

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument zu drucken und aus diesem Dokument zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internet-Adresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors. Quelle: <http://www.mythos-magazin.de>

Das „Ewig-Weibliche“ in Goethes Faust. Eine ideengeschichtliche Interpretation

Magisterarbeit
zur Erlangung
des Grades Magister Atrium
der Philosophischen Fakultät
der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

von
Raimar Nuca

Prüfer im Hauptfach:
Univ.-Prof. Dr. Peter Matussek

Monat/Jahr der Abgabe:
Januar 2011

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
1. Goethe und Mystik.....	6
2. Erste Annäherung – Kabbalistische Parallelen	12
2.1. Deutscher Chassidismus und goethesche Anachoreten	12
2.2. Gewura: Das Ewig Weibliche und das Gericht der Stärke	18
3. Das Ewig Weibliche	26
3.1. Die kabbalistische Schechina	26
3.2. Männlich und Weiblich in der Gretchentragödie	36
4. Bergschluchten – Figurationen des Weiblichen	49
4.1. Die Büsserinnen	49
4.2. Mater gloriosa	56
4.3. Zu Goethes Frauenbild	60
Schluss.....	64
Appendix: Abbildungen	67
Verwendete Literatur.....	69
Nachweis der Abbildungen	72

Einleitung

Die Idee, eine mögliche Ideengeschichte zwischen der goetheschen Version des Fauststoffes und der hebräischen Kabbala anzunehmen, entstand während der Lektüre von Adornos Aufsatz über den Schluss der Tragödie. Darin heißt es:

„In der Strophe der johanneischen Mulier Samaritana heißt es – abermals dem Vers zuliebe, abermals äußerste Tugend aus Not – anstatt Abraham Abram (12046). Im Lichtfeld des exotischen Namens wird aus der vertrauten, von zahllosen Assoziationen überdeckten Figur aus dem Alten Testament jäh der östlich-nomadische Stammesfürst. Die treue Erinnerung an ihn wird mit mächtigem Griff der kanonisierten Tradition entrissen. Das allzu gelobte Land wird gegenwärtige Vorwelt. Ausgeweitet über die zur Idylle geschrumpften Patriarchenerzählungen hinaus, gewinnt sie Farbe und Kontur. Das auserwählte Volk ist jüdisch wie das Bild der Schönheit im dritten Akt griechisch. Sagt die mit Bedacht gewählte Bezeichnung Chorus Mysticus in der Schlußstrophe mehr als das vage Clichée einer Sonntagsmetaphysik, dann zitieren die Sachgehalte, mochte Goethe es wollen oder nicht, jüdische Mystik herbei. Der jüdische Tonfall der Ekstase, rätselhaft in den Text verschlagen, motiviert Bewegungen der Sphären jenes Himmels, der über Wald, Fels und Einöde sich eröffnet. Er ahmt die göttliche Gewalt in der Schöpfung nach. Der Ausruf Pater Ecstaticus [...] (11858-61); vollends die Verse des Pater Profundus [...] (11888/9) sind die einer chassidischen Stimme, aus der kabbalistischen Potenz der Gewura.“¹

Diesem Absatz entsprang die Grundidee eines Vergleiches zwischen dem mystischen Faustschluss und der jüdischen Geheimlehre. Denn ist es möglich, die Bergschluchten auf kabbalistisches Gedankengut zu beziehen, so kann das, was das Christentum zum Ewig-Weiblichen zu sagen hat, nicht nur um das ergänzt werden, was andere Autoren im Bezug auf alchemistische und hermetische Vorbilder geleistet haben, sondern auch um das passiv-weibliche Moment der Kabbalisten, der so genannten Schechina. Speziell dieses Bild scheint, weil es sich auf die Figur Gretchens wie auf die Mater gloriosa gleichermaßen anwenden lässt, geeignet, das Ewig-Weibliche der Bergschluchten-Szene zu skizzieren.

¹ Adorno 1974, S. 133

Um den Umfang der Untersuchung zu reduzieren, wurde auf eine Aufarbeitung sämtlicher Frauengestalten der beiden Tragödienteile verzichtet. So wurde, da sie am weitesten ausgeführt ist, die Gretchentragödie ausgewählt, da sie auch die stärkste Verbindung zum Faustschluss aufweist. Das weitere Augenmerk soll fürderhin auf den Bergschluchten liegen.

Vorab soll in Kürze untersucht werden, wie der Bezug Goethes zur jüdischen Kabbala sich darstellte, sowie ein möglicher Wissensstand eingegrenzt werden. Ausgehend von Adornos Anmerkungen zu kabbalistischen Residuen soll danach in einem zweiten Schritt ein kurzer Vergleich zwischen den Versen der Pater profundus und ecstaticus und kabbalistischen und neuplatonischen Bildern geführt werden, die untereinander zahlreiche Ähnlichkeiten aufweisen. Im darauf folgenden Teilkapitel gehe ich kurz auf die von Adorno angesprochene „Stärke“ (hebr. „Gewura“) ein, die in kabbalistischer Terminologie zu den weiblichen Kräften gehört. Anschließend werde ich das Ewig-Weibliche nachzeichnen, wie es sich in der Kabbala und, um eine weitere Referenz zu bieten, in der Gnosis widerspiegelt. Diese Bilder sollen dann in einem weiteren Teilkapitel mit der Tragödie verglichen werden, um zu sehen, wo das goethesche Ewig-Weibliche dem mystischen nahe war und damit restaurativ, und an welchen Stellen es progressiv von diesen Vorbildern abweicht. Nachdem die Gretchentragödie durchgesprochen ist, widmet sich der vierte Abschnitt den weiblichen Figuren der Bergschluchten. Die Engel sowie die Knaben werden nicht in einem eigenen Kapitel berücksichtigt, da sie sich nur indirekt auf das Weibliche beziehen. Auf sie wird an passender Stelle in den anderen Kapiteln verwiesen. Alle bis dahin aufgebauten und zusammengeführten Stränge werden dann in einem Schlusswort zusammen gefasst.

1. Goethe und Mystik

Dass Goethe sich neben neuplatonischen und gnostischen Quellen auch kabbalistischer bedient hatte, deren Autoren dazu tendierten, nahezu die gesamte Mystik des Abendlandes als eine zusammenhängende darzustellen, belegt das folgende Zitat aus „Dichtung und Wahrheit“:

„Sie [gemeint ist Fräulein von Klettenberg] hatte schon insgeheim Wellings „Opus Mago-Cabbalisticum“ studiert, wobei sie jedoch, weil der Autor das Licht was er mitteilt sogleich wieder selbst verfinstert und aufhebt, sich nach einem Freunde umsah, der ihr in diesem Wechsel von Licht und Finsternis Gesellschaft leistete. [...] Aber auch so blieb das Buch noch dunkel und unverständlich genug; außer dass man sich zuletzt in eine gewisse Terminologie hineinstudierte, und indem man mit derselben nach eigenem Belieben gebarte, etwas wo nicht zu verstehen, doch wenigstens zu sagen glaubte.“²

Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis des Werkes gibt bereits Auskunft darüber, dass der Autor seine Informationen aus verschiedensten Quellen bezieht und miteinander vermischt. So lautet eines der Kapitel: *„Von der Religion nach dem klaren und deutlichen Buchstaben der heil. Schrift, und der auf dieselbige gegründeten wahren Mago-Cabbala“³*. Darin schreibt Welling:

„Nun folgen einige Grundsätze, welche ein angehender Magus wohl in acht zu nehmen hat; und zwar erstlich muß derselbe vor allem mit dem wahren Glauben ausgerüstet seyn, als welchem alles unterworfen ist, nach Math. XVII, 20. Zweitens gehöret zu der wahren Magie die Erkenntniß von Bezeichnung der natürlichen Dingen, als wozu die wahre Cabbala den Schlüssel hat, welche wahre Cabbala aus dem Alphabeth der Natur erlernt werden muß.“⁴

Kabbala bedeutet „mündlich überliefert“ und referiert darauf, dass jüdische Kabbalisten behaupten, ihre Interpretation der heiligen Schriften wäre im Gegensatz zur klassischen Deutung die wahrhaftigere, da sie seit der ersten Offenbarung Gottes mündlich tradiert wurde. Damit einher geht der Glaube

² Dichtung und Wahrheit", 8. Buch S. 355

³ Welling 1760, Inhaltsverzeichnis Kapitel III

⁴ Ebd., S. 462

daran, dass, wie das Sefer Ha-Jezirah⁵ propagiert, das Göttliche die Welt durch Zusammenfügen der Buchstaben des hebräischen Alphabets schuf, dass also die einzelnen Buchstaben selbst heilig sind und durch ihren Symbolbezug das Geheimnis der Schöpfung beinhalten⁶. Dies münzt der Autor nun auf seine eigene christlich-alchemistisch geprägte Sicht um und erklärt, dass die Alchemisten und nicht die Kabbalisten im eigentlichen Besitz der Wahrheit seien, und somit der Anspruch einer „wahren Kabbala“ durch ihn erfüllt wird. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass die das Buch begleitenden Graphiken Symbole und Religionen wild durcheinander werfen. So wird der Iurianische Lebensbaum als Anordnung von Kreisen mit kabbalistischen Variationen von Gottesnamen in hebräischer Schrift gefüllt und gleichzeitig wird ihm ein christlicher Hintergrund gegeben⁷. Auch spricht er von Alpha und Omega, wohingegen das eigentliche kabbalistische Alphabet mit Aleph (1) beginnt und mit Tau (400) endet. Ferner ist die im Sefer Ha-Jezirah getroffene Zuordnung nur vor dem Hintergrund einer hebräischen Ausgabe der Thora sinnvoll, da sich die

⁵ Das vermutlich im 7Jh. n. Chr. Verfasste Werk ist zwar der Kabbala nicht direkt zuzuordnen, bzw. entstand die kabbalistische Strömung erst lange nach seiner Niederschrift. Es trug jedoch durch seine spätere Interpretation als genuin kabbalistisches Werk maßgeblich zur kabbalistischen Mystik bei.

⁶ So heißt es in einer Rekonstruktion des Werkes: „Zwei [oder das zweite Prinzip des Weltalls] ist der vom Geiste ausgehende Hauch, und in ihm sind die zweiundzwanzig Buchstaben, die drei Mütter, die sieben Doppelten eingegraben und ausgeprägt, und jeder von ihnen ist Geist.“ (Sefer Jezirah, Rekonstruktion nach Papus, erschienen in Papus: Kabbala, Marix Verlag, Wiesbaden 2004).

Man vergleiche auch das folgende Beispiel aus dem Sohar: „So ist da zuerst der Ursprung aus dem Meere, der in seiner Ausbreitung in ein Gefäß aufgenommen wird, das die Rundung des Jod [zehnter Buchstabe des hebräischen Alphabets] hat – dieser Ursprung ist eins.“ (Sohar, übers. von Ernst Müller, S. 67)

Nachmerkung: Das hebräische Alphabet teilt sich in drei Mutterbuchstaben, sieben doppelte und sieben einfache Buchstaben, denen jeweils Elemente, Vorgänge, Wochentage und Teile des Körpers zugeteilt werden. Als ein Beispiel sei hier der zweite Buchstabe des Alphabets, „Beth“ angeführt. „Beth“ bedeutet „Haus“ (vgl. hierzu Mandel 2004, S. 25) und trägt die Zahl zwei. Die Zahl zwei repräsentiert zugleich auch das dualistische Weltbild, das im Gegensatz zur eins steht, die im Buchstaben Aleph die göttliche Einheit darstellt. So beginnt auch die Thora nicht mit einem Aleph sondern einem Beth („*Bereschit bara elohim et ha-schamajim we-eth haarez ...*“ (Gen 1,1)). Nach kabbalistischer Auffassung ist also die Thora und damit die dualistische Welt das Haus Gottes, dessen Einheit sich darin nur indirekt erfahren lässt, und die Kabbalisten führen Genesis 1.1 als Referenz auf. Somit scheint deutlich, dass man das kabbalistische Konzept keinesfalls ohne weiteres auf eine andere Mystik übertragen kann, so wie Welling es zweifelsohne in Unkenntnis tut.

⁷ vgl. Appendix: Abbildung 1

Bedeutungen nur aus Häufigkeiten und Stellungen der Buchstaben in den heiligen Texten sowie ihrer ursprünglichen Bedeutung im Sinne eines Wortes herleiten lassen.

Es wird schon nach einem kurzen Blick deutlich, dass der Autor, vermutlich ohne es zu erkennen, ebenso wie Goethe verfuhr und sich *„zuletzt in eine gewisse Terminologie hineinstudierte, und indem man mit derselben nach eigenem Belieben gebarte, etwas wo nicht zu verstehen, doch wenigstens zu sagen glaubte“*. Es wird aber auch deutlich, wie einstmals originär kabbalistisches Gedankengut, ohne dass es explizit vermerkt wurde, sich in alchemistische und hermetische Lehren einschob.

Wir dürfen davon ausgehen, dass Goethe in seinen kabbalistischen Studien zwar durchaus in der Lage war, neuplatonische Verwandtschaften und gnostische Parallelen der kabbalistischen Bilder zu erkennen, derer er habhaft wurde, dass er jedoch kein expliziter Kenner der jüdischen Mystik und deren Theologie war. Emil Staiger fasst dies in seiner Interpretation zu Faust I treffend zusammen:

„Um 1797 lag Goethe alles fern, was heute, innerhalb und außerhalb der gelehrten Welt, als Religion gilt. Der Blick ruht auf dem Menschen als einem in sich selber bestehenden und sich selber Verantwortung schuldigem Wesen. Die religiöse Sphäre mochte noch Zeichen und Symbole liefern und als stimmungsgesättigte Jugenderinnerung hochwillkommen sein.“⁸

Es lohnt sich also weit mehr, Adornos Vergleich zu folgen und zu untersuchen, ob sich Elemente jener jüdischen Lehren in der Tragödie niedergeschlagen haben, als Goethe unter die Kabbalisten einreihen zu wollen. Um diesen Niederschlag sichtbar zu machen, scheint es nicht geboten, ausführliche Studien kabbalistischer Geheimlehren zu betreiben, da sehr wahrscheinlich ist, dass Goethe solche gar nicht kannte und auch nicht kennen konnte. Es lohnt sich also, soweit von den Gegenständen zurück zu treten, als dass man Parallelen zwischen Kabbala, Neuplatonismus und Gnosis verdeutlicht, gemeinsame Punkte herausstellt und dann aufzeigt, inwiefern Goethe mit diesen übereinstimmt oder ihnen widerspricht. So

⁸ Staiger 1959, S. 323

schrieb Goethe selbst viel später über seine Begegnung mit den Spielarten des Mystischen während seiner durch einen Blutsturz verursachten Krankheit im Jahre 1768:

"Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen. Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion; so kam mir nichts natürlicher vor, als dass ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses tat ich mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah."⁹

Nachdem bereits von vielen Autoren auf alchemistische und christlich-mystische Vorbilder verwiesen wurde, soll in der vorliegenden Arbeit nun der Vergleich mit kabbalistischen und gnostisch-neuplatonischen Bildern geführt werden. Ich möchte das Zitat fortsetzen, um zu zeigen, in welcher Weise sich in Goethes Jugendsicht die Linien miteinander vermischten. So heißt es weiter:

„Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit zu Ewigkeit her selbst produziert; da sich aber Produktion nicht ohne Mannigfaltigkeit denken lässt, so musste sie sich notwendig sogleich als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohnes anerkennen; diese beiden mussten nun den Akt des Hervorbringens fortsetzen, und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun ebenso bestehend lebendig und ewig als das Ganze war. Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Produktionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dies war nun Lucifer, welchem von nun an die ganze Schöpfungskraft übertragen war, und von dem alles übrige Sein ausgehen sollte.“¹⁰

Eine ewig sich selbst hervorbringende Gottheit ist sehr der Vorstellung der lurianischen Kabbala nahe, nach welcher die Schöpfung in jedem Augenblick neu geschaffen wird durch die sich ausgießende Glorie Gottes, und sie eben allein aufgrund dieses stetigen Prozesses überhaupt Bestand hat. Dass die Reihe des Göttlichen nach der Drei abgeschlossen sei, ist eine

⁹ "Dichtung und Wahrheit", 8. Buch S.364

¹⁰ Ebd., S. 364f

Idee, die sich in Plotins ‚Enneaden‘ findet¹¹. Der ‚böse‘ Demiurg hingegen hat starke Ähnlichkeit mit einer gnostischen Legende¹². Dass dieses sich ewig Hervorbringende von Goethe in den ‚Bergschluchten‘ mit einer sich immerfort ausströmenden Liebe gleichgesetzt wird, lässt sich ebenso aus dem Biographischen erahnen. So schrieb er am 22.03.1781 an die für ihn im physischen Sinne unerreichbare Charlotte von Stein:

*„Deine Liebe ist mir wie der Morgen- und Abendstern; er geht nach der Sonne unter und vor der Sonne wieder auf. Ja, wie ein Gestirn des Pols, das, nie untergehend, über unserm Haupt einen ewig lebendigen Kranz flicht. Ich bete, das es mir auf der Bahn des Lebens die Götter nie verdunkeln mögen.“*¹³

Hier schon klingt sacht das entsprechende Motiv an – Liebe als ein immer Währendes, das einen ‚ewig lebendigen Kranz‘ flicht, gerichtet an ein letztlich nicht zu erreichendes Wesen – indem Goethe sich auf Frau von Stein bezieht, ist er diesem ‚Kranz‘ nahe und spricht von der ‚Bahn des Lebens‘. Diese Verbindung erinnert an eine platonische Konzeption des geflügelten Eros, der die Seelen auf der Bahn des Lebens empor hebt, bis sie das Reich der Ideen erreichen¹⁴. Und wie es in diesem Gespann ein Pferd gibt, das in seinem Begehren maßlos stürmt und den ganzen Wagen aus der Richtung bringt und eines, das auf das höchste zustrebt¹⁵, so finden sich in

¹¹ Vgl. Plotin, Plotins Schriften, Bd. 1a, S. 95f [Diese Zusammenstellung, die einzige in deutscher Übersetzung, führt die Schriften in chronologischer Reihenfolge auf, weswegen die ursprüngliche Anordnung der Enneaden verloren ging, Aus diesem Grunde wurde sich stets auf die Seitenzahl der vorliegenden Reihe und nicht auf die entsprechende Enneade bezogen.]

¹² Vgl. Küpper Latusek 2001, S. 11, bzw. Iwersen, S. 42: „Ohne Zustimmung und Zutun ihres männlichen Paargenossen bringt sie [Sophia] durch ihren Gedanken ein Bild aus sich hervor, das zur Missgeburt gerät, ein unvollendetes Werk, das mit ihr selbst keine Ähnlichkeit hat. Diese Missgeburt ist Jaldabaoth, für die Barbelo-Gnostiker der ‚böse Gott‘ des Alten Testaments“.

¹³ Zitiert nach ‚Liebesbriefe großer Männer‘, hrsg. Von Sabine Anders und Katharina Maier, Wiesbaden 2008, S. 27

¹⁴ Vgl. Platon, Phaidon, Reclam, Stuttgart 2006, S. 41-58; Das Bild des Eros als dem, der die Seelen beflügelt, findet sich auch bei Plotin wieder: „Was ist das nun für ein Ort, und wie kann man dorthin gelangen? [...] Dahin gelangen mag der seiner Anlage nach vom Eros Bewegte, der in seiner Haltung ursprünglich und im wahren Sinne des Wortes Philosoph ist.“ (Plotin, ‚Enneaden‘, Meiner, Bd1a, S. 103ff)

¹⁵ Vgl. Platon, Phaidon, Reclam Stuttgart 2006, S. 43: „Verglichen sei sie [die Seele] der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespannes und seines Lenkers. Der Götter Rosse und Lenker sind selbst edel und stammen von Edlen, die der übrigen sind gemischt. Und erstlich lenkt bei uns der Führer ein Zweigespann, aber da ist von den Rossen eines schön und edel und von edler Abstammung, das andere das Gegenteil davon in

der Beziehung zwischen Faust und Gretchen Verse, die jenen platonischen Bildern ähneln. So stürmt Faust von Wunsch zu Wunsch („*So taumel ich von Begierde zu Genuß, / Und im Genuß verschmacht‘ ich nach Begierde.*“ (V. 3249-50)) und nimmt dabei sehr wohl in Kauf, auch anderes mit sich zu begraben („*Was muß geschehn, mag’s gleich geschehn! / Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen / Und sie mit mir zu Grunde gehen!*“ (V.3364-65)). Im Gegensatz dazu steht Margarete („*Doch – alles, was dazu mich trieb, / Gott! war so gut! ach war so lieb*“, V.3585-86).

Alle diese aufeinander bezogenen Pole, Reinheit und Begierde bei Platon und Plotin, Männlich und Weiblich in Gnosis und Kabbala deuten auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Auch das Paradoxon eines sich stetig neu Hervorbringenden, das immer gleich bleibt, findet im Stück seine Entsprechung, – denn Faust und Gretchen sind miteinander über die gesamte Zeit verbunden. – Und aus dieser Verbundenheit heraus kann Faust seine Beziehung zu Gretchen am Ende des vierten Aktes neu fassen und alles Weibliche in seiner Schlussrede am Ende des fünften Aktes ignorieren¹⁶.

In jenen Vorbildern privater und religiös-magischer Natur scheinen sich also schon die grundlegenden Anlagen für alles das zu bilden, was später in den „Bergschluchten“ ausformuliert wird. Indem durch Vermengung neue Bilder gewonnen wurden, machte der Autor sich diese auf verschiedenste Weise zu Eigen, so dass nicht erwartet werden darf, dass man die mystischen Figuren eins zu eins umgesetzt findet.

Abstammung und Artung. Schwer und voller Verdruss muss daher bei uns die Lenkung sein“

¹⁶ Vgl. Kapitel 3.2., S. 36ff der vorliegenden Arbeit

2. Erste Annäherung – Kabbalistische Parallelen

2.1. Deutscher Chassidismus und goethesche Anachoreten

Der deutsche Chassidismus des Mittelalters war zu Goethes Lebzeiten von der aus Polen kommenden chassidischen Bewegung beeinflusst, die im 18. Jahrhundert die Kabbala zu einer Art Volkslehre machte¹⁷. Diese schon im Mittelalter durch den im galiläischen Safed lehrenden Isaak Luria¹⁸ erneuerte Kabbala wurde nicht nur von christlichen Mystikern rezipiert, sondern gelangte in Folge auch in sich ausbildende esoterische Kreise. Verschiedene Übersetzungen der wichtigsten Texte wie zum Beispiel des *Sefer Sohar* waren in lateinischer Übersetzung verfügbar¹⁹. Sie wurde jedoch auch von den Jesuiten studiert, von denen vor allem Athanasius Kircher²⁰ mit seinem Lebensbaum das christliche und das esoterisch-hermetische Studium der Kabbala nachhaltig beeinflusste²¹. Schon im Vorfeld hatte es Bestrebungen gegeben, die jüdische Kabbala mit christlicher Dogmatik zu verschmelzen²². Der Versuch einer tatsächlichen Kabbala-Forschung kam in Europa aber erst um die Zeit von Goethes Tod auf, so zum Beispiel ‚*Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer*‘ (dt. Übers. 1844) von A. Frank, seinerzeit Professor an der Fakultät der Wissenschaften zu Paris. Dies hatte zur Folge, dass zunächst die Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen gegenüber den Unterschieden überpolarisiert wurden und man in weiten Teilen vergaß, was die Kabbala ursprünglich war – nämlich eine mystisch-orthodoxe

¹⁷ Vgl. Scholem 1957, S. 356ff

¹⁸ geboren 1534 in Jerusalem, gestorben 1572 in Galiläa

¹⁹ So z.B. die ‚*Kabbala Dennudata*‘ des Knorr von Rosenroth, im Grunde eine lose Sammlung ins Lateinische übersetzter Fragmente des Sohar

²⁰ 1602-1680

²¹ So wurde beispielsweise von Aleister Crowley und dem „Order of the Golden Dawn“ stets der durch Kirchner gezeichnete Baum verwendet.

²² So zum Beispiel durch Johannes Reuchlin (1455-1522), Pico della Mirandola (1463-1494) und Agrippa von Nettersheim (1486-1535)

Interpretation des jüdischen Schriftenkanons²³. Sie erlebte auf diese Weise in den Jahren 1750-1800 eine für mystische Spekulationen nie wieder erreichte Hochphase²⁴ und fand weite Verbreitung über jüdische Kreise hinaus.

Merkmal dieses Chassidismus deutscher Prägung war zum einen, dass das Ideal des Wissenden, der durch seine Weisheit vor allem die Thora und den Talmud betreffend Gott nahe war, durch das Ideal des Frommen ersetzt wurde. Es war nicht Ziel dieser Bewegung, Weisheit zu erlangen sondern ein frommer Diener Gottes zu sein, und sie weist insofern viele Parallelen mit dem Ideal des asketischen Mönchtums auf²⁵. Der vorherrschende Topos bestand nicht darin, eine genaue Kenntnis der Dinge zu erlangen, sondern entwickelte sich zu einer dem Neuplatonischen nahestehenden irdischen Abkehr und einer vollständigen Ausrichtung auf Gott hin. Plotin fasst die Problematik, derer sich die „Zaddik“ (hebr. „der Gerechte“), wie sie sich nannten, nach und nach bewusst wurden, lange vor diesen in seinen „Enneaden“ folgendermaßen:

„Es beruht aber diese Schwierigkeit [der passenden Terminologie und damit des „Verständnisses“ des Einen, wie es bei ihm heißt] hauptsächlich darauf, dass man des Einen gar nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis des reinen Denkens wie der übrigen Gegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche von höherer Art ist als Wissenschaft. Die Sache erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt, denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles [und kann somit nicht mehr gültige Bezeichnung des Einen sein].“²⁶

Durch die Festlegung auf einen nicht weiter konkretisierbaren Gott ergibt sich bei Plotin ebenso wie in der Kabbala die Notwendigkeit einer Loslösung von jedem irdischen Dualismus. So schreibt Plotin:

²³ Vgl. Scholem 1957, S. 358: „Schon die lurianische Kabbala hatte die Tendenz, breite Kreise zu erfassen und deren Lebensformen von ihren Ideen her zu bestimmen. Sie tat das unter Hineinnahme des messianischen Elementes ins Zentrum ihrer mystischen Idee.“ Besonders also die lurianische Kabbala ist demnach geeignet, christliche Bilder mit jüdischer Mystik zu füllen, so wie es, wie Adorno vermutete, in den Bergschluchten geschah.

²⁴ Vgl. ebd., S. 370

²⁵ Vgl. ebd., S. 105

²⁶ Plotin, Plotins Schriften, Bd. 1a, S. 181

„Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns, wir aber sind bei ihm nur, wenn wir keine Andersheit in uns haben.“²⁷

Dieser plotinsche Gedanke findet sich in einer in Gerschom Scholems Werk zu findenden Legende weiter ausgeführt:

„Einst kam ein Liebhaber der geheimen Weisheit zu einem der Anachoreten²⁸ und wünschte, von ihm als Schüler aufgenommen zu werden. Da sagte er zu ihm: Mein Sohn, deine Absicht ist wohlgefällig, aber sage mir, bist du „ausgeglichen“ oder nicht? Er antwortete: Meister, erkläre deine Rede. Er sagte: Mein Sohn, wenn von zwei Menschen einer dich preist und einer dich beschimpft, sind sie in deinen Augen gleich oder nicht? Er antwortete ihm: Führwahr, ich spüre Befriedigung von dem Lobpreisenden und Schmerz von dem Beschimpfenden, aber ich bin nicht rachsüchtig und nachtragend. Da sagte der Meister zu ihm: Mein Sohn, kehre nach Hause zurück, denn solange du den Gleichmut nicht hast und dir angetane Beschimpfung noch empfindest, hast du nicht die richtige Disposition, deinen Gedanken mit Gott zu verbinden.“²⁹

Nicht also das irdische Gesetz, die Halacha, beinhaltend genaue Regeln und damit eine Darlegung des göttlichen Willens mit extrovertierter Handlungsweise, sondern eine vollständige Ausgeglichenheit und Gleichgültigkeit gegenüber der materiellen Welt, basierend auf einer monistischen introvertierten Haltung ist die Grundlage des Zwiegesprächs mit Gott im deutschen Chassidismus. Diese Haltung ist der der Patres in den Bergschluchten sehr nah. So bittet der Pater ecstaticus, zu dem der Kommentar *„auf und ab schwebend“* vermerkt, also voll und ganz bewegt, ergriffen möchte man sagen, darum, *„Daß ja das Nichtige / Alles verflüchtige, / Glänze der Dauerstern, Ewiger Liebe Kern.“* (V.11864-65), dass also das nichtige Geschehen sich aufhebe, damit das Wahre, das dauerhaft dasselbe ist, obgleich es sich stetig steigert, sich offenbare. Wir sehen hier, wie sehr die Haltung des in der Einleitung zitierten³⁰ verliebten Dichters der seiner Anachoreten gleicht und welche nahe Verwandtschaft sie mit dem mittelalterlichen Chassid aufweist.

²⁷ Plotin, Plotins Schriften, Bd. 1a., S. 197

²⁸ Hier im Sinne von Chassid gebraucht.

²⁹ Scholem 1957, S. 105

³⁰ Vgl. Kapitel 1, S. 10 der vorliegenden Arbeit: *„Deine Liebe ist mir wie der Morgen- und Abendstern; er geht nach der Sonne unter und vor der Sonne wieder auf. Ja, wie ein Gestirn des Pols, das, nie untergehend, über unserm Haupt einen ewig lebendigen Kranz flicht. Ich bete, das es mir auf der Bahn des Lebens die Götter nie verdunkeln mögen.“*

Auch lässt Goethe den Pater profundus in der tiefsten Region, also noch weltverhaftet, ausrufen: „*O Gott! beschwichtige die Gedanken, / Erleuchte mein bedürftig Herz!*“ (V. 11888-89). Beide bitten um ein Aufhören von Irrtum und nichtiger Problematik. Bezieht man das „*Nichtige*“ auf die „*Gedanken*“, so fordern beide ein und dasselbe: Befreie uns aus der Verhaftung im Irdischen, kabbalistisch ausgedrückt – mach uns „*ausgeglichen*“, oder mit Plotin gesagt: Nimm die „*Andersheit*“ von uns. Wir dürfen, da die Patres ja im Aufsteigen begriffen sind, nicht davon ausgehen, dass sie das Geliebte je im Sinne eines Ortes erreichen werden. Sie befinden sich wie alle anderen Figuren auch auf einer Bahn des Aufstieges, die der ähnelt, die Platon Sokrates in seiner Lobrede auf den Eros beschreiben lässt. Der Irrtum über die Welt, der den Menschen in der Illusion der permanenten Katastrophe verharren lässt, wird in der Naturbeschreibung des profundus (V.11866-73) zur Ruhe gebracht.

Die weltliche Abkehr und die Ausrichtung auf den mystischen Gott bzw. das Göttliche, die stark beeinflusst ist von dem Gedanken der Anwesenheit Gottes in der Welt, hielt sich im deutschen Chassidismus auch dann noch, als die spanische Kabbala begann, Einfluss in Deutschland zu nehmen.³¹ Die ganze aufstrebende Naturbeschreibung des Pater profundus (V.11866-73) und Seraphicus (V.11898-11925) ist getragen von diesem Gedanken – weil Gott der Welt einwohnt, strebt alles darauf zu, wieder mit ihm vereint zu sein. profundus spricht von sich in die Lüfte tragenden Stämmen (V.11870-71), im Gegensatz zur „*Wasserfülle*“, die hinab „*stürzt*“ (V.11876-77). Die beseelte Welt drängt hinauf, und die Liebe, die gleich einem Wasserfall berufen ist, „*das Tal zu wässern*“ (V.11878), also die Welt fruchtbar und reich zu machen, sie zu durchdringen wie das Wasser die Erde, die es gleichsam wieder heraus gibt, damit Leben gedeihen kann, stürzt ihr entgegen. Eindeutig ist an dieser Stelle die Parallele zum Einwohnungsgedanken Gottes in der Welt, den die Kabbalisten „*Schechina*“ nennen, und der ihnen als weiblich gilt³². So wie Seraphicus sich zum Gefäß

³¹ Vgl. Scholem 1957, S. 118

³² Vgl. Kapitel 3.1, S. 26ff der vorliegenden Arbeit

macht für die Knaben (V.11905-9), die aus höheren Regionen herab schweben, um die Schöpfung zu schauen, wie das Tal Gefäß ist für das Wasser, das in es hinein stürzt, so macht der Chassid sich zum Gefäß, um Gott seine Seele erfüllen zu lassen³³. Adorno weiß wie kein anderer die Bedeutung dieser Sätze zu konkretisieren. Er schreibt:

„Die Verse gelten der Szenerie einer hierarchisch gegliederten in Stufen aufsteigenden Landschaft. Was aber in ihr sich zuträgt, der Sturz des Wassers, erscheint, als spräche die Landschaft ihre eigene Schöpfungsgeschichte allegorisch aus. Das Sein der Landschaft hält inne als Gleichnis ihres Werdens. Es ist dies in ihr verschlossene Werden, welches sie, als Schöpfung der Liebe anverwandelt, deren Walten im Aufstieg von Fausten Unsterblichem verherrlicht wird. Indem das naturgeschichtliche Wort das verfallene Dasein Liebe anruft, öffnet sich der Aspekt der Versöhnung des Natürlichen. Im Eingedenken ans eigene Naturwesen entragt es seiner Naturverfallenheit.“³⁴

Die mannigfaltigen Irrtümer werden dadurch getilgt, dass die Verschiedenheit der Dinge weicht, indem sie alle Gleichnis ein und desselben Schöpfungsgedankens werden. Aus dem Vielen wird so eine Einsgerichtetheit, die sich durch die Wunder der Schöpfung indirekt auf das Jenseitige hin ausgerichtet hat.

Die erste Parallele eines männlich-weiblichen Bezuges formt sich bereits an dieser Stelle aus: Der „Zaddik“ wie der Anachoret der Bergschluchten und die Landschaft selbst sind Empfangende, das Göttliche das Gebende. Dieses Verhältnis bildet die Grundlage dessen, was in der Kabbala das „Ewig-Weibliche“ genannt wird.

Goethe hatte also in den kabbalistischen Vorstellungen seiner Zeit ein lebendiges und jenen frühchristlichen Mystikern sehr ähnliches Bild vor Augen³⁵, da sich eine vergleichbare Tradition in der deutschen jüdischen

³³ Vgl. Scholem 1957, S. 119: „Denn der Herr dein Gott ist mitten in dir, wobei dieses „mitten in dir“ prägnant nicht vom Volk sondern von jedem einzelnen verstanden wird.“

³⁴ Adorno 1974, S. 133f

³⁵ Wie weit der kabbalistische Einfluss verbreitet war, kann unter anderem an dem von Schöne zur Gestaltung seines Kommentarbandes verwendeten Schutzpentagramm gesehen werden. Die darin enthaltene Buchstabenfolge „A-G-L-A“ (Schöne 2005 Bd.2 Umschlagbild) ist nämlich eine in kabbalistischen Kreisen übliche Verkürzung eines Satzes zu einem Wort. Der damit ausgedrückte Satz lautet „Atath gibor le-olam adonai“, übersetzt: „Du bist mächtig in Ewigkeit oh Herr.“ Auch hier drückt sich eine Verwandtschaft

Gesellschaft nicht einmal 500 Jahre vor seiner Geburt gebildet und stetig selbst erneuert hatte. Gerade in Süddeutschland wurden zum Beispiel die Texte der lurianischen Kabbala mit großem Eifer von Hand kopiert, bis zu Goethes Lebzeiten endlich deren Druck erlaubt wurde.³⁶ Diese Kabbala hatte, wie an jenen kurzen Beispielen gezeigt, mehr als eine Ähnlichkeit mit den Ideen der Gnostiker und Neuplatoniker, wohingegen ihre Unterschiede sich nur demjenigen auftraten, der ihre Schriften genau studierte³⁷.

Adornos Vermutung einer kabbalistischen Stimme trifft demnach durchaus zu, was die Parallelen zum Chassidismus betrifft, aber nur insoweit, als dass er in einer direkten Linie von Vorbildern steht, die Goethe zur Verfügung standen, um seinem Bild der christlich-mystischen Anachoretenenklave Leben einzuhauchen.

zwischen dem christlichen Bild des Teufels, gegen den das Pentagramm helfen soll und der jüdischen Mystik aus, die zwar den Teufel nicht kennt, aber das symbolische Rüstzeug liefern kann. Ein weiterer Hinweis darauf, dass es zu dieser Zeit en Vogue war, christliche Figuren mit jüdischem Inhalt zu füllen. Denn das Pentagramm und damit die Zahl Fünf mit ihrer kabbalistischen Bedeutung als strafende und sühnende Kraft ist die Bitte um Gottes Gericht über die Materie, damit sie nicht verunreinigt werde durch falsches Versprechen. Diese fünfte Potenz, Gewura genannt, wird im folgenden Kapitel 2.2 behandelt werden.

³⁶ Vgl. Scholem 1957, S. 283

³⁷ Vgl. ebd., S. 285

2.2. Gewura: Das Ewig Weibliche und das Gericht der Stärke

Die zentrale Lehre der Kabbala ist eine Emanationslehre. Insgesamt zehn Potenzen strömen aus dem Göttlichen, dem „*Ajin Sof*“ (hebr. „das Unendliche“) aus und formen durch ihr Erscheinen die Welt³⁸. Dazu Scholem:

„Der verborgene Gott, sozusagen das innerste Selbst der Gottheit, hat weder Bestimmungen noch Attribute. Dieses innerste Selbst nennen der Sohar und die meisten Kabbalisten gern En-Sof, das heißt „das Unendliche“. Wo aber dieses verborgene Selbst im Weltprozeß wirkend hervortritt, da kommen ihm positive Attribute zu, und diese Attribute sind tiefe Realitäten des göttlichen Lebens; sie sind Stufen göttlichen Seins und göttlicher Manifestationen, in denen sich sein verborgenes Leben ausströmt.“³⁹

„Gewura“ oder auch „Geburah“ heißt Strenge. Es ist in der Reihenfolge der kabbalistischen Potenzen (auch Sefiroth [hebr. für Zahlen] genannt) die fünfte Potenz. Die kabbalistische „Strenge“ (auch „Stärke“ oder „Din“, das Gericht) ist eine ambivalente Größe: Es gibt sie in einer gereinigten Form der Stärke des Gerechten und in einer verunreinigten Form, in welcher sie den bösen Kräften der Schöpfung entspricht. Diese Ansicht ist der goetheschen nah verwandt. So schreibt Peter Matussek im Rahmen des Goethe-Handbuches in einem Aufsatz zu Faust I:

„Unter dem Einfluss der hermetischen Schriften gelangte G. zu einer Deutung der Schöpfungsgeschichte, in der das Böse ein notwendiger Bestandteil des Guten ist: Luzifer ist nach dieser Deutung, die im achten Buch von Dichtung und Wahrheit referiert wird, die Ursache der Materie, der Finsternis, die im Gegenzug die Entstehung des Lichtes veranlasste.“⁴⁰

In der zur Goethezeit vorherrschenden Kabbala, die den Lebensbaum durch den Sohar bzw. die lurianische Kabbala kennt, ist die Quelle der bösen Kräfte, die auch gleichzeitig Quelle der Kräfte des Gerichtes Gottes ist, als die fünfte Sefiroth bekannt und verbunden mit den Qualitäten der Güte (4),

³⁸ Vgl. Appendix: Abbildung 2

³⁹ Scholem 1957, S. 227

⁴⁰ Matussek 2004, S. 354

der Intelligenz (3), der Ewigkeit (8) und des Zentrums, des Herzwesens, Tipheret (6) genannt. Sie steht innerhalb der Säule des Weiblichen⁴¹, da die Säule nach oben abschließende Potenz, Binah (3), die Intelligenz, gleichzeitig dem Aspekt des Weiblichen, Imma (Mutter) genannt, zugeordnet wird. Dass diese Säule weiblich ist, hat zweifachen Grund: Zum einen ist es der göttliche Aspekt der Mutter, aus dem alles Leben ausströmt – zum anderen ist in der Geschichte des jüdischen Glaubens das Volk Israel/die Tochter Zion immer weiblich gewesen. Aus dieser Konnotation des Weiblichen mit dem Irdischen und des Männlichen mit dem Göttlichen⁴² entstand die männliche Säule als rein und die Weibliche als theoretisch verderblich.

Es zeigt sich also, dass diese Qualitäten in erster Linie deswegen weiblich sind, weil sie nach kabbalistischer Vorstellung nicht a priori rein sind.⁴³ Die Sefiroth der Strenge kann mit dem zweiten Tag der Schöpfung gleichgesetzt

⁴¹ Vgl. Terhart, S. 41

⁴² Zu der Zeit Mose und lange danach gab es kein weibliches Element in der jüdischen Religion, wenn man einmal vom Volke Israel absieht. Es gab also die göttliche Person der „Imma“ nicht. Alles Himmlische war männlich (vgl. auch das Kapitel 3.1. zur Schechina). Da nun Gott nicht fehlen kann, liegt es nahe, das Weibliche, wie sehr auch immer es im Nachhinein glorifiziert wurde, als Ursache dieses Fehlens auszumachen. Obwohl betont wird und wurde, dass es sich bei diesem „göttlichen Weiblichen“ um eine abstrakte Weiblichkeit handele, ist es schon bemerkenswert, dass die Unterdrückung der irdischen Frau Hand in Hand ging mit der Konnotation des abstrakt Weiblichen als läuterungsbedürftig.

⁴³ In diesem Sinne zeigt Goethe ein tiefes Dilemma des Männlichen auf, indem er den Stürmenden Faust in die Fülle der Bergschluchten laufen lässt, ins Passive und Empfangende. Der alles Erstrebende könnte sich ja am Ende in seinem Schöpferdrang nur noch mit Gott messen – und verlieren. Betrachten wir uns zum Beispiel den Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9) aus dieser Perspektive, so zeigt er sich als Kastration des Menschen, wo er zu sein versucht wie sein Schöpfer.

In diesem Licht betrachtet tun Teufel und Sorge im fünften Akt Gottes Werk im Sinne des Alten und des Neuen Testaments, also der Rache und der Gnade – der eine, indem er Fausts Phallus, den Sumpf, dadurch abschneidet, als dass er dessen letztem Wunsch nicht nachkommt und die andere, indem sie dafür sorgt, dass Faust es durch seine Erblindung nicht bemerkt. Aus religiöser Sicht muss es dergestalt enden. Der Mann des Okzidents und überhaupt aller Religionen, die ein Männliches als erste Ursache des Menschen kennen, ist gefangen im Dilemma, dass er seinem Schöpfer zum Ebenbild erbaut sein soll, aber nun vor ihm das Gegenteil zu sein hat (vgl. zum Verhältnis göttliches Männliches zu irdischem Weiblichen auch Scholem 1977, S. 176ff). Dieser Vergleich ließe sich noch weiter treiben, vor allem wenn man bedenkt, dass das Göttliche nur männlich sein kann, da es den Menschen ja mit dem Samen des Lichtes erfüllen soll – womit könnte ein Mensch Gott schon erfüllen, was dieser nicht bereits in sich trüge? Es wäre zu kühn zu behaupten, dass die Erniedrigung der Frau durch die Religion im Ursprung ein terminologisches Problem gewesen wäre – aber ganz aus der Luft gegriffen erscheint diese These nicht.

werden⁴⁴, um ihre zweifache Bedeutung deutlich zu machen: Am zweiten Tag trennte Gott Erde und Wasser und ließ auf der Erde Pflanzen wachsen (Gen. 1.9f) – Genauso trennt das „Gericht“ das Wahre vom Falschen und ermöglicht das Gedeihen von Gottes Schöpfung. Im Gegensatz zur Güte, seinem Gegenüber, kann man es aber auch negativ gebrauchen, indem man Unrecht Recht werden lässt und dafür sorgt, dass Gottes Schöpfung verdorrt. Denn Erde und Wasser müssen stets im richtigen Verhältnis voneinander geschieden sein – zu viel oder zu wenig von einem und ein Wachstum ist nicht oder nur noch schwer möglich. Wenn demnach die Strenge vergiftet ist, so ist das gesamte Gefüge der ihr nachfolgenden sieben Sefiroth nicht mehr im Gleichgewicht. Dies impliziert, dass immer nur an den weiblichen Eigenschaften der Welt ein Makel beseitigt werden kann. Alle männlichen Qualitäten des Baumes sind nach kabbalistischer Lehre nicht zu verderben. Weisheit (hebr. „Bina“, die zweite Sefira) ist immer weise und Güte (hebr. „Hessed“, die vierte Sefira) immer gut.

So weiß der Sohar zum Verhältnis des Weiblichen zu den Mächten der Stärke und des Gerichts folgendes zu sagen:

„Es gibt zweierlei Arten von Felsen, und vom oberen Felsen ist der untere entsprungen. Was ist der obere? Der Fels aller Felsen. Und welches ist der Fels, der Israel Entstehung gab und von dem es heißt: „Den Fels, der dich gebar, vergaßest du?“ (5. Moses 32,18). Denn von der Seite des oberen Felsens geht ein anderer Fels aus, und [wieder] von der Seite der Mutter „Stärke“. Und beide gehen aus, einander gleichend. Denn es sprach Rabbi Eleasar: „Es ist geschrieben: „Wer spricht aus die Stärken JHWH's?“ (Psalm 106.2)“. Warum „Stärken“? Zur Vollendung der oberen Mutter. Denn wenn diese auch nicht selbst das „Gericht“ bedeutet, so findet sich doch die „Stärke“ von ihrer Seite, und deshalb wird sie „oberer Fels“ genannt.“⁴⁵

Die doppelte Bedeutung von Stärke (Gewura) und Gericht (Din) in ein und derselben Sefira bezogen auf die göttliche Mutter, also das Ewig Weibliche, grenzt Adornos Bemerkung ein. Wenn Adorno demnach auf Gewura Bezug nimmt, so kann er nicht meinen, die Patres säßen über die Welt oder den

⁴⁴ Vgl. Scholem 1957, S. 240: „Die sieben Sefiroth, die aus dem mütterlichen Schoß der Bina fließen, sind die sieben Urtage der Schöpfung.“

⁴⁵ Sohar, übers. von Ernst Müller, S. 60

Faust zu Gericht. Vielmehr kann dies höchstens bedeuten, sie befänden sich in einer Position der Stärke und rückten wieder gerade, was durch den Teufel verschoben war – nämlich die Sicht auf Gottes Schöpfung. So sprechen die Verse des profundus, dem von Adorno der deutlichste Bezug zur kabbalistischen Lehre zugeschrieben wird, von dem „*Blitz, der flammend niederschlug, / Die Atmosphäre zu verbessern*“ (V.11880-81). Adorno bemerkt dazu:

„Auf den Vorsatz, die Atmosphäre zu verbessern, redet unterdessen das armseligste Konferenzkommuniqué sich heraus, wenn es den verängstigten Völkern vertuschen will, daß wieder nichts erreicht wurde. [...] Er aber fügt sie in die Darstellung von Abgrund und Wasserfall ein, die mit ungeheurem Bogen den Ausdruck der permanenten Katastrophe in den eines Segens umschafft.“⁴⁶

Goethe lässt hier seinen profundus also eine wahrhaft mephistophelische Redewendung gebrauchen, deren demagogischer Charakter allein durch die Umstände negiert wird. Das Urteil, das hiermit über die Welt gefällt wird, ist nicht ein Beschwichtigen durch Vertuschen, sondern es ist so gemeint, wie es da steht. Im richtigen Zusammenspiel der Elemente wird die Welt in Wahrheit offenbart: Erde, die sich tränken lässt durch das Wasser, und Luft, die sich reinigen lässt durch das Feuer des Blitzes, Erde, die durch den Baum als ihrem Spross als Ganzes hinauf schwebt durch die Atmosphären dem entgegen, was sich wie ein Wasserfall hinab stürzt und wie ein Blitz hinein fährt. Dies alles deutet an, in welcher Harmonie die Schöpfung geschaffen ist.

Im Gegensatz zu Faust, der an diesem Zusammenspiel nur in Opposition und nur durch hybride Machtgebärde und zukünftige Projektion teilhaben kann, sind die Patres diesem stetigen Wandel nicht nur ausgesetzt, sondern sie sind durch Einlassung Teil desselben geworden. Wir sehen die Patres also als das Männliche, das, von dem Drang nach dem Zerbrechen gereinigt, zu diesem Zarten hinstrebt, das übervoll über alles sich ausgießt. Mit Wittgenstein könnte man zu diesen Figuren sagen, dass all ihre Fragen nach dem, „*was die Welt / Im Innersten zusammen hält*“ (V. 382-83), dadurch

⁴⁶ Adorno 1974, S. 130

ihre Antwort gefunden haben, indem sie verschwunden sind⁴⁷. Im Schöpfungsakt bedarf diese übergroße Fülle der stürmenden und drängenden Natur nur ein einziges Mal, nämlich um zu zeugen. – In der Gretchentragödie zeigt sich deutlich, wie das, was das Leben gibt, nämlich die Liebe kulminiert im Liebesakt, es auch wieder nimmt. Es ist eine Welt durchaus denkbar, in der sich der Held für das Mädchen entscheidet, es heiratet und für das Leben, das er gezeugt hat, einsteht. Grundlage für ein solches Verhalten wäre entgegengesetzt zu Fausts Überheblichkeit die Demut. Diese Demut machte den Chassid in der Überlieferung zu einem mächtigen Mann. Dazu Scholem:

„Der wehrlose, gleichmütige Chassid nimmt für das Bewußtsein der unter dem Einfluss des Chassidismus stehenden Kreise zugleich die Züge des ungeheuer Mächtigen an, dem alle Elemente dienen. [...] Hier wird der Chassid der wahre Herr der magischen Gewalten, der, weil er nichts für sich selber will, alles erlangen kann.“⁴⁸

Macht entspringt also allein aus der Einsgerichtetheit auf Gott, und überhaupt stellt sie sich nicht so dar, dass der Mächtige im Sinne Faustens herrscht, sondern sie zeigt sich darin, dass der Betreffende Teil hat an der Welt, die sich in den Versen von Pater Seraphicus und profundus als Aufwärtsstreben und gleichzeitiges nach unten Ausschwenken der Natur offenbart, welches die, wie Adorno treffend formulierte, „*permanente Katastrophe*“, die sich uns in den zwei Teilen des Faust darbot, in einen „*Segen*“ verwandelt. Dieser Segen drückt sich allein darin aus, als dass er durch die Patres beschrieben wird, die wiederum nur beschreiben können, weil sie teilhaben. Das dynamische auf und ab Schweben des Pater ecstaticus, der in Liebe entbrannt ist („*Glühendes Liebesband*“ V.11855), ist ganz hingegeben an etwas, das ihn phallisch durchdringt („*Pfeile durchdringet mich / Lanzen bezwinget mich*“ V.11859/60), der also ein

⁴⁷ Vgl. Wittgenstein, Tractatus logico philosophicus, in „Werksausgabe Band I“, S. 85: „6.52 Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. 6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. [...] 6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“

⁴⁸ Scholem 1957, S. 109

Gefäß ist für die in ihn einströmende, männlich konnotierte und damit phallische Liebe Gottes, von der er beseelt ist und die ihn in Aktivität versetzt. Dazu schreibt Erich Trunz im Kommentar der durch ihn editierten Faustausgabe:

„Einleitend spricht der Pater ecstaticus; sein Thema ist die Verbindung von Mensch und Gott; seine Bewegung ein vermittelndes Hinauf und Hinab, darum macht diese den Beginn, wie ein Leitsymbol.“⁴⁹

Es ist demnach bei Goethe mehr der Vorgang, der dem Männlichen entspricht, also der Strahl, der den Pater trifft, als dass die Quelle männlich konnotiert sein muss. Das Weibliche hingegen ist sich im Gegensatz zum prozesshaften Männlichen immer gleich, wie noch zu zeigen sein wird. Der Spieß wäre also quasi umgedreht: Das göttliche Weibliche strahlt Liebe aus, die wie der männliche Samen im Menschen Früchte trägt⁵⁰. Die Ausströmung als alles umschließende Fülle bleibt weiblich konnotiert. Es ist ja auch keine ungerichtete Aktivität, in die der Pater versetzt wird und die ihn bald hierhin, bald dorthin zu treiben scheint, sondern sie ist ganz im Sinne des Höheren, das ihn bewegt. In der kabbalistischen Terminologie

⁴⁹ Trunz 1999, S. 730f

⁵⁰ Und nicht das Weibliche präsentiert sich als Männliches, wenn es schenkt und als Weibliches, wenn es straft (vgl. hierzu auch Kapitel 3.2., S. 45 in der vorliegenden Arbeit). Ein Strafendes gibt es in dieser Konzeption gar nicht – Allein diese Abwesenheit des Strafenden verhilft dem Ewig-Weiblichen zu einer Reinheit und einer positiven Wertung, die dessen Vorgängern nicht eigen ist. Mehr noch: Die ganze Aufteilung des Göttlichen in Männliches und Weibliches wird karikiert – man gerät in Erklärungsnot. Das Männliche, das vor dem Herrn weiblich ist, weil es empfangen muss, und das Weiblich-Göttliche, das aber eigentlich männlich ist, weil es schenkt – all dieses wird hier ad absurdum geführt. Als wäre dieser Göttin das Phallische genauso eigen wie das Kriegerische (*„Unbezwinglich unser Mut, / Wenn du her gebietest“* (V.12005/06)). Die vorherrschende Konzeption der Göttin ist also vollständig – Sie symbolisiert nicht wie in der Kabbala nur eine hypostasierte Eigenschaft des Göttlichen sondern alles an diesem. Demnach stünde die Mater gloriosa zwar als christliches Bild im Raum, wäre aber ganz und gar unchristlich, da sie nicht der Trinität angehört und trotzdem als die Fülle derselben auftritt. Wenn nun aber das Angebetete aus der christlichen Dogmatik heraus fällt, so sind die, die es anbeten in den Augen der Kirche Häretiker. Wenn Goethe sich nun aber auf diese als urchristliche Vorbilder beruft, so stehen nicht jene, sondern die katholischen Obrigkeiten als Häretiker dar, die die wahre Lehre Christi verraten haben. Wenn Goethe hier, wie Trunz an einem Brief an Zelter (1827) und dem Gedicht „Eins und Alles“ (1821) fest macht (vgl. Trunz 1999, S. 729f), seine eigenen Vorstellungen in christliche Gewänder kleidet und nicht in gnostische und kabbalistische, die sich nur insofern darin ausdrücken, dass ihre Lektüre Goethe half, seine eigenen Vorstellungen zu bilden, so kann damit nur eine fundamentale Kritik am Katholizismus gemeint sein.

präsentiert sich in Pater ecstaticus das Männliche, wie es als Gegenentwurf zu Faust zu sein hat: Als ein nach außen Offenes, dessen inneres Streben eins gerichtet und nicht schadhaf ist, weil es auf jenseitige Steigerung hin abzielt, indem es sich zu etwas empor schraubt, das, sich selbst immerfort gleichend, sich stetig neu über der Welt ergießt, in einem nimmer endenden Streben aufsteigend, weil es von jenem Weiblichen bewegt und gelenkt wird. An die Wechselwirkung des Gemahls des Hohen Liedes mit seiner Braut fühlt man sich in diesem Auf und Ab erinnert, durchdrungen von dem Wunsch danach, mit dem Geliebten wieder vereint zu sein.

Die Katastrophe ist ja nun nicht Katastrophe, weil es nicht möglich ist zu leben, sondern weil die Ansprüche und der Bezug des Menschen die falschen sind. Wer Unmögliches will, muss sich nicht wundern wenn er scheitert. Es ist uns in dieser Konstellation nicht gegeben, in Ewigkeit zu leben und schuldlos durch das Leben zu gehen. Die Schuld aber wiegt wenig angesichts des sich ewig Ausgießenden, das in unendlicher Fülle das Neue schafft. So verstanden halten diese Verse wahrhaft Gericht über die Welt, indem die Strenge sich als Güte zeigt, als offenes Erfahren dessen, was ist. Die teleologische Gerichtetheit mag Irrtum sein oder nicht, sie richtet keinerlei Schaden an und nimmt sich schon allein dadurch von dem irrenden Streben Faustens aus. Denn strebend ist dieses Irdische nur noch in Richtung des Jenseitigen, das dem Irdischen einzuwohnen scheint. Nirgends wird der kabbalistische Bezug so deutlich wie an dieser Stelle. Es ist ein passives Gericht, das da über die Welt gesprochen wird. Nicht ihre Verfehlungen werden hier auf die Waagschale gelegt, sondern es wird auf das Schöne hingewiesen, das selbst in der größten Katastrophe dem sich zeigt, der die richtigen Augen hat, es zu sehen. Aller Irrtum wird dadurch getilgt, dass in unendlicher Fülle das Neue sich darüber ausgießt. Es ist ein Gericht der ewigen Stärke, möchte man sagen, das über irdischen Dünkel hinweg sieht und entscheidet, ein Gericht, das die Wunder der Schöpfung nicht zerstört sehen möchte und den Teufel im Recht, sondern das uns hinweist darauf, was ursprünglich einmal Urgrund der Schöpfung war – die Causa Prima, der Logos sozusagen – Gottes Liebe, aus der heraus die Welt

geworden ist. Dass diese Causa Prima zu einer Hölle sich wandelt, hat in erster Linie nicht der Schöpfer sondern der Mensch selbst zu verantworten.

Es gilt die Rede Gottes aus dem Prolog im Himmel:

*„Nun gut, es sei dir überlassen! / Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab, /
Und führ ihn, kannst du ihn erfassen, / auf deinem Wege mit herab, / Und
steh beschämt, wenn du bekennen mußt: / Ein guter Mensch in seinem
dunklen Drange / Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.“ (V.323-239)*

3. Das Ewig Weibliche

3.1. Die kabbalistische Schechina

„Die Schechina, das heißt, um es erst im allgemeinsten zu bestimmen, die Personifikation und Hypostasierung der ‚Einwohnung‘ oder ‚Anwesenheit‘ Gottes in der Welt, ist eine Konzeption, die das jüdische Volk seit nun etwa zweitausend Jahren durch alle Phasen seiner turbulenten und tragischen Existenz aufs Intimste begleitet hat.“⁵¹

Der Begriff „Schechina“ war in seinem Ursprung, wie Scholem aufzeigt, eine Bezeichnung für die Gegenwart Gottes in der Welt. In keinem Vers in der Thora oder dem Talmud, so Scholem, fände sich auch nur eine Stelle, wo Gott zur Schechina spricht. Freilich ist es möglich, diese Allgegenwart Gottes als eine Eigenschaft anzusehen, und aus dieser Eigenschaft heraus wurde die Hypostasierung der Gegenwart Gottes entwickelt⁵². Die Schechina war demnach immer Gott selbst, insofern er einem bestimmten Ort oder einem Vorgang einwohnte⁵³. Scholem stellt dazu zusammenfassend fest:

„weil in überschwänglicher nationaler Symbolik – vielleicht im Gefolge der tiefen Erschütterungen der Kreuzzugsverfolgungen? – die „Gemeinde Israel“ in den Bereich der dynamisch umgedachten Gottheit hinein genommen wurde, weil die „Synagoge“ selber einen Leib der Schechina vorstellt, in welchem sie weilt und durch welchen sie wirkt und mit Israel leidet – etwa parallel zu der Vorstellung der Christenheit von der Ekklesia als corpus Christi –, so wäre denn hier durch einen Akt, der in bestimmten historischen Erfahrungen gründen könnte, das wiederhochkommen der Archetypik des Weiblichen präformiert und bestimmt worden.“⁵⁴

Wir finden einen möglichen Ursprung der Schechina in der Darstellung der „Sophia“ bei Philo von Alexandrien, die in einigen Mythen als Braut und Mutter in ein und demselben Bild erscheint⁵⁵, eine Darstellung, die der kabbalistischen sehr nahe kommt. Diese „Sophia“ ist zwar weiblich

⁵¹ Scholem 1977, S. 136

⁵² Vgl. Scholem 1964., S. 144ff

⁵³ Vgl. ebd. S. 143

⁵⁴ Ebd., S. 156

⁵⁵ Vgl. Scholem 1977, S. 139

benannt, aber wie Scholem aufzeigt, im Inneren männlich konnotiert⁵⁶. Diese generelle Wertung des Himmlischen als im Kern männlich findet sich schon, so Scholem, in der talmudischen Auslegung von Versen, die von Mutter und Vater sprechen. So ist nach Gott Vater mit der Mutter immer das Volk Israel gemeint⁵⁷. Da Gott, in diesem Falle maskulin besetzt, nicht fehlen kann, und da das Volk Israel weiblich besetzt ist, deutet alles darauf hin, dass alle dem Weiblichen zugeschriebenen Eigenschaften mit einem Makel behaftet sein müssen, so dass im Laufe ihrer Entwicklung nach und nach alle positiven Eigenschaften als im Kern männlich und alle negativen Eigenschaften als im Kern weiblich ausgedeutet wurden. So schreibt Bettina Küpper Latusek im Rahmen ihrer Dissertation *„Weisheit ist weiblich – Zeugnisse spätantiker Gnosis“*:

„Offenbar stellte die Weiblichkeit des einzigen Gottes zu allen Zeiten ein echtes Problem dar, das durch komplizierte Erklärungsversuche und Theorien gedeutet werden musste.“⁵⁸

Die Kabbalisten kennen in etwa seit dem frühen 13. Jahrhundert zwei Schechina⁵⁹ – eine obere, durch „Bina“ (3) repräsentiert und eine untere, „Malkuth“ (10), das Königreich genannt. Aus der einen strömt das Leben aus, ergießt sich in die Welt und webt alles Gewordene, und in der anderen wirken diese Kräfte passiv nach, indem sie ihr einwohnen. Scholem schreibt dazu:

„Es sind zwei Auffassungen von der Funktion des Weiblichen, die sich hier niederschlagen und in diesen Bildern realisieren. Als obere Schechina oder Bina ist sie das Weibliche als voller Ausdruck der ungebrochenen Schöpferkraft, als etwas Empfangendes zwar, das aber spontan und ununterbrochen zum Gebärenden wird, da der Strom des ewig fließenden göttlichen Lebens in es eintritt. Ich möchte fast sagen, die obere Schechina sei, indisch gesprochen, die Schakti des latenten Gottes;“⁶⁰

⁵⁶ Ähnliches kann von der Sefira Chokmah (hebr. für Weisheit) gesagt werden. In den biblischen Vorläufern der kabbalistischen Symbolik (so z.B. Ijob 28,20-23; Buch der Sprichwörter 8,22-24; Jesus Sirach 24,3-6;) wird sie als weiblich gedacht, aber im Kern als männlich bestimmt. (Zur Vermischung von männlich und weiblich vgl. Scholem 1964, S. 139f).

⁵⁷ Vgl. Scholem 1977, S. 141

⁵⁸ Küpper Latusek, S. 31

⁵⁹ Scholem 1964 S. 169

⁶⁰ Ebd., S. 169

Diese obere Schechina wird in den kabbalistischen Schriften nun in die Vision des Ezechiel von der ‚Merkaba‘ (dem Thron Gottes, Ez 1,4-28) integriert⁶¹. Diese Integration war sehr weitreichend und substituierte bzw. ergänzte bald das ursprüngliche Bild:

„Statt des „Throns der Herrlichkeit“, wie es im Talmud immer heißt, wird in diesen Schriften vom „Thron der Schechina“ gesprochen. Die verborgene Schechina ist es eben, die in der höchsten Vision den Eingeweihten dort erscheint.“⁶²

Anstatt also Gott in Form des patriarchischen Schöpfers zu adressieren, wird er in Form seiner sich ausgießenden Glorie angeredet, die weiblich konnotiert ist. Wie Scholems Vergleich mit der indischen „*Shakti*“ nahelegt, ist diese weibliche Seite des kabbalistischen Göttlichen vor allem passiv bestimmt. Zwar strömt aus ihr alles aus, das aber nur, weil vorher durch den männlichen Teil, der im indischen Bilde „*Shiva*“ und in der Kabbala „*Bina*“ bzw. eindeutiger „*Abba*“ (Vater) genannt wird, vorher der Same dazu in sie gelegt wurde.

Die Schechina als Einwohnung Gottes in der Welt legt eine Verschiedenheit nahe: Die Schechina als passives Gefäß, in dem der Gott sich aktiv als Schöpfung manifestiert. Die Schechina also ist das „Außen“, gestaltgewordene Schöpfungskraft – das geheimnisvolle Innere, die Kraft selbst, bleibt den Augen verborgen. Auch ist die Schechina bereits zu Beginn ihrer Entstehung vollendet. Muss die Welt als Ganzes in Gestalt des „*Zaddik*“ den Baum des Lebens wieder empor wandern, um sich gereinigt dem einen Gott zu übergeben, so ist diese Reinigung nur notwendig, weil die Schechina vorher durch materielle Verhaftung in den Sinnen und Abgründen einer materiellen Welt verunreinigt wurde. Ohne diese Verunreinigung, also ohne den Sündenfall wäre die Reinigung nicht notwendig. Wir finden auch Gleichsetzungen der Schechina beider Formen mit dem heiligen Geist, um einen Bezug zum Christentum herzustellen, der

⁶¹ Hauptsächlich in den beiden wichtigsten kabbalistischen Werken, Sefer Bahir und Sefer Sohar. (vgl. auch Scholem 1964, S. 152)

⁶² Scholem 1964, S. 147 (die gemeinten Schriften sind die sogenannten Hechaloth-Schriften)

dann eben in der Kabbala Schechina genannt wird.⁶³ Im Gegensatz zur Hypostasierung der „Imma“, der „Mutter der Welt“⁶⁴, deren sieben Kinder die unteren Sefiroth sind, also auch „Rahel“⁶⁵, die untere Schechina, ist die zuletzt Genannte in dem Thron der Merkaba nicht vertreten. Das ist bemerkenswert, da der „Wagen Gottes“ nach kabbalistischer Interpretation alle aktiven Kräfte des Göttlichen symbolisiert. Wo also aus der einen oberen Schechina noch, weil es in sie gelegt wurde, alles aktiv ausströmt, ist die Untere nichts als das passive Gefäß, in dem die göttlichen Kräfte wirken:

„Was von Bina aus und fortströmt, war ja noch immer Gott und nichts als Gott in seiner entfalteten Einheit; nicht so aber in der unteren Schechina: von ihr strömt die ungefilterte Kraft Gottes nur noch in sich selbst zurück, prozediert nicht mehr weiter, und was aus ihr austritt, ist nicht mehr Gott, sondern Kreatur. Sie konnte das Göttliche nur noch empfangen, nicht mehr weiter geben. So ist denn der Sinn der aktiven weiblichen Energie in Gott, die Kraft, mit der er sich ewig selbst gebiert und als Person in seinen Attributen hervortritt, als obere Schechina realisiert, ihr passiver Sinn aber als untere.“⁶⁶

Wir dürfen hier nicht denken, dass die untere Schechina nichts mehr für sich selbst hätte, denn sie ist immerhin die Hypostasierung der Einwohnung Gottes in der Welt und in diesem Sinne aktiv. Sie wird zwar als durchgehend bedürftig dargestellt⁶⁷, passiv ist sie aber nur bezüglich der Kräfte, die aus den andern neun Sefiroth in sie einwirken⁶⁸. Oder wie Scholem es an verschiedenen Stellen formuliert:

„Es findet eine geheime Bewegung im Bereich der Gottheit nach oben nicht weniger als nach unten statt, eine Bewegung, deren Träger hier gerade die Schechina ist.“⁶⁹

⁶³ Scholem 1964, S. 149f

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 168 sowie das Kapitel 2.2. über die Gewura, S. 18ff in der vorliegenden Arbeit

⁶⁵ Einer der vielen Namen der Schechina, er bedeutet so viel wie: Mutterschaf

⁶⁶ Scholem 1964, S. 170

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 171

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 159

⁶⁹ Ebd., S. 164

„In dieser allumfassenden Symbolik ist sie offenbar die vollständige Darstellung der Bewegtheit im verborgenen Leben Gottes.“⁷⁰

„Jede Rede Gottes weist auf ein Wirken der Schechina hin.“⁷¹

„Bina, die obere Mutter also, spricht in der Schöpfung, das heißt in der Emanation, durch die die innere Welt des Pleorma hervorgebracht wird, als aktive Kraft, die Ausdruck wird. Die untere Schechina aber trägt diese Kraft, die sich in ihr sammelt, nach unten und durchdringt als das lebendige „Wort“ alle Welten, die außerhalb des Pleorma der Sefiroth stehen.“⁷²

Sie ist also der Spiegel der oberen Schechina und als solche nicht weniger göttlich als sie. Zur Verdeutlichung möchte ich das „Gesetz“ des Hermes Trismegistos, die Tabula Smaragdina zitieren, um die Verwandtschaft kabbalistischer Ideen mit den gnostischen aufzuzeigen:

„Quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.“⁷³

Das Weibliche des göttlichen Thrones ist wesensverwandt mit dem Weiblichen der materiellen Welt, sie sind beide aus derselben Hypostasierung hervorgegangen. Beide sind letztendlich passiv, auch wenn die obere als Ausströmendes aktiv erscheint, da sie nicht aus sich selbst heraus aktiv ist, sondern das, was ihre Aktivität ausmacht, erst von der männlichen Figuration der Gottheit erhalten muss. Somit beschreibt das Ewig-Weibliche der Kabbala die gesamte Wechselwirkung Gottes mit seiner Schöpfung, was, da die Kabbala keinen expliziten Teufel kennt, auch die dunklen Kräfte umfasst, die in der Welt wirken.

Im Sefer Ha-Sohar, was treffenderweise „Buch des Glanzes“ bedeutet, wird von dieser dunklen und zerstörerischen Seite der Schechina gesprochen. So kann durch die Schechina die Güte Gottes (die Sefiroth der Güte (4)) oder das strenge Gericht Gottes (Gewura (5)) fließen. Je nachdem erscheint sie

⁷⁰ Scholem 1977, S. 174

⁷¹ Ebd., S. 175

⁷² Ebd., S. 176

⁷³ Tabula Smaragdina Hermetis: „Was oben ist, ist gleich dem, was unten ist, und was unten ist, ist gleich dem, was oben ist, um so die Wunder des Einen zu wirken.“ (vgl. auch Scholem 1977, S. 167f)

als gütige Mutter, als hohes Gericht oder als zerstörerische dämonische Macht, wie wir an den zwei Weisen der Gewura gesehen haben⁷⁴.

„Die Schechina gerät geradezu unter die Macht der ‚anderen Seite‘, der sie es ermöglicht, in sie einzudringen und sich, mit für Israel oder die Welt zerstörerischen Folgen, an ihr fest zu setzen.“⁷⁵

Indem die strafenden Gewalten des Gerichtes (hebr. „Din“) eben durch ihr Strafen eine Affinität zur anderen Seite haben, so Scholem⁷⁶, kann die Schechina durch sie korrumpiert und verdorben werden. Wenn also Margarethe und Mephisto, wie Peter Matussek es in einem Aufsatz über den ersten Tragödienteil im Rahmen des Goethehandbuches tut, als Antagonisten aufgefasst werden⁷⁷, so wird dieser Antagonismus im Bezug auf Faust besonders deutlich – sie widersprechen sich grundlegend in den Richtungen, die sie für Faust und sich selbst als richtig erachten.

Im Gegensatz zur jüdischen Religion kennt die Gnosis ein Weibliches schon seit ihrer Entstehung. Lange bevor es eine entwickelte jüdische Mystik gab, war der oberste Gott der gnostischen Strömungen androgyn, was den weiblichen Elementen zu Beginn des Mythos eine bessere Stellung ermöglichte. Küpper Latusek schreibt:

„In den gnostischen Texten findet man eine solche Umdeutung von weiblichen in männliche Eigenschaften nicht, sondern es entsteht aus der gnostischen mann-weiblichen Urgottheit eine Reihe von Äonen, Welten, die jeweils paarweise männlich und weiblich angeordnet sind.“⁷⁸

Das erste Paar der hervorgebrachten Äonen bspw. der simoneanischen Gnosis wird in Anlehnung an neuplatonisches Gedankengut „Epinioia“ (Absicht) und „Nus“ (Verstand) genannt. Dazu Küpper Latusek:

„Diese Analyse des Verhältnisses von Nus und Epinoia beschreibt ein komplementäres Verhältnis der beiden Begriffe, ein Verhältnis, das von wechselseitiger Abhängigkeit geprägt ist, in dem jeder der Begriffe nicht ohne den anderen existieren kann. Sie bedingen einander. Es findet sich

⁷⁴ Vgl. Scholem 1977, S. 183f

⁷⁵ Ebd., S. 184

⁷⁶ Ebd., S. 184

⁷⁷ Vgl. Matussek 2004, S. 369

⁷⁸ Küpper-Latusek 2001, S. 31

*kein Hinweis auf eine Unterordnung des weiblichen Begriffs unter den männlichen und umgekehrt.*⁷⁹

Entspringt nach kabbalistischer Auffassung das Böse aus den weiblichen Kräften der Gewura, so ist in der Gnosis der Demiurg, also der Weltenschöpfer als dessen Ursprung auszumachen. Christoph Marksches fasst dies in seiner Einführung ‚*Die Gnosis*‘, in diesem Fall von der ‚*Geheimschrift des Johannes*‘ ausgehend, pointiert zusammen:

*„Die ‚Ewigkeit Weisheit‘ [Sophia] fällt und schafft einen fehlerhaften Schöpfergott namens Jaldabaoth, der sich ebenfalls mit göttlichen Teilaspekten und Engelwesen versieht. [...] Der Text erklärt dazu, dass emotionale Affekte wie das Begehren und der Zorn dazu geführt haben, dass die Aspekte Gottes Selbstständigkeit gewannen und Gott fremd wurden.“*⁸⁰

Die Parallele dazu findet sich in der Bibel – das Buch Genesis erzählt von den ersten Gottessöhnen, die sich mit irdischen Frauen paarten und so die Riesen schufen⁸¹. Der Text spricht von „*Helden der Vorzeit*“ (Gen 6,4). Vermutlich sind damit die Residuen der ägyptischen und babylonischen Quellen gemeint, zumal diese Aussage den aus dem Gilgamesh-Epos entnommenen Sintflut-Mythos prolongiert. Die simoneanische Gnosis, benannt nach Simon Magus, bereichert diesen „Sündenfall“ des Göttlichen selbst in ihrem Helena-Mythos: So wird dort neben Simon Magus als Inkarnation des obersten Gottes eine mit ihm reisende Prostituierte namens Helena als erster Gedanke Gottes, also als Sophia verehrt. Helena als Gottes erster Gedanke schafft nun nach diesem Mythos die Engel und Mächte. Diese aber erkennen den obersten Gott nicht und tragen das Böse in die Welt, indem sie den ersten Gedanken, Helena, einen Teil Gottes in die Materie einschließen. Der Mythos ist dabei explizit, er spricht von Schande und Vergewaltigung. Schließlich wird die flehende Helena, geschändet und getreten, von Simon erhört, der hinab steigt und sie wieder zu sich holt, sie

⁷⁹ Küpper-Latusek 2001, S. 32

⁸⁰ Marksches, S. 49/50

⁸¹ Gen 6.2: „...sahen die Gottessöhne, wie schön die Menschentöchter waren, und sie nahmen sich von ihnen Frauen, wie es ihnen gefiel.“

also rettet, womit er sich in gewisser Weise selbst rettet, da sie Teil von ihm ist.⁸²

Die Kabbala kennt derart explizite Ausformungen nicht. Aber letztendlich steht das stetig frevelnde Volk, das sich durch seinen Frevel von Gott entfernt und sich somit dieselbe Gewalt antut, die die Engel der Helena zuteilwerden ließen, in ähnlicher Position. Das Volk Israels ist die Braut Gottes und damit gleichzeitig Welt: Als solche ist es in dieser Konstellation Peiniger und Gepeinigtes in Personalunion, wie auch das Weibliche, aus dem die strafenden und „bösen“ Kräfte in die Welt dringen, die selbst ebenfalls diesem Weiblichen zugeordnet werden, sich selbst gleichzeitig straft und nach Erlösung strebt.

Eine solche gegenseitige Durchdrungenheit und Angewiesenheit ist goetheschem Gedankengut recht nahe. Im Laufe seiner Studien zur Morphologie der Pflanzen stößt der Dichter auf eine ähnliche Anordnung der Prinzipien. Im Rahmen seiner Dissertation *„Das ewig Weibliche in Goethes Faust“* stellt Michael Neumann einen Vergleich an zwischen der goetheschen Metamorphosenlehre und dem Verhältnis des Männlichen und des Weiblichen in Goethes Tragödie. Er legt dar, wie Goethe aus der platonischen Vorstellung einer Urpflanze zu der Ansicht der Entwicklung als eines Prozesses mit einander verbundenen Polaritäten gelangte. Von dieser Urpflanze spricht Goethe als von *„der wesentlichen Form, mit der die Natur gleichsam [...] Leben hervorbringt“*⁸³. Diesem Urbild steht nun das Prinzip einer, wie Neumann es formuliert, *„kein Bestehendes duldenden Bewegung gegenüber“*⁸⁴, das heißt, dass sich aus dem androgynen Urbild durch stetige Prozesse eben die konkrete Pflanze in all ihrer Individualität ausbilden muss. Da dieses Urbild alles in sich einschließt, wandert die goethesche Betrachtung vom Ganzen auf die Teile:

⁸² Vgl. Marksches, S. 76ff

⁸³ Goethe an Ch. V. Stein, 10.07.1786, zitiert nach Neumann 1985, S. 140

⁸⁴ Neumann 1985, S. 141

„Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von Lebendigen, selbstständigen Wesen.“⁸⁵

So muss nun im Beispiel der Pflanze jeder Knoten und jedes Organ sich selbst hervorbringen und gestalten, womit eine prozessuale Abhängigkeit entsteht, in der jeder Teil in seiner Entwicklung letztendlich nicht allein agieren kann, sondern zu seiner tatsächlichen Gestalt nur dadurch kommt, dass seine eigene Entwicklung mit der der anderen korreliert.⁸⁶ Indem die Pflanze sich dem Licht entgegen entwickelt und ihre einzelnen Teile sich ausbilden, erfährt sie eine Steigerung, die von den Wurzeln ausgeht und im Blütenkelch mündet, der dem Licht als notwendiger Ingredienz am nächsten ist. So Neumann:

„Auf die Metamorphose der Pflanze wirkten dann alle vier klassischen Elemente, geordnet in zwei einander polar entgegengesetzten Seiten: Wasser und Erde durch die nährenden Säfte, Feuer (Licht) und Luft durch deren Verfeinerung. Die Verfeinerung führt die Säfte in einen Zustand, in dem sie nicht länger expansiv wirken, sondern die neuhervorzubringenden Blätter um eine Achse konzentrieren und dadurch zu Kelchblättern modifizieren. Danach bewirken die weiter zuströmenden Nährsäfte eine neue Expansionsstufe: die farbigen Kronenblätter. Es folgt die wiederum konzentrierende Metamorphose zu Staubgefäßen und Griffeln. Über vier Stufen ist die Metamorphose damit, „gleichsam auf einer geistigen Leiter“, zu jenem Gipfel der Natur, der Fortpflanzung durch zwei Geschlechter, hinaufgestiegen.“⁸⁷

Eine ebensolche Steigerung findet sich auch in der Anordnung der kabbalistischen Sefiroth bzw. der gnostischen Monaden, die in einem immer reiner und transzendentaler werdenden Aufstieg sich auf das Göttliche ausgerichtet haben. Auch die Bezüge zwischen den männlichen und weiblichen Sefiroth wurden in kabbalistischer Vorstellung oft als Leiter beschrieben⁸⁸. So sind auch hier die Polaritäten aufs Innigste mit einander verbunden. Dazu heißt es im Sohar:

⁸⁵ Goethe, „Zur Morphologie“, 1. Bd., 1.H.: Geschichte meines botanischen Studiums (L IX 16), zitiert nach Neumann 1985, S. 141

⁸⁶ Vgl. hierzu Neumann 1985, S. 140ff

⁸⁷ Ebd., S. 144

⁸⁸ Vgl. Scholem 1957, S. 109: „Das Gebet wird mit der Leiter Jakobs verglichen, die von der Erde bis zum Himmel führt. Es ist also ein mystisches Aufsteigen zu Gott [...]“

„...Das Weibliche ist untrennbar von der Region des Männlichen, darum wird es genannt: ‚meine Taube, meine Reine‘ (Hohelied 5.9). Lies nicht ‚meine Reine‘ sondern ‚mein Zwilling‘.“⁸⁹

Durch den Bezug auf das hohe Lied wird ersichtlich, dass dieses Zitat sich auf die untere Schechina bezieht – denn das hohe Lied bezieht sich nach kabbalistischer Deutung auf das Verhältnis von Gott zu seinem Volk, der diesem harret wie ein Geliebter seiner Geliebten. In diesem Sinne sind sie auch gleichwertig, wie in einer patriarchalischen Gesellschaft Mann und Frau als Schöpfung Gottes gleich sind, realpolitisch gesehen jedoch der Mann dominiert. Nichtsdestotrotz werden auch in der Kabbala Männlich und Weiblich als untrennbar voneinander begriffen:

„Wenn sie sich dann verbinden, erscheinen sie als ein Körper wahrhaftig. Daraus folgt, dass das Männliche allein nur als ein halber Körper erscheint ... und ebenso das Weibliche; erst, wenn sie sich verbinden, werden sie zur Einheit.“⁹⁰

Diese enge Verbindung von Männlich und Weiblich kann nur stattfinden, wenn der Mann etwas Weibliches und die Frau auch etwas Männliches aufweist. Man möchte an Goethes eigene Worte denken, in die er plotinsches Gedankengut gießt, wenn er schreibt:

„Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt es nie erblicken; / Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt uns Göttliches entzücken?“

⁸⁹ Sohar, übers. von Ernst Müller, S. 140

⁹⁰ Ebd., S. 140/41

3.2. Männlich und Weiblich in der Gretchentragödie

Die angesprochene Verquickung, Verzahnung von Männlich und Weiblich ist auch innerhalb der Tragödie in der Beziehung zwischen Margarete und Faust zu finden. Peter Matussek schreibt in seinem Aufsatz „Tun und Lassen: Zur Dynamik des Faustschlusses“:

„Was hat Faust dazu getrieben, ein besinnungslos Handelnder zu werden, einer, dessen Streben nur dadurch zur Erlösung führen kann, dass er von diesem Streben erlöst wird? Um dies zu erklären, haben wir das Ewig-Weibliche in seiner konkreten Gestalt zu beachten: derjenigen Margaretes. Sie steht nicht nur im Zentrum der Schlußszene, sondern auch – so verwunderlich das klingen mag – im Zentrum des gesamten fünften Aktes, dort also, wo sie gar nicht vorkommt. Diese Anwesenheit in der Abwesenheit offenbart sich in der Form der kompensatorischen Aktivität, mit der Faust die Erinnerung an sie zu verdrängen sucht.“⁹¹

Dies sei nach Matussek an zwei Beispielen festgemacht. Das erste findet sich zu Beginn des vierten Aktes. Faust hat Helena gerade verloren, die durch den Tod ihres gemeinsamen Sohnes Euphorion nun selbst auch als Phantasie nicht mehr zu halten ist (V.9939-54). Die Szenenanmerkung hält dazu fest: *„Helenens Gewande löst sich in Wolken auf, umgeben Faust, heben ihn in die Höhe und ziehen mit ihm vorüber“*. Kurz darauf wird Faust der Helena in einer Vision noch einmal angesichtig und spricht:

„Täuscht mich ein entzückend Bild, / Des tiefsten Herzens frühste Schätze quellen auf: / Aurorens Liebe, leichten Schwungs bezeichnet's mir, / Den schnellempfundnen, ersten, kaum verstandnen Blick, / Der festgehalten, überglänzte jeden Schatz, / Wie Seelenschönheit steigert sich die holde Form, / Löst sich nicht auf, erhebt sich in den Äther hin / Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort.“ (V.10059-66)

Faust wird also von Helenens Gewand, das sich wolkengleich verhält, sacht empor und aus der Phantasie getragen. Nachdem ihn diese abgesetzt haben, erblickt er noch einmal das Bildnis Helenens und spricht die Verse. Ähnlich dem, was ihn am Ende erwartet, erfährt Faust hier ein erstes Erheben, indem das Kleid, das sich in Wolken gewandelt hat, ihn aus der Gefahr und der

⁹¹ Matussek 1999, S. 57

Phantasie trägt. So wie später die Entelechie gereinigt werden soll, indem alles Irdische von ihm abfällt, beginnt die Wolke sich sacht aufzulösen, ohne jedoch ganz zu verschwinden. Auch Emrich ist der Meinung, dass die Wolkengestalt hier zwei Aufgaben erfüllt:

„Das Wolkenbild ist als Vergängliches nur Gleichnis. Faust erklärt in der Auseinandersetzung mit der Sorge: ‚Tor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet, / Sich über Wolken seinesgleichen dichtet [.]‘ (V.11443f.). Die Wolke ist der Inbegriff des Zerfließenden, Vergänglichen, das nicht festzulegen ist, und doch erfüllt die Wolke im Höhersteigen die metaphysische Funktion, die ihr von Goethe zugedacht worden ist: sie zieht das Beste in Faust hinan.“⁹²

Dass er bei diesem sanften Erheben an Margaretes Liebe als „das Beste meines Innern“ gedenkt, spricht deutlich für jene Verzahnung. So, wie die Kleider der Helena ihn sacht erhöhten und mit sich führten, so wurde ein Teil von ihm durch Margaretes Liebe erhöht und mit sich geführt. Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns der letzten Rede Faustens zuwenden. Matussek schreibt dazu:

„Es ist diese Erinnerung an Margarete und die für ihn unerträgliche Ambiguität, sie weder festhalten noch ganz loswerden zu können, was Faust veranlasst, ein kompensatorisches Merkzeichen in die Welt zu setzen, ein Denkmal, das die Spur von seinen ‚Erdentagen‘ in ‚Äonen‘ sichern und gerade durch die Monumentalisierung alle Spuren seiner Verfehlung vergessen machen soll. Dieses Bemühen um Ausgrenzung des Weiblichen als einer elementarischen Verlockung zur Selbstaflösung wird uns geradezu archetypisch in Fausts Schlussvision vorgeführt.“⁹³

Überdeutlich wird der Charakter dieses Bemühens, wenn man wie Matussek darauf hinweist⁹⁴, dass in Faustens achtunddreißig Zeilen umfassender Schlussvision (V.11559-86) das Weibliche nicht einmal genannt wird. Es heißt: *„Und so verbringt, umrungen von Gefahr, / Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr“* (V.11577). Etwas früher im Gespräch mit der Sorge heißt es: *„Stünd‘ ich, Natur, vor dir ein Mann allein“* (V.11406). Man kann also sagen, dass Faust während des gesamten Stückes seinen Bezug zu

⁹² Emrich 1981, S. 147

⁹³ Matussek 1999, S. 58

⁹⁴ Ebd., S. 58f

Margarete nicht verliert und dass, der Bergschluchten eingedenk, für sie dasselbe gilt:

„Neige, neige, / Du Ohnegleiche / Du Strahlenreiche, / Dein Antlitz gnädig meinem Glück! / Der früh Geliebte, / Nicht mehr Getrübte, / Er kommt zurück.“ (V.12069-75)

Aber nicht nur zu Faust sondern auch zu Mephistopheles stellt Matussek Margarete in Bezug:

„Ihre Verankerung im Christentum macht Margarete im Unterschied zu Faust zur eigentlich tragischen Figur. Während seine Selbstverliebtheit sich tragische Größe nur anmaßt und der „Hölle“ allzu willig das „Opfer“ bringt, das ihn nicht weiter gefährdet (V. 3362), bildet die aufopfernd Liebende den tatsächlichen Gegenpol zu Mephisto, dem komischen Zyniker, der „stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (V. 1336). Bei ihr verhält es sich umgekehrt: „Doch – alles, was dazu mich trieb, / Gott! war so gut! ach war so lieb.“ (V. 3585)⁹⁵

Die Liebe als Grundmotivation ihrer Handlung hebt Gretchen trotz falscher Entscheidungen am Ende über Faust hinaus, so dass sie es ist, die ihm vorgeht (*„Komm! Hebe dich zu höhern Sphären! / Wenn er dich ahnet, folgt er nach“*, V.12094-95), und ihrer Liebe ist seine Rettung überhaupt erst zu verdanken (*„Jene Rosen aus den Händen / Liebend-heiliger Büsserinnen / Halfen uns den Sieg vollenden“*, V.11942-44). Ich folge Matussek ebenso bei der Deutung von Margarete als eigentlichem Gegenpol Mephistos, der sie nur sein kann, weil auch Gut und Böse in der Tragödie mit einander verzahnt sind – ein Verhältnis, das sich, wie bereits gezeigt, als Vorbild in Gnosis und Kabbala findet. Deutlich wird dieser Antagonismus an einem Gespräch zwischen Faust und Gretchen:

„Margarete: Das übermannt mich so sehr, / daß, wo er nur mag zu uns treten, / Mein‘ ich sogar, ich liebte dich nicht mehr. / Auch, wenn er da ist, könnt ich nimmer beten, / Und das frißt mir ins Herz hinein; / Dir, Heinrich, muß es auch so sein. / Faust: Du hast nun die Antipathie!“ (V. 3495-3501)

Faust spricht von *„Antipathie“*. Dennoch scheint es nicht ganz so einfach. Margarete verurteilt den Teufel, weil sie in seiner Gegenwart die Verbindung zu sich selbst verliert, ausgedrückt in ihrem *„kann ich nimmer*

⁹⁵ Matussek 2004, S. 369

beten“. Genau diese Lösung der Verbindung zu sich selbst bewirkt, dass sie, obwohl sie von der nahenden Katastrophe weiß, sich von Faust verführen lässt, weil sie verführt werden will. Ihr eigener Hang die mephistophelische Katastrophe mit zu gestalten ist es, den sie in diesem Moment ablehnt und doch nicht verleugnen kann. Sie selbst verdrängt diese Anteile auch später noch, indem sie ausruft: „*Schön war ich auch, und das war mein Verderben*“ (V.4434). Denn nicht ihre Schönheit sondern ihre Schwäche gegenüber Faust hat sie maßgeblich in das Verderben geführt. Aus diesem Satz wird die fatale Fremdbestimmung offensichtlich, der Margarete unterliegt. Wäre sie nicht schön, wäre Faust ihr niemals nahe gekommen. Sie erkennt sich selbst damit indirekt als Wesen, das durch ihre Triebe und Wünsche verführbar ist – genau die Schwäche, die Mephistopheles so gern gebraucht, und indem sie diese menschliche Schwäche versteht, versteht sie gleichsam Mephistopheles, sonst hätte sie anstatt zu verdrängen gesagt: „*Naiver Spielstein war ich auch, und das war mein Verderben*“. Stuart Atkins formuliert es als einer der wenigen aus, wenn er in seinem Aufsatz zur Gretchentragödie schreibt:

„Es erscheint vielleicht ketzerisch, die allgemein anerkannte Interpretation von Gretchen als einem „ungekünstelten, naiven Mädchen“ in Frage zu stellen, und deshalb möchte ich gleich klarstellen, daß ich sie nicht als eine gefallene Frau betrachte. Sie ist bestimmt „ein guter Mensch“, wie Faust auch, das soll aber nicht heißen, daß sie keine menschlichen Schwächen hat. Wie könnte sie sonst die Hauptfigur eines typischen empfindsamen Liebeshandels werden, der in Verführung und noch Schlimmerem gipfelt?“⁹⁶

Matussek formuliert indirekt Ähnliches:

„Das Leitmotiv der Gretchentragödie ist die Dialektik von Genuß und Begierde, deren Spannung das erotische Erleben ausmacht, und dieses zugleich in eine zerstörerische Unruhe versetzt.“⁹⁷

Erstes Indiz dafür ist die von Goethe im Zusammenhang mit der Gretchentragödie verwendete Kästchensymbolik, in der sich Begierde und Schuld, Scham und Lust zu einem verbinden. Wie der Dichter im dritten Buch von ‚*Dichtung und Wahrheit*‘ beschreibt, wurde er selbst bei der

⁹⁶ Atkins 1974, S. 500f

⁹⁷ Matussek 2004, S. 376

Eröffnung eines Kästchens mit erotischem Bilderinhalt von dessen Besitzer überrascht, der zu dieser Zeit im Hause seines Vaters gastierte. Der junge Goethe wurde daraufhin zur Strafe angewiesen, das Zimmer des Gastes „in acht Tagen“ nicht zu betreten. So schreibt der Dichter über sein Kindheitserlebnis:

„Auch gehorchte ich diesem Gebot aufs pünktlichste, so dass es dem guten Seekaz, der eben in dem Zimmer arbeitete, sehr verdießlich war: denn er hatte mich gern um sich; und ich trieb aus einer kleinen Tücke den Gehorsam so weit, dass ich Seekazen seinen Kaffee, den ich ihm gewöhnlich brachte, auf die Schwelle setzte; da er denn von seiner Arbeit aufstehen und ihn holen musste, welches er so übel empfand, dass er mir fast gram geworden wäre.“⁹⁸

In diesem Erlebnis liegen Begierde und Schuld nah bei einander; der junge Goethe, der ertappt, sich ob seiner Begierde schämt, und der sich dann an einem Unbeteiligten in diabolischem Vergnügen dafür rächt, dass ihm seine Neugier und seine Lust als Schuld ausgelegt werden.

Ähnlich Goethe akzeptiert auch Margarete zunächst ihre unbestimmte Schuld, die durch das Ansehen des Schmuckes in ihr aufkommt und gesteht sie der Mutter, die das Geschmeide samt Kästchen sogleich der Kirche, also der Strafe überreicht. In diesem Sinne wird Margarete doppelt bestraft: Nicht nur dass sie selbst den alleinigen Besitz als unrechtmäßig empfindet, wobei sie ihn zugleich anstrebt, sie wird auch noch in der Unrechtmäßigkeit bestätigt und muss sich nun für ihre Lust auf das Geschmeide schämen.

„Wenn doch nur die Ohrring meine wären! / Man sieht doch gleich ganz anders drein. / Was hilft euch Schönheit, junges Blut? / Das ist wohl alles schön und gut, / Allein man läßt's auch alles sein; / Man lobt euch halb mit Erbarmen. / Nach Golde drängt, / Am Golde hängt / Doch alles. Ach wir Armen!“ (V.2796-804)

Aber obwohl sie weiß, dass es nicht mit rechten Dingen zugehen kann, wenn eine Magd Schmuck bekommt, der einer Herzogin gut zu Gesichte stünde, obwohl sie zurecht dem Kästchen misstraut, lässt sie sich im

⁹⁸ Dichtung und Wahrheit, 3. Buch, S. 93f

Gegensätzlichen bestätigen – nämlich dass sich Ehrlichkeit nicht auszahlt.
Dazu schreibt Matussek:

„Erst mit dem zweiten Goldgeschenk wird Margarete korrumpiert. Das erste zeigte sie der Mutter, die es zum Pfarrer trug; nun behält sie es und macht sich zur Geheimnisträgerin.“⁹⁹

Arens verschärft dieses noch, indem er darauf verweist, dass es gerade eine Kette ist, die Margarete anlegt

„... – und nicht wieder los wird, obwohl sie sie zurück gibt, die zweite behält sie (2891), die Perlenkette (3673)“, die F. ihr schenken will, erhält sie nicht mehr, und im Kerker haben ihre Ketten das ganze Gewicht ihrer Schuld und ihres Unglücks.“¹⁰⁰

Margarete macht sich selbst zu Mephistos Komplizen. Und eben diese ihr eigenen mephistophelischen Anteile, die durch die Gegenwart des Teufels allzu deutlich werden, lassen sie nicht mehr beten, wenn dieser zugegen ist.

In der Zwingerszene betet Margarete zur Mater dolorosa, der „Schmerzensmutter“ (V. 3588-3619). Der Wortlaut der goetheschen Verse ist, wie Hans Arens zeigt, zu sehr dem Original entlehnt, als dass man die Hymne „Stabat mater“ nicht als ihr Vorbild ausmachen könnte¹⁰¹, so dass er folgende Parallele herstellt:

„So wie Maria zu Gott aufblickt, klagend um ihre eigene und des Sohnes Not, so steht Gr. vor ihrem Bilde und klagt der Mittlerin, der Mutter, ihre, einer Mutter Not.“¹⁰²

In derselben Not befinden sich ja auch die kabbalistische Schechina und die gnostische Sophia: Die eine, weil sie, vertrieben aus dem Paradies, nun in der kargen Welt unschuldig leiden muss, die andere, weil ihre Schöpfung zu einem Desaster missriet. Die Mutter und die Geliebte erscheinen hier als die zwei zentralen Figurationen des Weiblichen – Geliebte kann Maria, kann Sophia, kann die Schechina in ihrer oberen Form nicht sein – dies steht allein ihrer irdischen Manifestation zu – aber im Aspekt der Mutter fassen

⁹⁹ Matussek 2004, S. 367

¹⁰⁰ Arens 1982, S. 272

¹⁰¹ Ebd., S. 344

¹⁰² Ebd., S. 344

sich alle Figurationen in eine. Wie die Mater gloriosa als Lebensspenderin für die Welt fungiert, so fungiert Margarete als Lebensspenderin eines Menschenlebens, führt also im Kleinen denselben göttlichen Plan aus. Das Verhältnis von Schöpfung und Schöpfer in Form von Kind und Mutter lässt sich weiter spinnen – denn ein Kind bedarf der andauernden Fürsorge und der immer wieder sich erneuernden Bestätigung und Zuneigung um zu wachsen – Margarethe fehlt nicht im Akt der Schöpfung sondern im Akt des Erhaltens, bereits angedeutet im tragischen Schicksal ihrer kleinen Schwester, deren Leben sie nicht retten konnte (vgl. V. 3121-43). Die Verse der Büberinnen, die in der Schlusszene gesprochen werden, werfen hingegen die Schuldfrage auf:

„Gönn auch dieser guten Seele, / Die sich einmal nur vergessen, / Die nicht ahnte, daß sie fehle, / Dein Verzeihen angemessen!“ (V.12065-69).

Dies kann in zweifacher Weise gemeint sein: Erstens könnte es bedeuten, dass der Sündenfall, um im Bilde zu bleiben: die Vertreibung der Schechina aus dem Paradies, nicht zählt, da sie selbst nicht schuldig quasi mit vertrieben wurde¹⁰³, oder, zweitens, der Kindsmord wird nicht gezählt, da dieser ja nachvollziehbar durch einen gesellschaftlichen Druck hervorgerufen ist, der selbst von den korrumpierten Kräften der völkischen Moral verursacht wurde. Denn Margarete hat im christlichen Sinne einmal durch Unzucht im außerehelichen Verkehr und einmal durch Mord gesündigt. Mit dem Akt der Entjungferung geht zumindest im Falle Margarethes der Liebesakt mit einer Instrumentalisierung einher, die daraus resultiert, dass Faustens stetiger Selbstbezug Margarethe als Projektionsfläche gebraucht und diese sich gebrauchen lässt. Somit ist es Margarethe möglich, das Gute (Fausts Liebe) vom Bösen (seinem Egoismus) zu trennen, ohne von der kirchlichen Liturgie dafür geweiht worden zu sein, indem sie in den Stand der Ehe tritt. Die sexuelle Handlung ist somit aus christlicher Sicht mit dem Sündenfall gleich zu setzen.

¹⁰³ Vgl. hierzu Scholem 1977, S. 180: „Bei der Vertreibung aus dem Paradies wurde die „untere Mutter“, das heißt die Schechina, mit vertrieben“.

Bleibe man also innerhalb streng christlicher Dogmatik, so hätte sie zweimal gefehlt haben müssen. Diese Problematik lässt sich lösen, indem man nicht die Handlung sondern den Weg als Fehler auffasst – Margarethe hat einmal in ihrer Richtung gefehlt, als sie sich auf Fausts Werben einließ, obwohl ihr nach und nach bewusst wurde, dass dies in eine Katastrophe münden würde. So erkennt sie selbst kurz vor ihrem Ende:

„Wie kommt es, dass du dich vor mir nicht scheust? – / Und weißt du denn, mein Freund, wen du befreist? / [...] / Meine Mutter hab ich umgebracht, / Mein Kind hab ich ertränkt. / War es nicht dir und mir geschenkt?“ (V. 4504-09)

Sie erkennt sich selbst als Mörderin, und auch die mildernden Umstände sind ihr in ihrem Wahn halb bewusst: *„Sie nahmen mir's um mich zu kränken, / Und sagen nun, ich hätt es umgebracht.“ (V. 4445-6)*

Goethe hatte die barbarischen Residuen des Mittelalters noch lebendig vor Augen; Verfolgungen von Hexen genauso wie jene Kindsmordprozesse. Speziell der Fall der Susanna Margareta Brandt, der 1772 in Frankfurt verhandelt wurde, soll großen Einfluss auf ihn gehabt haben¹⁰⁴. Auch wenn zur Zeit Goethes der Kindsmord als eine Form der Gnade galt, die häufig vor den Gerichten verhandelt wurde, und die nach landläufiger Meinung darin bestand, dem Kleinen ein Leben in Schande zu ersparen¹⁰⁵, und indem der gesellschaftliche Druck eben diese Tat begünstigte, so erkennt Margarete doch, dass es letztendlich ihre Hände waren, die ihr Kind ertränkten, anstatt es zu „tränken“ (V.4443). Matussek führt den Schuldgedanken weiter aus, indem er festhält:

„So kreist Margaretes Denken – und darin liegt ihr Eigenanteil am tragischen Verlauf – beständig um den eigenen Status. Schon ihre erste Begegnung mit Mephisto verrät den heimlichen Wunsch, die Hofdame zu sein, als die sie angesprochen wird: „Müßte vor dem Herzen schamrot

¹⁰⁴ Vgl. hierzu Matussek 2004, S.355

¹⁰⁵ Matussek bemerkt dazu: *„Mephistos trockene Replik „Sie ist die erste nicht“ ist ein wörtliches Zitat aus den Akten des Frankfurter Prozesses gegen die Kindsmörderin Susanna Margaretha Brandt.“ (Ebd., S. 370)*

werden“ (V. 3021), sagt sie, in ihrem Geltungsbedürfnis für die Ironie verblendet, mit der ihr jener schmeichelt.“¹⁰⁶

Doch ist es keineswegs so, als wären nur bei Gretchen mephistophelische Anteile zu suchen. Auch bei Mephistopheles sind Anteile der Gegenseite zu finden, nämlich die Liebe. Er muss sie kennen, weil er sonst nicht wüsste, wie er sie zu manipulieren hat:

„Mir brennt der Kopf, das Herz, die Leber brennt, / Ein überteuflisch Element! / Weit spitziger als Höllenfeuer! - / Drum jammert ihr so ungeheuer, / unglückliche Verliebte! Die, verschmäht, / Verdrehten Halses nach der Liebsten späht. / Auch mir! Was zieht den Kopf auf jene Seite! / Der Anblick war mir sonst so feindlich scharf. / Hat mich ein Fremdes durch und durch gedrungen? / Ich mag sie gerne sehen, die allerliebsten Jungen; / Was hält mich ab, daß ich nicht fluchen darf?“ (V.11754-64)

Doch muss er sie auch sogleich dementieren, um er selbst bleiben zu können, wohingegen Margarete ihre Naivität aus demselben Grund hinter ihrer Schönheit versteckt. Bei Mephisto heißt es:

„Gerettet sind die edlen Teufelsteile, / Der Liebesspuk, er wirft sich auf die Haut; Schon ausgebrannt sind die verruchten Flammen, / Und wie es sich gehört, fluch` ich euch allzusammen“ (V. 11813-16)

Wir sehen also in der Beziehung Faust-Gretchen-Mephisto ein Dreiecksverhältnis, einmal zwischen der Polarität Gut und Böse, einmal zwischen Liebe und reiner manipulativer Wollust sowie zum Dritten zwischen Männlich und Weiblich, wobei Gut und Böse in Form von reiner Absicht und daraus folgender finsterner Handlung (Kindsmord) verwirklicht werden. Ähnlich der Schechina oder der Helena des simoneanischen Mythos ist also Margarete im ersten Teil der Tragödie auf den Mann angewiesen, der sie retten oder verderben kann. Die diametrale Gegenüberstellung des stets verneinenden Geistes, aus dessen bösem Handeln letztlich Gutes erwächst oder erwachsen kann und der bejahenden Margarete, deren reine Absichten sich zur Katastrophe ausgestalten, machen Faust zum Dreh- und Angelpunkt des Gefüges. Das Weibliche zeigt sich so in der Tragödie bis hin zur Kerkerszene als ein zu schwaches

¹⁰⁶ Matussek 2004, S. 379

Gegengewicht, das dem Teufelsbündler und damit zur dunklen Seite tendierenden Faust nicht gewachsen scheint. Erst als ganz und gar klar ist, dass Faust sie nicht retten kann, besinnt sich Margarete ganz auf sich selbst:

„Margarete: Was steigt aus dem Boden herauf? / Der! der! Schick ihn fort! / Was will der an dem heiligen Ort? / Er will mich! / Faust: Du sollst leben! / Margarete: Gericht Gottes! Dir hab ich mich übergeben! / Mephistopheles: Komm! komm! Ich lasse dich mit ihr im Stich. / Margarete: Dein bin ich, Vater! Rette mich! / Ihr Engel! Ihr heiligen Scharen, / Lagert euch umher, mich zu bewahren! / Heinrich! Mir graut's vor dir.“ (V.4601-10)

Margarete ist klar geworden, dass ein Leben mit Faust eine ständige Flucht zu bedeuten hat, wie auch folgerichtig Faust von nun an von einem Ort an den anderen zieht und das, wie Matussek nachwies, in stetiger Verdrängung. Für den ohnehin Stürmenden, der in seiner Natur schon immer selbstverleugnend und suchend war, mag das noch angehen. Margarete würde es stattdessen tiefer in die Selbsterstörung führen, so tief, dass sie lieber stirbt, als mit dem Geliebten vor sich selbst zu flüchten, wohl wissend, dass eine erfüllte Liebe unter diesen Umständen unmöglich ist. In dem Moment, in dem sie das begreift, muss sie auch begreifen, wie hilflos der große Gelehrte angesichts der Liebe ist, und wie wenig ihn sein Gewissen plagt, so dass ihm nichts Besseres einfällt, als davon zu laufen. In diesem Moment „graut“ es ihr vor ihm.

Eine solche Selbstbesinnung bleibt der kabbalistischen Schechina als passivem Moment der Gottheit verwehrt. Sie muss aktiv durch das Männliche gerettet werden, das innerhalb der Tragödie auf so spektakuläre Weise fehlt. Es ist also deutlich gemacht, dass Margarete weit mehr ist als ein rein passives Moment. Der Moment der ersten selbstbestimmten Aktivität, die zugleich ihren Tod bedeutet, birgt in sich die gesamte Rettung, die dann dem Männlichen aus den Händen „*liebend heiliger Büsserinnen*“ zuteilwird.

Die gnostisch-kabbalistische Leidensgeschichte wird von Gretchen teilweise wiederholt – sie wird gebraucht, aber im Gegensatz zur Helena lässt sie sich einverständlich gebrauchen, und auch gegensätzlich dazu wird sie von dem

maßgeblich Schuldigen nicht zurück gelassen. In der guten Absicht, sie vor unmittelbarer Bedrohung zu retten, will Faust sie weiter mit sich führen. Es ist bezeichnend für das Bild des Weiblichen in der gesamten Tragödie, dass Gretchen sich des Egoismus in Fausts Angebot gewahr wird und dieses ausschlägt, wobei es ihr gelingt, das Bezogensein darüber hinaus dennoch aufrecht zu erhalten. Sie löst den Bund mit Faust nicht und lässt ihn somit auch nicht fallen – sie verweigert ihm nur Gefolgschaft auf dem weiteren Weg und löst sich somit von der Bürde, seine Komplizin zu sein, was, wie bereits dargelegt, mit weiterer Selbstverleugnung einher ginge.

Eine vollkommene Verdrehung des Bildes bildet jedoch die Aktivität der gegenübergestellten Polaritäten in beiden Fällen: Nicht der Mensch belehrt den Teufel, um sich selbst zu retten¹⁰⁷, sondern der Teufel verführt den Menschen, um ihn noch tiefer hinab in das Unglück zu führen. Was Gretchen betrifft, so ist Faust nicht in der Lage, sie zum Guten, in diesem Fall zur Wiederholung des Bundesschlusses von Gott mit der Welt, also der Ehe zu führen, sondern im Gegenteil: Sie entscheidet sich selbst für das Exil, weil sie weiß, dass sie von einem Höheren daraus gerettet wird. Nach Faustens Ableben bittet Gretchen sogar darum, ihn führen zu dürfen (V.12092) und verbleibt damit dennoch in kabbalistischer Terminologie: denn die Energie, die aus dem Weiblichen strömt, erweckt erst das Männliche¹⁰⁸.

Indem Goethe diesen Ansatz weiter ausbildet, wird das Weibliche und damit die Frau von einer passiven Hypostase zur aktiven Gestalt. Sie verführt, mordet, liebt, verzweifelt, bereut und steht doch einsgerichtet für jeweils das ein, was sie repräsentiert. Im Gegensatz dazu steht die kabbalistische Konzeption des Sohar:

¹⁰⁷ Vgl. Lk. 4, 5-8: „Da führte ihn der Teufel (auf einen Berg) hinauf und zeigte ihm in einem einzigen Augenblick alle Reiche der Erde. Und er sagte zu ihm: All die Macht und Herrlichkeit dieser Reiche will ich dir geben; denn sie sind mir überlassen und ich gebe sie, wem ich will. Wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest, wird dir alles gehören. Jesus antwortete ihm: In der Schrift steht: Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen.“

¹⁰⁸ Vgl. Scholem 1977, S. 183: „Die Energie, das Strömen des aktiven, wenn auch seinem Wesen nach nur reflektierten Lichtes, das aus dem weiblichen kommt, erweckt das Männliche und bringt es zur Wirkung.“

„Und das ist der Engel, der zu Zeiten männlich und zu Zeiten weiblich ist. Denn wenn er der Welt die Kräfte des Segens zuleitet, die er vorher von oben empfangen hat, ist er männlich. Wie das Männliche dem Weiblichen den befruchtenden Segen spendet, so spendet er ihn an die untere Welt. Wenn er aber zur Welt im Verhältnis des Gerichtes steht, so heißt er weiblich. Wie das Weib mit dem Embryo schwanger geht, so ist er voll von der richtenden Gewalt und heißt dann weiblich.“¹⁰⁹

Was, wie wir im Kapitel über Gewura gesehen haben, verderbt werden kann, ist also weiblich, und alles andere wird dem Weiblichen in der Kabbala vom Männlichen genommen. Wo auch immer sie schenkt, ist sie im Herzen doch ein Mann, wodurch sie im Grunde selbst negiert würde. Es zeigt sich demnach an der Analyse des Weiblichen der deutlichste Zug des Männlichen: Es ist das Vereinnahmen, das Erobern, Stehlen, an sich Reißen, Erstürmen und Erdrängen, mitunter durch nicht immer saubere Methoden zu nehmen, was auch immer es ist, so lange es sich als Trophäe verwenden lässt.

In der Figur des Faust wird so die gesamte religiöse Konzeption des Okzidents ad absurdum geführt, indem sich die vermeintlichen Errungenschaften als Illusion und Diebesgut präsentieren. Der Versuch, Gott darin zu gleichen, dass alle seine Eigenschaften außer den schlechten auf das eigene Geschlecht projiziert werden und dass eben das Paradebeispiel dieses Geschlechts auf so spektakuläre Weise fehlt, so dass Faust ausgerechnet durch die Gnade des Weiblichen gerettet werden muss, führt die Religion in bewährter Weise vor.

Das Weibliche ist im Irdischen der Spielball des Männlichen. Im Gegensatz zum religiösen Vorbild in Gnosis und Kabbala rettet es sich allerdings durch Selbst- bzw. Jenseitsbezug. Der Mann an sich, in diesem Falle Faust, ist weder zur Rettung imstande, noch kann er diesem Jenseitsbezug folgen. Die Bergschluchten, wie bereits das „*Stabat mater*“ weisen deutlich darauf hin, dass Margarete sich in der Stunde der Not nicht auf eine ihr gegenüber gestellte Gottheit bezieht, die durch sie hindurch wirkt und schafft, sondern an ein ihr gleiches Göttliches, das litt, was sie zu leiden hatte, und von dem

¹⁰⁹ Sefer Sohar I, 232a, entnommen aus Scholem 1977, S. 180

sie sich Verständnis erhofft, eben weil eine ungebrochene und unverfälschte Ähnlichkeit mit diesem Göttlichen besteht, dass nicht wie in klassisch-christlicher oder auch kabbalistischer Konzeption durch Mittlerpositionen verfälscht wird.

4. Bergschluchten – Figurationen des Weiblichen

4.1. Die Büsserinnen

Drei Büsserinnen stellt Goethe der Una poenitentium zur Seite, die für diese bitten. In ihren Versen geben sie Auskunft über ihr eigenes Schicksal. Goethe thematisierte diese christlichen Figuren in einem Gespräch mit Eckermann am 06.06.1831:

„Übrigens werden sie zugeben, daß der Schluß, wo es mit der geretteten Seele nach oben geht, sehr schwer zu machen war, und daß ich, bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen, mich sehr leicht im Vagen hätte verlieren können, wenn ich nicht meinen poetischen Intentionen, durch die scharf umrissenen christlichen Figuren und Vorstellungen, eine wohlthätig beschränkte Form und Festigkeit gegeben hätte.“¹¹⁰

Dieser Festigkeit nachzuspüren, hat dieses Kapitel sich zur Aufgabe gemacht. Die Magna peccatrix, die „große Sünderin“, wusch dem Heiland des neuen Testaments unter Tränen der Reue die Füße, was den Pharisäer zornig werden ließ, in dessen Haus der Nazaräer eingekehrt war. Auf den Zorn des Pharisäers antwortet Jesus mit den Worten:

„Du hast mir zur Begrüßung keinen Kuss gegeben; sie aber hat mir, seit ich hier bin, unaufhörlich die Füße geküsst. Du hast mir nicht das Haar mit Öl gesalbt; sie aber hat mir mit ihrem wohlriechenden Öl die Füße gesalbt. Deshalb sage ich dir: Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie (mir) so viel Liebe gezeigt hat.“ (Lk 7,45-47)

Dann wendet er sich noch einmal an die Sünderin und spricht: *„Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden.“* Es lohnt sich, an dieser Stelle etwas genauer darauf einzugehen. Die Sünden dieser Frau, ungeklärt worin sie bestanden, dürften im Kontext der Bergschluchten gesehen vermutlich Liebessünden gewesen sein. Nun war es zur Zeit Jesu üblich, dem Gast die Füße zu waschen, was mit einer Schale Wasser und einem Tuch ausgeführt, den Fuß vom Staub der Straße befreien sollte. Wenn nun die Magna

¹¹⁰ Goethe zu Eckermann am 06.06.1831, zitiert nach Mattenklott 2004

peccatrix Christus Füße mit Öl wäscht, so entfernt sie nicht nur Schmutz sondern lässt dem Heiland gleichzeitig Pflege angedeihen. Indem sie seine Füße, also das, was durch Gebrauch beschmutzt ist, küsst, wendet sie sich gleichsam sich selbst zu, so dass vermutet werden darf, dass sie sich selbst durch Gebrauch beschmutzt hat. Sie reinigt die staubigen und sicherlich verhornten Füße des Gottessohnes, salbt sie mit Öl, das die Haut ja nachfettet und wieder geschmeidig macht und küsst sie – und indem sie dieses tut, tut sie es gleichsam an sich selbst, so dass Christus am Ende ausruft: *„Dein Glaube hat dir geholfen“*. Die Liebe zu demjenigen, der im Kontext des Beispiels alles Wahre und Reine symbolisiert, hilft ihr, ihre eigene Wahrheit und Reinheit wiederzufinden, die sie durch ihr Tun einst verlor. Goethe lenkt nicht umsonst das Augenmerk auf den Spott und den Hohn des Pharisäers, der sich entblödete, auf die ohnehin schon Erniedrigte ohne Mitleid hinab zu sehen (*„Trotz des Pharisäerhohnes;“* V.12040) und dafür von Christus zurecht gewiesen wird.

Die Parallele zur Gretchentragödie ist offenkundig – hier wird Margarete frei gesprochen von den Anteilen, die der gesellschaftlichen Unmoral und engem Standesdünkel entspringen. Die Gänze der Schuld wird aufgebrochen und an jene gereicht, die sie mit zu verantworten haben.

Die Mulier Samaritana, von der im vierten Kapitel Johannes gehandelt wird, traf den Nazaräer bei seiner Durchreise durch Samaria. Von ihr weiß die Geschichte zu berichten, dass sie fünf Männer gehabt hatte und mit einem sechsten zusammen lebte, der auch nicht ihr Mann war. Nachdem er sie um Trunk gebeten, spricht sie zu ihm: *„Wie kannst du als Jude mich, eine Samariterin, um Wasser bitten?“* Juden verkehrten nicht mit Samaritern. Er aber antwortet ihr:

„Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben. [...] Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen. Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt.“ (Joh 4,7-14)

Die Parallele des Tränkens ist wie die Pflege der großen Sünderin und die Verdammung des Pharisäerhohes ebenso eindeutig auf die Gretchentragödie ausgerichtet. Auch Margarete will in ihrem Wahn „*erst das Kind noch tränken*“ (V.4443), bis sie sich kurz darauf eingesteht, dass sie es ertränkt hat (V.4508). Samariter galten den Juden als unrein, da sie sich nicht an die Gebote hielten. Wenn die Mulier Samaritana also zu Christus spricht: „*Wie kannst du als Jude mich, eine Samariterin, um Wasser bitten?*“, dann fragt sie danach, wie er, der sich doch dadurch befleckt, diese Handlung verlangen kann. Sie kann sich nicht vorstellen, dass der Nazaräer sie als gleichberechtigt erachtet, die schon fünf Männer hatte und mit dem sechsten zusammen lebt. In derselben Position befindet sich auch Margarete, wenn sie sich Gott übergibt – wie kann dieser Gott, der sie dem christlichen Duktus nach verstoßen müsste, sie erhören und erretten? Indem das Spiel mit dem Wasser zwischen Tränken und Ertränken auf der einen Seite und dem momentanen und dem ewigen Durst auf der anderen Seite gespielt wird, erscheint Margaretes Mord als Tat zu großer Liebe – sie möchte dem Kleinen die Schande ersparen und ertränkt es in Liebe – sie ertränkt es jedoch aus der falschen Quelle heraus, so dass es stirbt. Ihm wird nicht die Schande erspart, ihm wird das Leben geraubt. So wurde auch der Mulier Samaritana die Unschuld geraubt, so dass sie bereits selbst auf sich herab sieht – sie selbst nimmt sich als unrein wahr, so dass sie die Unbekümmertheit des Juden verwundert. Die Liebe, die sie von ihren Männern erhalten hat, und für die der Durst symbolisch steht, hat sie nicht glücklich gemacht. Die Liebe, von der Christus spricht, ist imstande sie ganz zu erfüllen. Wie Faust Margarete zwar eine Liebe, aber doch eine vernichtende entgegenbringt, so vernichtet Margaretes Liebe ihr eigenes Kind. Dies wird nicht geahndet, die goethesche Konzeption von Irrtum und Streben macht eine Ahndung unmöglich – es wird lediglich auf den Irrtum dieses Handelns verwiesen. Arens fügt dem in seinem Kommentar noch Folgendes hinzu:

„Zum Unterschiede von der Magna peccatrix, die vielleicht ebenso wie sie lebte, ist sie nicht als Sünderin verrufen, erweist dem Heiland keine Wohltat

*und wird nicht von ihm belohnt, doch erweckt er in ihr den Glauben an sich, und darum ist sie gewiss keine Verlorene.*¹¹¹

Indem die Mulier Samaritana ihren Liebesirrtum erkennt, wird sie der wahren Liebe gewahr, so wie Margarete ihrer Schuld erst nach begangener Tat gewahr wird. Die Margarete, die sich dem Herrn übergibt, ist demnach nicht mehr dieselbe wie die, die ihr Kind ertränkte. Kaum vorstellbar, dass sie eine solche Tat je wiederholen könnte, selbst wenn sie frei gekommen wäre. Margarete kann deswegen erlöst werden, weil sie aus reinem Gefühl und falschem Verständnis zu einer Mörderin wurde, die sie zum Zeitpunkt ihres Todes nicht mehr ist.

So ist es auch zu erklären, dass die „*seligen Knaben*“, die vermutlich bei Emanuel Swedenborg ihr Urbild haben¹¹², mit keinem Worte grollen. Stattdessen leiten sie Faustens Ankunft mit den Worten ein:

„Göttlich belehret, / Dürft ihr vertrauen; / Den ihr verehret, / Werdet ihr schauen.“ (V.11930-33)

Zu Faustens Entelechie sprechen sie dann:

„Freudig empfangen wir / Diesen im Puppenstand; / Also erlangen wir / Englisches Unterpfind. / Löset die Flocken los, / Die ihn umgeben! / Schon ist er schön und groß / Von heiligem Leben“ (V.11981-88)

Alles, was von der Erde in die Höhen steigt, bewundern sie, haben sie doch dessen irdisches Dünkel niemals kennen gelernt. So schreibt Neumann:

*„Die seligen Knaben haben die Einheit, nach der der Pater ecstaticus strebt, nie verlassen. Damit zeichnet sich ab, dass der Weg, auf dem sich der Pater noch befindet und den sie nie betreten haben, sie von ihrem Ziel trennt: der wiedergewonnenen Einheit am Ende einer Entfaltung eines Entwicklungsprozesses. Um ein Außen zu gewinnen, müssen sie so ‚herab‘ steigen in den Pater Seraphicus, der wie seine Mitbrüder das Irdische immer noch nicht verflüchtigt hat. Wie die Knaben zunächst sich im Innern des Morgenwölkchens befanden, so gehen sie jetzt in das Innere des Pater Seraphicus ein.“*¹¹³

Diese Welt, selbst in der dargestellten Harmonie der Bergschluchten schüttelt sie „*mit Schreck und Grauen*“ (V.11916). Derjenige hingegen, der

¹¹¹ Arens 1989, S.1039

¹¹² Vgl. Trunz 1999, S. 737

¹¹³ Neumann 1985, S. 33

die Welt sich schütteln und vor ihm grauen ließ, betrachten sie als „*schön und groß*“ (V.11987). Diese Verherrlichung kann nur gedacht werden, wenn man eine vaterähnliche Beziehung zu Grunde legt, in der diese Verklärung dem Kinde bei seinem eigenen Wachstum hilft. Und richtig heißt es kurz darauf: „*Er wird uns lehren*“ (V.12083). Der, der die Knaben belehren soll, muss selbst erst von der einen Büberin belehrt werden (V.12092). Indem sich also das Männliche auf das Weibliche ausrichtet, vermag es die „*Mitternachtsgeborenen*“ zu bereichern, womit diese sich indirekt auch auf dieses Weibliche hin ausrichten. Die Rolle der Eltern, und das erscheint als eine große Gnade, wird durch den Kindsmord nicht gelöscht sondern nur aufgeschoben. Indem im Jenseitigen zu Ende geführt wird, was im Diesseitigen hätte beginnen sollen, wird der Mord als Angelpunkt negiert. Er wird dadurch nicht gut geheißt, sondern er wird zu einer von vielen Verfehlungen, die im Irrtum des materiellen Strebens und des gesellschaftlichen Dünkels erlitten werden können.

Die Maria Aegyptica ist keine Figur des neuen Testaments. Von ihr weiß man, dass sie als Hure lebte, und bei einem Besuch des Heilandgrabes von unsichtbarer Hand zurückgestoßen wurde. Diese Ausstoßung bewirkt bei ihr einen Lebensverzicht, dadurch ausgedrückt, dass sie den Rest ihres Lebens einsam in der Wüste verbrachte, anstatt weiter auf angestammten Pfaden zu wandeln. Als Letztes schreibt sie eine Bitte um Bestattung und Gebet für sie in den Sand. Sie bittet wohlweislich nicht um Vergebung, die ihr ein Mensch in ihrem Sinne auch gar nicht gewähren könnte. Ähnlich der Margaretes ist ihre Geschichte auch eine Geschichte gesellschaftlicher Ablehnung und Dünkel. Aber Bestattung und Gebet liegen in den Möglichkeiten der Lebenden. Auch hier wird der Bezug zu Margarete deutlich. Denn auch diese verzichtet auf ihr weiteres Leben, das ihr unter gewissen Bedingungen der Selbstverleugnung und der Verdrängung an Fausts Seite ermöglicht worden wäre (vgl. V.4544-4549). Auch sie bittet nicht um Vergebung sondern um Bestattung:

*„Faust: Lass das Vergangene vergangen sein, / Du bringst mich um. /
Margarete: Nein, du mußt übrigbleiben! / Ich will dir die Gräber
beschreiben. Für sie mußt du sorgen / Gleich morgen;“* (V.4518-23)

Jede der Büsserinnen greift also durch ihre eigene Geschichte Elemente der Gretchentragödie wieder auf – den gesellschaftlichen Druck vermittelt des Pharisäerhohnes, begangenes Unrecht aus falsch aufgefasster Liebe sowie die Buße, welche ihre Rettung ermöglichte. Margarete hatte dreifach zu leiden, und durch dieses dreifache Leiden erwuchs die Katastrophe aus reiner Absicht. Davon sprechen die Büsserinnen, indem sie ihre eigene Geschichte zitieren.

Und so bitten sie zu dreien für die eine Büsserin, indem sie auf das „*büßende Gewinnen*“ (V.12063) verweisen. Dieses Gewinnen ist eigentlich ein Rückgewinnen – denn die Frauen kehren zu einem Wert zurück, den sie nach christlicher Terminologie schon von Anfang an hatten. Sie verloren diesen Wert allesamt, indem sie sich auf Männer bezogen anstatt auf sich selbst. Versteht man die Verse auf diese Weise, so kann man das in Ewigkeit gesteigerte, büßende Gewinnen (V.12063-4) als eine ewige Annäherung an sich selbst verstehen, ein immer reiner und inniger werdendes Erheben, das einer ewigen Ankunft gleich kommt. Dieser Eindruck wird verstärkt dadurch, dass Margarete in ihren unmittelbar auf die der Büsserinnen folgenden Versen gar nicht mehr darauf eingeht, sondern sich sofort der Rückkehr des Geliebten zuwendet. Sie bittet um „*Zuneigung*“ zu ihrem Glück (V.12069-72), das darin besteht, dass der Geliebte zu ihr zurückkehrt, nachdem er sie im Zwinger allein lassen musste.

Die Engel erscheinen in diesem Sinne als ausführendes Organ des Weiblichen. Die jüngeren Engel sprechen es aus:

*„Jene Rosen aus den Händen / Liebend-heiliger Büsserinnen / Halfen uns
den Sieg gewinnen, / Uns das hohe Werk vollenden, / Diesen Seelenschatz
erbeuten. / Böse wichen, als wir streuten, / Teufel flohen, als wir trafen. /
Statt gewohnter Höllenstrafen / Fühlten Liebesqual die Geister; / Selbst der
alte Satansmeister / War von spitzer Pein durchdrungen. / Jauchzet auf! es
ist gelungen.“* (V.11942-53)

Die gestreuten Rosenblätter trafen die Teufel und entflamnten sie mit Liebe. In ebensolcher Weise werden ecstaticus und profundus durchdrungen und entflammt. In diesem Sinne sind die Büsserinnen wie auch Margarete Spiegel des Ewig-Weiblichen, dem in der Schlusskonzeption auch die Engel untergeordnet sind. Sie sind Teil einer Erlösung, die nur durch die Rückbesinnung des Weiblichen auf sich selbst hat geleistet werden können.

Eine solche Rückbesinnung auf sich selbst geht also auch mit einem neuen und nicht mehr zerstörerischen Bezug auf den Gegenpol einher, der sich als unabdingbarer Bestandteil dieser ewigen Rückkehr darstellt. In diesem Falle jedoch werden die Rollen vertauscht. Nicht das Männliche bestimmt die Gangart, sondern es kann hier, wo die Gefühle in reiner Form walten, nichts mehr bestimmen sondern nur folgen. Es gibt nichts mehr zu erdrängen und zu erstürmen, wo alles im Überfluss sich ergießt. Es gilt nur noch, sich diesem hinzugeben. Und folgerichtig heißt es:

„Die eine Büsserin: Vergönne mir, ihn zu belehren, Noch blendet ihn der neue Tag. / Mater gloriosa: Komm! Hebe dich zu höhern Sphären! / Wenn er dich ahnet, folgt er nach.“ (V.12092-95)

4.2. Mater gloriosa

Mit der Verkündigung des Doctor Marianus "*Hier ist die Aussicht frei, / Der Geist ist erhoben*" (V.11989-90) fügt der Dichter eine Zäsur in die Schlusszene ein. Sowohl die Patres, die diese Zäsur einleiten, als auch die Engel verkünden noch Verhaftetes, haben entweder den Kampf mit den Teufeln oder die eigene Bewegtheit zum Thema, die sie als Analogon zur ewig bewegten Natur erkennen. Die Worte des Marianus sind hingegen ganz auf das Obere ausgerichtet. "*Höchste Herrscherin der Welt*" heißt es da (V.11997). Die Mater gloriosa, die "Mutter im Glanze" ist also so weit über der Welt, wie noch etwas sein kann, ohne sie ganz zu verlassen. Dort ist kein Männliches, dessen Form sie ist, und darüber ist nichts mehr vorstellbar, was noch in Begriffen gedacht werden könnte. Sie allein hat zu billigen, "*was des Mannes Brust / Ernst und zart beweget*" (V.12001-02). Alles, was hinauf geht, ist ihr anheimgestellt. Auch das, was "*abbestürzt*", ist ihr zugeordnet, insofern es nicht Plan ist. Pläne sind dem männlichen Abbild der Gottheit vorbehalten, die sich dem Teufel und Teufelsbündner zugeneigt hat:

"Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient, / So werd' ich ihn bald in die Klarheit führen. / Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt, / Daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren." (V.308-11).

Die Göttin trägt hellenistisch-kriegerische Züge sowohl als christlich-jüdische:

"Unbezwinglich unser Mut, / Wenn du hehr gebietest; / Plötzlich mindert sich die Glut, / Wie du uns befriedest / Jungfrau, rein im schönsten Sinn, / Mutter, Ehren würdig, / Uns erwählte Königin, / Göttern ebenbürtig." (V.12005-12)

Wie aus dem Vergleich zwischen Schechina und Gnosis hervorging, trägt keine der genannten Konzeptionen eine solche Autarkie in sich. So erinnern die ersten Verse eher an eine Pallas-Athene denn an die Sophia, die aus Liebe einen Sohn schuf, der die Welt zum Verderben erbaute. Gleichzeitig steht sie in einer Position, die einer griechischen Göttin niemals zuerkannt

worden wäre, nämlich menschlichen Bedürfnissen und Trieben ganz und gar entrückt. Sie ist Kriegs- und Friedensgöttin gleichermaßen.

Im Sohar wird von der Schechina als „Fels“ gesprochen. Dem stehen in der goetheschen Konzeption die Wolken gegenüber, als welche die Büsserinnen von Marianus identifiziert werden (V.12013-19). Überhaupt wird die „Königin“ allem Greifbaren entrückt („*Dir, der Unberührbaren*“, V.12020). Wie an den Versen der eingangs besprochenen Patres zu verstehen, ist die Mater gloriosa bzw. die aus ihr ausströmende Liebe, die die Welt in stetig neuem Segen umschafft, zwar der kabbalistischen Wechselwirkung Gottes mit seiner Schöpfung sehr ähnlich, sie selbst aber geht über die einzelne religiöse Konzeption weit hinaus. Nahezu die gesamten Vorstellungen abendländischer Kultur das Weibliche betreffend haben sich darin nieder geschlagen, ohne im Einzelnen unglaubwürdig zu sein. Arens geht in seinem Kommentar zum zweiten Tragödienteil genauer darauf ein:

„Im Übrigen aber wird die Mater gloriosa vom Doctor Marianus, also ausdrücklich einem Marienkünder, sechsfach gefeiert als Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin (12009-12 und 12102f), aber eben nicht als jungfräuliche Mutter (an die Goethe nicht glaubte), jedoch als „Göttin“ bzw. „Göttern ebenbürtig“ –, was daran erinnert, daß im „Prolog im Himmel“ der Herr selbst die drei Erzengel „die edlen Göttersöhne“ nannte; zusammen mit „uns erwählte Königin“ hebt das eine mögliche Identifizierung der Mater gloriosa mit Maria wieder auf.“¹¹⁴

Die Konzeption der Göttin ist also vollständig. Es ist nicht abzusehen, wie sich ein Männliches zum Spiegel dieser Konzeption machen könnte, es sei denn im konkreten Plan des Prologs. Wo es aus der Welt hinaus gehen soll, wo eine positive Konzeption gesucht werden soll, dort bleibt das Weibliche als Einziges übrig.

Nicht nur spricht Marianus die Zäsur deutlich aus, er ist sie auch selbst. Alle, die nach ihm sprechen, sind entweder tot oder lebten nie. Alle die vor ihm sprechen mit Ausnahme der Knaben, die als sofort Verstorbene eine Sonderstellung inne haben, leben noch oder kämpften wie die Engel um ein

¹¹⁴ Arens 1989, S. 1000

Leben. Er selbst steht zwischen Leben und Tod, und der Dichter lässt es im Unklaren, wie er in diese Position gelangt ist. Unzweifelhaft ist jedoch, dass Marianus am Abgrund zwischen Leben und Tod steht, so dass sein Blick einerseits frei ist, er andererseits voller Verständnis ist für die Irrungen der physischen Existenz:

„In die Schwachheit hingerafft. / Sind sie schwer zu retten; / Wer zerreißt aus eigener Kraft / Der Gelüste Ketten? / Wie entgleitet schnell der Fuß / Schiefem, glattem Boden? / Wen betört nicht Blick und Gruß, / Schmeichelhafter Odem?“ (V.12024-31)

Erst der Entrückte also ist in der Lage, das Weibliche als Apotheose seines eigenen Seins zu erkennen. Hierbei ist es nicht allein Liebe, der er sich anheim gibt. Liebe gilt diesem Ewig Weiblichen nur als der stärkste Ausdruck. So heißt es bei Arens:

„Das Ewig Weibliche ist nun aber nicht einfach mit der Liebe gleichzusetzen, es ist vielmehr das Ewige oder Göttliche, das sich im Weiblichen offenbart: zunächst die Anziehungskraft, welche die ganze Schöpfung durchwaltet und sie zu einem lebendigen Ganzen macht. [...] Das Ewig Weibliche aber ist ein Urphänomen, das hinan zieht, hier verkörpert in der irdischen Margarete als Spiegelung der himmlischen Mater gloriosa. Es ist das Geheimnis oder Mysterium der Sehnsucht, Liebe weckenden und Liebe gebenden Jungfrau, der mit Schmerzen gebärenden und mit Schmerzen wieder verlierenden Mutter, deren schrankenlose Liebe alles verzeiht außer der Lieblosigkeit.“¹¹⁵

Marianus spricht vom „Retterblick“, der dazu anregt, sich „dankend umzuarten“. Nicht alles dringt zu dieser Göttin hin, sondern es „werde jeder beßere Sinn / Dir zum Dienst erbötig;“ (V.12100-01). Alles wird angesichts dieser Manifestation zu einem Gleichnis, so spricht es der Chorus Mysticus aus (V.12105). Alles, was nicht diesem besseren Sinn entspricht, wird durch die stetige Umschaffung der Katastrophe in einen Segen, wie Adorno es formulierte, negiert. Und alles, was nicht als Irrtum negiert wird, hebt sich allein durch seine Ausrichtung auf das Weibliche daraus hervor. Aus diesem Grunde ist alles, was aus dem Vergänglichen noch entsteigt, diesem Ewig-Weiblichen Gleichnis. Das Unzulängliche, also das, was nicht angelangt

¹¹⁵ Arens 1989, S. 1052

werden kann, wird Ereignis in diesem stetigen Werden, beschrieben in der Naturverbundenheit der Anachoreten und der einsgerichteten Demut des Doctor Marianus. Und so schließt die Tragödie, die nun keine mehr ist, mit den bekannten Worten:

„Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“ (V.12104-11)

4.3. Zu Goethes Frauenbild

Alle BÜßerinnen wiederholen ebenso wie Margarete den gnostischen Mythos in geraffter Form: Sie fehlen aus Wollust und Habgier, und werden daraufhin aus dem Göttlichen ausgestoßen oder stoßen sich durch ihre Handlung selbst aus. Und alle ringen nach ihrer Verbannung um die Rückgewinnung des paradiesischen Zustandes, den sie einst inne hatten. Indem auch bei ihnen nur ein Fehler als Ausgang für ihr Verschulden gewertet wird, wird Margarethe durch sie bestätigt und gestützt, aber sie und damit auch die BÜßerinnen werden nicht gleichsam den heiligen Vorbildern zu entkörpernten und damit entsexualisierten Gestalten. So schreibt Arens:

„G. hat größten Wert darauf gelegt, klarzumachen, dass Gr. nicht zur Heiligen wird, indem sie alles Irdische verpönt und abtut und ihre irdische Sinnen – und Seelenliebe zu einer himmlischen sublimiert, dass sie sich also nicht „vergeistigt“ hat, sondern noch dieselbe ist, die sie für F. war – dass ihr also der Aufschwung am Ende gelingt aus der Sinnenhaftigkeit und Irdischkeit ihres Wesens, weil sie ganz zu sein vermag in ihrer Hingabe an den bedingungslos Geliebten, sei es F. oder Gott.“¹¹⁶

Die Frauen verloren oder rückgewannen also jeweils als Ganzes, was dem goetheschen Gedanken einer immerwährenden Steigerung zumindest im Bezug auf die irdische Welt widerspricht. Steigerung bleibt hier allein Faust vorbehalten. Sabine Apel schreibt dazu:

„Bezeichnend bleibt, das Goethe dieses Werden, also Entwicklung, Steigerung nur dem männlichen Menschen zuordnet, ja, es überhaupt nur bei ihm für potentiell existent erklärt. „Man liebt an dem Mädchen, was es ist, und an dem Jüngling, was er ankündigt“, heißt es zum Beispiel in seiner Lebensbeschreibung. Frauen sind „ganz“ von jeher, selbst im tragischen Konflikt, in der Schuld und im Heroismus. Diese Naturgesetze haben sie auf selbstverständliche Weise verinnerlicht, und sie brauchen also kein „Werden“, um sich an diesen letztgültigen Wahrheiten, auf die der Einzelne immer wieder gestoßen wird (scheiternd am Ende), abzuarbeiten.“¹¹⁷

Insofern hat Adorno mit seiner Kritik vollkommen recht, wenn er schreibt:

¹¹⁶ Arens 1982, S. 461

¹¹⁷ Appel 2009, S. 54

„Um die eigene Weitherzigkeit unter Beweis zu stellen, meint der Kommentator dazu, die Zahl der Liebesnächte werde im Himmel nicht nachgerechnet und markiert so erst das Philiströse dieses Passus, der klügelnd die entschuldigt, welche alle Schmach der männlichen Gesellschaft zu erdulden hatte, während mit ihrem Geliebten, dem Meuchelmörder ihres Bruders, weit großzügiger verfahren wird.“¹¹⁸

Allein, dass diese Frauen in einer einzigen Buße fanden, was Faust sein Leben lang unter Aufbieten sämtlicher Kräfte suchte und nicht erlangte, geht darin unter.

„Die Konstellation war günstig ...“, beginnt Goethe die Autobiographie seiner jungen Lebensjahre. Sogar die Sterne und im plotinschen Sinne damit das Universum selbst war dem Dichter nach eigener Auffassung von Beginn an gewogen. Nun kann man dem Juristen, Intendanten, Dichter, Naturforscher, Politiker, Gartenarchitekt und Galan Goethe ein faustisches Element schwer absprechen. Zu sehr hat es ihn im Laufe seines überaus reichen Lebens zu verschiedenen Tätigkeiten gezogen, ein Lebenslauf, der den Frauen zu seiner Zeit gänzlich versagt war. Wie schwer es begabte Frauen zur Goethezeit hatten, und wie leicht es geschah, das sie in lieblosem Haushalt verkümmerten, zeigt eindrucksvoll wie tragisch das Schicksal seiner früh verstorbenen Schwester, mit deren spröder und nach seinen Sinnen „unweiblicher“ Art der Dichter trotz einer tiefen Seelenverwandtschaft wenig anfangen konnte. So schrieb Goethe selbst über seine literarischen Frauengestalten:

„Meine Idee von den Frauen ist nicht von den Erscheinungen der Wirklichkeit abstrahiert, sondern sie ist mir angeboren, oder in mir entstanden, Gott weiß wie. Meine dargestellten Frauencharaktere ... sind alle besser, als sie in der Wirklichkeit anzutreffen sind.“¹¹⁹

Der Dichter hat also keine von seiner realen Vorstellung verschiedenen Frauengestalten geschaffen, sondern er hat seine eigene idealisiert. Wenn er davon spricht, dass sie ihm gleichsam „angeboren“ sei, so hatte er sie wohl schon immer – sie resultierte also maßgeblich aus seiner Selbstauffassung. Sabine Appel schreibt dazu in ihrer narrativen Biographie des Dichters:

¹¹⁸ Adorno 1974, S. 134

¹¹⁹ Goethe zu Eckermann am 22.10.1828, zitiert nach Arens 1982, S. 345

„Goethe ist es bestimmt nicht in erster Linie darum gegangen, der realen Frau eine aktive Rolle in der Geschichte zu geben. Überall in seinem Werk und eigentlich auch in seinem Leben sind Frauen stilisiert ungebrochene Wesen des Ausgleichs, der inneren Mitte (Ausnahmen irritierten den Dichter immens!), und selbst ihre Autonomie äußert sich fallweise so integrativ und so unpräventios, sich selbst dabei wieder vollkommen zurücknehmend, dass kein Mann in ihrem Umfeld aus seiner Ruhe gebracht wird.“¹²⁰

So steht auch das in der Tragödie vorhandene Frauenbild zwischen Restauration und Emanzipation. Denn über das Fehlen wird zwar geurteilt, und alle Figuren sind durch und durch im klassischen Sinne weiblich, sie werden jedoch nicht allein durch einen totalitären Bezug auf das Männliche erlöst, sondern umgekehrt – indem die Frauen das rückgewinnen, was sie nach goethescher Auffassung ausmacht, kann ihre Liebe den, im Weltenlauf verschlungenen Mann erretten (vgl. V.11942-45: *„Jene Rosen aus den Händen / Liebend-heiliger Büsserinnen / Halfen uns den Sieg vollenden“*). Dass Goethe das, was eine Frau ausmacht, vorzugsweise aus seinem eigenen Selbst heraus bestimmte, kann dem Dichter dabei nicht zum Vorwurf gemacht werden. Was er den einen zuspricht, spricht er den anderen ab:

„Die heilende, segnende, auch den Aufrührenden rettende Selbstentäußerung schafft kein männlicher Protagonist in Goethes Werk. Freilich ist das weibliche Gefäß für Idealität vor allem deshalb so naheliegend und so kommod, weil die Frauen, seinen konkreten Repräsentantinnen, durch ihre historischen Rollenvorgaben bis dato so wenig Chancen hatten, sich in Egomane und wüsten Ausschreitungen zu ergehen.“¹²¹

Goethe machte aus der Not seiner eigenen Zeit eine Tugend, die innerhalb der Grenzen der Gesellschaft dennoch ein Ausbrechen aus deren Schranken ermöglichte. Die gesellschaftlichen Schranken als Revolutionär zu zerbrechen, kam ihm nie in den Sinn. Stattdessen wird die Frau innerhalb der legitimierten Rolle aufgewertet. Obwohl diese Aufwertung, mochte er es

¹²⁰ Appel 2009, S. 278

¹²¹ Ebd., S. 139

wollen oder nicht, mit Sicherheit auch stark auf sein eigenes Gemüt gemünzt war¹²², hatte sie doch emanzipatorischen Charakter.

In den Grenzen seiner Zeit gesehen erscheint die mystische Konzeption der Schlusszene also auch als der Versuch, innerhalb restaurativer Schranken ein progressives Fortgehen zu ermöglichen – und dieses gleichermaßen für beide Geschlechter. Denn das irdische Streben des Mannes, so zeigt die Tragödie eindrucksvoll, muss in der Niederlage enden. Einen positiven Ausweg für beide Seiten bietet nach Goethe diese Selbstbesinnung der Frau, die dem männlichen Streben erst eine sinnvolle Richtung zu geben vermag.

Auf die heutige Zeit gemünzt fällt das Emanzipatorische im goetheschen Gedanken kaum noch auf, ist die Gesellschaft ja gerade noch dabei, die Spielräume der weiblichen Bevölkerung an die der männlichen anzugleichen. Was zu seiner Zeit fortschrittlich war, erscheint als ein zweischneidiges Schwert, wie immer überformt von der Poesie seiner Sprache. Als seine Frau Christiane 1816 starb, dichtete er auf ihr Grab:

„Du versuchst, o Sonne, vergebens / Durch die düsteren Wolken zu scheinen; / Der ganze Gewinn meines Lebens / Ist, ihren Verlust zu beweinen.“

Ohne es zu wollen hat der Dichter hier genau Auskunft gegeben. Wie bei *„Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort“* (V.10066) ist die Frau im Bezug auf den Mann wahrgenommen, dessen Bestes sie und allein sie zum Vorschein gebracht hat. So spricht Christianes Grab nicht von Christiane Vulpius allein, sondern von ihr im Bezug auf Goethe.

¹²² Vgl. Appel 2009, S. 277f: *„Überall in seinem Werk und eigentlich auch in seinem Leben sind Frauen stilisiert ungebrochene Wesen des Ausgleichs, der inneren Mitte (Ausnahmen irritierten den Dichter immens!), und selbst ihre Autonomie äußert sich fallweise so unpräzise, sich selbst dabei wieder vollkommen zurück nehmend, dass kein Mann in ihrem Umfeld aus der Ruhe gebracht wird.“*

Schluss

Die Analyse des Ewig-Weiblichen unter Zuhilfenahme kabbalistischer und gnostischer Bilder ist zu einem positiven Ende gekommen. Es wurden zahlreiche Parallelen zwischen goethischem Gedankengut und mittelalterlicher Mystik aufgezeigt, am deutlichsten demonstriert durch die aufeinander bezogenen Pole des Männlichen und des Weiblichen. Ebenso wurde deutlich, dass sich die goethesche Konzeption eines Ewig-Weiblichen nicht in präformierte Konzepte pressen lässt, die der Dichter allesamt in seinen Anschauungen überstieg. Nichtsdestotrotz lässt sich der kabbalistische Einschlag aus Goethes Konzeption nicht herausinterpretieren. Er ist nachweislich vorhanden.

Des Weiteren wurde offensichtlich, wie nah sich Goethes eigene Vorstellungen an den mystischen anlehnten. Sie ziehen sich wie ein roter Faden durch sein privates sowie sein literarisches und naturwissenschaftliches Schaffen. Die Problematiken heutiger Emanzipationsbestrebungen waren Goethe nicht bekannt, konnten ihm aus seiner Zeit heraus nicht bekannt sein, so dass für ihn die im ‚*Faust*‘ vorgenommene Aufwertung der Frau sicherlich durch und durch progressiv bestimmt war.

Durch den Umstand, dass der Dichter wusste, dass der Tragödie zweiter Teil inklusive der Schlusszene erst nach seinem Tod einer breiten Leserschaft zugänglich werden würde, ist die Schlussapothese des Weiblichen auch als eine Art Vermächtnis zu betrachten, das in seiner Bedeutung diejenige der Katastrophe überformt. Bezeichnend ist hierbei, dass Goethe das Männliche in seinem irre gehenden Schaffensdrang nicht verteufelt, sondern ihm eine neue Richtung eröffnet, die Katastrophe zu meiden. Das Ewig-Weibliche fasst dabei alle Figurationen des Weiblichen in eine, die Jungfrau, die Mutter, die unerreichbare Königin und die Geliebte.

Auf diese Weise liefert das Weibliche dem Männlichen zu jeder Zeit in dessen Entwicklung eine Form, auf die es sich im Positiven zu beziehen vermag, um durch diesen Bezug den selbstzerstörerischen Charakter seines ruhelosen Strebens zu mildern. Tückisch daran ist, dass dem Weiblichen eine solche Entwicklung nicht zugestanden wird. Es kann seinen Drang nach Entwicklung und irdischem Streben nur indirekt über das Männliche ausleben, ist also gezwungen, sich in eine auf Projektion basierte Abhängigkeit zu begeben, die durch die Verklärung des Weiblichen verschleiert wird.

Man muss dem Dichter hoch anrechnen, dass er dieses Bezogensein für beide Seiten idealisierte, denn umgekehrt liegt im Streben des Mannes nur dann so etwas wie eine Erfüllung, wenn er eben dieses Streben auf das Weibliche richtet. Auch das Männliche muss also sein Glück auf ein von ihm Verschiedenes projizieren, um seine Existenz positiv gestalten zu können. Im Gegensatz zu modernen Formen der Emanzipation erkannte der Dichter die nicht zu trennende Verbindung zwischen den Geschlechtern. In diesem Sinne besteht die eigentliche Leistung der Verklärung des Weiblichen darin, eine Veränderung unter Beibehalt des Althergebrachten zu versuchen, anstatt, wie es heute üblich geworden ist, radikale Brüche zu vollziehen.

Diese Verklärung lässt sich anhand der religiösen Vorbilder, die Goethe verwendete, auch als eine Kritik an der Religion selbst verstehen, die als Fundament der gesellschaftlichen Ordnung die in der Tragödie angesprochenen Missstände mit zu verschulden hatte. Indem in diesen, wie gezeigt, das Männliche stets über das Weibliche gestellt wurde, erschwerten die religiösen Anschauungen die gesellschaftliche Rolle der Frau und lasteten dem Mann eine doppelte Bürde auf. In diesem Sinne ist die goethesche Verklärung des Weiblichen als eine Form neuer Religiosität zu betrachten. Goethe selbst äußerte sich diesbezüglich in seinem letzten Gespräch mit Eckermann am 11.03.1832:

„Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen... Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen.“¹²³

Dieses Christentum „*der Gesinnung und der Tat*“, das sich eben nicht in der Verklärung der Person Jesu Christi zeigt und nicht im buchstabengetreuen Befolgen der Weisungen der Kirche, kann sich allein in diesem Weiblichen manifestieren, deutlich gemacht in der Position der Mater gloriosa, über der nichts mehr zu denken ist, was noch in Begriffe gefasst werden kann. Und auch, wenn der Dichter, als nichts mehr zu sagen blieb, unter die Schlussverse seines Chorus Mysticus das „Finis“ gesetzt hat, hallen die Worte des Doctor Marianus noch lange nach:

„Werde jeder beßre Sinn / Dir zum Dienst erbötig; / Jungfrau, Mutter, Königin, / Göttin, bleibe gnädig!“ (V.12100-03)

¹²³ Goethe zu Eckermann am 11.03.1832, zitiert nach Oberkogler 1982, S.717f

Appendix: Abbildungen

Abbildung 1: Aus Wellings Opus Mago. Cabbalisticum

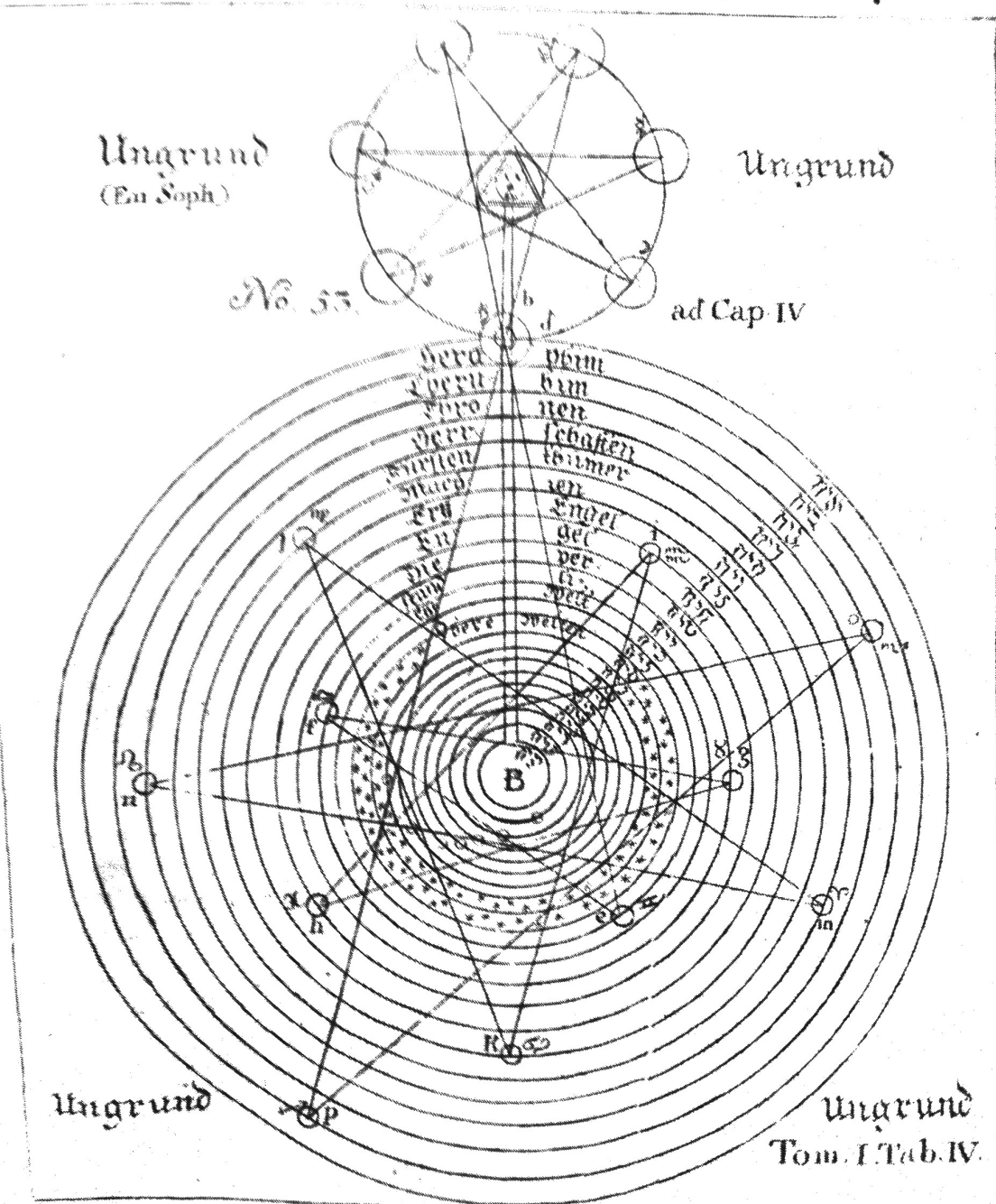


Abbildung 2: Der kabbalistische Lebensbaum

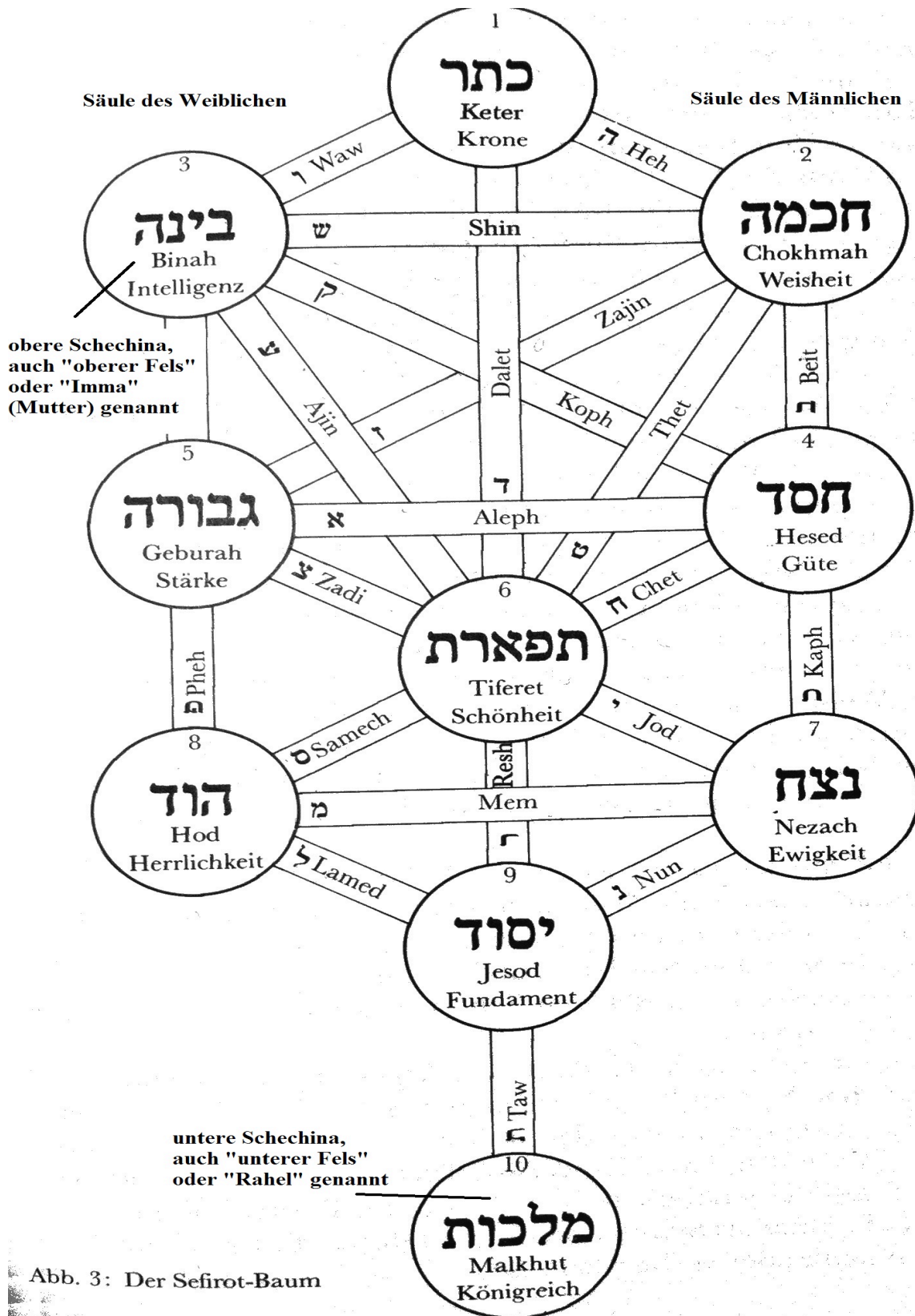


Abb. 3: Der Sefirot-Baum

Verwendete Literatur

- Adorno, Theodor W., „Zur Schlusszene des Faust“, veröffentlicht in „Noten zur Literatur“, Suhrkamp, FaM 1974, S. 129-138
- Aland, Barbara (Hrsg.), „Gnosis, Festschrift für Hans Jonas“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978
- Anders, Sabine u. Maier, Katharine (Hrsg.), „Liebesbriefe großer Männer“, Marix Verlag, Wiesbaden 2008
- Appel, Sabine, „Johann Wolfgang von Goethe, Ein Portrait“, Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2009
- Arens, Hans, „Kommentar zu Goethes Faust I“, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1982
- Arens, Hans, „Kommentar zu Goethes Faust II“, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1989
- Assmann, Jan, „Monotheismus und Kosmotheismus – Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte“ (Niederschrift eines Vortrages vom 24.04.1993), Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1993
- Atkins, Stuart, „Neue Überlegungen zu einigen missverstandenen Passagen der „Gretchentragödie“ in Goethes Faust“ 1953, in „Aufsätze zu Goethes Faust I, Wege der Forschung Bd. CXLV“ hrsg. von Werner Keller, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S.496-520
- Bahr, Ehrhard, „Die Ironie im Spätwerk Goethes ...diese sehr ernsten Scherze...“, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1972
- Benedikt, Heinrich Elijah, „Die Kabbala als jüdisch-christlicher Einweihungsweg“ (2 Bde.), Bauer Verlag, Freiburg im Breisgau 2000
- Binder, Wolfgang, „Goethes klassische Faustkonzeption“ in „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, Bd. 42 1968, S. 55-88
- Bloch, Ernst, „Das Prinzip Hoffnung“ Kapitel 38-55, Suhrkamp, FaM 1959
- Böhlig, Alexander (Übers.), „Die Gnosis, der Manichäismus“, Artemis & Winkler, Düsseldorf/Zürich 1997
- Brox, Norbert, „Offenbarung, Gnosis und gnostische Mythos bei Irenäus von Lyon“ (Bd. 1), Verlag Anton Pustet, Salzburg/München 1966
- Burdach, Konrad, „Das religiöse Problem in Goethes Faust“ 1932, in „Aufsätze zu Goethes Faust I, Wege der Forschung Bd. CXLV“ hrsg. von Werner Keller, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S. 22-51
- Cohn-Sherbok, Dan, „Kabbalah & Jewish Mysticism“, Oneworld Publications Limited, Oxford 2006

- Dan, Joseph, „Die Kabbala – Eine kleine Einführung“, Reclam Verlag, Stuttgart 2006
- Emrich, Wilhelm, „Die Symbolik von Faust II“, Athäneum-Verlag, Königsstein 1981
- Fuchs, Albert, „Mephistopheles. Wesen, Charakterzüge, Intelligenz – Seine geheime Tragödie – Das Problem seiner Rettung“ 1968, in „Aufsätze zu Goethes Faust I, Wege der Forschung Bd. CXLV“ hrsg. von Werner Keller, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S. 348-361
- Frank, Adolphe, „Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer“, 1844, Reprint des Originals durch Reprint-Verlag-Leipzig (ohne VÖ) ISBN 3-8262-0600-2
- Goethe, Johann Wolfgang von, „Faust“, hrsg. von Albrecht Schöne, 2Bde., Deutscher Klassiker Verlag FaM 2001
- Goethe, Johann Wolfgang von, „Faust“, hrsg. von Erich Trunz, C.H. Beck Verlagsbuchhandlung, München 1999
- Goethe, Johann Wolfgang von, „Sämtliche Gedichte“, Insel-Verlag, FaM/Leipzig 2007
- Goethe, Johann Wolfgang von, „Dichtung und Wahrheit“, Fischer Taschenbuchverlag, FaM 2010
- Hohlfeld, Rudolph, „Pakt und Wette in Goethes Faust“ 1920/21, in „Aufsätze zu Goethes Faust I, Wege der Forschung Bd. CXLV“ hrsg. von Werner Keller, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S. 380-409
- Iwesen, Julia, „Gnosis, eine Einführung“, Junius Verlag, Lizenzausgabe Panorama Verlag, Wiesbaden (ohne VÖ), ISBN 3-926642-55-6
- Joel, David H., „Die Religionsphilosophie des Sohar“, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1977
- Kobligk, Helmut, „Johann Wolfgang von Goethe - Faust II“, Verlag Moritz Diesterweg GmbH&Co, FaM 1985
- Küpper Latusek, Bettina, „Weisheit ist weiblich – Zeugnisse spätantiker Gnosis“ Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Düsseldorf 2001
- Mandel, Gabriele, „Gezeichnete Schöpfung“, Marix Verlag, Wiesbaden 2004
- Markschies, Christoph, „Die Gnosis“, Verlag C.H. Beck, München 2001
- Matussek, Peter, „Naturbild und Diskursgeschichte“, Metzler Verlag, Stuttgart 1992
- Matussek, Peter, „Tun und Lassen – Zur Dynamik des Faustschlusses“, in Jarasch, Oliver/Greven, Thomas (Hrsg.), Umwege – Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen, FaM 1999, S.50-60“
- Matussek, Peter, „Faust I“, in „Goethe Handbuch“, Bd.2, hrsg. von. Bernd Witte, Metzler Verlag, Stuttgart 2004

- Mattenklott, Gerd, „Faust II“, in „Goethe Handbuch“, Bd.2, hrsg. von Bernd Witte, Metzler Verlag, Stuttgart 2004
- Molnár, Géza von, „Die Wette biet ich“, der Begriff des Wettens in Goethes Faust und Kants „Kritik der Urteilskraft“, in „Geschichtlichkeit und Aktualität: Studien zur Literatur seit der Romantik; Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag“, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1988, S. 29-41
- Müller, Ernst (Hrsg.), „Der Sohar“ (Auszüge in dt. Übers.), Dietrichs Gelbe Reihe, Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München 2005
- Nestler, Julius (Übers.), „Sefer Jezirah“, erschienen in „Papus: Die Kabbala“, Marix-Verlag, Wiesbaden 2004
- Neumann, Michael, „Das Ewig-Weibliche in Goethes ‚Faust‘“, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1985
- Oberkogler, Friedrich, „Faust, erster Teil“, Novalis Verlag, Schaffhausen (Schweiz) 1981
- Oberkogler, Friedrich, „Faust, zweiter Teil“, Novalis Verlag, Schaffhausen (Schweiz) 1982
- Plotin, „Plotins Schriften“ Bd. 1a, übers. von Richard Harder, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956
- Requadt, Paul, „Goethes ‚Faust 1‘, Leitmotiv und Architektur“, Wilhelm Fink Verlag, München 1972
- Scholem, Gershom, „Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“, Rhein-Verlag AG, Zürich 1957
- Scholem, Gershom, „Von der mystischen Gestalt der Gottheit – Studien zu Grundbegriffen der Kabbala“, Suhrkamp, FaM 1977
- Staiger, Emil, „Goethe“ Bd. III, Atlantisverlag, Zürich 1959
- Terhart, Franjo: „Kabbala“ (Bildband), Paragon Books Ltd., Bath (UK) (ohne VÖ), ISBN 978-1-4054-7978-3
- Von Soden, Wolfram (Hrsg.), „Das Gilgamesch-Epos“, Reclam-Verlag, Stuttgart 1999
- Weigand, Hermann J., „Wetten und Pakt in Goethes Faust“ 1967, in „Aufsätze zu Goethes Faust, Wege der Forschung Bd. CXLV“ hrsg. von Werner Keller, Wittgenstein, Ludwig, „Philosophische Untersuchungen“, Suhrkamp, FaM 1984
- Welling, Georgii von, „Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum“, Fleischerische Buchhandlung, Frankfurt/Leipzig 1760 (zur Einsicht unter books.google.com 09.01.2011)
- Wittgenstein, Ludwig, „Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe Band 1“, Suhrkamp, FaM 1984

Nachweis der Abbildungen

- Abbildung 1 entnommen aus: Welling, Georgii von, „Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum“, Fleischerische Buchhandlung, Frankfurt/Leipzig 1760, S. 95
- Abbildung 2 entnommen aus: Benedikt, Heinrich Elijah, „Die Kabbala als jüdisch-christlicher Einweihungsweg“, Band 2, Bauer Verlag, Freiburg im Breisgau 2000, S. 37