



MARIANNE WILLEMS und HERBERT WILLEMS

**Religion und Identität.
Zum Wandel semantischer Strukturen
der Selbstthematization im Modernisierungsprozeß**

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Diesseitsreligion: zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur. Hans-Georg Soeffner zum 60. Geburtstag. Hg. von Anne Honer u.a. Konstanz: UVK, Universitäts-Verlag Konstanz 1999.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: Datei der Autorin

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

Eingestellt am 08.04.2004

Autorin

Dr. Marianne Willems

Ludwig-Maximilians-Universität München

Institut für Deutsche Philologie

Schellingstr. 3

80799 München

Emailadresse: <m.willems@lrz.uni-muenchen.de>

Homepage:

<http://www.germanistik.uni-muenchen.de/ndl/pdf/publikation_willems.pdf>

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:

Marianne Willems: Religion und Identität. Zum Wandel semantischer Strukturen der Selbstthematization im Modernisierungsprozeß (08.04.2004).

In: Goethezeitportal. URL:

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

(Datum Ihres letzten Besuches).

MARIANNE WILLEMS und HERBERT WILLEMS

**Religion und Identität.
Zum Wandel semantischer Strukturen
der Selbstthematization im Modernisierungsprozeß**

1 Einleitung ▶ 2 Die Religionskonzeption des Brief des Pastors im Kontext der Religionsvorstellungen der Aufklärung ▶ 3 Die Umdeutung religiöser Schemata zum modernen Individualitätskonzept ▶ 3.1 'Elend' und 'Erlösung' in Luthers Theologie ▶ 3.2 Die 'Erlösung' als Begründung und Legitimation 'sinnlich-irdischer Individualität' ▶ 3.2.1 Die Rolle Christi ▶ 3.2.2 Die Rolle der Sakramente ▶ 3.2.3 'Erlösung' und 'Heil' ▶ 3.3 Das 'Elend' der Selbstentfremdung ▶ 3.4 Religion, Liebe und Kunst als Korrespondenzräume sozial exkludierter Individualität ▶ 4 Schluß

1 Einleitung

Im 18. Jahrhundert entsteht ein neuer semantischer Individualitätstypus, der bis heute die Rede vom Individuum und das Selbstbewußtsein des Individuums beherrscht: die Vorstellung vom einzigartigen, selbstbestimmten, emanzipierten Subjekt. Die Wurzeln dieser Vorstellung reichen tief; sie sind religiöser Art. Der Boden ihrer Entwicklungsgeschichte bis in die Gegenwart aber ist die gesellschaftliche Modernisierung (vgl. Soeffner 1998a: 284). Der ihr entsprechende semantische Individualitätstypus antwortet auf Identitäts- und Orientierungsprobleme, die sich primär als Folgen *funktionaler* Differenzierung charakterisieren lassen. Im Verlauf eines sich über vierhundert Jahre hinziehenden Prozesses werden die gesellschaftlichen Funktionsbereiche an Hand ihres jeweiligen zentralen Bezugsproblems ausdifferenziert. Damit geraten die Individuen in eine strukturelle Außenstellung zur Gesellschaft (vgl. Luhmann 1984). Sie sind in alle Sphären der Gesellschaft eingelassen, jedoch jeweils nur in für sie selbst partiellen Engagements, z.B. als Kunden, Gläubiger, Ärzte, Patienten, Verkehrsteilnehmer usw. Sie können nun nicht mehr nur einem Teilsystem der Gesellschaft angehören, wie man nur einem Stand angehörte. Vielmehr muß jeder Zugang zu allen funktionalen Teilsystemen der Gesellschaft erhalten können, „je nach Bedarf, nach Situationslagen, nach funktionsrelevanten Fähigkeiten oder sonstigen Relevanzgesichtspunkten“ (Luhmann 1980: 31). Die moderne, primär funktional differenzierte Gesellschaft schließt den einzelnen also *als Individuum* aus dem Gesellschaftssystem aus. Das moderne Individuum ist ein Kosmos, der sich in keiner realen kommunikativen Situation mehr voll kommunizieren läßt, der in keines der Subsysteme als ganzes kommunikativ 'eingebracht' werden kann. Weil es an verschiedenen, als Sinnsphären ei-

gengesetzlichen und nicht aufeinander abgestimmten Funktionsbereichen partizipieren muß, kann das Individuum seine Identität nicht mehr auf soziale Inklusion gründen. Es kann nur mehr durch soziale Exklusion bestimmt werden (Luhmann 1989: 158), und d.h.: es wird in gewisser Weise sich selbst überlassen und auf sich selbst gestellt. Es darf und soll nunmehr 'sich selbst verwirklichen'. Mit der Legitimation „eines Anspruchs auf 'Selbstverwirklichung' entspricht das Gesellschaftssystem der sozialstrukturellen Außenstellung des Individuums“ (Luhmann 1984: 365). War in der vormodernen, primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft Identität mit der Einordnung in die Gesellschaft, mit Familienzugehörigkeit, Stand, Geschlecht etc. relativ konkret gegeben und damit das Individuum durch den Bezug auf andere auch für sich selbst relativ eindeutig 'identifiziert', so wird in der modernen Gesellschaft jedermann - mit der Implikation von Zwängen und Freiheiten - zugemutet, sich selbst seine Identität zu geben. Mit den im 18. Jahrhundert voll durchschlagenden sozialstrukturellen Veränderungen, die die traditionellen Gemeinschaftsformen und semantischen Orientierungen auflösen, beginnt der „Kampf um 'Identität' und Autonomie“ (Soeffner 1998b: 241), entstehen neue und erhöhte Anforderungen an die Identitätskonstitution und Verhaltensorientierung.

In diesem Zusammenhang spielt die neue Form der Individualitätssemantik eine Rolle, die im folgenden im Vordergrund steht. Der Bedarf für diese Semantik ist zwar sozialstrukturell erzeugt, aber sie ist nicht als 'Ideologie' direkt von einer 'Basis' ableitbar (vgl. Hahn 1979). Ideen werden nicht von den 'Verhältnissen' bewirkt, sie entwickeln sich vielmehr notwendig in der Anknüpfung und Auseinandersetzung mit den in der Tradition bereitstehenden semantischen Konstrukten. Neue Wissens- und Darstellungsmodi, Selbst- und Weltdeutungsmuster bedürfen der historischen Einbettung und Vorbereitung. Sie müssen an bereits institutionell abgesicherte und kollektiv verbreitete Formen anknüpfen (vgl. Soeffner 1995: 20).

Der moderne Individualitätstypus, wie er in Deutschland erstmals in der Epoche des Sturm und Drang artikuliert wird, wäre nicht denkbar ohne seine Vorbereitung im religiösen Diskurs. Er ist ein „Kind der Reformation“ und „ein Enkel der christlich-jüdischen Religion“ (Soeffner 1998b: 241). Seine Formulierung kann insbesondere an die von Luther etablierten religiösen Ideen anknüpfen (vgl. hierzu Soeffner 1995: 20ff.). Aber von dem Individuum Luthers, das einsam mit sich selbst und seinem geistlichen Heil beschäftigt Gott in sich sucht, zu dem Individuum, das sich selbst zum Universum erklärt und statt nach dem jenseitigen Heil nach diesseitiger Selbstverwirklichung strebt (Soeffner 1995: 64ff.), führt eben keine Entwicklungsautomatik. Wie schon Luther das Ideengut der christlich-jüdischen Tradition variierte und mit neuen Bedeutungen versah, so wird auch im Sturm und Drang altes religiöses Ideengut umgedeutet und neu eingesetzt. Die Umdeutung religiöser Schemata zu einer neuen Konzeption von Individualität, die die religiöse Tradition, derer sie sich bedient, zugleich aufhebt, destruiert und kontinuiert, soll im folgenden exemplarisch an Goethes *Brief des Pastors* aufgezeigt werden.

2 Die Religionskonzeption des Briefes des Pastors im Kontext der Religionsvorstellungen der Aufklärung

Goethes 1772 entstandene Schrift *Brief des Pastors zu *** an den neuene Pastor zu **** ist als Rollenrede konzipiert¹. Ein Landgeistlicher wendet sich in einem Brief an seinen neuen Amtsbruder in der Nachbargemeinde und legt dabei seine Anschauungen über die Religion und die Aufgaben eines guten Pfarrers und Predigers dar.

Die erste Einzeluntersuchung wurde dem *Brief des Pastors* 1930 gewidmet. Hans Barner liest ihn als Dokument der religiösen Entwicklung Goethes (vgl. Barner 1930). Unter diesem Gesichtspunkt erscheint er auch in verschiedenen Arbeiten zur Religion und zum Weltbild Goethes (vgl. u.a. Obenauer 1921; Bienert 1935; Flitner 1947; Grützmacher 1950; Zimmermann 1969). In der folgenden Untersuchung wird der *Brief des Pastors* nicht als biographisches Dokument religiöser und theologischer Anschauungen Goethes behandelt. Er interessiert hier, weil seinem Thema, der Religion, eine zentrale Bedeutung innerhalb der semantischen Entwicklung zukommt.

Als fungierende Kosmologie lieferte die kirchlich vermittelte Religion dem Menschen ein umfassendes Daseins- und Selbstverständnis. Fragen nach der Bestimmung des Individuums, nach den Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens, nach dem Sinn des Leids u.s.w. fielen in ihre Kompetenz. Jahrhundertlang war die Religion mit dem Monopol und der faktischen Kraft ausgestattet, die Welt für alle verbindlich zu interpretieren. Diesen Anspruch kann sie im 18. Jahrhundert nicht mehr aufrechterhalten. Aber alle Versuche, Intersubjektivität neu zu begründen, neue Konzepte der Identitätsstiftung und Weltorientierung zu etablieren, sind auf die religiöse Ideentradition verwiesen.

Mit seiner religionsphilosophischen Thematik fügt sich der *Brief des Pastors* in eine Flut von Veröffentlichungen ein, die in dieser Zeit religiöse, theologische und philosophische Fragen erörtern. Barner konstatiert für das 18. Jahrhundert ein nie wieder erreichtes „Interesse weiter Volkskreise an religiösen Themen“ (Barner 1930: 27). Dieses Interesse speist sich aus dem Geltungsverlust kirchlich vermittelter Religion und den damit entstehenden Problemen: Wenn unterschiedliche Religionen und Konfessionen miteinander konkurrieren und eine soziale Bestätigung der eigenen religiösen Überzeugungen als selbstverständliche allgemeine Sinnzusammenhänge nicht mehr gegeben ist; wenn der kirchlichen Vermittlung der Beziehung zu Gott misstraut und die Begründbarkeit der Wahrheit der Religion bestritten wird, woher soll dann der einzelne noch Orientierung und Gewissheit beziehen, auf die er doch existen-

¹ Die Briefform dient hier nicht - wie in der Aufklärung üblich - als bloß populäre Einleitung einer Abhandlung. Goethe bedient sich vielmehr der Fiktion einer Rollenrede, weil das, was artikuliert werden soll, nicht bzw. noch nicht in 'eigentlicher Rede' formuliert werden kann. Das neue Individualitätskonzept erfordert eine massive Umdeutung der religiösen Konzepte, an die seine Formulierung und Begründung anknüpft. Es kann nur durch das 'Spiel' mit verschiedenen religiösen Ideen und Formeln zum Ausdruck gebracht werden. Vgl. zur literarischen Qualität des *Brief des Pastors* M. Willems (1995: 6ff.).

tiell angewiesen ist? Denn mit seiner religiösen Bindung steht ja seine gesamte Lebensorientierung zur Disposition.²

Zunächst scheint sich Goethes Pastor ganz im Horizont der Konzepte zu bewegen, mit denen die Aufklärung im Vorfeld des Sturm und Drang auf diese Problemlage reagierte. An die Stelle der konfessionellen Bindung als Basis der Lebensorientierung tritt in diesen Konzepten die Evidenz der Vernunft und der moralischen Empfindung. Zugleich wird das Streben nach Seelenheil ersetzt durch das Streben nach Selbstvervollkommnung, die ihren Bezugspunkt im sozialen Nutzen hat und Glück bereits im Diesseits verspricht. Vernunft und Empfindung begründen die 'natürliche Religion', die in zahlreichen Facetten von der Aufklärung propagiert wird (vgl. Anz/Greiner/Maurer 1957: 723ff.; Gawlick 1973: 15ff.). Ihre „Dogmen“ bilden die „Elemente jeder Religion“ heißt es etwa in Rousseaus *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* (Rousseau [1762] 1978: 605), das zu Recht als Vorbild für den *Brief des Pastors* angeführt wird (Barner 1930: 128ff.). Alle positiven Religionen und Konfessionen haben als unterschiedliche Ausprägungen der „natürlichen Religion“ ihre Berechtigung und sind zu tolerieren (Rousseau [1762] 1978: 629).

Auch der Pastor plädiert für Toleranz, nicht nur zwischen den verschiedenen christlichen Glaubensrichtungen, sondern auch gegenüber den „Heiden“ (DJG Bd. 2: 377), gegenüber den „Ungläubigen“ (DJG Bd. 2: 380). Zu ihnen zählt er die Anhänger aller nichtchristlichen Religionsgemeinschaften, namentlich Moslems und Juden (DJG Bd. 2: 381). Auch der Pastor hält den Wahrheitsanspruch einer Religion für nicht begründbar (vgl. insbesondere DJG Bd. 2: 378). Ebenso eindeutig wie die Aufklärungstheologen bezieht er Stellung gegen die Orthodoxie (DJG Bd. 2: 383).

Aber dann wendet er sich in einer heftigen Polemik gerade gegen die 'Vernunftchristen': Diese „Falschen Propheten [...] nennen sich Christen, und unter ihrem Schaafspelz sind sie reissende Wölfe, sie predigen eine glänzende Sittenlehre und einen tugendhaften Wandel, und schmälern das Verdienst Christi wo sie können.“ (DJG Bd. 2: 385) Was den Pastor so gegen die Aufklärungstheologen aufbringt, ist ihre Vernachlässigung der heilsgeschichtlichen Dimension der Religion. Daß die Aufklärungstheologen eine „glänzende Sittenlehre und einen tugendhaften Wandel“ predigen, gilt ihm nichts, ja erscheint ihm fast verwerflich, wenn dabei gleichzeitig das 'Verdienst Christi verkleinert', d.h. sein Status als 'Erlöser' vernachlässigt wird. Der moralisch-soziale Aspekt der Religion, der für die Aufklärung im Vordergrund steht, spielt für den Pastor eine ganz untergeordnete Rolle. Nicht Natur und Vernunft bilden für ihn die Grundlage der Religion, sondern das menschliche 'Elend'³:

² Die Rahmenerzählung zu Rousseaus *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* illustriert dieses Problem (Rousseau [1762] 1978: 536), ebenso die Einleitung zu Spaldings *Bestimmung des Menschen* (Spalding [1749] 1794: 1ff.) - einem der wirkmächtigsten Texte des 18. Jahrhunderts.

³ Das steht ganz im Einklang mit der traditionellen Begründung der Religion in der christlich-jüdischen Religionsauffassung (vgl. Soeffner 1995: 72).

Wir sind elend! Wie wirs sind und warum wirs sind, das kann uns sehr einerley seyn, wir sehnen uns nur nach einem Weg auf dem uns geholfen werden könnte. Wir glauben, daß die ewige Liebe darum Mensch geworden ist, um uns das zu verschaffen wonach wir uns sehnen [...] (DJG Bd. 2: 385f.).

Die Funktion der Religion besteht für den Pastor nicht in der Begründung einer vernünftigen moralischen Orientierung, die zugleich ein vernünftiges Zusammenleben ermöglicht, sondern in der Erlösung des einzelnen vom 'irdischen Elend'. Die Bedürftigkeit des Individuums nach Erlösung steht im Mittelpunkt aller seiner Überlegungen. Dies trennt ihn grundsätzlich von der Aufklärungstheologie und vereint ihn mit Orthodoxie und Pietismus.

Zu fragen ist aber, was für den Pastor 'irdisches Elend' bedeutet, was er unter 'Erlösung' und 'Heil' versteht. Im folgenden wird zu zeigen sein, daß Goethe auf die Kernbestandteile der Lutherschen Theologie zurückgreift. Er variiert sie und deutet sie zu einem neuen Individualitätskonzept um, das er gegen die Modelle der Aufklärung wendet.

3 Die Umdeutung religiöser Schemata zum modernen Individualitätskonzept *3.1 'Elend' und 'Erlösung' in Luthers Theologie*

Die Positionen zu Sündenfall, irdischem Elend und Erlösung im *Brief des Pastors* sind in der direkten Auseinandersetzung mit der Lutherischen Heilslehre entstanden, wie sie der Katechismus vermittelt.

Luther verwendet das Wort 'elend' im kleinen und im großen Katechismus in der Bedeutung von 'unselig', 'böse' 'schlecht'. 'Elend' bezeichnet hier nicht das irdische Dasein allgemein als 'Verbannung aus der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott', sondern die Verworfenheit des Menschen, das Behaftetsein des menschlichen Lebens mit Sünde und folglich mit Schuld und Furcht (Luther Bd. 30. 1: 230, 206)⁴. Das 'Elend' als Beladenheit mit Sünde, Schuld, Gewissensnöten, Verzweiflung, Furcht vor Tod und ewiger Verdammnis gehört notwendig zum menschlichen Leben. Es konstituiert sich durch die drei Faktoren: 'Fleisch', 'Welt' und 'Teufel' (Luther Bd. 30. 1: 206ff.; vgl. auch 225 und 232). Es ist - wie überhaupt alles Unglück des irdischen Daseins - Folge des Sündenfalls (Luther Bd. 30. 1: 186). Die Erlösung besteht in der Vergebung, die Christus durch seinen Opfertod am Kreuz für die Menschen erworben hat und die sich der einzelne durch den Glauben aneignet (Luther Bd. 30. 1: 186f., 225f.). Mit der Vergebung von Sünde und Schuld sind der Tod und die ewige Verdammnis überwunden, ist das Reich des Teufels besiegt (Luther Bd. 30. 1: 186, 390 Anmerkung 2). Durch den Glauben tritt der Mensch aus dem Reich des Teufels in Christi Reich. Solange man jedoch auf Erden lebt, lebt man in der Welt, im Fleisch und unter der Gewalt des Teufels und ist so täglich der Sünde und damit dem 'Elend' ausgesetzt (Luther Bd. 30. 1: 206). Das Leben erscheint so als dauernder Kampf für den „newen menschen[.]“, der mit dem Glauben geboren wird, gegen den „alte[n] mensch[en]“, der „uns an-

⁴ Zum religiösen und außerreligiösen Wortgebrauch von „Elend“ vgl. Grimm: 406ff.

geboren ist von Adam“ und dessen Natur durch den Sündenfall von Grund auf verderbt ist (Luther Bd. 30. 1: 220). Der ‘neue Mensch’ strebt danach, an Reinheit und Heiligkeit Christus ähnlich zu werden, was ihm jedoch unter den Bedingungen des irdischen Lebens nicht gelingen kann. Erst im Jenseits, nachdem der Mensch durch den Tod von der ‘Welt’ und vom ‘Fleisch’, dem ‘alten Adam’, befreit ist, ist die vollkommene Gemeinschaft mit Christus zu erreichen (Luther Bd. 30. 1: 190f.).

3.2 Die ‘Erlösung’ als Begründung und Legitimation ‘sinnlich-irdischer Individualität’

3.2.1 Die Rolle Christi

Wenn auch der Pastor die ‘Erlösung vom Elend’ in den Mittelpunkt seiner religiösen Anschauungen rückt, so finden sich doch an keiner Stelle Hinweise auf ein Sünden- und Schuldbewußtsein. Sünde und Schuld, die zentralen Elemente des ‘irdischen Elends’ der religiösen Semantik, spielen hier keine Rolle mehr. Die Sehnsucht nach Erlösung vom ‘Elend’ findet im *Brief des Pastors* ihr Ziel in der Vereinigung mit der ‘göttlichen Liebe’. Diese Vereinigung wird durch Christus ermöglicht.

„Wir glauben, daß die ewige Liebe darum Mensch geworden ist, um uns das zu verschaffen wornach wir uns sehnen, und alles was uns dient uns mit ihr näher zu vereinigen, ist uns liebenswürdig [...]“ (DJG Bd. 2: 385f.).

Als Vermittler der Vereinigung mit der göttlichen Liebe ist Christus der Erlöser. Folge der Vereinigung sind „Glück“ und „Seligkeit“ (DJG Bd. 2: 377), „Süßigkeit des Friedens“ (DJG Bd. 2: 387), „Ruhe“ der „Seele“ (DJG Bd. 2: 377) etc. Diese Aussagen scheinen zunächst den Positionen der lutherischen Kirche und auch des Pietismus zu entsprechen. Sowohl nach Lutherischer Lehre wie auch nach pietistischen Vorstellungen hebt Christus die Folgen des Sündenfalls auf und stellt die Verbindung zur göttlichen Liebe bzw. Gnade wieder her. Er vermittelt die göttliche Liebe. Diese Liebe offenbart sich jedoch vor allem in seinem Opfertod. Der Opfertod leitet die Erlösung ein. Nirgendwo im Brief erwähnt der Pastor aber den Kreuzestod. Es ist stets nur von der Menschwerdung Gottes die Rede (vgl. DJG Bd. 2: 379, 385). Es ist nicht der Tod Christi am Kreuz, der für den Pastor die Erlösung herbeiführt, sondern seine Menschwerdung.

Noch ein weitere - viel gravierendere - Abweichung von der Position der lutherischen Kirche wie auch vom Pietismus zeigt sich. Gott ist für den Pastor zwar in Christus Mensch geworden, aber Christus ist nicht Gott. Der Pastor erkennt Christus nicht als präexistente, ewige und allgegenwärtige Gottheit an:

Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so viel hundert Jahren, unter dem Namen Jesus Christus, auf einem kleinen Stückgen Welt, eine kleine Zeit als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit [...] ich subtilisire die Materie nicht; denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme sinnliche Creaturen ihn mögten fassen und begreifen können, so muß man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen.“ (DJG Bd. 2: 379.)

Gott ist Mensch geworden, nicht um uns durch seinen Kreuzestod von Schuld und Sünde, Tod und Hölle zu befreien, sondern damit wir ihn „fassen und begreifen können“. In diesem 'Fassen und Begreifen', in der Empfindung der göttlichen Liebe, besteht die Erlösung. Christus wieder zu Gott zu machen kann nur zweierlei bedeuten: entweder das Göttliche diesem Fassen und Begreifen wieder zu entziehen, oder aber die sinnlich-irdische Erscheinungsweise des Göttlichen mit dem Göttlichen in eins zu setzen und damit das Göttliche als faßbares Ideal zu bestimmen.

Freilich läßt sich der Zusatz, daß „man sich vor nichts mehr hüten“ muß, „als ihn wieder zu Gott zu machen“, auch als metaphorische Umschreibung für die Gefahr verstehen, die menschliche Seite Christi zu unterschlagen und ihn in die Distanz des Göttlichen, des Unbegreiflichen, zu rücken. Die Aussage des Pastors ist auch hier - wie so oft - nicht eindeutig. Es spricht jedoch viel dafür, diesen Satz wörtlich zu nehmen: Christus ist für den Pastor nicht Gott und entsprechend auch nicht mit Gott identisch. Er ist nur eine individuelle und kontingente Erscheinungsweise des Göttlichen.

Die Sehnsucht des Pastors richtet sich dementsprechend auch gar nicht auf die Vereinigung mit Christus, sondern auf die Vereinigung mit der „göttliche[n] Liebe“ (DJG Bd. 2: 379), dem 'Geist des Ganzen'. Dies wird deutlich durch die Erläuterungen des Pastors zu den Sakramenten. Sie lassen auch keinen Zweifel daran, daß für den Pastor Christus weder Gott noch der einzige Mittler des Göttlichen ist.

3.2.2 Die Rolle der Sakramente

Die Lehre von den Sakramenten, wie sie Luther im vierten und fünften Hauptstück des Katechismus, den Abhandlungen über Taufe und Abendmahl, darlegt, enthält den ganzen Kosmos der protestantischen Heilslehre: Christus hat am Kreuz die Erlösung erworben; durch das „wort“ (Luther Bd. 30. 1: 226), das Evangelium, wird sie uns mitgeteilt, so daß wir sie durch den Glauben ergreifen können. Das ganze Heilsversprechen des Evangeliums ist durch Gottes Wort in die Sakramente gelegt (Luther Bd. 30. 1: 226), die er uns als „gewis pfand und zeichen“ (Luther Bd. 30. 1: 225) der Erlösung gegeben hat. Die Wirkung der Sakramente ist die Vergebung der Sünden. Sie machen selig (Luther Bd. 30. 1: 215f., 225f.).

Die wichtigsten Bezugspunkte zum *Brief des Pastors* ergeben sich aus Luthers Definition des objektiven Status der Sakramente, ihrer Bestimmung als notwendige 'äußerliche Zeichen' und der Hervorhebung ihrer Wirkung auf den Körper.

Die Ausführungen des Pastors zu den Sakramenten setzen bei der Frage des Status der Sakramente ein. Dabei befremdet, daß der Pastor zunächst erklärt, die Sakramente „für mehr zu halten als ein Zeichen“ (DJG Bd. 2: 382), sich also zur Lutherischen Lehre bekennt⁵, dann aber ausdrücklich der Position

⁵ Taufe und Altarsakrament sind nach Luther mehr als „ein bloß ledig zeichen“ (Luther Bd. 30. 1: 220), dem eine Bedeutung zugeordnet ist. Die Sakramente *sind*, was sie bedeu-

der reformierten Kirche zustimmt, die in Brot und Wein ein bloßes Zeichen der Erinnerung an Christus sieht und das Abendmahl als Gedächtnismahl begreift.

Das bey der Einsetzung des Abendmals die Jünger das Brod und Wein genossen wie die reformirte Kirche, ist unläugbar, denn ihr Meister den sie viel kannten, der saß bey ihnen, sie versprachen gleichsam zu seinem Gedächtniß zu wiederholen, weil sie ihn liebten, und mehr prätendirte er auch nicht (DJG Bd. 2: 383).

Eindeutig bezieht sich der Pastor dann wieder mit der Kennzeichnung von Brot und Wein als „sinnliche Zeichen“ auf den lutherischen Katechismus. Unverkennbar steht hier Luthers Lehre im Hintergrund, daß der Mensch auf die Sakramente als ‘sinnliche’ bzw. „eusserlich zeichen“ (Luther Bd. 30. 1: 220) angewiesen ist, um den Gegenstand des Glaubens „mit synnen fassen und begreifen und dadurch yns hertz bringen“ zu können (Luther Bd. 30. 1: 215): „so blieb ihnen kein Zweifel übrig“, behauptet der Pastor von den ersten Christen beim Abendmahl, „daß ihr verherrlichter Bruder ihnen von dem Wesen seiner göttlichen Menschheit durch diese *sinnliche Zeichen* [M.W, H.W.] mitteile“ (DJG Bd. 2: 384, 114). Diese Vorstellung steht ganz im Einklang mit Luthers Erklärung, daß Gott durch ‘äußere Dinge’ wirkt, durch die Sakramente als sichtbare Zeichen Gnade und Kraft vermittelt, ja in Brot und Wein sich selbst mitteilt (Luther Bd. 30. 1: 223). Allerdings wird diese Vorstellung als Täuschung entlarvt.

Schon vorher spielt der Pastor auf Luthers Erläuterungen zu den ‘eusserlichen zeichen’ an, und zwar in der bereits erwähnten Aussage zur Menschwerdung Gottes. Gott ist Mensch geworden, behauptet der Pastor, „damit wir arme sinnliche Creaturen ihn mögten fassen und begreifen können“ (110). Er begründet hier die Menschwerdung Gottes, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Katechismus, mit dem gleichen Argument, mit dem Luther die Notwendigkeit ‘eusserlicher zeichen’ begründet⁶. Christus selbst erhält damit den Status eines ‘sinnlichen Zeichens’, und zwar als tatsächliche Inkarnation des Göttlichen. Brot und Wein als „sinnliche Zeichen“ (DJG Bd. 2: 384) repräsentieren dagegen für den Pastor nicht Christus, sie verweisen lediglich auf ihn; sie erinnern an ihn. Gleichwohl können auch sie zu einem Mittel der Übertragung der Gnade werden, also eine Verbindung zum Göttlichen herstellen. Das wird deutlich bei der Erklärung der Wirkungsweise der Sakramente auf den Körper.

ten (Luther Bd. 30. 1: 215, 223). Ihr objektiver Status konstituiert sich unabhängig von subjektiven Glaubensüberzeugungen durch Gottes Gesetz und Wort (Luther Bd. 30. 1: 220ff., vgl. auch 213ff.).

⁶ Das „mit synnen fassen und begreifen“ und „yns hertz bringen“ (Luther Bd. 30. 1: 215), von dem Luther spricht, bedeutet jedoch keineswegs eine Erkenntnis der Empfindung im Gegensatz zur rationalen Erkenntnis. Das „hertz“ steht im Katechismus nicht in Opposition zum ‘Verstand’, sondern zur „faust“ (Luther Bd. 30. 1: 216, 226). Das „yns hertz bringen“, „mit dem hertzen ergreifen“ (Luther Bd. 30. 1: 226) bezeichnet die tiefe innere Glaubensüberzeugung im Gegensatz zum bloß äußeren Bekenntnis durch Handlungen oder Worte. Es ist der katholischen Werkgläubigkeit, dem katholischen Ritual entgegengesetzt.

Auch hier knüpft der Pastor an die Lehren des Katechismus an. Die Begründung der Sakramente, daß man „auch was für den Körper“ verlangte und die Sakramente „dazu [...] die erwünschteste Gelegenheit“ gaben (DJG Bd. 2: 384), bezieht sich auf die Lehre Luthers, daß der Körper in die Wirkung der Sakramente als sinnliche äußere Zeichen miteinbezogen ist, daß auch er durch die Sakramente etwas bekommt, was er „fassen kann“, und sie „auch ergreift, wie ers ergreifen kann“ (Luther Bd. 30. 1: 217).

Auch die Aussage, daß „die Unarten ihres Körpers sich durch diese Heiligung am besten heilen liessen“ (DJG Bd. 2: 384), steht in Einklang mit Luthers Lehre von der reinigenden und heiligenden Wirkung der Sakramente auf den Körper (vgl. Luther Bd. 30. 1: 217) und erinnert an seinen Vergleich der Sakramente mit einer „heilsame[n] tröstliche[n] ertzney“ (Luther Bd. 30. 1: 230).

Im Kern kehrt der Pastor jedoch Luthers Lehre um. Nach Luther wirken die Sakramente vermittels der Seele auch auf den Körper (vgl. Luther Bd. 30. 1: 217, 230f.). In der Beschreibung des Pastors wirken dagegen umgekehrt die Sakramente auf den Körper und dieser auf die Seele.

Durch die sinnliche Handlung der Taufe, oder des Händeauflegens gerührt, gab vielleicht ihr Körper der Seele eben denjenigen Ton der nötig ist um mit dem Wehen des heiligen Geistes zu sympatisiren, das uns unaufhörlich umgiebt. Ich sage vielleicht, und ich darf gewiß sagen. Eben das fühlten sie beym Abendmal [...] (DJG Bd. 2: 384).

Die Sakramente wirken auf den Körper, und dieser stimmt die Seele zur Verbindung mit dem Göttlichen. Hier wird eine der wichtigsten Abweichungen sowohl von der Lehre Luthers wie auch von pietistischen Vorstellungen deutlich. Beim Abendmahl vollzieht sich nicht die Vereinigung mit Christus, sondern eine unmittelbare Vereinigung mit dem 'heiligen Geist', d.h. mit dem Geist Gottes. Die Sakramente als 'sinnliche Zeichen' haben bei dieser Verbindung gleichsam die Funktion eines Katalysators. Damit löst sich zugleich der Widerspruch auf, daß der Pastor zunächst erklärt, die Sakramente für mehr zu halten als 'bloße Zeichen', dann aber der Position der reformierten Kirche zustimmt. In den 'sinnlichen Zeichen' Brot und Wein teilt sich nicht Christus mit. Es findet keine Vereinigung mit Christus statt. Insofern ist das Genießen von Brot und Wein ein bloßes Zeichen der Erinnerung an Christus und der Verbundenheit mit ihm. Mehr als bloße Zeichen sind sie jedoch, weil mit ihrer Hilfe tatsächlich eine Verbindung zum Göttlichen herstellbar ist, die sich als Gefühl mitteilt. Für denjenigen, der dieses Gefühl erlebt hat, ist entsprechend das Altarsakrament 'mehr als ein bloßes Zeichen'.

Kein Zweifel bleibt an dieser Stelle des Briefs, daß Christus für den Pastor nicht Gott und nicht die einzige Offenbarungsform des Göttlichen ist. Es gibt die direkte Verbindung zum göttlichen Geist. Der Pastor bemüht sich in diesem Punkt um Eindeutigkeit. Die Jünger bzw. die ersten Christen fühlten beim Abendmahl die Vereinigung mit dem 'Geist Gottes', interpretierten diese aber als Mitteilung „von dem Wesen“ der „göttlichen Menschheit“ Christi (DJG Bd. 2: 384), der als Gott und Mensch in dauernder Verbindung zum

Göttlichen steht. Der Pastor will keinen Zweifel daran lassen, daß es sich hierbei um eine Täuschung handelt:

Ich sage vielleicht, und ich darf gewiß sagen. Eben das [das sympathisieren mit dem Wehen des heiligen Geistes] fühlten sie beym Abendmal, und glaubten durch die Worte Christi geleitet, es für das halten zu können was sie so sehr wünschten [...], so blieb ihnen kein Zweifel übrig, daß ihr verherrlichter Bruder ihnen von dem Wesen seiner göttlichen Menschheit durch diese sinnliche Zeichen mittheile (DJG Bd. 2: 384).

Damit wird ein wichtiger Kernbestandteil christlicher Theologie, gleichsam im Vorübergehen, zu einem Irrtum erklärt. Nach christlicher Vorstellung verharret der Mensch nach dem Sündenfall in völliger Gottferne, die Verbindung zu Gott ist abgebrochen. Nur über den Umweg der Vereinigung mit Christus ist die Verbindung zu Gott wiederherstellbar (vgl. Saran 1914: 15ff.). Der Pastor behauptet dagegen hier, daß nicht nur Christus als Inkarnation des Göttlichen in Verbindung mit Gott steht, sondern jedem Menschen diese Verbindung ebenso wie Christus ohne Vermittlung möglich ist. Die „göttliche[.] Menschheit“ Christi muß nicht erst auf den Menschen übertragen werden, damit er die Übereinstimmung mit dem Göttlichen empfinden kann. Sie kommt ihm per se zu.

Aber auch diese Auffassung des Pastors hat Vorbilder. Die Vorstellung, der Mensch könne sich ohne Mittler direkt mit dem Göttlichen vereinigen, ist im Neuplatonismus und in der gnostisch-kabbalistischen Tradition vorformuliert. Der Pastor scheint sich also in diesem Punkt zu neuplatonischen Traditionen zu bekennen und mit ihnen sozusagen gegen Luther zu argumentieren. Gott und die Welt sind in diesen Traditionen von Anfang an vermittelt (Flitner 1947: 45). Alle Dinge sind durch Emanation aus Gott, dem „Ur-Einen“ (Vorländer 1911: 195f.), hervorgegangen. Die Sehnsucht nach Rückkehr zu Gott, ihrem Ursprung, ist ihnen mit anerschaffen. Die höchste Seligkeit und Erkenntnis der Seele besteht in der „trunkenen Versenkung in das Göttliche“, dem „völligen Einswerden mit dem Ur-Einen“, das „kein denkendes [...] sondern ein liebendes Schauen ist [...] zu dem [...] die [...] völlig Geist gewordene Seele sich erhebt“ (Vorländer 1911: 198). Diesen Zustand können wir nur erreichen, „wenn wir nicht bloß der Außenwelt, sondern auch unser selbst gänzlich vergessen“ (Vorländer 1911: 198).

Die Sehnsucht nach Befreiung vom Elend und Vereinigung mit der göttlichen Liebe scheint ganz im Einklang mit diesen Vorstellungen zu stehen und das Sympathisieren „mit dem Wehen des heiligen Geistes“ (DJG Bd. 2: 384), die höchste Stufe der ‚Seligkeit und Erkenntnis der Seele‘, das Einswerden mit dem Göttlichen zu bezeichnen. Was des Pastors Auffassungen aber von denen des Neuplatonismus, wie überhaupt von allen christlich-mystischen Strömungen unterscheidet, ist die Beteiligung der Sinnlichkeit an der Verbindung mit dem Göttlichen. Diese Beteiligung der Sinnlichkeit wird wiederum gerade durch den Luther-Bezug, durch die Anlehnung an dessen Formulierungen zu der Notwendigkeit ‚eusserlicher zeichen‘ und zu der Wirkungsweise der Sakramente auf den Körper hervorgehoben und durch die Umkehrung der Lutherischen Vorstellung des Wirkungszusammenhangs zwischen Körper und Seele

ganz besonders betont. Es ist nicht der kontemplative Blick nach Innen unter völliger Abkehr von der Außenwelt, der das Göttliche erschließt. Die Vereinigung mit dem Göttlichen impliziert gerade nicht die Negation des Körpers, der in all diesen Traditionen als Teil der Materie und damit als Quell aller Unvollkommenheit und Übel, als „Kerker der Seele“ (Vorländer 1911: 203) gilt. Die Vereinigung mit dem Göttlichen vollzieht nicht die durch Loslösung vom Körper von allem Sinnlich-Irdischen entkleidete Seele, sondern die durch den Körper gestimmte Seele. Schon die Erläuterungen des Pastors zur Menschwerdung Gottes machen deutlich: Das Göttliche offenbart sich nicht der durch „Abtötung [...] der Sinnlichkeit“ (Vorländer 1911: 197) und ‘Abkehr von der Welt’ „völlig Geist gewordene[n] Seele“ (Vorländer 1911: 198), sondern dem Menschen als ‘sinnlicher Creatur’! In der Vorstellungswelt des Pastors wird das Göttliche stets mit Hilfe der Sinne und durch sinnliche Zeichen erfaßt, sei es durch die direkte Vereinigung mit Christus, wie sie den Jüngern möglich war, solange Christus lebte, oder durch die Sakramente, die an ihn erinnern, ihn wieder vergegenwärtigen und, indem sie auf den Körper wirken, eine Verbindung mit ihm ermöglichen. Diese gilt jedoch im Grunde nicht der Person Christus, sondern der „göttliche[n] Liebe“ (DJG Bd. 2: 379), dem ‘Geist Gottes’, dessen individuelle Ausprägung Christus ist, wie alle Menschen individuelle Verkörperungen des Göttlichen sind.

3.2.3 ‘Erlösung’ und ‘Heil’

Der Pastor vollzieht gegenüber den religiösen Traditionen, an die er anknüpft, mit der Aufwertung des Körpers und der Sinnlichkeit eine völlige Umdeutung der individuellen Natur und damit der Vorstellung vom Individuum. Die Trennung des Menschen in eine geistige, allgemeine, dem Göttlichen zugewandte Natur und eine sinnliche, besondere, der Welt verhaftete Natur ist aufgegeben. Die individuelle Natur konstituiert sich nicht mehr im Gegensatz zur geistigen als die der Welt verfallene Seite des Menschen, die es abzustreifen gilt. Gerade in seiner Besonderheit, in seiner sinnlich-irdischen Existenz, repräsentiert das Individuum das Allgemeine und Göttliche. Diese Umdeutung impliziert notwendig die Transformation des religiösen Musters der Erlösung, das den religiösen Traditionen zugrunde liegt.

Die Vorstellungen von Sündenfall, irdischem Elend, Erlösung und Seligkeit, wie sie dem Pietismus, dem Neuplatonismus, der Gnosis und auch Luthers Theologie eigen sind, stellen alle Variationen eines Grundmusters dar. Der Sündenfall bedingt die Trennung von Gott. Die irdische Existenz ist gekennzeichnet durch das Elend dieser Trennung und das Streben nach Wiedererlangung der verlorenen Einheit. Dieses Ziel kann auf Erden nie vollkommen erreicht, sondern nur antizipiert werden. Die Erlösung, die Befreiung vom irdischen Elend, besteht in der Lösung der Seele von allem ihr Äußerlichen, Fremden und Zufälligen, das sie von Gott trennt (vgl. Simmel 1984: 115ff.; Simmel 1968: 59f.). Bei Luther ist es das ‘Fleisch’, die verworfene Natur des Menschen, die den Menschen permanent in Sünde verstrickt. Der ‘alte Adam’ muß

abgestreift, die 'Welt' muß negiert werden; frei wird dann die Seele in ihrer allen Menschen gemeinsamen Qualität, die sich in moralischen Begriffen der Reinheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit etc. beschreiben läßt (Luther Bd. 30. 1: 191). Ebenso setzt im Pietismus, im Neuplatonismus, in der Gnosis etc. die Wiedergewinnung der Gemeinschaft mit dem Göttlichen die Auslöschung des Selbst und der Welt voraus. Das Individuelle, das, was die Menschen voneinander unterscheidet, gehört in diesen Traditionen zum Bereich des Materiellen, das die Reinheit der Seele beeinträchtigt. Das wahre Sein der Seele, das befreit von allem Irdischen, ihrem Wesen Fremden hervortritt, ist dagegen allen Menschen gemeinsam, stets ein allgemeines Ideal der Vollkommenheit.⁷ Individualität konstituiert sich als Abweichung davon - im christlichen Kontext: als Sünden- und Schuldbiographie. Seligkeit bedeutet im Rahmen dieser religiösen Vorstellungen zum einen den jenseitigen Zustand der völligen Einheit der Seele mit dem Göttlichen und zum anderen die diesseitige Antizipation dieses Zustands.

Das im Pastorsbrief beschriebene 'Sympathisieren mit dem Wehen des heiligen Geistes' stellt eine solche Antizipation des jenseitigen Zustands der Erlösung dar. Die Aufwertung der Sinnlichkeit und des Körpers, und damit der individuellen Natur des Menschen, zeigt jedoch deutlich, daß die für Augenblicke erfahrbare Übereinstimmung mit dem Göttlichen kein Moment der Selbstaufgabe ist. Das Individuum, gerade in seiner Einzigartigkeit, wird in der Vereinigung mit dem Göttlichen seiner Übereinstimmung mit ihm versichert und damit selbst als göttlich begründet und völlig autonom gesetzt. Hierdurch erhält das Individuelle seine Legitimation und seinen hohen Rang.

3.3 Das 'Elend' der Selbstentfremdung

In Luthers Theologie ist die Konzentration auf das Individuum und die Abwertung des sozialen Kontextes gegenüber seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott zwar angelegt (vgl. Soeffner 1995: 32ff., 50ff.). Goethes Pastor aber geht weit über Luther hinaus. Dem Individuum kommt jetzt in seiner Unterschiedenheit von anderen Göttlichkeit zu; erst dadurch erhält der hohe Stellenwert, der im *Brief des Pastor* dem individuellen Empfinden zugemessen wird, seine Plausibilität. Ist das Individuum als einzigartige Repräsentation des allgemeinen Göttlichen bestimmt, dann setzt die Erkenntnis der Wahrheit nicht mehr ein Überschreiten der Individualität voraus. Im Gegenteil! Alles 'Überindividuelle' und 'Transsubjektive' gilt dann per se als kontingent und wahrheitsfern. Das individuelle Gefühl wird zum einzigen Wahrheitsgaranten. Im Luthertum, wie auch im Pietismus, ja in allen christlichen Religionsgemeinschaften sind es

⁷ Georg Simmel sieht in diesem traditionellen Verständnis des 'Heils der Seele' eine Verknüpfung des Individualismus, der für ihn bereits im christlichen Heilsbegriff angelegt ist (vgl. Simmel 1984: 118; vgl. auch Simmel 1968: 61). Was als Umdeutung der religiösen Semantik im Hinblick auf den Individualitätsbegriff geleistet wurde, wird damit von Simmel der religiösen Tradition als latenter Sinn unterstellt, der nur aufgedeckt zu werden braucht.

objektive Gesetze und Wahrheiten, die vom Individuum entsprechende Empfindungen oder doch zumindest die subjektive Glaubensüberzeugung verlangen. Hat es diese nicht, steht es im Gegensatz zur göttlichen Ordnung und ist vom Heil ausgeschlossen. Im *Brief des Pastors* sind dagegen umgekehrt die individuellen Empfindungen das Primäre. Sie begründen Regeln und Glaubenssätze - z.B. den Status von Sakramenten:

„Beydes laufft auf eins hinaus ob ein Sacrament ein Zeichen, oder mehr ist, und wie könnte ich böse seyn, daß ein andrer nicht empfinden kann wie ich. Ich kenne die Seligkeit zu gut, es für mehr zu halten, als ein Zeichen, und doch habe ich unter meiner Gemeinde eine große Anzahl Menschen, die die Gnade nicht haben es auch zu fühlen [...], mit diesen leb ich in so zärtlicher Eintracht, und bitte Gott, daß er jedem Freude und Seligkeit gebe nach seinem Maas [...] (DJG Bd. 2: 382).

Die Glaubensüberzeugungen, die allein auf der Wahrheitsgewißheit der individuellen Empfindung beruhen, sind nicht mehr verallgemeinerbar. Sie besitzen nur noch für das betreffende Individuum Gültigkeit. Da die Empfindungen der Menschen unterschiedlich sind, jeder sein eigenes „Maas“ an „Freude und Seligkeit“ (DJG Bd. 2: 382) hat, gibt es letztlich so viele Religionen wie es Individuen gibt: „Denn wenn mans bei Lichte besieht, so hat jeder seine eigene Religion“ (DJG Bd. 2: 382). Alle diese Religionen sind als Ausdruck der je individuellen Beziehung zu Gott zu tolerieren. Denn jenseits individueller Erfahrung gibt es keine Wahrheit. Das Individuum, das in der Vereinigung mit dem Göttlichen seiner Übereinstimmung mit ihm versichert wird, leistet nie mehr und besseres, es ist nie der Wahrheit näher, als wenn es dem eigenen Herzen folgt. Luthers Entgegensetzung des einsam mit Gott und seinem geistlichen Heil beschäftigten Individuums und des sozialen Kontextes, in dem es agieren muß, wird damit zu einer unüberbrückbaren Kluft verschärft. Das Individuum, wie es im Brief des Pastors beschrieben wird, weist nicht nur Religion als überindividuelle verbindliche Ordnung, sondern alle Intersubjektivität verbürgenden Ordnungen als wahrheitsferne und entfremdende Systeme zurück.

Auch die Thematisierung der 'Selbstentfremdung' knüpft im *Brief des Pastors* - wie im Sturm und Drang überhaupt - an das religiöse Ideengut an. Sie bedient sich umdeutend der Semantik des 'irdischen Elends'. An die Stelle der Bedingungsfaktoren des 'irdischen Elends' 'Welt und Fleisch', die die Seele ihrem Schöpfer und damit sich selbst notwendig entfremden, tritt nun die Gesellschaft. Die Selbstentfremdung, die sie bewirkt, ist entsprechend nicht mehr in den Kategorien von Sünde und Schuld zu fassen.

Luther widmet sich im fünften Hauptstück des Katechismus ausführlich dem Problem, daß bestimmte Menschen das 'irdische Elend' nicht empfinden. Sie sind die eigentlich Verworfenen und Unwürdigen (Luther Bd. 30. 1: 231). Sie sehnen sich nicht nach Erlösung. Es drängt sie nicht zu den Sakramenten, die die Vergebung der Schuld und damit die Erlösung immer wieder aufs neue zusichern, weil sie nicht wahrnehmen, daß sie im 'Fleisch', in der 'Welt' und damit im Herrschaftsbereich des Teufels leben (Luther Bd. 30. 1: 231f.). Ihre Verblendung ist ein Werk des Teufels (Luther Bd. 30. 1: 232). Luther empfiehlt ihnen, innere Einkehr zu halten, sich die Bedingungen ihres Daseins zu

vergegenwärtigen und dabei die Bibel zu Hilfe zu nehmen, die ausführlich über das 'Fleisch', die 'Welt' und den 'Teufel' informiert (Luther Bd. 30. 1: 232f.). Bleibt dies alles ohne Erfolg, so hat der 'Verblendete' um so mehr Grund zu klagen und zu bitten, daß „Gott gnade gebe“, das „elend, so du leider nicht sihest“, 'mehr zu fühlen' (Luther Bd. 30. 1: 232).

Im *Brief des Pastors* sind die Verblendeten die „Philosophen“ (DJG Bd. 2: 379)⁸. Auch sie scheinen göttlicher Gnade zu bedürfen, um das 'Elend' zu fühlen. Sich auf eine Argumentation mit ihnen einzulassen, erklärt der Pastor für völlig sinnlos: „Bleibt denn Philosoph weil ihrs einmal seyde, und Gott habe Mitleiden mit Euch! So pflege ich zu sagen, wenn ich mit so einem zu thun habe“ (DJG Bd. 2: 379). Er führt in diesem Zusammenhang eine Bibelstelle an, die sein Verhalten gegenüber den „Philosophen“, das er auch seinem Amtsbruder empfiehlt, erläutert und legitimiert:

Und giebt uns unser Herr nicht das exzellenteste Beyspiel selbst? Ging er nicht gleich von Gergesa ohne böse zu werden, so bald man ihn darum bat. Und vielleicht wars ihm selbst um die Leute nicht zu thun, die ihre Schweine nicht drum geben wollten, um den Teufel los zu werden. Denn man mag ihnen vorsagen was man will, so bleiben sie auf ihrem Kopfe (DJG Bd. 2: 380).

Der Pastor unterstellt hier als Motiv für die Bitte, Jesus solle Gergesa verlassen, Ärger und Trauer 'der Leute' über den Verlust ihrer Schweine. Keines der drei Evangelien, die diese Begebenheit berichten, legt diese Interpretation nahe.⁹ Der Pastor gibt der Bibelstelle einen neuen Sinn und formt sie zur Parabel. Die konkrete Episode in Gergesa illustriert in seiner Darstellung den allgemeinen Zusammenhang zwischen der Sorge um irdische Güter und der Vernachlässigung des Seelenheils. Er unterlegt ihr also den religiösen Topos der Unvereinbarkeit von Weltzugewandtheit und Erlangung des Heils. Die Leute von Gergesa bitten Christus zu gehen. Ihre Schweine erscheinen ihnen als zu hoher Preis, „um den Teufel los zu werden“. Das Interesse an ihren 'irdischen Gütern' macht sie unfähig, das wirklich Wichtige wahrzunehmen. Sie sind nicht 'heilsbegierig' (DJG Bd. 2: 380).

Was soll aber der Verweis auf die „Schweine“, auf 'irdischen Besitz', ausgerechnet im Kontext der Auseinandersetzung mit Vertretern der Ratio, den „Philosophen“. Wie ist in diesem Zusammenhang der religiöse Topos von Weltzuwendung und Vernachlässigung des Seelenheils zu verstehen? Aufschluß gibt hier ein Blick auf andere Arbeiten Goethes aus der ersten Hälfte der 70er Jahre. In der am 30. 10. 1773 in den „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“ erschienenen Rezension von Lavaters *Aussichten in die Ewigkeit* vergleicht Goethe die begriffliche Ordnung des Verstandes mit „irdische[n] Gü-

⁸ „Philosoph“ ist in diesem Sprachgebrauch ein Kampfvokabel der Zeit. Freigeister, Deisten und Vertreter einer rationalen Theologie, etwa die Neologen, können gleichermaßen damit gemeint sein. Auch der Pastor unterscheidet nicht zwischen Atheisten und den Bekennern einer 'natürlichen Religion'. So zählt er zu den „Philosophen“ sowohl Voltaire (DJG Bd. 2: 379), der als Atheist galt, als auch Rousseaus „Vikar“ (DJG Bd. 2: 380), der sich seinerseits ja gegen den Atheismus wendet.

⁹ Vgl. Markus 5; 8ff.; Lukas 8, 26ff.; Matthäus 8, 28ff.

ter[n]“ (DJG Bd. 2: 410) und schreibt ihr so den gleichen Stellenwert zu, wie er ‘irdischen Gütern’ im Gegensatz zu ‘himmlischen Gütern’ zukommt, nämlich Wertlosigkeit, Vergänglichkeit und Wahrheitsferne.

Auch im *Werther* wird das Bemühen um den Bestand gedanklicher Systeme, rationaler Regelungen und intersubjektiver Ordnungen in einem Bild mit der Sorge um den Erhalt materiellen Besitzes verglichen:

O meine Freunde! warum der Strom des Genies so selten ausbricht, so selten in hohen Fluthen hereinbraust, und eure staunende Seele erschüttert. Lieben Freunde, da wohnen die gelaßnen Kerls auf beyden Seiten des Ufers, denen ihre Gartenhäuschen, Tulpenbeete, und Krautfelder zu Grunde gehen würden, und daher in Zeiten mit dämmen und ableiten der künftig drohenden Gefahr abzuwehren wissen (DJG Bd. 2: 277).

Im *Werther* steht das Bild im Kontext der Erläuterung verschiedener ‘vernünftiger’ Ordnungssysteme: der Regeln der Kunst, der Konventionen und Gesetze der ‘bürgerlichen Gesellschaft’ und der Regelungen, denen die Liebe unterworfen werden muß, wenn sie in die Gesellschaft integrierbar sein soll (DJG Bd. 2: 276f.). Die „gelaßnen Kerls“ sind in diesem Kontext als Vertreter der rationalen, Intersubjektivität verbürgenden Ordnungen identifizierbar. Im Bild der „Gartenhäuschen, Tulpenbeete und Krautfelder“ erscheinen diese als irdischer und damit wertloser Besitz, wie in der Gergesa-Episode die „Schweine“.

In der Lutherischen Lehre gelten die ‘Welt’ und das ‘Fleisch’ als die Feinde der Seele. Sie sind die Instrumente, derer sich der Teufel bedient, um das Erlösungswerk Christi zu hintertreiben und den einzelnen vom Heil auszuschließen. Sie konstituieren das ‘irdische Elend’, indem sie ein reines und sündenfreies Leben verhindern. In den Schriften des jungen Goethe dagegen erscheint die ‘Welt’ nicht als Ort des moralisch Bösen, der notwendig in Sünde verstrickt, sondern als ‘Gesellschaft’, als Bereich intersubjektiver Ordnungen. Diese unterwerfen den einzelnen in allen möglichen Lebensbereichen ihren Bestimmungen; sie hindern ihn nicht an der Entfaltung eines reinen und moralischen Lebens, sondern an der Entfaltung seiner Natur, sie schränken ihn ein, ja sie zerstören in Werthers Augen sogar sein Wesen (DJG Bd. 2: 277). Das ‘Fleisch’, die Natur des Menschen, seine Sinnlichkeit, als Hauptverbündeter des Teufels, hat in dieser Konzeption keinen Platz mehr. Natur bezeichnet hier nicht mehr den Bereich der Affekte und Triebe, der der Domestizierung und Regelung bedarf, wie sie Luthers Theologie voraussetzt und festschreibt. Natur, wie sie in den Schriften des jungen Goethe als ‘wahre Natur’ (DJG Bd. 2: 277) expliziert wird, ist individuelle Natur, die von allen ihr äußerlichen Kriterien der Beurteilung und Regulierung emanzipiert ist, die unabhängig von gesellschaftlichen Zweck- und Nutzenerwägungen Anspruch auf Verwirklichung erhebt. Sie bezieht Frontstellung gegenüber traditionellen und ‘vernünftigen’ Ordnungen gleichermaßen.

Bei Luther ist die Voraussetzung dafür, daß man das ‘Elend’ fühlt und sich nach Erlösung sehnt, die Vergegenwärtigung der Welt als ‘böser Welt’ und vor allem der eigenen Natur als ‘verworfenen Natur’. Das ‘Elend’ nicht fühlen setzt er an einer Stelle gleich mit „sich nicht fühlen“.

„Sprichstu aber: Wie sol ich yhm denn thuen, wenn ich solche not nicht fülen kan noch hunger und durst zum Sacrament empfinden? Antwort: Den selbigem, die so gesynnet sind, das *sie sich nicht fülen* [M.W., H.W.], weis ich kein bessern rath, denn das sie doch yn yhren bosam greyffen, ob sie auch fleisch und blut haben; wo du denn solchs findest, [...] höre, was dein fleisch fur ein fruchtlin sey: Offenbar sind [...] die werck des fleischs, als da sind ehebruch, hurerey, [...] abgötterey, [...] zwitracht, [...] mord, sauffen, fressen und der gleichen“ (Luther Bd. 30. 1: 231f.).

Dem 'sich fühlen' muß hier notwendig der Wunsch folgen, von 'sich' befreit, von der eigenen Natur erlöst zu werden, die wie die Bedingungen der Welt ein reines Leben und damit die Gemeinschaft mit Gott ausschließt. Die völlige Veränderung der im *Brief des Pastors* verarbeiteten religiösen Traditionen wird mit Händen greifbar in der Konfrontation dieses Luther-Zitats mit einem Zitat aus Goethes Shakespeare-Rede von 1771.

Dieses Leben, meine Herren, ist für unsre Seele viel zu kurz, Zeuge, dass ieder Mensch, der geringste wie der höchste, der unfähigste wie der würdigste, eher alles müd wird, als zu leben; und dass keiner sein Ziel erreicht, wornach er so sehnlich ausging — denn wenn es einem auf seinem Gange auch noch so lang glückt, fällt er doch endlich [...] in eine Grube [...] und wird für nichts gerechnet. Für nichts gerechnet! Ich! Der ich mir alles binn, da ich alles nur durch mich kenne! So ruft ieder, *der sich fühlt* [M.W., H.W.], und macht grosse Schritte durch dieses Leben, eine Bereitung für den unendlichen Weeg drüben (DJG Bd. 2: 262).

Dem 'sich fühlen' entspricht hier der Wunsch nach vollkommener Selbstverwirklichung. Demgegenüber werden die gesellschaftlichen Bedingungen der Existenz und vor allem auch die zeitliche Begrenztheit des menschlichen Lebens als unerträgliche Einschränkungen erfahren. Im Einklang mit der religiösen Semantik erscheint das diesseitige Leben als bloße Vorbereitung für das jenseitige Leben. Aber an die Stelle der Sorge um das Heil der Seele tritt das Streben nach einer der Individualität gemäßen Wirksamkeit, das Streben nach Entfaltung und Manifestation des Selbst. Es kann wie ehemals das Streben nach Heiligkeit in 'diesem Leben' keinen Abschluß finden, allerdings aus anderen Gründen. Die Individualität ist nun als spezifische Repräsentation des 'göttlichen Ganzen' und damit des 'Unendlichen' bestimmt. Wie in Luthers Theologie ist auch hier die Selbstbeobachtung, das 'sich fühlen', eine wesentliche Voraussetzung, um das irdische Elend zu 'fühlen' und sich nach Befreiung von ihm zu sehnen, aber in einem ganz veränderten, ja umgekehrten Sinn. Der Selbstvergewisserung folgt hier nicht der Wunsch, von der eigenen Natur als Hauptbedingung des Elends befreit zu werden, sondern im Gegenteil der Wunsch nach Befreiung von allem, was ihrer Verwirklichung entgegensteht. Wer sich aber wie die „gelaßnen Kerls“ mit den intersubjektiven Ordnungen identifiziert, fühlt *sich* nicht - er kann sie nicht als entfremdende und einschränkende Bedingungen, als Bedingungen, die notwendig elend machen, wahrnehmen und sich nach Befreiung von ihnen sehnen.

Die religiöse Tradition der Abwertung der sozialen Gebundenheit des Lebens gegenüber der Sorge um das Seelenheil wird im Sturm und Drang weitergeführt, ja radikalisiert. Das in der religiösen Tradition vorgegebene Ziel allen

Strebens, das jenseitige Heil, wird umgedeutet zur Verwirklichung der individuellen Natur im Diesseits. Nach wie vor konstituiert sich damit Individualität als Abweichung von allgemeinen Regeln und Forderungen. Aber die Bewertungsvorzeichen haben sich umgekehrt. Die allgemeinen Regeln und Forderungen haben ihre Verbindung mit dem Göttlichen gelöst und bezeichnen nur mehr das Soziale, das per se als wahrheitsfern gilt. Das Individuelle konstituiert sich als Abweichung davon, als göttlich. Selbstbeobachtung bedeutet nun nicht mehr wie bei Luther Beobachtung der Sünde, Feststellung des eigenen Versagens gegenüber den allgemeinen göttlichen Geboten und Forderungen (vgl. Soeffner 1995: 60), sondern Wahrnehmung dessen, was jenseits allgemeiner Forderungen und Gebote liegt, was den einzelnen von anderen unterscheidet, gleichwohl aber mit dem Göttlichen übereinstimmt. Selbstbeobachtung wird damit letztlich zu einem unmöglichen Unterfangen.

Die Konzeption der je individuellen Teilhabe am Göttlichen, die Begründung des Individuums in seiner Eigenart als Repräsentation des 'göttlichen Ganzen', impliziert, wie hier deutlich wird, eine Reihe ungelöster und unlösbarer Folgeprobleme.

Wenn das Individuelle seine Legitimation und seinen Rang dadurch erhält, daß es eine spezifische Repräsentation des Göttlichen ist, dann kann es keine Vermittlung mehr zwischen individuellem Fühlen und Wollen einerseits und allgemeinen Forderungen und Gesetzen andererseits geben. Die vom Individuum und seinen Empfindungen abgehobenen gesellschaftlichen Ordnungen und Zwecksetzungen werden zu wahrheitsfernen 'äußerlichen Verbindungen' (DJG Bd. 2: 381) abgewertet, die den einzelnen an der Entfaltung und Manifestation seiner 'wahren Natur' hindern. Auch die Sprache stellt dann als Medium intersubjektiver Verständigung ein bloß äußerliches Regelsystem dar, das die Realität des einzelnen nicht erfassen und beschreiben kann. Die Kehrseite dieser Wahrnehmung der gesellschaftlichen Existenzbedingungen als 'Elend der Entfremdung' ist der Zustand der Orientierungslosigkeit und des Selbstzweifels, den Goethes Pastor ebenfalls als „Elend[.]“ (DJG Bd. 2: 377) beschreibt. Das Individuum verfügt über keine allgemeinen Gebote und Forderungen mehr, mit deren Hilfe es sich selbst beobachten kann. Vielmehr sollen umgekehrt seine Empfindungen allerst seine Überzeugungen und Lebensorientierungen begründen. Damit verliert das Individuum alle objektiven Außenhalte der Identitätsbildung und -stabilisierung. Es soll seine Individualität in einem prinzipiell unabschließbaren Prozeß entfalten und muß dabei auf jede äußere Anleitung verzichten.

3.4 Religion, Liebe und Kunst als Korrespondenzräume sozial exkludierter Individualität

Wenn das Individuum sein 'eigentliches Selbst' in der Distanzierung von allen sozialen Bezügen definiert, wenn es sich in der Differenz zu der Gesellschaft und jedem einzelnen Individuum begreift, dann kann es *in* der Gesellschaft keine Bestätigung mehr finden. Was es als einzigartig begründet und legiti-

miert, der 'Geist Gottes', der 'Geist des Ganzen', ist zugleich seine einzig mögliche Entsprechung. In der Konzeption des Sturm und Drang entzieht sich das, was als 'eigentliche Identität' begriffen wird, der Kommunikation und findet seine Bestätigung nur mehr in der gefühlsmäßigen Beziehung zum Göttlichen.

Daher dominiert die Erlösungsfunktion der Religion im *Brief des Pastors*. Das Anliegen ist nicht die Sorge um das jenseitige Heil der Seele, sondern die Sehnsucht nach diesseitiger Selbstverwirklichung, Orientierung und Übereinstimmung mit sich selbst. In der Vereinigung mit dem Göttlichen, wie sie der *Brief des Pastors* entwirft, wird dem Individuum all das ermöglicht, was ihm in der Gesellschaft versagt bleiben muß. Es wird aus seiner Einsamkeit gelöst, der Übereinstimmung mit dem göttlichen Ganzen versichert und in der Entgrenzung von allen äußeren sozialen Bestimmungen in seiner Eigenart, dem Reichtum seiner individuellen Möglichkeiten und Kräfte bestätigt und bestärkt.

Christus ist die einzige direkte 'Erlösungsinstanz', die der protestantische Pastor explizit anführt. Indem er jedoch allen Menschen die „göttliche [...] Menschheit“ (DJG Bd. 2: 384) Jesu zuspricht, löst er zugleich dessen Rolle als einziger Mittler des Göttlichen auf. Der Geist Gottes kann damit überall erfahren werden. An die Stelle Christi als sinnlicher Erscheinungsform des Göttlichen kann die Natur, die Kunst, die Geliebte treten. Die Grenzen zwischen Religion, Kunst und Liebe werden aufgehoben.

So hat es nichts mit Blasphemie zu tun, wenn Goethe im Brief an Kestner vom 15. 12. 1772 Lotte mit Christus und ihren Kamm mit dem Altarsakrament gleichsetzt. Die Bitte an Kestner, Lotte zu mahnen, ihm möglichst bald ihren Kamm zu schicken, begründet er in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem *Brief des Pastors* : „Denn wir sind arme sinnliche Menschen, ich möchte gern wieder was für sie, was von ihr in Händen haben, ein sinnliches Zeichen wodurch die geistlichunsichtbare Gnadengüter pp wies im Catechismus klingt“ (Fischer-Lamberg Bd. 3: 13).

Wird im Brief an Kestner Lotte spielerisch-ironisch an die Stelle Christi gesetzt, so erklärt Werther mit vollem Pathos eine frühere Geliebte zur Erlösungsinstanz. Später wird Lotte diese Stelle einnehmen.

Ach daß die Freundin meiner Jugend dahin ist, ach daß ich sie je gekannt habe! Ich würde zu mir sagen: du bist ein Thor! du suchst, was hienieden nicht zu finden ist. Aber ich hab sie gehabt, ich habe das Herz gefühlt, die große Seele, in deren Gegenwart ich mir schien mehr zu seyn als ich war, weil ich alles war was ich seyn konnte. Guter Gott, blieb da eine einzige Kraft meiner Seele ungenutzt, konnt ich nicht vor ihr all das wunderbare Gefühl entwickeln, mit dem mein Herz die Natur umfaßt [...] (DJG Bd. 2: 274).

In der Begegnung mit der Geliebten ist jede Differenz aufgehoben. Jede Kraft, jedes Gefühl findet bei ihr Antwort und Entsprechung. Die Entgrenzung, die die Gegenwart der Geliebten bewirkt, bedeutet aber keineswegs Selbstverlust, sondern im Gegenteil Bestätigung und Bestärkung des Ichs, Gewinnung und Entfaltung der 'eigentlichen Identität' in all ihren Möglichkeiten. Was hier die Geliebte bewirkt, wird in der Shakespeare-Rede der Kunst zugeschrieben. Die

Begegnung mit den Stücken Shakespeares wird wie ein Erweckungserlebnis geschildert. Sie hat die Qualität der Begegnung mit dem Göttlichen.

Die erste Seite, die ich in ihm las, machte mich auf Zeitlebens ihm eigen, und wie ich mit dem ersten Stücke fertig war, stund ich wie ein blind gebohrner, dem eine Wunderhand das Gesicht in einem Augenblicke schenckt. Ich erkannte, ich fühlte auf's lebhafteste meine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert [...] (DJG Bd. 2: 361f.).

Auch hier bedeutet die Entgrenzung, die Erweiterung der „Existenz um eine Unendlichkeit“, keineswegs Selbstaufgabe im Aufgehen in einem Allgemeinen, sondern geht einher mit der Besinnung auf die eigenen individuellen Kräfte, bedeutet zugleich Selbstbestätigung unter Abweisung aller äußeren Bestimmungen: „Ich sprang in die freye Luft, und fühlte erst dass ich Hände und Füße hatte“ (DJG Bd. 2: 362).

4 *Schluß*

Im Sturm und Drang wird im Anschluß an religiöse Konzepte erstmals die Idee des selbstbestimmten Individuums entworfen, eines Individuums, das seine Individualität selbst hervorbringt. Auf das Individuum werden explizit all die Attribute übertragen, die in der religiösen Tradition Gott allein vorbehalten waren: Es ist frei, autonom und schöpferisch. Es sucht nicht mehr das Allgemeine, die göttlichen Forderungen und Wirkungen, in sich; es ist vielmehr in seiner Einzigartigkeit mit dem göttlichen Universum identisch. Kunst und Liebe werden als seine Korrespondenzräume konzipiert. Sie sollen nun gestatten, was ehemals allein Projektion der Religion war: die Begegnung mit dem Göttlichen; diese Begegnung bedeutet aber jetzt: Begegnung mit dem eigenen Selbst. Unbeantwortet bleibt dabei jedoch die Frage, wie dieses Selbst in Kommunikation überführt, wie es soziale Realität gewinnen soll.

Diese latente Problemsituation ist der Resonanzboden und begründet die Funktionsstelle von Institutionen der Selbstthematizierung (vgl. Hahn 1982). Die Psychoanalyse spielt in diesem Zusammenhang eine historische Schlüsselrolle. Sie setzt die Idee des 'eigentlichen individuellen Selbst', die im Sturm und Drang durch die Umdeutung religiöser Schemata formuliert wurde, voraus und kontiniert sie. Ihrem Anspruch nach führt sie in einem Raum außerhalb der Gesellschaft das Selbst zur Begegnung und Verbindung mit sich selbst. Anders als in den im Sturm und Drang postulierten 'extrasozietalen' Räumen Kunst und Liebe sind jedoch die Prozesse, in denen dies geschehen soll, vorgegeben und durch Rollendefinitionen, Deutungsmuster und Verfahrensregeln strukturiert. Damit entsteht nicht nur eine reguläre Sphäre der freien Selbstthematizierung und 'Selbstentfaltung', sondern auch ein das Selbst *inhaltlich* bestimmender Erzeugungskontext. Das Individuum, das in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft keine Identität mehr gewinnen kann, erhält in dem Prozeß, in dem sein 'Inneres' artikuliert und erkannt werden soll, Identität und Orientierung; es wird in einem Wechselspiel von (Selbst-)Beschreibung und (Selbst-)Deutung mit einer Biographie und einem Weltbild ausgestattet.

Mittlerweile scheint nun aber auch die Psychoanalyse dabei zu sein, funktional zu veralten. Ihre bindenden Sinngebungen, biographischen Identitätsstiftungen und Habituseffekte passen immer weniger zur Struktur und Kultur der fortgeschrittenen Moderne. Wie immer heute das in vielerlei Gestalt 'unglückliche' Bewußtsein biographisch Sinn gewinnt, es muß, wenn es nicht soziale Kosten verursachen und dafür sozial bezahlen will, zugleich beweglich und offen bleiben. Was mehr und mehr zählt, ist eine Flexibilisierung des Selbst, die eine erneute 'Emanzipation' impliziert, nämlich die von der Idee einer ausdefinierten und ein für allemal stimmigen Identität. In der Therapiekultur sind es vor allem die Gruppentherapien, die in diese Richtung weisen (vgl. Willems 1994). Das Selbst, das sie entwerfen, und das ihre Verfahrensbedingungen vorzeichnen, ist in jeder Hinsicht 'dynamisch'. Es bedient sich seiner Biographie und erzeugt sie als Ressource einer pragmatischen Sinnstiftung; es macht sich in einem durchaus (auto-)poetischen Sinne zum 'Gegenstand der Fiktion'; es baut seine körperlichen und emotionalen 'Hemmungen' ab; es steigert unabhängig von der Gesellschaft seine Selbstachtung; es erwirbt 'Sozialkompetenzen', aus denen neben ihm selbst die sozialen Systeme Nutzen ziehen können.

Diese Systeme erzwingen auch so etwas wie die Identität und die Kompetenz des 'Identitätenmanagers'. Dazu gehört das Vermögen, „ein komplexes Gefüge von Reflexionsbezügen auf sich selbst und von Ansprüchen an die Gesellschaft zu balancieren, einschließlich der Fähigkeit, jeweils auf den angemessenen Bezug umzuschalten“ (Popitz 1987: 643). Im Rahmen dieser Subjektivität kann das Individuum heute in vielfältiger Weise und immer wieder neu als 'Performancekünstler' seiner selbst tätig werden. Die heutige Situation kennzeichnet nicht mehr nur das Auftreten von „Millionen von ich-betonen, selbstbewußten und auf Anreicherung ihres Erlebens bedachte Menschen“ (Gehlen 1957: 63), sondern die dynamisch expansive Tendenz zu einem immer flexibleren, pluraleren und kreativeren Individualismus, der deutlich theatrale Züge trägt (vgl. Soeffner 1995: 49f.). Dominant wird ein Individuum, das seine Individualität in vielen, zum Teil sehr flüchtigen Gesichtern 'hervorbringt', z.B. in Gesprächstypen, die „die Qualität einer 'Show', einer Selbstpräsentation und Selbstdemonstration“ erhalten (Soeffner 1995: 49). Im privaten Alltagsleben wie in dem sich zunehmend ausdehnenden und differenzierenden 'Supermarkt' der Identität (von der religiösen Gemeinschaft über die Selbsterfahrungsgruppe bis zum Internet) verbreitet sich auf synchroner und diachroner Ebene eine Art „Image-Bastelexistenz“ (R. Hitzler), ein Individuum, das nicht mehr nach seinem 'wahren Selbst' sucht, sondern den selbstbestimmten Wechsel der Selbstdefinitionen und Selbstgestaltungen als Moment seiner Autonomie und 'Selbstverwirklichung' erfährt.

LITERATUR

Anz, W./Greiner, M./Maurer, W., 1957: Aufklärung. S.703-730 in: K. Galling (Hrsg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1. Tübingen. 3. Aufl.

- Barner, H., 1930: Zwei „theologische Schriften“ Goethes. Ein Beitrag zur Religiosität des jungen Goethe. Leipzig.
- Bienert, W., 1935: Goethes pietistisch-humanistisches Privatchristentum. Halle.
- Flitner, W., 1947: Die religiöse Jugendentwicklung Goethes. S. 19-56 in: Ders., Goethe im Spätwerk. Glaube, Weltsicht, Ethos. Hamburg.
- Gawlick, G., 1973: Der Deismus als Grundlage der Religionsphilosophie der Aufklärung. S. 15-43 in: Hermann Samuel Reimarus. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Göttingen.
- Gehlen, A., 1957: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg.
- Der junge Goethe: Neu bearbeitete Ausgabe in fünf Bänden. Hrsg. Von Hanna Fischer-Lamberg. Berlin 1963-1974 [Fischer-Lamberg].
- Der junge Goethe in seiner Zeit: Texte und Kontexte. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Schriften bis 1775. Hrsg. von K. Eibl, F. Jannidis und M. Willems. 2 Bde und eine CD-Rom. Frankfurt/M. 1998 [DJG].
- Grimm, J./Grimm W.: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. Leipzig 1854-1954 [Grimm].
- Grützmacher, R., 1950: Die Religionen in der Anschauung Goethes. Baden-Baden.
- Hahn, A., 1979: Basis und Überbau und das Problem der begrenzten Eigenständigkeit der Ideen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31: 485-506.
- Hahn, A., 1982: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34: 407-434.
- Luhmann, N., 1980: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt/M.
- Luhmann, N., 1984: Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M.
- Luhmann, N., 1989: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Frankfurt/M.
- Luther, M.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 12 Bde. Weimar 1906-1961.
- Luther, M.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff. [Luther].
- Obenauer, K. J., 1921: Goethe in seinem Verhältnis zur Religion. Jena.
- Popitz, H., 1987: Autoritätsbedürfnisse. Der Wandel der sozialen Subjektivität. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39/3: 633-647.
- Rousseau, J.-J., [1762] 1978: Emile. Oder über die Erziehung. Hrsg. von M. Rang. Stuttgart.
- Saran, F., 1914: Goethes „Mahomet“ und „Prometheus“. Halle.
- Simmel, G., 1968: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hrsg. von M. Landmann. Frankfurt/M.
- Simmel, G., 1984: Das Individuum und die Freiheit. Essays. Berlin.
- Soeffner, H.-G., 1995: Luther - Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus. S. 20-75 in: Ders., Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt/M. 2. Aufl.

- Soeffner, H.-G., 1998a: Handeln im Alltag. S. 276-287 in: B. Schäfers/W. Zapf (Hrsg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. Opladen.
- Soeffner, H.-G., 1998b: Zum Verhältnis von Kunst und Religion in der „Spätmoderne“. S. 239-255 in: D. Fritz-Assmus (Hrsg.), Wirtschaftsgesellschaft und Kultur (= Beiträge zur Wirtschaftspolitik, 70).
Bern/Stuttgart/Wien.
- Spalding, J.J., 1794: Die Bestimmung des Menschen. Neue, vermehrte Auflage. [Erstdruck: 1749] Leipzig.
- Vorländer, K., 1911: Geschichte der Philosophie. 1. Bd. Leipzig. 3. Aufl.
- Willems, H., 1994: Psychotherapie und Gesellschaft. Voraussetzungen Strukturen und Funktionen von Individual- und Gruppentherapien. Opladen.
- Willems, M., 1995: Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang. Tübingen.
- Zimmermann, R. Ch., 1969: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. Bd. 1. München.