

Sonderdruck aus

FRANK FÜRBETH
BERND ZEGOWITZ (Hg.)

Vorausdeutungen und Rückblicke

Goethe und Goethe-Rezeption
zwischen Klassik und Moderne

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg
2013

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
I.	
Jörg Robert: Affenangst und Allerlösung. Goethes skeptische Anthropologie	3
Marcel Krings: Klassische Korrekturen Goethe als Übersetzer von Voltaire und Diderot	27
Wulf Raeck: Nostalgie oder Programm? Klassizismen in der antiken Kunst	51
Lorenz Rumpf: Kritik am Gelingen Klassik und Antike in der Ästhetik Adornos	69
Matthias Luserke-Jaqui: Goethes Rede zum <i>Schäkespears Tag</i>	83
Wilhelm Kühlmann: Kutsche oder Stiefeldreck? Goethe und Laukhard über ihre „Campagne in Frankreich“ (1792)	95
Marion Schmaus: Kosten und Nutzen moderner Mobilität in Goethes Werk	109
Hans Daiber: Gibt es einen islamischen Humanismus?	123
II.	
Frank Fürbeth: Goethes Rezeption der altdeutschen Literatur zwischen Verfügbarkeit und eigenem Interesse	139
Regina Toepfer: „Am Horizont der Dichtkunst, Brunehild“ Zu Goethes Rezeption des <i>Nibelungenlieds</i>	165
Bernd Zegowitz: Gegen Goethe August von Kotzebues literarische Attacken	185
Ariane Martin: Büchners Goethe	205
Olaf Müller: „Morgenröte einer europäischen Literatur“: Goethe und der italienische Romantikerstreit	223
Antje Tumat: Von Opernszenen zum Sprech-Theater Die Gretchen-Tragödie in Schauspielmusiken zu <i>Faust</i> im 19. Jahrhundert	237

Gabriele Rohowski: „Es ist immer ein hübscher Bursche, aber keine Spur von mir“. Goethe-Porträts von Angelica Kauffmann bis Andy Warhol	261
Susanne Komfort-Hein: Der Schatten Weimars Goethe-Lektüren im Zeichen deutscher Geschichtszäsuren	293
Wolfgang Schopf: Goethe und die Demokratie. Zur Rezeption nach 1945	307
Personenregister	329
Register der Werke Goethes	336

Affenangst und Allerlösung Goethes skeptische Anthropologie

Jörg Robert (Tübingen)

I. Ein Faun in der Wüste

Es spielte sich wohl so ab: In der ersten Hälfte des Jahres 1778 stellte Goethe für Charlotte von Stein eine Sammlung seiner lyrischen Gedichte zusammen. Das Konvolut mit der Sigle H² gilt als Goethes „erste Weimarer Gedichtsammlung“.¹ Neben den großen Sturm und Drang-Hymnen (*Mahomets Gesang*, *Wandrer's Sturmlied*, *An Schwager Kronos*, *Prometheus* und *Ganymed*) enthält sie eine Reihe kleinerer Texte, die teilweise erst in den *Werken* von 1815 oder sogar aus dem Nachlass veröffentlicht wurden. Die Forschung hat in ihnen oft nur „belanglose Reimereien, rasch hingeworfene Widmungsverse oder gesellige Gefälligkeiten“² gesehen. Unter diesen wenig geschätzten Stücken der ersten Weimarer Sammlung findet sich ein Gedicht mit dem Titel *Legende*, das in der Forschung kaum beachtet wurde – ein Parergon mit rätselhaftem Titel, das Goethe erst 1815 publizieren sollte:

Legende

In der Wüsten ein heiliger Man
Zu seinem Erstaunen tät treffen an
Einen ziegenfüßigen Faun, der sprach:
„Herr, betet für mich und meine Gefährt’,
Daß ich zum Himmel gelassen wird.
Zur seligen Freud uns dürstet darnach.“
Der heilige Mann dagegen
„s Sieht mit deiner Bitte gar gefährlich,
Und gewährt wird sie dir schwerlich.
Du kommst nicht zum englischen Gruß:
Denn du hast einen Ziegenfuß.“
Da sprach hierauf der wilde Mann:
„Was hat Euch mein Ziegenfuß getan?
Sah ich doch manche strack und schön
Mit Eselsköpfen gen Himmel gehn.“³

¹ Karl Eibl: Die Erste Weimarer Gedichtsammlung, in: Goethe-Handbuch. Bd. 1: Gedichte, hg. von Regine Otto und Bernd Witte, Stuttgart, Weimar 1996, S. 155–158 (mit weiterer Literatur), hier S. 155. Es handelt sich um „dreiundzwanzig Blätter in graublauem Umschlag, zum Heft gebunden mit einem rosa Faden“ (ebd.). Die Entstehung des Konvoluts geht wohl auf Charlotte von Steins Wunsch zurück, Goethes Gedichte, die sie selbst teilweise abgeschrieben hatte, in einer eigenhändigen Abschrift zu besitzen. Vgl. ebd. S. 157.

² So der Herausgeber in Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe (im Folgenden MA), hg. von Karl Richter, in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller und Gerhard Sauder. Bd. 2.1: Erstes Weimarer Jahrzehnt (1775–1786), hg. von Hartmut Reinhardt, München 2006 (zuerst 1987), S. 539.

³ MA 2.1, S. 28f.

Trifft die Datierung Hartmut Reinhardts („spätestens 1777“)⁴ zu, so steht die *Legende* werkchronologisch am Ende einer Periode, der bedeutende Werke des Sturm und Drang angehören: *Die Leiden des jungen Werthers*, *Clavigo* (beide 1774), der *Urfaust* (1773/75), aber auch eine Reihe von Fastnachtsspielen im Stile des Hans Sachs.⁵ Ein bekanntes Gedicht Goethes von 1776, das sich ebenfalls in der ersten Weimarer Sammlung befindet, betont die Verpflichtung auf den Nürnberger und seine „poetische Sendung“.⁶ Das Vorbild zeigt sich in *Legende* im Knittelvers, wie ihn Goethe auch für *Faust* bzw. *Urfaust* verwenden wird. Dieser repräsentiert das Ideal eines ‚altdeutschen‘ Stils, wie ihn auch der Aufsatz *Von deutscher Baukunst* (1772) beschwört.⁷

Im Tone des Hans Sachs, also „schwankweis“,⁸ trägt Goethe eine merkwürdige Begebenheit vor, die man im buchstäblichen Sinne eine *Satire* nennen kann. Denn ein Satyr steht in ihrem Mittelpunkt. Der „wilde Mann“ bittet den „heiligen Mann“, einen Anachoreten, um Fürsprache bei der Aufnahme in den Himmel und wird abgewiesen. Die Pointe liegt in der ganz äußerlichen Begründung des Heiligen: Mit einem Ziegenfuß sei kein „englischer Gruß“ möglich. Der ‚englische Gruß‘ – das sind die Verkündigungsworte des Erzengels Gabriel an Maria: „Ave Maria gratia plena“, die auch den Kern des Rosenkranzgebetes bilden. Die Sehnsucht nach der „seligen Freud“ der Erlösung wird durch den Repräsentanten der Heilsinstitution Kirche abgewiesen. Der Grund liegt in seinem „Ziegenfuß“, also in der Tatsache, dass der Faun dem Heiligen als Tier gilt. „Heil“ ist Prärogativ des Menschen, Tiere aber sind keiner Erlösung fähig. Der Faun greift nun selbst das Argument der Theriomorphie auf und münzt es zu einer deftig-absurden Replik um. Wenn Menschen mit „Eselsköpfen“ in den Himmel gelangten, sei dies solchen mit „Ziegenfuß“ nicht zu verweigern. Die antiklerikale Tendenz des Gedichts ist offensichtlich. Der Heilige ist ein orthodoxer Dogmatiker, der sich nicht einmal durch das Wunder eines sprechenden Hybridwesens umstimmen lässt. Der Schrei der Kreatur nach Erlösung verhallt ungehört. Damit wird die religiöse Frage in eine anthropologische zurückgespielt. Was ist der Faun – Tier oder Mensch? Hier bleibt der Text widersprüchlich: Einmal ist von einem „ziegenfüßigen Faun“, am Ende jedoch von einem „wilde[n] Mann“ die Rede. Der einsame Heilige hat es mit einem ausgesprochenen Mischwesen zu tun, teils Tier, teils Mensch, teils mythologisches *monstrum*. Die Pointe des Textes besteht darin, dass dieses Wunder der Natur den heiligen Mann allenfalls kurz erstaunen lässt. Die Frage nach der realen Existenz eines solchen Grenz- und

⁴ MA 2.1, S. 556.

⁵ Z.B. *Ein Fastnachtsspiel vom Pater Brey* (1773) oder *Satyros* (1773), der in diesem Zusammenhang zu nennen wäre. Vgl. Jörg Robert: *Die Grenzen der Menschheit – Anthropologie und Mythos im Zeitalter der Aufklärung* (Voltaire, Linné, Goethe), in: *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie*, hg. von Jochen Achilles, Roland Borgards und Brigitte Burcher, Würzburg 2012, S. 105–131.

⁶ *Erklärung eines alten Holzschnittes vorstellend Hans Sachsens poetische Sendung*. MA 2.1, S. 15–20. Im 18. Buch von *Dichtung und Wahrheit* schreibt Goethe: „Hans Sachs, der wirklich meisterliche Dichter, lag uns am nächsten; ein wahres Talent, freilich nicht wie jene Ritter und Hofmänner, sondern ein schlichter Bürger, wie wir uns auch zu sein rühmten.“ Goethe spricht vom „leichten Rhythmus“ und dem „sich bequem anbietenden Reim“ des Hans Sachs. „Es schien diese Art so bequem zur Poesie des Tages, und deren bedurften wir jede Stunde.“ MA 16, S. 759.

⁷ Stefan Keppler-Tasaki: *Die Schule des 16. Jahrhunderts. Goethe vor Götz, Dürer und Sachs*, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (2009), S. 93–135.

⁸ MA 2.1, S. 16, v. 46.

Wunderwesens wird nicht aufgeworfen. Für Goethe bleibt sie jedoch virulent. Die Natur der antiken Satyrn und Faune, überhaupt der paradoxen Mischwesen, von denen die antike Mythologie berichtet, wurde im mittleren 18. Jahrhundert überall diskutiert und dies aus ganz unterschiedlichen Fachperspektiven: denen der Anthropologie und Zoologie, aber auch der Religionskritik und der Literatur.

Goethes *Legende* bündelt nicht nur diese aktuellen Debatten im Spannungsfeld von Religion und Anthropologie. Das Gedicht antwortet seinerseits auf eine *Legende*, die für die frühneuzeitlichen Diskussionen um die „Grenzen der Menschheit“ (man denke an Goethes Gedicht von 1779/1781)⁹ zentral ist. Sie geht auf einen hagiographischen Text des 5. Jhs. n. Chr. zurück – die *Vita* des Heiligen Paulus, des ersten Eremiten („Vita S. Pauli Primi Eremitae“),¹⁰ verfasst von Hieronymus. Der heilige Mann unserer *Legende* ist kein anderer als Antonius der Große (ca. 251–356). Die von Goethe verarbeitete Geschichte findet sich im achten Kapitel der Paulus-Vita. Der heilige Antonius erfährt in einem Traum, es gebe in der Wüste einen Eremiten, der ebenso vollkommen sei wie er – der heilige Paulus. Neunzigjährig macht sich Antonius auf den Weg, diesen zu besuchen. Dieser Weg führt durch die Wüste, es ist Mittag, es ist heiß. An der Grenze der bewohnten Welt durchlebt Antonius eine Grenzerfahrung: Er begegnet einem Mischwesen, einem Hippokentaur („hominem equo mixtum“), der ihm den rechten Weg weist.

Damit nicht genug. Im folgenden Kapitel¹¹ trifft der Heilige erneut auf eine merkwürdige Gestalt; der Text spricht zunächst von einem „kleinen Männlein“ („haud grandem homunculum“). Wenig später wird dieser „homunculus“ dann jedoch als Tier bezeichnet („animal“): Er (es) besitzt Hörner und Ziegen- bzw. Bocksfüße. Offensichtlich handelt es sich um einen Satyr. Dieses Mal richtet er das Wort an den Heiligen, der sich mit seinen Glaubenswerkzeugen wappnet: „ich bin ein Mensch („mortalis“ – also ein Sterblicher), einer der Bewohner dieser Einöde, welche die Heiden in ihrem vielfältigen Irrglauben Faune, Satyrn und Alpe („incubi“) nennen.“¹² Er gibt sich als Abgesandter seiner „Gruppe“ (eigentlich ‚Herde‘ – *grex*) zu erkennen, der an den Heiligen die schon bekannte Bitte richtet: „Wir bitten dich, dass du wiederum für uns zu unserem gemeinsamen Herrn bittest, der zu unser aller Heil in die Welt gekommen ist, wie wir wissen.“ Anders als bei Goethe ist der Heilige gerührt, er weint und triumphiert über das Ende Satans, schließlich ruft er aus: „Wehe dir Alexandria, das du an Stelle Gottes Monster (*portenta*) verehrt.“ Antonius teilt also durchaus die Einschätzung der „Heiden“, dass es sich um ein Tier und einen „Dämon“ handelt. „Sogar Tiere beten zu Gott, und du verehrt Monster.“ Auf diese Worte hin erhebt sich das Wesen „mit leichtem Federflug“, wie es heißt.

⁹ MA 2.1, S. 45.

¹⁰ *Patrologia Latina* (Migne), Bd. 23, (1863), Sp. 17–30; deutsche Fassung in: *Die Mönchsviten des heiligen Hieronymus*, hg. von Katharina Greschat und Michael Tilly, Wiesbaden 2009, S. 115–128.

¹¹ *Patrologia Latina* 23, Sp. 23f.: Überschrift: „Fauni et Satyri. Satyrus allatus vivus Alexandriam“.

¹² Ebd., Sp. 24: „Mortalis ego sum, et unus ex accolis eremi, quos vario delusa errore Gentilitas, Faunos, Satyrosque, et Incubos vocans colit. Legatione fungor gregis mei. Precamur ut pro nobis communem Dominum deprecetis, quem in salutem mundi olim venisse cognovimus; et in universam terram exiit sonus ejus.“

Die Episode der Paulus-Vita sollte eine bemerkenswerte Karriere bis in die Neuzeit hinein erleben. Ein Grund für diese Faszination war die Ambivalenz, in die der Text die Figuren der Satyrn, Faune und Hippokentauren tauchte. Sie sind buchstäblich Grenzbewohner und ‚Erdrandsiedler‘,¹³ liminale Figuren. Dies betrifft nicht nur die räumliche Grenze zwischen Wüste und Zivilisation, sondern auch die biologische Schwelle zwischen Tier und Mensch.¹⁴

Der antike Text lässt konsequent offen, welchem dieser Felder die wunderbaren Wesen angehören. Mal erscheinen sie als Mensch („homunculus“, „mortalis“), mal als Tier („animal“), mal als Mischung aus beiden. Zu ihrer Beschreibung bedient sich der Autor der Ikonographie der Satyrn, Faune und des Pan, wie sie die klassische Mythologie und Kunst überliefert. Diese Überlieferung wird jedoch sogleich wieder rationalisiert: Die vermeintlichen Dämonen sind in Wahrheit nichts anderes als Grenzlandbewohner, hierin durchaus den Heiligen selbst verwandt, zoomythologische Anachoreten. Antonius scheint diese gleichwohl für Abgesandte des Teufels zu halten, welcher nun gleichsam vor Christus kapituliert. Schon für den Autor selbst, Hieronymus, ist die Geschichte eine Provokation. Bereits er sucht sie nicht dämonologisch, sondern anthropologisch bzw. teratologisch aufzulösen. Der *homunculus* ist für ihn kein Teufel und kein Satyr – sondern ein Mensch. Dies wird durch einen Bericht unterstrichen, wonach ein ähnlicher

¹³ Vgl. Rudolf Wittkower: *Allegorie und Wandel der Symbole*, Köln 1984, S. 87–150 („Die Wunder des Ostens. Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer“); Alexander Perig: *Erdrandsiedler oder die schrecklichen Nachkommen Chams. Aspekte der mittelalterlichen Völkerkunde*, in: *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, hg. von Thomas Koebner und Gerhart Pickerodt, Frankfurt am Main 1987, S. 31–87; zur mittelalterlichen Tradition der Tiermenschen eingehend Udo Friedrich: *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen 2009, bes. S. 117–119 (zu Satyrn, Waldmenschen, *incubi*).

¹⁴ Zur Deutung der Satyr-Figur bis in die Spätaufklärung zusammenfassend Bernd Roling: *Drachen und Sirenen. Die Rationalisierung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten*, Leiden, Boston 2010, S. 289–391. Die mythozoologische Deutung der antiken Satyrn und Faune reicht noch darüber hinaus: bis in die Debatten um den Darwinismus: Thomas Henry Huxley (1825–1895), „Darwins Bulldog“ genannt, nimmt sie in seinem berühmten *Essay Evidence as to Man's Place in Nature* (1863) gleich zu Beginn auf: „and though the quaint forms of Centaurs and Satyrs have an existence only in the realms of art, creatures approaching man more nearly than they in essential structure, and yet as thoroughly brutal as the goat's or horse's half of the mythical compound, are now not only known, but notorious.“ (ebd., S. 9f.). Gegen diese neueren „Affengenealogien“ (Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [im folgenden KSA], Bd. 1: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 194) betont Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* die göttliche Natur der antiken Satyrn, Pane und Faune. Im Zeichen des Dionysischen wird die alte dämonologische Lesart revitalisiert. Den Alten, schreibt Nietzsche polemisch gegen die Darwinisten, „fiel“ der Satyr gerade nicht „mit dem Affen zusammen“. Der dionysische Mythos sieht im Satyr nicht das „zweideutige Mittelding“ von Mensch und Tier, sondern die „Synthesis von Gott und Bock“ bzw. „den dionysischen Schwärmer und Urmenschen“ (Die *Geburt der Tragödie*, Versuch einer Selbstkritik, Kap. IV, KSA, Bd. 1, S. 16). Um 1900 werden die Debatten um die Natur der Satyrn und Faune ein Thema der bildenden Künste. Vgl. den Ausstellungskatalog *Darwin – Kunst und die Suche nach den Ursprüngen*, hg. von Pamela Kort und Max Hollein, Frankfurt a. M. 2009; hier v. a. der Artikel von Pamela Kort über Arnold Böcklin, Max Ernst und die Debatten um Ursprünge und Überleben in Deutschland und Frankreich (S. 24–91). Noch in Umberto Eco's Roman *Baudolino* (Mailand 2000) treiben die Satyrn (Kap. 32ff. „I satiri-che-non-si-vedono-mai“) ihr triebgesteuertes Unwesen und zeugen mit Menschen zusammen ein Mischwesen namens Ipazia. Vgl. S. 447 (Kap. 34): „E ho capito chi fossero i fecondatori, erano i satiri-che-non-si-vedono-mai.“

Mensch („homo“) lebend nach Alexandria gebracht und nach seinem Tod ebenda einbalsamiert worden sei.

Damit zurück zu Goethe. Erst mit der Kenntnis der Antonius-Legende löst sich die Frage auf, warum Goethe den Faun am Ende zum „wilden Mann“ werden lässt und ihm Sprache verleiht. Auch Goethe kommt es auf diese brisante Unterscheidung an. Die Frage nach der Natur der Satyrn hat ihn nachhaltig fasziniert, weil sie an ein Thema rührte, das offen und verdeckt in seinen Schriften der 1770er und 1780er Jahre gegenwärtig ist. Wir wissen dabei nicht genau, auf welchem Weg Goethe die Antonius-Legende kennengelernt hat: Denkbar ist, dass er auf seinen Streifzügen durch das obere Elsass im Jahr 1771, von denen in *Dichtung und Wahrheit* berichtet wird, auch den Isenheimer Altar des Mathis Grünewald sehen konnte, welcher sich damals noch im Antoniterkloster in Isenheim befand (Abb. 1). Dieser zeigt auf beiden Altarflügen der sog. dritten Schauseite Szenen aus der Antonius-Vita. Links die Begegnung zwischen Antonius und Paulus, rechts die Versuchung des heiligen Antonius durch dämonische und diabolische Phantasie- und Mischwesen, die sich allerdings nicht bei Hieronymus, sondern in der Antonius-Biographie des Athanasius (ca. 360), des Bischofs von Alexandria, finden. Vielleicht gehörte das Gedicht zu den „vielen kleinen Verse[n], die uns bei jeder Gelegenheit entquollen“. ¹⁵ Die bildkünstlerische Darstellung der Versuchung des heiligen Antonius folgte jedenfalls vor allem der *Vita Antonii* des Athanasius. Auf diese verbreitete Quelle spielt auch ein Gedicht aus den späten 1790er Jahren an, das den Titel *An den neuen Sankt Antonius* trägt und offenbar auf Karl Ludwig von Knebels (1744–1834) Heirat mit Luise Rurdorff am 9.2.1798 gemünzt war.¹⁶

An den neuen Sankt Antonius

Herr Bruder,
Welch ein Luder
Bringst du in deine Einsiedelei!
Ohne Zweifel,
Dich versucht der Teufel.
Gott steh uns bei!

II. Eine unbekannt Quelle

Die Suche nach den Quellen für die *Legende* führt jedoch nicht unmittelbar zu den Schriften des Athanasius, sondern zu Kompendien, die Goethe im Zusammenhang mit seinem Faust-Projekt eingesehen haben muss. Zu den merkwürdigsten zählt eine Enzyklopädie des 17. Jahrhunderts. Ihr Autor ist ein barocker Universalgelehrter und Kompilator namens Johannes Praetorius (1630–1680); der Titel seines Werkes lautet *Anthropodemus Plutonicus Das ist/ Eine Neue Welt-beschreibung Von allerley Wunderbahren Menschen* (Magdeburg, 1666). Praetorius ist in der Goethe-Forschung kein Unbekannter, im Gegenteil: Goethe nutzte seine Schriften im Rahmen der Vorarbeiten zur Wal-

¹⁵ MA 16, S. 529.

¹⁶ So der Kommentar in MA 6.1, S. 879.

purgnisnacht in *Faust I*.¹⁷ Der *Anthropodemus Plutonicus* bot eine Anthropologie (und Zoologie!) im Zeichen des Wunderbaren und Absonderlichen. Die alphabetisch geordneten Kapitel enthielten Nachrichten und Quellen zu solch phantastischen Wesen wie „Alpmännergen“, „Bergmännerlein / Wichtelin / Vnter-Irrdische(n)“, zu „Feuermänner[n]“, „Gestorbene[n] Leute[n]“, zu „Luft“ und „Mond-“ und „Pflanzenleuten“ usw. Anthropologie und Teratologie standen sich im 17. Jahrhundert noch nahe. Praetorius' „Thier-Leute“ hatten eines gemeinsam: Sie maßen, um wieder Goethe zu zitieren, die Grenzen des Menschen aus. Sie waren Wesen an der Schwelle, liminale Geschöpfe. Praetorius' Wundermenschen lebten in einer Übergangszone zwischen Leben und Tod, Mensch und Tier, Zivilisation und wilder Natur. Vor allem aber siedelten diese Grenzlandbewohner an einer Schwelle zwischen philologischer Gelehrsamkeit, obskurer Volksüberlieferung und neuer Wissenschaft. Doch diese Unterscheidung ist für das 17. Jahrhundert noch anachronistisch. Praetorius war vor allem eines – Philologe und Polyhistor. Er sammelte schriftliche Quellenberichte ganz verschiedener Art und Herkunft.

Im 21. von 22 Kapiteln stoßen wir auf unseren Faun und Satyrn. Das Kapitel ist überschrieben: „Von Wald-Mannern“. Hierunter werden nun ausdrücklich auch die „Satyri“ und „Fauni“ begriffen. Schon Praetorius hat unterschiedliche Vorstellungen von ihnen, die neben- und hintereinander referiert werden. Die Tradition bringt sie über das Hebräische „Sath“ mit Satan in Verbindung, dessen mittelalterliche und frühneuzeitliche Ikonographie sie ja auch wesentlich mitbestimmt haben. Auf der anderen Seite weiß Praetorius von Theorien, wonach die Satyrn „Menschen seyn [sollten]“. Dieser Interpretation stimmt er jedoch nicht zu: Er schließt sich der dämonologischen Deutung an, für ihn sind die Satyrn und Faune der Antike nichts anders als „der böse Feind selber“ (I, 304) – d.h. Satan. Letztlich ist sich Praetorius aber nicht sicher. Es ist bezeichnend, dass er neben der dämonologischen und der anthropologischen auch eine zoologische Interpretation entwickelt. Die Satyrn und Faune seien „unvernünfftige / grausame und wilde Thiere [...] / halb einen Menschen / halb einen Bock oder Ziegen gleich“, die „im Walde herumb lauffen“.¹⁸ Wie in der gesamten dämonologischen Literatur der Zeit – z.B. in Jean Bodins *Daemonomania*, die Goethe ebenfalls verwendete – nimmt unsere Geschichte um Antonius und den Faun einen Ehrenplatz ein. Unter den Deutungsangeboten, die schon der antike Text macht, wählt Praetorius zielsicher die – dämonologische:

¹⁷ Eine Hauptquelle war eine andere Schrift des Praetorius mit dem Titel *Blockes-Berges Verrichtung* (Leipzig, Frankfurt a. M. 1668; Faksimile-Nachdruck Hanau 1968). Im Gedächtnis blieb vor allem seine Fassung der Rübezahls-Legende: *Daemonologia Rubinzalii* (Leipzig 1662); vgl. Ferdinand van Ingen: Das Geschäft mit dem schlesischen Berggeist. Die Rübezahls-Schriften des M. Johannes Praetorius, in: Dass eine Nation die ander verstehen möge: Festschrift für Marian Szyrocki zu seinem 60. Geburtstag, hg. von Norbert Honsza (Chloe 7), Amsterdam 1988, S. 361–380; Gerhild Scholz Williams: Ways of Knowing in Early Modern Germany. Johannes Praetorius as a Witness to his Time. Ashgate, Burlington 2006; Friedrich Zarneke: Praetorius, Johannes (Dichter), in: Allgemeine Deutsche Biographie (ADB). Band 26, Leipzig 1888, S. 520–529. Zu Person und Werk vgl. Italo Michele Battafarano: *Magia naturalis*, Naturphilosophie, Schwarzkunst. Della Porta, Praetorius, Knorr von Rosenroth, Martius, in: Glanz des Barock: Forschungen zur deutschen als europäischer Literatur, hg. von Italo Michele Battafarano (Forschungen zur europäischen Kultur 8), Bern 1994, S. 155–160; Wilhelm Kühlmann: Grimelshausen und Prätorius. Alltagsmagie zwischen Verlockung und Verbot. Anmerkungen zu ‚Simplicissimi Galgen-Männlin‘, in: *Simpliciana* 26 (2004), S. 61–75.

¹⁸ Johannes Praetorius: *Anthropodemus Plutonicus* [...], Leipzig 1666, Bd. 1, S. 323.

Daß nun aber in der Hebräischen Sprache die Teuffel mit Namen wie die Monstra genennet werden / ist die Ursache daß die Teuffel derselbē vor Götter an ihre stete ehren lassen [...] Darnach ist diese Ursache / weil die Teuffel in solcher Gestalt erschienen / grausam unnd rauch / also daß dieselben so sie gesehē auch müssen rauch und ungestalt werden / indem ihnen vor Angst die Haar zu Berge gestanden. Unn weil nun die Heyden solche für Feldgötter gehaltē / werden sie in Gottes Wort Feldteuffel geheissen oder Feldgötter / nicht daß es an ihm selber so sey / sondern weil solche Satyri und Monstra von den Heyden durch des Teuffels eingeben / dafür gehalten.¹⁹

An der Frage, wer oder was die Satyrn der Alten waren, sollten sich noch lange die Geister scheiden. Wie an Praetorius zu sehen, wurden die Nachrichten über dergleichen Zwischen- und Hybridwesen durchaus kritisch geprüft. Die Wissenschaft verfuhr dabei philologisch, indem sie überlieferte Nachrichten – Texte also – nebeneinander stellte, verglich und auf ihre Wahrscheinlichkeit prüfte. Die Monstergeschichte, an der auch Praetorius mitschrieb, war durchaus keine Form von *science fiction*, sondern der Versuch einer kritischen Sichtung der schriftlichen Überlieferung ohne den Anspruch auf empirische Absicherung. Das bekannteste Erzeugnis der barocken Monstergeschichte war Ulisse Aldrovandis monumentale *Monstrorum historia* (Bologna 1642).²⁰ Sie enthielt z. B. Beschreibungen und illustrierte Darstellungen des „Farnesischen Ohrenmenschen“ oder der „Kranichmenschen“, aber auch historisch bezeugte Phänomene wie die Hypertrichose. Daneben finden sich auch, sogar in größerer Zahl, Abbildungen von Satyrn. Der Text lässt wiederum offen, worum es sich handelt. Ausdrücklich spricht Aldrovandi von der Schwierigkeit, diese Wesen unter Tier oder Mensch einzuordnen. Auch für Aldrovandi ist am ehesten der Teufel im Spiel.²¹

An den Figuren der Satyrn und Faune, auch an der Figur des Hirtengottes Pan schießen sich im 17. Jahrhundert die Geister. Die Satyrn waren nicht nur Misch- und Zwischenwesen zwischen Mensch und Tier, sie standen auch in einem Grenzraum, den sich Mythologie, Zoologie, Theologie und Literatur teilten. An dieser Grenzposition änderte sich bis ins 18. Jahrhundert hinein wenig. Je mehr im Zeitalter der Aufklärung die rationalistische Wissenschaftskultur auf eine Unterscheidung zwischen dem Wahrscheinlichen (und Natürlichen) und dem Unwahrscheinlichen (und Unnatürlichen drängte), je mehr die Anthropologie und Zoologie danach strebte, die alten Monstren in die neue ‚Naturgeschichte‘ und Naturwissenschaft zu überführen, desto mehr begann die Literatur, mit dem Zwielfichtigen, Wunderbaren und Monströsen ihr Spiel zu treiben.

¹⁹ Ebd., Bd. 1, S. 325f.

²⁰ Ulisse Aldrovandi: *Monstrorum historia*, Préface de Jean Céard, Paris, Turin 2002, S. 2–35 (Cap. 1: „de Homine“). Zu Aldrovandis Behandlung des Waldmenschen Christa Riedl-Dorn: Wissenschaft und Fabelwesen. Ein kritischer Versuch über Conrad Gessner und Ulisse Aldrovandi, Wien, Köln 1989, S. 97f.

²¹ Aldrovandi [Anm. 20], S. 26: „Quapropter iustis de causis possumus asseuerare, priscis temporibus Diabolum omnibus modis studuisse hominem deducere, in varias se transfigurantem effigies, sed nostro saeculo posteaquam Deus Omnipotens immensam pietatem nobis est largitus, mittens filium suum vnigenitum, vt sanguine suo humanum genus redimeret, tunc omnes maligni spiritus euauerunt.“

III. Ein Affe in der Höhle

Eine der wichtigsten Autoritäten in naturkundlichen Fragen war für Goethe der schwedische Botaniker, Zoologe, Mediziner und Anthropologe Carl von Linné.²² Das ist durch Aussagen Goethes gut bezeugt. In der *Geschichte meines botanischen Studiums* von 1816 betont Goethe, „daß nach *Shakespeare* und *Spinoza* auf mich die größte Wirkung von *Linné* ausgegangen [sei]“.²³ Dies gilt vor allem für die Botanik, die Linné durch eine neue systematische Ordnung („künstliches System“) und Nomenklatur (Namensgebung) revolutionierte.²⁴ Bekanntlich suchte auch Goethe in der „tausendfältige[n] Mischung / dieses Blumengewühls“, wie es in *Die Metamorphose der Pflanzen* heißt, nach Ordnung stiftenden Strukturen. Hinter der Vielzahl der Arten musste die eine „Urpflanze“ oder „Idee des Tieres“ stecken. Goethe teilte nicht alle Auffassungen Linnés. So stellte ihn Linnés schöpfungstheologisch begründete Auffassung von der Konstanz der Arten nicht zufrieden. Goethe hatte früh erkannt, dass Variabilität und Transformation („Metamorphose“), „Bildung und Umbildung“,²⁵ zu den prägenden Kräften in der Natur gehörten.

Hier geht es jedoch nicht um den Botaniker, sondern um den Zoologen und Anthropologen Linné. Als solcher tritt er uns in den verschiedenen Auflagen seines *Natur-systems* (*Systema naturae*) entgegen, das zwischen 1735 und 1768 nicht weniger als 12 Auflagen erlebte. Es ist das Grundbuch der modernen Zoologie. Linnés Forschungen beruhten auf eigener Anschauung, auf Empirie. Linnés „Schwäche für Affen“²⁶ ist gut bezeugt. Sein Privatzoolog in Upsala beherbergte verschiedene Primatenspezies, unter ihnen das Berberaffenweibchen *Diana* (*Cercopithecus Diana*), dem Linné eine eigene Abhandlung (*Die Meerkatze Diana*, zuerst 1754) widmete. Hier wies Linné auf das Fehlen von Indizien hin, „wodurch sich die Affen von dem Menschen vermittelt der äußerlichen Gestalt und des Körperbaus unterscheiden ließen“.²⁷ Für ihn waren Tiere keine „bloßen Maschinen“ („pura machiner“) und „automata mechanica“.²⁸ Er sprach

lieber von „Menschenförmigen“ („Anthropomorpha“) oder gar von „Vetter[n] des Menschen“ („Menniskans Cousiner“). Affen, Satyrn und wilde Männer konstituierten auch für Linné eine Übergangszone zwischen Mensch und Tier. Wenn dieser Übergang – wie damals oft betont wurde – graduell war, d.h. nur eine Frage von unmerklichen Nuancen, dann musste die Grenze des Menschen zum Tier eine fließende sein.²⁹ Alle Organismen vom niedersten zum höchsten bildeten eine „große Kette der Wesen“³⁰ („great chain of being“). Die prägnante Formulierung aus Alexander Popes *Essay on Man* (1734)³¹ fasste die weithin geteilte Auffassung zusammen, wonach die Natur keine Sprünge mache („natura non facit saltus“).

Die Debatten um die „great chain of being“ erhielten durch die zehnte Auflage von Linnés *Systema naturae* von 1758 neue Nahrung. Linné führte hier nicht nur seine neue binäre Nomenklatur ein, die sich am logischen Schema von Gattung und Art bzw. am Modell von Vor- und Nachnamen orientierte.³² Er ersetzte auch die Bezeichnung „Anthropomorpha“ aus den älteren Fassungen durch die noch heute gültige Kategorie „Primates“. Der Mensch war nun logisch und biologisch Teil einer umfangreichen Tiergruppe. Zudem trat er in zwei Spezies auf: Dem Tagmenschen („homo diurnus“) stand der „Nachtmensch“ („homo nocturnus“), dem *homo sapiens* der so genannte ‚Troglo-dyt‘, der Höhlen- oder Waldmensch („homo sylvestris“), gegenüber,³³ den Linné mit dem Orang-Utan identifiziert. Linnés Taxonomie ruhte auf der Idee der ‚großen Kette der Wesen‘. Die Gattung *homo* bildete dabei eine differenzierte Hierarchie. An der Spitze stand der kultivierte Tagmensch; dieser spaltete sich wiederum geographisch wie zivilisatorisch auf: vom „wilden Menschen“ bis zum „monströsen“, unter dem die kolonialisierten Völker (z.B. Hottentotten) subsumiert werden. Gleitend war dann der Übergang zum „Nachtmenschen“, ebenso gleitend der zur Gattung Affe (*Simia*).³⁴ Wenige

²² Zu Goethe und Linné knapp Goethe-Handbuch, Bd. 4: Personen, Sachen, Begriffe L–Z, hg. von Hans-Dietrich Dahnke und Regine Otto. Stuttgart, Weimar 1998, S. 666–668 (mit weiterer Literatur). Die folgenden Überlegungen setzen Überlegungen meines Beitrages „Grenzen der Menschheit“ [Anm. 5] fort.

²³ Johann Wolfgang Goethe: Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz, Hamburg 1948ff. [im folgenden HA], Bd. 13, S. 589.

²⁴ Dazu zusammenfassend Ilse Jahn: Biologische Fragestellungen in der Epoche der Aufklärung (18. Jh.), in: *Geschichte der Biologie*, hg. von ders., Heidelberg [u. a.] 2000, S. 231–274, hier S. 235–248; Ilse Jahn und Michael Schmitt: Carl Linnaeus (1707–1778), in: *Darwin & Co. Eine Geschichte der Biologie in Portraits*, Bd. 1, hg. von dens., München 2001, S. 9–30.

²⁵ MA 12, S. 19.

²⁶ Giorgio Agamben. *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt am Main 2002 (zuerst italienisch, Turin 2002), S. 33.

²⁷ Carl von Linné: *Lappländische Reise und andere Schriften*, hg. von Sieglind Mierau, Leipzig 1987, S. 272.

²⁸ Caroli Linnaei *Diaeta naturalis* 1733. Linnés tankar om ett naturenligt levnadssätt, hg. von Arvid Hj. Uggla, Stockholm 1958, S. 136. Kapitel „In bestiis non seviendum“: „Qvo animalia nobis propiora, eo minus laedenda sunt“. Gunnar Broberg: *Homo sapiens – Linnaeus’s Classification of Man*, in: *Linnaeus. The Man and His Work. Revised Edition*, hg. von Tore Frängsmyr, Canton/Mass. 1994, S. 156–194, hier S. 166. „Theology decrees that man has a soul and that the animals are mere automata mechanica, but I believe they would better advise that animals have a soul and that the difference is in ist nobility“ (Original: „Theologi statuera menis-

kan har siähl, och att diuren äro allenast automata mechanica, men ja tror de consulade bätre om de concederade att diuren hade siähl, med difference af ädelheten“, S. 136)

²⁹ Diese Auffassung vertrat mit Nachdruck der Conte de Buffon: „Die Natur hingegen geht durch uns unbekannte Stufen und unmerkliche Abweichungen von einer Gattung, oft von einem Geschlecht zum anderen über – wird sie sich also wohl jemals gänzlich nach unsern beliebigen Einteilungen bequemen? Was findet man nicht für eine Menge von Mittelgattungen und zweifelhaften Gegenständen, denen man noch keine bestimmte Stelle anweisen kann, und die notwendig den Entwurf zu einem allgemeinen Lehrbegriff sehr schwankend machen müssen?“. Georges-Louis Leclerc de Buffon: *Allgemeine Naturgeschichte*, Neu-Isenburg 2008 (Ndr. der Übers. Berlin 1771), S. 18f.

³⁰ Dazu die klassische Studie von Arthur O. Lovejoy: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, übers. von Dieter Turck, Frankfurt am Main 1985 (zuerst engl. 1936).

³¹ Alexander Pope: *Essay on man and Other Poems*, Mineola, New York 1994, S. 46 (v. 33–34): „Is the great chain, that draws all to agree, / And drawn, supports, upheld by God or thee?“

³² „Zur Diagnose einer Pflanze sind ihre Gattung und die unterscheidenden Merkmale der Art festzustellen. Der Name einer Pflanze [...] soll doppelt sein: ein Gattungsname, gleich dem menschlichen Familiennamen, und ein Artnamen, gleich dem Vornamen [nomina trivialia] des täglichen Lebens [...]“. Zitiert nach Wolfgang Lefèvre: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, Frankfurt a. M. 2009, S. 239.

³³ Carl von Linné: *Systema naturae per regna tria naturae*, Halle 1760, S. 24.

³⁴ Noch in der Fassung von 1744 hatte Linné die Satyrn der Alten in einen Anhang verbannt, der unter dem Titel „paradoxe Tiere“ (*animalia paradoxa*) mythologische Fabelwesen wie den Vogel Phönix, Lamien oder Sirenen umfasste. Die Naturalisierung der Mythologie ist nur halb vollzogen: „Der Satyr mit Schwanz, struppig, mit Bart, von menschlicher Figur, immer wild herumgestikulierend, ist ein Affe, sofern ihn jemals einer (mit eigenen Augen) gesehen hat!“ Caroli Linnaei [...] *Systema Naturae*, Paris 1744 (editio quarta ab Auctore emendata & aucta), S. 102–103: „Animalia paradoxa“. Hier S. 102: „SATYRUS caudatus, hirsutus, barbatus, hu-

Jahre später schienen solche Widersprüche ausgeräumt. Tagmensch und Nachtmensch waren bei Linné komplementär aufeinander bezogen. Der Nachtmensch stellte die Nachtseite des Menschen, seine tierische Natur, dar. Wie eine Gegenfolie repräsentiert er das *Andere* des aufgeklärten Menschen. Er ist ungesellig („Troglodyt“), triebdeterminiert, von Affekten geleitet und – vor allem – ohne eine artikulierte Sprache.

Linnés ‚Nachtmensch‘ übte eine eigene, noch zu beschreibende Faszination aus – auf Anthropologie, Psychologie und Literatur. Sie zeigt sich etwa in Robert L. Stevensons Erzählung *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), die – nunmehr in Kenntnis der Darwin’schen Evolutionslehre – vor Augen führt, wie der aufgeklärte Tagmensch Dr. Jekyll zum Nachtmenschen Mr. Hyde regrediert.³⁵ Was die Nachtmenschen Linnés und Stevensons zur tragischen Figur macht, ist die Tatsache, dass beide ihre Lage erkennen. Beide wissen, dass sie gleichsam aus ihrer Art vertrieben und verbannt sind. Linné stellt seinen Nachtmenschen als melancholischen Potentaten dar, der „denkt und glaubt, die Erde sei seinetwegen geschaffen, [und] er werde irgendwann wieder die Herrschaft übernehmen“,³⁶ d. h. an die Spitze der Gattung Mensch zurückkehren. Schon Mitte des 18. Jahrhunderts – nicht erst in den diversen *King Kong*-Verfilmungen (Merian Cooper, 1933) – ist der traurige Affe ein wiederkehrendes Motiv der Literatur- und Kunstgeschichte.³⁷ Herder schreibt etwa, dass die Natur dem Affen, „jenem Traurigen [sc. Lebewesen] zur Menschenvernunft die Tür schloß und ihm vielleicht das dunkle Gefühl ließ, so nahe zu sein und nicht hineinzugehören.“³⁸ Dies begründet ein striktes Fraterni-

manum referens corpus, gesticulationibus valde deditus, salacissimus, *Simiae* species est, si unquam aliquis visus fuit. *Homines* quoque *Caudati*, de quibus recentiores peregrinatores multa narrant, ejusdem generis sunt.“

³⁵ Der Zusammenhang zwischen Stevensons Doppelgängergeschichte und dem Darwinismuskurs ist offensichtlich und immer wieder betont worden. Vgl. Barbara Creed: *Darwins Screens: Evolutionary Aesthetics, Time and Sexual Display in the Cinema*, Carlton/Australia 2009, S. 19–38. Kein Wunder, dass die Umwelt an Mr. Hyde „something troglodytic“ wahrnimmt. Robert Louis Stevenson: *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, hg. von Dieter Hamblock, Stuttgart 1984, S. 22. Sein Bild schwankt zwischen Tier und Teufel. Er wird als „creature“ (S. 25) bezeichnet, von „ape-like fury“ (S. 30) ist die Rede. Auf der Suche nach der erlösenden Essenz springt er „like a monkey“ (S. 60) im Labor herum. Am Ende kommt Dr. Jekyll – wie vor ihm Linné – selbst zu der Erkenntnis: „that man is not truly one, but truly two“ (S. 82). Dass der Mensch ein „double dealer“ zwischen Mensch und Tier war, hatte zuvor schon Darwin in *The Descent of Man* (1871) betont. Der Schlusssatz der Schrift lautet: „Und wir müssen, wie mir scheint, jedenfalls zugeben, daß der Mensch mit allen seinen edlen Eigenschaften, mit seiner Sympathie für die Niedrigsten, mit seinem Wohlwollen nicht nur gegenüber anderen Menschen, sondern auch gegenüber dem niedrigsten Lebewesen, mit seinem gottähnlichen Verstand, der ihn die Bewegungen und die Einrichtung des Sonnensystems erkennen ließ, daß der Mensch mit all diesen Fähigkeiten und Kräften in seinem Körperbau immer noch die unaustilgbaren Zeugnisse seines niedrigen Ursprungs erkennen läßt.“ Charles Darwin: *Die Abstammung des Menschen*. Aus dem Englischen von Heinrich Schmidt, Frankfurt a. M. 2009, S. 261. Zur Rezeption Darwins in der viktorianischen Literatur weiterhin Susan D. Bernstein: *Ape Anxiety. Sensation Fiction, Evolution, and the Genre Question*, in: *Journal of Victorian Culture* 6 (2001), S. 250–271.

³⁶ Linné [Anm. 33], S. 24: „Cogitat, credit sua causa factam tellurem, se aliquando iterum fore imperantem, si fides peregrinatoribus.“

³⁷ Robert Savage: *Menschen/Affen. On a Figure in Goethe, Herder and Adorno*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 126 (2007). Sonderheft: *Texte, Tiere, Spuren*, hg. von Norbert Otto Eke und Eva Geulen, S. 110–125, hier S. 121–125.

³⁸ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1, hg. von Heinz Stolpe, Berlin, Weimar 1965, S. 116. Nietzsche nimmt in *Morgenröthe* (I, 49) das Motiv der Tür als Schwelle auf, wendet es jedoch ins Gegenteil. Der Affe wird hier zum Wächter, der dem Menschen den Eintritt ins Göttliche verweigert: „Ehemals suchte man zum Gefühl der

sierungsverbot: „mit dem Affen darfst du keine Brüderschaft eingehen.“³⁹ Linnés „erkenne dich selbst“ stellt Herder daher sein: „Du aber Mensch, ehre dich selbst“ gegenüber.⁴⁰

In der Naturkunde des 18. Jahrhundert ist die Nomenklatur der Lebewesen der symbolische Ort, an dem sich die älteren und durch die rationalistische Mythendeutung scheinbar überwundenen Traditionen sedimentieren. Bezeichnungen wie „Troglodyten“ oder „Satyrus indicus“⁴¹ lassen die alten Mythen und Figuren im Untergrund der rationalen Wissenschaft weiter leben. Linné selbst weist zu Beginn seines *Natursystems* eindringlich auf die Wahl der Namen hin. Ohne sie müsse „alles sich verwirren“.⁴² Nomenklatur und Ordnung waren zwei Seiten der einen systematischen Operation. Zu diesem Zweck griff Linné auf die antike Mythologie zurück.⁴³ Schon in seiner *Philosophia botanica* empfahl er, die alten „poetischen Namen“ der Pflanzen aus zwei Gründen beizubehalten:⁴⁴ Einerseits war die klassische Mythologie ein ebenso ausdifferenziertes System wie das Natursystem selbst. Der Fülle der Lebewesen entsprach die Fülle der mythologischen Figuren. Andererseits gab es so etwas wie eine mythologische Pflanzen- und Tierkunde. Linné war durchaus einer Tradition verpflichtet, in der zwischen schriftlicher Überlieferung, Augenzeugenbericht und mythologischen *fabulae* nicht streng unterschieden wurde. Zwar distanzierte er sich von der Monstregeschichte eines Ulisse Aldrovandi. Auf der anderen Seite identifizierte Linné aber konsequent und nicht ohne einen kauzigen nomenklatorischen Humor die Satyrn der Alten mit den Affen. Seine Natur ist bevölkert von „Satyrn, Silenen, Faunen“, von „Paniscus“, „Diana“ und sogar „Jacchus“ – also: Bacchus. Das *System der Natur* wurde damit zum Reservat für jene ambigen Wesen, welche die rationalistische Mythenkritik als „*Opprobrium* des menschlichen Verstandes“ (so Johann Jacob Bodmer)⁴⁵ aus einer regelmäßigen und gleichförmigen Natur exorziert hatte. In den alten Namen wohnten die alten Figuren weiter und warteten auf ihre Wiederkehr – in der Literatur der Moderne.

Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche *Abkunft* hinzeigte: diess ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Thür steht der Affe, nebst anderem greulichen Gethier, und fletscht verständnisvoll die Zähne, wie um zu sagen: nicht weiter in dieser Richtung!“ KSA, Bd. 3, S. 54.

³⁹ Herder [Anm. 38], Bd. 1, S. 250.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ So die Bezeichnung für den Orang-Utan seit Nicolas Tulpius (Tulpius) *Observationes medicae* (1685; Buch III, cap. 51, S. 270–277), der ersten realistischen Darstellung eines Primaten in der Frühen Neuzeit.

⁴² *Systema naturae*, 1758, S. 8: „confusus enim nominibus omnia confundi necesse est. Nominum ideoque impositio primi hominis in aurea aetate actio erat.“

⁴³ John L. Heller: *Classical Mythology in the Systema Naturae of Linnaeus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76 (1945), S. 333–357, und ders.: *Classical Poetry in the Systema Naturae of Linnaeus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 102 (1971), S. 183–216.

⁴⁴ Carl von Linné: *Philosophia botanica*, Wien 1763, S. 174 (§ 237): „Nomina generica Poetica, Deorum ficta, Regum consecrata, & Promotoorum Botanices promerita, retineo.“

⁴⁵ Johann Jacob Bodmer: *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen*. In einer Vertheidigung des Gedichtes Joh. Miltons von dem verlohrenen Paradiese; Der beygefüget ist Joseph Addisons Abhandlung von den Schoenheiten in demselben Gedichte, Zürich 1740. [Ndr. Stuttgart 1966], S. 197 bzw. 199.

IV. „Ein zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh“

Damit ist in großen Zügen der anthropologische und zoomythologische Hintergrund von Goethes *Legende* umrissen. Die Frage nach den ‚Grenzen der Menschheit‘ nimmt im Denken Goethes in den siebziger und achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts eine durchaus zentrale Stellung ein. Nicht nur in dem gleichnamigen Gedicht aus der frühen Weimarer Zeit (1781), sondern auch in einer Reihe wenig beachteter Texte fragt Goethe systematisch nach dem Wesen des Humanen und der Humanität. Diese Anthropologie wird in einer doppelten Such- und Abgrenzungsbewegung erarbeitet. Wo die philosophische Hymne den Menschen als potentiellen Gott anspricht, wird in den naturwissenschaftlichen Studien (z.B. über das *os intermaxillare*; verf. 1784, gedruckt 1820 in Goethes Zeitschrift *Zur Morphologie*) die physiologische Differenz zwischen Mensch und Tier gerade getilgt. Auf der anderen Seite wächst das Interesse an Zwischen-, Zwitter- und Übergangswesen an der Schwelle zwischen Mensch und Tier. In der Farce *Satyros* etwa nutzt Goethe die Möglichkeiten der ‚neuen Mythologie‘, um den zeitgenössischen Diskussionen um den Status von Menschenaffen, ‚wildem Männern‘ und mythologischen Hybridwesen (Faun, Satyr, Pan) eine eigene ironische Wendung zu geben. Goethe entwirft damit eine literarische Anthropologie, die den Menschen von seinen Grenzen und Extremen – Tier und Gott – aus in den Blick nimmt. Mit diesen Extremen sind zwei Bereiche angesprochen, die in der *Legende* aber auch in Goethes klassischer Anthropologie verbunden sind. Die Stellung des Menschen in der Welt – Humanität – ist auszuhandeln im Bereich der Anthropologie (Mensch und Tier) und der Religion (Mensch und Gott).

Zunächst zur Frage nach dem Spezifikum des Humanen, zur Anthropologie, und damit zum Punkt der größten Nähe zu Linné. Hier spielen Goethes Studien zur vergleichenden Anatomie und Osteologie (Knochenlehre) eine entscheidende Rolle. Das wichtigste Zeugnis ist der berühmte Aufsatz über den Zwischenkieferknochen, den Goethe 1786 verfasst.⁴⁶ Gut dreißig Jahre nach dem *Systema naturae* kommt Goethe zu ähnlichen Ergebnissen wie Linné. Der Titel fasst sie bündig zusammen: „*Dem Menschen wie den Tieren ist ein Zwischenknochen der Obern Kinnlade zuzuschreiben*. Goethe bestä-

tigt also die Einsicht Linnés, dass Mensch und Tier durch keinerlei physiologische Unterschiede voneinander getrennt seien. Die Suche nach einem „osteologischen Typus“, d. h. einem Urmodell des Knochenbaus, machte diese Voraussetzung zwingend notwendig. Liest man den Aufsatz genau, stellt man sogleich seine besondere Perspektive fest. Es geht nicht um den Unterschied von Mensch und Tier im Allgemeinen, sondern – so schon auf der ersten Seite – um ein „Unterscheidungszeichen zwischen dem Affen und Menschen“.⁴⁷ Goethe betonte, dass dieser Knochen auch beim Menschen, wenn gleich „in ein sehr kleines Maß zurück[gezogen]“,⁴⁸ vorkomme. Damit ist einerseits die tierische Natur des Menschen bewiesen, andererseits die Idee der „großen Kette der Wesen“ gerettet:

Man könnte alsdann mehr ins Einzelne gehen und bei genauer stufenweiser Vergleichung mehrerer Tiere, vom Einfachsten auf das Zusammengesetztere, vom Kleinen und Eingengten auf das Ungeheure und Ausgedehnte fortschreiten.

Welch eine Kluft zwischen dem *os intermaxillare* der Schildkröte und des Elefanten, und doch läßt sich eine Reihe Formen dazwischen stellen die beide verbindet. Das was an ganzen Körpern niemand leugnet, könnte man hier an einem kleinen Teile zeigen.⁴⁹

Es schmälert nicht Goethes Leistung, dass die Entdeckung des *os intermaxillare* beim Menschen einem anderen Gelehrten gebührte. Schon 1780 war der Knochen durch den französischen Arzt Félix Vicq d’Azyr entdeckt worden,⁵⁰ was Goethe zu diesem Zeitpunkt unbekannt war. Wichtiger waren die Folgen dieser Entdeckung. Wenn der Unterschied zwischen Mensch und Tier kein physiologischer war, worin war er dann zu suchen? Diese Frage hatte sich schon Linné gestellt. Um sie zu beantworten, musste er jedoch über den Rahmen seiner Wissenschaft hinausgreifen. „Wie niedrig ist der Mensch, wenn er sich nicht über das Menschliche erhebt“, ruft er im Vorwort seines *Natursystems* aus.⁵¹ Nur der Mensch, so Linné, fragt nach dem Menschen. Die Frage nach dem Unterschied macht selbst den Unterschied. Der vollkommene Mensch ist der Naturforscher – also Linné selbst. Erkenne dich selbst! lautet das Unterscheidungszeichen des Menschen. Daher sein Name „homo sapiens“. Das aber heißt: Über den Unterschied zwischen Mensch und Tier lässt sich nicht mehr *innerhalb* der eigentlichen Naturkunde reden, sondern nur noch *außerhalb* und jenseits von ihr. Dieses Jenseits der Naturkunde liegt bei Linné im Paratext, d. h. in der Fußnote (Abb. 2). In diesem merkwürdigen Arrangement des Textes sehen wir zwei Tendenzen der Zeit am Werk: die zur Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Systeme (in Religion, Naturwissenschaft, Ethik usw.) und die zur Säkularisierung. Es ist ein Kompromiss: Was sich physiologisch nicht entscheiden lässt, wird theologisch entschieden. Alles kommt eben auf die Perspektive an. So betrachtet, ist die Bestimmung und Unterscheidung des Menschen klar:

⁴⁶ MA 12, S. 156–190. Dieser Aufsatz steht in engster Beziehung zu Goethes anatomischen Studien in Jena bei Christian Loder (seit 1781) und zum vierten Buch von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in dem das Verhältnis zwischen Mensch und Orang-Utan behandelt wird. Die Anatomen Pieter Camper, Samuel Thomas Soemmering und Johann Friedrich Blumenbach hatten im Zwischenkieferknochen das Spezifikum des Menschen erblicken wollen. Zum Überblick vgl. Manfred Wenzel: Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre daß der Zwischenkieferknochen der oberen Kinnlade dem Menschen mit den übrigen Tieren gemein sei – osteologische Schriften. In: Goethe-Handbuch, Bd. 3: Prosaschriften, hg. von Bernd Witte und Peter Schmidt. Die naturwissenschaftlichen Schriften von Gernot Böhme, Stuttgart, Weimar 1997, S. 673–680. Aeka Ishihara: Von der Skala der Natur zum evolutionären Vektor. Der Zwischenkieferknochen und das Affen-Motiv in der Literatur der Goethe-Zeit, in: Neue Beiträge zur Germanistik 3 (2004), S. 144–158; Horst-Werner Korf und Gerhard Storch: Goethes Entdeckung des Zwischenkieferknochens und seine Wirbeltheorie des Schädels, in: Durchgeistete Natur. Ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie, hg. von Alfred Schmidt und Klaus-Jürgen Grün, Frankfurt a. M. [u. a.] 2000, S. 101–113, S. 297–298; Ute Lorenz: Sprache als wissenschaftshistorischer Faktor. Eine wissenschaftssoziologische und sprachrezeptive Untersuchung zu Goethes Aufsatz über den Zwischenkieferknochen, in: Goethe-Jahrbuch 113 (1996), S. 85–103.

⁴⁷ MA 12, S. 156.

⁴⁸ Ebd., S. 162.

⁴⁹ Ebd., S. 163.

⁵⁰ Wenzel [Anm. 46], S. 674.

⁵¹ Linné [Anm. 33], A2r: „O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit.“

Du, Mensch, bist als das letzte Ziel der Schöpfung auf den Erdball, das Werk des Allmächtigen, eingeführt. Durch Vernunft bist du weise, du schließt nach den Sinnen, du bist der Betrachter des Alls; damit du aus dem Werk Gott, den allmächtigen, kennenlernst, den grenzenlosen und ewigen Gott.⁵²

Dieses letztere Argument, der teleologische oder physikotheologische Gottesbeweis, war Mitte des 18. Jahrhunderts weit verbreitet, man denke an Brockes' *Irdisches Vergnügen in Gott*.

Immerhin: Die Einsicht, dass der Mensch in physiologischer Hinsicht ein Tier war – nicht mehr und nicht weniger – hatte sich in den 1770er und 1780er Jahren längst verfestigt. Die Anthropologie musste also außerhalb der Naturkunde nach spezifischen Eigenschaften suchen. Herder fand sie in seiner Schrift *Über den Ursprung der Sprache* in der Sprachfähigkeit des Menschen, die auf seiner Fähigkeit zur Konzentration („Aufmerksamkeit“) und zur Reflexion („Besonnenheit“) beruhte. Friedrich Schiller sah 1788 in seinem Gedicht *Die Künstler* die Kunst als Alleinstellungsmerkmal des Menschen: „Die Kunst, o Mensch, hast du allein.“⁵³ Und Goethe? Goethe schrieb einerseits physiologische Traktate, andererseits Gedichte wie *Grenzen der Menschheit* oder *Das Göttliche*. Beides gehört zusammen. Man muss die philosophische Lyrik mit den osteologischen Studien zusammendenken, um den Horizont zu ermessen, vor dem Goethe die Frage nach dem Menschen stellt. Das philosophische Gedicht stellt eine Art Entschädigung und Kompensation für die physiologische Kränkung des Menschen dar, der nicht mehr zwischen sich und dem Affen unterscheiden kann. Wo die naturkundlichen Studien die Grenzen des Menschen nach *unten* (d. h. zum Tier hin) ausloten, blicken die philosophischen Gedichte nach *oben* – mit durchaus skeptischen, desillusionierten Tönen. Auch diese Gedichte stellen die Frage nach der spezifischen Differenz des Menschen. Dieser Unterschied heißt „Humanität“ – ein zweideutiger Begriff. Er bezeichnet einerseits die schlichte Gattungszugehörigkeit, andererseits emphatische Werte wie Rationalität, Sprache, Bildung, Zivilisation, Gesellschaft usw. Beide Seiten von Humanität waren eng aneinander gebunden. Humanität war nichts einfach Gegebenes, sondern ein Imperativ:

Das Göttliche

Edel sei der Mensch,
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen.

⁵² Linné [Anm. 33], B3v: „Theologicæ: Te ultimum finem creationis; In Telluris globum, omnipotentis magisterium, introductum; ratione sapiente, secundum sensus concludente, mundi contemplatore, ut ex opere agnosceres Creatorem omnipotentem, omniscium, immensum & sempiternum Deum.“

⁵³ Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*. Bd. 1: *Gedichte – Dramen I*, hg. von Albert Meier, München 2004, S. 174. Diese These liefert die Vorlage für neuere Ansätze einer evolutionären Ästhetik. Vgl. Karl Eibl: *Animal poeta*. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturwissenschaft, Münster 2004; ders.: *Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive*, Frankfurt a. M. 2009.

Heil den unbekanntem
Höhem Wesen,
Die wir ahnen!
Ihnen gleiche der Mensch;
Sein Beispiel lehr uns
Jene glauben.

Die Frage nach der *differentia specifica* also, d.h. nach dem Kennzeichen, das die Art als solche ausweist, stand auch hier im Hintergrund. „Was unterscheidet / Götter von Menschen?“, fragt die Hymne *Grenzen der Menschheit*. Illusionslos betont sie dabei die Zwischenstellung des Menschen in der „chain of being“. Er ist an des „Daseins / Unendliche Kette“⁵⁴ gebunden. Sogar von seinen „festen, / markigen Knochen“ ist die Rede.

Beide philosophischen Gedichte sind also alles andere als optimistische Stellungnahmen zum Humanitätsgedanken. Vor dem Hintergrund der oben skizzierten Diskussionen sind sie Zeugnisse für das, was man Goethes skeptische Anthropologie nennen könnte. Diese Anthropologie ist desillusioniert, sofern sie durch die Erkenntnisse der Naturwissenschaften hindurch- und über sie hinausgegangen ist. Das *humanum* des Menschen ist ein flüchtiges Gut, das gewonnen und auch wieder verloren werden kann. Albrecht von Haller hatte den Menschen ein „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh“⁵⁵ genannt. Goethes skeptische Anthropologie der 1770er und 1780er Jahre umkreist wie auch die Texte Herders oder Schillers die Ambiguität des Menschen. Sie messen den Freiheits- und Möglichkeitsraum des Humanen nach *beiden* Seiten aus. Die Hymnen *Grenzen der Menschheit* und *Das Göttliche* zeigen dabei den Menschen in der Polarität seiner göttlichen Bestimmung. Die physiologischen Schriften dagegen zeigen ihn als das – mit Nietzsche – „noch nicht festgestellte Tier“.⁵⁶ Der lichte Humanitätsgedanke ist so von unten dunkel getönt. Der Mensch ist das moralische Lebewesen. Er bleibt Tier, wenn er diesem kategorischen Imperativ untreu wird.

V. Ein Satyr in Livrée – Goethe und Diderot

Als Goethe im Abstand von dreißig Jahren auf die Anfänge seiner morphologischen Versuche zurückblickt, scheinen ihm die Perspektiven der 1780er Jahre mehr als verächtlich. In der Vorrede der Schriften *Zur Morphologie* (1817) erinnert er an die vergeblichen Versuche dieser Jahre, „den Unterschied zwischen Menschen und Tieren“ zu finden.⁵⁷ Noch in den abgeklärten Zeilen des Jahres 1817 zittert ein Unbehagen an der

⁵⁴ MA 2.1, S. 46.

⁵⁵ Albrecht von Haller: *Gedichte*, hg. und eingel. von Ludwig Hirzel, Frauenfeld 1882, S. 129; vgl. die alternative Formulierung ebd., S. 44: „Unselig Mittel-Ding von Engeln und von Vieh!“

⁵⁶ „Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Misstrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch *nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme. (Hervorhebung im Original)“. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 81.

⁵⁷ MA 12, S. 19 („Der Inhalt bevorwortet“).

neuen Anthropologie nach, die allenthalben die Privilegien der Humanität eingerissen hatte. Aus der Distanz stellt Goethe dabei die Voraussetzung seiner skeptischen Anthropologie – den offenen Übergang zwischen Mensch und Tier – in Frage. Eine radikale Kehrtwendung ist vollzogen. Natürlich geht es dabei um den Unterschied zwischen Menschen und Affen. „Die damalige Zeit jedoch war dunkler als man sich es jetzt vorstellen kann.“ Goethe sieht diese Dunkelheit in einer Vorstellung begründet, die in der Tat in den 1770er Jahren überall aufscheint: in der Frage der Erziehbarkeit und Humanisierbarkeit des Tieres. „Man behauptete zum Beispiel, es hänge nur vom Menschen ab, bequem auf allen vieren zu gehen, und Bären, wenn sie sich eine Zeitlang aufrecht hielten, könnten zu Menschen werden.“ Wir haben gesehen, dass dies durchaus auch Goethes eigene Position in dieser Zeit der ‚dunklen‘ Anthropologie war. Wo von Affen und Menschen die Rede ist, stellt sich sogleich auch die Figur des Satyrn ein. „Der verwegene Diderot“, fährt Goethe fort, „wagte gewisse Vorschläge, wie man ziegenfüßige Faune hervorbringen könne, um solche in Livree, zu besonderm Staat und Auszeichnung, den Großen und Reichen auf die Kutsche zu stiften.“⁵⁸

Die Kommentare der wichtigsten Ausgaben bleiben eine Auskunft über diesen Verweis schuldig. Hier die Auflösung: Goethe spielt auf einen Haupttext der radikalen Aufklärung an: Diderots *Gespräche mit Herrn d'Alembert* (*Entretiens entre d'Alembert et Diderot*).⁵⁹ Er umkreist schonungslos die Frage nach der Natur des Menschen, seiner Stellung zum Tier und den Effekten, die sich daraus für Fragen der Ethik (Willensfreiheit) ergeben. So brisant war dieser Text, dass er erst 1830 – immerhin 13 Jahre nach Goethes kurzem Referat – publiziert wurde. Schon Diderots Dialogerzählung *Rameaus Neffe* (1762–1774) war erst durch Goethes deutsche Übersetzung (1805) bekannt geworden. Die *Gespräche mit d'Alembert* umfassen zwei Teile: den *Traum d'Alemberts* (*Le rêve de d'Alembert*) und die *Fortsetzung des Gesprächs* (*La suite de l'entretien*). In diesem letzten Teil, der *Fortsetzung*, findet sich die Stelle, auf die Goethe anspielt. Die beiden Unterredner des Dialoges sind Mademoiselle de l'Espinasse und Doktor Bordeu. Das Gespräch kreist um eine Frage, die in den Kreisen der radikalen Aufklärung häufig diskutiert wurde: „Was halten Sie von der Möglichkeit einer Mischung der Arten“ („Que pensez-vous du mélange des espèces“). Die Antwort auf diese heikle Frage, die sich auch bei La Mettrie, Buffon, Voltaire oder Rétif de la Bretonne diskutiert findet,

⁵⁸ MA 12, S. 19.

⁵⁹ Ich zitiere nach: Diderot: *Œuvres complètes*, Bd. 17, *Le Rêve de d'Alembert*. *Idées IV. Édition critique et annotée par Jean Varloot* [...], Paris 1987. In *Dichtung und Wahrheit* würdigt Goethe die Bedeutung Diderots für die deutsche Literatur: „Diderot war nahe genug mit uns verwandt; wie er denn in alle dem, weshalb ihn die Franzosen tadeln, ein wahrer Deutscher ist. Aber auch sein Standpunkt war schon zu hoch, sein Gesichtskreis zu weit, als daß wir uns hätten zu ihm stellen und an seine Seite setzen können. Seine Naturkinder jedoch, die er mit großer rednerischer Kunst herauszuheben und zu adeln wußte, behagten uns gar sehr, seine wackeren Wildddiebe und Schleichhändler entzückten uns, und dieses Gesindel hat in der Folge auf dem deutschen Parnaß nur allzu sehr gewuchert. So war er es denn auch, der, wie Rousseau, von dem geselligen Leben einen Ekelbegriff verbreitete, eine stille Einleitung zu jenen ungeheueren Weltveränderungen, in welchen alles Bestehende unterzugehen schien“ (HA Bd. 9, S. 487ff.). Zu Goethe und Diderot liegt eine umfangreiche Literatur vor, die sich zumeist auf die Übersetzung von *Rameaus Neffen* (1805) bezieht. Philippe Junod: Diderot et Goethe: un dialogue paradoxal, in: *Revue germanique internationale* (2000), Nr. 13, S. 97–105; Naoki Watanabe: Diderot-Rezeption im 18. Jahrhundert Deutschlands. Bei Lessing und Goethe, in: *Goethe-Jahrbuch* 39 (1997), S. 193–213. Vgl. auch den Beitrag von Marcel Krings in diesem Band.

wird nach einigen Exkursen gegeben.⁶⁰ Doktor Bordeu hält eine Kreuzung der Arten für realisierbar. Damit schließt er sich d'Alembert an, der im *Traum* gesagt hatte: „Alle Wesen durchdringen einander, [alles ist] ein kontinuierlicher Fluss“.⁶¹ Und noch radikaler: „Jedes Tier ist mehr oder weniger Mensch“ („Tout animal est plus ou moins homme“). Das heißt aber, dass auch die Monstren und Mischwesen normale, wenn auch seltene Phänomene der natürlichen Ordnung darstellen. Aus dieser Auffassung leitet Doktor Bordeu am Ende die Möglichkeit und Berechtigung zu Züchtungs- und Kreuzungsexperimenten ab. Wenn der Übergang von einer Art zur anderen ein „stufenweiser“ („gradueller“) ist, wie es die Idee der ‚großen Kette der Wesen‘ nahelegt, dann müsste es möglich sein, so Doktor Bordeu, die Lebewesen durch eine entsprechende Lebensführung („régime“) einander anzunähern. Man müsse nur Menschen mit Ziegenmilch ernähren und Ziegen mit Brot. Auf diese Weise würde man eine „starke, intelligente, unermüdete und schnelle Rasse gewinnen, derer wir uns als ausgezeichnete Domestiken bedienen würden“ (S. 205). Das Gespräch kippt ins Burleske. „Sehr gut, Herr Doktor“, entgegnet Mademoiselle Espinasse: „Ich sehe schon hinten auf der Kutsche unserer Herzogin fünf bis sechs schamlose Ziegenfüße, das erheitert mich sehr.“ Die Satyrn stehen traditionell für eine enthemmte, zügellose Sexualität, die vor Übergriffen auf Menschen nicht halt macht – eine entsprechende Episode findet sich in Voltaires *Candide* (1759). Der Doktor meint es jedoch ernst: Das Zuchtprogramm würde zumal die Völker in den Kolonien von ihrer erniedrigenden Rolle als Lasttiere befreien. „Haben Sie den Orang-Utan im Jardin du Roi gesehen: er sieht aus wie ein Heiliger Johannes, der in der Wüste betet. Kardinal Polignac sagte zu ihm eines Tages: Sprich und ich taufe dich.“⁶²

Solchen Tier- und Menschenexperimenten steht Goethe mit Schauer gegenüber. Herders Fraternisierungsverbot ist längst zum „kategorischen Imperativ des Weimarer Humanismus“ geworden.⁶³ Goethes klassische Affenangst – von den *Wahlverwandtschaften* bis zu den Gesprächen mit Eckermann – ist unübersehbar.⁶⁴ Für Goethe sind derartige Kreuzungsversuche („mélanges“) Ausweis einer materialistischen Epoche. Tiere, die sich wie Menschen gerieren, sind für den alten Goethe so unannehmbar wie für den Geistlichen im Gedicht *Legende*. Die Stelle aus der Morphologie ist beinahe eine Palinodie des frühen Standpunktes, der frontal das Versprechen des Kardinals Polignac widerruft. „Sprich, dann taufe ich dich“ – Goethes Satyr spricht, wird aber nicht getauft. Beim jungen Goethe ist Antonius der Große offensichtlich nicht auf der

⁶⁰ Vgl. Roland Borgards: Affenmenschen/Menschenaffen. Kreuzungsversuche bei Rousseau und Bretonne, in: „Es ist nun einmal zum Versuch gekommen“. Experiment und Literatur 1580–1790, hg. von Michael Gamper, Göttingen 2009, S. 293–308.

⁶¹ Diderot [Anm. 59], S. 138. „Tous les êtres circulent les uns dans les autres [...] tout est en un flux perpétuel.“

⁶² Ebd., S. 206.

⁶³ Savage [Anm. 37], S. 119: „Categorical imperaive of Weimar humanism.“

⁶⁴ Zum Begriff Bernstein [Anm. 35]. Savage [Anm. 37], S. 112: „In ‚Die Wahlverwandtschaften‘, to be human in this sense is to elect to deny one's affinity with the ape.“ Luciane, die kapriziöse Tochter Charlottes, bekundet ihre Vorliebe für Affen. Sie besitzt sogar einen, den sie jedoch nicht auf den Landsitz mitgenommen hat. Charlotte tröstet Luciane über die Trennung mit dem Hinweis auf einen „ganzen Band der wunderlichsten Affenbilder“. Der Erzählerkommentar spiegelt Goethes eigene Haltung: „Der Anblick dieser menschenähnlichen und durch den Künstler noch mehr vermenschlichten abscheulichen Geschöpfe machte Lucianen die größte Freude.“ MA 9, S. 424.

Höhe der anthropologischen und zoologischen Debatten. Buffon, Diderot oder Voltaire hat er nicht gelesen. Der Goethe der 1770er Jahre hatte mit Diderot oder La Mettrie an die Möglichkeit geglaubt, zwischen Tier, „wildem Mann“ und zivilisiertem Menschen zu vermitteln. Aus dem Abstand von dreißig Jahren ist der reife Goethe dagegen geneigt, sich auf die Seite des heiligen Antonius zu stellen und den Unterschied zwischen Mensch und Tier in seiner Erlösungsfähigkeit – oder Erlösungsbedürftigkeit – zu sehen. Jetzt ist der Satyr auch für Goethe ein Verstoßener der Schöpfung, ohne Hoffnung auf Erlösung.

VI. Allerlösung

An dieser Stelle berühren sich Anthropologie und Theologie. Denn die *Legende* verbindet die Ambiguität der Zwitterwesen mit einem umstrittenen Theologumenon, der so genannten „Apokatastasis pânton“, der „Wiederbringung“ aller Dinge bzw. Kreaturen (alternative Begriffe sind: „Heilsuniversalismus“, „Allversöhnung“, „Allerlösung“).⁶⁵ Der Begriff *apokatastasis* findet sich in *Apostelgeschichte* 3, 20f.:

So tut nun Buße und bekehrt euch, daß eure Sünden vertilgt werden; auf daß da komme die Zeit der Erquickung von dem Angesichte des HERRN, wenn er senden wird den, der euch jetzt zuvor gepredigt wird, Jesus Christus, welcher muß den Himmel einnehmen bis auf die Zeit, da herwiedergebracht werde alles (ut in tempora restitutionis omnium; gr. *apokatastáseos pânton*), was Gott geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von der Welt an.

Diese – mit Klopstock – „grosse Versöhnung“⁶⁶ bezeichnet die eschatologische Idee einer Rückkehr aller Wesen in den „Unschuldstand der Schöpfung“.⁶⁷ Die Synode von Konstantinopel 534 und das Konzil von 553 n. Chr. hatten diese Auffassung ausdrücklich anathematisiert. Ihr Urheber war Origenes, der sich dabei auf 1 Kor. 15, 28 bezog:

⁶⁵ Zum Überblick Johanna Christine Janowski: [Art.] Wiederbringung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, Darmstadt 2004, Sp. 720–724; dies.: Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie. 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2000; Gotthold Müller: Die Idee einer Apokatastasis ton panton in der europäischen Tradition von Schleiermacher bis Barth, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964), S. 1–22; neben Karl Barth hat v. a. Hans Urs von Balthasar auf den prekären Heilsdualismus des Neuen Testaments hingewiesen: „Doch gibt es im Neuen Testament zwei Reihen von Schriftworten, die wir nicht zu einer überblickbaren Synthese verbinden können. Die erste öffnet für unsere Hoffnung einen anscheinend grenzenlosen Ausblick, aber wir können diese Reihe nicht von der zweiten absondern, die jede leichtfertige Schlußfolgerung (es wird schon alles gutgehen) verbietet und uns unerbitlich vor die ernsthafteste Möglichkeit unseres Verlorengehens stellt.“ Hans Urs von Balthasar: Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis, Einsiedeln, Freiburg 2007, S. 24.

⁶⁶ Friedrich Gottlieb Klopstock: Der Messias. Gesang I–III. Text des Erstdrucks von 1748. Studienausgabe, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg, Stuttgart 1986 (bibliographisch ergänzt 2000), S. 7 (v. 7). Diese Allversöhnung deutet sich in der Figur des rührenden Teufels Abbadona im 2. Gesang an. (Vgl. verschiedene Varianten und Diskussion ebd., S. 139–167, 246f.); Gerhard Kaiser: Klopstock, Religion und Dichtung, Gütersloh 1963, Kronberg i. T. 1975, S. 174–190.

⁶⁷ Konrad Burdach: Das religiöse Problem in Goethes Faust, in: Euphorion 33 (1932), S. 3–83, hier S. 45; knapp Thomas Tillmann: Hermeneutik und Bibellexegese beim jungen Goethe (Historia Hermeneutica 2), Berlin, New York 2006, S. 108f., Anm. 63.

„Wenn ihm [Christus] dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterworfen, der alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alle und in allem.“⁶⁸ Die Frage der Allerlösung implizierte die nach der Wirklichkeit der Hölle⁶⁹ und damit auch nach der Rettung des Teufels – die Problematik um Klopstocks reuigen Teufel Abbadona spiegelt dies wider.⁷⁰ Der Diskurs um die *Apokatastasis pânton* war ein Diskurs um die Hölle. Der heilige Antonius aus Goethes *Legende* hält offensichtlich den Faun in der Wüste nicht nur für ein Tier, sondern für einen Dämon und – dies schon ikonographisch – für einen Bruder des pferdefüßigen Mephistopheles. Der heilige Anachoret bezieht die zoologische auf die dämonologische Deutung der Satyrn. Während der Satyr als Origenist in eigener Sache auf der Allerlösung besteht, lehnt der christliche Dogmatiker mit Hinweis auf den Stand der amtlichen Lehrmeinung das heterodoxe Ansinnen ab.

Die Lehre von der *Apokatastasis pânton* erfährt, wohl auch im Ausgang von Klopstocks *Messias*, im 18. Jahrhundert eine breite Renaissance.⁷¹ Der junge Goethe lernt sie über Gottfried Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-historie* kennen, die eindeutig Partei ergriff für die „herwiederbringung aller dinge“.⁷² Eines der wichtigsten Dokumente in Goethes Frühwerk ist der *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu **** (verf. 1772).⁷³ Er nimmt die Haltung der *Legende* in vielem vorweg. Der – natürlich fiktive – protestantische Pastor wendet sich gegen die ‚duale Heilsökonomie‘ von Gnade und Gericht: „Ich muß euch gestehen, daß die Lehre von Verdammung der Heiden eine von denen ist, über die ich wie über glühendes Eisen eile.“⁷⁴ Zur Haltung der Toleranz passt die Lehre von der *Apokatastasis pânton*: „Ihr wißt lieber Herr Amtsbruder, daß viele Leute, die so barmherzig waren wie ich, auf die Wiederbringung gefallen sind, und ich versichre Euch, es ist die Lehre womit ich mich insgeheim tröste;

⁶⁸ Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers., mit kritischen Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt 1992, S. 658f. (*De principis* III, 6, 6): „Und so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen, und am Ende steht der ‚letzte Feind‘, welcher ‚der Tod‘ genannt wird, und der ebenfalls ‚vernichtet‘ wird, auf daß er nicht länger ein Feind sei“. Alle vernünftige Seelen – auch der Teufel – werden „zurückgeführt“ („restitutae“, ebd.) und „mit Gott versöhnt“ („deo conciliatas“, ebd.).

⁶⁹ Die Wirklichkeit der Hölle, hg. von David Hilborn, Gießen, Basel 2004.

⁷⁰ Janowski [Anm. 65], S. 722: „Entsprechend ist die W[iederbringung]. des Teufels und der analog zu ihm verstandenen Dämonen von der Alten Kirche bis zum 20. Jh. um so mehr das primäre W[iederbringungs]-Problem, als der Teufel teils Gott, teils die Menschen als Ursache des Bösen ein Stück weit entlastet und zugleich Paradigma für eine (ewige) Verhärtung von Geschöpfen im Bösen, also einer entsprechenden W[iederbringung]. ist.“

⁷¹ Dieter Breuer: Origenes im 18. Jahrhundert in Deutschland, in: Seminar 21 (1985), S. 1–30.

⁷² Johann Wolfgang Goethe: Faust. Kommentare, hg. von Albrecht Schöne, Frankfurt a. M. 1999, S. 788–793, bes. 788; ders.: Fausts Himmelfahrt. Zur letzten Szene der Tragödie, hg. von Heinrich Meier (Themen 56), München 1994; Rolf Christian Zimmermann: Goethes ‚Faust‘ und die ‚Wiederbringung aller Dinge‘. Kritische Bemerkungen zu einem unkritisch aufgenommenen Interpretationsversuch, in: Goethe-Jahrbuch 111 (1994), S. 171–185.

⁷³ MA 1.2, S. 423–434. Dazu Tillmann [Anm. 67], S. 93–122; Marianne Willems: Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang. Studien zu Goethes ‚Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***‘, ‚Götze von Berlichingen‘ und ‚Clavigo‘ (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 52), Tübingen 1995, S. 6–67; Helmut Koopmann, Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen, in: Goethe-Handbuch. Bd. 3: Prosaschriften, hg. von Bernd Witte und Peter Schmidt. Die naturwissenschaftlichen Schriften von Gernot Böhme. Stuttgart, Weimar 1997, S. 526–532.

⁷⁴ MA 2.1, S. 424.

aber das weiß ich wohl, es ist keine Sache davon zu predigen.“⁷⁵ Die Allversöhnung ist eine Frage des Glaubens, nicht des Dogmas. Hier klingt schon das Christian Gottlieb Barth zugeschriebene Diktum an: „Wer an die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs; wer sie aber lehrt ist ein Esel.“⁷⁶

Die *Apokatastasis panton* bleibt eine feste Konstante in Goethes religiösem Weltbild. Für den *Faust* spielt sie eine zentrale Rolle, gerade am Ende. In der vorletzten Szene von *Faust II* formuliert der Chor der Engel die Idee der Allversöhnung:

Wendet zur Klarheit
Euch liebende Flammen!
Die sich verdammen
Heile die Wahrheit,
Daß sie vom Bösen
Froh sich erlösen,
um in dem Allverein
Selig zu sein.⁷⁷

Wenig später heißt es noch einmal: „Alle vereinigt / Hebt euch und preist“ (V. 11821f.). Albrecht Schöne hat gezeigt, dass sich die „letzte *Faust*-Szene [Bergschluchten, Wald, Fels; J. R.] geradezu als die Transformation der Wiederbringungslehre in eine ‚ethisch-ästhetische Formel‘ verstehen läßt“.⁷⁸ Diese Formel symbolisiert in einer Art Heil choreographie die Idee einer stufenweise Reinigung und Katharsis, wie sie Origines beschrieben hatte.⁷⁹ Die szenische Raumordnung bildet dieses graduelle Heilsgeschehen ab. Während der PATER PROFUNDUS in der „tiefen Region“ lokalisiert wird, befindet sich der DOCTOR MARIANUS bereits „in der höchsten, reinlichsten Zelle“.⁸⁰ Der PATER SERAPHICUS erklärt daher:

Steigt hinan zu höhrem Kreise
Wachset immer unvermerkt [...]
Denn das ist der Geister Nahrung
Die im freisten Äther waltet,
Ewigen Liebens Offenbarung
Die zur Seligkeit entfaltet.⁸¹

⁷⁵ MA 2.1, S. 425.

⁷⁶ Nach Ernst Stähelin: *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Verkündigung der Kirche Jesu Christi*, Bd. 6, Basel 1963, S. 277.

⁷⁷ Johann Wolfgang Goethe: *Faust. Texte*, hg. von Albrecht Schöne, Frankfurt a. M. 1999, S. 453 (v. 11801–11808).

⁷⁸ Schöne: *Kommentar* [Anm. 72], S. 790.

⁷⁹ Origines [Anm. 68], S. 658 bzw. 659: „Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociore cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius.“ ([Die *restitutio*] muß man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozeß langsam einen nach dem anderen erfaßt; einige eilen voraus und streben rascher zur Höhe, andere folgen in kurzem Abstände, und wieder andere weit hinten).

⁸⁰ Goethe [Anm. 77], S. 456 bzw. 460.

⁸¹ Ebd., S. 458, V. 11918–11925.

Im Taumel des „Allvereins“ wird Faust aus seiner Verschreibung an das Böse befreit. Der Teufel bleibt, um „herkömmliche Gewohnheit, altes Recht“ (v. 11621) geprellt, zurück. Die Ankunft der Engel verheißt die Allversöhnung, die ihre Wirkung auch auf den Teufel nicht verfehlt: „Was zieht den Kopf auf jene Seite? / Bin ich mit ihr doch in geschwornem Streite“ (v. 117569f.). Der „Liebespuk“ (v. 11814) der Allversöhnung währt jedoch nicht lange; der Teufel kommt am Ende zur Besinnung und widerstrebt endgültig der „absurde[n] Liebenschaft“ (v. 11838), die den verneinenden Geist in den Universalismus des Heils integriert. Doch noch in dieser „Schwundstufe“⁸² scheint Goethes ursprünglicher Plan durch, auch Mephisto am Ende des Stückes in den Prozess der Allversöhnung einzuschließen. Gegenüber Wieland soll Goethe gesagt haben: „Ihr meint, der Teufel werde den Faust holen. Umgekehrt: Faust holt den Teufel.“ Eine Gesprächsnotiz belegt, dass Goethe noch 1831 mit dem Gedanken spielt: „wenn sie [die deutschen Leser; J. R.] 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.“⁸³

So weit ist es tatsächlich nicht gekommen. Wie lange und intensiv Goethe diesen Plan erwogen hat, lehrt der Blick auf die *Legende*. Der Teufel, der zur Allerlösung und ewigen Seligkeit kommen will: Das ist im Kern bereits der Plan des *Faust*, sofern er in der Ökonomie der Allversöhnung sein Zentrum findet. Sogar die Szenerie der Schlusszene fügt sich in dieses Bild: Wieder ist es die „Einöde“ (Regieanweisung), wieder treten die „heilige[n] Anachoreten“ als Mittler und Verkünder auf. Faust ergeht es jedoch besser als dem Satyrn: Sein „Unsterbliches“ wird von Engeln entführt. In *Legende* war es anders. Der Satyr ist vom Heil doppelt ausgeschlossen – als Tier *und* als Dämon. Der Heilige sieht im Satyrn den Dämon, den Gefährten Mephistos. Im Sinne der Orthodoxie muss er dessen Begnadigung ablehnen. Trifft diese Engführung von jungem und spätem Goethe zu, so ist *Legende* nicht nur ein beiläufiges Parergon der frühen Weimarer Jahre. Es stellt vielmehr ein wichtiges Dokument zu Goethes skeptischer Anthropologie, zu seiner Natur- und Religionsphilosophie dar. Vor allem aber entpuppt sich das unscheinbare Gedicht als „schwankweiser“ Keim der Erlösungsgeschichte des *Faust*-Dramas, der schon derselben inkommensurablen Verbindung von „ernst gemeinten Scherzen“ verpflichtet ist.⁸⁴

⁸² Schöne: *Kommentar* [Anm. 72], S. 767.

⁸³ Beide Stellen nach ebd., S. 766f.

⁸⁴ An Boisserée, 24.11.1831, in: *Goethes Werke*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abtheilung: *Goethes Briefe*, 49. Band: Juli 1831–März 1832, S. 153.



Abb. 1. Die Dämonen versuchen den heiligen Antonius. Detail der dritten Schauseite von Mathias (Matthis) Grünewald Isenheimer Altar (1506-1515; Colmar Museum Unterlinden).

I. PRIMATES.

*Dentes Primores superiores IV, paralleli.
Mammae Pectorales II.*

I. HOMO nosce Te ipsum. (*)

Sapiens. I. H. diurnus; *varians cultura, loco.*

Ferus. tetrapus, mutus, hirsutus.

Juvenis Ursinus lituanus. 1661.

Juvenis Lupinus hessensis. 1344.

Juvenis Ovinus hibernus. Tulp. obs. IV: 9.

Juvenis Hannoveranus.

Pueri 2 Pyrenaici. 1719.

Johannes Leodicensis.

America-2. rufus, cholericus, rectus.

mus. Pilis nigris, rectis, crassis; Naribus patulis; Facie ephelctica, Mento subimberbi.

Pertinax, hilaris, liber.

Pingit se lineis daedaleis rubris.

Regitur Confvetudine.

β al

(*) Nosse se ipsum gradus est primus sapientiae, dictumque Solanis, quondam scriptum litteris aureis supra Dianae Templum. *Mus. ADOLPH FRID. Praefat.*

Physiologie: Te contextum Nervis, intertextum Fibris, Machina tenella, sei adolescente in perfectissimam, facultatibus instructam fere omnibus pluribusque, quam reliqua cuncta, *Nudum in nuda humo, natali die, adjecti natura ad vagitus statim & plovatum, manibus pedibusque devinciendum. At mal ceteris imperaturum; cui scire nihil sine doctrina; non fari, non ingredi, non vesci, non aliud natura sponte. Plin. Vider itaque qualem vitam nobis rerum natura promisit, quae primum nascentium omen sietum esse voluit Seneca.*

Dietetice: Te sanitate & tranquillitate, si noveris, felicem: *Moderatis conservandum, Nimitis deltruendum, Variatis afficiendum, Insuper frangendum. Confuetis indurandum; polyphagum Culina instructissima, per errores gratissima, igne vinoque horrenda. Parva famis confusa, magno fastidium Seneca.*

Pathologie: Te tumidam esque dum crepueris bullam, piloque pendulam in puncto fugientis temporis. *Nihil enim homine imbecillius terra alit. Flores Nulli vici fragitior; nulli tot Morbi, tot Curae, tot Pericula. Breve universas utique aevi tempus: Pars aequa morbi fuitis exitior; nec reputantur Infantiam, qui sensu cavent; nec Senectam in partem vitae: bedegunt Sensus, torpent Membra, praemoriuntur Visus, Auditus, Incensus, Dentes, Ciborum instrumenta. Plin. Sic magna peris mortis jam praeteriit, quidquid aetatis restat est Mors tenet. Totum denique hunc, quem vides populum, quousque cogis esse; cito natura revocavit & condet; Mors omnes aequae vocat; iratis Diis prius pittingue moriendum. Senec. II: 19.*

Abb. 2. Carl von Linné: Systema naturae per tria regna naturae, Holmiae (Stockholm) 1758, S. 20.