Stein aus den Jahren 1780 und 1781 findet sich der Begriff mehrfach.<sup>275</sup> In Bezug auf den »Simon«-Dialog des französischen Philosophen und Schriftstellers Frans von Hemsterhuis schreibt Goethe am 1. Februar 1793 an Jacobi: »Ich wünschte, ich käme mir selbst so harmonisch vor wie dieser schönen Seele«. In jeder einzelnen Bezugnahme tritt die Vorstellung einer schönen Seele hervor, die in den Augen Goethes einen gleichmütigen Zustand beschreibt, der das Individuum dazu befähigt, aus sich selbst heraus und ohne moralischen Zwang das Gute zu wollen und aus freiem Willen danach zu handeln. Etwas später ist es dann Schiller, der Goethe auf ein Weiteres mit dem Begriff konfrontiert, diesmal jedoch in philosophisch präziser Ausformung, wie sie in Schillers Aufsatz »Über Anmut und Würde« wiederzufinden ist und wie sie Goethe durch die Übersendung der Schrift im Juli 1793 begegnet. Aufgrund der präzisen Ableitung über den Begriff des Schönen, die Schiller in seinem Aufsatz liefert, bietet sich in der Abhandlung ein Schlüssel auch zu jenem, was Goethe in seiner erzählerischen Ausfaltung des Begriffs zum Ausdruck bringt, sodass ein knapper Exkurs zu Schillers philosophischer Ausprägung des »Schöne Seele«-Begriffs dem Fortgang der weiteren Überlegungen dienlich sein dürfte. Ferner wird eine zumindest grundlegende Darstellung der Überlegungen Schillers zum Wesen des Schönen und dem daraus abgeleiteten Konzept der Seelenschönheit notwendig sein, um die Ausfaltung bei Goethe im Nachklang des »Schöne Seele«-Konzepts seit Plotin und Augustinus nachvollziehen zu können.

### 3.2.2 Exkurs:

Schiller - über die Freiheit in der Erscheinung zur Freiheit im Handeln

Die Möglichkeit, ein objektives Prinzip der Schönheit zu definieren, lässt sich anhand unterschiedlicher Argumentationsführung sowohl bestreiten als auch behaupten. Schiller hat sich an einer präzisen Definition eines solchen Prinzips versucht, angeregt durch Kants »Kritik der Urteilskraft«. Ein Geschmacksurteil

---

<sup>274</sup> Siehe Brief an Henriette von Oberkirch, vgl.: HA VII, S. 771. Rousseau hatten den Begriff in dieser Form 1761 in seiner »Nouvelle Héloïse« angewandt.

<sup>275</sup> Vgl. Goethes Briefe an Charlotte von Stein vom 6. September 1780 sowie vom 10. April und 15. September 1781, vgl.: HA Briefe I, (Brief 240), S. 314f.

ist nach Kant jedoch nicht objektivierbar und gründet sich vielmehr auf ein subjektives Gefühl. Es ist »kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet, oder auch auf solche abgezweckt.«<sup>276</sup> Nach Kant ist schön demnach »das, was ohne Begriff allgemein gefällt.«<sup>277</sup> Enttäuscht und gleichzeitig herausgefordert sah sich Schiller durch diese kategorische Ablehnung der Bestimmung eines solchen Prinzips. Christian Gottfried Körner, der Schiller überhaupt erst zur Lektüre der kantischen Kritiken gedrängt hat, schreibt in einem Brief an Schiller vom 13. März 1791.<sup>278</sup>

Kant spricht bloß von der Wirkung der Schönheit auf das Subjekt. Die Verschiedenheit schöner und hässlicher Objekte, die in den Objekten selbst liegt, und auf welcher diese Klassifikation beruht, untersucht er nicht. Daß diese Untersuchung fruchtlos sein würde, behauptet er ohne Beweis, und es fragt sich, ob dieser Stein der Weisen nicht noch zu finden wäre.<sup>279</sup>

Erst 1793 nimmt sich Schiller dieser herausfordernden Problematik an und plant unter dem Titel »Kallias oder über die Schönheit« eine Abhandlung in Dialogform, in der er sich dem Begriff der Schönheit und jenen Charakteristika widmet, die ausschließlich den schönen Objekten zukommen und somit als für deren Schönheit bestimmend anzusehen sind. Seinem Freund Körner legt Schiller das Vorhaben erstmals dar und ihr Briefwechsel entwickelt sich – von Schiller nicht unbeabsichtigt – zur Basis dessen, was er Ostern 1793 unter dem oben genannten Titel zu veröffentlichen gedachte. Nicht zuletzt aufgrund der anhaltenden körperlichen Beschwerden Schillers bleibt das Werk jedoch ein Fragment, das lediglich in Form jener Briefe an Körner erhalten geblieben ist. Schiller kommt hierin zu der Erkenntnis, dass Schönheit als Ausdruck der »Freiheit in der Erscheinung« zu verstehen sei und formuliert damit den Grundgedanken seiner Schönheitslehre.<sup>280</sup> Er legt jedoch in seiner Definition der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung und Anmut als »Freiheit in der Bewegung« nicht nur eine rein ästhetische Abhandlung vor, sondern, der Begrifflichkeit geschuldet, auch notwendigerweise dezidierte Überlegungen zum Begriff der Freiheit im Handeln, ferner zur Frage nach der Freiheit des Willens. Er entwickelt im Zuge dessen einen Begriff der »schönen Seele«, die aufgrund der Koinzidenz von Neigung und Pflicht in der Lage ist, ohne einen außer ihr selbst liegenden Beweggrund – und demnach frei – zu handeln. Die Schönheit dieser Handlung manifestiert sich in der reinen Selbstbestimmtheit und sittlichen – rein selbstzweckhaftigen – Form derselben. Demnach nährt sich der Begriff der Freiheit für Schiller in erster Linie aus dem Gedanken, dass alles, was nicht al-

---

<sup>276</sup> Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft § 5, S. 286/A 14.

<sup>277</sup> Kant, Urteilskraft § 9, S. 298/A 32.

<sup>278</sup> Schiller hatte seinem Freund Körner bereits am 3. März mitgeteilt, dass er sich gerade mit Kants »Kritik der Urteilskraft« befasse, vgl. Brief an Körner vom 3. März 1791, in: Schiller, FA 11, S. 561.

<sup>279</sup> Brief an Schiller vom 13. März 1791, NA 34/I, S. 58; zitiert nach: Friedrich Schiller, Kallias oder über die Schönheit / Über Anmut und Würde, Stuttgart 1971, S. 159f. (künftig zitiert als KAW).

<sup>280</sup> Vgl. KAW, S. 34ff.

lein aus sich selbst heraus bestimmt und somit nicht unabhängig von äußerlichen Faktoren und Einflüssen ist, als nicht frei bezeichnet werden kann:

Frei Sein und durch sich selbst bestimmt sein, von innen heraus bestimmt sein, ist eins. Jede Bestimmung geschieht entweder von außen oder nicht von außen (von innen); was also nicht von außen bestimmt erscheint, muß als von innen bestimmt vorgestellt werden. »Sobald also das Bestimmte gedacht wird, so ist das Nichtvonaußenbestimmtsein indirekte zugleich die Vorstellung des Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit.«<sup>281</sup>

Die Definition von Schönheit mit der Vorstellung von Freiheit in Zusammenhang zu bringen, ist nicht unbedingt nahe liegend. Jedoch erklärt sich die Verbindung sehr rasch, wenn man Schillers Ansatz der Definition näher betrachtet. Demnach kann Schönheit nicht an äußerlichen Maßstäben gemessen werden. Sie darf keiner Zweckmäßigkeit unterliegen. Sie muss sich jeglicher Prädikation entziehen und nur aus sich selbst heraus bestimmt sein. Schön erscheint nach Schiller jenes, das den Anschein erweckt, äußerlichen Gesetzen unterworfen zu sein und diesen zu gehorchen, dabei aber lediglich aus sich selbst heraus bestimmt bleibt und lediglich der eigenen Gesetzmäßigkeit – der Gesetzmäßigkeit des Schönen – gehorcht:

Was ist also Natur in der Kunstmäßigkeit? Autonomie in der Technik? Sie ist die reine Zusammenstimmung des innern Wesens mit der Form, eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist. (Aus diesem Grunde ist in der Sinnenwelt nur das Schöne ein Symbol des in sich Vollendeten oder des Vollkommenen, weil es nicht wie das Zweckmäßige auf etwas außer sich braucht bezogen zu werden, sondern sich selbst zugleich gebietet und gehorcht und sein eigenes Gesetz vollbringt).<sup>282</sup>

Schiller spricht somit von der Schönheit als der »Freiheit in der Erscheinung«. Diese Definition von Schönheit ist – zumindest in diesem Kontext – insofern einleuchtend, als dass sowohl dem Begriff der Freiheit als auch dem Begriff des Schönen das Charakteristikum der völligen Selbstbestimmtheit zugesprochen werden muss.<sup>283</sup> Jegliche Bedingtheit von äußeren Gegebenheiten oder Maßstäben würde sowohl das eine als auch das andere seines eigentlichen Wesens

---

<sup>281</sup> KAW, S. 35.

<sup>282</sup> KAW, S. 43f.

<sup>283</sup> Der äußerst begrenzte Nutzen dieser von Schiller entworfenen deduktiven Annäherung an das Schöne ist sowohl Schiller selbst, als auch seinem Freund Körner bewusst, der ihn für die mangelnde Beweiskraft seiner Argumentation zu Recht kritisiert. Vgl. dazu KAW, Brief Körners vom 15. Februar 1793, S. 18: »Der Hauptsatz Deiner Theorie hat etwas äußerst Befriedigendes, besonders für den Freund des Kantischen Systems; aber beim fortgesetzten Nachdenken sind mir einige Zweifel eingefallen. Dein Prinzip der Schönheit ist bloß subjektiv; es beruht auf Autonomie, welche zu der gegebenen Erscheinung hinzugedacht wird.«; ebenso KAW, Brief Schillers vom 23. Februar 1793, S. 33: »Daß diejenige Eigenschaft der Dinge, die wir mit dem Namen Schönheit bezeichnen, mit dieser Freiheit in der Erscheinung eins und dasselbe sei, ist noch gar nicht bewiesen; und das soll von jetzt an mein Geschäft sein«.

berauben. Schiller stellt an ausgewiesener Stelle klar, dass wahre Freiheit in der Welt der Erscheinung unmöglich zu finden ist:

Ich habe neulich schon berührt, dass keinem Ding in der Sinnenwelt Freiheit wirklich zukomme, sondern bloß scheinbar sei.<sup>284</sup>

Gemäß Schiller kann alles in der erscheinenden Sinnenwelt lediglich frei erscheinen und niemals wirklich frei sein.<sup>285</sup> Dementsprechend ist die Definition des Schönen als »Freiheit in der Erscheinung« im doppelten Sinne des Wortes »Erscheinung« zu verstehen. Zum einen drückt sich hierin aus, dass die Schönheit eine – wenn nicht die einzige – Form ist, in der Freiheit bis zur sinnlichen Wahrnehmbarkeit durchdringt. Zum anderen wird in dem Wort »Erscheinung« bereits eine gewisse Einschränkung zum Ausdruck gebracht – insofern, als dass jenes, was uns als schön erscheint, lediglich den Anschein erweckt, wirklich frei (gemäß der Feststellung, dass nichts in der Welt der Erscheinung wirklich frei gedacht werden kann) und keinerlei Gesetzmäßigkeiten unterworfen zu sein. Dieser Charakterzug des »Schein-baren«, der dem Schönen zukommt, wird evident in der Feststellung, dass die Schönheit des künstlich geschaffenen ihrer scheinbaren Naturhaftigkeit, umgekehrt die Schönheit der Natur in ihrer scheinbar künstlichen Gesetzen gehorchenden Gestalt offenbar wird: »Natur ist schön, wenn sie aussieht wie Kunst. Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur.«<sup>286</sup> Schönheit als Freiheit in der Erscheinung ist demnach ein vollkommen subjektiver Begriff. Schiller hat zwar bereits an vorangegangener Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass eine objektive Deduktion des Schönheitsbegriffs prinzipiell unmöglich bleibt. Sein Versuch der Annäherung jedoch muss sich zumindest einer dezidierten Kritik der Unhaltbarkeit ausgesetzt wissen.

Der nächste Schritt vom Begriff des Schönen hin zum Begriff der Schönen Seele lässt sich in ganz ähnlicher Weise vollziehen und ist als notwendige Konsequenz aus der Annahme Schillers zu sehen, dass Schönheit und Freiheit als einzelne Begriffe notwendig miteinander verknüpft sind. Schiller leitet die Thematik der Schönen Seele im Briefwechsel mit Körner ein, indem er ein Gleichnis erzählt, dass unmissverständlich an jenes Gleichnis vom Barmherzigen Samariter des Neuen Testaments<sup>287</sup> erinnert. Er befragt Körner im Anschluss an das Gleichnis dazu, inwiefern »die Handlung des Lastenträgers schön«<sup>288</sup> zu nennen sei. Schiller liefert am Folgetag ergänzend seine Antwort auf die selbst gestellte Frage:

Nur der fünfte hat sich selbst dabei vergessen und »seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn bloß der Instinkt aus ihm gehandelt hätte«. –

---

<sup>284</sup> KAW, S. 34.

<sup>285</sup> Vgl. KAW, Nachwort S. 169.

<sup>286</sup> KAW, S. 45, Kant: Kritik der Urteilkraft 177.

<sup>287</sup> Vgl. Lk 10, 25-37.

<sup>288</sup> KAW, Brief Schillers vom 18. Februar 1793, S. 31.

Also wäre eine moralische Handlung alsdann erst eine schöne Handlung, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur.<sup>289</sup>

Er spricht nunmehr einer Handlung das Prädikat »schön sein« zu. Erneut fußt die Schönheit, wenn auch hier in völlig neuem Bezug, auf ihrem Charakterzug der absoluten Autonomie. Die Handlung des Lastenträgers will Schiller insofern als schön verstanden wissen, als diese nach außen den Anschein erweckt, als sei sie (die Handlung) nicht aus äußeren Beweggründen wie reiner Nächstenliebe; Pflichtbewusstsein oder gar Opportunismus motiviert – dies würde in jeweiliger Hinsicht auf die Handlungen der zuvor genannten Passanten zutreffen – , sondern einzig und allein um der Handlung selbst, quasi als ein Handeln um des Selbstzwecks der Handlung an sich willen. Schiller setzt die schöne Handlung als rein sittliche Handlung in Kontrast zu den vorangegangenen, moralischen Handlungen. Sittliche Handlungen haben kein Ziel und demnach auch keinen Beweggrund außerhalb ihrer selbst. Hierin findet sich augenscheinlich jenes Moment, das der sittlichen Handlung mit dem von Schiller beschriebenen Charakter der Freiheit in gleicher Weise zukommt. Die Handlung erscheint schön, da sie als eigentlich moralisch den Anschein des Sittlichen erweckt:

Aus diesem Grund ist das Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist.<sup>290</sup>

Die Neigung des Handelnden und die angenommene, ihm auferlegte Pflicht zum rechten Handeln kulminieren in Form der schönen Handlung untrennbar miteinander: Neigung und Pflicht kommen, ohne, dass der Handelnde sich darüber bewusst wird, vollkommen zur Deckung. Das fehlende reflexive Moment, das eine solche schöne Handlung von einer tatsächlich moralischen Handlung unterscheidet, wird somit zum fundamentalen Merkmal der schönen Handlung. Würde sich die handelnde Person über die Rechtmäßigkeit bewusst werden, würde sie mittels des diskursiven und somit reflexiven Denkens erst zu der Folgerung gelangen, dass ein bestimmtes Handeln als besser einzustufen ist als eine alternative Handlungsweise und sich daraufhin bewusst für die ihr rechtmäßigere Handlungsalternative entscheiden, so könnte man in keiner Weise mehr von einer sittlichen Handlung sprechen. Schiller geht zudem davon aus, dass eine solche reflektierte Handlungsweise nicht dazu in der Lage wäre, den Anschein des unmittelbaren, autonomen Handelns zu erwecken und demnach keinerlei Schönheit in den Bereich der Erscheinung zu heben imstande wäre:

Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dass sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit

---

<sup>289</sup> KAW, S. 32.

<sup>290</sup> Ebd.

ihres Handelns und es fällt ihr nicht mehr ein, dass man anders handeln und empfinden könnte.<sup>291</sup>

Schiller spricht von einem Wesen erst dann von einer »schönen Seele«, wenn bei dieser Neigung und Pflicht untrennbar miteinander verschmelzen. Ihre eigene Neigung wird ihr zum Gesetz (zur Pflicht), sie kann demnach gar nicht anders, als rechtmäßig und zudem »schön« zu handeln:

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen.<sup>292</sup>

### 3.2.3 Die Faszination des Begriffs für Goethe

Wendet man den Blick nun zurück auf die Schöne Seele im »Wilhelm Meister«, so klingen vor allem in den letzten beiden Absätzen des Sechsten Buches Töne an, die wie eine Reminiszenz an Schillers »Über Anmut und Würde« anmuten. Nichts anderes als der Zusammenfall von Neigung und Pflicht, wie Schiller es präzise vorgegeben hat, findet sich in den Bekenntnissen, wenn davon die Rede ist, »dass ich täglich mehr Leichtigkeit fühle, das zu tun, was ich für recht halte, selbst bei der Schwäche meines Körpers, der mir so manchen Dienst versagt«. <sup>293</sup> Ferner heißt es an selber Stelle weiter:

Ich erinnere mich kaum eines Gebotes, nichts erscheint mir in Gestalt eines Gesetzes, es ist ein Trieb, der mich leitet und mich immer recht führt; ich folge mit Freiheit meinen Gesinnungen und weiß so wenig von Einschränkung als von Reue.

Sehr eindeutig lässt sich in diesen Passagen erkennen, dass Goethe mit seinen »Bekenntnissen« eine erzählerische Ausfaltung der theoretischen Konzeption Schillers liefert.<sup>294</sup> Allerdings stand am Beginn die Frage, worin nun die offenbare Faszination des Begriffs für Goethe liegt und ferner, wie sich eine Betrachtung des Begriffs im Rahmen einer Untersuchung des Einheitsbegriffs im Werk Goethes rechtfertigen lassen wird. Schiller war 1793, als er Goethe das Manuskript »Über Anmut und Würde« zukommen ließ, wie schon erwähnt, nicht der erste, der Goethe mit dem Begriff der »Schönen Seele« vertraut machte. Goethe war mit dem Begriff längst im Zuge seiner Beschäftigung mit dem Neuplatonismus, explizit durch die Beschäftigung mit den »Enneaden« Plotins vertraut. Er schien bereits in seiner Jugend Interesse am Neuplatonismus gefunden zu

---

<sup>291</sup> KAW, S. 111.

<sup>292</sup> Ebd.

<sup>293</sup> HA VII, S. 420.

<sup>294</sup> Dieser Überzeugung entgegen steht der Kommentar der Münchener Ausgabe, vgl. MA V, Kommentar zu 395,15-19, S. 796.



haben, zumindest lässt sich dies bezüglich eines Paralipomenons zu »Dichtung und Wahrheit« annehmen. In einer im Februar 1811<sup>295</sup> entworfenen Vorstufe zum sechsten Buch von »Dichtung und Wahrheit« findet sich eine längere Passage bezüglich des zeitweiligen Reizes, den die Schriften Plotins auf Goethe ausgeübt haben sollen. Trotz der Einwände eines wohl philosophisch gebildeten »Freundes«<sup>296</sup> kommt es zu einer ersten Rezeption:

[...] da mir denn auf einmal, wie durch eine Inspiration Plotin ganz außerordentlich gefiel, so dass ich mir seine Werke borgte und nunmehr zum größten Verdruss meines Freundes Tag und Nacht darüber lag. Er versicherte mir dagegen anhaltend, dass diese Werke ganz unverständlich seien[...]. Eine Zeitlang hielt mich Plotin noch fest: denn diese Sinnesart war doch mit dem auf das Judentum gepflanzten Christentum, dem ich doch auch den größten Teil meiner Bildung schuldig war, gepflanzt; allein es häuften sich nach und nach so viele Schwierigkeiten, und mir verging die Geduld in dunklen Stellen zu wühlen und mir heimlich zu bekennen, dass der Freund doch nicht so ganz unrecht haben möchte.<sup>297</sup>

Zeitlich lässt sich diese Begebenheit auf den Sommer des Jahres 1764 datieren.<sup>298</sup> Wenn man dieser Erzählung, die letztendlich keine Aufnahme in die Endfassung von »Dichtung und Wahrheit« gefunden hat, Glauben schenken darf, so ist eine solch frühe Lektüre plotinischer Primärtexte, wenn auch hauptsächlich in lateinischer Übersetzung,<sup>299</sup> durchaus erstaunlich. Des Weiteren entkräftet es Kommentare, denen zufolge Goethe seine Kenntnisse über Plotin hauptsächlich der Lektüre einzelner philosophiegeschichtlicher Kompendien verdankt.<sup>300</sup> In der Endfassung von »Dichtung und Wahrheit« wird der Neuplatonismus allerdings erst im achten Buch erwähnt.

Anders als mit dem augustinischen Zitat aus »De trinitate« im Historischen Teil der »Farbenlehre«<sup>301</sup> ist Goethes Bekanntschaft mit den »Enneaden« eindeutig belegt. Demnach muss nicht angenommen werden, dass Goethe auf diese Stelle nicht mittels eigener Lektüre, sondern lediglich durch Hinweise Dritter aufmerksam geworden ist. Neben der in »Dichtung und Wahrheit« erwähnten Rezeption Plotins im Sommer 1764 erfährt man aus einem Brief Goethes an Fried-

---

<sup>295</sup> Vgl. Kommentar zum 6. Buch DuW, MA Bd. 16, S. 957.

<sup>296</sup> Der Name des hier im 6. Buch von DuW eher novellenhaft gezeichneten Freundes wird nicht erwähnt. Er wird im 15. Buch jedoch erneut erwähnt. Vermutungen über Bekannte Goethes dieser Zeit, die der Beschreibung jenes Freundes entsprechen könnten, finden sich in Erich Trunz' Kommentar zum 6. Buch in der Hamburger Ausgabe.

<sup>297</sup> Paralipomenon zu DuW; WA I 27, S. 382. Zitiert nach: Robert Steiger: Goethes Leben von Tag zu Tag, Bd. 1, Zürich/München 1982, S. 145.

<sup>298</sup> Robert Steiger: Goethes Leben von Tag zu Tag, Bd. 1, Zürich/München 1982, S. 145.

<sup>299</sup> Ebd.: »Er [der Freund] war kein sonderlicher Grieche, ich auch nicht; ich suchte mich dem Text durch die lateinische Übersetzung zu nähern, und kam wohl zu eigener Überzeugung, [...]«.

<sup>300</sup> Vgl. Erich Trunz' Anmerkungen zum 8. Buch DuW in: HA IX, S. 718.

<sup>301</sup> Vgl. Anm. 28.

rich August Wolf, dass letzterer ihm bestimmte plotinische Schriften leihweise zukommen ließ:

Für den überschickten Plotin danke ich zum schönsten. Leider fällt seine ideale Einheit, auf die er so sehr dringt, mit der realen Einerleyheit zusammen, an der ich hier gewaltig zu leiden anfangen.<sup>302</sup>

Das Interesse an Plotin scheint doch nachhaltiger gewesen zu sein, als es im Paralipomenon zum sechsten Buch von »Dichtung und Wahrheit« zum Ausdruck kommt.

Darüber hinaus wird es nicht dem Zufall zuzuschreiben sein, dass die einzigen beiden direkten Zitate aus den Werken Plotins und Augustinus' sich in den Ausführungen zur Farbenlehre finden. Verwunderlich erscheint zunächst, dass in einer Abhandlung zur Farbenlehre ein Zitat aus einem Werk zur Trinität fällt. Eine gezielte Lektüre von »De trinitate« im Zusammenhang mit der Arbeit an der »Farbenlehre« scheint kaum naheliegend. Allerdings arbeitete Goethe in den achtzehn Jahren von 1790 bis zur Veröffentlichung des Didaktischen Teils der »Farbenlehre« im Jahre 1808 auch kontinuierlich an der Fertigstellung des »Faust«, in welchem augustinische und plotinische Einflüsse unverkennbar zu Tage treten. Dass Goethe sich in diesem Zusammenhang intensiver als bisher angenommen mit Werken Augustinus beschäftigt hat, zudem ihm im Bestreben der Fertigstellung des Historischen Teils der »Farbenlehre die Schöpfung einer allgemeinen Wissenschaftsgeschichte gelang, erscheint im Hinblick auf das augustinische Zitat vom zurückbleibenden Licht<sup>303</sup> überlegenswert, kann jedoch nicht positivistisch sicher belegt werden.

Letztendlich bleibt festzuhalten, dass die bedeutendste Parallele von Goethe und Augustinus sich in ihren gemeinsamen neuplatonischen Wurzeln manifestiert. Neben den durchaus verschiedenen und dennoch miteinander verwandten Ausfaltungen eines neuplatonistischen Trinitätsgedankens ist es vor allem die Konzeption des Bösen, die Augustinus und Goethe auf neuplatonischem Gedankengut aufbauend verbindet. Der Begriff der »Schönen Seele« kann nun als weiterer Gegenstand genommen werden, um die geistesgeschichtliche Verwandtschaft von Plotin über Augustinus zu Goethe zu untermauern. Die Kenntnis Plotins aus Primärlektüre manifestiert sich bei Goethe nicht zuletzt in einem nahezu direkten Zitat aus den »Enneaden«, welches lyrisch ausgearbeitet sowohl in die Einleitung zum didaktischen Teil der »Farbenlehre«, als auch leicht abgewandelt in den Gedichtzyklus »Zahme Xenien«<sup>304</sup> eingegangen ist:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

---

<sup>302</sup> Brief an Friedrich August Wolf vom 30. August 1805, in: HA Briefe III (Brief 823), S. 14.

<sup>303</sup> Siehe oben.

<sup>304</sup> Zahme Xenien III, MA XIII,1, S. 108.

Wie könnt' uns Göttliches entzücken?<sup>305</sup>

Bei Plotin liest man in Enneade I, 6:

Nie hätte das Auge die Sonne gesehen, wäre es nicht selbst sonnenhafter Natur; und ebenso könnte die Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön wäre.<sup>306</sup>

In den Kommentaren verschiedener Gesamtausgaben finden sich zum Titel von Goethes »religiösem Buch« seines »Romans«<sup>307</sup> bereits Hinweise sowohl zur Überlieferung des Begriffs seit Plotin und Augustinus als auch zu den pietistisch-theologischen Einschlägen, die in den letzten beiden Absätzen heraustreten<sup>308</sup>. Jedoch bietet vor allem die in der Münchner Ausgabe ausgewiesene Augustinusstelle lediglich eine formale Definition des Begriffs bei Augustin<sup>309</sup> und leistet keine weitere inhaltliche Bestimmung, die sich an anderer Stelle jedoch leicht geben ließe<sup>310</sup>. Auffällig ist ferner, dass, bezogen auf den Kommentar zum letzten Absatz des Sechsten Buches der Lehrjahre<sup>311</sup> in der Münchner Ausgabe, die Kulmination aus der »Annäherung an Schillers Ideal der schönen Seele«<sup>312</sup> mit dem »pietistische[n] Einschlag, der bei Schiller natürlich fehlt«<sup>313</sup> gleichsam formal und inhaltlich eben jenes umschreiben, was aus augustinischer Sicht als schöne Seele gelten darf. Um dies zu verdeutlichen, soll an die bei Augustinus gegebene Definition des Guten erinnert werden, auf die in Kapitel 2.2 zur *privatio boni*-Theorie Augustinus' dezidiert eingegangen wurde, basierend auf dem augustinischen *ordo*-Gedanken und der damit verbundenen Definition eines guten Seins. Ferner ist jedwedes endliche Gut in seinem Gut-sein bestimmt durch seine unmittelbare Rückbezogenheit auf das *summum bonum*. Das Gut-sein der Dinge ergibt sich also zum einen aus jener Rückbezogenheit, zum anderen aber aus der bejahenden Annahme dieser Rückbezogenheit und damit auf der Annahme des, gemäß göttlicher Ordnung, prädestinierten Platzes in der Schöpfung gemäß *species* und *modus*. Dieses bejahen des göttlichen Schöpfungsplans gemäß *species*, *modus* und *ordo* vonseiten der Schöpfung selbst ist jedoch nichts anderes als ein Analogon zum Zusammenfall von Neigung und

---

<sup>305</sup> Zur Farbenlehre: Didaktischer Theil, Einleitung, MA X, S. 20.

<sup>306</sup> Enneade I, 6.

<sup>307</sup> Vgl. Brief an Schiller vom 18.03.1795: »Ich bekam Lust, das religiöse Buch meines Romans auszuarbeiten, und da das Ganze auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechslung des Subjektiven und Objektiven beruht, so gehörte mehr Stimmung und Sammlung dazu als vielleicht zu einem andern Teile.« Zitiert nach: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Bd. 1 (Briefe der Jahre 1794-1797), München 1984, S. 67.

<sup>308</sup> Vgl. den Kommentar in MA V, S. 788, 795f. und 810.

<sup>309</sup> Augustinus: Contra Faustum Manichaeum, XII, 13. Die ausgewiesene Plotin-Stelle bietet im Gegensatz dazu inhaltliche Beschreibung. Vgl. Plotin, Enneade I, 6.

<sup>310</sup> Vgl. bei Augustinus u.a. Ench. 9: »Denn darin besteht die wahre Freiheit, in der Freude am rechten Tun«.

<sup>311</sup> MA V, Kommentar zu 422,8, S. 810.

<sup>312</sup> Ebd., bezogen auf »Ich erinnere mich kaum eines Gebots [...]«.

<sup>313</sup> Ebd., bezogen auf »[...] nur mit Demut [...]«.

Pflicht, folglich zur Definition einer »schönen Seele« nach Schiller. Die goethesche Ausfaltung des Begriffs im »Wilhelm Meister« ist, und diese These möchte hier mit Nachdruck vertreten werden, durchaus im Sinne Schillers zu denken und steht dieser keineswegs entgegen, wie im Kommentar der Münchener Ausgabe von Hans-Jürgen Schings zu lesen ist. Schings sieht seine Auslegung in der Rückwendung der »Schönen Seele« auf »ihre religiösen Grundbegriffe«<sup>314</sup> gestützt, denen sie gegenüber einer mangelhaften »Sittenlehre« den Vorzug zu geben scheint. Zu Recht könnte man entsprechend behaupten, dass die vermeintlich schöne Seele sich in der Hinwendung auf religiöse Grundbegriffe ihrer Definition nach negiert, da sie im Falle des Bestehens einer außerhalb ihrer selbst vorhandenen Begründung für ihr sittliches Verhalten nicht mehr ausschließlich als ihrer Neigung folgend gelten dürfte. Entscheidend ist jedoch, dass die »Schöne Seele« der »Lehrjahre« jene Grundbegriffe ihrem »Umgang mit dem unsichtbaren Freunde«<sup>315</sup> verdankt. Entsprechend kann nicht davon ausgegangen werden, dass hier von Begriffen im streng rationalen Sinne die Rede ist, sondern vielmehr von einem »Glaubensbegriff«, der kaum rational, sondern vielmehr emotional »be-greifbar« ist. Für diese Annahme spricht zudem die kurz darauf im Roman folgende Schilderung, dass die Schöne Seele ihre »Bibelwahrheit, daß das Blut Jesu Christi uns von allen Sünden reinige [...] noch nie verstanden hatte«. Eine Glaubens- oder Bibelwahrheit kann und soll zwar durchaus auf dem Wege des diskursiven Denkens verstehbar, fassbar und kommunizierbar sein, jedoch ließe sich selbst im Falle einer rationalen Durchdringung der »Bibelwahrheit« für den Glauben selbst – und um diesen geht es der Schönen Seele hier – nichts gewinnen. Das »Erweckungserlebnis« und die »Aperçu«-artig gewonnene Gewissheit darüber, was Glaube letztendlich sei, machen das unzureichende Vermögen des Verstandes im Versuch, das Erweckungserlebnis begrifflich fassbar zu machen, nur umso deutlicher:

Dieser zueignende Glaube muß ein eigner, dem natürlichen Menschen ungewöhnlicher Zustand des Gemüts sein.

[...]

Ja, wer nur schildern könnte, was ich da fühlte! [...] ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsre Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und wahrhafter ist. Als wir vermuten. So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblicke wußte ich, was Glauben war.[...]

Ich suchte nun meiner Empfindung, meines Anschauens gewiß zu werden und in kurzem war ich überzeugt, daß mein Geist eine Fähigkeit sich aufzuschwingen erhalten habe, die ihm ganz neu war.

[...]

Bei diesen Empfindungen verlassen uns die Worte.

---

<sup>314</sup> Schings: »Die schöne Seele der ›Bekenntnisse‹ empfindet zwar ebenfalls die Mängel der ›Sittenlehre‹, kehrt aber zu ihren religiösen ›Grundbegriffen‹ [...] zurück und zeigt damit, daß sie keineswegs eine ›schöne Seele‹ im Sinne Schillers ist.« Vgl. MA V, S. 795f.

<sup>315</sup> HA VII, S. 393.

Über die typisch pietistische Begriffsprägung eines »zueignenden Glaubens« und der etymologischen Ableitung des Terminus erhellt der Kommentar Schings hinreichend.<sup>316</sup> Heinrich Funck gibt über die Antwort Susanna von Klettenbergs auf einen Brief Lavaters hin Auskunft, in dem sie auf ihr eigenes »Erweckungs-erlebnis« als Gnadenerlebnis zu sprechen kommt:

Das Annehmen, das ganze Wahrhalten der simplen Geschichte, wie Er geboren, gestorben, auferstanden ist bringt uns zu dem großen Gefühl. Hier Lieber Lavater ist der Fleck wo man Kind oder Narr muß werden – Die Erzählung von Ihm müssen wir glauben [...].<sup>317</sup>

Entsprechend kommt es im pietistischen Glauben nicht auf das Wissen um eine Glaubenswahrheit an. Der eigentliche Gewinn aus der Erkenntnis, bestimmte »Grundbegriffe« oder Sachverhalte als Glaubenswahrheit zu akzeptieren, erwächst vielmehr aus der Haltung, mit der man dem Sachverhalt gegenübertritt. Diese Haltung, die in engem Kontext mit der bejahenden oder verneinenden Haltung des freien Willens gegenüber dem göttlichen Willen bei Augustinus verknüpft ist, entscheidet letztendlich über die Erkenntnis, die sich dem Individuum aus dem Wissen um jene religiösen Grundbegriffe erschließt. Phänotypisch erhält das Konzept in der Frömmigkeit des Pietismus seine historische Manifestation. Goethe durfte sich dessen sowohl im Umgang mit Susanna von Klettenberg als auch in der Begegnung mit der Brüdergemeinde ein Bild machen.<sup>318</sup> Genotypisch ist das Konzept jedoch verankert in der Philosophie Plotins, demzufolge die Einsicht in die höchste Einheit dem Menschen nur durch Ekstase und mittels einer mystischen Zusammenschau des All-Einen möglich sei, und folgerichtig in der Theologie Augustinus'. Denn die pietistische Vorstellung, dass ein Erweckungs-erlebnis, wie es sowohl im »Wilhelm Meister« als auch von Susanna von Klettenberg bezüglich der Erkenntnis um den wahren Kern des Glaubens geschildert wird, in letzter Konsequenz nicht aus eigener Kraft, sondern allein durch die Zuwendung des Höchsten, folglich also durch einen Gnadenakt Gottes bedingt ist, findet ihre Wurzel bei Augustinus. Die Vorstellung gründet in der augustinischen Konzeption einer *gratia praeveniens et operans*, die den Menschen überhaupt erst in die Lage versetzt, Gutes zu wollen und Gutes anzustreben. Entsprechend ist bereits das Bemühen der »Schönen Seele« um die selbst genannten »Grundbegriffe« des Glaubens und damit die bejahende Haltung gegenüber der gegebenen Glaubenswahrheit einem Gnadenakt zu verdanken.<sup>319</sup> Doch diese Beschäftigung allein würde bezüglich des

---

<sup>316</sup> Vgl. MA V, Kommentar zu 396,17, S. 796.

<sup>317</sup> Zitiert nach: Heinrich Funck (Hg.): Die *schöne Seele*. Bekenntnisse, Schriften und Briefe der Susanna Katharina von Klettenberg, Leipzig 1912, S. 260

<sup>318</sup> Vgl. hierzu die gesammelten Zeugnisse zu Goethes Berührung mit dem Pietismus in: Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen zusammengestellt von Hans-Joachim Simm (Hg.), Frankfurt a.M. 2000, S. 62-75.

<sup>319</sup> Erinnerung sei analog zu dieser Überlegung an die Ausführungen Schillers in seiner Abhandlung »Über Anmut und Würde«, der zufolge Anmut als Freiheit in der Bewegung in verwandter Weise nicht willkürlich hervorgebracht werden kann, son-

eigenen Glaubens niemals fruchtbar werden, wenn eine dem Menschen nachfolgende Gnade Gottes, im augustinischen Terminus eine *gratia subsequens et cooperans*, nicht für »das ganze Wahrhalten«<sup>320</sup> der Glaubenswahrheit sorgen würde. Somit ist wahre Einsicht und damit wahre Erkenntnis – über die Grenzen des diskursiven Denkens hinaus gedacht – in gleicher Weise bedingt durch die Bejahung vonseiten des Menschen, als nicht minder durch die gnadenhafte Zuwendung des Höchsten. Schiller hat Goethe nach der Zusendung des Manuskripts zum Sechsten Buch des »Wilhelm Meister« dafür getadelt, dass hier

über das *Eigentümliche* christlicher Religion und christlicher Rel[igions]-schwärmerei noch zu wenig gesagt sei; daß dasjenige, was diese Religion einer schönen Seele sein kann, oder vielmehr was eine schöne Seele daraus machen kann, noch nicht genug angedeutet sei.<sup>321</sup>

Dies sollte mitnichten als Indiz dafür gelesen werden, dass Schiller die Konzeption des Buches und ferner den Begriff, den Goethe in seiner Erzählung von der »Schönen Seele« umreißt, an sich in Frage gestellt hat. Es findet sich hier kein Anhaltspunkt für die Auslegung, dass die »Schöne Seele« der »Bekenntnisse« jenem Begriff, den Schiller sich von dieser gemacht hat, entgegenstehe, da man ohne zu großes Wagnis annehmen darf, dass Schiller, wäre ihm eine solche Differenz während der Lektüre des Manuskripts zum »Wilhelm Meister« aufgefallen, angesichts der Bedeutung, die jener Begriff für ihn gehabt hat, mit unzweideutiger Vehemenz auf diesen Umstand hingewiesen hätte. Dies ist jedoch nicht der Fall.<sup>322</sup> Vielmehr ist davon die Rede, dass gewisse Sachverhalte in jenem Sechsten Buch als »Materie doch zu schnell abgetan« seien und in den Augen des Kritikers noch einer ausführlicheren Ausarbeitung bedürfen. Schiller schickt seiner geäußerten Kritik im Anschluss eine dem Christentum durchaus schmeichelhafte Definition nach, die es als einzige unter den monotheistischen Religionen als »ästhetische Religion« gelten lässt:

Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben

---

dern immer einer höheren Gnade bedarf und somit unwillkürlicher Natur ist (vgl. Friedrich Schiller: *Kallias oder über die Schönheit / Über Anmut und Würde*. Stuttgart 1971, S. 72 und S. 86-92). Auf diesen gnadenhaften Charakter des Begriffs »Anmut« weisen nicht zuletzt etymologische Indizien hin, beispielsweise die Entsprechung im Englischen durch das Wort »grace« und dessen Wurzel im lateinischen »gratia«, indem sich der Bedeutungsgehalt von »Gnade« in seiner ursprünglichsten Form wiederfindet. In gleicher Weise muss sich der Gedanke verbieten, den Zustand der »Seelenschönheit« bewusst oder gar willkürlich anstreben zu können.

<sup>320</sup> So Susanna von Klettenberg zu ihrem Erweckungserlebnis, vgl. den Kommentar in MA V, S. 796.

<sup>321</sup> Brief an Goethe vom 17. August 1795, zitiert nach: *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Bd. 1 (Briefe der Jahre 1794-1797), München 1984, Brief 86, S. 93-95, hier S. 94.

<sup>322</sup> Entsprechend darf man den bereits erwähnten Kommentar Schings zumindest kritisch einordnen.

scheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der *Aufhebung des Gesetzes* oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner Reinen Form Darstellung *schöner* Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige *ästhetische* Religion;<sup>323</sup>

In dieser Bestimmung des Christentums als einzige »ästhetische Religion« kulminieren nun sämtliche aufgeführten Denkansätze – von Plotin über Augustinus bis Schiller – und sämtliche Argumentationsebenen – namentlich die formal-ästhetische bezüglich des Schönen sowie die philosophisch-theologische bezüglich des Guten – zu einer begrifflichen Einheit. Schiller will das Christentum als einzige ästhetische der drei monotheistischen Weltreligionen verstanden wissen, weil sie in ihrer Definition des Guten eine ähnliche Konzeption zugrunde legt, wie Schiller im Bezug auf das Schöne. Das Schöne definiert Schiller als »Freiheit in der Erscheinung«, wobei er mit Freiheit den Umstand verstanden haben will, dass das Schöne für sein »schön-sein« keinen Beweggrund außerhalb seiner selbst zu nennen hat. Das Christentum definiert das gute Sein in der Vereinzelung über die Rückbezogenheit jedwedes einzelnen guten Seins auf das *summum bonum*, sodass jedes einzelne Gut letztendlich den einzigen Grund für sein »gut-sein« im vollkommenen Guten findet. Entsprechend kann Schiller hinsichtlich des Christentums von einer »schönen Sittlichkeit« sprechen: Eine sittliche Handlung kann gemäß des schillerschen Maßstabs schön genannt werden, weil sie anders als eine moralische Handlung, die sich beispielsweise normativen Werten verpflichtet sieht und nach ihnen ausgerichtet ist, nicht auf ein außer ihr selbst liegendes Regulativ stützt, sondern als sittliche Handlung einen reinen und vollkommenen Selbstzweck verkörpert. Die Sittlichkeit orientiert sich der Definition nach ausschließlich am normativ Guten und entbehrt jedweden weiteren Zweck. Sie kann im Falle des Christentums als »schön« gelten, da das Gute im Christentum der schillerschen Definition des Schönen konzeptionell gleichkommt. Aus der reinen Verpflichtung gegenüber sich selbst ergibt sich die von Schiller angesprochene »Aufhebung des Gesetzes oder des kantischen Imperativs«, da sich jedwedes Gesetz im Zuge einer rein sittlichen Handlung erübrigt.

Goethe äußert sich »einverstanden« mit Schillers Ausführungen zur »ästhetischen Religion« und der Kritik, dass der Charakter derselben im Sechsten Buch des Romans nicht hinreichend zur Geltung komme:

Ihr Zeugnis, daß ich mit meinem siebenten [6.] Buche wenigstens glücklich vor der Klippe vorbeigeschifft bin, ist mir von großem Werte, und Ihre weitere Bemerkungen über diese Materie haben mir sehr erfreut und ermuntert. Da [...] ich die christliche Religion in ihrem reinsten Sinne erst im achten Buche in einer folgenden Generation erscheinen lasse, auch ganz mit dem,

---

<sup>323</sup> Brief an Goethe vom 17. August 1795, zitiert nach: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Bd. 1 (Briefe der Jahre 1794-1797), München 1984, Brief 86, S. 93-95, hier S. 94f.

was Sie darüber schreiben, einverstanden bin, so werden Sie wohl am Ende nichts Wesentliches vermissen [...].<sup>324</sup>

Er konnte mit der Vorstellung des Christentums als »ästhetische Religion« demnach durchaus etwas anfangen und indirekt erfährt man aus der »Einverständniserklärung« Goethes zu jener Idee Schillers, dass der theoretische Unterbau zum Begriff der Schönen Seele bei Schiller und dem Bild eines mit ihr verbundenen Christentums durchaus ihre Entsprechung im »Wilhelm Meister« finden durfte.

Festzuhalten gilt: das Gute bei Augustinus, alsdann das Schöne bei Schiller sowie die sittliche Handlung im Allgemeinen verbindet die Tatsache, dass sie sich jedweden außer ihrer selbst liegenden Grund entziehen. Sie verkörpern jeweils auf exemplarische Weise eine absolute Einheit und dies insofern, als sie sich exklusiv über ein reflexives Verhältnis zu sich selbst definieren. In der Konzeption der »Schönen Seele«, ob in der analytischen Bestimmung durch Schiller oder der erzählerischen Ausfaltung bei Goethe, finden eben jene Begriffe des Guten, des Schönen und der reinen sittlichen Handlung als wesensverwandte Einheiten zueinander und verbinden sich zu einem neuen, ebenfalls auf dem Prinzip der Einheit basierenden, selbstreflexiven Begriff. Jener selbstreflexive Charakter des Begriffs gestattet es nunmehr, die Vorstellung einer »Schönen Seele« gleichsam als »Genialität im Handeln« zu beschreiben, insofern man die Idee des Original-Genies im späten 18. Jahrhundert zugrundelegen mag. In der Annahme Shakespeares als Genie-Vorbild *par excellence* umgreift die Vorstellung des Original-Genies in Bezug auf den schaffenden Künstler eine maßgebliche Neugewichtung des Begriffspaares Nachahmung und Schöpfung. Das genialistische einer Dichtung besteht folglich darin, das nicht etwas bereits Gegebenes nachgeahmt und in dieser Nachahmung bestimmte Regeln und Prämissen befolgt werden, sondern dass im Schaffen des Künstlers ein vielmehr schöpferischer Vorgang vollzogen wird. Edward Young, dessen »Gedanken über die Original-Werke« maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung des Original-Geniegedankens in Deutschland und ferner auf die Ausweitung des Shakespeare-Kultes hatten,<sup>325</sup> spricht vom Ideal des »männlichen Genies«: »Ein

---

<sup>324</sup> Brief an Schiller vom 18. August 1795, zitiert nach: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Bd. 1 (Briefe der Jahre 1794-1797), München 1984, Brief 88, S. 96f., hier S. 96.

<sup>325</sup> Herder bezieht sich 1767 in seinen Fragmenten »Über die neuere deutsche Literatur« darauf, dass die Ausführungen Youngs in beispielloser Weise und mit Nachhaltigkeit Eindruck auf die Entwicklung des Genie-Gedankens in Deutschland genommen haben: »Woher glühet uns bei der Youngschen Schrift über die Originale, ein gewisses Feuer an, das wir bei bloß gründlichen Untersuchungen nicht spüren? Weil der Youngische Geist drin herrscht, der aus seinem Herzen gleichsam ins Herz; aus dem Genie in das Genie spricht; der wie der elektrische Funke sich mitteilt.« In: Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden, Bd. 1 (Frühe Schriften 1764-1772), hg. von Ulrich Gaier, Frankfurt a.M. 1985, S. 275. Vgl. zum Geniegedanken in Deutschland auch Jochen Schmidt: Die Geschichte de Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, 3. Verb. Aufl., Heidelberg 2004, zu Shakespeare und Goethe vornehmlich S. 150-167 und S. 193-282.



männliches Genie kommt aus der Hand der Natur, wie die Pallas aus dem Haupte des Zeus, in völliger Größe und Reife. Von dieser Art war das Genie des Shakespeare.«<sup>326</sup> Young spricht Shakespeare und mit ihm dem Ideal des genialistischen Dichters eine Form von Originalität zu, die an sich keiner außer ihr selbst liegenden Regeln bedarf. Shakespeare ist nicht nachahmend sondern schöpferisch tätig. Er

mischte kein Wasser unter seinen Wein, und erniedrigte nicht sein Genie durch eine verdorbene Nachahmung. Shakespeare gab uns einen Shakespeare. [...] auch der berühmteste unter den Alten hätte uns nicht mehr geben können. Shakespeare ist nicht ihr Abkömmling, sondern ihr Bruder.<sup>327</sup>

Die Kunst des Genies verdankt sich keiner Ausrichtung an Regeln der Nachahmung, keiner Orientierung an antiken Vorbildern, sondern vielmehr einer Wendung des Künstlers auf sich selbst. Seine Kunst steht nicht als Nachahmung des Gegebenen, vielmehr entsteht in seiner Kunst etwas unabhängig neues, das an sich Geltung beansprucht, ohne auf ein bereits gegebenes zu rekurren. Der geniale Künstler gehorcht einzig seiner eigenen Schöpfernatur und steht in dieser Hinsicht in Analogie zur Schönen Seele, da die Schönheit seiner Werke nicht auf der Erfüllung von Regeln beruht, sondern die Regeln, basierend auf seinem Original-Genie, gleichsam aus natürlicher Neigung des Künstlers heraus befolgt werden.

Wenn man der »Schönen Seele« eine »Genialität im Handeln« zusprechen kann, so beruht dies auf der Verwandtschaft von Genie und Schöner Seele in ihrer Konzeption als selbstreflexive Begriffe, die ihrer Definition nach nichts außer ihrer selbst bedürfen. In beiden Begriffen manifestiert sich eine Form von Einheit, die erst durch die Erkenntnis ihrer Selbstbezüglichkeit ersichtlich wird und zu ihrer vollen Tragweite gelangt. Das Konzept der Selbstreflexion findet als einheitsstiftendes Moment somit in zwei weiteren Manifestationen, im Begriff der Schönen Seele ebenso wie – in Goethes jüngeren Jahren – in der Verfolgung des Genie-Gedankens ihren Niederschlag in Goethes Schaffen.

### 3.3 Abschließende Betrachtung: »Eins und Alles«

Die Betrachtung des Gedichtes »Eins und Alles«, das Goethe am 6. Oktober 1821 verfasst hat, ist mit Bedacht an den Schluss der Untersuchung gestellt. In den Versen, die erstmals am 24. September 1823 in Cottas »Morgenblatt für gebildete Stände« veröffentlicht und kurze Zeit später im fünften Heft »Zur Naturwissenschaft« als »Abschluss der Morphologie« abgedruckt wurde,<sup>328</sup> findet sich, wie der Titel bereits verheißen mag, eine lyrische Widerspiegelung der

---

<sup>326</sup> Edward Young: Gedanken über die Original-Werke. Faksimiledruck der Ausgabe von 1760 (»Aus dem Englischen von H.E. Teubern«), hg. von Gerhard Sauder, Heidelberg 1977, S. 32.

<sup>327</sup> Ebd., S. 66f.

<sup>328</sup> Vgl. MA XII, S. 1166.

Verhältnisse von Einheit und Vielheit, Einheit und Gegensatz, die Berührung scheinbar gegensätzlicher Denktraditionen – und letztendlich die Ausfaltung einer Einheit der Gegensätze. Das Gedicht bildet einen Abriss jener Metaphysik des späten Goethe, die ungeachtet jedweden religiösen oder weltanschaulichen Systemdenkens eine Antwort auf die faustische Frage danach anzudeuten im Stande ist, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Es finden sich sowohl die am Beispiel der Mephisto-Konzeption exemplifizierte Auflösung vermeintlich paradoxer Zusammenhänge in ein Verhältnis des funktionalen Unterschieds als auch das am Beispiel der »Schönen Seele« gezeigte Kulminieren von Wollen und Sollen (Neigung und Pflicht). Aufgeteilt in vier Strophen, die sich jeweils aus sechs jambischen Vierhebern zusammensetzen – im regelmäßigen Wechsel folgt auf zwei hyperkatalektisch weibliche Endungen jeweils ein akatalektisch männlicher Vers –, beschreibt das Gedicht ein dialektisches Verhältnis zwischen dem in ständiger Bewegung und Wandlung befindlichen Einzelnen und einem grenzenlosen, unwandelbaren Ganzen. Ähnlich wie im »Faust« liegt der Schwerpunkt auf der Dynamik, die »der Einzelne« aufrecht zu erhalten aufgefordert ist. Das faustische »Streben« als notwendige Bedingung für die Möglichkeit, am universellen »Ganzen« teilhaft zu werden, treibt den Fortgang der Verse voran, bis zu der schlussendlichen Erkenntnis, dass allein der stete Wandel ein Beharren im Sein ermöglichen wird:

#### Eins und Alles

Im Grenzenlosen sich zu finden  
Wird gern der Einzelne verschwinden,  
Da löst sich aller Überdruß;  
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,  
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen  
Sich aufzugeben ist Genuß.

Weltseele komm uns zu durchdringen!  
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen  
Wird unserer Kräfte Hochberuf.  
Teilnehmend führen gute Geister,  
Gelinde leitend, höchste Meister,  
Zu dem der alles schafft und schuf.

Und umzuschaffen das Geschaffne,  
Damit sich's nicht zum Starren waffne,  
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.  
Und was nicht war, nun will es werden,  
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,  
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,  
Erst sich gestalten, dann verwandeln;  
Nur scheinbar steht's Momente still.  
Das Ewige regt sich fort in allen!  
Denn alles muß in Nichts zerfallen,

Wenn es im Sein beharren will.<sup>329</sup>

Der Titel greift, aus dem Griechischen übersetzt, die auf Heraklit zurückgehende Formel »*hen kai pan*«<sup>330</sup> auf, die mitunter als Leitgedanke des Pantheismus im Allgemeinen, speziell aber in den spinozistischen Strömungen des 18. Jahrhunderts maßgeblich ist. Der Gedanke, dass die universelle Einheit sich im einzelnen Vielen offenbart und in ihr anwesend ist, wird mitunter auch von Plotin aufgegriffen und ist sehr eng verwandt mit dem durch Plotin geprägten »*hen-polla*«-Gedanken.<sup>331</sup> Die wechselseitige Abhängigkeit von Einheit und Vielheit wird im Gedicht auf mehrfacher Ebene angesprochen, sodass sich ein Deutungszusammenhang in verschiedener Weise spannen lässt, angefangen von der »unmittelbaren Erfahrung des Verhältnisses des Einzelnen zum umgreifenden Ganzen in einer Religionsgemeinschaft«<sup>332</sup> bis hin zu einer ausgeweiteten Deutung bezüglich des kosmischen Zusammenhangs zwischen Individuum und transzendenter Alleinheit. Unmittelbar konfrontiert sah sich Goethe mit dem Zusammenwirken des Vielen im Einen im Zusammenhang mit seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten, sodass das Gedicht nicht zufällig als Abschluss der Morphologie gedruckt wurde. Die Beobachtung, dass sich im Bereich der Morphologie scheinbare kausale Zusammenhänge bei genauerer Betrachtung als konditionale Wechselverhältnisse zeigen, dass sich bestimmte Wirkungen demnach nicht mehr eindeutig auf bestimmte, sondern auf verschiedene, sich gegenseitig bedingende Ursachen zurückführen lassen, scheinen Goethe nachhaltig beeinflusst zu haben.<sup>333</sup> Im Gedicht »Die Metamorphose der Pflanzen«, das ebenso wie »Eins und Alles« in den 1821-22 konzipierten Gedichtzyklus »Gott

---

<sup>329</sup> Zitiert nach: MA XII, S- 744.

<sup>330</sup> »Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwielang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.« Zitiert nach Fragment 9 in Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1903, Bd. I, 153 (B 10).

<sup>331</sup> Siehe auch Anm. 41 sowie Kapitel 2.1 der Untersuchung.

<sup>332</sup> FA II, S. 1084. Vgl. Auch die im selben Zusammenhang geäußerten Zeilen in den »Heften zur Morphologie« (FA XXIV, S. 533f.): »So wie es keine Glaubensgenossen geben kann ohne Entsagung der beschränkten Eigenheit, ob gleich jeder seine Individualität beibehält, eben so wenig kann in der höheren Wissenschaft lebendig zusammengewirkt und die eigentliche Verfassung der Natur-Stadt Gottes erkannt [...] werden, wenn wir nicht als Bürger unsern Eigenheiten patriotisch entsagen und uns ins Ganze [...] versenken.«

<sup>333</sup> Goethe erwähnt in den »Heften zur Morphologie eine Rezension zu »Wenderoths Lehrbuch der Botanik«, die 1822 in den Göttinger Anzeigen erschienen war und zitiert den Rezensenten: »[...] wer sich aber einmal in den Umlauf der Metamorphose einläßt darf nicht mehr stillstehn oder gar zurück schreiten. [...] Die ganze Pflanze darf er nicht als Objekt der Anschauung so gerade zu für ein Individuum nehmen, sondern nachforschen, wie dieselbe durch allmähliche Reihung eines Knoten an den andern, deren jeder das Vermögen hat unter Umständen selbständig zu vegetieren, zu der Gesamtform gelangte.«, FA XXIV, S. 534. Goethe hebt hervor, »wie bedeutend« ihm der Inhalt dieser Rezension gewesen ist. Entscheidend ist vor allem die Formulierung, dass in jedem Entwicklungsstadium (»Knoten«) »das Vermögen« zur selbständigen Vegetation besteht, dass also gleichsam lediglich die Möglichkeit, nicht aber eine zwangsläufig notwendige Wirkung aus einer bestimmten Zustände heraus ableitbar ist.

und Welt« gehört, kommt die wechselseitige Bedingtheit der Ursachen für eine bestimmte Wirkung ebenfalls zum Ausdruck:

Nun vereinzelt schwellen sogleich unzählige Keime,  
Hold in den Mutterschoß schwellender Früchte gehüllt.  
Und hier schließt die Natur den Ring der ewigen Kräfte;  
[...]  
Wende nun, o Geliebte, den Blick zum bunten Gewimmel,  
Das verwirrend nicht mehr sich vor dem Geiste bewegt.<sup>334</sup>

In »Eins und Alles« wird der Gedanke weitergeführt, vor allem wird hervorgehoben, dass jedwedem Wandel mit der *natura naturans* eine göttliche Einheit zugrunde liegt, die sich dort »im Grenzenlosen« findet, wo sie als »Einzelne verschwinde[t]«. Dorothea Hölscher-Lohmeyer hat im Hinblick auf das Naturdenken Goethes eine detaillierte Ausdeutung des Gedichtes »Eins und Alles«<sup>335</sup> unternommen. Ihre Interpretation fußt auf der Deutung, dass der Einzelne »sich aus seiner Teilhabe am Grenzenlosen, dem Kosmos nämlich als dem einen, alles Begrenzte in sich vereinigenden Prinzip« neu zu verstehen lernt. Bemerkenswert ist, dass sowohl Hölscher-Lohmeyer als auch Goethe selbst in der Ausdeutung (Hölscher-Lohmeyer) und der lyrischen Ausformung der Idee (Goethe) auf Begriffe zurückgreifen, die inhaltlich den spinozistisch geprägten Pansophismus des 18. Jahrhunderts anklingen lassen, bezüglich der gewählten Termini aber eher auf eine Philosophie verweisen, die dem pansophistischen Ideen des Abendlandes zwar verwandt anmutet, letztendlich aber auf eine völlig andere Tradition, ja gar auf ein genuin anderes Weltbild zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang sei auf einen Brief Goethes an Friedrich Wilhelm Riemer hingewiesen, in welchem er sich zur Eigentümlichkeit der Verse von »Eins und Alles« äußert:

Daß ihre Teilnahme an meinen Naturgedichten mir höchst erfreulich sein müsse, sehen Sie aus beikommendem Blatt; diese Strophen enthalten und manifestieren vielleicht das Abstruseste der modernen Philosophie.  
Ich werde selbst fast des Glaubens, daß es der Dichtkunst vielleicht allein gelingen könne, solche Geheimnisse gewissermaßen auszudrücken, die in Prosa gewöhnlich absurd erscheinen, weil sie sich nur in Widersprüchen ausdrücken lassen, welche dem Menschenverstand nicht einwillen.<sup>336</sup>

Goethe formuliert nahezu beiläufig eine Einsicht, die als grundlegend für sein Denken und das daraus resultierende dichterische Schaffen genannt werden dürfte: Die Einsicht, dass dem traditionellen diskursiven Denken, basierend auf der aristotelischen Logik und der abendländischen Erkenntnistheorie, Grenzen gesetzt sind, die ein Begreifen paradoxaler Zusammenhänge im eigentlichen

---

<sup>334</sup> Die Metamorphose der Pflanzen, zitiert nach: FA II, S. 497.

<sup>335</sup> Dorothea Hölscher-Lohmeyer: Die Entwicklung des Goetheschen Naturdenkens im Spiegel seiner Lyrik – am Beispiel der Gedichte »Mailied« – »Selige Sehnsucht« – und »Eins und Alles«, in: Goethe-Jahrbuch 99 (1982), S. 11-31, zu »Eins und Alles« insbesondere S. 25-31.

<sup>336</sup> Brief an Riemer vom 28. Oktober 1821, in: HA Briefe IV, S. 18.

Sinne unmöglich machen. Wenn Goethe sich hier dahingehend äußert, dass es womöglich allein der Dichtung vorbehalten bleibe, gewisse »Geheimnisse« kommunikabel zu machen, »die sich nur in Widersprüchen ausdrücken lassen«, so spricht er der Dichtung eine erkenntnistiftende Funktion zu, die über die Möglichkeiten des diskursiven Denkens hinaus geht.<sup>337</sup> Gemäß der aristotelischen Logik kann aus der Darlegung eines widersprüchlichen Ansatzes kein sicheres Wissen, vielmehr auch keinerlei Erkenntnis hervorgehen und ist, laut Aristoteles, somit grundsätzlich zu vermeiden.<sup>338</sup> Mithilfe der Dichtung glaubt Goethe jedoch ein Werkzeug gefunden zu haben, dass jene Grenze des logischen Denkens aufhebt und gleichzeitig erkenntnistiftend bleibt. Die Aufforderung im Gedicht »Dauer im Wechsel«, Anfang und Ende in Eins zusammenfallen zu lassen<sup>339</sup> und die darin mitschwingende Erkenntnis, dass alles Erscheinende niemals gesondert und damit eindeutig, sondern stets in konditionaler Wechselbeziehung mit allem anderen und damit subjektivistisch und relativ zu betrachten ist, wird in »Eins und Alles« noch radikaler apostrophiert: »Das Ewige regt sich fort in allen«. Das Ewige und gleichzeitig Unveränderliche »regt sich fort«, ist demnach einem zeitlosen Wechsel unterworfen. Das Ewige wird folglich definiert als unveränderlich Wandelbares.<sup>340</sup> Dies darf, derart formuliert zumindest, durchaus als »das Abstruseste der modernen Philosophie« gelten. »Moderne Philosophie« beschreibt in diesem Zusammenhang am ehesten die nachkantische, idealistische Philosophie, die im Streben nach einem sicheren

<sup>337</sup> Hölscher-Lohmeyer liest die Äußerung in Goethes Brief an Riemer in bedingter, abgeschwächter Form und glaubt, Goethe drücke lediglich aus, dass der Dichtung ein solches erkenntnistiftendes Moment »vielleicht gelingen« könne. Diese – meiner Meinung nach falsche – Lesart resultiert jedoch eher aus dem Umstand, dass Hölscher-Lohmeyer ein nicht unbedeutendes Wort unterschlägt und die betreffende Stelle des Briefes in ihrer Untersuchung falsch zitiert (vgl. Hölscher-Lohmeyer. Goethe-Jahrbuch 99 (1982), S. 31, Zeile 3), wo es eigentlich heißt, »daß es der Dichtkunst vielleicht allein gelingen könne, solche Geheimnisse gewissermaßen auszudrücken«. Goethe stellt demnach weniger die Möglichkeit in Frage, dass Dichtung zum Ausdruck jener Geheimnisse fähig sei, sondern lediglich die Annahme, dass dies »allein« und damit ausschließlich der Dichtung vorbehalten bleibe. Eine weitere Kunstform, der dieses Vermögen aufgrund ihrer noch weitaus größeren Unmittelbarkeit zugesprochen werden kann, ist mit Sicherheit die Musik. Über die Vorzüge der musikalischen Darstellung gegenüber einer rein sprachlich-dichterischen vgl. Günter Schnitzler: Zur »Faust«-Rezeption in der Musik der Romantik, in: Günter Schnitzler (Hg.): Intermedialität. Studien zur Wechselwirkung zwischen den Künsten, Freiburg i.Br. 2004, S. 37-71, hier insbesondere S. 40-43.

<sup>338</sup> Aristoteles formuliert den sogenannten »Satz vom zu vermeidenden Widerspruch« in Metaphysik 1005b: »Doch das sicherste Prinzip von allen ist das, bei dem eine Täuschung unmöglich ist [...]. Welches das aber ist, wollen wir nun angeben: Denn es ist unmöglich, dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme. [...] Doch wir haben eben angenommen, es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei.«

<sup>339</sup> Laß den Anfang mit dem Ende / Sich in Eins zusammen ziehn!« Zitiert nach: MA XIII,1, S. 148f. hier S. 148.

<sup>340</sup> Zur Steigerung des Anklangs an den heraklitischen Satz vom ewigen Wechsel, ausgehend von »Dauer im Wechsel« bis hin zu »Eins und Alles« vgl. auch MA VI,1, S. 901.

Wissen die Erkenntnis über das »Ganze« ins Zentrum ihres Interesses rückt.<sup>341</sup> Ungeachtet dieser Tatsache ist es jedoch weiterführend bemerkenswert, dass Goethe die Formulierung »abstruseste Philosophie« sonst nur in einem völlig anderen Zusammenhang gebraucht:

Wir würden höchst undankbar sein wenn wir nicht indischer Dichtung<en> gleichfalls gedenken wollten und zwar solche<r> die deshalb bewundernswürdig sind, weil sie sich aus dem Konflikt mit der abstrusesten Philosophie in einer und mit der monstroesesten Religion auf der andern Seite im glücklichsten Naturell durchhelfen und von beiden nicht mehr annehmen als ihnen zur inneren Tiefe und äußern Würde frommen mag.<sup>342</sup>

Daneben in den »Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans«:

Indien hielt man vorzüglich im Auge; und da denn doch den Verehrern des Feuers und der Elemente jene verrückte-monstrose Religion, dem Lebewesen aber eine abstruse Philosophie keineswegs annehmlich sein konnte; so nahm man von dorthier was allen Menschen immer gleich willkommen ist, Schriften die sich auf Weltklugheit beziehen.<sup>343</sup>

Goethe hat sich in den Jahren der Arbeit am »West-östlichen Divan« zwischen 1814 und 1819 immer wieder mit indischen Dichtungen beschäftigt, verstärkt während der Ausarbeitung der »Noten und Abhandlungen«.<sup>344</sup> Die frühere Annahme Max Heckers, dass der Aufsatz über »Indische Dichtung« frühestens im Dezember 1821 verfasst hat, wurde von Edith Nahler berichtigt, die die Entstehung des Aufsatzes nachweislich auf die Jahre 1817-1818 datieren konnte.<sup>345</sup> Somit fällt die Niederschrift nicht direkt in den Zeitraum der Entstehung von »Eins und Alles« (Heckers Theorie hätte dies nahegelegt). Jedoch lässt sich die Abfassung des Gedichtes »Zahme Xenien II«, in welchem Goethe auf die Wer-

---

<sup>341</sup> Vgl. auch den Kommentar von Karl Eibl in FA II, S. 1085. Der Kommentar spricht davon, dass die nachkantische Philosophie im Fokus auf das Ganze »die Idee der logischen Widerspruchsfreiheit aufgeben oder ›dialektisch‹ überwinden« müsse. Genau genommen kommt es jedoch zu keiner Überwindung des aristotelischen Satzes vom Widerspruch. Vielmehr richtet sich die idealistische Philosophie mit ihrem Blick auf das universelle Ganze auf das einzige logische Objekt, dass sich dem Satz vom Widerspruch entzieht: auf eine absolute Einheit. Dieser kann, wie an anderer Stelle bereits erwähnt, *per definitionem* nichts außerhalb ihrer selbst zu kommen, sodass sie notwendigerweise auch jedwede widersprüchlichen Attribute in sich vereinen muss.

<sup>342</sup> Indische Dichtungen. Zitiert nach: MA XI,2, S. 246-248, hier S. 246.

<sup>343</sup> MA XI,1,2, S. 146.

<sup>344</sup> Dies belegt nicht zuletzt der Abschnitt »Übersetzungen« der »Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans«, in denen Goethe ausdrücklich auf die in jener Zeit neu erschienen Übersetzungen des »Megaduta«-Gedichts und des »Sakuntala«-Dramas des Kalidasa eingeht. Vgl. auch MA XI,2, S. 910-917, ferner Edith Nahler: Zur Entstehung von Goethes Aufsatz »Indische Dichtung«, in: Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal, hg. von Helmut Holtzhauer und Bernhard Zeller, Weimar 1968, S. 277-284.

<sup>345</sup> Nahler: Zur Entstehung von Goethes Aufsatz »Indische Dichtung«, S. 280-284.

ke des indischen Dichters Kalidasa rekurriert,<sup>346</sup> zu weiten Teilen auf die zweite Hälfte des Jahres 1821 und somit zeitnah zu der Niederschrift von »Eins und Alles« datieren. Dies ist insofern erwähnenswert, als sich der metaphysische Wirklichkeitsbegriff, den Goethe in »Eins und Alles« entwirft, mindestens ebenso analog zum pansophistischen Spinozismus wie zur altindischen *atman-brahman*-Lehre verstehen lassen kann. So ließe sich selbst die Ausdeutung des Gedichts durch Hölscher-Lohmeyer nahezu wortwörtlich als eine Einführung in die Denktradition indischer Philosophie lesen. Ihre Deutung des Eingangsverses »Im Grenzenlosen sich zu finden« könnte ohne weiteres die altindische Erkenntnis der Identität von Atman und Brahman beschreiben.<sup>347</sup> Der Terminus »Weltseele« wird selbst in der heutigen Indologie noch immer unzureichendes Synonym für den schwer zu fassenden sanskritischen Begriff »*brahman*« gebraucht. Das komplementäre Verhältnis von Weltseele und Weltgeist in »Eins und Alles« umreißt das Wesen des *brahman* aus subjektiver und objektiver Sicht differenzierter.<sup>348</sup> Die Aufgabe von Sollen und Wollen, Wünschen und Fordern bildet in der indischen Philosophie seit dem brahmanischen Hinduismus die Grundübung im Streben nach Erlösung (Durchbrechung der Kette der Kausalität) schlechthin. Was ließe sich daraus nun für die Inspiration Goethes bei der Niederschrift von »Eins und Alles« gewinnen? Sicherlich ist auszuschließen, dass Goethe eine detaillierte Kenntnis der indischen Philosophie gehabt hat. Ebenso sicher lässt sich jedoch annehmen, dass die Beschäftigung mit der indischen Dichtung Kalidasas Goethe auf literarischem Wege mit den in diesen Dichtungen allgegenwärtigen Grundgedanken indischen Denkens bekannt werden ließ. Heinrich Zimmer, der Schwiegersohn Hugo von Hofmannsthal und

<sup>346</sup> Zahme Xenien II: »Der Ost hat sie schon längst verschlungen: / Kalidas und andere sind durchdrungen [...] / Was will man denn vergnüglicher wissen! / Sacontala, Nala die muß man küssen, / Und Mega-Duhta, den Wolkengesandten, [...]«. Zitiert nach: MA XIII, 1, S. 51.

<sup>347</sup> Die erscheinende Vielheit, die im westlichen Denken Basis jedweder Erkenntnis ist, wird in den indischen Religionen als Täuschung, als Illusion (in der Sprache des Sanskrit: *māyā*) verstanden. Der Mensch unterliegt dieser Illusion, da die Beschaffenheit seines natürlichen Intellekts ihm die Einsicht versagt, dass es in Wahrheit nur ein einziges, All-Eines, über Raum, Zeit und Vereinzelung erhabenes Wesen (oder Sein) gibt. Aus diesem – Brahman –, der kosmischen Ur-Kraft, der Weltseele, geht alles Erscheinende hervor. Die Überwindung der Illusion (*māyā*) und durch die Überwindung der Weg zur Erlösung setzt die Erkenntnis voraus, dass das individuelle Selbst – *ātman* – die unzerstörbare Seele des Menschen, die in der Kette der Wiedergeburten bestehen bleibt, nicht von Brahman – der Weltseele – unterschieden, sondern identisch, eins mit ihr ist. Vgl. dazu die Deutung des Eingangsverses von »Eins und alles« durch Hölscher-Lohmeyer in Hölscher-Lohmeyer: Goethe-Jahrbuch 99 (1982), S. 27.

<sup>348</sup> Vgl. dazu die knappe Bestimmung der *atman-brahman*-Erkenntnis bei Heinrich Zimmer: »*Adhyatman* (*adhi* = »über«; *atman* = »Selbst« oder »Geist«: die Offenbarung des Höchsten Geistes als das Selbst des Individuums; *adhidaivam* (*daivam*, von *deva* = »Gottheit«): der in materiellen Dingen wirkende Höchste Geist. Diese beiden halten sich in diesem System als Doppelaspekt des einen und einzigen Unvergänglichen die Waage, jeweils vom subjektiven und vom objektiven Gesichtspunkt aus betrachtet.« In: Heinrich Zimmer: Philosophie und Religion Indiens (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 26), Frankfurt a.M. 1998, S. 25.

bedeutender Indologe des letzten Jahrhunderts, liefert bezüglich der auffälligen Analogie von »Eins und Alles« zur brahmanischen Philosophie einen weiteren Hinweis. Bezogen auf den grundlegenden Unterschied altindischen Denkens im Unterschied zur abendländischen Tradition schreibt er in »Philosophie und Religion Indiens«:

Das vorherrschende Anliegen aber ist dort – in auffallendem Gegensatz zu den modernen westlichen Philosophen – nicht die Information, sondern die Transformation: eine grundlegende Wandlung der Natur des Menschen, wodurch er ein neues Verständnis sowohl für die Außenwelt wie für sein eigenes Dasein gewinnt; eine so gründliche Wandlung, dass sie, wenn sie gelingt, einer völligen Bekehrung oder Wiedergeburt gleichkommt.

In dieser Hinsicht berührt sich die indische Philosophie viel inniger mit der Religion als das kritische, säkularisierte Denken des modernen Abendlandes. Sie steht den alten Philosophen, wie Pythagoras, Empedokles, Platon, den Stoikern, Epikur und seinen Nachfolgern, Plotin und den Neuplatonikern nahe. Wir finden die gleichen Auffassungen auch beim heiligen Augustinus, bei den mittelalterlichen Mystikern, wie Meister Eckhart, oder den späteren Mystikern, wie Jakob Böhme. Unter den Philosophen der Romantik nimmt sie Schopenhauer wieder auf.<sup>349</sup>

Dass diese Grundgedanken bei Goethe auf fruchtbaren Boden gefallen sind und zu einem Gedicht wie »Eins und Alles« neben vielerlei anderen Einflüssen mit beigetragen haben, lässt sich durch Goethes neuplatonisch und spinozistisch geprägtes Weltverständnis zumindest vorstellen. Die in »Eins und Alles« ersichtlich werdende Analogie zum altindischen Wirklichkeitsentwurf lässt sich darauf zurückführen, dass in Goethes Denken die Ideen der »alten Philosophen«, ihre Fortführung bei Plotin, Augustinus und den mittelalterlichen bis frühneuzeitlichen Mystikern, verbunden mit den Anklängen altindischer Philosophie aus den Werken Kalidasas in einer Weise verschmelzen, die in der daraus erwachsenden Dichtung Goethes eine Aufspaltung in Ursprung und Wirkung der einzelnen Quellen nahezu unmöglich werden lässt. In jener Weise, wie es in »Dauer und Wechsel« eingefordert wird, kulminiert in »Eins und Alles« die anfängliche Idee mit ihrer finalen dichterischen Ausformung und lässt Analogien aufblitzen, die sich streng rezeptionsgeschichtlich jedweder Erklärung entziehen. Goethes Streben nach einem sicheren Wissen und der Versuch, dieses in Form seiner Dichtung kommunikabel zu machen, basiert spätestens im letzten Drittel seines Lebens auf der Aufstellung zunächst gegensätzlich anmutender Begriffspaare: »Eins und Alles«, »Dauer im Wechsel«, »Dichtung und Wahrheit«, »zerfallen und beharren«. Die »Geheimnisse«, die hinter jenen Begriffspaaren sich verbergenden Erkenntnisse, »die sich nur in Widersprüchen ausdrücken lassen, welche dem Menschenverstand nicht einwollen«, bedürfen wie bereits genannt der Überwindung des rein didaktischen, diskursiven Denkens. Diese Überwindung scheint Goethe auf dem Weg des lyrisch-dichterischen Ausdrucks möglich. Im Wunsch zu ergründen, »was die Welt im Innersten zu-

---

<sup>349</sup> Heinrich Zimmer: Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt a.M. 1998, S. 19f.



sammenhält«, lässt er Faust diese unbestreitbaren Grenzen des diskursiven Denkens erkennen – die Grenzen eines Denkens, in dem alles Gedachte notwendigerweise in Subjekt und Objekt zerfällt und dem Denkenden somit niemals gestattet, sich auf diesem Wege einer absoluten Wahrheit zu nähern. Im Zusammenfall des Widerspruchs zwischen Neigung und Pflicht beschreibt das 6. Buch der »Lehrjahre«, durch was eine tatsächliche Freiheit im Handeln bedingt ist, ferner, wie es allein einer »schönen Seele« gestattet ist, im eigentlichen Wortsinn wahrhaftig zu handeln.

Die Aufstellung von vermeintlichen Gegensatzpaaren dient bei Goethe als Herausforderung für den Rezipienten, mithilfe derer er sich vom Drang nach der Setzung scheinbar objektiver Wahrheiten zu lösen vermag. In diesem Sinne ist auch das Verhältnis der ersten beiden Verse des Gedichtes »Vermächtnis« zu den Schlussversen von »Eins und Alles« zu lesen. Die 1829 entstandenen Eingangverse von »Vermächtnis«<sup>350</sup> scheinen zunächst eine Antithese zum Schluss von »Eins und Alles« aufzustellen, jedoch wird bei näherer Betrachtung klar, dass der Gegensatz tatsächlich nur scheinbarer Natur ist. Genau genommen beschreiben beide Verspaare dieselbe Idee der Metamorphose, jedoch jeweils in einer ihrer beiden komplementären Eigenschaften als »ewig wandelbar« und »im Sein beharrend«.<sup>351</sup> John Erpenbeck hat darauf verwiesen, dass

Goethes Auffassung von Wahrheit, deren Wurzel in seinem spezifischen »Spinozismus« liegt, [...] vielleicht am schönsten im Gedicht Vermächtnis mit seinen Kernsätzen »Das Sein ist ewig«, »Das alte Wahre faß es an!«, »Den Sinnen hast du dann zu trauen«, »Was fruchtbar ist, allein ist wahr« ausgesprochen [ist]. Spinozas einer Substanz, der Gott-Natur, und der gesetzmäßigen Ordnung in der Natur wird die Ableitung angefügt: Naturgesetze, Naturfruchtbarkeit sind das Wahre, das durch die Sinne Erkennbare – das Falsche, der Irrtum, liegt außerhalb der Sinne, nämlich in der theoretischen Verstandestätigkeit.<sup>352</sup>

Durch die Setzung vermeintlicher Gegensätze zeigt Goethe der »theoretischen Verstandestätigkeit« ihre Grenzen auf und versucht den Rezipienten zu einer einheitlicheren, nicht in Subjekt und Objekt spaltende Form der Erkenntnis hinzuführen. Der Dichtung und insbesondere der lyrischen Dichtung scheint diesbezüglich der Vorzug zuzukommen, dass sie bestimmte Zusammenhänge, »die in Prosa gewöhnlich absurd erscheinen«, durch Anregung der Phantasie und damit der Sinne einen unmittelbareren Zugang zum Gesagten aufschließt. Der Untertitel seines autobiographischen Werks »Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit« ist ebenfalls der Auffassung Goethes geschuldet, dass die Vermittlung von Wahrheit nicht allein durch die Wiedergabe vermeintlich objektiver Tatsachen möglich sei, da das Einzelne seine Bedeutung erst aus der Perspek-

---

<sup>350</sup> »Kein Wesen kann zu nichts zerfallen, / Das Ew'ge regt sich fort in allen«, in: MA XVIII,1, S. 35f.

<sup>351</sup> Vgl. auch den Kommentar zu »Vermächtnis« in MA XVIII,1, S. 444f.

<sup>352</sup> John Erpenbeck: Wahrheit/Irrtum, in: Goethe-Handbuch 4,2, S. 1117-1120, hier S. 1118.

tive des Ganzen heraus erhält.<sup>353</sup> Goethe selbst bekräftigte dies in einem Brief vom 12. Januar 1830 an König Ludwig von Bayern.<sup>354</sup>

Die »für das Spätwerk so charakteristische Verbindung von Lyrik und Naturwissenschaft«<sup>355</sup> lässt sich im Zusammenhang mit der erkenntnistiftenden Leistung, die Goethe der lyrischen Dichtung zugesteht, nur umso eindeutiger verstehen. Goethe stellt der streng dialektischen Auseinandersetzung mit der erscheinenden Welt in Form der lyrischen Dichtung eine Komponente anbei, die über die Grenzen des diskursiven Denkens hinauszudeuten im Stande ist und es somit – im Streben nach einem sicheren Wissen, das in letzter Konsequenz Ziel allen Forschens ist – erlaubt, dem Ideal einer einheitlichen, objektiv gültigen und universellen Wahrheit ein erhebliches Stück näher zu rücken. Die Wahrheit als reflexiver und in sich unteilbar einheitlicher Begriff erschließt sich für Goethe aus vermeintlichen Gegensätzen heraus, die sich letztlich alle als lediglich funktional unterschiedene Hinsichten auf das Eine hin erweisen. Die Bedeutung des Einheitsbegriffs für Goethe lässt sich schlussendlich auf die Erkenntnis reduzieren, dass die Einheit als kleinstes Unteilbares den Ausgangspunkt für die Erklärung aller Wirklichkeit darstellt und gleichzeitig, in Verständnis einer absoluten, universellen Einheit, den letzten Zusammenhang verkörpert, aus dem heraus sich alles Vereinzelte deuten lässt.

---

<sup>353</sup> Vgl. auch die Erläuterungen in HA IX, S. 632: »Schau des Ganzen aber ist Deutung. Diese Deutung – aus der Sicht des Alters – nannte er *Dichtung*. Die Tatsächlichkeit der Einzelheiten nannte er *Wahrheit*. Der Titel *Wahrheit und Dichtung* bedeutet also: die Tatsachen und ihr Zusammenhang; oder: die Richtigkeit der Einzelheiten und die verbindende Schau und künstlerische Form. Eben durch diese Gestaltung erreichte Goethe eine tiefere Wahrheit.«

<sup>354</sup> Brief vom 12.1.1830 an König Ludwig I. von Bayern: »Was den freilich einigermaßen paradoxen Titel der Vertraulichkeiten aus meinem Leben Wahrheit und Dichtung betrifft, so ward derselbige durch die Erfahrung veranlaßt, daß das Publikum immer an der Wahrhaftigkeit solcher autobiographischen Versuche einigen Zweifel hege. Diesem zu begegnen, bekannte ich mich zu einer Art Fiktion, gewissermaßen ohne Not, durch einen Widerspruchsgeist getrieben, denn es war mein ernstestes Bestreben das eigentliche Grundwahre, das, insofern ich es einsah, in meinem Leben obgewaltet hatte, möglichst darzustellen und auszudrücken.« Zitiert nach: HA IX, S. 632.

<sup>355</sup> MA XI,2, S. 911.

## 4 Bibliographie

### Primäre Quellen

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands (u.a.), Stuttgart 1980.

Augustinus: Opera omnia (=Patrologia Latina 32-47), Paris 1841-1849.

- Contra epistolam Manichaei (PL 42)
- Contra Faustum Manichaeum (PL 42)
- De natura boni (PL 42)
- Opus imperfectum contra Julianum (PL 45)

Augustinus: De utilitate credenda / De duabus animabus (lat./dt.). Übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1966.

Augustinus: Confessiones. (lat./dt.). Übersetzt von Wilhelm Thimme, Düsseldorf/Zürich 2004.

Augustinus: Contra Manichaeos de duabus animabus (Gegen die Manichäer. Über die zwei Seelen.), in: Ders.: Retractationum libri duo, lat-dt., hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1976.

Augustinus: De civitate dei. (lat./dt.). 2 Bände. Übersetzt von Carl Johann Perl, Paderborn 1979.

Augustinus: De diversis quaestionibus octoginta tribus (Dreiundachtzig verschiedene Fragen), De libero arbitrio (Der freie Wille), Hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1972

Augustinus: De doctrina christiana /Die christliche Bildung (lat./dt.). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann, Stuttgart 2002.

Augustinus: De libero arbitrio (=Opera Band 9), eingeleitet, übersetzt und hg. von Johannes Brachtendorf, Paderborn et al 2006.

Augustinus: De libero arbitrio (Über den freien Willen), in: in: Ders.: Retractationum libri duo, lat-dt., hg. u. übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1976 .

Augustinus: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (=Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer, lat./dt.). Eingeleitet, kommentiert und hg. von Elke Rutzenhöfer, Paderborn (u.a.) 2004.

Augustinus: De trinitate (lat./dt.). Übers. und mit einer Einleitung hg. von Johann Kreuzer, Darmstadt 2001.

- Augustinus: De vera religione. Zweisprachige Ausgabe. Eingeleitet, übers. und hg. von Josef Lössl, Paderborn (u.a.) 2007.
- Augustinus: Enchiridion / Das Handbüchlein (lat./dt.). Übers. und erläutert von Paul Simon, Paderborn 1984.
- Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianer, lat.-dt., übers. von Sebastian Kopp, hg. von A. Kunzelmann und A. Zumkeller, Würzburg 1987.
- Augustinus: Selbstgespräche (De immortalitate animae, lat./dt.). Einführung, Übertragung, Erläuterung und Anmerkungen von Hanspeter Müller, München 2002.
- Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis (De Genesi ad litteram). Übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1961-1964.
- Ghazzali, Ahmad Ibn-Muhammad al: Gedanken über die Liebe, übers. von Gisela Wendt, Amsterdam 1989.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Briefe in vier Bänden (=Hamburger Ausgabe). Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Karl Robert Mandelkow unter Mitarbeit von Bodo Morawe, Hamburg 1962.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens (=Münchner Ausgabe). 21 Bände (in 26). Hg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller und Gerhard Sauder, München 1985-1998.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche (=Frankfurter Ausgabe). 40 Bände. Hg. von Hendrik Birus, Dieter Borchmeyer (u.a.), Frankfurt a.M. 1986-1999.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Werke (=Hamburger Ausgabe). 12 Bände. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, Hamburg 1948-1969.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Werke (Weimarer Ausgabe). Hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. 143 Bände, Weimar 1887-1916.
- Gottfried Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. 2 Bde., Frankfurt a.M. 1729.
- Gregor von Nazianz: Orationes theologicae – Theologische Reden (Fontes Christiani 22), Freiburg i.Br. 1996.
- Herder, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden, Bd. 1 (Frühe Schriften 1764-1772), hg. von Ulrich Gaier, Frankfurt a.M. 1985.

- Hesiod: Sämtliche Gedichte. Theogonie, Erga, Frauenkataloge, übersetzt und eingeleitet von Walter Marg, Zürich/Stuttgart 1970.
- Jacobus Masenius: Palaestra eloquentiae ligatae, Köln 1654.
- Johann Lorenz von Mosheim: Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments. Hg. von Johann August Christoph von Einem. 9 Bde., Leipzig 1771.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hg. und eingeleitet von Heiner F. Klemme, Hamburg 2006.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Essais de Theodizée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal, Lausanne 1760.
- Nikolaus von Kues: De docta ignorantia (Über die belehrte Unwissenheit), lat.-dt., in: Philosophische Bibliothek 264 (Schriften des Nikolaus von Cues), Hamburg 2002.
- Platon: Parmenides (gr./dt.). Bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 2005.
- Platon: Politeia / Der Staat (gr./dt.). Griechischer Text von Émile Chambry, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 2005.
- Plotin: Schriften. (griech./dt.), übers. von Richard Harder. Neubearb. mit griech. Lesetext u. Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Hamburg 1956.
- Schiller, Friedrich: Kallias oder über die Schönheit / Über Anmut und Würde, Stuttgart 1971.
- Schiller, Friedrich: Werke und Briefe (=Frankfurter Ausgabe), 12 Bände, hg. von Otto Dann (u.a.), Frankfurt a.M. 1988-2002.
- Thomas von Aquin: Summa contra gentiles / Summe gegen die Heiden. 3 Bände. Hg. und übersetzt von Karl Allgaier, Darmstadt 1974-1996.
- Young, Edward: Gedanken über die Original-Werke. Faksimiledruck der Ausgabe von 1760 (»Aus dem Englischen von H.E. Teubern«), hg. von Gerhard Sauder, Heidelberg 1977.

## **Sekundäre Quellen**

- Arens, Hans: Kommentar zu Goethes Faust I, Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Dritte Folge, Bd. 57, Heidelberg 1982.

- Armstrong, A. H.: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967.
- Barth, Heinrich: Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, Basel 1935.
- Baumann, Gerhart: Goethe – ungeteilt, in: Günter Schnitzler und Gottfried Schramm: Ein unteilbares Ganzes. Goethe: Kunst und Wissenschaft, Freiburg i.Br. 1997, S. 15-37.
- Baumann, Gerhart: Goethe. Dauer im Wechsel, Freiburg i.Br. 2000.
- Becker, Klaus M.: Katechismus der Katholischen Kirche, München et al. 1993.
- Berger, Kurt: Die frühe Lyrik Rainer Maria Rilkes (Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft), Marburg 1931.
- Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Wien/München 2001.
- Blödorn, Andreas: Fortgehn ins Unendliche: Goethes »Der Zauberflöte Zweyter Theil« als kosmologische Allegorie auf Mozarts Oper, in: Rüdiger Görner (Hg.): Mozart – eine Herausforderung für Literatur und Denken (= Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Bd. 89), Bern 2007, S. 125–149.
- Böhm, Wilhelm: Faust der Nichtfaustische, Halle 1933.
- Böhm, Wilhelm: Goethes Faust in neuer Deutung, Köln 1949.
- Böhme, Helmut / Gamm, Hans-Jochen: Johann Wolfgang Goethe. Versuch einer Annäherung, Darmstadt 1984.
- Brachtendorf, Johannes: Augustins »Confessiones«. Darmstadt 2005.
- Brachtendorf, Johannes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Hamburg 2000.
- Bröcker, Walter: Platons ontologischer Komparativ, in: Hermes 87 (1959), S. 415-425.
- Bussanich, John: The One and its Relation to Intellect in Plotinus (=Philosophia Antiqua XLIX), Leiden 1988.
- Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth / Landfester, Manfred (Hgg.): Der neue Pauly, Stuttgart 2003.
- Conrady, Karl Otto: Goethe. Leben und Werk, Königstein 1985.
- Daur, Albert: Faust und der Teufel. Heidelberg 1950.
- Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1903.

- Dorrie, Heinrich: Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins »De vera religione«, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 23 (1924), S. 64-102.
- Eberhardt, Otto: Untersuchungen zum poetischen Verfahren Eichendorffs, Würzburg 2004.
- Eckle, Jutta: »Er ist wie ein jüngerer Bruder von mir«. Studien zu Johann Wolfgang von Goethes »Wilhelm Meisters theatralische Sendung« und Karl Philipp Moritz' »Anton Reiser«, Würzburg 2003.
- Einem, Herbert von: Beiträge zu Goethes Kunstauffassung, Hamburg 1956.
- Evans, G .R.: Augustine on Evil, New York 1982.
- Ewald, August: Rezension zu Kurt Berger, Rainer Maria Rilkes frühe Lyrik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 57 (1932), S. 409-414.
- Feldmann, Erich: Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones, in: Norbert Fischer (Hg.): Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i.Br. 1998, S. 11-59.
- Fischer, Norbert: Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg i.Br. 1998.
- Friesenhahn, Peter: Hellenistische Wortzahlenmystik im neuen Testament, Leipzig 1935.
- Funck, Heinrich (Hg.): Die schöne Seele. Bekenntnisse, Schriften und Briefe der Susanna Katharina von Klettenberg, Leipzig 1912.
- Gaier, Ulrich: Faust-Dichtungen, 3 Bd., Stuttgart 1999.
- Grabmann, Martin: Aurelius Augustinus. Köln 1930.
- Grumach, Ernst: Prolegomena zu einer Goethe-Ausgabe, in: Goethe-Jahrbuch 12 (1950), S. 60-88.
- Harnack, Adolf von: Augustins Konfessionen, in: Ders.: Reden und Aufsätze Band I, 2. Auflage, Gießen 1906, S. 51-79.
- Hasse, Karl Paul: Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit. Meran 1919.
- Hermanni, Friedrich: Die Wirklichkeit des Bösen, München 1998.
- Hilgers, Klaudia: Entelechie, Monade und Metamorphose. Formen der Vervollkommnung im Werk Goethes, München 2002.
- Hinck, Walter: Magie und Tagtraum. Das Selbstbild des Dichters in der deutschen Lyrik. Frankfurt a.M. 1994.

Ho, Shu Ching: Über die Einbildungskraft bei Goethe: System und Systemlosigkeit, Freiburg i.Br. 1998.

Hölscher-Lohmeyer, Dorothea: Die Entwicklung des Goetheschen Naturdenkens im Spiegel seiner Lyrik – am Beispiel der Gedichte »Mailed« – »Selige Sehnsucht« – und »Eins und Alles«, in: Goethe-Jahrbuch 99 (1982), S. 11-31.

Horn, Christoph: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 50 (1996), S. 113-132.

Horn, Christoph: Augustinus. De civitate dei, (=Klassiker auslegen Bd. 11), Berlin 1997.

Horn, Christoph: Augustinus. München 1995.

Jurgensen, Manfred: Symbol als Idee. Studien zu Goethes Ästhetik, München/Bern 1968.

Kaiser, Gerhard: Goethes »Faust« und die Bibel, in: DVjs 58(1984), S. 391-413.

Kaphammel, Günther: Der Goldene Schnitt. Harmonische Proportionen Braunschweig 2000.

Keller, Heinrich: Goethe und das Laokoon-Problem, Leipzig 1935.

Keller, Werner: Der Dichter in der »Zueignung« und im »Vorspiel auf dem Theater«, in: Ders.: Aufsätze zu Goethes Faust I, Darmstadt 1991, S. 151-191.

Koch, Georg Friedrich: Goethe und die Baukunst, in: Helmut Böhme und Hans-Jochen Gamm: Johann Wolfgang Goethe. Versuch einer Annäherung, Darmstadt 1984, S. 231-288.

Kremer, Klaus: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1971.

Lamport, Francis J.: »Faust-Vorspiel« und »Wallenstein-Prolog« oder Wirklichkeit und Ideal der weimarischen »Theaterunternehmung«, in: Euphorion 83 (1989), S. 323-336.

Loewenich, Walther von: Von Augustin bis Luther, Witten 1959.

Lorenz, Rudolf: Die Wissenschaftslehre Augustins, I. Teil, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), S. 29-60.

Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München et al. 1974.

Markwardt, Bruno: Geschichte der deutschen Poetik, Band I (Barock und Frühaufklärung), Berlin 1937.



- Meier, Andreas (Hg.): Christian August Vulpius. Eine Korrespondenz zur Kulturgeschichte der Goethezeit. Band II (Kommentar), Berlin 2003.
- Michelsen, Peter: Goethes »Vorspiel auf dem Theater« als Vorspiel zum »Faust«, in: Ders.: Im Banne Fausts, Würzburg 2000, S. 20-37.
- Mommsen, Momme: Der Schalk in den »Guten Weibern« und im »Faust«, in: Goethe-Jahrbuch 14/15 (1952/53), S. 171-202.
- Nahler, Edith: Zur Entstehung von Goethes Aufsatz »Indische Dichtung«, in: Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal, hg. von Helmut Holtzhauer und Bernhard Zeller, Weimar 1968, S. 277-284.
- Naumann, Barbara: Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe, München 1998.
- Nicolas, Auguste / Hester, Silvester: Philosophische Studien über das Christentum, Paderborn 1857.
- Otto, Walter: Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Darmstadt 1971.
- Peetz, Siegbert: Augustin über menschliche Freiheit, in: Augustinus: De civitate dei, hg. von Christoph Horn (=Klassiker auslegen Bd. 11), Berlin 1997, S. 63-86.
- Preller, Ludwig: Griechische Mythologie, Berlin 1872.
- Requadt, Paul: Goethes »Faust I«. Leitmotivik und Architektur, München 1972.
- Rieff, Josef: Der Ordo-begriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962.
- Rintelen, Fritz-Joachim von: Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken. In: Martin Grabmann: Aurelius Augustinus. Köln 1930, S. 203-224.
- Röder, Gerda: Glück und glückliches Ende im deutschen Bildungsroman. Eine Studie zu Goethes »Wilhelm Meister«, München 1968.
- Rohmer, Ernst: Das epische Projekt. Poetik und Funktion des »carmen heroicum« in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Heidelberg 1998.
- Schäfer, Christian: Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002.
- Schmaus, Michael: Handbuch der Dogmengeschichte Band II. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. (Faszikel 2b von Georges Tavard: Die Engel). Freiburg i.Br. 1968.

- Schmidt, Jochen: Die »katholische Mythologie« und ihre mystische Entmythologisierung in der Schlußszene des »Faust II«. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 34 (1990), S. 230–256.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Darmstadt 1985.
- Schmidt, Jochen: Goethes Faust, erster und zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung, München 2001.
- Schneider, Wilhelm: Goethe: »Selige Sehnsucht«. In: Interpretationen zum West-östlichen Divan Goethes, hg. von Edgar Lohner. Darmstadt 1973, S. 72-83.
- Schnitzler, Günter: Zur »Faust«-Rezeption in der Musik der Romantik, in: Günter Schnitzler (Hg.): Intermedialität. Studien zur Wechselwirkung zwischen den Künsten. Freiburg i.Br. 2004, S. 37-71.
- Schönberger, Rolf: Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privations-  
theorie, in: Friedrich Hermanni (Hg.): Die Wirklichkeit des Bösen, München 1998, S. 15-47.
- Schulz, Hans / Basler, Otto: Deutsches Fremdwörterbuch , Band IV, Berlin 1978, S. 629-642.
- Schulz-Uellenberg, Gisella: Goethe und die Bedeutung des Gegenstandes für die bildende Kunst, München 1947.
- Simm, Hans-Joachim (Hg.): Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen, Frankfurt a.M. 2000, S. 62-75.
- Sørensen, Bengt Algot: Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1972.
- Sørensen, Bengt Algot: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik. Kopenhagen 1963.
- Spranger, Eduard: Goethes Weltanschauung. Reden und Aufätze, Insel-Verlag, Wiesbaden 1949.
- Steiger, Robert: Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik, Zürich/München 1982-1996.
- Stöcklin, Paul: Wie beginnt und wie endet Goethes »Faust«?, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft 3(1962), S. 29-51.
- Vogel, Klaus: Das Symbolische bei Goethe. Begriffs-»Bilder« des Scheinens, München 1997.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Plotin als Interpret der Ontologie Platons, Frankfurt a.M. 1966.

Vossen, Peter: Der Libellus scolasticus des Walther von Speyer. Berlin 1962.

### **Hilfsmittel und Lexika**

Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, hg. von Karl-Ernst Georges, 8. Aufl., Gotha 1908.

Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, hg. von Friedrich Kluge, 24. Auflage, Berlin 2002.

Goethe Handbuch, hg. von Bernd Witte (u.a.), Stuttgart/Weimar 1998.

Handbuch der deutschen Strophenformen, hg. von Horst Joachim Frank, Tübingen 1993.

Lexikon der Goethe-Zitate. Auslese für das 21. Jahrhundert, hg. von Ernst Lautenbach, München 2004.

Meyers Großes Konversationslexikon, 6. gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig/Wien 1905.

Theologische Realenzyklopädie, Band IX, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin/New York 1982.

## Siglen und Abkürzungen

Civ.D.	Augustinus: De civitate dei.
Conf.	Augustinus: Confessiones.
Div.quaest.	Augustinus: De diversis quaestionibus octoginta tribus.
Ench.	Augustinus: Enchiridion.
Enn.	Plotin: Enneaden.
FA	Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche (=Frankfurter Ausgabe).
Gen.ad.lit.	Augustinus: De Genesi ad litteram.
HA Briefe	Goethe: Briefe in vier Bänden (=Hamburger Ausgabe).
HA	Goethe: Werke (=Hamburger Ausgabe).
Lib.arb.	Augustinus: De libero arbitrio.
MA	Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens (=Münchner Ausgabe).
WA	Goethe: Werke (=Weimarer Ausgabe).
Retract.	Augustinus: Retractationum libri duo.
Trin.	Augustinus: De trinitate.