

Goethe und das Judentum

Goethes 250. Geburtstag hat uns eine Fülle von Publikationen beschert, mit vielfältigen Themen und Aspekten. Kaum ein Bereich, kaum eine Berufs- oder Altersgruppe, die nicht mit Goethe in Verbindung gebracht wurde. Nur ein Thema wurde bislang ausgespart: "Goethe und die Juden". Das verwundert um so mehr, da in letzten Jahren häufig die Beziehung bekannter historischer Persönlichkeiten zu Juden untersucht worden ist, wie etwa die von Martin Luther, Richard Wagner, Georg Christoph Lichtenberg, Voltaire, Peter Rosegger und anderen. Zudem hat man in der Vergangenheit schon wiederholt Goethes Beziehung zu Juden aufs Tapet gebracht, sowohl aus jüdischer, antisemitischer als auch aus neutraler Sicht. Die Auseinandersetzung mit der Frage, wie Goethe es eigentlich mit Juden hielt, setzte unmittelbar nach seinem Tod ein und dauerte fort bis in die Weimarer Republik und in die dreißiger Jahre.

Florian Krobb hat für dieses Phänomen folgende Erklärung gefunden: "Für die Geschichte der Juden in Deutschland bedeuteten die sechs Jahrzehnte um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die Goethes Schaffenszeit umfaßte, einen entscheidenden Schritt, vielleicht den wichtigsten ihrer Diaspora-Geschichte: den Eintritt der deutschen jüdischen Gemeinschaft in die bürgerliche Gesellschaft. Waren die 70er und 80er Jahre des Aufklärungsjahrhunderts noch geprägt von dem humanitären Optimismus, der sich an die vorbildliche Gestalt des Philosophen Mendelssohn knüpfte, so zeigen die ersten Jahrzehnte des folgenden Säkulum bereits Schwierigkeiten und Rückschläge der deutsch-jüdischen Emanzipations- und Assimilationsgeschichte, überlagern sich Reformversuch und Reaktion bis hin zu den ersten abstoßenden Auswüchsen eines säkularisierten, politisch-sozialen Antijudaismus. Goethes Verhältnis zu Juden, zum Judentum und zur jüdischen Problematik hat folgerichtig einiges Interesse hervorgerufen; die Zahl der "Goethe und die Juden"-Publikationen ist fast unübersehbar."

Nach 1945 hat man sich lange Zeit an das brisante Thema nicht mehr herangewagt. Erst im Goethejahr 1982 hat der Philologe Wilfried Barner mit seinem Aufsatz "150 Jahre nach seinem Tod. Goethe und die Juden" einen neuen Versuch gestartet. Doch nicht auf dem Buchmarkt, sondern verstreut in den Bibliotheken findet man heute eine Reihe von Darstellungen über "Goethe und die Juden" aus unterschiedlichen Perspektiven. Die einen, wie der Kulturhistoriker Victor Hehn (1813-1890), Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), der nazitreue Germanist Franz Koch (1888-1969) und der Prediger Max Maurenbrecher (1876-1930) haben, durch willkürlich geschickte Arrangements keineswegs gefälschter Zitate, Goethe zum erbitterten Judenfeind gestempelt. Einige Antisemiten, die auch Goethe nicht wohl gesonnen waren, glaubten sogar, schreibt Julius Bab in "Goethe und die Juden", dass der Dichter in seiner Erscheinung "ganz das Urbild eines Nachkommens Abrahams" und in seinem Wesen "weit mehr Semite als Deutscher" gewesen sei." Solche "Judenblut-Schnüffler" scheuten, laut Raimund Eberhard, nicht davor zurück, Goethe im Hinblick auf einige seiner körperlichen Merkmale und weil sich unter Goethes Vorfahren eine Familie "Lindheimer" befand, zum "Judenstämmling" machen, um dadurch manche allgemein menschliche, antinationalistische Züge in Goethes Charakter als undeutsch zu verketzern. Dabei sei Goethe alles andere als ein "Nationalist" gewesen und hätte engstirnigen Nationalismus gewiß ebenso verdammt wie unseren heutigen "Radikal-Antisemitismus" - schreibt Eberhard in seiner Anfang der dreißiger Jahre erschienen Studie.

Jüdische und nichtjüdische Autoren und Wissenschaftler wie Heinrich Tewels, Ludwig Geiger (1848-1919), Julius Bab (1880-1955) haben dagegen in Goethe, anhand anderer Zitate,

einen begeisterten Judenfreund gesehen. Sie haben den Dichter von jedem Verdacht des Antisemitismus freigesprochen und sind selbst heiklen Äußerungen von ihm gegenüber Juden und Judentum noch mit Wohlwollen und Nachsicht begegnet. Nicht wenige hoben seine Verehrung für Spinoza sowie seinen freundlichen Umgang mit einzelnen Juden hervor und haben auf die "spinozistische Weltanschauung" des Dichters großes Gewicht gelegt. Wer hingegen Goethe zum Judengegner erklärte, bezweifelte, dass er den Lehrmeinungen des jüdischen Philosophen überhaupt angehangen habe. Irrig sind beide Positionen, denn die Philosophie von Spinoza, der sich vom Judentum früh losgesagt hatte und dafür von Rabbinern mit dem Bann belegt worden war, ist in ihrem Wesen keineswegs "typisch" jüdisch. Leider erwies sich beim Thema "Goethe und die Juden" das polemische antisemitische Klischee durchweg als stärker als alle gutgemeinten Interpretationsversuche.

Goethe und die Frankfurter Judengasse

Halten wir uns an Goethes Leben und Texte, die Aufschluß geben können, über seine Beziehung zu Juden und seine Einstellung zum Judentum. Beide wurden zunächst durch die christliche Umgebung bestimmt, in der er aufwuchs und die beherrscht wurde von den Grundvorstellungen, dass das Alte Testament durch das Neue eingelöst worden sei und das Volk der Juden Jesu Tod verschuldet habe. Dementsprechend war die Bibliothek von Goethes Vaters, aus der der junge Goethe sich gewiß auch mit Lesestoff versorgt hat, bestückt mit etlichen tendenziös-christlich apologetischen Schriften, wie etwa mit der für das 18. Jahrhundert repräsentativen zweibändigen Darstellung des christlichen Antisemitismus "Entdecktes Judentum" von Andreas Eisenmenger (1654-1704). Früh vertraut waren Goethe zudem, wie er selbst berichtet, die Gräuelmärchen von den Ritualmorden aus Gottfrieds bebildeter "Historischer Chronik" von 1633. Natürlich kannte Goethe auch alle anderen Schablonen der christlichen Judendiskriminierung, wie etwa das Klischee, dass Juden ständig schwächen und feilschen. Wen wundert's, dass der junge Goethe von den damals üblichen Vorurteilen gegenüber Juden nicht frei war. "Die alten Märchen von Grausamkeit der Juden gegen die Christenkinder", schrieb er in seinen Lebenserinnerungen, "schwebten düster vor dem jungen Gemüt." Goethe selbst hat später 1811 in einem Gespräch in Karlsbad mit dem jüdischen Bankier Simon von Laemel seine frühe Einstellung als "Reflex" auf die ihn "umgebenden christlichen Männer und Frauen" gedeutet.

Aber nicht nur aus Märchen, Legenden und Vorurteilen hat Goethe das Judentum kennengelernt. In seiner Heimatstadt Frankfurt ist Goethe schon frühzeitig persönlich Juden begegnet, die sich von der christlichen Umgebung noch durch Kleidung, Lebensart und Sprache abhoben und von denen er sich zugleich angezogen und abgestoßen fühlte. Vor allem die enge dunkle, von Menschen wimmelnde Judengasse, wo die Frankfurter Juden seit drei Jahrhunderten unter ghettoartigen Bedingungen mit eigener Zivilgerichtsbarkeit und eigener Kultur zusammengepfercht leben mußten und wo sechs Jahre vor Goethes Geburt der Begründer der Dynastie Rothschild Meyer Amschel geboren wurde, machte auf den behüteten, aber entdeckungslustigen Patriziersohn den Eindruck eines dunklen Geheimnisses, das seine Neugierde reizte.

Er hat mehrfach die Judengasse aufgesucht und einzelnen Zeremonien beigewohnt, wie etwa einer Beschneidung, einer Hochzeit und der Feier des Laubhüttenfestes. An Sabbatnachmittagen sah er gern, berichtet Ludwig Geiger, die hübschen Judenmädchen spazieren gehen, und wir werden ihm, merkt der Autor verschmitzt an, "nicht übel nehmen, wenn er sich an ihrem Anblick mehr erfreute als dem ihrer männlichen Begleiter." Goethe schreibt darüber ausführlich in "Dichtung und Wahrheit" und vergißt dabei nicht zu

erwähnen, dass er in den jüdischen Familien gastfreundlich aufgenommen worden und man ihm "gefällig" gewesen sei, was ihn wiederum in der Einsicht bestärkte, dass die dort Wohnenden "ja auch Menschen" seien und Angehörige des auserwählten Volkes Gottes, denen man "seine Achtung nicht versagen" könne.

Diese Jugenderlebnisse haben den Dichter lange begleitet, doch hat er erst viel später, nämlich 1811, als das Ghetto allmählich aufgelöst wurde, in "Dichtung und Wahrheit" darüber berichtet, und zwar aus der Optik des Kindes. Gleichwohl ist seine Autobiographie an vielen Stellen mehr Reflexion gegenwärtiger Ansichten als Reflexion über Vergangenes. Obwohl Goethe zur Zeit der Abfassung seiner Lebensgeschichte Juden gegenüber im allgemeinen kritischer eingestellt war als in den Jahren, denen sein um Verständnis bemühter autobiographischer Bericht galt, hat er sich hier zu einem verständigen Juden-Beurteiler stilisiert.

So erzählt er, wie er bei einem Brand in der Judengasse 1774 mit anderen eine Löschgasse gebildet habe und energisch gegen Späße aufgetreten sei, die "Verachtung und Unart noch dem Elend" hinzufügten. Dann wieder beschreibt er, wie er bei den Vorbereitungen zum Wahltag, alle Fremden aus der Stadt gewiesen, die Tore geschlossen und die Juden in ihrer Gasse eingesperrt worden seien, während der Frankfurter Bürger sich nicht wenig dünkte "daß er allein Zeuge einer so großen Feierlichkeit bleiben" durfte. Goethe betrachtet das Ganze mit leiser Ironie und feinem Spott, ist aber ohne Mitgefühl für die in der Judengasse Eingesperrten, die von allen Bürgerrechten und Feierlichkeiten ausgeschlossen waren. Bemerkenswert an Goethes Schilderungen ist auch, dass er selbst ein halbes Jahrhundert nach seiner knabenhaften Obrigkeitgläubigkeit kein Wort der Kritik an ihr und der Erziehung, die zur ihr führte, fand und dass er gegen die Juden auferlegte Verpflichtung, sich äußerlich kenntlich zumachen, nie polemisierte, obwohl ihm deren Herabwürdigung bewußt gewesen sein muß. Das Vertrauen in die Rechtlichkeit "öffentlicher Anstalten" hat den Dichter allem Anschein nach nie verlassen.

Goethe machte auch die Bekanntschaft mit dem "Frankfurter Judendeutsch", einer Variante des Westjiddischen. Auch wenn er diese Sprache zunächst als "barock" und "unerfreulich" empfand - "Judensprache hat etwas Pathetisches", notierte er noch später -, und es ist nicht leicht abzugrenzen, wie weit das als Lob oder als Tadel klingen soll -, nahm er diese Sprache begierig auf und erhielt als Zehnjähriger bei dem Konvertiten Carl Christian Christfreund sogar Unterricht in der "teutsch-hebräischen Sprache". Welche Fertigkeiten Goethe dabei gewann, deutet seine "Judenpredigt" an, die erst 1856 - nach einer Abschrift Friederike Oesers - ans Licht der Öffentlichkeit kam. Bei diesem Text ging es, laut Ludwig Geiger, um eine den Juden "geläufige" Geschichte, die sich christlichen Endzeiterwartungen entgegenstellt. Der sechzehn- oder siebzehnjährige Goethe hat in der "Judenpredigt" einen grotesken Exodus ausgemalt: in dreihunderttausend Jahren, so der Inhalt, wird der Messias über das Rote Meer kommen und durch den Klang einer Posaune die Juden versammeln. Alle werden auf einem Schimmel des Messias Platz haben und heil über das Rote Meer gelangen, die Christen aber, welche sich aus Hohn auf den Schwanz gesetzt haben, werden im Meer ertrinken. Antijudaismus war das sicherlich nicht, darüber sind sich alle Gegner von Antisemiten einig und verweisen auf die Unmutsäußerung, mit der Goethe später Kleists künstlerische Hoffnungen auf die Zukunft quittiert. Verurteilt wird in der "Judenpredigt" nicht der jüdische Glaube. Vielmehr gilt die Kritik exklusiven Heilserwartungen in der Gegenwart und trifft vor allem das offizielle Christentum.

Das Judendeutsch ist auch Teil der Konzeption eines vielsprachigen Briefromans von Goethe: Sieben Geschwister sollten in verschiedenen Sprachen miteinander korrespondieren: in zwei

stilistischen Varianten des Deutschen, in gutem Deutsch der älteste Bruder, einem "frauenzimmerlichen" Stil mit kurzen Sätzen die Schwester, dann in förmlichem Latein und in Griechisch ein Theologe, ein in Hamburg tätiger Handelsgehilfe in Englisch, ein Musiker in Italienisch, ein weiterer Bruder in Französisch, und schließlich der Jüngste, weil für ihn nichts übrig blieb, in "Judendeutsch". "Der Jüngste, eine Art von naseweisem Nestquackelchen, hatte, da ihm die übrigen Sprachen abgeschnitten waren, sich aufs Judendeutsch gelegt und brachte durch seine schrecklichen Chiffren", die er dabei verwendet, "die übrigen in Verzweiflung und die Eltern über den guten Einfall zum Lachen". Mit den verschiedenen Sprachen hatte Goethe die einzelnen Personen typisieren wollen. Nur das Jiddische entzog sich ihm einer derartigen schematischen Zuordnung. Er setzte es lediglich als Notlösung für den jüngsten Bruder ein und nutzte es zugleich, um damit eine besondere, komische Wirkung zu erzielen. Damit stand Goethe durchaus in der Tradition der deutschen Literatur. Ihm ging es um Komik und Kuriosität, nicht um eine Diskriminierung des Jiddischen. Auf der anderen Seite darf selbstverständlich nicht übersehen werden, dass gerade in der zugespitzten sprachlichen Charakterisierung der Juden in der Literatur seit dem "Sturm und Drang" auch eine der Wurzeln für die antijüdische Agitationsliteratur liegt.

Im übrigen darf man vermuten, behaupten Goethe-Interpreten, dass der jiddische Teil in diesem polyglotten Briefroman, von dem es bedauerlicherweise kein Textzeugnis mehr gibt, am wenigsten gelungen war. Im Gegensatz zu den durch verschiedene schriftliche Zeugnisse belegten Fortschritten Goethes im Umgang mit anderen fremden Sprachen soll der Erfolg des Unterrichts im Jiddischen nur gering gewesen sein. Goethe hat diesen daher wohl auch bald wieder aufgegeben.

Als gesichertes Dokument für Goethes Beschäftigung mit dem Jiddischen hat sich dagegen nur die Abschrift einer zweiseitigen Anweisung zur deutsch-hebräischen Sprache" erhalten, die der künftige Dichter wahrscheinlich im Zusammenhang mit Christfreunds Unterricht im Jiddischen nach einem grammatikalischen Abriß von Johann Michael Koch 1761 angefertigt hat.

Goethe und die Bibel

Während sich Goethe mit der jiddischen und der hebräischen Sprache nur eine Zeitlang abgegeben hat, hielt seine Beschäftigung mit der Bibel, insbesondere mit dem Alten Testament, ein Leben lang an. Galt ihm doch die Bibel in ihren "beiden Abteilungen" als größte einmalige Leistung der jüdischen Nation. Vor allem, nachdem Herder ihn 1771 auf Bibelkritik und hebräische Poesie hingewiesen hatte, wurden für Goethe die Juden mehr und mehr auch ein Volk bedeutender, bewußt gepflegter Überlieferung und einer großen alten Poesie. Der Dichter, der mit der Lutherbibel aufgewachsen und selbst sehr bibelfest war, hat häufig Aussprüche aus dem Heiligen Buch der Juden, dem Alten Testament, in seinen Briefen, Gesprächen und Dichtungen benutzt. "Ich für meine Person, bekannte er, "hatte die Bibel lieb und wert, denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig."

Wie sehr Goethe dem Alten Testament höchste Verehrung gezollt hat, kommt in "Wilhelm Meisters Wanderjahre" und im "Divan" zum Ausdruck. Auch im "Werther" ist eine Fülle alttestamentlicher Bilder und Reminiszenzen verwoben, ebenso im "Götz von Berlichingen", in "Clavigo", "Stella", im "Prometheus-Fragment", in "Egmont", "Die Wahlverwandtschaften", "Hermann und Dorothea", in seinen Gedichten, selbst in der "Iphigenie". Man denke an den Ausspruch: "Die Götter rächen der Väter Missetat nicht an dem Sohn, ein jeglicher, gut oder böse, nimmt sich seinen Lohn mit seiner Tat hinweg."

Hinweise auf das Alte Testament finden sich überall in den Werken von Goethe, selbst in der "Geschichte der Farbenlehre".

Goethes Hochschätzung der Bibel bestimmte freilich nicht seine grundsätzliche Haltung zum Judentum. Auch die Tatsache, dass er Personen und Motive der Bibel in sein Werk übernommen hat, kann nicht als Indiz für eine bestimmte Auffassung des Dichters vom Judentum gesehen werden. Schwerlich hat Goethe die fortschrittlichen Juden seiner Zeit, die in Deutschland auf die Gewährung von Menschenrechten warteten, als das "bibelschöpferische Volk" angesehen, das Achtung und Bewunderung verdient. Er hat im allgemeinen lediglich die Verfasser der Bibel als Poeten geschätzt und sich eines interesselosen Wohlgefallens befleißigt, das sich über Nation, Stand und Religion derer erhebt, die es bewirken.

In Weimar bekommt Goethe Besuch von Juden

Durch die Übersiedlung nach Weimar kam Goethe in eine Gegend, wo Juden nur vereinzelt als wandernde Händler, Trödler, Bettler oder als "Schutzjuden" des Hofes anzutreffen waren. Er selbst lernte hier allerdings einzelne jüdische Persönlichkeiten kennen und schätzen, wie etwa den Weimarer Hofagenten Löb Reis, für den er sich erfolglos einsetzte. Einen durchreisenden Schutzjuden wiederum empfahl er seinem hochgebietenden Oheim in Frankfurt, dem Schultheißen.

Nachdem Goethe berühmt geworden war, sprachen bei ihm viele jüdische Besucher vor, zum Beispiel der Orientalist Salomon Munk, der Jurist Eduard Gans, Eduard Simson, der spätere Präsident der Frankfurter Nationalversammlung, und der Sohn des berühmt-berüchtigten Münzunternehmers Friedrich des Großen, Veitel Heine Ephraim. Der Dichter berichtete Frau von Stein darüber: "Meiner Lieben einen guten Morgen zu sagen, hat mich allerlei, zuletzt der Jude Ephraim, abgehalten. Von Ihm zu erzählen, wird mir ein Spaß sein. Bald habe ich das Bedeutende der Judenheit zusammen und habe große Lust in meinem Roman einen Juden anzubringen." Gemeint war mit diesem Roman "Wilhelm Meisters Lehrjahre". Doch leider ist aus diesen Plänen nichts geworden. Gelegentlich wird im Tagebuch auch notiert, dass zwei Herren von Rothschild mit ihrem Erzieher in Goethes Hause gewesen seien, ein anderes Mal wird der Besuch eines Herrn Cohn aus Danzig erwähnt.

Ein weiterer Jude, der Goethe besuchte, war der talentierte Student David Veit, "einer hochachtbaren Familie entsprossen". Er "empfing reiche Belehrung" und durfte auch gegenteilige Ansichten äußern. Als er einmal im Theater zu Weimar saß, bemerkte er, wie sich die Exzellenz Goethe, der Theaterleiter, hinter ihn setzte. Der Meister verwickelte ihn in ein Gespräch über das Stück und dramatische Angelegenheiten und ließ sich die Gegenreden des Studenten gefallen. "Man male sich diese Szene aus", merkt Geiger an, "ein jüdischer Student, ausgezeichnet durch freundliche Bewillkommung durch den allgebietenden Mann, den größten Dichter jener Zeit."

Als Leiter des Hoftheaters widersetzte sich Goethe mit Entschiedenheit dem Vorhaben des Komikers Wurm, Juden von der Bühne herab zu verspotten, und nannte es schändlich, "eine Nation, die so ausgezeichnete Talente in Kunst und Wissenschaft aufzuweisen hat, gleichsam an den Pranger zu stellen", und fügte hinzu: "Solange ich das Theater zu leiten habe, dürfen derartige Stücke nicht gegeben werden." Dann wieder hat derselbe Theaterdirektor in seiner Besetzungsliste "Gecken, Juden und Bediente" in einem Atemzug genannt.

Goethe zitiert und rühmt ferner den jüdischen Philosophen Marcus Herz (1747-1803) und sagt dabei "Unser Herz". Der kunstsinnige Sammler David Friedländer kam durch seine Neigung zum Sammeln von Münzen und Miniaturen in brieflichem Kontakt zu Goethe und tauschte mit ihm "Antiquitäten, Medaillen und zierliche Komplimente aus". Der später durch Bilder aus dem jüdischen Familienleben bekannt gewordene Frankfurter Genre- und Porträtmaler Moritz Daniel Oppenheim (1800-1882) besuchte Goethe im Mai 1827 in Weimar und schuf von ihm ein Porträt. Auch dem Dichter Michael Beer (1800-1833), dem jüngsten Bruder des Komponisten Meyerbeer, zollte Goethe Beifall. Beer hatte ein jüdisches Drama geschrieben "Der Paria", das Goethe, obwohl er damals mit dem Theater direkt nichts mehr zu tun hatte, zur Aufführung empfahl.

Kaum eine andere Gruppe als die assimilierten deutschen Juden hat Goethes Namen und Geltung über alle Grenzen getragen. In der nachitalienischen Ära, als Deutschland eine Zeitlang nichts mehr von Goethe wissen wollte, war ihm das entgegengebrachte künstlerische Interesse besonders wertvoll. Selbstverständlich hat er bei allen Bekanntschaften nie auf Herkunft oder Konfession seines Gegenüber angespielt und jegliche Herablassung vermieden, aber er war auch ohne Gefühl für die Schwierigkeiten der Akkulturation.

Friedrich Wilhelm Riemer, Goethes ältester und kundigster Hausgenosse, berichtet: "Da Goethe auch in dem sozialen Sinne die Honneurs von Weimar machte, so wurden die Fremden, die ihn zu besuchen kamen, Gelehrte, Künstler, berühmte Reisende, weiß Glaubens sie sein mochten, auch Juden und Judengenossen, gewöhnlich zur Tafel gezogen." In den 90er Jahren erweiterten sich Goethes Kontakte mit Juden durch Bekanntschaften in den böhmischen Bädern, um Angehörige einer jüngeren, teils akkulturierten Generation, mit der Goethe auf der Basis geistiger Gleichberechtigung verkehrte.

In Goethes Bekannten- und Korrespondentenkreis spielten Jüdinnen eine nicht unerhebliche Rolle. Mit Rahel Varnhagen (1771-1833), einer der führenden Frauengestalten des literarischen Lebens und begeisterte Goethe-Verehrerin, die Ruhm und Verständnis von Goethes Werken in ihren Kreisen förderte, beginnt der Goethékult, der schließlich in eine im wesentlichen von jüdischen Philologen und Publizisten getragene Goethephilologie mündet.

Rahel Levin mit ihrem exquisiten Gesellschaftszirkel ist nur die wirkungskräftigste unter den Goethe-Verehrerinnen, aber nicht die erste. Die um einige Jahre ältere Henriette Herz hatte Goethes Ruhm schon etwas früher in ihrem Salon verbreitet. Mit Rahel und Henriette wetteiferte außerdem um Goethes Gunst Dorothea Veit, die jüngste Tochter Moses Mendelssohns. Für Rahel Varnhagen, die sich als Frau und als Jüdin in ihren Möglichkeiten der Selbstverwirklichung unterdrückt fühlte, wurde Goethe zum entscheidenden Vehikel der Emanzipation. Hannah Arendt hat in ihrer Rahel-Biographie Rahels Passion für die deutsche Literatur, insbesondere ihren Goethe-Kult, mit ihrem gestörten Verhältnis zum Judentum in Beziehung gesetzt: "Weil sie Goethe versteht und erst von ihm aus sich versteht, kann er ihr fast die Tradition ersetzen." Mit dieser Rezeptionshaltung hat Rahel das Grundmuster eines spezifisch jüdischen Verhältnisses zu Goethe vorgelebt, ein Verhaltensmuster, das nicht nur bei Heine, sondern bei der breiten jüdischen Verehrergemeinde, die der Dichter in der Folgezeit gefunden hat, wiederkehrt. Den Jüdinnen Rahel, Henriette und Dorothea gelang es ausgerechnet im Wirkungskreis der opponierenden Avantgarde der Romantiker dem Goetheschen Genius Respekt zu verschaffen. Bettina Brentano und Caroline Schlegel gehörten ebenfalls zu den um Goethe schwärmerisch versammelten Frauengestalten. Natürlich hat sich Goethe die Verehrung so vieler Frauen gern gefallen gelassen. Entzückend fand er vor allem die hübsche Sara der jüdischen Familie Meyer aus Berlin, die mit ihrer Schwester Marianne zu seinem sensibelstem Publikum zählte.

Im März 1797 schrieb Sara Grotthuss geborene Meyer einen Brief an den von ihr abgöttisch verehrten Goethe. Sie fügte eine Jugenderinnerung ein, für deren Wahrheit sie sich verbürgte: "Ich war im 13ten Jahre, als ich einen empfindsamen Roman mit einem Hamburger Kaufmannssohn, einem sehr hübschen, guten und unterrichteten jungen Menschen hatte. Einst schickte er mir den Trost der unglücklich Liebenden, den göttlichen Werther; nachdem ich ihn verschlungen, schickte ich ihn mit 1000 unterstrichenen Stellen und einem sehr glühenden Billet zurück. Diese Depesche war von meinem theuren Vater aufgefangen, ich bekam Stubenarrest und Mendelssohn, der mein Mentor war, erschien und machte mir bittere Vorwürfe, ob ich Gott und Religion vergessen könnte, und was der Alfanserei mehr war, nahm den W., das unschuldige Corpus Delicti, und warf ihn(nachdem er mir über jede angestrichene Stelle wacker den Text gelesen)aus dem Fenster." Ob sich die Episode genau so abgespielt hat, wie Sarah Grotthuss sie hier erzählt, oder auch nicht, ist nicht sicher. Doch das Bild von Mendelssohn als einem entschiedenen Gegner des Gefühlskults im Sturm und Drang trifft zu. Denn für Mendelssohn war der Werther nur ein Dokument sittlichen und literarischen Verfalls. Mit dieser Meinung stand er übrigens nicht allein. Die aufgeklärten Juden seiner Generation, seine Schüler und der größere Teil der nachfolgenden Generation stimmten mit ihm überein. Doch zurück zu dem Brief von Sara. Krobb schreibt hierzu und liefert gleichzeitig eine ausführliche Analyse über das Verhältnis junger intellektueller Jüdinnen zu Goethe und umgekehrt von Goethe zu diesen: "Dies ist mehr als eines von vielen Dokumenten einer schwärmerischen identifizierenden Werther-Rezeption in Deutschlands Jugend, denn dieser Ausbruch muß vor dem Hintergrund der jüdischen Tradition, des jüdischen Familiensinnes, des Zusammenhaltes und Moralempfindens auch in so reichen und weltoffenen Häusern wie dem Meyerschen, auch bei philosophisch so aufgeklärten Geistern wie Moses Mendelssohn gesehen werden. Dem jüdischen pater familias (im alttestamentlichen Sinne patriarchisch) mußte die bloße Kenntnisnahme empfindsamer Introspektion und subjektiver Gefühlsemphase als Bedrohung der Integrität des eigenen Lebenskreises, als Verlust von 'Gott und Religion' vorkommen. Und dennoch waren es gerade die Väter, die mit ihrem Reichtum, ihrem intellektuellen Ansehen und ihrer gewandelten sozialen Stellung eine gewisse Öffnung durch Lektüre und nichtjüdischen Umgang erst ermöglicht hatten, welche in der Konsequenz zur Auflösung des traditionellen jüdischen Lebensbereiches führte.

Für das von dieser orthodoxen Familienauffassung betroffene Mädchenerscheint umgekehrt der deutsche Literat als positiver Gegenpol zur jüdischen Tradition(bei Sara Meyer wie bei fast allen anderen jüdischen Frauenschicksalen spürbar als Verweigerung der freien Liebesentscheidung), als Akkulturationsvehikel, Identifikations- und Verehrungsobjekt. Nach Unterbindung des erwähnten Romans war Sara fünfzehnjährig gegen ihren Willen an einen ungeliebten Mann verheiratet worden. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Briefes, als sie schon fast zehn Jahre verwitwet und im Begriffe war, einen Baron von Grotthuss zu heiraten, nach einer wohl auf Druck der Eltern rückgängig gemachten und später erneuerten Konversion (sie erwähnt in diesem Zusammenhang Schwierigkeiten mit der Mutter)spricht sie Goethe als 'Erlöser' an - ein gerade wegen seiner religiösen Emphase die Funktion und Dringlichkeit der jüdischen Goethe-Verehrung trefflich umschreibender Terminus.

Die Tatsache, dass Frauen wie Sara von Grotthuss und Marianne von Eysenberg dem verehrten Meister Goethe nahekommen, dass sie in dem liberalen Ambiente des Bade-Aufenthaltes seine Bekanntschaft erringen und mit ihm als gesellschaftlich Gleichwertige verkehren konnten - so mußte es jedenfalls erscheinen in diesen Kreisen, in denen sich hoher Adel mit bürgerlichen Intellektuellen mischte-, mußte von den Jüdinnen als Einlösung aller Hoffnung auf Anerkennung durch und Angleichung an die gehobene christliche Gesellschaft aufgefaßt werden, als Erfolg auf der ganzen Linie. Goethe erfüllte für diese Jüdinnen die Rolle der

Integrationsfigur, des erstrebenswertes Assimilationszieles. In einer Zeit überlebter feudal-aristokratischer, sich entwickelnden bürgerlichen Selbstverständnisses, politischer Unsicherheit angesichts der Ereignisse im revolutionären Frankreich und einer durch Kleinstaaterei und Fürstenehrgeiz fast überhaupt nicht vorhandenen politischen Identität der Deutschen blieb fast nur noch die literarische Sphäre als Maßstab für den jüdischen Akkulturationsfortschritt, und der Weimarer Olympier personifizierte diesen Bereich wie kein anderer. Der erste erhaltene Brief Marianne von Eybenbergs an den Großherzoglichen Geheimen Rat, geschrieben im Herbst 1795, kurz nach dem ersten Karlsbader Zusammentreffen der beiden, beleuchtet wie Sara Grotthuss' Begriff 'Erlöser' die Freude und Dankbarkeit über solch einen Umgang. Das Stichwort in diesem Brief ist 'forthelfen', nicht nur zu verstehen als vielleicht kokette Geste einer der vielen Verehrerinnen, sondern als sehr realer Wunsch nach Leitung bei dem von diesen Frauen in nur einem Menschenalter vollzogenen Schritt aus einer ghettoähnlichen Abgeschlossenheit ins Zentrum der deutschen Geistigkeit. Die sprachlichen Fehler dieses Ausschnitts machen nur um so klarer, wie enorm dieser Entwicklungssprung gewesen sein muß: 'Daß sie mir antworten werden, dafür bürgt mir ihre Freundschaft, Ihr gegebenes Wort und so lieber Freund leben wir miteinander fort, ich schreibe Ihnen wie es aus dem Herzen kömmt, durch den Sinn fährt, damit müssen Sie zufrieden sein, und das werden Sie auch. Ich war nie anders gegen Sie und Sie sagten mir, Sie wären zufrieden mit mir-Fahren Sie fort liebster Göthe mich fortzuhelfen, so wie Sie in Carlsb. thaten, ich bin Ihnen vielviel schuldig! Sie finden keinen undankbaren Schlingel an mir.'

Die von den Schwestern ihren frühen Briefen eingeschriebene Rolle des Emanzipationsbefürworters hat Goethe ..nicht übernommen; die Aufmerksamkeit, die er den Jüdinnen schenkt, beschränkt sich auf einen persönlich geselligen Bereich. Dass diese persönliche-gesellige Begegnung das Vehikel für soziale, politische und rechtliche Veränderungen darstellen sollte, dass aus dem gelebten Nachweis individueller Gleichwertigkeit aus jüdischer Sicht die politische und soziale Gleichstellung folgen müßte - diesen Schritt hat Goethe nicht vollzogen."

Goethe hat seinem Herzog Marianne Meyer in einem Brief vom Juni 1797 als 'angenehme und interessante Gesellschafterin empfohlen, wenige Jahre später aber hat er erschreckt und ablehnend auf die Aussicht einer Jüdin in einer öffentlichen Position als Hoffräulein reagiert. Aber lassen wir nochmals Krobb zu Worte kommen:

"Diese Haltung der Trennung von Individuum und Kollektiv seit dem 18. Jahrhundert hat allen judenfeindlichen Argumentationsstrategien Vorschub geleistet. Immer verkehrt man angeregt und wohlwollend mit jüdischen Freunden und in den jüdischen Kreisen wie den Salons, ohne dass diese Haltung der Abneigung "den Juden" gegenüber irgendwie einen Abbruch getan hätte. Es scheint sogar legitim, die Entwicklungslinie bis in die Nazizeit auszuziehen, wo es zu den bekannten Verhaltensweisen gehörte, den "guten Juden" im Nachbarhaus, der örtlichen Arztpraxis, dem Textilgeschäft an der Ecke zu schätzen, und dennoch aufs Allgemeine bezogen der antisemitischen Propaganda des braunen Regimes aufzusitzen.

In diesem Bereich deutsch-jüdischer Geschichte erweist sich Goethe als durchaus ambivalenter Zeitgenosse, als zwar scharfsichtiger Zeuge, aber nicht als einsichtiger Teilnehmer. Sein Verhältnis zu den Jüdinnen seiner Zeit ist in dem Prominalverb, mit dem er seine Beobachtung über die Ghetto-Schönen einleitet, nur zu gut aufgehoben: 'Überdies waren die Mädchen hübsch'-eine belanglose Dreingabe, eine interessante Beiläufigkeit.

Die weiblichen jüdischen Bekanntschaften Goethes konnten tatsächlich in ihrer Zeit als Berühmtheiten gelten, deren Zusammentreffen mit dem Dichterkönig die Klatschsucht der

Beobachter animierte und weite Kreise zog. So berichtet Wilhelm von Humboldt am 12. Oktober 1795 aus Tegel an Schiller: Von Goethe höre ich hier allerlei possierliche Geschichten erzählen, die von zwei getauften Jüdinnen, die mit ihm in Karlsbad waren, herkommen. (Er soll ihnen)erstaunlich viel vorgelesen, in Stammbücher und auf Fächer geschrieben, und ihre Productionen corrigiert haben...

Auch Riemer hält Goethes Verbindung zu Jüdinnen der Erwähnung wert, er nennt auch gleich die Namen der beteiligten Frauen: "...so kam es, dass Goethe seine neuesten dichterischen Erzeugnisse ihnen, einzeln oder in Gesellschaft, zum Beispiel in Karlsbad gern vortrug, da er immer einigen Anklang zu finden gewiß sein konnte, wie ich dieses aus eigener Miterfahrung an einer Frau von Eyenberg, von Grotthuss, von Eskeles und Flies u.a.m. bestätigen kann."

So weit der Auszug aus Krobbs aufschlußreicher Studie "Überdies waren die Mädchen hübsch. Goethes Jüdinnen."

Zu Felix Mendelssohn-Bartholdy hatte Goethe ebenfalls ein herzliches Verhältnis und zeigte seinen Eltern Abraham und Lea Mendelssohn freundliches Entgegenkommen. Im Oktober 1822 sagte Goethe zu dem jungen Felix Mendelssohn-Bartholdy, als dieser wieder einmal bei ihm zu Besuch weilte: "Du bist mein David, sollte ich krank und traurig werden, so banne die bösen Träume durch dein Spiel, ich werde auch nie wie Saul den Speer nach dir werfen."

Bei Zelter, dem Lehrer von Felix Mendelssohn-Bartholdy, war dagegen neben aller Begeisterung für dieses erstaunliche Kind stets eine innere Distanz zu spüren. Bei Goethe hat es das nie gegeben. Von seinem ersten Besuch in Weimar 1821 bis zu der letzten mehrtägigen Gastfreundschaft Goethes 1830 bestand eine einzige tiefe Sympathie zwischen dem alten Minister und dem genialen jungen Menschen.

Von Felix'Großvater Moses Mendelssohn sprach Goethe, obwohl beide grundverschieden waren, mit großer Hochachtung. Der "große Weimaraner" sei, so Geiger, in keiner Weise voreingenommen gegen den "Weisen in Berlin" gewesen, obgleich er ja selbstverständlich gewußt habe, dass er Jude war. Goethe hat jedoch auch sein Mißfallen an manchen Ansichten und Schriften von Moses Mendelssohn unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: Nachdem er "Morgenstunden" von Moses Mendelssohn gelesen hatte, schrieb er darüber an Jacobi am 1.12.1785: "Was hast Du zu den Morgenstunden gesagt? Und zu den jüdischen Pfiffen, mit denen der neue Sokrates zu Werke geht? Wie klug er Spinoza und Lessing eingeführt hat! O, du arme Christe! Wie schlimm wird es dir ergehen, wenn er deine schnurrenden Flügeln nach und nach umspinnen haben wird." Ein Vierteljahr später erhielt Charlotte von Stein von Goethe die Mitteilung: "Ich wünsche, dass Du glücklicher mit des Juden Testament sein mögest als ich; denn ich es habe nicht auslesen können".

Bei Mendelssohn Tod schrieb Goethe indessen: "Wie klein wird das alles und wie armselig" und spielte damit auf seine Unstimmigkeiten mit dem Verstorbenen an. "Kann doch nicht einmal ein armer Jude, ohne geneckt zu werden, aus der Welt gehen." Auch hier haben Antisemiten die Grundverschiedenheit der beiden großen Männer, die zum Teil auf entgegengesetzten Ansichten beruhten, für sich ausgenutzt.

Zwei Juden allerdings waren Goethes erklärte Gegner: Ludwig Börne (1786-1837) und Heinrich Heine (1797-1856). Die öffentliche Abrechnung dieser beiden prominenten Juden und Goethekritiker weckte bei Zeitgenossen und Nachwelt ein Bild jüdischer Selbstzerfleischung, bei dem Goethe angeblich zum Objekt, wenn nicht gar zum Opfer eines hemmungslosen Selbstdarstellungstriebes geworden sei, obwohl Goethes Ablehnung der

Werke der beiden Dichter in Wahrheit mit seiner persönlichen, zwiespältigen Einstellung gegenüber dem Judentum nicht zusammenhing, sondern inhaltliche Gründe hatte.

Mit jüdischer Emanzipation hatte Goethe nicht viel im Sinn

Als 1807 auf Druck des Rheinbundes der Frankfurter Rat eine "Neue Stättigkeit und Schutzordnung der Judenschaft" vorlegte und Goethe der Meinung war, dass die Judenemanzipation in seiner Vaterstadt Frankfurt, zu weit vorangetrieben wurde, richtete er an Bettina von Brentano am 24.2.1808 folgende Zeilen: "Senden Sie mir doch gelegentlich die jüdischen Broschüren. Ich möchte doch sehen, wie sich die modernen Israeliten gegen die neue Stättigkeit gebärden, in der man sie freilich als wahre Juden und ehemalige kaiserliche Kammerknechte tractiert. Mögen Sie etwas von den christlichen Erziehungsplänen beilegen, so soll auch das unsern Dank vermehren." Am 3. April bestätigte Goethe den Empfang der gewünschten Schriften: "Die Dokumente philantropischer Christen- und Judenschaft sind glücklich angekommen, und Ihnen soll dafür, liebe kleine Freundin, der heiße Dank werden. Es ist recht verwunderlich, dass man eben zur Zeit, da so viele Menschen todtgeschlagen werden, die übrigen aufs beste und zierlichste auszuputzen sucht..." Norbert Oellers merkt hierzu an, Goethe erwecke den Eindruck "als sei es, wenn irgendwo Unrecht geschieht, bedenklich, wenn andernorts zur selben Zeit Recht geschieht. Die Ironie Goethes richtet sich gegen ihn selbst."

Bettina von Brentano schickte Goethe nicht nur Broschüren, die von jüdischer und philanthropischer Seite in Frankfurt geschrieben wurden, sondern auch die Arbeiten ihrer Gegner. Letztere nahm der Dichter, nach eigenem Bekunden, "mit viel größerem Behagen" zur Kenntnis als jene, die die Emanzipation der Juden befürworteten. So las er mit weit mehr Vergnügen als die Gegenschrift des Braunschweiger Finanzrats Israel Jacobsohn eine anonyme Replik, in der man dem "Finanzgeheimrätlichen Jacobinischen Israels Sohn" - Goethe hatte ihn einmal spöttisch "den braunschweigischen Judenheiland" genannt - "so tüchtig nach Hause geleuchtet hat.. Leider ist das ganze nicht rasch, kühn und luftig genug geschrieben, wie es hätte sein müssen, um jenen Humanitätssalbad vor der ganzen Welt ein für allemal lächerlich zu machen."

Als Karl Theodor von Dalberg, der Erzbischof von Mainz, den Napoleon zum Fürstprimas des Rheinbundes erkoren hatte, mit seinen Reformplänen, mit denen eigentlich die Situation der Juden verbessert werden sollte, auf heftigen Widerstand stieß, machte er 1808 einen Rückzieher und erließ eine neue Judenstättigkeit, die das alte Gesetzeswerk von 1616 lediglich in einigen Punkten verbesserte. Für Juden war dies eine arge Enttäuschung. Goethe, der die Ansicht vertrat, dass Juden wie Frauen keinen "point d'honneur" hätten, verteidigte dagegen Dalberg. Es sei ihm nicht zu verdenken, "daß er dieses Geschlecht behandelt, wie es ist und wie es noch eine Weile bleiben wird."

Goethes Stimmung wechselte, seine Betrachtung und Handlungsweise blieben sich nicht immer gleich, und nicht immer schenkte er politischen Vorgängen und Entwicklungen die gleiche Aufmerksamkeit. Die Frankfurter Rechtslösung und ihre Rücknahme nach 1813 scheinen ihn dann ebensowenig beschäftigt zu haben wie die Vorgänge um das Stein-Hardenbergsche Edikt mit Preußen. So schrieb er, als auch in Weimar über die neue Judenordnung diskutiert wurde, an Johann Jakob von Willemer nach Frankfurt: "Ich ..enthalte mich aller Theilnahme an Juden und Judengenossen." In einem Brief vom 24. Juni 1816 an

Sulpiz Boisseree wiederum nannte Goethe die Bestimmung, dass in Jena kein Jude übernachten dürfe, eine "löbliche Anordnung".

Als dann die von Napoleon den Juden verliehenen Rechte nach seinem Sturz wieder zurückbuchstabiert werden sollten und es 1819 in mehreren deutschen Städten, so auch in Frankfurt, zu Ausschreitungen gegen Juden kam, und die Zeitungen voll waren von Gräueltaten über dieses Treiben - da allerdings schwieg Goethe, als ginge ihn dies alles nichts an. Der Dichterstürm mag die politische Abstinenz, die ihm mittlerweile zur lebensrettenden Maxime geworden ist, nicht einem Menschenrecht zuliebe widerrufen. Hierfür ein weiteres Beispiel. Im August 1821- inzwischen war er dreiundsiebzig Jahre alt - besuchte er Eger und betrachtete dort lange eine verlassene Synagoge. Sein Begleiter J.S.Grüber berichtet hierüber: "Mir lag daran Goethes Meinung über die Juden zu erfahren. Was ich auch vorbringen mochte, er blieb in Betrachtung der alten Inschriften vertieft und äußerte sich nicht mit Bestimmtheit in Betreff der Juden."

Am 20.Juni 1823 fertigte Karl August die Weimarische Judenordnung an, die jedoch für Jena keine praktische Bedeutung erlangte. In dieser Ordnung wurden die Juden zwar nicht als gleichberechtigte Bürger anerkannt, doch erlaubte sie "die Ehe zwischen Christen und Jüdinnen, Juden und Christinnen", unter der Bedingung, "daß die in einer solchen Ehe erzeugten Kinder in der christlichen Religion erzogen und darüber die bündigsten Versicherungen vor Gericht zu Protokolle erklärt werden." Goethe, der gerade aus Marienbad zurückgekommen war und sich nach dem Ende seiner großen Liebe zu Ulrike von Levetzow ohnehin in einer Krise befand, soll darüber empört gewesen sein und meldete scharfen Protest an. "Er ahndete", schreibt der Kanzler von Müller am 23.September 1823, "die schlimmsten und grellsten Folgen davon, behauptete, wenn der Generalsuperintendent Charakter habe, müsse er lieber seine Stelle niederlegen als eine Jüdin in der Kirche im Namen der heiligen Dreifaltigkeit trauen. Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden durch solch ein skandalöses Gesetz untergraben; überdies wolle er nur sehen, wie man verhindern wolle, daß einmal eine Jüdin Oberhofmeisterin werde. Das Ausland müsse durchaus an Bestechung glauben, um die Adoption dieses Gesetzes begreiflich zu finden; wer wisse, ob nicht der allmächtige Rothschild dahinter stecke. Überhaupt geschehen hier so viele Albernheiten, dass er sich bloß durch persönliche Würde im Auslande vor beleidigender Nachfrage schützen könne, daß er sich aber schäme aus Weimar zu sein, und gern wegzöge, wenn er wisse, wohin.." Besonders ungerne sah es Goethe, daß das Weimarsche Ländchen mit derartigen Institutionen den Anfang machte. In diesem Sinne rief er aus: "Wollen wir denn überall im Absurden vorausgehen, alles Fratzenhafte zuerst probieren?"

Im selben Jahr, in dem das Eheverbot zwischen Juden und Christen zu Goethes großem Ärger aufgehoben wurde, verfügte der Großherzog von Sachsen, dass zwei Waisen jüdischer Religion im Allgemeinen Waisenhaus untergebracht und erzogen werden sollten. In dieser Verfügung, so Ludwig Geiger, "finden sich Ausdrücke der schönsten Toleranz, und man möchte in der Tatsache und in den Worten der Verfügung, wenn auch eine besondere Mitwirkung Goethes weder bezeugt noch wahrscheinlich ist, jene Rückwirkung des humanen Geistes sehen, von dem auch unser Meister trotz aller gelegentlicher Widersprüche erfüllt war."

Wie dem auch sei, man sollte sich hier wohl vor Augen halten, dass Geiger stets eifrig bemüht war, Goethe in einem positiven Licht darzustellen und dass Goethes Vorbehalte gegenüber der Judenemanzipation, die er so schroff äußerte, auf Vorurteilen gegenüber dem Judentum beruhten, die zwar nicht als eindeutig judenfeindlich gelten können, aber doch dem

notwendigen historischen Fortschritt in der "Judenfrage" entgegenstanden. Hier äußerte sich wohl auch die Skepsis eines konservativen Realisten, der den Wert theoretischer Reformen bei Fortdauer der allgemeinen Menschennatur bezweifelte. Goethes Argument von der Bestechung mit dem Rothschild'schen Geld, das hinter einem solchen Gesetz stehen könnte, klingt allerdings wie aus dem Denk- und Sprachgebrauch eines richtigen Antisemiten. Trotzdem nimmt ihn ein Jude wie Julius Bab auch hier noch in Schutz: "Es ist aber in seiner geistigen Inferiorität im ganzen unendlichen Bereich Goethescher Äußerungen auch vollkommen vereinzelt. Und es mußte schon eine Stunde ganz besonderer Zerrissenheit und Aufgewühltheit kommen, dass das Goethesche Temperament der Aufsicht seines Geistes soweit entlaufen konnte, um einer so vulgären, so flachen, so brutalen Argumentation Raum zu geben", meint Bab.

Im 13. Buch von "Dichtung und Wahrheit" schreibt Goethe: "Die Duldsamkeit der Religionsparteien gegen einander ward nicht bloß gelehrt, sondern ausgeübt, und mit einem noch größeren Einflusse war die bürgerliche Verfassung bedroht, als man Duldsamkeit gegen die Juden, mit Verstand, Scharfsinn und Kraft, der gutmütigen Zeit anzuempfehlen bemüht war." Emanzipation, so glaubte Goethe, sei Sache jedes einzelnen an seinem Ort und könne nicht politisch durchgesetzt werden.

Im Vordergrund stand für Goethe das Bestreben, die Juden als fremde "Nation" in ihre Schranken zu weisen und in ihrer Außenseiterposition zu belassen. Mit alledem artikulierte sich nicht nur der auf Staat und Nation bedachte Weimarer Geheimrat und Minister, sondern wirkungsvoller noch die überwältigende Mehrheit des gerade selbst sich etablierenden Bürgertums, das Goethe in der Judenfrage sehr genau repräsentierte.

Goethe hat sicher nicht die Judengesetze des alten Reiches oder die Judenpolitik des Absolutismus gutgeheißen, zu beiden hat er sich in seiner Jugendzeit satirisch geäußert. Jetzt aber war der Staatsminister Goethe zunehmend auf die "Verbesserung, Belebung" des Bestehenden "zum Sinnigen, Verständigen" bedacht. Er begünstigte die natürliche Evolution statt eingreifender Veränderung, einerlei ob diese von unten oder oben ausging, weil er anderfalls die "bürgerliche Verfassung bedroht" sah. Spätere Vorschläge zur rechtlichen Gleichstellung der Juden hatten in seinen Augen den Makel, dass sie durch die Französische Revolution ausgelöst oder angeregt waren. Sie erschienen ihm als Vorboten allgemeiner Auflösung.

Als Goethe aufwächst, bahnt sich gerade erst mit Moses Mendelssohn ein epochemachend neuer Typus seinen Weg, der mit der Haskala zugleich einen tiefen Zwiespalt in das deutsche und nicht nur in das deutsche Judentum hineinträgt. Als Goethe stirbt, sind viele der den Weg zur Emanzipation öffnenden Edikte und Juden-Reglements schon Geschichte, zum Teil bereits (noch 1815) zurückgenommene Reglements.

Juden in Goethes Werken

In seinen Gedichten und Schriften erwähnt Goethe Juden so oft, dass man unmöglich alle Stellen, die Juden betreffen erwähnen kann.

Zunächst hat der angehende Dichter in Rezensionen jüdische Probleme und Belange berührt. Am 1. September 1772 veröffentlichte die Zeitschrift "Frankfurter gelehrte Anzeigen" Goethes Rezension eines Bandes mit Gedichten des polnischen Juden Isachar Bär Falkensohn (1746-1817). Der Titel "Gedichte von einem polnischen Juden" habe auf ihn, den Rezensenten,

versicherte der damals 23jährige Praktikant am Reichskammergericht in Wetzlar Johann Wolfgang Goethe, "einen sehr vorteilhaften Eindruck" gemacht. Doch die Lektüre hatte ihn dann dermaßen enttäuscht, dass er dem Autor "die Göttern und Menschen verhaßte Mittelmäßigkeit" vorwarf. Er bemängelte, dass die Gedichte nicht gehalten hätten, was der Titel zu versprechen schien. "Es ist recht löblich ein polnischer Jude sein, der Handelschaft entsagen, sich den Musen weihen, Deutsch lernen, Liederchen ründen; wenn man aber in allem zusammen nicht mehr leistet, als ein christlicher Etudiant en belles Lettres auch, so ist es, deucht uns, übel gethan, mit seiner Judenschaft ein Aufsehen zu machen." Am Ende wünschte sich der Rezensent, dass ihm der polnische Jude, "auf denen Wegen, wo wir unser Ideal suchen, einmal wieder und geistiger begegnen möge."

Goethe lehnte die Gedichte ab, weil sie schlecht waren und nicht weil der Verfasser ein Jude war. Antisemitische Voreingenommenheit kann man ihm in diesem Fall nicht vorwerfen, wohl aber erwartete er, wie Philosemiten es auch oft tun, dass ein Jude etwas Besonderes leistet, zumindest mehr als ein Christ. Hatte der junge Goethe tatsächlich die Aufgabe und die Rolle der Juden in der deutschen Literatur und im literarischen Leben des deutschen Sprachraums vorausgeahnt, wie Marcel Reich-Ranicki vermutet, die darin bestanden habe, dass sie in hohem Maße einen relativierenden und irritierenden, einen par excellence provozierenden Einfluß ausübten, was ihnen viele Bewunderer und noch mehr Gegner und Feinde eingebracht habe.

Auch in anderen Besprechungen, die man höchstwahrscheinlich als Goethes Eigentum beanspruchen kann, behandelte der Dichter jüdische Belange und prekäre Probleme, die Christen mit Juden zu haben glaubten. Eine Kritik, die sehr wahrscheinlich ebenfalls aus Goethes Feder stammte, wandte sich gegen eine Missionsschrift mit folgenden Sätze: "Herr Schulz ist einer der schlechtesten Missionaire, die jemals Völker verwirrt haben. Die Judenbekehrung ist sein Zweck, und das Talent, das ihn dazu beruft, seine Fähigkeit, Hebräisch zu sprechen und was dazu gehört. Übrigens ohne Gefühl, von dem was Menschen seien, was das Bedürfnis sei, das vor der Erweckung vorhergehen muß, woher es entspringe, wie ihm durch Religion abgeholfen werde. Er läuft durch die Welt, bellt die Juden an, die wenigstens gescheiter sind als er selbst, beißt sich mit ihnen herum, richtet nichts aus, erbaut die guten Leute, die ihn dagegen mit Essen und Trinken erquicken usw. Daß doch auch alle Missionsgeschichten Satiren auf sich selbst sein müssen." Ein anderer Text geht auf die Schmähschrift eines Antisemiten, eines gewissen Herrn J.B.Kölbele aus dem 18. Jahrhunderts ein. Hier die fragliche Stelle: "Nur ein Mann, bey dem der Religionshaß und die Disputiersucht Leidenschaft geworden ist, konnte schreiben: 'Gemeine Journalisten können leichtlich den Juden schuldig sein, von reichen Juden Geschenke nehmen, bey reichen Juden schmarutzen, auch durch der Juden Vorschub ein Ämtchen bauen u.s.w.' Denkt der H.K. so unmenschlich, daß er gegen einen großen Teil der Menschen darum keine Pflichten zu haben glaubt, weil sie Juden sind? Liest er so ganz ohne Gefühl, ist er so ganz ausgestopft von Vorurteilen, daß er den Beyfall, den die Mendelsonschen Werke bey allen Vernünftigen erhalten haben wo anders suchen kann als in ihrem inneren Wert?"

In einer anderen Rezension von Goethe aus der Frankfurter Zeit heißt es: "So haben die Juden Nation und Patriotismus, mehr als hundert leibeigene Geschlechter." Das Festhalten an der Überlieferung, betont Goethe, hätten die Juden, so fremd sie auch seien, den Deutschen voraus.

Der erste Band von "Des Knaben Wunderhorn" (erschienen 1805) enthielt das Gedicht "Die Juden von Passau", in dem davon erzählt wird, dass Juden angeblich Hostien geschändet haben, dass sie festgenommen und dem christlichen Gericht ausgeliefert worden seien.

Goethe, der die Liedersammlung im Januar 1806 in der "Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung" besprach, bemerkte zu dem Gedicht lakonisch: "Bänkelsängerisch, aber lobenswerth." Gewiß galt Goethes Lob nicht der Geschichte an sich, nicht dem Berichteten, sondern der Form des Berichts. Aber nicht weniger gewiß ist, dass es für Goethe an dem Inhalt des Gedichts selbst nichts zu tadeln gab. An dort geschilderte Straftaten der Juden wurde damals allgemein geglaubt, und die entsprechenden Strafexekutionen wurden daher als notwendige Folge der Verbrechen durchaus gebilligt.

Goethes eigene Jugendwerke enthalten bis 1775 lediglich ein paar Verweise auf händlerische Fähigkeiten und Tätigkeiten von Juden ohne besondere Färbung. Viele recht ambivalente Aussagen über Juden finden sich dagegen in "Wilhelm Meister". Hier werden Geschichte und Religion der Juden zum unabdingbaren Bestandteil religiös-sittlicher Menschenbildung erklärt. Als Wilhelm seinen Sohn Felix der Obhut der "Pädagogischen Provinz" übergeben hat, lernt er auch die dortigen Heiligtümer kennen, sieht an den Wänden die erste echte Religion der Geschichte, der Griechen, die philosophische Religion, die der Weisen, die auch Christus lehrte. Auf Wilhelm Frage, warum zur Darstellung der "Religion der Völker" vorzüglich die israelitische Geschichte gewählt wurde, erhält er die Antwort: "Vor dem ethnischen Richterstuhle, vor dem Richterstuhl des Gottes der Völker, wird nicht gefragt, ob die beste, die vortrefflichste Nation sei, sondern nur, ob sie daure, ob sie sich erhalten habe. Das israelitische Volk hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausendmal vorgeworfen haben; und besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker; aber an Selbständigkeit, Tapferkeit, Festigkeit, und wenn alles das nicht mehr gilt, an Zähigkeit sucht es seinesgleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde, es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehovah durch die Zeiten zu verherrlichen." In einem anderen Gespräch geht es über die Erziehung der Kinder zum Christentum und über die Vorzüge der Religion, "In diesem Sinne", lesen wir dort, "dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet."

Es ist schwer abzuwägen, wie weit diese Äußerung ein Ausdruck Goethes ist oder wie weit sie mit künstlerischer Objektivität von Goethe einer vorgestellten Gestalt in den Mund gelegt ist, deren Wesen und Denken er von dem eigenen unterscheidet. Wenn auch die Schärfe dieser Konklusion nicht ohne weiteres gegen Goethe gewandt werden kann, so ist doch kaum zu bezweifeln, dass dem Diktum die Autorität des Dichters unterlegt ist. "Wanderjahre" ist zwar ein Kunstwerk, der Autor sagt hier nicht, sondern läßt sagen. Andererseits kann man heute schwerlich solche Sätze zur Disposition des Kunstcharakters stellen. Der Antisemitismus und seine Früchte entziehen sich nach Auschwitz nun einmal der ästhetischen Disposition.

Die zuletzt zitierte Stelle ist freilich nicht von ungefähr von Antisemiten wie Houston Stewart Chamberlain immer wieder zur Stützung judenfeindlicher Vorschläge benutzt worden, die auf den Ausschluß der Juden aus dem öffentlichen Leben und insbesondere aus Deutschland zielten, obwohl sie sich offenbar allein und ausschließlich auf die besondere Stellung jenes religiös-humanitären Bundes auf christlich-freikonfessioneller Basis bezieht. Das meint jedenfalls Raimund Eberhard in "Goethe und das Alte Testament". Diese Ansicht wird auch durch folgendes Zitat gestützt: "Wir dürfen nichts 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."

Aber es fehlt in Goethes Schriften auch nicht an negativen Aussagen über zeitgenössische Juden. Da ist die Rede von handeltreibenden Juden. Klischees von den schachernden, spionierenden oder auch nur komisch-seltsamen Juden tauchen auf. Goethe mag die

Stereotypen bisweilen nur zitieren wollen, aber er distanziert sich auch nicht von ihnen. Dass er allerdings zuweilen ihm mißliebige Juden als "Juden" bezeichnete und so zu charakterisieren trachtete, zeigt, dass er mit bestehenden Vorurteilen umzugehen mußte.

Juden werden von Goethe als Wucherer, Händler, Wechsler, Betrüger wie selbstverständlich diskriminiert und werden mit Huren in einem Atemzug genannt, sowie mit Pfaffen, denen der Dichter bekanntlich ebenfalls nicht wohl gesonnen war, oder mit anderen "Bösewichtern". Keineswegs neutral gemeint ist der Zweizeiler "Jude" in den "Zahmen Xenien": "Sie machen immerfort Chausseen, Bis niemand vor Wegegeld reisen kann!"

Goethe war zudem durchaus empfänglich für Judenwitze. Das Tagebuch aus dem Sommer 1807 während des Karlsbader Aufenthalts nennt mehrere Judenspäße und Judenwitze. Sie müssen dort öfter Tischgespräche gewesen sein. Häufig bringt Goethe, wie viele seiner Zeitgenossen, Juden mit Geld in Verbindung. Bankiers und Finanziere waren ihm generell nicht sympathisch, doch scheint er den jüdischen eine gleichsam artistische Anerkennung entgegengebracht zu haben, wie ein nachgelassener Divan-Vers bekundet:

"Zu genießen weiß im Prachern/
Abrahams geweihtes Blut;/
Seh' ich sie im Bazar schachern/
Kaufen wohlfeil, kaufen gut."

Hier noch weitere Zitate, Zunächst eins aus den "Zahme Xenien":

"Ist der Vater auf Geld ersessen/
Und nutzt sogar die Lampenschnuppen/
Kriegen sie den Sohn in die Kluppen/
Juden und Huren, die werden's fressen"

und aus dem 1. Akt von Faust :

"Nun soll ich zahlen, alle lohnen:/
Der Jude wird mich nicht verschonen:/
Der schafft Antizipationen,/
Die speisen Jahr um Jahr voraus./
Die Schweine kommen nicht zu Fette/
Verpfändet ist der Pfühl im Bette. /
Und auf den Tisch kommt vorgegessen Brot."

Der Faust, in dem das Mittelalter nun freilich bewußt getragenes Kostüm ist, unterstreicht den Sprachgebrauch seiner Zeit und die Denk- und Gewohnheiten seiner Jugend, wenn im ersten Teil beim Osterspaziergang Mephistos abfällig bemerkt, "die Kirche hat einen guten Magen, hat ganze Länder aufgefressen.." und Faust darauf erwidert: "Es ist ein allgemeiner Brauch, Ein Jud und König kann es auch." In einem Brief an Christiane schreibt Goethe am 3. Januar 1797 von einem Juden, der ihn hatte betrügen wollen, und meint, dieser habe "als ein wahrer Jude" gehandelt.

Offenbar war es ehrenrührig, ein Jude zu sein, oder wie ein Jude auszusehen. In "Wilhelm Meister" neckt man den Helden, weil er keinen Zopf trägt; man werde ihn für einen Juden halten. "Nun siehst du doch aus wie ein Mensch, nur fehlt der Zopf, in den ich deine Haare einzubinden bitte, sonst hält man dich denn doch einmal unterwegs als Juden an und fordert Zoll und Geleite von dir." Und eben da gibt es beim Theater fertige Kostüme für "Pfaffen, Juden und Zauberer," und das Fach, in dem der "Pedant" exzellieren soll, wird umschrieben "als Juden, als Minister und überhaupt als Bösewicht". So unpersönlich fest waltet die alte Typologie. In der "Theatralischen Sendung" beschreibt der Erzähler die von Direktor Serlo vorgespelte "Carricatur eines jüdischen Rabbinen" mit unverkennbaren Beifall: "die verrückten Gebärden, das verworrene Gemurmel, das scharftönende Geschrei, die weichlichen Bewegungen und augenblicklichen Anspannungen..hatte er fürtrefflich ergriffen."

In Clavigo ist die Rede von einem treulosen Geliebten, der zur verlassenen Geliebten wieder zurückkehren will: "Just als wäre diese vortreffliche Seele eine verdächtige Ware, die man am Ende dem Käufer noch nachwirft, wenn er euch schon durch die niedrigsten Gebote und jüdisches Ab- und Zulaufen bis auf Mark gequält hat." Wie verbreitet Vorurteile über Juden auch in Goethes Bekanntenkreis waren, zeigt ein Bericht von Lavater über eine gemeinsame Reise mit Goethe, in dem es heißt: "Eine sanfte, junge, knechtische Physiognomie eines Judensohnes, der neben dem Tisch feil hatte, frappte uns."

Goethe hat den Kaiser Napoleon mitunter mit einem Juden verglichen, der wie mit einem Probersteine durch die Welt geht, alle Menschen anstreicht und sodann gelassen nachsieht, ob es Gold, Silber oder Kupfer ist. "Bildet euch nur nicht ein, klüger zu sein als er, er verfolgt jedesmal einen Zweck; was ihm in den Weg tritt, wird niedergemacht, aus dem Wege geräumt, und wenn es sein leiblicher Sohn wäre."

"Sehen Sie, wenn Sie in einer Gesellschaft sind, in welcher ein alter Jude, ein Taschenspieler, seine Kunststücke macht und verkündiget, er wolle Ihre Uhr in einem Mörser zerstoßen und doch wieder heil machen, so werde ich wetten, daß er es fertig bringt. So habe ich auch bis jetzt auf Napoleon gewettet, er versteht es doch besser als die anderen."

Dass der Jude aber überhaupt als unterstes Glied der mittelalterlichen Hierarchie in Goethes Sprachgebrauch häufig funktioniert, sowie man nach indischem Sprachgebrauch "Paria" oder nach griechischem "Helot" sagen würde, das belegt uns am sichersten eine Stelle aus dem 17. Buch von "Dichtung und Wahrheit", in dem der deutsche Gesellschaftszustand geschildert wird mit den Worten: "Einem gewissen Behagen günstig war, dass von dem Höchsten bis zu den Tiefsten, von dem Kaiser bis zu dem Juden herunter, die mannigfaltige Abstufung aller Persönlichkeiten, anstatt sie zu trennen, zu verbinden schien."

Man darf indessen auch nicht verkennen, dass Goethe der christlich abendländischen Tradition verhaftet war und von ihr sein Judenbild bezogen hatte. In manchen Momenten blieb er im Denk- und Sprachgebrauch seiner Jugend. Wenn also ein Jude in seinen Reden und Briefen nicht selten auftaucht als der bestimmte, nicht sehr schätzbare, etwas groteske Typ - der Geldverleiher, der Pferdedieb, der Mann mit dem großen Bart -, wenn berichtet wird, einer habe sich benommen "wie ein rechter Jude", so ist das eben der Jargon des Mittelalters und hat, von Goethes Persönlichkeit aus gesehen, überwiegend eine rein konventionelle Bedeutung.

Wenn Goethe noch im Alter äußert: "Es sind närrische Spezifikationen: Heidentum, Judentum, Christentum! Juden gibt es unter den Heiden: die Wucherer; Christen unter den Heiden; die

Stoiker; Heiden unter den Christen:die Lebemenschen", so zeigt das nichts als den mittelalterlich konventionellen Sprachgebrauch, dem man sich immer noch zuweilen ganz bedenkenlos überließ. Der Jude als Wucherer, das war eine stehende Figur in jener Zeit, da die Juden beinahe nur durch Geldgeschäfte mit den anderen in Berührung kommen konnten. Goethe arbeitet hier mit konventionellen Vorstellungen, und im Hinblick auf Juden hat er eben in vielen unbetonten und unkritischen Wendungen sich einfach dem mittelalterlichen Sprachgebrauch überlassen. Keinesfalls muß also hinter jeder Sprachwendung ein persönliches Goethesches Sentiment gesucht werden. Sogar die viel diskutierte Briefstelle an Knebel: "Es bedarf nur eines Betteljuden, um einen Gott am Kreuz zu verhöhnen", ist vielleicht nichts als eine typische Unwillensäußerung mittelalterlichen Gepräges."

Diese Stelle ist vom Herausgeber Guhrauer beim ersten Erscheinen des Briefwechsels sehr bedauerlicherweise weggelassen worden. Ein Musterbeispiel falscher Schonung, mit der man das Gegenteil von dem erreicht, was man erreichen will. Die Stelle ist später in der großen Ausgabe der Goetheschen Briefe mit abgedruckt worden, und dann hat Chamberlain in seinem Goethebuch einen großen Lärm erhoben über die jüdischen Verfälschungsversuche von Goethes wahrer antisemitischer Meinung..."Die ganze Goethesche Wendung klingt nach einer sprichwörtlichen Redensart, die besagen will, dass der beste Mensch wehrlos ist gegen Verdruß, den ihm der Dümme und Gemeinste bereiten kann."

Dass Goethe das Wort "Betteljude" rein konventionell und ohne alle beschimpfende Absicht anwendet, beweist deutlich die Stelle im 16. Buch von "Dichtung und Wahrheit", wo keineswegs ohne Sympathie, von "einem alten blinden Betteljuden aus dem Ysenburgischen" berichtet wird, an dem Jung-Stilling eine erfolgreiche Augenoperation vorgenommen hat.

Es sei schon fast ein Verzweiflungsakt, meint hierzu Julius Bab, wenn man ihn für Rassentheorien späterer Generationen in Anspruch nehmen will, auf Grund eines heiteren Geplauders, von dem Eckermann berichtet: "Die Heilige Schrift redet allerdings nur von einem Menschenpaare, das Gott am sechsten Tag erschaffen. Allein die begabten Männer, welche das Wort Gottes aufzeichneten, das uns die Bibel überliefert, hatten es zunächst mit ihrem auserwählten Volke zu tun, und so wollen wir auch diesem die Ehre seiner Abstammung von Adam keineswegs streitig machen. Wir ändern aber, so wie auch die Neger und Lappländer, und schlanke Menschen, die schöner sind als wir alle, hatten gewiß auch andere Urväter; wie denn die werthe Gesellschaft gewiß zugeben wird, dass wir uns von den echten Abkömmlingen Abrahams auf eine gar mannigfaltige Weise unterscheiden, und dass sie, besonders was das Geld betrifft, es uns allen zuvortun." "Wir lachten", so beschreibt Eckermann die Szene und berichtet weiter, daß sich dann das Gespräch anderen Dingen zugewandt habe.

Aus diesen Scherzen eine Gesinnung zu folgern, die die Minderwertigkeit bestimmter Menschen auf Grund ihrer Abstammung von vornherein für bewiesen hält, das sei denn doch wohl törichter, so Bab, als ein Mensch ehrlichen Willens sein kann. In den "Wanderjahren" hat Goethe auch hervorgehoben, dass der jüdische Glaube sich durch besondere Geistigkeit auszeichnet und dass sein "Du sollst dir kein Bildnis machen" bessere Voraussetzungen schafft als der Katholizismus mit seiner Kreuzverehrung und seinem Heiligenkult. So erachtet es auch die Pädagogische Provinz für "einen Vorteil der israelitischen Religion, daß sie ihren Gott in keine Gestalt verkörpert und uns also die Freiheit läßt, ihm eine würdige Menschengestalt zu geben, auch im Gegensatz die schlechte Abgötterei durch Tier- und Untierrgestalten zu bezeichnen."

"Die jüdische Religion wird immer einen gewissen starren Eigensinn, dabei aber auch freien Klugsinn und lebendige Tüchtigkeit verbreiten" schreibt Goethe in den Noten zum Divan.
Und:

"Wer nicht von dreitausend Jahren/
Sich weiß Rechenschaft zu geben,/
Bleib im Dunkeln unerfahren,/
Mag von Tag zu Tage leben."

Goethes Vorbehalte gegen das Judentum waren gelegentlich nicht frei von religiösen Motiven. Gleichwohl bemaß er doch keines Menschen Wert nach seiner Religionszugehörigkeit. Das friedliche Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Glaubensgemeinschaften war ihm, nicht anders als Lessing, ein Gebot der Humanität. Schillers Bekenntnis in seinem Ditichon "Mein Glaube" wurde nicht zufällig unter die "Tabulae votivae" aufgenommen, als deren Verfasser sich Goethe und Schiller gemeinsam bekannten:

"Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst! Und warum keine? Aus Religion."

In Goethes Sicht birgt die jüdische Sicht einen religiösen Überschuß, der von der christlichen Religion nicht abgegolten wurde und dem wohl nur eine höhere philosophische Religion gerecht zu werden vermag. Ein wenig scherzhaft hat er sich zur Sekte der Hysistarier gezählt, "welche zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren."

Da Goethe die trennende Kraft der verschiedenen Konfessionen entschieden ablehnt, schlug er 1817 vor, als die Vorbereitungen zur 300-Jahr-Feier der Reformation im Gange waren, die Feier auf den Jahrestag der Leipziger Völkerschlacht, den 18. Oktober, zu legen-damit jeder in Deutschland daran teilnehmen könne:"Alle erheben den Geist, an jenem Tag gedenkend der seine Glorie nicht etwa nur Christen, sondern auch Juden, Mahommetanern und Heiden zu danken hat." Das mag als Dokument "klassischer" Toleranz das Verständnis der Haltung Goethes befördern, ohne sie zu verfälschen. Mohammedaner und Heiden haben als russische Soldaten bei Leipzig mitgefochten, Juden als Deutsche, und Goethe hat das keineswegs so schnell vergessen wie andere Zeitgenossen.

Wenn er liebte - drauf machte Adolf Muschg in einem Aufsatz aufmerksam -,fließen ihm Bilder aus der jüdischen Selbsterfahrung in die Feder, wie hier an Frau von Stein am 12.März 1781:"Die Juden haben Schnüre, mit denen sie die Arme beim Gebet umwickeln, so wickle ich dein holdes Band um den Arm, wenn ich an dich mein Gebet richte und deiner Weisheit, Mässigkeit und Geduld theilhafft zu werden wünsche."

Goethe hat die Gelehrsamkeit vieler Juden durchaus anerkannt. In Reineke Fuchs ist die Rede von einem Ring, in dem Lettern eingegraben waren, die keiner entziffern konnte. Es waren "Drei hebräische Worte von ganz besonderer Deutung. Niemand erklärte so leicht in diesen Landen die Züge; Meister Abyron von Trier, der konnte sie lesen. Es ist ein Jude, gelehrt und alle Zungen und Sprachen kennt er, die von Poitou bis Lüneburg werden gesprochen; und auf Kräuter und Steine versteht sich der Jude besonders."

Goethes Beschäftigung mit dem Alten Testament und dem Judentum und seinen Widersachern kam auch einem kleinen Werkchen zustatten, das aus übermütiger Laune

entstanden ist und in dem Goethe einen alttestamentlichen Stoff satirisch behandelt hat. Es ist das Anfang 1773 verfaßte und 1778 und 1779 mehrmals umgearbeitete Scherz- und Spottgedicht "Jahrmarktsfest zu Plundersweilern", das mit einigen Szenen an das Buch Esther anknüpft und im Grunde nur eine Aneinanderreihung von Bildern ist, wie sie jeder bewegte Jahrmarkt bietet.

Mit der Figur des Ministers Hamann kommt erstmals ein moderner, religiös und politisch-ökonomisch argumentierender Judenfeind auf die Bühne. Außerdem tritt Mardochai, ein Jude, auf, der einzige Jude, den Goethe je dargestellt hat - dieser soll ein gewisser Leuchsenring sein - und der Kaiser Ashasverus. In dieser Satire wird vor allem das hohle Pathos des klassizistisch französischen Theaters verhöhnt, wobei Haman ausführlich Gelegenheit bekommt, antisemitische Propaganda zu entfalten. Haman und sein Kaiser disputieren über Wert und Unwert der Juden. Jener erregt sich über Widersetzlichkeiten, Räubereien, Mordtaten, unlautere Handelsgeschäfte, aufrührerische Gesinnungen, Hochverrat und andere Schandtaten von Juden. Der Kaiser führt die allgemeinen Vorwürfe ad absurdum, indem er Fragen nach besonderen Untaten stellt, auf die er keine Antworten erhält. Darauf fällt die ironische Abfertigung des antisemitischen Ideologen nicht schwer, etwa auf Hamanns Warnung, der kaiserliche Thron wanke. "Der kann ganz sicher sein, so lang ich drauf sitze. Man weiß wie herab ich gar schrecklich blitze. Die Stufen sind von Gold, die Säulen Marmorstein, in hundert Jahren fällt solch Wunderwerk nicht ein."

Der junge Goethe hat sich hier in seiner vorklassischen Zeit mit dem ihm vertrauten Problem des Judentums auf poetische Weise auseinandergesetzt und sich der Platitüden der Judenfeinde bedient, um sie lächerlich zu machen. Er hat sich zwar hier nicht gerade zu einem entschiedenen Anwalt der Unterdrückten gemausert, bezeugte aber den Unterdrückern seinen Unwillen. Seine Haltung war in Zeiten des Sturm und Drang, dem er das Gepräge gab - die eines aufgeklärten Humanisten.

Gleichwohl haben Maurenbrecher und andere antisemitische Schriftsteller verschiedene Szenen aus dem "Jahrmarktsfest" antisemitisch gedeutet, was Eberhard hinsichtlich der ursprünglichen Fassung von 1773 angesichts des eigenen Ausspruchs Goethes in "Dichtung und Wahrheit" mehr als fragwürdig dünkt. Bab sieht darin den "allerlustigsten Spott über alle Beteiligten" und insbesondere eine "lustige Karikatur antisemitischer Propaganda" und nicht "bitterernste Anklagen gegen das jüdische Volk", eine Annahme, die umso näher zu liegen scheint, als Goethe bei einer Aufführung der zweiten Fassung von 1778 in Weimar selbst den Marktschreier Haman spielte.

In seinen beiden theologisierenden Abhandlungen "Brief des Pastors zu...an den neuen Pastor zu ..." und "Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen, beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben" (beide erschienen 1773) griff Goethe allgemeine Vorurteile gegenüber den Juden auf, um sie im Namen des Christentums zu präzisieren und zu entschärfen. An einer Stelle spricht der Pastor von seiner Toleranz, die er auch gegenüber den "Ungläubigen" hege und schreibt: "Welche Wonne ist es zu denken, sagt der Landgeistliche, daß der Türke, der mich für einen Hund, und der Jude, der mich für ein Schwein hält, sich einst freuen werden, meine Brüder zu seyn." Der junge Goethe war, hier allem Anschein nach, nicht weit davon entfernt, offen gegen den Antisemitismus Front zu machen.

In "Der Ewige Jude" greift Goethe die christliche eschatologische Legende vom Juden Ahasver auf, der Christus bei der Kreuzigung beschimpft und dafür bis zum Jüngsten Gericht durch die Jahrhunderte wandern muß. Wichtig ist in dieser Erzählung, dass Ahasver hier

weder als Feind noch als Leugner Christi hingestellt wird, womit der christlichen Legende ihr antijüdisches Ursprungs- und Zentralmotiv genommen wurde.

In seinem 1797 begonnenen Aufsatz "Israel in der Wüste", der später Eingang in die "Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans" fand und in dem Goethe dasselbe Thema behandelte wie Schiller in "Die Sendung Moses", rekonstruiert er die Ereignisse um Knechtschaft und Rettung Israels, wie sie sich, seiner Ansicht nach, hätten begeben können. Obwohl Goethe den Wert des Alten Testaments in dem Aufsatz keineswegs schmälert, wurde er von Antisemiten besonders gerne ausgeschlachtet, wie etwa von Adolf Bartels in seinem Werk "Lessing und die Juden". (Eine Untersuchung Dresden und Leipzig, 1918, C.A.Kochs Verlagsbuchhandlung). Hier manifestiert sich deutlich sowohl Goethes Detailinteresse an der jüdischen Frühgeschichte ebenso wie die Verehrung der alten Tradition Israels, wobei auch aktuelle Motive aus seiner eigenen Zeit mithineinspielen.

Zu den wenigen Juden, denen Goethe einen Platz in seiner Poesie anwies, gehört der Weimarer Hofjude Jacob Elkan. Die kunstsinnige und menschenfreundliche Anna Amalia Herzogin von Sachsen-Weimar-Eisenach, hatte ihm als erstem Juden die "Niederlassungsgunst" gewährt und ihn 1770 zum Hofjuden ernannt. Goethe erwähnt ihn in seinem Gedicht "Auf Miedings Tod" (1782). Johann Martin Mieding war Hofschüler und Theatermeister der kleinen Weimarer Bühne gewesen. Goethe hatte seine handwerkliche Tüchtigkeit und biedere Charakterfestigkeit sehr geschätzt. Neben Hofmaler und Hofschneider kommt in dem Gedicht auch der schon erwähnte Hoffaktor Elkan vor, in der Zeile: "Der Jude Elkan läuft mit manchem Rest". Mit der späteren Kennzeichnung vom "tätigen Juden" wird pauschal auf das geschäftige Wesen der Juden verwiesen. An solchen Kennzeichnungen, die mit durchaus geläufigen Vorstellungen über Juden übereinstimmen, ist bei Goethe kein Mangel. Geiger sieht darin allerdings keine Verspottung, sondern nur die Charakterisierung eines untergeordneten Mannes, der wie der Zimmermann und andere Handwerker und Kunstgeübte mittätig waren bei den Theaterfreunden der Weimarer Hofgesellschaft. Der Jude Elkan war vermutlich ein Händler, der mit alten Kleidern handelte. Aber er stieg auf, wurde Hoffaktor, sein Sohn dann Hofbankier, seine Familie kam mit der Familie von Friedrich Schiller in Berührung, und wahrscheinlich haben dann die Nachkommen des Juden Elkan Goethe gebeten, vermutet Geiger, die ominöse Stelle zu ändern. Goethe strich den Namen, so dass es von nun an ganz neutral hieß "der tätige Jude läuft..". "Das menschliche Schöne aber ist", so Geigers Kommentar zu diesem Vorgang, dass der Dichter diesem Ansinnen bald entsprochen habe.

Die Juden und Goethe

Goethe und Juden, das ist ein Thema, das der Ergänzung durch die Gegenperspektive Juden und Goethe bedarf. Für Generationen von Juden, die in den deutschen Gesellschafts- und Bildungszusammenhang hineinzuwachsen versuchten, war gerade Goethe ein unausweichlicher Bezugspunkt der Orientierung.

Viele Juden, insbesondere deutsche, wurden von Goethe geprägt. Nicht wenige von ihnen haben ihn verehrt und ihre oft ergreifende Anhänglichkeit an ihn bekundet, vielleicht in der Hoffnung, über die Kunst den Weg zur von außen akzeptierten Integration und Assimilation zu finden. Aber kaum einer hat je über seine ambivalente Haltung zum Judentum Klage geführt, allenfalls bedauerten Juden, dass ausgerechnet der wirkungsmächtigste Repräsentant der deutschen Literatur- und Bildungstradition, der große Verkünder der klassischen Humanitätsidee "von den Juden..nicht viel gehalten" und über sie nicht nur positive Worte

gefunden habe. Die Juden haben Schiller und Goethe wegen ihrer Lauheit, so Geiger, ihnen gegenüber nicht gezürnt, sondern haben, soweit sie sich als Deutsche fühlten, gehuldigt wie ihre Sprach- und Volksgenossen und sie als nationale und ideale Dichter gefeiert. Schiller waren die Juden, vor allem die Ostjuden, besonders zugeneigt, wegen seines Freiheitspathos, das viele Unfreie mitriß.

Juden, berühmte und unbekannt, haben als Redner, Biographen, als Übersetzer ins Hebräische, als Herausgeber und Verleger, Interpreten, Literaturwissenschaftler und Publizisten das Andenken Goethes und das Wissen um ihn gefördert. Selbstverständlich kann man die Geschichte der Goethe-Rezeption in Deutschland erzählen, ohne die auffallende Mitwirkung der Juden eigens zum Thema zu machen wie es Wolfgang Leppmann getan hat. Ist man aber einmal auf die jüdische Komponente aufmerksam geworden, kommt man nicht umhin, die hervorragende Rolle, die Juden darin gespielt haben, sowie die Gründe, warum sie es taten, zu untersuchen. Juden wirkten häufig für die Verbreitung des Goetheschen Ruhms gegen noch bestehendes Unverständnis, gewiß nicht isoliert, aber doch mit erkennbar und interpretierbar eigentümlichem Engagement. Manchmal hatte dieses Werbende auch etwas Missionarische.

In derselben Epoche, in der Börne den reaktionären "Monarchen" Goethe voller Haß attackierte und Heine den Weimarer "Kunstgreis" ironisch kritisierte, brachte 1825 ein jüdischer Almanach die erste Übersetzung eines Goethe-Gedichts, "Schäfers Klagelied" ins Hebräische.

Auch waren die meisten der großen Werke Goethes bald Bildungsbesitz des assimilierten Judentums. Der Publizist Berthold Auerbach, der Literaturwissenschaftler Michael Bernay, der Leipziger Buchhändler und Verleger Salomon Hirzel, der jüdische Arzt und Philologe Max Morris, der Ordinarius Hermann Cohen warben um ein tieferes Verständnis Goethes und haben sich für ihn, jeder auf seine Weise in seinem Bereich eingesetzt. 1882 anlässlich der 50. Wiederkehr von Goethes Todestag hat der hessische Landesrabbiner Dr. Julius Landsberger den großen Sohn Frankfurts mit einem Festvortrag über Goethes Faust und das Buch Hiob geehrt.

Neben Geiger, Eduard Engel, Karl Heinemann, Georg Witkowski, Eugen Wolff und Richard Moritz Meyer haben Albert Bielschowsky, Georg Simmel und Friedrich Gundolf über Goethe geschrien. Man spricht sogar von einem faustischen Verhältnis zwischen Juden und Deutschen und sieht in Goethe den deutschen Dichter, der diese Grundspannung in sich, in seinem Leben, in seiner "Gestalt", als Heros "vorbildhaft", "urbildhaft" ausgetragen hat, einer, der deshalb auch in einer späteren Bildungswelt, so Gundolf, gleichrangig an die Seite der frühen Nationalautoren wie Dante und Shakespeare treten darf.

Zweifellos haben die Biographien von Geiger bis Bielschowsky und Brandes, Simmel und Gundolf die immer lauter werdende These mit befördert, auch die Goetheforschung und Goethepflege als zentraler Bereich des deutschen Kulturlebens, sei mittlerweile vornehmlich in jüdischer Hand. Mit Walter Benjamin erwuchs hingegen der Gundolfschen Gegenwartsverachtung ein scharfer Kritiker. Auch die literatursoziologischen und psychoanalytischen Richtungen, die dann vorzudringen begannen, waren stark von jüdischen Autoren geprägt, erwähnt seien in diesem Zusammenhang vor allem die Autoren K.R. Eissler, Richard Friedenthal und Hans Mayer.

Auffallend früh meldeten sich jüdische Stimmen als jüdische zu Wort, wo es um Goethes Religiosität ging, um das Überkonfessionelle und um die in seinem Werken früh verankerte

Beschäftigung mit den Büchern des Alten Testaments. Faust und Moses, Faust und Hiob, Goethe und das Alte Testament avancierten zu bevorzugten Themen jüdischer Autoren bis weit in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts hinein und die nicht nur Philologen aufgriffen.

Da der Zugang zu öffentlichen, auch akademischen Ämtern selbst getauften Juden oft noch erschwert wurde, bedeutete offensichtlich "dieses Sichwerfen auf das Populäre, nicht nur, aber besonders eindrücklich in der Goethepflege, erzwungenes Ausweichen, wie so oft in der Geschichte des Judentums, und zugleich ostentative nationale Pflichterfüllung", vermutet Wilfried Barner in seiner kleinen, aber gehaltvollen Schrift "Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer".

Es gab aber auch zunehmend bis weit in die 20er Jahre hinein Kritik an Goethe und Goetherummel und Goethekult, bei Sternheim und später bei Tucholsky. Es regten sich Ressentiments gegen den Olympier, in der Linie von Börne vorgezeichnet, zum Teil auch sozialistisch-revolutionär zugespitzt wie bei Max Grunwald, Alfred Döblin oder Gustav Landauer. Doch in alledem sind spezifisch jüdische Sozialerfahrungen nur noch bedingt identifizierbar. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg ist eine neue, widersprüchlichere Periode auch im Verhältnis jüdischer Intellektueller zu Goethe erreicht. Im Zeichen der bei vielen weit vorangetriebenen Assimilation, oft genug als Antwort auf verstärkten Antisemitismus, mischen sich die immer schwerer unterscheidbaren Motive und Tendenzen. Hatte Geiger als Goethe-Propagator noch in wichtigen Problempunkten bewußt und explizit seinen jüdischen Glaubenshintergrund durchscheinen lassen, so verschwindet dieser jetzt bei Bielschowsky bis zur Unkenntlichkeit.

Die bald fällige "antipositivistische" Gegenbewegung, das Beschwören der großen Gestalt Goethe jenseits aller Biographik und Werkanalysen, wird ebenfalls von jüdischen Autoren getragen. Georg Brandes, dänischer Jude, schrieb eine Goethe-Monographie bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Für ihn war Goethe das "ideale Deutschland". Er zitierte gerne für sich Berthold Auerbachs Wort "goethereif". Für ihn war Goethe das Muster einer großen Persönlichkeit.

An Goethes Todestag 1932 fand in Köln im Haus des Rektors Coblenz vor Vertretern der Kölner Synagogengemeinde eine Goethefeier statt. Als im März 1932 schon unter den Warnzeichen des erstarkenden Antisemitismus und der nationalsozialistischen Machtübernahme, Kölner Juden das Gedenken Goethes mit Poesie und der "Kleinen Nachtmusik" begingen, da wurde denjenigen kein Gehör geschenkt, die mahnten, sich eher den Bedrohungen der Gegenwart zuzuwenden. Die Mahner behielten recht.

Es hat auch nach 1933 in Deutschland jüdische Goethe-Verehrung gegeben, privat, in Zirkeln und im "Kulturbund deutscher Juden", zunächst unter Julius Bab, der 1926 noch selbst eine große Studie über "Goethe und die Juden" veröffentlichte. Im Dritten Reich haben sich die deutschen Juden keineswegs unter dem Eindruck der NS-Politik von der deutschen Kultur abgewandt. Die Tätigkeit des jüdischen Kulturbundes beweist sogar, dass man an seinen "assimilatorischen" Bildungsgewohnheiten festhielt und dass man sich weder von Goethe noch von den anderen Klassikern trennen wollte.

Die Goethe-Verehrung scheint unter zeitgenössischen Juden noch immer ungebrochen zu sein. Zwei Beispiele mögen genügen: Frank Mecklenburg vom Leo Baeck-Institut New York ließ mich am 20.11.98 per E-Mail wissen: "Goethe war wahrscheinlich und ist noch unter deutschen Juden der beliebteste Schriftsteller und auch Philosoph." Für Marcel Reich-Ranicki gehört Goethe neben Thomas Mann und anderen Dichtern und Musikern mit zum portativen

Vaterland, ein Ausdruck, den Heinrich Heine geprägt hat, um das Schicksal der Juden in der Diaspora auf den Begriff zu bringen.

Warum eigentlich dieses immer neue Bemühen gerade um Goethe, dieses insistente Werben? Hätte die Verehrung Lessings nicht näher gelegen? Goethe in seiner schwankenden, bisweilen verwirrenden Einschätzung und Behandlung der Juden zieht gerade dadurch an, dass er sich entzieht, zu Goethe bedurfte es im Gegensatz zu Schiller der Umwege. Diese reizten insbesondere Juden. Zudem hielten das Erschließen und Vermitteln konkrete historische Aufgaben bereit. Trotz aller seiner Schwächen und seiner ambivalenten Haltung Juden gegenüber, sahen viele Juden in ihm den Repräsentanten der Humanität und Garanten für den humanen Kern des Deutschtums. Kein anderer bot eine solche identifikatorische Vielfalt mit seinem Leben und seinem Werk wie gerade er.

Für nicht wenige deutschsprachige Juden war Goethe ein Anreiz zu Engagement, auch im Bereich der Wissenschaft. In den Bücherschränken der gebildeten deutschen Juden nahmen seine Werke fast überall einen Ehrenplatz ein und wurden nicht selten auch bibliophil gepflegt. Mit manchen, die sich vor der Nazibarbarei retten konnten, gelangten solche kostbaren Besitztümer auch nach Israel. In der Jüdischen National- und Universitäts-Bibliothek in Jerusalem nahm man das Goethejahr 1982 zum Anlaß, das Bezeichnendste und Anschaubarste über Goethe, aus seinem Werk und Leben zu präsentieren. Es war wohl die erste Ausstellung eines nichtjüdischen deutschen Autors in der Geschichte dieser Bibliothek. Unter den nicht selten plötzlich durchbrechenden Bekenntnissen waren Sätze wie "Goethe hat auch an meinem Israel mitgebaut" zu hören. Der Weimarer Museumsdirektor Rolf Bothe berichtet allerdings von einer anderen Erfahrung in Israel. Als Israelis hörten, dass er aus Weimar kommt, meinten einige: "Weimar - das sei doch eine kleine Stadt in der Nähe von Buchenwald."

Resümee:

In Goethes Briefen, Tagebüchern und Gesprächen gibt es, wie wir gesehen haben, Äußerungen, bei denen wir nicht umhin kommen, sie antisemitisch zu nennen, sowohl aus der Sicht von damals wie aus der Sicht von heute. Doch was damals eine läßliche Sünde, in den Augen mancher vielleicht noch nicht einmal ein Kavaliersdelikt war, dünkt uns heute leichtfertig und unverantwortlich. Wie sollen wir also als Zeitgenossen des Jahrhunderts des Holocaust, die wir Goethe lieben und verehren, mit solchen Zitaten umgehen? fragt Adolf Muschg. und meint: "Es verbietet sich von selbst, ein Thema wie 'Goethe und die Juden' bloß 'goethe-immanent' zu behandeln und einen angeblich zeitgebundenen Goethe, dem wir ein wenig Antisemitismus nachsehen, gegen einen angeblich zeitlosen Goethe auszuspielen, den wir dankbar"retten", weil wir unsere Bequemlichkeit gleich mitretten. Man hüte sich also vor vorschnellen Antworten und vor einfachen Schuldzuweisungen. Dazu ist die Sache zu komplex. Vieles will dabei bedacht sein. "Man wird von neuem darüber nachdenken müssen," schrieb Barner im Goethejahr 1982, "ob nicht Goethes wechselnde, widersprüchliche Gewichtung der religiösen und der ästhetischen, der traditionellen und der sozialen Aspekte Möglichkeiten des Ausweichens repräsentiert, die nur allzu gut auch den Bedürfnissen eines zur Inhumanität bereiten Deutschland entgegenkam." Insofern bleibt, wie Muschg ganz richtig anmerkt, "unsere Schuld mit Goethe verbunden, wohl oder übel, durch die Substanz deutscher Kultur."

Hinzu kommt, dass seit der deutschen Klassik die Meinung vorherrschte, Dichter und Künstler seien Bürger einer anderen, hoch über den Niederungen der Politik angesiedelten

Welt. Allerdings blieb diese Meinung nicht unangefochten und wurde keineswegs von allen geteilt. Doch der Streit, ob die Kunst autonom sein müsse oder politischen Zwecken zu dienen habe, entzündete sich namentlich an Goethe, obwohl dieser doch mindestens ein Jahrzehnt mehr praktischer Politiker als Dichter war, aber sich dann schließlich zu den großen politischen Bewegungen der Zeit, ob es die Französische Revolution oder die Befreiungskriege waren, distanziert verhielt, auch wenn er sie in seinem Werk vielfältig, aber eben nicht "parteilich" widerspiegelt. Literaten verschiedener politischer Couleur haben ihm, angefangen mit Börne und Heine, diese Haltung verübelt, und, wie Friedrich Nietzsche es nannte, "das feine Schweigen", das Tradition wurde und im "Dritten Reich" zum Wegsehen führte, zum Nicht-wissen- Wollen und schließlich zur stillschweigenden Komplizenschaft. Der amerikanische Historiker Fritz Stern machte Goethe unlängst erst wieder in einem Artikel in der Tageszeitung "Die Welt" vom 28.12.1998 zum Ahnherrn des feinen Schweigens. Aber nicht alle Goethe-Kenner und Goethe-Liebhaber sind ihm hierin gefolgt. Max Weber, Friedrich Meinecke, Gustav Radbruch und Ernst Troeltsch, alle drei ausgewiesene Goethe-Kenner und Goethe-Verehrer, hatten zum Beispiel durchaus den Mut, politische Wahrheiten offen auszusprechen.

Aber das ist ein weites Feld, bleiben wir lieber bei unserem Thema "Goethe und die Juden" und fragen uns, ob sich in Goethes Beziehung zu Juden etwas vorgezeichnet findet, was zwar nicht unmittelbar, aber vielleicht doch mittelbar zur Shoah führte? Eine Anekdote, von deren Schrecken für uns Goethe noch nichts ahnen konnte, beleuchtet aufs schärfste den historischen Riß, der uns von ihm trennt. Goethe schreibt aus Venedig an Caroline Herder am 4. Mai 1790: "Durch einen sonderbar glücklichen Zufall, daß Götze zum Scherz auf einem Judenfriedhof ein Stück Tierschädel aufhebt und ein Späßchen macht, als wenn er mir einen Judenkopf präsentierte, bin ich einen großen Schritt in der Erklärung der Tierbilder weitergekommen." Für solche Späße sind wir", fügt der Schweizer Schriftsteller hinzu, "seit Professoren deutscher Universitäten sich für ihre Forschungszwecke die Schädel von Juden und anderen sogenannten 'Untermenschen' aus den Vernichtungslagern kommen ließen, nicht mehr zu haben. Was in Goethes Welt noch ein 'Apercu' gewesen sein mag und der unerwartete Anlaß für eine spontane Entdeckung ist in unserer Welt zum corpus delicti eines systematischen Verbrechens geworden, dessen Beitrag zur menschlichen Bildung nur noch dem Erschrecken über uns selbst dienen kann."

Andererseits muß man auch bedenken, dass Goethe ungemein vielseitig war und sich mit so vielen Themen und Gebieten beschäftigt hat, dass sich seine Auseinandersetzung mit dem Judentum, falls man seine Beziehung zu ihm und seine Beschäftigung mit dem Judentum überhaupt so nennen will, eher marginal ausnimmt. Sein Interesse galt ohnehin nicht primär und nicht nur Juden, sondern daneben noch vielen anderen Dingen. Man sollte seine Äußerungen über Juden und Judentum, ohne seine antisemitischen Aussprüche beschönigen oder wegdebattieren zu wollen, stets in einem größeren Zusammenhang sehen, im Zusammenhang mit seiner Zeit und seinem Verständnis von Religion und Politik. Häufig ist er überinterpretiert worden, vor allem von Antisemiten, die den Dichter für ihre Verblendung oder wie sie es nannten in ihrem Jargon, für ihren "Kampf gegen Juden und Judentum" mit aller Gewalt auf ihre Seite ziehen wollten.

Dass wir heute nach dem Holocaust vieles anders sehen und uns fragen, was haben Generationen vor uns über Juden gedacht und gesagt, liegt auf der Hand. Insofern war Goethe nur einer von vielen, der Juden nicht immer wohl wollte. Doch vergleicht man ihn mit Martin Luther und Richard Wagner, war er fraglos einer der schlimmsten nicht. Unter den Großen seiner Zeit war er einer der ganz wenigen, die sich nicht rundheraus ablehnend über Juden geäußert haben. Man denke nur an die unverfrorenen antisemitischen Tendenzen eines Kant

oder Fichte. Goethes Grenze liegt deutlich in seiner Bindung an das Ästhetische, das Anziehung und Abstoßung bedeutet, und damit eng verknüpft, in seinem sozialen Abstandnehmen. Goethe war zweifellos kein Philosemit, kein ausgesprochener Freund der Juden. Juden gegenüber schwankte er häufig zwischen Voreingenommenheit, Gleichgültigkeit und Skepsis. Aber er gehörte auch nicht eindeutig zu ihren Gegnern. Unsinnig wäre es, Goethe, auf einen Freund oder Feind der Juden reduzieren zu wollen. Im Grunde war er keines von beiden. Mit den Schemata antisemitisch und philosemitisch allein, wird man im Falle Goethes dem komplizierten Geflecht seiner Motive nicht gerecht. Das Auf- und Gegenrechnen philo- und antisemitischer Äußerungen Goethes führt nicht weit, greift zu kurz, denn der Prozeß, in den die Juden und das Jüdische Goethe verwickelt haben, reicht ins Zentrum seines Glaubens, seiner Person und war einer der mächtigsten Antriebe zu seiner Produktion.

In seiner Einstellung zu Juden durchkreuzen sich von früh an auf oft schwer differenzierbare Weise religiöse, soziale, moralische und ästhetische Momente.

Bei der Betrachtung von Goethes differenziertem und wechselnden Verhältnis zum Judentum sind im Grunde drei Tendenzen zu unterscheiden: Erstens seine Hochschätzung für die Israeliten des Alten Testaments, insbesondere für deren geistig künstlerische Leistungen und ihre biblisch-literarische Tradition. Respekt hatte er für die Einzigartigkeit ihrer Geschichte, für die Traditionsfestigkeit ihres Volkes. Zweitens: seine Bekanntschaften und Freundschaften mit einzelnen Juden aus der jüngeren und zeitgenössischen Kultur- und Geisteswelt, die Goethe ohne Rücksicht auf Herkunft und Religion akzeptierte und oft auch bewunderte. Die besondere Rhythmik jüdischen Wesens lag Goethe zweifellos nicht, doch ließ er jede Erscheinung in ihrer Einmaligkeit oder Besonderheit auf sich wirken, also auch einzelne jüdische Menschen. Entscheidend war für Goethe immer nur die lebendige Erscheinung, der Mensch, der in individueller Wirklichkeit vor ihm trat. Sein persönliches Verhalten zu jüdischen Menschen, die ihm begegneten, ist allemal wichtiger und entscheidender, als all seine prinzipiellen Äußerungen dichterischer oder prosaischer Art.

Dass Goethe von Juden, vor allem von geistvolle jüdische Anbeterinnen nicht nur als großer Dichter Anerkennung, sondern auch als großer Mensch Verehrung empfing, dass er mit manchen Juden gut bekannt, mit einigen sogar herzlich befreundet war, dass er die Qualität jüdischer Schriftsteller nicht anders bewertete als die christlicher Schriftsteller, das ist bekannt, besagt aber nicht mehr als: Goethe hielt sich von Juden nicht fern, weil sie Juden waren; wie er auch nicht eifrig ihre Nähe suchte. Die Begegnung mit emanzipierten, zum Teil auch bereits assimilierten Juden, mit Bankiers, Künstlern, Gelehrten brachte ihn dazu, an dem einzelnen Juden das Jüdische gewissermaßen auszublenden. Mit Hochachtung sprach er von den vielen geistbegabten, feinfühligem jüdischen Menschen. Natürlich hat Goethe durch seine persönlichen Bekanntschaften oder durch das Studium eines kleinen Diplomaten oder eines bildungseifrigen Studenten nicht alle Seiten jüdischen Wesens kennenlernen können. Mit der Realität der breiten um ihre Existenzbedingung kämpfenden Judenschaft kam er ohnehin nicht in Berührung.

Die dritte Tendenz von Goethes Beziehung zu Juden liegt in seiner Aversion gegenüber dem zeitgenössischen Judentum allgemein, dessen Emanzipations- und Assimilationsbemühungen der Dichter mit Argusaugen beobachtet und nicht selten mit feindseligen Bemerkungen begleitet hat. Es hat sicher auch Augenblicke gegeben, vermutet Bab, wo Goethe der Abstand zwischen dem zeitgenössischen Judentum, in der sozialen Form, wie er es um sich erblickte, und dem Volk der Bibel unüberbrückbar erschien.

Goethe hielt die Zustände in der Gesellschaft keineswegs für gut und unverbesserlich, aber wo Theorien und nicht eine Persönlichkeit wie Napoleon die Gesellschaft umformen wollten, war Goethe stets zurückhaltend, wenn nicht feindlich. Das Leben war ihm wichtiger als jede Idee. Goethe war ein leidenschaftlicher Verfechter der feudalen Ordnung, wenn auch einer aufgeklärten, humanen und maßvollen. Aber er war kein Demokrat und kein Sympathisant des nationalen Aufbruchs.

So viel ist klar: Weder Goethe noch Schiller war ein entschiedener Sachverwalter der Juden. Beide waren keine Klassiker des politischen Fortschritts und daher den Juden ihrer Zeit und ihres Landes, deren Probleme ihnen wohlbekannt waren, nicht sonderlich hilfreich-anders als etwa Lessing, Herder, Jean Paul oder Wilhelm von Humboldt.

Gesetzliche Angleichung überkommener Kasten-,Standes-, Gruppenunterschiede hielt der alte Goethe für unmöglich und Versuche dazu für unheilvoll. "Das Auge licht sein zu lassen", wollte Goethe, unverblendet durch Theorien, Dogmen, Vorurteile. Und wenn er sich aus Abneigung gegen alle dogmatische Verallgemeinerung ablehnend gegen die Judenemanzipation verhielt, so mußte er sich genau so ablehnend gegen ein antisemitisches Dogma verhalten, das das höhere Recht rein anschauender Menschlichkeit zugunsten einer bestimmten Theorie ausschaltete. Goethe hat bewiesen, dass es für ihn ein antisemitisches Dogma, das ihn von der gerechten Würdigung einer jüdischen Persönlichkeit hätte abhalten können, nicht gab.

Auch wenn manche Äußerungen in seinen Schriften den Anschein erwecken, als ob sie Antisemiten nach dem Munde redeten, so gibt es doch keine dichterischen oder prosaischen Stelle in Goethes Werken, in seinen Briefen oder seinen Gesprächen, die mit der ideologisch kurzschlüssigen und einseitigen Argumentierungsart der Antisemiten Ähnlichkeiten haben. Der alte Goethe soll sogar sich über antisemitische Vorurteile erregt haben.

Lessings treibendes Motiv war der Zorn über die Unterdrückung der Juden. Bei dem Sohn des Kaiserlichen Rats, erst recht bei dem Weimarer Minister, klingt das nur gelegentlich einmal an.

Ein Gestalt wie Nathan den Weisen oder auch nur wie der edle jüdische Reisende in Lessings frühem Stück "Die Juden" findet sich in Goethes Lebenswerk nicht. Er ging den sicheren Weg und war ehrlich genug, das Zwiespältige seiner Haltung zu den Juden einzugestehen.

Hinsichtlich seiner Stellung zum Judentum war Goethe ein Kind seiner Zeit. Er rang sich aber auch je länger je mehr zum Standpunkt der Humanität durch, wie er in einer Besprechung zu Lessings "Nathan", den er übrigens zur Aufführung in Weimar und in Lauchstädt gebracht hatte, bemerkte: "Möge das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl der Nation heilig und wert bleiben. ("Über das deutsche Theater")

Lessings Hinwendung zu den Juden entsteht früh aus der scharfen Beobachtung der alltäglichen Unterdrückung, der Verfolgung. Bei Goethe korrespondiert eine aufmerksam mitleidige Distanziertheit gegenüber dem Ghetto-Judentum mit einer auffallend raschen Bereitwilligkeit, die ästhetisch-gesellschaftlich ansprechend auftretenden, durch Talent und Tüchtigkeit bereits arrivierten Juden liberal zu akzeptieren, als Interessenpartner, als geistreiches Gegenüber, als Verehrer. In der deutlichen Abneigung gegenüber Moses Mendelssohn hat man das jüdische Element ebenso überbetont wie in der Faszination durch Spinoza. In seinem Wohlgefallen an hübschen Judenmädchen indessen war fraglos jenes

ästhetische Moment spürbar, das sich oft so schwer von den religiösen und sozialen Aspekten seines Judenbildes trennen läßt.

Goethes Haltung zur zeitgenössischen Judenheit wie sein Verhältnis zur jüdischen Bibel und ihrer Religion wurden nicht so sehr von simplen Vorurteilen beherrscht, vielmehr war sie integrierter Teil eines weltanschaulichen Ganzen, das seit den frühen "unter der Maske eines Landgeistlichen" verfaßten Abhandlungen Brief des Pastors zu.. und "Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen in den Grundzügen konstant blieb und noch die Ehrfurchten-Lehre der Wanderjahre bestimmte.

Georg Simmel hat sicherlich recht, wenn er vermutet: "Vielleicht ist Goethe in seiner späteren Epoche das leuchtendste Beispiel eines ganz großen Lebens, das durch die Konvenienz in allem Aeußeren, durch die strenge Einhaltung der Form, durch ein williges Sich-beugen unter die Konventionen der Gesellschaft gerade ein Maximum an innerer Freiheit, eine völlige Unberührtheit der Zentren des Lebens durch das unverbindliche Bindungsquantum erreicht hat."

Je weiter sich Goethe seit seiner Studentenzeit vom konfessionellen kirchlichen Christentum entfernte und sich einer "Weltfrömmigkeit" annäherte, desto unwesentlicher wurden für ihn die dogmatischen Vorurteile gegenüber der religiösen Rolle, der historischen "Schuld" der Juden. Hier wurde er mit der Zeit deutlich freier.

Die grundsätzliche Minderschätzung irgendeiner Gruppe menschlicher Individuen auf nationale, religiöse oder sonstige Merkmale hin (den irrsinnigen Begriff Rasse für Menschen gab es zu Goethes Zeiten noch nicht) lag gänzlich außer seiner Denkmöglichkeit. Denn bei Goethe findet sich keine Spur von nationaler Verengung oder Übersteigerung, wie sie an Volkstümlern zu beklagen ist, die sich später zu Unrecht auf den Dichter beriefen.

Zwischen dem ehrwürdigen Volk der Bibel und der Realität des Judentums seiner Zeit tat sich ihm eine Spannung auf, die er bei aller modifizierenden Erfahrung seines langen Lebens nicht zu überwinden vermochte. Zwiespältig, widersprüchlich hat man seine Haltung zu Recht immer wieder genannt, sich freilich oft damit begnügt, ohne nach Differenzierungen und historischen Gründen zu fragen.

Dennoch gibt es eine kleine, aber wichtige Gemeinsamkeit zwischen Goethe und Juden, nämlich den Willen zur Selbstbewahrung. Für Juden war und ist er unentbehrlich und auch für Goethe war er das höchste Gut.

Benutzte Literatur:

- Johann Wolfgang von Goethe. Werke 1-14(Hamburger Ausgabe), München 1998
- Hans Peter Althaus:Die jiddische Sprache. Trier 1965
- Hans Peter Althaus:Ansichten vom Jiddischen. Trier 1993
- Julius Bab:Goethe und die Juden, Berlin 1921 und 1926
- Wilfried Barner:150 Jahre nach seinem Tod. Goethe und die Juden. Frankfurt am Main 1982
- Wilfried Barner:Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf, Juden als deutsche Goethe-Verehrer, Göttingen 1987/1993
- Hauke Brunkhorst:Hannah Arendt, München 1999
- Richard Döbel:Lexikon der Goethe-Zitate, München 1995

- Raimund Eberhard: Goethe und das Alte Testament, Wien 1932
- Amos Elon: Der erste Rothschild. Biographie eines Frankfurter Juden, Reinbek 1998
- Ludwig Geiger: Die deutsche Literatur und die Juden, Berlin 1910
- Günther Hartung: Goethe und die Juden, in: Weimarer Beiträge 40(1994) und Goethe Handbuch(Hrsg. Bern Witte u.a.) Stuttgart 1998
- Florian Krobb: Oxford German Studies, Oxford 20/21, 1991/92
- Wolfgang Leppmann: Goethe und die Deutschen. Der Nachruhm eines Dichters im Wandel der Zeiten und der Weltanschauungen, Berlin 1982
- Max Maurenbecher: Goethe und die Juden, München 1921
- Adolf Muschg: Mehr Licht für ein Ärgernis. Goethe und die Juden. Eine Rede, gehalten im Goethehaus Frankfurt, abgedruckt in der FAZ 26.9.1987
- Norbert Oellers: Goethe und Schiller in ihrem Verhältnis zum Judentum in: Hans Otto Horch/Horst Denkler(Hrsg.): Conditio Judaica, Tübingen 1988
- Marcel Reich-Ranicki: Über Ruhestörer. Juden in der Literatur, München 1993
- Wolfgang Rothe: Der politische Goethe, Göttingen 1998
- Gero von Wilpert: Goethe-Lexikon, Stuttgart 1998