

Goethe und die Juden

Ein Vortrag (Teil 2)

Gerhard Sauder*

Für Goethe gehörte die Bibel zu den elementaren Lektüreerfahrungen von Kindheit an. Häufig hat er mit seiner Schwester Cornelia – nach *Dichtung und Wahrheit* – „die große Folio-Bibel, mit Kupfern von Merian, [...] durchblättert“.¹

„Daniel in der Löwen- grube“.

Kupferstich aus den „*Ico-
nes Biblicae*“ (1625–1627)
von Matthaeus Merian d.
Älteren.



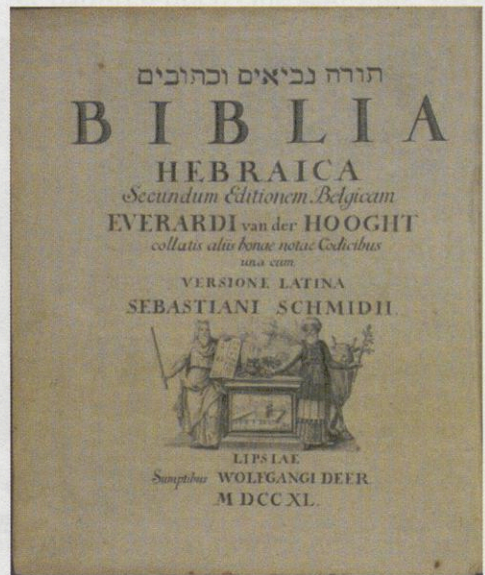
* Gerhard Sauder, geb. 1938 in Karlsruhe, Prof. em. für Neuere deutsche Philologie und Literaturwissenschaft an der Universität des Saarlandes. Arbeiten v. a. zur Literatur des 18. Jahrhunderts, zum Expressionismus und zur Gegenwartsliteratur. Mithg. der *Münchener Goethe-Ausgabe*, der kritischen Ausgabe der Werke und Briefe des Maler Müller und der *Gesammelten Werke* von Ludwig Harig. – Der Vortrag wurde zuerst im Rahmen der Saarbrücker Ringvorlesung „Goethe und ...“ im WS 2014/2015 gehalten und im WS 2015/2016 als Gastvortrag an der Universität Freiburg i. Br. wiederholt. Er erscheint in dem Band „Goethe und ...“ in der Reihe *Saarbrücker literaturwissenschaftliche Ringvorlesungen*, hg. von Manfred Leber und Sikander Singh, Saarbrücken: Universitätsverlag des Saarlandes 2016. – Der erste Teil des Vortrags erschien in FrRu NF 23 (2016) 115–127.

1) J. W. Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchener Ausgabe, hg. von Karl Richter u. a., Bd. 16: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, hg. von Peter Sprengel, München 1985, 37 (künftig zitiert: MA, Band- und Seitenzahl).

Bis an sein Lebensende begleitete ihn die Bibel als eine zentrale Inspirationsquelle, die in verschiedenen Formen vielfältig in sein Werk einging, wobei das *Alte Testament* eindeutig bevorzugt wurde und der Offenbarungsscharakter des *Neuen Testaments* früh verloren ging. Goethe hat das ‚heilige Buch‘ als Buch unter Büchern rezipiert – aber nicht „als das Buch der Bücher im Sinne des religiösen Anspruchs, der mit diesem Buch als kanonischer Heiliger Schrift der jüdisch-christlichen Religion verbunden ist“.²

Bei der Erzählung von seinem Hebräisch-Unterricht im Vierten Buch der Autobiographie ist ausführlich von der erneuten Beschäftigung mit den ersten Büchern des *Alten Testaments* die Rede. Der Hebräisch-Lehrer Johann Georg Albrecht lässt sich durch die zahllosen exegetischen Fragen seines Schülers von den Tücken des Alphabets und dem System von „Punkten und Strichelchen aller Art, welche eigentlich die Vokale vorstellen sollten“³, immer öfter abbringen und verweist ihn auf die zahlreichen Bände des exegetischen *Englischen Bibelwerks*⁴, in das sich Goethe im Selbststudium versenken darf.

Titelseite der „*Biblia Hebraica ... una cum versione Latina Sebastiani Schmidii*“, Leipzig 1740; aus der Bibliothek von Goethes Vater (Freies Deutsches Hochstift / Frankfurter Goethe-Museum).



- 2) Anne Bohnenkamp, *Goethe und das ‚Hohe Lied‘*, in: *Goethe und die Bibel*, hg. von Johannes Anderegg / Edith Anna Kunz. *Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel*, Bd. 6, Stuttgart 2005, 91.
- 3) MA 16, 136.
- 4) Ebd., 138; 944: *Thora nevi'im u-ketuvim – Biblia Hebraica. Secundum Editionem Belgicam Everardi van der Hooght [...] una cum versione Latina Sebastiani Schmidii*, Leipzig 1740; siehe dazu: Andrea Polaschegg, „so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden“. *Goethes Orient vor dem West-östlichen Divan*, in: „Denn das Leben ist die Liebe ...“. *Marianne von Willemer und Goethe im Spiegel des ‚West-östlichen Divans‘*. Hg. von Hendrik Birus und Anne Bohnenkamp, Freies Deutsches Hochstift / Frankfurter Goethe-Museum, Frankfurt a. M. 2014, 12–14 und 133 (Katalog-Nr. 2).

„Die Bemühungen um die Sprache, um den Inhalt der heiligen Schriften selbst, endigten zuletzt damit, daß von jenem schönen und viel gepriesenen Lande, seiner Umgebung und Nachbarschaft, so wie von den Völkern und Ereignissen, welche jenen Fleck der Erde durch Jahrtausende hindurch verherrlichten, eine lebhaftere Vorstellung in meiner Einbildungskraft hervorging.“⁵

Auf über zehn Seiten fasst Goethe die Geschichte der Patriarchen aus dem 1. Buch Mose zusammen. Mit geschichtsphilosophischem Zugriff und dem Blick auf die „gesetzmäßige [...] Fortpflanzung des Menschengeschlechts“⁶ erzählt er von den Epochen der Jäger, Ackerbauern und Hirten, der Bedeutung der Tieropfer bis zum Menschenopfer, das von Abraham gefordert wird. Unter all „jene[n] Erzväter[n] und andere[n] von Gott begünstigte[n] Männer[n], von welchen die Genesis berichtet, seien „Menschen von den verschiedensten Charaktern, mit mancherlei Mängeln und Gebrechen“ anzutreffen, denen jedoch „eine Haupteigenschaft [...] nicht fehlen“ durfte: „der unerschütterliche Glaube, daß Gott sich ihrer und der Ihrigen besonders annehme“.⁷ Zielpunkt dieser zunächst geradezu unmotiviert eingeschobenen Passage ist der Held des großen Romanprojekts: Joseph.⁸

Goethe war von dieser Gestalt fasziniert und erzählte ausführlich ihre Geschichte. Diese 1762/63 entstandene Jugendschrift ist nicht erhalten. Als Begründung für die ‚umständliche‘ Erzählung der doch allgemein bekannten Patriarchen-Viten in *Dichtung und Wahrheit* führt Goethe an:

„daß ich auf keine andere Weise darzustellen wüßte, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen, dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draußen noch so wild und wunderbarlich herging. [...] so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden, ich versenkte mich in die ersten Bücher Mosis, und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft.“⁹

5) Ebd., 139.

6) Ebd., 143.

7) Ebd., 149 f.

8) Vgl. Benedikt Jeßing, *„Dichtung und Wahrheit“*, in: *Goethe Handbuch*, Bd. 3: *Prosaschriften*, hg. von Bernd Witte u. a., Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, 289.

9) MA 16, 151 f.

Die Lust an den „Familienauftritte[n]“ der Patriarchen, die auf die Gestalt Josephs zielten, bekundet Goethes frühen ästhetischen Umgang mit der Bibel. „Höchst anmutig“ nennt er die „natürliche Erzählung“ von Joseph, „nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins Einzelne auszumalen.“¹⁰

„Joseph erzählt seine Träume“.

Gemälde von Johann Georg Trautmann: Öl auf Leinwand. Aus dem 1759/63 entstandenen Zyklus „Die Geschichte Josephs“ (© Ursula Edelmann / ARTOTHEK).



Von anderem Interesse bestimmt ist eine weitere Arbeit, die sich vor allem auf das 1. Buch Mose stützt: *Israel in der Wüste* ist Teil der Texte zu „Besserem Verständniss“ des *West-östlichen Divans*.¹¹

Es ist die „Weiterführung eines Fragment gebliebenen ‚Moses‘-Aufsatzes von 1797“, in dem Goethe auf „Bemerkungen über das erste Buch Mose“ aus den frühen siebziger Jahren zurückgriff.¹² Es ist erstaunlich, dieses nicht schwächer werdende Hingezogensein von der *Genesis* über die Kindheit bis ins reife Alter zu beobachten.

Der Aufsatz *Israel in der Wüste* geht nicht auf die religionsgeschichtlichen Fragen des Anfangs der Bibel ein, sondern liefert eine kritische Darstellung der chronologischen und geographisch-topographischen Ungereimtheiten und der Erklärungsversuche der Bibelwissenschaftler. Goethe möchte zeigen, dass der Zug der Israeliten ins Land Kanaan nicht vierzig, sondern al-

10) Ebd., 152.

11) MA 11.1.2, 129–282; 215–233; der 1819 erschienene Prosa-Teil des *West-östlichen Divans* erhielt in der „Ausgabe letzter Hand“ (Bd. 6, 1827) den erweiterten Titel: *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniß des West-östlichen Divans*.

12) Ebd., 809.

lenfalls zwei Jahre gedauert hat. Mit dieser These lässt sich auch die Gestalt des Feldherrn und Anführers Mose in ihren Schwächen und Stärken besser erklären. Der Aufsatz zeigt Goethe als Bibel-Leser, der sich einer in dieser Materie noch wenig praktizierten philologisch-historischen Methode bedient.¹³

„Moses“.

Von Goethe 1812 erworbene Bronze-Replik
(Höhe 30,5 cm) der Marmorskulptur Michelangelo Buonarrotis vom Juliusgrabmal (1513/16).
(Klassik Stiftung Weimar)



Auch in einer der beiden 1773 veröffentlichten Abhandlungen mit theologischer Thematik geht es Goethe um das 2. Buch Mose: *Zwo wichtige bisher unerörtere biblische Fragen. Zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben. Lindau am Bodensee 1773.*¹⁴

Beide Aufsätze – der erste ist überschrieben *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen 1773*¹⁵ – bedienen sich einer Rollenfiktion und sind an einen „Mitbruder“ gerichtet. In den *Zwo wichtige[n] bisher unerörterten biblische[n] Fragen* geht es um den Ursprung der Zehn Gebote („*Was stund auf den Tafeln des Bunds?*“) und das Pfingstwunder des Zungenredens („*Was heißt mit Zungen reden?*“). Im Kontext der Beschäftigung mit dem Pentateuch vertritt Goethe die These, auf den Tafeln des Bundes hätten „Nicht die zehen Gebote, das erste Stück unsers Katechismus!“¹⁶, gestanden, sondern das Ritualgesetz, das nur für die Hebräer Geltung besaß und deshalb partikularer Natur sei. Die Zehn Gebote seien von einem späteren Bearbeiter als sinngemäße Paraphrase der eigentlichen Gebote Gottes mit Allgemeinheitsanspruch aufgestellt worden.

13) Ebd., 810.

14) MA 1.2, 434–440.

15) Ebd., 423–434.

16) Ebd., 437.

In der heutigen Exegese des *Alten Testaments* werden zwei verschiedene Bundesurkunden unterschieden: der ethische Dekalog von Ex 20,2–17 (Erzähler E) und der kultische Dekalog von Ex 34,14–26 (Erzähler J). Goethe hat den „kultischen Dialog für die auf den beiden steinernen Tafeln stehende Bundesurkunde erklärt, den ethischen Dekalog sowie das Bundesbuch und den von der Pentateuchkritik dem Priesterkodex zugewiesenen Komplex Ex 25–31 aber als bloße Präliminarien zu der allein auf Grund des kultischen Dekalogs vorgenommenen Bundschließung aufgefaßt.“¹⁷ Goethes Thesen blieben in der Rezeption lebendig – 2002 hat der amerikanische Theologe Bernard M. Levinson darauf hingewiesen, dass der Mitbegründer der modernen Bibelkritik, Julius Wellhausen (1844–1918), ausdrücklich Goethes Anregung aufgenommen hat.¹⁸

Von den zahlreichen übrigen Zeugnissen für Goethes lebenslange Beschäftigung mit der Bibel künden die zahllosen Zitate und Anspielungen – bis in seine letzten Schriften hinein. Wenig bekannt sind seine 15 Pflanzenfabeln (1774/75), die zu einem Teil von Arnim und Brentano in der *Heidelberger Zeitung für Einsiedler* (Nr. 4, 12. April 1808) gedruckt wurden und erst 1861 vollständig erschienen sind – unter dem Titel *Salomons Königs von Israel und Juda güldne Worte von der Zeder bis zum Issop*.¹⁹

Der Titel lehnt sich an 1 Kön 5,12 f. an – in 2 Kön 14,9 findet sich auch die Fabel vom Dornstrauch und der Zeder, dem Modell für die Pflanzenfabeln, in welchen es meist um die Dominanz oder Überheblichkeit der Zeder geht.

Goethe hat seine bezauberndste Übersetzung dem *Hohenlied Salomons* gewidmet. Sie dürfte zwischen August und Oktober 1775 entstanden sein.²⁰ In einem Brief an Johann Heinrich Merck vom 7. Oktober 1775 nennt er das *Hohelied* die „herrlichste Sammlung liebdes Lieder die Gott erschaffen hat“.²¹ Neben den *Psalmen* gilt diesem Text des *Alten Testaments* seine höchste Wertschätzung.

17) Otto Eißfeld, *Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), 139.

18) Bernard M. Levinson, *Goethe's Analysis of Exodus 34 and Its Influence on Wellhausen: The 'Pfropfung' of the Documentary Hypothesis*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002) 215, 220, 222 f.

19) MA 1.2, 446–448.

20) Ebd., 449–455.

21) Ebd., 856.

Daneben wäre noch das *Buch Ruth* zu erwähnen, das „als das lieblichste kleine Ganze betrachtet werden kann, das uns episch und idyllisch überliefert worden ist“.²²

„Goethe übersetzt das Hohe Lied Salomos als hervorragendes Beispiel der hebräischen Dichtkunst, die ihm, ganz wie die elsässischen Volkslieder, für die er sich in Straßburg zu interessieren begann, damals zum Zeugnis geworden war, „daß die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbteil einiger feinen, gebildeten Männer“.²³ „Es ist diese in der Begegnung mit Herder initiierte Erkenntnis, die ein Menschenalter später den Grund bilden wird für sein an der Erfahrung von ‚Weltpoesie‘ entzündetes Konzept von ‚Weltliteratur‘.“²⁴

Dazu wären gewiss *Belsazar* (1767), von dem nur zwei Fragmente erhalten sind, und weitere biblische Dramen wie *Isabel*, *Ruth*, *Solima* und *Der Thronfolger Pharaos*, die Goethe bereits 1767 alle verbrannte, nicht gezählt worden.²⁵ Auch nicht das *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern. Ein Schönbartsspiel* (1773), dessen zweite Fassung zum Teil in musikalischer Form, fast wie eine Oper, am 20. Oktober 1778 zum Geburtstag der Herzogin Anna Amalia in Ettersburg aufgeführt wurde.

Das *Jahrmarktsfest* verbindet Elemente des Jahrmarktstreibens, des *Estherspiels* und des Schattenspiels mit anspruchsvollen, aber burlesk erzählten Partien aus dem *Buch Esther* durch eine ‚Karusselltechnik‘²⁶ effektiv miteinander.

Die Jüdin Esther, von Ahasveros (gemeint ist der persische König Xerxes I.) zu seiner Hauptfrau und Königin erhoben, rettet mit Hilfe ihres Pflegevaters Mordechai die Juden vor der Ausrottung, zu der Haman, ein Günstling des Königs, rät. Die Charakteristik der Juden in der Figurenrede Hamans wird von Interpreten, die Goethe für einen Parteigänger ihrer Judenfeindschaft halten, als dessen persönliche Auffassung missdeutet.

22) MA 11.1.2, 132.

23) MA 16, 440.

24) Bohnenkamp, *Goethe und das ‚Hohelied‘* (Anm. 2), 101.

25) MA 1.1, 903.

26) Dazu MA 1.1, 946 f.

Haman. [zu Ahasverus]

Du kennst das Volk, das man die Juden nennt,
Das außer seinem Gott nie einen Herrn erkennt.
Du gabst ihm Raum und Ruh', sich weit und breit zu mehren,
Und sich nach seiner Art in deinem Land zu nähren;
Du wurdest selbst ihr Gott, als ihrer sie verstieß,
Und Stadt- und Tempels-Pracht in Flammen schwinden ließ:
Und doch verkennen sie in dir den güt'gen Retter,
Verachten dein Gesetz, und spotten deiner Götter;
Daß selbst dein Unterthan ihr Glück mit Neide sieht,
Und zweifelt, ob er auch vor rechten Göttern kniet.
Laß sie durch ein Gesetz von ihrer Pflicht belehren,
Und wenn sie störrig sind, durch Flamm' und Schwert bekehren!

Ahasverus.

Mein Freund, ich lobe dich: du sprichst nach deiner Pflicht;
Doch wie's ihr andre seht, so sieht's der König nicht.
Mir ist es einerley, wem sie die Psalmen singen,
Wenn sie nur ruhig sind, und mir die Steuern bringen.

Haman.

Ich seh', Großmächtigster, Dir nur gehört das Reich,
Du bist an Gnad' und Huld den hohen Göttern gleich!
Doch ist das nicht allein: sie haben einen Glauben,
Der sie berechtigt, die Fremden zu berauben,
Und der Verwegenheit stehn deine Völker bloß.
O König, säume nicht, denn die Gefahr ist groß.

Ahasverus.

Wie wäre denn das jetzt sogar auf einmal kommen?
Von Mord und Straßenraub hab' ich lang' nichts vernommen.

Haman.

Auch ist's das eben nicht, wovon die Rede war:
Der Jude liebt das Geld, und fürchtet die Gefahr.

Er weiß mit leichter Müh', und ohne viel zu wagen,
Durch Handel und durch Zins, Geld aus dem Land zu tragen.

Ahasverus.

Ich weiß das nur zu gut. Mein Freund, ich bin nicht blind;
Doch das tun andre mehr, die unbeschnitten sind.

Haman.

Das alles ließe sich vielleicht auch noch verschmerzen:
Doch finden sie durch Geld den Schlüssel aller Herzen,
Und kein Geheimniß ist vor ihnen wohl verwahrt.
Mit jedem handeln sie nach einer eignen Art.
Sie wissen jedermann durch Borg und Tausch zu fassen;
Der kommt nie los, der sich nur Einmal eingelassen.
[...]"²⁷

Max Herrmann (1865–1942), dem Begründer der Theaterwissenschaft und Autor einer Monographie über das *Jahrmarktsfest*²⁸, und Albert Köster, der den betreffenden Band der Cottaschen ‚Jubiläumsausgabe‘ (Bd. 7) herausgegeben hat, wurde von Max Maurenbrecher vorgeworfen, sie hätten die ‚wichtigsten‘ Stellen kaum oder nicht kommentiert. „Das ist es eben: beide Gelehrte gehen von der Voraussetzung aus, daß es ein Ulk sein müsse, was Goethe hier über die Juden sagt; und darum finden sie, auch wenn sie selber fühlen, wie stark der Augenschein gegen sie spricht, immer wieder eine Ausflucht, um ihr Vorurteil trotzdem zu retten.“²⁹

Der Vorwurf fällt jedoch auf Maurenbrecher zurück: Es ist sein, von vielen seiner Zeitgenossen geteiltes, Vorurteil, Haman sei das „Sprachrohr echter Goethischer Gedanken“; das *Jahrmarktsfest* bekomme seinen Inhalt durch Goethes wahre Meinung über die Juden, ihr Wesen und ihre Gefahr.³⁰

27) Textgrundlage: *Goethe's Schriften. Achter Band*, Leipzig 1789, S. 29–33 (ED; danach MA 2.1, 222 f.).

28) Max Herrmann, *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern. Entstehungs- und Bühnengeschichte. Nebst einer kritischen Ausgabe des Spiels und ungedruckten Versen Goethes sowie Bildern und Notenbeilagen*, Berlin 1900.

29) Max Maurenbrecher, *Goethe und die Juden*, Deutscher Volksverlag, München 1921 [Faksimile-Dokumentation Bremen 2006], 46.

30) Ebd., 43, 47.

Auch der Germanist Franz Koch vertritt in einem Vortrag *Goethe und die Juden*³¹ diese Auffassung, Goethe lasse in seinem *Jahrmarktsfest* durch Haman, den Minister Ahasvers, ein „Bild des Judentums zeichnen“, das durch seinen „historischen Weitblick für das Zerstörende des Judentums in Erstauen setzen, ein Bild, das nichts von seinem drohenden Ernste verliert, dadurch, daß es eine Farce umrahmt, die für Goethe das Mittel war, im Narrenkleide der Gesellschaft bittere Wahrheiten zu sagen“.³²

Solche Interpretationen von Hamans Judenanklage sind keine Spinnweben der Vergangenheit. Antisemitische Argumente – unter Berufung auf Goethe – haben ihre fatale Wirkung gehabt. Als Haman den indolenten Ahasver schließlich mit dem Szenario einer jüdischen Bedrohung für ‚Leib und Leben‘ aufstachelt, will der König die Juden „gleich verbrennen“³³ oder an zehntausend Galgen hängen lassen. Nun ist es Haman, der, scheinheilig, den König um Gnade bittet. Nicht alle Juden seien Bösewichte! Als erstes Opfer nennt er Mardochai, den Hofjuden der Königin. Bei Heinrich Teweles heißt es dazu: „Der Verdacht, die Anklage, genügt für einen Pogrom [...]“.³⁴ Der von Maurenbrecher attackierte Theaterwissenschaftler Max Herrmann ist im Konzentrationslager Theresienstadt ermordet worden.³⁵

Gewiss lesen wir heute die schlimmen Formulierungen Hamans – selbst im Kontext eines ‚Jahrmarktfestes‘ – kaum mit Vergnügen. Goethes Distanz zu den Juden seiner Gegenwart erlaubt ihm die Summierung aller Vorwürfe, die Christen gegenüber den Juden vorbringen können. Hat er nicht befürchten müssen, dass eine außerästhetische Rezeption nahe lag und fatale Folgen nach sich ziehen könnte? Diese Überlegung gilt auch für die Bestimmungen der jüdischen Religion und ihre Funktion in der ‚Pädagogischen Provinz‘ in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1829). In der Gemäldegalerie, die in der ‚Pädagogischen Provinz‘ Teil des Anschauungsunterrichts ist (II, 2), wird dem „israelitischen Volke die Ehre erzeigt und seine Geschichte zum Grunde“ der Darstellung der „ethnischen Religion“ gemacht.³⁶

31) Franz Koch, *Goethe und die Juden*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1937 (*Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands*), 4.

32) Ebd., 19.

33) MA 2.1, 224 f.

34) Heinrich Teweles, *Goethe und die Juden*, Verlag W. Gente, Hamburg 1925, 36.

35) Über ihn jetzt: Martin Hollender, *Der Berliner Germanist und Theaterwissenschaftler Max Herrmann. Leben und Werk*, Berlin 2013.

36) MA 17, 390.

Wilhelm möchte wissen, warum die israelitische Geschichte vor allen anderen ausgewählt wurde. Darauf antwortet der Älteste, die israelitische habe unter „allen heidnischen Religionen“ folgende große Vorzüge:

„Vor dem ethnischen Richterstuhle, vor dem Richterstuhl des Gottes der Völker, wird nicht gefragt, ob es die beste, die vortrefflichste Nation sei, sondern nur ob sie daure, ob sie sich erhalten habe. Das israelitische Volk hat niemals viel getaucht, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausendmal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker: aber an Selbstständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und wenn alles das nicht mehr gilt, an Zähheit sucht es seines Gleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde, es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehovah durch alle Zeiten zu verherrlichen. Wir haben es daher als Musterbild aufgestellt, als Hauptbild, dem die andern nur zum Rahmen dienen.“³⁷

Der Älteste rühmt ferner die „treffliche Sammlung ihrer heiligen Bücher“ in Gegensatzpaaren.³⁸ Im III. Teil des Romans (9. Kap.) kommt das Gespräch der Wanderer auf das Wandern selbst. Noch einmal ist von den Juden die Rede: „Was soll ich aber nun von dem Volke sagen, das den Segen des ewigen Wanderns vor allen andern sich zueignet, und durch seine bewegliche Tätigkeit die Ruhenden zu überlisten und die Mitwandernden zu überschreiten versteht? Wir dürfen weder Gutes noch Böses von ihnen sprechen; nichts Gutes, weil sich unser Bund vor ihnen hütet, nichts Böses, weil der Wanderer jeden Begegnenden freundlich zu behandeln, wechselseitigen Vorteils eingedenk, verpflichtet ist.“³⁹

Dank der Analogie, die im Hinblick auf das Wandern zwischen dem Bund der Auswanderer und den Juden in ihrer Geschichte besteht, wird ihm gleichsam exemplarische Qualität zugesprochen. Aber mit dem „Überlisten“ und „Überschreiten“ wird auch in dieser Charakteristik das Fragwürdige an den Juden hervorgekehrt und der später formulierte Ausschluss der Juden aus dem „Weltbunde“⁴⁰ auch mit moralischen Argumenten gerechtfertigt. Im 11. Kapitel des III. Teils lässt sich Wilhelm von Friedrich die Grundsätze von Religion und Sitte, die in der Auswanderergesellschaft gel-

37) Ebd.

38) Ebd., 391.

39) Ebd., 616.

40) Ebd., 619.

ten sollen, erläutern. Die christliche Religion helfe durch Glauben, Liebe und Hoffnung bei der Erfüllung ihrer Aufgaben. Der Bund halte an dieser Religion fest – aber auf seine eigene Weise. Die Kinder hörten „von Jugend auf von den großen Vorteilen, die sie uns gebracht hat; dagegen von ihrem Ursprung, von ihrem Verlauf geben wir zuletzt Kenntnis. Alsdann wird uns der Urheber erst lieb und wert, und alle Nachricht die sich auf ihn bezieht wird heilig. In diesem Sinne, den man vielleicht pedantisch nennen mag, aber doch als folgerecht anerkennen muß, dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet?“⁴¹ Der Ausschluss der Juden aus dem Bund wird also primär religiös begründet: Wer Christus nicht als den Gottessohn anerkennt, kann an der religiösen Kultur und Bildung keinen Anteil haben. Wieder ist hier vor einer Identifizierung dieser Auffassung im Roman mit der Goethes zu warnen.

Friedrich räumt ein, dass diese Stelle „pedantisch“ erscheinen könne. Dem widerspricht der Schriftsteller und Historiker Ferdinand Gregorovius (1821–1891) in seinem frühen Buch *Goethes Wilhelm Meister in seinen sozialistischen Elementen entwickelt* (1849): „Das ist nicht nur pedantisch, muß man Goethe [!] mit tiefem Bedauern hier zurufen, sondern auch sehr engherzig und für einen Humanisten barbarisch, es ist nicht nur nicht folgerecht, sondern geradezu inkonsequent.“⁴²

Solche Formulierungen einer Figur Goethes haben auch und gerade heute etwas Befremdliches an sich. Die unmittelbaren Kontakte mit Juden, die Goethe in seiner Kindheit, Jugend und als Rechtsanwalt im Frankfurter Getto hatte, fehlten ihm in Weimar weitgehend. Erst in den neunziger Jahren kommt es bei den Karlsbader Kuraufenthalten zu zahlreichen Bekanntschaften mit jüdischen Männern und Frauen – viele von ihnen waren getauft und durch Heirat mit Adligen gesellschaftlich integriert. Goethe verkehrt im

41) Ebd., 633.

42) Hier zitiert nach: Hans Mayer, *Goethe. Ein Versuch über den Erfolg*, Frankfurt am Main 1973, 102 f.; auch Mayer differenziert nicht zwischen Autor und Figurenrede, wenn er Gregorovius' Kritik an Goethe kommentiert: „So entgeht ihm nicht eine kennzeichnende Ungleichzeitigkeit der Aufklärung in Goethes Sozialutopie: die *verweigerte Judenemanzipation*. [...] Abermals erscheint Goethe, trotz Rahel Levin oder Felix Mendelssohn, fixiert an die Problemstellungen seiner Jugend im Zeichen von *Nathan der Weise*. Gregorovius hingegen kennt Heine und Börne und auch die trostlosen Debatten in der Paulskirche über die materiale, nicht bloß formale Gleichberechtigung der Juden“ (ebd., S. 102).

mondänen Karlsbad mit der ‚high society‘. Auf das spezifisch Jüdische bei diesen Kontakten kommt er selten zu sprechen. Eine Erklärung findet sich in dem Gespräch mit dem jüdischen Bankier Simon von Laemel im Juni 1811:

„Meine Verachtung [gegen die Juden], die sich wohl zu regen pflegte, war mehr der Reflex der mich umgebenden christlichen Männer und Frauen. Erst später, als ich viele geistbegabte, feinfühligke Männer dieses Stammes kennen lernte, gesellte sich Achtung zu der Bewunderung, die ich für das bibelschöpferische Volk hege, und für den Dichter, der das hohe Liebeslied gesungen hat.“⁴³

Tatsächlich waren es überwiegend die schönen jungen Frauen, weniger die „feinfühligke Männer“, die Goethe faszinierten. Mit der Baronin Marianne von Eybenberg verband ihn enge Freundschaft. Zu dem Karlsbader Kreis gehörten die Baronin von Grotthuß und die Schwestern Itzig, Töchter eines Berliner Bankiers, die verheiratete Franziska von Arnstein und Cäcilie Zippora von Eskeles, und Eleonore (Lea) von Flies, geb. von Eskeles. Die glühendste Verehrerin in Berlin hatte Goethe in Rahel Levin, verheiratete Varnhagen. Der Maler Moritz Oppenheim wurde von Goethe gefördert; mit dem Seidenfabrikanten und Kunstsammler David Joachim Friedlaender aus Berlin, einem Vorkämpfer für die Emanzipation der Juden, stand er in freundschaftlichem Austausch.

Durch Vermittlung seines Berliner Freundes Carl Friedrich Zelter hatte er das junge musikalische Genie Felix Mendelssohn-Bartholdy kennengelernt. Der junge Mann war öfter Goethes Gast und spielte ihm vor. Diese Aristokratinnen und Aristokraten und etablierten Bildungsbürger traten für Goethe kaum noch als Juden in Erscheinung. Er unterscheidet zwischen den biblischen und den zeitgenössischen Juden, den „Ahnherren“ und den „Enkeln“.

Es erscheint konsequent, wenn Goethe sich an der großen Toleranz- und Emanzipationsdebatte seit 1780 nicht beteiligte. Die Fortschritte, die sich durch die napoleonische Gesetzgebung auch für die Juden in Frankfurt abzeichneten, lehnte er ab. Er plädierte für den Wiederaufbau der 1796 abgebrannten Judengasse. Mit dem von Napoleon 1806 eingesetzten Kurfürsten,

43) MA 17, 1194.

ab 1810 Großherzog von Frankfurt, Carl Theodor von Dalberg, der am 30. November 1807 eine neue „Stättigkeitsordnung“ für Juden erlassen hatte, war er der Meinung, dass sich die Juden assimilieren und kultivieren müssten, bevor sie rechtlich emanzipiert und aus der Judengasse entlassen werden könnten.⁴⁴

Die Ablehnung jüdischer Emanzipationsbestrebungen während der Restauration fand Goethes Unterstützung. Die am 23. Juni 1823 in Sachsen-Weimar erlassene neue Judenordnung, die immerhin eine partielle Emanzipation brachte, stieß auf seine erbitterte Gegnerschaft.⁴⁵ Er war allerdings nicht mehr Minister und konnte nichts gegen die neue Ordnung unternehmen. Es wirkt seltsam, dass er, der erklärte Nichtchrist, vehement gegen die nun möglichen Mischehen zwischen Juden und Christen zu Felde zog. Dahinter steckte seine „grundsätzliche Ablehnung jedweder Emanzipation, sei es des Bürgertums, der Nation oder der Juden“.⁴⁶ Erst im Zusammenhang mit seiner politischen Grundhaltung werden seine Aversionen verständlich.

44) W. Daniel Wilson, *Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe*, in: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“ – Goethes Begegnung mit Juden und Judentum, hg. von Annette Weber, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin und Wien 2000 (*Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main*, Bd. 7), 32 f.; Wilson zitiert Goethes Brief an Bettina Brentano vom 3. 4. 1808, worin er sich über die in Frankfurt heftig diskutierte Denkschrift des Braunschweigischen Finanzrats Israel Jakobsohn äußert, mit der dieser für die Frankfurter Juden vollbürgerliche Rechte forderte: „Die Documente philanthropischer Christen- und Judenschaft sind glücklich angekommen [...]. [...] Dem Braunschweigischen Juden Heiland ziemt es wohl sein Volk anzusehen, wie es seyn und werden sollte; dem Fürsten Primas [Dalberg] ist aber auch nicht zu verdenken, daß er dieß Geschlecht behandelt wie es ist, und wie es noch eine Weile bleiben wird.“ Drastischer noch ist die Äußerung Goethes über den „Humanitätssalbadler“ in seinem Brief an Bettina vom 20. 4. 1808 (Wilson, S. 34).

45) Siehe die bei Wilson S. 35 f. zitierten Zeugnisse, insbesondere die Gesprächsaufzeichnung des Kanzlers Friedrich von Müller vom 23. 9. 1823.

46) Klaus L. Berghahn, *Ein klassischer Chiliasmus. Goethe und die Juden, die Juden und Goethe*, in: *Goethe Yearbook* 10 (2001), Goethe Society of North America, 203–221; 206.