



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Bekenntnisliteratur

Meixner, Sebastian

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110332681-023>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-145229>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Meixner, Sebastian (2017). Bekenntnisliteratur. In: Berndt, Frauke; Goebel, Eckart. Handbuch Literatur Psychoanalyse. Berlin, Boston: De Gruyter, 424-444.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110332681-023>

IV.4. Bekenntnisliteratur

Sebastian Meixner

1. Einleitung: Vom Geständnis zum Bekenntnis

Zu Verbrechen und Sünde, zu einem Glauben oder zu Gefühlen, zu einer sexuellen Orientierung oder zu einem Sportverein, ja sogar zu einer Staatsform kann man sich bekennen. Aktuelle Diagnosen zufolge leben wir sogar in einer „Bekenntniskultur“ (Burkart 2006), die uns täglich dazu nötigt, Bekenntnisse in allen möglichen Bereichen abzulegen. Sowohl den potenziellen Gegenständen als auch den Kontexten eines Bekenntnisses sind damit kaum Grenzen gesetzt. Diese Entgrenzung lässt sich in das ausgehende 18. Jahrhundert zurückverfolgen, als weder Religion noch Recht ihr Monopol auf das Bekenntnis aufrechterhalten können. Auf dem Feld der Religion individualisieren etwa pietistische Bekenntnispraktiken das vorher noch kollektiv gedachte Bekenntnis und lösen es von einer universell für alle Angehörigen einer Konfession verbindlichen Bekenntnisversion. Gleiches gilt für die Jurisdiktion, die weniger das Verbrechen bestraft, als vielmehr zunehmend die Motive des Verbrechens ergründen will (→ IV.10. KRIMINALLITERATUR). Das hat zur Folge, dass auch Rechtsverstöße unter der Ägide der Normalisierung individualisiert werden: Das Bekenntnis des Täters ersetzt das Geständnis der Tat (vgl. Foucault 2003 [1974–1975], 148–177). Diesem umfassenden Trend zur Individualisierung geht das wachsende Interesse für Innerlichkeit seit der Mitte des Jahrhunderts voraus. Unter dem Stichwort der sentimental oder empfindsamen Literatur bildet die europäische Literatur Strukturen aus, die die Psychoanalyse mehr als einhundert Jahre später für ihre Exploration des Innenlebens in Dienst nehmen wird. Doch vollzieht die Literatur um 1800 nicht nur die Umstellung vom Kollektiv auf das Individuum, sondern sie stellt eigene narrative Formen der Selbsterforschung bereit, die das Bekenntnis prägen und seine Bedingungen und Möglichkeiten reflektieren: Brief, Autobiographie, Tagebuch. Literarische Formen sind für diese Reflexion besonders prädestiniert, da sie – versehen mit dem Signum der Fiktionalität – epistemologisch gesehen der einzige Ort sind, an dem „die Ich-Originalität (oder Subjektivität) einer dritten Person als einer dritten dargestellt werden kann“ (Hamburger 1994 [1957], 73). Johann Wolfgang Goethe exploriert wie kein anderer im Schwellenraum ‚1800‘ die literarische Produktivität des Bekenntnisses auf eine Art und Weise, die seine zunehmende Verschärfung und Individualisierung sichtbar macht: Anhand von vier Texten lässt sich exemplarisch zeigen, wie das Bekenntnis von der Religion über die Medizin in die Literatur wandert und schließlich seine eigene narrative

<https://doi.org/10.1515/9783110332681-023>

Form reflektiert: Brief (vgl. Abschnitt 4.1.), fiktionale (vgl. Abschnitt 4.2.) wie faktuale Autobiographie (vgl. Abschnitt 4.3.) und Tagebuch (vgl. Abschnitt 4.4.).

2. Systematisch: Der (Sprech-)Akt des Bekennens

Immer liegt dem Bekenntnis ein Akt zugrunde, der nur in der ersten Person funktioniert, weil er eine individuelle Relation der Äußerungsinstanz zu ihrem Bekenntnis voraussetzt und zugleich schafft (vgl. Lehmann 1988, 59–60). Dergestalt markieren Bekenntnisse ihre Performativität offensiv: Jedes Bekenntnis braucht einen Bekennenden. Wer aber ein Bekenntnis ablegt, der verändert sich damit. Nicht nur legt er sich kommissiv auf bestimmte zukünftige Handlungen fest oder transformiert sich deklarativ zum Angehörigen einer bestimmten Bekenntnisgemeinschaft, sondern er gibt auch direkte Anweisungen an verschiedene Adressaten seines Bekenntnisses. Nie ist das Bekenntnis also nur die Mitteilung eines Bekenntnisinhaltes, vielmehr stets ein komplexer Sprechakt, der einerseits den Bekennenden zum Bekennenden ‚macht‘ und andererseits durch seine Mehrfachadressierung verschiedenste Effekte zeitigen kann. Dabei ist es für das Gelingen des performativen Akts prinzipiell unerheblich, ob seine Anteile wahr oder falsch sind; um zu funktionieren, muss er lediglich wohlformuliert sein und bestimmten pragmatischen Konventionen oder Institutionen folgen (vgl. Searle 1971 [1969], 54–68; 78–83; Searle 1982 [1979], 24–25). Für ein Bekenntnis müssen diese Konventionen beziehungsweise Institutionen verfügbar gemacht werden, indem der Bekennende sie in der Regel an das performative Verb ‚ich bekenne‘ anschließt.

Die Searle’schen Konventionen führen geradewegs in die Literaturgeschichte, die dem Sprechakt mit der sogenannten Bekenntnisliteratur gar eine eigene Gattung geschaffen hat und so Formen des Bekenntnisses verfügbar macht, auf die im Bekenntnisakt zurückgegriffen werden kann. Deshalb verwundert es nicht, dass sich die Psychoanalyse literarischer Bekenntnisse bedient, wenn sie seelische Strukturen exploriert. Der Akt des Bekenntnisses ist für die Psychoanalyse sogar grundlegend und stellt den Königsweg dar, wenn nicht gar die notwendige Voraussetzung für Therapie und Heilung. Dabei ist die Psychoanalyse im Rahmen ihrer Krankheitslehre von einer medizinischen Umstellung abhängig, welche die Rollen des Bekenntnisses nach psychopathologischem Muster rekonfiguriert. Die erste theoretische Handreichung für den Beruf des Psychoanalytikers – Sigmund Freuds *Ratschläge für den Arzt bei der psychotherapeutischen Behandlung* (1912) – wendet sich explizit an die „analytisch tätigen Ärzte[]“ (VIII, 376) und erklärt „den Chirurgen zum Vorbild“ (VIII, 380) für den Psychotherapeuten, der den kranken

Patienten mit seinem Instrumentarium operiert. In diesem Zusammenhang gilt: Nur der bekennende Kranke ist ein therapierbarer Kranker. Deshalb sind etwa die Fallgeschichten Freuds mit Bekenntnissen oder Geständnissen förmlich durchsetzt, die den ‚Kranken‘ durch den ‚Arzt‘ – möglichst ohne die Fallstricke der Übertragung – entlockt worden sind. Sie stellen den Ausgangspunkt ihrer Therapie in angeleiteter „Denkarbeit“ (I, 62) dar. Zugleich übersteigt der Anspruch der Psychoanalyse andere tradierte Formen des Bekenntnisses erheblich, wenn die „Beichte“ zwar als „Einleitung“ der therapeutischen Arbeit dient, sich aber keineswegs darin erschöpft. Denn anders als im Beichtgespräch oder im Verhör soll der ‚Kranke‘ eben „mehr sagen als er weiß“ (XIV, 215). Damit ist der ‚Arzt‘ gefragt, der zum Hermeneuten des ‚Kranken‘ avanciert. Unter dem Stichwort ‚Geständniszwang‘ reflektiert Theodor Reik dieses Verfahren kritisch und verweist auf seine Vorläufer in der religiösen Beichtpraxis oder im juristischen Prozess (vgl. Reik 1925, 161). Damit setzt die Psychoanalyse Krankheit, Sünde und Verbrechen zueinander in Beziehung und greift dafür auf literarische Bekenntnisformen zurück, die nicht nur psychoanalytische Verfahren *avant la lettre* reflektieren, sondern psychoanalytische Strukturen generieren und formatieren.

3. Historisch: Literaturgeschichte des Bekenntnisses

Die Leistung des Bekenntnisakts führt in die Literaturgeschichte. Dort werden die Formen des Bekenntnisses geprägt, auf welche die Psychoanalyse rekurriert. Unter dem Stichwort der *confessio* verweist die Begriffsgeschichte das Bekenntnis als Geständnis zunächst auf das Regelwerk der antiken Gerichtsrede, wo das Geständnis als optimales Beweismittel zur Überzeugung des Richters dient. Bereits in der antiken Rhetorik ist das Geständnis aber nicht auf das Wahrsprechen des geständigen Angeklagten reduziert. Die Nähe von *confessio* und *concessio* – der scheinbaren Einräumung – erlaubt im Scheingeständnis die Möglichkeit des listigen Verstellens zur strategischen Verfolgung der Redeabsicht (vgl. Magaß und Robling 1994, 348–350). Analog dazu tritt die doppelte Adressierung des Geständnisses im Rahmen der Gerichtsrede in den Vordergrund. Schließlich soll nicht nur der Richter überzeugt werden, sondern auch die Öffentlichkeit. Im Zuge der Auseinandersetzung zwischen römischem Staat und Christentum erfährt *confessio* eine Bedeutungserweiterung vom Geständnis zum Glaubensbekenntnis, denn im Falle des Märtyrers (griech. *martys*), der mit seinem Glauben auch sein Verbrechen bezeugt, fallen beide Bedeutungen zusammen: Sein Geständnis ist ein Glaubensbekenntnis.

Diesen Zusammenhang von Verbrechen und Bekenntnis internalisiert die religiöse Praxis, indem dem Glaubensbekenntnis das Sündenbekenntnis zur Seite gestellt wird. Die Sünde ist somit das religiöse Äquivalent zum staatlich sanktionierten Vergehen – insbesondere nachdem im Konzil von Nicaea im Jahre 325 das christliche Glaubensbekenntnis kodifiziert wurde und den Zusammenhang von christlichem Glaubensbekenntnis und Verbrechen zumindest vor Gerichten des Römischen Reichs endgültig aufgelöst hat (vgl. Staats 1998, 1251). Konsequenterweise wird der berühmte Birnendiebstahl in Augustinus' autobiographischen *Confessiones* (397–401; *Bekenntnisse*) – dem bekanntesten Text der spätantiken Bekenntnisliteratur – in seiner moralischen Überformung des Straftatbestands zum Auslöser seines Sündenbekenntnisses und zum Katalysator seines Glaubensbekenntnisses (vgl. Augustinus 2012 [397–401], 90–105; Gehrlach 2011, 293–305). Bei Augustinus zeigt sich dabei erstens die doppelte Adresse des Bekenntnisses, indem es zwar einerseits Gott apostrophiert, aber andererseits vor beziehungsweise zu Menschen spricht. Dadurch verbindet er das Sündenbekenntnis zweitens mit der Unterweisung der Gemeinde. Mit den augustinischen *Confessiones* kommt schließlich auch der Zusammenhang von Bekenntnis und Bekehrung – von *confessio* und *conversio* – in den Blick. Denn das Bekenntnis der Sünden löst im Idealfall die Bekehrung des Sünders aus. Erst der Bekehrte – und damit schließt sich der Kreis – kann aber von seiner Bekehrung erzählen und damit als Gläubiger Bekenntnis ablegen. Bekennen heißt also in diesem Fall, von seiner Bekehrung zu erzählen und andere zum gleichen Bekenntnis zu motivieren.

Die doppelte Adresse des Bekenntnisses wird nach Augustinus vor allem durch die Briefform in Peter Abaelards *Historia calamitatum* (1133–1136; *Abaelards Trostbrief an seinen Freund*) verstärkt. Abaelard verfasst seine autobiographische Leidensgeschichte in der Form eines Briefes an einen selbst offenbar in eine Notlage geratenen Freund, der durch das Ausmaß von Abaelards Leiden – ganz im Gestus der Überbietung – getröstet werden soll. Seine Leidensgeschichte beginnt mit der Liebe zu seiner Schülerin Heloisa, deren Onkel Abaelard kastrieren lässt, nachdem er von der Beziehung erfahren hat. Dabei kalkuliert der Text ganz gezielt mit einer zweiten Adresse: dem Leser. Durch das Bekenntnis seines Unglücks vor der doppelt besetzten Position des Empfängers wird Abaelards Unglück zum Katalysator seiner Bekehrung. Weil die Leidensgeschichte einer (religiösen) Deutung bedarf, mündet das erste Bekenntnis in Abaelards Glaubensbekenntnis. Eng mit diesem verbunden ist darüber hinaus auch der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloisa, der als prototypischer Austausch von Liebesbriefen gilt. Da Abaelard in ihm jedoch das Ziel verfolgt, Heloisa zu bekehren, hat dieser Briefwechsel eine nicht zu unterschätzende pädagogische Dimension.

Am Ende des mit Liebesbekenntnissen begonnenen Briefwechsels steht daher konsequenterweise ebenfalls ein Glaubensbekenntnis nebst Klosterregel und Nonnenspiegel, womit der Text – sprechakttheoretisch gesprochen – die Grenze zwischen kommissiver Selbstverpflichtung und direkter Anweisung überschreitet. Nichtsdestotrotz hat vor allem die Liebesgeschichte die Rezeption geprägt, wie insbesondere Jean-Jacques Rousseaus Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761; *Julie oder Die neue Heloise*) zeigt, der in seiner Version des Briefwechsels eine bekenntnishafte Intimität inszeniert. Rousseau hat nicht nur die Geschichte von Abaelard und Heloisa ins 18. Jahrhundert transponiert, sondern auch in seinen *Confessions* (postum 1782–1789; *Bekenntnisse*) Augustinus' *Bekenntnisse* transformiert. Auch wenn Rousseau auf viele Topoi des Prätexts zurückgreift, indem etwa aus dem Birnendiebstahl der Versuch eines Apfellediebstahls wird, verschieben sich seine Bekenntnisse sichtlich ins Säkulare (vgl. Breuer 2000, 217–218). Gefühlswahrheit und Naturwahrheit ersetzen die religiöse Wahrheit; die Bekehrung, die der Diebstahlversuch auslöst, ist dezidiert eine philosophische.

Vor und neben Rousseaus *Confessions* ist für den deutschen Sprachraum allerdings die pietistische Bekenntnisliteratur – etwa von Friedrich Christoph Oetinger oder August Hermann Francke – prägend, die religiöse Erfahrung individualisiert und im Zuge dessen die Autobiographie säkularisiert (vgl. Niggel 2012, 94–113). Die pietistische Bekenntnisliteratur ist in den vergangenen Jahren vermehrt unter diätetischen Gesichtspunkten beschrieben worden, insofern sie von geistigen Übungen abhängt, die genau die in den Bekenntnissen dargestellte Selbstbeobachtung erst ermöglichen (vgl. Thums 2005, 627–638). Pietistische Autoren empfehlen zur geistigen Übung insbesondere das Führen eines Tagebuchs, das zum Mittel der Seelenerforschung und zum Rechenschaftsbericht gegenüber sich selbst avanciert (vgl. Jacob 1997, 85–87; Schönborn 1997a, 574–577). Die Bedeutung des Bekenntnisses im Sinne eines Rechenschaftsberichts verweist auf die zeitgenössische rechtswissenschaftliche Terminologie, die unter anderem auch Amts-, Ehren-, Erb-, Glaubens-, Vermögens- und Wahrheitsbekenntnisse kennt (vgl. Schröder und von Künßberg 1932, 1499–1500). Von der Autobiographie unterscheidet sich das Tagebuch vor allem durch seine narrative Struktur. Das diarisch segmentierte Schreiben unterlegt dem Akt des Erzählens, der in der Autobiographie mit der Fiktion eines sich an sein Leben erinnernden erzählenden Ichs einhergeht, eine eigene Zeitlichkeit. Solche kleinteiligen und kontinuierlichen Selbstbeobachtungen kommen ohne einen großen narrativen Bogen aus: Das Schreiben selbst ersetzt die Geschichte. Damit ist das Tagebuch im Gegensatz zur ‚großen Konfession‘ der Autobiographie ein tendenziell abgeschlossenes und offenes Format, dem darüber hinaus eine dialogische Struktur zugrunde liegt. Diese verbindet es mit dem Brief, wobei nun das Buch selbst,

strukturell gesehen, an die Stelle des adressierten und im Buch imaginierten Gegenübers rückt. Dementsprechend internalisiert das Tagebuch die kommunikative Struktur des Briefes, auch wenn Tagebücher durchaus nicht nur ‚für die Schublade‘ geschrieben sind, sondern seit dem 18. Jahrhundert sogar mit einem breiten Publikum kalkulieren.

4. Paradigmatisch: Johann Wolfgang Goethes Bekenntnisse

Brief, Autobiographie und Tagebuch sind also die literarisch produktivsten Formen, wenn es um die Darstellung von Bekenntnissen geht. Goethe war nicht nur für Freuds eigene Analysen paradigmatisch (vgl. exemplarisch Weissberg 2015), sondern ist in diesem Zusammenhang insofern ein besonderer Fall, als sein Werk die Entwicklungen der Bekenntnisliteratur im Schwellenraum ‚1800‘ in allen vorgestellten Formen zu den ihnen spezifischen Bedingungen reflektiert: *Der Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu **** (1773) knüpft – erstens – an die pietistische Bekenntnisliteratur an und inszeniert die Verfahren des religiösen Bekenntnisses. Die fiktionale Autobiographie *Bekenntnisse einer schönen Seele* in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/1796) veranschaulicht – zweitens – die enge Verbindung des religiösen mit dem medizinischen und ästhetischen Diskurs der Zeit. Goethes autobiographisches Projekt *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811–1833, postum) vermag, nach eigener Aussage, – drittens – nur „Bruchstücke einer großen Konfession“ (MA 16, 306, im Folgenden mit der Sigle MA und unter Angabe der Bandnummer zitiert) zu geben, und legt doch gerade dadurch eine „poetische Beichte“ (MA 16, 556) – ein Bekenntnis zur Literatur – ab. Die *Tag- und Jahreshefte* (1830) zeigen schließlich – viertens –, wie ein Bekenntnis ohne Finalität funktioniert, indem sie die Form der offenen Reihe veranschlagen.

4.1. Religion bekennen: *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****

Goethes *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu **** ist nicht nur die Mitteilung eines Bekenntnisses, sondern vor allem ein Bekehrungsversuch. Eingebettet in ein komplexes Arrangement von Mittelbarkeit inszeniert der Text dazu protopsychoanalytische Verfahren der Introspektion, um Innerlichkeit zu produzieren und seinen Adressaten von diesem Bekenntnis nach allen Regeln der Rhetorik zu überzeugen. Insbesondere auf das Moment der Individualisierung greift der Text dabei zurück, indem er sowohl stilistisch wie thematisch auf pietistische Bekenntnisliteratur Bezug nimmt (vgl. Breuer 2000, 227–232; Willems

1995, 6–67). Dabei rekurriert Goethe mit dem Brief auf das bevorzugte Medium des 18. Jahrhunderts, um Innerlichkeit zu kommunizieren (vgl. Koschorke 2003 [1999]; Reinlein 2003). Doch bereits Titel und Untertitel des Textes weisen auf die Artifizialität des medialen Arrangements hin, von der diese Innerlichkeit paradoxerweise abhängt: Einerseits stellen die durch Asteriske ersetzten Ortsangaben im Titel den Anschein von Authentizität her, indem sie die vorgeblich realen Instanzen durch einen Herausgeber schützend verbergen. Andererseits öffnen die getilgten Ortsangaben eine Leerstelle, an die buchstäblich jede x-beliebige Ortsangabe rücken kann und verweisen dadurch auch auf eine im 18. Jahrhundert verbreitete Konvention fiktionaler Literatur – insbesondere des Briefromans (vgl. Valk 2012, 194–195). Auch der Untertitel spielt insofern mit der Authentizitätsfiktion des Textes, als er jede Unmittelbarkeitsillusion durch die Markierung der Übersetzung zerstört: Der Brief wird nicht als getreue Wiedergabe eines Originals inszeniert, sondern als eine Übersetzung „[a]us dem Französischen 1773“ (MA 1.2, 423). Indem die Datumsangabe als Jahresangabe mit der editorischen Notiz verbunden ist und nicht der epistolaren Formel der Verbindung von Ortsangabe und Datierung folgt, bleibt darüber hinaus offen, ob der Brief 1773 verfasst oder übersetzt wurde. Auch die Adresse des Briefes ist rein funktional: Der Empfänger wird nicht namentlich genannt, sondern als „lieber Herr Amtsbruder“ (MA 1.2, 423), „lieber Bruder“ (MA 1.2, 424) oder „mein lieber Herr Confrater“ (MA 1.2, 426) angesprochen. Lediglich in der Grußformel tauchen die Auslassungszeichen des Titels durch die Tilgung des Namens wieder auf und rahmen den Text.

Der *Brief des Pastors zu *** an den Pastor zu **** ist in doppeltem Sinn ein Bekenntnis: Einerseits thematisiert er zwei zeitgenössische Streitfragen des christlichen Bekenntnisses, indem er umfassende Toleranz gegenüber Andersgläubigen fordert und ferner die Erbsündenlehre ablehnt. Andererseits bedient er sich bestimmter literarischer Formen des Bekenntnisses mit entsprechenden kommunikativen Strategien, um eine Bekehrung seines Adressaten zu erreichen. So gesteht der Pastor strategisch im Rahmen der *captatio benevolentiae* einen weitreichenden Normverstoß: „so muß ich doch aufrichtig gestehen, daß Eures Vorfahren Totengeläut mir ebenso eine freudige Wallung ins Blut brachte als das Geläute Sonntags früh, wenn es mich zur Kirche ruft, da mein Herz vor Liebe und Neigung gegen meine Zuhörer überfließt.“ (MA 1.2, 423) Freilich weiß der Schreiber: „Gott wird [ihm] vergeben“ (MA 1.2, 423), und eben diese Sicherheit führt ins Zentrum des im Brief ausgedrückten Glaubensbekenntnisses. Denn auch wenn der Gläubige den Lehren der Kirche widerspricht – also hier gegen das Gebot der Nächstenliebe verstößt –, ist er sich dennoch seines Heils sicher. Der Grund für diese unumstößliche Sicherheit liegt im „Glauben an die göttliche Liebe“ (MA 1.2, 426), zu dem der Adressat bekehrt werden soll: „wenn Ihr eben so alt sein werdet als ich, sollt Ihr auch bekennen, daß Gott und Liebe Synonymen sind, wenigstens

wünsche ichs Euch.“ (MA 1.2, 424) Damit steht eine Bekehrung auf dem Spiel, gegen die der Vorgänger des adressierten Pastors wohl immun gewesen ist, der vor allem das Gegenteil von Liebe gepredigt hat: die „Verdammung der Heiden“ (MA 1.2, 424). Dagegen setzt der Schreiber „alle Ungläubigen der ewigen wiederbringenden Liebe“ (MA 1.2, 427) aus und formuliert sein Bekenntnis zur Toleranz, das freilich von einer Bekehrung der Ungläubigen im Jenseits abhängt und mit einer bereits erfolgten persönlichen Bekehrung von „Saulus“ zu „Paulus“ (MA 1.2, 424–425) des Schreibers im Diesseits einhergeht. Mit der Frage der Toleranz ist die Relativierung eines kodifizierten Glaubensbekenntnisses wie der „Augspurgische[n] Konfession“ (MA 1.2, 428) verbunden, die als zwar notwendige Festschreibung nach außen dargestellt wird, aber darum individuelle Glaubensbekenntnisse keineswegs einschränkt. Im Gegenteil ist aber die verbindliche Festschreibung des Christentums auf ein Bekenntnis unmöglich: „Es sind wunderliche Leute die Theologen, da prätendieren sie was nicht möglich ist. Die Christliche Religion in ein Glaubensbekenntnis bringen, o ihr guten Leute!“ (MA 1.2, 430) Doch selbst die Toleranz des Pastors zu *** hat Grenzen gegenüber „den falschen Propheten“, die zwar nicht aus der Gemeinde zu vertreiben sind, aber gezwungen werden müssen, zu „bekennen was sie sind“ (MA 1.2, 432). Dergestalt als „Widerchristen“ (MA 1.2, 432) markiert, stellen sie keine Gefahr mehr da, und „so wird unter der Gemeinde auch kein Zwist entstehen, hier habt ihr mein und meiner ganzen Gemeinde Glaubensbekenntnis“ (MA 1.2, 432). ‚Glaubensbekenntnis‘ meint an dieser Stelle also weniger das Bekenntnis religiöser Glaubensinhalte als vielmehr eine direktive Richtlinie zur Führung der Gemeinde.

Diese Instrumentalisierung des Glaubensbekenntnisses zeigt sich im offensiv markierten Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Bekenntnis, das mit der Relativierung des kodifizierten Bekenntnisses einhergeht. Denn mit der Wiederbringung oder *apokatastasis* vertritt der Pastor eine auf dem Konzil von Konstantinopel (553 n.Chr.) verworfene Lehre von der „Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Welt mit der Bekehrung und Begnadigung aller Sünder“ (Sauder 1987, 847). Nur „insgeheim“ – und im vertraulichen Austausch mit dem neuen Kollegen – bietet diese Lehre Trost: „[E]s ist keine Sache davon zu predigen.“ (MA 1.2, 425) Die rhetorische Funktion dieser Lehre ist im Brief aber nicht zu unterschätzen, denn sie verbindet zum einen die beiden theologischen Streitpunkte des Textes: die Frage der Erbsünde mit derjenigen der Toleranz. Zum anderen gewinnt der Text in der Gegenüberstellung von öffentlichem und privatem Bekenntnis, die hier nicht als doppelzüngiger Widerspruch, sondern als legitime Differenzierung inszeniert wird, nicht nur theologisch an Sprengkraft, weil der Pastor eben nicht glaubt, was er predigt, sondern auch literarisch, indem er aus seinem Register ins Komische fällt. So heißt es bereits in der *captatio benevolentiae* am Ende des ersten Absatzes nach dem Lob der Vorzüge des Adressier-

ten: „[D]enn freilich ist’s auch kein Vorteil für die Herde, wenn der Schäfer ein Schaf ist.“ (MA 1.2, 423) Dieses ironisch eingeführte pastorale Setting wird in der Schlussformel wieder aufgegriffen, indem die Unterweisung ihr Ziel vor Augen stellt: „[S]o werdet Ihr dereinst mit der Überzeugung Euer Amt wohl geführt zu haben, vor den Richterstuhl des Herrn treten können, der über Hirten und Schafe, als Oberhirt allein zu richten das Recht hat.“ (MA 1.2, 434) Auch wenn sich der diesseitige Hirte hier dezidiert als Gegner der „Redekunst“ inszeniert, deren Anhänger „mit Worten um sich werfen die sie nicht verstehen“ (MA 1.2, 424), bedient er sich doch vielfältiger rhetorischer Mittel, um sein Ziel zu erreichen: den neuen Pastor zu *** durch Bekennen im Bekennen zu bekehren.

Der Brief ist somit in mehrfacher Hinsicht ein Bekenntnis. Erstens reflektiert er aus einer lutherischen Perspektive an den Streitfragen der Toleranz und der Erbsündelehre die Konfliktlinien des religiösen Diskurses der Aufklärung, die sich in doppelbödigen Bekenntnissen manifestieren. Zum anderen greift der Brief auf vielfältige Formen des Bekenntnisses zurück und instrumentalisiert diese in einem Bekehrungsversuch seines Adressaten. Zugleich beschreibt der Brief auch in der Streitfrage um Abendmahl und Eucharistiefeyer die Grenzen des Bekenntnisses: den Rest, der nicht bekannt werden kann, weil er sich dem Bekennen durch Unbegrifflichkeit stets entzieht, „denn der Körper bleibt immer ein merkwürdiger Teil des Menschen“ (MA 1.2, 430). Dieser merkwürdige Teil entzieht sich damit auch protopsychoanalytischer Introspektion. Folglich stehen das religiöse wie das psychoanalytische Wissen vor demselben Problem.

4.2. Körper bekennen: *Bekenntnisse einer schönen Seele*

Dieses Problem verschärft sich in den *Bekenntnissen einer schönen Seele*, der fiktionalen Autobiographie des sechsten Buchs in *Wilhelm Meisters Lehrjahren*, die Wilhelms Bildungsgang mit einer weiblich codierten Alternative flankiert und als Hommage an Susanna Katharina von Klettenberg – eine Pietistin im Umfeld der Herrnhuter Brüdergemeinde – gelesen wird (vgl. Gutjahr 2010, 48–49). Denn der Text inszeniert den Skandal des sprechenden Körpers (vgl. Felman 2003; Strowick 2009, bes. 87–93). Gegenstände der *Bekenntnisse* sind so keineswegs die verschiedenen Glaubensbekenntnisse der schönen Seele, sondern – im Gegenteil – zunächst ihr kranker Körper: Als Symptom geistiger Entwicklungen wird er lesbar gemacht (→ II.1. SEMIOTIK). Die für diese Lektüre zuständige Disziplin ist eine diätetisch verstandene und protopsychologisch argumentierende Medizin. Mit dieser Betonung des kranken Körpers, der die Schönheit der Seele geradezu bedingt, hängt die medizinische Rahmung der *Bekenntnisse* zusammen. Keineswegs stammt der Titel der Lebensgeschichte nämlich von der Verfasse-

rin der *Bekenntnisse* selbst, sondern von einem Arzt, der Wilhelm und Aurelie den Text anvertraut. Der Kontext dieser Übergabe ist höchst prekär. Im Zuge der Behandlung des „deutliche Spuren des Wahnsinns“ (MA 5, 336) zeigenden Harfners kommt die Konversation zwischen Wilhelm und dem Arzt „natürlich auf die Methode, Wahnsinnige zu kurieren“ (MA 5, 347). Während der Geistliche, bei dem der Harfner quasi hospitalisiert ist, eine Therapie durch ein strukturgebendes „tätiges Leben“ (MA 5, 347) favorisiert, meint der Arzt, dass „wahrhaft religiöse Gesinnungen“ (MA 5, 350) für Patienten mit „einer nicht ganz herzustellenen kränklichen Anlage“ (MA 5, 350) förderlich seien.

Die *Bekenntnisse einer schönen Seele* werden als ein solcher Fall und damit als Fallgeschichte in die *Lehrjahre* eingeführt (→ IV.6. FALLGESCHICHTE). Der Erzähler bewertet die Wirkung dieser Fallgeschichte bewusst nicht (vgl. MA 5, 355), sondern inkorporiert sie den *Lehrjahren* stattdessen als eigenständiges Buch und unterbricht damit Wilhelms Bildungsgang. Mit gutem Grund, denn zumindest für Aurelie ist ihre Lektüre fatal: Sie stirbt unvermittelt, nachdem ihr „heftige[s] und trotzige[s] Wesen [...] auf einmal gelinder“ (MA 5, 355) wurde. Die *Bekenntnisse einer schönen Seele* sind so nicht nur die Diagnose des titelgebenden Arztes, sondern auch im Zuge der „diätetische[n] und medizinische[n] Behandlung“ (MA 5, 350) Aurelies ein höchst prekäres *pharmakon* (vgl. Egger 2001, 31–35; 226–231). Damit nicht genug: Die pietistischen Selbstpraktiken der *Bekenntnisse* werden in der Rahmenhandlung durchaus problematisiert, wenn nicht ironisiert. Denn der Arzt schildert – verbunden mit der Übergabe des Manuskripts – den Fall eines Grafen, der Gefahr läuft, „unter die Herrenhuter zu gehen“ (MA 5, 349), nachdem er seinen vermeintlichen Doppelgänger erblickt hat und nun unter melancholischen Zuständen leidet. Der vermeintliche Doppelgänger war aber niemand anderes als Wilhelm selbst, der in der Kleidung des Grafen in den ehelichen Gemächern platziert wurde – in der Hoffnung, die Gräfin zu verführen. Wilhelm sieht sich in größter Verwirrung freilich zu „umständliche[m] Bekenntnis“ (MA 5, 349) seiner Rolle in dieser Intrige veranlasst. Damit ist die Komplexität nur angedeutet, welche die *Bekenntnisse einer schönen Seele* in die *Lehrjahre* integrieren. Sie sind als Fallgeschichte sowohl Diagnose als auch Dokument einer Therapie, die in der Rahmenhandlung weitreichende Folgen hat: den Tod Aurelies, die Aufdeckung der Intrige um Wilhelm und die Gräfin sowie schließlich im achten Buch die Hochzeit Wilhelms mit Natalie, der Nichte der schönen Seele.

Mit dem Begriff der schönen Seele rekurriert der Text neben der bereits in der Antike als *kalokagathia* formulierten Harmonie vom Wahren, Guten und Schönen auch auf die *belle âme* in Rousseaus *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Mit Christoph Martin Wieland avanciert sie zum empfindsamen Modewort, das Friedrich Schiller in *Über Anmut und Würde* (1793) philosophisch verankert: „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung

harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.“ (Schiller 1992 [1793], 371) Während Grazie in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts Schönheit in der Bewegung bezeichnet, liegt das Grundproblem des Modells in seiner Statik (vgl. Goebel 2006, 48–49; Kleiner 2010, 199–203). Denn eine schöne Seele hat „kein andres Verdienst, als daß sie ist“ (Schiller 1992 [1793], 370), weil man nicht zu einer schönen Seele werden kann, sondern entweder eine ist oder eben keine. Dementsprechend empfindet die schöne Seele der *Lehrjahre* auch niemals Reue, jenes sonst notwendige Kriterium für ein (Sünden-)Bekenntnis (vgl. MA 5, 390; 422). Eine solche Reue sieht etwa das Hallische Bekehrungssystem vor, dem sich die schöne Seele unterwirft, bevor sie die Herrnhuter Gemeinde entdeckt (vgl. MA 5, 390). Doch für sie gibt es kein Gesetz außer ihrem „Trieb“, der sie „immer recht führt“ (MA 5, 422), und folglich kennt sie keinen Widerspruch mit sich selbst. Ohne diesen Widerspruch kann die schöne Seele aber weder bekehrt noch – hier beerbt die Psychoanalyse den Sprechakt des Bekenntnisses – therapiert werden. Die schöne Seele empfindet nicht nur keine Reue, sie hat keinen Begriff von Sünde, dem „nie erklärte[n] böse[n] Ding“ (MA 5, 391; vgl. Dane 2011). Wie passt dieses in seiner Harmonie gewissermaßen statische Modell zu einem Entwicklungs-, ja zu einem Bildungsroman im weiteren Sinn und zu einer Autobiographie im engeren? Pointierter gefragt: Was hat eine schöne Seele überhaupt zu bekennen außer ihrem Glauben, der doch notwendig an begriffliche Grenzen stößt (vgl. MA 5, 396)?

Genau an dieser Frage arbeitet sich Goethes Text ab, indem er gegen die Vorstellung umfassender Harmonie durchaus die Brüche der schönen Seele betont. Einerseits inszeniert er sie nämlich als Entwicklungsgeschichte und führt andererseits die Kosten auf, mit denen ihr spiritueller Zustand verbunden ist. Insbesondere scheint die spirituelle Entwicklung der Protagonistin von ihrer morbiden Körperlichkeit abzuhängen. Körperliche Gebrechen werden gar als Geburtshelfer der schönen Seele und als Ausgangspunkt ihrer *Bekenntnisse* inszeniert: Als Achtjährige wird die Figur schwer krank, die Zeit vor ihrer Krankheit entzieht sich ihrer Erinnerung. Das neun Monate dauernde „Krankenlager“ – inszeniert als zweite Geburt – nutzt die Figur einerseits zu umfangreicher Lektüre vor allem der Bibel mit ihren „[b]edenkliche[n] Stellen“ (MA 5, 362) und andererseits zu gemeinsamen Studien mit ihrem Vater, der ihr nicht nur anatomische Präparate, „Menschenhaut, Knochen, Mumien und dergleichen“ (MA 5, 360), aufs Bett legt, sondern auch „Vögel und Tiere, die er auf der Jagd erlegte“ (MA 5, 360). Auf Drängen ihrer Mutter lernt sie Kochen. Doch lieber nutzt sie den Küchentisch als Seziertisch, um weiteres medizinisches Wissen zu akquirieren: „Ein Huhn, ein Ferkel aufzuschneiden, war für mich ein Fest. Dem Vater brachte ich die Eingeweide und er redete mit mir darüber wie mit einem jungen Studenten, und pflegte mich oft mit inniger Freude seinen mißratenen Sohn zu nennen.“ (MA 5, 362; vgl.

Stephan 2004, 189–204) Obwohl sie während ihrer Krankheit Gott zu ihrem Vertrauten macht, beginnt sie „die Welt zu sehen“ (MA 5, 365) und die „Empfindungen für den Unsichtbaren“ (MA 5, 366) verlöschen. Sie verlobt sich und löst die Verlobung, als sie einen „Streit in [ihrer] Seele“ (MA 5, 380) entdeckt. Nach einem vergeblichen Versuch, sich dem bereits erwähnten „hallischen Bekehrungssystem“ (MA 5, 390) zu unterwerfen, und ebenso unbefriedigenden solipsistischen Meditationen, gibt Philo, ein „Mann von Geist, Herz und Talenten“ (MA 5, 392), für den sie eine Art Beichtmutter wird, ihr einen Begriff von der „Wirklichkeit der Sünde“ (MA 5, 394). Zum ersten Mal entdeckt sie ihre prinzipielle „Anlage zur Krankheit“ (MA 5, 394); in ihr schlummern sogar die großen Verbrecher der Zeit, „ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welches Ungeheuer man nennen will“ (MA 5, 394). Dabei deutet die Tatsache, dass mit Jean-Baptiste Girard ausgerechnet die Verführung eines Beichtkinds als Vergehen konkretisiert wird, an dieser Stelle die Art der potenziellen Sünde an, die die schöne Seele als Beichtmutter Philos zu begehen imstande ist. Auch wenn sie weiß, dass ihr Gott als „große[r] Arzt“ (MA 5, 394) helfen wird, ist diese Entdeckung die eigentliche Bekehrung der schönen Seele, die hier ihre potenzielle Sündhaftigkeit einsieht. Diese ist freilich die Voraussetzung für ihre Entwicklung: Sie will „entsündigt“ (MA 5, 395) werden – und das probate Mittel dafür sind die Schriften der Herrnhuter Gemeinde. Sie dienen nicht nur dazu, „um ein psychologisches Phänomen kennen zu lernen“ (MA 5, 398), sondern um „überflüssige Nahrung für [ihre] Einbildungskraft“ (MA 5, 399) zu finden. Diese Einbildungskraft freilich ist über jede Realität erhaben, ein Leben in einer Einrichtung der Herrnhuter Gemeinde kommt nicht infrage, denn „auch da fand [sie] keinesweges, was [sie sich] vorgestellt hatte“ (MA 5, 416).

Die Harmonie der schönen Seele ist also nicht umsonst zu haben, sondern mit erheblichen Kosten verbunden, die in der narrativen Anlage der *Bekenntnisse* und ihrer Rahmung im Bildungsroman aufgedeckt werden. Zum einen bestehen die Kosten in der obsessiven Körperlichkeit, die als Versuch einer Abspaltung begriffen werden kann. Diese begreift den eigenen Körper zwar als „äußern Gegenstand“ (MA 5, 417), um sich unabhängig vom Körper als selbstbewusstes Ich zu setzen (vgl. Wokalek 2011, 327–328), bleibt aber gerade deshalb gut dualistisch notorisch auf ihn bezogen. Zum anderen ist die Seelenschönheit maximal asozial, insofern sie mit keiner Gemeinschaft verträglich ist; schließlich wird die schöne Seele sogar von ihren Neffen und Nichten als „gefährlich“ (MA 5, 421) ferngehalten. Zugleich bleibt die Turmgesellschaft – die Institution, welche die *Lehrjahre* bis ins achte Buch steuert – auf Bekenntnisse eben nicht nur der schönen Seele, sondern vor allem ihrer Versuchsobjekte bezogen: Sämtliche autobiographischen Schriften der Turmgesellschaft sind explizite „Konfessionen“ (MA 5, 550). Die Vorgeschichte der Turmgesellschaft liegt in „mystischen Eindrücke[n]“ (MA 5,

550), wie sie in den *Bekanntnissen einer schönen Seele* dargelegt werden. Insofern ist das sechste Buch keine Digression der *Lehrjahre*, sondern ihr Zentrum.

4.3. Lücken bekennen: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*

Goethes erste autobiographische Schrift *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (zw. 1808 u. 1831) bildet nicht nur das Zentrum autobiographischen Schreibens um 1800; sie steht auch für eine Zäsur der Autobiographie als Textgattung überhaupt (vgl. Lehmann 1988, 141–166; Müller 1976, 333–342; 352–360; Wagner-Egelhaaf 2005 [2000], 166–174). Auch aus der psychoanalytischen Theoriebildung ist der Text vor allem durch Freuds *Eine Kindheitserinnerung aus ‚Dichtung und Wahrheit‘* (1917) nicht wegzudenken, wo Freud die Bedeutung der Kindheitserinnerungen als Deckerinnerungen hervorhebt und Goethes Autobiographie so zum Schlüssel für die Psychoanalyse avanciert (vgl. XII, 15–26; → IV.5. FAMILIENROMAN). Ein nicht geringer Teil der Wertschätzung von *Aus meinem Leben* liegt in der Rolle des Bekenntnisses, das für autobiographisches Schreiben rekonfiguriert und in der berühmten Formel „Bruchstücke einer großen Konfession“ (MA 16, 306) pointiert wird. Der Text betont konsequenterweise offensiv seine eigenen Grenzen, indem er seine Fragmentarität ausstellt und deshalb keineswegs umfassende intime Details öffentlich bekennt (vgl. Breuer 2000, 285–294). Dagegen stellt Goethe die Wahrheit *der* Literatur. Da diese aber an den entscheidenden Stellen ihren Dienst verweigert und in das umschlägt, was Goethe als ‚dämonisch‘ bezeichnet, wird die Wahrheit der Literatur durch ein Bekenntnis zur Literatur ersetzt. Erkenntnis des autobiographisch darzustellenden Lebens und Bekenntnis der Unmöglichkeit dieses Unterfangens sind also notwendig aufeinander bezogen.

Dem Ausgangspunkt – der Suche nach Wahrheit in der Literatur – entsprechend bezeichnet der Untertitel *Dichtung und Wahrheit* auch kein Gegensatzpaar, sondern ein komplementäres Verhältnis, wie Goethe selbst im berühmten Brief an Ludwig I. von Bayern vom 17. Dezember 1829 erläutert: Dichtung wird hier als notwendiges Mittel in Dienst genommen, um das „Grundwahre“ (MA 16, 916) darzustellen. Umgekehrt: Ohne Dichtung gäbe es keine Wahrheit in diesem Sinn. Ein zweiter, fingierter Brief eines Freundes leitet die Autobiographie als deshalb „immer bedenkliches Unternehmen“ (MA 16, 9) ein. Die gerade publizierte Werkausgabe Goethes gibt dem Freund nämlich ein Rätsel auf: Die zwölf Bände sind so „unzusammenhängend“ (MA 16, 9), dass partout kein „Bild des Autors“ (MA 16, 9) entstehen mag. Der Freund bittet Goethe also kurzerhand, die Lücken zwischen den Texten zu schließen, und zwar durch eine Erläuterung der „Lebens- und Gemütszustände“ (MA 16, 10) sowie der „theoretischen Grundsätze“ (MA 16,

10), die Goethe beim Verfassen seiner Texte bewegt haben. Allein dieser Anspruch ist unerfüllbar: Die Lücken sind nicht zu schließen, weil die Prämisse unrealistisch ist, „daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne“ (MA 16, 11). Erkenntnis und Bekenntnis sind also zwei Seiten derselben Medaille; in beiden Fällen werden auf der Ebene der Darstellung die Grenzen der Faktualität überschritten, wie die Forschung unter dem Stichwort der Autofiktion betont (vgl. Wagner-Egelhaaf 2006, 353–368). Die reflexive Arbeit, die hier eingefordert wird, ist notwendig eine retrospektive. Der „Gesichtspunkt ihres Entstehens“ (MA 16, 11) ist mit dem erzählenden Ich, das sich hier in den Vordergrund schiebt, immer mitzudenken, vor allem wenn man die „halb poetische, halb historische Behandlung“ (MA 16, 11–12) bedenkt.

Dieses offensive Bekenntnis zur Lücke hindert Goethes Autobiographie freilich nicht daran, die Grenzen ihres Wissens zu überschreiten. Eine solche Grenzüberschreitung macht bereits die berühmte Geburtsszene deutlich, die mit einer astrologischen Nativitätskonstellation spielt, um diese Kulisse der Prädestination durch die „Ungeschicklichkeit der Hebamme“ (MA 16, 13) unmittelbar zu demonstrieren (vgl. Bersier 2014, 109–110). Nach der Erzählung der eigenen Geburt werden diese epistemologischen Grenzen auch explizit thematisiert, um sie danach souverän zu ignorieren: „Wenn man sich erinnern will, was uns in der frühesten Zeit der Jugend begegnet ist, so kommt man oft in den Fall, dasjenige was wir von andern gehört, mit dem zu verwechseln, was wir wirklich aus eigener anschauernder Erfahrung besitzen. Ohne also hierüber eine genaue Untersuchung anzustellen, welche ohnehin zu nichts führen kann, bin ich mir bewußt, daß wir in einem alten Hause wohnten [...]“ (MA 16, 13)

Wie der Kommentar der Frankfurter Ausgabe nonchalant vermerkt, schildert Goethe in den folgenden Büchern „relativ unbefangen gegenüber Fragen der Chronologie“ (Müller 1986, 1075) seine Kindheit. Das achte Buch behandelt schließlich Goethes schwere tuberkulöse Erkrankung, die mit einer Hinwendung zur Religion einhergeht. Susanna Katharina von Klettenberg – eine Freundin von Goethes Mutter und das Vorbild für die schöne Seele der *Lehrjahre* – führt Goethe in pietistisches Gedankengut ein. Kaum merklich wechselt die Erzählung dabei ihren Adressaten, sobald es um Klettenbergs religiöse Erfahrungen geht: „Mehr bedarf es kaum, um jene ausführliche, in ihre Seele verfaßte Schilderung den Freunden solcher Darstellungen wieder ins Gedächtnis zu rufen.“ (MA 16, 363) Anstatt also das als Schwärmerei disqualifizierte Gedankengut wiederzugeben und sich offensiv zu diesem auch thematisch explizit zu bekennen, bleibt es bei der Andeutung. Anders verhält es sich bei den alchemistischen Forschungen, zu denen Klettenberg Goethe anregt. Denn die alchemistischen Vorstellungen werden zwar als „Krankheit“ (MA 16, 366) diskreditiert, aber – so „wunderlich und unzusammenhängend“ (MA 16, 368) die daraus resultierenden Versuche

auch sind – narrativ integriert und damit aufgewertet, da sie zugleich den Beginn der naturwissenschaftlichen Studien Goethes darstellen. Außerdem führen die alchemistischen Versuche zu einer Selbstbeobachtung, welche die medizinische Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper übersteigt, wenn Goethe seine Briefe, die er aus Leipzig an seine Frankfurter Familie geschrieben hat, nun auf dem Frankfurter Krankenlager wiederliest und von „einer unglaublichen Vernachlässigung der Handschrift“ (MA 16, 369) erschreckt wird. Aus der Religion über die Medizin in die Literatur wandert das Bekenntnis, sodass diese Perspektive Körper und Handschrift als Objekte der Beobachtung eng führt, da es „im Diätetischen [ist] wie im Moralischen“ (MA 16, 375). Diese Engführung veranlasst Goethe dazu, den Großteil seiner bisherigen Schriften in einem „Haupt-Autodafé“ (MA 16, 376) zu verbrennen, wobei der Begriff als Ketzergericht und Schriftenverbrennung die Metonymie zwischen Körper und Schrift fortsetzt. Damit ist die „poetische Beichte“ (MA 16, 556) auch diejenige poetischer Verfehlungen (→ II.2. RHETORIK UND POETIK).

Diese Parallelisierung von Körper und Schrift führt zur Zentralmetapher des Textes, wenn es um Lücken geht – zum Dämonischen. Denn immer dort, wo Goethe die Wahrheit seines Lebens autobiographisch darstellen will, begegnet ihm das Dämonische. Im zwanzigsten und letzten Buch fasst er seine Biographie – wohl-gemerkt in der dritten Person – dezidiert als religiöse Entwicklungsgeschichte zusammen, „wie das Kind, der Knabe, der Jüngling sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern gesucht“ (MA 16, 820). Am Ende dieser Entwicklung der Bekenntnisse steht das Dämonische, „das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte“ (MA 16, 820). Das „Wesen, das zwischen alle übrigen einzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien“ (MA 16, 820), nennt Goethe dämonisch. Zuflucht findet er aber nicht in der Religion, sondern in der poetischen Einbildungskraft, indem er sich „nach [s]einer Gewohnheit, hinter ein Bild flüchtete“ (MA 16, 820). Im konkreten Dilemma schafft die Einbildungskraft sein Drama *Egmont* (1788). In Zitate aus diesem Drama flüchtet sich Goethe, als er zu einem Liebesbekenntnis an Lili Schönemann gezwungen werden soll (vgl. MA 16, 828); und *Egmont* ist es auch, der die Flucht nach Weimar bebildert und damit den Fluchtpunkt von *Dichtung und Wahrheit* darstellt. Dieser Mechanismus ist ein den gesamten Text durchziehendes Bekenntnis zur Literatur, welche die Lücken der autobiographischen Erzählung zwar nicht füllen, aber diese erträglich machen kann. So gesehen ist *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* nicht nur eine „poetische Beichte“ (MA 16, 556) im Sinne einer Beichte mit poetischen Mitteln oder einer Beichte poetischer Verfehlungen, sondern auch eine Beichte der Poesie – in ihrer Funktion als Medium der Kontingenzbewältigung. Goethe bekennt sich auch offensiv zu diesem Verfahren, wenn er von der notorischen

Angewohnheit spricht, „was mich erfreute oder quälte, oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschließen, um sowohl meine Begriffe von äußern Dingen zu berichtigen, als mich im Innern deshalb zu beruhigen“ (MA 16, 306). Nichts anderes ist der vorliegende Text: „ein gewagter Versuch“ (MA 16, 306), das eigene Leben darzustellen, ohne die Brüche oder Leerstellen zu ignorieren, sondern genau diese zu beschreiben. Eben in der effektiven Narrativierung der Brüche liegt sein poetisches Potenzial.

4.4. Bekennen bekennen: *Tag- und Jahreshefte*

Eine radikal andere Form autobiographischen Schreibens entwickelt Goethe in seinen *Tag- und Jahreshften*, die nicht mehr die Brüche der Lebensgeschichte narrativieren und mit dem Fluchtpunkt der Literatur finalisieren, sondern die prinzipielle Offenheit der erzählten Biographie über das Verfahren der Reihenbildung offensiv inszenieren. Denn zunächst bricht der Text mit der Konzeption eines erzählenden Ichs, das sich retrospektiv seiner Lebenserzählung vergewissern kann. Stattdessen multipliziert er in seiner diarischen beziehungsweise annuarischen Anlage die Positionen, von denen aus erzählt wird. Die von Goethe im Untertitel als *Ergänzung meiner sonstigen Bekenntnisse* (MA 14, 7) annoncierten Hefte füllen damit keineswegs die Lücken der anderen autobiographischen Schriften; vielmehr bekennen sie sich mit der Offenheit der Reihenbildung zur Unmöglichkeit der Sinnstiftung des großen narrativen Bogens. Der Arbeitstitel des Textes – *Annalen* – verweist darüber hinaus mit dem gleichnamigen Prätext von Tacitus auf die Historiographie, die in Jahrbüchern öffentlich Bilanz zieht. Indem sie das tendenziell private Tagebuch mit dem öffentlichen Jahrbuch kombinieren, verbinden Goethes *Tag- und Jahreshfte* grundsätzlich verschiedene, eigentlich widersprüchliche Textgattungen. Auf der einen Seite haben sie den Anspruch, Rechenschaft über das äußere, tätige Leben ihres Verfassers abzulegen. Auf der anderen Seite gelingt ihnen aber paradoxerweise dadurch das Psychogramm einer gesamten Epoche, die nicht mehr wie in *Dichtung und Wahrheit* die Relationen zwischen einem Ich und „sein[em] Jahrhundert“ (MA 16, 11) exploriert, sondern die das Subjekt in der Form eines Rechenschaftsberichts kollektivierte. Diese Janusköpfigkeit der *Tag- und Jahreshfte* soll an Verfahren skizziert werden, die der Text offensiv einsetzt: die Tilgung des Subjekts und die Reihung als verknüpfenden Operator der dargestellten Ereignisse. Damit ändert sich das zugrunde liegende Bekenntnis radikal: Goethe bekennt nicht mehr sein Leben, sondern sich selbst als Repräsentanten seiner Zeit. Dergestalt inszenieren die *Tag- und Jahreshfte* ein Bekenntnis mindestens zweiter Ordnung. Bereits der erste Eintrag illustriert dieses Verfahren: Die ersten Jahre, die in *Dichtung und*

Wahrheit noch so ausführlich beschrieben werden, sind auf einen Paragraphen reduziert, dem am Ende das Subjekt vor lauter Präpositionalausdrücken, Partizip- und Passivkonstruktionen abhandengekommen ist:

Von 1749 bis 1764

Bei zeitig erwachendem Talente, nach vorhandenen poetischen und prosaischen Mustern, mancherlei Eindrücke kindlich bearbeitet, meistens nachahmend, wie es gerade jedes Muster andeutete. Die Einbildungskraft wird mit heiteren Bildern beschäftigt, die sich selbstgefällig an Persönlichkeit und die nächsten Zustände anschlossen. Der Geist näherte sich der wirklichen, wahrhaften Natur durch Gelegenheits-Gedichte; daher entstand ein gewisser Begriff von menschlichen Verhältnissen mit individueller Mannichfaltigkeit: denn besondere Fälle waren zu betrachten und zu behandeln. Vielschreiberei in mehreren Sprachen, durch frühzeitiges Diktieren begünstigt. (MA 14, 9)

Ausgangspunkt der *Tag- und Jahreshefte* ist – völlig anders als die Geburtszene von *Dichtung und Wahrheit* – das literarische Talent Goethes. Nicht nur die Tilgung des Subjekts ist dabei aber auffällig, sondern gerade seine Kollektivierung in „individueller Mannichfaltigkeit“. Einerseits ist Mannichfaltigkeit bei Goethe ein Zentralbegriff für individuell-verschiedene, aber unter einen Begriff subsumierende Erscheinungen (vgl. Küstner 2011, 1429–1430). Andererseits wird die Rolle der Literatur als Medium der Erkenntnis dieser „menschlichen Verhältnisse[]“ durch die erste Verwendung von Kausalität – das Konjunkionaladverb „daher“ und die kausale Konjunktion „denn“ – betont. Mit Kausalität gehen die *Tag- und Jahreshefte* dabei – wie vielfach bemerkt wurde (vgl. Wackerl 1970, 88–101) – äußerst sparsam um, obwohl die Literatur zum organisierenden Prinzip der ersten Einträge wird: Der zweite Eintrag (1764–1769) thematisiert demnach die „Griechisch-Französische“ (MA 14, 9), der dritte (1769–1775) die „Englische Seite“ (MA 14, 9), auf die sich Goethe – noch immer in der dritten Person oder im unpersönlichen „man“ – in seinen frühen literarischen Produktionen schlägt.

Im Druckbild der Münchner Ausgabe werden die zwanzig Bücher von *Dichtung und Wahrheit* damit auf weniger als zwei Seiten verknappt und nehmen den Charakter eines extrem reduzierten Tätigkeitsberichts an. Doch zwei Ereignisse erschüttern diesen Tätigkeitsbericht nachhaltig – die Französische Revolution und Schillers Tod. An dieser Stelle wird deutlich, dass der Rechenschaftsbericht der *Tag- und Jahreshefte* sich nicht auf die Erinnerung des erzählenden Ichs verlässt. Die Lücken des Bekenntnisses schließen für den Fall der Französischen Revolution nämlich Freunde, die später „gestanden, daß [Goethe] ihnen damals wie wahnsinnig vorgekommen sei“ (MA 14, 14). Die im Untertitel annoncierte Ergänzung von Goethes Bekenntnissen braucht also andere Stimmen, die eine prinzipiell unzuverlässige Erinnerung komplettieren. Ebenso helfen Goethes Tagebücher beim zweiten einschneidenden Ereignis des Textes – Schillers Tod

1805 – nicht weiter: Ihre „weißen Blätter“ (MA 14, 131) sind vielmehr nicht nur Anzeichen eines „hohlen Zustand[es]“ (MA 14, 131) der psychischen Verfassung Goethes, sondern auch der gesamten Weimarer Gesellschaft. Diese Leere wird zumindest retrospektiv durch den mit großem Abstand umfangreichsten Eintrag der *Tag- und Jahreshefte* zum Jahr 1805 gefüllt (vgl. Wackerl 1970, 134–136). Damit kompensieren sie auch Goethes gescheiterten Versuch, sich über Schillers Tod mit einer „entschiedenen großen Tätigkeit“ (MA 14, 129) – nämlich der 1804 begonnenen Arbeit am *Demetrius*, Schillers unvollendetem Drama – hinwegzutrusten. So thematisiert der Text explizit das Versagen des sonst so erfolgreichen psychologischen Mechanismus, der bereits in *Dichtung und Wahrheit* mit der Flucht in die literarische Produktion angesprochen wurde. Zugleich überwindet er performativ das Unvermögen der Flucht in die Literatur, indem er das Bekenntnis zu diesem Versagen eben doch in eine neue literarische Form bringt. Mit ihr kann Goethe zwar nicht mehr Sinn in großen narrativen Zusammenhängen stiften, erfindet aber eine neue poetische Form der Selbstbeschreibung, die dem Prinzip der Reihung folgt. Die auf Schillers Tod folgenden, unter dem Jahr 1805 berichteten Begebenheiten sind dementsprechend von der „Abwesenheit eines gestaltend eingreifenden Subjekts“ (Schönborn 1997b, 396) – und zwar sowohl des retrospektiv erzählenden Goethes als auch des erlebenden Ichs – geprägt. Konsequenterweise hält die Ereignisse nichts zusammen als ihre kontingente Datierung: Die *Tag- und Jahreshefte* verzeichnen nach Schillers Ableben Friedrich August Wolfs Besuch in Weimar, dann Franz Joseph Galls Vorlesungen zur Phrenologie, schließlich eine Reise mit Wolf und Goethes Sohn August, auf der sie unter anderem dem Faktotum Gottfried Christoph Beireis mit seiner berühmten Sammlung sowie Karl Ernst von Hagen – dem „*tollen Hagen*“ (MA 14, 156) – einen Besuch abstatten. An dieser Stelle wird deutlich, dass die *Tag- und Jahreshefte* zwar keine Beschreibung des psychischen Innenlebens ihres Verfassers zu geben bereit sind, aber umso mehr die Merkwürdigkeiten archivieren, denen er begegnet. Das Jahr beendet die Gegenüberstellung zweier Anschauungsformen, die Goethe nur in der Erinnerung voneinander zu trennen vermag, indem er die Wirkung einer Naturerscheinung in der Vergangenheit mit der gegenwärtigen vergleicht (vgl. MA 14, 163).

Nicht zufällig sind Naturerscheinungen und ihre Erforschung bevorzugte Gegenstände der *Tag- und Jahreshefte*. Vor diesem Hintergrund ist der Text auch als Selbstinszenierung zu lesen. Nicht mehr nur als Dichter, sondern auch als Naturwissenschaftler will Goethe ernst genommen werden. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass der Text die Lexik des Bekenntnisses gerade im Fall der naturwissenschaftlichen Forschungen explizit aufgreift. Statt die Ergebnisse seiner Forschungen zu referieren oder einen naturwissenschaftlichen Entdeckergeist zu beschwören, inszeniert der Text etwa die Veröffentlichung der *Meta-*

morphose der Pflanzen (1799) als „Herzenerleichterung“ (MA 14, 16). Goethe formuliert also gerade in dieser Form sein „naturwissenschaftliches Credo“ (Blebschmidt 2009, 288). Damit verschieben die *Tag- und Jahreshefte* das Objekt der Bekenntnis deutlich: Nicht mehr Goethes literarisches Leben, sondern seine naturwissenschaftlichen Forschungen werden zum Gegenstand seines Bekenntnisses.

5. Fazit

Keineswegs vollständig ist dieser Überblick über die literarischen Formen des Bekenntnisses allein bei Goethe. Neben den völlig vernachlässigten lyrischen Formaten hätten die *Konfession des Verfassers* in der *Farbenlehre* (1810) ebenso wie der Bekenntnischarakter der *Leiden des jungen Werthers* (1774) oder die berühmte Gretchenfrage in *Faust. Eine Tragödie* (1808) Anspruch darauf, in diese Reihe der Bekenntnisformen aufgenommen zu werden. Doch die hier ausgewählten Bekenntnisformen – Brief, Autobiographie, Tagebuch – zeigen, dass Goethe Umstellungen der literarischen Exploration des Innenlebens um 1800 genau reflektiert. Während das Recht und die Religion ihr Monopol auf ein verbindliches Bekenntnis verloren haben und sich Bekenntnisse zunehmend individualisieren, verstärkt sich das Interesse der empfindsamen Literatur auf die Innerlichkeit eben dieses Individuums. Dazu bildet sie vielfältige Formen aus, an welche die Psychoanalyse um 1900 anknüpfen wird.

Literatur

- Augustinus. *Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch/deutsch*. Hrsg. und übers. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2012 [397–401].
- Bersier, Gabrielle. *Wege des Heilens. Goethes physiologische Autobiographie ‚Dichtung und Wahrheit‘*. Würzburg 2014.
- Blebschmidt, Stefan. *Goethes lebendiges Archiv. Mensch, Morphologie, Geschichte*. Heidelberg 2009.
- Breuer, Ulrich. *Bekenntnisse. Diskurs – Gattung – Werk*. Frankfurt a. M. 2000.
- Dane, Gesa. „Das noch nie erklärte böse Ding“. Zur Anthropologie der Sünde in Goethes *Bekenntnisse einer schönen Seele*. *Lenz-Jahrbuch* 18 (2011): 97–117.
- Burkart, Günter (Hrsg.). *Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematization?* Wiesbaden 2006.
- Egger, Irmgard. *Diätetik und Askese. Zur Dialektik der Aufklärung in Goethes Romanen*. München 2001.

- Felman, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford 2003.
- Foucault, Michel. *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*. Übers. von Michaela Ott und Konrad Honsel. Frankfurt a. M. 2003 [1974–1975].
- Gehrlach, Andreas. „Geständnisse von Dieben. Augustinus' und Rousseaus Diebstähle als Handlungen der Selbstbegründung“. *Das Geständnis und seine Instanzen. Zur Bedeutungsverschiebung des Geständnisses im Prozess der Moderne*. Hrsg. von Anders Engberg-Pedersen et al. Wien 2011: 293–305.
- Goebel, Eckart. *Charis und Charisma. Grazie und Gewalt von Winckelmann bis Heidegger*. Berlin 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*. Hrsg. von Karl Richter et al. München 1985–1998.
- Gutjahr, Ortrud. „Theatralität und Innerlichkeit. Zur Bildungsfunktion der ‚Bekenntnisse einer schönen Seele‘ in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*“. *Neue Einblicke in Goethes Erzählwerk*. Hrsg. von Raymond Heitz und Christine Maillard. Heidelberg 2010: 45–69.
- Hamburger, Käte. *Die Logik der Dichtung*. 4. Aufl., Stuttgart 1994 [1957].
- Jacob, Joachim. „Pietismus“. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. III. Hrsg. von Klaus Weimar. Berlin 1997: 85–87.
- Kleiner, Gerd. „Anmut/Grazie“. *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 1. Hrsg. von Karlheinz Barck. Stuttgart 2010: 193–208.
- Koschorke, Albrecht. *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. 3. Aufl., München 2003 [1999].
- Küstner, Herbert. „Mannigfaltigkeit“. *Goethe-Wörterbuch*, Bd. 5. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart 2011: Sp. 1429–1430.
- Lehmann, Jürgen. *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen 1988.
- Magaß, Walter und Franz-Hubert Robling. „Confessio“. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen 1994: Sp. 348–350.
- Müller, Klaus-Detlef. *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*. Tübingen 1976.
- Müller, Klaus-Detlef. „Kommentar“. Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Frankfurter Ausgabe*, Bd. 14: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Hrsg. von Klaus-Detlef Müller. Frankfurt a. M. 1986: 993–1298.
- Niggel, Günter. „Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie im 18. Jahrhundert“. *Studien zur Autobiographie*. Hrsg. von Günter Niggel. Berlin 2012: 94–113.
- Reik, Theodor. *Geständniszwang und Strafbedürfnis. Probleme der Psychoanalyse und der Kriminologie*. Leipzig 1925.
- Reinlein, Tanja. *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale*. Würzburg 2003.
- Sauder, Gerhard. „Kommentar“. Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, Bd. 1.2: *Der junge Goethe: 1757–1775*. Hrsg. von Gerhard Sauder. München 1987: 684–938.
- Schiller, Friedrich. „Über Anmut und Würde“. Schiller, Friedrich. *Werke und Briefe*, Bd. 8: *Theoretische Schriften*. Hrsg. von Otto Dann et al. Frankfurt a. M. 1992 [1793]: 330–394.
- Schönborn, Sibylle. „Tagebuch“. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. III. Hrsg. von Klaus Weimar. Berlin 1997a: 574–577.

- Schönborn, Sibylle. „Tag- und Jahreshefte“. *Goethe-Handbuch*, Bd. 3. Hrsg. von Bernd Witte et al. Stuttgart 1997b: 385–396.
- Schröder, Richard und Eberhard Freiherr von Künßberg. *Deutsches Rechtswörterbuch. Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache*, Bd. 1. Weimar 1932.
- Searle, John R. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Übers. von R. und R. Wiggershaus. Frankfurt a. M. 1971 [1969].
- Searle, John R. „Eine Taxonomie illokutionärer Akte“. Searle, John R. *Ausdruck und Bedeutung*. Übers. von Andreas Kemmerling. Frankfurt a. M. 1982 [1979]: 17–50.
- Staats, Reinhart. „Bekenntnis. Kirchengeschichtlich. Alte Kirche“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von Hans Dieter Betz. Tübingen 1998: Sp. 1249–1251.
- Stephan, Inge. *Inszenierte Weiblichkeit. Codierung der Geschlechter in der Literatur des 18. Jahrhunderts*. Köln u. a. 2004.
- Strowick, Elisabeth. *Sprechende Körper. Poetik der Ansteckung. Performativa in Literatur und Rhetorik*. München 2009.
- Thums, Barbara. „So lange Gott nicht der beste Arzt ist, so helfen alle Medicamente nichts“. Zur Diätetik der Seele und des Leibes in Adam Bernds *Eigene Lebensbeschreibung*. *Interdisziplinäre Pietismusforschungen*. Hrsg. von Udo Sträter. Tübingen 2005: 627–638.
- Valk, Thorsten. *Der junge Goethe. Epoche, Werk, Wirkung*. München 2012.
- Wackerl, Georg. *Goethes ‚Tag- und Jahreshefte‘*. Berlin 1970.
- Wagner-Egelhaaf, Martina. *Autobiographie*. 2. Aufl., Stuttgart 2005 [2000].
- Wagner-Egelhaaf, Martina. „Autofiktion oder: Autobiographie nach der Autobiographie. Goethe – Barthes – Özdamar“. *Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Hrsg. von Ulrich Breuer und Beatrice Sandberg. München 2006: 353–368.
- Weissberg, Liliane. „Sehnsucht nach Goethe. Sigmund Freud und der Sommer 1931“. *Meine Sprache ist Deutsch. Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970*. Hrsg. von Stephan Braese et al. Berlin 2015: 201–214.
- Willems, Marianne. *Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang*. Tübingen 1995.
- Wokalek, Marie. *Die schöne Seele als Denkfigur*. Göttingen 2011.