

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>

## **Erlösung in Goethes *Faust*: Deutungskonflikte**

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

von

Markus Kraiger

Prüfer im Hauptfach:  
Prof. Dr. Peter Tepe

März 2011

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	<b>2</b>
<b>1. Theoretischer Teil</b> .....	<b>4</b>
1.1 Zur Wissenschaftlichkeit in den Geisteswissenschaften .....	4
1.2 Grundzüge der kognitiven Hermeneutik .....	6
1.3 Die kognitive Interpretation .....	8
1.4 Die aneignende Interpretation .....	13
1.5 Die projektiv-aneignende Interpretation .....	14
1.6 Zur Diskussion um die kognitive Hermeneutik .....	16
<b>2. Die Erlösung von Faust: Deutungsoptionen</b> .....	<b>24</b>
2.1 Option 1: Die Erlösung als apokatastasis panton .....	26
2.1.1 Exkurs 1: Grundzüge der <i>apokatastasis panton</i> .....	26
2.1.2 Faust und die Wiederbringung aller Dinge .....	28
2.1.3 Methodologischer Kommentar zu Option 1 .....	33
2.2 Option 2: Fausts Streben .....	37
2.2.1 Exkurs 2: Die entelechische Monade .....	38
2.2.2 Fausts Machbarkeitswahn: Rebellion im Paradies? .....	40
2.2.3 Perfektibilität .....	41
2.2.4 Methodologischer Kommentar zu Option 2 .....	43
2.3 Option 3: Das Ewig-Weibliche .....	45
2.3.1 Option 3a: Das Ewig-Weibliche als ewige Liebe .....	46
2.3.2 Option 3b: Das Ewig-Weibliche als schöpferisches Urprinzip .....	47
2.3.3 Methodologischer Kommentar zu Option 3 .....	49
<b>3. Systematische Gesamtinterpretation</b> .....	<b>51</b>
3.1 Die Wiederbringung aller Dinge und das Prinzip der ewigen Liebe .....	52
3.2 Fausts Streben und seine Aufnahme in den Schöpfungskreislauf .....	54
<b>4. Die drei textprägenden Instanzen</b> .....	<b>63</b>
4.1 Das Textkonzept .....	63
4.2 Das Literaturprogramm .....	64
4.3 Das Überzeugungssystem .....	65
<b>5. Fazit</b> .....	<b>66</b>
<b>6. Literaturverzeichnis</b> .....	<b>67</b>

## Einleitung

Die Sage um den mysteriösen Magier, Astrologen und Wahrsager Johann Faust fasziniert die Menschheit seit dem Spätmittelalter. Vor allem Goethes Bearbeitung des Fauststoffes hat nichts an Aktualität eingebüßt und beschäftigt Literaturwissenschaftler bis heute. Über kaum ein anderes Werk der deutschen Literaturgeschichte ist soviel spekuliert, kaum ein anderes ist derart häufig interpretiert worden. Insbesondere die Erlösung birgt eine Vielzahl an Fragestellungen, die von der Forschung sehr unterschiedlich beantwortet werden. So findet man neben Fausts Streben sowie der auf Origenes basierenden Lehre der *apokatastasis panton*, der Wiederbringung aller Seelen, auch das Weibliche als Erklärung für die spätere Rettung des Gelehrten.

Obwohl konkurrierende Sichtweisen wünschenswert sind, werfen sie die Grundfrage auf, anhand welcher Kriterien sich die Überlegenheit einer Deutung entscheiden lässt bzw. ob es in den Textwissenschaften überhaupt möglich ist, objektive Ergebnisse zu erzielen. Einen wichtigen Schritt in diese Richtung vollzieht Peter Tepe's Buch *Kognitive Hermeneutik*<sup>1</sup>, das nicht nur den häufig vorherrschenden Methoden- und Interpretationspluralismus scharf kritisiert, sondern auch eine eigene Strategie zum Umgang mit Texten entwickelt, die auf einen systematischen Erkenntnisgewinn abzielt. So bedeutend die Diskussion um die Verwissenschaftlichung der Textwissenschaften sein mag, kann ihr hier lediglich ein geringes Maß an Aufmerksamkeit geschenkt werden, da eine ausführliche Auseinandersetzung ein separat zu untersuchendes Themengebiet darstellt. Dennoch soll der Versuch unternommen werden, in einem einführenden theoretischen Teil einige Grundzüge des Forschungsfeldes zu beleuchten.

Diese Vorgehensweise verfolgt drei aufeinander aufbauende Ziele: Erstens soll der Leser für die grundsätzliche Erkenntnisproblematik der Textwissenschaften sensibilisiert werden und ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass man auch bei der Analyse von Texten und anderen Kunstphänomenen – z.B. Filmen oder Gemälden – nach kognitiven Kriterien verfahren kann. Wie das genau funktioniert, welche Verbesserungsmöglichkeiten unter Umständen bestehen und welche Vorteile die kognitive Hermeneutik anderen Literaturtheorien gegenüber besitzt, wird das erste Kapitel untersuchen. Zweitens ist zu zeigen, inwiefern sich die kognitive Hermeneutik als geeignetes Instrument zur Ana-

---

<sup>1</sup> Peter Tepe: *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich. Mit einem Ergänzungsband auf CD.* Würzburg 2007, S19. Im Folgenden: Tepe: *Kognitive Hermeneutik.*

lyse der bisherigen Forschungsliteratur zu Goethes *Faust*<sup>2</sup> erweist. Insbesondere bei miteinander unvereinbaren Deutungen sind die jeweiligen Argumente sorgfältig abzuwägen, daher werden die verschiedenen Ansätze im zweiten Kapitel zunächst systematisch dargestellt und anschließend einer kritischen Prüfung unterzogen. Dabei wird sich herausstellen, dass literaturwissenschaftliche Texte vor allem dann kognitive Defizite aufweisen, wenn sie als Projektionsfläche der vom Autor vertretenen Theorien und Weltanschauungen verwendet werden. Grundsätzlich hat die Vereinnahmung eines Textes für die eigene Sache ihre Berechtigung, aus einem wissenschaftlichen Diskurs ist sie allerdings auszulagern, da sie lediglich als Bestätigung des bereits zuvor Angenommenen fungiert.

Drittens gilt es, eine eigene Deutungsstrategie zu entwickeln, die sich an der Methodik der kognitiven Hermeneutik orientiert und die argumentativen Schwächen der bereits vorgestellten Interpretationen zu vermeiden versucht. Warum ausgerechnet die Erlösung von Faust einer Vielzahl an Interpreten derartige Schwierigkeiten bereitet, ist keineswegs Zufall, sondern von Goethe beabsichtigt. Am 01. Juni 1831 schreibt er an seinen Freund Karl Friedrich Zelter, sein Menschheitsdrama solle ein „offenbares Rätsel“<sup>3</sup> bleiben und gegenüber Johann Peter Eckermann äußert er am 03. Januar 1830 sogar, „alle Versuche, ihn [Faust] dem Verstand näher zu bringen, sind vergeblich“<sup>4</sup>. Was Goethe mit solchen Äußerungen bezweckt und ob er mit seiner Einschätzung Recht behält, bedarf neben einer detaillierten Analyse des Primärtextes auch einer Auseinandersetzung mit seinen diversen Forschungsinteressen sowie den historischen Rahmenbedingungen der Entstehung seines Opus magnum. Dabei erweist sich vor allem Goethes Rezeption der neuzeitlichen europäischen Philosophie als entscheidender Schlüssel zum Verständnis seines Erlösungskonzepts, das trotz der christlich anmutenden Schlusszene mit einer *apokatastasis panton* nur wenig gemein hat, sondern maßgeblich auf Fausts Streben zurückzuführen ist. Was Fausts Tätigkeitsdrang so erlösungswürdig macht und weshalb eine moralische Beurteilung seines hybriden Selbstbehauptungswillens am Ende ausbleibt, wird eine detaillierte Auseinandersetzung mit den jeweiligen Deutungsoptionen zeigen. In diesem Zusammenhang stellt sich dann

---

<sup>2</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Faust*. In: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, I. Abteilung, Bd. 7/1: *Texte*, hrsg. von Albrecht Schöne, Frankfurt am Main 1994. Im Folgenden werden die Sämtlichen Werke nach der Frankfurter Ausgabe unter Verwendung der Sigle FA zitiert und mit einer Angabe der Abteilung, des Bandes sowie der Seitenzahl versehen: FA, Abteilung, Band, S.

<sup>3</sup> FA, II, 11: *Die letzten Jahre. Briefe, Tagebücher und Gespräche von 1823 bis zu Goethes Tod. Teil II: Vom Dornburger Aufenthalt 1828 bis zum Tode*, hrsg. von Horst Fleig, Frankfurt am Main 1993, S. 397.

<sup>4</sup> FA, II, 12: *Johann Peter Eckermann. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1823-1832*, hrsg. von Christoph Michel unter Mitwirkung von Hans Grütters, Frankfurt am Main 1999, S. 373.

auch heraus, welche Rolle das Ewig-Weibliche für Fausts Rettung spielt und inwiefern es dem faustischen Titanismus entgegengesetzt ist.

## **1. Theoretischer Teil**

### ***1.1 Zur Wissenschaftlichkeit in den Geisteswissenschaften***

Die Textwissenschaft befindet sich in einer Dauerkrise. Mit diesem ernüchternden Befund kritisiert Peter Tepe nicht nur den vorherrschenden Methoden- und Interpretationspluralismus, sondern er versucht damit auch, sein eigenes „Projekt einer Verwissenschaftlichung der Textarbeit im Allgemeinen und der Textinterpretation im Besonderen“<sup>5</sup> zu etablieren. Doch was macht den gegenwärtigen Methodenpluralismus eigentlich so kritikwürdig? Trägt nicht gerade das breite Spektrum an Deutungsansätzen dazu bei, möglichst viele Aspekte in die Analyse literarischer Texte einfließen zu lassen und somit einen maximalen Erkenntnisgewinn zu erzielen?

Weshalb sich diese Überlegung als Trugschluss erweist, wird bereits anhand der unterschiedlichen Forschungsinteressen einiger exemplarischer Theorien deutlich. So untersucht beispielsweise die Psychoanalyse die unbewussten psychischen Vorgänge des Menschen, während sich die Gender Studies mit den soziokulturellen Einflüssen der Geschlechterkonstruktion beschäftigen. Die Rezeptions- und Wirkungsästhetik erforscht die Wirkungen von Kunstwerken auf den Rezipienten und die marxistische Literatursoziologie setzt sich mit der Entfremdung des Individuums von den Produkten seiner Arbeit auseinander.

Sicherlich kann die Anwendung der angeführten Forschungsrichtungen auf ein bestimmtes Werk im Einzelfall zu einem Erkenntnisgewinn führen. Bei der Lösung von Interpretationskonflikten ist eine solche Vorgehensweise jedoch nur wenig hilfreich, da die unterschiedlichen Perspektiven entweder nichts zur Bewältigung des Problems beitragen oder ein Nebeneinander logisch unvereinbarer Deutungen zur Folge haben. Wenn sich der Methodenpluralismus angesichts des Bestrebens der Verwissenschaftlichung der Textarbeit eher als kontraproduktiv erweist, warum ist die Vermittlung eines Methodenkanons in der Literaturwissenschaft dann immer noch so weit verbreitet

---

<sup>5</sup> Tepe: *Kognitive Hermeneutik*, S. 19.

und weshalb ist es trotzdem sinnvoll, sich mit den entsprechenden Theorien auseinanderzusetzen?

Um beide Fragen beantworten zu können, genügt es, sich kurz mit der Geschichte der Textinterpretation zu befassen. Zwar handelt es sich beim wissenschaftlichen Umgang mit Texten im Gegensatz zur Literaturproduktion, deren Anfänge bis in die Antike reichen, um eine eher junge Disziplin, dennoch ist auch sie einem stetigen Wandel unterzogen. Doch warum gibt es überhaupt verschiedene Theorien? Und weshalb stellt die Koexistenz verschiedener, einander widersprechender Theorien ausgerechnet in den Geisteswissenschaften einen Dauerzustand dar, der in den Naturwissenschaften nur temporär besteht und „in Zukunft durch bessere Klärungen, mehr Datenmaterial und mehr Wissen vermieden werden kann“?<sup>6</sup> Die Antwort ist auf das Wertungsproblem kultureller Phänomene zurückzuführen. Genauso wie sich innerhalb einer Gesellschaft zeitgleich gegensätzliche Weltanschauungen ausbreiten, haben sich auch in der Literaturwissenschaft unterschiedliche theoretische Denkmuster entwickelt, die in einem dauerhaften Konkurrenzverhältnis stehen und um die Gunst des Interpreten buhlen. Während sich beispielsweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch die Psychoanalyse einer großen Popularität erfreute, üben seit den 1970ern vorwiegend poststrukturalistische Theoretiker – u.a. Michel Foucault, Jacques Derrida oder Paul de Man – einen zunehmenden Einfluss auf die Literaturtheorie aus. Gegenwärtig spielen zudem vor allem feministische Ansätze eine tragende Rolle, wohingegen sie in der Zwischenkriegszeit noch inexistent waren.

Die besondere Schwierigkeit der literaturwissenschaftlichen Interpretationspraxis besteht nun darin, sich trotz des vorherrschenden Polyperspektivismus nicht zu sehr in theoretischen Diskursen zu verlieren, sondern einen Weg zu finden, literarische Werke einem möglichst breiten Publikum zugänglich zu machen. Um diese Aufgabe zu bewältigen, ist eine fundierte Kenntnis der unterschiedlichen Literaturtheorien unumgänglich, da viele Texte der Forschungsliteratur auf bestimmten Weltanschauungen basieren und nur dann nachvollziehbar sind, wenn man mit den entsprechenden Hintergrundannahmen vertraut ist. Hinsichtlich des Wissenschaftsanspruchs ist bei der Entwicklung eines eigenen Interpretationsansatzes hingegen eine ideologiekritische Herangehensweise vorzuziehen, die den Text nicht als Bestätigungsinstanz eigener Überzeugungen benutzt, sondern Hypothesen aufstellt, die sich anhand

---

<sup>6</sup> Martin Sexl: *Einführung in die Literaturtheorie*. Wien 2004, S. 20.

des jeweiligen Werkes verifizieren lassen. Dazu bedarf es eines Wissenschaftsbegriffs, zu dessen Basisanforderungen neben Rationalität vor allem eine intersubjektive Überprüfbarkeit und Kommunizierbarkeit der Erkenntnisse zählt. Ob die kognitive Hermeneutik diesen Ansprüchen gewachsen ist, wird das nächste Kapitel beleuchten.

## ***1.2 Grundzüge der kognitiven Hermeneutik***

Unter dem Begriff der kognitiven Hermeneutik hat Peter Tepe eine Interpretationstheorie entwickelt, die sich mit dem Verstehen und der Interpretation von Texten, mündlicher Rede und anderen Kunstphänomenen – z.B. Filmen oder Gemälden – beschäftigt. Aufgrund ihres besonderen Interesses für die Auslegung literarischer Texte umfasst sie auch eine eigene Methodologie der Textarbeit, die im Gegensatz zu anderen Literaturtheorien nach streng kognitiven Kriterien verfährt und auf einen systematischen Erkenntnisgewinn ausgerichtet ist. Mit diesem Vorhaben ist die Einschätzung verbunden, dass viele Texte der Forschungsliteratur erhebliche erkenntnismäßige Defizite aufweisen und ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit folglich nicht gerecht werden. Die kognitive Hermeneutik plädiert daher für ein grundsätzliches Umdenken innerhalb der Textarbeit, das jedoch keineswegs als generelle Kritik an der Literaturwissenschaft aufzufassen ist. Die Methodik der meisten ihrer Teilbereiche, wie zum Beispiel der Rezeptionsforschung oder der Literaturgeschichtsschreibung, ist legitim und kann sich auch für die Textarbeit als nützlich erweisen. Das Reformbestreben bezieht sich lediglich auf diejenigen Aktivitäten, die sich mit der konkreten Interpretationspraxis befassen.<sup>7</sup>

Das Hauptziel der kognitiven Hermeneutik besteht darin, die Interpretation literarischer Werke „nach allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Kriterien zu gestalten“<sup>8</sup>. Die Textarbeit ist, so die Leitthese, als empirische Wissenschaft möglich. Das bedeutet allerdings nicht, bestimmte Verfahren, die sich speziell in den Naturwissenschaften bewährt haben, unmittelbar auf Literatur oder andere Kunstphänomene zu übertragen. Die Beschäftigung mit literarischen Texten ist vielmehr als eine von mehreren konkreten Ausformungen der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung zu verstehen, die je nach Erkenntnisgegenstand stark

---

<sup>7</sup> Vgl. Tepe: *Kognitive Hermeneutik*, S. 30 ff.

<sup>8</sup> Ebd., S. 33.

voneinander abweichen können. Nichtsdestotrotz lassen sich alle Ausformungen grundsätzlich auf zwei Aktivitäten reduzieren, denen folgende Leitfragen zuzuordnen sind. Die deskriptive Tätigkeit folgt implizit oder explizit der Leitfrage „Was ist der Fall?“ bzw. „Wie sind die zu untersuchenden Phänomene beschaffen?“. Erklärende Aktivitäten befassen sich hingegen mit der Leitfrage „Worauf ist die festgestellte Beschaffenheit zurückzuführen?“ bzw. „Wie kommt es, dass die Phänomene so sind, wie sie sind?“.<sup>9</sup>

Damit sich die daraus resultierenden Erklärungen auch empirisch verifizieren lassen, werden Hypothesen aufgestellt, logische Schlussfolgerungen aus ihnen gezogen und mit den Ergebnissen der beschreibend-feststellenden Aktivitäten konfrontiert. Ziel des erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozesses ist es jedoch nicht, letzte Wahrheiten zu finden, sondern die konkreten Beschreibungen und Erklärungen kontinuierlich zu verbessern. Um dieses Vorhaben zu realisieren, gilt es, alle verwendeten Begriffe genau zu definieren, missverständliche Formulierungen möglichst zu vermeiden, nur Hypothesen mit einer hohen Überzeugungskraft auszuwählen und jede Hypothese kritisch zu überprüfen.

Diese Vorgehensweise greift zurück auf Føllesdals Bestreben, die hypothetisch-deduktive Methode in ihrer Grundform näher zu bestimmen. Konkret handelt es sich dabei um den Versuch, aus Hypothesen bestimmte Konsequenzen bzw. Schlussfolgerungen abzuleiten, die mit unseren Erfahrungen übereinstimmen und somit – trotz ihres hypothetischen Charakters – zu logisch konsistenten Überzeugungen führen. Die Basis-Interpretation stellt eine besondere Form des erfahrungswissenschaftlichen Erklärens dar, die auf die spezifischen Erkenntnisprobleme literarischer Texte und anderer Kunstphänomene ausgerichtet ist. Die Interpretation wird dabei nicht „als geisteswissenschaftliche Methode sui generis“<sup>10</sup> verstanden, die dem naturwissenschaftlichen Erklären entgegengesetzt ist. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte Ausformung der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung, die zwar eine relative Eigenständigkeit der Textwissenschaften beansprucht, absolute Sonderstellungstheorien jedoch strikt ablehnt.

Das Ziel einer stärkeren Verwissenschaftlichung der Textinterpretation ist verbunden mit einer Erneuerung des Sinn-Objektivismus, d.h. der Vorstellung, dass der Textsinn im Werk selbst enthalten ist, also eine objektive Größe darstellt. Der Sinn-

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 33 ff.

<sup>10</sup> Ebd., S. 37.



Subjektivismus – wie ihn zum Beispiel Gadamer, Szondi oder Japp entwickelt haben –, demzufolge der Sinn eines Textes erst im Kontakt mit dem Rezipienten hergestellt wird und somit stark subjektiv geprägt ist, wird von der kognitiven Hermeneutik hingegen eindeutig zurückgewiesen. Wie sich die sinnobjektivistische Ausrichtung der kognitiven Hermeneutik auf die konkrete Textarbeit auswirkt und welche Stile der Textinterpretation voneinander zu unterscheiden sind, wird in den beiden nachfolgenden Kapiteln ausführlich dargestellt.

### ***1.3 Die kognitive Interpretation***

Die kognitive Hermeneutik ist nach Tepe eine nach allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Standards verfahrenende Theorie der Textinterpretation, die sich mit der Formulierung und Lösung von Erkenntnisproblemen beschäftigt. Da die Existenz kognitiver Probleme innerhalb der Textarbeit von einigen Literaturtheorien in Zweifel gezogen wird, geht es der kognitiven Hermeneutik zunächst um den Nachweis, dass derartige Probleme tatsächlich begrifflich fassbar sind. Tepe unterscheidet hierzu zwei Tätigkeitsbereiche: die Basis-Analyse und die Basis-Interpretation. Beide Bereiche ergänzen sich gegenseitig und tragen dadurch zur Lösung von Interpretationsproblemen bei.

Die Basis-Analyse befasst sich mit der Frage „Wie ist der vorliegende Text beschaffen?“ und ist somit der deskriptiven Textarbeit zuzuordnen. Bei einem Roman kann man beispielsweise untersuchen, wie der Handlungsverlauf aufgebaut ist, welcher Erzählertyp vorliegt, wie die jeweiligen Figuren charakterisiert werden oder welche Themen und Motive der Autor verwendet. Das Ziel der Basis-Analyse besteht darin, sich bei der Ermittlung des Textbestandes ausschließlich auf den Text selbst zu konzentrieren und dessen spezifische Eigenheiten mittels geeigneter Begrifflichkeiten zu erfassen. Hat man genügend Informationen über die in der Textwelt agierenden Figuren gesammelt, um den Handlungsverlauf nachvollziehen zu können, erfasst man den so genannten „Textwelt-Sinn“, der die erste Form eines objektiven Sinns darstellt. Bei dem Erfassen des Textbestandes müssen vereinzelt auch Schlussfolgerungen gezogen werden, z.B. wenn es darum geht, das Motiv eines Mörders zu ermitteln. Das Bilden von Schlussfolgerungen geht über die beschreibend-feststellenden Aktivitäten

hinaus und kann „als eine elementare Form der Interpretation bezeichnet werden“<sup>11</sup>, die vom *erklärenden* Interpretieren jedoch grundsätzlich zu unterscheiden ist.

Sobald man den Textbestand erfasst hat, geht man zur Basis-Interpretation über. Ihre Grundfrage lautet: „Wie kommt es, dass der vorliegende Text die festgestellte Beschaffenheit aufweist?“. Die Basis-Interpretation ist der erklärenden Interpretation zuzuordnen, da sie das Verstehen des Textwelt-Sinns bereits als geleistet voraussetzt. An dieser Stelle sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die kognitive Hermeneutik eine absolute Sonderstellung der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften für unzulässig erachtet, da der aus der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung resultierende Unterschied zwischen beschreibend-feststellenden und erklärenden Aktivitäten auf beide Gegenstandsbereiche anwendbar ist. Angesichts der Besonderheit bestimmter Kunstphänomene schlägt die kognitive Hermeneutik aber „eine hermeneutische Variante der Erfahrungswissenschaft“<sup>12</sup> vor, die sich darum bemüht, den Sinn dieser Phänomene nach allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Standards zu untersuchen.

Nach Auffassung von Tepe ist eine stichhaltige Erklärung des Textbestandes auf der Ebene der erklärenden Interpretation nur durch einen Rückgriff auf den Autor bzw. seinen Auftraggeber möglich, da die Beschaffenheit des Textes maßgeblich von den Zielen und Überzeugungen seines empirischen Urhebers geprägt ist. Entgegen der weit verbreiteten Skepsis gegenüber dem Autor als Interpretationskategorie vertritt die kognitive Hermeneutik somit einen autorbezogenen Ansatz und weist alle antiautoristischen Konzepte, die einen Rückgriff auf den Autor generell ablehnen, entschieden zurück.

Um den Autorbegriff näher zu bestimmen, nimmt Tepe folgende Unterscheidung vor. Als Autor im weiteren Sinn bezeichnet Tepe den empirischen Verfasser, d.h. diejenige Person, die den Text geschrieben hat. Von einem Autor im engeren Sinn spricht man hingegen, wenn der Textverfasser zugleich die zentrale Selektionsinstanz verkörpert, also den Inhalt des Textes selbst bestimmt. In den meisten Fällen ist der empirische Verfasser zwar mit dieser Instanz identisch, das muss aber keineswegs immer der Fall sein. Wird ein Text beispielsweise von einem politischen Herrscher in Auftrag gegeben, dann ist der Verfasser nur als Autor i.w.S. anzusehen, da er lediglich die Vorgaben seines Auftraggebers ausführt. Schwieriger wird es, wenn die Zensur oder eine andere

---

<sup>11</sup> Ebd., S. 55.

<sup>12</sup> Ebd., S. 57.

Autorität – wie etwa Kardinal Richelieu zur Zeit der französischen Klassik – den Text derart verändert, dass der ursprüngliche Sinn verfälscht wird. Um verlässlich über eine Autorschaft i.e.S. entscheiden zu können, benötigt man folglich Hintergrundinformationen zu den soziohistorischen Rahmenbedingungen der jeweiligen Textproduktion. Erst dann lässt sich fundiert nachweisen, ob der Textverfasser auch tatsächlich mit der zentralen Selektionsinstanz identisch ist.

Dass die Frage nach dem Autorkonzept so wichtig ist, hat zweierlei Gründe. Auf der Ebene der Textanalyse dient es dazu, das Verhältnis zwischen dem Text und seinem Urheber rein deskriptiv zu bestimmen und von normativen Autorbegriffen, die sich an einem bestimmten Leitbild orientieren, abzugrenzen. Auf der Ebene der Textinterpretation vertritt die kognitive Hermeneutik hingegen eine autoristische Position, in deren Mittelpunkt die Frage nach den Konzepten und Voraussetzungen des Autors steht. Tepe unterscheidet hier drei Instanzen: das Textkonzept, das Literaturprogramm und das Überzeugungssystem.

Unter dem Textkonzept versteht Tepe die „künstlerische Ausrichtung oder Zielsetzung“<sup>13</sup> des Autors. Demzufolge liegt jedem Text eine bestimmte Gestaltungsidee zu Grunde, die dem Verfasser jedoch keineswegs klar bewusst sein muss. Nicht nur die gezielte Ausarbeitung eines Plans im Schreibprozess, sondern auch die unreflektierte Textproduktion aus dem Bauch heraus folgt stets einer künstlerischen Ausrichtung, die sich mittels einer Analyse des Textkonzepts rekonstruieren lässt. Eine normative Beurteilung ist an dieser Stelle fernzuhalten, da es zunächst lediglich um die Feststellung geht, welches Textkonzept vorliegt. Hinsichtlich der Hypothesenbildung über das Textkonzept, die zu den Aufgaben der Basis-Interpretation gehört und allein auf der Grundlage des Textes selbst zu erfolgen hat, ist es empfehlenswert, einen Optionenvergleich, wie ihn beispielsweise Tepe, Rauter und Semlow in ihrer Sandmann-Studie<sup>14</sup> vornehmen, anzustellen. Für eine fundierte Bewertung der Interpretationshypothesen sind nach Føllesdal folgende Fragestellungen entscheidend:

- a) Wie gut stimmt die Hypothese mit den dargelegten Fakten überein? Sind die aus der Hypothese resultierenden Schlussfolgerung wirklich stichhaltig und können sie durch Argumente entsprechend belegt werden?

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 63.

<sup>14</sup> Bei der Sandmann-Studie handelt es sich um die bislang umfassendste praktische Anwendung der kognitiven Hermeneutik auf einen Primärtext. Peter Tepe/ Jürgen Rauter/ Tanja Semlow: *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann. Kognitive Hermeneutik in der praktischen Anwendung. Mit Ergänzungen auf CD.* Würzburg 2009.

- b) Wie gut stimmt die Hypothese mit unberücksichtigten Fakten, z.B. bisher nicht-erwähnten Textstellen überein?
- c) Selbst wenn die Hypothese stichhaltig erscheint und sich anhand der angeführten Tatsachen belegen lässt, stellt sich die Frage: Gibt es evtl. noch andere Hypothesen, die mit den Fakten genauso gut übereinstimmen und ggf. einfacher sind?

Das Ziel dieser Vorgehensweise besteht darin, eine möglichst konsistente Interpretation hervorzubringen, die einer kritischen Rückfrage standhält und sich gegenüber anderen Theorien als überlegen erweist. Erst nach der systematischen Überprüfung der Hypothesen gilt es, die Zielsetzungen des Verfassers mit der konkreten Umsetzung zu vergleichen und das Textkonzept darauf basierend als gelungen oder misslungen zu beurteilen.<sup>15</sup>

Jedem Textkonzept liegt zudem ein bestimmtes Literaturprogramm zugrunde, also eine werthaft-normative Vorstellung davon, wie Literatur auszusehen hat. Während sich der Sturm und Drang beispielsweise durch eine Entfesselung des Gefühlslebens auszeichnet, ist die Literatur der Aufklärung hingegen von einer Betonung des Verstandes geprägt. Obwohl dem Textproduzenten das Literaturprogramm ebenfalls nicht klar bewusst sein muss, ist die Umsetzung eines Textkonzepts stets an eine normative Literaturauffassung, d.h. an allgemeine künstlerische Ziele gebunden.

Die kognitive Hermeneutik empfiehlt auch hinsichtlich des Literaturprogramms – wie bereits bei der Ermittlung des Textkonzepts – zunächst einen Optionenvergleich anzustellen. Bezieht man dazu auch andere Texte des Autors mit ein, ist zu beachten, dass die Literaturprogramme unterschiedlicher Werke durchaus stark voneinander abweichen bzw. sogar gegensätzlich sein können.<sup>16</sup>

Hat man das Literaturprogramm ermittelt, gilt es das dazugehörige Überzeugungssystem, das entweder einem religiösen oder einem areligiösen Grundtyp zuzuordnen ist, zu charakterisieren. Dabei sind Abweichungen von traditionellen Überzeugungssystemen, wie z.B. einem christlich geprägten Weltbild, keineswegs auszuschließen. Um das Überzeugungssystem genau zu bestimmen, gilt es zunächst herauszufinden, welche Hintergrundannahmen im Text überhaupt wirksam sind und inwiefern die aufgestellten Hypothesen mit dem bereits eruierten Textkonzept und Literaturprogramm in Einklang stehen. Damit ein Optionenvergleich auch hier seine Wirksamkeit entfaltet,

---

<sup>15</sup> Vgl. Tepe: *Kognitive Hermeneutik*, Kapitel 2.7.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 65 f.

ist es hilfreich, wenn der Interpret mit unterschiedlichen Überzeugungssystemen vertraut ist und sein vorhandenes Wissen unmittelbar auf den Primärtext anwenden kann. Erst wenn man die Hintergrundannahmen des Textes erkannt und die zur Disposition stehenden Hypothesen über die textprägenden Instanzen miteinander verglichen hat, gelangt man zur zweiten objektiven Sinndimension, dem sogenannten *Prägungs-Sinn*.<sup>17</sup>

Dazu ist es sinnvoll, innerhalb der Basisarbeit zwei Phasen zu unterscheiden. In der ersten Phase sollte sich der Interpret ganz auf das entsprechende Werk einlassen und versuchen, die Basis-Analyse und die Basis-Interpretation mittels eigener Gedankengänge so weit wie möglich voranzutreiben. Erst in der zweiten Arbeitsphase sollte man sich mit der Sekundärliteratur auseinandersetzen und die daraus resultierenden Erkenntnisse mit den eigenen Schlussfolgerungen vergleichen. Wer die Phase der eigenständigen Textarbeit übergeht, neigt häufig dazu, sich einer bestimmten Sichtweise einfach anzuschließen, ohne sie vorher einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Bei der Hypothesenbildung über die textprägenden Instanzen sollten daher nur solche Texte der Sekundärliteratur genutzt werden, die ebenfalls nach kognitiven Kriterien verfahren und auf einen systematischen Erkenntnisgewinn ausgerichtet sind.<sup>18</sup>

Die eingeführte Reihenfolge lässt sich auch umkehren. Vertritt ein Autor z.B. ein bestimmtes Überzeugungssystem wird dadurch auch seine *Autorposition* festgelegt, die sich wiederum auf sein Literaturprogramm und die daraus resultierenden Textkonzepte auswirkt. Die Aufgabe des Interpreten besteht nun darin, den Zusammenhang zwischen literarischen Texten oder anderen Kunstphänomenen und ihren ideellen Voraussetzungen, den Weltbildannahmen und den künstlerischen Zielen, die gewissermaßen „objektiviert“ in das entsprechende Werk eingeschrieben sind, systematisch zu rekonstruieren und den Prägungs-Sinn zu erfassen. Dazu ist es unerlässlich, sich innerhalb der Aufbauarbeit zusätzlich mit der soziokulturellen Geprägtheit des Autors, also den jeweils zeitgenössischen Diskursen, vorherrschenden Weltauffassungen und literarischen Traditionen auseinanderzusetzen. Trotz des Einbezugs bestimmter soziokultureller Zusammenhänge ist die Methodologie der kognitiven Hermeneutik jedoch strikt von einem rein biographischen Textzugang zu unterscheiden. Ihrer textbezogenen Ausrichtung geht es vielmehr darum, wissenschaftlich erklären zu können, was der Text selbst aussagt, ohne dafür

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 67 ff.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 70 f.

zwangsläufig auf den Autor als empirisches Subjekt zurückgreifen zu müssen. Es wird zwar angenommen, dass jeder Text das Resultat einer bestimmten Zielrealisierung darstellt, die kognitive Hermeneutik fasst den Autor aber ausdrücklich nicht als ein Wesen auf, dem seine Hintergrundüberzeugungen in vollem Maße bewusst sind. Die textprägenden Instanzen sind als mentale bzw. geistige Zustände zu verstehen, die psychisch real existieren und anhand des Textes rekonstruierbar sind. Axel Bühler spricht in diesem Zusammenhang auch von einem intentionalen Realismus. Dieser besagt, dass sich psychische Zustände wie Absichten, Wünsche oder Überzeugungen nicht erst im Prozess ihrer Zuschreibung zu Personen konstituieren, sondern unabhängig von demjenigen existieren, der sie herausbekommen will.<sup>19</sup>

Das angestrebte Ziel einer adäquaten Erklärung der Textbeschaffenheit lässt sich nur dann realisieren, wenn man Wissenschaft als ein Erkenntnisunternehmen begreift, das einerseits zwar von werthalt-normativen Prämissen gesteuert ist, andererseits aber danach strebt, zu einem reflektierten Gleichgewicht zwischen Aussagen über einzelne Textstellen und den Gesamttext zu gelangen.

#### ***1.4 Die aneignende Interpretation***

Im Gegensatz zum kognitiven Textzugang, der auf einen systematischen Erkenntnisgewinn ausgerichtet ist, dient das aneignende Interpretieren hauptsächlich den lebenspraktischen Interessen des jeweiligen Interpreten. Im Mittelpunkt steht die Leitfrage „Was sagt mir oder uns dieser Text?“ bzw. „Welchen Nutzen bringt mir oder uns dieser Text?“. Der Interpret bezieht den Text hier unmittelbar auf seine eigene Lebenssituation und interessiert sich primär dafür, welche Relevanz der Text für ihn hat oder haben könnte. Doch wieso ist das aneignende Interpretieren überhaupt so weit verbreitet, während der kognitive Textzugang tendenziell eher auf Ablehnung stößt? Der Grund liegt vor allem darin, dass die meisten Leser die Lektüre eines Textes vorwiegend als ästhetische Erfahrung ansehen und sich für kognitive Erklärungsprobleme wenig interessieren. Der Leser überträgt die Inhalte des Textes vielmehr – ohne sich dessen zwangsläufig bewusst zu sein – auf sein eigenes Überzeugungssystem bzw. auf „seine im Sozialisationsprozess erworbene werthalt-

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 68 ff.

normative Kunst- und Literaturauffassung“.<sup>20</sup> Häufig versucht er auch, einen existenziellen Bezug zu seiner individuellen Lebensproblematik herzustellen und dem literarischen Text eine aktuelle Relevanz für diese Problematik abzugewinnen. Die daraus resultierende Sinndimension bezeichnet Tepe als *Relevanz-Sinn*, der im Gegensatz zum Prägungs-Sinn allerdings kein objektiver, im Text enthaltener Sinn ist.<sup>21</sup>

Während sich die aneignende Interpretation für die Lösung kognitiver Erkenntnisprobleme somit als kontraproduktiv erweist, ist sie aus lebenspraktischen Gesichtspunkten hingegen legitim, da sie im Kontext einer werthalt-normativen Lebensorientierung wichtige Funktionen erfüllt und als ästhetische Erfahrung zudem nicht durch etwas anderes ersetzbar ist. Schwierigkeiten treten erst dann auf, wenn eine aneignende Interpretation einen Text als Bestätigung für das Überzeugungssystem des jeweiligen Interpreten missbraucht und dabei den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Welche Folgen das sogenannte projektiv-aneignende Interpretieren hat und warum so viele literaturwissenschaftliche Textinterpretationen nach diesem Muster gestrickt sind, soll das folgende Kapitel näher beleuchten.

### ***1.5 Die projektiv-aneignende Interpretation***

Ein projektiv-aneignender Interpretationsstil liegt dann vor, wenn ein Interpret sein eigenes Überzeugungssystem unbewusst in einen literarischen Text projiziert und es dann als vermeintliche Erkenntnisleistung wieder aus ihm herausliest. Das Ziel einer solchen Vorgehensweise besteht hauptsächlich darin, eine Deutung hervorzubringen, die mit der Weltanschauung des jeweiligen Rezipienten übereinstimmt, also dessen eigene Sichtweise scheinbar stützt und bestätigt. Es verwundert daher kaum, dass für derartige Zwecke vorrangig solche Werke verwendet werden, die besonders häufig interpretiert worden sind und auch sonst einen hohen Bekanntheitsgrad genießen, da durch das Hervorbringen einer neuen Interpretation nicht bloß die eigene Sichtweise, sondern auch das dazugehörige Überzeugungssystem gestärkt werden bzw. sich gegenüber anderen Weltanschauungen als überlegen erweisen soll. Wer die weit verbreitete Tendenz der „Instrumentalisierung des Textes für ein bestimmtes

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 102.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 97 ff.

Überzeugungssystem<sup>22</sup> für legitim erachtet, kommt allerdings nicht umhin, innerhalb der Textwissenschaft auch die Annahme einer wesenhaften Vieldeutigkeit literarischer Texte zu akzeptieren. Der daraus resultierende radikale Interpretationspluralismus hat jedoch zwangsläufig ein Nebeneinander sich logisch ausschließender Deutungen zur Folge. Dem setzt die kognitive Hermeneutik einen Interpretationsbegriff entgegen, der das Verstehen von Texten als systematische Lösung kognitiver Erklärungsprobleme begreift.<sup>23</sup>

Eine Verwissenschaftlichung der Textwissenschaft ist aber nur dann möglich, wenn man die Anforderungen an die wissenschaftliche Textarbeit hochschraubt und sie als ein Unternehmen versteht, das auf einen systematischen Erkenntnisgewinn ausgerichtet ist. Dazu gehört, selbst etablierten Deutungen nicht blindlings zu vertrauen, sondern sie stets einer kritischen Prüfung zu unterziehen, da sie häufig an einen bestimmten Zeitgeist gebunden sind. Wer diesen Schritt übergeht, neigt in der Regel dazu, sich den vorliegenden Fachtexten einfach anzuschließen, obwohl sie oftmals auf einem defizitären Interpretationsstil basieren, den die kognitive Hermeneutik zu bekämpfen versucht. Das zentrale Bestreben einer Objektivierung der textwissenschaftlichen Forschungsergebnisse lässt sich nur dann realisieren, wenn man eine strikte Trennung zwischen kognitiver und aneignender Interpretation vollzieht. Bei der aneignenden Interpretation passt der Interpret den vorliegenden Textbestand seinem eigenen Überzeugungssystem an, wodurch einer Deutungswillkür Tür und Tor geöffnet wird, so dass das Erzielen objektiv gültiger Forschungsergebnisse zugleich in unerreichbare Ferne rückt. Die Textwissenschaft wird dadurch zu einer Disziplin, die primär auf das Erreichen lebenspraktischer Orientierungsziele ausgerichtet ist und mit einer kognitiv-wissenschaftlichen Arbeitsweise nur wenig gemein hat. Es verwundert daher kaum, dass gegenwärtig verschiedene Hintergrundtheorien – darunter Dekonstruktion, Diskursanalyse, usw. – parallel wirksam sind, obwohl sich am formalen Stil der Interpretationspraxis nichts Wesentliches geändert hat. Durch die Aufspaltung in mehrere Teilbereiche, die lediglich für die entsprechenden Vertreter verbindlich sind, hat die Germanistik – nach Auffassung von Tepe – allerdings ihre Aufgabe einer Verbesserung der literaturwissenschaftlichen Textauslegung aus den Augen verloren.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ebd., S. 111.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., S. 110 ff.

<sup>24</sup> Ebd., S. 117.



Dieser Entwicklungstendenz kann nur dann Einhalt geboten werden, „wenn der Text mit dem Überzeugungssystem (und den Absichten) des Autors in Verbindung gebracht und aus ihm erklärt wird“<sup>25</sup>. Erst der Rückgriff auf die Autorposition macht es möglich, im Bereich der Textinterpretation ein gewisses Maß an Objektivität zu erlangen, auch wenn er sie natürlich keineswegs garantiert. Um die Überlegenheit eines Interpretationsansatzes dennoch möglichst zutreffend entscheiden zu können, gilt es, die verschiedenen Deutungshypothesen stets einem kritischen Vergleichstest zu unterziehen und anhand des Textes zu überprüfen, inwiefern sie verlässlich sind. Dabei muss jede Hypothese nicht nur mit einzelnen Textelementen, sondern mit dem gesamten Text übereinstimmen; andernfalls ist die Hypothese so lange zu modifizieren bis alle Unstimmigkeiten aus dem Weg geräumt sind. Dieses Konzept kann sich allerdings auch für den projektiv-aneignenden Deutungsstil als nützlich erweisen. Wird der Begriff des Ganzen nämlich so ausgeweitet, dass er neben dem Textganzen auch das Überzeugungssystem des Interpreten einschließt, so läuft die Textarbeit in der Regel darauf hinaus, eine Deutung zu generieren, die mit der eigenen Weltanschauung im Einklang steht und deswegen als besonders befriedigend empfunden wird.

Die kognitive Hermeneutik schult daher gezielt die Fähigkeit, fremde Überzeugungssysteme nachzuvollziehen und kooperiert mit psychologischen Ansätzen, die zwischen dem kognitiven und dem aneignenden Textzugang unterscheiden und sich einem Sinn-Objektivismus verpflichtet fühlen.

### ***1.6 Zur Diskussion um die kognitive Hermeneutik***

Wie jede andere Literaturtheorie hat auch die kognitive Hermeneutik mit Einwänden zu kämpfen. Vor allem die Unterscheidung zwischen einer aneignenden und einer kognitiven Interpretation ist von verschiedener Seite problematisiert worden und stellt einen der Hauptkritikpunkte dar. Im Wesentlichen wird bemängelt, dass beide Formen des Textzugangs eng miteinander verbunden sind und eine strikte Trennung daher unmöglich ist. Die kognitive Hermeneutik bestreitet diese Verbindung überhaupt nicht. Nach Auffassung von Tepe kann der Leser einen Text zur Bewältigung seiner lebenspraktischen Orientierungsprobleme benutzen, bei der Lektüre aber trotzdem

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 115.

kognitive Leistungen vollbringen, indem er beispielsweise den Handlungszusammenhang oder die Charaktereigenschaften der Figuren zutreffend bestimmt. Umgekehrt kann ein nach kognitiven Kriterien verfahrenender Interpret bei seiner wissenschaftlichen Textarbeit zugleich einen persönlichen Nutzen aus dem Text ziehen. Beide Textzugänge schließen einander also nicht im Sinne einer Unkombinierbarkeit aus. Nichtsdestotrotz sind sie scharf voneinander abzugrenzen, da sie unterschiedliche Ziele verfolgen. Während die kognitive Interpretation nach dem textprägenden Überzeugungssystem des Autors fragt und eine Verwissenschaftlichung der Textarbeit anstrebt, ist der aneignende Textzugang nicht wissenschaftsfähig, weil er keine intersubjektive Relevanz aufweist. Ein reflektierter Textwissenschaftler achtet stets darauf, aneignende Aktivitäten aus einem wissenschaftlichen Diskurs auszulagern und sich stattdessen um eine erklärende Interpretation zu bemühen, die einen kritischen Optionenvergleich einschließt. Liegt eine Verbindung beider Deutungsstile vor, ist zu ermitteln, welcher davon dominiert und inwiefern überhaupt kognitive Leistungen erbracht werden.<sup>26</sup>

Tepe's Anmerkungen zeigen, dass beide Textzugänge weder unkombinierbar noch untrennbar miteinander verbunden sind, daher ist der vorgebrachte Einwand insgesamt zurückzuweisen. Tilmann Köpkes Kritik verfolgt eine ähnliche Stossrichtung. In seinen Thesen zum Manifest der Gruppe Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics<sup>27</sup> attackiert er ebenfalls die Dichotomie zwischen einem aneignenden und einem kognitiven Textzugang, da seiner Auffassung zufolge auch aneignende Interpretationen in der Wissenschaft ihren Platz haben.<sup>28</sup> Seine Kritik erweist sich bei näherer Betrachtung jedoch als Fehleinschätzung, da er „kognitiv“ unzulässigerweise durch „wissenschaftlich“ im Sinne von „unter Beachtung formaler Standards“ ersetzt und somit einer folgenschweren Begriffsvermischung unterliegt, die er selbst hervorgebracht

---

<sup>26</sup> Vgl. Peter Tepe: *Zur Diskussion um die kognitive Hermeneutik*. S. 1 ff. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/pt\\_diskussion.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/pt_diskussion.pdf).

<sup>27</sup> Die Gruppe Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics besteht aus Wissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen, die auf eine erfahrungswissenschaftliche Orientierung innerhalb der Hermeneutik ausgerichtet sind und die Interpretation literarischer Texte oder anderer Kunstphänomene für wissenschaftsfähig erachten. Vgl. Manifest der Gruppe *Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics*. In: *Mythos-Magazin*, online unter <http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/manifest-deutsch.pdf>.

<sup>28</sup> Vgl. Tilmann Köpke: *Drei Thesen zum Manifest der Gruppe Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics*. S. 1. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk\\_thesen.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk_thesen.pdf).

hat.<sup>29</sup> Wie im Manifest deutlich wird, geht es der kognitiven Hermeneutik weniger um die Einhaltung formaler Standards, sondern darum, die literaturwissenschaftliche Textarbeit und insbesondere die Textinterpretation nach allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien zu gestalten. Die Textarbeit ist – so die Leitthese – als empirische Wissenschaft möglich. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es einer Methodik, die Hypothesen mit einer möglichst hohen Erklärungskraft aufstellt und sie einer kritischen Prüfung unterzieht. Für derartige Erklärungszwecke erweist sich die hypothetisch-deduktive Methode als besonders leistungsstark: sie ermöglicht es, die aus den Hypothesen abgeleiteten Konsequenzen anhand des Textes zu überprüfen und somit auch in den Textwissenschaften zu objektiven Ergebnissen zu gelangen.

Entgegen Köppes Annahme kann im Bereich der Textinterpretation von Wissenschaftlichkeit nur dann die Rede sein, wenn man aneignende Interpretationen konsequent aus der Textarbeit verbannt, da sie einen radikalen Deutungspluralismus zur Folge haben, der mit der sinn-objektivistischen Ausrichtung der kognitiven Hermeneutik unvereinbar ist. Wissenschaftsfähig wären aneignende Interpretationen höchstens im Rahmen leserbezogener Forschungen wie sie beispielsweise die Rezeptionsästhetik oder vereinzelt auch die empirische Literaturwissenschaft unternimmt. Das gilt jedoch nur dann, wenn man etwa empirisch untersucht, ob Literaturwissenschaftler tatsächlich zu einer Interpretation neigen, die mit dem eigenen Überzeugungssystem in Einklang steht. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse könnten es ermöglichen, Rezeptionsprozesse grundsätzlich besser zu verstehen und dadurch unter Umständen dazu beitragen, die literaturwissenschaftliche Interpretationsarbeit zu verbessern.

Köppes zweiter Einwand richtet sich gegen die Bedeutung der Autorposition für die Textinterpretation. Hauptsächlich bemängelt er, dass die Autorposition nur dann relevant ist, wenn man auf Kausalerklärungen abzielt. Seiner Auffassung zufolge ist eine literaturwissenschaftliche Erklärung der Textbeschaffenheit aber primär „an strukturellen oder funktionalen Sachverhalten interessiert“<sup>30</sup>. Auch hier liegt ein grundlegendes Missverständnis vor, da der Sache nach überhaupt kein Dissens besteht. Gerade im Bereich der Basis-Analyse kommt es darauf an, bei allen deskriptiv-

---

<sup>29</sup> Vgl. A. Bühler/P. Tepe/W. van Peet/T. Semlow: Zu Köppes Kritik am Manifest. S. 2. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk\\_thesen.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk_thesen.pdf).

<sup>30</sup> Vgl. Tilmann Köppe: Drei Thesen zum Manifest der Gruppe *Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics*. S. 1. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk\\_thesen.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk_thesen.pdf).

feststellenden Aktivitäten – z.B. dem Erfassen der Figurenkonstellationen, des Handlungszusammenhangs oder der auftretenden Themen und Motive – einen Rückgriff auf den Autor zu vermeiden und sich stattdessen um eine *interne Erklärung* zu bemühen, die sich ausschließlich auf den Text selbst konzentriert. Eine *externe Erklärung* wird erst im Rahmen der Basis-Interpretation angestrebt. Vor allem wenn es darum geht, die textprägenden Autorinstanzen zu ermitteln, ist ein Rückgriff auf den Autor unverzichtbar, da „auch strukturelle oder funktionale Sachverhalte“ als Umsetzung bestimmter künstlerischer Ziele und Hintergrundannahmen gedacht werden, die kausal auf den Autor zurückgehen. Köppes Behauptung, dass die Bedeutung des Autors für die Textinterpretation im Manifest übertrieben werde, ist somit eindeutig zurückzuweisen.

Sein dritter Einwand richtet sich gegen die Diagnose einer „methodologischen Grundlagenkrise“ der Literaturwissenschaft. Seiner Auffassung zufolge ist diese Krise nicht auf die mangelnde Trennung zwischen einer aneignenden und einer kognitiven Interpretation, sondern vielmehr auf das Fehlen bestimmter Standards der Wissenschaftlichkeit zurückzuführen. Der *Relevanzkrise* der Literaturwissenschaft könne man aber begegnen, wenn man „auf verständliche und wohlbedachte Weise darlegt, welche ‚lebenspraktische Funktion‘ [...] ein literarischer Text hat“<sup>31</sup>. Das Hauptproblem von Köppes Kritik besteht in seinem unzureichenden Verständnis von Wissenschaftlichkeit. Indem er ausschließlich auf die Einhaltung *formaler* Standards fixiert ist, verliert er aus den Augen, dass die kognitiven Defizite vieler Interpretationstexte – wie in *Interpretationskonflikte* nachgewiesen wurde – zum Großteil auf einer fehlenden „Unterscheidung zwischen dem wissenschaftsfähigen kognitiven und dem nichtwissenschaftsfähigen aneignenden Textzugang“<sup>32</sup> basieren. Die mangelnde Trennung beider Interpretationsstile hat zur Folge, dass projektiv-aneignende Deutungen, die einen literarischen Text für bestimmte Theorien und Weltanschauungen vereinnahmen, fälschlicherweise als wissenschaftliche Erkenntnisleistung auftreten.

Mit der *Relevanzkrise*, von der Köppe spricht, hat das allerdings nur indirekt zu tun, da sie von der *methodologischen Grundlagenkrise* grundsätzlich zu unterscheiden ist. Während es im ersten Fall darum geht, „dem Ansehensverlust der Literaturwissenschaft

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 2.

<sup>32</sup> Ebd., S. 9.

in der Öffentlichkeit entgegenzuarbeiten<sup>33</sup>, geht es im zweiten Fall darum, die literaturwissenschaftliche Textinterpretation nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien zu gestalten und ihre Leistungsfähigkeit gezielt zu verbessern. Obwohl langfristig beide Krisen zu überwinden sind, ist der methodologischen Grundlagenkrise aus Sicht der kognitiven Hermeneutik eine höhere Bedeutung beizumessen. Solange Interpretationstexte der Fachliteratur kognitive Defizite aufweisen und vereinzelt sogar pseudowissenschaftlich vorgehen, ist es sinnvoll, zunächst *diese* Krise zu bewältigen. Sofern es sich mit kognitiven Standards vereinbaren lässt, sollte in einem nächsten Schritt auch eine Lösung der Relevanzkrise angestrebt werden. Stellt sich allerdings heraus, dass die Öffentlichkeit insbesondere solche Deutungen schätzt, die diesen Standards gerade nicht entsprechen, sollten sich Textwissenschaftler darum bemühen, dieser Auffassung entgegenzuwirken. Andererseits ist die öffentliche Anerkennung nicht unbedingt als entscheidender Maßstab dafür anzusehen, ob eine Interpretation wirklich als stichhaltig ist oder nicht.<sup>34</sup>

Insgesamt ist festzuhalten, dass keiner von Köppes Einwänden das Manifest ernsthaft trifft. Die geringe Leistungsfähigkeit seiner Kritikpunkte hängt vor allem damit zusammen, dass Köppe sein eigenes Verständnis von Wissenschaftlichkeit und von aneignenden Interpretationen auf die zu diskutierende Theorie überträgt und dabei einer folgenschweren Begriffsvermischung unterliegt.

Neben Köppe attackiert auch Patrick Körner die kognitive Hermeneutik, indem er ihr theoretisches Konzept mit den Annahmen eines radikalen Konstruktivismus konfrontiert. Den Annahmen dieser Theorie folgend, bestreitet Körner, dass es bei der Analyse literarischer Texte überhaupt möglich ist, strikt nach kognitiven Kriterien zu verfahren und behauptet stattdessen, dass jede Interpretation notwendigerweise aneignend sei. Indem er von einem anderen Standpunkt aus argumentiert, nimmt er seine eigene Theorie unzulässigerweise als gültig an und kommt zu dem Schluss, die kognitive Hermeneutik in den Hauptpunkten widerlegt zu haben. Das gleiche Spiel ließe sich beliebig oft auch bei anderen Theorien fortführen. Doch genau hier liegt das Problem: Wenn man ernsthaft anstrebt, einen Konflikt zwischen zwei konkurrierenden Theorie zu entscheiden, reicht es nicht aus, die eigenen Prämissen als gültig anzunehmen und sie den Annahmen der anderen Theorie gegenüberzustellen. Was bei Körner fehlt, ist eine Grundlagendiskussion, die sich mit den jeweiligen Argumenten

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 9.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

kritisch auseinandersetzt. Erst durch eine solche Prüfung lässt sich fundiert entscheiden, welche Theorie aus wissenschaftlicher Perspektive vorzuziehen ist.

Eine weitere Schwachstelle liegt bei Körner in Form des folgenden Widerspruchs vor: Einerseits verwirft er die Möglichkeit eines kognitiven Textzugangs, andererseits behauptet er aber, dass bestimmte Fehldeutungen zu vermeiden seien. Von Fehldeutungen zu sprechen, ist nur dann sinnvoll, wenn man eine sinn-objektivistische Ausrichtung im Bereich der Textinterpretation zumindest für möglich erachtet und sie nicht – wie Körner es tut – zu Beginn der eigenen Ausführungen voreilig verwirft.<sup>35</sup>

Einer weitaus stichhaltigeren Kritik sieht sich die kognitive Hermeneutik in Form einer Rezension von Per Röcken ausgesetzt. Er moniert zunächst, dass in *Kognitive Hermeneutik* sowohl „auf Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚kognitiv‘ im aktuellen literaturtheoretischen Diskurs“<sup>36</sup> – Röcken weist hier auf das Konzept der ‚Cognitive Poetics‘ hin – als auch „auf eine Einbeziehung der im angelsächsischen Sprachraum – namentlich im Umfeld sprachanalytischer Ästhetik [...] – geführten Debatten verzichtet“<sup>37</sup> wird. Sicherlich ist es sinnvoll, auch andere Bedeutungen des Wortes ‚kognitiv‘ einzubeziehen. Tepe reagiert daher auf einen Aufsatz von Harald Fricke und Ralph Müller<sup>38</sup>, der die Rezeption der ‚Cognitive Poetics‘ im Rahmen der deutschen Hermeneutik untersucht. Tepe's Verwendungweise des Ausdrucks ‚kognitiv‘, mit der er eine „strikt auf Erkenntnisgewinn“ ausgerichtete Praxis der Interpretation literarischer Texte bezeichnet, ist für das zentrale Bestreben der kognitiven Hermeneutik einer Verwissenschaftlichung der Textwissenschaften jedoch völlig ausreichend. Röckens Hauptkritikpunkt bezieht sich allerdings weniger auf eine mangelnde Klärung des Begriffs ‚kognitiv‘, sondern richtet sich gegen den damit verbundenen Erkenntnisanspruch der kognitiven Hermeneutik. Indem Röcken den von Tepe postulierten Prägungs-Sinn auf einer pragmatischen Ebene verortet, ist die Textinterpretation damit „als Sonderfall der Erklärung menschlichen Handelns konzipiert und mit entsprechenden epistemologischen Problemen konfrontiert“<sup>39</sup>. Unklar ist beispielsweise,

---

<sup>35</sup> Vgl. P. Tepe: Zur Diskussion um die kognitive Hermeneutik. S. 5 ff. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/pt\\_diskussion.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/pt_diskussion.pdf)

<sup>36</sup> Per Röcken: *Ein weiterer (vorerst letzter) Beitrag zur Verwissenschaftlichung der Literaturwissenschaft*. In: *JLTonline*, 16.04.2009. Online unter <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/81/266>. Im Folgenden: Röcken 2009.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. Harald Fricke/Ralph Müller: *Cognitive Poetics meets Hermeneutics. Some considerations about the German reception of Cognitive poetics*. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/hf-rm\\_cognitivepoetics.htm](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/hf-rm_cognitivepoetics.htm).

<sup>39</sup> Röcken 2009.

wie bzw. ob sich Kausalrelationen zwischen konkreten sprachlichen Einheiten und den „mental-dispositionellen Zuständen eines Akteurs überhaupt nachweisen lassen“<sup>40</sup>. Selbst wenn man dem von Bühler vorgeschlagenen intentionalen Realismus folgt und die Existenz solcher Zustände als wahr annimmt, ist noch lange nicht geklärt, welche Überzeugungen sich dahinter verbergen. Dabei ist es zwar hilfreich, auf Rationalitäts-Präsumtionen zurückzugreifen, dennoch bleibt die Rekonstruktion der Annahme, die Überzeugungen des Autors seien gewissermaßen in den Text eingeschrieben, nach Auffassung von Röcken noch genauer zu entwickeln. Er kommt daher zu dem Schluss, dass Tepe zwar „eine Methodenlehre als Regelhermeneutik projiziert“<sup>41</sup>, die bestimmte Regeln für die erklärende Interpretation aufstellt, de facto aber über recht allgemeine Aussagen zum konkreten Verhalten des Interpreten bei der Auslegung literarischer Werke nicht hinauskommt.

Röckens Einwände geben Anlass, die theoretischen Grundlagen der kognitiven Hermeneutik noch einmal kritisch zu reflektieren. Insbesondere seine Skepsis gegenüber der Nachweisbarkeit von Kausalrelationen deutet auf ein generelles Problem der Textwissenschaften hin, dessen Lösung keineswegs leicht fällt. Tepe versucht diese Kritik zu entkräften, indem er – jedoch ohne einen entsprechenden Nachweis zu liefern – die Existenz psychischer Zustände als empirisch fundiert annimmt und sie mittels der hypothetisch-deduktiven Methode zu belegen versucht. Die Leistungsfähigkeit der hypothetisch-deduktiven Methode soll hier keineswegs in Zweifel gezogen werden, dennoch stellt sich die Frage, ob sich innerhalb der Textinterpretation kausale Zusammenhänge überhaupt nachweisen lassen. Dafür spricht, dass man auch im Alltagsleben ständig Kausalrelationen unterstellt. So wird beispielsweise die Frage „Warum handelt X so?“ für gewöhnlich beantwortet, indem man auf bestimmte Hintergrundüberzeugungen und Interessen von X rekurriert. Wie Tepe einleuchtend gezeigt hat, lässt sich diese Vorgehensweise auch auf literarische Texte übertragen. Die Schwierigkeit besteht darin, dass sich Überzeugungen nicht einfach beobachten lassen, sondern ihre Rekonstruktion eine „komplexe konstruktive Leistung“ erfordert. Schwierig wird es vor allem dann, wenn das aus dem Text extrahierte Überzeugungssystem mit der vom Autor sonst vertretenen Weltanschauung konfligiert. Die kognitive Hermeneutik umgeht diese Problematik, indem sie die festgestellte Textbeschaffenheit auf textprägende Instanzen zurückführt, zu denen auch die Absichten des Autors

---

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd.

gehören, den traditionellen Autorintentionalismus aber zu überwinden versucht. Mit diesem Bestreben ist die Annahme verbunden, dass dem Autor seine im Text enthaltenen künstlerischen Ziele und Hintergrundüberzeugungen keineswegs klar bewusst sein müssen. Aus diesem Grund sind Absichtserklärungen, die ein Autor z.B. in einem Gespräch, einer Rede oder in einem Brief zum Ausdruck bringt, stets mit Vorsicht zu genießen, da sie verfehlt oder sogar bewusst irreführend sein können. Das gilt auch für Äußerungen, die das Denken des Autors im Allgemeinen betreffen, mit dem zu interpretierenden Werk aber in keinem direkten Bezug stehen. So kann ein Autor als Privatperson ein überzeugter Vertreter des Marxismus sein, in seinen Texten aber gerade diese Ideologie vehement bekämpfen. Trotz der skizzierten Problematik ist es sinnvoll, innerhalb der Aufbauarbeit auch weiterführende Informationen, z.B. zu den soziohistorischen Entstehungsbedingungen oder zu anderen Werken des Autors, einzubeziehen, da sie maßgeblich zum Verständnis des zu analysierenden Textes beitragen können.

Bei der Rekonstruktion der textprägenden Instanzen ist allerdings zu beachten, dass Überzeugungssysteme nicht im Sinne einer Wenn-Dann-Relation zu ermitteln sind, sondern den Interpreten – selbst bei inhaltlich oder strukturell ähnlichen Texten – jedes mal vor eine neue Herausforderung stellen. Aus diesem Grund ist eine konkrete Anleitung zum Verhalten des Individuums bei der Textarbeit – wie Röcken sie fordert – schlichtweg nicht realisierbar, da jeder Text seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt und sich nicht unter ein bestimmtes Muster pressen lässt. Dafür ist Röcken dahingehend zuzustimmen, dass der Nachweis von Kausalrelationen zwischen sprachlichen Zeichen und mental-dispositionellen Zuständen noch genauer zu entwickeln ist und sich nicht ganz so unproblematisch gestaltet wie es aus Sicht der kognitiven Hermeneutik den Anschein erweckt. Trotz dieser Schwierigkeiten ist es mittels der hypothetisch-deduktiven Methode möglich, eine konsistente Interpretation hervorzubringen, auch wenn die kritische Prüfung der aufgestellten Hypothesen oftmals eine komplexe Denkleistung erfordert.

Insgesamt legt Tepe mit der kognitiven Hermeneutik eine – von kleineren Kritikpunkten abgesehen – gut begründete und erfreulich voraussetzungsarme Theorie der Textinterpretation vor, die aufgrund ihres normativen Anspruchs jegliche Formen des Sinn-Subjektivismus, wie sie etwa der radikale Konstruktivismus vertritt, dezidiert ablehnt. Stattdessen wird angenommen, dass der Textsinn – im Sinne eines kritischen Realismus – als objektive Größe in den Text eingeschrieben ist, wodurch der



traditionelle Autorintentionalismus zugunsten einer *intentio operis* ersetzt wird. Ob sich die kognitive Hermeneutik trotz ihres durchdachten Konzepts gegen den faktischen Pluralismus des Faches durchzusetzen vermag, wird sich erst im Laufe der Zeit herausstellen. Die nachfolgende praktische Anwendung soll dahingehend zumindest einen kleinen Beitrag liefern.

## 2. Die Erlösung von Faust: Deutungsoptionen

Wie die bisherige Darstellung gezeigt hat, handelt es sich bei der kognitiven Hermeneutik um eine viel versprechende Methode der Textinterpretation, die einen wichtigen Beitrag zur Debatte um die Möglichkeit einer Verwissenschaftlichung der philologischen Textarbeit liefert und es daher verdient, intensiver diskutiert und weiter ausgebaut zu werden.

Da die Leistungsfähigkeit einer Literaturtheorie maßgeblich von ihrer praktischen Anwendbarkeit abhängt, soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, die kognitive Hermeneutik auf die Erlösung von Faust anzuwenden. Ziel ist es, eine Deutung hervorzubringen, die nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien verfährt und sich bei kritischen Rückfragen als stichhaltig erweist. Dazu ist es sinnvoll, die bisherige Forschungsliteratur zunächst verschiedenen Deutungsoptionen zuzuordnen. Wie in der Einleitung erwähnt, werden beim gegenwärtigen Erkenntnisstand drei Möglichkeiten unterschieden:

*Option 1:* Der Erlösung von Faust liegt eine *apokatastasis panton* zu Grunde, derzufolge alle Kreaturen, auch der Teufel, im Sinne einer ‚Wiederbringung Aller‘ von Gott in den Schöpfungskreislauf wieder aufgenommen werden.

*Option 2:* Faust wird erlöst, weil sein Tatendrang zu keinem Zeitpunkt erschläft und ihm trotz seiner zahlreichen Verbrechen nach seinem Tod ein Fortwirken als entelechische Monade nicht verwehrt wird.

*Option 3a:* Faust wird erlöst, weil ihm das Ewig-Weibliche als christlich-ethisches Prinzip der Liebe und Gnade zu Hilfe eilt und ihn, da er selbst einmal geliebt hat, zu höheren Sphären führt.

*Option 3b:* Das Ewig-Weibliche wird als ein schöpferisches Urprinzip bzw. als Teilhabe des Weiblichen am Schöpfungskreislauf aufgefasst, in den auch Faust am Ende wieder

aufgenommen wird. Dieser Option liegt eine panentheistische Weltansicht zu Grunde, da sie die Natur als ewig wirkend denkt.

Jede der drei Deutungsoptionen wird in unterschiedlichen Ausformungen vertreten. Im Gegensatz zu anderen Interpretationskonflikten, wie Tepe, Rauter und Semlow am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* zeigen, lassen sich die *Faust*-Deutungen nicht auf verschiedene Textwelten<sup>42</sup>, sondern auf eine gemeinsame Textwelt, und zwar auf eine mit *übernatürlichen Komponenten* zurückführen. Angesichts des dahingehend herrschenden Konsenses sowie der offensichtlichen Präsenz übernatürlicher Kräfte wird auf eine mögliche Zuordnung zu anderen Textweltypen verzichtet.

Da jeder Deutungsoption eine bestimmte Weltanschauung zu Grund liegt, ist eine Erklärung der jeweiligen Hintergrundannahmen unverzichtbar. Bei *Option 1* ist es z.B. unerlässlich, zunächst einige Grundzüge der *apokatastasis panton* vorzustellen, bevor diese Lehre ihre konkrete Anwendung findet. *Option 2* enthält einen kurzen Exkurs zu Leibniz' Monadenlehre, ohne den eine Rückführung der Erlösung auf Fausts unermüdliches Streben kaum verständlich wäre. Im Gegensatz zur ersten und zweiten Deutungsoption teilt sich die dritte Interpretationsrichtung in zwei Ansätze auf. Bei beiden wird allerdings auf einen Exkurs zu den Hintergrundannahmen verzichtet, da die jeweiligen Thesen selbsterklärend sind.

Welche der drei Deutungsoptionen die stichhaltigeren Argumente liefert, wird eine kritische Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur zeigen, die systematisch kommentiert und durch eine detaillierte Analyse des Primärtextes ergänzt wird.

Auf der Grundlage der erzielten Ergebnisse wird schließlich eine eigene Deutung entwickelt, die auf einige Gedankengänge der Forschungsliteratur zurückgreift, im Wesentlichen jedoch auf selbstständigen Überlegungen basiert, die auch bisher unberücksichtigte Aspekte einfließen lassen.

---

<sup>42</sup> In *Kognitive Hermeneutik* wird von Tepe grundsätzlich zwischen einer Textwelt mit natürlichen Komponenten (Typ 1), einer Textwelt mit übernatürlichen Komponenten (Typ 2) und einer Textwelt mit unbestimmtem Status (Typ 3) unterschieden. Im Gegensatz zu *Faust*, wo jede Interpretation von einer Textwelt mit übernatürlichen Komponenten ausgeht, ist im *Sandmann* jede der drei Deutungsoptionen an einen anderen Textweltyp gebunden.

## 2.1 Option 1: Die Erlösung als *apokatastasis panton*

### 2.1.1 Exkurs 1: Grundzüge der *apokatastasis panton*

Die *apokatastasis panton* ist eine theologische Lehre von der ‚Wiederbringung aller Dinge‘, die in einer frühen Form bereits von den Pythagoreern vertreten wird und in schriftlicher Überlieferung erstmals in der neutestamentlichen Apostelgeschichte 3,21<sup>43</sup> auftaucht. Im Rahmen der Bibelexegese wurde sie dann von dem griechisch-antiken Kirchenvater Origenes aufgegriffen und entscheidend weiterentwickelt.<sup>44</sup> Als zyklisch-teleologisches Geschichtsbild geht diese Lehre davon aus, dass der ursprüngliche, durch Abkehr der geschaffenen Wesen von ihrem Schöpfer verlorene Zustand der Einheit, in dem alle Wesen noch mit Gott versöhnt waren, am Ende der Zeiten wieder hergestellt wird. Im Gegensatz zur Allaussöhnung, die von einem neuen, einzigartigen Zustand der Harmonie zwischen Gott und den Menschen spricht, der vorher noch nicht existierte, liegt der *apokatastasis* hingegen ein ewiger Kreislauf zu Grunde, „bis der Restitutionsprozess der Kreaturen an sein Ende gelangt“<sup>45</sup>.

Wie man sich diesen stufenweisen, Äonen andauernden Prozess der Wieder-Höher-Entwicklung und Rückkehr zum Ursprung genau vorzustellen hat, wird von Origenes nur angedeutet. Fakt ist jedoch, dass er aufgrund seiner provokanten Äußerungen der Ketzerei beschuldigt und seine Lehre der *apokatastasis panton*, die neben reuelosen Sündern und Ungläubigen sogar den Teufel selbst mit in den göttlichen Erlösungsplan einschließt, nach diversen Streitigkeiten auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 n. Chr. endgültig verworfen wurde.

Obwohl der römische Papst Vigilius sogar die Vernichtung seiner Schriften in Erwägung zog, hat das der Wirkungsgeschichte seiner Lehre keinen Abbruch getan. Vor allem zu Beginn des 18. Jahrhunderts gewann der „monistisch-universalistische Denkansatz des lange verketzerten griechischen Kirchenvaters“<sup>46</sup> zunehmend an Bedeutung und sorgte sogar dafür, dass der auf Augustinus basierende Dualismus zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena* endgültig abgelöst wurde. Problematisch war bei Augustinus

---

<sup>43</sup> „Ihn muss der Himmel aufnehmen bis zu der Zeit, in der alles wiedergebracht [gr.: *apokatastaseos panton*] wird, wovon Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Anbeginn.“ Siehe: Kurt Aland (Hg.): *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1986, S.328

<sup>44</sup> Vgl. Rudolf Eisler: Art. *Apokatastasis*. In: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1927.

<sup>45</sup> Dieter Breuer: Origenes im 18. Jahrhundert in Deutschland. In: *Seminar. A journal of Germanic Studies* 21 (1985), S. 2. Im Folgenden: Breuer 1985.

<sup>46</sup> Breuer 1985, S. 2.

das Dogma eines „unbestechlichen Richter Gottes“<sup>47</sup>, der eine irreversible Trennung der Menschheit in Auserwählte und Verdammte vornimmt. Im Zuge der aufkeimenden Willensfreiheit galt es, die Relation von Liebe und Gerechtigkeit, also die Kernattribute Gottes, neu zu definieren und der Liebe einen höheren Stellenwert beizumessen. Für dieses Bestreben kam eine Aktualisierung der origenistischen Lehre der *apokatastasis panton* – der liebenden Wiederbringung der gesamten Schöpfung inklusive des Teufels – wie gerufen. Die biblische Prophezeiung von der Vernichtung des letzten Feindes (vgl. 1. Kor. 15,26) ist nach Origenes allerdings so zu verstehen,

dass nicht seine von Gott geschaffene Substanz vergeht, sondern seine feindliche Willensrichtung, die nicht von Gott, sondern von ihm selbst stammt. Er wird also vernichtet, nicht um (künftig) nicht zu sein, sondern um (künftig) nicht (mehr) ‚Feind‘ und ‚Tod‘ zu sein.<sup>48</sup>

In Hinblick auf *Faust* müsste Mephisto nicht zwangsläufig vernichtet, sondern lediglich von seiner intrinsisch-feindlichen Willensrichtung befreit werden. Ob sich diese Differenzierung – wie Breuer annimmt – auch auf die zu analysierende Erlösungsproblematik auswirkt, wird im weiteren Verlauf noch zu untersuchen sein.

Begünstigt wurde die Wiederentdeckung der *apokatastasis* durch das wachsende Selbstbewusstsein des neuzeitlichen Individuums und den neu gewonnenen Erkenntnissen in der säkularen Naturforschung; zwei Entwicklungstendenzen, die sich nur noch schwer mit dem augustinischen Dualismus vereinbaren ließen. Zu welchen entsetzlichen, gegenchristlichen Konsequenzen dieser Dualismus führen konnte, haben die radikalen Hexenverfolgungen im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts gezeigt, die in einem deutlichen Widerspruch zu den neutestamentlichen Aussagen über Gott als Verkörperung der ewigen Liebe standen. Allein aus diesem Grund überrascht es wohl kaum, dass der bis dahin wirksame dualistische Chiliasmus immer schärfer kritisiert und allmählich durch den universalistischen *apokatastasis*-Gedanken ersetzt wurde.<sup>49</sup>

Die Wiederentdeckung der Theologie Origenes ist in erster Linie den theologischen Studien des Ehepaars Petersen zu verdanken, das sich seit 1696 in zahlreichen Publikationen darum bemüht hat, „die origenische Lehre von der liebenden Wiederbringung der Schöpfung biblisch zu begründen“<sup>50</sup> und einer breiten Öffentlichkeit bekannt zu machen. In der Folge entbrannte eine rege Diskussion, die das gesamte 18. Jahrhundert andauerte und anlässlich der Veröffentlichung von Johann

---

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Origenes: *Von den Prinzipien*. In: Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Hg.): *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*. 2., verb. und um einen Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 1985, S. 657. Im Folgenden: Origenes.

<sup>49</sup> Vgl. Breuer 1985, S. 6 ff.

<sup>50</sup> Ebd., S. 7.

Wilhelm Petersens *Uranias* – einem umfangreichen lateinischen Dichtwerk, an dem auch Gottfried Wilhelm Leibniz beteiligt war – einige Schriftsteller<sup>51</sup> dazu inspirierte, die Lehre der *apokatastasis* ebenfalls literarisch zu verarbeiten.

In Hinblick auf den Faust-Stoff schien sich das zunächst allerdings eher schwierig zu gestalten, zumal dessen erste literarische Adaption, die *Historia von D. Johann Fausten*, gedruckt 1587 durch den Frankfurter Verleger Johann Spies, noch ganz im Geist des Protestantismus verfasst war und konsequent mit einer irreversiblen „ewigen Straff vnnd Verdammnuß“<sup>52</sup> des Teufelsbeschwörers endet.

Doch selbst als die theologischen Voraussetzungen von Fausts Verdammnis längst umstritten waren, schien „die rationalistische (neologische) Theologie noch nicht [auszureichen], um eine Rettung des Magus Faust zu rechtfertigen“<sup>53</sup>. Auch Lessings (vergeblicher) Versuch einer Bearbeitung des Faust-Stoffes ist – wie bereits Christopher Marlowes Drama *The Tragical History of Doctor Faustus* mehr als 150 Jahre zuvor – noch ganz dem dualistischen Weltbild des Augustinismus verpflichtet.

### 2.1.2 Faust und die Wiederbringung aller Dinge

Entgegen dieser Tendenz schlägt Goethes über 60-jährige Arbeit am Faust-Stoff einen gänzlich neuen Weg ein. Wie bereits in der *Historia* behält Goethe die ‚tragic history‘ des an seinem Erkenntnis- und Machtstreben scheiternden Gelehrten bei, er integriert sie aber „als Binnenhandlung in ein simultan ablaufendes eschatologisches Gegenspiel der liebenden Wiederbringung aller Kreaturen“<sup>54</sup>. Gestützt auf Goethes theologiegeschichtliche Studien<sup>55</sup>, die auch eine Beschäftigung mit Origenes bezeugen, kommt Breuer zu dem Schluss: „Die Liebestheologie des Origenes wies ihm [Goethe] seit den Anfängen die Richtung, den traditionellen Dualismus [...] ‚aufzuheben‘“<sup>56</sup>. Wirft man

---

<sup>51</sup> Zu den bekanntesten Werken zählen u.a. Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias*-Epos (1748-1773) und Christoph Martin Wielands Lehrgedicht *Die Natur der Dinge oder die vollkommenste Welt* (1751).

<sup>52</sup> *Historia von D. Johann Fausten*. Neudruck des Faustbuches von 1587. Hrsg. und eingeleitet von Hans Henning, Leipzig 1982, S. 9.

<sup>53</sup> Breuer 1985, S. 24.

<sup>54</sup> Ebd., S. 25.

<sup>55</sup> Vgl. Renate Knoll: *Zu Goethes erster Erwähnung des Origenes*. In: Herbert Anton, Bernhard Gajek, Peter Pfaff (Hg.): *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem sechzigsten Geburtstag*. Heidelberg 1977, S. 192-207. Im Folgenden: Knoll 1977.

<sup>56</sup> Breuer 1985, S. 25.

einen Blick auf Goethes *Pastorbrief*, findet sich tatsächlich eine Textstelle, die Breuers These zu untermauern scheint:

[...] ich überlasse, wie Ihr seht, alle Ungläubigen der ewigen wiederbringenden Liebe, und habe das Zutrauen zu ihr, daß sie am besten wissen wird, den unsterblichen und unbefleckten Funken, unsre Seele, aus dem Leibe des Todes auszuführen und mit einem neuen und unsterblich reinen Kleide zu umgeben. [...] Welche Wonne ist es, zu denken, daß der Türke, der mich für einen Hund, und der Jude, der mich für ein Schwein hält, sich einst freuen werden, meine Brüder zu sein.<sup>57</sup>

Um seine Behauptung weiter zu stützen, geht Breuer auf die Entstehungsgeschichte von *Faust* ein. Inspiriert von Origenes Verfahren der Allegorese, das nebenbei auch einen Schlüssel zum tieferen Verständnis der poetischen Sprache enthält, soll Goethe – so die Behauptung – die Lehre der *apokatastasis* aufgegriffen und seine *Faust*-Konzeption „dem origenistischen Gesamtplan zuliebe“<sup>58</sup> noch einmal gezielt überarbeitet haben. Wie die Paralipomena zu *Faust* bezeugen, wurde die bereits fertig gestellte Walpurgisnachtszene aufgrund ihrer satanischen Symbolik rigoros zusammengekürzt und das ursprünglich geplante, dualistisch angelegte Weltgerichtsspiel nach dem Modell der Luziferprozesse sogar komplett gestrichen. Allein diese beiden Veränderungen reichen für Breuer aus, um Goethes „Paradigmenwechsel vom augustinischen Dualismus zum origenischen Universalismus“<sup>59</sup> bestätigt zu sehen.

Unterstützung erhält Breuer von Arthur Henkel, der die Rettung von Faust ebenfalls im Sinne einer *apokatastasis* auffasst. Ausgehend von der Grundproblematik, derzufolge Faust trotz seiner zahlreichen Untaten – Verstoßen der schwangeren Geliebten, Tötung ihres Bruder, das Projekt der Landgewinnung und die damit einhergehende Vernichtung der Hütte von Philemon und Baucis, um nur einige Beispiele zu nennen – „offenbar in eine Art von Himmel [transzendiert]; aufgenommen und gerechtfertigt offensichtlich ohne Reue, ohne Buße“<sup>60</sup> kommt Henkel zu dem Schluss, dass sich als Erklärung seiner späteren Rettung „nichts geltend machen [lässt], als Goethes [...] Glauben an die unbedingte Gnadenübung der ewigen, die Welt regierenden Liebe“<sup>61</sup>. Unter Berufung auf die Paralipomena sowie auf einige Briefwechsel von Goethe soll *Faust* sogar von Anfang an auf Rettung hin angelegt worden sein. Unklarheit schien lediglich darin zu herrschen, wie die Erlösung genau

---

<sup>57</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\**. In: FA, I, 18: *Ästhetische Schriften 1771-1805*, hrsg. von Friedmar Apfel, Frankfurt am Main 1998, S. 123.

<sup>58</sup> Breuer 1985, S. 28.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Arthur Henkel: *Das Ärgernis Faust*. In: Ders. (Hg.): *Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge*. Stuttgart 1982, S. 164. Im Folgenden: Henkel 1982.

<sup>61</sup> Ebd.

umzusetzen sei. Das ursprünglich geplante Weltenrichtermotiv habe Goethe jedenfalls in einer späteren Arbeitsphase verworfen und stattdessen eine neue Idee auf den Plan gebracht. Am 3. November 1820 schreibt er an den befreundeten Philologen Karl Ernst Schubarth:

Auch den Ausgang haben Sie richtig gefühlt. – Mephistopheles darf seine Wette nur halb gewinnen, und wenn die halbe Schuld auf Fausten ruhen bleibt, so tritt das Begnadigungs-Recht des alten Herrn sogleich herein, zum heitersten Schluß des Ganzen.<sup>62</sup>

Doch wo bleibt der alte Herr am Ende der Tragödie? Während die letzte Szene von seligen Knaben, Engeln und anderen christlichen Figuren gänzlich erfüllt ist, fehlt von Gott jede Spur. „Ist denn kein Mann mehr im Himmel?“<sup>63</sup> fragt Wolfgang Menzel, ein einflussreicher Kritiker des 19. Jahrhunderts, empört.

Der alte Herr scheint in der Tat längst abgedankt und sein Begnadigungsrecht gleich mitgenommen zu haben, da er Faust wohl kaum erlösen kann, wenn er selbst gar nicht anwesend ist. Von wem wird Faust aber dann gerettet? Aufschluss gibt möglicherweise eine Äußerung Goethes gegenüber Johannes Falk, derzufolge er am 21. Juni 1816 gesagt haben soll:

Oder wenn sie [mißwollende Leser] in der Fortsetzung von ‚Faust‘ etwa zufällig an die Stelle kämen, wo der Teufel selbst Gnad’ und Erbarmen vor Gott findet; das, denke ich doch, vergeben sie mir sobald nicht! [...] Was soll es nun werden, wenn sie ihm [dem Teufel] auf einer noch höhern Staffel und vielleicht gar einmal im Himmel wieder begegne[n].<sup>64</sup>

Obwohl Goethes Bemerkung in ihrer Worttreue angezweifelt wurde,<sup>65</sup> steht für Henkel fest, dass Goethe das Weltenrichtermotiv zugunsten der *apokatastasis panton* gestrichen hat: „es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß dieses Theologoumenon [die *apokatastasis*] als transzendierendes Organon die Schlusszenen des Goetheschen *Faust* ermöglicht und trägt.“<sup>66</sup> Henkel stützt seine Behauptung – wie bereits Breuer – ebenfalls auf Goethes Pastorbrief, der sich durchaus als Bestätigung der *apokatastasis*-These lesen lässt. Darin schreibt Goethe als fingierter Pastor: „Ihr wisst, lieber Herr Amtsbruder, daß viele Leute, die so barmherzig waren wie ich, auf die Wiederbringung

---

<sup>62</sup> FA, II, 9: *Zwischen Weimar und Jena. Einsam-tätiges Alter II. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 6. Juni 1816 bis zum 26. Dezember 1822. Teil II: Vom 27. Oktober 1819 bis zum 26. Dezember 1822*, hrsg. von Dorothea Schäfer-Weiss, Frankfurt am Main 1999, S. 121.

<sup>63</sup> Wolfgang Menzel: *Faustiana*. In: *Literatur-Blatt* 48, Mittwoch 8. Mai 1833, S. 192.

<sup>64</sup> Johann Daniel Falk: *Goethe aus näherm persönlichen Umfeld dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Johannes Falk*. Leipzig 1832, S. 92 f. Im Folgenden: Falk 1832.

<sup>65</sup> Armin Tille zweifelt an der Zuverlässigkeit von Falks Aussage. Vgl. Armin Tille: *Goethe im Garten. Ein Beitrag zur Frage nach der literarischen Zuverlässigkeit Johannes Falks*. In: Werner Deetjen (Hg.): *Funde und Forschungen. Eine Festgabe für Julius Wahle zum 15. Februar 1921*. Leipzig 1921, S. 170-179. Albert Leitzmann plädiert hingegen eher für Glaubwürdigkeit, möchte Goethes Äußerung allerdings etwas früher datieren. Vgl. Albert Leitzmann: *Goethes Gespräche mit Falk. Untersuchungen und Anregungen*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 57 (1932), S. 332-366.

<sup>66</sup> Henkel 1982, S. 168.

gefallen sind, und ich versichre Euch, es ist die Lehre, womit ich mich insgeheim tröste.“<sup>67</sup> Der Pastorbrief fällt in Goethes religiöse Phase, also exakt in jenen Zeitraum der Jahre 1769 bis 1775, in die Goethe laut seines chronologischen Schriftenverzeichnisses von 1819 auch die Anfänge seines *Faust* verlegt. Henkel schließt daher nicht aus, dass Goethe die *apokatastasis*-Struktur bereits in dieser frühen Phase erwogen hatte, sie allerdings erst später in eine poetisch adäquate Form bringen und die geplante himmlische Gerichtsszene dadurch ersetzen konnte. Vor allem die Einarbeitung des Motivs der vier grauen Weiber deutet auf eine neue Bilderreihe des Übergangs hin, die den eigentlichen Kern des Dramas „als Entscheidung vor dem Tod, – und die größere Entscheidung: die Entmächtigung des Todes“<sup>68</sup> – überhaupt erst zur Geltung bringt. Geblendet durch die Sorge, dem einzigen der vier grauen Weiber, das überhaupt Zugang zu ihm erhält, stirbt der inzwischen hundertjährige Faust – fernab von jeglicher Katharsis – gewissermaßen den physischen „Vortod“. Doch trotz seiner Erblindung – dem Spiegelbild seiner sich längst vollzogenen geistigen Umnachtung – ist Faust fest entschlossen, auch sein letztes Großprojekt der Landgewinnung schnellstmöglich umsetzen zu lassen.

Wie rücksichtslos Faust dabei vorgeht, hat bereits die geplante Umsiedlung der Hütte des alt-ehrwürdigen Paares Philemon und Baucis gezeigt, deren Vernichtung er mit den Worten einleitet:

Die Alten droben sollten weichen,  
Die Linden wünscht' ich mir zum Sitz,  
Die wenig Bäume, nicht mein eigen,  
Verderben mir den Weltbesitz. (V. 11239 ff.)

Auch wenn Faust Philemon und Baucis lediglich zur Umsiedlung bewegen will, eröffnen seine Worte „So geht und schafft sie mir zur Seite!“ (V. 11275) einen gewissen Handlungsspielraum, den Mephistopheles nur zu gerne als Liquidierungsauftrag missversteht. Während Philemon den Möglichkeiten des technischen Fortschritts zunächst aufgeschlossen gegenübersteht und der geplanten Umsiedlung anfangs noch zustimmt, ahnt Baucis bereits, dass das Wunder der faustischen Landgewinnung seine Opfer fordert:

Wo die Flämmchen nächtig schwärmten  
Stand ein Damm den andern Tag.  
Menschenopfer mussten bluten,  
Nachts erscholl des Jammers Qual (V. 11125 ff.)

---

<sup>67</sup> FA, I, 18, S. 121.

<sup>68</sup> Henkel 1982, S. 172.



Schließlich muss dann auch Philemon eingestehen, dass ihre genügsame Existenz schon bald ein jähes Ende finden wird:

Lasst uns zur Kapelle treten!  
Letzten Sonnenblick zu schau,  
Lasst uns läuten, knieen, beten!  
Und dem alten Gott vertrauen. (V. 11139 ff.)

Mit der Hütte verschwindet aber nicht nur das alte Paar, auch der Glaube an den alten Gott, der sich mit Fausts Fortschrittsideologie nicht vereinbaren lässt, soll weichen. Das Läuten des Glöckchens, die Kapelle, die gesamte „poetische Verwandlung der mythischen Idylle ins Christliche“<sup>69</sup> ist Faust zuwider:

Des Glöckchens Klang, der Linden Duft  
Umfängt mich wie in Kirch und Gruft.  
Des allgewaltigen Willens Kur  
Bricht sich an diesem Sande hier.  
Wie schaff ich mir es vom Gemüte!  
Das Glöcklein läutet und ich wüte! (V. 11253 ff.)

Inwiefern hängt die Zerstörung der Hütte aber mit der *apokatastasis panton* zusammen? Fakt ist: trotz Fausts zahlreicher Untaten bleibt ein moralisches Urteil ausgespart. Das Prinzip des Schaffens (Faust) und das Gegenprinzip des Vernichtens (Mephisto) „bringen die Frage nach einer Schuld, sub specie aeternitatis, in die Schwebe“<sup>70</sup>. Die Fausthandlung zielt somit auf ein Paradoxon ab: die Wette wird verloren und gleichzeitig gewonnen. Henkel nimmt daraufhin an, dass die Gnade Gottes keine Grenzen kennt, sich jedoch erst an demjenigen als allmächtig erweisen kann, „der ihrer am meisten bedarf, dem gänzlich ins Seiende Versperrten, ja dem A-Theisten“<sup>71</sup>. Die Bergschluchten-Szene mündet folglich in eine ekstatische Feier der ewigen Liebe und am Ende soll es ausgerechnet Gretchen sein, deren unvergessene Liebe Faust zu Hilfe eilt und ihn als neue poetische Imagination der *apokatastasis panton zu höhern Sphären* (V. 12094) transzendieren lässt.

Welche Rolle Gretchens Liebe hinsichtlich der Erlösungsproblematik tatsächlich einnimmt, wird noch genauer zu untersuchen sein. An dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, dass ihre Rückkehr als *Una Poenitentium* am Ende der Tragödie zwar eine sinnstiftende Funktion ausübt, sie aber keineswegs als einziger Grund für Fausts Erlösung anzusehen ist, wie die Darstellung von *Option 2* verdeutlichen wird.

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 173.

<sup>70</sup> Ebd., S. 177.

<sup>71</sup> Ebd.

### 2.1.3 Methodologischer Kommentar zu Option 1

Die Darstellung der *apokatastasis panton* hat gezeigt, dass diese Lehre bestimmte Annahmen voraussetzt, deren Anwendung auf *Faust* mit einigen Schwierigkeiten verbunden ist. Während das Kernproblem der Tragödie, demzufolge Faust trotz seiner zahlreichen Verbrechen und ohne auch nur den Anschein eines Schuldeingeständnisses zu erwecken zu höheren Sphären transzendiert, zutreffend erfasst wird, weisen die Erklärungsversuche hingegen eine Vielzahl an Ungereimtheiten auf. Bereits die Behauptung, Faust werde erlöst, weil der verlorene Zustand der Einheit mit Gott im Sinne einer Allversöhnung am Ende wieder hergestellt wird, wirft gleich mehrere Fragen auf:

- a) Warum findet die Wette statt, wenn Mephistopheles gar keine Möglichkeit hat, sie zu gewinnen?
- b) Weshalb wird Fausts Streben derart betont, obwohl es für seine Erlösung irrelevant ist?
- c) Was passiert mit den anderen Figuren am Ende der Tragödie?
- d) Enthält der Text Hinweise, die auf ein zyklisch-teleologisches Geschichtsbild hindeuten?

Für die Einführung der Wette spricht, dass sie den zusammenhaltenden Kern der Tragödie repräsentiert und zur Intensivierung der Spannung beiträgt. Nimmt man *Option 1* als zutreffend an, wäre der Handlungsverlauf jedoch irrelevant, da Mephisto – selbst wenn es ihm gelänge, Faust vom rechten Wege abzubringen – gegen eine *apokatastasis panton* nichts ausrichten kann. Um die Wettbedingungen glaubhaft erscheinen zu lassen, sollte Mephisto zumindest die Möglichkeit besitzen, die Wette für sich zu entscheiden, was ihm – in Anbetracht von Fausts letzten Worten – auch fast gelingt. Aus diesem Grund ist eine finale Intervention einer *apokatastasis panton* bereits aus narrativen Gesichtspunkten mit Schwierigkeiten verbunden, da sie Mephistos Chancen eines Wettgewinns ad absurdum führt.

Wesentlich problematischer ist der Versuch, *Option 1* mit Fausts Streben in Einklang zu bringen. Wenn am Ende der Tragödie die gesamte Schöpfung im Sinne einer „letzten Vollendung“<sup>72</sup> wiederhergestellt wird, warum wird Fausts unbedingter Handlungswille dann derart betont? Die Antwort könnte lauten, dass Goethe, gerade indem er Faust

---

<sup>72</sup> Michael Schneider: *Apokatastasis. Zur neueren dogmatischen Diskussion um die Lehre von der Allversöhnung*. Köln 2003, S. 10.

zahlreiche Verbrechen begehen lässt, einerseits die Untrennbarkeit von Streben und Irren hervorhebt, andererseits die Notwendigkeit einer Erlösung aller Menschen, auch der größten Sünder, akzentuiert. Doch warum wählt der Herr für diesen Zweck ausgerechnet Faust? Wie sein alttestamentliches Vorbild Hiob ist Faust eine Ausnahmegestalt. An ihm – so ließe sich argumentieren – soll exemplarisch demonstriert werden, dass sich das Menschheitsgeschlecht gegenüber den luziferischen Verführungen als standhaft erweist und es trotz mancher Verfehlungen verdient, am Ende belohnt bzw. erlöst zu werden.

Folgt man der bisherigen Argumentation, stellt sich die Frage, welchen Sinn die Verse der Engel *Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen* (V. 11936 f.) erfüllen, zumal sie Grund zur Annahme geben, das Streben als entscheidende Bedingung für Fausts Erlösung aufzufassen. Der Kerngedanke der *apokatastasis panton* besteht aber gerade darin, die Wiederbringung eben nicht von bestimmten Bedingungen abhängig zu machen, sondern unterschiedslos alle Kreaturen, auch reuelose Sünder und Ungläubige, zu erlösen.

Damit ist zugleich die dritte Frage aufgeworfen: Was passiert mit den anderen Figuren am Ende der Tragödie? Gretchens Rückkehr als *Una Poenitentium* sowie die begnadigenden Worte der Stimme von oben *Ist gerettet!* (V. 4611) am Ende von *Faust I* deuten darauf hin, sie auch als erlöst anzusehen. Von welchen Faktoren ihre Erlösung abhängt und inwiefern sich ihre Erlösung von Fausts Fortexistenz unterscheidet, wird im Kommentar zu *Deutungsoption 2* diskutiert. Hier sei lediglich erwähnt, dass Gretchens Erlösung nicht auf eine *apokatastasis panton*, sondern auf ihre bedingungslose Liebe zu Faust zurückzuführen ist, die ebenfalls als eine Ausformung des Strebens zu betrachten ist.

Entscheidender ist jedoch, was mit Mephistopheles geschieht. *Option 1* hat gezeigt, dass der Teufel nicht erlöst, sondern lediglich von seiner intrinsisch-feindlichen Willensrichtung befreit werden muss. Doch was geschieht mit dem Teufel unmittelbar nach Fausts Tod? In der Szene Grablegung kommt Mephistopheles vor Fausts Leichnam auf den blutunterzeichneten Vertrag zu sprechen und befürchtet, leer auszugehen, da die Himmlischen Heerscharen ihn auffordern, Sündern zu vergeben. Als Mephistopheles sich weigert und die Lemuren bittet, Fausts Grab gut festzuhalten, damit seine Seele nicht entwischt, streut der Chor der Engel Rosen aus, woraufhin seine Gehilfen *ärschlings in die Hölle* (V. 11738) stürzen. Bereits hier wird deutlich, dass von

einer Aufhebung des augustinischen Dualismus zugunsten einer *apokatastasis panton* keine Rede sein kann.

Auch Mephistopheles bleibt von der magischen Wirkung der Rosen nicht verschont und wird, die Engel ansprechend, von plötzlichen Liebesgelüsten ereilt:

Ihr schönen Kinder lasst mich wissen:  
Seid ihr nicht auch von Luzifers Geschlecht?  
Ihr seid so hübsch, fürwahr ich möcht euch küssen;  
Mir ist's als kommt ihr eben recht.  
Es ist mir so behaglich, so natürlich  
Als hätt ich euch schon tausendmal gesehen,  
So heimlich-kätzchenhaft begierlich;  
Mit jedem Blick aufs Neue schöner schön. (V. 11769 ff.)

Seine Gelüste nehmen kurz darauf sogar deutlich sexuelle Züge an:

So sieh mich doch ein wenig lüstern an!  
Auch könntet ihr anständig-nackter gehen,  
Das lange Faltenhemd ist übersittlich –  
Sie wenden sich – Von hinten anzusehen! –  
Die Racker sind doch gar zu appetitlich. (V. 11796)

Als Mephistopheles wieder zur Besinnung kommt, muss er schockiert feststellen, dass die Engel *Faustens Unsterbliches* entführt haben: *Die hohe Seele, die sich mir verpfändet, Die haben sie mir pfiffig weggepascht* (V. 11830 f.). Umso überraschender mutet daher seine „gänzlich unsatanische Bußfertigkeit“<sup>73</sup> an, wenn er abschließend eingesteht:

Du bist getäuscht in deinen alten Tagen,  
Du hast's verdient, es geht dir grimmig schlecht.  
Ich habe schimpflich missgehandelt,  
Ein großer Aufwand, schmäählich! Ist vertan (V. 11834 ff.)

Wohlvollend aufgefasst, lässt sich Mephistopheles Reaktion als Befreiung von seiner feindlichen Willensrichtung deuten. Obwohl dieses Argument zur Stärkung von *Option 1* beitragen könnte, fehlt es bei Breuer und Henkel.

Die unzureichende Textarbeit betrifft aber nicht nur die mangelnde Problematisierung einer Erlösung der anderen Figuren, sondern stellt bei Vertretern von *Option 1* einen generellen Schwachpunkt dar. Bei Breuer tritt die defizitäre Argumentationsstruktur besonders deutlich zum Vorschein. Ohne aus der gesamten *Faust*-Dichtung einen einzigen Textbeleg anzuführen, behauptet er, dass die *apokatastasis panton* Goethes *Faust*-Konzeption von Beginn an den Weg weist.<sup>74</sup> Die anderen Deutungsoptionen sind so von vornherein ausgeschaltet. Seine Behauptung stützt Breuer auf Goethes Pastorbrief sowie auf die Paralipomena zu *Faust*. Prinzipiell ist es legitim, andere Quellen einzubeziehen, dennoch sollte der Nachweis einer Deutung zunächst am

---

<sup>73</sup> Henkel 1982, S. 168.

<sup>74</sup> Vgl. Anmerkung 55.

Primärtext erfolgen, zumal er den Hauptuntersuchungsgegenstand darstellt. Breuer übersieht zudem, dass der Pastorbrief bereits 1773, also fast 60 Jahre vor Fertigstellung von *Faust II*, veröffentlicht wurde und Goethe seine Erlösungsvorstellung – sofern diese überhaupt jemals einer *apokatastasis panton* entsprachen – im Verlauf der Werkgenese geändert haben kann. Auch der Rückgriff auf die Paralipomena kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich in Breuers Argumentation kein einziger Beleg finden lässt, der die Annahme eines zyklisch-teleologischen Geschichtsbilds im Sinne der *apokatastasis* rechtfertigt.

Ein aus kognitiver Sicht ähnlich defizitäres Bild zeichnet sich bei Henkels Deutung ab. Zwar gibt er – entgegen der Annahme der Perfektibilisten – zu bedenken, dass von einer „sich steigernde[n] Läuterung des Teufelsbündners [...] keine Rede sein“<sup>75</sup> kann, dennoch steht für ihn bereits zu Beginn fest: „Goethes Faust war auf Rettung hin angelegt.“<sup>76</sup> Auch hier sind andere Deutungsoptionen von vornherein ausgeschaltet, ohne dass ein entsprechender Textnachweis erfolgt.

Diese Vorgehensweise ist mit einer unzulässigen Vereinnahmung der origenistischen Lehre verbunden, da sich Breuer und Henkel nur auf bestimmte Aspekte der *apokatastasis* beschränken und den versöhnlichen Schluss der Tragödie infolgedessen mit einer Wiederbringung Aller verwechseln. Selbst wenn man Gretchen und Mephistopheles ebenfalls als erlöst auffasst, fehlt der für die *apokatastasis* entscheidende Nachweis eines zyklisch-teleologischen Geschichtsbilds. Außerdem bleibt die Frage offen, welche Rolle Fausts Streben hinsichtlich seiner späteren Erlösung spielt bzw. inwiefern sich seine Erlösung von Gretchens jenseitiger Fortexistenz unterscheidet, daher ist *Option 1* insgesamt abzulehnen.

---

<sup>75</sup> Henkel 1982, S. 172.

<sup>76</sup> Ebd., S. 165.

## 2.2 Option 2: Fausts Streben

Während die *apokatastasis panton* Fausts Erlösung hauptsächlich von der Gnade Gottes abhängig macht, wird sie von Option 2 auf Fausts unaufhaltsamen Tätigkeitsdrang zurückgeführt, dessen Dynamik auch nach seinem Tod ins Unendliche fortwirkt. Als Bestätigung dieser Theorie werden häufig die viel zitierten Verse der Engel angeführt, die Fausts Unsterbliches zu höheren Sphären tragen:

Gerettet ist das edle Glied  
Der Geisterwelt vom Bösen,  
Wer immer strebend sich bemüht  
Den können wir erlösen. (V. 11934 ff.)

Doch auch hier lässt sich fragen, was das Streben überhaupt erlösungswürdig macht. Sollte Faust angesichts seines auf Weltbesitz ausgerichteten Tätigkeitsdrangs, der sich im weiteren Handlungsverlauf immer mehr zur „Ich-Expansion“<sup>77</sup> steigert und dabei „totalitär-inhumane Züge“<sup>78</sup> aufweist, nicht eher für alle Ewigkeit in der Hölle verweilen, anstatt am Ende erlöst zu werden?

Aus moralischer Perspektive wäre das jedenfalls die adäquatere Lösung. Entscheidend ist jedoch, dass eine moralische Beurteilung von Fausts Untaten in der gesamten Tragödie ausbleibt und uns deshalb auch nicht näher zu beschäftigen braucht. Dennoch muss es einen Grund dafür geben, warum ausgerechnet das Streben die entscheidende Bedingung für Fausts Erlösung darstellen soll. Um Fausts unbedingten Tätigkeitswillen besser verstehen zu können, ist es auch hier notwendig, einen Exkurs einzuschieben. Dabei wird sich herausstellen, dass Goethes Erlösungsvorstellungen maßgeblich auf den aristotelischen Begriff der Entelechie sowie auf Leibniz' Monadologie zurückzuführen sind. Mit welchen Annahmen beide Lehren verbunden sind und weshalb Faust, gerade indem er aus moralischer Perspektive immer mehr Schuld auf sich lädt, letztendlich doch den rechten Weg einschlägt, soll im Folgenden ausführlich diskutiert werden.

---

<sup>77</sup> Jochen Schmidt: *Die „katholische Mythologie“ und ihre mystische Entmythologisierung in der Schluss-Szene des „Faust II“*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 384. Im Folgenden: Schmidt 1991.

<sup>78</sup> Ebd.

## 2.2.1 Exkurs 2: Die entelechische Monade

Weshalb eine moralische Beurteilung von Fausts Verbrechen ausbleibt, macht Goethes Beschäftigung mit dem Begriff der Entelechie deutlich. Während Aristoteles mit diesem Begriff noch die sich im Stoff verwirklichende Form bezeichnet, wird er bei Goethe – unter dem Einfluss von Leibniz' Monadenlehre – auf die menschliche Seele übertragen. Goethes intensive Auseinandersetzung mit der Entelechie geht auch aus mehreren Briefwechseln hervor. Am 19. März 1827 schreibt er an Zelter:

Wirken wir fort bis wir, vor oder nacheinander, vom Weltgeist berufen in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns neue Tätigkeiten, denen analog in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen. [...] Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen.<sup>79</sup>

Ähnlich wie bei Leibniz ist die Seele nach Goethes Auffassung ebenfalls als eine entelechische Monade zu verstehen, die danach strebt, das in ihr angelegte Wirkungspotenzial „in dauernder Aktivität zu vollenden“.<sup>80</sup> Genau diese Kraft zur Selbstverwirklichung ist es, die auch Faust an- bzw. umtreibt. Es überrascht daher kaum, dass es – wie Erich Trunz in seinem *Faust*-Kommentar anmerkt – anstelle der Regieanweisung der Druckfassung *Engel [...] Faustens Unsterbliches tragend* (nach V. 11933) in einer Goetheschen Handschrift noch heißt: „Chor der Engel, über dem Berggipfel, Faustens Entelechie heranbringend“.<sup>81</sup>

Auch wenn Goethe in der Druckfassung den weniger gelehrt klingenden Begriff des „Unsterblichen“ als Umschreibung für Fausts Seele wählt, hat Goethes Seelenverständnis mit christlich-religiösen Jenseitsvorstellungen nur wenig gemein, sondern bezieht sich vielmehr auf „das einheitstiftende („monadische“) Lebensprinzip des Körpers“.<sup>82</sup> Mit anderen Worten: Die „Seele“ ist einfach das, was jeden lebendigen Körper, auch den jedes Tieres belebt und „beseelt“.<sup>83</sup> Wie deutlich dieser Seelenbegriff einem traditionell-christlichen Denken widerspricht, ist bereits daran erkennbar, dass auch das Tier eine Seele besitzt; ein Gedanke, der sich erst im Zuge der Aufklärung des 18. Jahrhunderts allmählich durchzusetzen vermochte.

---

<sup>79</sup> FA, II, 10: *Die letzten Jahre. Briefe, Tagebücher und Gespräche von 1823 bis zu Goethes Tod*, hrg. von Horst Fleig, Frankfurt 1993, S. 454.

<sup>80</sup> Schmidt 1991, S. 385.

<sup>81</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Faust*, in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 3: *Dramatische Dichtungen I*, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, 16., überarb. Aufl. München 1996, S. 738. Die Hamburger Ausgabe wird im Folgenden zitiert unter Verwendung der Sigle HA und Band-/Seitenangabe: HA, Bd., S.

<sup>82</sup> Schmidt 1991, S. 385 f.

<sup>83</sup> Ebd., S. 386.

Indem Goethe die Begriffe Entelechie und Seele synonym verwendet, legt er der Seele ein organisches Weltverständnis zu Grunde, das vor allem in seinen naturwissenschaftlichen Schriften, aber auch in manchen Gedichten zutage tritt. Wie sehr der Mensch mit der Schöpfung, dem Urbild aller Tätigkeit verbunden ist, zeigt das 1821 in Jena entstandene Gedicht *Eins und Alles*. Das nach „Entgrenzung im Grenzenlosen“<sup>84</sup> strebende Individuum – ein Motiv, das u.a. auch im *Ganymed* thematisiert wird – erfährt hier als poetische Imagination die Möglichkeit, selbst in den Schöpfungskreislauf aufgenommen zu werden, indem es seine begrenzte irdische Existenzform hinter sich lässt und sich zu höheren Regionen begibt.

Die kühne Vorstellung des Gedichts, dass die aufsteigende, sich immer mehr vergeistigende Entelechie das Ziel verfolgt, dem Weltgeist näher zu kommen, um sich an ihm zu messen, weist eine deutliche Parallele zur Bergschluchten-Szene von *Faust II* auf, wo nicht alle Entelechien gleich weit aufsteigen und die einen daher von einer anderen sagen: *Dieser hat gelernt, er wird uns lehren*. (V. 12082 f.). Neuplatonisch formuliert handelt es sich um einen „Regressus der Emanatio, d.h. die Bewegung des Menschen steht im Zusammenhang der Bewegung der Welt, die von Gott aus- und in ihn zurückfließt“.<sup>85</sup>

Als Kraft, die schon im Keim angelegt ist, avanciert die Entelechie bei Goethe zum Lebensprinzip, dessen Fortexistenz auch post mortem keine Grenzen gesetzt sind. Um sich nach dem leiblichen Tod vollständig verwirklichen zu können, muss sich die Entelechie aber bereits während ihres irdischen Daseins als produktiv erweisen. Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, wird es ihr auch in Ewigkeit nicht an Beschäftigung mangeln. Wie heidnisch Goethes Auffassung der Fortexistenz ist, wird in einem philosophischen Gespräch mit Eckermann deutlich, in dem Goethe am 01. September 1829 äußert:

Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein.<sup>86</sup>

Die Vorstellung einer auf den irdischen Taten basierenden Hierarchie der Fortexistenz ist ein Gedanke, der ketzerischer nicht sein könnte. Ob Goethe mit dieser Äußerung auf seinen eigenen zukünftigen Ruhm als Dichter anspielt, kann – seiner weisen Voraussicht zum Trotz – nicht mit letzter Gewissheit beantwortet werden. Worüber sich

---

<sup>84</sup> HA, I, S. 731.

<sup>85</sup> HA, I, S. 732.

<sup>86</sup> FA, II, 12, S. 361.



bei Goethe selbst nur spekulieren lässt, erweist sich in Hinblick auf Faust dafür als umso zutreffender.

### 2.2.2 Fausts Machbarkeitswahn: Rebellion im Paradies?

Als Prototyp des neuzeitlichen Menschen, dessen Fortschritts- und Machbarkeitswahn keine Grenzen kennt, hat sich Faust, wie kein anderer, in den unterschiedlichsten Bereichen als tätig erwiesen, daher wird ihm nach seinem Tod ein Fortwirken als große Entelechie nicht verwehrt werden. Die Papiergeld-Episode, der Sieg über den Gegenkaiser sowie das Projekt der Landgewinnung, all das sind Errungenschaften, an denen sich Faust erprobt, aber auch massiv verschuldet hat. Wie eng Streben und Irren miteinander verbunden sind, weiß bereits der Herr im *Prolog im Himmel*, wenn er konzidiert: *Es irrt der Mensch so lang er strebt* (V. 317). Als Veränderungsenergie gehört das Streben zum menschlichen Leben jedoch unablässig dazu, zumal es die einzige Möglichkeit darstellt, das Vorhandene auf Alternativen hin zu hinterfragen.

Faust will von solchen Grenzsetzungen nichts wissen, daher lässt er im zweiten Teil der Tragödie die Beschränktheit seiner bürgerlichen Existenz hinter sich, um dem göttlichen Weltentwurf seinen eigenen entgegenzusetzen. Dass sich Faust mit irdischen Genüssen keineswegs zufrieden gibt und sein eigentlicher Gegenspieler nicht Mephisto, sondern Gott selbst ist, lässt bereits die Paktszene erahnen. Indem sich Faust als Menschheitsfigur versteht, ist mit seinem Ungenügen am Diesseits – *Das verfluchte Hier!* (V. 11233) – ein allgemeiner anthropologischer Pessimismus verbunden, der in der Einschätzung der Heillosigkeit des Menschen gipfelt und von Faust mit den Worten eingeleitet wird:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,  
Will ich in meinem innern Selbst genießen,  
Mit meinem Geist das Höchste' und Tiefste greifen,  
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,  
Und so mein eigen Selbst zu Ihrem Selbst erweitern  
Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern. (V. 1770 ff.)

Wie Mephisto will auch Faust am Beispiel des Menschenlebens – und zwar an seinem eigenem – demonstrieren, „dass Welt und Mensch eine Fehlkonstruktion des Schöpfers

sind“.<sup>87</sup> Doch auch für Gott steht durch die Wette mit Mephisto in Faust nicht weniger als „das gesamte Menschenwesen zur Disposition“.<sup>88</sup> Wie sein alttestamentliches Vorbild Hiob wird Goethes Faust, weil er in außerordentlicher Weise das Wesen des Menschen verkörpert, zum Auserwählten Gottes, an dem unter Experimentalbedingungen die Möglichkeit verhandelt wird, den heillosen Menschen zu retten.<sup>89</sup>

Als Menschheitsrepräsentant wirft Faust durch seinen unermüdlichen Veränderungsdrang zugleich die Frage nach der generellen Schuldfähigkeit des Menschen auf, die im gesamten Drama in der Schwebelage hängt und erst in Fausts Erlösung eine Antwort findet. Indem Faust in der Bergschluchten-Szene sein irdisches Dasein verlässt, um zu höheren Sphären zu transzendieren, hat er auch seine Individualität sowie die „Historizität seiner Biographie [...], die das ganze Drama entworfen hat“,<sup>90</sup> hinter sich gelassen. Mit dem Abstreifen der Individualität ist auch die bürgerlich-christliche Frage nach Schuld und Sühne aufgehoben. Übrig bleibt ein letzter *Erdenrest* (V. 11954), der Faust als Sinnbild seiner irdischen Verfehlungen noch anhaftet und selbst für die vollendeteren Engel *zu tragen peinlich* (V. 11955) ist, indem sie eingestehen:

Die ewige Liebe nur  
Vermag's zu scheiden. (V. 11964 f.)

Worauf sich der Begriff der ewigen Liebe beziehen könnte, wenn man von einer *apokatastasis panton* absieht, wird uns bei der Analyse des Ewig-Weiblichen (Kapitel 2.3) noch ausführlich beschäftigen. Zunächst ist jedoch zu klären, inwiefern Fausts Streben einer Tendenz zur Vervollkommnung entspricht.

### 2.2.3 Perfektibilität

Faust verkörpert den Prototyp des Tatmenschen, daran besteht kein Zweifel. In den unterschiedlichsten Bereichen hat er seinen unbedingten Handlungswillen auf immer radikalere Art unter Beweis gestellt. Mit Unterstützung seines teuflischen Bundesgenossen Mephisto verhilft Faust dem Kaiser zunächst die Finanznot seines Reiches zu zerrütten, indem er auf ungehobene Bodenschätze ungedecktes Papiergeld – das

---

<sup>87</sup> Gerhard Kaiser: *Ist der Mensch zu retten? Vision und Kritik der Moderne in Goethes Faust*. Freiburg 1994, S. 11. Im Folgenden Kaiser 1994.

<sup>88</sup> Ebd., S. 10.

<sup>89</sup> Vgl. Ebd., S. 10 f.

<sup>90</sup> Jacob Steiner: *Die letzte Szene von Goethes Faust*. In: *Études Germaniques* 38 (1983), H. 1, S. 147-155, hier S. 149. Im Folgenden: Steiner 1983.

*Papiergespenst der Gulden* (V. 6198) – am Hof ausgibt. Zum politisch-militärischen Berater aufgestiegen, instruiert er den Kaiser im vierten Akt dann beim Feldzug gegen den Gegenkaiser und ermöglicht – unter erneuter Zuhilfenahme Mephistos bzw. der drei Gewaltigen Raufbold, Habebald und Haltefest – den schon verloren geglaubten Sieg zu erringen. Als Belohnung wird Faust ein Bezirk am Strand zugesprochen, den er nutzen will, um sich selbst als Schöpfer zu gebärden. Durch das Projekt der Landgewinnung, der kühnen Vision, dem Meer Land abzutrotzen, „hat Faust die höchste Stufe der Tätigkeit beschritten“<sup>91</sup>.

Je größere Dimensionen Fausts Machbarkeitswahn annimmt, desto weiter verstrickt er sich in moralisch bedenkliche Gefilde, ohne auch nur den Anschein eines schlechten Gewissens zu zeigen. Von der Klarheit, in die der Herr Faust führen will, kann am Ende keine Rede mehr sein. Sein charakteristisches Streben entspricht jedoch nicht einem undisziplinierten Willen, der ohne Hoffnung auf Zufriedenstellung bis in die Unendlichkeit fortwirkt, wie es in Schopenhauers Willensmetaphysik der Fall ist und was Hegel noch als die *schlechte Unendlichkeit* verurteilt.<sup>92</sup> Fausts Handlungswille ergibt sich vielmehr „aus einem lebensimmanenten Streben nach dem göttlich Vollkommenen“.<sup>93</sup> Dieses Streben hat aber auch eine Kehrseite: Zwar führt es Faust „in immer höhere Grade der Ausschöpfung [seiner] Möglichkeiten“,<sup>94</sup> was ihn aber tatsächlich antreibt, ist sein „Ungenügen an allem, was im Irdischen hinter dieser Vollkommenheit zurückbleiben muss, weil es irdisch ist“.<sup>95</sup>

Trotz seiner zahlreichen Untaten schlägt Faust, *in seinem dunklen Drange* (V. 328), aufgrund seines nie erlahmenden Tatendrangs, paradoxerweise dann doch den rechten Weg ein, „nämlich den Weg zum Vollkommenen, Unbedingten und damit zum Göttlichen“.<sup>96</sup> Von einem kontinuierlichen Aufstieg im Sinne einer linearen Perfektibilität zu sprechen, ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn man davon ausgeht, dass Faust nicht in einen christlich-dogmatischen, sondern in einen „Himmel von Dichters

---

<sup>91</sup> Ernst Jockers: *Faust und die Natur*, in: *PMLA* 62 (1947), H. 2, S. 718. Im Folgenden: Jockers 1947.

<sup>92</sup> Vgl. Walter A. Kaufmann: *Goethe's Faith and Faust's Redemption*. In: *Monatshefte* 41 (1949), H. 7, S. 371. Im Folgenden: Kaufmann 1949.

<sup>93</sup> Rolf Christian Zimmermann: *Goethes „Faust“ und die „Wiederbringung aller Dinge“*. *Kritische Bemerkung zu einem unkritisch aufgenommenen Interpretationsversuch*. In: Werner Keller (Hg.): *Goethe-Jahrbuch*, Weimar 1994, S. 182. Im Folgenden: Zimmermann 1994.

<sup>94</sup> Karl Eibl: *Das monumentale Ich. Wege zu Goethes Faust*. Frankfurt am Main 2000, S. 319. Im Folgenden: Eibl 2000.

<sup>95</sup> Zimmermann 1994, S. 182.

<sup>96</sup> Ebd., S. 182.

Gnaden<sup>97</sup> eingeht. Wodurch Faust gerettet wird und welche Rolle in diesem Zusammenhang das Ewig-Weibliche spielt, wird uns in Kapitel 2.3 beschäftigen.

#### 2.2.4 Methodologischer Kommentar zu Option 2

Das Hauptproblem von *Option 2* besteht in der Frage, warum ausgerechnet das Streben die entscheidende Bedingung für Fausts Erlösung darstellen soll. Indem sich Faust im zweiten Teil in den unterschiedlichsten Bereichen als tätig erweist, entspricht er zwar dem Ideal der Klassik, lädt aber in beträchtlichem Maße Schuld auf sich. Weshalb eine moralische Beurteilung von Fausts Verfehlungen am Ende dennoch ausbleibt, hat Goethes Beschäftigung mit dem Begriff der Entelechie gezeigt. Als zielgerichtete Entwicklungsfähigkeit treibt die Entelechie den rastlosen Faust zu immer neuen Unternehmungen an. Selbst als hundertjähriger, erblindeter Greis erteilt er den Lemuren, die er tragisch-ironischerweise für seine Arbeiter hält, noch den Befehl, das Projekt der Landgewinnung schnellstmöglich in die Tat umzusetzen.

Je weiter die Handlung fortschreitet, desto stärker führt Fausts Streben seine Entelechie in immer höhere Grade der Ausschöpfung ihrer Möglichkeiten. Mit der politischen Vision einer freiheitlichen Weltordnung – *Solch ein Gewimmel möcht' ich sehen, Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn* (V. 11579 f.) – hat Faust schließlich die höchste Stufe der Tätigkeit beschritten, „die einem Weltmenschen wie ihm beschieden sein kann“.<sup>98</sup> Von einem kontinuierlichen Aufstieg im Sinne einer linearen Perfektibilität kann aber nur dann die Rede sein, wenn man mit Keller bedenkt, dass das „Positive des Strebens [...] nicht im Resultat, sondern in seinem Vollzug“<sup>99</sup> liegt. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Prämissen des Prologs, denen zufolge Fausts spezifische Verfehlung nicht in den negativen Auswirkungen seiner Taten, sondern ausschließlich im Erschlaffen seiner Tätigkeit bestünde.<sup>100</sup>

Von einem Erschlaffen von Fausts Tatendrang kann im gesamten Drama jedoch keine Rede sein, da sein Streben selbst im Jenseits nicht zum Erliegen kommt. Faust hat somit nicht nur die Bedingungen des Prologs erfüllt, sondern dem Wortlaut nach auch

---

<sup>97</sup> Werner Keller: *Größe und Elend, Schuld und Gnade. Fausts Ende in wiederholter Spiegelung*. In: Ders. (Hg.): *Aufsätze zu Goethes „Faust II“*. Darmstadt 1991, S. 343. Im Folgenden: Keller 1991.

<sup>98</sup> Jockers 1947, S. 718.

<sup>99</sup> Keller 1991, S. 333.

<sup>100</sup> Vgl. Ebd., S. 329.

seine Wette mit Mephistopheles gewonnen. Als folgerichtige Konsequenz wird seine Seele aus den Fängen des Teufels entrissen und von den Engeln zu höheren Sphären geführt.

Obwohl die Erlösungsproblematik von *Option 2* zutreffend erfasst wird, hinterlässt Fausts Streben einen unbefriedigenden Beigeschmack. Selbst wenn man berechtigterweise davon ausgeht, dass eine moralische Beurteilung von Fausts Verfehlungen für seine Erlösung irrelevant ist und er deswegen eben nicht in einen christlich-dogmatischen Himmel transzendiert, bleibt die Frage offen, weshalb das Streben im Drama so positiv konnotiert ist. Wie Kapitel 2.2.3 gezeigt hat, resultiert Fausts Tatendrang aus einem Streben nach dem göttlich Vollkommenen,<sup>101</sup> das er im Irdischen jedoch nicht erreichen kann. Erst durch das Ablösen des Erdenrests wird Fausts Entelechie von ihrer irdischen Unvollkommenheit befreit und ihr „die sympathetische Bewillkommung und Zuwendung eben jener göttlichen Kräfte zuteil, als deren Partikel die Seelenmonade Fausts standhaft ausgedauert hatte“<sup>102</sup>.

Die Annahme einer jenseitigen Fortexistenz der Entelechie deckt sich auch mit Goethes eigenen Erlösungsvorstellungen: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit“<sup>103</sup>, äußert Goethe am 04. Februar 1829 gegenüber Eckermann. Das Ethos von Goethes *Faust* gründet demzufolge „nicht im Moralphilosophischen, sondern im Lebensphilosophischen“.<sup>104</sup> Genau dieses Ideologem hat die *Faust*-Forschung gleichermaßen herausgefordert als auch für Unverständnis gesorgt. Zu einem Ärgernis – wie Henkel<sup>105</sup> es bezeichnet – wird *Faust* aber nur dann, wenn man sich trotz der einleuchtenden Argumentation von *Option 2* an dem Gedanken einer christlichen Erlösung festklammert und den Sinn der gesamten Tragödie dadurch missversteht.

Vor allem die Rückführung von Fausts Erlösung auf Goethes eigene Lebensphilosophie macht deutlich, dass es sich bei *Option 2* um eine konsistente Interpretation handelt, die kritischen Rückfragen standhält und sich *Option 1* als überlegen erweist. Ob damit schon das letzte Wort gesprochen ist, wird die nachfolgende Auseinandersetzung mit dem Ewig-Weiblichen zeigen.

---

<sup>101</sup> Siehe Anmerkung 92.

<sup>102</sup> Ebd., S. 182 f.

<sup>103</sup> SW, Bd. 39, S. 301.

<sup>104</sup> Zimmermann 1994, S. 184.

<sup>105</sup> Vgl. Henkel 1982.

### 2.3 Option 3: Das Ewig-Weibliche

Die dritte Deutungsoption führt Fausts Erlösung auf die Anwesenheit des Ewig-Weiblichen zurück, da es sich durch die gesamte Schlusszene zieht und somit einen zusammenhaltenden Kern des Geschehens repräsentiert. Vor allem die abschließenden Verse des Chorus mysticus legen nahe, dass das Ewig-Weibliche an Fausts Erlösung maßgeblich beteiligt ist:

Das Unbeschreibliche  
Hier ist es getan;  
Das Ewig-Weibliche  
Zieht uns hinan. (V. 12108 ff.)

Doch was verbirgt sich hinter dem Ewig-Weiblichen? Und inwiefern hängt es mit Fausts Erlösung zusammen? Im Gegensatz zu den bereits vorgestellten Deutungsoptionen teilt sich die Antwort in diesem Fall in zwei unterschiedliche Aspekte auf:

*Option 3a* deutet das Ewig-Weibliche als Verkörperung der ewigen Liebe, die Faust als Gnade zu Hilfe eilt und ihn zu höheren Sphären führt. Vor allem der unerwarteten Rückkehr Gretchens wird in diesem Zusammenhang eine zentrale Bedeutung beigemessen, da sie Faust einst geliebt hat und ihm aufgrund ihrer Liebe eine Erlösung nicht verwehrt wird.

*Option 3b* betrachtet das Ewig-Weibliche als Teilhabe des Weiblichen am Schöpfungskreislauf, in den am Ende auch Faust hineingezogen wird. Als gebärendes Urprinzip ist das Weibliche untrennbar mit der Schöpfung verbunden und führt alles, was jemals an ihm teilgenommen hat, in seinen ewigen Kreislauf zurück.

Obwohl beide Deutungsoptionen von unterschiedlichen Standpunkten aus argumentieren, schließen sie sich nicht im Sinne einer logischen Unvereinbarkeit aus. Worin die Gemeinsamkeiten bestehen und unter welchen Bedingungen beide Optionen miteinander kombinierbar sind, wird sich im dritten Teil dieser Arbeit herausstellen. An dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, dass zwar verschiedene Schwerpunkte gesetzt werden, der Sache nach aber kein grundsätzlicher Dissens besteht, wie die beiden nachfolgenden Kapitel verdeutlichen werden.

### 2.3.1 Option 3a: Das Ewig-Weibliche als ewige Liebe

Im Mittelpunkt von *Option 3a* steht die Frage, warum Faust in der Bergschluchtenszene ausgerechnet von Gretchen zu höheren Sphären geführt wird, obwohl er der Liebe und damit auch dem Weiblichen bereits im vierten Akt endgültig abgeschworen hat. Robert Ellis Dye<sup>106</sup>, Wilhelm Emrich<sup>107</sup> und Henriette Herwig<sup>108</sup> deuten das Ewig-Weibliche als „alles verzeihende Liebe“<sup>109</sup>; eine Liebe, die sich Faust nicht verdienen, sondern die ihm nur geschenkt werden kann.

Liebe ist das Schlüsselwort für Fausts Erlösung. Allein in der Bergschluchtenszene taucht es insgesamt vierzehn Mal auf.<sup>110</sup> Hans Schwerte erinnert in diesem Zusammenhang an die Spielsetzungen des ersten Teils der Tragödie. Die erste Spielsetzung Gottes begegnet uns in Fausts Streben: *Es irrt der Mensch so lang er strebt* (V. 317). Die zweite Spielsetzung spricht er den Engeln zu, „indem er ihnen als innere Festigung des Werdenden, *das ewig wirkt und lebt* das Maß ansagt“<sup>111</sup>: *der Liebe holde Schranken* (V. 347); eine Grenzsetzung, an die jedes noch so starke Schaffensprinzip gebunden ist.

Indem Faust beide Grenzsetzungen radikal durchbricht, ist er in einem „Simultanspiel von Irrtum und Liebe“<sup>112</sup> gefangen, das nach Schwerte den eigentlichen Kern der Tragödie ausmacht. Durch Gretchens Auftritt als *Una Poenitentium* wird dieses Spiel zu Fausts Gunsten entschieden. Da sie erst am Ende von *Faust II* auftaucht, sieht Christoph E. Schweitzer in ihrer späten Rückkehr den entscheidenden Schlüssel für Fausts Erlösung. Ihrer bedingungslosen Liebe sei es folglich zu verdanken, dass Faust, *der früh Geliebte* (V. 12073), am Ende ebenfalls erlöst wird.<sup>113</sup>

Als Prinzip der Liebe und Gnade hat das Ewig-Weibliche somit die Funktion, jede Seele, die einmal an ihm teilgenommen hat, zu höheren Sphären zu führen, denn

---

<sup>106</sup> Robert Ellis Dye: *Figurations of the Feminine in Goethe's Faust*. In: Paul Bishop (Hg.): *A Companion to Goethe's Faust: Parts I and II*. Rochester 2001, S. 95-121. Im Folgenden: Dye 2001.

<sup>107</sup> Wilhelm Emrich: *Das Rätsel der Faust II-Dichtung. Versuch einer Lösung*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 26-54. Im Folgenden: Emrich 1991.

<sup>108</sup> Henriette Herwig: *Was die Welt im Innersten zusammenhält: Faust als neuzeitlicher Hiob?* In: Hartmut Spieker (Hg.): *Hiob – Auseinandersetzung mit einer biblischen Gestalt*. Zürich 2008, S. 49-65.

<sup>109</sup> Ebd., S. 58.

<sup>110</sup> Vgl. FA, I, 7/2: *Kommentare*, hrsg. von Albrecht Schöne, Frankfurt am Main 1994, S. 786.

<sup>111</sup> Hans Schwerte: *Der weibliche Schluss von Goethes Faust*. In: *Sprachkunst* 21 (1990), S. 136. Im Folgenden: Schwerte 1990.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Vgl. Christoph E. Schweitzer: *Gretchen and the Feminine in Goethe's Faust*. In: Jane K. Brown et al. (Hg.): *Interpreting Goethe's Faust Today*, Columbia 1994, S. 133-141.

„unendliche Liebe ist des Weibes Wesen und Seele [...] – in ihr zieht es uns zu Gott empor, wie das Ewige in Gretchen hier Faust emporzieht“.<sup>114</sup>

### 2.3.2 Option 3b: Das Ewig-Weibliche als schöpferisches Urprinzip

*Option 3b* führt Fausts Erlösung ebenfalls auf das Ewig-Weibliche zurück, fasst seine Präsenz in der Bergschluchtenszene aber als Teilhabe des Weiblichen am Schöpfungskreislauf auf. Bereits im ersten Akt lässt Fausts Gang zu den Müttern erahnen, dass dem Weiblichen als schöpferisches Urprinzip eine elementare, wenngleich äußerst mysteriöse Bedeutung zukommt. Als Mephistopheles das Wort Mütter nur erwähnt, schaudert es Faust:

FAUST (aufgeschreckt). Mütter!  
MEPHISTOPHELES. Schaudert's dich?  
FAUST. Die Mütter! – Mütter! – 's klingt so wunderbar.  
MEPHISTOPHELES. Das ist es auch. Göttinnen, ungekannt  
Euch Sterblichen, von uns nicht gern genannt.  
Nach ihrer Wohnung magst ins Tiefste schürfen;  
Du selbst bist schuld, dass ihrer wir bedürfen.  
FAUST. Wohin der Weg?  
MEPHISTOPHELES. Kein Weg! Ins Unbetretene,  
Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene (V. 6216 ff.)

Mephistopheles selbst ist der Weg zu den Müttern versperrt, da sie sich in einem Seelenbereich befinden, der hinausführt aus der luziferisch verseuchten Sinnlichkeit, hin zu einer Seelenprovinz, wo noch die ursprünglichen Schöpfermächte beheimatet sind.

Anlass für Fausts Gang zu den Müttern ist der Wunsch des Kaisers, Helena und Paris, die beiden Urbilder der Schönheit, an seinen Hof zu holen. Als es Faust tatsächlich gelingt, beide in einem Flammengaukelspiegel heraufzubeschwören, muss er jedoch enttäuscht feststellen, dass es sich nur um flüchtige Erscheinungen handelt. Trotz dieser trügerischen Begegnung ist Faust von Helena fortan regelrecht besessen und will sie unbedingt für sich allein besitzen.

Wie bereits bei Gretchen im ersten Teil der Tragödie gelingt es Faust – unter erneuter Zuhilfenahme Mephistos – schließlich auch Helena zu verführen und mit ihr ein Kind zu zeugen, das allerdings ebenfalls kurz nach seiner Geburt ums Leben kommt.

---

<sup>114</sup> Eugen Kühnemann: *Goethe*. Bd. 2, Leipzig 1930, S. 563.



Obwohl Fausts Interesse an Helena im Gegensatz zur Liebesbeziehung mit Gretchen eher sexueller Natur ist, machen beide Verbindungen deutlich, dass Faust erst aufhört, nach dem Weiblichen zu streben, wenn es in seinen alleinigen Besitz gelangt ist.

Indem beide Beziehungen von Faust in der Zeugung eines Kindes resultieren, verweist die Präsenz des Ewig-Weiblichen auf ein schöpferisches Urprinzip, das im Müttermythos seinen Höhepunkt findet. Als „dichterisches Gleichnis der gebärenden Urkraft, aus der die Welt [...] hervorgeht“<sup>115</sup> sind die Mütter untrennbar mit dem Schöpfungskreislauf verbunden und werden bei Goethe daher zum Gottessymbol erhoben. Im Irdischen ist der Weg zu ihnen jedoch versperrt, da sie als „metaphysische[r] Ort von Tod und Geburt“<sup>116</sup> in einem Seinsbereich „der Urformen der Natur“<sup>117</sup> beheimatet sind, der von den Dimensionen Raum und Zeit befreit ist.

Die Raum- und Zeitlosigkeit des Weiblichen deutet für Vertreter von *Option 3b* aber nicht nur auf dessen universal-wirksame schöpferische Kraft hin, sondern macht zugleich deutlich, dass in dem Mütter-Symbol auch „der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz überbrückt ist.“<sup>118</sup> Die mehrfachen Anrufe weiblicher Figuren in der Bergschluchtenszene sowie die abschließenden Verse des Chorus mysticus sind für verschiedene Interpreten, darunter Harold Jantz<sup>119</sup>, John R. Williams<sup>120</sup>, Ernst Busch<sup>121</sup> und Rüdiger Scholz<sup>122</sup>, daher der ausschlaggebende Grund, dem Ewig-Weiblichen eine entscheidende Rolle für Fausts Erlösung beizumessen.

Im Gegensatz zu *Option 3a*, derzufolge das Weibliche mit einem christlich-ethischen Prinzip der Liebe und Gnade assoziiert wird, liegt *Option 3b* eine panentheistische Weltsicht zu Grunde. Trotz dieses gravierenden Unterschieds haben beide Optionen gemein, dass sie Fausts Rettung hauptsächlich auf die Präsenz des Weiblichen zurückführen, daher schließen sie sich nicht zwangsläufig im Sinne einer logischen Unvereinbarkeit aus.

---

<sup>115</sup> Ernst Busch: *Die Transzendenz der Gottheit und der naturmystische Gottesbegriff im Mütter-Symbol*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 70-79.

<sup>116</sup> Werner Danckert: *Goethe: Der mythische Urgrund seiner Weltschau*. Berlin 1951, S. 554.

<sup>117</sup> John R. Williams: *The Problem of the Mothers*. In: Paul Bishop (Hg.): *A Companion to Goethe's Faust: Parts I and II*. Rochester 2001, S. 122-143.

<sup>118</sup> Busch 1991, S. 78.

<sup>119</sup> Harold Jantz: *The Place of the "Eternal-Womanly" in Goethe's Faust Drama*. In: *PMLA* 68 (1953), H. 4, S. 791-805.

<sup>120</sup> Vgl. Anmerkung 112.

<sup>121</sup> Vgl. Anmerkung 110.

<sup>122</sup> Rüdiger Scholz: *Der Müttermythos*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 80-93.

### 2.3.3 Methodologischer Kommentar zu Option 3

*Option 3* führt Fausts Erlösung auf die Präsenz des Ewig-Weiblichen zurück, wobei zwei Deutungsvarianten unterschieden werden. Im Folgenden soll geklärt werden, ob beide Optionen als gleichwertig anzusehen sind oder ob sich eine Variante der anderen als überlegen erweist.

Für *Option 3a* spricht die Häufung des Wortes „Liebe“<sup>123</sup> in der Bergschluchtenzene sowie die Tatsache, dass Faust ausgerechnet von Gretchen, seiner einstigen Geliebten, zu höheren Sphären geführt wird. Kühnemann<sup>124</sup> fasst das Ewig-Weibliche daher als Verkörperung der ewigen Liebe auf, die jedem zu Hilfe eilt, der einmal an ihr teilgenommen hat. Wenn die Liebesbeziehung zu Gretchen den Hauptgrund für Fausts Erlösung darstellt, stellt sich jedoch die Frage, welche Rolle dann das Streben spielt. Kapitel 2.2 legt nahe, Fausts Streben – trotz der damit verbundenen Verfehlungen – als entscheidende Bedingung seiner Erlösung anzusehen. Demzufolge wäre das Ewig-Weibliche nicht als die über Faust richtende Macht aufzufassen, sondern würde lediglich die Funktion erfüllen, das Urteil der Engel: *Gerettet ist das edle Glied* (V. 11934) in die Tat umzusetzen.

Die Einschätzung, dass das Ewig-Weibliche an Fausts Erlösung nur indirekt beteiligt ist, deckt sich mit den Schlussversen des Chorus mysticus. Dort heißt es: *Das Ewig-Weibliche/ Zieht uns hinan* (V. 12110 f.). Von einer aktiven, die Erlösung bedingenden Teilhabe kann demzufolge keine Rede sein. Auch wenn die Engel Fausts Seele bereits in der Szene Grablegung aus Mephistopheles Fängen entreißen, geschieht das nur, weil sich Faust zeitlebens als tätig erwiesen hat und es daher verdient, erlöst zu werden. Da sich Faust nicht selbst erlösen kann, wird diese Aufgabe Gretchen bzw. dem Ewig-Weiblichen übertragen. Für Vertreter von *Option 3a* ist ihre Rückkehr Anlass zur Annahme, Faust von seiner Schuld befreit zu sehen, da seine Liebe zu Gretchen gewissermaßen den Ausgangspunkt seiner Verfehlungen darstellt.

Ihretwegen deponiert er heimlich das Schmuckkästchen in ihrem Zimmer, bezeugt ohne entsprechende Gewissheit den Tod von Marthes verschollenen Mann, überreicht Gretchen ein angeblich harmloses, letztlich jedoch tödliches Schlafmittel, das sie ihrer Mutter verabreichen soll, damit er ungestört den Abend mit ihr verbringen kann und tötet ihren Bruder Valentin, weil dieser ihn bezichtigt, Schande über seine Familie zu

---

<sup>123</sup> Vgl. Anmerkung 101.

<sup>124</sup> Vgl. Anmerkung 105.

bringen; eine Vorahnung, die sich in Gretchens Tötung ihres neugeborenen Kindes und ihrer dadurch drohenden Hinrichtung kurz darauf bewahrheiten wird.

Während Fausts anfängliche Verfehlungen noch auf seine Liebe zu Gretchen zurückzuführen sind, ist sie für ihn als Handlungsmotivation im weiteren Verlauf des Dramas irrelevant.<sup>125</sup> Auch seine kurze Affäre mit Helena kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein Tatendrang nicht der Liebe, sondern vielmehr seinem hybriden Selbstbehauptungswillen entspringt. Diese Annahme deckt sich mit der Tatsache, dass Faust durch den Heilschlaf des Vergessens die Schuld der Gretchentragödie und damit auch die Liebe bereits zu Beginn des zweiten Teils längst hinter sich gelassen hat, um sich als strategischer Feldherr und Kolonisator neuen Projekten zu widmen.

Folgt man den bisherigen Annahmen spricht zunächst einiges dafür, das Ewig-Weibliche nicht als Prinzip der ewigen Liebe, sondern – im Sinne von *Option 3b* – als schöpferisches Urprinzip aufzufassen. Auch Fausts Gang zu den Müttern weist darauf hin, dass das Weibliche als Symbol „für den göttlichen Urgrund“<sup>126</sup> untrennbar mit dem Schöpfungskreislauf verbunden und in der Welt „als Gesetz der Ordnung zu erkennen ist“.<sup>127</sup> Bestätigung findet diese Behauptung in der Bergschluchtenszene, und zwar in den unorthodoxen, sich steigernden Anrufen der Mater gloriosa als *Jungfrau, Mutter, Königin* und *Göttin* (V. 12102 f.).

Vor allem durch den Zusatz ‚Göttin‘, der in der „Reihung marianischer Anrufe [...] katholisch-liturgisch undenkbar“<sup>128</sup> ist und in Fausts patriarchalischer Omnipotenz auf einen Antipoden trifft, wird „die Teilhabe/Teilnahme des Weiblichen am [...] ewigen Schöpfungsprozess“<sup>129</sup> besonders deutlich. Trotz der durchaus nachvollziehbaren Argumente von *Option 3b*, lässt diese Deutung die Frage offen, warum Faust ausgerechnet von Gretchen zu höheren Sphären geführt wird. Aufgrund ihrer späten Rückkehr und der damit verbundenen Erlösung des *früh Geliebte[n]* (V. 12073) ist es nahe liegend, das Weibliche im Sinne von *Option 3a* aufzufassen. Das schließt allerdings nicht aus, dass Fausts Seele am Ende wieder in den Schöpfungskreislauf zurückgeführt wird, da sich beide Optionen – wie eingangs bereits erwähnt – durchaus miteinander vereinbaren lassen.

---

<sup>125</sup> Nur weil die Liebe für Fausts Handlungsmotivation irrelevant ist, folgt daraus nicht, dass sie im weiteren Verlauf des Dramas generell keine Rolle mehr spielt.

<sup>126</sup> Busch 1991, S. 73.

<sup>127</sup> Wilhelm Büchner: *Fauststudien*. Darmstadt/Weimar 1908, S. 63.

<sup>128</sup> Schwerte 1990, S. 131.

<sup>129</sup> Ebd., S. 141.

### 3. Systematische Gesamtinterpretation

Nach der Darstellung und kritischen Kommentierung der Deutungsoptionen sollen die bisherigen Ergebnisse gemäß der kognitiven Hermeneutik nun zu einer systematischen Gesamtinterpretation ausgebaut werden. Dabei ist insbesondere zu klären, welcher der in Kapitel 2 diskutierten Interpretationsansätze sich gegenüber den anderen als überlegen erweist. Von einem Optionenwettkampf, wie ihn Tepe, Rauter und Semlow anhand von E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann*<sup>130</sup> inszenieren, kann hinsichtlich der Erlösungsproblematik in Goethes *Faust* allerdings nur bedingt die Rede sein, da sich bei näherer Analyse lediglich *Option 1* und *2* als logisch unvereinbar erweisen. Die Unvereinbarkeit beider Deutungen ist darauf zurückzuführen, dass *Option 2* Fausts Streben als *entscheidende* Bedingung seiner Erlösung auffasst. Der Kerngedanke der *apokatastasis panton* (*Option 1*) besteht aber gerade darin, die Wiederbringung eben *nicht* von bestimmten Bedingungen abhängig zu machen, sondern unterschiedslos alle Kreaturen zu erlösen.

Aus der alleinigen Inkompatibilität von *Option 1* und *2* ergibt sich die Möglichkeit, die übrigen Deutungsoptionen miteinander zu kombinieren. Aufgrund der gemeinsamen Rückführung von Fausts Erlösung auf das Prinzip der ewigen Liebe, wäre es nahe liegend, *Option 1* durch *Option 3a* zu ergänzen. Wie sich noch zeigen wird, ist aber auch eine Kombination von *Option 2* mit *Option 3a* denkbar. Während *Option 2* die entscheidende Bedingung für Fausts Erlösung darstellt, erklärt *Option 3a*, weshalb Faust trotzdem auf die Hilfe der göttlichen Gnade angewiesen ist, die ihm in Gretchen als Verkörperung des Prinzips der ewigen Liebe rettend zu Hilfe eilt und ihn zu höheren Sphären führt. Die Unbestimmtheit dieser Sphären könnte – genauso wie die Anrufung des Ewig-Weiblichen in den Schlussversen – für Fausts Aufnahme in den Schöpfungskreislauf sprechen. Welche Deutungsoptionen am sinnvollsten miteinander zu kombinieren sind und inwiefern das einer Antwort auf die Erlösungsproblematik zuträglich ist, soll im Folgenden geklärt werden.

---

<sup>130</sup> Vgl. Anmerkung 11.

### 3.1 Die Wiederbringung aller Dinge und das Prinzip der ewigen Liebe

Wie die bisherige Analyse gezeigt hat, ist *Option 1* abzulehnen, da sich eine *apokatastasis panton* anhand der Tragödie nicht stichhaltig nachweisen lässt. Selbst wenn man wohlwollend annimmt, dass Gretchen ebenfalls erlöst und Mephistopheles von seiner intrinsisch-feindlichen Willensrichtung befreit wird, findet sich im gesamten Drama kein Hinweis, der die Annahme eines zyklisch-teleologischen Geschichtsbilds rechtfertigt. Zusätzlich erschwert wird die Plausibilität von *Option 1* durch das bewusste, aber illegitime Ausblenden anderer Deutungen, wodurch zentrale Aspekte unberücksichtigt bleiben.

Bei Breuer tritt die defizitäre Argumentationsstruktur besonders klar zum Vorschein: Aus der gesamten *Faust*-Dichtung führt er keinen einzigen Textbeleg zur Stützung seiner Thesen an, behauptet aber zugleich, dass „an der Fruchtbarkeit eines theologisch orientierten Deutungsansatzes“<sup>131</sup> kein Zweifel bestehe. Eine – für die origenistische Lehre unverzichtbare – Auseinandersetzung mit einer möglichen Erlösung der anderen Figuren lässt Breuer ebenfalls vermissen. Bei Henkel zeichnet sich ein ähnliches Bild ab: Er greift zwar einige, für die Erlösungsproblematik relevante Textstellen auf, missversteht die „ekstatische Feier der ewigen Liebe“<sup>132</sup> in der Bergschluchtenszene aber als ‚Wiederbringung Aller‘, obwohl davon im gesamten Drama keine Rede ist. Sicherlich ist die Liebe an Fausts Erlösung beteiligt, zumindest legen das die Verse der Engel nahe:

Und hat an ihm die Liebe gar  
Von oben Teil genommen  
Begegnet ihm die selige Schar  
Mit herzlichem Willkommen. (V. 11938 ff.)

Indem Henkel der unvergessenen Liebe Gretchens daraufhin „Heilswert“<sup>133</sup> zuspricht, erkennt er jedoch, dass „das ‚Zurückkommen‘ Fausts zu Gretchen [...] nichts mit Theologischem, noch weniger mit der *apokatástasis pánton* des Origenes zu tun“<sup>134</sup> hat, sondern einfach das „Glück der Wiederbegegnung [...] in einem unverhofften Wiedersehen“<sup>135</sup> zum Ausdruck bringt. Auch seine Behauptung, dass „Liebe ver-

---

<sup>131</sup> Breuer 1985, S. 25.

<sup>132</sup> Henkel 1982, S. 177.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Rolf Christian Zimmermann: *Klarheit, Streben, Wiederbringung. Drei Beiträge zum Verständnis von Goethes Faust*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 74 (2000), S. 456. Im Folgenden: Zimmermann 2000.

<sup>135</sup> Ebd.

ewigt“<sup>136</sup> geht am Kern des Geschehens vorbei, da Fausts jenseitige Fortexistenz nicht auf eine „Liebestheologie“<sup>137</sup>, sondern ausschließlich auf sein Streben zurückzuführen ist. Begünstigt wird Henkels Fehleinschätzung durch seine unzureichende Auseinandersetzung mit einer potentiellen Erlösung der anderen Figuren. Er weist zwar auf Mephistopheles „gänzlich unsatanische Bußfertigkeit“<sup>138</sup> am Ende der Szene Grablegung hin, schließt von dieser Beobachtung aber automatisch auf eine „endlich-unendliche Auflösung von allem in der Liebe“<sup>139</sup>, ohne eine entsprechende Begründung anzugeben.

Eine derartige Schlussfolgerung ist nicht nur unzulässig, sie weist auch auf ein generelles Problem von *Option 1* hin: Bedenkt man nämlich, dass Origenes unter dem Begriff der *apokatastasis panton* nicht nur „die endzeitliche Beseitigung alles Bösen“<sup>140</sup>, sondern auch „die vollkommene Wiederherstellung der Schöpfung in ihrem ursprünglichen Zustand“<sup>141</sup> versteht, müsste es konsequenterweise auch in Goethes *Faust* einen Ausgangspunkt geben, an dem die Menschheit noch mit ihrem Schöpfer versöhnt ist. Diese Problematik wird von Vertretern von *Option 1* gar nicht erst aufgegriffen bzw. unter Umständen sogar bewusst ignoriert, um die Plausibilität der eigenen Deutung nicht zu gefährden. Das lässt auf eine bestimmte Interpretationsstrategie schließen, die es aus Sicht der kognitiven Hermeneutik zu vermeiden gilt: Indem Breuer und Henkel vorrangig diejenigen Textelemente aufgreifen, die zur Stützung des eigenen Deutungsansatzes beitragen, werden Textelemente, die *Option 1* in Schwierigkeiten bringen könnten, entweder bewusst vernachlässigt oder auf kognitiv unbefriedigende Weise in die eigene Interpretationsstrategie integriert. Die kognitive Hermeneutik empfiehlt daher, stets kritisch zu überprüfen, ob sich der *gesamte* Text problemlos nach der jeweiligen Option deuten lässt, d.h. ob sich *alle* Textelemente mit dieser Deutung vereinbaren lassen.

Trotz der aufgezeigten *dogmatischen* Tendenzen ist es sinnvoll, *Option 1* konsequent durchzuspielen. Wie bereits oben erwähnt, müsste es dann allerdings auch in Goethes *Faust* einen ursprünglichen Zustand der Versöhnung und Einheit mit Gott geben. Selbst wenn man diesen Zustand mit Fausts Schuldfreiheit vor dem Teufelspakt assoziiert –

---

<sup>136</sup> Henkel 1982, S. 178.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> Ebd., S. 168.

<sup>139</sup> Ebd., S. 169.

<sup>140</sup> Werner van Laak: *Allversöhnung: Die Lehre von der Apokatastasis, ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Urs von Balthasar*. In: *Sinziger theologische Texte und Studien*, Bd. 11, Sinzig 1990, S. 38.

<sup>141</sup> Ebd.

was schon fragwürdig genug ist – und die Tragödie mit Ernst Grumach als Spiel „von der neuen Versuchung Adams“<sup>142</sup> auffasst, stellt sich die Frage, warum ausgerechnet von Fausts Verfehlungen das Heil der gesamten Menschheit abhängen soll. Ein Zusammenhang ließe sich höchstens dann herstellen, wenn man Fausts Untaten – analog zum biblischen Sündenfall – gewissermaßen als Ursünde deuten würde, deren negative Auswirkungen auf die Menschheit durch Fausts Erlösung am Ende wieder aufgehoben werden. Um eine derartige Position ernsthaft vertreten zu können, fehlen nicht nur die entsprechenden Textbelege, es bleibt auch ungeklärt, inwiefern sich *Option 1* mit Fausts Streben vereinbaren lässt.

Weshalb das Streben in Hinblick auf Fausts Erlösung nicht nur unverzichtbar ist, sondern sich gegenüber der *apokatastasis panton* auch insgesamt als kognitiv leistungsfähiger erweist, haben bereits die methodologischen Kommentare zu den jeweiligen Deutungsoptionen gezeigt. Im Folgenden gilt es nun, die in Kapitel 2.2.4 erwähnten Argumente für Fausts Streben durch bisher unberücksichtigte Textstellen zu vervollständigen und zu einer systematischen Gesamtinterpretation auszubauen.

### ***3.2 Fausts Streben und seine Aufnahme in den Schöpfungskreislauf***

Im Gegensatz zur Lehre der *apokatastasis panton* stellt Fausts Streben für viele Interpreten eine unbequeme Lösung dar, weil sie sich mit gängigen Moralvorstellungen kaum vereinbaren lässt. Vor allem im zweiten Teil der Tragödie lädt Faust durch seinen unbedingten Handlungswillen in beträchtlichem Maße Schuld auf sich, dennoch wird ihm eine Erlösung am Ende nicht verweigert. Indem er sich in den unterschiedlichsten Bereichen als tätig erweist, entspricht er andererseits aber dem Ideal der Klassik, demzufolge der Mensch möglichst alle seine Fähigkeiten ausbilden soll.

Als Künstler lässt er im ersten Akt in einem illusionären Flammengaukelspiel Helena und Paris auftreten, scheitert aber daran, sein Kunstwerk in die Realität zu übertragen. Im dritten Akt gelingt es ihm, Helena zu verführen. Das Produkt dieser Verbindung ist ihr gemeinsamer Euphorion, „die allegorische Verbindung klassischer

---

<sup>142</sup> Ernst Grumach: *Prolog und Epilog im Faustplan von 1797*. In: *Goethe-Jahrbuch 14/15* (1952/53), S. 107.

und romantischer Poesie“.<sup>143</sup> Mit seiner Zeugung demonstriert Goethe, wie es zur Deutschen Klassik kam: durch eine Rückbesinnung der deutschen Kunst auf die Antike. Der vierte Akt zeigt Faust als strategischen Feldherren, der mit Mephistos Hilfe in einer Schlacht den Sieg für den Kaiser erringt. Im fünften Akt nimmt Fausts Herrscherwillkür noch radikalere Züge an: Als rücksichtsloser Kolonisator und visionärer Ingenieur, „ein *homo faber* im modernen Sinn“<sup>144</sup>, setzt er alles daran, auch sein letztes Ziel, das Projekt der Landgewinnung, in die Tat umzusetzen.

Wie skrupellos Faust dabei vorgeht, hat die geplante Umsiedlung von Philemon und Baucis gezeigt. Als sich das alt-ehrwürdige Paar weigert, der Umsiedlung zuzustimmen, will Faust sie notfalls mit Gewalt dazu bewegen: *So geht und schafft sie mir zur Seite!* (V. 11275) herrscht er seinen Diener Mephisto an. Kurz darauf steht die Hütte des Paares in Flammen. Eindringlich beschreibt Lynceus der Türmer, wie die Linden, die Hütte, das Kapellchen und schließlich auch Philemon und Baucis selbst dem Feuer zum Opfer fallen:

Schnelle Hülfe wird gefordert,  
Keine Rettung ist vorhanden.  
Ach! die guten alten Leute,  
Sonst so sorglich um das Feuer,  
Werden sie zum Qualm der Beute!  
Welch ein schrecklich Abenteuer! (V. 11314 ff.)

Auch wenn Faust den Tod von Philemon und Baucis zu bedauern scheint, – *Tausch wollt ich, wollte keinen Raub* (V. 11371) – kann er „sich nicht nachträglich damit herausreden, den «Scheiterhaufen» (V. 11369) nicht gewollt zu haben“<sup>145</sup>. Zu dieser Einsicht gelangt man, wenn man die Hütte nicht nur als räumliches Hindernis, – Faust will auf diesem Grundstück sein Luginsland errichten – sondern zugleich als Symbol für die von Philemon und Baucis vertretenen Werte begreift. Neben dem Glauben an den alten Gott, den sich Faust zusammen mit der gesamten poetischen „Verwandlung der mythischen Idylle ins Christliche“<sup>146</sup> beseitigt wünscht, ist ihm vor allem die genügsame, ruhende Existenz des alten Paares ein Dorn im Auge, da sie den Verdruss über seine eigene Rastlosigkeit kontrastiert.

Dieser Verdruss spiegelt sich auch in Lynceus, dem Türmer, wider, der ebenfalls als Gegenfigur zu Faust konzipiert ist. Während Lynceus in allem *Die ewige Zier* (V. 11297) sieht und somit das Prinzip der Weltbejahung verkörpert, ist Faust hingegen von

---

<sup>143</sup> Herwig 2008, S. 57.

<sup>144</sup> Ebd., S. 57.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> Henkel 1982, S. 173.



einem radikalen Mangelbewusstsein geprägt. Sein selbstkritisches Eingeständnis: *So sind am härtesten wir gequält/ Im Reichtum fühlend was uns fehlt* (V. 11251 f.) lässt darauf schließen, dass sein Ungenügen an allem erst dann zur Ruhe kommen wird, sobald das von ihm ersehnte Luginsland endlich errichtet ist.

Weshalb dieser Aussichtspunkt für Faust eine derart wichtige Rolle spielt, wird deutlich, wenn man den Zweck dieses Unternehmens in eine direkte Beziehung zu den Resultaten seines Strebens setzt:

Dort wollt' ich, weit umher zu schauen,  
Von Ast zu Ast Gerüste bauen,  
Dem Blick eröffnen weite Bahn,  
Zu sehn was alles ich getan (V. 11243 ff.)

Vom Luginsland aus will Faust aber nicht nur seinen errungenen *Weltbesitz* genießen, er hat es vor allem deswegen errichten lassen, um von dort aus *ins Unendliche zu schaun* (V. 11345). Dieser Wunsch lässt auf zwei wichtige Erkenntnisse schließen: Erstens macht er deutlich, dass Fausts Ungenügen am Diesseits mit fortschreitendem Handlungsverlauf immer stärker zu einer Flucht ins Jenseits umschlägt. Zweitens korrespondiert er mit Fausts „lebensimmanente[m] Streben nach dem göttlichen Vollkommenen“<sup>147</sup>, da ihn alles, „was im Irdischen hinter dieser Vollkommenheit zurückbleiben muss“<sup>148</sup>, – gerade weil es irdisch und damit begrenzt ist – nicht zufrieden stellen kann. Wofür ist das beispielhaft?

Genau hier lässt sich der Bezug zur Erlösungsproblematik anschließen. Wie das Errichten des Luginslandes deutlich macht, ist Fausts Streben nach dem Göttlichen ambivalent zu bewerten.<sup>149</sup> Einerseits adelt es den Menschen, da er seinem Schöpfer naheifert, andererseits führt es ihn „tragischerweise aber auch von seinen irdischen Glücksmöglichkeiten weg, ja muß den in seine irdischen Schranken begrenzten Mensch notwendigerweise zerstören.“<sup>150</sup> Die Konsequenzen des Strebens betreffen aber nicht nur Faust selbst, sondern wirken sich auch – wie die Vernichtung der Hütte von Philemon und Baucis gezeigt hat – in höchstem Maße negativ auf seine Umgebung aus. Allein aus diesem Grund wäre es falsch, dem faustischen Tatendrang vorbehaltlos ein positives Vorzeichen beizumessen oder ihn bei Goethe sogar in irgendeiner Form als verherrlicht zu sehen.

---

<sup>147</sup> Zimmermann 1994, S. 182.

<sup>148</sup> Ebd.

<sup>149</sup> Vgl. E.T. Hankamer: *Faust's Redemption in the Light of Goethe's own Myth of the Creation*. In: *The German Quarterly* 26 (1953), H. 3, S. 143-149.

<sup>150</sup> Zimmermann 2000, S. 423.

Trotz seines ambivalenten Charakters ist das Streben im Menschen „als Tendenz von Natur her angelegt“.<sup>151</sup> Diesen Gedanken sieht Zimmermann auch in dem übermütigen Flugversuch von Euphorion bestätigt, den der Trauergesang anlässlich seines Todes mit den Worten resümiert:

Doch du ranntest unaufhaltsam  
Frei ins willenlose Netz,  
So entzweitest du gewaltsam  
Dich mit Sitte, mit Gesetz;  
Doch zuletzt, das höchste Sinnen  
Gab dem reinen Mut Gewicht,  
Wolltest Herrliches gewinnen,  
Aber es gelang dir nicht. (V. 9923 ff.)

Obwohl die Worte des Trauergesangs an Euphorion gerichtet sind, ist es nahe liegend, *das höchste Sinnen* auch in Faust verkörpert zu sehen, schließlich handelt es sich bei Euphorion um seinen Sohn. Euphorions Ikarus-Sturz macht allerdings deutlich, dass das Streben in zwei Ausformungen vorliegt, „von denen sich die eine nach der Erde, die andere aber nach oben orientiert“.<sup>152</sup> Bedenkt man mit Zimmermann weiter, „daß diejenige Strebung, welche vom Göttlichen herzuleiten ist und daher [...] aufwärts ‚strebt‘, nach ihrem Prinzip beurteilt wertvoller ist“,<sup>153</sup> wird ersichtlich, weshalb das faustische Streben vom unkontrollierten Aktionismus Euphorions – *Immer höher muss ich steigen/ Immer weiter muss ich schaun* (V. 9821 f.) – klar abzugrenzen ist. Die positive Bewertung des Strebens nach dem Göttlichen, das in den Menschen in ganz unterschiedlichen Graden wirksam ist, wird auch von Goethe selbst aufgegriffen. Am 29. April 1818 bekundet er in einem Gespräch mit dem Kanzler von Müller:

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben, ist die schönste Bürgschaft unseres *übersinnlichen* Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn die Erde auch anzieht, mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnd zum Himmel auf, der sich in unermeßnen Räumen über ihn wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, daß er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. In dieser Ahnung liegt das Geheimnis des ewigen Fortstrebens nach einem unbekanntem Ziele, es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens, das zarte Band zwischen Poesie und Wirklichkeit.<sup>154</sup>

Wie weit kann, darf und soll sich der Mensch aber dieser Sehnsucht hingeben? Darf er die Schranken seiner *conditio humana* durchbrechen oder muss er, so stark es auch in ihm drängt, seinem Streben zum Höheren schließlich doch entsagen? Für den mit Vernunft ausgestatteten Menschen führt diese Frage zwangsläufig zu einem Zielkonflikt:

---

<sup>151</sup> Ebd., S. 424.

<sup>152</sup> Ebd.

<sup>153</sup> Ebd.

<sup>154</sup> FA, I, : *Zwischen Weimar und Jena: Einsam-tätiges Alter I. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 6. Juni 1816 bis zum 26. Dezember 1822. Teil I: Vom 6. Juni 1816 bis zum 18. Oktober 1819*, hrsg. von Dorothea Schäfer-Weiss, Frankfurt am Main 1999, S. 194.

Will er sich mit dem vergänglichen Glück und der begrenzten Befriedigung seiner Geschöpfsnatur begnügen, muss er versuchen, das Streben zum Göttlichen unter Kontrolle zu bringen. Greift der Mensch mit seinem Wollen und Handeln jedoch nach den Sternen, droht er an seinem Übermut zu scheitern. Vor allem das hochsinnige menschliche Streben, das Absolute einer bestimmten Idee um jeden Preis verwirklichen zu wollen, wird von Goethe mit zunehmendem Alter skeptisch beurteilt. Entsprechend äußert er sich am 13. Juni 1824 zum Kanzler von Müller:

Es ist ein Unglück, daß so ideenreiche Geister [sc. wie Byron] ihr *Ideal* durchaus verwirklichen, ins Leben einführen wollen. Das geht nun einmal nicht, das *Ideal* und die gemeine Wirklichkeit müssen streng geschieden bleiben.<sup>155</sup>

Ein ähnliches kritisches Urteil fällt Goethe am 10. Februar 1830 in einem Gespräch mit Eckermann über Napoleon: „Napoleon gibt uns Beispiel, wie gefährlich es sei, sich ins Absolute zu erheben und alles der Ausführung einer Idee zu opfern.“<sup>156</sup> Goethes Kritik gilt aber nicht nur zwei außergewöhnlichen Individuen, sondern wird in den *Maximen und Reflexionen* zu einer allgemeinen Überzeugung ausgebaut: „Es ist nichts trauriger anzusehn als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt“.<sup>157</sup> Wie passt diese Beurteilung des Strebens mit Fausts Erlösung zusammen?

Die Frage führt uns zu Goethes Beschäftigung mit der Entelechie zurück. Für Goethe, der den Begriff von Leibniz übernimmt, bezeichnet die Entelechie die Seele, „die danach strebt, das in ihr angelegte Mögliche in dauernder Aktivität zu vollenden“.<sup>158</sup> Hier lässt sich der oben entwickelte Gedanke wieder aufgreifen, dass sich das Streben in den Menschen in unterschiedlichen Ausprägungen manifestiert. Auf die Besonderheit des Strebens nach dem Göttlich-Vollkommenen, das nur die allerwenigstens Individuen auszeichnet, ist bereits hingewiesen worden. Weshalb genau darin der Grund für Fausts spätere Erlösung anzusehen ist, wird deutlich, wenn man sich – wie bereits in Kapitel 2.2.1 dargestellt – Goethes eigene Jenseitsvorstellungen in Erinnerung ruft:

Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> FA, II, 10: *Die letzten Jahre. Briefe, Tagebücher und Gespräche von 1823 bis zu Goethes Tod. Teil I: Von 1823 bis zum Tode Carl Augusts 1828*, hrsg. von Horst Fleig, Frankfurt am Main 1993, S. 170.

<sup>156</sup> FA, II, 12, S. 382.

<sup>157</sup> FA, I, 13: *Sprüche in Prosa. Sämtliche Maximen und Reflexionen*, hrsg. von Harald Fricke, Frankfurt am Main 1993, S. 83.

<sup>158</sup> Herwig 2008, S. 59.

<sup>159</sup> Siehe Anmerkung 86.

In einem Gespräch mit Eckermann vom 11. März 1828 geht Goethe sogar noch einen Schritt weiter und unterscheidet schon im irdischen Leben zwischen mächtigen und geringen Entelechien:

Ist diese Entelechie geringer Art, so wird sie während ihrer körperlichen Verdüsterung wenig Herrschaft ausüben, vielmehr wird der Körper vorherrschen, und wie er altert, wird sie ihn nicht halten und hindern. Ist aber die Entelechie mächtiger Art, wie es bei genialen Naturen der Fall ist, so wird sie, bei ihrer belebenden Durchdringung des Körpers, nicht allein auf dessen Organisation kräftigend und veredelnd einwirken, sondern sie wird auch, bei ihrer geistigen Übermacht, ihr Vorrecht einer ewigen Jugend fortwährend geltend zu machen suchen. [...] das ist es, was ich eine wiederholte Pubertät nennen möchte.<sup>160</sup>

Die Vorstellung einer Hierarchie der Entelechien wird von Goethe auch in dem berühmten Gespräch mit Johann Daniel Falk anlässlich Wielands Begräbnisses im Januar 1813 aufgegriffen. Darin heißt es über Wieland:

Von Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie. Wieland's Seele ist von Natur ein Schatz, ein wahres Kleinod.<sup>161</sup>

Im weiteren Verlauf des Gesprächs baut Goethe seine Auffassung der Fortexistenz sogar zu einer allgemeinen Rangfolge der Monaden aus:

Nun sind einige von diesen Monaden [...] so klein, so geringfügig [...]; andere dagegen sind stark und gewaltig. [...] Es folgt hieraus, daß es Weltmonaden, Weltseelen, wie Ameisenmonaden, Ameiseneseelen gibt, und daß beide in ihrem Ursprunge, wo nicht völlig eins, doch im Urwesen verwandt sind. [...] Und da stehen wir wieder an den Rangordnungen der Seelen, die wir gezwungen sind anzunehmen, sobald wir uns die Erscheinungen der Natur nur einigermaßen erklären wollen.<sup>162</sup>

Die Antwort auf die Frage, welchen Individuen die Unsterblichkeit einer personalen Wiederbringung zustehen wird, sollte damit klar sein: „sie ist das Privileg der wenigen großen Monaden.“<sup>163</sup> Was bedeutet das für die zu untersuchende Erlösungsproblematik? Angesichts seines nie erschlaffenden Strebens dürfte kein Zweifel daran bestehen, dass Faust – in der spezifisch-goetheschen Lesart – ebenfalls „als eine große Entelechie, als ein mächtiger Geist zu verstehen“<sup>164</sup> ist. Genau darin ist auch Grund zu sehen, warum die Engel Fausts Entelechie nicht nur von ihren irdischen Elementen befreien, sondern sie sogar über die Erde hinaus in den Bereich der seligen Geister erheben, wo ihr schließlich jenes Göttlich-Vollkommene zuteil wird, wonach sie zeitlebens gestrebt hat.<sup>165</sup> Der Schluss mündet somit in einen Skandal: Faust wird erlöst, obwohl sein

---

<sup>160</sup> FA, II, 12, S. 656.

<sup>161</sup> Falk 1832, S. 52.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Zimmermann 2000, S. 441.

<sup>164</sup> Zimmermann 2000, S. 442.

<sup>165</sup> Obwohl es berechtigt ist, Gretchen am Ende ebenfalls als erlöst anzusehen, wäre es falsch, sie mit Faust auf dieselbe Stufe zu stellen, da zwischen seinem Streben nach dem Göttlichen und ihrem Streben nach der irdischen Erfüllung ihrer Liebe ein prinzipieller Unterschied besteht.

unbedingter Handlungswille, dem „das Ethos der Selbstbegrenzung“<sup>166</sup> fremd ist, die Menschheit – denn „um eine menschheitsgeschichtliche Perspektive geht es – in immer größeres Unheil verstrickt“.<sup>167</sup> Wie lässt sich das mit Goethes Kritik an Byron und Napoleon vereinbaren?

Hier ist folgendes zu bedenken: Erstens besteht zwischen Faust, Byron und Napoleon kein prinzipieller Unterschied, da alle drei – wenn auch in verschiedener Ausprägung – zeitlebens gestrebt und alles der Ausführung eines bestimmten Ideals geopfert haben. Auch wenn es sich bei Faust um eine literarische Figur handelt, lassen sich seine Taten problemlos auf die Realität übertragen. Zweitens folgt aus Goethes Kritik an Byron und Napoleon nicht, dass nur Faust ein Fortwirken als große Entelechie zuteil wird. Eine derartige Einschätzung würde nicht nur der Geschichtsschreibung widersprechen, sondern auch den jeweils erbrachten Leistungen nicht gerecht werden.

Als Philhellene unterstützte Byron den Freiheitskampf der Griechen<sup>168</sup> gegen die Herrschaft der Osmanen und übernahm 1823 sogar das ihm angebotene Kommando über die freien griechischen Streitkräfte. Bereits ein Jahr später starb er allerdings an den Folgen einer Unterkühlung sowie der schwächenden Wirkung des medizinischen Aderlasses.<sup>169</sup> Während sich Byrons Bemühungen auf Griechenland beschränkten, verfolgte Napoleon das Ziel, die Errungenschaften der Französischen Revolution zu einem „neuen sozio-politischen Modell der Freiheit und Gleichheit“<sup>170</sup> auf das gesamteuropäische Staatensystem auszuweiten. Dass er dabei nicht vor Gewalt zurückschrecken würde, haben seine militärischen Feldzüge gegen Preußen und Russland gezeigt.

Das Modell einer auf Freiheit und Gleichheit basierenden Gesellschaft will auch Faust verwirklichen. Im Gegensatz zu Napoleon, der sein Territorium erst gewaltsam erobern musste, hat Faust ein kühneres Projekt vor Augen: Er lässt einen Deich errichten, mit dem er dem Meer Land für Besitzlose abgewinnen will. Mit seiner Neulandorientierung entzieht Faust das von ihm auserkorene Stück Land „dem

---

<sup>166</sup> Keller 1991, S. 324

<sup>167</sup> Herwig 2008, S. 59.

<sup>168</sup> Gemeint ist hier die Griechische Revolution (1821-1829), auch Griechischer Aufstand oder Griechischer Unabhängigkeitskrieg genannt.

<sup>169</sup> Vgl. David Armine Howarth: *The Greek adventure: Lord Byron and other excentrics in the War of Independence*. London 1976.

<sup>170</sup> Bernd Wunder: *Europäische Geschichte im Zeitalter der Französischen Revolution 1789-1815*. Stuttgart 2001, S. 10.

Antagonismus von Revolution und Konterrevolution und den damit verbundenen Besitzansprüchen<sup>171</sup>, so dass er stolz verkünden kann:

Eröffn' ich Räume vielen Millionen,  
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen  
[...]  
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,  
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.  
Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,  
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. (V. 11563 ff.)

Indem Faust seine Fähigkeiten für das Wohlergehen der Bedürftigen einsetzen will, hat er seinen Egoismus überwunden. Mit dieser späten Sinnfindung kann er sich endlich selbst akzeptieren und sicher sein, durch eine solche Großtat der Nachwelt im Gedächtnis zu bleiben. Glücklich gibt er zu verstehen:

Zum Augenblicke dürft ich sagen:  
Verweile doch, du bist so schön!  
Es kann die Spur von meinen Erdentagen  
Nicht in Äonen untergehn. –  
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück  
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick. (V. 11581 ff.)

Kaum hat Faust die anmaßenden Worte ausgesprochen, sinkt er zurück und wird von den Lemuren auf den Boden gelegt. Obwohl sich Faust hier der alten Schwurformel des Teufelpaktes: *Werd' ich zum Augenblicke sagen:/ Verweile doch! du bist so schön* (V. 1699 f.) bedient, verliert er die Wette mit Mephisto nicht, da der Konjunktiv „dürft“ darauf hindeutet, dass er dies zwar gerne sagen würde, es aber nicht tut. Diese Annahme korrespondiert mit der Tatsache, dass die Engel *Faustens Unsterbliches* aus den Fängen des Teufels entreißen und Mephisto am Ende beschämt eingestehen muss: *Die hohe Seele, die sich mit verpfändet,/ Die haben sie mir pfiffig weggepascht* (V. 11830 f.). Weshalb Faust erlöst wird und welche Rolle in diesem Zusammenhang das Weibliche bzw. die ewige Liebe spielt, wird deutlich, wenn man sich die resümierenden Verse der Engel in Erinnerung ruft:

Gerettet ist das edle Glied  
Der Geisterwelt vom Bösen,  
»Wer immer strebend sich bemüht  
Den können wir erlösen.«  
Und hat an ihm die Liebe gar  
Von oben Teil genommen,  
Begegnet ihm die selige Schar  
Mit herzlichem Willkommen. (V. 11934 ff.)

Zur Bedeutung dieser Verse nimmt auch Goethe am 6. Juni 1831 in einem Gespräch mit Eckermann Stellung:

In diesen Versen, sagte er [Goethe], ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber

---

<sup>171</sup> Friedrich Dieckmann: *Geglückte Balance: Auf Goethe blickend*. Frankfurt am Main 2008, S. 149.

eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende, und von oben die ihm zu Hilfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade.<sup>172</sup>

Goethes Äußerung macht folgendes deutlich: Obwohl Fausts Streben die entscheidende Bedingung seiner Erlösung darstellt, ist er für seine endgültige Seligwerdung auf die Hilfe der göttlichen Gnade angewiesen. Wie die oben zitierten Verse der Engel andeuten, verbirgt sich hinter dieser Gnade das Prinzip der ewigen Liebe, das in Gretchens später Rückkehr seine figürliche Entsprechung findet. Als Faust zu höheren Sphären aufsteigt, geht seine einstige Geliebte ihm voran. Die entsprechende Aufforderung erhält Gretchen von der Mater Gloriosa: *Komm! hebe dich zu höhern Sphären,/ Wenn er dich ahnet folgt er nach.* (V. 12094 f.) „Auf die Tragödie der ‚Herzensentfremdung‘ folgt die Wiedervereinigung von Verstand und Gefühl.“<sup>173</sup>

Obwohl Gretchen und Faust am Ende wieder vereint sind, wäre es verfehlt, beide in der Schlusszene noch als Individuen, geschweige denn als das Liebespaar aus *Faust I* aufzufassen. Indem Gretchen als *Eine Büsserin* zurückkehrt, trägt sie zwar noch das Stigma der Kindsmörderin, dennoch hat sie ihre irdische Hülle längst abgestreift, um Faust, den *früh Geliebte[n]/ Nicht mehr Getrübte[n]* (V. 12073 f.) zu sich hinauf zu ziehen, in Sphären, die nicht weiter präzisierbar sind. Auch Faust hat den Scherbenhaufen seiner Individualität und damit zugleich die bürgerlich-christliche Frage nach Schuld und Sühne hinter sich gelassen, um sich als große Entelechie zu jenem Göttlich-Vollkommenen zu erheben, nach dem er zeitlebens gestrebt hat.

Die Wiedervereinigung von Gretchen und Faust macht somit folgendes deutlich: Genauso wie die katholische Mythologie, die Goethe „nur als poetische Form für das eigentlich Unaussprechliche gewählt hat“<sup>174</sup>, sind beide Figuren in der Schlusszene symbolisch zu verstehen: Faust symbolisiert die destruktive Kraft des Männlichen, den ewig-revoltierenden Titanismus, dessen Streben ins Unbedingte keine Grenzen kennt und der erst dann zur Ruhe kommt, wenn er sich seiner Fortexistenz gewiss sein kann. Gretchen fungiert als Gegenpart. Sie symbolisiert die Kraft der ewigen Liebe, die Faust als *dea ex machina* rettend zu Hilfe eilt und den verblendeten Greis selig werden lässt. Mit der Anrufung des Ewig-Weiblichen, mit der die Tragödie ihr Ende findet, wird dieses Prinzip verallgemeinert und deutet auf Fausts Wiederaufnahme in den Schöpfungskreislauf hin.

---

<sup>172</sup> FA, II, 12, S. 489.

<sup>173</sup> Herwig 2008, S. 58.

<sup>174</sup> Ebd.

Der Schluss der Tragödie mündet somit unweigerlich in einen Skandal: Faust wird erlöst, obwohl bzw. ja gerade weil er sich von einem Projekt ins andere stürzt und die Menschheit in immer größeres Unheil verstrickt. Als Belohnung für seinen hybriden Selbstbehauptungswillen wird er von Gretchen zu höheren Sphären geführt, wo ihm schließlich als große Entelechie jenes Göttlich-Vollkommene zuteil wird, wonach er zeitlebens so sehr gestrebt hat. Wo immer sich Faust dann auch befinden mag, er kann sich sicher sein, dort auf seinesgleichen zu treffen: auf die wenigen weiteren großen Entelechien, deren Taten der Nachwelt sowohl im positiven als auch im negativen Sinne im Gedächtnis bleiben werden.

## 4. Die drei textprägenden Instanzen

### 4.1 Das Textkonzept

Goethes *Faust*-Spiel ist angelegt als Drama des neuzeitlichen Menschen. Es zeigt, dass das Streben dem Menschen von Natur aus mitgegeben ist und welche Gefahren es birgt, wenn er sich selbst an die Stelle Gottes setzt: Vom Drama der Ökonomie – dem Wahn von der liquide gemachten Natur – über den wissenschaftlich hervorgebrachten Menschen bis hin zur massiven Versündigung an der Natur. Auf alle diese spezifisch-menschlichen Grenzüberschreitungen, mit denen wir uns heute mehr denn je auseinandersetzen, hat Goethe bereits vor mehr als 150 Jahren hingewiesen. Trotz der damit verbundenen Verfehlungen geht es ihm nicht darum, den moralischen Zeigefinger zu erheben. Im Gegenteil: Er will Faust am Ende sogar erlöst sehen.

Was bedeutet das für das *Textkonzept*? Goethe, „bis ins hohe Alter ein wacher Beobachter der Entwicklungstendenzen seiner Zeit“<sup>175</sup>, wusste, dass sich der technische Fortschritt nicht aufhalten lässt. Neben den Segnungen dieses Fortschritts sah er vor allem die Gefahren voraus. In seinem *Faust*-Drama schildert er am Beispiel eines außergewöhnlichen Individuums, wozu der Mensch *in seinem dunklen Drange* (V. 328) fähig ist und weshalb er an seinem Erkenntnis- und Machtstreben letztlich scheitern muss. Angestachelt von Mephisto treibt er seinen rastlosen Protagonisten zu immer

---

<sup>175</sup> Herwig 2008, S. 65.



neuen Projekten an, um ihn am Ende erkennen zu lassen, dass ihm sein Streben *zum höchsten Dasein* (V. 4685) weder eine höhere Erkenntnis noch den erhofften höchsten Augenblick beschert. Erst als Faust ermattet zu Boden sinkt und die Engel seine Seele aus den Fängen des Teufels befreien, findet er in Gretchens wiederkehrender Liebe seinen Ruhepol und kann sich als große Monade endlich auf dem ersehnten *Faulbett* (V. 1692) niederlassen.

#### ***4.2 Das Literaturprogramm***

Goethes *Faust*-Drama nimmt in seinem Gesamtwerk eine Sonderstellung ein. Mit keinem anderen seiner Werke hat sich Goethe so lange beschäftigt, in kein anderes fließen so unterschiedliche Themen, Ereignisse und Erfahrungen ein. Von der Erkenntniskrise des Renaissancegelehrten über das Sturm-und-Drang-Motiv der Kindsmörderin bis hin zur Frage nach dem Heil der Menschheit in einer durch zunehmenden Fortschritt technisierten Welt. Alle damit verbundenen Frage- und Problemstellungen werden von Goethe aufgegriffen und in seiner transzendental obdachlos gewordenen Titelfigur zum Drama des neuzeitlichen Menschen ausgestaltet. Dabei geht es Goethe weder um eine moralische Beurteilung von Fausts Taten noch um eine allgemeine Gesellschaftskritik. Sein künstlerisches Ziel besteht vielmehr in der Darstellung des Lebenslaufs eines außergewöhnlichen Menschheitsrepräsentanten, dessen rastloses Streben ins Unbedingte trotz aller realisierten Errungenschaften – sofern man diese überhaupt als solche bezeichnen will – im Irdischen an seine Grenzen stößt. Die erhoffte Seligkeit wird Faust erst dann zuteil als ihn die erlösende Liebe Gretchens „im metaphysischen Epilog“<sup>176</sup> rettend zu Hilfe eilt und ihn zu Sphären führt, die sich nicht weiter präzisieren lassen.

---

<sup>176</sup> Herwig 2008, S. 64.

### 4.3 Das Überzeugungssystem

„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.“<sup>177</sup> Wie das Zitat aus *Dichtung und Wahrheit* andeutet, fließen in das *Überzeugungssystem*, das sich hinter Fausts Erlösung verbirgt, gleich mehrere Weltanschauungen ein. Vom Pelagianismus übernimmt Goethe den Glauben, dass der Mensch, da er von der Erbsünde nicht verdorben ist, selbst die Verantwortung für sein Seelenheil trägt, während die Gnade Gottes nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dieser Gedanke deckt sich mit der Annahme, dass das rastlose Streben zwar die entscheidende Erlösungsbedingung darstellt, Faust für seine Seligwerdung aber trotzdem auf die Hilfe der göttlichen Gnade angewiesen ist. Entgegen der Behauptung von *Option 1* ist diese Gnadenlehre jedoch nicht auf eine *apokatastasis panton*, sondern vielmehr auf den unorthodoxen Seelenbegriff aus Leibniz' Monadenlehre zurückzuführen, auf dessen Basis Goethe eine Hierarchie der Fortexistenz konstatiert.

Dieser Hierarchie liegt folgendes *Überzeugungssystem* zu Grunde: Die Qualität des irdischen Strebens bestimmt über die Qualität der eigenen Fortexistenz. Mit anderen Worten: Wer sich sein Leben lang als besonders tätig erwiesen hat, der wird nach dem Tod als große Monade fortwirken. Wie sich Goethe diese Rangordnung der Monaden genau vorgestellt hat, darüber lässt sich nur mutmaßen. Ein möglicher Lösungsversuch könnte lauten: Goethe veranschaulicht in seinem *Faust*-Drama, dass manche Menschen, gerade weil sie besonders schändliche und verabscheuungswürdige Taten vollbracht haben, der Nachwelt im Gedächtnis bleiben werden. Die Geschichtsschreibung mag ihm Recht geben.

---

<sup>177</sup> FA, I, 14: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, hrsg. von Klaus-Detlef Müller, Frankfurt am Main 1986, S. 382.

## 5. Fazit

„Faust ist ein so seltsames Individuum, daß nur wenige Menschen seine inneren Zustände nachempfinden können.“<sup>178</sup> Mit dieser Äußerung hat Goethe nicht nur die gesamte Rezeptions- und Wirkungsgeschichte seines Faust-Dramas bis in die Gegenwart antizipiert, sondern auch darauf hingewiesen, dass ein Verständnis der Erlösungsproblematik keineswegs leicht fällt. Es verwundert daher kaum, dass seit der postumen Veröffentlichung seines Opus magnum die unterschiedlichsten Versuche unternommen wurden, Fausts Erlösung einen Sinn abzugewinnen. Wie sehr dieser Sinn von manchen Interpreten verkannt wurde, haben die Kommentare zu den einzelnen Deutungsoptionen gezeigt. In diesem Zusammenhang sollte dann auch klar geworden sein, weshalb Goethe seinen Protagonisten erlöst sehen will.

Warum das damit verbundene Überzeugungssystem vor allem zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für viele Interpreten eine eher unbequeme Lösung darstellte, lässt sich mit Zimmermann erahnen:

War es die Nachkriegszeit nach 1945, die für die Verbrechen Fausts empfindlicher und kritischer gemacht hat? Weshalb man dann auch sein in den ‚Bergschluchten‘ gezeigtes Seelenheil nur noch mit einer Generalamnestie aller sündigen Menschheit durch eine allversöhnende Liebesgottheit meinte verstehen zu können?<sup>179</sup>

Die Sprengkraft des Schlusses war auch Goethe bewusst. Wer heute aber immer noch versucht, eine positive oder negative Beispielhaftigkeit von Fausts Taten für die gesamte Menschheit herbeizuführen, hat den Kern des Dramas missverstanden. Goethes *Faust*-Spiel dient nicht zur „Illustration moralischer Lehrsätze“<sup>180</sup>, sondern thematisiert, was geschieht, wenn sich der neuzeitliche Mensch mit seinem radikalen Anthropozentrismus an die Stelle Gottes setzt. Die negativen Auswirkungen einer zunehmenden „Herrschaft des Menschen über die Natur“<sup>181</sup> und den mit ihr verbundenen technischen Fortschritt hat Goethe vorausgesehen. Trotzdem hält er den Menschen, durch dessen rastloses Streben das Unheil erst herbeigeführt wird, für erlösungswürdig. Skandal oder Trost?<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Gespräch mit Eckermann und einem englischen Ingenieuroffizier H. vom 10. Januar 1825. In: FA, II, 12, S. 133.

<sup>179</sup> Zimmermann 2000, S. 463.

<sup>180</sup> Eibl 2000, S. 317.

<sup>181</sup> Herwig 2008, S. 65.

<sup>182</sup> Vgl. Herwig 2008, S. 65.

## 6. Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurter Ausgabe in 40 Bänden, einschließlich der amtlichen Schriften und der Zeichnungen, mit Kommentar und Registern, Frankfurt am Main 1985 ff.

Origenes: *Von den Prinzipien*. In: Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Hg.): *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*. 2., verb. und um einen Nachtrag erw. Aufl., Darmstadt 1985.

### Sekundärliteratur:

Kurt Aland (Hg.): *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1986.

Breuer, Dieter: Origenes im 18. Jahrhundert in Deutschland. In: *Seminar. A journal of Germanic Studies* 21 (1985), S. 1-30.

Büchner, Wilhelm: *Fauststudien*. Darmstadt/Weimar 1908.

Busch, Ernst: *Die Transzendenz der Gottheit und der naturmystische Gottesbegriff im Mütter-Symbol*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 70-79.

Danckert, Werner: *Goethe: Der mythische Urgrund seiner Weltanschauung*. Berlin 1951.

Dieckmann, Friedrich: *Geglückte Balance: Auf Goethe blickend*. Frankfurt am Main 2008.

Dye, Robert Ellis: *Figurations of the Feminine in Goethe's Faust*. In: Paul Bishop (Hg.): *A Companion to Goethe's Faust: Parts I and II*. Rochester 2001, S. 95-121.

Eibl, Karl: *Das monumentale Ich. Wege zu Goethes Faust*. Frankfurt am Main 2000.

Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin <sup>4</sup>1927.

Emrich, Wilhelm: *Das Rätsel der Faust II-Dichtung. Versuch einer Lösung*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 26-54.

Falk, Johann Daniel: *Goethe aus näherm persönlichen Umfeld dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Johannes Falk*. Leipzig 1832.

- Grumach, Ernst: *Prolog und Epilog im Faustplan von 1797*. In: *Goethe-Jahrbuch 14/15* (1952/53), S. 63-107.
- Hankamer, Erwin T.: *Faust's Redemption in the Light of Goethe's own Myth of the Creation*. In: *The German Quarterly* 26 (1953), H. 3, S. 143-149.
- Henkel, Arthur: *Das Ärgernis Faust*. In: Ders. (Hg.): *Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge*. Stuttgart 1982, S. 163-179.
- Henning, Hans (Hg.): *Historia von D. Johann Fausten. Neudruck des Faustbuches von 1587*, Leipzig 1982.
- Herwig, Henriette: *Was die Welt im Innersten zusammenhält: Faust als neuzeitlicher Hiob?* In: Hartmut Spieker (Hg.): *Hiob – Auseinandersetzung mit einer biblischen Gestalt*. Zürich 2008, S. 49-65.
- Howarth, David Armine: *The Greek adventure: Lord Byron and other excentrics in the War of In-dependence*. London 1976.
- Jantz, Harold: *The Place of the "Eternal-Womanly" in Goethe's Faust Drama*. In: *PMLA* 68 (1953), H. 4, S. 791-805.
- Jockers, Ernst: *Faust und die Natur*, in: *PMLA* 62 (1947), H. 2, S. 707-733.
- Kaiser, Gerhard: *Ist der Mensch zu retten? Vision und Kritik der Moderne in Goethes Faust*. Freiburg 1994.
- Kaufmann, Walter A.: *Goethe's Faith and Faust's Redemption*. In: *Monatshefte* 41 (1949), H. 7, S. 365-375.
- Leitzmann, Albert: *Goethes Gespräche mit Falk. Untersuchungen und Anregungen*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 57 (1932), S. 332-366.
- Keller, Werner: *Größe und Elend, Schuld und Gnade. Fausts Ende in wiederholter Spiegelung*. In: Ders. (Hg.): *Aufsätze zu Goethes „Faust II“*. Darmstadt 1991, S. 316-344.
- Knoll, Renate: *Zu Goethes erster Erwähnung des Origenes*. In: Herbert Anton, Bernhard Gajek, Peter Pfaff (Hg.): *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem sechzigsten Geburtstag*. Heidelberg 1977, S. 192-207.
- Kühnemann, Eugen: *Goethe*. Bd. 2, Leipzig 1930.
- Laak, Werner van: *Allversöhnung: Die Lehre von der Apokatastasis, ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Urs von Balthasar*. In: *Sinziger theologische Texte und Studien*, Bd. 11, Sinzig 1990.
- Menzel, Wolfgang: *Faustiana*. In: *Literatur-Blatt* 48, Mittwoch 8. Mai 1833.

- Schmidt, Jochen: *Die „katholische Mythologie“ und ihre mystische Entmythologisierung in der Schluss-Szene des „Faust II“*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 384-417.
- Schneider, Michael: *Apokatastasis. Zur neueren dogmatischen Diskussion um die Lehre von der Allversöhnung*. Köln 2003.
- Scholz, Rüdiger: *Der Müttermythos*. In: Werner Keller (Hg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II. Wege der Forschung*. Darmstadt 1991, S. 80-93.
- Sexl, Martin: *Einführung in die Literaturtheorie*. Wien 2004.
- Steiner, Jacob: *Die letzte Szene von Goethes Faust*. In: *Études Germaniques* 38 (1983), H. 1, S. 147-155.
- Schweitzer, Christoph E.: *Gretchen and the Feminine in Goethe's Faust*. In: Jane K. Brown et al. (Hg.): *Interpreting Goethe's Faust Today*, Columbia 1994, S. 133-141.
- Schwerte, Hans: *Der weibliche Schluss von Goethes Faust*. In: *Sprachkunst* 21 (1990), S. 129-143.
- Tepe, Peter/ Rauter, Jürgen/ Semlow, Tanja: *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann. Kognitive Hermeneutik in der praktischen Anwendung. Mit Ergänzungen auf CD*. Würzburg 2009.
- Tepe, Peter: *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich. Mit einem Ergänzungsband auf CD*. Würzburg 2007.
- Tille, Armin: *Goethe im Garten. Ein Beitrag zur Frage nach der literarischen Zuverlässigkeit Johannes Falks*. In: Werner Deetjen (Hg.): *Funde und Forschungen. Eine Festgabe für Julius Wahle zum 15. Februar 1921*. Leipzig 1921. S. 170-179.
- Williams, John R.: *The Problem of the Mothers*. In: Paul Bishop (Hg.): *A Companion to Goethe's Faust: Parts I and II*. Rochester 2001, S. 122-143.
- Wunder, Bernd: *Europäische Geschichte im Zeitalter der Französischen Revolution 1789-1815*. Stuttgart 2001.
- Zimmermann, Rolf Christian: *Goethes „Faust“ und die „Wiederbringung aller Dinge“*. *Kritische Bemerkung zu einem unkritisch aufgenommenen Interpretationsversuch*. In: Werner Keller (Hg.): *Goethe-Jahrbuch*, Weimar 1994, S. 171-185.
- Ders.: *Klarheit, Streben, Wiederbringung. Drei Beiträge zum Verständnis von Goethes Faust*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 74 (2000), S. 413-464.

## Internetquellen:

- Bühler, Axel/ Tepe, Peter/ van Peer, Willie/ Semlow, Tanja: Zu Köppes Kritik am Manifest. S. 2. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk\\_thesen.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk_thesen.pdf).
- Fricke, Harald/ Müller, Ralph: *Cognitive Poetics meets Hermeneutics. Some considerations about the German reception of Cognitive poetics*. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/hfrm\\_cognitivepoetics.htm](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/hfrm_cognitivepoetics.htm).
- Köppe, Tilmann: Drei Thesen zum Manifest der Gruppe *Erklärende Hermeneutik/Explanatory Hermeneutics*. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk\\_thesen.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/tk_thesen.pdf).
- Röcken, Per: *Ein weiterer (vorerst letzter) Beitrag zur Verwissenschaftlichung der Literaturwissenschaft*. In: *JLTonline*, 16.04.2009. Online unter <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/81/266>.
- Tepe, Peter: *Zur Diskussion um die kognitive Hermeneutik*. In: *Mythos-Magazin*, online unter [http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/pt\\_diskussion.pdf](http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/pt_diskussion.pdf).