

## GOETHE UM 1900

LiteraturForschung Bd. 32  
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und  
Kulturforschung

Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.)

# Goethe um 1900

Mit Beiträgen von

Nicolas Berg, Ulisse Dogà, Dorothee Gelhard, Eva Geulen,  
Claude Haas, Alexander Honold, Harun Maye,  
Jürgen Oelkers, Alexander Schwier, Johannes Steizinger,  
Daniel Weidner und Stefan Willer.

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben  
wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter  
dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: [www.kulturverlag-kadmos.de](http://www.kulturverlag-kadmos.de)

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagmotiv: Goethefiguren, Foto: © Peter Nausester

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-349-6

# »In der genauen Mitte zwischen Haben und Nichthaben« – ›Goethe‹ als Theorietext des deutschen Judentums

NICOLAS BERG

## I. Kurze Vorbemerkung zum Theoriebegriff

›Theorie‹ ist nicht nur gedankliche Abstraktion oder philosophisches System. Sie ist auch von einem Glutkern intuitiver Überzeugungen geleitet, durch den das Denken angetrieben wird. Dieser kann aber auch zum Problem werden, wenn er Wahrheitsansprüche in die Wirklichkeit und ins Leben zu übersetzen verspricht. So betrachtet, errichtet die Theorie ihre Gebilde meist nicht auf dem festen Grund von formalem Wissen, sondern vielmehr in der etwas unsicheren Nachbarschaft von Hoffnung und Verheißung. Sie ist deshalb stark und schwach zugleich: Stark, weil sie das Ganze in den Blick nimmt, Energien erzeugt, Gedanken und Menschen in Bewegung setzt; stark ist sie auch, weil sie Relevanz herstellt und selbst zum Erlebnis werden kann. Zugleich ist sie schwach, weil sie Erwartungen weckt, die sie enttäuschen muss und weil sie dabei eine Suggestivkraft entwickeln kann, die zwar die Phantasie und Erkenntnis beflügelt, nicht aber Wort hält.

Hannah Arendt, die sich bekanntlich nicht als Philosophin oder Historikerin verstand und ihr Selbstverständnis als Autorin im Metier der ›politischen Theorie‹ verankerte, äußerte über ihre Arbeit, sie wolle Politik »sehen« mit »von der Philosophie ungetrübten Augen«. <sup>1</sup> In einem früheren Brief an Karl Jaspers wählte sie eine ganz ähnliche Wendung zur Charakterisierung ihrer schriftstellerischen Tätigkeit, von der sie angab, sie ruhe auf zwei Grundlagen, einmal darauf, dass sie »politisch denken und historisch sehen gelernt« habe, und zweitens darauf, dass sie nicht davon abgesehen habe, sich »historisch wie politisch von der Judenfrage her zu orientieren«. <sup>2</sup> So ordnete sie ihre Arbeit der theoretischen Kraft

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt im Fernsehgespräch mit Günter Gaus, zit. nach: Hannah Arendt: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. v. Ursula Ludz, München 2002, S. 45 u. S. 46.

<sup>2</sup> Hannah Arendt im Brief an Karl Jaspers, 29. Januar 1946, in: *Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1969*, hg. v. Lotto Köhler u. Hans Saner, München, Zürich <sup>2</sup>2001, S. 67.

zu, die im Sehen-Lernen, im Verstehen-Wollen begründet, aber keinem akademischen Fach, sondern einer Übersetzungsaufgabe verpflichtet ist, nämlich derjenigen, die Geschichte der modernen jüdischen Diaspora mit der allgemeinen Geschichte zusammenzudenken. Nach 1945 stand dieser Zusammenhang aus Theoriegeschichte und jüdischer Geschichte zudem unter dem Vorzeichen der jüdischen Katastrophe. Im Vorwort von *Die verborgene Tradition* drückte Arendt dies wie folgt aus: »Keiner der folgenden Aufsätze ist, wie ich hoffe, ohne Bewußtsein der Tatsachen unserer Zeit und ohne Bewußtsein des jüdischen Schicksals in unserem Jahrhundert geschrieben.«<sup>3</sup> Sie verwendete zudem auch Formulierungen, die die selbstgestellte Schreibaufgabe als eine Art Quadratur des Kreises charakterisieren: Sich »in der Wirklichkeit zurechtzufinden, ohne mich ihr zu verschreiben« z. B., oder sie forderte, man müsse heute aus dem »noch so schön eingerichteten ›Gehäuse‹« herauskommen und »im Freien leben und denken«.<sup>4</sup> So gab Arendt hier nicht nur ein Selbstporträt, sondern definierte auch jene Lesart des Theoriebegriffs, von der auf den folgenden Seiten die Rede sein soll, wenn sie von dem »Denkvorgang« spricht, der ohne »persönliche Erfahrung« nicht möglich ist.<sup>5</sup>

Hannah Arendt stand einer bestimmten Form der Klassik-Beflissenheit im Deutschland der Nachkriegszeit kritisch gegenüber, ihrem Mann Heinrich Blücher berichtete sie etwa über einen Besuch in einer Hamburger Buchhandlung, die Fassade sei »so verspießert« gewesen, es sei intellektuell »nicht viel los, außer einer starken Renaissance alles Klassischen«. In den Bücherstuben liege »Goethe und nochmals Goethe. Geistig alles etwas eingeschlafen, das Durchschnittspublikum eher verschlafener als in Amerika.«<sup>6</sup> Dennoch ist es im vorliegenden Kontext von Belang, dass auch sie häufig auf Goethe-Worte als Denkanstoß und als Ausgangspunkt für theoretische Überlegungen zurückgriff. Den Zusammenhang von Denken und Handeln, der sie ihr Leben lang umtrieb, leitete sie aus Goethe-Texten ab; mit Goethe erkundete sie die Anthropologie der Tätigkeit und des Tuns; Goethe diente ihr als Grundlage, um über Kunst und über die eigene Wahrnehmung zu reflektieren. Und mit Goethe dachte sie auch über Theorie nach. So notierte sie etwa 1951 in ihr *Denktagebuch*: »Goethe: ›Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist.«

<sup>3</sup> Hannah Arendt: »Zueignung an Karl Jaspers«, in: dies.: *Die verborgene Tradition. Essays*, Frankfurt/Main 2000, S. 7–12, hier S. 8.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Arendt: *Ich will verstehen* (Anm. 1), S. 69.

<sup>6</sup> Hannah Arendt im Brief an Heinrich Blücher, 28. November 1955, in: dies.: *Heinrich Blücher, Briefe 1936–1968*, hg. u. mit einer Einführung v. Lotto Köhler, München, Zürich 1996, S. 431.

Dies ›Begrreifen‹ ergäbe die ›Gesetze der Einzigkeit.«<sup>7</sup> Es ist diese Art von Theorie, die sich Rechenschaft ablegt über die eigenen Fragen, die auf den folgenden Seiten gemeint ist. Sie gilt zumeist deswegen als jüdisch, weil sie von jüdischen Autoren vorgetragen wird; weit eher ist sie es aber, weil sie den problematischen Charakter der Theorie mitdenkt.<sup>8</sup> Deswegen ist sie, ungeachtet der hier ins Zentrum gerückten Bezugnahme auf Goethe-Begrifflichkeiten und Denkfiguren des Dichters, gerade nicht »grau«, wie es in der berühmten Wendung des Mephistopheles im *Faust I* heißt. In dieser Lesart wäre Theorie nicht das, was wir unter Lehre oder System verstehen oder mit dem Gegenteil von Lebendigkeit assoziieren, und deshalb ist Theorie hier auch nicht antipodisch zur Natur des Menschen zu denken, sondern die Form, in der sich das Leben das Nachdenken über sich selbst in einem umfassenden Sinne erlaubt.

## II. »Ein Goethe der Juden« (Moritz Goldstein)

Vor hundert Jahren glaubte man in diesem theoretisch-grundlegenden Sinne an die kulturelle und politische Wirkmacht von Literatur: »Das Individualitätsbewusstsein eines Volkes, die geistige Organisation, nach der wir streben, kann durch nichts so leicht und sicher hergestellt werden, wie durch einen großen Dichter.«<sup>9</sup> Es war der heute nur noch Spezialisten bekannte deutsch-jüdische Schriftsteller und Journalist Moritz Goldstein, der hier im zeittypischen Pathos den *Common Sense* um 1900 zum Ausdruck brachte. Wie viele andere war auch er davon überzeugt, dass Einheit und Erkennbarkeit der Nation keineswegs allein das Ergebnis von Politik, Diplomatie und Militär seien; für Goldstein war es »unzweifelhaft«, dass

<sup>7</sup> Hannah Arendt: *Denktagebuch 1950–1973*, 2 Bde., hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, Bd. 1 (Eintrag vom Januar 1951, Heft II, Nr. 28), München 2005, S. 53.

<sup>8</sup> Philipp von Wussow: Art. »Theorie«, in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, hg. im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften von Dan Diner, Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2012, S. 86–93, hier S. 86; vgl. auch: ders.: »Jüdische Theoriegeschichte (1843–1941). Ein methodologischer Vorschlag«, in: *Transversal. Zeitschrift für Jüdische Studien* 14 (2013), S. 61–94; ders.: »Marx, Nietzsche, Freud. Toward a History of ›Theory‹ in Modern Jewish Thought«, in: Sabine Sander (Hg.): *Language as Bridge and Border. Political, Cultural and Social Constellations in the German-Jewish Context*, Berlin 2015, S. 225–240.

<sup>9</sup> Moritz Goldstein: »Geistige Organisation des Judentums«, in: *Ost und West* 6.8/9 (1906), S. 513–526 (zit. nach: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 13 (2002), S. 21–38, hier S. 33); zum Gesamtzusammenhang vgl. auch: Manfred Voigts: »Moritz Goldsteins ›Deutsch-jüdischer Parnaß‹: Politische Kampfschrift und unpolitisches Bekenntnis«, in: *Aschkenas* 24.1 (2014), S. 145–194; ders.: *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*, Tübingen 2006; Willi Jasper: *Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos*, Berlin 2004.

»Goethe und Schiller um die Einigung des Deutschen Reiches ein mindestens ebenso großes Verdienst wie Bismarck« hatten.<sup>10</sup> Dabei bewunderte er, auch hierin keine Ausnahme, besonders Goethe, denn mit seinem Leben und Werk seien, so einer der Glaubenssätze der Jahrhundertwende, die Möglichkeiten des Menschen schlechthin erkennbar geworden. Der Leipziger Germanist Georg Witkowski sah in Goethe gar ein neues Zeitalter der Deutschen versinnbildlicht, der Dichter verkörpere

die Einheit von Wollen und Können, die schöne Harmonie des Menschen mit der Natur, die Übereinstimmung von Ideal und Leben. Und weil wir jetzt wieder gelernt haben, dass ein erhabener Sinn das Große im Leben selbst suchen darf, weil wir nicht gesonnen sind, um eine verlorene bessere Welt zu klagen, sondern im Gegenwärtigen unsere Lust und unsere Aufgabe zu erkennen, wie er es that, deshalb ist er uns Vorbild und Meister wie kein anderer.<sup>11</sup>

Georg Simmel, dessen Goethe-Biographie sich in fast allen Zügen von der Biographietradition abhob, zu der sich Witkowski noch bekannt hatte, charakterisierte als die leitende Fragestellung seines Buchs, er wolle Goethes »Rastlosigkeit von Selbstentwicklung und Produktivität auf die Ebene des zeitlos bedeutsamen Gedankens« projizieren. Obwohl im Ergebnis so unterschiedlich – als Ikone eines neuen Pragmatismus bei Witkowski und als lebensphilosophisches Symbol steter Selbstverwandlung bei Simmel –, standen sich beide Bücher in einem grundsätzlichen Aspekt nahe: Goethe wurde in beiden Fällen mit einer an ihm geschulten Wahrnehmungstheorie zum ›Urphänomen‹ erhoben; nicht nur das Werk des Weimarer Dichters, sondern auch seine Methode, die »Idee Goethe« (Simmel), gehörte nun zum Bildungskanon des modernen Menschen, in Deutschland wie jenseits der deutschen Grenzen.<sup>12</sup> Dabei erschienen seinen Lesern die Weite seines

10 Goldstein: »Geistige Organisation des Judentums« (Anm. 9), S. 33; noch grundsätzlicher betrachtet etwa Moritz Lazarus die Dichter als Repräsentanten ihres Volkes, vgl. Moritz Lazarus: »Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit« [1883/1862], in: ders.: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, hg. v. Klaus Christian Köhne, Hamburg 2003, S. 39–129, hier S. 105f.

11 Georg Witkowski: »Einleitung«, in: ders.: *Goethe*, Leipzig u.a. 1899, S. 1–4, hier S. 1. Das Buch erlebte 1912 und 1932 noch einmal hohe Auflagenzahlen; zu Witkowski vgl. Céline Trautmann-Waller: »Deutsche Literatur zwischen Kulturtransfer und Mythologisierung: Georg Witkowski, ein jüdischer Germanist in Leipzig?«, in: *Comparativ* 10.1 (2000), S. 81–94; Nicolas Berg/Arndt Engelhardt/Anna Lux: »Jüdische Teilhabe und antisemitischer Ausschluss. Zum Problem des Konzepts ›Nationalliteratur‹ am Beispiel der Leipziger Germanistik«, in: Stephan Wendehorst (Hg.): *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*, Leipzig 2006, S. 389–423.

12 Vom »Urerlebnis« Goethe sprach ebenfalls Simmel im Vorwort seines *Goethe*-Buchs; vgl. ders.: *Goethe* [1913], 3., überarb. Aufl., Leipzig 1918. Zur Besonderheit des Buchs vgl. Karl Robert Mandelkow: »Das Goethebild Georg Simmels«, in: Moritz Baßler u.a. (Hg.): *Von der Natur zur Kunst und zurück. Neue Beiträge zur Goethe-Forschung. Gotthart Wunberg zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1997, S. 219–233; Annette Simonis: »Georg Simmel Goethebuch – der Dichter als Wahrnehmungskünstler«, in: dies.: *Gestalttheorie von Goethe*



Werks und die Einheit und kreative Erneuerungskraft seines Lebens als ein unerreichbares Ideal, als einschüchternd und die eigene Produktivität hemmend. Bei Franz Kafka finden sich Tagebuch-Notizen von 1912, in denen er den »mich ganz durchgehende[n] Eifer, mit dem ich über Goethe lese«, mit dem sorgenvollen Gedanken zusammenbringt, dass diese Lektüre ihn »von jedem Schreiben abhält«. Weiter heißt es: »Ich glaube diese Woche ganz und gar von Goethe beeinflusst gewesen zu sein, die Kraft dieses Einflusses eben erschöpft zu haben und daher nutzlos geworden zu sein.«<sup>13</sup> Bücher über Goethe, so Kafka, verursachten in ihm »eine zerstreute, nirgends anwendbare Aufregung«, und er fährt fort: »Plan eines Aufsatzes ›Goethes entsetzliches Wesen‹.«<sup>14</sup> Ludwig Strauss schrieb 1913 an Martin Buber sogar, er habe »mit einem wachsenden Haß Goethes ›Dichtung und Wahrheit‹ gelesen, dieses Bekenntnis eines großen Menschen ohne geistige Leidenschaft, eines Fremden, der eine furchtbare Macht über mich hatte und in dessen Lüsten man versinken konnte wie in einem Sumpf.«<sup>15</sup> Und auch Moritz Goldstein beschrieb seine Goethe-Lektüre als erhebend und niederdrückend zugleich. Wir finden in seinen Tagebüchern ambivalente Sätze, die ganz ähnlich klingen wie die von Kafka oder Strauss zitierten, hier heißt es etwa: »Goethes Werke erheben mich, Goethes Leben schlägt mich zu Boden«, oder, kaum weniger drastisch: »Kein Leben ist lebenswert für den, der Goethes Leben kennt.«<sup>16</sup>

Außer diesen Stoßseufzern zur Epigonalität der eigenen Existenz schickte Goldstein jedoch auch noch einen speziellen Sehnsuchtsruf an seine jüdischen Leser, einen Wunsch, mit dem er zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Frage, um die es im vorliegenden Beitrag gehen soll, in eine eindrucksvolle Formulierung fasste. Er übertrug die Maxime, dass ein Volk einen Dichter für das Bewusstsein seiner selbst und für die Wahrnehmung durch Dritte benötige, auf die jüdische Geschichte und rief aus:

Ein Goethe der Juden in Deutschland – so möchte ich die Persönlichkeit bezeichnen, die uns not tut. Hätten wir sie, so hätten wir die geistige Organisation, so wären wir deutschen Juden eine Individualität, so würden wir uns als eine solche fühlen und als solche geachtet werden.<sup>17</sup>

---

*bis Benjamin. Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur*, Köln u. a. 2001, S. 84–118; Eva Geulen: »Nachlese: Simmels Goethe-Buch und Benjamins Wahlverwandschaften-Aufsatz«, in: Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne: Goethes ›anschauliches Denken‹ in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin, Boston 2014, S. 195–218.

<sup>13</sup> Franz Kafka: *Tagebücher 1910–1923*, Frankfurt/Main 1983, S. 179 u. S. 176.

<sup>14</sup> Ebd., S. 178.

<sup>15</sup> Ludwig Strauss im Brief an Martin Buber, 6. August 1913, in: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 1: 1897–1918, Heidelberg 1972, S. 338f.

<sup>16</sup> Vgl. Moritz Goldstein: »Texte zur jüdischen Selbstwahrnehmung aus dem Nachlaß.« Mit einer Einführung hg. von Elisabeth Albanis, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7.1 (1997), S. 79–134, hier S. 122.

<sup>17</sup> Goldstein: »Geistige Organisation des Judentums« (Anm. 9), S. 34.

Wenige Jahre zuvor hatte er dies fast wortgleich in seinem Tagebuch festgehalten; hier heißt es sogar noch etwas zugespitzter: »Ein Goethe der Juden in Deutschland sollte auftreten. Eine solche Erscheinung wäre hinaus über den Zwiespalt zwischen Deutschtum und Judentum.«<sup>18</sup>

Diese beiden Äußerungen bereiten Goldsteins sehr viel bekannter gewordenen Satz vor, mit dem er wenige Jahre später in der seinerzeit und bis heute viel diskutierten *Parnaß-* oder *Kunstwart-*Debatte von 1912 die aporetische Rolle von Juden im deutschen Kulturleben zu Protokoll gab. Kurz nach der Jahrhundertwende hatte er seinen »jüdischen Goethe« noch als Vision, als hoffnungsverheißende »Erscheinung« einer Kultursymbiose evoziert, in der »ein Jude, dessen Psyche durch die Aufnahme des deutschen Kulturgehaltes auf das Günstigste beeinflußt wäre«, nachgerade den »Sieg des Judentums über Deutschland, ja über Europa«<sup>19</sup> herbeiführen könnte. Das Bild war konsequent gedacht, denn es brachte zum Ausdruck, dass es universelle Werte der Kultur waren, die für die deutschen Juden zukunftssträftig seien. Goethe-Verehrung war hier das Gegenteil von Kulturnationalismus. Die Vokabel ›Sieg‹ bedeutete nicht mehr als die Aufnahme in die bürgerliche Gesellschaft mit allen Rechten und Pflichten, ohne dafür immer neue Bedingungen aufoktroziert zu bekommen. Durch einen »Goethe der Juden« könne, so war Goldstein zudem überzeugt, auch »die moderne Judenschaft selbst« gefördert werden; zugleich wäre »der Kultur der Menschheit ein unermesslicher Dienst geleistet, vielleicht der größte, der ihr in diesem Jahrhundert geleistet werden kann.«<sup>20</sup> So lautete der Sehnsuchtsruf eines jungen Juden, der später in seinem im amerikanischen Exil verfassten Lebensrückblick sein »gesamtes geistiges Leben als in der deutschen Kultur verwurzelt«<sup>21</sup> charakterisierte: Die Weltgeschichte möge nicht nur einen, sondern zwei Goethes hervorbringen, einen deutschen, den die Juden verehren dürften, und einen zweiten, jüdischen Goethe, der ihren Genius zur allgemeinen Anerkennung und Achtung führen könne.

Wir wissen heute, dass dieses Bild bereits im Moment seiner Erfindung obsolet war und dass die mit einem ›jüdischen Goethe‹ verbundene Überzeugung schon vor dem Ersten Weltkrieg enttäuscht wurde. So verfasste Goldstein 1912 ein Dokument der Einsicht in die Einseitigkeit dieser Kultursymbiose, wenn er desillusioniert und in der bitteren Konsequenz einer kollektiv erfahrenen Zurückweisung zu Protokoll gab: »Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und

<sup>18</sup> Goldstein: »Texte zur jüdischen Selbstwahrnehmung aus dem Nachlaß« (Anm. 16), S. 122.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Moritz Goldstein: *Berliner Jahre, Erinnerungen 1880–1933*, München 1977, S. 103.

die Fähigkeit dazu abspricht.«<sup>22</sup> Zeitgleich arbeitete er an einer Schrift, die die Abkehr von seinem eigentlichen Selbstverständnis befördern sollte und die Umkehr seiner kulturellen Überzeugungen zum Programm machte, indem er den Entwurf einer »jüdischen Nationalliteratur« skizzierte, die er im folgenden Jahr im Berliner *Jüdischen Verlag* publizierte.<sup>23</sup>

Zwischen diesen beiden »Bekennnissen«, wie Goldstein diese Texte fast fünfzig Jahre später selbst nannte,<sup>24</sup> promovierte er bei Erich Schmidt, dem Direktor des Goethe-Schiller-Archivs und seinerzeit Vorsitzenden der Goethe-Gesellschaft in Weimar, seit 1887 auch Ordinarius an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, mit einer Arbeit über Goethe.<sup>25</sup> Doch spielte sich hier nicht das individuelle Drama eines jungen Intellektuellen ab, denn Goldstein sprach nicht nur von sich selbst, sondern von den Erfahrungen einer jüdischen Generation, die in der Verheißung von Bildung und Kultur ein Versprechen einzulösen versuchte – nämlich das Ihrige dazu beizutragen, um jenen vermeintlichen »Zwiespalt« zu überbrücken, auf den die deutsche Mehrheitsgesellschaft die Juden wieder und wieder hinwies.<sup>26</sup> In einer Briefbemerkung von Moritz Lazarus kommt der nämliche Selbstbildungsauftrag, den jüdische Leser im Zeitalter der Emanzipation und der Akkulturation der Goethe-Lektüre entnahmen, ebenso prägnant zum Ausdruck wie bei Goldstein. Lazarus schrieb 1898 an einen jüdischen Bekannten: »Da Sie sich hier viel mit Schiller beschäftigt haben, möchte ich Sie an Goethe erinnern. Die Erziehungsprovinz in den Wanderjahren Wilhelm Meisters bietet auch sonst viel Interessantes. Für uns Juden aber liegen viele Momente der Befriedigung darin, von welchen einzelne sonst vorhandene abfällige Aussprüche Goethes über Juden weit überwogen werden.«<sup>27</sup>

22 Moritz Goldstein: »Deutsch-jüdischer Parnaß«, in: *Der Kunstwart* 25.11 (1. März 1912), S. 281–294; zu Moritz Goldstein vgl. Irmtraud Ubbens: »Aus meiner Sprache verbannt ...« Moritz Goldstein, ein deutsch-jüdischer Journalist und Schriftsteller im Exil, München 2002; zur Debatte selbst und ihrem Hintergrund vgl. Manfred Voigts: Art. »Kunstwart-Debatte«, in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (Anm. 8), Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2012, S. 464f.; Till Schicketanz: »Im Schatten des ›Parnaß‹. Moritz Goldstein und die Jüdische Renaissance«, in: *Aschkenas* 18/19.2 (2008/09), S. 249–267.

23 Moritz Goldstein: *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur*, Berlin 1913.

24 Moritz Goldstein: »German Jewry's Dilemma. The Story of a Provocative Essay«, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 2 (1957), S. 236–254, hier S. 245.

25 Moritz Goldstein: *Die Technik der zyklischen Rahmenerzählung Deutschlands. Von Goethe bis Hoffmann*, Berlin 1906.

26 Ehrhard Bahr: »Goethe and the Concept of Bildung in Jewish Emancipation«, in: Klaus Bergahn/Jost Hermand (Hg.): *Goethe in German-Jewish Culture*, Rochester u. a. 2001, S. 16–28; zur Bedeutung des Bildungsbegriffs für die Emanzipation der deutschen Juden vgl. v. a. Simone Lässig: *Jüdische Wege ins Bürgertum: Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

27 Moritz Lazarus im Brief an David Feuchtwang, 6. Dezember 1898, in: *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, mit

Auch Goldstein betrachtete jenen »Zwiespalt« und die vermeintliche »Doppelheit« als ein »Denkproblem«,<sup>28</sup> als eine an ihn von außen herangetragene Zumutung und somit als theoretische Herausforderung. Er selbst sprach von sich wider besseren Wissens i.S. des sprichwörtlichen *Faust*-Verses, denn in seiner Brust wohnten gar nicht zwei Seelen, sondern eine, und diese Seele sprach Deutsch.<sup>29</sup> So war die Idee, ein jüdischer Goethe könnte kommen, die Phantasmagorie eines Auswegs aus den Zumutungen von Festschreibungen, die nicht einmal ausblieben, wenn man sich beruflich als Philologe, Herausgeber, Kommentator oder Biograph dem größten deutschen Dichter zuwandte; mit einem jüdischen Goethe hingegen bestünde, so zumindest die Theorie, die Möglichkeit, dass Deutsche und Juden sich für ihre jeweiligen Geistesgrößen reziprok verehrten. Ein jüdischer Goethe könnte dem Kulturleben eine universale Dimension geben, jenseits eines von wem auch immer konstruierten, dichotom gedachten Gegensatzes von ›jüdisch‹ und ›deutsch‹; ein jüdischer Goethe war die theoretische Antwort auf das den Juden auferlegte »Denkproblem«, auf ihre lebensweltliche Aporie, sie mögen ihrer Umwelt immer wieder neu erklären, ob sie denn nun Deutsche oder Juden seien.

Die Herausgeberin der nachgelassenen Aufzeichnungen Goldsteins, Elisabeth Albanis, hat diese »eine Art Tagebuch jüdischen Leidens in Deutschland«<sup>30</sup> genannt. In der Tat stehen sie in der langen Tradition ähnlicher Texte, die von Heine bis zu Jakob Wassermanns *Mein Weg als Deutscher und Jude*<sup>31</sup> reicht und die eine Geschichte aufwendiger Selbstexplikationen ist, die deutschen Juden so häufig abverlangt wurden. Sie wollten als Deutsche anerkannt werden und taten deswegen durch ihre Goethe-Verehrung einen Schwur auf jene Kultur, in der sie aufgewachsen waren, an der sie teilhatten und für die sie eine ›Wahlverwandtschaft‹

---

einer Einleitung hg. v. Ingrid Belke, 2 Bde., Tübingen 1971 u. 1983/86 (2 Teilbände), Bd. I, S. 220f., hier S. 221. Zu Lazarus vgl. Sabine Sander: »Sprachdenken im Kontext von Moritz Lazarus' Völkerpsychologie«, in: *Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte* 1.1 (2009), S. 102–116.

<sup>28</sup> Goldstein: *Berliner Jahre, Erinnerungen 1880–1933* (Anm. 21), S. 103.

<sup>29</sup> Das auf die deutschen Juden übertragene Goethe-Wort ist zu einer stehenden Redewendung geworden, vgl. etwa Paul Mendes-Flohr: *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*, München 2004 (engl. Orig.: *German Jews. A Dual Identity*, New Haven/London 1999; hier heißt das entsprechende Kapitel aber bezeichnenderweise »The bifurcated Soul of the German Jews«, eine Wendung, die mit ›gabelförmig‹ oder ›gegabelt‹ im Deutschen nicht schriftsprachlich ist).

<sup>30</sup> Elisabeth Albanis: »Einführung«, in: Goldstein: *Texte zur jüdischen Selbstwahrnehmung aus dem Nachlaß* (Anm. 16), S. 79–88, hier S. 86; vgl. auch dies.: *German-Jewish Cultural Identity from 1900 to the Aftermath of the First World War. A Comparative Study of Moritz Goldstein, Julius Bab and Ernst Lissauer*, Tübingen 2002.

<sup>31</sup> Jakob Wassermann: *Mein Weg als Deutscher und Jude* [1921], München 1999; vgl. auch Christoph Schulte (Hg.): *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Stuttgart 1993.

empfangen; eine Kultur, die ihnen nicht von außerhalb zuteil wurde, sondern die von innen kam, aus dem eigenen Leben heraus.<sup>32</sup>

### III. Dimensionen und Formen jüdischer Goethe-Verehrung

Zwar hat man Lessings *Nathan der Weise* als »Magna Charta des deutschen Judentums«<sup>33</sup> bezeichnet; trotzdem gleicht kein literarischer Ruhm im deutschen Judentum demjenigen Goethes. Keinem Dichter haben deutsche Juden über Generationen hinweg eine so unverbrüchliche und innige Anhänglichkeit geschenkt. Umfang und Bedeutung dieser Tradition der jüdischen Goethe-Forschung und -Aneignung, so der Germanist Wilhelm Voßkamp völlig zu Recht, können gar nicht überschätzt werden.<sup>34</sup> Die offenkundige Nähe zu Goethe wurde bereits durch zahlreiche jüdische Gelehrte der 1920er und frühen 30er Jahre als »großes Thema« erkannt.<sup>35</sup> Der Theaterpublizist Samuel Meisels verwies seinerzeit auf eine jahrzehntelange Tradition der jüdischen Goethe-Gelehrsamkeit und zählte dabei nicht nur Biographen, Literaturhistoriker und Philologen wie

32 Nicolas Berg/Jan Eike Dunkhase: Art. »Wahlverwandtschaften«, in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (Anm. 6), Bd. 6, S. 319–324.

33 Jakob Hessing: »Germanistik in Israel oder Die Wiederkehr des Verdrängten«, in: Christian Kohlross/Hanni Mittelman (Hg.): *Auf den Spuren der Schrift. Israelische Perspektiven einer internationalen Germanistik*, Berlin, Boston 2011, S. 7–18, hier S. 14 (es handelt sich dabei um eine Formel des Historikers George Mosse). Vgl. zu Lessings *Nathan* Adolf Rosenzweig: *Zum 100jährigen Geburtstage des »Nathan der Weise«*. Essay, Posen 1878; zum Gesamtthema: Barbara Fischer: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori. Zur deutsch-jüdischen Rezeption von »Nathan der Weise«*, Göttingen 2000. Ernst Simon schrieb demgegenüber, im *Nathan* fehle das »substantiell Jüdische«; dieses sei eher im Shylock von Shakespeare verewigt, »wir sollten uns heute zu diesem tragischen Bruder Shylock bekennen, statt ihn apologetisch abzuschütteln.« Vgl. Ernst Simon: »Lessing und die jüdische Geschichte« [1929], in: ders.: *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965, S. 215–219 (zit. nach Rudolf Lennert: »Über das Leben der deutsche Sprache in Jerusalem«, in: *Neue Sammlung* 6 (1966), S. 617–627, hier S. 625).

34 Wilhelm Voßkamp: »Das Neue als Verheißung. Über die Entstehung des Neuen in der deutschen Literaturwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Kulturwissenschaft«, in: Kohlross/Mittelman (Hg.): *Auf den Spuren der Schrift* (Anm. 33), S. 53–73, hier S. 61; zum Gesamtthema: Petra Ernst: »Deutsche Sprache und »Weltliteratur«. Michael Bernays, Ludwig Geiger und andere Goetheforscher«, in: Stephan Braese/Daniel Weidner (Hg.): *Meine Sprache ist Deutsch. Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970*, Berlin 2015, S. 129–151; Berghahn/Hermant (Hg.): *Goethe in German-Jewish Culture* (Anm. 26); Klaus L. Berghahn: »Ein klassischer Chiasmus: Goethe und die Juden, die Juden und Goethe«, in: *Goethe-Jahrbuch* 10 (2001), S. 203–221; Wilfried Barner/Christoph König (Hg.): *Jüdische Intellektuelle und die Philologen in Deutschland 1871–1933*, Göttingen 2001; Wilfried Barner: *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf: Juden als deutsche Goethe-Verehrer*, Göttingen 1992; ders.: »Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933«, in: Stéphane Mosès/Albrecht Schöne (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Frankfurt/Main 1986, S. 127–151.

35 Samuel Meisels: *Goethe im Ghetto. Kleine Beiträge zu einem großen Thema*, Wien 1932.

Michael Bernays, Ludwig Geiger Albert Bielschowsky, Richard M. Meyer, Eduard Engel und Georg Witkowski auf, sondern auch Philosophen wie Georg Simmel und Schriftsteller wie Emil Ludwig und Julius Bab. Zudem erwähnte er Sammler wie Albert Cohn, dessen Handschriften- und Rara-Kollektion nach seinem Tod in den Besitz des Goethe-Schiller-Archivs in Weimar übergegangen war.<sup>36</sup> Der Journalist und Literaturwissenschaftler Hugo Bieber, der sich vor den Nazis in die Vereinigten Staaten retten konnte und der vor dem Ersten Weltkrieg wesentlich an dem dreibändigen *Goethe-Handbuch* von Julius Zeitler im Metzler-Verlag beteiligt war, schrieb 1927 im *Jüdischen Lexikon* den entsprechenden Eintrag mit einer ganz ähnlichen Namensliste, ebenso Hertha Badt-Strauss 1931 in der *Encyclopaedia Judaica*, und sogar das kleine zionistische *Philo-Lexikon* befand 1935 Goethe und die jüdischen Goethe-Forscher für so wichtig, dass es gleich zwei Einträge dazu aufnahm und in einer langen Aufzählung jüdischer Gelehrsamkeit über siebzehn Namen im Bereich der Goethe-Philologie und -Biographik anführte.<sup>37</sup>

Immer wieder kamen jüdische Intellektuelle auf diesen Zusammenhang zurück. Der 1899 in Posen geborene und in Berlin-Charlottenburg aufgewachsene Adolf Leschnitzer, der nach seiner Rückkehr aus dem Ersten Weltkrieg in Berlin und Heidelberg Germanistik, Geschichte, Philosophie und Pädagogik studierte und 1924 mit einer mediävistischen Arbeit promoviert wurde,<sup>38</sup> hob in einem Überblick zur Geschichte der deutschen Juden in einer philosophisch und ideengeschichtlich ganz unbefangenen Zusammenstellung Goethe und Kant als Geistesverwandte der Juden hervor und nannte als Beleg »die große Zahl jüdischer Goetheforscher, und Literarhistoriker [...], die dem deutschen Publikum vielgelesene Bücher

36 Samuel Meisels: »Der Anteil der Juden an der Goetheforschung«, in: *Menorab. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 10.2 (1932), S. 107f. Albert Cohn war Meisels zufolge auch derjenige, der erstmals die – dann im Jahr 1885 erfolgte – Gründung der Goethe-Gesellschaft angeregt hatte.

37 H. Br. [d.i. Hugo Bieber]: Art. »Goethe, Stellung zu Juden und Judentum«, in: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*, Bd. 2, Berlin 1927, Sp. 1216–1218; B. S. [d.i. Bertha Badt-Strauss]: Art. »Goethe«, in: *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, Berlin 1931, Sp. 546–548; Anonym [Julius Bab]: Art. »Goethe«, in: *Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens*, 3., vermehrte und verb. Aufl., Berlin 1936, Sp. 250; Anonym [Julius Bab]: Art. »Literarhistoriker, j.«, in: ebd., Sp. 432f.; *Goethe-Handbuch*, in Verbindung mit Dr. Hugo Bieber [u.a.] hg. v. Dr. Julius Zeitler (Bd. 1: Aachen–Glück; Bd. 2: Göchhausen–Mythologie; Bd. 3: Nachdruck–Zwischenkieferknochen; Alphabetisches Register), Stuttgart 1916–1918.

38 Adolf Leschnitzer: *Untersuchungen über das »Hohelied in Minneliedern. Ein Beitrag zur Historienbibel-Forschung*, Inaug.-Diss., Heidelberg 1924; zu Leben und Werk Leschnitzers vgl. Monika Richarz: »Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer, der erste Professor für jüdische Geschichte in der Bundesrepublik«, in: Jürgen Matthäus/Klaus-Michael Mallmann (Hg.): *Deutsche – Juden – Völkermord. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2006, S. 73–84.



über Goethe geschenkt haben.«<sup>39</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg widmete Leschnitzer der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft zwischen der Aufklärung und der Nazizeit eine umfangreiche monographische Interpretation, die heute kaum noch zitiert wird, weil sie als Forschungsbeitrag aus allen Diskursen gefallen zu sein scheint, als Quelle aber noch unentdeckt ist.<sup>40</sup> Margarete Susman sprach 1935 in ihrem Rückblick *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum* von einer »jüdischen Grundwahrheit«, die sie darin erblickte, dass »eine Reihe wahrhaft tiefer Deutungen Goethes in Deutschland [...] jüdischem Geist« zu verdanken sei, dass also, so war sie wie viele Juden ihrer Zeit überzeugt, ein »Bündnis mit dem deutschen Geist« bestanden hatte und dass dieses nun durch die Nazis »in der bisherigen Form auseinanderbricht«.<sup>41</sup> Sie nannte dabei einige der oben aufgeführten Namen, darüber hinaus auch Walter Benjamin und dessen Aufsatz *Goethes Wahlverwandtschaften*.<sup>42</sup> Von diesem gibt es eine Briefäußerung ganz ähnlicher Art, die zur Pointe hatte, dass man Goethe lesen müsse, um die deutschen Juden zu verstehen. Von Hannah Arendt und ihrer nie versiegenden Liebe zu Goethe, die auch in Ton und Form Goethe'scher Lyrik eigene Gedichte verfasste, war bereits die Rede. Und auch Jacob Taubes nannte Goethe einmal »eine hohe Autorität bei Juden«<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Adolf Leschnitzer: »Geschichte der deutschen Juden seit der Emanzipation«, in: Franz Böhm/Walter Dirks (Hg.): *Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart*, 2 Bde., Wiesbaden 1965, Bd. 1, S. 255–288, hier S. 271. Er schrieb später auch selbst Abhandlungen über die vielbeschworene »deutsch-jüdische Symbiose« und über Bibel motive im Werk Goethes. Sein jüngerer Bruder, Franz Leschnitzer, promovierte nach der Rückkehr aus dem Exil in der DDR in den frühen 1960er Jahren über die Rezeption des *Faust* in der Literatur der Sowjetunion; während der Arbeit an der Dissertation trat er aus der Kommunistischen Partei aus. Vgl. Franz Leschnitzer: *Goethes ›Faust‹ und die sowjetische Literatur*, Inaug.-Diss., Rostock 1964.

<sup>40</sup> Adolf Leschnitzer: *Saul und David. Zur Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg 1954.

<sup>41</sup> Margarete Susman: »Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum«, in: *Der Morgen* 11.3 (1935), S. 107–116, hier S. 107f. u. S. 110f.; dies.: »Vom geistigen Anteil der Juden an der deutschen Geistesgeschichte«, in: dies.: *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914–1964*, hg. v. Manfred Schlösser, Darmstadt, Zürich 1965, S. 170–180. Zum Werk Susmans vgl. Elisa Klapheck: *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie*, Berlin 2014.

<sup>42</sup> Walter Benjamin: *Wahlverwandtschaften: Aufsätze und Reflexionen über deutschsprachige Literatur*, ausgewählt und mit einem Nachwort von Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/Main 2007; zur Rezeption von Benjamins Aufsatz vgl. Helmuth Hühn/Uwe Steiner/Jan Urbich (Hg.): *Benjamins Wahlverwandtschaften. Zur Kritik einer programmatischen Interpretation*, Berlin 2015; Geulen: »Nachlese« (Anm. 12).

<sup>43</sup> Jacob Taubes im Brief an Armin Mohler [undatiert; ca. 1953], in: *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, hg. v. Herbert Koop-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff u. Martin Tremel, München 2012, S. 140–142, hier S. 141.

Es ist sprechend, dass viele der genannten Gelehrten ihr Verhältnis zur Kultur und auch ganz allgemein die deutsch-jüdische Konstellation häufig mit Goethe-Begriffen umschrieben.<sup>44</sup> Der Darmstädter Kulturoziologe und Philosoph Julius Goldstein – nicht zu verwechseln und nicht verwandt mit dem eingangs zitierten Moritz Goldstein – reflektierte in der Zeit, als er an seiner Dissertation *Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart* arbeitete, genau über solche Fragen.<sup>45</sup> Er nannte die deutsch-jüdische Geistes- und Ideengeschichte »geeinte Zwienatur«, verwendete also einen Ausdruck Goethes, mit dem sich beides zugleich evozieren ließ: Einheit und Differenz. Auch Julius Goldstein war, wie sein Namensvetter, vor dem Ersten Weltkrieg davon überzeugt, »daß deutscher Geist und jüdischer Geist eine gewisse Wahlverwandtschaft« oder auch »Wesensverwandtschaft« aufwiesen.<sup>46</sup> Er fasste sie genauer als »Nähe in Empfinden und Denkungsart«<sup>47</sup> und entwarf, auch darin ähnlich der Figur eines »jüdischen Goethe«, einen geschützten Innenraum der Zugehörigkeit, der – obwohl theoretisch – dennoch Realität hatte, weil man in ihm einer Idee huldigen konnte, die es gestattete, sich nicht zwischen deutscher und jüdischer Kultur entscheiden zu müssen.

So entstand ein Innenraum, gebildet aus Theorie und geformt mit Konzepten Goethes. Mit einem Blick auf die Zeitschrift *Der Morgen*, die Julius Goldstein in den 1920er Jahren gründete und die noch bis ins Jahr 1938 hinein in Berlin erschien, lassen sich diese Haltung und das ihr zugrunde liegende theoretische Programm gut illustrieren. In der Zweimonatsschrift wurden die Rückbesinnung auf jüdische Traditionen *und* das Bekenntnis zu einer säkularen Moderne, zur europäischen Aufklärung, in einem gleichsam doppelten Bekenntnis zusammengeführt, für dessen immanente Spannung Goethe zu einer Figur der Vermittlung wurde. Die Beiträge von Leo Baeck, Selma Stern, Siegfried Kracauer, Ernst Simon, Martin Buber, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und vielen anderen handelten natürlich nicht alle direkt von Goethe; doch alle diese Autoren widmeten dem Dichter in ihrem Œuvre mehr als lediglich beiläufige Aufmerksamkeit. Sie vollzogen in ihren Werken regelrechte Einschreibungen in sein Sprachdenken, das ihnen als Spiegel der Selbstverständigung diene.

<sup>44</sup> So bereits eine Beobachtung von Gert Mattenklott; vgl. ders.: *Über Juden in Deutschland*, Frankfurt/Main 1992, S. 111.

<sup>45</sup> Julius Goldstein: *Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart*, Inaug.-Diss., Jena 1899.

<sup>46</sup> Julius Goldstein: »Das deutsche Geistesleben und die Juden«, in: *K.-C.-Blätter* 2.9 (1. Juni 1912), S. 169–175, hier S. 169 u. S. 170.

<sup>47</sup> Ebd., S. 170.



Der daraus entstandene Kanon kann im Grunde nicht anders als mit der tautologischen Wendung ›goethisch‹ oder ›goetheanisch‹ bezeichnet werden. Siegfried Kracauer schrieb 1920 an Margarete Susman: »[I]ch bin ein Heide im Sinne Goethes.«<sup>48</sup> Franz Rosenzweig philosophierte über die ›Verleibung‹ der Gedanken durch den Dichter mit dem Pathos der deutsch-jüdischen ›Wahlverwandtschaft‹ im Zeichen Goethes: In diesem Jahrzehnt, so Rosenzweig, habe sich ›jenes einzigartige Zusammentreffen ereignet, daß ein großer Augenblick des Gedankens, des seiner Natur nach stets weltgeschichtlichen, mit einem großen Augenblick der Sprache, der ihrer Natur nach stets nationalgeschichtlichen, in harmonischem Stundenschlag zusammenklang.« In Fichtes, Schlegels, Schellings und Hegels Bekenntnissen zu Goethe sei das ›weltgeschichtliche Wunder‹ geschehen: ›die universale Philosophie feierte ihre Versöhnung mit der nationalen Kultur, die Sprache der Dichter verleibte die Gedanken der Denker.«<sup>49</sup> Martin Buber, der 1953 bekannte, dass ihm beim Wiederlesen von besonders lieb gewonnenen Goethe-Gedichten Tränen in die Augen stiegen,<sup>50</sup> beschwor in einer Rede anlässlich des 200. Geburtstags von Goethe die Erinnerung an ein ›Goethe-Ich‹, an das existentialistische ›Reinmenschliche‹, die letzte ›Euphorie eines Zeitalters vor dessen Agonie‹.<sup>51</sup> Der Althistoriker Eugen Täubler zitierte Goethe auch in seinen Studien über den Begriff der ›Tyche‹ in der griechischen Geschichtsschreibung.<sup>52</sup> Seine Ehefrau Selma Stern-Täubler, auch sie Historikerin, arbeitete über die politische und kulturelle Emanzipation und Akkulturation der deutschen Juden und sah in den Berliner Salons und v.a. in der Goethe-Verehrerin

48 Siegfried Kracauer im Brief an Margarete Susman, 2. Mai 1920 (zit. nach: Ingrid Belke: ›Siegfried Kracauer als Beobachter der jungen Sowjetunion‹, in: Michael Kessler/Thomas Y. Levin (Hg.): *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Tübingen 1990, S. 17–38, hier S. 26).

49 Franz Rosenzweig: ›Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens‹, in: ders.: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. v. Reinhold u. Annemarie Mayer, Dordrecht u.a. 1984, S. 177–223, hier S. 178f. Ich danke meiner Kollegin Inka Sauter sehr herzlich für den Austausch über Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, deren Historismus-Kritik und Geschichtsdenken das Thema ihrer Dissertation darstellt.

50 Martin Buber: ›Drei Erinnerungen‹, in: *Werkausgabe*, hg. v. Paul Mendes-Flohr u. Bernd Witte, Bd. 7: *Schriften zu Literatur, Theater und Kunst, Lyrik, Autobiographie und Drama*, Gütersloh 2016, S. 239–249, hier S. 246. Es handelte sich um Goethes ›Vermächtnis altpersischen Glaubens‹ aus dem *Westöstlichen Divan*.

51 Martin Buber: ›Das Reinmenschliche‹ [1949], in: ebd., S. 233–238, hier S. 236. Es war dies die Rede, die Buber 1949 für die Konferenz im amerikanischen Aspen/Colorado verfasst hatte, die er aber dort nicht selbst vorgetragen hatte, weil er die Reise kurzfristig absagen musste. Der Text wurde von Ernst Simon verlesen.

52 Eugen Täubler: *Tyche. Historische Studien*, Leipzig u.a. 1926, S. 57; vgl. einführend zum Lebenswerk von Täubler: Heike Scharbaum: *Zwischen zwei Welten. Wissenschaft und Lebenswelt am Beispiel des deutsch-jüdischen Historikers Eugen Täubler (1879–1953)*, Münster u.a. 2000.

Rahel Varnhagen die Verkörperung eines Zeittypus, der sich im Moment des »Zwiespalts« zwischen jüdischer Herkunft und deutscher Zugehörigkeit »ganz bewußt« entscheidet, »in der deutschen Literatur, der deutschen Kunst, der deutschen Politik« aufzugehen.<sup>53</sup> »Die Auseinandersetzung mit Goethes Lebenswerk«, so heißt es treffend in einer Rezension zu Hugo Biebers Studie *Goethe im XX. Jahrhundert* (1932), war »zu einer modernen Kulturphilosophie« geworden, die »alle wesentlichen Fragen der Geistesbildung« enthält.<sup>54</sup>

Der mit Berufung auf Goethe internalisierte Bildungsgedanke konnte zudem auch berufliche Barrieren kompensieren. In genau dieser Perspektive äußerte sich Heymann Steinthal in einem Brief von 1890, in dem er seinem Schüler Gustav Glogau gegenüber in geradezu idealtypischer Weise über die seinerzeit allenthalben verhandelte ›Judenfrage‹ Folgendes darlegte:

Der Jude kann nicht Unter-Officier sein, sagt der Major; – nun, denn nicht. Er kann nicht Ordinarius sein, sagt Treitschke; – nun, denn nicht. Was kann er sein? Nun, niemand kann es ihm wehren, ein tüchtiger Mensch zu sein. So mag er streben, ein solcher zu werden. Ich denke hierüber kühler als die meisten Juden. [...] Welcher Nation ich angehöre, das ist ganz und gar meine Sache.<sup>55</sup>

Steinthal hatte sich entschieden, der deutschen Sprachnation anzugehören. Dies wollte er sich von niemandem nehmen lassen; hier hatte, seiner Meinung zufolge, alle äußere Begrenzung und Benachteiligung der Juden ihr gleichsam natürliches Limit erreicht, weil es um ideelle, um innere Werte ging, die in einer an Goethes Romanfigur Wilhelm Meister geschulten Weise dem individuellen Gesetz des eigenen Genius unterlagen. Der Engels-Biograph und Historiker der Arbeiterbewegung Gustav Mayer vermachte in genau diesem Sinne anlässlich des 100. Todestags von Goethe seinem Sohn den Extrakt seiner Einsicht über das Leben. In einem Brief wählte er Goethe als Gewährsmann, um sein eigenes Credo darzulegen, nämlich die Bewunderung für Goethe als beispielhaften Menschen, der keine äußeren Werte zu erlangen trachtete, sondern auf seine inneren Anlagen hörte und diese zu vervollkommen suchte: »Dies Verhalten, dass man aus der Welt was zu einem gehört sich angliedert, dass man kein ganz anderer sein wollen, keinem fremden Ehrgeiz folgen, sondern nur aus sich heraus zu treiben suchen soll, was irgendwie als Anlage da ist, das lernte

53 Selma Stern: »Der Wandel des jüdischen Frauentyps seit der Emanzipation«, in: *Ost und West* 22 (1922), Sp. 324–337; erweitert in: *Der Morgen* 1 (1925), S. 324–337, S. 496–516; S. 648–657; und *Der Morgen* 2 (1926), S. 71–81; als Einführung: Marina Sassenberg: *Selma Stern (1890–1981). Das Eigene in der Geschichte*, Tübingen 2004.

54 [Anonym]: [o.T.], in: *Menorah. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 10.8/10 (1932), S. 440.

55 Heymann Steinthal im Brief an Gustav Glogau, 3. Oktober 1890, in: *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal* (Anm. 27), Bd. II.1, S. 303f.

ich von ihm.«<sup>56</sup> Auch Mayer beschreibt hier, ähnlich wie zuvor Steinthal, im Sprachregister der Zeit, was zugleich die große Kollektiv-Aufgabe der deutschen Juden in Deutschland insgesamt darstellte: Die Emanzipation und Akkulturation der Juden sollte nach dem Modell der Bildungs- und Entwicklungsidee Goethes verlaufen, man sollte gleichsam (individuell wie kollektiv) ›werden, der man war‹ und dabei alle eigenen Anlagen zur freien Ausfaltung bringen, nicht aber Anderes, Fernstehendes nachahmen. Doch so lange die kollektive Gleichstellung Hindernisse zu gewärtigen hatte, konnte man sich auch mit Goethe trösten und als Einzelner vollziehen, was den Juden als Minderheit insgesamt nicht möglich war. Der Kulturphilosoph und Soziologe Erich Kahler übertrieb nicht, als er diese Konstellation rückblickend nach deren Zerstörung eine »besondere, einzigartige Beziehung, eine wechselseitige Durchdringung von Wesen und Schicksal« nannte, »die in beiden Völkern durch Einklang und Zwiespalt an den Nerv der Existenz rührte.«<sup>57</sup> Trotz der Unterschiede im Einzelnen galt für alle Genannten, was Bernd Witte einmal über Martin Buber schrieb: »Indem Buber über Goethe spricht, spricht er so vor allem über sich selbst und seine eigene Geisteswelt.«<sup>58</sup>

Die jüdische Verehrung für Goethes Leben und Werk dokumentiert sich in einer kaum überschaubaren Anzahl an Vorträgen, Schriften, Editionen, Anthologien und Biographien, die ihrerseits zahlreiche Rezensionen erfuhren. Nicht nur die Angebots-, auch die Nachfrageseite, also die publizistische Verbreitung in Anzeigen, durch Übersetzungen in andere Sprachen ist hier Beleg für das Theoriegeflecht, das im Namen Goethes aus dessen Werk gewoben wurde. Es waren jüdische Übersetzer oder Werk-Herausgeber wie etwa Imanuel Weißglas oder Louis Fürnberg, die Goethe ins Rumänische übertrugen oder als Herausgeber einer tschechischen Ausgabe wirkten. Und zu den Übersetzern sind weitere Mittler hinzuzuzählen – Verleger, Stifter, Herausgeber, Mäzene und Sammler – und natürlich die breite jüdische Leserschaft, die dieses Schrifttum kaufte, abonnierte, las und darüber sprach und wiederum schrieb. Der bereits erwähnte Georg Witkowski widmete ein ganzes Kapitel seiner Autobiographie dem Thema ›Bibliophilie‹ und es erscheint dem Autor nicht erläuterungsbedürftig,

56 Gustav Mayer im Brief vom 22. März 1932 (zit. nach: Jens Prellwitz: *Jüdisches Erbe, sozialliberales Ethos, deutsche Nation: Gustav Mayer im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Mannheim 1998, S. 223).

57 Erich Kahler: »Deutsche und Juden«, in: Manfred Schlösser (Hg.): *Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman*, Darmstadt 1964 (zit. nach: Achim von Börries: »Nachwort«, in: ders. (Hg.): *Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1861–1945*, Frankfurt/Main 1988, S. 249–283, hier S. 281).

58 Bernd Witte: »Einleitung: Buber und die Literatur«, in: Buber: *Werkausgabe*, Bd. 7 (Anm. 50), S. 15–37, hier S. 30.

vielmehr völlig selbstverständlich, dass das erste Exemplar seiner eigenen Sammlung die Nicolai-Ausgabe der parodistischen *Freuden des jungen Werther* mit dem Titelkupfer Chodowieckis war.<sup>59</sup> Der Leipziger Rabbiner Felix Goldmann merkte 1930 in einer nur auf den ersten Blick unpassenden nationalökonomischen Diktion an, es sei unbestritten,

daß Juden ein ungemein großes Kontingent an Lesern der allgemeinen deutschen Literatur stellen. Die Bedeutung des Lesers für die Gestaltung der Literatur, für ihre Stoffe, für ihre Formen, darf nicht unterschätzt werden. Auch in der Wirtschaft ist es [...] heute unmodern geworden, von produktiven und unproduktiven Klassen zu reden, und zu den letzteren den Handel und den Verbraucher zu zählen. Ebenso wie er durch die Nachfrage, die er schafft, auf die Produktion belebend einwirkt, kommt auch auf geistigem Gebiete dem Leser die wichtige Rolle der Anregung, des Verbreitens einer schaffensfreudigen Stimmung zu.<sup>60</sup>

Die These, dass eine »schaffensfreudige Stimmung« im Fall der Goethe-Rezeption nicht von Gelehrsamkeit produziert werde, sondern diese umgekehrt erzeugt, ist sicherlich nicht mit einer Handvoll Belegen zu beweisen. Dennoch erschließt sich dem genauen Blick auf die Alltags- und Bildungsgeschichte jüdischer Leser, dass im Zeichen Goethes nicht nur Lektüre um der Gelehrsamkeit willen betrieben wurde. Goethe war für viele jüdische Familien das, was Ludwig Geiger einmal einen »Lebensführer«<sup>61</sup> genannt hat. Eine ganze Reihe von jüdischen Eltern benannten ihre Kinder nach Mitgliedern der Familie Goethes oder nach Figuren aus seinem literarischen Werk.<sup>62</sup> Sicher erhielt Margarete Susman ihren Namen von begeisterten Lesern des *Faust*. Georg Witkowski nannte seine 1900 geborene Tochter nach der Mutter Goethes Katharina Elisabeth und hoffte explizit, »dass ihr Charakter« so werden möge wie der »dieser herrlichen Frau«<sup>63</sup>. Nach dem Spitznamen, den Goethes Mutter trug (»Aja«), wollte auch der Soziologe Arthur Ruppin seine Tochter nennen.<sup>64</sup> Goethe war in

<sup>59</sup> Georg Witkowski: *Von Menschen und Büchern. Erinnerungen 1863–1933*, Leipzig 2003, S. 234f.

<sup>60</sup> Felix Goldmann: *Der Jude im deutschen Kulturkreise. Ein Beitrag zum Wesen des Nationalismus*, o.O./o.J. [1930], S. 82f.

<sup>61</sup> Ludwig Geiger: »Hermann Cohen. Ein Gedenkblatt«, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 82.15 (1918), S. 169f.; hier heißt es: »Er lebte in Goethe, den er gründlich kannte und zum Lebensführer erkoren hatte.« (ebd., S. 169)

<sup>62</sup> Susanne Saliternik-Lissauer: »Das Schicksal der Opernpartitur meines Vaters«, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 7.25 (1965), S. 69–75, hier S. 69.

<sup>63</sup> Witkowski: *Von Menschen und Büchern* (Anm. 59), S. 199.

<sup>64</sup> Bei Arthur Ruppin heißt es unter dem Datum des 24. Juni 1926: »Vorgestern Abend war ich bei Agnon. Er las mir auf meinen Wunsch aus einer Bibelkonkordanz Namen vor. Mir gefiel als Mädchennahe Aja. Auch Hanna findet diesen Namen sehr schön. Wenn wir ein Mädchen bekommen, wird sie wohl Aja heißen. Hieß nicht auch Goethes Mutter so?« Arthur Ruppin: *Briefe, Tagebücher, Erinnerungen*, hg. v. Schlomo Krolik, Königstein/Ts. 1985, S. 381. Der Spitzname der Mutter Goethes Catharina Elisabeth lautete tatsächlich »Frau Aja«; im deutschen Frühzionismus ist generell die Berufung auf

dieser Welt Auftrag und Verpflichtung nicht nur im beruflichen, sondern auch im privaten Raum. Die Hochzeitsreise führte nach Italien, in das »Land unserer Sehnsucht«, und dort rezipierte man Kunstwerke mit den Augen Goethes.<sup>65</sup> Für eine besonders ehrenvolle Vortragseinladung nach Oxford bot Witkowski ebenso das Thema Goethe an wie für die von ihm ins Leben gerufenen Bildungsvorträge für Arbeiter und Allgemeininteressierte in Leipzig.<sup>66</sup> Geselligkeit stand generell im Zeichen Goethes; man lud achtzig Personen zum Nachmittagstee ein, das Zusammensein wurde umrahmt von den musikalischen Darbietungen eines Streichquartetts und einer Sängerin sowie dem Vortrag von Goethes *Märchen*, wofür man einen Schauspieler von den Städtischen Bühnen engagierte.<sup>67</sup> Das war natürlich nicht privat im heutigen Sinne, sondern die bürgerliche Schauseite urbaner Geselligkeit; aber auch im intimen Rahmen der Familie wurde Goethe zum Fixpunkt des Austauschs, etwa wenn man befreundete Gäste aus dem Ausland empfing und mit diesen am Abend lesend und diskutierend die *Faust*-Dichtung durcharbeitete.<sup>68</sup>

#### IV. Goethe-Glauben – Spinoza als Vermittler

Schon jüdische Zeitgenossen bemerkten, dass die Goethes Leben und Werk gewidmete Kraft und Gelehrsamkeit nicht nur Wissenschaft war, sondern ein umfassendes Wissenssymbol, »ein Wissen um alles«<sup>69</sup> darstellte. Goethe war in dieser Sicht weniger ein bestimmter Ausschnitt des literarischen Kanons, den man zu kennen hatte, sondern gleichsam eine Perspektive, die Art und Weise, mit der man die Welt insgesamt betrachtete. Über die jüdische Goethe-Lektüre schrieb Heymann Steinthal im Frühling 1890, er glaube, »daß man Goethe, wenn man ihn ganz erfassen will, nicht

---

Goethe weit verbreitet, vgl. Jörg Hackeschmidt: *Von Kurz Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997. Blumenfeld bezeichnete sich als »Zionisten von Goethes Gnaden« (zit. nach: Walter Laqueur: *Geboren in Deutschland. Der Exodus der jüdischen Jugend nach 1933*, Berlin/München 2000, S. 407); Franz Oppenheimer schrieb, er fühle sich »neunundneunzig Prozent Kant und Goethe und nur ein Prozent Altes Testament, und auch das wesentlich durch Vermittlung Spinozas und der Lutherbibel.« Franz Oppenheimer: *Erlebtes, Erstrebtes, Erreichtes. Lebenserinnerungen* [1931], Düsseldorf 1964, S. 211.

<sup>65</sup> Witkowski: *Von Menschen und Büchern* (Anm. 59), S. 156 u. S. 195.

<sup>66</sup> Ebd., S. 113 u. S. 115. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert hatten diese Vorträge großen Erfolg, bald wurde Witkowski auch vom Kaufmännischen Verein, dem Lehrerverein, dem Verein für Volkswohl und anderen Bildungsinstitutionen zu Einzelvorträgen oder ganzen Vortragsreihen eingeladen.

<sup>67</sup> Ebd., S. 158.

<sup>68</sup> Ebd., S. 132.

<sup>69</sup> Meisels: »Der Anteil der Juden an der Goetheforschung« (Anm. 36), S. 107.

als Dichter und nicht als Naturforscher und nicht als Zeichner u.s.w. darstellen muß; unübertroffen groß ist Goethe als Mensch, und er selbst wollte nicht Dichter oder Naturforscher noch sonst was sein, sondern ein gebildeter Mensch«. <sup>70</sup> Weiter heißt es hier:

Von Shakespeare's Person wissen wir zu wenig; darum und wegen der völligen innern wie äußern Verschiedenheit ist keine Vergleichung Shakespeares mit Goethe möglich. Nur das kann ich Dir sagen: als ich Bräutigam war, las ich Romeo und Julia und fand darin keinen Satz, den ich meiner Braut hätte sagen mögen oder den ich von dieser hätte hören mögen. Ich bin kein Engländer, und wo Shakespeare Engländer ist, mißfällt er mir, und auch, wo er Italiäner ist; ich verstehe nur deutsche und hebräische Poesie, und beides als eines steckt in Goethe. <sup>71</sup>

Diese besondere Form des kulturellen Bekenntnisses prädestinierte deutsche Juden dazu, die von ihnen kollektiv erwartete nationale Akkulturation als eine Konversion an den ersten Kultur- und Sprachheroen ihrer Heimat abzulegen: Sie fanden, wie der Pantheist und Spinoza-Verehrer Steinthal, in Goethe nicht nur die deutsche, sondern eben auch hebräische Poesie. Oder soll man sagen, sie fanden jene wieder, indem sie Goethe lasen? Wie man das Argument auch wendet: Deutsche Juden legten nicht allein deshalb »den Grundstein zur modernen Goetheforschung« und leisteten hierbei »Grundlegendes«, <sup>72</sup> weil sich mit seinem Namen ein von ihnen geteilter Wertekanon verband, sondern auch deswegen, weil sie hier eine säkulare Form gelebter Religion annehmen konnten, ohne für diese mit dem Judentum brechen zu müssen. Georg Witkowski, einer der bekanntesten Goethe-Biographen seiner Zeit überhaupt, sprach in seinen Memoiren generell von der »Göttlichkeit« der Kunst und nannte überlieferte Gegenstände des Gebrauchs aus dem Nachlass der Klassiker ohne distanzierende Anführungen »Reliquien«. <sup>73</sup> »Für die Gebildeten«, so Witkowski halb erstaunt, halb affirmativ, »wurde die Kunst mit den Jahren immer mehr zum Religionsersatz. Als 1897 die Hempelsche Goethe-Ausgabe erschien, prangte auf ihrer ersten Seite in der Handschrift des Dichters der Sinnspruch:

›Wer Wissenschaft und Kunst besitzt  
Der hat auch Religion;  
Wer jene beiden nicht besitzt  
Der habe Religion.«

<sup>70</sup> Heymann Steinthal im Brief an Gustav Glogau, 11. April 1890, in: *Briefe*, Bd. II.1 (Anm. 54), S. 287–292, hier S. 290.

<sup>71</sup> Ebd., S. 291.

<sup>72</sup> Meisels: »Der Anteil der Juden an der Goetheforschung« (Anm. 36), S. 107.

<sup>73</sup> Witkowski: *Vom Menschen und Büchern* (Anm. 59), S. 270 u. S. 278.

Die Kunst galt als höchste Offenbarung des göttlichen Geistes; in ihr erschienen die drei Elemente der sittlichen Weltordnung, das Wahre, Gute und Schöne zu einer letzten, edelsten Mischung verschmolzen.«<sup>74</sup> Witkowski zitierte diese Goethe-Verse als Beleg für die allgemeine Entwicklung der Zeit; dem widerspricht es nicht, in ihnen zugleich auch ein speziell jüdisches Bekenntnis zu erkennen; es ist im autobiographischen Schrifttum der jüdischen Moderne ein besonders häufig verwendeter Topos. Karl Kraus verfasste bereits um 1900 eine Umkehrung dieser Zeilen, mit der er weniger den Dichter als vielmehr die allzu gläubige Nachfolge seiner Leser parodierte. Auch Hans Mayer widmete denselben Versen eine längere Passage und noch Fritz Stern zitierte sie – zustimmend und im deutschen Originalwortlaut – in der englischen Ausgabe seiner Memoiren von 2005.<sup>75</sup> Die deutsche Klassik – und in ihrem Zentrum Goethe – war zu einer Bildungsreligion für deutsche Juden geworden, die ein Modell der Anverwandlung anbot, dem sie aus Überzeugung folgen konnten, weil sie die Tradition der eigenen religiösen Herkunft nicht im Grundsatz verlassen oder gar verwerfen mussten wie bei einer Konversion zum Christentum. Es erscheint aus dieser Perspektive ganz stimmig, wenn der Goethe-Forscher Richard M. Meyer für sein Nachleben ein Goethe-Wort auf seinem Grabstein wählte.<sup>76</sup>

Exemplarisch kann für die Bildungsreligion, deren halb sakrales, halb säkulares Element die Chiffre ›Spinoza‹ erhalten sollte, der Philosoph Constantin Brunner angeführt werden. In seinem Bildungspathos sprach sich die Überzeugung aus, mit Goethe gleichsam einem Ideal zu huldigen, das über den Zeiten stand, jenseits von Moden und literarischen Strömungen Geltung hatte, im Ganzen also weniger einem Vor- als einem Ur-Denker und urgeistigen Menschen galt. Auch im Falle Brunner wird deutlich, warum der jüdische Goethe zu einer so wirkmächtigen Instanz werden konnte: Die eigene Goethe-Verehrung schien sich in Goethes Bewunderung für Spinoza zu spiegeln. In einem Brief von 1904 heißt es etwa: »Wenn Sie sich an Göthe halten und an Spinoza, an den sich Göthe hielt, so werden sie auch gewis[s] den letzten Rest von Verbildung durch das miserabel

<sup>74</sup> Ebd., S. 324.

<sup>75</sup> Hans Mayer: *Der Widerruf. Über Deutsche und Juden*, Frankfurt/Main 1995, S. 51–53; Fritz Stern: *Five Germanys I have known*, New York 2006, S. 26.

<sup>76</sup> Es sind die überlieferten Worte, die Goethe am Grab der Herzogin Anna Amalie gesprochen hat: »Das ist der Vorzug edler Naturen, / daß ihr Hinscheiden in höhere Regionen / segnend wird, wie ihr Verweilen / auf der Erde, daß sie uns von dorther / gleich Sternen entgegenleuchten, / als Richtpunkte« (zit. nach: Nils Fiebig/Friederike Waldmann (Hg.): *Richard M. Meyer. Germanist zwischen Goethe, Nietzsche und George*, Göttingen 2009, S. 211).



Moderne los werden.«<sup>77</sup> Auch die Mutter des expressionistischen Dichters Jakob von Hoddis, die Berliner Lehrerin Doris Davidsohn, fügte in ihren Lebenserinnerungen Goethe und Spinoza als eine ungetrennte Einheit zusammen. Sie beschrieb ihre Kulturreligion in den Worten:

Immer und immer wieder las ich Goethe; seit meinem achtzehnten Jahre bin ich nie ohne einen Band Goethe gereist. Goethes Art, die Welt zu schauen und zu fühlen, ist mir zur Lebensluft geworden, wie wenn man aus der Ebene in die Höhe des Gebirges steigt und allmählich durch das Aus- und Einatmen die reinere, leichtere Luft in die Lungen und Poren dringt, den ganzen Körper im Einzelnen durchdringt.<sup>78</sup>

Auf diese Weise habe sie sich bereits als junge Frau »einen Ideenkreis zu eigen gemacht, an den ich glaubte, und in dem ich mich wohl fühlte. Es war ungefähr der des Humanismus, so wie ihn Goethe darstellt, mit einer gewissen jüdischen und religiösen Färbung.«<sup>79</sup> Und Davidsohn schließt: »In dieser glücklichen Zeit« sei es ihr »ganz leicht vereinbar« erschienen, »gute Deutsche und gute Jüdin zu sein.« Sie habe sich selbst »eine Theorie zurecht gemacht, daß eins das andere bedingte, daß ein treuer und dankbarer Mensch sich beider Zusammenhänge mit Freude bewußt sein müßte.«<sup>80</sup> In ihren Mußestunden habe sie sich so immer »an meinen alten Freunden, Goethe, Spinoza, der Bibel« gestärkt.<sup>81</sup> Ein nicht weniger eindrucksvolles Dokument für die Zusammenführung von Goethe-Lektüre und Spinoza-Verehrung ist uns aus den unpublizierten Aufzeichnungen von Ernst Loewy überliefert, der als junger Mann im Palästina der 1930er Jahre voller Begeisterung in sein Tagebuch schrieb:

Für [Goethe] gilt die reine Vernunft, er ist begeistert von Spinozas Ethik, er ist Pantheist. Er ist alles und Nichts, Bürger und Künstler, Mensch und Gott, Deutscher und Grieche und Jude dazu – er ist alles, er ist der Mensch und deshalb kann sich jeder mit gleichem Recht auf ihn berufen.<sup>82</sup>

Für die Erklärung jüdischer Goethe-Verehrung ist Spinoza die entscheidende Vermittlung, das Verhältnis Goethes zum Philosophen hat einen

77 Constantin Brunner im Brief an Ernst Altkirch, 2. Mai 1904, in: ders.: *Ausgewählte Briefe 1884–1937*, hg. v. Jürgen Stenzel u. Irene Aue-Ben-David, Göttingen 2012, S. 130.

78 Doris Davidsohn: »Erinnerungen einer deutschen Jüdin«, in: *Der Jüdische Wille* 2.1 (1919), S. 47–57, hier S. 53.

79 Ebd., S. 55.

80 Ebd., S. 53.

81 Ebd., S. 56.

82 Ernst Loewy: »Faust, und die Geschichte der Menschheit« [handschriftl. Manuskript, 3 S.], in: NL Ernst Loewy, Deutsche Exilbibliothek, Frankfurt/Main (EB 95/075, Manuskripte 1936–1939). Zur Rezeption Spinozas im deutschen Judentum sowie in Palästina bzw. im jungen Staat Israel, die Identifikation und Distanz in allen Mischformen vereint, vgl. die Studie von Jan Eike Dunkhase: *Spinoza der Hebräer*, Göttingen 2013.



eigenen Literaturzweig ausgebildet.<sup>83</sup> Spinoza war ideengeschichtlich eine Art Entsprechung des ›jüdischen Goethe‹, den Goldstein im frühen 20. Jahrhundert so inständig herbeigesehnt hatte. Heinrich Heine nannte Goethe den »Spinoza der Poesie«, dessen Lehre »umflattert uns als goethesches Lied«<sup>84</sup>. Mit beiden Namen, die in Goethes eigener Bildungsbiographie verschmolzen, war für deutsche Juden ein ganzes Jahrhundert Zugehörigkeit und Differenz zugleich benennbar, der Zusammenklang beider Namen wurde zu einer Chiffre, zum Ausweis einer Weltanschauung mit spezifischer Färbung. Die Bewunderung Goethes für Spinoza erschien im deutschsprachigen Judentum als das Ideal für das Verhältnis von Deutschen und Juden. Goethe war zwar kein Jude, aber eben auch nicht im herkömmlichen Sinne christlich. Häufig findet sich deshalb die literarische Bildungsreligion der deutschen Klassik mit der Spinoza-Verehrung Goethes im innerjüdischen Diskurs auch explizit begründet. Die »Hingabe«<sup>85</sup> an Goethe fand im spinozistischen Glauben des Dichters ihre Entsprechung. Der Zusammenhang von Goethe- und Spinoza-Glauben war dabei kein Thema für gelehrte Abhandlungen allein. Der Romanist Victor Klemperer erinnerte sich daran, dass er sich sogar während seiner Tanzstunden über Berthold Auerbachs Spinoza-Roman unterhalten habe und mit der Tanzpartnerin darüber diskutierte, was ihr Vater »von Spinozas Philosophie und ihrem Einfluß auf Goethe« halte.<sup>86</sup> Die Vorstellung, dass Goethe als junger Mann gleichsam ideell nach Spinoza getastet und ihn auch gefunden hatte, fundierte die jüdische Neigung, Goethe zu huldigen, ein weiteres Mal: Beide Geister zusammen brachten offenkundig eine Affinität in zwei Richtungen, eine Wahlverwandtschaft im Wortsinne zum Ausdruck, die sich gegenseitig verstärkte und die einen geschützten Kulturinnenraum jenseits orthodoxer Christlichkeit eröffnete.

<sup>83</sup> Umfassend untersucht hat dies Martin Bollacher: *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, Tübingen 1969; vgl. auch Jan-Hendrik Wulf: *Spinoza in der jüdischen Aufklärung. Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nichtjüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen*, Berlin 2012; Hanna Delf/Julius H. Schoeps/M. Walther (Hg.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994; Ulrich Johannes Schneider: »Spinozismus als Pantheismus. Anmerkungen zum Streitwert Spinozas im 19. Jahrhundert«, in: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler (Hg.): *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft. Festschrift Helmut Seidel zum 65. Geburtstag*, Weinheim 1994, S. 163–177.

<sup>84</sup> Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: ders.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 8.1, Hamburg 1979, S. 101f.

<sup>85</sup> Meisels: »Der Anteil der Juden an der Goetheforschung« (Anm. 36), S. 107.

<sup>86</sup> Victor Klemperer: *Curriculum Vitae. Erinnerungen 1881–1918* [1989], hg. v. Walter Nowojiski, 2 Bde., Berlin 1996, hier Bd. I, S. 176.

Berthold Auerbach begann 1861 seine Schrift *Goethe und die Erzählkunst* mit einer für diesen Topos sprechenden Anrufung. Der kurze Vorspann des Buches beginnt unmittelbar mit der Zusammenführung von Goethe und Spinoza: »Am 21. Februar, am Todestage Spinoza's, hielt ich diesen Vortrag.«<sup>87</sup> Albert Bielschowsky lehnte sich in seiner zweibändigen Goethe-Biographie, die im Laufe der Jahrzehnte dreißig Auflagen erfuhr und in mehrere Sprachen übersetzt wurde, eng an Goethes *Dichtung und Wahrheit* und an sein Wort von der »Friedensluft« an, die er durch die Lektüre Spinozas kennengelernt habe; durch Spinozas *Ethik* habe Goethe, so Bielschowsky, die »Beruhigung seiner Leidenschaften und eine große und freie Aussicht auf die sinnliche und sittliche Welt« gewonnen.<sup>88</sup> Goethe habe diese Grundeinsichten für sein Leben aber gar nicht aus Büchern lernen müssen, da er bereits Spinozist gewesen sei, »noch bevor er Spinoza kennen lernte.«<sup>89</sup> Und der Germanist Fritz Strich, der sich vor dem Ersten Weltkrieg mit einer Arbeit zur *Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner* habilitierte und der der Judenverfolgung in Deutschland entkam, weil er in den 1920er Jahren einen Ruf in die Schweiz angenommen hatte, sah auch noch nach 1945 »Goethes Vermächtnis« in seiner »Lichtreligion« der Klarheit und Reinheit, »die ihm zuerst durch Spinoza aufging«. Sie mache ihn auch nach der Katastrophe zum Vorbild, denn Goethe verkörpere nicht das falsche Deutschtum der Nazizeit, sondern jenes »Europäertum« und den »Humanismus«, der im deutschen Irrationalismus gefehlt habe und der in der Lage sei, die »Dämonen« zu überwinden:

Nie hat ein deutscher Mensch, der immer in der Gefahr ist, sich in mystische Dunkel zu verirren und Träume für Wirklichkeit zu halten, so eine Täuschung nach der anderen, Illusionen, Träume, Wahnnumschleierungen von sich abgetan, mochten sie auch noch so beglückend und das Leben erleichternd sein. Es geschah um des Lichtes und der Klarheit willen.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Berthold Auerbach: *Goethe und die Erzählkunst. Ein Vortrag*, Stuttgart 1861, S. 1; es war dies der erste Satz des Buches.

<sup>88</sup> Albert Bielschowsky: *Goethe. Sein Leben und seine Werke* [1895], 2 Bde., München 251916, hier Bd. 1, S. 211f.

<sup>89</sup> Ebd., Bd. 2, S. 77: »Jeder hat die Philosophie, die in ihm ist. Niemand läßt sich eine ihm innerlich fremde Denkweise aufdrängen. Und so nimmt niemand eigentlich eine neue Weltanschauung an, sondern er erfährt nur ein Bewußtwerden, eine Befestigung, Bestätigung, Klärung, Fortführung dessen, was bereits in ihm ist [...]. [Goethes] Weltanschauung, wenn man sie kurz nach einem Namen nennen soll, war spinozistisch.«

<sup>90</sup> Fritz Strich: *Goethes Vermächtnis*, Olten 1949, S. 7 (»Katastrophe«), S. 10 (»Spinoza«), S. 11f. (»Nie hat ein...«), S. 19 (»Überwindung des dämonischen Weltbilds« ohne Magie), S. 22 *passim* (»Europäertum«), S. 23 (»Humanismus«), S. 30 (»Lichtreligion«).

Exemplarisch kann diese als kulturelle Affinität verstandene Nähe zwischen der Weimarer Klassik und Spinoza, die die jüdischen Goethe-Lektüren so anziehend machte, an Ludwig Geiger aufgezeigt werden, der mit einer langen Reihe von Editionen und Forschungsbeiträgen zu Goethe im späten 19. Jahrhundert geradezu »im Zentrum der Nationalphilologie« wirkte.<sup>91</sup> Geboren 1848 in Breslau, studierte er Geschichte und Philologie in Heidelberg und Berlin und wurde 1873 mit der geschichtswissenschaftlichen Studie *Urteile griechischer und römischer Schriftsteller über Juden und das Judentum* habilitiert. Dann aber wandte er sich ganz der Literatur zu und wurde schon bald zum Pionier der Goethe-Forschung. Der Germanist Christoph König hat die jüdische Goethe-Philologie dieser Zeit, für die Geiger zwar nicht den Beginn, aber das idealtypische Beispiel darstellt, »Aufklärungskulturgeschichte« genannt.<sup>92</sup> Wilhelm Voßkamp bezeichnete Geigers Lebenswerk sogar als einen »Kristallisationspunkt der Goetheforschung«<sup>93</sup>. Der Sohn des Berliner Reformrabbiners Abraham Geiger, eines Mitbegründers der Wissenschaft des Judentums, wurde von Wilhelm Scherer, dem bekanntesten Germanisten jener Jahre, gefördert und erhielt 1880 durch dessen Vermittlung eine außerordentliche Professur an der Berliner Universität. Geiger verschrieb sich dem Thema Goethe in einer umfassenden Weise als Autor, Herausgeber, Vortragsredner und Rezensent. Er gab drei Jahrzehnte lang das *Goethe-Jahrbuch* heraus, das er 1880 begründet hatte, edierte im Rahmen der vierzigbändigen Jubiläumswerkausgabe zwei Bände über die *Italienische Reise* (1907) und war der Herausgeber einer vielfach wiederaufgelegten zehnbändigen illustrierten Werkausgabe Goethes, die in der *Groteschen Verlagsbuchhandlung* erschien (1883; 12. Aufl. 1917); außerdem gab er Eckermanns *Gespräche mit Goethe* in einer kommentierten Ausgabe (1902), Auswahlbände von Briefen Goethes, etwa diejenigen mit Alexander und Wilhelm von Humboldt (1909) sowie Briefe von Goethes Mutter Katharina Elisabeth (1912) heraus. Geiger publizierte über *Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden* und über die *Faustsage und Faustdichtung vor Göthe*.<sup>94</sup> Nicht zuletzt

91 Hope Hague/Brenda Machosky/Marcel Rotter: »Waiting for Goethe: Goethe Biographies from Ludwig Geiger to Friedrich Gundolf«, in: Berghahn/Hermand (Hg.): *Goethe in German-Jewish Culture* (Anm. 26), S. 84–103; Christoph König: »Aufklärungskulturgeschichte. Bemerkungen zu Judentum, Philologie und Goethe bei Ludwig Geiger«, in: Barner/König (Hg.): *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933* (Anm. 34), S. 187–202, hier S. 195; außerdem Ernst: »Deutsche Sprache und ›Weltliteratur« (Anm. 34).

92 König: »Aufklärungskulturgeschichte« (Anm. 91), S. 187–202.

93 Voßkamp: »Das Neue als Verheißung« (Anm. 34), S. 61.

94 Ludwig Geiger: *Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden*, o. O./o. J.; ders.: »Faustsage und Faustdichtung vor Goethe«, in: *Westermanns Illustrierte Deutsche Monatshefte* 67 (1889/90), S. 752–767.

schrrieb er Abhandlungen zum Verhältnis *Moses und Faust*, zu *Goethe und die Juden*, eine Artikelserie, die 1890 auch in Buchform erschien, und die ebenfalls später als Buch zusammengefasste Aufsatzreihe *Die Juden und die deutsche Literatur*.<sup>95</sup> Außerdem legte Geiger eine Studie über den *Goethékultus* vor.<sup>96</sup> Am bekanntesten aber wurde seine Biographie Goethes von 1910, die er für eine breite Leserschaft konzipiert hatte.<sup>97</sup>

In dieser schildert Geiger auch, wie Goethe – seiner Intuition folgend – Spinoza findet und als »den Weltweisen« zum Führer seiner Sichtweise erkor.<sup>98</sup> Mehrfach in seinem Leben, schon als junger Mann in den Straßburger Jugendtagen, dann erneut in der »Weihestimmung« des Aufbruchs nach Italien Mitte der 1780er Jahre und immer wieder bis ins hohe Alter, reifte und gesundete er, so Geiger, an den Schriften Spinozas, in die er sich wieder und wieder vertiefte (148). Spinoza gehörte zu den wenigen, denen er Zeit seines Lebens die Treue hielt. Die *Ethik* des »großen Holländers« wurde für Goethe demnach »zum Zufluchtsort, in den er sich gerne rettete.« (148) Religion der Natur – Pantheismus – und Selbstüberwindung, Mäßigung des Menschen: Sie wurden für Goethe, wie Geiger schreibt, die von Spinoza geprägten Glaubens- und Lebensmaximen. In zentralen Werken wie dem *Faust*, im *Prometheus* und im *Werther* wird diese Sicht auf die Welt zu Literatur.

Im abschließenden Kapitel »Religion und Persönlichkeit« wiederholt Geiger seine verstreuten Spinoza-Deutungen. Hier heißt es nun, Spinoza habe Goethe »zu freieren Anschauungen bekehrt«: »Er ließ sich gern einen Atheisten schelten, wenn er damit als ein Mann bezeichnet wurde, der in den Wegen des so innig verehrten Weltweisen ging.« (456) Geiger spricht sogar von einer »Abwendung« und »Entfernung von der Religion, in der er aufgewachsen war.« (457) Doch sei Goethes sogenanntes »Heidentum« nicht gleichbedeutend mit »Ungläubigkeit«, es sei »mehr eine Wendung gegen das Erstarrte, in bestimmten Glaubensrichtungen Festgesetzte, ein

<sup>95</sup> Ludwig Geiger: »Moses und Faust«, in: *Allgemeine Zeitschrift des Judentums* 76.25 (21. Juni 1912), S. 289–291; ders.: *Goethe und die Juden. Vorträge und Versuche*, Dresden 1890; ders.: *Die Deutsche Literatur und die Juden*, Berlin 1910.

<sup>96</sup> Ludwig Geiger: »Der Goethékultus«, in: *Deutsche Revue* 35 (1910), S. 361–369.

<sup>97</sup> Ludwig Geiger: *Goethe: Sein Leben und Schaffen dem deutschen Volke erzählt*, Berlin, Wien 1910; die Zitate hieraus im Folgenden mit Seitenzahlen im laufenden Text.

<sup>98</sup> Ebd., S. 95. Geiger streicht die jüdische Herkunft Spinozas nicht besonders hervor, sondern nennt den Philosophen, auf dem ein Bann der jüdischen Gemeinde lag, »den Weltweisen«, »den großen Holländer« oder auch »den großen Meister« (S. 148). Nur einmal macht er deutlich, dass auch Goethe das Jüdische an ihm nicht nur tolerierte, sondern schätzte, dass er mit »Lob für die Juden« nicht sparte: »Aber schon seine Verehrung Spinozas, dessen jüdischen Ursprung er nicht vergaß, seine Hochschätzung der edlen Persönlichkeit und des tief eingreifenden Wirkens Moses Mendelsohns [...] hinderten ihn, Vorurteilen zuzustimmen und böswillige Anklagen zu erheben, die noch zu seiner Zeit vielfach laut wurden.« (S. 460)

Widerspruch gegen die Ausschließlichkeit und Herrschsucht *einer* Kirche und *einer* Partei.« (ebd.) Für Geiger war Goethe deshalb ein religiöser Mensch in der Mitte zwischen christlicher und jüdischer Gläubigkeit. Er erkannte in ihm eine lebenslange »Ehrfurcht« und »Neigung vor dem Unerforschten.« (ebd.) Seine Naturbetrachtung und Naturforschung sei der Ort, »sich Gott zu nähern.«<sup>99</sup>

Wie für viele andere deutsch-jüdische Gelehrte dieser Epoche waren für Geiger drei Axiome unwiderlegbar: 1.) Kultur war für ihn eine universalisierende Macht; 2.) die Wissenschaft war Teil dieser Kultur, sie besaß selbst kulturelle Kraft und war deswegen auch ein integraler Teil der allgemeinen Humanität; und das bedeutete 3.), dass Geiger das politische Verhältnis von Antisemitismus und deutscher Kultur als sich gegenseitig ausschließende Potenzen dachte, denn wo das eine statthatte, konnte das andere nicht gedeihen.<sup>100</sup> Dies ist die tragische Seite der deutsch-jüdischen Geschichtsepoche im Zeichen Goethes, dass diese Überzeugungen Geigers ganz und gar von genau jener Kultur widerlegt wurden, die er und andere jüdische Intellektuelle als vorbildlich erachteten und der sie in unerschütterlicher Unbedingtheit angingen. Widerlegt wurde sie aber recht bald, etwa durch Houston Stewart Chamberlain, der 1899 seinen Klassiker der antisemitischen Weltanschauungsliteratur *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* als ein Buch anlegte, das nicht zuletzt auch gegen die jüdische Goethe-Verehrung als solche anging. Chamberlain bediente sich selbst der morphologischen Begrifflichkeit Goethes, denunzierte aber Spinoza als »durch und durch Jude und Antiarier«, seine »Alleins«-Lehre sei »ungermanisch«, seine Ethik »verwerflich«.<sup>101</sup>

Noch in den 1950er Jahren erschienen herabsetzende Darstellungen Spinozas, die einen letzten Ausläufer der von Chamberlain und anderen begonnenen Tradition darstellen. Der zu Recht vergessene Archivar und Literaturhistoriker Robert Hering, der bereits 1897 zum Thema *Spinoza im jungen Goethe* promoviert wurde,<sup>102</sup> legte sein über Jahrzehnte entstandenes, umfangreiches Hauptwerk mit dem Titel *Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee* vor, in dem er einen

<sup>99</sup> Ebd., S. 457; an einer anderen Stelle heißt es: »Goethe war Christ und bekannte sich zu allen Zeiten seines Lebens als solcher. Die äußeren Formen beachtete er wenig, wenn er sie auch bei anderen duldete.« (S. 460) Er habe aber im Ganzen eher einem »Urchristentum« zugeneigt, so Geiger, als den Kirchen seiner Zeit (S. 461).

<sup>100</sup> König: »Aufklärungskulturgeschichte« (Anm. 91), S. 189f.; Berg/Dunkhase: »Wahlverwandtschaften« (Anm. 32), S. 321.

<sup>101</sup> Houston Stewart Chamberlain: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1899, S. 408, S. 902 u. S. 171; ders.: *Goethe*, München 1912; zu Chamberlain und dessen Goethe-Buch vgl. jetzt die Studie von Udo Barmbach: *Houston Stewart Chamberlain. Wagners Schwiegersohn – Hitlers Vordenker*, Stuttgart 2015.

<sup>102</sup> Robert Hering: *Spinoza im jungen Goethe*. Inaug.-Diss., Leipzig 1897.

durch und durch christlich-theistischen Goethe zeichnete, dessen Jugend weniger durch den Widerstand gegen die Kirche als vielmehr durch einen positiv-prägenden Pietismus charakterisiert sei.<sup>103</sup> Über Goethes Verhältnis zu Spinoza heißt es hier, es gebe gar keinen Einfluss und auch »kein Bekenntnis« zu ihm; Goethe habe seine Ideen zum Makrokosmos schon vor seiner Lektüre des Philosophen gehabt, zudem vertrage sich »die auf mathematischer Grundlage ruhende mechanische Kausalität Spinozas nicht mit der Harmonie des Universums, wie sie im Zeichen des Makrokosmos niedergelegt ist.«<sup>104</sup> Goethe habe Spinoza sowieso nicht im Original, sondern lediglich indirekt über Herder kennengelernt.<sup>105</sup> Und Herings Buch resümierte unmissverständlich in Urteil und Wortwahl: Goethe und Spinoza seien »im innersten Kern ihres Wesens« grundverschieden; wenn sich der Dichter später in Spinozas Philosophie vertiefte, so sei dies »nicht infolge einer inneren Verwandtschaft« geschehen, sondern gerade umgekehrt »auf Grund einer polaren Gegensätzlichkeit ihrer Denkweise.«<sup>106</sup> In »einzelnen Sätzen seiner Philosophie« stimme er überein, doch in Bezug »auf die letzten Fragen« seien beider Antworten »nicht in Einklang zu bringen«. Es sei kein echter Einfluss nachweisbar, höchstens einige »spinozistische Brocken«<sup>107</sup>. Insgesamt könne man deswegen die Philosophie Spinozas für Goethe »mit einem Stein vergleichen, an dem der Dichter seine Geisteskräfte schärfte«.<sup>108</sup> Nicht viel anders argumentieren die Darstellungen von Harold Jantz und Hermann Schmitz; v. a. Schmitz' Studie *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang* hält den Einfluss des jüdischen Philosophen auf Goethe für »überschätzt«. Auch in dieser Darstellung wird Spinoza zum »radikalen Mechanisten« und »Spekulanten«, und Schmitz schloss daraus, dass man den »tiefen Unterschied beider Denker« gar nicht genug betonen könne.<sup>109</sup>

103 Robert Hering: *Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee*, Frankfurt/Main 1952.

104 Ebd., S. 52 u. S. 54f.

105 Ebd., S. 55.

106 Ebd.

107 Ebd., S. 182.

108 Ebd., S. 55.

109 Hermann Schmitz: *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*, Bonn 1959, S. 11f. Auch der Aufsatz von Jantz betont den vermeintlich »abstrakt-schematischen« Denkstil Spinozas und überführt damit, wie Schmitz, eine klassische antisemitische Formel der 1930er und 40er Jahre in die Goethe-Forschung der Nachkriegszeit; vgl. Harold Jantz: »Die Grundstruktur des Goetheschen Denkens«, in: *Euphorion* 48 (1954), S. 153–170, hier S. 155.

## V. Ausblick

Von Theodor Fontane ist die briefliche Äußerung überliefert: »Sonderbar, die Juden bei uns tun die deutsche Kulturarbeit und die Deutschen leisten als Gegengabe den Antisemitismus.«<sup>110</sup> In der Tat kann man dieses lediglich als *Aperçu* aus dem 19. Jahrhundert überlieferte Wort auch durch die Befunde der historischen und literaturwissenschaftlichen Forschung bestätigt sehen: Je leidenschaftlicher jüdische Philologen, Literaturhistoriker und Biographen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ihre Teilhabe an der Pflege des kulturellen Kanons unter Beweis zu stellen versuchten, desto radikaler wurde dies durch den Antisemitismus der Zeit bekämpft. Der völkische Aktivist Adolf Bartels führte bereits um 1900 die später in der NS-»Judenforschung« zur Regel gewordene Praxis in die deutsche Literaturgeschichtsschreibung ein, jüdische Autoren (und auch solche, die er für jüdisch hielt) im Quellenverzeichnis mit einem »J« zu kennzeichnen.<sup>111</sup> Schriftsteller wie Wilhelm Schäfer, Theologen wie Max Maurenbrecher und Literaturhistoriker wie Franz Koch versuchten, Goethe zu einem Vordenker der völkisch gedachten Nation umzudeuten.<sup>112</sup> Und auch Germanisten wie Wolfgang Martini oder auch Wilhelm Emrich, der sich später in der Bundesrepublik weiterhin der Anerkennung in der Wissenschaft sicher sein konnte, räsionierten seinerzeit über die vermeintlich unüberbrückbare Differenz zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Goethe-Forschung.<sup>113</sup>

110 Zit. nach: Jost Schillemeit: »Judentum und Gesellschaft als Themen Fontanes«, in: ders.: *Studien zur Goethezeit*, hg. v. Rosemarie Schillemeit, Göttingen 2006, S. 498–518, hier S. 500.

111 Vgl. exemplarisch Adolf Bartels: »Deutsch-jüdischer Parnaß«, in: ders.: *Rasse und Volkstum. Gesammelte Aufsätze zur nationalen Weltanschauung*, Weimar 1920, S. 165–179; ders.: *Jüdische Herkunft und Literaturwissenschaft. Eine gründliche Erörterung*, Leipzig 1925; ders.: *Goethe der Deutsche*, o.O. 1932; zu Bartels vgl. Steven Noyle Fuller: *The Nazi's Literary Grandfather. Adolf Bartels and Cultural Extremism, 1871–1945*, New York u. a. 1996; Berg/Engelhardt/Lux: »Jüdische Teilhabe und antisemitischer Ausschluss« (Anm. 11), bes. S. 409–420.

112 Vgl. exemplarisch Wilhelm Schäfer: *Goethesche Prüfung*, München 1942; ders.: *Elf Goethe-Anekdoten*, Berlin 1939; ders.: *Goethes Geburtshaus*, Frankfurt/Main 1932; ders.: *Die deutsche Judenfrage*, München 1925; Max Maurenbrecher: *Goethe und die Juden. Eine Zusammenstellung*, München 1921; Franz Koch: *Drei Goethe-Reden*, Weimar 1932; ders.: »Goethe und die Juden«, in: Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands (Hg.): *Forschungen zur Judenfrage*, Bd. 2, Hamburg 1937, S. 116–143.

113 Wilhelm Emrich: »Der Einbruch des Judentums in das wissenschaftliche und fachliche Denken«, in: *Das Deutsche Fachschriftentum*, H. 4–6 (1943), S. 1–3; Wolfgang Martini: »Deutsche und jüdische Goethe-Forschung«, in: *Weltkampf. Die Judenfrage in Geschichte und Gegenwart* 2.4 (1942), S. 225–272; zu Emrich vgl. Barbara Hölscher: »Emrichs antisemitischer Essay »Der Einbruch des Judentums in das wissenschaftliche und fachliche Denken« und die Folgen«, in: Frank Estelmann/Bernd Zegowitz (Hg.): *Frankfurter Literaturwissenschaftler 1914–1945*, Göttingen 2017; Gerhard Kaiser: *Grenzverwirrungen. Literaturwissenschaft im Nationalsozialismus*, Berlin 2008, S. 241–245 (hier wird ein Schreiben von Emrich an die DFG vom August 1941 wiedergegeben, in dem er die Ak-



Der vorliegende Beitrag aber hatte nicht diese negative Austreibung zum Thema, sondern wollte die positive Seite jener Entwicklung nachzeichnen und zeigen, wie und warum die universalistischen Überzeugungen jüdischer Gelehrter und Schriftsteller in Deutschland sich im Symbol ›Goethe‹ wiederfanden. Dass sie in den 1930er Jahren schließlich auch von ihren Verteidigern als ein historisches Phänomen betrachtet wurden, ist hier nicht zu berichten. Viele der genannten Verehrer Goethes beschrieben die Passion für den Weimarer Dichter nach 1933 und zumal nach 1945 mehr und mehr wie in einem Rückblick auf ferne Zeiten; sie verstanden ihre eigene Liebe für ihn offenkundig als das Kennzeichen einer besonderen Epoche, die man nun als abgeschlossen zu betrachten hatte. Die kompromissloseste Distanzierung vom deutschen Idealismus erfolgte konsequenterweise hinter Stacheldraht in den Baracken der Konzentrationslager oder in den von den Nazis zwangsverordneten jüdischen Ghettos im Osten Europas. Der Wiener Literaturwissenschaftler Oskar Rosenfeld notierte im Elend des Ghettos Lodz im September 1942 in sein Tagebuch: »Unglück: deutsche Bildung. Hinneigung zu Aschkenas Kultur. Goethe, Spinoza.«<sup>114</sup>

Margarete Susman hat sich in den 1930er Jahren mehrmals zur jüdischen Goethe-Verehrung und -Forschung geäußert. Mit *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum* (1935) und *Vom geistigen Anteil der Juden an der deutschen Geistesgeschichte* (1934) wurde sie zu einer der ersten Historikerinnen des Themas. Gleichzeitig aber schrieb sie über sich selbst und ihre Generation, denn in ihren Lebenserinnerungen ist, wie etwa auch bei Julius Bab, von ihrer eigenen »erschütternden Begegnung mit Goethe« die Rede; hier eben evozierte sie noch einmal den Moment einer regelrechten »Überwältigung«, die sie als junge Frau »völlig mitgerissen« und die ihr eine gänzlich neue Weltsicht vermittelt habe. So wusste sie gleichsam doppelt, wovon sie sprach, wenn sie den Satz niederschrieb, dass die »gewaltige Wirkung deutschen Geistes auf den jüdischen« von Goethe herrühre. Jüdische Goethe-Deutungen aber, so Susmans hellsichtige Formel aus den 1930er Jahren, seien »fast durchweg von einem letzten sehnsüchtigen Wissen um eben die Form des Menschentums getragen«, die den Juden in der Wirklichkeit versagt geblieben ist. Sie charakterisierte diese »Tiefe und Tragik« des Verhältnisses zwischen den Juden und Goethe als ein jüdisches Wissen um Unerreichbarkeit, »in der genauen Mitte

---

tualität seiner Deutung eines »biologischen Goethes« darlegt, vgl. ebd., S. 242f.); Lorenz Jäger: »Wilhelm Emrich (1909–1998)«, in: Christoph König/Hans-Harald Müller/Werner Röcke (Hg.): *Wissenschaftsgeschichte in Portraits*, Berlin, New York 2000, S. 250–258.

<sup>114</sup> Oskar Rosenfeld: *Wozu noch Welt? Aufzeichnungen aus dem Ghetto Lodz*, hg. v. Hanno Loewy, Frankfurt/Main 1994, S. 19.



zwischen Haben und Nichthaben«. <sup>115</sup> Zuletzt sah sie in der Beziehung zwischen dem Dichter und Charlotte von Stein das Symbolbild einer unerfüllten, einer enttäuschten Liebe, <sup>116</sup> einer Liebe, die auch die ungelebte Seite des deutsch-jüdischen Verhältnisses umfasste.

---

<sup>115</sup> Susman: »Vom geistigen Anteil der Juden an der deutschen Geistesgeschichte« (Anm. 41), S. 174. Dieses Wissen, so Susman, werde »von der ersten großen jüdischen Goethe-Erfassung, der Rahels, in fast allen Deutungen Goethes aus jüdischem Geist sichtbar« (ebd.).

<sup>116</sup> Margarete Susman: *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, Zürich, Stuttgart 1951; vgl. hierzu Ingeborg Nordmann: »Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman«, in: Susman: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* (Anm. 83), S. 227–267; Ulrike Prokop: »Erinnerung, Projektion, Traum. Deutung einer großen Liebe: Goethe und Charlotte von Stein«, in: Anke Gilleir/Barbara Hahn (Hg.): *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman*, Göttingen 2012, S. 244–264.