

# EMPIRISCHE ENTELECHIE .Zur Entstehung der autobiographischen Form von Dichtung und Wahrheit aus der Geschichte der Subjektivität

メタデータ	言語: deu 出版者: 日本独文学会 公開日: 2015-08-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: マンデラルツ, ミヒャエル メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/17446">http://hdl.handle.net/10291/17446</a>

## EMPIRISCHE ENTELECHIE

### Zur Entstehung der autobiographischen Form von *Dichtung und Wahrheit* aus der Geschichte der Subjektivität

Michael MANDELARTZ

»Der erste Druck in das weiche Herz  
gibt ihm meist seine Gestalt für Lebenlang.«

Adalbert Stifter: *Feldblumen*<sup>1</sup>

#### 1. Zum Begriff der Entelechie

Mit Goethes *Dichtung und Wahrheit* beginnt die Geschichte der poetischen Autobiographien des 19. Jahrhunderts. Ihr Idealtyp ist durch eine poetische, zweckhafte, geschlossene Form gekennzeichnet, die charakteristisch für die Dichtung der Epoche, insbesondere den Roman ist, von der sich aber nicht unmittelbar erschließt, wie das Leben, das die Autobiographie doch darstellen soll, unter sie gebracht werden kann. Im folgenden wird es darum gehen, wie und auf welchen Grundlagen Goethe diese biographische Form zunächst gelang, warum sie schon gegen Ende von *Dichtung und Wahrheit* auseinanderfällt und im späteren 19. Jahrhundert nur noch sehr bedingt, im 20. dagegen überhaupt nicht mehr erreicht worden ist.

Die Forschung ist sich darin einig, daß *Dichtung und Wahrheit* zwei Hauptlinien der frühneuzeitlichen Autobiographie zusammenführt: die religiöse, speziell die pietistische Autobiographie einerseits, in der *innere* Erfahrungen dargestellt werden, die Berufsautobiographie und die abenteuerliche Autobiographie andererseits, die auf Darstellung *äußerer* Erfahrungen

---

<sup>1</sup> Adalbert Stifter: *Sämtliche Werke* (Prag-Reichenberger Ausgabe). Hrsg. v. August Sauer u. a. Hildesheim: Gerstenberg 1972-1979 (zuerst 1901-1960), Bd. 1, S. 119.

abzielen. Selbst- und Welt Darstellung fallen in Goethes Werk in Form einer »organischen Metamorphose« oder als »Entfaltung der individuellen Entelechie«<sup>2</sup> zusammen. Und so referieren die Interpreten gerne auf Goethes *Urworte*. *Orphisch*, die inhaltlich mit dem Beginn von *Dichtung und Wahrheit* übereinstimmen: »Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen, / Die Sonne stand zum Gruße der Planeten, / Bist alsobald und fort und fort gediene / Nach dem Gesetz, wonach du angetreten. [...] / Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt / Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.«<sup>3</sup>

Was aber ist eine Entelechie? Philosophische Wörterbücher erläutern den Begriff mit Bezug auf Aristoteles als »Form, die sich im Stoff verwirklicht«, und zwar »teleologisch gedacht«,<sup>4</sup> d. h. so, daß der Ausgangspunkt das Ziel schon in sich trägt. Insbesondere wird die Seele von Aristoteles als »erste Entelechie eines natürlichen, mit Lebensfähigkeit begabten Körpers«<sup>5</sup> bestimmt. Während Thomas von Aquin das griechische Wort noch mit *actus* übersetzt, hat die neuzeitliche Philosophie erhebliche Schwierigkeiten damit. Der Renaissancephilosoph Ermolao Barbaro soll den Teufel zitiert haben, um sich über den Sinn der Aristotelischen Entelechie aufzuklä-

---

<sup>2</sup> Günter Niggel: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung. Stuttgart: Metzler 1977, S. 162 und 163.

<sup>3</sup> Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche (Frankfurter Ausgabe). Hrsg. v. Hendrik Birus u. a. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1985-1999, Bd. I, 2, S. 501. Diese Ausgabe wird im folgenden mit »FA«, Abteilungs- und Bandnummer abgekürzt zitiert, *Dichtung und Wahrheit* (Bd. I, 14) nur mit Seitenzahl. – Zum Bezug der *Urworte* auf *Dichtung und Wahrheit* vgl. etwa Georg Misch: Geschichte der Autobiographie. Frankfurt a. M.: Schulte-Blumke 1949-1969, Bd. IV, 2, S. 930 und Niggel (wie Anm. 2), S. 156.

<sup>4</sup> So etwa Johannes Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. Hamburg: Meiner 1955, Art. »Entelechie«, S. 201. Vgl. auch den Art. »Entelechie« in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter u. a. Basel, Stuttgart: Schwabe 1971-2007, Bd. 2, Sp. 506 f.

<sup>5</sup> De an. 412 a 27 f. Zit. n. Historisches Wörterbuch der Philosophie (wie Anm. 4), Bd. 2, Sp. 506.

ren zu lassen.<sup>6</sup> Mit dem verengten Kausalitätsdenken der Naturwissenschaften werden das teleologische Denken und der Begriff der Entelechie für metaphysisch erklärt und an den Rand des wissenschaftlichen Diskurses gedrängt.

Die ältere, geistesgeschichtlich und hermeneutisch ausgerichtete Goethe-Literatur hat indessen mit metaphysischen Begriffen keine Probleme. Sie grenzt sich von den Naturwissenschaften und deren kritischer Sicht auf die Teleologie deutlich ab. Friedrich Gundolf führt 1916 den Begriff der Entelechie nicht erst bei der Besprechung von *Dichtung und Wahrheit* als Reflexionsbegriff ein, sondern als biologische Grundlage der realen biographischen Entwicklung Goethes: »Wollen wir erfahren, nicht was Goethe litt und tat, sondern was er war und schuf, kraft seiner angeborenen Entelechie, so wenden wir uns an die innerste Sphäre seiner Welt, an seine dichterischen Werke.«<sup>7</sup> Für Bernd Neumann, der Georg Mischs lebensphilosophischen Ansatz sozialpsychologisch weiterentwickelt, ist dagegen 1970 die Entelechie nicht mehr biologisch wirksam, sondern nur noch »gestaltendes Prinzip in *Dichtung und Wahrheit*«. Den Glauben der vorausgegangenen pietistischen Autobiographen bis hin zu Karl Philipp Moritz an »die göttliche ›Vorsehung‹, die das Leben des Individuums bestimmt und bestreitet«, habe Goethe »in dieses selbst verlegt«.<sup>8</sup> Der metaphysische Ursprung des Begriffs der Entelechie leuchtet in dieser Herleitung (die weiter unten allerdings bestritten werden wird) unmittelbar ein, und als metaphysischer bestimmt er Neumann zufolge an einem bestimmten historischen

---

<sup>6</sup> R. Hirzel: Über Entelechie und Endelechie. In: Rheinisches Museum für Philologie NF 39 (1884), S. 169-208, hier S. 169.

<sup>7</sup> Friedrich Gundolf: Goethe. 7. Aufl. Berlin: Bondi 1920, S. 14.

<sup>8</sup> Bernd Neumann: Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie. Frankfurt a. M.: Athenäum 1970, S. 137.

Punkt Goethes Selbstverständnis und die Organisation seiner Autobiographie.

Die neuere, eher an naturwissenschaftlichen und linguistischen Wahrheitsmodellen ausgerichtete Literatur münzt den vorgeblich metaphysischen Ursprung des Entelechie-Begriffs dagegen in ein kritisches Urteil über *Dichtung und Wahrheit* um: Für Carsten Rohde ist Goethes Glaube an ein »harmonisch-dynamisches Weltverhältnis von Ich und Zeit [...] im Verlaufe der Moderne ins Rutschen geraten« und verhüllt nur das seit dem 18. Jahrhundert gängige »Mißverhältnis von Ich und Welt«; die Koinzidenz von Ich und Welt habe es vermutlich nie gegeben, Goethe formuliere daher ein bloßes »Ideal«. <sup>9</sup> Benedikt Jeßing zufolge begreift Goethe sich in der Autobiographie »selbststilisierend unter der *Metapher* eines Naturprozesses«. <sup>10</sup> Hier wird nicht nur – wie schon bei Neumann – die Einwirkung metaphysischer Entelechien auf die Realität bestritten, sondern auch die Relevanz des *Glaubens* an Entelechien für die Gestaltung des Lebens und seine autobiographische Erfassung. Ideale und Metaphern mögen zwar auf die Komposition von Autobiographien einwirken, sie sagen jedoch nichts über das Leben aus, das der Autobiograph zu beschreiben vorgibt. So mündet die Metaphysikkritik neuerer theoretischer Ansätze in die völlige Unbegreiflichkeit des Zusammenhangs zwischen Autobiographie und Leben. Was bleibt, ist ein literarisches Werk ohne Gegenstand; bloße Fiktion, deren Ursprung unaufgeklärt bleibt.

Damit lassen sich zwei Pole der Rezeption bestimmen: die ältere Literatur unterschiebt Goethe eine metaphysische Position und wertet sie positiv,

---

<sup>9</sup> Carsten Rohde: *Spiegeln und Schweben. Goethes autobiographisches Schreiben*. Göttingen: Wallstein 2006, S. 258 und 260.

<sup>10</sup> Benedikt Jeßing: *Dichtung und Wahrheit*. In: *Goethe-Handbuch*. Hrsg. v. Bernd Witte u. a. Stuttgart, Weimar: Metzler 1996-1999, Bd. 3, S. 278-330, hier S. 323. Hervorh. v. Vf.

die neuere Literatur wertet dieselbe Position als zeitbedingt und idealistisch ab oder relativiert sie als bloße literarische Metaphorik, die für die tatsächlich wirksamen Lebenszusammenhänge irrelevant sei. In beiden Fällen wird im Hintergrund des Werkes eine metaphysische Position angenommen, verschoben wird nur die Wertung. Man könnte aber auch fragen, ob der Begriff der Entelechie, wie Goethe ihn benutzt, tatsächlich einen metaphysischen Hintergrund hat, oder ob er – und damit die Übereinstimmung von Ich und Welt sowie die Zielbestimmtheit des Lebens – nicht bloß empirisch begründet ist.<sup>11</sup> Immerhin war der metaphysische Gebrauch teleologischer Begriffe von Kant schon in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) kritisiert worden. Er grenzt den Gebrauch von Zweckbegriffen bekanntlich auf die *Reflexion* über Naturvorgänge ein. Der »transscendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime) der Urteilskraft«;<sup>12</sup> nicht dagegen dürfen Zwecke als (metaphysisch wirkende, d. h. göttliche) *Ursachen* von natürlichen Entwicklungen angenommen werden. Mit einem metaphysischen Begriff der Entelechie wäre Goethe hoffnungslos hinter die Philosophie seiner Zeit zurückgefallen, auch wenn es sich um

---

<sup>11</sup> Eine nicht weiter ausgeführte Andeutung in dieser Richtung findet sich bei Niggel (wie Anm. 2), S. 156: »das traditionelle Bild der Planetenkonstellation in *Dichtung und Wahrheit* (und in den *Urworten*?) [gewinnt im Zusammenhang mit anderen Äußerungen] den Sinn einer Metapher für die Bestimmung sogar der ursprünglichen Anlage des Individuums durch die Zeit.« Die Planetenkonstellation ist hier zwar Metapher, aber für die *reale* Bestimmung der Anlage durch die Zeit.

<sup>12</sup> Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter 1900 ff., Bd. 5, S. 184 (KdU, B XXXIV). Vgl. auch S. 416 f. (§ 79, B 364-365).

eine, wie Neumann vorschlägt, in das Individuum verlegte Vorsehung handelte.

Die Fragestellung lautet also, ob ein nicht-metaphysischer, *empirischer* Gebrauch teleologischer Begriffe möglich ist, und wie er bei Goethe gegebenenfalls aussehen könnte. Kant lehnt allerdings auch den *empirischen* Gebrauch teleologischer Begriffe (als »Naturbegriff«) ab. Sein mechanistischer Begriff der Kausalität in der Nachfolge Newtons, den Goethe *nicht* teilt, zwingt ihn dazu. Den Zusammenhang zwischen dem Aufstieg der Naturwissenschaften und dem Ausschluß der Teleologie referiert Goethe in der *Farbenlehre*: »Als man die teleologische Erklärungsart verbannte, nahm man der Natur den Verstand; man hatte den Mut nicht ihr Vernunft zuzuschreiben und sie blieb zuletzt geistlos liegen. Was man von ihr verlangte, waren technische, mechanische Dienste, und man fand sie zuletzt auch nur in diesem Sinne faßlich und begreiflich.« (FA I, 23/1, 735) Im Rahmen von Goethes nicht-mechanistischem Bild der Natur gewinnen daher die Teleologie, Entelechien und Zwecke als Naturursachen erneut an Bedeutung.

Für eine empirische Lesart des Entelechie-Begriffs spricht zunächst Goethes Hinweis auf die ursprüngliche Wortbedeutung: »Die Griechen nannten / Entelecheia / ein Wesen das immer in Function ist.«<sup>13</sup> Eine Entelechie ist nichts Metaphysisches, kein Ideal und keine Metapher, sondern bloße Tätigkeit, und die Entelechie einer Person ist ihr Tätigsein in steter Antwort auf die Herausforderungen durch die Welt. In Anlehnung an Kant könnte man sagen: Der innerste Kern der Person besteht darin, daß sie die Erschei-

---

<sup>13</sup> FA I, 13, S. 266, Nr. 2.126.1 (*Maximen und Reflexionen*). Wilhelm Pape: Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch. 3. Aufl. Braunschweig: Vieweg 1914, Bd. 1, S. 914 übersetzt entsprechend: »έν-τελέχεια, die Thätigkeit, Wirksamkeit, das wirkliche Thätigsein, im Ggstz der bloßen δόναμις«. – Lat. ›functio‹: Verrichtung.

nungen aufeinander und auf sich selbst bezieht – und auf sie antwortet.<sup>14</sup>  
Das ist alles.

In drei Schritten möchte ich nun zeigen, wie Goethe zu einem solchen reduzierten Begriff der Person gekommen ist, und wie er sich später auf die Konzeption von *Dichtung und Wahrheit* ausgewirkt hat. Zunächst skizziere ich das Verhältnis von Gott, Welt und Ich in der Theologie Luthers (2). Anschließend zeige ich dessen Auswirkungen in der pietistischen Autobiographie am Beispiel August Hermann Franckes und die Nähe des jungen Goethe zur pietistischen Auffassung der Person (3). Drittens gehe ich auf die pantheistische Wendung ein, die Goethe dem neuzeitlichen Begriff des Subjekts gibt, und wende die Ergebnisse auf *Dichtung und Wahrheit* an (4). Am Ende sollte die Erkenntnis stehen, daß Goethes Wende zum Pantheismus die Aporien des neuzeitlichen Subjekts auflöst, die er in seiner Jugend durchlebt und durchdacht hatte.

## 2. Luthers Vernichtung der Person

Luthers Ausgangspunkt,<sup>15</sup> der ihn zur Reformation führte, war bekanntlich die Frage: »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?«, und seine Antwort lautet, daß der Mensch die Gnade Gottes nicht durch *eigene* Gerechtigkeit erfährt, also durch sein Tun, sondern durch die Gerechtigkeit *Gottes*, die im Menschen durch den Glauben ›wirkt‹.<sup>16</sup> Ob der Mensch gut oder bö-

---

<sup>14</sup> Vgl. etwa Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 12), Bd. 3, § 16, B 131 f. (*Kritik der reinen Vernunft*).

<sup>15</sup> Zur Vorgeschichte im Nominalismus des ausgehenden Mittelalters vgl. Christoph Türcke: Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie; zur Nachgeschichte bis hin zu Habermas Friedrich Wilhelm Pohl: Luthers Erbe: Der magische Kern bürgerlicher Rationalität. Beide in: Pohl / Türcke: Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber. Berlin: Wagenbach 1983.

<sup>16</sup> Im Anschluß an Paulus, Röm. 1, 17: »Denn darin [im Evangelium, der Kraft Gottes] wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: ›Der Gerechte wird aus Glauben leben.« – Vgl. auch Luthers *Vorrede zu den lateinischen Schriften* (1545) in: Luther Deutsch. Die Werke Mar-



se ist, entscheidet sich nicht an konkreten Handlungen, sondern daran, ob Gott in ihm tätig ist oder nicht. Es muß also eine unmittelbare Verbindung zwischen Gott und Mensch geben, deren Medium der Glaube ist. Im Glauben weiß der Mensch, daß er in Gott und Gott in ihm ist. Ohne Glauben bleibt er dagegen von Gott getrennt und taumelt von Irrtum zu Irrtum und von Sünde zu Sünde, weil der Mensch als solcher nach dem Sündenfall »gar nichts Gutes wollen«<sup>17</sup> kann. Gerettet wird er nur, wenn er seine völlige Abhängigkeit von Gott erkennt, alle Ansprüche auf eigene Kraft aufgibt und sich im Glauben dem Willen Gottes überläßt. So wird der Glaube zum »Brautring«,<sup>18</sup> durch den die Sünden des Menschen auf seinen Bräutigam Christus übertragen werden.

Die größten Hindernisse auf dem Weg zur Selbsthingabe an Gott sind die Vernunft und der freie Wille, weil sie in der Überzeugung gründen, daß der Mensch das Gute und Richtige aus *eigener* Kraft tun kann. Wille und Vernunft müssen *gebrochen* werden, um den natürlichen Menschen in den geistigen und gläubigen umzuwenden. Luthers Kinderpädagogik besteht daher zum guten Teil aus Schlägen. Unter frommen Eltern »wird dem Kind unablässig sein eigener Wille gebrochen, und es muß tun, lassen, erleiden, was seine Natur gar zu gern anders täte.«<sup>19</sup> Wie die Eltern den Willen der Kinder, so bricht Gott den Willen seines Volkes. Im Alten Testament richtet Gott daher Gesetze auf, die der Mensch zwar nicht befolgen *kann*, deren Übertretung aber gleichwohl mit Überschwemmung, Krankheit und Tod bestraft wird. Die Gesetze sollen den Menschen keineswegs zu guten Wer-

---

tin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. Kurt Aland. 1.-3. Aufl. Stuttgart, Göttingen: Klotz, Vandenhoeck und Ruprecht 1960-1969, Bd. 2, S. 11-21, hier S. 19 f.

<sup>17</sup> *Vom unfreien Willen*. In: Luther Deutsch (wie Anm. 16), Bd. 3, S. 236.

<sup>18</sup> *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: Luther Deutsch (wie Anm. 16), Bd. 2, S. 257.

<sup>19</sup> *Von den guten Werken*. In: Martin Luther: Ausgewählte Schriften. Hrsg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Insel 1983, Bd. 1, S. 112.

ken anhalten, sondern bloß die Erkenntnis fördern, daß er von Grund auf schlecht ist und solange bestraft wird, bis er in der Verzweiflung seinen Eigenwillen aufgibt.<sup>20</sup> Ist er aber durch die Verzweiflung hindurch zum Glauben gelangt, so lebt er unter der unmittelbaren Leitung Gottes: »Da führet der Mensch sich selbst nicht, da gelüstet es ihn selbst nicht, da betrübt ihn nichts, sondern Gott führet ihn selbst, eitel göttliche Lust, Freude und Friede ist da mit allen anderen Werken und Tugenden.«<sup>21</sup>

Aus dem Abgrund zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Menschen entwickelt Luther eine dialektische Theologie, in der alle Dinge ein Doppelgesicht bekommen. Gute Werke können auf einen gläubigen Menschen hinweisen, aber auch auf einen bösen, der sich den Anschein des Guten gibt. Leiden und Unglück können Strafen Gottes für unseren Unglauben sein, aber ebenso Versuchungen des Satans, der uns zum Bösen verführen will, oder Prüfungen Gottes, die wir zu ertragen haben, ohne im Glauben zu wanken. Alle Ereignisse werden zu Zeichen für unser Verhältnis zu Gott, aber keinem können wir mit Gewißheit entnehmen, ob Gott uns annimmt oder zurückstößt. Das geht in den Tischreden so weit, daß der Wert der Zeichen völlig verkehrt wird:

*Zeichen, wenn Gott gnädig oder ungnädig sei.* – Wenn Gott redet, zürnt, eifert, straft, uns den Feinden übergibt, über uns Pest, Hunger, Schwert oder andere Plagen schickt, so ists das sicherste Zeichen, daß er uns wohlwill. Wenn er aber spricht: Ich will dich nicht mehr strafen, sondern schweigen und meinen Eifer von dir nehmen, dich

---

<sup>20</sup> In *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) schreibt Luther: »Die Gebote lehren und schreiben uns mancherlei gute Werke vor, aber damit sind sie noch nicht geschehen. Sie weisen wohl, sie helfen aber nicht, lehren, was man tun soll, geben aber keine Stärke dazu. Darum sind sie nur dazu geordnet, daß der Mensch darinnen sein Unvermögen zu dem Guten sehe und an sich selbst verzweifeln lerne.« Luther Deutsch (wie Anm. 16), Bd. 2, S. 254 f.

<sup>21</sup> *Von den guten Werken*. In: Luther Deutsch (wie Anm. 16), Bd. 2, S. 153.

in deinem Sinnchen hingehen und machen lassen, wie dichs gelüestet, so ists ein Zeichen, daß er sich von uns gewandt hat. Aber die Welt und unsere Vernunft kehrt stracks um und hält das Gegenteil für wahr, daß Gott die lieb habe, denen er wohltue, und denen feind sei, die er straft.<sup>22</sup>

Wenn alle äußeren Zeichen unsicher bis zur Verkehrung sind, dann bleibt nur die Erforschung des Inneren übrig. Denn ob Gott uns annimmt oder nicht, entscheidet sich allein am Glauben, der sich durch keine äußeren Zeichen offenbart. An diesem Punkt setzt die pietistische Autobiographie ein. Sie untersucht, ob die Taten des Autobiographen dem Glauben entspringen, und sie zeichnet die Wege nach, die ihn von der Vernunft und vom Zweifel über die Zerstörung des Selbst zur Wiedergeburt im neuen Glauben führen.

### **3. A. H. Francke: Wiedergeburt der Person in Gott**

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts setzte der Pietismus die Erneuerung des persönlichen Glaubens gegen die erstarrten Glaubensformen der lutherischen Orthodoxie. Die Intensivierung der persönlichen Gotteserfahrung ging bei manchen bis hin zur Anerkennung von Islam und Judentum als möglichen Formen der Religion, in der die Gläubigen ihr Heil finden könnten. Konsequente Pietisten unterhielten nicht selten nur noch lockere Beziehungen zur Kirche. Gottfried Arnold (1666-1714) etwa, dessen *Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699) den jungen Goethe beeindruckte, verweigerte das gemeinsame Abendmahl mit anderen Gläubigen, weil er an deren Reinheit zweifelte.<sup>23</sup> Der Pietismus mit seinen ausdifferenzierten, nur wenig institutionell gebundenen Glaubensformen bereitete so den Übergang zur Toleranz der Aufklärung vor. August Hermann Francke (1663-1727), der Be-

---

<sup>22</sup> Luther Deutsch (wie Anm. 16), Bd. 9, S. 87, Nr. 188.

<sup>23</sup> Vgl. Albrecht Ritschl: *Geschichte des Pietismus*. Bonn: Marcus 1880-1886 (Nachdr. Berlin: de Gruyter 1966), Bd. 2, S. 314.

gründer des Waisenhauses in Halle, war eine seiner einflußreichsten (und weniger toleranten) Persönlichkeiten. Aus seinem Bekehrungserlebnis (1687) leitete Francke ein Schema ab, das er nicht nur für die Schüler des Waisenhauses verbindlich machte, sondern auf königlichen Befehl auch in die preußischen Prüfungsordnungen für Theologen einarbeitete.<sup>24</sup> So wurde das Erlebnis der Wiedergeburt im Glauben stilbildend für die folgenden Generationen lutherischer Theologen; aus der Autobiographie wurden neue Biographien (und Autobiographien) generiert.

Wie sah dieses Erlebnis nun aus? – Francke folgert wie Luther aus dem Abgrund zwischen der Endlichkeit des Menschen und der Unendlichkeit Gottes, daß der Mensch von Gott schlechthin abhängig ist und jeden Anspruch auf Eigenheit aufzugeben hat. Dieser Einsicht stehen jedoch von Kindheit an die Lust am Leben und am Vergnügen, später das Streben nach Erfolg und Reichtum entgegen. In Franckes eigener Terminologie widersetzt sich der »natürliche« dem »geistigen« Menschen. Zusammenfassend heißt es zu Beginn der Autobiographie:

Je mehr ich mich zu Gott gehalten, und je weniger ich mein Gemüth mit Liebe der Welt beflecket, je mehr hat mir Gott seine Gnade und Segen wie in allem, also auch absonderlich in meinen *studiis* wiederfahren und mercken lassen. Hingegen je mehr ich mein Hertz von Gott abgewendet, und weltlich gesinnet worden, je mehr bin ich auch in der irre herumgeführt worden [...].<sup>25</sup>

Während des Theologiestudiums steigert sich das Schwanken zwischen den Polen Gott und Welt bis zur Verzweiflung an der eigenen »verderbten Na-

---

<sup>24</sup> Vgl. Ritschl (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 292 f.

<sup>25</sup> August Hermann Francke: Anfang und Fortgang der Bekehrung A. H. Francke's von ihm selbst beschrieben. In: Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's. Hrsg. v. G. Kramer. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses 1861, S. 30. Der Text wird im folgenden mit »FB« abgekürzt zitiert .

tur«. Francke wird als fleißiger, hoffnungsvoller Student angesehen, erscheint sich selbst aber als »unfruchtbarer Baum, der zwar viel Laub aber mehrentheils faule Früchte« trägt. Das theologische Wissen faßt er »nur in die Vernunft und ins Gedächtnis«, ohne es »ins Leben« zu verwandeln; weil er »den lebendigen Saamen des Wortes Gottes [...] ersticket und unfruchtbar seyn lassen, so muste [er] nun gleichsam auff's neue den anfang machen ein Christ zu werden.« Mit 24 Jahren beginnt er, sich selbst zu schlagen, um eine Umkehr herbeizuzwingen, aber es geht ihm wie einem, »der in einem tiefen Schlamm steckt, und etwa einen Arm herfürstreckt, aber die Kraft nicht findet, sich gar loß zu reissen« (FB, 46-48).

Nach der Habilitation in Leipzig (1685) setzt Francke das Studium in Lüneburg fort. Kurz nach der Ankunft wird er aufgefordert, eine Predigt über Joh. 20, 31 zu halten: »Dieses ist geschrieben, daß ihr gläubet, Jesus sey Christ, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen.« (FB, 50) Bei der Vorbereitung will er die Stelle, wie er es gelernt hat, nach Grundsätzen der Vernunft auslegen, aber die kritische Vernunft zerstört mehr und mehr den Glauben, den er, dem Schriftwort zufolge, den Zuhörern doch vermitteln soll. Seine Zweifel steigern sich bis zum Relativismus und Atheismus:

[...] bald kam mir in den Sinn, wer weiß, ob auch die H. Schrift Gottes wort ist, die Türcken geben ihren *alcoran* und die Juden ihren Talmud auch dafür aus, wer wil nun sagen, wer recht habe. Solches nahm immer mehr die überhand, biß ich [sic!] endlich von dem allen, was ich mein Lebenlang insonderheit aber in dem über acht Jahr getriebenen *studio theologico* von Gott und seinem geoffenbahrten wesen und willen gelernet, nicht das geringste mehr übrig war, das ich von hertzen geglaubet hätte. Denn ich glaubte auch keinen Gott im Himmel mehr, und damit war alles aus [...]. (FB, 50)

Die kritische Analyse der eigenen Befindlichkeit zerstört den Glauben, den sie zutage fördern soll. Schließlich wirft sich Francke in der Angst vor dem Gott, an den er doch nicht glaubt, auf die Knie und fleht um Rettung. Und plötzlich ereignet sich der Durchbruch zum Glauben:

Da erhörete mich der Herr, der lebendige Gott, von seinem h. Thron, da ich noch auff meinen Knien lag. [...] Denn wie man eine hand umwendet, so war alle mein Zweiffel hinweg, ich war versichert in meinem Hertzen der Gnade Gottes in Christo Jesu, [...] alle Traurigkeit und unruhe des hertzens ward auff einmahl weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Muth Gott lobete und preisete, der mir solche große Gnade erzeiget hatte. (FB, 53)

Die Neugeburt im lebendigen Glauben ereignet sich als Niederlage der Vernunft und der Lust am Leben. Es fällt Francke nun leicht, sich von den »stinkenden mistpfützen dieser Welt« (FB, 54) abzuwenden und seine Zuversicht stattdessen dauerhaft auf Gott zu setzen.

Soweit die Bekehrungsgeschichte Franckes. Der Durchbruch wendet das Verhältnis zwischen Mensch und Welt grundlegend um. Nicht ohne Stolz berichtet Francke, »die Welt« habe seit seiner Bekehrung begonnen, ihn »zu hassen und anzufeinden [...]«. (FB, 55) Hier wirkt Luthers dialektische Zeichentheorie nach: Gott zeichnet die wahren Gläubigen durch schwere Prüfungen aus, die Francke in Gestalt seiner politischen und theologischen Widersacher begegnen. Auch die Prüfungen werden, wie alle anderen Erfahrungen, zu Zeichen der Gnade Gottes. Aller Weltverachtung zum Trotz wird die Welt positiv gewertet, weil alles von Gott kommt und den Gläubi-

gen nur in seinem Gottvertrauen stärken kann. Und so macht der Glaube »fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen«. <sup>26</sup>

Aus dem historischen Umbruch der religiösen Erfahrung, den ich an Luther und Francke nachgezeichnet habe, geht, so meine These, das neuzeitliche Subjekt hervor. Es erkennt und bewertet die Dinge, die ihm begegnen, nicht von seinem Standpunkt in der Welt aus, d. h. danach, ob ihm die Dinge zuträglich sind oder nicht, sondern vom transzendenten Standpunkt Gottes aus, mit dem es sich eins weiß. Daraus ergibt sich eine neue Art des Überblicks über die Dinge. Sie werden sozusagen interessellos, »objektiv« aus dem Blickwinkel Gottes bewertet. Die Person fühlt sich über die Welt erhoben; alle Dinge bekommen gleichmäßige Bedeutung, unabhängig davon, ob sie erfreulich oder unerfreulich sind. Real lebt der Gläubige natürlich weiterhin in der Welt und ist abhängig von seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt. Aus dem Widerspruch zwischen der realen Stellung in der Welt und der Vorstellung vom richtigen »Leben in Gott« entstehen die Verzweiflung, die den Pietisten zur Wiedergeburt treibt, die Anfechtungen und Zweifel, die ihr vielleicht noch folgen, und die Heuchelei, mit der die Pietisten nicht selten den göttlichen Blick auf die Welt zur Durchsetzung handfester Interessen nutzten.

#### **4. Goethe: Wiedergeburt der Person in der Welt**

Der junge Goethe hatte von Kindheit an Beziehungen zu Frankfurter Pietisten, später auch zu radikalpietistischen Kreisen, deren Inspirationsglaube

---

<sup>26</sup> Die Gnade Gottes, die durch den Glauben verliehen wird, besteht nach Türcke: Luthers Geniestreich (wie Anm. 15), S. 58 darin, »die nackte Realität für ihr eigenes Festkleid zu erachten. Der Gläubige sieht die Welt, von der er genau weiß, daß sie der Sündenpfehl ist, dennoch für paradisisch an, und Gott, der genau weiß, daß der Mensch nach wie vor Sünder ist, betrachtet ihn dennoch als gerechtfertigt [...].«

sich im Geniekult des Sturm und Drang wiederfindet.<sup>27</sup> Die Angst der Pietisten vor dem strafenden Gott verbindet sich beim jungen Goethe mit dem Abendmahl. Aus dem Rückblick heißt es in *Dichtung und Wahrheit*, der Glaube ziehe »hypochondrische Zustände nach sich«, die sich »zu fixen Ideen« steigerten. Die Erzählungen des Mittelalters von göttlichen Strafen verknüpft Goethe mit dem Spruch, »daß einer, der das Sakrament unwürdig genieße, sich selbst das Gericht esse und trinke« (vgl. 1. Kor. 11, 29). Alle Angst vor Schuld und Strafe konzentriert sich in der »Einbildungskraft« auf den Punkt des Abendmahls, was »um so schrecklicher war, als ja Niemand sich für würdig erklären durfte« (321). In Leipzig, als er nicht mehr unter der Aufsicht der Familie steht, verzichtet Goethe konsequent auf das Abendmahl, um diesen Angstzuständen aus dem Wege zu gehen.

Dennoch steigern sich die hypochondrischen Zustände vor der Niederschrift des *Werther* bis zum »Ekel vor dem Leben« (628) und fast täglichen, methodisch durchgeführten Selbstmordversuchen (635 f.). Den Ursprung der Hypochondrie sieht Goethe in der Wendung nach innen:

Je offener wir für diese [regelmäßig wiederkehrenden äußeren] Gemüße sind, desto glücklicher fühlen wir uns; wälzt sich aber die Verschiedenheit dieser Erscheinungen vor uns auf und nieder, ohne daß wir daran teilnehmen, sind wir gegen so holde Anerbietungen unempfänglich: dann tritt das größte Übel, die schwerste Krankheit ein, man betrachtet das Leben als eine ekelhafte Last. [...] Man erzählt von einem unserer trefflichsten Männer, er habe mit Verdruß das Frühjahr wieder aufgrünen gesehn, und gewünscht, es möchte zur Abwechselung einmal rot erscheinen.<sup>28</sup> Dieses sind eigentlich

---

<sup>27</sup> Vgl. Ulf-Michael Schneider: Pietismus. In: Goethe-Handbuch (wie Anm. 10), Bd. 4/2, S. 850-852 sowie Rolf Christian Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe. Bd. 1: Elemente und Fundamente. 2. Aufl. München: Fink 2002, Bd. 1, S. 64-83.

<sup>28</sup> Gemeint ist Lessing, dessen Äußerung Jacobi im Brief an Heinse vom 20. Oktober 1780 zitiert. Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Hrsg. v. Friedrich Roth und Fried-



die Symptome des Lebensüberdrusses, der nicht selten in den Selbstmord ausläuft, und bei denkenden in sich gekehrten Menschen häufiger war als man glauben kann. (629)

Ob Goethe einen ›Durchbruch‹ im pietistischen Sinne erlebt hat, ist zweifelhaft; die Selbstvergottung in den frühen Hymnen, etwa *Wandrer's Sturmlied*, spricht immerhin dafür. Dem Gefühl, Gott nahe oder gar selbst göttlich zu sein, folgt jedoch regelmäßig, wie etwa in *Prometheus*, die Selbstbehauptung gegenüber den Göttern, oder die Depression. Insgesamt handelt es sich um ein Erscheinungsbild wie bei Francke. Der Unterschied besteht darin, daß sich die Verzweiflung im Falle Goethes in der Dichtung Ausdruck verschafft. Dichten heißt für den jungen Goethe, eine »poetische Beichte« abzulegen, die ihn durch »selbstquälerische Büßung einer innern Absolution würdig« (568) machen soll. Weil das Subjekt, das sich in den Werken äußert, instabil ist, bleiben sie allerdings »Bruchstücke einer großen Konfession« (310), die untereinander kaum zusammenhängen.<sup>29</sup>

Von solchen Zuständen galt es sich zu befreien, um zu überleben. Das Problem lag offensichtlich in der Transzendenz des unendlichen Gottes. Der Aufschwung des Menschen zu Gott wird in der Depression enden, solange Gott als kategorial anderer vorgestellt wird.<sup>30</sup> Wenn Gott nicht völlig unerreichbar oder gar ganz eliminiert werden soll, gibt es zwei mögliche

---

rich Köppen. Leipzig: Fleischer 1812-1825 (Nachdr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976), Bd. 1, S. 344.

<sup>29</sup> Das bekannte Zitat wird für gewöhnlich auf das Gesamtwerk bezogen, gemeint ist aber zunächst nur das Frühwerk: »Die Gabe hierzu [die Begriffe von den äußern Dingen zu berichtigen und sich im Innern deshalb zu beruhigen] war wohl Niemand nötiger als mir, den seine Natur immerfort aus einem Extreme in das andere warf. Alles was daher [i. e. aus dieser Zeit, Vf.] von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Konfession, welche vollständig zu machen dieses Büchlein ein gewagter Versuch ist.« FA I, 14, S. 309 f.

<sup>30</sup> »Götter ließ ich überhaupt nicht viel auftreten, weil sie mir noch [!] außerhalb der Natur, die ich nachzubilden verstand, ihren Wohnsitz hatten.« S. 584.

Auswege: entweder der Mensch, oder die Welt wird als göttlich anerkannt. Für den ersten Weg gab es Vorbilder im Pietismus, die die Realität Christi *in uns* behaupteten. Doch auch der zweite Weg war im Pietismus schon vorgebildet in mystischen Spekulationen über den Zusammenhang von Mikro- und Makrokosmos. Göttlich ist danach die *gesamte* Welt einschließlich des Bösen, und der Mensch hat an dieser Göttlichkeit Anteil, insofern er *in* der Welt lebt. Diese neue Haltung entwickelte Goethe wohl um die Zeit der Werther-Niederschrift, und sie verfestigte sich in der Frankfurter Zeit alchemistischer Experimente mit Katharina von Klettenberg. Ihr Resultat war nicht nur, daß Goethes Depressionen nachließen, sondern vor allem ein neues Menschenbild und eine Neubestimmung der Funktion der Dichtung.

Die Goethesche Poesie entspringt nicht Ideen oder Gedanken, sie wird nicht konstruiert, sondern sie entspringt der *Wirklichkeit*, die durch den Dichter eine poetische Gestalt erhält und überhöht wird. Johann Heinrich Merck machte Goethe zuerst auf den Gegensatz aufmerksam, in den er dadurch zu den anderen Dichtern des Sturm und Drang geriet. »Dein Bestreben, sagte er, deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben; die andern suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative, zu verwirklichen und das gibt nichts wie dummes Zeug.« (787) Und Goethe selbst kontrastiert dem »Trübsinn« der englischen Literatur die »wahre Poesie«, die

sich dadurch an[kündet], daß sie, als ein weltliches Evangelium, durch innere Heiterkeit, durch äußeres Behagen, uns von den irdischen Lasten zu befreien weiß, die auf uns drücken. Wie ein Luftballon hebt sie uns mit dem Ballast der uns anhängt, in höhere Regionen, und läßt die verwirrten Irrgänge der Erde in Vogelperspektive vor uns entwickelt daliegen. (631)

Der Transzendenz der Pietisten und später der Romantiker, die darin den Ausgangs- und den Fluchtpunkt der Dichtung sehen, setzt Goethe ein »weltliches Evangelium« entgegen. »Evangelium« ist es, weil die Welt göttlich ist; die Dinge und der Mensch erscheinen in einem unendlichen Horizont und erhalten darin ihre Bedeutung; »weltlich« ist es, weil sein Ausgangs- und Zielpunkt die empirische Welt ist, in der wir leben, nicht dagegen ein transzendentes Subjekt, wie in der Dichtung und Philosophie seit dem 18. Jahrhundert fast durchgängig. Die Bewegung geht primär nicht von oben nach unten, sondern von unten, von der Erfahrung und vom empirischen Wissen aus, nach oben. Und sie verliert sich nicht in transzendente Sphären, sondern verbleibt in der Empirie. Bergsteiger<sup>31</sup> und Ballonfahrer dringen in »höhere Regionen« vor, nicht in absolute.

Ich komme auf den Begriff der Entelechie zurück. Das Menschenbild Goethes ist seit etwa Mitte der 1770er Jahre dadurch bestimmt, daß er die Transzendenz Gottes und damit die Metaphysik ablehnt. Was wir sind, sind wir aus den Bedingungen heraus, unter denen wir in der Welt sind, keineswegs durch eine im Jenseits vorgeprägte Entelechie. Unsere »Entelechie« ist bloß unsere Fähigkeit, auf die Bedingungen, unter denen wir auf dieser Welt antreten, zu reagieren und damit ein Spiel wechselseitiger Reaktionen zwischen uns und der Welt in Gang zu bringen. So ist auch der bekannte Beginn von *Dichtung und Wahrheit* zu verstehen:

Am 28. August 1749, Mittags mit dem Glockenschlage zwölf, kam ich in *Frankfurt am Main* auf die Welt. Die Konstellation war glücklich; die Sonne stand im Zeichen der Jungfrau, und kulminierte für den Tag; Jupiter und Venus blickten sie freundlich an, Merkur nicht widerwärtig; Saturn und Mars verhielten sich gleichgültig; nur

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu Vf.: *Harzreise im Winter*. Goethes Antwort auf Petrarca und die Naturgeschichte der Kultur. In: *Goethe-Jahrbuch* 123 (2006), S. 86-99.

der Mond, der so eben voll ward, übte die Kraft seines Gegen-  
scheins um so mehr, als zugleich seine Planetenstunde eingetreten  
war. (15)

Goethe gibt hier weder einer obskuren Astrologie noch metaphysischen  
Prägungen Raum, sondern der Sinn dieser Sätze ist: Die erste und damit  
entscheidende Prägung fürs Leben erhielt er unter räumlich und zeitlich  
genau angebbaren empirischen Bedingungen. Wenn man einmal von der  
noch früheren Prägung im Mutterleib absieht, so waren es diejenigen, die in  
Frankfurt am Main am 28. August 1749 um zwölf Uhr mittags herrschten.  
Diese Bedingungen hingen jedoch ihrerseits von weiteren Bedingungen ab,  
die sich bis in den Sternenraum hinein erstreckten. Die ›Prägung‹ erfolgt, in  
Abhängigkeit von Ort und Zeit, in Stufen der Intensität durch die gesamte  
Welt, so daß jedes Individuum wie eine Leibnizsche Monade zu einem  
Spiegel des Universums wird; einem Spiegel allerdings, der »immer in  
Function ist«, d. h. fortwährend reagiert auf die Herausforderungen einer  
Umwelt, die sich ihrerseits verändert. Der Begriff der ›Entelechie‹ dürfte  
daher bei Goethe, neben der griechischen Etymologie, v. a. auf die Leibniz-  
sche Monadologie zurückgehen.<sup>32</sup> Die Welt ist als Prägung im Individuum  
vollständig repräsentiert und bestimmt, was es wollen kann. Darin liegt,  
daß es sich selbst genau in dem Maße erkennt, als es seine Welt erkennt.

Zu Beginn wurde gesagt, daß *Dichtung und Wahrheit* die ›poetische Au-  
tobiographie‹ in dem Sinne begründet, daß die späteren Stationen des Le-  
bens in den früheren bereits angelegt sind. Möglich wird dies dadurch, daß  
die Wünsche und Ziele, die sich der Mensch setzt, von den Bedingungen  
bestimmt werden, unter denen er lebt.

---

<sup>32</sup> »Man könnte allen einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden den Namen  
*Entelechien* geben [...].« Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften. Hrsg. u.  
übers. v. Hans Heinz Holz u. a. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Insel 1986-1992, Bd. 1, S. 447.

Unsere Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten im Stande sein werden. Was wir können und möchten, stellt sich unserer Einbildungskraft außer uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht nach dem, was wir schon im Stillen besitzen. So verwandelt ein leidenschaftliches Vorausergreifen das wahrhaft Mögliche in ein erträumtes Wirkliche. Liegt nun eine solche Richtung entschieden in unserer Natur, so wird mit jedem Schritt unserer Entwicklung ein Teil des ersten Wunsches erfüllt, bei günstigen Umständen auf dem geraden Wege, bei ungünstigen auf einem Umwege, von dem wir immer wieder nach jenem einlenken. (421)

Wir selbst sorgen dafür, die späteren Epochen unseres Lebens mit den früheren in Übereinstimmung zu bringen. Der Ausgangspunkt unseres Lebens, der uns in frühen Phasen eingepägt wurde, enthält keineswegs schon das Ziel, wie die metaphysische Auffassung der Entelechie nahelegt, sondern lediglich den Wunsch, es zu erreichen. Handelnd schlagen wir selbst den Weg ein, der dahin führt, und kehren, sofern wir beharrlich bleiben, von jeder uns aufgezwungenen Abweichung wieder auf ihn zurück. Von außen mag sich das so darstellen, als ob der Ausgangspunkt das Ziel schon in sich trage, als ob die Wünsche aus metaphysischen Gründen erfüllt würden; tatsächlich handeln wir nur so, wie wir gepägt wurden. Die ›prästabilisierte Harmonie‹ zwischen Welt und Individuum birgt kein Geheimnis: Das Individuum ›paßt‹ in seine Welt, weil es von ihr produziert wurde.

Ein solches Erfüllungsverhältnis zwischen Wunsch und Wirklichkeit ist jedoch nur unter bestimmten Bedingungen möglich. Vorausgesetzt wird *entweder* die Übereinstimmung derjenigen Welt, in der wir unsere Wünsche ausbilden, mit derjenigen, in der wir ihre Erfüllung anstreben; die Übereinstimmung der Welt, die uns prägt, mit derjenigen, in der wir handeln, d. h. eine über die biographischen Epochen hinweg sich selbst (mehr oder weniger) gleichbleibende Welt. Unter dieser Bedingung ist eine fort-

dauernde Rückkopplung zwischen Ich und Welt möglich, die die Kontinuität der Person im Wechsel der Umstände gewährleistet. *Oder* aber das Subjekt muß, wenn die Welt nicht hinreichend konstant bleibt, stark genug sein, um sie seinen Wünschen entsprechend zu verändern. Diese Intention dürfte Goethe zum politischen Handeln in Weimar geführt haben. Der Weimarer Kleinstaat kam dem Wunsch Goethes entgegen, sich eine seinen Intentionen entsprechende Welt zurechtzurücken. Seit der französischen Revolution, und mehr noch seit Napoleon, war jedoch selbst das ›starke Individuum‹ unter den optimalen Bedingungen des Weimarer Kleinstaates nicht mehr in der Lage, seine Umwelt den eigenen Wünschen und Fähigkeiten entsprechend umzuorganisieren. Wünsche und Fähigkeiten, die in der vorrevolutionären Welt ausgebildet wurden, finden in der nachrevolutionären Welt zunehmender Beschleunigung keine Entsprechung mehr. Mit der Einheit der Epoche verschwindet den Personen die Bedingung der Möglichkeit der Einheit ihres Lebens und selbst der Einheit des Selbstbewußtseins.<sup>33</sup> Deswegen spielt das Dämonische als ›durchkreuzende‹ Macht in den späteren Büchern von *Dichtung und Wahrheit* eine größere Rolle; deswegen ist das autobiographische Projekt Goethes nicht zu einem wirklichen Abschluß gekommen, und deswegen sind poetische Autobiographien im hier erörterten Sinne *nach* Goethe kaum noch, und im 20. und 21. Jahrhundert, die in den Medien unzusammenhängende und unerfüllbare Wünsche aus anderen Welten wecken, überhaupt nicht mehr möglich. Empirische Entelechien,

---

<sup>33</sup> Pohl: Luthers Erbe (wie Anm. 15), S. 116 mit Blick auf die Zweckrationalität im Sinne Max Webers: »Sind aber die Intentionen, Absichten und Motive der Subjekte und die Resultate ihrer Handlungen nicht mehr in einen konsistenten Zusammenhang zu bringen, weil vernünftige Intentionen zu widersinnigen und irrationale Handlungen zu angepaßten und fungiblen, ›richtigkeitsrationalen‹ Ergebnissen führen können, dann ist eine in sich stimmige Handlungstheorie nicht möglich. Mit der Einheit von Ziel, Handlung und Ergebnis, die einander nicht zu entsprechen brauchen, wenn ›Richtigkeitsrationalität‹ zum Kriterium des Handelns wird, ist den Menschen auch die Einheit ihres Selbstbewußtseins verwehrt.«

die Einheit des Selbstbewußtseins und mithin der Autobiographie sind eben auf hinreichende Konstanz und Konsistenz der Welt angewiesen.

Wenn Goethe in den letzten Büchern von *Dichtung und Wahrheit* die gelungene Polarität von Ich und Welt, wie Günter Niggel feststellt, »zu dem *einen* Pol eines neuen Spannungsfeldes« zusammenzieht und ihm das »rational nicht mehr erfäßbare, ›sich nur in Widersprüchen manifestierende« Dämonische« als »gleichrangigen Gegenpol« gegenüberstellt, so redet er keineswegs einer »wie immer gearteten metaphysischen Komponente«<sup>34</sup> das Wort; vielmehr hatten sich die historischen Bedingungen, unter denen er lebte und handelte, Autobiographien und andere Werke schrieb, so verschoben, daß es auch ihm als einem ›starken Individuum‹ nicht mehr gelang, das Leben, seine Handlungen, seine Autobiographie und andere Werke zu einer sinnvollen und wahren Einheit zurechtzurücken. Denn die *Epoche*, unter der diese Einheit immer nur möglich ist, umgriff das Leben nicht mehr, sondern zerstückelte es in Abschnitte, die sich nicht mehr unter eine höhere Einheit bringen ließen.<sup>35</sup> Allerdings hatte Goethe diese Einsicht nicht, wie Niggel vermutet, erst im Alter gewonnen, sondern schon zur Zeit des *Egmont*, wie das Zitat daraus zum Abschluß von *Dichtung und Wahrheit* belegt:

Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unsers Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt, die Zügel festzuhalten, und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder abzu-

---

<sup>34</sup> Günter Niggel: Das Problem der morphologischen Lebensdeutung in Goethes *Dichtung und Wahrheit*. In: *Goethe-Jahrbuch* 116 (1999), S. 291-299, hier S. 298.

<sup>35</sup> Nicht nur hinreichende Einheit der Zeit, sondern auch des Raumes ist Voraussetzung des ›gelungenen Lebens‹. Deshalb gilt (aus europäischer Perspektive) die Notiz in *Ottolies Tagebuch*: »Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen, und die Gesinnungen ändern sich gewiß in einem Lande wo Elefanten und Tiger zu Hause sind.« (FA I, 8, S. 452).

lenken. Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam. (852; vgl. I, 5, 493)

Die »Sonnenpferde der Zeit« am Ende von *Dichtung und Wahrheit* stehen so wenig wie die Sternkonstellation am Beginn, auf die sie zurückverweisen, für eine metaphysische Komponente, sondern für die historischen Bedingungen, unter denen die Individuen zu handeln haben. Egmont lebt in einer Epoche des Umbruchs wie der alte Goethe: Die Sonnenpferde gehen durch und brechen aus der ihnen vorgeschriebenen Kreisbahn aus. Die Zeit ist aus den Fugen, und über die weitere historische Entwicklung sind keine begründeten Annahmen mehr möglich. Woher man kommt und wohin es geht, läßt sich eben nur sagen, wenn die Bedingungen des Lebens hinreichend konstant bleiben, d. h. wenn die Zeit als Epoche in sich selbst zurückläuft und sich zur Konstellation schließt. Dies war in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts nicht der Fall, wohl aber im Deutschland des 18. Jahrhunderts, der Epoche des jungen und des mittleren Goethe. Seine erste Bildung erhielt er in einem »glücklichen und gemächlichen Zustand« (53), und die Krisen des Sturm und Drang und der Französischen Revolution erwiesen sich als gerade noch integrierbar. Erst im Alter, in der Napoleonischen Zeit, trat er endgültig in Bedingungen ein, unter denen er schon in den 70er Jahren Egmont hatte handeln lassen.

Von diesem Ergebnis her wird es möglich, wie Bernd Hamacher und Myriam Richter vorgeschlagen haben, »Goethes Werk als Krisenmanagement zu verstehen und sein Leben als Problemgeschichte der Moderne neu zu schreiben.« Seine Schlußfolgerung aus dem Epochenbruch war allerdings nicht die »Einsicht in die multiple Struktur der Persönlichkeit«, und ebensowenig lag in einer solchen Einsicht der Grund für die »Revision sei-



nes autobiographischen Projekts«. <sup>36</sup> Der Grund war vielmehr die Epoche, und die Folge für das Werk war, etwa in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*, die Versammlung von Fragmenten der auseinandertreibenden Wirklichkeit im Archiv: zwei empirische Tatbestände, zwischen denen das Subjekt wie immer nur die Funktion hat, die Dinge aufeinander und auf sich zu beziehen – soweit das eben möglich ist. Vielleicht hegte Goethe die Hoffnung, eine andere Epoche könnte seine Archivalien doch noch unter eine höhere Einheit bringen.

---

<sup>36</sup> Bernd Hamacher und Myriam Richter: Biographismus und Anti-Biographismus in philosophischen Goethe-Deutungen des 20. Jahrhunderts. In: *Goethe Yearbook* 16 (2009), S. 193-206, hier S. 202 f.