

Doch jenseits der Frage »War Goethe Antisemit?« ließe sich auch fragen: »War Goethe Philosemit?« Denn Goethes antijüdische Einstellungen existierten Seite an Seite mit einer ausgesprochenen Faszination und Bewunderung für Juden und das Judentum und sicher auch mit freundschaftlichen Bekanntschaften zu jüdischen Zeitgenossen.¹⁹ Diese auffallend gemischte Bilanz belegte der amerikanische Professor Mark Waldman 1934 ausführlich und scharfsinnig in seinem Buch *Goethe and the Jews: A Challenge to Hitlerism*. Waldman wollte Goethe polemisch gegen die Nazis ins Feld führen, die den Dichter als einen der Ihren beanspruchten. Doch in guter Wissenschaftsmanier versuchte er, das vollständige Bild wiederzugeben, und dokumentierte Goethes »Dualismus« in Hinblick auf das Judentum und Juden. Im letzten Kapitel seines Buches katalogisierte er auf zweiundzwanzig Seiten sämtliche abfälligen Äußerungen Goethes über Juden und dann auf weiteren dreizehn Seiten seine positiven Äußerungen. Trotz der gemischten Belege vertrat Waldman die Auffassung, Goethes humanistische Ideale überwögen seine menschlichen Schwächen und Vorurteile, daher sei er nach wie vor ein mächtiger Verbündeter im Kampf gegen den Hass und die Unmenschlichkeit des Hitler-Regimes.²⁰

Waldmans Begriff »Dualismus« könnte allerdings unterstellen, Goethes anti- und projüdische Einstellungen seien irgendwie separate, unzusammenhängende Phänomene, während sie in Wirklichkeit nahezu untrennbar miteinander verknüpft sind. Alan Levensons Charakterisierung des Philosemitismus im Deutschland der Kaiserzeit und der Weimarer Republik ließe sich durchaus auch auf Goethes gelegentlich positive Darstellungen des Judentums anwenden: »[Der Philosemitismus] war ambivalent, defensiv, von Resten antisemitischer Vorurteile beeinträchtigt, das Nebenprodukt konfligierender Agenden und basierte auf gewissen Missverständnissen in Bezug auf das Wesen der Juden und des Judentums.«²¹ Doch obwohl sich die beiden Einstellungen nicht völlig voneinander trennen lassen, sollte man den Philosemitismus nicht einfach als Teil des Antisemitismus betrachten,

19 Goethe unterhielt freundschaftliche Verbindungen unter anderem zu Felix Mendelssohn (der jüdisch geboren, dann aber getauft wurde), David Friedländer und Moritz Oppenheim.

20 Mark Waldman, *Goethe and the Jews: A Challenge to Hitlerism*, New York 1934, S. XVI.

21 Alan Levenson, *Between Philosemitism and Antisemitism: Defenses of Jews and Judaism in Germany, 1871-1932*, Lincoln, Nebr., 2004, S. 146.

argumentiert Levenson weiter.²² Goethes komplexes und zwiespältiges Verhältnis zum Judentum erfordert eine nuancierte Beschreibung, die einen gewissen Erklärungswert in Hinblick auf seine spätere Rezeption, seine Bedeutung für jüdische Leser wie auch für Nazi-Ideologen haben kann. Eine der vorrangigen Herausforderungen bei der Arbeit an diesem Buch bestand in dem Bemühen, Goethes pro- und antijüdische Tendenzen miteinander zu verknüpfen, ohne sie in einen Topf zu werfen.

Daher fokussiere ich die Frage nach Goethes pro- und antijüdischen Einstellungen auf die Analyse seiner konfligierenden Agenden und der verschiedenen Funktionen, die das Judentum in seinem Denken erfüllte. In seiner Autobiographie räumt Goethe ein, er habe als junger Mann gegen religiöse Orthodoxie angekämpft und daran gearbeitet, ein Christentum »zu meinem Privatgebrauch« zu schaffen, das er dann durch sorgfältiges Geschichts- und Quellenstudium zu untermauern und weiterzuentwickeln suchte (FA I.14, S. 692). Ebenso baute Goethes Vorstellung vom Judentum zwar auf den verfügbaren Materialien auf (unter anderem auf biblischen, historischen und philosophischen Quellen sowie auf dem großen Vorrat europäischer Stereotypen und Verleumdungen), war aber letztlich auch auf seine eigenen Zwecke ausgerichtet. Welchen intellektuellen, kulturellen und politischen Zwecken diene seine Vorstellung von Juden und Judentum?

Seine Vorurteile gegen Juden und seine Darstellung der Juden als nicht vertrauenswürdig und von anderen Deutschen verschieden stützen sicher seine autoritären gesellschaftlichen und politischen Überzeugungen, wie vor allem W. Daniel Wilson vertrat.²³ Goethes durchgängige Ablehnung jüdischer Emanzipation ist hinlänglich dokumentiert. Ein Jahr nachdem die Belagerung Frankfurts durch die Franzosen zur Zerstörung des jüdischen Ghettos und zu einer Phase der Integration geführt hatte, äußerte Goethe 1797 den Wunsch nach einem Wiederaufbau des Ghettos und somit zu einer erneuten Segregation (FA I.16, S. 120).²⁴ Während derselben Reise vermerkte Goethe bei einem Zwischenhalt in Heilbronn 1797 in seinem Tagebuch an-

²² Ebd., S. 147f.

²³ Auch Hartung und Gidion bringen dieses Argument, obwohl beide es anscheinend als geringfügigeren Vorwurf anführen, um Goethe von einer schwerwiegenderen antijüdischen Voreingenommenheit freizusprechen.

²⁴ W. Daniel Wilson, »Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe«, in: Weber (Hg.), *Goethes Begegnung mit Juden*, S. 34 Fn. 154.

erkennend die »gute natürliche stille bürgerliche Denkart« der Einwohner und fügte hinzu: »Es werden keine Juden hier gelitten« (FA 2.4, S. 405). In einem Brief an Bettina von Arnim stellte er sich 1808 auf die Seite des »Fürsten Primas« gegen jene, die für mehr Bürgerrechte der Frankfurter Juden eintraten (FA 2.6, S. 286); in einem Brief an Sulpiz Boisserée lobte er 1816 ein altes Gesetz, das es Juden verbot, in Jena zu übernachten (FA 2.8, S. 19); und 1823 äußerte er in einem Gespräch mit Müller angeblich seinen »leidenschaftlichen Zorn« über ein Gesetz, das Juden in Sachsen-Weimar mehr Bürgerrechte zugestand (FA 2.10, S. 112).²⁵ Laut Wilson ist Goethes Ablehnung einer jüdischen Emanzipation in erster Linie im Kontext seiner allgemeineren konservativen Prinzipien, »seiner Opposition gegen demokratische Eingriffe in fürstliche Autorität und Souveränität« zu verstehen.²⁶

Während Goethe sich gegen die Emanzipation der zeitgenössischen Juden stellte, fand er zugleich im Judentum einen Raum der Freiheit und Heterodoxie, eine Alternative zu allem, was ihm in seiner christlichen Umgebung einengend und widerwärtig erschien. Goethe, der sich einmal als »dezidiertes Nichtchrist« (FA 2.2, S. 436) bezeichnete, nahm Anstoß an der Tendenz zu Passivität, Sentimentalität und Innerlichkeit, die er in seiner eigenen protestantischen Kultur vorfand: »In dem Protestantismus trat an die Stelle der guten Werke Sentimentalität.«²⁷ Das übertrieben Ätherische des christlichen Pietismus stellte er beispielsweise in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* in der frommen »schönen Seele« dar, die sich ihre Seele mystisch vom Körper befreit vorstellt und sich auf ihren unsichtbaren Freund Jesus konzentriert (FA 1.9, S. 747, 788). Im Gegensatz zu dieser christlichen Jenseitigkeit sah er das Judentum in seiner Ausrichtung als aktiv und existenziell. In einer Maxime über »Jüdisches Wesen« schrieb er: »Energie der Grund von

25 Wilson skizziert die Geschichte dieser Ablehnung in seinem oben angegebenen Artikel »Goethes Haltung« sowie in »Humanitätssalbader: Goethe's Distaste for Jewish Emancipation and Jewish Responses«, in: Bergahn und Hermand (Hg.), *Goethe in German-Jewish Culture*, S. 146-164.

26 Wilson, »Humanitätssalbader«, S. 147. Wilson erörtert auch zwei Episoden, in denen Goethe die Rechte einzelner Juden unterstützte, weist aber darauf hin, dass das Großherzogtum ein finanzielles Interesse an der Unterstützung der betreffenden Juden hatte und dass es in beiden Fällen um die Erhaltung bestehender Gesetze ging, nicht um die Ausweitung der Bürgerrecht für Juden (S. 148).

27 Die Äußerung wird Goethe von Riemer zugeschrieben, datiert vom 1. August 1807, Riemer, *Mitteilungen*, S. 279.

Allem. Unmittelbare Zwecke. Keiner, auch nur der kleinste, geringste Jude, der nicht entschiedenes Bestreben verriethe, und zwar irdisches, zeitliches, augenblickliches« (FA 1.13, S. 273). Obwohl diese Maxime sicher abgedroschenen Stereotypen über unermüdliche jüdische List in die Hände spielt, lässt sie doch im Kontext der breiteren intellektuellen Überzeugungen Goethes mehr Bewunderung als Missbilligung vermuten. Tatsächlich besteht Fausts spezielle Form des Heldentums in einem irdischen Streben.

Goethe lehnte auch den Hang des Christentums zu einer dogmatischen Metaphysik mit ihrer Ausrichtung auf Bereiche ab, die jenseits der Grenzen menschlicher Erkenntnis liegen. Sein tiefgläubiger christlicher Freund Lavater ist das Paradebeispiel für den epistemologischen Kategorienfehler, der Erfahrung Zugängliches mit Dingen zu vermengen, die unbekannt und grundsätzlich nicht erkennbar sind. Sowohl Lavaters vierbändiges Werk *Aussichten in die Ewigkeit* als auch seine physiognomischen Schriften, die Charaktermerkmale von den Gesichtszügen ablesen wollten, vermengen laut Goethe das Sinnliche mit dem Moralischen und Geistigen:

Seine Aussichten in die Ewigkeit sind eigentlich nur Fortsetzungen des gegenwärtigen Daseins, unter leichteren Bedingungen als die sind welche wir hier zu erdulden haben. Seine Physiognomik ruht auf der Überzeugung, daß die sinnliche Gegenwart mit der geistigen durchaus zusammen falle, ein Zeugnis von ihr ablege, ja sie selbst vorstelle. (FA 1.14, S. 818)

Goethe deckte die Gefahren dieses dogmatischen Trugschlusses beispielsweise in Werthers letztlich selbstmörderischer Wahnvorstellung auf, im nächsten Leben seine Angebetete endlich zu bekommen. Mit Goethes Abneigung gegen die morbiden, metaphysischen Tendenzen des Christentums hängt vermutlich auch sein Unbehagen über die Lehre der Göttlichkeit Christi zusammen (im Gegensatz zu seiner Achtung vor Leben und Lehren Jesu). Wie Horst Lange dargelegt hat, lehnte Goethe die Sühnetheologie um Tod und Auferstehung Christi ab.²⁸ Die Lehre von der Göttlichkeit Christi bezeichnete er in einer berühmt-berüchtigten Wendung als »Scheißding« und das Symbol des Kreuzes als »das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der

28 Horst Lange, »Isaac, Iphigeneia, Christ: Human Sacrifice and the Semiotics of Divine Intentions in Goethe«, *Publications of the English Goethe Society* 78/3 (2009), S. 166-188, siehe besonders S. 184-188.

Sonne« (FA 2.1, S. 451; FA 2.11, S. 409). In seinem Gedicht »Süßes Kind, die Perlenreihen« behandelt Goethe die Verehrung des katholischen Kruzifixes als eine Form von Idolatrie (FA 1.3.1, S. 508f.).²⁹

Das Thema der Götzenverehrung im Judentum und in der hebräischen Bibel bot Goethe wiederum eine Möglichkeit, die Gefahren verfälschender oder statischer Darstellungen einer Wirklichkeit zu erkunden, die er für dynamisch hielt. Das jüdische Bilderverbot nahm für ihn und seine Zeitgenossen eine äußerst moderne Bedeutung an, nämlich eben als Verbot einer dogmatischen Metaphysik, als Weigerung, das Absolute oder das Ganze in einem profanen Zeichen zu fixieren. Kant schreibt in seiner *Kritik der Urteilskraft*: »Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.«³⁰ Ausgehend von Zyklen der Sünde und Idolatrie in der hebräischen Bibel, analysiert Goethe Grundmuster menschlicher Erkenntnis und Erfahrung – die Sehnsucht nach festen Darstellungen und den Imperativ, sie aufzugeben. Diese Herausforderung, den Wandel der Natur in Begriffe zu fassen, ist ein Grundthema in seinen wissenschaftlichen Forschungen wie auch in seinen literarischen Werken.

Das Judentum diente Goethe auch in einer völlig anderen Angelegenheit als Beispiel: nämlich in der Frage der Nation. Eine Analogie zwischen Deutschland und dem jüdischen Volk – sowohl den alten Israeliten wie auch den modernen Juden – taucht im Laufe seines Werdegangs immer wieder auf, und zwar sowohl auf positive als auch auf negative Weise. Ein berühmter Zweizeiler in Goethes und Schillers *Xenien* tut die Vorstellung eines vereinten deutschen Staates als Fantasie ab: »Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden, / Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf« (FA 1.1, S. 507). Als Alternative faszinierte Goethe anscheinend die Vorstellung, dass die Juden sich in Bezug auf ein Buch, nicht auf einen Staat

29 Siehe Helmut Thielicke, *Goethe und das Christentum*, München 1982. Der Theologe Thielicke stellt viele ähnliche Kritikbereiche in Goethes Vorstellung vom Christentum fest: die Kritik an religiöser Passivität und an der dogmatischen Konzeption des Jenseits (S. 45-50); den Verzicht auf einen persönlichen Gott und auf eine absolutistische Konzeption Christi (S. 59-66); sowie die Ablehnung des Wunderglaubens und eines orthodoxen Herangehens an die Bibel (S. 66-72).

30 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt a.M. 1974, S. 201.