

Goethe und die Bibel

eine Rezension von
von Markus Wallenborn
 zu

Johannes Anderegg, Edith Anna Kunz (Hrsg.):

Goethe und die Bibel

(Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel, Bd. 6).

Deutsche Bibelgesellschaft. Nehren 2006. 344S., EUR (D) 48,00

– ISBN 3438062569.

In ihrem Vorwort schreiben die Herausgeber, Edith Anna Kunz und Johannes Anderegg, gleich zu Eingang: „Dass und wie Goethe sich in seinen Werken auf die Bibel bezieht, [ist] nicht nur für deren Interpretation von Bedeutung, sondern auch für das Verständnis seines Konzepts von Dichtung.“ (S. 11). Auf der gewagten Höhe dieses Anspruchs, weckt der Band „Goethe und die Bibel“ recht große Erwartungen, die durch den Bezug auf Ernst Cassirer, der 1940 bereits feststellte, der Goetheforschung fehle es an einem Buch zum Thema >Goethe und die Bibel<, noch zusätzlich unterstrichen werden.

Nicht alle Beiträge des Bandes werden diesem Anspruch gerecht, einige (wenige) lassen den Leser ob ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit und ihrer intuitiv-assoziativen Textdeutungen etwas kopfschüttelnd zurück. Glücklicherweise sind sie jedoch die Ausnahme in diesem durchaus anregenden Sammelband. Denn den meisten Untersuchungen gelingt es in der Tat, entweder in Grundzügen bereits Bekanntes an überraschender oder bislang vernachlässigter Stelle in Goethes Werk nachzuweisen, oder vermeintlich sattsam bekannten Passagen doch noch einmal neue Aspekte abzugewinnen.

Unter dieser Prämisse kann der Eröffnungsbeitrag von Thomas Tillmann (*Vom Sprechen zum Lallen. Glossolalie und Prophetie in Goethes „Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen“*) als paradigmatisch für die meisten der ihm folgenden gelten. Wenn der Autor bei Goethe nach 1771 eine „Pose des Lallens“ konstatiert (S. 17), sie zu Goethes damaliger Beschäftigung mit dem Phänomen der Glossolalie – also dem göttlich inspirierten ‚Reden in Zungen‘ – in Beziehung setzt und so die Affinität von Geniesprache und -ästhetik zum Religiösen nachzeichnet, dann ist letzteres zwar nichts grundlegend Neues für die Beschäftigung mit Stürmern und Drängern im Allgemeinen und mit Goethe im Besonderen (findet sich doch die religiöse Aufladung des Genies u.v.a. auch in der Rede *Zum Schakespears Tag*), erfolgt jedoch

mit den *Zwo wichtigen Fragen* (1773) anhand eines Textes, der gemeinhin nicht im Fokus der Forschung steht. Die markanten Unterschiede zwischen dem biblischen Text und seiner Interpretation durch Goethes „Landgeistlichen“ werden schlüssig als beginnende „Ablösung Goethes von seiner religiösen Sozialisation“ (S. 32) interpretiert, sowohl die „Vertrautheit Goethes mit Positionen und Sprache des Pietismus“ als auch seine „ironische Distanznahme“ zu ihnen werden aufgezeigt und so letztlich die *Zwo wichtigen Fragen* als wichtiges Dokument der Beschäftigung Goethes mit dem >Genie< und der ihm gemäßen Ausdrucksform gezeigt: „Die glossolalische Selbsterbauung des Sprachrohrs Gottes wandelt sich zur ästhetischen Selbsterhebung des Genies.“ (S. 33)

Auf diese – freilich bekannte – Tendenz Goethes, seinem Werk biblische Elemente auf dem Weg einer mehr oder weniger deutlichen Säkularisierung bzw. Privatisierung einzuverleiben, sie damit partiell umzudeuten und ihre Bekanntheit und/oder Wirkung in anderem Kontext fruchtbar zu machen, stößt man auch in vielen anderen Beiträgen des Bandes, beispielsweise bei Hans-Jürgen Schrader (*Von Patriarchensehnsucht zur Passionsemphase. Bibelallusionen und spekulative Theologie in Goethes „Werther“*), hier jedoch mit dem Mehrwert einer kundigen Beschäftigung mit den zahlreichen Verweisen auf das

Alte Testament, die die *Leiden des jungen Werther* durchziehen und in der Forschung den überdeutlichen Passionsanspielungen gegenüber gelegentlich ins Hintertreffen geraten. Schrader bietet aus profunder Kenntnis der biblischen Geschichte(n) eine Zusammenschau der von Goethe im *Werther* verwendeten Elemente aus Altem und Neuem Testament und weist auf die zwei „wichtigsten vielgliedrig vernetzten Bezugskomplexe“ hin: Die „Patriarchensehnsucht“ und „das Modell der in der Passionsemphase kulminierenden Imitatio Christi“ (S. 67). Die verbindende Analyse beider Motive belegt nicht nur, dass sich Werther „in eine weit über den christlichen Heiland herabreichende Kette exemplarisch Leidender“ einreihet (S. 61), sondern erklärt das Netz biblischer Verweisungen einleuchtend mit der ‚ganymedischen‘ (und kirchenfernen) Vorstellung des jungen Goethe von der Liebe Gottes, die Werther sogar noch als Selbstmörder umfängt.

Andere der versammelten Studien gehen nicht den biblischen Spuren in einem bestimmten Werk Goethes, sondern umgekehrt den Spuren eines bestimmten biblischen Textes bei Goethe nach, Anne Bohnenkamp beispielsweise denen des „Hohen Liedes“: *Goethe und das Hohe Lied*. Ausführlich stellt sie dabei u.a. dem Prätext und der ihm von Luther gegebenen Gestalt Goethes eigene Übersetzung ins Deutsche gegenüber, die dieser 1775 angefertigt hat, und arbeitet kenntnisreich die sprachlichen Charakteristika

der so entstandenen „völlig eigenständige[n] Fassung von hohem dichterischem Rang“ (S. 98) heraus. Nach einem kurzen Blick auf Übernahmen des *Hohen Liedes* in *Faust* wendet sich Bohnenkamp sodann dem *West-östlichen Divan* zu, dessen markierte intertextuelle Verweise auf das *Hohe Lied* ihrer Meinung nach bislang nicht nur zu wenig gewürdigt wurden, sondern in der Forschung „bis heute unthematisiert“ geblieben sind (S. 103). Ganz richtig ist das zwar nicht,¹ dennoch ließe „die wichtigste überlieferte Äußerung Goethes zum *Hohen Lied*“ (S. 103) – nämlich die entsprechende Passage in den *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan* – in der Tat ein sehr viel breiteres wissenschaftlicheres Interesse an diesem Motivkomplex erwarten als dies bisher zu beobachten war. Bohnenkamp kommt damit das Verdienst zu, am bislang ausführlichsten auf die strukturellen Analogien zwischen dem „Buch Suleika“ und dem *Hohen Lied* hingewiesen zu haben (noch umfassender als in dem

¹ Vgl. beispielsweise Klaus Manger, *Der west-östliche Garten*. Mariane von Willemer, ihr Gedicht ‚Das Heidelberger Schloß‘ und Goethe. In: *Heidelberg im poetischen Augenblick. Die Stadt in Dichtung und bildender Kunst*. Hg. von Klaus Manger u. Gerhard vom Hofe. Heidelberg 1987. S. 175–209. Schon Marianne von Willemer selbst hat den Bezug zur biblischen Vorlage erkannt und benannt, wenn sie in ihrem Gedicht auf das Heidelberger Schloss von „des Freundes hohe[n] Lieder[n]“ spricht.

hier vorliegenden Beitrag jedoch bereits im 120. Band des Goethe-Jahrbuchs).²

Den Varianten einer ganz anderen Bibelpassage geht Margrit Wyder in Goethes Schriften nach („*Die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit*“. *Biblische Bezüge in Goethes Gedanken zur Erdgeschichte*): der Versuchung Christi durch den Teufel (Mt 4, 1-11). Indem sie der Spur der diesbezüglichen Verweise chronologisch folgt, gelingt es ihr, gewissermaßen von Gipfelschau zu Gipfelschau den Wandel in Goethes geologischen Vorstellungen deutlich zu machen – ein in seiner vordergründigen Schlichtheit ähnlich effekt- und ertragreiches Vorgehen wie das der Mitherausgeberin Edith Anna Kunz, die in ihrem Beitrag („*Unbedingte Ruh*“ – „*große Taten*“. *Zu paradiesischer Passivität und irdischer Tätigkeit bei Goethe*) aus der simplen Beobachtung eines vielfach zu belegenden Gegensatzes zwischen biblischer Preisung der „Ruhe“ und Goethescher Favorisierung der „Tätigkeit“ nicht nur anschaulich Goethes Konzept des tätigen Menschen, seine Vorstellung von Fortschritt und Entwicklung im kontrastierenden Vergleich mit biblischen Vorgaben auf engstem Raum entwickelt und zusammenfasst, sondern in diesem Kontext auch einige sehr interessante Schlaglichter auf die Figur des

² Vgl. Anne Bohnenkamp, *Goethes poetische Orientreise*. In: *Goethe-Jahrbuch*. Bd. 120 (2003). Weimar 2004. S. 144–156.

Mephisto wirft, die im Rahmen einer ausführlicheren Analyse zu vertiefen sich lohnen würde.

Ähnlich erweiterte Bearbeitung wünschte man sich hinsichtlich der Studie von Frank Zipfel zu dem von Goethe entworfenen Moses-Bild („*Ich hätte Euch einen ganz anderen Moses machen wollen*“. *Überlegungen zu Goethes Moses-Bild in ‚Israel in der Wüste‘*). Was er im Vergleich mit dem biblischen Prätext an Abweichungen und Widersprüchen im längsten Abschnitt der *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan* ausmacht (Konzentration auf Moses' Charakter statt auf seine Funktionen, Eliminierung göttlicher Eingriffe in die Geschichte, Unterschlagen der Rolle Moses als Prophet etc.), ist zwar schlüssig, gewänne aber an Tragweite, wenn diese Konzentration Goethes auf Moses als „Mann der Tat“ (S. 208) anderen – am besten zeitgenössischen – Moses-Entwürfen (beispielsweise von Schiller) gegenübergestellt würde, wie Zipfel dies gegen Ende seiner Ausführungen kurz andeutet (S. 215). Die Beiträge von Kunz und Zipfel reißen damit Themen- und Problemfelder an, die man gerne einmal in umfassenderer, vertiefter Form bearbeitet sähe.

In sich geschlossen und rund hingegen die nicht weniger interessante Studie von Hans Rudolf Valet zur Adaption der Josephslegende(n) in *Wilhelm Meisters Wanderjahre*

(*Katzengold. Kunst und Religion in ‚Wilhelm Meisters Wanderjahre‘*). Souverän legt Valet dar, wie sehr sich die Episode um ‚Joseph II.‘ „einer erbaulichen Leseweise“ (S. 284) im Sinne idealtypischer Familienidylle verschließt – eine Erkenntnis, die in weiten Teilen der Forschung bis heute noch nicht angekommen ist, was „[a]ngesichts der nicht zu übersehenden Indizien des Gekünstelten und absichtsvoll Nachgestellten“ (ebd.) in der Tat überrascht. Ausgehend von dem Befund, dass Goethe hier also eben nicht „das in Religion und Tradition verankerte Ur- und Idealbild der Familie“ gezeichnet habe, sondern vielmehr mit satirischer Schärfe die „Nachahmung der Kunst durch das Leben“ (S. 291) karikiere, wird Joseph II. als Goethes sarkastische Reaktion auf das 3. Athenäums-Heft gelesen, in dem 8 Jahre zuvor ein Gesprächsessay unter der Überschrift *Die Gemälde* das Programm einer romantischen Ästhetik entworfen hatte, die Goethe zutiefst zuwider sein musste. Ein Beitrag des Herausgebers Johannes Anderegg zur Figur des Mephisto schließt den Band ab (*Mephisto und die Bibel*). Wie in Fortführung der Untersuchung seiner Mitherausgeberin Kunz beleuchtet Anderegg die Aufgabe Mephistos, den Menschen zu unausgesetzter Tätigkeit anzuspornen. Auf Basis einer Sichtung der zahlreichen Bibelanspielungen im Text des bibelfesten Mephistos sowie einer ausführlichen Betrachtung der

Kontrastpaare Mephisto/Faust und Philemon/Baucis arbeitet der Text die Ambivalenz einer solchen Teufelsfigur heraus, eine Ambivalenz zwischen überlegener Allmacht und grundsätzlicher Beschränkung, in deren Spannungsfeld zwangsläufig auch der von Mephisto geleitete Mensch gerät: „Im Haben-Wollen und Mehrhaben-Wollen, im fortschrittlichen Sprengen von Grenzen und im Eröffnen neuer Dimensionen versichert er sich seiner selbst, aber in der mephistophelischen Unbedingtheit dieses Strebens begibt er sich auf einen Weg, der, früher oder später, aber unausweichlich, zu Gewalt und Unrecht führt.“ (S. 339)

Betrachtet man die im vorliegenden Band versammelten Beiträge in ihrer Gesamtheit, weicht die anfängliche Skepsis gegenüber dem hohen Anspruch letztlich doch dem Urteil, dass Anderegg und Kunz mit *Goethe und die Bibel* einen wichtigen Beitrag zu einem nicht weniger wichtigen Bereich der Goetheforschung vorgelegt haben. Zwar löst die vielseitige und klug zusammengestellte Sammlung die einleitende Ankündigung, das Verständnis des Denkens und der Werke Goethes „tiefgreifend“ verändern oder erneuern zu wollen, nicht wirklich ein, liefert aber doch in den Detailanalysen der meisten Untersuchungen anregende Ein- und höchst interessante Ausblicke, zeigt Bekanntes in neuem Licht oder ordnet bisher Unbeachtetes in größere Zusammenhänge ein. Dass der ‚Rote Faden‘ Goethescher

Bibelrezeption darüber hinaus Parallelen und Entwicklungen deutlich macht, die sonst in der Fülle der Sekundärliteratur mitunter übersehen werden, bietet willkommene Anknüpfungspunkte für weiterführende Forschungsarbeit. Von daher ist dem Sammelband eine breite und aufmerksame Aufnahme zu wünschen. Ein produktives Nachleben dürfte ihm dann sicher sein.