



STEFAN GREIF

**Sympathie für den Teufel?
Zum Teufelsbild der Goethezeit**

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Paderborner Universitätsreden, hrsg. von P. Freese,
Nr. 55, Paderborn 1996. Geringfügig überarbeitet.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: PDF-Datei und Layout des Autors

URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/greif_teufel.pdf>

Eingestellt am 28.01.2004

Autor

Dr. Stefan Greif

Universität-GH Paderborn

Fakultät für Kulturwissenschaften

Allgemeine Literaturwissenschaft

Warburger Str. 100

33098 Paderborn

Emailadresse: <cgreif1@hrz.uni-paderborn.de>

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder
des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten
Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben:

Stefan Greif: Sympathie für den Teufel? Zum Teufelsbild der Goethezeit
(28.01.2004). In: Goethezeitportal. URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/greif_teufel.pdf>

(Datum Ihres letzten Besuches).

Sympathie für den Teufel? Zum Teufelsbild der Goethezeit*

but what's puzzling you
is the nature of my game

Reichlich verwirrt muß Mephisto mit ansehen, wie ihm die Engel Fausts Seele entführen. Zugleich fühlt er sich „von spitzer Pein durchdrungen“, und was darunter genauer zu verstehen ist, verraten seine Worte beim Anblick der Seelenretter, die soeben die Himmelsleiter herabsteigen: „Die Wetterbuben, die ich hasse, / Sie kommen mir doch gar zu lieblich vor! [...] Sie wenden sich - von hinten anzusehen! / - Die Racker sind doch gar zu appetitlich.“¹ – Geprellt, voller Geilheit und ferner in der Rolle des Verlierers - so kennt man ihn, den dummen Teufel. Und als sei er keiner Wandlung fähig, wird er bis heute als „komische Figur“² verlacht oder als notorischer Versucher gemieden. Seit Hegel und nach ihm Rosenkranz die Forderung aufstellten, der Leibhaftige sollte als literarische Figur wenigstens mit „Humor“³ behandelt, besser aber als „Fratze“⁴ verhöhnt werden, scheint daher Sympathie für einen Teufel wie Mephisto aus Geschmacks- und Pietätsgründen selbst dann wenig ratsam, wenn Mephisto zugute gehalten wird, daß die himmlischen Heerscharen ihm einen reichlich derben Streich spielen. Immerhin locken sie den alten Tunichtgut „heimlich-kätzchenhaft begierlich“, was diesem denn auch den Fluch abnötigt: „Ihr scheltet uns verdammte Geister / Und seid die wahren Hexenmeister, / Denn ihr verführet Mann und Weib“.⁵

Solchermaßen angestachelt, droht Mephisto schier den Verstand zu verlieren, weshalb er zunächst auch die Worte der Engel nicht zu deuten weiß: „Wer ewig strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen“.⁶ Gilt dies etwa ihm, der doch seit Jahrtausenden beharrlich die Menschen zur Sünde verleitet und daher schon unter Fleißaspekten den Strebern zuzurechnen wäre? Seine „Helfeshelfer“ weisen diesen Gedanken zurück und nehmen flugs einen ähnlichen Weg wie ihre Himmelsbrüder – nur noch tiefer herab, nämlich „ärschlings in die Hölle“.⁷ Offensichtlich verärgert, ruft Mephisto den Davoneilenden hinterher: „Ich aber bleib' auf meiner Stelle.“ Gleichwohl verbindet sich mit diesem trotzigem Gebaren für ihn die tröstende Erkenntnis, daß es Faust im Jenseits keineswegs besser als in der Hölle ergehen wird. Haben die Engel diesen Erzsünder nämlich erst einmal unter Kontrolle, beginnen sie sogleich damit, den Leichnam von dessen erdschwerer „Geisteskraft“⁸ zu befreien. Voller Grauen vor der bald schon kindlich reinen Faustessele stellt Mephisto um so erfreuter fest, daß seine „edlen Teufelsteile“ im Liebesdelirium keinen Schaden

genommen haben. Edel aber ist diesem Versucher immer nur eines – die Vernunft: „Der ganze Kerl, dem' s vor sich selber graut, / [...] triumphiert zugleich, wenn er sich ganz durchschaut“.⁹

Die Literaturwissenschaft hat sich mit Mephistos Drohung schwer getan. Selbst in den kulturkritischsten Abhandlungen zu Goethes Faust bleibt der Belzebub letztlich ein dummdreister Agent in Sachen Unzucht und Gotteslästerung. Um diese Festschreibung auch gegen den poetischen Text legitimieren zu können, werden gewöhnlich einige Sätze aus einem berühmten Gespräch Goethes mit Eckermann zitiert, denen zufolge die Zeile ‚Wer immer strebend sich bemüht' den „Schlüssel zu Fausts Rettung“ enthalten soll: „In Faust“, so fährt Goethe fort, setze sich „eine immer höhere und reinere Tätigkeit“ durch, welcher schließlich eine „von oben“ kommende „Liebe“ zu Hilfe eile.¹⁰ Doch: „Auf Teufel reimt der Zweifel nur“.¹¹ Daher soll im folgenden eine andere Aussage Goethes der Interpretation des Satanischen zugrundegelegt werden. Merklich irritiert hält Eckermann unter dem 6. Mai 1827 fest, auf die Frage, welche „Idee“ hinter dem Faustdrama stehe, habe Goethe geantwortet, wenn überhaupt von einer einzigen Idee die Rede sein könne, so am ehesten noch von der Gestaltung des Weges „Vom Himmel durch die Welt zur Hölle“.¹² Wird Faust aber in jenes Inferno entführt, das im Werk den Namen Ewigkeit trägt, dann dürfte Goethe wohl im Drama alle vertrauten Hierarchien verkehrt haben. Läßt man diese Überlegung einmal gelten, so bestätigt Goethe im Faust darüber hinaus weder die christliche Erlösungstheologie, noch schildert er den Teufel als „Kehrseite des [...] autonom gewordenen Geistes“, wie Dorothea Lohmeyer annimmt.¹³ Wenn es in der neueren Faustphilologie ferner als erwiesen gilt, mit der Schlußszene des Stückes korrumpiere Goethe das katholische Marienbild, so wird nicht einsichtig, warum von Wiese, Emrich und jüngst wieder Schwerte, Zabka und Landolt darauf bestehen, Mephisto als Allegorie des historischen Rückschritts zu interpretieren.¹⁴ Zweifel am traditionellen Faustverständnis scheinen ebenfalls geboten, wenn in der Forschung einerseits die These vertreten wird, in weiten Teilen des Seelendramas reflektiere Goethe Gedankengut Spinozas und Schellings, dieser Einschätzung aber andererseits die Warnung folgt, der von beiden Philosophen diskutierte Pantheismus sei unter keinen Umständen auf die drei letzten Akte des Faust II anzuwenden. Und dies, wie sich zeigen wird, weil Goethes Teufel dann nämlich wie ein romantischer Gesellschaftskritiker argumentiert, der zwar nach alter Gewohnheit gegen Gott und Religion aufbegehrt – jetzt aber mit dem blanken Entsetzen vor einer Kultur, die sich aufgeklärt gibt und trotzdem an der Vorstellung festhält, der Mensch sei von Natur aus schlecht. Formuliert hatte diese Hypothese, ohne Erbsündenlehre ließe sich das Bild des von allen Zwängen befreiten Menschen nicht anschaulich genug konturieren, kein Geringerer als Kant, was ihm von seiten Goethes die Replik einhandelt, den „philosophischen Mantel [...] freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert“ zu haben, damit auch

die „Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“.¹⁵

Ähnliche Vorbehalte der Aufklärung und deren Dämonisierung Spinozas gegenüber finden sich immer wieder in der Literatur der Goethezeit. Allen voran beschäftigen sich die Autoren des Sturm und Drang, später dann die jungdeutschen Literaten mit dem revolutionären Impetus spinozistischer Kultur- und Religionskritik. Zum Sprachführer dieses Aufbegehrens gegen die Naturfeindlichkeit der bürgerlichen Kultur wird nicht selten der Teufel erkoren. Den Vergleich zwischen Spinozas Theologie einer göttlichen Natur und den Mythen der Aufklärung leisten in der Zwischenzeit die Frühromantiker, die sich mit ihrer Forderung nach einer Neuen Mythologie gegen den bigotten Vernunftkultus ihrer Zeit wenden. Im Gegenzug pochen sie auf die „Rechte der Individualität“, welche sich nur dort behaupten können, „wo vom Höchsten“ eben nicht die „Rede ist“.¹⁶ Trotz dieses offenkundigen Mißtrauens vor einem die Welt gerecht regierenden Gott weisen Schelling, Schleiermacher und Friedrich Schlegel allerdings darauf hin, ihre Neue Mythologie taue zunächst nur für faustisch Gelehrte und gebildete Religionsverächter, da sie am ehesten in der Lage scheinen, allerlei höllischen Widerspruchsgeist zu ertragen. Wieviel Zündstoff dieses romantische Projekt in sich birgt, verrät Schleiermacher dem Leser gleich zu Beginn seiner Reden über die Religion: „auf die Zinnen des Tempels möchte ich Euch führen“, von denen aus Christus bekanntlich die gar nicht so verfluchte Schönheit dieser Welt hätte erblicken können.¹⁷

Um nun unter metadiabolischen Gesichtspunkten Mephistos ketzerische Lehre konkreter fassen zu können, soll in einem ersten Schritt die Befindlichkeit der Höllenbewohner am Beispiel einiger stellvertretender ‚Teufelstexte‘ der Goethezeit beschrieben werden. Im Anschluß an diese ‚Kulturdämonologie‘ wird dann zu zeigen sein, daß Goethes Mephisto auch als Mahner vor dem Herrn keineswegs alleine steht. Denn von Klinger bis Grabbe sind es immer die Teufel, die ihre Herausforderer darauf aufmerksam machen, daß das gottwohlgefällige Leben meist im Wahnsinn endet. Im abschließenden Kapitel soll vor diesem Hintergrund die vermeintliche ‚Erlösung‘ Fausts mit der Gotteskritik der Frühromantik verglichen und zugleich der Vorwurf diskutiert werden, mit seiner Schilderung der bösen Mächte habe Goethe gegen die religiösen Gefühle des Bürgertums verstoßen und den Ausgang seines Werkes verdorben.

Die Verweltlichung der Hölle

Daß sich Goethes Mephisto so gar nicht wie ein „Höllenslump“ gebärdet und das „schauerliche Teufelsbündnis“ zudem wie eine „frivole Farce“ endet, hat nicht erst Günter

Mahal Bedenken abverlangt. Bereits Heine stellt die Behauptung auf, der literarischen Fausttradition zufolge revoltiere der Teufel eigentlich „gegen die spiritualistisch altkatholische Askese“, während Goethe einen „subtilen Geist“ portraitiere, der „sehr vornehm“ und „hochgestellt“ sei im „höllischen Gouvernement, wo er einer jener Staatsmänner ist, woraus man einen Reichskanzler machen kann.“¹⁸ Ähnlich mahnende Worte muß sich im übrigen auch Klopstock gefallen lassen, dessen Ausbund Abbadona zuguterletzt Reue empfindet und wieder aufsteigen darf in die himmlischen Engelsränge. In seinen Mitteilungen aus den Memoiren des Satans vermerkt Hauffs Teufel über diesen bekehrten Sünder, Abbadona mute ihm wie ein „Elegant“ an, „der wegen Unarten aus den Salons verwiesen, sich in den [...] spießbürgerlichen Klubs nicht recht zu finden weiß und darum unanständig jammert.“ Ganz ernst gemeint sind diese Anschuldigungen freilich nicht. Schließlich nimmt Heines Faust sogar Ballettunterricht bei Mephistophela, und Hauffs Satan, der ständig nach „Eau de Portugal“ duftet, promoviert nach seinem Theologiestudium mit einer Dissertation über das Wesen der Teufel.¹⁹ In ihrer Eigenschaft als Kulturfolger hinken also auch diese beiden Gottseibeius keineswegs bocksfüßig dem Menschenfortschritt hinterher, vielmehr kleiden sie sich à la mode kleidet und schätzen mit Blick auf das feinere Publikum selbst Melancholie und Lebenskel: „die Kultur, die alle Welt beleckt“, hat eben auch „auf den Teufel sich erstreckt“. Warum sollte daher ausgerechnet Goethes Mephisto auf den eleganten Lifestyle verzichten? Etwas vom Wesen des vornehmen Gimpels verrät bereits sein Auftritt in der Hexenküche. Verdutzt gesteht die Alte, ihren adretten Meister nicht sogleich erkannt zu haben: „Sinn und Verstand verlier' ich schier, / Seh' ich den Junker Satan wieder hier!“ Der solchermaßen in den ostelbischen Adelsstand Erhobene reagiert geschmeichelt und signalisiert mit seinem Hörfehler, daß es ihn sozial durchaus nach Höherem gelüstet: „Du nennst mich Herr Baron, so ist die Sache gut; / Ich bin ein Kavalier, wie andre Kavalier. / Du zweifelst nicht an meinem edlen Blut.“²⁰

Wenn hier die Grenze zwischen eleganter Welt und eitler Hölle zu verschwimmen beginnt, so offenbart sich der aristokratisch-diabolische Ennui erst vollständig, als die nobel verruchten Höllendandys neuerlich hinauf ans Tageslicht müssen, um auf bewährte Weise Seelen zu knechten. Klingers Leviathan spricht wohl all seinen Kollegen aus dem Munde, als er seinem Vorgesetzten Luzifer mit dem Abscheu eines von Langeweile und Überdruß geplagten Allerweltsdespoten vorhält: „Du weißt es, mir ist das ganze Menschengeschlecht und die Erde, ihr Tummelplatz, längst zum Ekel geworden. Was ist aus den Kerls zu machen, die weder Kraft zum Guten noch Bösen haben?“²¹

Doch in der Teufelsbrust wohnen immer zwei Seelen, weshalb ein rechter Widersacher der Goethezeit immer auch sein Herz fürs Bürgerliche entdeckt. Mag ihnen der Wechsel

zwischen vornehmer *Décadence* und einer weniger hochgestellten Ehrsamkeit auch schwer fallen: Ihre Fähigkeit, im Bürgerkostüm Furcht und Mitleid empfinden zu können, läßt nicht minder darauf schließen, daß in der Hölle schon lange nicht mehr boshafte Antichristen und gnadenlose Versucher ihren quälenden Geschäften nachgehen.²²

In der europäischen Literatur taucht ein einfühlsamer Widersacher bereits in Miltons *Paradise lost* auf. Sein menschliches Verhalten betont nicht nur die Verderbtheit der eigentlich zum Guten Berufenen. Aus Sicht des Lesers avanciert Miltons Satan überdies zu einem Sympathieträger, der den Menschen bewußt macht, daß sie selbst es waren, die das Paradies verspielten. Dieses von Praz und Osterkamp am Beispiel der britischen und romanischen Literatur untersuchte Motiv des sensiblen und vor allem klarsichtigen Teufels greifen die Autoren des Sturm und Drang wieder auf. Klinger beispielsweise läßt seinen Faust kurz vor Antritt der diabolischen *Tour de force* Leviathan gegenüber höhnen: „Du bebst? Hab ich mehr Muth als du? Welche zitternde Teufel speyt die Hölle aus?“²³ Wovor und warum sich dieser Teufel fürchtet, davon erfährt Faust allerdings noch nichts. Nur der Leser wird mit der Beobachtung vertraut gemacht, Leviathan habe längst schon eingesehen, „daß der Mensch mehr thun kann als der Teufel ertragen mag.“²⁴ Doch Leviathan zittert nicht zuletzt, weil er sich seines Opfers erbarmt. Ebenfalls darüber enttäuscht, der schlechten Welt nicht mehr helfen zu können, zeigt sich Maler Müllers Mephistopheles sogar bereit, seinerseits den Pakt zu brechen und Faust die verspielte Seele zurückzugeben. Neben Mitleid äußert dieser Teufel zudem noch die Hoffnung, wenn nicht geliebt, so wenigstens doch als einsames Wesen verstanden zu werden. Da er aber nirgends Gehör findet, verfällt er in Selbstmitleid und sieht sich als ein ebenso „unglücklich Geschöpf“ wie der Mensch – nur mit dem Unterschied, daß er als Widersacher auf ewig „gezüchtigt“ bleibt und daher „mit Lust“ weiter „quälen“ muß, was er eigentlich „so liebt“.²⁵

Um dieses Schuldbewußtsein sowie das Eingeständnis eigener Schwäche konturieren zu können, charakterisieren Müller und Klinger, Goethe, Lenau und Grabbe ihre Teufel als Wesen, die sich als biedere Ehrenmänner nichts so schnell vergeben und vor lauter Bürgerstolz ihre durch einen Fluch erzwungene Dienerrolle gern kaschiert sehen. Daß sie während dieses Balanceaktes Züge eines deutschen Michels annehmen, unterscheidet sie von Miltons eher distinguiertem Satan, bietet dafür aber Anlaß für so manch drollige Szene. Schließlich pflegt ein deutscher Bürgerteufel in erster Linie sein meist landsmännisches Pathos und gesteht sich nur bisweilen seine Vorliebe für all jene Künste ein, die trefflich rühren und erbauen. Einigermaßen verdutzt beenden daher die Dämonenchöre des oberen Peneais ihre Unmutsgesänge, als sich Mephisto vor ihnen zum Musikkritiker aufschwingt: „Das Trallern ist bei mir verloren: / Es krabbelt wohl mir um die Ohren, / Allein zum Herzen dringt es nicht.“²⁶ Wer in dieser Persiflage auf die bürgerliche Rührseligkeitskultur ernst

genommen werden will, muß selbstverständlich auch wissen, welche Grenzen dem guten Anstand und einfältigen Kunstgenuß gezogen sind. Als Mephisto einigen wunderlichen Gestalten aus der griechischen Vorzeit begegnet, treibt ihm deren Erscheinungsbild prompt die Schamröte ins Gesicht: „Und wie ich dieses Feuerchen durchschweife, / So find' ich mich doch ganz und gar entfremdet, / Fast alle nackt, nur hie und da behemdet: / Die Sphinx schamlos, unverschämt die Greife“.²⁷ Wen wundert es angesichts dieser Sorge vor dem ruchlosen Einfluß der Antike auf den modernen Kulturbetrieb noch, wenn der Äonenspießer Mephisto Heimweh nach dem geliebten Harz und seinen „romantischen Gespenstern“ empfindet.²⁸

Allesamt bei Leibniz durch die Schule gegangen, herrscht unter den Versuchern aber auch tiefe Resignation. Nachgerade verzweifelt werden sie im Verlauf ihrer Bildungsbemühungen gewahr, daß einige rationalistische Philosophen höhnisch auf den „traurigen Vorteil“ hinweisen, als Teufel „in Besitz derer“ bleiben zu müssen, „die man verführt hat“.²⁹ Von einer „immerwährenden Strafe“, wie Leibniz ihnen weiß machen will, kann indes keine Rede mehr sein, herrscht doch im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts äußerster Mangel an Bösewichtern.³⁰ Auf diesen Mißstand reagiert zuerst die Jugend im Höllenpfehl, auch wenn sie dabei nicht ganz den Erwartungen der Alten entspricht. Dennoch muß den Jungteufeln zugute gehalten werden, daß die Argumente aus dem Kreise ihrer Kritiker kaum überzeugen können. Zwar tönt Oberst Luzifer: „Noch sind wir, was wir damals waren, [...] nur in der Hölle herrscht Einigkeit.“ Daß es sich hierbei aber um einen klaren Fall von seniler Selbstüberschätzung handelt, erfährt der Leser von Luzifers Leibarzt, der an seinem Patienten neben Hypochondrie ein schweres Gallenleiden diagnostiziert. Steigt im ersten unter den gefallen Engeln aber nicht mehr regelmäßig der zernerregende Saft auf, so muß er auch einsehen, daß für ihn allmählich die Zeit gekommen ist, sein Amt an das agile „Höllengenie“ Mephisto abzutreten. Bevor es jedoch zu diesem Machtwechsel kommen kann, muß der Aspirant erst einmal beweisen, daß es ihm auch gelingt, aus dem Pack an „Dampfseelen“ einen rechten Sünder herabzuholen.³¹ Wenige Jahre später gibt Mephisto dann seinen Hexen und Unterteufeln bekannt, „den Bösen“ sei man jetzt ebenso los wie das ganze Fegefeuer. Jahre später, in der Hexenküche, schämt er sich sogar, daß er weiterhin mit Satan verglichen wird: „Den Namen, Weib, verbitt' ich mir! [...] Er ist schon lang' ins Fabelbuch geschrieben“.³²

Gleichwohl malen Mephisto und Luzifer hier nur aus einer wahrhaft diabolischen und damit historisch überkommen Perspektive schwarz. Verglichen mit der bürgerlichen Lebensart am Ausgang des 18. Jahrhunderts, herrscht dort drunten jedenfalls Zucht und Ordnung. Nur um die dämonischen 'Bildungsteufel' steht es noch immer miserabel: „Denn obgleich die Teufel weder essen noch trinken, so haben sie den Menschen doch den

Gebrauch abgelernt, jede Feierlichkeit durch Fressen und Saufen merkwürdig zu machen.³³ Weil es aber keine Sünderqualen mehr zu feiern gibt, erliegen weite Kreise nach Jean Pauls Bericht dem Werkeltagsuff. Nur des Sonntags müht man sich in die Eisestempel der Hölle, um sich erbauliche und orthodoxe Bibelauslegungen anzuhören.³⁴ Schuld an diesem Sittenverfall tragen im übrigen die Menschen. Seit sie, so heißt es bei Tieck, entdeckt haben, daß die Hölle nichts weiter als ein kirchliches Zuchtinstrument ist, „scheuen“ sie sich auch nicht mehr vor ihr: „Und eben Das wird uns ganz ruinieren, [...] Wir werden, wie die ganze Welt trivial“.³⁵ Schuld tragen aber auch Wissenseiferer wie Mephisto selbst, von dem man munkelt, er habe sich auf Physiognomik und Psychologie verlegt, um die flotten Irrgänge der Menschenseele endlich nachvollziehen zu können. Gänzlich frei von allen Versuchergelüsten, partizipiert auch Hauffs Dr. Satan am geistigen Aufschwung der Hölle und reüssiert in der Rolle des „homo literatus“ am „infernalen Hof- und Nationaltheater“.³⁶ Nicht minder schlecht bzw. recht steht es um die zukünftigen Widersacher bestellt: Seit Unterteufel Auerhahn eine „Lesebibliothek“ einrichtete, beschäftigt sich der satanische Nachwuchs mit Herders Briefen zur Beförderung der Humanität und läßt sich brav die Ermahnung gefallen, keine „Eselsohren in die Blätter“ zu machen. Selbst in ihrer Freizeit treiben diese Burschen keinen Satansspuk mehr, sondern lesen eifrig in Klingers Faust, um endlich zu lernen, „wie man ein hoffnungsvoller Teufel wird.“³⁷ Vor all diesen irdischen Anfeindungen „resignierend“, muß sich Luzifer eingestehen, er habe all diesen Innovationen nichts mehr entgegenzusetzen: „Es ist noch kein Gelehrter vom Himmel gefallen, und ich bin vom Himmel gefallen, aber nicht als gelehrt.“³⁸

Der Teufel als ‚Mahner vor dem Herrn‘

Hätte sich Leviathan die Mühe gemacht, bei einigen dieser ‚dämonisch‘ Gebildeten nachzulesen, welche Abenteuer sich an solch einen Himmelssturz knüpfen können, so wäre seine lange Klagerede vielleicht etwas zuversichtlicher ausgefallen. Für Lessing besteht beispielsweise kein Grund, auch zukünftig auf allerlei teuflische Verführungskunst zu verzichten. Freimütig gesteht er: „Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden“; und er begründet seine Furcht vor dieser intellektuellen Pauperisierung mit Gottes unendlicher Ruhe.³⁹ Verwandte Bedenken pflegen später die Teufel Klingers und Müllers. Im Einklang mit ihrem Höllenamt predigen sie einen Vernunftatheismus, demzufolge jemand, der einen Gott über sich duldet, ein zwar „gutwilliger“ aber im Grunde doch „schwacher Tropf“ bleibt.⁴⁰ Nun widerspricht diese Spottrede zwar nicht dem angestammten Selbstverständnis des Antichristen, doch die Teufel jener Tage kokettieren bereits mit den starken Individuen des Sturm und Drang. Statt also weiterhin Zwieträchtigkeiten zu streuen,

forcieren sie konsequent ihre Emanzipation aus selbstverschuldeter Abhängigkeit. Folgerichtig sehen sie immer deutlicher ein, daß sie auf Erden bloß eine Rolle spielen. Mit solcher Selbsterkenntnis gewappnet, können sie ihre Gegenspieler auch ermuntern, trotz aller Genieallüren wenigstens ihren „Menschen-Werth nicht in allzuträger Sicherheit zu verschlummern“.⁴¹ Ganz gegen ihren hergebrachten Feuereifer entfernen die Widersacher den Menschen folglich nicht gleich von Gott. Statt dessen ermuntern sie ihn, nicht blindlings auf eine jenseitige Güte und Gerechtigkeit zu vertrauen. Zu dieser emsig-moderaten Aufklärungsarbeit fügt es sich, daß die Teufel der Goethezeit sich als menschengemachte Chiffre des Bösen zu erkennen geben und gleichzeitig jene Eitelkeit verlachen, die sich hinter allen Anthropomorphisierungen des Himmels versteckt. So führt Doktor Satan etwa in *De rebus diabolicis* aus, jede Religion habe ihre „Dämonen und bösen Geister“, die allesamt für das „Unheil“ geradestehen müssen. Der kulturanthropologisch weniger gebildete Leviathan beklagt demgegenüber die triviale Scheidung zwischen besseren und übleren Werken, und er begründet seine Skepsis mit den Worten, anmaßende Gläubige nähmen für sich in Anspruch, alles „Gute“ sei stets „Menschenwerk“.⁴² Einig sind sich der Doktor und Leviathan allerdings, daß die Folgen solcher Schuldzuschreibungen sowohl für den Sünder als auch für den Berufenen gleichermaßen fatal sind. Glaubt der Lasterhafte nämlich, sein Handeln sei von Gott vorherbestimmt, so kann er die Sünde auch wider besseres Wissen begehen: „was quäl' ich mich“, fragt sich Müllers Faust, „eine That zu wagen, die zu wagen ich schon von Anbeginn der Welt bestimmt war“?⁴³ Versucht der sittenstrenge Christ dagegen, mit der unbeirrten Einhaltung der biblischen Gebote seinen Heilsanspruch einzulösen, so verdammt er sich aus Teufelssicht zu einem geistig wenig mobilen Glaubenseiferer.

Mit Beginn des 19. Jahrhunderts wird diese scharfe Kritik an der menschlichen Knechtschaft dann anthropologisch und kulturkritisch gewendet. Weil sich der aufgeklärte Bürger ebenso radikal den einmal aufgestellten Vernunftgesetzen und Tugendkodizes verschreibt, beschneidet er als Gesinnungsapostel seinen Geist in gleichem Maße wie der devote Christ. Ohne nun gleich zu allgemeiner Anarchie aufzurufen, vergleicht Leviathan all diese Lebenswege mit einer Wiederholung entindividualisierender Verhaltensmuster. Unter deren Vorherrschaft verkümmert die eigentlich „stolze Vernunft“ zu einem bloßen „Trieb, alles zu verzerren“, und allen Tatsachen pflichtschuldig zu „widerstehen“.⁴⁴ Wutentbrannt über soviel mythifizierte Gehorsamsheroismus ergänzt Grabbes Don Juan das Gemeinte mit den Worten: „Geld, Heirat und Auskommen“ heißen die „Pole“ ihres „Lebens! Schade, daß / Maschinen fehlen, um im Ehebett / Und in der Kirche [...] solches Volk ersetzen / Zu können!“⁴⁵

Zu dieser Kritik am mechanischen Leben gesellt sich bei Klinger, Grabbe und Lenau die

Einsicht, daß die christliche Religion schon immer bestrebt war, voller Haß ihren eigenen Gott zu zerstören: „es gab einst einen Gott, der ward / Zerschlagen – wir sind seine Stücke“.⁴⁶ Kompensiert wird diese Fragmentierung des Lebens durch Festtagszeremonien, die an den noch göttlich vollkommenen Naturzustand der Vorzeit erinnern sollen. Als perfide werten die Teufel der genannten Autoren aber nicht nur die stets wiederkehrende Inszenierung des Andenkens. Ebenso bedenklich bleibt ihnen die Beobachtung, daß der Gläubige im Alltagsleben stets aufs neue die Vernichtung Gottes nachvollzieht. Denn seit der Etablierung des Erlöserglaubens werden selbst Wahrnehmung und Sprache als Überbleibsel diffamiert, die an jene unschuldige Diesseitigkeit des Schöpfers erinnern.⁴⁷ Mit äußerster Schärfe faßt Lenaus Antichrist dieses kirchlich arrangierte und trotzdem sündige Gedenken an das Paradies in die Worte: „Messias heißt der Keil, den sie getrieben / Hinein, wo Mensch sich und Natur berührten“.⁴⁸ Vor dieser Zelebrierung der christlichen Austreibung Gottes aus der Welt zurückschauernd, schreit Grabbes Faust dem Himmel entgegen, die Körper und Verstand wachrüttelnden „Qualen“ der Hölle könnten nicht schrecklicher sein als das gepredigte „glücklich sein aus Dummheit!“⁴⁹ – Inwieweit mit Christus die Welt zum Jammertal verkommt, aus dem sich der Einzelne einsam zu retten versucht, inwieweit die christlichen Pflichten darüber hinaus zum Übereifer reizen, dies erfährt hingegen niemand drastischer als Klingers Faust, der glaubt, Gerechtigkeit zu üben, dabei aber den aus religiöser Sicht renitenten Weitblick vermissen läßt. Am Ende eines Lebens in selbstloser Nächstenliebe fragt ihn Leviathan deshalb: „Kennst du dich selbst? [...] Ihr seyd Könige der Schöpfung, freye Geschöpfe, Meister eures Schicksals, das ihr selbst bestimmt“.⁵⁰

Die vertrauensselige Einhaltung der christlichen Gebote und die sturen Gesinnungspflichten reichen nicht aus, um Identität zu entfalten. Dies erfährt auch Medardus in E.T.A. Hoffmanns *Die Elixire des Teufels*. Doch zuvor nimmt er noch einen Schluck aus jener Flasche, deren Inhalt den Verstand mobilisiert. Ratio aber ist nicht identisch mit Vernunft. Da jener offensichtlich das Diabolische fehlt, reguliert sie auch bloß alle zwischenmenschlichen Beziehungen, zu denen nicht zuletzt die vorzeigbaren Insignien des Erfolgs gehören. Zielstrebig, aber eben vernunftlos begehrt Medardus daher zunächst nur Ansehen in der Welt. Umgehend erliegt der „Ohnmacht konventioneller Beschränktheit“.⁵¹ Wie man diesem Teufelskreis entrinnt, erfährt Medardus erst aus dem Munde zweier Satansbündner. Euphemie und der Papst lehren ihn, daß Mut und Ausdauer erforderlich sind, um den Schritt in die Freiheit zu wagen. Nun könnte eingewendet werden, die Ratschläge dieser beiden Höllenauguren dürften wohl kaum ernst genommen werden. Ganz ähnliche Ansichten vertritt allerdings auch der Prior jenes italienischen Klosters, in dem Medardus nach schwerer Krankheit gepflegt wird. Von diesem durchgängig positiv gezeichneten Humanisten und Philanthropen erfährt der Mönch, daß die sowohl von der

Theologie als auch von der Wissenschaft aufgestellte „Regel der zyklischen Wiederkehr“ keinem anderen Zweck dient, als jene „Klugheit“ zu begünstigen, mit der sich Natur verteufeln und das Herannahen des Strafgerichts androhen läßt.⁵² Wer sich dieser Leib- und Seelenfolter demgegenüber entzieht, verfügt über ein Gutteil an „Spontaneität“, durch die das Leben höllisch an Ironie und Offenheit gewinnt. Mit Euphemiens Worten heißt dies: „Es ist das eigne wunderbare Heraustreten aus sich selbst, das die Anschauung des eignen Ichs vom andern Standpunkte gestattet, welches dann als ein sich dem höheren Willen schmiegendes Mittel erscheint, dem Zweck zu dienen, den er sich als den höchsten [...] gesetzt.“⁵³

Aus dem Pietismus übernommen, birgt die Kunst der Selbstwahrnehmung aber auch Gefahren. Nicht ohne Furcht fügt Euphemie ihrem Bekenntnis hinzu, der romantisierte Lebenshermeneut setze sich des Verdachts schlimmsten Wahnsinns aus. Doch das Neuroseverdikt, das die Öffentlichkeit über jeden Andersdenkenden verhängt, kann auch mit der ohnehin ‚aberwitzigen‘ Ausgangssituation des Menschen in der Moderne verglichen werden. Schlegel und Schleiermacher jedenfalls beschreiben die Fähigkeit, sich selbst beim Denken und Handeln kritisch zu betrachten, als wesentliche Voraussetzung, um als Einzelwesen in einer immer komplexeren und von sozialer Isolation bedrohten Gegenwart bestehen zu können. Gleichzeitig warnen sie davor, die Autopsie in den Rang eines öffentlichen Kontrollorgans zu erheben, das die Seele fesselt und diszipliniert. Als normiertes Zwangsmittel würde die Kunst der „Beobachtung“ des eigenen Ich nämlich die Perspektive auf die Sichtweise des Gegenübers einengen. Spricht Euphemie daher von einem abstrakten ‚Standpunkt‘, den es bisweilen einzunehmen gelte, so heißt dies im Duktus der Identitätsphilosophie, sich als wahrnehmendes Subjekt im anderen wiederzuerkennen und umgekehrt eben auch das Fremde in der eigenen Seele zu entdecken. Solche Ausblicke auf das eigene Wesen können die Wahrnehmungsgrenzen des einzelnen Ich überschreiten, sollten aber nicht dazu verleiten, den eigentlichen Sinn dieser dialektischen Optik aus den Augen zu verlieren. Denn dort, wo sich das Fremde als Fremdbestimmung entpuppt oder der Wunsch nach öffentlicher Akzeptanz in das Streben nach Vorherrschaft umschlägt, dort droht der Rückfall ins dogmenstarre oder eigennütziges Leben.

Sich selbst zu durchschauen, heißt also auch, sich niemals gänzlich zu vertrauen. Mit diesem Postulat wenden sich die Frühromantiker gegen Fichtes aufgeklärten Imperativ des Sapere aude, demzufolge sich jedes Ich nur dann als festumgrenztes Subjekt erfährt, wenn es alles, was nicht zu ihm gehört, als Nicht-Ich begreift. Solch ein Zurückweisen des Anderen kommt jedoch aus Sicht Schleiermachers und Schlegels nicht über das Stadium mystischer Selbstversenkung hinaus, weshalb der aufgeklärte Mensch auch dazu neigt, ständig nur sich selbst zu erfahren.⁵⁴ Dieses neumythologische Axiom, den andern nicht nur als Objekt

wahrzunehmen, hat Manfred Frank mit einer „Ethik wechselseitiger Anerkennung“ verglichen, die mit dem Lichtredo der Aufklärung aufs engste verwandt sein soll.⁵⁵ Ob mit der Gleichsetzung beider Positionen allerdings der Vorwurf zu legitimieren ist, Schleiermacher und Schlegel beriefen sich willkürlich auf Spinoza, darf insofern bezweifelt werden, als Frank in seinen Vorlesungen zwar zurecht den Verdacht frühromantischer Orthodoxie zurückzuweist, zugleich aber dem kommenden Gott der jungen Idealisten zuviel Freude auf eine rasche Reinhonisierung einräumt. Aufrechterhalten läßt sich diese Annahme aber nur, wenn das Verhältnis der Frühromantiker zu Spinoza als nebensächlich erachtet wird. Hält man Schlegel und Schleiermacher hingegen zugute, keineswegs unbedarft die Kritik des holländischen Philosophen an der sinnlosen Vernunftvergötterung weiterzudenken, so wird auch verständlicher, warum der Name Spinozas genau dort in der Rede über die Mythologie auftaucht, wo es Schlegel um die Forderung geht, das neumythische Denken müsse „aus der tiefsten Tiefe des Geistes“, mithin aus der Einheit von Vernunft und Materie schöpfen. Für den Umgang mit Gott impliziert dies nicht zuletzt, dessen Kommen erst dann wieder zuzulassen, wenn es Kunst und Philosophie gemeinsam gelungen ist, den „Höchsten“ einer kritischen „Bildung“ zu unterziehen, damit all jene, die bislang auf den unteren Rängen der Daseinshierarchie saßen, sich nicht länger auf ihr naives „Gemüt“ verlassen müssen.⁵⁶

Um an dieser Infragestellung eines lebensfeindlich-kirchenfreundlichen Vernunftgefälles teilhaben zu können, scheint ein Kloster der denkbar schlechteste Ort, wie Medardus zu seinem Erstaunen vom Prior erfährt. Jene Teufelskunst der kritischen und dialektischen Innen- und Außenschau verlangt eben neben hermeneutischer Distanz immer auch ein Gutteil an Weltverbundenheit. Will sich Medardus daher auch zukünftig vor kindlicher Hörigkeit und naiver Devotion schützen, so sollte er nach den Worten des Priors die lange Zeit gefesselte Vernunft nicht gleich wieder zum Freiflug ins Nebulöse anhalten. Solch ein Verlust an ‚Bodenhaftung‘ befreit die Geisteskräfte nämlich nicht nur vom ‚leibhaftigen‘ Ich: „hat der Geist des Bösen dich ganz verlassen, hast du dich ganz vom Irdischen abgewendet, so wirst du, wie ein höheres Prinzip über alles schweben“. Die solchermaßen spiritualisierte ‚Innenschau‘ lenkt den Blick darüber hinaus auf ein traditionell Gutes, dessen immobile Wertsetzungen mit den sich wandelnden Gesellschaftsbedingungen nicht Schritt halten können – eine zumindest für frühromantische Spinozisten grauenerregende Aussicht auf eine zweckgebundene und alsbald bösertige Vernunft.⁵⁷

Im Himmel ist die Hölle los

Vorbehalte einer formalistischen Ich-Philosophie und jeder Seelenversenkung gegenüber

finden sich auch in Goethes Faust. Faust, so äußert sich der Dichter in einem Gespräch mit Fr. Foerster, werde „im Greisenalter“ ein „Mystiker“⁵⁸, weil er sich berechtigt sehe, die ihn interessierenden Gegenstände „hinter sich zu lassen“.⁵⁹ Doch solch ein monadischer Umgang mit der Welt verstößt nach Goethe gegen die im Alter häufig und stets frivol zitierte Forderung des Johannesevangeliums: Kindlein liebet euch! In der Rolle eines Mystikers kann Faust aber ebensogut als spöttische Replik auf den Religionseifer eines späten Schlegel oder Görres gelesen werden, deren ehemals neue Mythologie sich einer aus Goethes Sicht viel zu vorbehaltlosen Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie verdankt. In seinem Aufsatz Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort aus dem Jahr 1823 kleidet Goethe seine Bedenken in die Worte: Jenes „erkenne dich selbst“ sei ihm „immer verdächtig“ vorgekommen, da es auf eine „List geheim verbündeter Priester“ hinauslaufe, „die den Menschen [...] von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten“ wollen. Aber der „Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird.“⁶⁰

Erreicht wird dieses kosmopolitische Ziel, sobald sich der Einzelne auf das „Abenteuer der Vernunft“ einläßt und im Gegenzug das deutsche Schicksalstriumphirat Glaube, Sitte, Heimat meidet.⁶¹ Nun wird man Faust nicht nachsagen können, sich in die Schützenriege rücksichtslos biederer Bürger einzureihen. Dennoch mutet sein Vorhaben, sich am Meeresstrand ein idyllisches Domizil einzurichten und von dort aus ins Unendliche zu schauen, widersprüchlich an. Unentschieden steckt er eben immer noch fest in Glaube und Gesinnung. Daß Faust trotzdem unwissentlich einer neuen Vernunftmythologie vorarbeitet, verweist indes auf Goethes ironische Distanz einem Helden gegenüber, der einerseits vermutet, daß die zerstörerische Natur unvollkommen sei. Trägt er diese Behauptung an Gott heran, so scheint dieser sein Schöpferamt nicht mit hinreichendem Weitblick verwaltet zu haben. Angesichts dieser theologischen Ernüchterung lehnt es der zeitweilige Pantheist Faust auch ab, den Blick ins Ewig-Leere schweifen zu lassen: „Tor, wer [...] über Wolken seinesgleichen dichtet!“⁶² Andererseits hält Faust aber auch am Bild des Vatergottes fest. Seine Begründung, nur ein vermenschlichter Schöpfer könne Mängel aufweisen, klingt jedoch zweifelhaft – zumal die väterlichen Fehler als theologischer Freibrief erhalten müssen, um dem ewigen Sein Gottes etwas Ewiggültiges aus Menschenhand zur Seite zu stellen: „Es kann die Spur von meinen Erdentagen / Nicht in Äonen untergehn.“ Wenn auch kaum reflektiert, bereitet Faust mit solch einem Anspruch seine spätere Sohnessalbung vor. Just in dem Augenblick, da er erblindet, bekennt er deshalb auch rasch noch: „Was ich gedacht, / ich eil' es zu vollbringen; / Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht.“⁶³ Auf diese Neigung, letztlich aus Bequemlichkeit tradierten Hoffnungen und Gesinnungsidealen treu zu bleiben, hatte Mephisto bereits im Prolog hingewiesen: „Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag, / Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag“. Dieser

Prophezeiung eingedenk, kann der Teufel Fausts Dahinscheiden auch mit der boshaften Allusion kommentieren: „es ist vollbracht“.⁶⁴

„Handelt“ Gott ein weiteres Mal an der Schöpfung, so zwingt sich auch nach Spinoza die Schlußfolgerung auf, der keineswegs Allmächtige habe bemerkt, daß ihm etwas „fehlt“.⁶⁵ Von dieser These ausgehend, diskutiert Goethe im sogenannten Naturfragment sowie in der Studie nach Spinoza die Annahme, „Dasein“ und „Vollkommenheit“ seien ein und dasselbe. Ein göttliches Eingreifen erscheint aus dieser Perspektive insofern überflüssig, als die Natur mittels „Bewegung“ ständig neue „Individualität“ hervorbringt und damit auch die vernünftige Auseinandersetzung mit sich wandelnden Zeitläufen ermöglicht.⁶⁶ Hält Gott trotzdem die Naturgesetze an, so nimmt er dem freien Menschen die Möglichkeit, seine Persönlichkeit aus- und weiterzubilden. Mit Blick auf die pantheistische Mythoskritik drängt sich zudem der Gedanke auf, mit der stellvertretenden Elevation Fausts wiederhole Gott noch einmal jenen Bund zwischen Vater und Sohn, der die Hiergebliebenen bislang ermunterte, den Heiligen Geist des Widerspruchs wie den Gottseibeiuns zu fliehen. Wo dieses Korrektiv aber fehlt, setzt sich Goethe zufolge umgehend die Fleiß- und Vormachtsideologie der ‚Herrenmenschen‘ durch, aus deren Sicht der ‚Handelnde‘ durchaus „gewissenlos“ vorgehen darf. „Gewissen“ zeigt demgegenüber „niemand [...] als der Betrachtende.“⁶⁷

Warum machterhaltende Mythologeme und mystische Seelenwanderungen in der Öffentlichkeit ein hohes Ansehen genießen, dieser Frage geht bereits Schelling in seiner Studie Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus nach, und er formuliert dort die Antwort, die Idee eines moralischen Gottes begünstige die Tradierung einer dummdreisten Scheidung zwischen Gut und Böse. Bei genauerem Hinsehen gleichen die göttlichen Gebote jedoch immer auch einer individuellen Projektion eigener Wünsche auf das Absolute. Auf diese Weise sieht der einzelne Mensch seine Werke grundsätzlich von Gott gewürdigt. Aber der Preis für diese Selbstrechtfertigung scheint hoch bemessen, denn die Übertragung eigennütziger moralischer Kapriolen auf transzendente Mächte endet in einer zerebralen Katastrophe. Immerhin hält der Gläubige die „Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich“. Statt sich also selbst und zugleich seine Mitmenschen zu sehen, sieht er sich nicht nur in Gott. Nein, er fühlt sich auch ständig von oben herab beobachtet und in die Pflicht genommen.⁶⁸ Frei wird die Vernunft demgegenüber, sobald Gott nicht länger als bewegende Ursache des Denkens und Moralisierens angesehen wird.⁶⁹

Verglichen mit solch einer Abkehr von der Vorstellung eines Wächtergottes, wird Faust auch auf lebensweltlicher Ebene die Möglichkeit genommen, sich vernunft- und

willensmäßig zu emanzipieren. Schließlich bestätigt Gott ja dem ewig Strebenden, er werde selbst dann salviert, wenn sein Lebensweg schon beizeiten im dunkel Diffusen endet. An einer Heilung Fausts vom bürgerlichen Wahn des heiligen Fortschritts scheint Gottvater mithin ebensowenig interessiert wie an jedweder Kritik an all jenen, die „große Wichtigkeit auf ihre empirische Laufbahn“ legen und zuweilen dem Himmel für ihre „übernatürliche Bestimmung“ zum privaten Erfolg danken. Wie Goethe in Über Dichtung und Wahrheit im weiteren darlegt, gelangt dieser Glaube, Gott wirke auf ausgewählte Wesen „unmittelbar“ ein, gerade in der bürgerlichen Kultur zu hohem Ansehen: Voller Stolz präsentiert sich der Einzelne nach außen hin pflichtbewußt und integer. Innerlich aber entwickelt er die „Neigung“, sich respektvoll einem noch Mächtigeren zu beugen und sich von diesem dann „stoßen und führen zu lassen“.⁷⁰ Selbst bei aller äußerlichen Autonomie kommt der Tüchtige in der idolverdächtigen Streberkultur folglich nicht los von der masochistischen Furcht vor einer dämonisch beherrschten Wirklichkeit. Ob solche Vorbilder nun Götter oder Menschen sind, ändert also nichts daran, daß ihr Erscheinen wie ein Aufruf zur Nachfolge interpretiert wird. Faust verspürt diese Angst ebenfalls, obwohl er Gott und der Welt vorrechnen kann, der „Weisheit letzter Schluß“ gefunden zu haben. Im berühmten Sorge-Kapitel muß er sich allerdings gestehen: „Noch hab’ ich mich ins Freie nicht gekämpft. / Könnt’ ich Magie von meinem Pfad entfernen / [...] Stünd’ ich, Natur, vor dir ein Mann allein“. Lange zuvor hatte ihn Mephisto vor diesem Festhalten an selbstgeschaffenen Heimsuchungen gewarnt, von denen der Mensch erst loskommt, wenn er akzeptiert, daß hinter der Welt das „Nichts“ beginnt.⁷¹

Wie aber lebt es sich nun luziferisch und welche Aufgabe fällt dem Teufel aus Sicht Goethes zu? Eine Antwort findet sich im 8. Buch der Autobiographie. Dort erhebt Goethe Luzifer zum Gegendemiurgen, der Adam und Eva die Seele einhaucht, nachdem Gott die Belebung der Schöpfung verweigert hat. Luzifer war es aber auch, der den Menschen dereinst die Vernunft schenkte: „Dieses ist die Epoche, wo dasjenige hervortrat, was wir als Licht kennen“. An diese Verpflichtung, sich von nun an allen Obsessionen widersetzen zu müssen, knüpft sich die diabolische Warnung, nur nicht wieder allzu rasch in die „Ewigkeit mit der Gottheit“ einzukehren. Umgehen läßt sich diese Gefahr, solange der Mensch sich phasenweise „entselbstet“ und sein beschränktes Handeln gleichsam weltumspannend am palingenetisch-humanen Fortschritt ausrichtet.⁷² Dafür muß er bisweilen freilich mit liebgewonnenen Gewohnheiten brechen, ganz besonders aber mit der Körperfeindlichkeit der Theologie.

Auch diese zum Schluß der heidnischen Schöpfungsallegorie von Goethe aufgestellte Forderung spielt keineswegs willkürlich oder zufällig auf Spinozas Aufwertung des ‚Leibhaftigen‘ in der Natur an. Von seiner Sturm-und-Drang-Zeit bis in die Altersschriften

hinein hält Goethe vielmehr an der zentralen These des Philosophen fest, daß ein Körper, dem es nicht erlaubt sei, „sich selbst [...] wahrnehmbar“ zu machen, weder andere Körper erkennt noch die höheren Stufen der Vernunftbildung erklimmt.⁷³ Demgemäß befindet sich der „bedächtige“ Faust, der im Alter dem früheren „Gelüst“ entsagt, bereits in einer Art intellektuellem und kulturgeschichtlichem Rückschritt begriffen. Als er vorzugsweise das Erotische flieht, verfällt er daher auch in die Rolle eines naturfernen und gefühllosen Phantasten, der sich in animistischer Manier von „Traumgespinsten“ gequält sieht.⁷⁴ In seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes schreibt Spinoza über solche infantilen Akte des Fingierens, „je weniger die Menschen die Natur kennen“, desto eher hörten sie „Bäume sprechen“ oder sähen, wie „Götter“ sich in „Menschen verwandeln“.⁷⁵ Wird Faust später daher in der Bergschluchtenszene gänzlich entkörperlicht, so muß er ganz von Sinnen den Weg in einen unendlichen Wahnsinn antreten. Dank dieser körperlichen Ohnmacht wird ihm selbstredend der aus christlicher Sicht höchst zweifelhafte Wechselgesang der Engel und Bűßerinnen erspart, in dessen Verlauf Maria zu einer gänzlich unkatholischen Liebesgöttin avanciert und die klagenden Frauen sich der Gottesmutter mit der Bitte nähern, wenigsten Gretchen zu begnadigen, da diese „gute Seele, / [...] sich einmal nur vergessen“ habe.⁷⁶ Für sich selbst erhoffen diese „großen Sünderinnen“ im übrigen nichts. Ob sie wohl fürchten, das Himmelreich gleiche einem erotisch eigenartigen Elysium, in das die beiden Liebenden ohne alles Leibhaftige einziehen, nachdem Gott ihre sexuellen Vergehungen verziehen hat?

Trotz seines bissigen Protests gegen die Kirche bricht Goethe in seinem Faust ebensowenig mit der Gottesvorstellung wie die frühromantischen Neomythologen, wobei dieses auf den ersten Blick paradoxe Festhalten am Bild des Vatern Gottes den Eindruck begünstigt haben mag, der Dichter verderbe das Ende des Dramas. Vielleicht aber, so soll abschließend diskutiert werden, gehört der Ausgang des Werkes mit zu den infernalischsten Vernunftabenteuern der Moderne.⁷⁷ Bereits Schelling hatte über das sinnliche Vakuum im Himmel angemerkt, schon aufgrund der theologischen Absolutsetzung Gottes sei in der Unendlichkeit kein Platz für menschliche Regungen. Soviel jenseitige Maßlosigkeit läßt der Philosoph nicht ungestraft. Schelmisch erinnert er an die scholastische Gottesbestimmung, um an ihrem Beispiel darzulegen, daß Gott niemals ein Objekt irdischer Anschauung sein kann. Denn der Mensch nimmt nur das raumzeitlich Begrenzte wahr. Weil sich Gott nach kirchlicher Auskunft aber jede Beschränkung verbittet, wertet Schelling die atheistische Freiheit der weltverwöhnten Sinnesorgane mit der Begründung auf, sie allein bewahrten den Menschen vor der Sehnsucht nach der absoluten Freiheit Gottes. Außerdem setzen Wahrnehmung und Erkennen nach frühromantischer Bestimmung den „Widerstand“ seitens des Wahrgenommenen voraus, und wo dieses Erdengesetz gewahrt bleibt, wird nach Schelling auch sichergestellt, daß der „Anschauende“ wieder „zu sich selbst“ zurückkehrt

und „Selbstbewußtseyn“ entwickelt. Ihre gleichsam teuflische Seite offenbart diese Erkenntnislehre freilich erst dort, wo Schelling die ästhetische Notwendigkeit diskutiert, bisweilen an der Vorstellung eines leibhaftigen Gottes festzuhalten: In solchen Gedankenexperimenten empfindet der Allmächtige zunächst seine „absolute Passivität“ und bekennt sodann seine Lust, sich am Menschen zu ‚reiben‘. Um aber auf diesem Wege zur Besinnung zu kommen, müßte er eigentlich den Teufel im Leib haben, denn nur die „sinnliche Anschauung“ verhindert, sich neuerlich in „sich selbst zu verlieren“ und dabei Haß auf die Einengung der eigenen Perspektive durch die Anwesenheit des Anderen zu empfinden.⁷⁸ Da Gott aber kein quickes alter ego neben sich duldet, isoliert er sich gleichsam metaphysisch und erstarrt wieder in seiner Inaktivität. Goethe überträgt diese selbstgewählte (und selbstverschuldete) Intoleranz auf Gottes Ebenbild und zeigt am Beispiel Fausts auf, welche anthropologischen Konsequenzen ein theologisch absolut gesetzter Gott, respektive ein ‚unbewegender Bewegter‘ zeitigt: Einerseits treibt es Faust zu einer paradoxen, weil gesinnungstreuen Anmaßung; andererseits flieht er die Welt aus Ekel. Folgerichtig billigt er seinem Versucher angelegentlich zu, der Teufel sei der „Vater aller Hindernisse“, mit denen sich Wahrnehmung und Intellekt nun einmal abgeben müssen.⁷⁹ Flieht er später aber alles Leibhaftige, so nähert sich Faust zielstrebig der hochherrschaftlichen Himmelsruhe an – was übertragen auf das erhoffte Liebesglück im Jenseits heißt nichts anderes heißt, als daß Faust und Gretchen jener ‚Reibungslosigkeit‘, teilhaftig werden, die aller infernalischen Erotik so abträglich ist.

Dem Verwirrspiel des Faustdramas gemäß, geht Goethe über solch eine Karikierung landläufiger Jenseitshoffnungen noch hinaus. Wohl stimmt der Vatergott des Prologs all diesen höllischen Überlegungen durchaus wohlwollend zu und gesteht Mephisto unumwunden: „Ich habe deinesgleichen nie gehaßt.“ Wenig später begründet er die angenommene Wette mit den Worten: „Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen, / Er liebt sich bald die unbedingte Ruh; / Drum geb’ ich gern ihm den Gesellen zu, / Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.“ Merkwürdig klingt dagegen die Mahnung, die „echten Göttersöhne“ sollten sich endlich „der lebendig reichen Schöne“ erfreuen.⁸⁰ Verständlicher wird diese Engelsschelte erst vom Schlußakt des Dramas her, der den Eindruck bestärkt, daß inzwischen im Himmel die Hölle los ist. Daß Mephisto diesen Verdacht schon des längeren hegt, verwundert dabei ebensowenig wie sein Vorwurf, die Engel seien „auch Teufel, doch verkappt“. Doch die verführerischen Racker gestehen später selbst, sie gehörten zu den ersten Wesen, die vor den lockenden Flammen des Fegefeuers kapitulieren mußten: „Uns bleibt ein Erdenrest / Zu tragen peinlich, / Und wär’ er von Asbest, / Er ist nicht reinlich.“⁸¹ Offensichtlich tragen diese erznaiven und machtverwöhnten Engel also keine sonderlich saubere Weste, was Goethe veranlaßt haben dürfte, an entscheidender Stelle die kleine und offenbar nie recht beachtete Leseanweisung einzufügen,

der Leser möge im sechsten Epheserbrief nachschauen, welches Bild der Apostel Paulus vom Jenseits entwirft. Dort aber steht zu lesen: „Zieh die ganze Waffenrüstung Gottes an, damit ihr den listigen Anschlägen des Teufels standhalten könnt! Denn unser Ringkampf geht nicht wieder Fleisch und Blut, sondern [...] wider die Geisterwesen der Bosheit in den himmlischen Regionen.“⁸² Ob sich der Leser nun anschickt, mit irdischen Heilsarmeen dem Himmel zu Hilfe zu eilen, wo die Seraphen Gott von der Unerlösbarkeit des Menschen zu überzeugen versuchen, diese Entscheidung überläßt Goethe dem einzelnen. Mephisto jedenfalls sieht seine ärgsten Befürchtungen bestätigt und mag daher auch nicht verhindern, daß sich Gott mit der Erlösung des denaturierten Faust in den Augen seiner cherubinischen Widersacher lächerlich macht. Als Romantiker mit „Witz“ begabt, ist Mephisto nur zu bewußt, welche Perspektiven der Herr einer irdischen „Ideenkunst“ eröffnet, sobald er sich dem Spott preisgibt. Gott beizustehen, hätte ferner bedeutet, ihn vor dem neumythologischen Anliegen zu schützen, das Jenseits radikal zu modernisieren. Und dazu gehört nun einmal, daß Gott den Teufel als komische Figur ablöst.⁸³

Angesichts dieser poetischen Umwertung aller Werte verdient zumindest Mephistos diabolisches Lachen über die Strafe des Erlöstseins unsere Sympathie. Denn wer möchte schon dorthin zurück, wo wir als Kindlein nicht mehr zu uns kommen? Die Sinnfälligkeit einer mephistophelischen Präsenz liegt daher wohl nicht zuletzt in der Hoffnung, daß Vernunft im Unterschied zu Mythos und Mystik nicht immer gleich gepredigt werden muß: „Wie hättest du, armer Erdensohn, / Dein Leben ohne mich geführt? / Vom Kribskrabs der Imagination / Hab' ich dich doch auf Zeiten lang kuriert; / Und wär' ich nicht, so wärst du schon / Von diesem Erdball abspaziert.“⁸⁴

- * Habilitationsvortrag, der im Sommersemester 1996 gehalten und später abgedruckt wurde in: Paderborner Universitätsreden, hrsg. v. P. Freese, Nr. 55, Paderborn 1996. Für die Online-Version wurde der Text geringfügig überarbeitet.
- ¹ Goethe, J. W.: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Hrsg. v. E. Trunz. 10. Aufl. München 1976, V 11952, 11767f. u. 11799f. [im folgenden zitiert als Goethe, Faust und Verszahl].
- ² Vgl. Wiese, B. v.: Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel. 6. Aufl. Hamburg 1964, S. 134. Gleichwohl gibt es auch in der Literatur der Goethezeit noch den dummen Teufel. Grabbes Teufel in Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung wäre hier zu nennen oder Jean Pauls Beichte des Teufels bei einem großen Staatsbedienten.
- ³ Hegel, G. W. F.: Ästhetik. Hrsg. v. F. Bassenge. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin, Weimar o. J., Bd. 1, S. 220.
- ⁴ Rosenkranz, K.: Ästhetik des Häßlichen. Hrsg. v. D. Kliche. Leipzig 1990, S. 298.
- ⁵ Goethe, Faust, V. 11775 u. 11780ff.
- ⁶ Ebd., V. 11936f.
- ⁷ Ebd., V. 11619 u. 11738
- ⁸ Ebd., V. 11740 u. 11958.
- ⁹ Ebd., V. 11810ff.
- ¹⁰ Goethe, J. W.: Gespräche mit Eckermann in den letzten Jahren seines Lebens. Münchner Ausgabe, Bd. 19, S. 456.
- ¹¹ Goethe, Faust, V. 4361
- ¹² Goethe, Gespräche mit Eckermann, S. 571. Diese Worte spricht im übrigen auch der Direktor des Theaters im Vorspiel aus; vgl. V. 242.
- ¹³ Lohmeyer, D.: Faust und die Welt. Der zweite Teil der Dichtung. München 1975, S. 42. Daß Faust rational handeln kann und moralisch dennoch unwissend scheint, stellt in theologischer Hinsicht kein Problem dar. So merkt D. Bonhoeffer an, seit der Vertreibung aus dem Paradies sei der Mensch seinen Ursprung los. Im Garten Eden hingegen wußte er nur eines: Gott. Vgl. Bonhoeffer, D.: Ethik. Hrsg. v. E. Bethge. München 1981, S. 19f.
- ¹⁴ Die hier aufgeführten Autoren seien stellvertretend für die neuere Faustforschung genannt: Emrich, W.: Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen. 4. Aufl. Wiesbaden 1978; Schwerte, H.: Der weibliche Schluß von Goethes ‚Faust‘. In: Sprachkunst 21 (1990), S. 129 – 143; Landolt, St.: Goethes ‚Faust‘. Das Verhältnis von Grablegungs- und Bergschluchtenszene zur Kirchen-Lehre. In: Sprachkunst 21 (1990), S. 155 – 194; Zabka, T.: Faust II – Das Klassische und das Romantische. Goethes ‚Eingriff in die neueste Literatur‘. Tübingen 1983. An neueren Arbeiten, in denen ebenfalls Goethes Kirchenkritik untersucht werden, wären noch zu nennen: Bayer, H.: Goethes ‚Faust‘. Religiös-ethische Quellen und Sinndeutung. In: JdFDH 1978, S. 173 – 224; Keller, W.: Der klassische Goethe und sein nicht-klassischer Faust. In: GJB 95 (1978), S. 9 – 28; Mieth, G.: Über das ‚Disparate‘ von tradierter Mythologie und poetischer Intention. Ein Beitrag zum Gespräch über die letzte Szene von Goethes ‚Faust‘. In: Sprachkunst 21 (1990), S. 145- 154.
- ¹⁵ Goethe, Brief an Herder vom 7.6.1793. In: Frankfurter Ausgabe II 3, S. 676. Kant weist seinerseits in Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft die Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ aus (S. 822). Einerseits spricht er in diesem Zusammenhang vom radikal Bösen, das den „ethischen Naturzustand“ (vgl. S. 755) verderbe; andererseits hält er an der Behauptung fest, der Mensch könne „durch keine Ursache in der Welt“ aufhören, „ein frei handelndes Wesen zu sein.“ (S. 690) Also käme das Böse wohl von außerhalb? Vgl. Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: ders.: Werke in zwölf Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Wiesbaden 1956, Bd. 8.
- ¹⁶ Schlegel, F.: Rede über die Mythologie. In: ders.: Kritische Schriften. Hrsg. v. W. Rasch. 3. erw. Aufl. München 1971, S. 502.
- ¹⁷ Schleiermacher, F. D. E.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hrsg. v. H.-J. Rothert. Hamburg 1961, S. 11.
- ¹⁸ Heine, H.: Erläuterungen to Lumley (im Anschluß an das Tanzpoem Der Doktor Faust). In: ders.: Werke und Briefe. Hrsg. v. G. Erler. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1972, Bd. 7, S. 29, 39 u. 44. Vgl. Mahal, G.: Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung. 2. Aufl. Göppingen 1982. Mahals Untersuchung darf als Beispiel dafür gelten, wie mit Hilfe einer Teufelstypologie Ordnung in die Motivgeschichte gebracht werden und dem Dichter dann die ‚Abweichung‘ von der Norm vorgehalten werden kann: „Daß GOETHES geradezu perfekter idealtypischer Teufel dennoch den kürzeren zieht, läßt sich von hier aus nochmals als grober Verstoß gegen das ideal-typische Merkmal der Plausibilität bewerten“ (a.a.O.; S. 495). Auch Bayer erhebt Goethe gegenüber den Vorwurf, sein Mephisto könne in der Rolle des Schalks zu positiv gesehen werden (vgl. a.a.O., S. 204f.).
- ¹⁹ Hauff, W.: Mitteilungen aus den Memoiren des Satan. In: ders.: Sämtliche Werke in drei Bänden. Textredaktion S. v. Steinsdorff. München 1970, Bd. 1, S. 449 u. 568.
- ²⁰ Goethe, Faust, V. 2485f. u. 2503 – 2512.
- ²¹ Klinger, F. M.: Faust's Leben, Thaten und Höllenfahrt. In: ders.: Werke. Hrsg. v. S. Gilman u.a. Tübingen 1978, Bd. XI, S. 33. Zu Klingers Faust vgl. Kreuzer, H.: Fragmentarische Bemerkungen zum Experiment des ‚faustischen Ich‘ (mit Schwerpunkt auf Klingers ‚Faust‘-Roman). In: Fülleborn, U. / Engel, M. (Hrsg.): Das neuzeitliche Ich in der Literatur des 18. u. 20. Jahrhunderts Zur Dialektik der Moderne. Ein Symposium. München 1987. Vgl. ferner Kreuzer, H.: Zur Geschichte der literarischen Faust-Figur. In: Lili 66 (1987), S. 9 – 28.

- ²² In Jean Pauls Satire Beichte des Teufels bei einem großen Staatsbedienten werden die Teufel als Versucher der Politiker eingeführt, ohne deren Boshaftigkeit folgen zu können. Der Teufel des 20. Jahrhunderts erscheint zwar noch zur Beichte, vermag ansonsten aber nur noch das im Menschen zu potenzieren, was dieser als böse Anlage ohnehin in sich trug (vgl. Th. Manns Dr. Faust).
- ²³ Klinger, S. 40. Vgl. Praz, M.: Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik. 3. Aufl. München 1988, S. 66ff. und Osterkamp, E.: Darstellungsformen des Bösen. Das Beispiel Luzifer. In: Sprachkunst 5 (1974), S. 177 – 195.
- ²⁴ Klinger, S. 226.
- ²⁵ Vgl. Mahler Müller: Fausts Leben. In: ders.: Werke. Hrsg. v. G. v. Hofe. Heidelberg 1982, Bd. 2, S. 164. Als Metapher der Vernunft taucht der Teufel erstmals in der Literatur der Goethezeit auf. Zwar geben sich die bösen Mächte schon in Shakespeares Macbeth als mahnende Instanzen zu erkennen. Doch in der Rolle des vernunftbegabten ‚Originals‘ wenden sich erst Mephisto oder Leviathan gezielt gegen den Dogmatismus und Formalismus der Aufklärungsphilosophie, deren Vernunftgesetze aus ihrer Sicht zu wenig Spielraum für die Selbstbetätigung des Individuums lassen. Während die Aufklärer nach Imperativen suchen, die von allen Menschen eingehalten werden können, zeigen die literarischen Teufelsgestalten auf, daß jedes Einzelwesen ganz verschiedene Möglichkeiten, Anlagen und Perspektiven besitzt, um auf seine Weise die Diskursgesellschaft mitzugestalten. Frühromantisch gesprochen, partizipiert das Individuelle insofern immer und in eigentlich guter Absicht am Allgemeinen, behält es gleichsam im Blick, ohne sich selbst als singuläre Wesenheit aufzugeben. Folglich wird das subjektive Entdecken des Individuellen und Fremden als empirische Bereicherung generalisierender Maximen und Gebote erfahren: „jeder Mensch hat alles das, was der andere, aber alles anders bestimmt [...]. Nur das Auffinden dieses Unterscheidenden in einem eigentümlichen Dasein ist eine Aufgabe, welche in Worten und Sätzen nie vollkommen, sondern nur durch Annäherungen kann gelöst werden. [...] Das Sich-seiner-selbst-als-eines-Teils-der-Welt-bewußt-Sein und Sich-in-einen-allgemeinen-Naturzusammenhang-gestellt-Finden, ist eines und dasselbe.“ (Schleiermacher, F. D. E.: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt Hrsg. v. M. Redeker. 7. Aufl. Berlin 1960, Bd. 1, S. 67f. u. 180f.)
- ²⁶ Goethe, Faust, V. 7175ff.
- ²⁷ Ebd., V. 7080ff. Das Motiv des Nordens findet sich in nahezu allen hier angesprochenen Werken. Bei Klopstock wird Ischariots Verrat mit dem Eis und nordischen Schnee verglichen, und wie Heine in seiner Religionsgeschichte darlegt, zeichnen sich solche nordischen Dämonen durch ihre Häßlichkeit und radikale Verderbtheit aus: „Je plump vertraulicher sie an uns herantreten, desto grauenhafter ihre Wirkung.“ (Heine, H.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Werke, Bd. 5, S. 186) Auf die Höllendandys trifft diese Beobachtung nicht mehr zu. So gesteht sich Hauffs Satan mehrfach, nur im Norden fühle er sich wohl, wenngleich er sich energisch verbittet, von den Deutschen weiterhin als schwarzer Dämon vorgestellt zu werden. Demgegenüber dämonisiert Grabbe seinen Faust als Deutschen, der noch in der Hölle wissenschaftlich analysiert und dabei das Eigentliche übersieht. Vor dem solchermaßen verteufelten Forscher gewinnt Mephisto positive Züge.
- ²⁸ Vgl. Goethe, Faust, V. 6946.
- ²⁹ Vgl. Leibniz, G. W.: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. In: ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. v. H. Herring. Darmstadt 1985, Bd. II 1, S. 473.
- ³⁰ Klinger, S. 21.
- ³¹ Mahler Müller, S. 10 u. 17.
- ³² Goethe, Faust, V. 2509 u. 2505ff.
- ³³ Klinger, S. 18.
- ³⁴ Ebd., S. 20; vgl. auch Jean Paul: Unpartheiische Beleuchtung und Abfertigung. In: ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. N. Müller. München 1974, Bd. II 1, S. 952f.
- ³⁵ Vgl. Tieck, L.: Anti-Faust oder Geschichte eines dummen Teufels. In: L. Tieck's nachgelassene Schriften. Hrsg. v. R. Köpke. Berlin, New York 1974, Bd. 1, S. 143ff.
- ³⁶ Vgl. Hauff, S. 377 u. 598.
- ³⁷ Tieck, S. 149f.
- ³⁸ Hauff, S. 380. Zur Resignation des Höllenfürsten vgl. Müller, S. 26.
- ³⁹ Lessing wird hier zitiert nach Schelling, F. W. J.: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus. In: Schellings Werke. Müncher Jubiläumsdruck. München 1927, Bd. 1, S. 250.
- ⁴⁰ Vgl. Müller, S. 124. Zum Begriff des Vernunftatheismus vgl. Klinger, S. 245.
- ⁴¹ Vgl. Klinger, S. 245. Schon Augustinus stellt den Teufel in Vom Gottesstaat als Allegorie des nach Ichheit strebenden Menschen vor. Bei Augustinus findet sich darüber hinaus der Gedanke: „Besser ist doch zeitliches Glück als unselige Ewigkeit“ (Augustinus: Vom Gottesstaat. 2 Bde. Zürich, München 1955 u. 1977f., Bd. 1, S. 439). Gleichzeitig spricht er ähnlich wie Mephisto von den unseligen Geistern, die der Mensch sich selbst erschafft und selten wieder los wird: „Als ob es etwas Unglücklicheres geben könnte als einen Menschen, über den seine eigenen Gebilde herrschen.“ (ebd., S. 452)
- ⁴² Hauff, S. 447 u. Klinger, S. 45. Bei Klinger wird stärker noch das „Schild der Eigenheit“ eingefordert, an dem „himmlische und irdische Vorurtheile“ abprallen. Leviathan wirft Faust daher auch vor, er habe aufgehört, „die Kräfte der Natur anzubeten“, weshalb er auch nicht mehr in der Lage sei, „Großes“ zu denken (ebd., S. 33f. u. 36). Klingers Faust ist ein ‚Nachfolgender‘, der die Unterdrückten rächen will und dabei übersieht, daß seine aus biblischer Zeit stammenden Gebote zur Gegenwart nicht mehr gerecht werden.

- ⁴³ Müller, S. 93. Maler Müller zeigt mit der Figur des Knellius, daß Rassismus, Vormachtsstreben, Geilheit den Alltag bestimmen. Faust hingegen beehrt gegen die Prädestinationslehre auf, um als „Columbus der Hölle“ aufzuzeigen, daß der Mensch sinnlos an „Conventionen“ festhält (vgl. S. 92f. u. 7). Und so, wie er sich gleichzeitig berufen sieht, ein ‚großer Mensch‘ zu sein, resigniert er auch vor dem eigenen Selbst. Um protestantische Determinationsvorstellungen geht es auch bei Hauff und Chamisso, die beide Spinoza skeptischer gegenüberstehen als die anderen hier verhandelten Autoren. Ihren Worten zufolge ist der Mensch dazu bestimmt, den Kampf zwischen Gut und Böse tagtäglich auszufechten (ähnlich auch Hoffmann). Bei Goethe hingegen, bei Klinger oder Grabbe, aber auch bei Schleiermacher heißt Prädestination jetzt nicht mehr, daß Gott einige wenige zum Guten vorherbestimmt hat. Vielmehr ist jeder Mensch auserkoren, seine Vernunft auf eigene Weise auszubilden und zu nutzen.
- ⁴⁴ Klinger, S. 119. Daß Faust mit Gewalt sich selbst treu bleiben will, findet sich auch bei Lenau. Zuguterletzt besteht er darauf, Faust sei nicht sein wahres Ich, vielmehr verdanke sich dieses Selbst einer unerklärlichen Verbundenheit mit Gott.
- ⁴⁵ Grabbe, C. D.: Don Juan und Faust. In: ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. v. F. Siefert. Gütersloh 1964, S. 119.
- ⁴⁶ Ebd., S. 169.
- ⁴⁷ Vgl. ebd. Sprache als Wissensgrenze taucht als Motiv auch in Chamissos Faust auf. Auch dort gesteht der Teufel, selbst wenn er die Geheimnisse des Jenseits entziffern könnte, würde der Mensch, der von der Sprache abhängt, nicht das Mitgeteilte deuten können.
- ⁴⁸ Lenau, N.: Faust. In: ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. v. W. Dietze. Leipzig 1970, Bd. 1, S. 595.
- ⁴⁹ Grabbe, S. 99.
- ⁵⁰ Klinger, S. 211 u. 217. Scharfe Kritik am Gebot der Nächstenliebe findet sich im übrigen nicht nur in der ‚Teufelsliteratur‘; auch Wilhelm Meister muß in den Wanderjahren erfahren, daß der Christ geflissentlich die „ganze Menschheit“ aus den Augen verliert (vgl. Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre. In: Münchner Ausgabe, Bd. 17, S. 473).
- ⁵¹ Hoffmann, E. T. A.: Die Elixire des Teufels. Lebensansichten des Kater Murr. Nach dem Text der Erstausgabe unter Hinzuziehung der Ausgaben von C. G. Maassen u. G. Ellinger. Darmstadt 1988, S. 65. Über den schrittweisen Machtverlust der bösen Mächte belehrt Cyrillus den Novizen Medardus: Als der Teufel jene sagemwobene Flasche abfüllte, war er noch einflußreich. Doch bereits zu Zeiten des Hl. Augustinus muß er sich auf höhnische Reden beschränken. Cyrillus schließlich vertritt die Ansicht, gegenwärtig gebe es kein Wesen mehr, das den Menschen zum Bösen verleite.
- ⁵² Ebd., S. 225.
- ⁵³ Ebd., S. 248 u. 65.
- ⁵⁴ Vgl. Schleiermacher, Christliche Glaubenslehre, S. 221. In Über die Religion heißt es bezüglich des kontemplativ-bürgerlichen Lebens, bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts sei an die Stelle des dynamischen Projekts der Aufklärung eine Art Gesinnungsstoisizismus getreten: „Blinder Instinkt, gedankenlose Gewöhnung, toter Gehorsam, alles Träge und Passive, alle diese traurigen Symptome der Asphyxie der Freiheit und Menschheit sollen vernichtet werden.“ (a.a.O., S. 58)
- ⁵⁵ Frank, M.: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt/M. 1982, S. 168. Mythen sind nach Frank Erzählungen, die ein historisches Faktum fixieren (vgl. ebd., S. 159). Gockel macht demgegenüber geltend, daß der Mythos aus frühromantischer Sicht die Erinnerung des Individuums „an den ewigen Begriff des Menschen“ wachhält (vg. Gockel, H.: Mythologie als Ontologie. Zum Mythosbegriff im 19. Jahrhundert. In: Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Hrsg. v. H. Koopmann. Frankfurt/M. 1979, S. 25 – 58, S. 33). Aus Teufelssicht bleibt allerdings fraglich, ob im Projekt der Neuen Mythologie von ‚ewigen‘ Begriffen oder historischen Ereignissen die Rede ist. So weist der junge Schelling die Mytheme als früheste Stufe menschlicher Bildung aus. Mythen sind seinen Worten zufolge lediglich ein notwendiger Anfang aller Kultur, weshalb Schelling auch auf die Gefahren des mythischen Denkens in späteren Zeiten hinweist. In Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt heißt es: „Da sich jedes ungebildete Volk so gerne zum Mittelpunkt macht, auf den sich alles, auch die unsichtbare Welt, bezieht, so werden jene Göttersagen durchaus in seine Geschichte verwebt“ (Schelling, Münchner Jubiläumsdruck, Bd. 1, S. 37). Auf diesen Zusammenhang zwischen latentem Nationalismus und ‚Volksmythologie‘ weisen auch die Teufel hin – und sie lassen dabei keinen Zweifel daran, daß der aus dieser Verbindung rasch resultierende Bildungsverlust sich jeder Zeit wieder einstellen kann.
- ⁵⁶ Schlegel, S. 497 u. 501. Zu Schlegels Neuer Mythologie vgl. auch Fried, J.: Die Symbolik des Realen. Über alte und neue Mythologie in der Frühromantik. München 1985. Zwar betont auch Fried die Bedeutung Spinozas für die frühromantische Identitätsphilosophie, identifiziert diesen Einfluß jedoch zu sehr mit dem postmodernen Mythosbegriff. Das romantische Projekt bleibt indes der Aufklärung insofern verpflichtet, als die Neue Mythologie ja tatsächlich keine Wiedereinsetzung alter bzw. die Erfindung neuer Mythen intendiert (vgl. dazu Greif, St.: Der Mythos – das wilde Denken und die Vernunft. In: Pluralismus und Postmodernismus. Zur Literatur- und Kulturgeschichte in Deutschland 1980 – 1995. Hrsg. v. H. Kreuzer. 4. erw. Aufl. Frankfurt/M. u.a. 1996, S. 157 – 177).
- ⁵⁷ Hoffmann, S. 288.
- ⁵⁸ Zitiert nach v. Wiese, S. 668.
- ⁵⁹ Goethe, Weimarer Ausgabe, Bd. I, 5/1, S. 92.
- ⁶⁰ Goethe, Hamburger Ausgabe, Bd. 13, S. 38; vgl. auch hierzu Zabka, S. 148. Zur Spinoza-Verehrung des frühen Goethe siehe Bollacher, M.: Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus

- in der Epoche des Sturm und Drangs. Tübingen 1969.
- ⁶¹ Goethe, J. W.: Bedenken und Ergebung. In: Münchner Ausgabe, Bd. 12, S. 99.
- ⁶² Goethe, Faust, V. 11443f. Fausts Pantheismus offenbart sich besonders am Peneios und im ersten Gespräch mit Helena, in dem er am Beispiel Apollons darlegt, daß Diesseits und Jenseits identisch werden, sobald „Natur im reinen Kreise waltet“. Dieser Erklärung folgt jedoch umgehend das Bekenntnis: „O fühle dich vom höchsten Gott entsprungen, / Der ersten Welt gehörst du einzig an.“ (V. 9560ff.)
- ⁶³ Ebd., V. 11583f. u. 11501f.
- ⁶⁴ Ebd., V. 281f. u. 11593.
- ⁶⁵ Spinoza, B. de: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hamburg 1976, S. 43.
- ⁶⁶ Goethe, Hamburger Ausgabe, Bd. 13, S. 7 u. 45f.
- ⁶⁷ Ebd., Bd. 12, S. 399. Zwar schwebt auch Faust eine freie, glückliche Menschheit vor, aber welchen Preis müssen seine Untergebenen dafür zahlen? Er knechtet sie und empfindet beinahe schon blanke Freude über diese Fron. Zu Fausts ‚Übermenschentum‘ vgl. Michelsen, P.: Verführer und Übermensch. Zu Grabbes ‚Don Juan und Faust‘. In: JbdRaabe-Ges. 1965, S. 83 – 102, S. 85f.
- ⁶⁸ Schelling, S. 245.
- ⁶⁹ Vgl. dazu ebd., S. 258.
- ⁷⁰ Goethe, Münchner Ausgabe, Bd. 16, S. 725 (die Rede ist hier von Jung-Stilling). Goethes Mythoskritik wird besonders deutlich in den Helenapassagen, in denen der Dichter die klassizistische Mythologie decouvriert. Der Chor fordert im Unterschied zu Phorkyas mehrfach: „liebliche Lüge, / Glaubhafter als Wahrheit“ (V. 9642f.). Im langen Dialog zwischen Helena und Phorkyas zeigt sich, daß jene die Vergangenheit (des Menelaos) ständig glorifiziert sehen will, während die Hexe aufweist, daß der Königsgatte raubend und brandschatzend die Lande durchreist. Das Diabolische trotz insofern vehement jeder Verschleierung historischer Begebenheiten (vgl. V. 8895ff. u. 8984ff.). Dies zeigt sich auch dort, wo Mephisto sich dagegen wehrt, als nordischer Sünder diskreditiert zu werden, derweil die ‚Sinnengaukeleien‘ der antiken Dämonen geschätzt werden. Gegen theologische Mytheme wendet sich Goethe mit der Schilderung der Engel, die breits im Prolog gestehen, daß sie Gott nicht ergründen wollen. Mephisto erklärt demgegenüber, der Mensch habe nun einmal im Verlauf der Schöpfung seine Vernunft erhalten, um dieselbe tagtäglich zu erproben (vgl. V. 1350ff.). Inwieweit Dummheit und Macht zusammengehören, veranschaulicht Goethe mit seiner Kritik an der politischen Mythologie: Der Kanzler des Kaisers referiert umfassend, daß die Natur als Sündenpfehl, der Geist des Menschen zudem als Teufelei zu werten sei (vgl. V. 4900f.). Mephisto fügt diesen Ausführungen hinzu, der aus freien Stücken vernunftlose Mensch verschreibe sich der Hölle aus Hochmut und entwickle fortan sein tyrannisches Wesen. Damit verkennt er jenes Recht, das „mit uns geboren ist“, nämlich die Betätigung der höchsten Erkenntniskräfte (vgl. V. 1978).
- ⁷¹ Goethe, Faust, V. 11574, 11403ff. u. 1363. Faust setzt Vernunft mit Gott gleich: „Dämonen, weiß ich, wird man schwerlich los, / Das geistig-strenge Band ist nicht zu trennen“ (V. 11491f.).
- ⁷² Vgl. Goethe, Münchner Ausgabe, Bd. 16, S. 380f. Daß sich Mephisto vorübergehend nicht zu Fausts Mythemen äußert, daß er in dieser Phase zudem stärker die Ratio disponiert, erklärt sein Verhalten im 4. Akt, dessen Kriegsszenario des öfteren als störend charakterisiert wurde. Wohin sich jedoch der reine Verstand oder eine zweckgerichtete, mithin bösertige Vernunft versteigen können, wird gerade in dieser Passage manifest.
- ⁷³ Vgl. Spinoza, B. de: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dem Glück. Hrsg. v. W. Bartuschat. Hamburg 1991, S. 99. Spinoza formuliert diese These, ohne Leiblichkeit gebe es keine Erkenntnis, noch schärfer und deutlich gegen Platon gewendet: Die ‚immaterielle‘ oder spirituelle Wahrnehmung führt zu keiner Ideenschau, vielmehr verhindern solche ‚Einblicke‘ die Betätigung der Vernunft. Wo also die Bedeutung der ‚Sinnesdaten‘ gelegnet wird, verliert sich der ‚Schauende‘ in halt- und sinnlosen Spekulationen.
- ⁷⁴ Vgl. Goethe, Faust, V. 11434ff. u. 11413.
- ⁷⁵ Spinoza, B. de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Hrsg. v. W. Bartuschat. Hamburg 1993, S. 53. Daß der Teufel die Menschen vor einem Rückfall auf frühere Kulturstufen bewahren will, findet sich auch bei Lenau: „Und weil ich wollt aus Euren Herzen / Die letzte Spur vom Kinde merzen, / Darum ich mich vor Euch befinde.“ (a.a.O., S. 555)
- ⁷⁶ Vgl. Goethe, Faust, V. 12061ff. V. 12102f. heißt es dann, „Jungfrau, Mutter, Königin, / Göttin, bleibe gnädig!“ In der katholischen Kirche wird Maria als Jungfrau, Gottesmutter und Himmelskönigin verehrt, nicht aber als Göttin. Darauf weist auch Landolt hin, zieht aus seiner Feststellung aber den Schluß, Gretchen und Faust setzten ihr ertisches Liebesleben im Himmel fort (vgl. a.a.O., S. 191ff.).
- ⁷⁷ In der Forschung ist mehrfach darauf hingewiesen worden, Goethe erinnere in der Bergschluchtenszene an Dantes Himmelsarchitektur. Dante empfindet allerdings nach seiner Schau Beatrices außerordentliche Langeweile und eilt alsbald zurück auf die Erde.
- ⁷⁸ Schelling, S. 248f. u. 258. Zur frühromantischen Erkenntnislehre vgl. Gockel, der herausarbeitet, daß Freiheit und Notwendigkeit einander bedingen (vgl. a.a.O., S. 26ff.).
- ⁷⁹ Goethe, Faust, V. 6205.
- ⁸⁰ Ebd., V. 337ff.
- ⁸¹ Ebd., V. 11696 u. 11954ff.
- ⁸² Eph. 6, 11f.
- ⁸³ Über Mythen als künstlerische Sujets und das Verhältnis zwischen Mythenästhetik und Glauben notiert

Schlegel in seiner Rede über die Mythologie: „Ist das Höchste aber wirklich keiner absichtlichen Bildung fähig, so laßt uns nur gleich jeden Anspruch auf irgendeine freie Ideenkunst aufgeben“ (a.a.O., S. 511). Auch Schleiermacher weist in seiner Religionsrede darauf hin, ein „seiender und gebietender“ Gott genieße in der modernen Religion kein Ansehen mehr (vgl. a.a.O., S. 72).

84

Goethe, Faust, V. 3266ff.