

## **Goethe und die Juden – die Juden und Goethe**

# **Europäisch-jüdische Studien Beiträge**

---

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum  
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam

Redaktion: Werner Treß

## **Band 34**

# Goethe und die Juden – die Juden und Goethe

---

Beiträge zu einer Beziehungs- und  
Rezeptionsgeschichte

Herausgegeben von  
Anna-Dorothea Ludewig, Steffen Höhne

**DE GRUYTER**  
OLDENBOURG

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit Dezember 2021 open access.

Die Open-Access-Stellung wurde ermöglicht mit Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Brandenburg.

ISBN 978-3-11-052803-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-053042-1

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-052827-5



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Library of Congress Control Number: 2018946395**

#### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

Geleitwort von Julius H. Schoeps — VII

Einleitung: Goethe und die Juden – die Juden und Goethe — 1

## I Zeitgenössische Bezüge um 1800

Wolfgang Bunzel

**„Jüdisch-Paedagogische Franco-furtensien“**

Goethe, Bettine Brentano und die Frankfurter Juden — 11

Christiane Wiesenfeldt

**Johann Wolfgang von Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy**

Eine missglückte Kunst-Kommunikation und ihre antisemitische  
Lesart — 33

Werner Treß

**„Wehe über die Juden“**

Der Minister Goethe und die Herausbildung des deutschen Nationalismus  
im Kontext des Wartburgfestes 1817 — 49

## II Literarisch-philosophische Rezeptionen

Joseph A. Kruse

**Poetisch-religiöse Vorratskammer**

Die Hebräische Bibel bei Goethe und Heine — 69

Rüdiger Görner

**„Goethe’s impatient susceptibility“**

George Henry Lewes als Goethe-Biograph – mit Seitenblicken auf Simmel  
und Gundolf — 81

Irmela von der Lühe

**Jüdische Goethe-Biographik und Thomas Manns Roman *Lotte in Weimar* — 93**

Helmut Peitsch

***Kampagne in Frankreich 1918: Egon Erwin Kisch und Goethe* — 109**

Dorothee Gelhard

**Cassirer liest Goethe – die Entwicklung des Formbegriffs — 129**

### **III Auseinandersetzungen und Aneignungen**

Ulrike Schneider

**Ludwig Geigers Perspektiven auf Goethe**

Das Goethe-Jahrbuch und ausgewählte Abhandlungen — 147

Dieter Borchmeyer

**Goethe und die deutsche Kultur im Weltbild und Denken von Nahum Goldmann — 163**

Steffen Höhne

**Der Prager Kreis und Goethe. Kulturpolitische Aneignungen — 179**

Agnieszka Pufelska

**„Ikh trog oyf dir kayn has“ – Goethe bei den polnischen Juden — 195**

### **IV Ideologisierungen und Identitäten**

Stefan Breuer

**Goethe, das Judentum und die antisemitisch-völkische Bewegung — 215**

W. Daniel Wilson

**Judenfreund, Judenfeind – oder Jude?**

Goethe und das Judentum im Nationalsozialismus — 235

Kerstin Schoor

**„Goethe“ als Paradigma kultureller Ausgrenzung und Selbst-Bestimmung im jüdischen Kulturkreis seit 1933 im NS-Deutschland — 255**

**Autor\*innen und Herausgeber\*innen — 273**

**Literaturverzeichnis — 279**

**Personenregister — 301**

## Geleitwort von Julius H. Schoeps

Am 30. März 1933 erschien in der Zeitung des Centralvereins der Staatsbürger jüdischen Glaubens, kurz C.V.-Zeitung genannt, ein Artikel, überschrieben „Nachtrag zum Goethe-Jahr“.<sup>1</sup> Der Verfasser war der heute weitgehend vergessene Dramatiker und Theaterkritiker Julius Bab, Mitarbeiter zunächst der *Schaubühne*, dann der *Weltbühne*. Bab wies in diesem Artikel auf einige Veröffentlichungen hin, die zu Ehren Goethes und anlässlich von dessen 100. Todestag von Autoren jüdischer Herkunft vorgelegt worden waren. Genannt wurden von ihm die Bücher *Heine und Goethe* von Fritz Friedländer (1927) und *Goethe im Ghetto* von Samuel Meisels, ein Buch, das 1932 im Wiener Verlag Die Neuzeit erschien, ein Jahr vor der sogenannten Machtergreifung Hitlers und der Nationalsozialisten.

Bab machte zunächst darauf aufmerksam, dass die Juden, angefangen bei Heinrich Heine über Ludwig Geiger bis hin zu Fritz Friedländer und Samuel Meisels, Bewunderer und Verehrer des „Großherzoglich-Weimarischen Jupiter“<sup>2</sup> gewesen sind. Im Rückblick ist das insofern bemerkenswert, als es sich um ein Bekenntnis in schwierigen Zeiten handelte – der Artikel erschien wenige Tage nach der Verabschiedung des sogenannten Ermächtigungsgesetzes, dem Tag, an dem der Reichstag sich selbst abschaffte und die parlamentarische Demokratie ad acta gelegt wurde. Von da an nahm das Unheil seinen Lauf.

Welche Rolle Goethe bei den Juden spielte, macht eine von Meisels geschilderte Anekdote deutlich: Der Oberrabbiner in Żółkiew in Polen, ein kultivierter Mann und großer Goethe-Verehrer, wurde von tiefer Trauer erfasst, als ihn die Nachricht vom Ableben Goethes erreichte. Als man ihn fragte, warum er so traurig dreinblicke, erklärte er: „Goethe ist gestorben“. Die bestürzten Gemeindemitglieder rauften sich die Haare und konnten sich nichts anderes denken, als dass es bei dem Gestorbenen um einen berühmten Rabbi handele, einen Freund ihres Rabbiners. Als man in den Synagogen der Verstorbenen und auch Goethes gedachte, sprach man vom „Rabbi Goethe“.<sup>3</sup>

Ein anderer prominenter Goethe-Verehrer war Ludwig Geiger. Wie viele andere, war er fest davon überzeugt, dass sich zwischen Goethe und den Juden so

---

1 Bab, Julius: Nachtrag zum Goethe-Jahr. Samuel Meisels: Goethe im Ghetto. – Fritz Friedländer: Heine und Goethe – Raimund Eberhard: Goethe und das Alte Testament. In: C.V.-Zeitung. Organ des Central-Vereins Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens XII (30.3.1933), S. 112–113.

2 Bab zitiert hier Heinrich Heine: Berichtigung. Paris, 15.4.1849, Beilage zum Brief an Gustav Kolb vom 17.4.1849. In: Heinrich Heine: Briefe. Erste Gesamtausgabe nach den Handschriften. Bd. 3. Hrsg. von Friedrich Hirsh. Mainz 1950, S. 169–171, hier S. 170.

3 Vgl. Meisels, Samuel: Goethe im Ghetto. Wien 1932, S. 32–33.

etwas wie eine innige Beziehung auf Gegenseitigkeit entwickelt habe. Goethe, so meinte er, habe das Judentum geschätzt, und die Juden wiederum hätten sich von diesem verstanden und angezogen gefühlt – und das wohlgermerkt über dessen Tod hinaus. Zitiert wird von Geiger in diesem Zusammenhang ein Ausspruch Goethes, der von Friedrich Wilhelm Riemer überliefert worden ist: „Die Deutschen gehen nicht zugrunde, so wenig wie die Juden, weil es lauter Individuen sind.“<sup>4</sup>

Ludwig Geiger, der „Goethe-Geiger“, wie man ihn nannte, ist heute weitgehend vergessen. Kaum jemand erinnert sich daran, dass er sich große Verdienste auf dem Feld der Goethe-Philologie erworben hat, dass er zahlreiche Aufsätze und Bücher geschrieben und 1880 das Goethe-Jahrbuch begründet hat, dessen Herausgeber er 34 Jahre lang war – bis ihn völkische Literaturwissenschaftler verdrängten.

Die damals gegen Ludwig Geiger erhobenen Vorwürfe waren offen antisemitisch und reichten von abfälligen Bemerkungen wie „Anmerkungsschnüffler“ über „Einleitungsschmierer“ bis hin zu der Unterstellung, dass sein ganzes Schaffen sich durch nichts Anderes als „eklektische Orientierungslosigkeit“ auszeichne.<sup>5</sup>

Wer sich in die Goethe-Bestände der heute im Potsdamer Moses Mendelssohn Zentrum befindlichen Ludwig Geiger-Bibliothek vertieft, der fragt sich, wie es eigentlich dazu kam, dass es ausgerechnet ein Jude war, der mit dazu beigetragen hat, Goethe in Deutschland populär zu machen und eine der bedeutendsten Goethe-Sammlungen seiner Zeit zusammenzutragen. Der Blick in die Regale, in der die Ludwig Geiger-Bibliothek aufgestellt ist, zeigt, dass dort nicht nur die 40-bändige, 1840 bei Cotta erschienene Goethe-Ausgabe und die berühmte Sophien-Ausgabe mit ihren 146 Bänden stehen, sondern dass sich dort neben den von Geiger besorgten Werkausgaben auch sehr seltene Ausgaben befinden wie zum Beispiel *Clavigio* (1778), die *Faust-Fragmente* (1790), das Trauerspiel *Mahomet* (1802) sowie die vier Bände *Über Kunst und Altertum* (1861 ff.). Bedeutsamer aber vielleicht noch als diese seltenen Erstausgaben ist die von Geiger zusammengetragene Sekundärliteratur des 19. Jahrhunderts zu Goethe. Da finden sich neben den gängigen Standardwerken (Biographien, Kommentare usw.) 20 Bände zur Faust-Dichtung neben und nach Goethe, ca. 50 Bände von und über Goethes Zeitgenossen sowie in 21 Bänden unter dem Titel *Goetheana* von Geiger gesammelte Aufsätze, die zweifellos noch heute für die Goethe-Forschung eine wahre Fundgrube bilden.

---

<sup>4</sup> Vgl. Geiger, Ludwig: Die Deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910, S. 100.

<sup>5</sup> Vgl. Holzhausen, Hans-Dieter: Ludwig Geiger (1848–1919). Ein Beitrag über sein Leben und sein Werk unter dem Aspekt seiner Bibliothek und weiterer Archivalien. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte (1991), S. 245–269, hier S. 258.

Die Begeisterung für Goethe, den „verborgenen Freund“<sup>6</sup>, könnte damit erklärt werden, dass Geiger wie die meisten deutschen Juden von einer deutsch-jüdischen Weggemeinschaft träumte, vom Aufgehen des Judentums im Deutschtum und umgekehrt. Das war selbst dann noch der Fall, als die Nationalsozialisten an die Macht gekommen waren und den deutschen Juden ihr Deutschtum abzusprechen begannen. Der eingangs zitierte Artikel ist ein Beleg dafür.

Das Bekenntnis zu Goethe als einem der herausragenden Repräsentanten der deutschen Literatur und Bildungstradition schien nicht nur für Geiger, sondern für die meisten deutschen Juden vor 1933 eine Gewähr dafür zu sein, dass Deutschtum und Judentum keinen Widerspruch darstellten, sondern sich in bestimmter Weise sogar ergänzten. Wer sich, so meinte man, als Goethe-Anhänger zu erkennen gebe, würde als Jude vor bestimmten Fährnissen gefeit sein – etwa davor, von den Judengegnern nicht als Deutscher anerkannt zu werden.

Wie sehr man davon überzeugt war, dass Goethe und sein Werk zum Bildungskanon der deutschen Juden gehörten, wird daran deutlich, dass sich neben Ludwig Geiger eine ganze Reihe von Autoren jüdischer Herkunft, allen voran Albert Bielschowsky, Georg Simmel und Friedrich Gundolf, mit Goethe befasst und mit dazu beigetragen haben, dass sich so etwas wie ein Goethe-Kult im deutschen Judentum entfaltete. Wer dieser Spur nachgeht, stößt auf erstaunliche Sachverhalte.

So finden sich beispielsweise in fast jeder Nachlassbibliothek von einst aus Deutschland nach Palästina geflüchteten Juden prachtvolle Goethe-Ausgaben, die zusammen mit den Werken von Schiller, Uhland und Hauff noch heute von ihrer einstigen tiefen Verbundenheit zur deutschen Klassik künden. Goethe, im deutschen Judentum stets bewundert und verehrt, galt so manchem Juden als Orientierungsmaßstab, an dem er sein Deutschtum festmachen konnte.

Es ist viel darüber spekuliert worden, ob nicht so etwas wie ein ‚faustisches Verhältnis‘ zwischen Juden und Deutschen bestanden habe. Die Meinungen darüber gehen weit auseinander. Ein Blick in die Sekundärliteratur zeigt, dass sich manche Autoren, mitunter Autoren jüdischer Herkunft, vor 1933 geradezu lustvoll auf Themen wie „Faust und Moses“, „Faust und Hiob“ oder „Goethe und das Alte Testament“ gestürzt haben.<sup>7</sup> Mancherlei Tiefsinniges und Nachdenkenswertes ist dabei zweifellos zu Papier gebracht worden.

Ludwig Geiger pflegte das Goethe'sche Erbe, aber darüber hinaus war er auch bemüht, mit seinen Abhandlungen und Quelleneditionen eine Brücke zwischen

---

<sup>6</sup> Herrmann, Klaus: Ludwig Geiger (1848 – 1919). „Die Wahrheit muß herfür.“ In: „Wie würde ich ohne Bücher leben und arbeiten können?“ Privatbibliotheken jüdischer Intellektueller im 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ines Sonder [u. a.]. Berlin 2008, S. 175 – 202, hier S. 190.

<sup>7</sup> Vgl. Jasper, Willi: Faust und die Deutschen. Berlin 1998, S. 142.

der deutsch-jüdischen Aufklärung und der Bildungswelt der deutschen Klassik zu schlagen. Zu den Aufklärern, von denen er meinte, Goethe hätte ihnen durchaus nahegestanden, rechnete Geiger neben Lessing und Mendelssohn insbesondere wohl auch David Friedländer, dessen Briefe er in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* (AZJ) edierte.

Diese Männer waren, wenn man so will, allesamt Brüder im Geiste, fühlten sich gemeinsamen Ideen und Idealen verpflichtet und haben nach Geigers Ansicht einen gewichtigen Beitrag zur Durchsetzung allgemein gültiger Menschheitsprinzipien wie Gleichheit und Brüderlichkeit geleistet. Ohne sie, also ohne Lessing, Mendelssohn, Friedländer und noch manch anderer, die in diesem Zusammenhang noch zu nennen wären, hätte es nach Geiger keinen Schiller gegeben, und schon gar nicht einen Goethe. Sie alle haben, jeder auf seine Weise, zur Herausbildung eines Bildungs- und Erfahrungshorizontes beigetragen, der das Bürgertum vor und nach 1900 geprägt hat.

Die verbindenden Elemente zwischen Aufklärung und Klassik waren zweifellos Standpunkte moralisch-ethischer Natur, wie beispielsweise die Idee von der Verwirklichung der Erziehbarkeit des Menschen zum Guten oder die Vorstellung von den wahren Menschlichkeitswerten. Solchen Gedankengängen folgten nicht nur die Aufklärer, sondern auch die Vertreter der Klassik, Schiller allen voran, aber auch Goethe der sich bekanntlich im Verlauf der Jahre zunehmend vom kirchlichen Christentum gelöst und zu einer Art ‚Weltfrömmigkeit‘ gefunden hatte. Dennoch war es offensichtlich möglich, dass man Anhänger eines Vernunftdenkens war, gleichzeitig aber auch ein Judenfeind sein konnte. Voltaire, Rousseau und Diderot sind dafür die bekanntesten Beispiele. Sie lassen die Aufklärung nach wie vor in einem schillernden Licht erscheinen.

Mit diesen Anmerkungen kann der geistesgeschichtliche Bogen nur angedeutet werden, der in diesem Band vom Beginn einer eng mit Goethe verknüpften Positionierung des aufgeklärten Judentums zur deutschen Sprache und Kultur bis hin zum „Zivilisationsbruch“ gespannt wird.

Abschließen möchte ich dieses Geleitwort mit einigen persönlichen Bemerkungen. Sie haben mit meinen Vorfahren zu tun, die ausgesprochene Goethe Verehrer waren und mit diesem direkt oder indirekt in Kontakt gestanden haben. Mein Vorfahr mütterlicherseits, Abraham Mendelssohn, Sohn Moses Mendelssohns und Vater des Komponisten Felix Mendelssohn Bartholdy, besuchte Goethe 1797 in Frankfurt am Main. Bei der Unterhaltung, die sie führten, fragte Goethe ihn: „Sind Sie ein Sohn von Mendelssohn?“ Es war für Abraham das erste Mal, wie er Zelter gegenüber bekannte, „daß ich meinen Vater ohne Beiwort und so nennen

hörte, wie ich es immer wünschte.“<sup>8</sup> Er meinte damit, dass Goethe darauf verzichtet hat, die Frage wie folgt zu formulieren: „Sind Sie ein Sohn des Juden Mendelssohn?“

Die Beziehung Goethes zu Felix Mendelssohn Bartholdy ist weitgehend bekannt und in der Literatur beschrieben. Die erste Begegnung fand im Jahre 1821 statt. Daraus entwickelte sich ein dauerhafter Kontakt, der sich in Korrespondenzen und zwei weiteren Besuchen in Weimar niederschlug. Es war eine gegenseitige Wertschätzung. Goethe legte Felix gegenüber ein liebevoll-freundschaftliches Verhalten an den Tag und überschüttete ihn geradezu mit Aufmerksamkeiten, während Felix Goethe bewunderte und ihm Stunden des Genusses bereitete, als er in Weimar auf dem Klavier seine eigenen Kompositionen vortrug. Einen solchen Besuch beschreibt Felix Mendelssohn Bartholdy 1825 in einem Brief an seine Familie in Berlin:

Ich komme eben von einem Diner bei Göthe zurück, wo es gar nicht steif herging. Das fürchterliche ‚Sie‘ womit er mich gestern empfing, war heute wieder ins vormalige „Du“ verwandelt; wenn einem Göthe Champagner anbietet, und einschenkt, darf man ihn doch nicht ausschlagen? und beim Dessert langte er ein Papier mit einem rosa Bändchen umwickelt, aus der Tasche und sagte mir, es mir über den Tisch reichend: er wolle mir auch eine Leckerei schenken. Ich fand ein rothes Kästchen, mit der Aufschrift: Herren Felix Mendelson. 1825; und darin Goethes wohlgetroffenes Portrait auf einer Silbermedaille von [Antoine] Bovy. Das heiße ich ein Geschenk!<sup>9</sup>

Auch seinen letzten Besuch bei Goethe im Mai 1830 hat der junge Komponist brieflich für seine Eltern festgehalten.<sup>10</sup> Den Weimarer Dichterbischof beschreibt er darin als eine Person, die für sein Leben eine außerordentliche Bedeutung gehabt habe. Die Gespräche, die sie bei ihrer letzten Begegnung führten, hätten um alles Mögliche gekreist, um Gott und die Welt, wie man zu sagen pflegt – rückblickend bekannte Felix Mendelssohn, dass ihm diese Gespräche mehr gegeben hätten als er zunächst gedacht habe.

Auch andere meiner Vorfahren standen in Kontakt mit Goethe. Einmal der schon genannte David Friedländer, der Freund und Schüler Moses Mendelssohns, aber auch sein Sohn Benoni. David und Benoni Friedländer besaßen ähnlich

---

**8** Ein Brief Abraham Mendelssohns an Zelter über Goethe. Mitgeteilt von Anton Kippenberg. In: Jahrbuch der Sammlung Kippenberg (1924), S. 72–91.

**9** Brief von Felix Mendelssohn Bartholdy an Lea, Fanny, Rebecka und Paul Mendelssohn Bartholdy in Berlin vom 13. 3. 1825. In: Sämtliche Briefe: Felix Mendelssohn Bartholdy. Band 1: 1816 bis Juni 1839. Hrsg. und kommentiert von Juliette Appold u. Regina Back. Kassel 2008, S. 143.

**10** Vgl. Brief von Felix Mendelssohn Bartholdy an die Familie in Berlin, adressiert an Abraham Mendelssohn Bartholdy vom 6./7.6.1830. In: Sämtliche Briefe (wie Anm. 9), S. 537–541.

wie der „Dichterstürm“ eine ausgeprägte Neigung zum Sammeln von Autographen, Münzen und antiken Kunstgegenständen. Den Kontakt zwischen David Friedländer und Goethe hat der Goethe-Vertraute Karl Friedrich Zelter 1808 hergestellt. David Friedländer würde, so hatte er Zelter mitgeteilt, gerne ein Gedicht aus Goethes Hand seiner Autographen Sammlung hinzufügen.<sup>11</sup> Bei den beiden Handschriften, die Goethe Friedländer zukommen ließ, handelte es sich um Niederschriften oder Abschriften der beiden Lieder *Trost in Thränen und Vanitas, Vanitatur vanitas!*

Ob Goethe mit der Übersendung des letzteren Liedes irgendeine Anspielung verband, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht wollte er damit ironisch auf die Vergänglichkeit alles Irdischen hinweisen. Bewusst war ihm jedenfalls, dass Friedländer ein Jude war, der das Buch Kohelet kannte und somit auch versteckte Anspielungen verstand.

In den nächsten Jahren riss der Kontakt Friedländers zu Goethe nicht ab. Zelter, der wiederholt darauf drängte, dass Friedländer in seinem Besitz befindliche Autographen, Münzen oder andere Objekte Goethe zum Kauf oder zum Tausch anbieten sollte, vermittelte das eine oder andere Geschäft. Bemerkenswert ist dabei, dass in dem Briefwechsel zwischen Goethe und Friedländer nicht nur Provenienzen von Kunstwerken, Münzen und ähnlichem diskutiert wurden, sondern auch zu Tage trat, dass beide einen durchaus freundlichen Umgang miteinander pflegten. Friedländer sprach Goethe mit „Ew. Excellenz“ an, während die Briefe Goethes mit „Ew. Wohlgeboren“ überschrieben sind.<sup>12</sup>

Von Friedländer erhielt Goethe beispielsweise eine antike Büste und im Gegenzug schickte Goethe Friedländer einige Medaillen zu, von denen er behauptete, sie stammten von Medailleuren wie Benvenuto Cellini (1500–1571). Friedländer war enttäuscht. Er und sein Sohn Benoni, beide Experten, besaßen genügend Sachverstand, um zu erkennen, dass die zugesandten Medaillen nicht den Angaben Goethes entsprachen. Sie monierten das aber nicht weiter, vermutlich um Goethe nicht zu verärgern und um künftige Geschäfte nicht zu gefährden.<sup>13</sup>

Was die direkte Beziehung zwischen Friedländer(s) und Goethe angeht, wissen wir nicht, ob sie sich überhaupt jemals von Angesicht zu Angesicht gegenübergestanden haben. Es war, wenn man so will, eine Dreiecksbeziehung, in der sowohl über Geschäftliches als auch über Privates geredet und gestritten

---

<sup>11</sup> Vgl. Schoeps, Julius H.: David Friedländer. Freund und Schüler Moses Mendelssohns. Hildesheim 2012, S. 340.

<sup>12</sup> Vgl. Schoeps, Friedländer (wie Anm. 11), S. 342–343.

<sup>13</sup> Vgl. Schoeps, Friedländer (wie Anm. 11), S. 346–348.

wurde. Zelter teilte beispielsweise Goethe mit, er genieße es, mit Friedländer zusammensitzten, da er die Gesellschaft Gleichaltriger bevorzuge, auch wenn sie „beschnitten seyn“ mögen. Friedländer wiederum nannte Zelter seinen „wackeren Freund und theuren Ritter“, der „in keines Juden Haus geht, wenn er nicht eine Recha findet“. Beide benutzten Anspielungen dieser Art, ohne sich viel dabei zu denken.<sup>14</sup>

Zudem erfuhr ich kürzlich, dass mein Großvater Felix Busch, seines Zeichens Unterstaatssekretär im Preußischen Finanzministerium und ein direkter Nachkomme David Friedländers, Mitglied der Goethe-Gesellschaft in den 1920er Jahren gewesen ist. In den Mitgliederlisten wird er zunächst unter seinem Geburtsnamen Felix Emil Friedländer geführt, dann unter seinem späteren Namen Felix Busch. Es scheint so, dass man ihm 1933 den Austritt aus der Gesellschaft nahegelegt bzw. ihn ausgeschlossen hat.<sup>15</sup>

Wie sich bereits in diesen Andeutungen zeigt, führt uns das Thema „Goethe und die Juden. Die Juden und Goethe“ mitten hinein in die Debatte um die deutsch-jüdische Beziehungsgeschichte und die damit verbundenen Fragestellungen, zu denen dieser Band einen Beitrag leisten möchte.

---

14 Vgl. Schoeps, Friedländer (wie Anm. 11), S. 348–349.

15 Dieser Sachverhalt bedarf noch der näheren Untersuchung.



# Einleitung: Goethe und die Juden – die Juden und Goethe

Das Thema dieses Bandes führt unmittelbar in die Ambivalenzen der deutsch-jüdischen Kultur- und Beziehungsgeschichte:<sup>1</sup> Die Haltung Goethes zu Juden und Judentum und insbesondere das Verhältnis der deutschen Juden zu Goethe sind bis heute prägend. Es ist hinlänglich bekannt, dass Goethe dem Judentum zwiespältig gegenüberstand; grundsätzlich kann wohl davon ausgegangen werden, dass er sich damit dem Zeitgeist der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entsprechend verhielt, wobei rückblickend immer wieder versucht wird, positiv überformte und damit wenig differenzierte Deutungsmuster zu etablieren.<sup>2</sup> Vor diesem Hintergrund ist bemerkenswert und „hoch charakteristisch [...], daß schon zu Lebzeiten Goethes und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, jüdische Autoren, Kritiker und Gelehrte gerade an der Herausbildung verehrender Goethebilder prominent beteiligt waren“<sup>3</sup>. Auch durch die Lesart jüdischer Goethe-Philologen fanden also antijüdische Äußerungen und Subtexte keinen bzw. erst spät Eingang in die Rezeptionsgeschichte. Denn Goethes immer wieder geäußerte Abneigung insbesondere gegen die jüdische Unterschicht bezog sich, wie W. Daniel Wilson treffend festgestellt hat, weniger auf die Juden als „Arme, sondern eben als Juden“, und das konnten auch die Bekanntschaften mit „viele[n] geistesbegabte[n], feinfühlig[e] Männern dieses Stammes“<sup>4</sup> nicht ändern. Persönliche Beziehungen, etwa zum ‚Wunderkind‘ Felix Mendelssohn Bartholdy oder zu Rahel Levin Varnhagen,<sup>5</sup> waren hingegen von Akzeptanz geprägt, er schätzte sie „als Inter-

---

1 Vgl. dazu auch Berghahn, Klaus L. u. Jost Hermand (Hrsg.): *Goethe in German-Jewish Culture*. Rochester, NY 2001 (Publikation zum 31. Wisconsin Workshop in Madison, Oktober 1999).

2 Vgl. bspw. Wilpert, Gero von: *Die 101 wichtigsten Fragen: Goethe*. München 2007: Hier erklärt der Autor unter der Überschrift „War Goethe ein Antisemit?“ (S. 99 – 101), dass er „die anfangs als unsympathisch, verächtlich und lächerlich beschriebenen Juden ohne Hass wegen ihrer künstlerischen und geistigen Leistungen“ schätzte, später aber „eine kühlere und gerechtere Abwägung der Vor- und Nachteile des Judentums“ vorgenommen habe (S. 100).

3 Barner, Wilfried: Einführung. In: Annette Weber (Hrsg.): „Außerdem waren sie ja auch Menschen.“ Goethes Begegnungen mit Juden und Judentum. Berlin, Wien 2000 (Publikation zum Symposium „Goethes Begegnung mit Juden und Judentum“ in Frankfurt a. M., September 1999), S. 11–17, hier S. 16.

4 Wilson, W. Daniel: Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe. In: Weber, „Außerdem waren sie ja auch Menschen (wie Anm. 3)“, S. 19–45, hier S. 23.

5 Sowohl Rahel Levin als auch Felix Mendelssohn wurden protestantisch getauft: Erstere am Tag ihrer Hochzeit (1814) und letzterer 1816 gemeinsam mit seinen drei Geschwistern.

essenpartner, als geistreiches Gegenüber, als Verehrer“<sup>6</sup>; die Frage der religiösen Zugehörigkeit stand hier nicht im Vordergrund. Insbesondere Rahel Levin Varnhagen, Henriette Herz und Dorothea Veit Schlegel<sup>7</sup> waren entscheidend für die zeitgenössische Auseinandersetzung mit Goethe; „im Wirkungskreis der opponierenden Avantgarde der Romantiker [verschafften sie] dem Goetheschen Genius Respekt“<sup>8</sup>. Andererseits schienen ihnen Werk und Geist Goethes wie eine Verheißung, eine Antwort auf die allgegenwärtige Frage nach der „Möglichkeit zugleich jüdisch und deutsch zu sein“<sup>9</sup>. In ihrer Abhandlung über die jüdische Frauengeschichte unterstreicht die Historikerin Selma Stern die Bedeutung Goethes für diese Frauengeneration und insbesondere für Rahel Levin Varnhagen, die sie mit den folgenden Worten zitiert:

Mein Leben ist [...] an seine Adresse gelangt. Daß dieser Mann erlebt von seinen Zeitgenossen, daß er vergöttert, anerkannt, studiert, begriffen, mit dem einsichtigen Herzen geliebt wurde, war der Gipfel aller meiner Erdenwünsche. Dieser vollständige Mensch, dieser Repräsentant, der alle andern in sich trägt, und so mächtig ist, sie uns zu zeigen. Dieser Priester, dieser wahrhaft Gesandte! Dieser sagt nun befriedigt selbst: er sei verstanden. Das heißt geliebt, geliebt mit einer Liebe, die er nur verschaffen konnte. Dies habe ich ihm verschafft.<sup>10</sup>

Diese Zeilen setzen das Leitmotiv für die jüdische Goethe-Rezeption der folgenden rund einhundert Jahre – hier werden Person und Werk sakralisiert oder – umgekehrt – die Grundlagen für ein säkulares Bekenntnis geschaffen: „Die deutsche Klassik – und in ihrem Zentrum Goethe – war zu einer Bildungsreligion für deutsche Juden geworden [...]“<sup>11</sup> Dass es die Bildung war, die „dem deutschen Juden den Eintritt in das Bürgertum weithin ermöglichte“, hat George L. Mosse immer wieder betont; und Goethe kam dabei eine Schlüsselrolle zu, da er „sowohl

---

**6** Barner, Wilfried: Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer. Göttingen 1992, S. 12.

**7** Geb. Brendel Mendelssohn, in erster Ehe mit Simon Veit, in zweiter Ehe mit Friedrich Schlegel verheiratet.

**8** Barner, Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf (wie Anm. 6), S. 13.

**9** Hahn, Barbara: Demarcations and Projections: Goethe in the Berlin Salons. In: Berghahn/Hermand, Goethe in German-Jewish Culture (wie Anm. 1), S. 31–43, hier S. 32: „[...] was there a possibility of being both Jewish and German?“ Übersetzung von Anna-Dorothea Ludewig.

**10** Stern, Selma: Die Entwicklung des jüdischen Frauentypus seit dem Mittelalter. In: Der Morgen 1 (1925), S. 324–337, 496–516, 648–657; Der Morgen 2 (1926), S. 71–81, hier S. 508.

**11** Berg, Nicolas: „In der genauen Mitte zwischen Haben und Nichthaben“. „Goethe“ als Theorietext des deutschen Judentums. In: Claude Haas [u. a.] (Hrsg.): Goethe um 1900. Berlin 2017, S. 239–267, hier S. 257.

den idealen Bildungsbürger verkörperte als auch dessen Mythos für den offenen humanistischen Bildungsbegriff lieferte“.<sup>12</sup>

Als zentral für die positive und vielleicht auch schwärmerische Goethe-Begeisterung kann dessen Auseinandersetzung mit Spinoza angenommen werden, „der Zusammenklang beider Namen wurde zu einer Chiffre [...]. Die Bewunderung Goethes für Spinoza erschien im deutschsprachigen Judentum als das Ideal für das Verhältnis von Deutschen und Juden.“<sup>13</sup> Diese ‚Wahlverwandschaft‘ stellte den Gleichklang jüdischen und deutschen Denkens (und Dichtens) unter Beweis, hier hob sich religiöse Begrenzung zugunsten universalistischer Weite auf; das betont auch der Literaturhistoriker Hans Landsberg in einem 1901 erschienenen Aufsatz über „Das Judentum in der deutschen Litteratur“: „Spinoza war schlechthin der einzige, der auf spekulativem Wege zu derselben Weltanschauung gelangt war wie Goethe kraft seiner dichterischen Denkweise.“<sup>14</sup>

Die hier skizzierten Konstellationen bilden den Ausgangspunkt für die wirkmächtige Rezeption von Goethes Person und Werk vor dem Hintergrund der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte. Solchen Spuren soll in diesem Band nachgegangen werden, weisen sie doch eine seismographische Funktion bezüglich übergeordneter gesellschaftlicher Entwicklungen wie der „bürgerlichen Verbesserung“ bzw. der Emanzipation der deutschen Juden auf. Und auch nationalstaatliche und zionistische Ambitionen werden mit Goethe verknüpft und gleichsam dokumentiert: Der Dichter wird zum Kronzeugen, zur Belegstelle für diese Prozesse. In seiner Person und seinem Werk spiegeln sich sowohl Sehnsüchte als auch Herausforderungen und Ambitionen, er ist der Maßstab, der Orientierungspunkt schlechthin.

Auch kritische Auseinandersetzungen mit Goethe – zu nennen sind hier insbesondere Ludwig Börne und Heinrich Heine – führten zu fruchtbaren Diskursen: Goethe und eingeschränkt auch sein Werk wurden in diesem Zusammenhang als Hemmschuh moderner (literarischer) Strömungen wahrgenommen. Diese Ablehnung war nicht nur repräsentativ für das Junge Deutschland, sondern fand sich im gesamtgesellschaftlichen Klima wieder, das sich zwischen revolutionären und reaktionären Tendenzen aufrieb. Heine warf dem älteren Dichter eine „egoistische Selbstverliebtheit und [...] daraus resultierende[n] po-

---

**12** Mosse, George L.: Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum. In: Reinhart Kosellek (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 168–180, hier S. 170–171.

**13** Berg, „Goethe“ als Theorietext (wie Anm. 11), S. 259.

**14** Landsberg, Hans: Das Judentum in der deutschen Litteratur. In: Ost und West 1 (Juli 1901), Sp. 481–490, hier Sp. 485.

litische[n] Indifferentismus“<sup>15</sup> vor. Er selbst sah sich als Vertreter einer universalistischen Vielschichtigkeit, die ihren Ursprung in seiner deutsch-französisch-jüdisch-christlichen Herkunft hatte und einen starken Kontrast zur geistigen „Behaglichkeit“<sup>16</sup> bildete, die Heine Goethe unterstellte.

Mit der Reichsgründung von 1871 kam es zu einer Renaissance, die Goethe zu einer nationalen Ikone stilisierte und maßgeblich von deutsch-jüdischen Philologen betrieben wurde: Ludwig Geiger begründete 1880 mit dem Goethe-Jahrbuch das Zentrum der Goethe-Forschung. Ihm ging es dabei „nicht nur um das gewissermaßen pflichtgemäße Partizipieren an einem frisch etablierten Kult, sondern um dessen Vorantreiben an herausgehobener Stelle“<sup>17</sup>. Bei Geiger zeigt sich die Bereitschaft, antijüdische Äußerungen des von ihm verehrten Dichters zu nivellieren besonders deutlich; so spricht er in einem Vortrag mit dem Thema „Goethe und die Juden“ über die „Wirkung des humanen Geistes [...], von dem auch unser Meister [Goethe] trotz aller gelegentlichen Widersprüche erfüllt war“ und betont im Folgenden, „dass Goethe den größten Erscheinungen des modernen Judentums eine durchaus sympathische, ja zum Teil begeisterte Beachtung schenkte“<sup>18</sup>. Diese „von gefährlichen Illusionen nicht freie[] Identifikation“<sup>19</sup> mit Goethe nahm kein gutes Ende: 1913 musste Geiger die Herausgeberschaft des von ihm begründeten Jahrbuchs aufgrund seines Judentums niederlegen. Ein Jahr vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs scheint dieser ‚Vorfall‘ bereits auf die antisemitischen Entwicklungen der folgenden Jahre bzw. Jahrzehnte vorauszuweisen.

Um die Jahrhundertwende wird Goethe zur Schlüsselfigur literarischer und philosophischer Epochendeutung: Bereits jetzt wird ein Spannungsfeld zwischen philologischer Forschung und ideologischer Vereinnahmung deutlich, das seinen Ausgangspunkt in der nationalen Ikonisierung (ab 1871) hat und in den Folgejahren zur Marginalisierung und Verdrängung der deutsch-jüdischen Goethe-Philologen führt.

Als 1932 der hundertste Todestag von Goethe feierlich begangen wurde, war diese völkische und exkludierende Vereinnahmung bereits in vollem Gange. Aber auch das deutsche Judentum hielt an seiner Goethe-Verehrung, an seinem „Freund“ und „Meister“ fest, wie die „Goethe-Gedanken in der Sabbatpredigt“ des Kölner Gemeinderabbiners Adolf Kober deutlich machen: „Das Judentum huldigt

---

15 Hermand, Jost: Heinrich Heine: Kritisch. Solidarisch. Umstritten. Köln 2007, S. 41.

16 Vgl. Hermand, Heinrich Heine (wie Anm. 15), S. 41.

17 Barner, Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf (wie Anm. 6), S. 31.

18 Geiger, Ludwig: Goethe und die Juden. In: Ders.: Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910, S. 81–101, hier S. 95.

19 Mandelkow, Karl Robert: Rezeptionsgeschichte der deutschen Klassik. In: Kosellek, Bildungsbürgertum (wie Anm. 12), S. 181–196, hier S. 193.

dem Manne, dessen höchster Ruhmestitel war: ‚Denn ich bin ein Mensch gewesen‘, dem Dichter, der in seinem *Faust* jenen sittlichen Idealismus uns erschließt, der da lehrt, festen Fuß zu fassen auf realem Boden der Welt, das optimistische Glaubensbekenntnis von dem endlichen Siege des ‚Reiches Gottes auf Erden.‘“<sup>20</sup>

## Beiträge

Der vorliegende Band geht in vier Abschnitten der Bedeutung ‚Goethes‘ für die und in der deutsch-jüdische/n Kulturgeschichte nach.

Im ersten Abschnitt bildet das Verhältnis von Goethe zu Juden und Judentum den unverzichtbaren Ausgangspunkt, wobei in diesem intensiv beforschten Kontext neue Perspektiven und Akzente gesetzt werden. So befasst sich Wolfgang Bunzel mit den Publikationen Bettine von Arnims (*Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde; Gespräche mit Daemonen*), in denen sie ihre eigene Haltung gegenüber dem Judentum in direktem Kontrast zu Goethes Einstellung konturiert. Im Zentrum des Beitrags steht die Untersuchung des Einflusses dieser beiden Bände auf die allgemeine Wahrnehmung der Goethe'schen Haltung zur *Conditio Judaica*.

Einem (scheinbar) bekannten Thema widmet sich Christiane Wiesenfeldt mit ihrer innovativen Untersuchung des Verhältnisses zwischen Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy, dessen intergenerationelle Spannungen und Missverständnisse bislang wenig Beachtung erfahren haben und wichtige Zugänge zu Goethes (und Felix Mendelssohn Bartholdys) Kunstverständnis und dessen Rezeption ermöglichen. Mit intergenerationellen Konflikten beschäftigt sich auch Werner Treß, der in seinem Beitrag Goethes Umgang mit dem Wartburgfest und seinen Folgen analysiert und die ambivalente Haltung des Politikers Goethe zur deutschen Burschenschafts- und Nationalbewegung offenlegt.

Der zweite Abschnitt thematisiert die vielfältigen literarischen und philosophischen Rezeptionen des Goethe'schen Werkes, beginnend mit dem Goethekritischen Heinrich Heine, wobei sich Joseph A. Kruse auf eine Gemeinsamkeit konzentriert, indem er die Bedeutung der Hebräischen Bibel für die so unterschiedlichen Dichter neu vermisst.

Einen frühen und wirkmächtigen Goethe-Biographen rückt Rüdiger Görner mit dem britischen Schriftsteller und Philosophen George Henry Lewes in den Mittelpunkt, der sein Werk unter tätiger Mitwirkung seiner Lebensgefährtin Mary Ann Evans (George Eliot) verfasste; eine Unternehmung, die für Eliots späteres Werk von großem Einfluss sein sollte. (Jüdischer) Goethe-Biographik widmet sich

---

<sup>20</sup> Zit. nach Barner, Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf (wie Anm. 6), S. 42.

auch Irmela von der Lühe mit ihren Ausführungen zu Thomas Manns Roman *Lotte in Weimar*; (jüdische) Quellen und Leser werden von ihr identifiziert und eine Überlagerung von Goethe als Subjekt und Objekt deutsch-jüdischer Kulturgeschichte konstatiert.

Mit jüdischer ‚Goethe-Gegnerschaft‘ befasst sich der Beitrag über Egon Erwin Kisch, in dem Helmut Peitsch das Moment der komischen Entlarvung untersucht, die der Prager Autor einer scheinbar bruchlosen Goethe-Verehrung im Sinne des ‚größten Deutschen‘ entgegensetzte. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit Goethe war von Abgrenzung von und Orientierung an dessen Werk geprägt. Dorothee Gelhard unterstreicht in ihrem Beitrag den Einfluss Goethes auf Cassirers universalistisches Wissenschaftsverständnis und seine große Bedeutung für die Entwicklung von Cassirers Formbegriff.

Der dritte Abschnitt stellt die Auseinandersetzungen mit und Aneignungen von Goethes Werk und Persönlichkeit in den Vordergrund. Hier stehen Ulrike Schneiders Überlegungen zu Ludwig Geiger an erster Stelle, dessen besondere Verdienste um die Goethe-Philologie nicht genug betont werden können: wesentliche Quellen konnten im Kontext des Jahrbuches erschlossen, dokumentiert und zugänglich gemacht werden. Andererseits stellt Geigers Rechtfertigung und Überhöhung des Dichters aber auch einen Höhenpunkt bruchloser Goethe-Verehrung dar. Geigers Ansatz einer gemeinsamen deutschen und jüdischen Kulturgeschichte findet sich auch bei Nahum Goldmann, der noch nach der Schoah unbeirrt an die heilsame Wirkung der deutschen Literatur glaubte. So führt Dieter Borchmeyer aus, dass Goldmann in dem universalistischen Ansatz der deutschen Klassik und Romantik nach wie vor ein zukunftsfähiges Konzept sah. Auch im so genannten Prager Kreis stand Goethe für ein kulturpolitisches Konzept, das, wie Steffen Höhne festhält, auf die übernationale und völkerverständigende Wirkung von Literatur setzte – und mit dem der Name des Weimarer Dichters auch und vielleicht gerade in Böhmen identifiziert wurde. Das gilt in ähnlicher Weise auch für die Jiddisch-sprachige (polnische) Goethe-Rezeption, der sich Agnieszka Pufelska in ihrem Beitrag widmet. Die oft indirekten und subtilen Bezugnahmen verdeutlichen aber auch, wie sehr ‚Goethe‘ je nach Kontext als positive und negative Projektionsfläche diene. Hier wurde bspw. seine ambivalente Haltung zu Juden und Judentum ex post als Vorausweisungen des jüdischen Schicksals nach 1933 gedeutet.

Den Vereinnahmungen durch völkisch-antisemitische und nationalsozialistische Ideologien werden im vierten und letzten Abschnitt jüdische Perspektiven gegenübergestellt. Zunächst untersucht Stefan Breuer mit der im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts entstandenen antisemitisch-völkischen Bewegung die Vorläufer oder Wegbereiter des Nationalsozialismus; in dieser heterogenen Strömung wurden Goethe und sein Werk sowohl antisemitisch gedeutet und vereinnahmt

als auch marginalisiert und stigmatisiert. Daran anknüpfend befasst sich W. Daniel Wilson einerseits mit dem antisemitischen Narrativ einer jüdischen Herkunft Goethes und andererseits mit dem Konstrukt des „deutschen Goethe“ vor dem Hintergrund der offiziellen NS-Kulturpolitik, die durch die Weimarer Goethe-Gesellschaft umgesetzt wurde. Kerstin Schoor geht abschließend der Frage nach, inwieweit Goethe bzw. sein Werk während des Nationalsozialismus eine leitmotivische Funktion für das deutsche Judentum bewahren konnte. Anhand von neuem Quellenmaterial kann sie in ihrem Aufsatz dessen Bedeutung zwischen Verfolgung, Exil und Vernichtung eindrücklich nachzeichnen.

Mit den hier versammelten 15 Beiträgen möchte dieser Band persönliche Bezüge Goethes zu jüdischen Zeitgenossen und vice versa mit der Rezeption und Deutung seines Werkes durch (deutsch-)jüdische Wissenschaftler und Leser sowie der völkisch-antisemitischen Vereinnahmung des Goethe-Kultes zusammenbringen. Damit kann und soll eine ebenso komplexe wie wirkmächtige Wechselbeziehung neu verortet werden.

Anna-Dorothea Ludewig & Steffen Höhne im Winter 2017/18



---

## **| Zeitgenössische Bezüge um 1800**



Wolfgang Bunzel

## „Jüdisch-Paedagogische Franco-furtensien“

Goethe, Bettine Brentano und die Frankfurter Juden

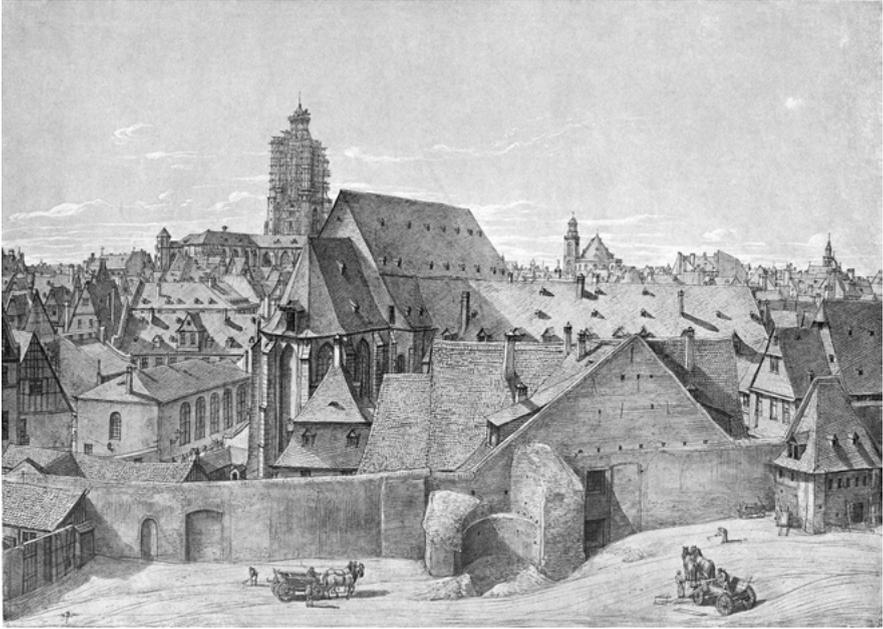
Goethe hat in seinem literarischen Werk die Situation der Juden und seine Haltung zu ihnen nur einmal an prominenter Stelle thematisiert, nämlich in *Dichtung und Wahrheit*. Im vierten Buch des 1811 erschienenen ersten Teils seiner Autobiographie erwähnt er nicht allein sein Interesse an der hebräischen Sprache (das freilich poetisch und nicht ethnologisch oder humanitär motiviert ist), sondern beschreibt auch die Lebensbedingungen der jüdischen Bevölkerung in seiner Vaterstadt Frankfurt:

Zu den ahnungsvollen Dingen, die den Knaben und auch wohl den Jüngling bedrängten, gehörte besonders der Zustand der Judenstadt, eigentlich die Judengasse genannt, weil sie kaum aus etwas mehr als einer einzigen Straße besteht, welche in frühen Zeiten zwischen Stadtmauer und Graben wie in einen Zwinger mochte eingeklemmt worden seyn. Die Enge, der Schmutz, das Gewimmel, der Accent einer unerfreulichen Sprache, alles zusammen machte den unangenehmsten Eindruck, wenn man auch nur am Thore vorbeigehend hineinsah. Es dauerte lange bis ich allein mich hineinwagte, und ich kehrte nicht leicht wieder dahin zurück, wenn ich einmal den Zudringlichkeiten so vieler etwas zu schachern unermüdet fordernder oder anbietender Menschen entgangen war. Dabey schwebten die alten Märchen von Grausamkeit der Juden gegen die Christenkinder, die wir in Gottfrieds Chronik gräßlich abgebildet gesehen, düster vor dem jungen Gemüth. Und ob man gleich in der neuern Zeit besser von ihnen dachte, so zeugte doch das große Spott- und Schandgemälde, welches unter dem Brückenthurm an einer Bogen-Wand, zu ihrem Unglimpf, noch ziemlich zu sehen war, außerordentlich gegen sie: denn es war nicht etwa durch einen Privatmuthwillen, sondern aus öffentlicher Anstalt verfertigt worden.

Indessen blieben sie doch das auserwählte Volk Gottes, und gingen, wie es nun mochte gekommen seyn, zum Andenken der ältesten Zeiten umher. Außerdem waren sie ja auch Menschen, thätig, gefällig, und selbst dem Eigensinn, womit sie an ihren Gebräuchen hingen, konnte man seine Achtung nicht versagen. Ueberdieß waren die Mädchen hübsch, und mochten es wohl leiden, wenn ein Christenknabe ihnen am Sabbath auf dem Fischerfelde beegnend, sich freundlich und aufmerksam bewies. Aeußerst neugierig war ich daher, ihre Ceremonien kennen zu lernen. Ich ließ nicht ab, bis ich ihre Schule öfters besucht, einer Beschneidung, einer Hochzeit beygewohnt und von dem Lauberhüttenfest mir ein Bild gemacht hatte. Ueberall war ich wohl aufgenommen, gut bewirthet und zur Wiederkehr eingeladen: denn es waren Personen von Einfluß, die mich entweder hinführten oder empfahlen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Goethe, [Johann Wolfgang von]: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Erster Theil. Tübingen 1811, S. 350 – 352.



**Abb.1:** Aussicht vom Steinernen Haus in der Frankfurter Judengasse nach Westen. Lichtdruck nach einer Zeichnung von Peter Becker, 1872. In: Bilder aus dem alten Frankfurt nach der Natur gezeichnet von Peter Becker. Frankfurt a. M. o. J. (Nr. 32).

Der Verfasser gibt hier freilich die Wahrnehmungsperspektive des Heranwachsenden wieder und porträtiert so einen Zustand, den rund ein halbes Jahrhundert vom Schreibzeitpunkt trennt. Sein Blick in eine weit zurück liegende Vergangenheit lässt kaum Rückschlüsse auf Goethes aktuelle Haltung zu den Juden zu, um so mehr als dieser es vermied, im Text selbst Bezüge zu seiner Gegenwart herzustellen. Letztlich teilte sich den Lesern allenfalls etwas Frankfurter Lokalkolorit mit, von den entwürdigenden Umständen des Lebens im Ghetto erfuhren sie dagegen kaum etwas. Darstellungstechnisch dient diese im Druck insgesamt zwei Absätze umfassende Passage im Wesentlichen dem Zweck, den Charakter der eigenen Person zu konturieren, liefert sie doch einen weiteren Beleg für die Neugier und den Wissensdrang des „Knaben“, den selbst Furcht nicht davon abhält, alles, was um ihn herum vorgeht, mit eigenen Augen kennenlernen zu wollen, der dabei Selbstüberwindung an den Tag legt und bereits in jungen Jahren immer auch einen Blick für weibliche Schönheit hat.

In ein verändertes Licht rückte Goethes autobiographische Darstellung erst, als 1835 – knapp ein Vierteljahrhundert später – das Erstlingswerk Bettine von

Arnims erschien. Auch in *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* findet sich nämlich ein Abschnitt, der sich um die Situation der jüdischen Bevölkerung in Frankfurt dreht, hier aber fokussiert auf ein zentrales Datum sowohl der Stadtgeschichte als auch der jüdischen Emanzipationsgeschichte.<sup>2</sup> Der Regierungsantritt Karl Theodor von Dalbergs als Fürstprimas des Rheinbundes und Oberhaupt der ehemals Freien Reichsstadt Frankfurt am 9. September 1806 hatte weithin Hoffnungen geweckt, die rechtliche und soziale Stellung der Juden werde sich nun entscheidend verbessern. Und tatsächlich verfügte Dalberg nur zehn Tage nach seiner Regierungsübernahme, dass künftig „auch den Juden die Promenaden offen stehen“<sup>3</sup>, wodurch diese nicht nur „Zutritt zu den öffentlichen Anlagen“, sondern beispielsweise auch zu den „Kaffeehäusern“<sup>4</sup> erhielten. Im drei Wochen später erlassenen „Organisationspatent“, der neuen Verfassung für die Stadt Frankfurt, heißt es darüber hinaus: „Die Mitglieder der jüdischen Nation werden gegen Beleidigung und beschimpfende Mißhandlung in Schutz genommen.“<sup>5</sup> Doch damit war Dalbergs Engagement noch längst nicht erschöpft. Nachdem er schon im November 1806 den Vorstand der israelitischen Gemeinde mit 200 Golddukaten für das Unterrichtswesen ausgestattet hatte, sagte er rund ein Jahr später dem seit 1804 bestehenden Jüdischen Philanthropin „jährlich 1000 Gulden Unterstützung“<sup>6</sup> zu. Am 1. Januar 1807 appellierte er gar in einer öffentlichen Kundgebung an die christliche Bürgerschaft, „sie solle den Juden mit menschenfreundlichem Wohlwollen begegnen“<sup>7</sup>, und wenig später ordnete er an, der Senat solle ein „Gutachten über etwaige Erweiterungen der jüdischen Handelsrechte [...] ausarbeiten“<sup>8</sup>.

Insofern ist es verständlich, dass die jüdische Bevölkerung Frankfurts Dalberg als Wohltäter ansah und sich von ihm die völlige Gleichstellung mit den

---

2 Kracauer konstatiert zu Recht: „Der Regierungsantritt Karl von Dalbergs bedeutet für die Juden Frankfurts den Beginn einer neuen Geschichtsepoche.“ Kracauer, I.[sidor]: Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. (1150 – 1824). Hrsg. vom Vorstand der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1927, Bd. 2, S. 355.

3 Bender, Johann Heinrich: Der frühere und jetzige Zustand der Israeliten zu Frankfurt am Main. Nebst Verbesserungsvorschlägen. Frankfurt a. M. 1833, S. 48.

4 Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 360.

5 Jugendarbeiten Ludwig Börne's über jüdische Dinge. Aus dessen Nachlaß hrsg. von Gottlieb Schnapper-Arndt. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1890), S. 201–274, hier S. 202.

6 Meldung aus „Frankfurt am Main“. In: Sulamith, eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation. Hrsg. von David Fränkel. Zweiten Jahrganges erster Band. Deßau 1808, S. 258.

7 Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 362.

8 Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 362.

christlichen Konfessionen versprach. Das entscheidende juristisch-administrative Dokument hierfür sollte eine revidierte, den veränderten „Zeitverhältnissen angemessene“ „Stätigkeitsurkunde“<sup>9</sup> sein, welche die alten und überholten Vorschriften von 1616 ein für alle Mal aufhob und ersetzte. Aber schon bald registrierte Dalberg, welcher massiven Widerstand es in der Stadt gegen eine Liberalisierung der Judengesetzgebung gab.<sup>10</sup> Nachdem der Frankfurter Senat sich einstimmig dafür ausgesprochen hatte, „der Judenschaft keine Zugeständnisse zu machen, sondern die früheren reichsstädtischen Verbote bestehen zu lassen“<sup>11</sup>, und die Spezialkommission für jüdische Angelegenheiten einen sehr restriktiven Entwurf des neuen legislativen Rahmens vorgelegt hatte, sah der Fürstprimas die Voraussetzungen für eine grundlegende Neudefinition des Verhältnisses von Juden und Christen schwinden und beschränkte seine „Emanzipationspläne“<sup>12</sup> fortan auf ein Mindestmaß. Die Ende November 1807 verabschiedete *Neue Stätigkeits- und Schutzordnung der Judenschaft zu Frankfurt am Main* enttäuschte deshalb die jüdische Bevölkerung auf ganzer Linie, weil sie deren inferiore Stellung in der Stadt festschrieb:<sup>13</sup> „das Judenquartier wurde erweitert, aber das Ghetto blieb, wenn auch ohne abschließende Mauern und Tore bestehen, die Erlangung ‚des Schutzes‘ wurde erleichtert, aber das Bürgerrecht blieb den Juden versagt“<sup>14</sup>. Spürbare Verbesserungen gab es „nur im Schul- und Erziehungswesen“<sup>15</sup>, außerdem wurde den Juden „die Erlernung und Ausübung des

---

9 Jugendarbeiten Ludwig Börne's (wie Anm. 5), S. 206.

10 Houben bemerkt im Hinblick auf Ludwig Börne: „In Frankfurt ist der Judenhaß bei den Christen eine aus den ältesten Zeiten überkommene Umgangstugend, eine Art fashionabler Sitte.“ (Houben, Heinrich Hubert: Gutzkow-Funde. Beiträge zur Litteratur- und Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1901, S. 249–250.)

11 Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 362.

12 Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 363. Bäumer attestiert Dalberg unverständlicherweise eine „antisemitische Einstellung“. (Bäumer, Konstanze: „Bettine, Psyche, Mignon“. Bettina von Arnim und Goethe. Stuttgart 1986 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 139), S. 239.) Auch Kaysers Ansicht, wonach Bettine Brentano/von Arnim „considered him malicious and disagreeable“, trifft in dieser Form nicht zu. (Kayser, Rudolf: Bettina von Arnim and the Jews. In: Ders.: The Saints of Qumrân. Stories and Essays on Jewish Themes. Ed. by Harry Zohn. Rutherford [u. a.] 1977. S. 94–106, hier S. 98.)

13 Kracauer bemerkt hierzu: „So lebte also in der neuen Stätigkeit der Geist der alten weiterfort. Noch dazu nahm sie der Gemeinde ihr Selbstbestimmungsrecht im Innern, das ihr der Rat Jahrhunderte hindurch gelassen hatte, und griff tief in ihr religiöses Leben ein.“ (Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 382.)

14 Baerwald, H.[ermann] u. S.[al]o Adler: Geschichte der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin) zu Frankfurt am Main 1804–1904. Frankfurt a. M. 1904, S. 22.

15 Kracauer, Geschichte (wie Anm. 2), S. 382.

Handwerks“<sup>16</sup> gestattet. Als die *Neue Stättigkeits- und Schutzordnung* Anfang 1808 im Druck erschien, sorgte das über die Stadtgrenzen hinaus für großes Aufsehen und fachte die Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen den Religionen neu an.

In dieser angespannten Situation schrieb Catharina Elisabeth Goethe am 15. Januar 1808 nach Weimar an ihren Sohn und teilte ihm die hiesigen Neuigkeiten mit:

Unter den Christen gibt's hir außer Masqen und Casino Bällen nichts neues, aber das Volck Israhel zu deu[t]sch die Juden sind an ihrem Mesias etwas irre geworden, Unser gnädigster Fürst Primas erlaubte ihnen zum Anfang Seiner Regirung die Spatzirgänge vor den Thoren mit den Christen gemeinschaftlich zu gebrauchen – da bildeten sie sich nun ein das es immer weiter gehen würde und sie sahen die Thore des neuen Jerusalems sich öffnen – aber da kam bey Varrentrapp und Wenner etwas dedruckes [sic] [h]ehraus das dem neuen Jerusalem gar nicht ähnlerte und sie stutzig machte – Neue Stättigkeit und Schutz-Ordnung der Frankfurther Judenschaft – ein wahres Meisterstück in seiner art Bey Gelegenheit schicke ich dir es – nun kommen allerley Epigramen in Umlauf – witzig sind sie ob aber alles von ihnen kommt ist noch die Frage<sup>17</sup>.

Goethe antwortete darauf eine Woche später mit einem nicht erhaltenen Brief.<sup>18</sup> Dass er dabei – wie Ludwig Geiger vermutet – um „nähere Nachricht“<sup>19</sup> gebeten hat, ist allerdings unwahrscheinlich, denn seine Mutter kam im Folgenden nicht mehr auf das Thema zu sprechen. In der ersten Februarhälfte erreichte ihn dann ein Brief Bettine Brentanos, in dem auch sie auf die aktuelle Lage in Frankfurt einging:

Alle Juden schreiben seit den neuen Gesetzen ihrer Stättigkeit, von welcher die Frau Mutter schon Meldung gethan hat, es kommen oft lächerlich wizige Sachen dabey heraus.

Alle Cristen schreiben aber über Erziehung es kömmt beinah alle Woche ein neuer Plan von einem neuverheuratheten erzieher heraus; mir machen diese neuen Schulen vielen Spaß, ich geh beinah in jedes öffentliche Examen derselben, ins Judeninstitut geh ich sehr

---

<sup>16</sup> Baerwald/Adler, *Geschichte der Realschule* (wie Anm. 14), S. 22.

<sup>17</sup> Die Briefe der Frau Rath Goethe. Gesammelt und hrsg. von Albert Köster. 2 Bde. Leipzig 1905. Bd. 2, S. 176–177.

<sup>18</sup> Goethes Tagebuch ist zu entnehmen, dass von den „Briefen“, die er am 22.1.1808 geschrieben hat, einer „An *Frau Rätthin Goethe* nach Frankfurt.“ ging. (Goethe, Johann Wolfgang: *Tagebücher*, 1801–1808. In: Weimarer Ausgabe von Goethes Werken. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. III. Abteilung, Bd. 3. Weimar 1889, S. 315.)

<sup>19</sup> Geiger, Ludwig: Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 67 (2.10.1903), S. 474–477, hier S. 475.

oft sie fangen an sich sehr zu bilden nennen sich Adele und Corrine, sprechen französisch, geben der Conversation ekliche Drucker mit italienischen Phrasen pp.<sup>20</sup>

Doch Goethe wurde beileibe nicht nur durch seine Frankfurter Korrespondenzpartner auf das Thema Judenemanzipation aufmerksam gemacht. Von mindestens ebenso großer Tragweite dürfte für ihn Jérôme Bonapartes Dekret vom 27. Januar 1808 gewesen sein, durch das im Königreich Westphalen die rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen verkündet wurde. Diese grundlegende religionspolitische Neuerung scheint das Interesse an den Ereignissen in seiner Vaterstadt erst richtig geweckt zu haben. Goethe wollte sich nun selbst ein Bild von der aktuellen Diskussionslage machen und richtete am 24. Februar 1808 folgende Bitte an Bettine Brentano: „Senden Sie mir doch die Jüdischen Broschüren. Ich möchte doch sehen wie sich die modernen Israeliten gegen die neue Städtigkeit gebärden, in der man sie freylich als wahre Juden und ehemalige kaiserliche Kammerknechte tractirt. Mögen Sie etwas von den christlichen Erziehungsplanen beylegen, so soll auch das unsern Dank vermehren.“<sup>21</sup>

Goethes junge Frankfurter Verehrerin versprach zwar im Folgebrief: „Die Erziehungsplane und Judenbroschüren werd ich mit nächstem Posttag senden!“<sup>22</sup>, löste ihr Versprechen allerdings erst Ende März 1808 ein. Im Begleitschreiben benennt sie die Gründe für die Verzögerung und bezieht selbst Position zum Inhalt der von ihr überschickten Druckschriften:

Kleine nicht vorhergesehne Reißen, in die nächsten Gegenden, um den Winter noch vor seinem Tod einmal in seiner Pracht zu bewundern haben mich abgehalten so gleich meines einzigen Herrn, und Liebsten auf der ganzen Welt, Wunsch zu befriedigen, hierbei sende ich alles was bis jezt erschienen, ausgenommen, ein journal, welches die Juden unter dem Namen Sulamith herausgeben, welches aber sehr weitläufig ist, wenn Du es begehrest, so werde ich es senden, da die Juden es mir als ihrem Protecktor und kleinen Nothhelfer, verehren, sie bringen Tausend Dinge Kreuz und Quer hinein, besonders aber zeichnen sich die Oden die sie dem Fürst Primas widmen darinn aus, indem es meistens deutsche Worte sind die man so wenig als hebräisch versteht.<sup>23</sup>

---

**20** Arnim, Bettine von: Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Walter Schmitz u. Sibylle von Steinsdorff. Bd. 2: Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde. Hrsg. von Walter Schmitz u. Sibylle von Steinsdorff. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker 76), S. 594.

**21** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 594.

**22** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 595.

**23** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 596. Die anfangs von David Fränkel und Joseph Wolf, ab dem zweiten Jahrgang von Fränkel allein herausgegebene Zeitschrift *Sulamith* kam erstmals im Juli 1806 heraus und sollte der „Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation“ dienen. Sie erschien in unregelmäßigen Abständen und war „das erste deutschsprachige Forum für die *Haskala*, die Aufklärungsbewegung unter Juden“. (Jensen, Uffa:

Zu den Schriften, die Bettine Brentano nach Weimar sandte, gehörten der Aufsatz *Einige Worte ueber Erziehung mit besonderer Hinsicht auf das juedische Philanthropin in Frankfurt am Main. Beigefüget dem Conspekt des Examens, welches den 29. und 30. Dezember gehalten wird* (Frankfurt a.M. 1807) des in Frankfurt lehrenden Philosophen und Pädagogen Franz Joseph Molitor (1779–1860) sowie die Broschüre *Unterthänigste Vorstellung an Seine Hoheit den Fürst Primas der Rheinischen Konföderation über höchst dessen neue Stättigkeits- und Schutzordnung für die Judenschaft in Frankfurt am Main* (Braunschweig 1808) des Braunschweiger Bankiers, Schulgründers<sup>24</sup> und Landesrabbiners Israel Jakobsohn bzw. Jacobson (1768–1828), der als „Vorkämpfer für die Emanzipation der Juden in Deutschland“<sup>25</sup> galt.

Goethe bedankte sich am 3. April 1808 für das erhaltene Material und forderte Bettine Brentano auf, ihn auch künftig über die diesbezüglichen Entwicklungen auf dem Laufenden zu halten. Zugleich nahm er ironisch zum Inhalt der Schriften Stellung und deutete an, wie er selbst zu den Emanzipationsbestrebungen der Juden stehe:

Die Documente philanthropischer Christen- und Judenschaft sind glücklich angekommen, und Ihnen soll dafür, liebe kleine Freundinn der beste Dank werden. Es ist recht wunderlich, daß man eben zur Zeit, da so viele Menschen todtgeschlagen werden, die übrigen aufs beste und zierlichste auszuputzen sucht. Fahren Sie fort mir von diesen heilsamen Anstalten, als Beschützerinn derselben, mir von Zeit zu Zeit Nachricht zu geben. Dem Braunschweigischen Juden Heiland ziemt es wohl sein Volk anzusehen, wie es sein und werden sollte; dem

---

Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen 2005 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 167), S. 43.) Das dritte Heft (1807) des zweiten Bandes des ersten Jahrgangs (1806/07) enthält auf S. 156–158: *Ode an Seine Hoheit den Durchlauchtigsten und Hochwürdigsten Herrn Karl Fürst Primas. Unterthänigst dargereicht von seinen treuen Unterthanen jüdischer Religion zu Frankfurt am Main am 3. Aug. 1807. (Im Hebräischen verfaßt und ins Deutsche übersetzt, von Herrn Salomon Jakob Cohn.)*

**24** Jakobsohn hatte 1801 im zum Herzogtum Braunschweig gehörenden Städtchen Seesen eine Schule gegründet, in der zunächst 40 jüdische und seit 1805 auch 20 christlich getaufte Kinder bei freier Kost und Unterkunft gemeinsam unterrichtet wurden. (Vgl. Die Jacobson-Schule. Festschrift zum 200-jährigen Bestehen der Jacobson-Schule in Seesen. Hrsg. von Rolf Ballof u. Joachim Frassl. Seesen 2001.) Auf „die dem Judentum von seinen Ursprüngen her eigentümliche innige Verbindung von Religion und Bildung“ ist vielfach hingewiesen worden. (Kühne, Gunther: Israel Jacobson und das Reformjudentum. In: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 63 (2010), S. 151–166, hier S. 152.)

**25** Arnim, Bettina von: Werke. Im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar hrsg. von Heinz Härtl. Bd. 1: Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Berlin (Ost)/Weimar 1986, S. 740. Siehe auch Marcus, Jacob Rader: Israel Jacobson: the Founder of the Reform Movement in Judaism. Cincinnati 1972; Bomhoff, Hartmut: Israel Jacobson: Wegbereiter jüdischer Emanzipation. Berlin 2010 (Jüdische Miniaturen 101).

Fürsten Primas ist aber auch nicht zu verdenken, daß er dieß Geschlecht behandelt wie es ist, und wie es noch eine Weile bleiben wird. Machen Sie mir doch eine Schilderung von Herrn Molitor. Wenn der Mann so vernünftig wirkt, als er schreibt, so muß er viel Gutes erschaffen.<sup>26</sup>

Bettine Brentanos Engagement kommentierte er dabei erkennbar mit einer gewissen „Süffisanz“<sup>27</sup>. Da sie das jüngste Schreiben nicht auf dem Postwege, sondern aus den Händen von Goethes Sohn August erhalten würde, der sich gerade auf Reisen befand und dabei einige Tage in Frankfurt Station machen wollte, fügte der Weimarer Autor noch die Worte hinzu: „Ihrem eigenen philanthropischen Erziehungswesen aber wird Ueberbringer dieses, der schwarzäugige und braunlockige Jüngling empfohlen.“<sup>28</sup> Die damit verbundene Empfehlung lautete also: Seine Frankfurter Korrespondenzpartnerin möge sich doch eher um eine angemessene Betreuung August von Goethes als um die Erziehung der Juden kümmern.

Goethes Wunsch, weiterhin von den publizistischen Reaktionen auf die *Neue Stättigkeits- und Schutzordnung* sowie den aktuellen pädagogischen Reformbestrebungen „Nachricht“ zu erhalten, kam Bettine Brentano umgehend nach und sandte abermals einige „gedruckte Hefte“<sup>29</sup> nach Weimar, darunter David Fränkels (1779–1865) in der Zeitschrift *Sulamith* abgedruckten Aufsatz *Ueber die religiöse Bildung der Frauenzimmer jüdischen Glaubens. (Fragment aus einer freundschaftlichen Correspondenz)*<sup>30</sup> und die „im März“<sup>31</sup> anonym erschie-

**26** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 597–598.

**27** Oellers, Norbert: Goethe und Schiller in ihrem Verhältnis zum Judentum. In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v. d. H.* Hrsg. von Hans Otto Horch u. Horst Denkler. Tübingen 1988. Erster Teil, S. 108–130, hier S. 127.

**28** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 598.

**29** Johann Wolfgang von Goethe an Bettine Brentano, Brief vom 20. 4. 1808. In: Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 604.

**30** Der Text erschien im sechsten Heft („December 1806“) des ersten Bandes von Jahrgang I der Zeitschrift *Sulamith* (S. 473–488). Bettine Brentano versah diesen Aufsatz mit einem eingeklebten blauen Zettel, auf dem sie bemerkte: „Geisenheimer in der Schäfergasse 34, Sulamith, ein fein Exemplar 11 fl. 30.“ (Zitiert nach Geiger: Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (wie Anm. 19), S. 476.) Bei der genannten Person handelt es sich um Siegmund Geisenheimer (1775–1828), den Prokuristen des Frankfurter Bankhauses M.A. Rothschild & Söhne. Wie aus einer mit den Namen „S. Geisenheimer. Lazarr. Weil“ unterzeichneten Meldung im sechsten Heft (S. 429) des 1808 erschienenen ersten Bandes des zweiten Jahrgangs der Zeitschrift *Sulamith* hervorgeht, unterrichtete er auch am „jüdischen Philanthropin“. Eine Randkorrektur Goethes zu Fränkels Aufsatz lässt erkennen, dass er den Text – wie wohl auch die anderen Schriften, die Bettine Brentano ihm

nenen *Bemerkungen über des Herrn Geh. Finanzrath's Israel Jakobsohn unterthänigste Vorstellung an Se. Hoheit den Fürst Primas, der Rheinischen Conföderation. Höchst dessen neue Stättigkeits- und Schutz-Ordnung für die Judenschaft in Frankfurt am Main betreffend*. In dieser Gegenschrift wird Jakobsohn als unzufriedener „Tadler“<sup>32</sup> hingestellt, dem im „Eifer“<sup>33</sup> seiner Argumentation beständig „Fehlgriffe“<sup>34</sup> unterlaufen, weil er die von ihm selbst aufgestellten „Grundsätze [...] falsch anwendet“<sup>35</sup>. Der ungenannte Verfasser weist deshalb die von Jakobsohn geäußerte Kritik auf ganzer Linie zurück und bestreitet rundheraus, dass „die Judenschaft Ursach [sic] zur Klage“<sup>36</sup> habe.

Des Weiteren überschickte Bettine Brentano den ersten Teil des Essays *Über bürgerliche Erziehung, mit besonderer Hinsicht auf das jüdische Schulwesen in Frankfurt* aus der von Nicolaus Vogt (1756–1836) herausgegebenen Zeitschrift *Europäische Staats-Relationen*.<sup>37</sup> Damit Goethe darüber im Bilde war, von wem

---

zusandte – aufmerksam gelesen hat. (Vgl. Geiger, Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden [wie Anm. 19], S. 476.)

31 Jugendarbeiten Ludwig Börne's (wie Anm. 5), S. 218.

32 [N. N.] *Bemerkungen über des Herrn Geh. Finanzrath's Israel Jakobsohn unterthänigste Vorstellung an Se. Hoheit den Fürst Primas, der Rheinischen Conföderation. Höchst dessen neue Stättigkeits- und Schutz-Ordnung für die Judenschaft in Frankfurt am Main betreffend*. o.O. [Frankfurt a.M.] 1808, S. 19.

33 [N. N.] *Bemerkungen* (wie Anm. 32), S. 11, 16.

34 [N. N.] *Bemerkungen* (wie Anm. 32), S. 4.

35 [N. N.] *Bemerkungen* (wie Anm. 32), S. 20.

36 [N. N.] *Bemerkungen* (wie Anm. 32), S. 7.

37 In einer beigelegten Fußnote heißt es darüber: „Dieser Aufsatz ist von den Vorstehern der jüdischen Schulen eingeschickt.“ ([Molitor, Franz Joseph:] *Über bürgerliche Erziehung, mit besonderer Hinsicht auf das jüdische Schulwesen in Frankfurt*. In: Vogt, Nik.[olaus] [Hrsg.]: *Europäische Staats-Relationen*. Eilften Bandes zweytes Heft. Frankfurt a.M. 1808. S. 155–168, hier S. 155, Anm. 4.) Außerdem wird am Ende eine „Fortsetzung“ angekündigt, die im dritten Heft der *Europäischen Staats-Relationen* gedruckt wurde (Vogt, *Europäische Staats-Relationen*, S. 168.) Der vollständige Text kam mit geringfügig verändertem Titel schließlich auch als Einzelpublikation heraus. (Vgl. Molitor, F.[ranz] J.[oseph]: *Ueber Bürgerliche Erziehung. Mit Beziehung auf die Organisation des jüdischen Schulwesens in Frankfurt am Main*. Frankfurt a.M. 1808.) Geiger, dem Vogts Zeitschrift nicht zugänglich war, vermutet noch, dass Molitors Text „auch in der *Sulamith*“ erschienen ist. (Geiger, Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (wie Anm. 19), S. 476.) Hock übernimmt diese Angabe ungeprüft und behauptet fälschlich, Bettine Brentano habe Goethe „zwei Artikel aus der jüdischen Zeitschrift *Sulamith*“ geschickt. (Hock, Lisabeth M.: „Sonderbare“, „heißhungrige“ und „edle“ Gestalten. Konstrukte von Juden und Judentum bei Bettina von Arnim. In: *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*. Hrsg. von Hartwig Schultz. Berlin/New York 2000 (Schriftenreihe des Freundeskreises Schloß Wiepersdorf – Erinnerungsstätte Achim und Bettina von Arnim e.V. 2), S. 317–341, hier S. 322.)

der Text stammt, und darüber hinaus wusste, dass ihn parallel zur aktuellen Sendung noch ein Brief mit der erbetenen „Schilderung von Herrn Molitor“ erreichen würde, klebte sie auf den „inneren Vorsatztitel“ des Zeitschriftenheftes einen Zettel mit dem Hinweis: „Von *Molitor* / über welchen mit morgendem Posttag eine genaue Relation schreiben werde / Bettine.“<sup>38</sup> Wie wichtig gerade dieser Aufsatz aus ihrer Sicht war, zeigt das Faktum, dass sie eine Stelle darin eigenhändig hervorhob und mit einem Begleitkommentar versah. Offenbar wollte sie Goethes Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Passage dieses Aufsatzes lenken, die ihr besonders wichtig erschien. Bezeichnenderweise geht es dort um die Bedeutung der Erziehung für die Zukunftsperspektiven der Juden. Molitors Credo lautet:

Die Erziehung, und vorzüglich die bürgerliche, ist das einzige Mittel, diese unglückliche Reste jener alten Nation mit den Europäern zu assimilieren. Und was ließe sich von diesem genialischen Volke erwarten, wenn es eine gehörige Leitung durch die Erziehung erhielt; von diesem Volke, aus dem einst die größte aller Weltrevolutionen hervorging, und der erste Impuls zu unserer heutigen Kultur gegeben wurde.<sup>39</sup>

Den folgenden Satz dann hat Bettine Brentano „mit Tinte“<sup>40</sup> unterstrichen: „Was ließe sich von einem solchen Volke erwarten, das in dem großen Kampfe mit dem Weltchicksale sich durch seine eigne Kraft noch immer erhalten, indeß die andere Völker des Alterthums bis auf ihre Namen untergegangen sind.“<sup>41</sup> Sie schließt demnach, wie Molitor, vom Durchhaltevermögen des jüdischen Volkes auf seine Zukunftsfähigkeit. Um ihre Ansicht zu bekräftigen, führte sie auf der gegenüberliegenden Seite noch eine Bibelstelle als – angesichts der konkreten Umstände sarkastisch wirkenden – Begleitkommentar an, in dem die Vorstellung zum Ausdruck kommt, dass die Juden das von Gott auserwählte Volk seien: „Das ist ein großer Trost, daß wir hoffen, wenn uns die Menschen erwürgen, daß uns Gott wieder auferweckt.“ 2. Makk. 7, 14.<sup>42</sup>

---

**38** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 1009. Das Exemplar befindet sich als Teil von Goethes Bibliothek im Goethe-Nationalmuseum Weimar.

**39** [Molitor,] Über bürgerliche Erziehung (wie Anm. 37), S. 161–162.

**40** Geiger, Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (wie Anm. 19), S. 477.

**41** [Molitor,] Über bürgerliche Erziehung (wie Anm. 37), S. 162. Siehe hierzu auch Geiger, Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (wie Anm. 19), S. 477. Geiger betrachtete Bettine von Arnim als „guarantor of German-Jewish understanding“. (Whittle, Ruth: *Gender, Canon and Literary History. The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers*. Berlin/Boston 2013, S. 26.)

**42** Zitiert nach Geiger, Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (wie Anm. 19), S. 477.

Dass Bettine Brentano ausgerechnet eine Passage aus dem zweiten Makkabäerbuch anführt, ist schon allein deswegen erstaunlich, weil dieses zu den sogenannten Apokryphen gerechnet wird, die in die hebräische Sammlung der biblischen Schriften keinen Eingang fanden und gewöhnlich auch in den Lutherbibeln fehlen. Ihre eigentliche Brisanz erhält die Wahl dieses Bibelverweises aber dadurch, dass 2. Makk. 7 auf eine Zeit extremer Auseinandersetzungen zwischen gläubigen Juden und Nichtgläubigen verweist. Darin thematisiert werden die Kämpfe von Juden gegen den Seleukiden-König Antiochus IV. Epiphanes (175 – 164 v. Chr.).<sup>43</sup> Der biblische Bericht liefert in diesem Kapitel eine umfangreiche Märtyrergeschichte von sieben makkabäischen Brüdern und ihrer Mutter, die grausam gefoltert und hingerichtet werden, aber allesamt bereit sind, für ihren Glauben zu sterben. Unmittelbar vor ihrem gewaltsamen Tod geben die Opfer jeweils in direkter Rede ein Glaubensbekenntnis ab. Der zitierte Vers gibt die Antwort des vierten Sohnes wieder. Da die theologische Bedeutung aller dieser Aussagen darin liegt, dass hier bereits im – aus christlicher Perspektive – Alten Testament der Glaube an die leibliche Auferstehung formuliert wird,<sup>44</sup> erschließt sich auch der Sinn des Bibelzitats: Indem Bettine Brentano auf die blutige Verfolgung Andersgläubiger hinweist, deren bedingungsloses Gottvertrauen und deren Bereitschaft zum Märtyrertod sie ihren Peinigern überlegen macht, gibt sie zugleich einen Kommentar zur aktuellen Unterdrückung der Frankfurter Juden ab, der die intoleranten Christen in ein denkbar ungünstiges Licht rückt.

Wie sehr ihre Ansichten aber auch sonst mit denen des am Philanthropin als „Inspektor und Oberlehrer“<sup>45</sup> unterrichtenden Reformpädagogen Molitor übereinstimmen, lässt nicht zuletzt die Charakterisierung seiner Person erahnen, die sie Mitte April an Goethe sandte:

Molitor war gestern bei mir ich ließ ihm die Worte über ihn aus Deinem Briefe vor, dieß hat ihn ergötzt; er selbst ist höchst unschuldig im Gemüth, und ist der Meinung daß da er einen Leib für die Juden zu opfern habe, und einen Geist ihnen zu widmen, beide auch recht nützlich anzuwenden, es geht ihm übrigens nicht sehr wohl, auser in seinem Vertrauen auf Gott bei welchem er jedoch fest glaubt daß die Welt nur Durch Schwarzkunst wieder ins Gleichgewicht zu bringen ist, er hat ein großes Vertrauen auf mich, und glaubt daß ich mit der Divinationskraft begabt bin, weswegen er mir auch unlängst rieth mich magnetisieren zu

---

<sup>43</sup> Vgl. besonders Honigman, Sylvie: *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochos IV.* Berkeley 2014.

<sup>44</sup> Siehe hierzu etwa Kellermann, Ulrich: *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer.* Stuttgart 1979 (Stuttgarter Bibelstudien 95).

<sup>45</sup> Baerwald/Adler, *Geschichte der Realschule* (wie Anm. 14), S. 19. Zuständig war er dabei für die Bereiche „Moral, Naturgeschichte, Geographie und Geschichte“ (Baerwald/Adler: *Geschichte der Realschule* (wie Anm. 14), S. 19 – 20.)

lassen er ist übrigens unendlich brav, und will ernstlich etwas Gutes, bekümmert sich deswegen nichts um die Welt, ist mit einem Stuhl einem Bett und 5 Büchern die er im Vermögen hat sehr wohl zufrieden<sup>46</sup>.

Am 20. April 1808 bedankte sich Goethe „für die gedruckten Hefte“ und signalisierte, welchen Eindruck die publizistischen Reaktionen auf die *Neue Stättigkeits- und Schutzordnung* auf ihn gemacht haben. Besonders ausführlich ging er dabei auf die anonym erschienene Gegenschrift zu Israel Jakobsohns *Unterthänigster Vorstellung* ein:

Es war mir sehr angenehm zu sehen, daß man den Finanzgeheimeräthlichen, Jacobinischen Israels Sohn so tüchtig nach Hause geleuchtet hat. Können Sie mir den Verfasser der kleinen Schrift wohl nennen. Es sind treffliche einzelne Stellen drinn, die in einem Plaidoyé von Beaumarchais wohl hätten Platz finden können. Leider ist das Ganze nicht rasch, kühn und lustig genug geschrieben, wie es hätte seyn müssen, um jenen Humanitätssalbader vor der ganzen Welt ein- für allemal lächerlich zu machen. Nun bitte ich aber noch um die Judenstädtigkeit selbst, damit ich ja nicht zu bitten und zu verlangen aufhöre.

Was Sie mir von Molitor zu sagen gedenken, wird mir sehr angenehm seyn. Auch durch das letzte was Sie von ihm schicken wird er mir merkwürdig, besonders durch das was er von der Pestalozzischen Methode sagt.<sup>47</sup>

Zwei Tage darauf überschickte Bettine Brentano schließlich noch die „Stättigkeits und SchuzOrdnung der Judenschaft“<sup>48</sup>, artikuliert im Begleitschreiben aber zugleich ihre Enttäuschung darüber, dass Goethe sie nur als Materiallieferantin behandle, ohne auf ihre eigenen Wünsche und Interessen einzugehen:

---

**46** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 601. Eine ähnliche Charakteristik findet sich in einem Brief an Achim von Arnim, den sie bei dieser Gelegenheit über Goethes Anteilnahme an den Ereignissen in ihrer Vaterstadt und sein Interesse an Reformschulen informierte: „Ich hab jetzt Molitor, einen Freund von Clemens, der die Judenschule dirigiert, kennen lernen; ich glaube, es gibt wenige, die so naiv und absichtslos alles Gute tun, blos weil es ihm so in den Weg kömmt, ich will irgend etwas bei ihm lernen, denn er ist arm, so kann uns dies beiden zu statten kommen. Auch laß ich mich gern von der Judenschule unterrichten; Göthe will auch alle Erziehungspläne der Juden und Christen von mir gesendet haben.“ (Bettine und Arnim. Briefe der Freundschaft und Liebe. Hrsg., eingeführt und kommentiert von Otto Betz u. Veronika Straub. Bd. 1: 1806 – 1808. Frankfurt a.M. 1986. S. 177.)

**47** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 604. Molitor würdigt in seinem Essay den Neuanfang von Pestalozzis Erziehungsmethode, kritisiert aber die dabei angewandte „Zergliederungsmethode“: „so wie der Mensch nicht durch ein stückweises Zusammenfügen der Theile entstanden [ist], sondern aus einem einzigen Keime wächst, eben so kann man auch seine Ausbildung durch keine anatomische Verbindung einzelner Theile erzeugen“; [Molitor:] Über bürgerliche Erziehung. S. 165. Dass Molitors Vorbehalte gegen das Zergliedern Goethe „merkwürdig“ sein mussten, liegt angesichts seines organologischen Denkens auf der Hand.

**48** Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 604.

*August ist [...] zu den Pforten unsers republikanischen Haußes hinaus; hab ihn [...] 3 Mal auf seinen lieben Mund geküßt [...] zur Erinnerung für mich – an Dich, weil Du[] aber [...] mir nur immer von dem Volk schreibst welches verflucht ist und es Dir lieb ist wenn Jacobsohn heim geschickt wird, aber nicht wenn ich heimlich mit Dir bin, so schreib ich dieß, zur Erinnerung für Dich an mich.*<sup>49</sup>

Und auch im Folgebrief, der nach dem 7. Mai 1808 geschrieben wurde, erneuert sie noch einmal ihre Klage: „[...] wenn ich nun wieder einmal zu Dir [nach Weimar] komme, und schmeichle Dir Küß Dir die Händ und Lippen, wirst Du da auch sagen: wie befinden sich die Juden, und sonst nichts?“<sup>50</sup> Damit endete die gut drei Monate andauernde Phase, in der die Situation der Frankfurter Juden bestimmendes Thema der Korrespondenz war.<sup>51</sup> Anschließend begab sich Goethe zur Kur nach Karlsbad, und Bettine Brentano reiste mit ihren Geschwistern in den Rheingau auf das Familienlandgut in Winkel. Auf die *Neue Stättigkeits- und Schutzordnung* kamen beide nicht mehr zurück. Immerhin schrieb Bettine Brentano wenig später noch einen Aufsatz über Mädchenerziehung,<sup>52</sup> während Goethe die insgesamt sechs Druckschriften, die er von ihr erhalten hatte, archivierte, indem er sie in einem „blauen Umschlag“ ablegte, den er mit der „eigenhändigen Aufschrift“<sup>53</sup> *Jüdisch-Paedagogische Franco-furtensien* versah.

27 Jahre später veröffentlichte Bettine von Arnim – die in der Zwischenzeit geheiratet, ihren Mann Achim aber bereits 1831 wieder verloren hatte und nun im Witwenstand schriftstellerisch tätig wurde – ihre Korrespondenz mit dem Weimarer Dichter. *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* freilich ist eine teilfingierte

---

49 Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 605–606.

50 Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 607.

51 Auch wenn Goethe im Mai 1808 sehr wahrscheinlich noch die anonyme Besprechung der *Neuen Stättigkeits- und Schutz-Ordnung* und von Jacobsohns *Unterthänigster Vorstellung* in Nr. 141 der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Sp. 109f.) zur Kenntnis genommen hat, hat diese Rezension ihn nicht mehr zu einer weiteren Reaktion veranlasst.

52 Im Mai 1808 hatte der bis dahin als Lehrer am Frankfurter Mädcheninstitut tätige Julius Bernhard Engelmann (1773–1844) die Eröffnung einer eigenen „Erziehungsanstalt für Töchter aus den gebildeten Ständen“ angekündigt. Bettine Brentano verfasste in Reaktion auf seine in diesem Zusammenhang veröffentlichte Schrift *Einige Gedanken über Erziehung und Unterricht, besonders der Töchter* (Frankfurt a. M. 1808) eine Entgegnung, die sie in Kopie an Goethes Helfer, den Pädagogen Friedrich Wilhelm Riemer schickte (Vgl. Milch, Werner: Julius Bernhard Engelmann und die Mädchenerziehung. Ein unbekannter Brief Bettina von Brentanos. In: *Neue Zürcher Zeitung und schweizerisches Handelsblatt*. 161 [6. u. 7.2.1940], jeweils S. 1–2.) Bei der späteren Arbeit an ihrem *Günderode*-Buch reicherte sie ihren im Alter von 23 Jahren geschriebenen Aufsatz mit Reflexionen über das Verhältnis von Juden und Christen an und integrierte ihn in ein erfundenes Schreiben an Karoline von Günderode aus dem Spätherbst 1805.

53 Geiger, Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (wie Anm. 19), S. 475.

Quellenedition,<sup>54</sup> in denen die Herausgeberin mit ihren Vorlagen denkbar unbekümmert umgeht, Schriftstücke nach Belieben verändert oder hinzu erfindet und so das publizierte Material mit auktorialer Souveränität handhabt. Angesichts der Freiheiten, die sich Bettine von Arnim im Umgang mit den originalen Dokumenten erlaubte, ist es um so erstaunlicher, dass sie die Briefe, die sich mit den Frankfurter Juden beschäftigen, weitgehend unangetastet ließ. Im Gegensatz zu vielen anderen Passagen im Buch bewahrte sie hier größtenteils den Wortlaut der Vorlagen und nahm allenfalls geringfügige Retuschen vor, die das Gesamtbild nur unwesentlich verändern. Welches die Gründe für diese punktuelle Quellentreue waren, darüber lässt sich nur spekulieren. Vieles spricht dafür, dass die auktoriale Editorin bestrebt war, Goethes Position in dieser Angelegenheit unverfälscht zu dokumentieren – sei es, um nicht im Nachhinein der tendenziösen Verfälschung beschuldigt werden zu können, sei es, weil die Publikation des Materials selbst schon das Verständnis von Goethes anderweitigen Stellungnahmen zu den Frankfurter Juden beeinflusste und insofern indirekt, d. h. über die bloße Kontextveränderung wirkte.

In Summe sind die Eingriffe vergleichsweise geringfügig: In ihrem ersten Brief, der die im Zusammenhang mit dem jüdischen Philanthropin und der *Neuen Stättigkeits- und Schutzordnung* stehenden Erziehungsschriften betrifft, tilgte Bettine von Arnim den abschätzigen Nachsatz über die Juden: „sie fangen an sich sehr zu bilden nennen sich Adele und Corrine, sprechen französisch, geben der Conversation ekliche Drucker mit italienischen Phrasen pp.“<sup>55</sup>, außerdem fügte sie den Zusatz an: „der Primas hat viel Vergnügen an ihrem Witz“<sup>56</sup>. Den Bericht über Franz Joseph Molitor ergänzte sie um die Steigerungspartikel „sehr“ („die Worte über ihn [...] haben ihn sehr ergötzt“) und um die wertschätzende Bezeichnung „dieser Edle“<sup>57</sup>. Von größerem Gewicht ist eine Erweiterung von Goethes letztem Schreiben über die Situation der Juden. Hier dankt der Weimarer Dichter nun nicht mehr allein „für die gedruckten Hefte“, sondern auch „für Manches wovon ich noch jetzt nicht weiß, wie ich mich seiner würdig machen soll“; es folgt die aufschlussreiche Bemerkung: „Das wollen wir denn mit be-

---

54 Siehe hierzu Bunzel, Wolfgang: Ver-Öffentlichung des Privaten. Typen und Funktionen epistolarischen Schreibens bei Bettine von Arnim. In: Briefkultur im Vormärz. Vorträge der Tagung des Forum Vormärz Forschung und der Heinrich-Heine-Gesellschaft am 23.10.1999 in Düsseldorf. Hrsg. von Bernd Füllner. Bielefeld 2001 (Vormärz-Studien 9), S. 41–96, hier S. 59.

55 Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 590.

56 Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 126.

57 Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 143. Insofern trifft Hocks Feststellung, wonach „Bettina statt der Juden den christlichen Direktor des Philanthropins, Joseph Franz Molitor“ würdigt, zu. (Hock, „Sonderbare“, „heißhungrige“ und „edle“ Gestalten (wie Anm. 37), S. 323.)

scheidenem Schweigen übergehen, und uns lieber abermals zu den Juden wenden, die jetzt in einem entscheidenden Moment zwischen Tür und Angel stecken, und die Flügel schon sperren, noch ehe ihnen das Tor der Freiheit weit genug geöffnet ist.“<sup>58</sup> Diese – erfundene – Aussage attestiert Goethe nicht allein Verständnis für das Freiheitsstreben eines unterdrückten Volkes, sondern relativiert in gewisser Weise sogar seine despektierlichen Äußerungen über den „Braunschweigischen Juden Heiland“ und „Humanitätssalbader“ Israel Jakobsohn. Zugleich betont Bettine von Arnim freilich auch ihre eigene Solidarität mit den Juden. Das Schreiben, mit dem zusammen sie die *Neue Stättigkeits- und Schutzordnung* übersendet, erweitert sie um eine umfangreiche Stellungnahme zugunsten der jüdischen Emanzipationsbestrebungen,<sup>59</sup> mit der sie sich von Goethes negativer Einschätzung absetzt:

Dem Primas hüt' ich mich wohl, deine Ansichten über die Juden mitzuteilen, denn einmal geb' ich Dir nicht recht, und hab' auch meine Gründe; ich leugne auch nicht, die Juden sind ein heißhungriges, unbescheidenes Volk; wenn man ihnen den Finger reicht, so reißen sie einem bei der Hand an sich, daß man um und um purzeln möchte; das kommt eben daher, daß sie so lang in der Not gesteckt haben; ihre Gattung ist doch Menschenart, und diese soll doch einmal der Freiheit teilhaftig sein, zu Christen will man sie absolut machen, aber aus ihrem engen Fegfeuer der überfüllten Judengasse will man sie nicht heraus lassen; das hat nicht wenig Überwindung der Vorurteile gekostet, bis die Christen sich entschlossen hatten ihre Kinder mit den armen Judenkindern in eine Schule zu schicken, es war aber ein höchst genialer und glücklicher Gedanke von meinem Molitor, für's erste Christen- und Judenkindern in eine Schule zu bringen; die können's denn mit einander versuchen, und den Alten mit gutem Beispiel vorgehen. Die Juden sind wirklich voll Untugend, das läßt sich nicht leugnen; aber ich sehe gar nicht ein, was an den Christen zu verderben ist; und wenn denn doch alle Menschen Christen werden sollen, so lasse man sie in's himmlische Paradies, – da werden sie sich schon bekehren, wenn's ihnen gefällig ist.<sup>60</sup>

Auch wenn dieses Bekenntnis als Fernziel durchaus die völlige Gleichstellung der Juden ins Visier nimmt („ihre Gattung ist doch Menschenart, und diese soll doch einmal der Freiheit teilhaftig sein“), ist das gegenwärtig umsetzbare Nahziel weniger ein politisches denn ein pädagogisches: Leidenschaftlich spricht sich Bettine von Arnim für das in Frankfurt eingerichtete Modell der Ko-Edukation von „Christen- und Judenkindern“ aus, erscheinen ihr doch beide Bevölkerungs-

---

<sup>58</sup> Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 145.

<sup>59</sup> Im Hinblick auf die zeitgenössische Leserschaft „akzentuierte“ Bettine von Arnim in den Abschnitten ihres Buches, die sich mit der Situation der Juden in ihrer Vaterstadt Frankfurt beschäftigen, „die Ansprüche einer liberal dominierten öffentlichen Meinung auf Selbstbestimmung des ‚Volkes‘“, und „zugleich präsentierte sie ihre Biographie als Vorgeschichte der aktuellen Debatten“ im Vormärz. (Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 875.)

<sup>60</sup> Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 147.

gruppen gleichermaßen einer zeitgemäßen Erziehung und Bildung bedürftig. Nötig sei eine wechselseitige „Überwindung der Vorurteile“, denn erst wenn alle Heranwachsenden die Gelegenheit haben, ihre Anlagen optimal zu entfalten, könnten sie zu freien und selbstständigen Individuen heranreifen.<sup>61</sup>

Demnach macht es wenig Sinn, Bettine Brentano/von Arnim und Goethe pauschal als pro- oder antijüdisch einzustufen, wie das die Forschung verschiedentlich getan hat. Vielmehr markiert der unterschiedliche Blickwinkel auf Zeithorizonte und, damit zusammenhängend, auf Entwicklungsperspektiven des Judentums die eigentliche Differenzlinie zwischen beiden. Während Goethe „dieß Geschlecht behandelt wie es ist, und wie es noch eine Weile bleiben wird“, betrachtet Bettine Brentano/von Arnim es – auf der Linie von Jakobsohn –, „wie es sein und werden sollte“. Letztlich geht es also um die Frage, ob Vergangenheit und Gegenwart den Ausschlag geben sollen bei der Frage, wie Christen und Juden zusammenleben sollen, oder ob zukunftsorientiertes Handeln nicht der sinnvollere und mächtigere Hebel ist, um gesellschaftliche Zustände zu verbessern.

Wie der Vergleich mit der Originalkorrespondenz zeigt, erweitert Bettine von Arnim im Goethe-Buch das Spektrum der Meinungen um einen dritten Pol: Während in den realen Briefen das Figurenarsenal auf Goethe und Bettine Brentano beschränkt ist, wird es in *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* um Karl Theodor von Dalberg erweitert, der in den Werken Bettine von Arnims eine herausragende und bis heute von der Forschung unterschätzte Rolle spielt.<sup>62</sup> Die Dalberg-Figur steht dabei gewissermaßen zwischen dem am Schicksal der Juden immerhin interessierten Emanzipationskeptiker Goethe auf der einen und der pädagogischen Philanthropin Bettine Brentano auf der anderen Seite. Schon in das erste Schreiben an Goethe über die publizistischen Aktivitäten rund um die Frankfurter Juden interpoliert die auktoriale Briefeditorin die Bemerkung: „der Primas hat viel Vergnügen an ihrem Witz“<sup>63</sup> und hebt damit Dalbergs prinzipielles Wohlwollen gegenüber den Bemühungen jüdischer Intellektueller um eine Ver-

---

61 Lauer konstatiert in diesem Zusammenhang eine „romantische Steigerung der aufklärerischen Ideen“: „Der Glaube an die Perfektibilität des Menschen, wie ihn das 18. Jahrhundert entworfen hat, und dem sich die Gründung der Schule verdankt, wird von Bettine auf eine mystische Menschheitsfamilie ausgeweitet.“ Lauer, Gerhard: Der „rothe Sattel der Armuth“ Talmudische Gelehrsamkeit oder die Grenzen der poetischen Technik bei Bettine von Arnim. In: *Schnittpunkt Romantik. Text- und Quellenstudien zur Literatur des 19. Jahrhunderts. Festschrift für Sibylle von Steinsdorff*. Hrsg. von Wolfgang Bunzel, Konrad Feilchenfeldt und Walter Schmitz. Tübingen 1997, S. 289–319.

62 Gajek ist bislang der einzige, der das Verhältnis beider näher beleuchtet hat. (Vgl. Gajek, Bernhard: Bettine von Arnim und Carl Theodor von Dalberg. In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1995), S. 167–191.)

63 Arnim, *Werke und Briefe* (wie Anm. 20), S. 126.

besserung der Lage ihres Volkes hervor. Das Bild, das Bettine von Arnim vom Fürstprimas zeichnet, ist aber letztlich ein ambivalentes. Den Brief, der ihre erste Sendung von „Erziehungsplanen und Judenbroschüren“ begleitet, versieht sie im Druck mit einer zusätzlichen Passage, in der Dalberg als schwankende Person gezeigt wird, die Verantwortung gerne delegiert. So heißt es im Anschluss an die Erwähnung der ihm in der Zeitschrift *Sulamith* von jüdischen Verfassern gewidmeten Oden:

[...] ein großes Gedicht, was sie ihm am Neujahrstag brachten, schickte er mir und schrieb: ‚Ich verstehe kein hebräisch, sonst würde ich eine Danksagung schreiben, aber da für die kleine Freundin der Hebräer nichts zu verkehrt und undeutsch ist, so trage ich ihr auf, in meinem Namen ein Gegengedicht zu machen.‘ – Der boshafte Primas! – Ich hab’ ihn aber gestraft! Und gestern im Konzert sagte er mir: es ist gut, daß die Juden nicht eben so viel Heldengeist als Handelsgeist haben, ich wär’ am End’ nicht sicher, daß sie mich in meinem Taxischen Haus blockierten.<sup>64</sup>

Auch die deutliche Distanzierung von Goethes Haltung im letzten Brief über die *Neue Stättigkeits- und Schutzordnung* erfolgt wieder mittels eines Rekurses auf Dalberg: „Dem Primas hüt’ ich mich wohl, deine Ansichten über die Juden mitzuteilen“. Der einzige Grund, den es dafür geben kann, dass Bettine Brentano Goethes Ablehnung gegenüber der Judenemanzipation Dalberg nicht mitteilt, kann nur der sein, dass sie den Weimarer Dichter schützen möchte. Der Kurzerzkanzler, Fürstprimas des Rheinbundes und Oberhaupt Frankfurts, soll nicht erfahren, dass der größte Sohn der Stadt seine Gleichstellungsversuche ablehnt. In *Goethe’s Briefwechsel mit einem Kinde* wird also ein facettenreiches Spektrum von Meinungen in der ‚Judenfrage‘ entworfen: Goethes Position wird nicht negativer dargestellt als in den realen Briefen, sie wird aber entschiedener hinterfragt. Sehr viel deutlicher herausgearbeitet wird dagegen die unentschiedene Haltung Dalbergs. Bettine von Arnim wiederum verhehlt durchaus nicht ihre eigenen Vorbehalte und latenten Ressentiments,<sup>65</sup> bekennt sich jedoch klarer als in der Original-

---

<sup>64</sup> Arnim, Werke und Briefe (wie Anm. 20), S. 139.

<sup>65</sup> Die von Bäumler vertretene Meinung, Bettine von Arnim habe „im Goethebuch alle Seitenhiebe auf die Juden getilgt, die sich in den Originalbriefen noch finden“, lässt sich demnach nur halten, wenn man konzedierte, dass sie im Gegenzug anderweitige kritische Bemerkungen hinzufügt. (Bäumler, „Bettine, Psyche, Mignon“ (wie Anm. 12), S. 239.) Im Grunde glossiert die Autorin des Goethe-Buchs vor allem die ihr forciert erscheinenden Assimilationsbestrebungen der Frankfurter Juden mit Ironie, ein wirklich „verspottender Ton“ allerdings ist in ihren Äußerungen nicht zu finden; Hock, „Sonderbare“, „heißhungrige“ und „edle“ Gestalten (wie Anm. 37), S. 323.) Ebenso wenig trifft die Einschätzung zu, „daß die Autorin das Bild der Juden aus den Originalbriefen wesentlich revidiert hat“. (Hock, „Sonderbare“, „heißhungrige“ und „edle“ Gestalten (wie Anm. 37), S. 330.)

nalkorrespondenz zum Ziel einer Emanzipation der Juden, dem vorrangig auf dem Weg der Erziehung nähergerückt werden soll.<sup>66</sup> Picard weist zu Recht darauf hin, dass „die Judenfrage [...] ihr nicht als Problem der Juden erscheint, sondern als die Unfähigkeit der christlichen Umwelt, die Juden als Juden gelten zu lassen“<sup>67</sup>. Zugleich stilisiert sich Bettine von Arnim als „Freundin der Hebräer“ und als Vertraute Dalbergs. Bei aller erkennbaren Eigenkonturierung<sup>68</sup> verzeichnet sie die tatsächlich vorliegenden Briefdokumente aber nicht – zumal wenn man ihre hier zu beobachtende Vorgehensweise mit den sehr viel offensiveren Umdeutungen an anderer Stelle des Goethe-Buchs vergleicht.

Den zeitgenössischen Lesern indes erschien Goethes Stellung zu den Juden nun in anderem Licht, erfuhren diese doch mit einem Mal, dass der Weimarer Dichter sich bereits vor Abfassung seiner Kindheits- und Jugenderinnerungen mit der Situation der jüdischen Bevölkerung in Frankfurt beschäftigt hatte. Seine Abneigung gegenüber ihren Riten und „Gebrauchen“ aber bestand auch nach über 40 Jahren unverändert weiter, und die verständliche Scheu des Heranwachsenden vor dem ihm Unbekannten hatte beim reifen Mann nicht etwa einer toleranten Haltung Platz gemacht, sondern sich statt dessen zu einer „feindlichen Auffassung“ gegenüber allen Versuchen einer Gleichstellung „verhärtet“<sup>69</sup>. Es

---

**66** Darin darf man auch einen Akt der Abgrenzung von ihrem Schwager Friedrich Carl von Savigny sehen, der sich 1818 – als die Juristische Fakultät der Berliner Universität vom Senat der Stadt Frankfurt um ein Gutachten gebeten worden war – gegen eine Gleichstellung von Christen und Juden ausgesprochen hatte und einen regelrechten „Kampf gegen die Judenemanzipation“ führte. (Hensle, Michael P.: Friedrich Carl von Savigny. In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin hrsg. von Wolfgang Benz [u. a.]. Bd. 2: Personen. Teil 2: L – Z. Berlin 2009. S. 720 – 721, hier S. 721. Vgl. hierzu u. a. Henne, Thomas: Der christlich fundierte Antijudaismus Savignys und seine Umsetzung in der Rechtspraxis. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 119 (2002), S. 250 – 315.)

**67** Picard, Jacques: Recht auf Abweichung? Das Juden- und Frauenbild der deutschen Romantik und Bettine von Arnims Seitensprung. In: Judenfeindschaft. Eine öffentliche Vortragsreihe an der Universität Konstanz 1988/89. Hrsg. von Erhard R. Wiehn. Konstanz 1989, S. 73 – 95, hier S. 87.

**68** Dazu gehört vor allem auch der Umgang mit der Ereignischronologie. So verlegt Bettine von Arnim die Initialmitteilung über ihr Interesse am Philanthropin von der ersten Februarhälfte 1808 auf den 17.11.1807 vor, was den Nebeneffekt hat, dass die Meldung über die „Städtigkeit“ auf einen Zeitpunkt rückt, an dem diese noch überhaupt nicht bekannt (die Verfügung erfolgte am 30. November), geschweige denn publiziert war. Auch der folgende Originalbrief wird umdatiert: „Das Datum 24. Febr. 1808 hat Bettina in 2. Jan. verwandelt, vermuthlich um die Zeit zwischen ihrem Briefe und der erhaltenen Antwort zu verkürzen.“ (Geiger, Ludwig: Goethe und die Juden. In: Ders.: Vorträge und Versuche. Beiträge zur Litteratur-Geschichte. Dresden 1890. S. 215 – 280, hier S. 271, Anm. 46.)

**69** Geiger, Ludwig: Die Deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910, S. 94. Hartung bemerkt zu Recht: „[...] Vorschläge zur rechtlichen Gleichstellung der Juden hatten in seinen Augen den

verwundert deshalb nicht, wenn ein Goethe gegenüber kritisch eingestellter Intellektueller wie Ludwig Börne die entsprechenden Passagen in *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* als demaskierend empfand:

Wer Frankfurt kennt, den Geburtsort der Verfasserin, und ihrem Buche die Bewunderung zuwendet, die es verdient, der wird nicht begreifen können, wie sie Freiheit des Geistes und des Herzens gewinnen konnte. Die Auflösung des Räthfels liegt darin: Frau v. Arnim war eine Katholikin, sie gehörte zu den unterdrückten Volksklassen, sie war also Weltbürgerin, und dieses bewahrte sie vor der Engherzigkeit und Philistereei, von der sich der Protestant Goethe, dessen Familie zur herrschenden Partei gehörte, nie losmachen konnte. [...] Er war schon sechzig Jahre alt, stand auf dem höchsten Gipfel seines Ruhms, und Weihrauchwolken unter seinen Füßen wollten ihn trennend schützen vor den niedern Leidenschaften der Thalbewohner; – da ärgerte er sich, als er erfuhr, die Frankfurter Juden forderten Bürgerrechte, und er geiferte gegen die ‚*Humanitätssalbader*‘, die den Juden das Wort sprächen. Ja, der Gott ärgerte sich und geiferte, und das Kind Bettina mußte ihm weiche Umschläge auf sein gichtisches Herz legen und ihn beschwichtigen, wie einen leidenden, mürrischen Onkel!<sup>70</sup>

Die durch Bettine von Arnims Publikation allgemein bekannt gewordene Ablehnung der jüdischen Emanzipationsbestrebungen befeuerte nicht nur die Goethe-Kritik im liberalen und jungdeutschen Lager,<sup>71</sup> wo der Weimarer Dichter schon seit längerem „als Eckstein des Absolutismus oder Feudalismus“<sup>72</sup> galt, sondern lieferte auch allen anderen Goethe-Gegnern neue Munition. Denn nun ließen sich auch einige von Goethes Texten in verändertem Kontext lesen, beispielsweise das vierte Buch des ersten Teils von *Dichtung und Wahrheit*.<sup>73</sup> Mit dem Wissen um die Haltung des fast 60-Jährigen zu den Juden im Zusammenhang mit der *Neuen Stättigkeits- und Schutzordnung* im Jahr 1808 erscheint die narrativ simulierte Wahrnehmungsperspektive des „Knaben“ in der autobiographischen Erzählkonstruktion des Jahres 1811 mit einem Mal verräterisch im Hinblick auf die ihr zu-

---

starken Makel, daß sie durch die Revolution ausgelöst oder angeregt waren. Sie erschienen ihm wie Vorboten allgemeiner Auflösung“. (Hartung, Günter: Goethe und die Juden. In: Weimarer Beiträge 40 (1994), S. 398–416; verändert unter dem Titel: Goethes Ansicht vom jüdischen Volk. In: Hartung, Günter: Juden und deutsche Literatur. Zwölf Untersuchungen seit 1979, mit einer neu hinzugefügten „Jüdische Themen bei Kafka“. Leipzig 2006, S. 61–82, hier S. 71.

**70** Börne, [Ludwig]: [Rez.:] Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde. In: Literatur-Blatt. Nr. 127 u. 128. 14. u. 16.12.1835, S. 505–511, hier S. 506.

**71** „Goethes Briefwechsel mit einem Kinde erregt die Zeitgenossen, fördert die Frontbildung gegen Goethe, für Goethe, um Goethe.“ (Picard, Recht auf Abweichung? (wie Anm. 67), S. 83.)

**72** [N.N.]: Goethe und die Berliner. In: Morgenblatt für gebildete Stände 116 (15.5.1832), S. 464. Siehe hierzu Mandelkow, Karl Robert: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Bd. 1: 1773–1918. München 1980, S. 101–120.

**73** Kayser vertritt sogar die Ansicht, „that Bettina's descriptions of her visits to the Frankfurt ghetto influenced Goethe's presentation“. (Kayser, Bettina von Arnim (wie Anm. 12), S. 97.)

grunde liegende Haltung. Wenn der Ich-Erzähler sich daran erinnert, wie er als „Knabe“, empfohlen durch „Personen von Einfluß“, Zugang zur Judenschule erhielt, die einmal pro Jahr stattfindenden Erntedankfeierlichkeiten miterlebte und an religiös-sozialen Schwellenritualen wie einer Beschneidungszeremonie oder einer Eheschließung teilnehmen durfte, dann geht aus seiner Beschreibung doch auch hervor, dass ihn die Juden dabei nicht als Individuen, sondern nur als Vertreter des „auserwählten Volkes Gottes“ interessierten. Als menschliche „Andenken der ältesten Zeiten“ fungieren sie für ihn wie naturwissenschaftliche Relikte, die Auskunft geben über längst vergangene Phasen der Geschichte. Für das betrachtende Subjekt sind sie gewissermaßen Studienobjekte, die sowohl in der simulierten Erlebnisweise des Kindes als auch in der aktuellen Haltung des Schreibenden mit einer gewissen – man könnte sagen: für den Beruf des Dichters unabdingbaren – Neugier betrachtet werden, ohne dass das Registrierte in nennenswertem Umfang Empathie auslöst. Goethes Blick auf die Frankfurter Juden ist sowohl 1808 als auch 1760 der eines Ethnologen, beide Male bleibt der Gegenstand seiner Beobachtung etwas dem eigenen Ich Fremdes. Dementsprechend werden auch die negativen Merkmale, mit denen die Bewohner der Judengasse und ihre Lebensumgebung versehen werden, in der vergegenwärtigenden Rückschau keineswegs relativiert: Der Erzähler berichtet von „Schmutz“, „Enge“ und „Zudringlichkeiten“ – kurz: „alles zusammen machte den unangenehmsten Eindruck“. Ausdrücklich davon ausgenommen werden nur die „hübschen“ Mädchen. Sie vervollständigen das Bild des Fremden, das hier nach bekannten Mustern konstruiert wird: Abwehr des Unvertrauten, das gleichwohl punktuell mit dem Reizmoment des Exotischen versehen wird. Nach der Lektüre von *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* will sich jedenfalls die in *Dichtung und Wahrheit* mit beträchtlichem Aufwand narrativ erzeugte Suggestion eines naiven Blicks nicht mehr einstellen.

Das Goethe-Buch war indes nicht Bettine von Arnims finale Stellungnahme zum Thema der Judenemanzipation. 17 Jahre später kam sie in ihrem Spätwerk *Gespräche mit Dämonen* noch einmal mit großer Ausführlichkeit darauf zurück.<sup>74</sup> Gleich im Anfangsteil des Textes findet sich ein Abschnitt mit der Überschrift „Zum Andenken an die Frankfurter Judengasse“. Die Autorin blendet hier, wie die zweimalige Nennung der Jahreszahl 1808 verdeutlicht, in ihre Frankfurter Jugendzeit zurück und gibt ein imaginiertes Lehr- und Streitgespräch mit dem Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg über das Verhältnis von Christen und Ju-

---

74 Vgl. hierzu Baldwin, Claire: Questioning the „Jewish Question“: Poetic Philosophy and Politics in Conversations with Demons. In: Bettina Brentano-von Arnim: Gender and Politics. Hrsg. von Elke Frederiksen u. Katherine Goodman. Detroit 1995, S. 213–243.

den wieder. Die einleitende Passage, in der sie von Besuchen im Ghetto berichtet, ist dabei als direkter Gegenentwurf zur Darstellung der Judengasse in *Dichtung und Wahrheit* konzipiert.<sup>75</sup> Die kontrastierende In-Bezug-Setzung zu Goethe geht schon aus den beiden Datumsmarkierungen hervor, handelt es sich beim „4. April“ doch um ihren eigenen und beim „28. August“ um Goethes Geburtstag, und mit der expliziten Erwähnung dieses Datums beginnt bekanntlich *Dichtung und Wahrheit*. Die intertextuellen Bezüge gehen aber bis hin zu fast wörtlichen Entsprechungen. Was Bettine Brentano in die Judengasse führt, ist freilich nicht bloße Neugier, sondern Empathie. Und die Darstellung verharrt nicht bei der Schilderung von Ambivalenzen im Umgang mit dem Fremden, sondern der Kontakt mit der jüdischen Bevölkerung führt letztlich dazu, dass das erlebende Ich Vorurteile überwindet und aktiv Freude spendet, die dem Gegenüber gestattet, aus dem Rahmen seiner Alltagsverrichtungen herauszutreten:

In dieser heißen Sommerzeit nehm ich oft durch die Judengasse meinen Weg zum Treibhaus, dort die Blumen zu betrachten. Nun gehe ich nicht mehr gleichgültig schüchtern an des weisen Nathan Brüdern vorüber, ich betrachte mit Verwunderung die engen dunklen Häuser; alles wimmelt, kein Plätzchen zum Alleinsein, zum Besinnen. Manch schönes Kinderauge und feingebildete Nasen und blasse Mädchenwangen füllen die engen Fensterräume, Luft zu schöpfen, und die Väter in den Haustüren fallen die Vorübergehenden an mit ihrem Schacher. Ein Volksstrom wogt in der Straße, da laufen so viele Kinder herum in Lumpen, die lernen Geld erwerben und die Alten, Tag und Nacht sind eifrig sie in Wohlstand zu bringen, das wehrt man ihnen und schimpft sie lästig.

Wie wunderbar ist's daß alles sich zankt um den Platz auf Erden, ja wie schauerlich ist dies! – [...] Da wird mir selber so dumpf, da wird das Herz mir ganz schwer, ich muß mich verachten daß mir nichts fehlt am Lebensgenuß, da fühl ich mich beschämt durch die Judenkinder die so begierig das Bischen frische Luft trinken was ihnen Abends über die Giebel ihrer qualmenden Wohnungen zuströmt [...].

Auf dem Heimweg vom Treibhaus nehm ich einen großen Strauß mit von allen Blumen, Rosenknospen und Orangenblüten, Granaten, Balsamnelken und Ranunkel und Myrten; der ganze Orient duftet aus ihren Kelchen, die teile ich den Judenkindern aus. Viele Händchen strecken sich mir entgegen, sie werfen die Bettelsäcke ab, die reinen Blumen zu erfassen – sie sahen nicht nach der Münze, zwischen den Blumen auf meinem Schoß. – Sind sie nicht dieselben, von denen Christus sagt: „Lasset sie zu mir kommen“? – Und die jungen Mädchen kamen auch herab und steckten ihre Sträußchen in den Busen und sagten voll Vergnügen: „Ach, das ist was Rares.“<sup>76</sup>

---

75 Darauf hat zuerst Lauer hingewiesen: „Die religiöse Sprache, die märchenhafte Verrätselung der Begegnung, auch die bedrängende Atmosphäre und die Wiedergabe als scheinbar kindliches Erlebnis legen vielmehr die Vermutung nahe, Bettine schreibe hier die Schilderung der Judengasse fort, wie sie Goethe im vierten Buch von *Dichtung und Wahrheit* gibt.“ (Lauer, *Talmudische Gelehrsamkeit* (wie Anm. 61), S. 294.)

76 Arnim, Bettina: *Gespräche mit Dämonen*. Des Königsbuchs zweiter Band. Berlin 1852, S. 15 – 17.

Bettine von Arnim konturiert demnach sowohl in *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* als auch in *Gespräche mit Dämonen* ihre eigene Haltung gegenüber den Juden in direktem Kontrast zu Goethes Einstellung, die so – postum – einer Revision unterzogen wird.

Christiane Wiesenfeldt

# Johann Wolfgang von Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy

## Eine missglückte Kunst-Kommunikation und ihre antisemitische Lesart

Einer der meist zitierten Sätze Johann Wolfgang von Goethe, Felix Mendelssohn Bartholdy und das Judentum betreffend, dürfte jene Formulierung sein, die der Lehrer des gerade einmal Zwölfjährigen zur Ankündigung des ersten Besuches im Oktober 1821 an Goethe wählte. Carl Friedrich Zelter schreibt:

Meinem besten Schüler will ich gern Dein Angesicht zeigen, ehe ich von der Welt gehe, worin ich's freylich so lang als möglich aushalten will. Der Letztere ist ein guter hübscher Knabe, munter und gehorsam. Er ist zwar ein Judensohn, aber kein Jude. Der Vater hat mit bedeutender Aufopferung seine Söhne nicht beschneiden lassen und erzieht sie wie sich's gehört; es wäre wirklich einmal eppes Rohres wenn aus einem Judensohne ein Künstler würde [...].<sup>1</sup>

Zwar ist zu fragen, inwieweit diese Äußerung des poltrigen Maurermeisters Zelter, der später zum – in eigenen Worten – unbegabten Komponisten umschulte, mit heutigen antisemitischen Analyse-Kriterien zu messen ist, doch verstellt diese harsche Passage bis heute den Blick auf die grundlegenden Verdienste des Goethe-Freundes und -Beraters um die Musikgeschichte. Immerhin bekundete auch die Familie Mendelssohn ihre Enttäuschung über die kurz nach Goethes und Zelters Tod durch Friedrich Wilhelm Riemer veröffentlichte Korrespondenz.<sup>2</sup> Dass allerdings, wie mancherorts<sup>3</sup>, deshalb behauptet werden dürfte, der Schlaganfall und Tod des Vaters Abraham Mendelssohn 1835 hänge mit diesem Briefzitat Zelters zusammen, entbehrt jeder faktischen Grundlage.

Vielmehr hat eine gründliche Sichtung der Korrespondenzen der Familie Mendelssohn, jener zwischen Goethe und Zelter sowie weiterer Zeugen der Be-

---

1 Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799–1832. In: Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens: Münchner Ausgabe (MA). Bd. 20.1. München 1991, S. 679.

2 Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796–1831. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Riemer. Berlin 1833–1834.

3 Hauptmann, Rainer: „Wir haben keine Heimat mehr....“ Felix Mendelssohn Bartholdy oder eine Geschichte kulturellen Antisemitismus im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts. Norderstedt 2012, S. 23.

gegnungen von Goethe und Mendelssohn tatsächlich keine einzige weitere Passage zutage gefördert, die als ähnlich heikel zu bezeichnen wäre.<sup>4</sup> Weder sind die Kunst- oder Kunstfertigkeitseinschätzungen des Goethe-Kreises zu Felix Mendelssohn derart kontaminiert noch fällt Zelter jemals wieder in den Jargon seines ersten Schreibens zurück. Es gibt schlicht keine Spur einer ‚jüdischen‘, ob nun positiv oder negativ konnotierten Bezugsgröße Felix Mendelssohn im schriftlichen Nachlass Goethes und seines Umfeldes, und man könnte den Artikel an dieser Stelle getrost beenden. Dies umso mehr, weil die Treffen der beiden Künstler gut dokumentiert sind sowie zu Goethes Musikverständnis mittlerweile eine ganze Bibliothek existiert, deren bloße Rekapitulation weder geboten noch sinnvoll erscheint.<sup>5</sup> Goethe und sein Weimarer Kreis begegneten der Figur Felix Mendelssohn schlicht nicht als Jude, sondern als Künstler, nicht mehr, aber auch nicht weniger.<sup>6</sup> Was bleibt zu sagen über Goethes Zusammenkünfte mit einem

---

4 Für die Unterstützung in der aufwändigen Recherche in den Briefen, Tagebüchern und weiteren Textzeugen bin ich Dr. Stefan Menzel äußerst dankbar.

5 Vgl. beispielhaft Bodley, Lorraine Byrne: Mendelssohn as portrayed in the Goethe-Zelter Correspondence. In: Mendelssohn Perspectives. Hrsg. von Nicole Grimes. Farnham [u. a.] 2012, S. 283–301; Cooper, John Michael: Mendelssohn, Goethe, and the Walpurgis Night. The Heathen Muse in European Culture, 1700–1850. Rochester [u. a.] 2007; Dinglinger, Wolfgang: „Goethes Verlust ist eine Nachricht, die Einen wieder so arm macht!“ Begegnungen zwischen Goethe und Mendelssohn. In: Goethe-Spuren. Ein Lese-Buch zum Konzertprojekt Konzerthaus Berlin 1998/99. Hrsg. vom Konzerthaus Berlin/Schauspielhaus am Gendarmenmarkt. Göttingen 1998, S. 269–279; Elvers, Rudolf: Die Goethes und die Mendelssohns. In: Wechselwirkungen. Kunst und Wissenschaft in Berlin und Weimar im Zeichen Goethes. Hrsg. von Ernst Osterkamp. Bern [u. a.] 2002, S. 107–116; Klein, Hans-Günther: „Goethe sein Vorbild.“ Felix Mendelssohn Bartholdy, der Dichter und ihre familiären Beziehungen nach Briefen und Tagebüchern. Hannover 2012; Kleßmann, Eckart: „Du bist mein David ...“ – Goethe und Felix Mendelssohn. In: Hamburger Mendelssohn-Vorträge. Bd. 2. Hrsg. von Hans Joachim Marx. Wiesbaden 2008, S. 7–22; Kramer, Lawrence: Felix culpa. Goethe and the image of Mendelssohn. In: Mendelssohn Studies. Hrsg. von R. Larry Todd. Cambridge [u. a.] 1992, S. 64–79; Nalewski, Horst: Goethe hat ihn bewundert. Goethes Begegnungen mit Felix Mendelssohn Bartholdy 1821–1830. Weimar 2011; Miller, Norbert: Musikalische Erfahrung bei Goethe. Das Bündnis mit Zelter und die Freundschaft zu Felix Mendelssohn Bartholdy, aus dem Briefwechsel erläutert. In: Wechselwirkungen. Kunst und Wissenschaft in Berlin und Weimar im Zeichen Goethes. Hrsg. von Ernst Osterkamp. Bern [u. a.] 2002, S. 45–105; Mendelssohn Bartholdy, Karl (Hrsg.): Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy. Leipzig 1871; Prandi, Julie D.: Kindred Spirits. Mendelssohn and Goethe, „Die erste Walpurgisnacht“. In: The Mendelssohns. Their Music in History. Hrsg. von John Michael Cooper u. Julie D. Prandi. Oxford [u. a.] 2002, S. 135–146; Wehnert, Martin: Was den alten Goethe am jungen Mendelssohn fesselte. Auf den Spuren einer denkwürdigen Begegnung. In: „Denn in jenen Tönen lebt es.“ Wolfgang Marggraf zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Helen Geyer [u. a.]. Weimar 1999, S. 91–112.

6 Jenny von Gustedt, geb. von Pappenheim berichtet rückblickend aus den 1880er Jahren: „Es fiel Niemandem ein, wie das heute in anderen Städten der Fall sein würde, ihn seiner Abstammung

bedeutenden Komponisten, der aus einer jüdischen Familie stammte, aber christlich getauft und erzogen wurde?

Ich möchte dieses Themenfeld über zwei Wege betreten, die sich am Ende kreuzen und somit doch etwas Neues anzubieten haben. In einem ersten Schritt möchte ich die Begegnung zwischen Goethe und Mendelssohn aus musikhistorischer Perspektive neu beleuchten, denn mir scheinen die bisherigen Lesarten der vier Weimarer Treffen entweder im Sinne des „sub specie aeternitatis“ heroisch überhöht (Plotstruktur „Titan trifft Wunderkind“) oder retrospektiv durch ‚Augenzeugenberichte‘<sup>7</sup> Dritter verengt, die allerdings erst sämtlich in den 1860er bis 1890er Jahren erschienen und jeweils eigene Intentionen mitführen. Liest man die überlieferten Briefe und Tagebücher allerdings vor der Folie dessen, was sie jenseits zeitüblicher Höflichkeiten, Briefusancen, Gutenachtküssen<sup>8</sup> und weiterer Niedlichkeiten auch an Zwischentönen und Differenzen mit sich führen, und befragt man die Dokumente auf ihre Position zu musikhistorischen Realitäten der 1820er bis frühen 1830er Jahre, so zeigt die Bekanntschaft aus kunstästhetischer Perspektive auch zahlreiche Facetten einer missglückten Kommunikation.

In einem zweiten Schritt möchte ich diese kritische kunstästhetische Lesart mit der noch zu Lebzeiten Mendelssohns einsetzenden antisemitischen Deutung der Begegnung dieser beiden Künstler konfrontieren, die perfider Weise eben genau dieser missglückten Kommunikation nun ideologische Gründe unterstellte. Vor diesem Hintergrund wiederum sind die erwähnten Bemühungen des späteren 20. und 21. Jahrhunderts, der künstlerischen Begegnung in Weimar erneut eine – oft sachlichen Argumenten entbehrende – Überidealisierung angedeihen zu lassen im Kontext einer die gesamte Mendelssohn-Rezeption der Nachkriegszeit nachhaltig prägenden ‚Wiedergutmachungsstrategie‘ zu verorten.

---

wegen mißtrauisch zu betrachten. Der Gedanke wäre im damaligen Weimar unmöglich gewesen [...]“ (Felix Mendelssohn-Bartholdy in Weimar. Aus dem Nachlaß der Baronin Jenny von Gustedt, geb. von Pappenheim. Mitgeteilt von Lily v. Kretschman. In: Deutsche Rundschau 69 (1891), S. 304–309, hier S. 306.)

<sup>7</sup> Lobe, Johann Christian: Ein Quartett bei Goethe. Erinnerungen aus Weimars großer Zeit. In: Ders.: Consonanzen und Dissonanzen. Gesammelte Schriften aus älterer und neuerer Zeit. Leipzig 1869, S. 288–293; Rellstab, August: Mendelssohn im Goetheschen Hause (1821). In: Ders.: Aus meinem Leben. Bd. 2. Berlin 1861, S. 135–148; auch Karl Mendelssohns „Familien“-Publikation von 1871 (vgl. Anm. 5) beruht auf „Hörensagen“ und den obigen Zeugen. Jenny von Gustedt idealisiert ebenfalls rückblickend die Begegnung, vgl. Felix Mendelssohn-Bartholdy in Weimar (wie Anm. 6), S. 304.

<sup>8</sup> So am 4. 11. 1821: „Jeden Morgen erhalte ich vom Autor des Faust und des Werther einen Kuß, und jeden Nachmittag, vom Vater und Freund Göthe zwei Küsse. Bedenkt!!“ (Felix Mendelssohn Bartholdy. Sämtliche Briefe. Bd. 1: 1816 bis Juni 1830. Hrsg. und kommentiert von Juliette Appold und Regina Back. Kassel [u. a.] 2008, S. 75.)

1821 bis 1831, die Dekade der Beziehung der beiden Protagonisten, zeichnet sich durch vier musikhistorische Haupt-Diskurse aus, die sich aus Primär- und Sekundärquellen belegen lassen. Ihnen wären freilich weitere an die Seite zu stellen; indes geht es hier weniger um Vollständigkeit denn um einen Abgleich der Weimarer Gesprächsthemen mit den die musikalische Welt bewegenden Dingen. Folgende vier Aspekte und Ereignisse bewegten die Gemüter der Musiker und Musikpublizisten der 1820er und frühen 1830er Jahre: 1. das Erscheinen von Beethovens und Schuberts Spätwerk und beider Tod, 2. die mit der Zunahme der Beethoven-Rezeption im revolutionären, postfeudalen Zeitalter einhergehende sozialgeschichtliche Begeisterung für ein neues, freies Künstlertum, das Mozart und Haydn sowie weitere, feudalstrukturell noch gebundene Künstler nunmehr als „Vorläufer“ verstand, 3. der Beginn dessen, was die Musikgeschichtsschreibung später als die „Krisenjahre“ der Sinfonik und des Streichquartetts bezeichnet hat, und 4. einen intensiven Diskurs über die musikalische Romantik und „das Romantische“ an sich, im Nachklang der Jenaer Frühromantiker-Bewegung und in der intensiven Rezeption der Schriften E.T.A. Hoffmanns, Ludwig Tiecks und Wilhelm Heinrich Wackenroders durch die komponierenden Intellektuellen, allen voran Robert Schumann.

Durchmisst man die existierenden Ego-Dokumente, ‚Augenzeugenberichte‘ oder Bildzeugen, steht fest: In allen vier Punkten reden Goethe und Mendelssohn aneinander vorbei oder berühren sie nicht einmal.

1. Der 21-jährige Mendelssohn schreibt am 26. Mai 1830 an seine Familie:

Vormittags muß ich ihm [Goethe] ein Stündchen Clavier vorspielen, von allen verschiedenen großen Componisten, nach der Zeitfolge und muß ihm erzählen, wie sie die Sache weitergebracht hätten; und dazu sitzt er in einer dunklen Ecke, wie ein Jupiter tonans, und blitzt mit den alten Augen. An den Beethoven wollte er gar nicht heran. – Ich sagte ihm aber, ich könne ihm nicht helfen, und spielte ihm nun das erste Stück der c-moll Symphonie vor. Das berührte ihn ganz seltsam. Er sagte erst: ‚Das bewegt aber gar nichts; das macht nur Staunen; das ist grandios‘, und dann brummte er so weiter und fing nach langer Zeit wieder an: ‚Das ist sehr groß, ganz toll, man möchte sich fürchten, das Haus fiele ein; und wenn das nun alle Menschen zusammenspielen.‘ Und bei Tische, mitten in einem anderen Gespräch, fing er wieder damit an.<sup>9</sup>

In Goethes Briefen an Dritte und seinem Tagebuch wird das Ereignis, das laut Mendelssohn den „Jupiter tonans“ so nachhaltig beschäftigt haben soll, nur unkommentiert erwähnt: „Abend großer Thee, Musik, große Sinfonie von Beet-

---

<sup>9</sup> Mendelssohn Bartholdy, Paul (Hrsg.): Felix Mendelssohn Bartholdy. Reisebriefe aus den Jahren 1830 – 1832. Bd. 1. Leipzig 1865, S. 8–9.

hoven.“<sup>10</sup> Mendelssohn spielt im Hause Goethe, soweit bekannt ist, danach kein zweites Mal etwas von Beethoven, sieht man von der nur durch Dritte bezeugten Legende ab, Goethe habe Mendelssohn bei seinem ersten Weimar-Besuch ein Beethoven-Autograph vorgelegt. Unabhängig davon, ob dies stimmen mag – immerhin befindet sich das betreffende Beethoven'sche Lied *Wonne der Wehmut* tatsächlich in Goethes Nachlass –, stand hier wohl weniger die Musik Beethovens denn das amüsierte Prüfen der Lesefähigkeiten des jungen Künstlers im Fokus; dass Beethovens Handschrift selbst Eingeweihten oft als unleserlich galt, machte für Goethe hier, wenn überhaupt, dann sicher den Reiz aus. Mendelssohn spielt bezeichnenderweise nur anderen Künstlern in Weimar, wie der romantisch aufgeschlossenen Adele Schopenhauer, Beethoven mehrfach vor – dort konnte er auf Verständnis hoffen.<sup>11</sup> Von Schubert ist zwischen Goethe und Mendelssohn, nach den Dokumenten zu urteilen, ebenfalls nicht die Rede. Dass Goethe in seinem Tagebuch den Erhalt der Klavierquartette Mendelssohns würdigt und ihm, wenn auch recht leidenschaftslos antwortet, während er die zeitgleiche Einsendung von Schubert-Liedern aus Wien brieflich unbeantwortet lässt, ist bekannt und spricht für sich.<sup>12</sup>

2. Goethe und sein Kreis lassen mehrfach verlauten, dass sie den jungen Mendelssohn für „einen zweiten Mozart in verbesserter Auflage“ halten.<sup>13</sup> Zudem steht Mozart neben den eigenen Werken Mendelssohns ebenso oft wie Haydn auf dem Programm der Weimarer Musizierstunden: „Heut“, heißt es am 24. Mai 1830, „soll ich ihm Sachen von Bach, Haydn und Mozart vorspielen.“<sup>14</sup> Oder am 1. Juni 1830: „Ich mußte ihm dann was spielen (Fantasie cmoll v. Mozart, trio v Haydn, Capr[iccio op. 12] v. Weber)“<sup>15</sup> usw. Die beiden Künstler haben den publizistischen Diskurswechsel um die Wiener „Klassiker“ entweder noch nicht zur Kenntnis genommen oder, was wahrscheinlicher ist, trennen am Frauenplan die sinnliche Musikqualität in ihrer klingenden Anschauung von der historischen, wirkungsgeschichtlichen Aktualitätsdebatte. Die von Goethe proklamierte Meister-Genear-

**10** Goethe, Johann Wolfgang: Tagebücher, 1829 – 1830. In: Weimarer Ausgabe von Goethes Werken (WA). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. III. Abteilung, Bd. 12. Weimar 1901, S. 247.

**11** Vgl. den Tagebucheintrag Adele Schopenhauers vom 20. 3. 1825. (Tagebuch einer Einsamen. Adele Schopenhauer. Hrsg. von H. H. Houben. München 1985, S. 148 – 151.)

**12** „Sendung von Felix von Berlin, Quartette. Sendung von Schubert aus Wien, von meinen Liedern Compositionen.“ (Goethe: Tagebücher, 1825 – 1826. In: WA, III. Abteilung, Bd. 10. Weimar 1899, S. 68 – 69)

**13** Goethes Gespräche. Gesamtausgabe. Hrsg. von Flodoard Freiherr von Biedermann. Bd. 2: 1808 November bis September 1823. Leipzig 1909, S. 566.

**14** Felix Mendelssohn Bartholdy. Sämtliche Briefe (wie Anm. 8), S. 530 – 532.

**15** Klein, Goethe sein Vorbild (wie Anm. 5), S. 188.

logie „nach der Zeitfolge“<sup>16</sup>, von denen in den Zusammenkünften die Rede ist, schließt Mozart und Haydn wie vorher Bach ein, andere klar aus: Ein exklusives Musikgeschichtsmodell, in dem Beethoven und Schubert ebenso wie Hector Berlioz oder der junge Schumann einfach übersprungen werden. Goethe meldet an Zelter am 3. Juni 1830, nach dem letzten Besuch Mendelssohns: „die Hauptsache [ist,] daß Felix auch diesen Stufengang recht löblich einsieht.“<sup>17</sup> Ob Mendelssohn aufgegeben hat, sein differenziertes Geschichtswissen und seine Neugier auf ‚Neues‘ an den Weimarer Mann zu bringen? Wir wissen es nicht. Da er einmal berichtet haben soll, „Goethe erfaßt die Musik mit seinem Herzen“<sup>18</sup>, mögen sich derlei Debatten für ihn möglicherweise erübrigt haben.

3. Über die ‚Königs-Gattungen‘ Sinfonie und Streichquartett, auf die in Wien und andernorts bereits der Abgesang angestimmt wird, wird in Weimar nicht gesprochen. Mendelssohn selbst präsentiert sich dort ausschließlich als Pianist und Klavierkomponist und widmet Goethe sein Klavierquartett op. 3, das dieser aber vermutlich auch nur ein einziges Mal vom Komponisten selbst hört, am 21. Mai 1825: „Felix produzierte sein neuestes Quartett zum Erstaunen von jedermann; diese persönliche hör- und vernehmbare Dedikation hat mir sehr wohl getan.“<sup>19</sup>

Bezeichnenderweise erwähnt Mendelssohn gegenüber Goethe nicht, dass er zeitgleich schon 1822/23 an mehr als sechs Streichersinfonien gearbeitet hat, in den darauffolgenden Jahren seine große Sinfonik und Konzerte in Angriff nimmt und vor allem eine kraftraubende künstlerische Auseinandersetzung mit Beethovens umstrittenen späten Quartetten sucht. Diese mündet im Jahr 1827 – dem ersten Jahr seit 1821 ohne einen einzigen Brief zwischen Leipzig und Weimar – in die Komposition seines ersten bedeutenden Streichquartetts op. 13, das er sich mühevoll abgerungen hat. All diese Aspekte bleiben gegenüber Goethe unerwähnt, auch seitens Zelter, und spielen bei dem letzten Besuch Mendelssohns im Jahre 1830 keine Rolle. Im Gegenteil, Goethe „schimpfte“, so Mendelssohn in einem Bericht an seine Familie, „auf die allgemeine Sehnsucht der jungen Leute, die so melancholisch wären.“<sup>20</sup>

**16** Brief vom 25.5.1830 an die Familie. (Reisebriefe (wie Anm. 9), S. 8)

**17** Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter (wie Anm. 1), Bd. 20.2, S. 1357.

**18** Überliefert von Jenny Gustedt (vgl. Anm. 6), nach den Angaben ihrer Enkelin Lily Braun: Im Schatten der Titanen: Erinnerungen an Baronin Jenny von Gustedt. o.O. 1912, S. 146.

**19** MA, Bd. 20.1 (wie Anm. 1), S. 843–844. Am 14.1.1827 hört Goethe ein zweites und nach den Dokumenten letztes Mal das Quartett op. 3: „Abends Konzert. Das Quartett von Felix Mendelssohn, gespielt vom jungen [Karl] Eberwein.“ (Goethe: Tagebücher, 1827–1828. In: WA, III. Abteiling, Bd. 11. Weimar 1900, S. 7)

**20** Felix Mendelssohn Bartholdy. Sämtliche Briefe (wie Anm. 8), S. 530–532.

4. Auch wenn Goethe mittlerweile nicht mehr als erklärter Gegner der Romantik, sondern als ihr bisweilen skeptischer, bisweilen zugeneigter Beobachter und manchenteils Inspirationsquelle gelten darf, driften sein und Mendelssohns Naturverständnis weit auseinander. Das für die Frühromantik so zentrale, in der berühmten Rousseau'schen Episode auf dem Bieler See beschriebene, innere und äußere Begegnen von Mensch und Natur ist für Goethe nicht so bedeutsam wie für Mendelssohn, dessen Reisebriefe davon durchdrungen sind. Auch Mendelssohns Briefe aus der Schweiz, im Nachklang seiner Italien-Reise, wo er begonnen hatte, Goethes *Walpurgisnacht* in Töne zu setzen oder – besser gesagt – an der *Walpurgisnacht* seine eigene poetische Tonsprache zu erproben, machen deutlich, wie sehr die innere Distanz zur Weimarer Institution Goethe nun auch ästhetische Urteile provoziert. Er schreibt im August 1831 an Fanny Hensel und Rebecka Mendelssohn:

Ich komme eben von einem Spaziergange gegen den Schmadribach und das Breithorn zu her; alles was man sich von der Größe und dem Schwung der Berge denkt, ist niedrig gegen die Natur. Daß Goethe aus der Schweiz nichts anders zu schreiben gewußt hat, als ein Paar schwache Gedichte und die noch schwächeren Briefe ist mir ebenso unbegreiflich, wie vieles andre in der Welt.<sup>21</sup>

Bezeichnend ist auch, dass Mendelssohn nach Goethes Tod seinen Ärger über die publizierte Goethe-Zelter-Korrespondenz vor allen anderen Dingen auf der musikästhetischen Seite verortet: Er schreibt am 28./29. Dezember 1833 an die Eltern:

Übrigens noch einmal auf die vielbesprochne Correspondenz von G. und Z. zurückzukommen, so ist mir eins auffallend: wenn über Beethoven oder sonst wen schlecht, über meine Familie unziemlich, und über vieles langweilig gesprochen wird, so läßt michs sehr kalt und ruhig, aber wenn von Reichard die Rede ist, und sie beide über ihn so vornehm thun und urteilen, so weiß ich mich vor Ärger nicht zu lassen.<sup>22</sup>

Die deutliche Abneigung gegen den alten klassischen Hofkomponisten Johann Friedrich Reichardt und seine um 1830 der jungen Generation längst als verstaubt und verzopft geltende Vokalmusik lässt tief in die Kluft zwischen den Musikauffassungen Goethes und Mendelssohns schauen. Die musikalische Romantik hat in den Begegnungen keine Spuren hinterlassen, und jene vielen Werke Mendelssohns, die explizit als „romantisch“ zu bezeichnen wären, hat er – soweit

---

**21** Brief vom 13. bis 20.8.1831. (Felix Mendelssohn Bartholdy. Sämtliche Briefe (wie Anm. 8), S. 351–352)

**22** Felix Mendelssohn Bartholdy. Sämtliche Briefe. Bd. 3: August 1832 bis Juli 1834. Hrsg. und kommentiert von Uta Wald unter Mitarbeit von Juliane Baumgart-Streibert. Kassel [u. a.] 2010, S. 318.

bekannt – Goethe nicht vorgespielt. 1834 trifft Mendelssohn sodann noch einen härteren Ton; so schreibt er an Eduard und Felix Devrient, dass er sich geradezu durch die Lektüre der Briefe behindert fühle: „Zelters und Goethes Correspondenz misfällt mir durchgängig; es ist als ginge ein großes Misverständnis überall durch, und dann ist mirs mit Büchern wie mit Menschen, daß ich fördernde und zurückhaltende oder hindernde kenne, und das Buch gehört mir zu den letzteren, denn ich bin gewöhnlich verstimmt, wenn ich eine Weile drin gelesen habe.“<sup>23</sup>

So rührend die Schilderungen von den Weimar-Besuchen des „kleinen Virtuosen“ bei „Jupiter tonans“ auch im Großen und Ganzen anmuten, so viel Sympathie und menschliche Wärme im Detail in den Begegnungen zweifelsohne gelegen haben mag: Hier trafen aus kunstästhetischer Perspektive nicht Generationen, sondern Welten aufeinander. Sie konnten nicht kommunizieren, sie konnten sich nur gegenseitig bestaunen, wie zwei seltene Wesen.

Wie eine Veranschaulichung dieser Konstellation erscheint das – ebenfalls im verklärten Rückblick entstandene – Gemälde Moritz Daniel Oppenheims von 1864: *Felix Mendelssohn spielt vor Goethe*<sup>24</sup>, ein Bild, das lange eine merkwürdig heroisch verzerrte Deutungsgeschichte genoss: Von „Augenhöhe“<sup>25</sup> – nicht perspektivisch maltechnischer, sondern künstlerischer Augenhöhe – der dargestellten Figuren ist in den kunsthistorischen Bildbeschreibungen die Rede, ja von Kommunikation, von einer intimen Einigkeit und Zustimmung, von einer idyllischen und mit der Schillerbüste und dem Kantporträt weiteren Geistesgrößen getragenen Atmosphäre.<sup>26</sup>

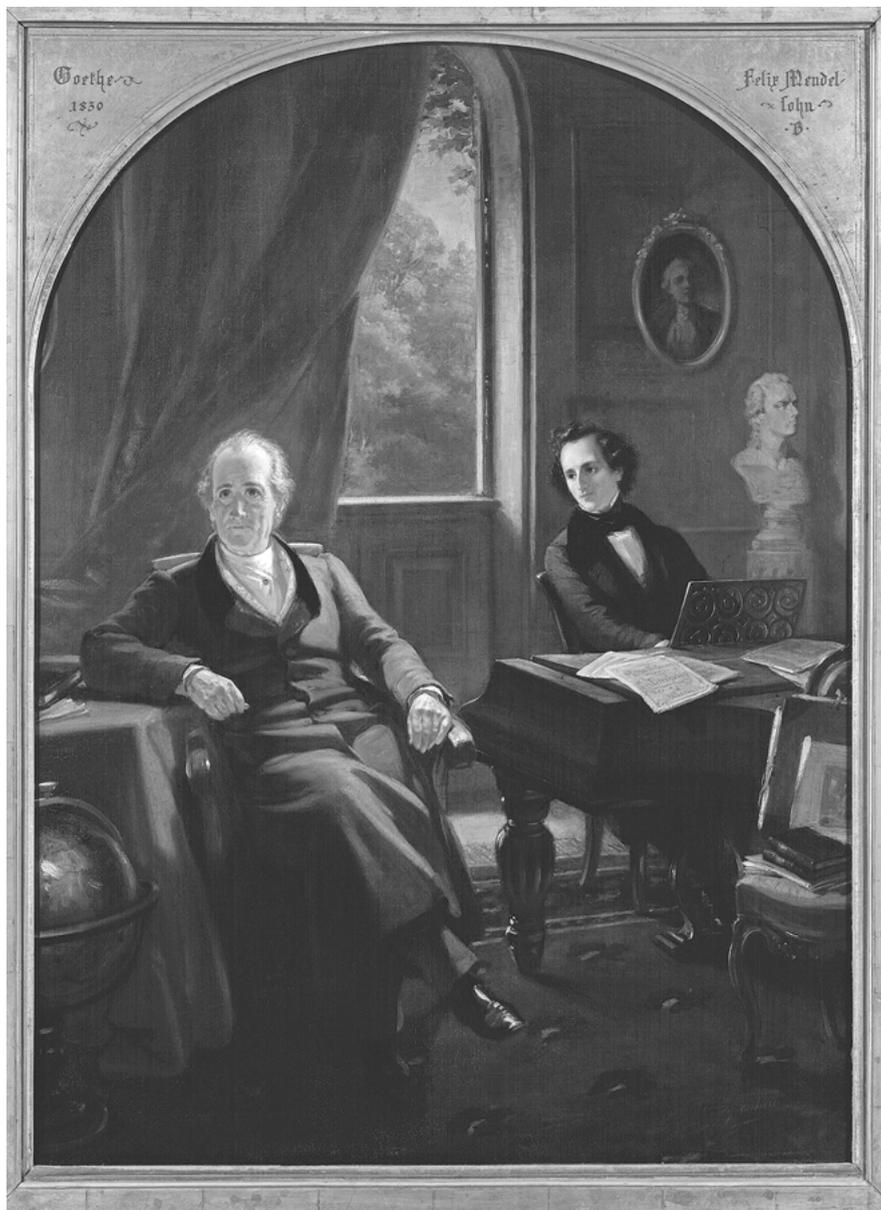
---

**23** Felix Mendelssohn Bartholdy. *Sämtliche Briefe* (wie Anm. 22), S. 337. Am 7.2.1834 nennt Mendelssohn Goethe gegenüber Charlotte Moscheles indes wieder „meinen alten Liebling“, ebd., S. 346.

**24** Moritz Daniel Oppenheim (1800–1882): *Felix Mendelssohn spielt vor Goethe*. 1864. Öl auf Leinwand. 107x88 cm. Jüdisches Museum Frankfurt a.M./Leihgabe Alexander Tesler, Frankfurt a.M. Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

**25** Weber, Annette: *Jupiter tonans im Bild. Musik und jüdische Musiker im Spiegel der bildenden Künste des 19. Jahrhunderts*. In: *Musikwelten – Lebenswelten. Jüdische Identitätssuche in der deutschen Musikkultur*. Hrsg. von Beatrix Borchard u. Heidy Zimmermann. Köln [u.a.] 2009, S. 159–172, hier S. 171: „Hier treffen sich zwei Genies, der universale Dichter und der Musiker auf Augenhöhe, der eine jung und jüdischer Herkunft, der andere der große, alte deutsche Nationaldichter.“

**26** Mendelssohn, Ezra: *Jewish Universalism: Some Visual Texts and Subtexts*. In: *Key Texts in American Jewish Culture*. Hrsg. von Jack Kugelmann. New Brunswick [u.a.] 2003, S. 163–184, hier S. 164: Beide Künstler wären „[...] united through an appreciation through an universal nature of art that overcomes all distinctions“.



**Abb. 1:** Moritz Daniel Oppenheim: Felix Mendelssohn spielt vor Goethe (vgl. Fußnote 24).

Erst jüngst hat Jonathan Skolnik indes darauf aufmerksam gemacht, dass „Mendelssohn-Bartholdy is invisible to Goethe“ und „years for validation“.<sup>27</sup> Beschrieben ist damit aus der Perspektive des jüdischen Malers Oppenheim ein bildprogrammatisch angestrebter, partiell womöglich erfolgreicher, womöglich aber auch gescheiterter Assimilationsprozess in der deutschen Kunstelite. Ganz gleich, ob man dieser religiös konnotierten Interpretation folgen möchte – die Distanz zwischen beiden Künstlern vermittelt sich dem Betrachter deutlich. Dies nicht zuletzt deshalb, weil der Maler als Vorbild-Porträts das 1828 entstandene Brustbild Josef Stielers (von Goethe) und das erst 1839 entstandene Gemälde James Warren Childs (von dem 30-jährigen Mendelssohn) in einer fiktiven Szene vereint. Mendelssohn wirkt hier wie aus der post-Goethe'schen Zukunft in die Szenerie eines Abendsonne-beschienenen romantischen Parkanwesens zurück-versetzt, das mit dem Frauenplan wenig gemein hat. Vor geschlossener Vorhanghälfte schaut Goethe aus dem Bild, als lausche er auf etwas (oder eher in sich hinein). Mendelssohn wird dagegen durch das Fenster lichtumflutet und neigt sich spielend zu dem vorn sitzenden Goethe, als ob er um ein Wort bitten würde, was freilich ausbleibt. Beiden ist keine Mimik des Gefallens oder Missfallens zu entnehmen, und Goethes Dominanz wird durch den Lichteinfall von rechts aus einer unbekanntem Lichtquelle zusätzlich ‚erleuchtet‘; beide sitzen also in getrennten Lichtkreisen und Bildebenen, separiert durch eine durch Goethes Arm zusätzlich markierte Bilddiagonale von links oben nach rechts unten. Ein kleines, aber wichtiges Bilddetail blieb in den bisherigen Analysen indes unbeachtet, ein Detail, das sich erst bei näherem Hinsehen erschließt: Auf dem Klavier liegt mit dem Titelblatt nach oben, mehr oder weniger gut lesbar, aber in Richtung des Betrachters gewendet, die *Missa Solenne (Missa Solemnis)* op. 123 von Beethoven. Zwar hat der Pianist Mendelssohn keine Noten auf dem Pult, es ist also nicht eindeutig zu sagen, was genau er gerade spielt, doch ist das pikante Detail, dass die einzige erkennbare Note auf dem Klavier ausgerechnet zu dem von Goethe wenig geschätzten Beethoven gehört, mehr als aufschlussreich und fügt sich in die interpretierte Distanz im Bild. Alles in allem könnte das Bild, polemisch formuliert, den Titel ‚Hintergrundmusik‘ haben, falls man nicht noch weiter gehen und gar behaupten möchte, der Dichter höre überhaupt nicht zu. Zumindest bietet es dem Betrachter diese klar distanzierten Perspektiven an.

Ähnlich unkommunikativ sind andere fiktive Porträts der Szene gestaltet, die in den 1860er Jahren entstehen. So zeigt die 1867 für *Die Gartenlaube* entstandene

---

27 Skolnik, Jonathan: Introduction. *Jewish Cultural Memory and the German Historical Novel*. In: Ders.: *Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford 2014, insbes. S. 10–11.

Illustration Carl Döplers zum Aufsatz von Johann Christian Lobe, *Ein Quartett bei Goethe*<sup>28</sup> eine hier mehr scholastisch-hierarchisch geprägte, klar autoritätsdominierte Vortragssituation, die durch Lobes Beschreibung des Komponisten als „schöner, blühender Knabe, mit entschieden jüdischem Typus“ eine ungewollte Drift ins Verniedlichende erfährt.



**Abb. 2:** Illustration von Carl Döpler zum Aufsatz *Ein Quartett bei Goethe* von Johann Christian Lobe (vgl. Fußnote 28).

Lobe war beileibe kein Antisemit, im Gegenteil positionierte er sich deutlich gegen Richard Wagners Judentum-Aufsatz. Dennoch ist auch in seinem Text wie der zugehörigen Illustration die deutliche Distanz zwischen den beiden Künstlern spürbar.

Festzuhalten ist: Falls der Fels Goethe die musikalische Brandung in diesen fiktiven Illustrationen also überhaupt wahrnimmt, lässt er es sich nicht anmerken, und falls es eine innere Berührung gab, wie sie Mendelssohn im Beethoven-Ereignis behauptet, wird sie in den bildnerischen Darstellungen des 19. Jahrhunderts nicht sichtbar. Gezeigt werden (Frontal-)Situationen eines Hauskonzertes, in denen Goethe stets seltsam isoliert wirkt.

<sup>28</sup> Die Gartenlaube 1 (1867), S. 4–8. Quelle: privat.

War die Beziehung zwischen Goethe und Mendelssohn, wie eingangs erwähnt, für die Protagonisten selbst offenbar frei von religiösen Aspekten, wurden diese nachträglich von antisemitischen Propagandisten hineinprojiziert. Man las die Begegnung nun ideologisch aus und konstatierte sie als gescheitert, ja mehr noch aufgrund der jüdischen Herkunft Mendelssohns als von vornherein aussichtslos. Goethe als „deutscher Meister“ bleibt unantastbar, eine interreligiöse Kommunikation ausgeschlossen.

Dieser perfide Interpretationsprozess beginnt bereits zu Lebzeiten Mendelssohns, als der Herausgeber des ersten Goethe-Zelter-Briefwechsels, Friedrich Wilhelm Riemer, in seinen 1841 publizierten *Mittheilungen über Goethe* unter der Überschrift „Juden“ ein Kapitel mit aggressiven, proto-antisemitischen Beschimpfungen einflocht, die natürlich auch auf Mendelssohn abzielten. Zwar habe Goethe seinerseits, so Riemer, für den „jungen Felix Mendelssohn“ eine „väterliche Liebe und Fürsorge empfunden“.<sup>29</sup> Allein zeichneten sich die Juden im Allgemeinen durch eine „schmarotzerpflanzenähnliche Existenz“ aus, die sie durch „gefällige Aufmerksamkeit und schmeichelnde Theilnahme“ sowie durch „ihre schnelle Fassungs-gabe“ und „ihr[en] penetrante[n] Verstand“ kaschierten.<sup>30</sup> Insbesondere die „schnelle Fassungs-gabe“ lässt sich mühelos auf den jungen hochbegabten Mendelssohn übertragen, ebenso das Bild der „Schmarotzerpflanze“ an der Weimarer Tafel. Riemer interpretiert die Begegnung der beiden Künstler nicht direkt, sondern verbleibt auf der Ebene von wirkmächtigen Andeutungen:

Durch die [den Juden] bisher vergönnte Theilnahme an der intellectuellen und ästhetischen Bildung fühlen auch sie sich wohlfeilern Kaufs in den Stand gesetzt mit den geistigen Mitteln ihrer Wirthe ebenso zu operiren, [...] um am Ende auch darin zu Gläubigern derer zu werden, deren Schuldner sie hätten bleiben sollen. Nun wenden sie die geistigen Waffen gegen die Christen, gegen die Erstgeburten des deutschen Genies [also Goethe].<sup>31</sup>

Auch die für die Mendelssohn-Rezeption fatale Abhandlung *Das Judentum in der Musik* von Richard Wagner – zuerst 1850 als Aufsatz in der *Neuen Zeitschrift für Musik*, sodann überarbeitet 1869 als eigenständige Publikation erschienen – schlägt in die Kerbe der Gegenüberstellung des „Deutschen“ (vertreten durch

<sup>29</sup> Riemer, Friedrich Wilhelm: *Mittheilungen über Goethe*. Aus mündlichen und schriftlichen, gedruckten und ungedruckten Quellen. Berlin 1841, S. 429.

<sup>30</sup> Riemer, *Mittheilungen* (wie Anm. 29), S. 436, 428. Vgl. dazu Dahm, Annkathrin: *Der Topos der Juden. Studien zur Geschichte des Antisemitismus im deutschsprachigen Musikschritftum*. Göttingen 2007, insbes. S. 134.

<sup>31</sup> Riemer, *Mittheilungen* (wie Anm. 29), S. 437–438.

Goethe) und des „Un-Deutschen“, also Jüdischen in der Kunst, das er u. a. an Mendelssohn festmacht:

Ihm [dem Juden] wird daher die zufälligste Aeufferlichkeit der Erscheinungen auf unsrem musikalischen Lebens- und Kunstgebiete als deren Wesen gelten müssen, daher seine Empfängnisse davon, wenn er sie als Künstler uns zurückspiegelt, uns fremdartig, kalt, sonderlich, gleichgiltig, unnatürlich und verdreht erscheinen, so daß jüdische Musikwerke auf uns oft den Eindruck hervorbringen, als ob z. B. ein Goethesches Gedicht im jüdischen Jargon uns vorgetragen würde.<sup>32</sup>

Die als Biographin tätige Marie Lipsius alias La Mara vertiefte sodann die bei Wagner fundierten Mendelssohn-Klischees der Glätte, Oberflächlichkeit, Wirkungslosigkeit, mangelnden Leidenschaft usw. in ihrer 1868 erschienenen Essay-Sammlung *Musikalische Studienköpfe*:

Was man im Leben ein Sonntagskind nennt, das war er [Mendelssohn] in Wahrheit. Auf lichten Höhen wandelte er sorglos dahin, unangefochten von Nöthen und Bedrängnissen des gemeinen Lebens, frei von Zwiespalt und Kampf, wie sie die Künstlerseele so häufig beschweren. Nicht mit Schmerzen hat er seinem Genius die Blüten abgerungen, niemals hat er sein Brod mit Thränen gegessen, und ungestraft, wie selten einer, durfte er unter Palmen wandeln. [...] Ein Heldencharakter freilich wird nicht im Sonnenlichte gezeitigt, er bedarf der Schatten und Kämpfe und großen Schmerzen. So ist auch Mendelssohn kein Heldencharakter geworden, nicht das, was man einen Heros der Töne nennt. Ihm fehlte die genialische Ueberfülle, die himmelanstürmende Kraft, die jenen macht.<sup>33</sup>

Das Kennenlernen von Goethe wird von La Mara als unbedeutende Episode eines Pianisten beim Weimarer Genie verkürzt, von Kommunikation oder Augenhöhe keine Rede: „So ward er, elf Jahre alt, von Zelter bei Goethe eingeführt und erwarb sich die warme Zuneigung des Dichters, dem er die Werke Bach's, Beethoven's und Mozart's vorspielte und damit einen Einblick in die herrlichsten Schöpfungen der Tonkunst erschloß.“<sup>34</sup>

Gegen die rasche Verbreitung dieser, den Komponisten massiv in seiner Bedeutung nivellierenden Deutung konnte auch der bereits erwähnte Familienessay Karl Mendelssohns *Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy* nichts mehr ausrichten, der mit einer Meistererzählung des Weimarer Genietreffens Rettung versuchte, aber in dieser löblichen Absicht zugleich die eigentlichen Fakten verklärte. Karl Mendelssohn stellte seinen Vater aus aktuellem Anlass der prekär zunehmenden antisemitischen Verdrängung seiner Werke aus dem Konzertleben

---

<sup>32</sup> Wagner, Richard: Das Judenthum in der Musik. Leipzig 1869, S. 23.

<sup>33</sup> La Mara: *Musikalische Studienköpfe*. Bd. 1. Leipzig 1868, S. 142–143.

<sup>34</sup> La Mara, *Studienköpfe* (wie Anm. 33), S. 146–147.

und vor dem Hintergrund des deutsch-französischen Krieges 1870/71 gar als „deutsch“ – „Felixens’s Neigung zum Vaterland“ –, anti-französisch gesinnt und „im Geiste Goethe’s“ dar.<sup>35</sup>

Der weitere antisemitisch entstellte Deutungsprozess, mündend in das Verschweigen oder gar die Leugnung der Bekanntschaft Goethe – Mendelssohn, lässt sich bis zu den 1930er Jahren mühelos durch die Musikgeschichte(n) verfolgen. Man kann sich die hässlichen Details getrost sparen. Der „deutsche“ Nationaldichter Goethe wird – wenn beide überhaupt gemeinsam erwähnt werden – wie schon bei Wagner gegen den „Juden Mendelssohn“ ausgespielt. Jener habe sich allenfalls huldvoll hinabgeneigt, und dieser habe dem Genie entweder nur etwas auf dem Klavier vorgespielt oder sich an der Geniegegenwart gelobt und versucht, daraus deutsche Kulturkompetenz zu ziehen, als Jude natürlich vergeblich. Aus den Musikgeschichten der 1930er und 1940er Jahre ist der Name Mendelssohn dann bereits getilgt,<sup>36</sup> außer im *Lexikon der Juden in der Musik* von 1940, in dem Wagners „Judenthum“-Aufsatz als „meisterhaft“ und Mendelssohns Wiederaufführung der *Matthäuspasion* von Bach als fingierte Geschichtsfälschung bezeichnet werden.<sup>37</sup> Goethe wird im Mendelssohn-Artikel nicht erwähnt, nicht einmal der Anschein von Nähe soll mehr gelten, ebenso wie in der nationalsozialistisch motivierten Goethe-Literatur, die Mendelssohn aus dem Weimarer Zirkel ausklammert. An dieser Stelle der Geschichte verstummt die Kommunikation völlig, gleichzeitig verstummt Mendelssohns Musik, die in Nazideutschland zwischen 1933 und 1945 mit einem Verbot belegt ist.<sup>38</sup>

Aus der Perspektive der Musikgeschichtsschreibung sollte es bis in die 1980er Jahre hinein dauern, bis die Mendelssohn-Forschung sich von ihrer ideologischen Last emanzipieren und die Dokumente neu befragen konnte. Eine infolge dieser historiographischen „Wiedergutmachung“ in der Nachkriegszeit erfolgte Überidealisierung der Begegnung in überzeichneten Bildern einer romantisierten Genie-Begegnung, die partiell die Verklärungsmotivik Karl Mendelssohns wieder aufgriff, war daher zunächst verständlich, ist heute allerdings überholt. Men-

---

<sup>35</sup> Mendelssohn, Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy (wie Anm. 5), S. 24–29, 50.

<sup>36</sup> Müller-Blattau, Josef: Geschichte der Deutschen Musik. Berlin 1938: Mendelssohn kommt in dem gesamten Buch nur einmal kurz vor; in manchen noch erhaltenen Exemplaren ist der entsprechende Abschnitt (S. 253–254) überklebt – offensichtlich kam das Buch nach 1945 nur so durch die alliierte Zensur. Man hat also eine Musikgeschichte vor sich, die komplett ohne Mendelssohn (im Übrigen auch ohne Gustav Mahler) auskommt.

<sup>37</sup> *Lexikon der Juden in der Musik*. Hrsg. von Herbert Gerigk u. Theophil Stengel. Berlin 1940, Sp. 179–184.

<sup>38</sup> Nicht verstummte Mendelssohns Musik in den Konzerten des jüdischen Kulturbundes der 1930er Jahre; hierzu fehlt indes nach wie vor jegliche Forschung.

delssohn benötigt das Vehikel einer angeblichen kunstästhetischen Gemeinschaft mit Goethe inzwischen nicht mehr, um als bedeutender Komponist zu gelten. Und Goethe hatte wahrlich genügend andere Talente, um mithilfe Mendelssohns zusätzlich als übermäßig musikalisch aufgeschlossen gelten zu müssen. Man tut beiden nicht unrecht, wenn man die in den Briefen und Berichten spürbare, ganz unmittelbare, eben rein humane Sympathie zwischen ihnen heute einfach als gegeben hinnimmt. Nicht hinter jeder Begegnung von Geistesgrößen muss sich ein intellektuelles Weltgeheimnis verbergen.



Werner Treß

## „Wehe über die Juden“

### Der Minister Goethe und die Herausbildung des deutschen Nationalismus im Kontext des Wartburgfestes 1817

Nahezu 500 Studenten waren der Einladung der Jenaer Urburschenschaft gefolgt und von 13 protestantisch geprägten deutschen Universitäten her nach Eisenach gekommen, um im Oktober 1817 anlässlich des 300. Reformationsjubiläums und des vierten Jahrestages der Völkerschlacht bei Leipzig ein ‚Nationalfest‘ zu feiern, das als Wartburgfest in die Geschichte eingehen sollte. Zu ihnen gesellten sich Soldaten vierer preußischer Regimenter, die bei ihrer Rückkehr aus Frankreich, wo sie als Besatzungstruppen gedient hatten, gerade in Eisenach Rast machten, zudem einige Jenaer Professoren und zahlreiche Schaulustige, so dass am Morgen des 18. Oktober 1817 annähernd eintausend Personen unter den Fanfarenklängen einer Landsturmkapelle zur Wartburg, dem ehemaligen Zufluchtsort Martin Luthers, hinaufzogen.<sup>1</sup>

## „Ein Gott, Ein Deutsches Schwert, Ein Deutscher Geist...“ Das Wartburgfest und seine politischen Reden

Nachdem sie sich auf der Burg in den mit Eichenwinden geschmückten Rittersaal hineingedrängt hatten und Luthers Lied *Ein feste Burg ist unser Gott* abgesungen worden war, ergriff der Theologiestudent Heinrich Hermann Riemann, einer der Wortführer der Jenaer Urburschenschaft, das Wort. Riemann begrüßte die, wie er es nannte „aus den entferntesten Gauen Deutschlands“ zum „Wiedergeburtstag des freien Gedankens“ und „Errettungsfest des Vaterlandes“ zusammen gekommenen „freien Brüder“.<sup>2</sup> Schon nach wenigen Sätzen steigerte sich seine Rede zu einer politischen Anklage gegen die restaurative Staatenordnung nach dem Wiener Kongress. Vier Jahre seien seit der Schlacht bei Leipzig vergangen und seither alle Hoffnungen, die das „deutsche Volk“ im Zuge der Be-

---

<sup>1</sup> Zum Verlauf des Wartburgfestes siehe Asmus, Helmut: Das Wartburgfest. Studentische Reformbewegungen 1770 – 1819. Magdeburg 1995, S. 7–40.

<sup>2</sup> Rede von Heinrich Hermann Riemann. In: Kieser, Dietrich Georg: Das Wartburgfest am 18. Oktober 1817. In seiner Entstehung, Ausführung und Folgen. Jena 1818, Beilage 5, S. 104.

freierung von der Napoleonischen Besatzung gefasst hatte, vereitelt worden. „Alles ist anders gekommen als wir erwartet haben; viel Großes und Herrliches, was geschehen konnte und mußte ist unterblieben; mit manchem heiligen und edlen Gefühl ist Spott und Hohn getrieben worden. Von allen Fürsten Deutschlands hat nur einer sein gegebenes Wort gelöst, der, in dessen freiem Land wir das Schlachtfest begehen.“<sup>3</sup>

Die Referenz an den einzigen deutschen Fürsten, der sein Versprechen eingelöst habe, war die erste, der während des Wartburgfestes zahlreiche ausgebrachten Lobpreisungen auf Carl August von Weimar, der seinem mit 180.000 Einwohnern immer noch recht beschaulichen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach tatsächlich als einziger der deutschen Fürsten im Frühjahr 1816 eine Verfassung gegeben hatte, die vor allem aufgrund der in ihr verankerten weitgehenden Pressefreiheit das Großherzogtum zu einem Zufluchtsort der liberalen, aber auch der deutschnationalen Opposition machte.

Nach Riemanns Rede wurde zunächst der Choral *Nun danket alle Gott* gesungen, was der politischen Versammlung zugleich den Charakter einer christlichen Andacht verlieh. Dann ergriff mit Jakob Friedrich Fries einer der Jenaer Professoren das Wort, indem er dazu aufrief, die „deutschen Burschen“ sollten aus ihrem „Freundschaftsbund“ der Jugend den „deutschen Gemeingeist für Vaterland, Freiheit und Gerechtigkeit“ im Leben des Volkes stärken. Der „Wahlspruch“ müsse lauten: „Ein Gott, Ein Deutsches Schwert, Ein Deutscher Geist für Ehre und Gerechtigkeit!“<sup>4</sup>

Wie groß der Einfluss von Fries und den weiteren mit ihm zum Wartburgfest erschienenen so genannten politischen Jenaer Professoren auf die junge Burschenschaftsbewegung war, zeigte sich, als sie in der Pause ab 11 Uhr von heranströmenden Studenten umringt wurden. Es handelte sich neben dem Philosophen und Mathematiker Fries um den Naturforscher Lorenz Oken und den Mediziner Dietrich Georg Kieser. Nicht zum Wartburgfest erschienen, aber ebenfalls zu den auch Jenaer Demagogen genannten politischen Professoren zählte der Historiker Heinrich Luden. Wichtig für die Spontaneität in der Dynamik des ansonsten straff durchgeplanten Ablaufs des Wartburgfestes war, dass Professor Fries die Gunst der ihn in der Pause im Hof der Wartburg umschwärmenden und verehrenden Studenten dazu nutzte, eine weitere, bereits als Flugschrift gedruckte *Rede an die Burschen* zu verteilen, worin er sie dazu aufrief, nach der Rückkehr an ihre Heimatuniversitäten von ihren Fürsten das gegebene Verfassungsversprechen einzufordern:

---

3 Rede von Riemann (wie Anm. 2), S. 108.

4 Rede von Jakob Friedrich Fries, in: Kieser, Wartburgfest (wie Anm. 2), Beilage 6, S. 110.

Kehret wieder zu den Eurigen und sagt! Ihr waret im Lande deutscher Volksfreyheit, deutscher Gedankenfreyheit! Hier wirken entfesselnd Volks- und Fürstenwille! Hier ist die Rede frey über jede öffentliche Angelegenheit! Hier erkennen Fürst und Volk Volkssache und Regierungssache als öffentliche Angelegenheit an! Hier sorgen Fürst und Volk, daß deutsches Gesetz und Recht besser geordnet werde! Hier lasten keine stehenden Truppen! Ein kleines Land zeigt Euch die Ziele. Aber alle Fürsten haben dasselbe Wort gegeben.<sup>5</sup>

Es ist unschwer zu erahnen, dass die Verbreitung solcher Worte, worin Großherzog Carl August von Weimar gleichsam zum Volkstribun der Deutschen für Recht und Freiheit ausgerufen wurde, in den Kabinetten der anderen deutschen Herrscherhäuser zumindest für Furore sorgen würden.

## Das Feuer auf dem Wartenberg

Der eigentliche Skandal jedoch, dessen Kunde sich wie ein Lauffeuer verbreiten sollte, geschah, als die Burschenschaftler nach einem Festgottesdienst in der Eisenacher Stadtkirche und dargebotenen Turnübungen auf dem Marktplatz zum Abend hin in einem Fackelzug zum der Wartburg benachbarten Wartenberg hinaufzogen, um dort im Gedenken an die Völkerschlacht so genannte Sieges- und Dankfeuer zu entzünden. Die folgenden Ereignisse waren, wie es später hieß, vom Burschenschaftlichen Festausschuss nicht geplant: An einem der Feuer zu später Abendstunde, als viele Teilnehmer schon wegen des kalten Oktoberwindes gegangen waren, übernahm ein Kreis um den Berliner Burschenschaftler Hans Ferdinand Maßmann die Initiative und begann, in Anlehnung an die Verbrennung der Bannandrohungsbulle durch Martin Luther, eine Bücherverbrennung zu inszenieren.<sup>6</sup> Angeregt haben soll das Autodafé der beim Wartburgfest abwesende Turnvater Friedrich Ludwig Jahn, neben Ernst Moritz Arndt einem der wichtigsten Vordenker der Burschenschafts- und Turnerbewegung, der seinem Schüler Maßmann eine Liste mit den feierlich zu verbrennenden Büchern und Gegenständen mit auf den Weg gegeben haben soll. Neben einem Perückenzipf, einem Schnürleib und einem Korporalsstock als Symbole der Restauration wurde nun unter anderem der Buchtitel *Geschichte des deutschen Reiches von dessen Ur-*

---

<sup>5</sup> Rede von Jakob Friedrich Fries, in: Kieser, Wartburgfest (wie Anm. 2), Beilage 9, S. 130.

<sup>6</sup> Zum Verlauf der Bücherverbrennung auf dem Wartenberg vgl. Asmus, Wartburgfest (wie Anm. 1), S. 30–36; Press, Steven Michael: False Fire: The Wartburg Book-Burning of 1817. In: Central European History 42 (2009), S. 621–646. Die ausführlichsten zeitgenössischen Berichte stammen von Kieser, Wartburgfest (wie Anm. 2), S. 34–38; [Maßmann, Hans Ferdinand]: Kurze und wahrhafte Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg bei Eisenach am 18ten und 19ten des Siegesmondes 1817. o.O. 1817, S. 21–29.

*sprunge bis zu dessen Untergange* des Schriftstellers und russischen Generalkonsuls Friedrich August Kotzebue verbrannt, wobei statt der eigentlichen Bücher zuvor eigens mit den Buchtiteln beschriftete Makulaturballen aus einer Druckerei als Buchattrappen dienten.<sup>7</sup> Unter den letzten dieser Ballen, die unter der Ausrufung von Bannflüchen mit einer Ofengabel in die Flammen befördert wurden, war der Titel *Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde*. Dabei handelte es sich um eine 1815 vom deutsch-jüdischen Aufklärer und Publizisten Saul Ascher veröffentlichte Schrift, worin er eine scharfe Kritik an der aufkommenden deutsch-nationalen Bewegung mit ihren Protagonisten Jahn und Arndt sowie am innerhalb dieser Bewegung erstarkenden Judenhasse formuliert hatte. Bei Ausrufung von Aschers unter den Anhängern von Arndt und Jahn besonders verhassten Schrift soll dem wenig später von Hans Ferdinand Maßmann veröffentlichten Bericht zufolge ein Bannfluch ausgerufen worden sein, in dem es hieß „Wehe über die Juden, so da festhalten an ihrem Judenthum und wollen über unser Volksthum und Deutschthum spotten und schmähen.“<sup>8</sup>

## „Göthe und Göthe...“ Saul Aschers publizistische Auseinandersetzung mit dem Wartburgfest

Saul Ascher reagierte auf das Ereignis mit der Veröffentlichung seiner Schrift *Die Wartburgs-Feier* von 1818, worin er auf die Verbrennung seiner *Germanomanie* nur am Rande einging:

So verbrannten sie zum Beispiel die Schrift: „Die Germanomanie“; etwa weil ich darin behauptet: daß jeder Mensch eben so organisiert wie der Deutsche ist; daß das Christenthum keine deutsche Religion sei; daß Deutschland nicht vorzugsweise den Urdeutschen zum Wohnsitz ausgewiesen ist, und der Schöpfer einen jeden, der da thut was Recht ist vor Gott und Menschen, ein Fortkommen darin nicht versagt hat? – Hab ich hier Sätze aufgestellt, denen kein unbefangener Deutscher beistimmen kann, und hatte ich denn nicht etwa recht, zu folgern: daß diejenigen, die das Gegenteil lehren, von Vorurteil, Egoismus und Habsucht besessen sind?<sup>9</sup>

Neben dem „Antijudaismus“ als dessen Symptom setzt sich Ascher in *Die Wartburgs-Feier* nochmals ausführlich mit dem Phänomen einer Deutschtümelei

<sup>7</sup> Vgl. Asmus, Wartburgfest (wie Anm. 1), S. 33.

<sup>8</sup> Maßmann, Kurze und wahrhafte Beschreibung (wie Anm. 6), S. 26.

<sup>9</sup> Ascher, Saul: Die Wartburgs-Feier. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung. Leipzig 1818, S. 34.

auseinander, deren Ursachen er vor allem in einer politischen Umdeutung des Protestantismus begründet sieht, wie er nun auch auf dem Wartburgfest wieder versuchte habe, das Luther'sche Erbe als etwas alleinig zum deutschen Volk gehöriges zu reklamieren. Während Ascher den von ihm als „großen Mann“<sup>10</sup> gepriesenen Luther nachdrücklich vor einer solchen Inanspruchnahme in Schutz zu nehmen versucht, erblickt er bei näherer Betrachtung der weiteren Charakteristika des neuen deutschen Nationalismus auch im Goethe-Kult seiner Zeit ein Symptom jener Heilssuche, die „alle Gefühle für Kunst und Wissenschaft zu mystifizieren“<sup>11</sup> versuche. Indem er den von ihm sehr geschätzten Goethe ähnlich wie Luther vor falschen Verehrern schützen will, schreibt Ascher:

Mit keinem literarischen Namen ist diese Abgötterei in höherem Grade getrieben worden als mit Göthe's. Er war gleichsam die Bibel der Wissenschaft und Kunst. Wahrlich! Wer die Reflexionen, Analysen und Chrien unserer Jungen Männer über Göthes Werke ließt, der sollte glauben, Deutschlands Wissen ist mit Göthes erstanden und geschlossen. Dem Verdienste seine Kronen. Wer leugnet, daß Göthe ein großer Mann für Deutschlands Literatur ist, wer ist in Abrede, daß er eine neue Epoche ihres Fortschritts bildet. Allein in seinen so heterogenen Geistesprodukten ein organisches Ganzes uns aufdringen, in seinen Werken eine Masse von unerschöpflicher Wahrheit zu ahnden, hierzu gehört ein Vorrath von Phantasie und Verblendung, die Göthe selbst vielleicht nicht billigen wird. Mit dieser literarischen Abgötterei bildete sich die sogenannte Schule, welche eine Einseitigkeit in der deutschen Literatur normierte, die man vorher nicht kannte. Lessing und Wieland, ja sogar Schiller wurden zurückgedrängt aus der Reihe der großen Geister. Göthe und Göthe, und alle die in seinem Geist dachten und schrieben, das waren die Geister, die der Stimmung der deutschen wissenschaftlichen Köpfe genügten und in deren Kreis sich der Großtheil herumtummelte. Diese Stimmung der Dichter ging auch auf die philosophischen und politischen Köpfe über und nahm in größerem Umfange immer zu, je mehr sich das Reich der Franzosen im südlichen Deutschland befestigte.<sup>12</sup>

Dieser Ruf ins lange 19. Jahrhundert hinein – gleichsam schon von seinem Beginn her – blieb, wie auch die weiteren von Ascher gemachten scharfen Beobachtungen zum aufkeimenden Nationalismus und den mit ihm einhergehenden Resentiments gegen Juden, aber auch gegen Franzosen, Russen und weitere europäische Völker, ungehört oder wurde mit affirmativem Hass beantwortet.

Goethe selbst sollte, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, den Gefahren des Geistes, wie er während des Wartburgfestes zum Ausdruck gekommen war, zumindest fürs Erste nicht auf die Weise zu begegnen in der Lage sein, wie Ascher es sich von ihm mit seinen Zeilen möglicherweise erhofft hatte.

---

10 Ascher, Wartburgs-Feier (wie Anm. 9), S. 4–5.

11 Ascher, Wartburgs-Feier (wie Anm. 9), S. 46.

12 Ascher, Wartburgs-Feier (wie Anm. 9), S. 46–47.

## „...wenn nur die Alten keine solche Esel wären“. Goethe und die politischen Folgen des Wartburgfestes

Das blanke Entsetzen, für das dieses Wartburgfest in den Minister- und Geheimratsstuben von Sankt Petersburg über Berlin bis nach Wien sorgte, bestand weniger in der Kunde von der Verbrennung der Schrift von Saul Ascher, sondern vielmehr darin, dass zusätzlich zu dem, was am 18. Oktober 1817 in und um Eisenach gesagt und als Resolution verabschiedet worden war, das ungeheuerliche Gerücht die Runde machte, beim abendlichen Autodafé wären auch Kopien der Wiener Bundesakte und der Akte der Heiligen Allianz verbrannt worden.<sup>13</sup> Das alles zusammen roch nach Revolution, einer deutschen Spielart des Jakobinismus sozusagen und war ein Angriff auf die mit dem Wiener Kongress 1815 geschaffene restaurative europäische und innerdeutsche Staatenordnung, die sogleich dessen stets wachsamem Architekten in Person des österreichischen Staatskanzlers Fürst von Metternich auf dem Plan rief. Ebenso wie die anderen Regierungschefs der Staaten des Deutschen Bundes schaute auch er schon lange misstrauisch auf das, was Carl August in seinem Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach an subversiven Umtrieben in der Universität Jena und im Bereich der Presse-, Versammlungs- und Organisationsfreiheit gewähren ließ. Wenige Wochen nach dem Wartburgfest schickte Metternich seinen bewährten Polizeiagenten Leopold Sicard nach Sachsen-Weimar, wo er bei seinen Untersuchungen über das, was in und um Eisenach vorgefallen war unter dem Tarn-Namen eines „Herrn von Schmidt“ auch im Hause jenes berühmten Dichters Eingang fand, der zugleich als Staatsminister die „Oberaufsicht über die unmittelbaren Anstalten für Wissenschaft und Kunst in Weimar und Jena“ zu führen hatte: Johann Wolfgang von Goethe.<sup>14</sup>

Der Staatsminister Goethe verstand es wohl, so geht es aus dem Bericht Sicards an Metternich hervor, das Geschehe zu beschwichtigen. „So schlimm, wie

---

**13** Vgl. Tümmler, Hans: Goethe – Burschenschaft – Wartburgfest. In: Jenaische Burschenschaft Arminia auf dem Burgkeller zu Mainz (Hrsg.): 150 Jahre Burschenschaft auf dem Burgkeller. Festschrift zur 150. Wiederkehr der Gründung der Burschenschaft in Jena. Bearb. von Peter Kaupp u. Reinhard Stegman. Mainz 1965, S. 131–147, hier S. 141.

**14** Zu den Hintergründen des Besuchs von Sicard bei Goethe und dem Bericht darüber siehe Döhler, Andreas (Hrsg.): Johann Wolfgang von Goethe, Tagebücher 1817–1818. Kommentar. Stuttgart 2014, S. 624–626; Flach, Willy: Ein Polizeiagent Metternichs bei Goethe. Eine unbekannte Quelle zum Wartburgfest 1817. In: Festschrift für Wolfgang Vulpius zum 60. Geburtstag. Weimar 1957, S. 7–35.

man es dargestellt habe“<sup>15</sup>, sei es doch nicht gewesen. „Die Burschenschaftlichen Bemühungen um eine neue Studentische Lebensauffassung“ seien „an sich sehr heilsam“ und für „die Verbesserung des sittlichen Zustands der deutschen Burschen an sich lobenswert.“<sup>16</sup> Bedenken äußerte Goethe Sicard alias von Schmidt gegenüber einzig im Hinblick auf die Bestrebungen einer „Partei“ innerhalb der Burschenschaften, die er in der „Turnerpartei“ ausmachte und „welche nur auf Unordnungen und selbst auf politische Umwälzungen hinzuzielen scheint.“<sup>17</sup>

Ob Goethe nun wusste, wen er mit diesem „Herrn von Schmidt“, der zwecks Spionage in das Großherzogtum gekommen war, dessen Staatskanzler von Müller hieß, vor sich hatte oder nicht – entscheidend war vor allem, dass es Goethe mit seinen Beschwichtigungen und dann mit dem Hinweis auf die Turnerpartei auf sehr geschickte Weise gelungen war, den Verdacht hinsichtlich der eigentlichen Umsturzgefahr von Sachsen-Weimar auf Preußen umzulenken, waren es mit den Jahn’schen Turnschülern doch tatsächlich auch die aus Berlin kommenden Studenten um Hans Ferdinand Maßmann gewesen, die das Autodafé auf dem Wartenberg inszeniert hatten.

Insgesamt war Goethes Einstellung der Turner- und Burschenschaftsbewegung gegenüber mal von wohlwollender Skepsis, mal mehr von skeptischem Wohlwollen geprägt und sollte erst als er nach der Ermordung August von Kotzebues 1819 daran beteiligt war, die Karlsbader Beschlüsse zu verabschieden, in klare Ablehnung umschlagen.

Dabei war Goethe sowohl vor als auch nach dem Wartburgfest mehrfach mit den Rädelsführern der Jenaer Urburschenschaft zusammengetroffen. Während seiner Aufenthalte in Jena besuchte Goethe regelmäßig das Haus des Verlegers Carl Friedrich Frommann, dessen Sohn Johann Friedrich Frommann ein engagierter Burschenschaftler war. Anfang Juni 1817, während also die Vorbereitungen für das Wartburgfest schon liefen, traf Goethe im Frommann’schen Haus mit dem engeren Führungskreis der Jenaer Urburschenschaft zusammen, darunter deren Mitbegründer Heinrich Arminius Riemann und Karl Hermann Scheidler sowie Christian E.L. Dürre, Karl Müller, August Daniel von Binzer, Heinrich von Gagern, der 1848 Präsident der Frankfurter Nationalversammlung werden sollte, und nicht zuletzt auch Karl Ludwig Sand, der spätere Kotzebue-Mörder.<sup>18</sup> An seinen

---

<sup>15</sup> Zitiert nach Tümmeler, Hans: Wartburg, Weimar und Wien: der Staat Carl Augusts in der Auseinandersetzung mit den Folgen des Studentenfestes von 1817. In: Historische Zeitschrift 215 (Aug. 1972), S. 49–106, hier S. 62.

<sup>16</sup> Zitiert nach Tümmeler, Wartburg (wie Anm. 15), S. 62.

<sup>17</sup> Zitiert nach Tümmeler, Wartburg (wie Anm. 15), S. 62.

<sup>18</sup> Vgl. Kaupp, Peter: Goethe und die Burschenschaft. In: Bernhard Schroeter (Hrsg.): Für Burschenschaft und Vaterland. Norderstedt 2006, S. 309–335, hier S. 313–315.

Freund und Ministerkollegen, den Präsidenten des Staatsministeriums von Sachsen-Weimar-Eisenach Christian Gottlob von Voigt, schrieb Goethe am 5. Juni 1817 über das Treffen, dass die Studenten eine gesamtdeutsche Burschenschaft errichten wollten und dass dann „Corporationen“ entstehen würden, „denen das neueste deutsche Reich nicht zu befehlen hat, und vor denen der Bundestag sich entsetzen müßte“.<sup>19</sup> Dass Goethe den politischen Sprengstoff, der von den Burschenschaften ausging auf Ebene der regierungsinternen Kommunikation sehr wohl einzuschätzen wusste, wird auch daran deutlich, dass er später gegenüber dem Staatskanzler des Großherzogtums Friedrich von Müller erklärte, er habe die von Voigt erteilte Genehmigung des Wartburgfestes eigentlich missbilligt, was ihm auch schon auf den Lippen gelegen habe, ohne es auszusprechen: „[...] er aber habe sie verschluckt, um sich nicht zu kompromittieren ohne Erfolg.“<sup>20</sup>

Nachdem das Wartburgfest stattgefunden hatte und die Staatsregierung von Sachsen-Weimar-Eisenach innerhalb des Deutschen Bundes zunehmend unter politischen Druck geriet, traf sich Goethe im Dezember 1817 im Frommann'schen Haus erneut mit den Jenaer Burschenschaftsführern und ließ sich von Robert Wesselhöft, der die Einladung zum Wartburgfest unterschrieben hatte, die Abschriften der während des Festes dargebrachten Lieder und Reden aushändigen. Dabei soll, so berichtet es die Ehefrau des Buchhändlers, Johanna Charlotte Frommann, die zugleich die Tante von Robert Wesselhöft war, Goethe Wesselhöft angeblich an den Kopf geworfen haben: „Ihr jungen Leute werdet nicht alles nach eurem Kopfe haben wollen! Einige von uns Alten sind auch noch da!“ Wesselhöft habe schlagfertig und schmeichelnd entgegnet „Ew. Exzellenz sprachen nicht so, als Sie den ‚Götz von Berlichingen‘ schrieben!“ Daraufhin habe Goethe sich und Wesselhöft einen Wein eingeschenkt, das Glas erhoben und den Toast gesprochen: „Götz soll leben!“<sup>21</sup> Johanna Frommann gegenüber soll Goethe zudem geäußert haben, dass er in der Wartburgsache derweil nichts Anderes täte, als „niederschlagende Pülverchen einrühren, damit sie nur seinen lieben jungen Leuten nichts täten, seinen lieben Brauseköpfen.“<sup>22</sup>

---

**19** Zit. nach Kaupp, Goethe und die Burschenschaft (wie Anm. 18), S. 315. Vgl. auch Goethe, Johann Wolfgang: Briefe, März–Dezember 1817. In: Weimarer Ausgabe von Goethes Werken (WA). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abteilung, Bd. 28. Weimar 1903, S. 120.

**20** Zit. nach Kaupp, Goethe und die Burschenschaft (wie Anm. 18), S. 317. Vgl. auch Goethes Gespräche. Gesamtausgabe. Hrsg. von Flodoard Freiherr von Biedermann. Bd. 2: 1808 November bis September 1823. Leipzig 1909, S. 411.

**21** Zit. nach Goethes Gespräche ohne die Gespräche mit Eckermann. Hrsg. von Flodoard Freiherr von Biedermann. Leipzig 1957, S. 377.

**22** Zit. nach: Wahnes, Günther H. (Hrsg.): „Freundliches Begegnen“. Goethe, Minchen, Herzlieb und das Frommannsche Haus. Auf Grund von Fr. Frommann „Das Frommannsche Haus und seine Freunde“. Stuttgart, Jena 1927, S. 243.

Dass Goethe tatsächlich zunächst um Schadensbegrenzung bemüht war und dabei versuchte, die Jenaer Burschenschaftler, seine „lieben Brauseköpfe“ also, mit einer Mischung aus väterlicher Strenge und männerbündischer Kumpanei vor Verfolgung zu schützen und sie dabei zugleich politisch zu zähmen, passt zumindest zu dem erwähnten Wortlaut, den der österreichische Polizeiaгент Sicard an seinen Staatskanzler Metternich weiterleitete.

Dieses Vorhaben, die politischen Wogen nach innen wie außen mit den jeweils dafür geeigneten Kunstmitteln der Sprache zu glätten, hätte sich auch gut bewähren können, wären da nicht die genannten politischen Professoren Oken, Luden und Fries gewesen, die politisch noch radikaler und überdies weitaus schwieriger zu bändigen waren, als es bei den Jenaer Burschenschaftlern der Fall war. Durchaus gefährlicher als das Wartburgfest selbst war nämlich die kaum kontrollierbare Berichterstattung darüber, wozu die von den politischen Professoren publizierten Zeit- und Flugschriften das ihre beitrugen. Und dass dabei die im Großherzogtum gewährte Pressefreiheit, wie Christian Gottlob Voigt es schon am 27. März 1817 in einem Brief an Goethe äußerte, zunehmend in „Preßfrechheit“<sup>23</sup> umschlug, zeigte sich spätestens, als Professor Lorenz Oken Ende 1817 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Isis* einen Bericht über das Wartburgfest veröffentlichte, worin er eine reich mit Karikaturen illustrierte Auflistung der beim Wartenbergsfeuer verbrannten Gegenstände und Schriften einfügte.<sup>24</sup> Nicht nur, dass sich dieser Akt jetzt, wo sich ein Jenaer Professor ihn sich zu eigen machte, nicht mehr auf die Berliner Jahn-Schüler schieben ließ. Oken brachte in seinem Bericht auch noch an die Öffentlichkeit, dass zwar keine Kopie der Wiener Bundesakte, dafür aber eine zustimmende Monografie darüber von Wilhelm Reinhard verbrannt worden war, deren Nennung in der *Isis* Oken zudem noch mit einem Eselskopf verziern ließ. Der Listung von Saul Aschers *Germanomanie* war das Profil eines Gesichts mit Hakennase vorangestellt, dessen stereotype Physiognomie die judenfeindliche Motivation, die der Verbrennung von Aschers Schrift zugrunde lag, noch einmal deutlich herausstellte.<sup>25</sup>

Seinem Ärger über diese polemischen Illustrationen und insbesondere über Oken machte sich Goethe in einem Brief an seinen Sohn August Luft, worin er am 28. November 1817 zugleich ausdrückte, warum er die politischen Professoren für gefährlicher hielt als die Burschenschaftler:

---

<sup>23</sup> Goethes Briefwechsel mit Christian Gottlob Voigt. Bd. 4. Bearb. und hrsg. von Hans Tümmeler. Weimar 1962 (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 56), S. 275.

<sup>24</sup> Oken, Lorenz: Der Studentenfrieden auf der Wartburg. In: *Isis* oder Enzyklopädische Zeitung 195 (1817), Sp. 1553–1559.

<sup>25</sup> Oken, Der Studentenfrieden (wie Anm. 24), Sp. 1558.

Heute früh war Studiosus R.[Rödiger] bey mir, der in der Wartburgsgeschichte eine bedeutende Rolle spielt [Rödiger hatte beim Wartensbergfeuer eine Rede gehalten]. Es ist ein allerliebstes Wesen, wie die Jugend überhaupt mit allen ihren Fehlern von denen sie sich zeitig genug verbessert, wenn nur die Alten keine solche Esel wären, denn die verderben eigentlich das Spiel. Für die vielen kleinen Holzstöckchen sollte man Oken zu Ehren einen großen Eselskopf schneiden lassen, nur daß die Tafel nicht groß genug seyn könnte.<sup>26</sup>

Mit den Holzstückchen spielte Goethe auf die Druckvorlagen für die karikierenden Holzschnitte in Okens Bericht in der Zeitschrift *Isis* an. Am 16. Dezember 1817 schrieb Goethe vor dem Hintergrund der durch den Bericht Okens von neuem drohenden politischen Ärgernisse über das Wartburgfest an seinem Freund Carl Friedrich Zelter, dass er sich lieber „im Stillen“ halte: „[Ich] lasse den garstigen Wartburger Feuerstank verdunsten, den ganz Deutschland übel empfindet, indeß er bey uns schon verraucht wäre, wenn er nicht bey Nord-Ost-Wind wieder zurück schlüge und uns zum zweytenmal beizte.“<sup>27</sup>

Was Goethe mit den Worten an seinen Sohn August und auch Zelter möglicherweise schon ahnte, aber immer noch nicht hinreichend zu erkennen schien, war, dass er es nicht mit einer Art lokal begrenzter Krawallmacherei ihm persönlich bekannter und durchaus als sympathisch empfundener stürmerisch-drängender oder irgendwie diffus rebellierender Jünglinge zu tun hatte, denen mit väterlich-pädagogischen Unterredungen im Frommann'schen Haus beizukommen war. Womit er es hier zu tun hatte, war eine sich deutschlandweit formierende politisch-weltanschauliche Bewegung, die sich anschickte, die gesamte europäische Staatenordnung nach dem Wiener Kongress herauszufordern und dabei auch vor politischem Mord nicht zurückschreckte. Und dazu, dass diese Bewegung insbesondere von der Universität Jena her in Person der von ihm nun als „Esel“ gescholtenen politischen Professoren über Jahre so ungestört gedeihen konnte, hatte Goethe als Staatsminister ein gehöriges Schärflein beigetragen.

---

<sup>26</sup> Brief von Johann Wolfgang von Goethe an August von Goethe vom 28.11.1817. In: WA (wie Anm. 19), S. 317.

<sup>27</sup> Brief von Johann Wolfgang von Goethe an Carl Friedrich Zelter vom 16.12.1817. In: WA (wie Anm. 19), S. 335.

## Luden, Kotzebue und das Ende der „Preßfreiheiterey“ im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach

Kaum waren die Ärgernisse um das Wartburgfest und seine Berichterstattung in der Zeitschrift *Isis* etwas abgeklungen, wurde im Januar 1818 durch die Zeitschrift *Nemesis*, die vom Jenaer Professor der Geschichtswissenschaften Heinrich Luden herausgegeben wurde, ein noch größerer Skandal provoziert. Luden war nämlich in den Besitz eines Geheimberichts gelangt, den der bis dahin in Weimar lebende Schriftsteller Friedrich August von Kotzebue in seiner Eigenschaft als russischer Generalkonsul über die politischen Zustände in Deutschland an den Hof des Zaren geschickt hatte. Wie die Verbrennung seiner *Geschichte des deutschen Reiches* beim Wartburgsfeuer bereits zeigte, stand Kotzebue, der in Sachsen-Weimar-Eisenach zudem die mit Polemiken gegen Jahn gespickte Zeitschrift *Literarisches Wochenblatt* herausgab, ohnehin schon im Fokus der politischen Anfeindungen durch die Burschenschafts- und Turnerbewegung und die Jenaer politischen Professoren. Heinrich Luden versuchte nun besagten Geheimbericht in der *Nemesis* zu veröffentlichen, was jedoch im Großherzogtum behördlich unterbunden wurde.<sup>28</sup> Da aber bereits die Aushängebögen kursierten,<sup>29</sup> ließ sich der öffentliche Skandal nicht mehr eindämmen, zumal Ludwig Wieland den Geheimbericht nach Verbot der ursprünglichen *Nemesis*-Ausgabe in seiner Zeitschrift *Volksfreund* nochmals veröffentlichte.<sup>30</sup> Kotzebue, in Weimar seines Lebens nicht mehr sicher, musste aus dem Großherzogtum fliehen und ließ sich in Mannheim nieder. Goethe, der sich zum Zeitpunkt des Kotzebue-

---

**28** *Nemesis*. Zeitschrift für Politik und Geschichte 11.1 (1818). Das Heft erschien mit folgender Mitteilung des „Landes-Industrie-Comptoirs“ vom 4. 2. 1818 im Vorsatz: „Nachricht an die Leser. Um die Lieferung dieses Heftes der *Nemesis* nicht noch länger aufzuhalten, sehen wir uns genöthigt, dasselbe, ohne den von der Seite 146 bis 166 laufenden Aufsatz zu versenden, über welchen, noch vor dem Abdrucke, eine gerichtliche Untersuchung eingetreten ist. Nach ausgemachter Sache wird das Fehlende bei einem folgenden Hefte ergänzt werden.“ Das Heft enthält ab S. 140 zwei Leerseiten die nur mit den Seitenzahlen „140–160“ und „141–165“ bedruckt sind.

**29** Goethe notierte am 15. 1. 1818 in seinem Tagebuch. „Die zwey Aushängebogen, Luden contra Kotzebue, gingen im Stillen herum.“ In: Goethe, Johann Wolfgang: *Tagebücher, 1817–1818*. In: WA. III. Abteilung, Bd. 6. Weimar 1894, S. 157; vgl. hierzu Döhler, Goethe, *Tagebücher* (wie Anm. 14), S. 652–653.

**30** *Der Volksfreund* 13,14 (1818), Sp. 97–112. In den beiden Januar-Nummern 13 und 14 von 1818 erschien der Luden zugespielte vermeintliche Geheimbericht („Bulletin“) Kotzebues in französischer Sprache nebst einer deutschsprachigen Übersetzung sowie einem Vor- und ausführlichen Nachwort von Ludens.

Skandals im Januar und Februar 1818 gerade in Jena aufhielt, um eine umfassende Reform der Universitätsbibliothek durchzuführen, erlebte die politischen Unruhen hautnah mit und begrüßte es in seiner Korrespondenz mit Christian Gottlob Voigt, dass Regierung und Landtag nun doch darangingen, der „Preß-freiheiterey“<sup>31</sup>, wie Goethe es nannte, durch strengere Zensurmaßnahmen Einhalt zu gebieten.<sup>32</sup>

Was unter dem Namen dieser Pressefreiheit insbesondere in Heinrich Ludens Zeitschrift *Nemesis* alles veröffentlicht werden konnte, wird deutlich, wenn man um zwei Jahrgänge auf eine Ausgabe des Jahres 1816 zurückschlägt, die sich vor dem Hintergrund der öffentlichen Auseinandersetzungen um die jüdenfeindlichen Schriften des Berliner Professors Friedrich Rühls, der Frage nach dem viel-diskutierten Staatsbürgerrecht der Juden in den Staaten des Deutschen Bundes gewidmet hatte. Unter dem Haupttitel *Über das Judenthum und die Juden* trug auch ein Autor unter dem Pseudonym „Dr. Fürchtegott Christlieb“ einen Beitrag zu dieser *Nemesis*-Ausgabe bei, in der ein Kapitel mit „Ob wir die Juden ausrotten sollen“ überschrieben war. Darin heißt es:

Eine wirklich sinnliche Ausrottung der Juden unter uns könnte auf eine härtere und eine gelindere Weise geschehen. Auf eine härtere: indem wir sie, etwa kreisweise, zusammen-trieben, und niederschössen, oder todschlugen, oder ersäuften – Alle, ohne Ausnahme, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Kranke und Gesunde. Oder auf eine gelindere: indem wir sie, etwa kreisweise, zusammentrieben, auf die Gränze führten, sie hinüberstießen, und jeden zurückschlugen, der es etwa wagte umzukehren – Alle, ohne Ausnahme, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Kranke und Gesunde. Und nun, ihr Christen, lieben Brüder – wofür stimmt ihr? Wollt ihr die härtere Weise? – Sie könnte einträglich werden; Ihr könntet das Wuchergut der Juden an Euch bringen, und wäret sie los, die lästigen Fremdlinge.<sup>33</sup>

Auch wenn anzumerken ist, dass der unter Pseudonym publizierende Autor das von ihm geschilderte Szenario einer ausnahmslosen Ermordung aller Juden in seinen weiteren Ausführungen sogleich wieder verwarf und auch von ihrer gänzlichen Vertreibung abriet, bleibt es doch bemerkenswert, dass in einem Text des frühen 19. Jahrhunderts ein solches Vorgehen bereits eine derart präzise gedankliche Erwägung und Vorprägung erfuhr.

Darüber, ob Goethe die Worte jenes sich „Christlieb“ nennendes Autors in der *Nemesis*-Ausgabe aus dem Jahr 1816 möglicherweise gar nicht gelesen haben mag, lässt sich nur spekulieren – wenn er denn die Ausgaben gerade dieser Zeitschrift

---

<sup>31</sup> Brief von Johann Wolfgang von Goethe an Christian Gottlob Voigt vom 6. 2. 1818. In: Goethe: Briefe, Januar–Oktober 1818. In: WA. IV. Abteilung, Bd. 29. Weimar 1904, S. 42.

<sup>32</sup> Vgl. Tümmler, Goethe (wie Anm. 13), S. 145.

<sup>33</sup> *Nemesis*. Zeitschrift für Politik und Geschichte 8.1 (1816), S. 64.

nicht so gründlich prüfte, wie Thomas Mann es später in seinem Roman *Lotte in Weimar* nahelegte.<sup>34</sup>

## „Die sämtliche Judenschaft erzittert...“ Goethes Haltung zum Staatsbürgerrecht der Juden und die Berufung von Jakob Friedrich Fries nach Jena

Wie sehr Goethe der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden nicht nur kritisch, sondern auch ablehnend gegenüber stand, hat W. Daniel Wilson in seinem Aufsatz *Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe* aus dem Jahr 2000 bereits ausgeführt, ohne daraus Schlüsse auf die grundsätzliche Haltung Goethes Juden und Judentum gegenüber herleiten zu wollen. Das soll auch hier nicht geschehen. Neben den ausfallenden Bemerkungen, die Goethe im September 1823 nach einem Bericht des Staatskanzlers Friedrich von Müller ihm gegenüber zur Zulassung von Ehen zwischen Christen und Juden machte,<sup>35</sup> ist noch eine andere Begebenheit besonders frappierend. Sie betrifft die Berufung des neben Oken und Luden wohl einflussreichsten politischen Professors an die Universität Jena: Jakob Friedrich Fries, der, wie eingangs angemerkt, als Redner beim Wartburgfest in Erscheinung trat, dort seine Flugschrift verteilte und zumindest einigen Berichten zufolge auch beim abendlichen Autodafé zugegen war. 1816 hatte der als Philosoph seinerzeit vielbeachtete Fries noch in seiner Eigenschaft als Professor in Heidelberg in den *Heidelberger Jahrbüchern* eine Verteidigung der judenfeindlichen Schrift des erwähnten Berliner Geschichtswissenschaftlers Friedrich Rühs *Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht* veröffentlicht.<sup>36</sup> Aufgrund der breiten Resonanz publizierte Fries seine Rühs-Verteidigung wenig später als Flugschrift unter dem Titel *Ueber die Gefährdung des Wohlstands und Charakters der Deutschen durch die Juden*. An

<sup>34</sup> Zu Thomas Manns Goethe-Roman *Lotte in Weimar* vgl. auch den Beitrag von Irmela von der Lühe im vorliegenden Band.

<sup>35</sup> Burkhardt, Karl August Hugo (Hrsg.): *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller*. Stuttgart 1898, S. 100.

<sup>36</sup> Zur Kontroverse um Rühs und Fries siehe meine folgenden Ausführungen: Treß, Werner: *Akademischer Nationalismus und jüdische Wissenschaftsbewegung. Die Kontroverse um die judenfeindlichen Schriften von Friedrich Rühs, Jakob Friedrich Fries und die Entstehung der Wissenschaft des Judentums 1815–1824*. In: 1. Jahrbuch Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg: Von der jüdischen Aufklärung über die Wissenschaft des Judentums zu den Jüdischen Studien. Hrsg. von Christina von Braun [u. a.]. Berlin 2014, S. 15–44.

Judenhass übertraf Fries darin noch die von Rühs gemachten Äußerungen. Er verglich die Juden mit der „Pest“, von der es „unser Volk [...] zu befreien“ gelte.<sup>37</sup> Er drohte, dass wenn die Regierungen nicht mit „hoher Kraft“ gegen die Juden vorgingen, „dies Unwesen nicht ohne schreckliche Gewaltthat zu Ende gehen“<sup>38</sup> würde und verstieg sich schließlich zu der Forderung, „daß diese Kaste mit Stumpf und Stiel ausgerottet werde, [...]“.<sup>39</sup>

Nun könnte man auch hier zunächst vermuten, dass Goethe nicht etwa durch diese Schrift Fries so sehr schätze, dass er 1816 seine Berufung nach Jena auf den Lehrstuhl für Theoretische Philosophie beförderte, sondern vielmehr durch seine früheren Arbeiten etwa der *Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft* von 1807 oder dem *System der Logik* von 1811. Der Staatsminister Goethe wusste jedoch sehr wohl, auf wen man sich mit der Berufung von Fries einließ. Am 24. Juni 1816 schrieb Goethe an Sulpiz Boisserée: „Die sämtliche Judenschaft erzittert, da ihr grimmiger Gegner [also Fries], den ich eben aus dem 9ten Heft [der Heidelbeger Jahrbücher] kennen lerne, nach Thüringen kommt. In Jena darf nach alten Gesetzen kein Jude übernachten. Diese löbliche Anordnung dürfte gewiß künftig hin besser als bisher aufrecht erhalten werden.“<sup>40</sup>

Wenn Goethe die judenfeindliche Schrift von Fries also gelesen hat, ja sein Denken dadurch überhaupt erst näher kennen und auch schätzen gelernt haben will, wie er es ausdrückte, dann ist dies neben den Einstellungen, die der Brief an Boisserée ohnehin schon offenbart, zumindest bemerkenswert.

Erst einmal an die Universität Jena berufen, setzte Fries seine nationalistische, politische Publizistik im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach fort, so in den ebenfalls bereits 1816 erschienenen Schriften *Von deutschem Bund und deutscher Staatsverfassung* oder *Deutschlands Forderungen an den Deutschen Bund*, worin er sich nochmals feindselig gegen die Juden äußerte. Hinzu kam, was schriftlich nur indirekt überliefert ist, nämlich das, was die Jenaer politischen Professoren, unter denen Fries als der schärfste galt, ihren Studenten in den Vorlesungen zu ihrer politischen Erbauung darboten.

---

**37** Fries, Jakob Friedrich: Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und des Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816, S. 19.

**38** Fries, Ueber die Gefährdung (wie Anm. 37), S. 11.

**39** Fries, Ueber die Gefährdung (wie Anm. 37), S. 18.

**40** Brief von Johann Wolfgang von Goethe an Sulpiz Boisserée vom 26. 6. 1816. In: Goethe: Briefe, Mai 1816 – Februar 1817. In: WA. IV. Abteilung, Bd. 27. Weimar 1903, S. 63. Vgl. hierzu Wilson, W. Daniel: Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe. In: Annette Weber (Hrsg.): „Außerdem waren sie ja auch Menschen...“. Goethes Begegnungen mit Juden und Judentum. Berlin, Wien 2000, S. 19 – 45, hier S. 35.

## „Pereat!“ Das Attentat auf Kotzebue und der Bruch zwischen Goethe und den Burschenschaften

Als einer der begeistertsten wenn auch nicht geistreichsten Hörer bei Fries galt der Burschenschaftler Karl Ludwig Sand, der ebenfalls am Wartburgfest nebst der abendlichen Bücherverbrennung teilgenommen hatte. Sand gehörte zum Kreis der so genannten Unbedingten, der sich nach den politischen Zugeständnissen, die nach dem Wartburgfest innerhalb der burschenschaftlichen Bewegung gegenüber der staatlichen Obrigkeit gemacht wurden, als radikalster und kompromisslosester Flügel der innerburschenschaftlichen Opposition herausbildete. Im März 1819 begab sich Karl Sand nach Mannheim, um dort mit einem Dolch ein Selbstmordattentat auf Friedrich August Kotzebue zu verüben, das ihm indes nur zur Hälfte gelang, da Kotzebue seinen Stichverletzungen erlag, Sand jedoch die daraufhin sich selbst zugefügten, schweren Verletzungen zunächst überlebte.

Goethe, der Sand von den erwähnten Treffen mit den Burschenschaftsvertretern im Jahr 1817 her persönlich kannte und der ihm im November 1817 auf sein Bittgesuch hin, das frühere fürstliche Ballhaus für die Turnübungen der Burschenschaft zur Verfügung gestellt hatte, war entsetzt, als er im März 1819 von dem Attentat Sands auf Kotzebue erfuhr. Seinem Freund und Ministerkollegen von Voigt, der kurz zuvor verstorben war, ließ er es zum Trost gereichen, dass er die Kunde von diesem Attentat nicht mehr erleben musste.<sup>41</sup> Indes hatte Goethe auch nichts gegen den sich steigernden öffentlichen Hass auf Kotzebue getan, sondern diesen persönlich eher noch geteilt,<sup>42</sup> indem er, zugleich die Verbrennung der Schrift Kotzebues auf dem Wartburgfest begrüßend, mehrere Invektiven gegen ihn in Versform brachte, worin es unter anderem heißt:

Du hast es lange genug getrieben,  
Niederträchtig vom Hohen geschrieben,  
Hättest gern die tiefste Niedertracht  
Dem Allerhöchsten gleichgebracht.  
[...]  
Daß Du dein eignes Volk gescholten,  
Die Jugend hat es Dir vergolten:

<sup>41</sup> Vgl. Kaupp, Goethe (wie Anm. 18), S. 324–325.

<sup>42</sup> Zum Hergang der Gegnerschaft zwischen Goethe und Friedrich August von Kotzebue siehe Biedermann, Woldemar Freiherr von: Goethe und Kotzebue. In: Ders.: Goethe-Forschungen. Neue Folge. Leipzig 1886, S. 245–289.

Aller End her kamen sie zusammen,  
 Dich haufenweise zu verdammen;  
 St. Peter freut sich dieser Flammen.<sup>43</sup>

Der Schock über die Ermordung Kotzebues führte bei Goethe nicht zuletzt dazu, dass er sich zeitweise selbst durch die politisch radikalisierten Studenten in seinem Leben bedroht fühlte. Das vormals väterliche Wohlwollen wich nun der von Goethe nachdrücklich mitvertretenen Position, dass der Umsturzgefahr, die von den Burschenschaften und ihren politischen Professoren ausging, nachdrücklich Einhalt geboten werden müsse. Nachdem im Herbst 1818 bereits das Erscheinen von Ludens Zeitschrift *Nemesis* eingestellt werden musste, erfolgten im Juni 1819 zudem die Entlassung des Professors Lorenz Oken von der Universität Jena und das Verbot seiner Zeitschrift *Isis*.

Im August 1819, während mit den Hep-Hep-Unruhen ein judenfeindliches Pogrom über Deutschland hinwegrollte, wurde auf Betreiben des österreichischen Staatskanzlers von Metternich in Karlsbad eine Ministerialkonferenz der Staaten des Deutschen Bundes einberufen, die die so genannten Demagogenverfolgungen einleitete. Beschlossen wurde eine einheitliche Pressezensur. In allen deutschen Universitäten sollte darüber hinaus fortan eine Regierungsbevollmächtigter, darüber wachen, dass es nicht zu politischen Versammlungen oder gar Unruhen kam. Den Burschenschaften wurde jede politische Betätigung untersagt. Goethe, der in Karlsbad seinen 70. Geburtstag beging, nahm, wenn auch nur am Rande, an den Verhandlungen der Ministerialkonferenz teil und stimmte den Beschlüssen zu.

Ebenfalls auf Betreiben Metternichs, wurde in Mainz noch 1819 eine so genannte Zentraluntersuchungskommission eingesetzt, die als eine Art Strafgericht die nun einsetzenden politischen Verfolgungen in den Staaten des Deutschen Bundes koordinieren sollte. Vor dieser Zentraluntersuchungskommission musste sich Ende 1819 auch Jakob Friedrich Fries dafür verantworten, dass er am Wartburgfest teilgenommen, Karl Sand einen Brief geschrieben und durch seine erwähnte judenfeindliche Schrift den Aufruhr der Hep-Hep-Unruhen mit geschürt hatte. Durch seine Verurteilung wurde Fries an der Universität Jena zwangseritiiert. Sein Schüler, der Kotzebue-Mörder Karl Ludwig Sand wurde nach seiner Verurteilung am 20. Mai 1820 in Mannheim öffentlich enthauptet und zu einem

---

43 „Demselben“ [gegen Kotzebue] vom 18.10.1817. Goethe: Gedichte. In: WA. I. Abteilung, Bd. 5.1. Weimar 1893, S. 182.

Märtyrer der Burschenschaftsbewegung. Bis heute werden Holzsplitter von seinem Schafott in Burschenschaftshäusern als Reliquien aufbewahrt.<sup>44</sup>

Goethes nun überwiegendes Misstrauen gegen die Burschenschaften sollte bald auf Gegenseitigkeit beruhen. Zwar wurde ihm zu Ehren an seinem 71. Geburtstag in Jena von den Burschenschaften noch ein Fackelzug und ein musikalisches Ständchen dargebracht, jedoch gab es hierbei zugleich ein enttäuschtes Murren, weil Goethe den Burschen nur zuwinkte, aber nicht zu ihnen sprechen wollte. Nachdem Goethe sich auch nicht hinter die Studenten stellte, als 1822 der Regierungsbevollmächtigte an der Universität Jena Philipp Wilhelm von Motz das Singen auf den Straßen verbieten ließ, verübelte man ihm dies und nannte ihn einen „sittenlosen Fürstenknecht“<sup>45</sup>. Zu seinem 74. Geburtstag 1823 wurde von Burschenschaftlern auf dem Jenaer Markt sogar ein „Pereat!“ („Nieder mit ihm!“) ausgerufen. Als andere Studenten dieser Verunglimpfung Viva-Rufe zugunsten Goethes entgegensetzten, kam es zu einer handfesten Keilerei, die ihrerseits das disziplinarische Eingreifen des Regierungsbevollmächtigten nach sich zog.<sup>46</sup>

Bilanziert man nun nicht nur die historischen Konsequenzen, sondern auch die Ambivalenz, mit der Goethe dem Geist des Wartburgfestes, den Freiheitsidealen, aber auch dem Nationalismus und Judenhass seiner Akteure gegenüberstand, so traf auch hier zu, was Walter Benjamin später in einem anderen Zusammenhang über Goethe formulierte:

Die deutschen Revolutionäre waren nicht aufgeklärt, die deutschen Aufklärer waren nicht revolutionär. Die einen gruppierten ihre Ideen um Offenbarung, Sprache, Gesellschaft, die anderen um Vernunft- und Staatslehre. Goethe übernahm später das Negative beider Bewegungen: mit der Aufklärung stand er gegen den Umsturz, mit dem Sturm und Drang gegen den Staat. In dieser Spaltung des deutschen Bürgertums lag es begründet, dass es den ideologischen Anschluss an den Westen nicht fand, [...].<sup>47</sup>

---

**44** So genannte Sand-Reliquien finden sich unter anderem in der Realiensammlung des Archivs der Deutschen Burschenschaft im Bundesarchiv Koblenz unter BArch, DB 9.

**45** Zit. nach Kaupp, Goethe (wie Anm. 18), S. 329.

**46** Vgl. Kaupp, Goethe (wie Anm. 18), S. 329.

**47** Benjamin, Walter: Goethe. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.2. Frankfurt a.M. 1991, S. 705–739, hier S. 706.





## **II Literarisch-philosophische Rezeptionen**



Joseph A. Kruse

# Poetisch-religiöse Vorratskammer

Die Hebräische Bibel bei Goethe und Heine

## 1 Zwangsweise Bundesgenossenschaft Goethes und Heines

Im Rahmen einer Beschäftigung mit dem Goethe-Bild der deutschen Juden beziehungsweise mit ihrer Goethe-Rezeption liegt eine Betrachtung von Goethes Kenntnis der Hebräischen Bibel (oder des Tanach) sowie seiner Auseinandersetzung mit ihr als Voraussetzung für eine wechselseitige Begegnung von Anhängerschaft oder Mitgliedern einer herausragenden, die ganze Welt beeinflussenden ‚Buchreligion‘ mit einem der größten ‚Buchschöpfer‘ deutscher Sprache zur Klärung und Vertiefung jeglicher Diskussionsgrundlage nahe. Schließlich enthält dieser gesamte, in Nachwelt wie Forschung unter verschiedenen Blickwinkeln oftmals behandelte Komplex<sup>1</sup> neben dem Aspekt der positiven Bildungsgeschichte Goethes durch jene biblischen Bücher, die im christlichen Kontext als Altes Testament bezeichnet werden, auch gravierende Probleme. Denn neben mancher nicht gerade üblichen, ja als ausgesprochen positiv zu betrachtenden thematischen Teilnahme zeigen sich leider nicht zu leugnende, zwar zeittypische, aber eben zweifellos sichtlich antijüdische Einstellungen des deutschen Klassi-

---

1 Vgl. z. B. Weber, Annette (Hrsg.): „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum. Berlin/Wien 2000 (Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt a. M. 7). Mit Beiträgen bekannter Fachleute wie W. Barner, W.D. Wilson, J. Stenzel, H.O. Horch, W. Jasper u. a. – Für die gegen eine antisemitische Goethe-Vereinnahmung gerichtete Dokumentation von Goethes Bibelkenntnis, aus der letzten Zeit der Weimarer Republik stammend, vgl. Eberhard, Raimund: Goethe und das Alte Testament. Wien 1932 (R. Eberhard war Landgerichtsrat; durch die Vermittlung des Germanisten Walter A. Berendsohn, Hamburg, hatte er erst nach Abschluss seiner Arbeit von der gleichlautenden Studie Leo Deutschländers, Frankfurt a. M. 1923, erfahren; L. Deutschländer hat dann seinerseits im Auftrag des Wiener Verlags C. Barth für den erkrankten R. Eberhard dessen Werk durchgesehen und ergänzt). – Aus jüngerer Zeit sei die von Johannes Anderegg und Edith Anna Kunz herausgegebene Aufsatzsammlung aus der Feder namhafter Goethe-KennerInnen (z. B. Anne Bohnenkamp, Hans-Jürgen Schrader, Hans Rudolf Vaget) genannt: Goethe und die Bibel. Stuttgart 2006. Hier hat J. Anderegg selbst über Mephisto und die Bibel geschrieben (vgl. die Rezension von Markus Wallenborn in: AROUMAH. Journal für Poiesis der Religionen (2007), S. 5–14).

kers.<sup>2</sup> Umso wichtiger wird darum gerade sein Verhältnis zum Buch der Bücher, also zur schriftlichen Grundlage der Religion des Judentums, aber auch, trotz einiger fortwährender Debatten zum Verhältnis und Verständnis der beiden Testamente zueinander, vor allem des jüdischen, in schriftlicher Form überlieferten Bezugsrahmens des Christentums mit seinem Neuen Testament einzuschätzen sein (was heute durchaus nicht mehr durch das Bild von Mutter und Tochter, sondern durch das der Geschwister<sup>3</sup> gefasst wird). Das ist kein Trostpflaster oder Augenwischerei, sondern eine von jüdischer Seite oft genug selbst vorgenommene situative Wertung eines Dichters, der den alten Texten wie ihren Gestalten größeren Gewinn und Geschmack abgewinnen konnte als den tagtäglich zeitgenössischen Problemen einer aufgrund ihres sozialen Status wesentlich von Ungleichheit betroffenen jüdischen Gruppe angesichts ihrer insgesamt eingeschränkten Rechtslage.

Zugleich aber stellt in solchem literarischen Kontext auch ein Blick auf den gut eine Generation jüngeren Heine mit seiner jüdischen Herkunft, der damit verknüpften Außenseiterschaft und einer exzellenten Bibelkenntnis<sup>4</sup> einen kontrastiven Gewinn dar. Auch über dessen Stellung zur Religion, Konversion bzw. Taufe, Bibelverwendung und sogenannte Bekehrung in der Spätzeit wurde immer wieder debattiert. Seine Religionskritik erstreckt sich durchaus auch auf das jüdische Erbe, wobei er angeblich, wie er andeutete, weniger Ressentiments gegen Juden habe als etwa seine Mutter. Bei sämtlichen einschlägigen Fragen gibt es also nichts Neues unter der Sonne.

Goethe und Heine, die beiden Namen würden nach einem selbstbewussten Ausspruch des letzteren für die Zukunft oft zusammen genannt werden müssen und vor allem ihrer Lyrik wegen gewissermaßen der spezifisch poetischen, wenn auch zeitversetzten Leistung nach zusammengehören. Diese sich

---

**2** Dazu bereits Bab, Julius: Goethe und die Juden. In: Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland (1926). Heft 1, S. 4–56, Heft 2, S. 165–181. Bab argumentiert allerdings in seiner Studie (mit ausdrücklichem Hinweis auf den Ausgangspunkt der Betrachtung: „wir nämlich als Deutsche und Juden“, S. 43) auch bei Nennung distanziert-kritischer Goethe'scher Aussagen sehr verständnisvoll mit Blick auf den historischen Zusammenhang, bezieht sich u. a. auf den „berühmten Aufsatz über Goethe und die Sprache der Bibel“ von Victor Hehn, in dem dieser „einen wichtigen Griff in die wahrscheinlich unerschöpfliche Fülle von Goethes Sprachverwendungen biblischer Abstammung getan“ habe (S. 50), und fordert am Ende dazu auf: „So zu denken und zu handeln, wie der Gott, den Goethe nach seinem Ebenbilde schuf: Will er richten, will er schonen, / Muß er Menschen menschlich sehn.“ (S. 181).

**3** Dazu Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Tübingen 2010.  
**4** Winter, Hilde: Heinrich Heine und „Das Buch“. Funktionen der Bibelzitate und -anspielungen in seinen Werken und Briefen. Mit einer Datenbank auf CD. Hildesheim [u. a.] 2012 (Germanistische Texte und Studien, Bd. 89).

ergebende zwangsweise Bundesgenossenschaft hat ebenfalls manche kritische oder gelehrte Feder in Bewegung gesetzt. Eine solche Vergleichbarkeit lässt sich, was in der Kombination Anspruch auf eine Novität erhalten mag, für die bei beiden zu beobachtende Rezeption der Bibel in ihrem, wie oben bereits angesprochen, christlichen Verständnis als Altes und Neues Testament, jedoch auch und mit besonderem Gewicht auf der Hebräischen Bibel, ebenfalls mit gutem Grunde behaupten. Beide sind ihrer poetisch-religiösen Herkunft keineswegs entlaufen, wie Heine das für seine Verbindung zur Romantik behauptet, sondern intime Kenner und stete Benutzer von eben jenem Fundus der die Geschichte als göttliches Heilswirken beschreibenden Bücher der Bibel, wobei die zweifellos interessanten Rekurse auf das Neue Testament und die Gestalt Jesu in unserem Zusammenhang beiseitegelassen werden müssen.

## 2 Berührungen mit dem Hebräischen bei Goethe und Heine

Was die bei einem gewiss nur kursorischen Einblick bei einem solchen Thema trotz unterschiedlichster familiärer Herkunft jeweilige Bildungsgeschichte angeht, so ist bei beiden, bei Goethe wie Heine, eine gewisse Beschäftigung mit dem Hebräischen vorhanden. Goethe hat seine früh erfolgten ansatzweisen Privatstudien der hebräischen Sprache schon zur Frankfurter Zeit, die übrigens vom Lokalkolorit her, und nicht nur allein wegen des berüchtigten Ghettos in der Freien Reichsstadt, als äußerst judenfeindlich grundiert betrachtet werden muss, bald wieder „aufgegeben“.<sup>5</sup> Dass er als junger Jurist mit Juden und jüdischen Fällen zu tun hatte, ist bekannt. Heine hat zwar während der Kinderjahre in Düsseldorf, das als kleine kurfürstliche Residenz kein Ghetto besaß, eine Zeitlang die jüdische Schule des entfernten Verwandten David Rintelsohn in der Ratinger Straße besucht. Seine Hebräisch-Kenntnisse blieben jedoch dennoch ziemlich dürftig. Biographen sprechen ausdrücklich von einer „liberalen und unorthodoxen Erziehung“ sowie „von einer gewissen Distanz zu allem Jüdischen und insbesondere zur jüdischen Religion“.<sup>6</sup> In seinen Schulerinnerungen des frühen Reisebilds *Ideen. Das Buch Le Grand* spielen neben Hinweisen auf Latein und Griechisch auch solche auf das Hebräische für die Ausbildungsjahre im Lyceum, das im ehemaligen Franziskanerkloster untergebracht war, eine Rolle. Dort heißt

---

<sup>5</sup> Friedenthal, Richard: Goethe. Sein Leben und seine Zeit. München 1963, S. 33.

<sup>6</sup> Hauschild, Jan-Christoph u. Michael Werner: „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst.“ Heinrich Heine. Eine Biographie. Köln 1997, S. 37.

es ironisch: „Mit dem Hebräischen ging es besser, denn ich hatte immer eine große Vorliebe für die Juden, obgleich sie, bis auf diese Stunde, meinen guten Namen kreuzigen“. Wie sehr dann der junge Autor mit der eigenen Herkunft und der hebräischen Sprache bis hin zum rein Lautmalerischen der beiden nachklappenden Schlussilben einer ganzen Konjugationsreihe spielt, erweist sich im Fortgang dieser Textpassage: „aber ich konnte es doch im Hebräischen nicht so weit bringen wie meine Taschenuhr, die viel Umgang mit Pfänderverleihern hatte, und dadurch manche jüdische Sitte annahm – z.B. des Sonnabends ging sie nicht – und die heilige Sprache lernte, und sie auch späterhin grammatisch trieb“. Die Uhr gab nämlich für ihn die Konjugation der üblichen hebräischen Übungsverben „katal“ und „pokat“ in ihren unterschiedlichen Perfektformen wieder, die im Deutschen „töten“/„schlagen“ bzw. „suchen“ bedeuten. Heine schreibt: „wie ich denn oft, in schlaflosen Nächten, mit Erstaunen hörte, daß sie beständig vor sich hin pickerte: *katal, katalta, katalti – kittel, kittalta, kittalti – – pokat, pokadeti – pikat – pik – pik – –*“ Der Sprung zum Deutschen ergibt sich für den jungen Autobiographen dann folgendermaßen: „Indessen von der deutschen Sprache begriff ich viel mehr, und die ist doch nicht gar so kinderleicht.“<sup>7</sup>

Für die eigentliche Bibelkenntnis Heinrich Heines wird deren Ursprache allerdings genauso wenig wie bei Goethe eine Rolle gespielt haben. Dennoch stellt der Kontakt mit der ganz anderen semitischen Sprachtradition für beide Autoren wenigstens eine Besonderheit unter sonstigem Gebrauch der Heiligen Schriften dar, wodurch gerade die Spezialität der Hebräischen Bibel innerhalb eines weltliterarischen Erbes von beiden Dichtern unter Beweis gestellt worden ist.

Dass Heines Mutter Peira bzw. Betty geb. van Geldern die hebräische Kurrentschrift für deutsche Briefe benutzte, lag nahe. Sie stammte aus einer Hofaktoren- bzw. Familie von Judendoktoren. Und diese Gewohnheit in ihrer Jugend bildet schlichtweg den Hinweis auf eine besondere Form kultureller Verknüpfung der jüdischen Minderheit samt ihrer Schreibtradition mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft und deren Sprache. Der mütterliche Bildungswille insgesamt und ihr Weg solch beiläufiger Akzeptanz bzw. Inkorporation von jüdischer Herkunft wie deutscher Umwelt beeinflussten den Dichter zweifellos nachhaltig. Dass aber auch der jugendliche Goethe trotz des Frankfurter christlichen Kontextes solche Schreibversuche unternahm, soll an dieser Stelle eigens hervorgehoben

---

7 Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften. Hrsg. von Klaus Briegleb. 6 Bde. Bd. 6 in zwei Bdn. München 1968–1976 [= B], hier B II, S. 268 u. S. 817 (Kommentar). – Vgl. auch den Kommentar zu dieser Stelle im von Jost Hermand bearbeiteten VI. Bd. der Düsseldorfer historisch-kritischen Heine-Ausgabe [= DHA], hrsg. von Manfred Windfuhr. 16 Bde. Hamburg 1973–1997, hier DHA VI, S. 817–817. (zu S. 188).

werden.<sup>8</sup> Das wird nicht nur mit dem väterlichen Erziehungswillen zusammenhängen, sondern auch mit der mütterlichen Einflussnahme. Denn Frau Aja bzw. Catharina Elisabeth Goethe „bestärkte sich“, wie die Annalen von 1797 festhalten, „in ihrem alttestamentarischen Glauben aus den Psalmen und Propheten“ und besaß einen vom eigenen Sohn ausdrücklich so empfundenen „Charakter einer Frau, die, in alttestamentarischer Gottesfurcht, ein tüchtiges Leben voll Zuversicht auf den unwandelbaren Volks- und Familiengott zubrachte“, so noch in einem Brief vom 9. Januar 1824 an Carl Friedrich Zelter.<sup>9</sup> Doch wie heute Weimar ohne Buchenwald nicht mehr gedacht werden kann, was Richard Alewyn bei allem Respekt für die Goethe'sche Humanität nach seiner Rückkehr aus der Emigration schon zum Goethejahr 1949 anmerkte,<sup>10</sup> muss auch bei den mit hebräischen Lettern geschriebenen Briefen Betty van Gelderns aus Düsseldorf an ihre Freundin Hendelche Israel in Wesel hinzugefügt werden, dass gerade diese Dokumente einer symbiotisch wirkenden deutsch-jüdisch schriftlichen Union die Spuren von Zerstörungswut durch die Reichspogromnacht von 1938 an sich tragen.<sup>11</sup>

### 3 Zum gegenseitigen Verhältnis beider Dichter

Zunächst seien wenige Grundlinien des Verhältnisses von Heine und Goethe benannt, um dann die biblische Klammer besser verstehen und deutlicher beschreiben zu können. Heine selbst erklärte sich selbstbewusst, was die seinerzeit aufgeklärt andere, unabhängig antike oder jedenfalls dem Juden- wie Christentum gegenläufige eigenständige Religionszugehörigkeit bzw. die Distanz dazu betraf, ausdrücklich als Nachfolger des großen Heiden Nr. 1, als den er Goethe verstand. Goethe selbst war durchaus, wie er sich am 29. Juli 1792 Johann Kaspar Lavater

---

**8** Eberhard, Goethe und das Alte Testament (wie Anm. 1), S. 66.

**9** Eberhard, Goethe und das Alte Testament (wie Anm. 1), S. 63, 56–57.

**10** Vgl. Weber (Hrsg.): Goethes Begegnung mit Juden und Judentum (wie Anm. 1): Dort nimmt Wilfried Barner bereits in seiner „Einführung“ zu diesem Band, S. 11–17, hier S. 17 mit Blick auf Richard Alewyns Rede „Goethe als Alibi?“ auf die beiden einschlägigen Beiträge dieses Sammelbandes Bezug, nämlich auf W. Daniel Wilson: Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe, S. 19–45, hier S. 41 (wo explizit auf „Goethes Wettern gegen ‚Humanitätssalbader‘, die dem christlichen Deutschland jüdische Emanzipation ‚aufzwingen‘ wollten“, als Zusatz zu Alewyns Wertschätzung Goethes hingewiesen wird) sowie auf Hans Otto Horch: Die Juden und Goethe, S. 117–131, hier S. 129–130 (wo Alewyns Konsequenz hervorgehoben wird: „Goetheverehrung ohne gleichzeitigen Blick auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts, Weimar ohne Buchenwald ist künftig nicht mehr erlaubt“).

**11** Vgl. Kruse, Joseph A.: Heinrich Heine. Leben und Werk in Texten und Bildern. Frankfurt a. M. 1983, S. 65.

gegenüber benannt hatte, wenn auch „zwar kein Widerchrist, kein Unchrist“, aber doch als „ein dezidiertes Nicht-Christ“ zu begreifen,<sup>12</sup> was für die damalige Öffentlichkeit wohl nur bedingt durch seinen Status als Genie entschuldigt werden konnte.

Goethes Wahrnehmung Heines war für diesen nicht gerade schmeichelhaft. Von persönlicher Nähe ist trotz einer als Initiation zu begreifenden ehrfürchtig-unterwürfigen Weimarer Aufwartung durch den jungen Heine beim für damalige Verhältnisse bejahrten Dichterstürzen in keiner Weise zu reden. Heine hatte als Student von Göttingen aus seine Harzwanderung zwar dazu benutzt, an deren Ende am 2. Oktober 1824 Goethe in Weimar am Frauenplan seine Aufwartung zu machen. Der Besuch des jungen, erst am Anfang seiner Karriere stehenden Kollegen wurde auch notiert, erschien aber eher beiläufig und nebensächlich. Heine selber scheint dabei weniger beglückt als im Gegenteil schockiert gewesen zu sein. Jedenfalls bleiben seine spontanen Berichte dürftig. Erst die Literarisierung fängt die überragende Bedeutung des Olympiers ein. Überhaupt ist Heines Distanz zu Goethe weniger krass als die seiner jungdeutschen Zeitgenossen. Man nehme als Beispiel den aus dem Frankfurter Ghetto stammenden Ludwig Börne, dem vor allem Jean Paul aus dem Herzen sprach. Für Heine dagegen, so ambivalent sich seine Äußerungen oftmals lesen, ist und bleibt Goethe trotz aller unverblühten Kritik am Minister in Weimar, der sich in der Literatur jenseits der Tagesrealität zu bewegen schien, und angesichts von Heines immer wieder greifbaren, noch so scharfen Angriffen auf Goethe und dessen Publikum, was die soziale und politische Haltung für den Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft und die zukünftige Jugend betraf, gleichwohl das lyrische Genie, in dessen Windschatten er selber sich stolz zu bewegen weiß. Unter den nach den drei Gattungen zu unterscheidenden ‚Würdenträgern‘ der europäischen Literaturgeschichte steht für ihn nach dem Spanier Cervantes für die Epik und dem Engländer Shakespeare für die Dramatik eindeutig der deutsche Dichter Goethe für die Lyrik in fast unerreichbarer Höhe oben.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Eberhard, Goethe und das Alte Testament (wie Anm. 1), S. 10.

<sup>13</sup> Vgl. Großer Mann im seidenen Rock. Heines Verhältnis zu Goethe. Mit einem Essay von Jost Hermand. Bearbeitet von Ursula Roth u. Heidemarie Vahl. Stuttgart/Weimar 1999 (Heinrich-Heine-Institut Düsseldorf. Archiv, Bibliothek, Museum 8).

## 4 Bemerkungen zur Hebräischen Bibel

Zur Klärung unseres Themas gehört ebenfalls eine knappe Bestimmung dessen, was als Hebräische Bibel<sup>14</sup> verstanden wird, wobei es für den jüdischen Textbestand mit 39 Büchern wie für dessen Übernahme in der christlichen Tradition fließende Grenzen mit einigen Fragen zum jeweils anerkannten Kanon gibt. Die Dreiteilung innerhalb der literarischen Überlieferung der Hebräischen Bibel in Tora (Gesetz, Weisung), Nevi'im (Propheten) und Ketuvim (Schriften), deren abgekürzte Zusammensetzung das Wort Tanach (TNK) ergibt, erschließt sich aus einsichtigen formalen Gründen. Es handelt sich einmal bei der Tora um die in der Bibelwissenschaft so bezeichneten fünf Bücher Mosis oder den Pentateuch mit Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium. Die Nevi'im bestehen aus den Büchern Josua, Richter, 1–2 Samuel, 1–2 Könige, dann aus den Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel sowie dem Zwölfprophetenbuch. Die Ketuvim umschließen als Einzeltitel die Psalmen, Hiob, Sprüche, Ruth, Hoheslied, Prediger, Klagelieder, Esther, Daniel, Esra-Nehemia und die beiden Chronikbücher. Sämtliche Teile der Hebräischen Bibel werden auch im christlich-theologischen Kontext durchaus als Werke der ‚Literaturgeschichte‘<sup>15</sup> begriffen, wie Goethe und Heine selbst diese Überlieferung zweifellos schon verstanden haben. Beider Vorliebe für und literarische Beschäftigung mit Gestalten wie Belsazar, Joseph, Hiob und zahlreichen anderen kann, über jegliche konfessionelle oder Herkunftszugehörigkeit hinaus, als Zeichen einer sozusagen psychologisch bestimmten, einprägsame Bilder oder besser Figuren und Geschichten stiftenden Bibeltradition eines noch so unterschiedlichen kulturellen Kontextes angesehen werden.

Ordnungsversuche in den Abteilungen selbst haben bei den Büchern der Nevi'im Josua bis Könige als „Vordere Propheten“ bestimmt, Jesaja bis Maleachi als die „Hinteren Propheten“. Die Ketuvim enthalten mit Ruth, Hoheslied, Prediger, Klagelieder und Esther die sogenannten Megillot, jene fünf Rollen, die seit dem 6. Jahrhundert nach Christus zu bestimmten Festen gehören. Wenn Heine im Erzählfragment *Der Rabbi von Bacherach* die kleine Gemeinde am Rhein, die

---

<sup>14</sup> Der Verfasser erinnert sich gern an die Vorlesungen des kath. Alttestamentlers Johannes Botterweck in Bonn und das dazu gehörende Standardwerk von Sellin, Ernst u. Georg Fohrer: *Einleitung in das Alte Testament*. Heidelberg 1965. Vgl. als neuere instruktive Arbeit vor allem: Talabardon, Susanne u. Helga Völkening: *Die Hebräische Bibel. Eine Einführung*. Berlin 2015.

<sup>15</sup> Vgl. Schmid, Konrad: *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Studienausgabe. Darmstadt 2014, insbes. S. 28–32. Vgl. ebenfalls den Artikel „Bibel“ in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Sonderausgabe 2009*. Freiburg 2009. Bd. 2, Sp. 362–399, insbes. Sp. 365–366.

danach einem Pogrom zum Opfer fällt, zusammenkommen lässt, spielen eigene Familienerinnerungen, zu denen sogar eine künstlerische Ausgabe der Haggadah<sup>16</sup> mit Texten zu den jüdischen Festtagen gehört, wie in diesem Fall zum Paskhafest, ihre ganz spezielle, äußerst bewegende Rolle im so seltenen Beispiel für eine jüdische Rheinromantik. Dass das Fragment einen der erzählerischen Höhepunkte mit geradezu satirischem Ausklang im Frankfurter Ghetto erfährt, sei nur am Rande erwähnt.

## 5 Goethes literarische Haltung zur Hebräischen Bibel

Goethes Begabung wie Fähigkeit zur Aufnahme von Bildungstraditionen aus Nah und Fern waren zweifellos immens. Die Kenntnis und der sprachliche wie metaphorische Gebrauch der Bibel, zumal in seinem alttestamentarischen Teil, gehörten somit zu einer üblichen zeitgenössischen Praxis seiner Bildungsschicht aus Pietismus und Pädagogik, gleichzeitig aber darüber hinaus genauso zu einem hervorragenden Zeugnis seines Interesses wie seiner speziellen Kenntnis. Selbst das schmale Sachregister der ebenso gebräuchlichen wie verbreiteten Hamburger Goethe-Ausgabe, herausgegeben von Erich Trunz, kann auf jeweils, oft mehrere Seiten betreffende einschlägige Einträge nicht verzichten: zwölf zu Altes Testament, 22 zu Bibel, sechs zu Bibelkenntnis, Bibelfertigkeit, ebenfalls sechs zu Bibelkritik und 16 zu Bibelsprache (Anklänge u. Motive). Dass auch das Neue Testament mit allerdings nur sechs Einträgen und Jesus Christus mit 16 und Juden mit fünf Einträgen vertreten sind, soll der Vollständigkeit halber hinzugefügt sein.<sup>17</sup>

Der Überlebenswille innerhalb der jüdischen Historie war jener Zug, der Goethe imponiert hat. Dass die biblische jüdische Geschichte der zu erlebenden zeitgenössischen jüdischen Gegenwart, mit Ausnahme der gebildeten und wohlhabenden Schicht, für ihn von Überlegenheit geprägt war, ist schlicht vorauszusetzen. Sein Werk spiegelt jedoch von früh an die biblische Lektüre, seine Kenntnis und Aufnahmebereitschaft, ja enthält selbst Pläne oder begonnene alttestamentliche Themen. Auch *Die Leiden des jungen Werthers* stellen wie selbstverständlich jenes Bibelwissen unter Beweis, von dem der junge Goethe

---

**16** Schrijver, Emile G.L. u. Falk Wiesemann (Hrsg.): Die von Geldern Haggadah und Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“. Wien/München 1997.

**17** Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. von Erich Trunz. München – seit 1949 in bandverschiedenen Auflagen. Sachregister, 1. Aufl. 1964, 2. Aufl. 1965 (bearbeitet von Dorothea Kuhn unter Mitwirkung von Erich Trunz, im Umfang von 72 S.).

durchdrungen war und das auch bis ins hohe Alter für Weltbetrachtung wie Schreiben sowohl in den Romanen wie in der autobiographischen Darstellung von *Dichtung und Wahrheit*, besonders aber im *West-östlichen Divan* abrufbar blieb. Auch darf die Bibelnähe seines *Faust* nie unbeachtet bleiben. Seine Vorliebe für Hiob und das Hohelied, mit dem er sich intensiv auch als Übersetzer beschäftigt hat, zeigt ihn als Anhänger einer Patriarchenzeit, die für ihn freilich nur die Rolle eines poetischen Fundus oder einer leicht benutzbaren Vorratskammer, nicht jedoch religiöse Wiederholung bzw. private Anwendung bedeutet. Aber immerhin vermag er auch eine biblische Rolle zu spielen: Der junge Felix Mendelssohn Bartholdy erschien ihm als sein David, sollte er krank und traurig werden, und er werde nicht wie Saul den Speer nach ihm werfen.<sup>18</sup> Da sind leider Heines jüdische Vorbehalte gegen den getauften und erfolgreichen Komponisten aus berühmter jüdischer Familie noch stärker als Goethes eigene Reserven: obwohl selber zum Christentum übergetreten, will er unter besagten glücklichen Umständen kein Pardon eines Wechsels in der Glaubenszugehörigkeit gelten lassen.<sup>19</sup>

## 6 Heines existentielle Vorliebe für die Hebräische Bibel

Heine ist bei aller ständig obwaltenden Ironie in seiner Hinneigung zur Bibel, besonders in ihrem hebräischen Bestand, emphatischer, ja geradezu sympathischer. Auch in diesem Fall vermag ein Blick in das freilich ungemein differenziertere Register der verbreiteten Heine-Ausgabe, herausgegeben von Klaus Briegleb, Belege beizusteuern, die auf eine stets präsente biblische Tradition im Werk des Dichters hinweisen.<sup>20</sup> Das gilt für das Sachregister wie für das Chiffrenregister, die beide beispielsweise Stellenangaben von Belang bieten: Ersteres führt zu „Bibel s.a. Testament“ insgesamt 33 Stellen auf, dann eigens zum „Testament(e) s.a. Bibel, Evangelium“ zum Altem Testament sechs und zum Neuem Testament eine Angabe (zu „Drittes T“ übrigens sechs); unter den Chiffren finden sich zu Bibel neun, teilweise seitenlang, oder zu dem so belangreich die christlich-jüdische wie die Heine'sche Perspektive ins Bild bringendem Begriff „Paradies“

<sup>18</sup> Eberhard, Goethe und das Alte Testament (wie Anm. 1), S. 52.

<sup>19</sup> Vgl. Kruse, Joseph A.: „Hört es, hört, ich bin ein Bär!“. Heinrich Heine und die Familie Mendelssohn. In: Mendelssohn-Studien 19 (2015), S. 95–117, insbes. S. 110–113.

<sup>20</sup> B VI/2 (wie Anm. 7), Register zur Gesamtausgabe, S. 732–861 (Namenregister, S. 732–793; Sachregister, S. 794–828; Chiffrenregister, S. 828–847; Figurenregister, S. 847–861).

24 Nennungen, oder zum Begriff „Himmel s.a. Tod – Himmel“ 46 Erwähnungen. Dass zum Judentum, Juden oder jüdischen Themen die Sachverweise überwältigend sind (nämlich 191), muss nicht eigens betont werden.

Ob in Heines bekanntester frühen Lyriksammlung, dem *Buch der Lieder* mit der Ballade *Belsazar*, oder in seinem dritten und letzten Gedichtband *Romanzero* – die Hinweise auf biblische Gestalten oder Themen bleiben unverwechselbar, in der Spätzeit sogar durch die dritte *Romanzero*-Abteilung namens *Hebräische Melodien* in einem besonderen Maße, die ihrerseits an Lord Byron anknüpft, der für beide in Rede stehenden Lyriker von besonderer Bedeutung war. Die Hebräische Bibel bildet Hintergrund oder poetisch-literarische Vorratskammer bis in versteckte lyrische Anspielungen hinein, aber auch in der Prosa nicht nur der *Reisebilder*, sondern ebenfalls bei den journalistischen Texten, die gerade dadurch eine Tiefenstruktur erzielen, weil zeitgenössische Probleme durch biblische Bezüge in einen bedeutungsvolleren Verständnisrahmen eingebettet werden.

Wie bei Goethe imponiert ihm besonders das Buch Hiob. Seine späte Lazarus-Figuration samt den dazu gehörenden Gedichten spielt im Prinzip die Rolle Hiobs als anverwandelte Interpretation seiner Matratzengruft durch. Die Jugendlektüre der Hebräischen Bibel legt den Grund für seinen, wenn auch manchmal ambivalenten, Stolz auf seine jüdischen Ahnen. Ihnen attestiert er gerade auch in dem durch Zerstreung und vielfältigste Diaspora aufgezwungenen „Exile“ das immerdar gerettete und rezipierte Buch der Bücher durch die Jahrhunderte als ihr, wie es in den *Geständnissen* heißt, „gleichsam [...] portatives Vaterland“, das sie „mit sich herumschleppten“.<sup>21</sup> Die Bibel bedeutet für Heine das Leben selbst und die Ermöglichung einer Gottesvorstellung, auf die sich zumal der kranke, durch die Bibellektüre zur Religion der Väter zurückgekehrte lebende Tote in seiner Matratzengruft zu Paris zurückzieht – und zwar bis zum privaten Gebet, das in Testamentstexten Platz findet. Die Bibel bleibt für ihn, wie es am Schluss seiner *Denkworte* über den Orientalisten Ludwig Marcus heißt, die „Hausapotheke der Menschheit“. Damit, mit ihrem existenziellen Bezug auf das Buch Hiob, auf diese, wie er findet, homöopathische Schrift innerhalb der Bibel, die Ansprüche „auf Lebensglück“ einfordert und „den höchsten Grad des Zweifels“, ja das im Deutschen „so richtig“ verwendete Wort „Verzweiflung“ zulässt,<sup>22</sup> trifft er einen individuellen und unverwechselbar religiösen Kern, womit er zweifellos die Goethe'sche, wenn auch durchaus poetische, von ihm selbst verinnerlichte Formel von der Bibel als „Weltspiegel“<sup>23</sup> um ganze Dimensionen von humanen Bedürf-

<sup>21</sup> B VI/1 (wie Anm. 7), S. 483.

<sup>22</sup> B V (wie Anm. 7), S. 191.

<sup>23</sup> Eberhard, Goethe und das Alte Testament (wie Anm. 1), S. 15 (14.11.1816 an Zelter).

nissen und Bibelbedeutungen übersteigt. Heilen ist mehr als Betrachten. Ohne die Bibelsprache und deren Bilder scheint Heine die literarische Botschaft von Menschenrechten gerade für seine Gegenwart, aber auch für die Zukunft gar nicht denk- oder formulierbar.

## 7 Goethes und Heines Verhältnis zur Hebräischen Bibel im Vergleich

Vergleicht man Goethes und Heines Stellung zur Hebräischen Bibel, so sind selbst bei einer pauschalen Skizzierung gleichermaßen Ähnlichkeiten wie Unterschiede offenkundig. Identisch ist die literarisch-poetische Wertschätzung solcher Vorratskammern voller Geschichten und mit ihren sprachlich einprägsamen Verlautbarungen. Ähnlich wirken auch die stete Verwendung von Themen und die wörtlichen Anklänge oder ebenfalls der überlegene Abstand zu jeglicher religiös verfassten Gruppierung. Selbst die exegetischen Bemühungen bei der Betrachtung und Würdigung der Gestalt des Moses zeigen Übereinstimmungen. Hans Mayer bringt es für Goethe auf den Punkt, wenn er sagt: „Moses gehörte seit der frühen Jugend zu Goethes geheimen Heroengestalten als eine Selbsthelferfigur im Sinne des Sturm und Drang. Moses, Mahomet, Prometheus: die geistige Gemeinsamkeit war unverkennbar. Tantalus ihrer aller Ahnherr.“<sup>24</sup> Heine nähert sich dem gewaltigen Moses-Bild gemäß seinen eigenen *Geständnissen* erst nach und nach und macht Moses zu einer Schöpfergestalt ungeahnten Ausmaßes für Moral und Historie humanen Zuschnitts. Beiden jedenfalls widerfuhr gewissermaßen ihr Initiationsritus, was die adäquate Weltbetrachtung betrifft, gerade durch den Bezug auf und in der Wertschätzung der Hebräischen Bibel. Bei Goethe müssen allerdings neben dem Fundus aus der Hebräischen Bibel für seine durch religiöse ‚Erlebnisse‘ befruchtete Sprachbildung und Werkentwicklung unbedingt Herder und Straßburg ebenfalls genannt werden; bei Heine ist ohne Zweifel eine Vertiefung seiner Verehrung der Hebräischen Bibel durch seine Mitgliedschaft im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden in Berlin erfolgt. Im europäischen Zusammenhang war für Goethe ausdrücklich Italien das ‚gelobte Land‘, in dem er ein neuer Mensch wurde; für Heine dagegen spielte in spezieller Versöhnungsabsicht und aus eigenem Erleben im Exil Frankreich diese Rolle, so dass beiden die biblisch-hebräischen Vorstellungen geradezu Voraussetzungen ihres jeweiligen Lebensverständnisses geworden sind.

---

24 Mayer, Hans: Goethe. Ein Versuch über den Erfolg. Frankfurt a. M. 1992 [1973], S. 134.

Unterschiedlich sind zweifellos der existentielle Gebrauch wie die quasi als Heimat oder Fluchtpunkt zu charakterisierende Rolle der Bibel zumal für das sehr unterschiedliche Lebensende beim souveränen alten Goethe in Weimar und dem seine acht Jahre andauernde ‚Matratzengruft‘ in Paris durchleidenden Heine. Da sind Herkunft und Einordnung Heines in die jüdische Tradition trotz oder sogar wegen seiner Taufe zum Abschluss des Jurastudiums bestimmende Faktoren für eine Identifikation mit einem als Erbe begriffenen kritisch prophetischen Amt, mit einem Rollenspiel von fortführendem Anspruch; was insgesamt über den gebildeten Respekt Goethes vor einer weltliterarischen Vergangenheit mit einem gesellschaftlich belangreichen, sozialetischen Anspruch zweifellos weit hinausgeht. Wobei, auch das ist als gemeinsame Reaktion zu verbuchen, der je noch so großen wie gelegentlich überraschend-überwältigenden Verehrung für die Hebräische Bibel eine individuelle Distanz aus Ironie und lesendem bzw. benutzendem Selbstbewusstsein eigen ist.

Gerade die weltliterarische Vergangenheit von biblischen Texten behält bei aller potentiellen Wirkmächtigkeit für eine sozial getönte Nachwirkung die Notwendigkeit der Interpretation und individuellen Reaktion grundsätzlich bei. Mit anderen Worten: Beide Dichter taugen nicht für eine Bekehrungsgesellschaft, nach wie vor aber wohl für einen beiden Autoren gemeinsamen Bildungskanon der Humanität, wenn auch mit mancherlei dienstlichen bzw. privaten Brüchen entweder in Überzeugung oder als Entscheidung, so dass sich bei unserem Thema die Goethe- wie die Heine-Zeit eine alles in allem anspruchsvoll einvernehmliche Hand reichen.

Rüdiger Görner

## „Goethe’s impatient susceptibility“

George Henry Lewes als Goethe-Biograph – mit Seitenblicken auf Simmel und Gundolf

Intellektualität im viktorianischen England, die keine ausgeprägt jüdische Variante kannte, definierte sich, sofern sie kontinentaleuropäisch ausgerichtet war, neben der Wiederentdeckung der italienischen Renaissance entscheidend durch die produktive Auseinandersetzung mit der Weimarer Klassik, namentlich mit Werk und Person Goethes.<sup>1</sup> Diese Entwicklung setzte bereits um 1800 ein, wobei die Literatur deutscher Autoren als *per se* ‚romantische Zeugnisse‘ begriffen wurde. Es war dies die erste bedeutsame Stunde im deutsch-britischen Kulturtransfer, jenseits des höfisch oder ökonomisch bedingten Austauschs.

Zwar schwankte die britische Publikumsgunst zunächst zwischen Christoph Martin Wieland und Gottfried August Bürger, dann zwischen Goethe und Schiller, je nach der Qualität der Übersetzungen, auch wenn es in England kein eigentliches *Werther*-, dafür aber ein *Räuber*-Fieber gab. Einige Namen seien in Erinnerung gerufen: Sir Walter Scott als Übersetzer des *Götz von Berlichingen*, William Taylor of Norwich als Übersetzer von Bürgers *Leonore*-Ballade, Lessings *Nathan* und Goethes *Iphigenie*, Lord Byrons Begeisterung für *Faust* trotz unzureichender Deutschkenntnisse, Samuel Taylor Coleridges bedeutende Übertragung des *Wallenstein*, aber auch seine – anonym – im Jahr 1821 erschienene Übertragung des *Faust*<sup>2</sup> sowie Carlyles Übersetzung von *Wilhelm Meisters Lehrjahre* 1824. Diese Frühphase britischer Germanophilie, zu der jedoch schon bald eine ritualisierte Kritik an der Libertinage, sprich: moralischen Anrüchigkeit Goethes gehörte, ist inzwischen gründlich erforschtes Terrain. John Stuart Mill sprach in diesem Zusammenhang gar von der damaligen „Germano-Coleridgean tendency“<sup>3</sup>, wobei Goethe den Kult des von Carlyle so bezeichneten „hero-worship“ besonders sinnfällig bedient zu haben schien. Hinlänglich bekannt ist, dass Goethe noch zu

---

1 Vgl. die grundlegende Übersicht von Boyle, Nicholas u. John Guthrie (Hrsg.): *Goethe and the English-Speaking World. Essays from the Cambridge Symposium for his 250th Anniversary*. Rochester, N.Y. 2002.

2 Burwick, Frederick u. James C. McKusick (Hrsg.): *Faustus*. From the German of Goethe. Translated by Samuel Tylor Coleridge. Oxford 2007.

3 Zit. nach Shaffer, Elinor S.: The „Confessions“ of Goethe and Coleridge: Goethe’s „Bekenntnisse einer schönen Seele“ and Coleridge’s Confessions of an Inquiring Spirit. In: *Goethe and the English-Speaking World* (wie Anm. 1), S. 145 – 158, hier S. 145.

Lebzeiten ein Reiseziel für englische Gentlemen wurde<sup>4</sup>, von diesem selbst parodiert in Gestalt des englischen Lords im Zweiten Teil der *Wahlverwandtschaften*, der von sich sagt, er habe sich angewöhnt, „überall zu Hause zu sein“<sup>5</sup>. Das Vorbild dieses Lords, Charles Gore, hatte sich sogar in Weimar angesiedelt.<sup>6</sup> Dieser sich als Vermittler zwischen den Kulturen bewusst werdende Übersetzer oder Korrespondent gewinnt um 1820 im britisch-deutschen Kontext als Kulturvermittler Profil; Henry Crabb Robinson wäre neben den bereits Genannten dafür ein weiteres wichtiges Beispiel.<sup>7</sup> Dass bei diesen Transferprozessen mehr und mehr der Biographik eine herausgehobene Rolle zukam, unterstreicht Goethe in seiner Besprechung von Thomas Carlyles Schiller-Biographie von 1825.<sup>8</sup> Sie war ihrerseits in Großbritannien neben Walter Scotts von Heinrich Heine vehement kritisierten Lebensbeschreibung Napoleons stilbildend und trug wesentlich dazu bei, die biographische Kultur, die mit James Boswell ihren herausragenden Vertreter im 18. Jahrhundert hatte, zu erneuern.

Goethe sah Carlyle sogar nach, dass er ihn in seiner Anthologie zeitgenössischer deutscher Prosa *German Romance* (1827) neben die Erzromantiker Ludwig Tieck, E.T.A. Hoffmann und Jean Paul Richter gestellt hatte. Ideologische Positionierungen – man denke an die Gegenüberstellung: hier Klassik, dort Romantik, oder an die Goethe-Kritik der Jungdeutschen im Vormärz – spielten in der britischen Auseinandersetzung mit Goethe, wenn überhaupt, dann allenfalls eine deutlich untergeordnete Rolle.<sup>9</sup> Man nahm Goethe – bei allen genannten moralischen Vorbehalten – weitgehend als das wahr, was er zuletzt darstellen, verkörpern wollte: als einen ästhetischen Universalisten, zwischen Kunst und Wissenschaft oszillierend, in jedem Sinne Epoche machend, dabei ein weltliterarisches, aber weitgehend ideologiefreies Bewusstsein fördernd.

Die bis ungefähr 1835 geleistete maßgebliche Vorarbeit hinsichtlich einer produktiven Beschäftigung mit Goethe setzte sich im frühen Viktorianismus weiter fort und wurde zu einem prägenden Zug in der geistigen Physiognomie der

---

4 Vgl. Guthke, Karl S.: Destination Goethe: Travelling Englishmen in Weimar. In: Goethe and the English-Speaking World (wie Anm. 1), S. 111–142.

5 Goethe, Johann Wolfgang: Die Wahlverwandtschaften. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe (HA). Bd. 6. München 1988, S. 431.

6 Vgl. Rosenbaum, Alexander: „Ansichten aus Europa“. Charles Gores Reisebilder im klassischen Weimar. In: Europa in Weimar. Visionen eines Kontinents. Hrsg. von Hellmuth Th. Seemann. Göttingen 2008, S. 225–238.

7 Vgl. dazu Görner, Rüdiger: Zum Profil des Transferanten im Kulturtransfer. Eine Porträtskizze des Typus Mittler. In: Ders.: Dover im Harz. Studien zu britisch-deutschen Kulturbeziehungen. Heidelberg 2012, S. 48–62.

8 Goethe: Schriften zu Kunst und Literatur, Maximen und Reflexionen. In: HA, Bd. 12, S. 350–351.

9 Dazu u. a. William, John R.: The Life of Goethe. A Critical Biography. Oxford 1998, S. 286.

Zeit. Matthew Arnold erkannte Goethes Potenzial für die Pädagogik<sup>10</sup>, George Meredith verstand sich besonders auf den Erzähler Goethe und der Dichter Arthur Hugh Clough schätzte die *Römischen Elegien* besonders<sup>11</sup>. Doch diese viktorianischen Humanisten der ersten Stunde, wie Walter Horace Bruford sie genannt hat<sup>12</sup>, standen, was die Intensität ihrer Goethe-Studien anging, ganz und gar im Schatten von George Henry Lewes, dem ersten Goethe-Biographen überhaupt; dieser wiederum, was lange nicht gesehen wurde<sup>13</sup>, verdankte einen Gutteil seiner Einsichten in Goethes Werk der engen Zusammenarbeit mit seiner Lebensgefährtin Mary Ann Evans, alias George Eliot, die pikanterweise gerade jenem zuvor besagten bigotten Milieu Mittelenglands entstammte. Sie alle freilich blieben Carlyles Anliegen verpflichtet, Goethe als Empiriker in *jedem* Bereich seines Schaffens vorzustellen, der auch in der Art seiner Sprache das Erhabene mit dem Gewöhnlichen anschaulich zu verbinden gewusst habe.<sup>14</sup> Sie, insbesondere Matthew Arnold und Lewes, setzten sich jedoch von Carlyles Versuch einer geradezu bedingungslosen Heroisierung Goethes ab. Auffällig in der Wahrnehmung Goethes im Viktorianismus ist die Bedeutung seiner Lyrik – etwa für Arnold und vor allem Lord Tennyson – bei gleichzeitiger Distanzierung von der vermeintlichen Immoralität des Olympiers. Im Jahr des Erscheinens von George Henry Lewes' Biographie (1855) sah sich George Eliot aufgerufen, einen Essay über „The Morality of Wilhelm Meister“ in der Zeitschrift *Leader* zu veröffentlichen, in dem sie dafür plädierte, sich toleranter gegenüber der als besonders anzüglich verdächtigten Prosa Goethes zu verhalten.<sup>15</sup> Eliots Versuch sollte mit dazu beitragen, den Boden für die Goethe-Biographie ihres Lebensgefährten zu ebnen, der, wie Wilhelm Vollrath in seiner Studie *Goethe und Großbritannien* noch 1932 befand, erstmals den Künstler und weniger wie Carlyle den Denker gewürdigt habe: „[Lewes] stellte den ästhetischen Gesichtspunkt voran und behandelte neben der künstlerischen Tätigkeit Goethes auch die wissenschaftliche, d. h. den Naturfor-

---

10 Vgl. Simpson, James: Arnold and Goethe. In: Matthew Arnold. Hrsg. von Kenneth Allott. London 1975, S. 286–318.

11 Vgl. Bertram, James: Arnold and Clough. In: Allott, Matthew Arnold (wie Anm. 10), S. 178–206.

12 Bruford, W.H.: Goethe and Some Victorian Humanists. In: Publications of the English Goethe Society (PEGS, New Series) XVIII (1949), S. 34–67.

13 Es ist ein großes Verdienst von Elinor S. Shaffer beharrlich auf die Schlüsselrolle von George Eliot in diesem Zusammenhang hingewiesen zu haben, etwa in ihrem Aufsatz: George Eliot and Goethe: ‚Hearing the Grass Grow‘. In: PEGS n.s. LXVI (1996), S. 3–22.

14 Vgl. Carlyles Einführung zum Abschnitt ‚Goethe‘ in seiner Anthologie „German Romance“ in: Carlyle, Thomas: Selected Writings. Hrsg. von Alan Shelston. Harmondsworth 1980, S. 37–40.

15 In: Eliot, George: Selected Critical Writings. Hrsg. von Rosemary Ashton. Oxford 1992, S. 129–132.

scher Goethe. Das bedeutete eine wesentliche Ergänzung des Goethebildes in Großbritannien.<sup>16</sup> Für die folgenden fünf Jahrzehnte blieb Lewes Lebens- und Werkdarstellung die im anglophonen Kulturraum maßgebliche und am weitesten verbreitete Biographie des Weimarer Olympiers aus Frankfurt am Main; gerade diesen patrizischen Hintergrund hatte Lewes ebenso betont wie die linguale Weltöffnung des jungen Goethe. Durch das frühe Erlernen vieler Sprachen, einschließlich der Ursprache, des Hebräischen, habe er sich alte als neue Welten erschlossen. Ab 1908 war Lewes' Biographie auch in der populären Everyman's Library greifbar, die allein bis 1938 noch vier weitere Auflagen erlebte – und das sogar mitten im Ersten Weltkrieg (1916). Im Jahre 1873 erschien bei Smith, Elder & Co eine Art Volksausgabe, eine vor allem um die ausführlichen Werkinterpretationen gekürzte Version der Biographie von 1855 unter dem Titel *The Story of Goethe's Life*.<sup>17</sup>

Das Unkonventionelle an Goethes Lebensführung, am moralinsauren Geschmack der Zeit gemessen Skandalösen traf sich wie wahlverwandt<sup>18</sup> im Zusammenleben und -wirken von George Henry Lewes und George Eliot. Der Libertin Goethe und die Libertinage dieses Paares, das die Doppelmoral der viktorianischen Gesellschaft geradezu vorführte, ergab eine zwingende Konstellation, auch wenn Lewes schon deutlich vor seiner Bekanntschaft mit Mary Ann Evans – sie geht wohl auf die Jahreswende 1852/53 zurück – den Plan zu einer Arbeit über Goethe gefasst hatte. Doch schien die Nähe zur Übersetzerin von David Friedrich Strauß Biographie *Das Leben Jesu* und dessen Studie *Das Wesen der Christenheit* sowie von Spinozas *Tractatus*, die sich bald als veritable, wenn nicht subtilere Kennerin des Goethe'schen Werkes erweisen sollte, Lewes Goethe-Studien weiter beflügelt zu haben. Die frühe Kritik an Lewes Biographie stellte diesen Zusammenhang durchaus her. Die *Eclectic Review* befand, Lewes' wie auch Goethes Anschauungen seien „in a moral point of view, extremely dangerous“.<sup>19</sup> George Eliot selbst sollte den Parallellfall zur ihrer Lebensform in jener erkennen, die Franz Liszt mit Carolyne Sayn-Wittgenstein eingegangen war.

---

16 Vollrath, Wilhelm: Goethe und Großbritannien. Erlangen 1932, S. 29. Sieben Jahrzehnte später sahen die beiden Herausgeber des Forschungsüberblicks *Goethe and the English-Speaking World* bereits keine Veranlassung mehr, ein Kapitel über Lewes zu kommissionieren.

17 Die folgenden Ausgaben liegen vor: Lewes, George Henry: *The Life and Works of Goethe*. 2 Bde. London 1855, 2nd rev. Ed. 1864; *The Life and Works of Goethe*. London 1855, reprinted 1908 in der Everyman's Library (J.M. Dent & Sons Ltd.) mit einer Einführung von Havelock Ellis unter dem Titel *The Life of Goethe* (hier nachfolgend zitiert unter der Sigle LG); *The Story of Goethe's Life* (Abridged from his 'Life and Works of Goethe', nachfolgend zit. als SGL). London 1873.

18 Vgl. die verdienstvolle, maßgeblich gebliebene Arbeit von Röder-Bolton, Gerlinde: *George Eliot and Goethe. An Elective Affinity*. Amsterdam 1998.

19 Zit. nach Shaffer, George Eliot (wie Anm. 13), S. 11.

In jedem Fall wurde die im Juli 1854 unternommene Deutschland-Reise, die den Quellen zu Goethe galt, zum ersten gemeinsamen Unternehmen dieser beiden Intellektuellen.<sup>20</sup> Lewes hatte sich bereits 1839 zu Goethe geltenden Studienzwecken in Deutschland aufgehalten mit einem Empfehlungsschreiben von Carlyle für Karl August Varnhagen von Ense ausgestattet, den er auch dieses Mal wieder aufsuchte. Varnhagen vermerkte bei dieser Gelegenheit, wie „entzückt“ sich Lewes und „Miß Evans“ über eine Aufführung von Lessings *Nathan der Weise* äußerten, aber auch verwundert darüber, dass *dieses* Drama in Preußen nicht verboten sei.<sup>21</sup> Die beiden englischen Besucher verbanden *das* dramatische Plädoyer für religiöse Toleranz schlechthin offenbar nicht – oder nicht mehr – mit dem zeitgenössischen Preußen sechs Jahre nach der März-Revolution. Nicht minder bewunderten sie das liberale Scheidungsrecht im damaligen Preußen.

Gerade der Standpunkt der religiösen Toleranz gehörte zu den Blickwinkeln, unter denen Lewes seinen biographischen Gegenstand betrachtete. Das Interesse an jüdischer Kultur, verbunden mit Spekulationen über die eigene scheinbar unzuverlässige Genealogie, spricht: Unklarheit über eine vermeintlich jüdische Herkunft auf Seiten von Lewes und Evans, spiegelte sich auch in Lewes' Goethe-Darstellung. Für George Eliot sollte dieses Problem zur Hauptthematik ihres letzten Romans *Daniel Deronda* werden, dessen Titelfigur erst im Laufe seiner narrativen Entwicklung seine jüdischen Wurzeln entdecken und sich zionistische Überzeugungen zueigen machen wird. Zu berücksichtigen ist hierbei eine merkwürdige Widersprüchlichkeit im Verhalten des viktorianischen Englands gegenüber Juden und dem, was später unter der ‚jüdische Frage‘ verstanden wurde, die sich in *Daniel Deronda* dann ausdrücklich thematisiert findet. Zum einen konnte Benjamin Disraeli als Schriftsteller und Politiker reüssieren und mit ihm David Salomons, der 1855 Londons erster jüdischer Bürgermeister wurde. Der einstige Goethe-Günstling, Felix Mendelssohn Bartholdy, wurde zum Lieblingskomponisten der viktorianischen Gesellschaft und konnte sein *Elias*-Oratorium 1846 in Birmingham uraufführen, das mehr als jede seiner anderen Kompositionen die jüdischen Wurzeln der modernen Kultur feierte. Zum anderen hatte Charles Dickens mit dem Wüstling Fagin in *Oliver Twist* (1837/39) einen neuen Shylock geschaffen und damit einer verunglimpfenden Stereotypisierung des Juden Vorschub geleistet. Die *upper middle class* sowie die Aristokratie sah im Juden nur den Emporkömmling, auch und gerade wenn er Rothschild hieß. Dieser denun-

---

**20** Vgl. den Forschungsüberblick in: Shaffer, George Eliot (wie Anm. 13). Vgl. dazu auch: Görner, Rüdiger: Das Andere ist das Verwandteste: George Eliot in Berlin. In: Ders.: Dover im Harz (wie Anm. 7), S. 180 – 189.

**21** Varnhagen von Ense, Karl August: Tageblätter. Hrsg. v. Konrad Feilchenfeldt. Frankfurt a. M. 1994, S. 701 (Eintrag vom 13.11.1854).

ziatorischen Einstellung verdankte sich dann auch konsequenter- und problematischer Weise ein Houston Stewart Chamberlain, dessen rabiater Antisemitismus, wie er in seinen über die Maßen einflussreichen *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899) zum Ausdruck kam, freilich erst auf deutschem Boden programmatisch werden konnte. Dass er 1912 mit einer peinlichen Goethe-Studie aufwartete, die ihn zum antijüdischen Heros stilisierte, sei hier nur nebenbei bemerkt. Fragt man im England der Viktorianer nach einer bewusst reflektierten jüdischen Intellektualität – auch das sei hier allenfalls angedeutet – dann findet sie sich am ehesten unter Frauen. Zu nennen wären unter anderen Grace Aguilar, die zuletzt sogar zur Bestseller Autorin avancierte (*The Spirit of Judaism* 1842; *Records of Israel* 1844; *The Women of Israel* 1845; *The Jewish Faith* 1846), Celia und Marion Moss, Verfasserinnen von erfolgreichen historischen Romanen, veröffentlicht in zwei Bänden des Titels *Romance of Jewish History* (1840) beziehungsweise *Tales of Jewish History* (1843) sowie Emily Marion Harris, die in ihrem Roman *Estelle* (1878) eine Protagonistin vorstellt, die sich beständig gegen Vorurteile zu erwehren hat, dabei aber ihre Frau steht, und Amy Levy, die erste jüdische Studentin in Cambridge University, die zur wichtigsten jüdischen Publizistin im Viktorianismus wurde. Es ist nahezu ausgeschlossen, dass Lewes und George Eliot keine Kenntnis von diesen Schriftstellerinnen hatten. Was sie später von Varnhagen von Ense über seine Frau Rahel und Henriette Herz erfuhren, durfte ihnen wie eine Entsprechung zu dieser vertrauten Form jüdisch-femininer Intellektualität vorgekommen sein.

Lewes selbst unterhielt eine enge Freundschaft mit Frederick Lehmann, einem wichtigen Vertreter der jüdischen Gemeinde Londons, die auch zu seiner und George Eliots Bekanntschaft mit Emanuel Deutsch führte, einem osteuropäischen jüdischen Einwanderer, der sich Verdienste um die hebräistischen und orientalistischen Sammlungen im British Museum erwarb. George Eliot unterrichtete er in Hebräisch und unterwies sie in talmudischen und allgemein judaistischen Studien. Deutsch, der sich nachdrücklich für die Wiederherstellung Israels eingesetzt hatte, gilt in der George-Eliot-Forschung denn auch als Modell für die Erzählfigur Daniel Deronda. Dass diese Erzählfigur Züge von George Henry Lewes aufweist lässt sich gleichfalls nicht übersehen, namentlich die Unsicherheit über seine Herkunft, bei wachsender Sicherheit im Auftreten und intellektueller Brillanz.

Der junge Lewes galt politisch als ‚atheistischer Radikaler‘, der Percy Shelleys pantheistischem Humanismus nacheiferte und Spinoza bewunderte; letzteres dürfte durch Vorträge inspiriert worden sein, die ein Uhrmacher und jüdisch-deutscher Einwanderer namens Cohn in einem Gasthaus am Red Lion Square in

Holborn um 1836 über „the great Hebrew thinkers“ gehalten hat.<sup>22</sup> Damit bestätigt Lewes das Kuriosum, das gerade in England, Atheisten oder Agnostiker am ehesten Interesse an der jüdischen Kultur zeigten. Bei Lewes sollte diese starke Affinität zum Judentum, wenn nicht gar Identifikation mit der jüdischen Kultur, bald buchstäblich dramatische Formen annehmen. Denn im März 1849 gab er sein Bühnendebüt als Shylock im Theatre Royal in Manchester, und das als Amateurdarsteller unter Berufsschauspielern. Auffallend an seiner Interpretation der Rolle war die Sympathie, die er der Figur des Shylock entgegen brachte, was durchaus bemerkt und entsprechend negativ vermerkt wurde: „There was originality in Lewes's conception of Shylock, whom he endeavoured to represent as the champion and avenger of a persecuted race [...]. Sooth to say, however, Lewes's presentation of the Jew that Shakespeare drew was palpably ineffective, and his best friends were obliged to admit that Nature had not intended him to be an actor.“<sup>23</sup>

Dieses starke Interesse an jüdischer Kultur in Lewes spiegelte auf Seiten George Eliots gleichfalls Ungewissheit über die Ursprünge ihrer Herkunft; auch sie vermutete in ihrer Familie jüdischen Einfluss. Wie immer dem auch sei, Lewes und Evans betrieben in Frankfurt am Main Feldforschung im einstigen Ghetto; Evans interessierte das Atmosphärische, Lewes ging es offenbar darum, Goethes Darstellung der „Judenstadt, eigentlich die Judengasse genannt“<sup>24</sup> in *Dichtung und Wahrheit* zu überprüfen. Überhaupt fällt seine Biographie dadurch auf, dass sie bemüht ist, die Wahrheit über die Lebensdichtung Goethes herauszufinden, spricht: Lewes behandelte Goethes Autobiographie kritisch, was das zumindest in Ansätzen quellenkritische Niveau seiner Lebensbeschreibung fraglos hob.

In deutschen literarischen Salonkreisen kursierte das wohl maßgeblich von Varnhagen lancierte Gerücht, Lewes, „der Engländer“ arbeite an einer Goethe-Biographie. Damit sah sich Lewes Jahre vor der Veröffentlichung seiner Biographie als der englische Sachwalter Goethes im Gefolge Carlyles gegen die jungdeutsch-linkliberale Goethe-Kritik eines Wolfgang Menzel und Ludwig Börne positioniert. Gleichzeitig spornte dieses Gerücht die Aktivitäten Heinrich Viehoffs entscheidend an, der noch vor „dem Engländer“ seine mehrbändige Goethe-Biographie als deutsche Ehrensache vorlegen wollte. Jedoch nur der erste der vier Bände von Viehoffs Biographie konnte vor jener Lewes' erscheinen, und zwar 1847, der aber ein entscheidendes Qualitätsmerkmal abging: ihr fehlte der strukturierende, pointierende Zugriff und geriet eher zu einer biographischen Materi-

---

<sup>22</sup> Vgl. Ashton, Rosemary: G.H. Lewes. A Life. Oxford 1991, S. 16.

<sup>23</sup> Zit. nach: Ashton, Lewes (wie Anm. 22), S. 82.

<sup>24</sup> HA, Bd. 9, S. 149.

alsammlung, wie schon Harry Maync in seiner *Geschichte der deutschen Goethe-Biographie* (1914) bemerkte.<sup>25</sup>

Dieser Sinn für strukturierende Pointierung, die gleichfalls die Goethe-Studien Matthew Arnolds, John George Robertsons und Charles Harold Herfords auszeichnen sollten<sup>26</sup>, charakterisiert den stilbildenden Ansatz von Lewes, der übrigens auch in Frankreich Schule machte etwa in Alfred Hédouins elf Jahre nach Lewes' Biographie veröffentlichter Studie *Goethe, sa vie et ses œuvres, son époque et ses contemporains* (1866). Ein entscheidendes, der Biographie von Lewes Struktur verleihendes Stichwort ist sein Befund der „impatient susceptibility“ (LG, S. 35). Wille und Intellekt habe Goethe mit „the profoundest sensibility of Emotion“ verbunden (LG, S. 35); und seine Biographie wolle zeigen, so Lewes, wie diese Synthese in Goethes Leben und Werk erreicht worden sei. Und eben diese Synthese habe sich in Goethe als „impatient susceptibility“ geäußert, eine produktive Ungeduld gepaart mit Wahrnehmungsempfindlichkeit. Damit hatte Lewes am Ende des ersten seiner sieben Bücher das eigentliche Zentrum seines Charakterstudiums benannt, das es ihm auch erlaubte, die Wandlungen in Goethes Religiosität – im Frühstadium verbunden mit seinen alchemistischen Interessen – als Aufweise dieser „susceptibility“ vorzustellen. Damit traf Lewes ein Anliegen seiner Zeit – diesseits und jenseits des Ärmelkanals, wie bereits aus der auch kulturkritisch bedeutsamen Analyse von Friedrich Engels *Die Lage Englands* von 1844 deutlich hervorgeht. Dieser in Manchester geschriebene, in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* veröffentlichte Text nimmt Thomas Carlyles Schrift *Past and Present* (1843) zum Ausgangspunkt seines Befundes, was Engels unmittelbar auf Goethes differenziertes soziales Empfinden und seine Modellhaftigkeit zusteuern lässt, vor allem aber auf dessen Leistung, die Kunst von der Religion emanzipiert zu haben.<sup>27</sup>

Lewes' Ansatz arbeitete durchaus einem biographischen Verständnis vor, das wie später in Georg Simmels Goethe-Studie vorgeführt, die „Entwicklung der Lebensinhalte“ den Werkinterpretationen zugrunde legte.<sup>28</sup> Vorgebildet findet man bei Lewes sogar Simmels Deutung der Gestalt bei Goethe als einer schöpferischen Form, die sich wieder und wieder wandelt. Vom soziologischen Standpunkt her überraschend wertete Simmel die „Grobheit und Äußerlichkeit der Milieutheorie“ kategorisch ab und favorisierte stattdessen die vitalistische Idee

---

25 Zit. nach: Kindermann, Heinz: Das Goethe-Bild des XX. Jahrhunderts. Wien/Stuttgart 1952, S. 40.

26 Vgl. Brandl, Alois: Goethe und England. Forschungen und Fortschritte. Berlin 1932.

27 In: Marx, Karl u. Friedrich Engels: Werke. Bd. 1. Berlin/Ost 1976. S. 525–549, hier S. 547.

28 Vgl. Simmel, Georg: Goethe. Leipzig 1913, S. 3–4.

des von Dilthey vorgeprägten „Erlebnisses“.<sup>29</sup> Die „susceptibility“ übersetzte sich bei ihm in die Fähigkeit intensiven Erlebens. Noch entschiedener als Simmel verwarf Friedrich Gundolf in seiner 1916 erschienenen, in seinem Todesjahr bereits zum dreizehnten Mal aufgelegten monumentalen Goethe-Studie Fragen des Milieus. Hier nun gilt das besondere Augenmerk der „Selbstbeobachtung“ Goethes, wiederum eine Variation der „susceptibility“. Zwar betont Gundolf, diese Selbstbeobachtung sei nicht aus „innerer Unbefriedigung, Hypochondrie, Selbstzerlegung, sondern aus dem Kontakt mit der Umwelt“ entstanden.<sup>30</sup> Aber gerade diesem „Kontakt mit der Umwelt“ geht Gundolf im einzelnen nicht nach. So erstaunt es denn nicht, wenn man im Kapitel „Erste Bildungsmächte“ zwar einen Hinweis auf das Altfrankfurter „Milieu“ findet, aber keinerlei Erwähnung des Ghetto-Erlebnisses oder des Erlernens des Hebräischen als einer von Goethe wie bekannt ausdrücklich als eine solche bezeichneten „Bildungsmacht“.

Doch zurück zu Lewes' *Goethe*. In Weimar trafen er und Mary Ann Evans noch auf den hoch betagten Eckermann, auf Ottilie von Goethe, die bekanntlich keinen Engländer ausließ, und in James Marshall fanden sie – durch Carlyle vermittelt – den hilfsbereiten Privatsekretär der Herzogin, der Lewes wohl Einblicke in bis dahin unbekannte Quellen gewährt haben dürfte. Eine weitere wichtige Kontaktperson war Gustav Adolf Schöll, der Direktor der Weimarer Kunstsammlungen, der über damals unbekannte Briefe Goethes verfügte. Schöll übrigens sollte sich im Dezember 1857 kritisch über Lewes Biographie äußern, und zwar im *Weimarer Sonntagsblatt*, worin er behauptete, Lewes habe Informationen, die ihm in Weimar zuteil geworden seien, fälschlich wiedergegeben.<sup>31</sup> Das bezog sich im Wesentlichen auf die deutsche Ausgabe, die Julius Frese, der spätere erste Übersetzer George Eliots in Deutsche, bei Franz Duncker herausbrachte. Das Missliche an dieser Übersetzung war die Tatsache, dass der Verlag auf alle Fußnoten verzichtete und damit auch auf die zahlreichen Danksagungen, die Lewes in der englischen Originalfassung vermerkt hatte. Gerade aber die durchaus in damaligen Biographien zeituntypischen Fußnoten enthalten in Lewes' Biographie wichtige Hinweise, zumal im Kapitel „The Poet as a Man of Science“, das als eines ihrer Höhepunkte gelten darf. So verweist er etwa auf den Umstand, dass Schelling und Hegel dankbar dafür gewesen seien, dass Goethe uns von Newton'schen These des „zusammengesetzten Lichts“ emanzipiert habe (LG, S. 344). Zudem verweist er auf die Bedeutung von Goethes Morphologie für die Wissenschaftsdiskurse des 19. Jahrhunderts von Lorenz Oken bis Aldous Huxley. Und es ver-

---

<sup>29</sup> Simmel, Goethe (wie Anm. 28), S. 16.

<sup>30</sup> Gundolf, Friedrich: Goethe. 13. Aufl. Berlin 1930, S. 43.

<sup>31</sup> Zit. nach: Ashton, Lewes (wie Anm. 22), S. 168.

wundert nicht, in Lewes einen der ersten kompetenten Fürsprecher der Evolutionslehre von Charles Darwin zu finden.

Es sind die Nuancen in Lewes Goethe-Biographie, die subtilen Gewichtungen, die oft Aufschlüsse über sein Erkenntnis- und Vermittlungsinteresse erlauben. So betont er diskret, dass es auf einem jüdischen Friedhof bei Venedig gewesen sei, wo Goethe „during one of his rambles [...] the skull of a ram“ bemerkt habe, wodurch sich ihm der Zwischenkieferknochen erschlossen habe. Lewes zeigt wiederholt den so demonstrativ in der Gegenwart und ihrer Anschauung lebenden Dichter und Wissenschaftler, der sich jedoch mittels der Anschauung immer wieder auf archaischem Terrain wusste und sich auf ebenso überraschende wie bezeichnende entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge verwiesen sah.

Goethes vermeintlicher Immoralismus habe sich, so Lewes, folgerichtig aus des Dichters Glauben an die Naturnähe selbst des edelsten menschlichen Charakters ergeben. Noch Sarah Austin, ihres Zeichens eine wichtige Übersetzerin aus dem Deutschen, sollte in der *Edinburgh Review* Lewes' Biographie dafür kritisieren, dass dieser es versäumt habe, Goethes „womanizing“ anzuprangern.<sup>32</sup> In der Tat stellte Lewes Goethes Liebesleben unter das Vorzeichen der ständigen Verwandlung – auch der Gefühle. Um dabei noch einmal auf seine ausgesprochen wichtigen Fußnoten zurück zu kommen: sie boten ihm eine stilistische Möglichkeit, seine Erzählung gleichsam fußläufig lebendig zu halten. So zitiert er in einer Fußnote Carlyles Bemerkung, die auf einem Bankett in Berlin fiel, als er des Gesprächs über Goethes Religiosität überdrüssig wurde und des Umstands, dass die Versammelten ihren großen Goethe gerne christlicher gesehen hätten: „Meine Herren, did you never hear the story of that man who vilified the sun because it would not light his cigar?“ (GL, S. 538) Verlebendigungen dieser Art quittierte die deutsche Kritik der Zeit mit der Bemerkung ‚mangelnder Tiefgang‘.

In der Komposition dieser Lewes'schen Goethe-Biographie spielt das Prinzip Verlebendigung eine wesentliche Rolle. Noch im Schlusskapitel („The Closing Scenes“) bringt Lewes einen an ihn gerichteten Brief von William Thackeray, datiert: „London, 28th April 1855“, in dem dieser sich an seinen ein Vierteljahrhundert zurückliegenden Aufenthalt in Weimar und dreimaligem Besuch bei Goethe erinnert. So unspektakulär diese ausführliche briefliche Mitteilung auch ist, sie betont Goethes Zugewandtheit und Weltoffenheit noch in hohem Alter, sein lebhaftes Interesse an Fremden. (LG, S. 570 – 573)

George Henry Lewes kam es offenbar darauf an, die Kulturalianz Weimar-London, so ungleichgewichtig sie auch wirken mochte, durch den lebendigen

---

<sup>32</sup> Vgl. Ashton, Lewes (wie Anm. 22), S. 168.

Umgang mit Goethes Werken zu stiften – und das unter Einschluss der großen Namen britischer Literatur, die er alle in Goethes Schuld sah, von Carlyle bis Scott, von John Gibson Lockhart bis William Wordsworth – sich selbst nicht zu vergessen. Doch die bedeutendste schriftstellerische Stimme, die aus dieser produktiven Auseinandersetzung mit Goethe wesentliche Schlüsse für ihre eigene Arbeit als werdende Erzählerin ziehen sollte, war unmittelbar bei ihm: Weimar, Berlin und das gemeinsam mit Lewes betriebene Goethe-Studium gaben ihr, Mary Ann Evans, den Mut, George Eliot zu werden und damit jenen Namen anzunehmen, unter dem sie zur bedeutendsten englischen Autorin ihrer Zeit avancieren sollte.

So ergibt sich abschließend das folgende Bild von Lewes' biographischer Goethe-Unternehmung: Durch sie geriet der emanzipatorische Goethe in den Blick, ein wissenschaftspoetischer Spätaufklärer und Spinozist zudem, der dem neuen naturwissenschaftlich geprägten Zeitalter präludiert hatte. Lewes stellte ihn als poetischen Morphologen vor, dessen Naturverständnis empirisch fundiert, aber durchgeistigt geblieben war. Goethe verlieh er zwar keinen neuerlichen Carlyle'schen Heldenstatus mehr, aber er führte ihn als Ideal einer Zeit des reflektierten Aufstrebens vor. In Lewes' Biographie wurde Goethe zum Modellfall des Viktorianers: Ein Dichter und Philanthrop von aristokratischer Weltbürgerlichkeit mit klarem Herkunftsbewusstsein, der zudem ein Prinzip wie keiner verkörpert habe: Gelebte Bildung, die naturpoetisch sich entwickelt und als säkularisierte, überkonfessionelle Religion sich bewährt.



Irmela von der Lühe

# Jüdische Goethe-Biographik und Thomas Manns Roman *Lotte in Weimar*

Für die Frage nach der Position und Funktion Goethes in der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte gibt es seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl wissenschaftlicher, essayistischer, publizistischer und gelegentlich auch poetischer Texte.<sup>1</sup> Der 1939 im amerikanischen Exil erschienene Goethe-Roman Thomas Manns hingegen liefert nach Entstehung und Wirkung, nach Komposition und Intention gleichsam die literarische Performanz für diese Frage. In Gestalt eines historischen Romans mit entschieden zeitkritischer Absicht repräsentiert *Lotte in Weimar* die Interferenz zwischen Goethe als Subjekt und Objekt deutsch-jüdischer Kulturgeschichte. In drei Schritten möchte ich dies im Folgenden nachweisen. Dabei beschreibe ich zunächst exemplarisch diejenige biographische Quelle, aus der Thomas Mann die Anregung zu seinem Roman bezog und die innerhalb der von ihm überdies reichlich genutzten jüdischen Goethe-Biographik einen besonderen Status hat; anschließend wende ich mich einer berühmten Passage des Romans selbst zu, in der Thomas Mann Goethe die Anekdote über die „Juden von Eger“ erzählen und in exiltypisch-zeitkritischer Hinsicht radikalisieren, also im Horizont des beginnenden Zweiten Weltkriegs aktualisieren lässt. Ein Abschnitt über die Rezeption des Romans bei zwei prominenten Goethe-Experten aus dem Bereich der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte steht am Ende.

## 1 Vom Vexierspiel zwischen Wahrheit und Dichtung: Thomas Manns Quellen

Mehrfach lässt Thomas Mann in seinem Roman den Kellner des berühmten Weimarer Gasthofs *Zum Elefanten* von einem entschieden „buchenswerten Ereignis“<sup>2</sup> schwärmen. Gemeint sind Ankunft und Aufenthalt von Charlotte Kestner,

---

1 Zum Thema noch immer einschlägig: Barner, Winfried: Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. von Stéphane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1986, S. 127–151.

2 Mann, Thomas: *Lotte in Weimar*. Große Kommentierte Frankfurter Ausgabe Bd. 9.1 (Text) + 9.2. (Kommentar). Hrsg. von Werner Frizen. Frankfurt a. M. 2003. Bd. 9.1, S. 18. Seitenangaben im laufenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

der Heldin des *Werther*, die mit ihrer Tochter einige Tage in Weimar verbringen will und im Hotel Quartier bezogen hat. Das im Roman ausführlich ausgestaltete Geschehen basiert freilich auf einer eher dürftigen historischen Quellenlage.<sup>3</sup> Im Tagebuch des 67-jährigen Goethe findet sich der lapidare Eintrag: „Mittags Ridels und Madame Kestner“<sup>4</sup>. Mit letzterer ist Charlotte Kestner, geb. Buff, aus Hannover gemeint, die ihrerseits am 4. Oktober 1816 die knapp zehn Tage zurückliegende Wiederbegegnung mit Goethe in dessen Haus am Frauenplan ihrem Sohn August gegenüber brieflich so kommentiert hatte: „Ich habe eine neue Bekanntschaft von einem alten Manne gemacht, welcher, wenn ich nicht wüsste, dass es Goethe wäre, und auch dennoch, keinen angenehmen Eindruck auf mich gemacht hat“.<sup>5</sup> 44 Jahre nach einer Begegnung, aus der für Goethe und die Nachwelt ein singuläres Stück Literaturgeschichte werden sollte, nämlich der 1774 erschienene Briefroman *Die Leiden des jungen Werther*, trafen sich die Protagonisten wieder. Von ihrer Seite aus absichtsvoll und dennoch unaufgeregt, von seiner Seite aus lakonisch vermerkt; von der Zunft der Goethe-Verehrer und damit in der Goethe-Biographik zu einer runden Anekdote geformt und publikumswirksam verbreitet. Ihre erste literarische Ausgestaltung hatte die Episode von der späten Wiederbegegnung zwischen Goethe und „Lotte“ bereits in dem unvollendet gebliebenen Novellenkranz des Juristen und Bestseller-Autors Carl Ludwig Häberlin (1784–1858) erhalten, der unter dem Pseudonym H. E. R. Belani sehr erfolgreiche historische Unterhaltungsromane schrieb und auf entsprechende Resonanz auch mit einem Werk unter dem sinnigen Titel *Goethe's Liebeleben* setzte. Thomas Mann lernte die Geschichte vom späten Wiedersehen zwischen Goethe und seiner in Weltliteratur transformierten Jugendliebe aus einem Buch kennen, das 1929 erschienenen war und einigen Staub aufgewirbelt hatte. Es handelt sich um Felix Aaron Theilhabers Studie *Goethe. Sexus und Eros* und steht in der jüdischen Goethe-Biographik für eine ganz eigene Richtung.

Im Anschluss an die grundlegende Studie von Wilfried Barner hat Hans Otto Horch drei große Stationen in der Goethe-Rezeption der deutschen Juden unterschieden: auf die frühe und enthusiastische Verehrung in den Berliner jüdischen Salons der Henriette Herz und Rahel Varnhagen folgte eine höchst kritische Haltung gegenüber dem „Fürstenknecht“ Goethe bei Ludwig Börne und Gabriel Riesser, die ihrerseits abgelöst wurde durch den neuen Goethekult von Berthold

<sup>3</sup> Vgl. von der Lühe, Irmela: *Lotte in Weimar* – Thomas Manns Goethe zwischen Dichtung und Wahrheit. In: Thomas Mann Jahrbuch 22 (2009), S. 9–21.

<sup>4</sup> Mann, Lotte in Weimar, Bd. 9.2 (wie Anm. 2), S. 9.

<sup>5</sup> Zit. nach Hansen, Volkmar: „Lebensglanz“ und „Altersgröße“ Goethes in *Lotte in Weimar*. In: Thomas Mann. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Volkmar Hansen. Stuttgart 1993. S. 228–269, hier S. 231.

Auerbach und Julius Rodenberg; gefolgt von der eigentlichen Goethe-Philologie seit den 1860er Jahren und insbesondere seit Beginn der Kaiserzeit; hier spielen die Arbeiten von Michael Bernays und Ludwig Geiger<sup>6</sup> eine entscheidende Rolle. Auf die Popularität der jüdischen Goethe-Biographik seit der Jahrhundertwende und in der Weimarer Republik, die mit den Namen Albert Bielschowsky, Richard M. Meyer und Emil Ludwig verbunden ist, und schließlich auf die prominenten Goethe-Bücher aus dem Umfeld der geisteswissenschaftlichen Schule und des George Kreises, Georg Simmel und Friedrich Gundolf, sei hier lediglich verwiesen.<sup>7</sup> Auf Emil Ludwig freilich, den Verfasser einer enorm populären Goethe-Biographie aus dem Jahre 1920, wird zurückzukommen sein. Thomas Mann hat sie gekannt, benutzt hat er aber vor allem die Arbeiten von Albert Bielschowsky und Ludwig Geiger.

Wichtig und nachgerade ursächlich für den Goethe-Roman des Exils wurde indes ein ganz anderer Autor; nämlich der jüdische Facharzt für Dermatologie und Sexualleiden, der auf dem Gebiet der Bevölkerungswissenschaften, der Statistik und der Sexualpathologie publiziert hatte: Felix Aaron Theilhaber (1884–1956)<sup>8</sup>. Zusammen mit Magnus Hirschfeld und Wilhelm Reich gehörte Theilhaber zu den Pionieren der Sexualreformbewegung, er engagierte sich gegen die Kriminalisierung der Abtreibung und der Homosexualität; hatte als Zionist bereits 1906 Palästina bereist, 1911 eine demografische Studie über den *Untergang der deutschen Juden* veröffentlicht; es folgte zwei Jahre später eine Untersuchung über die hygienischen Verhältnisse in Berlin; Aufsehen erregte er schließlich mit seiner kurz nach dem berühmt-berüchtigten „Juden-Zensus“ veröffentlichten Arbeit *Die Juden im Weltkriege: mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Deutschland* (1916) sowie dem *Buch der Erinnerung* über *Jüdische Flieger im Weltkrieg*, das im Jahre 2009 neu herausgegeben wurde. Theilhaber war also ein zionistischer Querdenker; im Kampf gegen die repressive bürgerliche Sexualmoral ebenso engagiert wie im Kampf für eine selbstbewusste jüdisch-zionistische Identität. 1933 verlor er, der 1930 in Berlin die erste Klinik für Abtreibung und Sexualaufklärung mitbegründet hatte, seine Zulassung als Arzt, wurde mehrere

---

6 Vgl. König, Christoph: Aufklärungskulturgeschichte. Bemerkungen zu Judentum, Philologie und Goethe bei Ludwig Geiger. In: Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1971–1933. Hrsg. von Wilfried Barner u. Christoph König. Göttingen 2001, S. 187–202 sowie den Beitrag von Ulrike Schneider in diesem Band.

7 Horch, Hans Otto: Die Juden und Goethe. In: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnungen mit Juden und Judentum. Hrsg. von Annette Weber. Berlin/Wien 2000, S. 117–131.

8 Zu Leben und Werk Theilhabsers vgl.: Sigusch, Volkmar: Felix A. Theilhaber (1884–1956). In: Personenlexikon der Sexualforschung. Hrsg. von Volkmar Sigusch u. Günter Grau. Frankfurt a. M./New York 2009, S. 697–701.

Monate in Plötzensee inhaftiert und emigrierte 1935 nach Palästina, wo er wiederum als Arzt tätig war. Innerhalb seines umfangreichen schriftstellerisch-publizistischen Werkes nimmt das 1929 erschienene Goethe-Buch einen Sonderstatus ein. Es entstammt dem professionellen Interesse des Verfassers an Fragen der Sexualpathologie und es konzentriert dieses Interesse auf einen Heros der deutschen Kultur; und dies am Vorabend der Zentenarfeiern zum 100. Todestag Goethes. In dieser und zugleich in Hinsicht auf die hagiographische Tendenz in der jüdischen und nicht-jüdischen Goethe-Biographik der Zeit weicht Theilhaber thematisch also entschieden ab. Er arbeitet sowohl der geistesgeschichtlichen als auch der antipsychologischen Monumentalisierung Goethes entgegen, beschreibt bzw. analysiert an Goethe jene typische Abspaltung von Sexualität und Erotik, die in Triebhemmung und Frigidität, in Kränklichkeit und Neurasthenie geführt und dabei jene kreativen Potenziale freigesetzt habe, die sich in einem herausragenden Werk, in der Folge aber auch in Gestalt eines suchtkranken Sohnes und dekadenter Enkel manifestiert habe. Im Vokabular der Psychoanalyse diagnostiziert Theilhaber erbbiologische und degenerationstheoretische Erscheinungen, amüsiert sich über deren kompensatorische Objektivation zum Beispiel in den *Marienbader Elegien*. Weder als solide psychoanalytische noch als ernst zu nehmende literaturwissenschaftliche Betrachtung kann Theilhabers Buch bestehen; dass es seinerzeit für Aufsehen sorgte und u. a. von Arnold Zweig<sup>9</sup> und Alfred Kerr als mutig, von der germanistischen Zunft hingegen als Ausdruck profunder „Sachkenntnis“ abgetan wurde, ist kaum verwunderlich.<sup>10</sup>

Die Anstreichungen und Annotationen in der von Thomas Mann benutzten Ausgabe des 350 Seiten umfassenden Werkes zeigen, dass er keineswegs mit allen Urteilen Theilhabers über Goethe einverstanden war; der entschieden antiidealistische Grundgedanke allerdings, die – in Thomas Manns Worten – „Pathologie des Genies“ faszinierte ihn. Was Thomas Mann bisher aus der Optik von Friedrich Nietzsches Wagner-Kritik an diesem selbst und den ihm nachgebildeten Künstlerfiguren, an Johannes Friedemann und Tonio Kröger, an Hanno Buddenbrook und Gustav von Aschenbach entwickelt hatte, den Konnex zwischen Genie und Dekadenz, zwischen Kreativität und Krankheit, dazu lieferte ihm jetzt Theilhabers Studie auch für Goethe das Material. Freilich fand es fürs erste keine Verwendung. Thomas Manns drei große Essays aus Anlass des 100. Todestages, *An die japanische Jugend; Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters; Goethes Laufbahn als Schriftsteller*, beschreiben weder den kranken noch den heroischen

---

<sup>9</sup> Auf Felix A. Theilhabers Studie *Schicksal und Leistung. Juden in der deutschen Forschung und Technik*. Berlin 1931 bezieht sich mehrfach explizit: Zweig, Arnold: Bilanz der deutschen Judenheit 1933. Ein Versuch. Berlin 1998, S. 106, 155–158, 161–163.

<sup>10</sup> Nachweise bei Frizen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 119–121.

Künstler, sondern sie zeichnen ein Bild Goethes als Verkörperung republikanisch-bürgerlicher Kultur. Das anti-klassisch-Humane betonen die Essays des Jahres 1932, und dies in bewusster Frontstellung gegen die pathetisch-chauvinistische Monumentalisierung Goethes, wie sie durch Julius Petersen, Walter von Molo und Erwin Guido Kolbenheyer betrieben wurde.

Dies war – verkürzt gesprochen – Thomas Manns Frontstellung im Jahre 1932; vier Jahre später, im Schweizer und sodann im amerikanischen Exil sollte sich diese Frontstellung in Gestalt eines Goethe-Romans, den er selbst als „intellektuelle Komödie“ und als „lustspielhaftes Gegenstück zum *Tod in Venedig*“ bezeichnet hat<sup>11</sup>, noch einmal entschieden verschieben; und dies im Rückgriff auf den skurrilen Außenseiter der jüdischen Goethe-Biographik, auf Felix A. Theilhaber.

## 2 „Das Schicksal wird sie schlagen“ – Deutschtum und Judentum im Roman

Wie erwähnt lieferte Theilhaber den „Nukleus“<sup>12</sup> für *Lotte in Weimar*; eine historische Begebenheit und Wiedersehensgeschichte aus dem Jahre 1816, die Thomas Mann zu einer neun Kapitel umfassenden, ebenso handlungsarmen wie gesprächsintensiven Erzählung ausgestaltet. Nachdem der dritte Band der Joseph-Tetralogie im Herbst 1936 erschienen war, sollte als kurzes Interludium nun ein weiteres „mythisches Identifikationsspiel“ folgen, die fiktive „unio mystica“ mit Goethe; ein „Abenteuer“ – wie Thomas Mann später selbst einbekennte – an das er sich ohne den *Joseph* nicht gewagt hätte. Der literarische und der historisch-zeitgeschichtliche Konnex zwischen der Humanisierung des Mythos, die das ästhetische und politische Zentrum der Joseph-Tetralogie bildet, und der systematischen Dekonstruktion des nationalen Goethe-Mythos, die in *Lotte in Weimar* erfolgt, verdiente eine eigene ausführliche Erörterung. Im vorliegenden Zusammenhang muss ich mich auf wenige Hinweise zur kompositorischen und zeitdiagnostischen Besonderheit des Goethe-Romans beschränken. Ausgangspunkt ist der Besuch Charlotte Kestners in Weimar, den der Roman als ein sozial-kommunikatives Großereignis schildert. Kaum hat die berühmte Figur aus der „Literärgeschichte“ (S. 125) im Hotel *Zum Elefanten Zimmer* bezogen und Goethe von ihrer Ankunft unterrichtet, da geben sich auch schon Personen aus Goethes di-

<sup>11</sup> So im Brief an Hermann Kesten vom 21.1.1940, hier zitiert nach Fritzen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 27.

<sup>12</sup> Fritzen, Kommentar (wie Anm. 2), S.11.

rektem Umfeld bei ihr die Klinke in die Hand. Ein Defilee von Opfer-Figurationen männlichen und weiblichen Geschlechts vollzieht sich im Hotelzimmer des Gastes: Es beginnt bei Goethes Sekretär, dem „ewig maulenden Riemer“ mit seinen „blind“ „glotzend(en) Rindsaugen“ (S. 97), ihm folgt Adele Schopenhauer, der neben Charlotte Kestner einzig souveränen Person aus Goethes Umfeld. Den Reigen beschließt der Goethe-Sohn August, der in liebendem Hass an den Vater gebunden ist und in Charlotte die mütterliche Freundin imaginiert. Mit einer eigenen Erzähleinlage hat Adele Schopenhauer auch kompositorisch einen Sonderstatus im Gesprächskonzert aus Goethe-Verehrung und Goethe-Kritik. Sie ist es denn auch, die Goethe als persönliches, politisches und ästhetisches Auslaufmodell diagnostiziert und seiner „felsstarre[n] Größe“ (S. 145) die Ideale der Romantik und der Befreiungskriege entgegensetzt. Von Kapitel zu Kapitel zögert Thomas Mann den ursprünglichen Kern der Anekdote, die Wiederbegegnung zwischen Goethe und Charlotte, hinaus. Über sechs lange Kapitel verfolgt man stattdessen Gespräche über Goethe, die sich als Beichte, als Bekenntnis oder als Bitte, im Grunde aber stets als Demontage des großen Mannes vollziehen. Schnell versteht dabei nicht nur Charlotte Kestner, dass „Hechelei [...] eine ander[e] Form der Verherrlichung ist“ (S. 85) und sie selbst zum „Complicen“ [S. 59] geknechteter Kreaturen werden soll, die sich von ihr Bestätigung und Entlastung für ein unerfülltes Leben im Dienst des großen Mannes erhoffen. Schon zu Beginn erfährt Charlotte Kestner, was sie am Ende zu einer ebenso präzisen wie prägnanten Diagnose veranlasst. Es „rieche“ in Goethes Umgebung allzu sehr „nach Opfer“, alle Personen seines Umfeldes seien „Opfer deiner [= Goethes, IvdL] Größe“ und schließlich „[...] es ist wundervoll ein Opfer bringen, jedoch ein bittres Los ein Opfer sein!“ (S. 444)

Im Zusammenspiel der ersten sechs Romankapitel wird aus unterschiedlichen Perspektiven das Leitmotiv des Romans, nämlich das Motiv des Lebensopfers variiert. Der „Jupiter aus Weimar“ wird damit sowohl thematisch als auch kompositorisch demontiert, ehe er schließlich im siebten Kapitel selbst eine Stimme erhält. Als großes „Gemurmel“<sup>13</sup>, also in Form eines langen inneren Monologs, enthüllt sich das Mysterium Goethe nunmehr selbst: im Stolz auf banale Körperlichkeit, in seiner eitlen Schwäche, seinen selbstverliebten Sentenzen und seinen weisheitssüchtigen Verlautbarungen erscheint er einerseits als pathologische Kreatur, andererseits als Objekt und Produkt einer gleichermaßen individuellen wie kollektiv-nationalen Heroisierungs- und Bewunderungsbereit-

---

**13** So Thomas Manns eigene Bezeichnung für „Das Siebente Kapitel“ des Romans in einer Tagebuchnotiz vom 24. 9.1939. Vgl. Mann, Thomas: Tagebücher 1937–1939. Hrsg. von Peter de Mendelssohn. Frankfurt a. M. 1980, S. 476.

schaft. Die ans Lächerliche grenzende Größe Goethes korrespondiert – so zeigt der Roman an immer neuen Beispielen – mit einer phantasmatischen Verehrungsbereitschaft in seinem Umfeld, in der Eifersucht und Unterwerfung, Liebe und Hass aufs Engste verknüpft sind.

Der Goethe des Romans – so hat Werner Fritzen überzeugend nachgewiesen<sup>14</sup> – ist ein Produkt seiner eigenen Wirkungsgeschichte, ein veritabler Diskurseffekt. Er ist – und darauf kommt es im vorliegenden Zusammenhang besonders an – im elementaren Sinne ein Kunstprodukt. Thomas Mann collagiert ihn aus Zitaten und Lesefrüchten der unterschiedlichsten Art. Der Erzählkern stammt von Theilhaber, die lebens- und werkgeschichtlichen Details aus den Kompendien der Goethe-Philologie und der Goethe-Biographik (darunter prominent Albert Bielschowsky und Ludwig Geiger); Thomas Mann schreibt aus diesen Werken ganz unverdrossen ab, andererseits lässt er Goethe in Werk- und Selbstzitaten sprechen oder legt ihm gar eigene, also Thomas Manns Worte in den Mund. In kaum einem Werk Thomas Manns ist dieser Zitatismus so ausgeprägt wie in *Lotte in Weimar*, Intertextualität und Mimikry liegen dicht beieinander; Goethe-Parodie und Goethe-Kult erscheinen in wechselseitiger Spiegelung. Die Demontage Goethes vollzieht sich mit seinen eigenen Worten und in der Form nicht gekennzeichnete Zitate. Dies alles zielt auf die raffinierte Demontage der Goethe-Verehrung des 19. Jahrhunderts und der Goethe-Idolatrie des deutschen bzw. des deutsch-jüdischen nationalkonservativen Bürgertums und es zielt – exiltypisch – zugleich auf eine subversive ästhetische Immunisierung Goethes gegen seine Vereinnahmung als völkischer Heros einerseits und als Repräsentant des wahren, anderen Deutschland andererseits.<sup>15</sup>

Bis zu welchen brisant politischen Effekten dies reicht, soll zumindest an einem Beispiel genauer gezeigt werden. Es stammt aus dem achten Kapitel des Romans, also der Schilderung jener großen Tafelrunde im Hause am Frauenplan, die offensiv mit einer gleich doppelten Bildtradition spielt: dem „letzten Abendmahl“ und der Tafelrunde der mittelalterlichen Artusritter. Bei dieser Gelegenheit versteht Charlotte Kestner endgültig, was es mit dem Lebensopfer für die Kunst, das Goethe emphatisch und programmatisch zu bringen beansprucht, und mit den „Opfern einer Faszination“ (S.223), die das dienende und/oder bewundernde Umfeld des großen Meisters bilden, tatsächlich auf sich hat. Die Runde

<sup>14</sup> Vgl. Fritzen, Werner: Goethe tritt auf. In: Lebenszauber und Todesmusik. Zum Spätwerk Thomas Manns. Hrsg. von Thomas Sprecher. Frankfurt a.M. 2004 (= Thomas-Mann-Studien 29), S. 67–89 sowie die ausführliche Analyse in Fritzen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 9–76.

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch: Köpke, Wulf: Ein Spiel mit Goethes Größe. Die Auseinandersetzung des Exils mit Thomas Manns *Lotte in Weimar*. In: Goethe im Exil. Deutsch-amerikanische Perspektiven. Hrsg. von Gert Sautermeister u. Frank Baron. Bielefeld 2002, S. 161–183.

wird selbstverständlich von Goethe vollständig dominiert, sie oszilliert zwischen zitatgestütztem gelehrtem Bildungsgespräch und kommunikativem Klamauk und kulminiert in der diskursiven Inszenierung eines angeblich chinesischen Sprichworts, das Thomas Mann freilich bei Nietzsche zitiert fand, dem berühmten Diktum „Der große Mann ist ein öffentliches Unglück“ (S. 411)<sup>16</sup>

Für den hier interessierenden Zusammenhang ist freilich vor allem die unmittelbar vorausgehende Gesprächs-Sequenz entscheidend; es geht um den Pogrom gegen die Juden von Eger im Jahre 1350, von dem Thomas Mann seinen Roman-Goethe anschaulich und detailliert erzählen lässt. Angestachelt durch die hetzerische Predigt eines Barfüßermönchs war es in diesem Jahr zu einer „Blutnacht“ gekommen, in der nur ein einziger Jude, der sich in einen Schornstein hatten retten können, verschont geblieben war; ihm hatte die Stadt Eger gleichsam als Sühneleistung und im Auftrag Karls IV die Bürgerrechte verliehen. Den Verlauf des Geschehens erzählt der Goethe des Romans exakt nach der von Thomas Mann auch sonst viel genutzten zehnbändigen Sammlung Woldemar von Biedermanns, *Goethes Gespräche* (1889–1891); freilich ergänzt und erweitert der Goethe Thomas Manns die Erzählung durch einen Kommentar mit entschiedenem Gegenwartsbezug. Geht es doch um nicht weniger als um das Verhältnis von Deutschtum und Judentum, um Gründe und Abgründe des Judenhasses, um die Bedeutung der Juden für Kultur und Menschheitsentwicklung, über ihre Religiosität, schließlich um Ethik und Humanität als „säkularisierten Formen des Religiösen“. Der Goethe des Romans erklärt:

Die Juden seien eben das Volk des Buches, und da sehe man, daß man die menschlichen Eigenschaften und sittlichen Überzeugungen als säkularisierte Formen des Religiösen zu betrachten habe. Die Religiosität der Juden aber sei charakteristischerweise auf das Diesseitige verpflichtet und daran gebunden, und eben ihre Neigung und Fähigkeit, irdischen Angelegenheiten den Dynamismus des Religiösen zu verleihen, lasse darauf schließen, daß sie berufen seien, an der Gestaltung irdischer Zukunft noch einen bedeutenden Anteil zu nehmen. Höchst merkwürdig nun und schwer zu ergründen sei angesichts des so erheblichen Beitrags, den sie der allgemeinen Gesittung geleistet, die uralte Antipathie, die in den Völkern gegen das jüdische Menschenbild schwele und jeden Augenblick bereit sei, in tätlichen Haß aufzuflammen, wie jene Egerer Unordnung zur Genüge zeige. (S. 410)

In der „Antipathie“, die dem „Volk des Buches“ immer wieder entgegenschlage, „vermehre“ die „Hochachtung den Widerwillen“ und in all dem könne das Volk der Juden nur noch mit einem anderen verglichen werde, dem deutschen: „deren Schicksalsrolle und innere wie äußere Stellung unter den Völkern die allerwun-

---

<sup>16</sup> Zu den Einzelheiten vgl. Frizen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 477.

derlichste Verwandtschaft mit der jüdischen aufweise“. Die Passage endet mit einer pathetischen Warnung:

Er [Goethe] wolle sich hierüber nicht verbreiten und den Mund nicht verbrennen, allein er gestehe, dass ihn zuweilen eine den Atem stockende Angst überkomme, es möchte eines Tages der gebundene Welthaß gegen das andere Salz der Erde, das Deutschtum, in einem historischen Aufstande frei werden, zu dem jene mittelalterliche Mordnacht nur ein Miniaturvor- und -abbild sei .... (S. 410f)

Der Gedanke von der Analogie zwischen Deutschtum und Judentum findet sich zwar in den von Thomas Mann benutzten *Tischgesprächen* Goethes; bei Hans Blüher (*Deutsches Reich, Judentum und Sozialismus*, 1920) sowie in der 1938 erschienenen Studie von Walter Schubart (*Europa und die Seele des Ostens*) fand Thomas Mann ihn aber genauer ausgeführt. Die Aussagen zur „jüdischen Diesseits-Energie“, zur Verwerflichkeit des Antisemitismus und zur Dankesschuld, die nicht zuletzt „das literarische Deutschland der Geistigkeit der Juden schulde“, sind hingegen durchweg Selbst-Zitate Thomas Manns. Die dem Roman-Goethe in den Mund gelegten Sätze stammen in wesentlichen Passagen fast wörtlich aus einem Vortrag, den Thomas Mann in der zionistischen Kadima-Vereinigung in Zürich im März 1937 gehalten hatte, und zwar als Einleitung zu einer Lesung aus *Joseph in Ägypten*. Unter dem Titel *Zum Problem des Antisemitismus* ist er 1959 erstmals in der *Allgemeinen Wochenzeitung der Juden in Deutschland* veröffentlicht worden.<sup>17</sup>

Der deutsche Antisemitismus aber, als Produkt und Zubehör eines rassischen Pöbel-Mythus, ist mir in der Seele zuwider und verächtlich. Er ist der Not-Aristokratismus kleiner, sehr kleiner Leute. ‚Ich bin zwar nichts – aber ich bin kein Jude‘: darauf läuft es hinaus. Nicht ‚liberalistische‘ Allerweltsphilantropie, sondern das einfachste religiöse Gefühl hat mich von jeher gehindert, diesem Unwesen das geringste Zugeständnis zu machen.

Wir sind alle vom gleichen Stoff und vom gleichen Geiste auch; einer Erscheinungsform des Menschentums, noch dazu einer, die zu den Grundlagen unserer abendländischen Gesittung so viel beigetragen hat wie die jüdische, das Lebensrecht abstreiten wollen, ist Gottesvergessenheit. Es ist außerdem lächerlich; denn nicht auf Lebensrecht kommt es an, sondern auf Lebenskraft – und da fehlt es den Juden nicht.

„Ich bin zwar nichts, aber ich bin kein Jude“<sup>18</sup> – mit solchen Gedanken intoniert Thomas Mann eine folgenreiche sozialpsychologische Deutung des Antisemitis-

<sup>17</sup> Mann, Thomas: *Zum Problem des Antisemitismus*. In: Ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1974. Bd. XIII (Nachträge), S. 479–490.

<sup>18</sup> Alle Zitate aus: Mann, Thomas: *Die Juden werden dauern*. Ein Brief an die *Jüdische Revue*. In: Ders.: *Achtung, Europa! Essays 1933–1938*. Hrsg. von Hermann Kurcke u. Stephan Stachorski.

mus, die romanintern freilich nicht das einzige Bestimmungsmerkmal bleibt. Vielmehr werden seine Überlegungen von kultur- und religionsgeschichtlichen Befunden begleitet, die sich nicht zufällig direkt auf Goethes Äußerungen über die Juden beziehen. In dem erwähnten Vortrag aus Anlass einer Joseph-Lesung folgt denn auch eine direktes Zitat aus Goethes *Wilhelm Meister* über die Juden: „ sie sind [...] das beharrlichste Volk der Erde, sie sind, sie waren, sie werden sein, um den Namen Jehova durch die Zeiten zu verherrlichen“<sup>19</sup>. Thomas Mann fährt fort:

Und was Goethe über die Deutschen sagte: sie könnten nicht zugrunde gehen, denn ihre geschichtliche Aufgabe und Sendung sei noch nicht erfüllt, genau dies gilt auch für die Juden, deren Schicksal und Stellung in der Welt ja dem deutschen Lose so verwandt ist, daß schon daraus ein gut Teil des deutschen Antisemitismus sich erklärt.

Ich bin überzeugt, daß jüdischer Diesseits-Energie ein bedeutender Anteil am Ausbau der neuen, im Werden begriffenen sozialen Welt vorbehalten ist. Diese Art hat die Klugheit und Leidenserfahrenheit ihres alten Blutes, seine Geistigkeit und Zähigkeit. Sie ist nicht umzubringen. Sie hat manchen Sturm durchgestanden, und man kann unbesorgt sein, daß sie auch die Unbilden überleben wird, unter denen sie gegenwärtig das Haupt beugt.<sup>20</sup>

Das sind ohne Zweifel starke, nein problematische Thesen, deren nicht lediglich implizite Tendenz zur Verharmlosung der tatsächlichen politischen Macht- und Gewaltverhältnisse offenkundig ist. Dass Thomas Mann mit solchen Überlegungen freilich den Versuch unternimmt, mit Goethe sowohl den Antisemitismus als auch die nationalsozialistische Verfolgungs- und beginnende Vernichtungspolitik gegenüber den deutschen und europäischen Juden als verwerflich und „undeutsch“ zu brandmarken, ist ebenfalls evident. Dies geschieht freilich mit Hilfe eines Vokabulars und einer argumentativen Strategie, die eben jene völkerpsychologischen Stereotype bestätigt, von denen sie sich eigentlich abgrenzen möchte. Ganz abgesehen davon, dass der von Thomas Mann wortreich bekundete Respekt für die „jüdische Diesseitsenergie“ als Kulturleistung und Garant des sozialen Fortschritts aus der „Leidenserfahrung ihres [der Juden, IvdL] alten Blutes“ herrührt. Das sind biologistische Reflexionen in positiver Absicht.<sup>21</sup>

Diese komplizierte Konstellation soll hier nicht weiter erörtert werden, stattdessen ist das für den hier interessierenden Zusammenhang entscheidende Er-

---

Frankfurt a.M. 1995, S. 177–178; vgl. außerdem die Nachweise bei Frizen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 736–737.

19 Mann, *Die Juden werden dauern* (wie Anm. 18), S. 177.

20 Mann, *Die Juden werden dauern* (wie Anm. 18), S. 178.

21 Die Debatte über den latenten oder manifesten Antisemitismus Thomas Manns, die sich (zu Recht) vor allem an einigen Figuren seines literarischen Werkes entzündet hat, wird an dieser Stelle nicht aufgegriffen. Vgl. zuletzt Dierks, Manfred u. Ruprecht Wimmer (Hrsg.): *Thomas Mann und das Judentum*. Frankfurt a.M. 2004 (Thomas-Mann-Studien 30).

gebnis festzuhalten: Im Jahre 1939 äußert sich der Goethe des Thomas Mann'schen Goethe-Romans wortgewaltig gegen den völkischen Antisemitismus und prophetisch gegen das nationalsozialistische Regime. Dies geschieht durch ein radikalisiertes Direkt-Zitat von Aussagen Goethes einerseits und durch Zitatmontage aus zeitgleich oder bereits in den 1920er und 30er Jahren entstandenen politischen Essays Thomas Manns andererseits. Bereits in diesen politischen Essays Thomas Manns spielen Äußerungen Goethes über die Juden als Beleg eine wichtige Rolle, so dass auch hier ein Verfahren wechselseitiger Spiegelungen zu beobachten ist, mit dessen Hilfe der Thomas Mann der Essays Goethe als Gewährsmann für einen positiven Blick auf die Leistungen des jüdischen Volkes für Zivilisation und Fortschritt nutzt.<sup>22</sup> Der Romanautor Thomas Mann erweitert diesen Zitatismus noch einmal. Im spätmittelalterlichen Pogrom von Eger erkennt der Goethe Thomas Manns gleichsam die Präfiguration jenes Weltenhasses, den das deutsche Volk unter Hitler bereits auf sich gezogen hat oder durch den Verlauf des Krieges unweigerlich auf sich ziehen wird. Eine solche paradoxe Analogie enthält freilich das Potenzial, Deutschland in der Rolle des Sündenbocks zu sehen, die Täter also zu Opfern zu stilisieren. Romanintern schreckt der Goethe-Erzähler daher am Ende vor möglichen diskursiven Missverständnissen entschieden zurück, romanextern hat Thomas Mann, wie gezeigt, keinen Zweifel daran gelassen, was er von den Verbrechen gegen die Juden hält.

Im Übrigen reicht der Zitatismus Thomas Manns im Falle von *Lotte in Weimar* soweit, dass er die eben erörterten Formulierungen des Romans wenige Jahre später noch einmal verwenden wird; und zwar 1943 und 1944 in den Essays *Der Untergang der europäischen Juden* und *Ein beharrliches Volk*.<sup>23</sup>

---

**22** Auch das kleine Buch von Heinrich Teweles (*Goethe und die Juden*. Hamburg 1925) hat Thomas Mann seit seinem Erscheinen benutzt.

**23** In beiden Fällen handelt es sich freilich um Rückübersetzungen ins Deutsche. Die Titel der ursprünglich auf Englisch erschienenen Aufsätze lauten: *The Fall of the European Jews* (1943) sowie *An Enduring People* (1944). Vgl. Mann, Thomas: Gesammelte Werke Bd. XIII, S. 494–502 sowie S. 502–512. Die erste separate Veröffentlichung von Thomas Manns Essays zur jüdischen Frage besorgte 1966 der Nestor der Exilforschung, der ins schwedische Exil verbannte Germanist Walter A. Berendsohn, der 1946 unter dem Titel *Die Humanistische Front. Eine Einführung in die deutsche Emigranten-Literatur* vorgelegt hatte. Vgl. Mann, Thomas: Sieben Manifeste zur jüdischen Frage 1936–1948. Hrsg. von Walter A. Berendsohn. Darmstadt 1966.

### 3 „Ist dies alles noch Dichtung...?“: Ernst Cassirer und Käte Hamburger als Leser des Romans

Zu den amüsanten und zugleich brisanten Merkwürdigkeiten aus der Rezeptionsgeschichte des Romans *Lotte in Weimar* gehört, dass die erwähnten und auch weitere Passagen, in denen der fiktive Goethe sich über Juden und Deutsche äußert und insbesondere letzteren ein Strafgericht im Weltmaßstab prophezeit, von ganz anderer Seite aufgegriffen wurden. Dies gilt insbesondere für das polemisch-präzise Urteil des Roman-Goethe über die Deutschen:

Daß sie den Reiz der Wahrheit nicht kennen, ist zu beklagen – daß ihnen Dunst und Rausch und all berserkerisches Unmaß so teuer, ist widerwärtig, – daß sie sich jedem verzückten Schurken gläubig hingeben, der ihr Niedrigstes aufruft, sie in ihren Lastern bestärkt und sie lehrt, Nationalität für Isolierung und Roheit zu begreifen, – daß sie sich immer erst groß und herrlich vorkommen, wenn all ihre Würde gründlich verspielt, und mit so hämischer Galle auf die blicken, in denen die Fremden Deutschland sehn und ehren, ist miserabel. (S. 327)

Diese Sätze sind wenige Jahre später prominent zitiert worden. Und zwar vom britischen Chefankläger, Sir Hartley Shawcross, bei den Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozessen, der sein Schlussplädoyer gegen die Hauptkriegsverbrecher am 27. Juli 1946 mit einem Goethe-Zitat zu krönen meinte. Dabei waren eben diese Passagen Goethe von Thomas Mann in den Mund gelegt worden; eine „Lawine der Falschzitate und Berichtigungen“<sup>24</sup> war damit auf Thomas Mann zugerollt, dessen eigene Worte als Goethe-Zitate und dessen parodistische Goethedemontage zum Argumentationsmaterial im wichtigsten Prozess nach Kriegsende geworden war. Thomas Mann war dies entschieden unangenehm; richtig geärgert hat er sich indes über eine ganz andere Reaktion.

Unter der Überschrift *Tommy in Weimar* hatte der Schriftsteller-Kollege Emil Ludwig (1881–1948) im Jahr des Erscheinens von *Lotte in Weimar* als Privatdruck ein Pamphlet erscheinen lassen, in dem Thomas Mann als Famulus Wagner auftritt und Goethe aus der Phiolen zu erschaffen sucht. „Mußt Goethe du durchaus ver-tonio-krögern?“, fragt Emil Ludwig süffisant und beweist mit seiner versifizierten Sottise, dass er Komposition und Intention des Romans sehr gut verstanden hat: „Vor Freud war Goethe gar nicht zu verstehen“, heißt es in einer bissigen Anspielung auf die in der Tat zentrale Rolle der Psychoanalyse in *Lotte in*

---

<sup>24</sup> Mann, Thomas: Tagebücher 1946–1948. Hrsg. von Inge Jens. Frankfurt a.M. 1989, S. 415. Zu den Einzelheiten vgl. Frizen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 169–172.

*Weimar* und mit Bezug auf den berühmten Eingang des siebten Kapitels reimt Ludwig „Wie muß nicht der Tommy ihn kennen und lieben:/ selbst seinen Geschlechtsteil hat er beschrieben“. Den Zitatismus des Textes karikiert Ludwig mit der Verszeile: „Braucht euch nicht mehr die Zeit mit Studien rauben/nicht seiner Werke, seiner Briefe Zahl: das alles war nur ‚Material‘“. <sup>25</sup>

Als Dokument „bigotte(r) Eifersucht“ <sup>26</sup> hat Thomas Mann Emil Ludwigs kaulauerndes Poem gegen *Lotte in Weimar* wohl zu Recht aufgefasst, hatte Ludwig doch mit seiner gegen die Goethe-Panegyrik Albert Bielschowskys und anderer gerichteten Biographie (*Goethe. Geschichte eines Menschen*) im Jahre 1922 einen Welterfolg erzielt und musste sich nun auf seinem eigenen Felde überboten fühlen.

Von ungleich seröseren Absichten zeugen zwei andere Reaktionen auf den Roman, die ebenfalls dem deutsch-jüdischen Kulturkreis entstammten und hier abschließend kurz behandelt werden sollen. Beide stehen für die Frühgeschichte der akademischen Rezeption von *Lotte in Weimar*. Bereits im Erscheinungsjahr 1939 hat Ernst Cassirer (1874–1945) <sup>27</sup> eine ausführliche Studie zu *Thomas Manns Goethe-Bild* <sup>28</sup> verfasst, die ursprünglich zu Thomas Manns 65. Geburtstag (6. Juni 1940) in der Zeitschrift *Maß und Wert* erscheinen sollte, tatsächlich aber erst 1945 veröffentlicht wurde. Cassirer hat *Lotte in Weimar* aus der Perspektive und damit als literarische Bestätigung seiner eigenen Arbeit am Humanismus Goethes gelesen. Freilich hatte auch Thomas Mann die Arbeiten Cassirers durchaus zur Kenntnis genommen. Wenige Tage, nachdem Thomas Mann das Manuskript seines Goethe-Romans *Lotte in Weimar* abgeschlossen hatte, notierte er am 30. Oktober 1939 im Tagebuch: „Gelesen Cassirer über Goethe“. Wir wissen, dass Thomas Mann Cassirers einschlägige Goethe-Publikationen besaß: also *Freiheit und Form* (1922 = *Kapitel 4 über Goethe*), *Idee und Gestalt* (1924) und *Goethe und die geschichtliche Welt*. <sup>29</sup> Wir wissen außerdem, dass er Cassirers 1939 bei Bermann-Fischer erschienenen Buch über *Descartes* las. Umgekehrt hat Cassirer Thomas Manns Joseph-Tetralogie genau studiert, in ihr wohl eine große Nähe zu seinem

---

<sup>25</sup> Alle Zitate nach Frizen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 167–168.

<sup>26</sup> Mann, Thomas: Tagebücher 1940–1943. Hrsg. von Peter de Mendelssohn. Frankfurt a. M. 1982, S. 140.

<sup>27</sup> Zu Ernst Cassirers Goethe-Studien vgl. den Beitrag von Dorothee Gelhard in diesem Band.

<sup>28</sup> Im Folgenden zitiert nach: Cassirer, Ernst: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth. Leipzig 1993, S. 123–165.

<sup>29</sup> Zu den Einzelheiten vgl. Mehring, Reinhard: Antwort mit Goethe. Ernst Cassirer und Thomas Mann in ihrer Zeit. In: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert. Hrsg. von Birgit Recki. Hamburg 2012 (Cassirer-Forschungen 15), S. 67–88, hier S. 77.

eigenen geschichtsphilosophischen Denken gesehen, wie es sich im *Essay on Man* (1944) niederschlagen sollte. Auch soll sich – wenn man Reinhard Mehring glauben darf – Cassirer mit dem Gedanken an eine größere Studie über den *Joseph* getragen haben. Es blieb freilich nur bei einer ausführlichen Erörterung des im Oktober 1939 erschienenen Romans *Lotte in Weimar*. Auf privatem Wege hat Cassirer den hier interessierenden Text bereits im März 1940 an Thomas Mann geschickt, der sich allerdings eher unverbindlich und zurückhaltend für die Gabe bedankte und auch die drei Jahre später an ihn herangetragene Bitte um einen Beitrag für die Festschrift für Ernst Cassirer rundweg ablehnte. Zweifellos ist es für die Frage nach der Genese, den Repräsentanten und den Kontexten jener philosophischen und literarischen „Arbeit am Humanismus“ (mit Goethe als Zentralfigur), die sich seit den 1920er Jahren und insbesondere im Exil beobachten lässt, einigermaßen brisant, könnte man – was Mehring nur andeutet – Parallelen zwischen Cassirers und Thomas Mann Mythos-Verständnis ermitteln. Cassirer selbst scheint sie gesehen zu haben.

Auch wenn ihn das parodistisch-dekonstruktive Anliegen des Textes, also das hier erläuterte „Vexierspiel“ und seine implizite politische Intention weniger interessiert zu haben scheint, so hat Cassirer einer Deutung des Romans den Weg gewiesen, der in Forschung und Öffentlichkeit erst in den letzten Jahren beschritten wurde. Cassirer fragt nämlich: „Ist dies alles noch Dichtung – oder ist es vielleicht eine freilich subtile und künstlerisch sublimierte Goethe-Philologie?“<sup>30</sup> Tatsächlich wird die antithetische Konstellation zwischen Poesie und Philologie, Kunst und Wissenschaft, Literatur und Zeitgeschichte, Ästhetik und Politik in *Lotte in Weimar* kräftig demontiert, und dies – das hat Cassirer womöglich gemeint – in doppelter Absicht: als Akt der Subversion eines fatalen politischen Mythos und als Akt künstlerischer Selbstbewahrung in exiltypisch schwierigen Zeiten.

Auch Käte Hamburger (1896–1992), passionierte Thomas Mann-Leserin und mit ihrem 1932 erschienenen Buch *Thomas Mann und die Romantik* Begründerin der Thomas Mann-Forschung, hat sofort nach Erscheinen den Goethe-Roman im schwedischen Exil besprochen. Der kurze Text<sup>31</sup> akzentuiert ähnlich wie Cassirer, dass es „sich hier nicht um einen gewöhnlichen biographischen Roman, sondern um eine neue anschaulich-poetische Form kritisch-wissenschaftlicher Forschung“ (S. 1) handele sowie angesichts der Fülle ausgewerteter und montierter Materialien um ein Goethe-Bild „in erster Linie für Goethe-Experten“. (S. 1) Es folgt eine detaillierte inhaltliche Beschreibung des Romans,

---

<sup>30</sup> Cassirer, *Geist und Leben* (wie Anm. 28), S. 143.

<sup>31</sup> Ich danke Claudia Löschner, die mir den ursprünglich auf Schwedisch geschriebenen Text in einer deutschen Übersetzung (von Alexander Bareis) zur Verfügung stellte. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses (noch unveröffentlichte) Typoskript.

dessen Grundanliegen Käte Hamburger in dem Versuch sieht, das „Persönlichkeits-Wunder“ (ein Begriff des Romans) Goethe aus divergenten Perspektiven zu erfassen, die Einsamkeit des großen Mannes aus der Optik seiner Umwelt, also in seinen faszinierenden und seinen abstoßenden Seiten, zu vergegenwärtigen. Vor allem aber – hier treffen sich die Sichtweisen Cassirers und Hamburgers – veranschauliche der Roman jene „höhere Verbindung, die das Leben Goethes geprägt hat: die Verbindung von Leben und Kunst“ (S. 5). Daraus aber ergebe sich, „dass der Wert des Lebens für den Künstler nicht im Leben selbst liegt, sondern in der Kunst. Das Leben ist das Material, in und durch welches die Idee verkörpert wird. Kunst ist vergeistigtes Leben, verkörperte Idee – ein höheres symbolisches Leben demnach“ (S. 6).

Der Roman endet bekanntlich mit einem „Traumspiel“, das den Gedanken der Metamorphose aus Goethes berühmtem Gedicht *Selige Sehnsucht* narrativ ausgestaltet. Dass dies in humoristischer Absicht geschieht, erwähnt Käte Hamburger durchaus; auch war Käte Hamburger gerade am Konnex von Humor und Humanität, wie sie ihn bei Thomas Mann nachgerade idealtypisch ausgeformt fand, besonders interessiert. Davon zeugt vor allem ihre 1945 erschienene Studie *Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“*. Eine Einführung, die 1965 in einer erweiterten Fassung unter dem Titel *Der Humor bei Thomas Mann* erscheinen sollte.<sup>32</sup>

In *Lotte in Weimar* zielt Thomas Manns „Humor“ freilich auf eine parodistische Infragestellung eben jener idealistischen Kunst- und Symbolphilosophie, an deren aktualisierender Aufrechterhaltung sowohl Ernst Cassirer als auch Käte Hamburger auf je eigene Weise gearbeitet haben. Schon 1921 hatte Thomas Mann betont, „daß Liebe zu einem Kunstgeist, an dessen Möglichkeiten man nicht mehr glaubt, die Parodie zeitigt“<sup>33</sup>. Skepsis, Ironie und Parodie sind nicht nur für ihn die modernetypischen Modi im Umgang mit künstlerischer Größe und Würde. Mit der Machtübertragung an Adolf Hitler und mit der nationalsozialistischen Usurpation Goethes als Heros eines völkischen Deutschland in hegemonialer Absicht waren zwar die Möglichkeiten der Parodie nicht erschöpft, aber sie bekamen eine andere, eine entschieden zeitkritisch-politische Dimension. Eben gegenüber dieser Dimension scheinen mir die Deutungen Hamburgers und

---

**32** Zur besonderen Bedeutung Thomas Manns Werk für das Denken Käte Hamburgers vgl. auch: Thomas Mann/ Käte Hamburger: Briefwechsel 1932–1955. Hrsg. von Hubert Brunträger. Frankfurt a. M. 1999 (Thomas-Mann-Studien 20) sowie Schröter, Klaus (Hrsg.): Um Thomas Mann. Der Briefwechsel Käte Hamburger – Klaus Schröter. Hamburg 1994. Zur neueren Forschung zu Käte Hamburger vgl. Albrecht, Andrea u. Claudia Löschner (Hrsg.): Käte Hamburger. Kontext, Theorie und Praxis. Berlin/Boston 2015.

**33** vgl. Frizen, Kommentar (wie Anm. 2), S. 12.

Cassirers eigentümlich blind, denn sie glauben sich in einer Goethe-Verehrung bestätigt, die der Roman in ästhetischer, psychologischer und vor allem in politischer Hinsicht gerade in Frage stellt.

Für die Frage nach der Bedeutung des Thomas Mann'schen Goethe-Romans innerhalb der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte und ihres Goethe-Bildes ergibt sich mithin folgender Befund: Mit Felix Aaron Theilhaber als Quelle seines Romans fand Thomas Mann einen anti-idealistischen Ansatz im Umgang mit Goethe; ihn nutzt und erweitert der Autor von *Lotte in Weimar* zusammen mit vielen anderen Materialien in zeitgeschichtlich-politischer Absicht, um einen in der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte und speziell im Exil virulenten Geniekult narrativ in Frage zu stellen bzw. zu demontieren. Ernst Cassirer und Käte Hamburger lesen den Roman hingegen im Horizonte eben jener Tradition idealistisch-humanistischer deutscher Geistigkeit, die es in ihren Augen nicht lediglich zu bewahren galt, sondern deren Potenzial für die Zukunft uneingelöst schien. Dem Romanautor Thomas Mann – weniger dem politischen Essayisten – hingegen schien gegenüber dieser Tradition nicht erst in der Entstehungszeit von *Lotte in Weimar* höchste Skepsis geboten.

Weniger zugespitzt formuliert: Akzeptiert man die Ausgangsthese, dass *Lotte in Weimar* als komplexes und zugleich parodistisches literarisches Manifest zur Frage nach der Bedeutung Goethes in der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte gelesen werden kann, so würde der Roman für die ebenso paradoxe wie empörende, die irritierende und die inspirierende Position Goethes in der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte, zugleich aber für die provozierenden und inspirierenden, irritierenden und die faszinierenden Potenziale dieser jüdisch-deutschen Kulturgeschichte insgesamt stehen.

Helmut Peitsch

## ***Kampagne in Frankreich 1918:* Egon Erwin Kisch und Goethe**

„Jüdische Goethe-Verehrung“ ist eine in der Wissenschaft verbreitete Formel – von Wilfried Barner bis Willi Jasper, englisch „veneration“ oder „romance“ –<sup>1</sup> für einen Sachverhalt, den Hans Otto Horch sozial- und mentalitätsgeschichtlich aus einem durch ein Außenseitergefühl motivierten kulturellen Integrationswillen erklärt hat, demgegenüber politisch motivierte Goethe-Gegnerschaft „freilich seltener“ gewesen sei.<sup>2</sup> Am Beispiel des Autors der bahnbrechenden Goethe-Biographie der sechziger Jahre, Richard Friedenthal, hat W. Daniel Wilson, um zu belegen, dass Friedenthals „Judentum eine Rolle in seiner Haltung zu Goethe“ „spielt“, aus dem Nachwort zitiert: „Wenn man sich 1915 an nahezu derselben Stelle wie Goethe in der Champagne in den lockeren Kreideboden hat eingraben müssen, ‚zur voreiligen Bestattung‘, wie er sagte, so sieht man einen solchen Feldzug mit anderen Augen [...]. Hat man die ‚voreilige Bestattung‘ überstanden, die auch später nicht selten drohte, so ergibt sich eine andere Haltung zum Leben wie zur Literatur.“<sup>3</sup>

Egon Erwin Kisch schrieb die in meinem Titel gemeinte Reportage *Westfront 1918 – Französische Revolution – Goethe* für die – von Robert Musil redigierte – österreichische Soldatenzeitung *Heimat*, nachdem er als Oberleutnant im Auftrag des Kriegspressequartiers an ‚gleicher Stelle‘ gewesen war.<sup>4</sup> Kischs Dienstreise an

---

1 Barner, Wilfried: Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. von Stéphane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1986, S. 127–151; Jasper, Willi: Deutsche Juden als Goethe-Verehrer – eine ‚faustische‘ Beziehungsgeschichte? In: Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland. Hrsg. von Jochen Golz u. Justus H. Ulbricht. Köln [u. a.] 2005, S. 113–122; Hague, Hope [u. a.]: Waiting for Goethe: Goethe Biographies from Ludwig Geiger to Friedrich Gundolf. In: Goethe in German-Jewish Culture. Hrsg. von Klaus L. Berghahn u. Jost Hermand. Rochester, NY/Woodbridge 2001, S. 84–103; Kaplan, Marion: 1812: The German Romance with ‚Bildung‘ Begins with the Publication of Rahel Levin’s Correspondence about Goethe. In: Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1966. Hrsg. von Sander L. Gilman u. Jack Zipes. New Haven [u. a.] 1997, S. 124–128.

2 Horch, Hans Otto: Die Juden und Goethe. In: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum. Hrsg. von Annette Weber. Berlin/Wien 2000. S. 117–131, 165–166, hier S. 124.

3 Wilson, W. Daniel: Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe. In: Weber, „Außerdem waren sie ja auch Menschen“ (wie Anm. 2), S. 19–45, 151–156, hier S. 43.

4 Hofmann, Fritz: Egon Erwin Kisch. Der rasende Reporter. Biografie. Berlin 1988, S. 138.

die Westfront, wo er Goethe zu hassen lernte, fand vom 24. September bis zum 24. Oktober 1918 statt,<sup>5</sup> „inmitten der revolutionären Situation, in der er selbst im Begriff ist, auf die Seite des revolutionären Proletariats überzugehen“, wie Dieter Schlenstedt 1959 formulierte, um aus dem sich daraus ergebenden „operative[n] Charakter“<sup>6</sup> der Reportage, den verlorenen Krieg zu beenden und an Aufruhr zu denken, abzuleiten: „Nur aus dieser Zielsetzung ist die ungerechte Verurteilung der Haltung Goethes während der Kampagne in Frankreich zu verstehen“.<sup>7</sup>

## 1 Literaturwissenschaftliche Urteile über Kischs „Westfront 1918 – Französische Revolution – Goethe“

Während Schlenstedt Kischs Urteil über Goethes Haltung trotz dieser historischen Erklärung aus der aktuellen politischen Wirkungsabsicht des Autors ablehnt, nennt es der Verfasser der ersten in der DDR erschienenen Kisch-Biographie, der tschechoslowakische Ästhetiker Emil Utitz, „eine der wenigen Stellen, wo sich Kisch im Ton vergreift“.<sup>8</sup> Das nicht von den Herausgebern Bodo Uhse und Gisela Kisch gezeichnete Nachwort des fünften Bands von Kischs *Gesammelten Werken in Einzelausgaben* rekurriert hingegen auf die vom Autor noch nicht „erreicht[e]“ „Position“ der „marxistischen Weltanschauung“:

Von der entschiedenen Opposition gegen den spätbürgerlichen sterilen Goethekult ausgehend [...], läßt sich Kisch – aus der Perspektive des Schützengrabens [...] – zu einem unsachlichen und völlig ungerechtfertigten Angriff auf Goethes Werk und Persönlichkeit hinreißen, zu einer Neuauflage jenes Zerrbildes vom ‚kriecherischen Fürstendiener‘, wie wir es seit Ludwig Börnes kleinbürgerlich-radikalen Attacken kennen.<sup>9</sup>

5 Polacek, Josef: Egon Erwin Kisch 1914–1920. In: *Philologica Pragensia* 10 (1967), S. 129–146, hier S. 141–142.

6 Schlenstedt, Dieter: Die Reportage bei Egon Erwin Kisch. Berlin 1959, S. 99; vgl. später der „ostentativ pertinehmenden Schreibweise“, Schlenstedt, Dieter: Egon Erwin Kisch. Leben und Werk. Berlin 1985, S. 279.

7 Schlenstedt, Reportage (wie Anm. 6), S. 100.

8 Utitz, Emil: Egon Erwin Kisch. Der klassische Journalist. Berlin 1956, S. 97.

9 Kisch, Egon Erwin: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd. 5: Der rasende Reporter. Hetzjagd durch die Zeit. Wagnisse in aller Welt. Kriminalistisches Reisebuch. 2. Aufl. Berlin/Weimar 1974, S. 661; vgl. das entsprechende Urteil über Börne selbst in Bock, Helmut: Ludwig Börne. Vom Ghettojuden zum Nationalschriftsteller. Berlin 1962, S. 331–338: Der Goethe-Feind, hier S. 337, wegen der „Unterlegenheit des metaphysischen Idealismus [Börnes] gegenüber Goethes materialistischer Weltanschauung“; verständnisvoller bewertet Friedrich Albrecht die nicht nur von

Der bundesrepublikanische Literaturkritiker Manfred Jäger kommentierte dieses Nachwort: „Besonders kurios ist die Entrüstung, mit der sich die Verfasser [...] von Kischs Goethebild in der Zeit des 1. Weltkriegs distanzieren“,<sup>10</sup> denn es kam Jäger im Gegenteil darauf an, dass Kisch noch in der illegalen politischen Arbeit „ein Literat geblieben“ sei.<sup>11</sup>

Zwölf Jahre vor der Westfront-Reportage war 1906, als Kisch begonnen hatte, für die deutsch-nationalliberale *Bohemia* als Lokalreporter zu arbeiten,<sup>12</sup> seine erste Buchveröffentlichung von Prosa *Der freche Franz und andere Geschichten* von dem konkurrierenden *Prager Tagblatt* für eine Novelle mit einem slowenischen Helden gelobt worden, „weil sie von einem Deutschen geschrieben ist“: „Mit zwanzig hat man keinen ‚eigenen Stil‘; selbst Goethe hatte ihn nicht. Herr

---

Kisch vertretenen „linksradikalen Tendenzen in der Frage des klassischen Erbes“ bei kommunistischen Schriftstellern bürgerlicher Herkunft (Albrecht, Friedrich: Aspekte des Verhältnisses zwischen sozialistischer Literaturbewegung und klassischem Erbe in den zwanziger Jahren. In: Literatur der Arbeiterklasse. Aufsätze über die Herausbildung der deutschen sozialistischen Literatur [1918–1933]. Berlin/Weimar 1971, S. 645–666, hier S. 658), „deren auf die Schaffung revolutionärer Kunstwerke gerichtete Aktivität sich mit gestörten Beziehungen zum klassischen Erbe verband“ (S. 651); er nennt die „Westfront“-Reportage zunächst als Beispiel für „in manchmal äußerst drastischer Weise Ausdruck“ gegebene „Skepsis“ gegenüber „der Lebenskraft und Tragfähigkeit der humanistischen Ideale“ (S. 647), um dann die Berechtigung der Skepsis mit der Notwendigkeit der „kritische[n] Korrektur“ bestimmter „Seiten“ des „Weltbildes“ der „Klassik“ an Beispiel „Westfront“ zu „erläutern“: „Man kann Kisch in seiner Gesamtbeurteilung Goethes – er sei nicht Deutschlands bester Lyriker, ein geschraubter Prosaschriftsteller, ein oft schwacher Dramatiker, ein mustergültiger Untertan, ein kriecherischer Fürstendiener und so weiter – selbstverständlich nicht folgen. Was aber Kischs Abneigung erregt, ist die kontemplative Haltung, die aus Goethes ‚Kampagne in Frankreich‘ spricht. Kisch sieht 1918 die Schlachtfelder der Westfront und ist erschüttert von den Greueln des imperialistischen Krieges; die Abgrenzung von Goethes Haltung resultiert aus der Einsicht, daß der Schriftsteller des 20. Jahrhunderts angesichts dieser Summe an Greueln und menschlichem Leid nicht die Objektivität des neutralen Beobachters wahren darf, sondern Partei zu nehmen hat. Kisch solidarisiert sich mit jenen, ‚in denen [...] der Gedanke an Aufruf keimt‘. Die Auseinandersetzung mit Goethe markiert ein Stück seines Wegs zum sozialistischen Reporter.“ (S. 662–663)

**10** Jäger, Manfred: Das Klischee einer exemplarischen „Entbürgerlichung“. Zum Kisch-Bild der DDR. In: Text + Kritik 67 (1980): Egon Erwin Kisch. S. 27–34, hier S. 32; vgl. dagegen die Interpretation desselben – von Jäger sekundär zitierten – Satzes bei Kronberger, Hans: Zwischen Kriegspropaganda und Subversion. Egon Erwin Kisch an der Wende vom bürgerlichen Journalisten zum Revolutionär. In: ebd., S. 48–54, hier S. 52. Vgl. auch das Zitat selbst in: Kisch, Egon Erwin: Kriegspropaganda und ihr Widerspiel. In: Ders.: Briefe an den Bruder Paul und an die Mutter, 1905–1936. Berlin/Weimar 1978, S. 344–354, hier S. 352.

**11** Jäger, Klischee (wie Anm. 10), S. 33.

**12** Vgl. Krolop, Kurt: Das „Prager Erbe“ und „das Österreichische“. In: Zeitschrift für Germanistik 4 (1983), S. 166–178, hier S. 173, 175.

Kisch ist also noch ‚goethemöglich‘.<sup>13</sup> Die Besprechung belegt die Bedeutung Goethes für die sich als deutsch begreifenden Juden im literarischen Leben Prags, wie Kurt Krolop aus einem Rückblick von 1925 auf die Vorkriegszeit zitiert: „Hier [...] dachte und fühlte man in [...] einem deutschen Klassikergeiste.“<sup>14</sup>

Als Lokalreporter entwickelte Kisch, der vor seinem Journalismus-Studium an einer privaten Berliner Hochschule im Sommersemester 1904 in Prag zwei Germanistik-Vorlesungen gehört hatte, über die Literatur der ‚klassischen Periode‘ und – bei August Sauer – die Geschichte der deutschen Literatur von 1832 bis 1848,<sup>15</sup> ein Interesse nicht nur für Prag in der deutschen Literatur,<sup>16</sup> sondern – bei seinen Aufträgen zu „Auswärtige[r]‘ Berichterstattung“: „So nannte man die Berichte, zu denen Eisenbahnfahrten erforderlich waren“<sup>17</sup> – für Böhmen in der deutschen Literatur.

## 2 Deutsch-nationalliberale Lokalreportagen in der *Bohemia*: Der Stolz auf den größten Deutschen in Prag

So erschien am 7. Juli 1909 in der *Bohemia* Kischs Reportage über die „Ruine Hassenstein bei Kaaden“ unter dem Titel *Der Schauplatz von Goethes Novelle*. Kisch preist nicht nur Goethes „wundervoll lyrische[s] Prosawerk“,<sup>18</sup> sondern steuert von Anfang an in seinem Referat der kontroversen Forschungsmeinungen der positivistischen Literaturhistoriker in der Parteinahme für den „Dozent[en] unserer deutschen Universität“<sup>19</sup> Spiridon Wukadinowic auf den Schlusssatz zu, „daß der größte Deutsche gerade eine Landschaft Deutschböhmens ‚als Poet gebraucht‘, daß Goethe gerade an einer Landschaft Deutschböhmens sein Gedächtnis für Naturschönheit so stark erwiesen, indem er sie nach zehn Jahren bis

---

13 Zit. nach Poláček, Josef: Der junge Kisch – II Juvenilien und frühe Reife. In: *Philologica Pragensia* 9 (1966), S. 236–252, hier S. 247–248.

14 Krolop, Kurt: Zur Geschichte und Vorgeschichte der Prager deutschen Literatur des „expressionistischen Jahrzehnts“. In: *Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur*. Hrsg. von Eduard Goldstücker. Berlin/Neuwied 1967, S. 47–96, hier S. 80.

15 Poláček, Josef: Der junge Kisch I. In: *Philologica Pragensia* 8 (1965), S. 26–45, hier S. 29.

16 Poláček, Kisch I (wie Anm. 15), S. 41.

17 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 349.

18 Kisch, Egon Erwin: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd. 8: *Mein Leben für die Zeitung 1906–1925*. Journalistische Texte 1. Berlin/Weimar 1983, S. 46.

19 Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 45–46.

ins kleinste Detail zu reproduzieren vermocht, gereicht unserer Heimat just auch nicht zur Schande.“<sup>20</sup>

In dem ein Jahr später in der *Bohemia* erschienenen Artikel *Der Prager Freund Goethes* deutet der erste Satz auf Ehre und Stolz voraus: „Bislang hat Graf Kaspar Sternberg den Tschechen gehört.“<sup>21</sup> Vom ersten Absatz an setzt Kisch der ‚Reklamation‘ dieses Freundes, den Goethe 1822 in Marienbad kennengelernt hatte,<sup>22</sup> durch den „tschechische[n] Nationalhistoriograph[en] [Frantisek] Palacky“, der in seiner Redaktion von Dokumenten des Grafen in einem Fall „aus dem Wort ‚Deutscher‘ das Wort ‚Mann[...].‘ gemacht“ habe<sup>23</sup> – ohne dass Kisch den Kontext darstellte: Sternbergs Ausscheiden als Kammerrat des Fürstprimas des Rheinbunds Karl Theodor Dalberg aufgrund seiner Weigerung, 1806 Napoleons Sieg mit einem Tedeum zu feiern –,<sup>24</sup> die nur durch ein weiteres Zitat gestützte, wiederholte Versicherung entgegen, die „im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur“ in deren *Bibliothek deutscher Schriftsteller aus Böhmen* von Wladimir Helekal herausgegebenen *Ausgewählten Werke* Sternbergs seien „Beweise für Sternbergs deutsches Wesen“,<sup>25</sup> „Dokumente deutscher Denkungsart“ und „Beweise von deutschem Fühlen“.<sup>26</sup> Das Zitat leitet Kisch ein:

Ja, wenn heute jemand in Prag solche Worte sprechen würde, wie sie Graf Kaspar Sternberg im Jahre 1837 anlässlich des Prager Naturforschertages beim königlichen Gastmahl auf dem Hradschiner Schlosse getan, wie würde man ihn auf tschechischer Seite als ‚Pangermanisten‘, als ‚Hochverräter‘ brandmarken! Er sagte: ‚Kaiser Franz hat das vereinende Band um Deutschlands Naturforscher in Wien geschlungen [...]. Nord und Süd, Ost und West sind miteinander verschlungen: es gibt nur *ein* Deutschland wie nur *eine* Naturforschung, wengleich sie den ganzen Erdball umfängt [...].‘<sup>27</sup>

Im Unterschied zu den bisher zitierten *Bohemia*-Artikeln, von denen er den zweiten im Briefwechsel mit dem Bruder Paul „ein germanistisches“ „Feuilleton“ nannte,<sup>28</sup> nahm Kisch drei weitere, in denen er mit Sternberg und einem weiteren Goethe-Freund aus Böhmen Goethes Spuren folgte, später in seinen Sammelband

<sup>20</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 49.

<sup>21</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 55.

<sup>22</sup> Goethe, Johann Wolfgang: Tagebücher. Hrsg. von Peter Boerner. Zürich/Stuttgart 1964, S. 404.

<sup>23</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 55.

<sup>24</sup> Vgl. Urzidil, Johannes: Goethe in Böhmen. Zürich/München 1981, S. 440.

<sup>25</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 55.

<sup>26</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 56.

<sup>27</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 56.

<sup>28</sup> Kisch, Briefe (wie Anm. 10), S. 30.

*Die Abenteuer in Prag* auf – zwei als *Reportergänge vergangenheitswärts*.<sup>29</sup> In diesen Reportagen schildert Kisch eigene Recherchen, die zur Entdeckung bisher unbekannter – in beiden Titeln hervorgehobener – wechselseitiger ‚Anerkennung‘ in einer Beziehung zwischen Prag und Goethe führen, in der dritten Reportage deckt er *Die Geschichte einer literarischen Fälschung* auf als eine *Aus dem Prager Pitaval*.

*Die Agnoszierung einer Goethereliquie*, eines in einem Prager Museum aufbewahrten menschlichen Schädels, gelingt Kisch durch eine Anfrage in Weimar, die zur Identifikation eines dortigen Schädels als Abdruck des Pragers führt, den, wie Kisch vermutet, Sternberg vermittelt habe: „Durch diese Feststellung ist das Goethe-Nationalmuseum um die Aufklärung eines bisher nicht agnoszierten Sammlungsobjektes, das deutsche anatomische Museum in Prag aber um die Gewißheit bereichert worden, daß eines seiner schönsten Stücke durch eine Beziehung zum größten Deutschen geheiligt ist. –“<sup>30</sup>

Unter dem – einen Brief Goethes aus der Woche seines Todes, vom 15. März 1832, zitierenden Titel „...die in Prag geschehenen Vorschritte...‘ Die letzte Anerkennung Goethes“ berichtet Kisch von seinem Fund des unaufgeschnittenen Exemplars einer Prager Dissertation in der Wiener Hofbibliothek,<sup>31</sup> die der seit 1820 mit Goethe befreundete Polizeirat<sup>32</sup> in Eger Josef Sebastian Grüner an Goethe geschickt hatte: „Mineralien von Rat Grüner mit einer bedeutenden Prager Disputation über Polarität. Ernste Betrachtungen darüber“, heißt es unter dem 2. Februar 1832 in Goethes „Tagebuch“. <sup>33</sup> Kisch referiert nicht nur die Dissertation im Detail, sondern zitiert eine ganze Seite aus deren 12. Kapitel „Goethes Farbenlehre, im Gegenteil eine zu wenig beachtete Ergänzung der Theorie der Polarität“<sup>34</sup> –erstmalig aber formuliert Kisch in zweierlei Hinsicht etwas Kritisches zu Goethe: „Den ausdrücklichen Hinweis des Polizeirates Grüner scheint Goethe also nicht beachtet und den Doktor Lövy für einen Katholiken gehalten zu haben oder zumindest dessen Arbeit durch die größere Lehrfreiheit der katholischen Länder

---

**29** Kisch, Egon Erwin: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 2/1: Aus Prager Gassen und Nächten. Prager Kinder. *Die Abenteuer in Prag*. Berlin/Weimar 1975. S. 583; vgl. Jungfer, Anja: Egon Erwin Kisch – Jüdische Lebenswelten in seinem Werk. Magisterarbeit Universität Potsdam 2014. S. 27 (im Manuskript abgeschlossen), zu „eine[r] deutlich markierte[n] jüdische[n] Identifikation“ Kisch in „Familiäres, allzu Familiäres“, wo den ernsthaft gezogenen Linien zu Heine und Mendelssohn die Verspottung einer in Goethe lebenslang verliebten Großtante gegenübersteht, die den Autor stets ‚Egmont‘ statt Egon genannt habe.

**30** Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 561.

**31** Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 570.

**32** Goethe, Tagebücher (wie Anm. 22), S. 378.

**33** Goethe, Tagebücher (wie Anm. 22), S. 588.

**34** Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 568.

gefördert.“<sup>35</sup> Kisch hingegen zitiert schon einleitend Grüner, dass „mir der Herr Professor der Humanitätsklassen zu Prag Anton Dietrich<sup>36</sup> das anliegende Werkchen des Med. Doktor Hermann Lövy Israeliten in Prag zugesendet, es an E. Exc. gütigst [...] einzusenden“.<sup>37</sup> Dass in Goethes brieflichem Dank an Grüner für die Dissertation „der Name ihres Autors nicht genannt“ werde, denn „die einzige Angabe, die er über Lövy gemacht hatte – die konfessionelle –, hatte der Adressat übersehen“, kommentiert Kisch: „Solcherart ist der Name des jungen Pragers [...] nicht in die Literaturgeschichte gekommen“, was mit Ernst (Arnošt) Kraus tschechischer und Sauer's deutscher Monographie zu Goethe und Prag von Kisch belegt wird. Allerdings verbindet Kisch seine Kritik an dem tschechischen Germanisten Kraus in einer Fußnote mit einem „herzlich[en]“ Dank, „daß er mich als Kronzeuge für die Prager Mädels gegen meinen Bruder und gegen – Friedrich Hebbel angerufen hat.“<sup>38</sup> Paul Kisch hatte in seiner von Sauer betreuten Dissertation *Hebbel und die Tschechen* dessen antitschechische Vorurteile – am Beispiel „tschechischer Huldinnen auf dem Wiener Graben“ –<sup>39</sup> gerechtfertigt.

Auch Kischs zweiter kritischer Einwand zu Goethes Dank betrifft Prager Juden: „Wenn sich Goethe [...] so anerkennend über die Lernfreiheit in katholischen Ländern verbreitet, begeht er eine Verallgemeinerung, mit der er dem hauptbeteiligten Einzelnen viel zu wenig und dem damaligen Kurs zu viel Ehre antut.“<sup>40</sup> Aus zeitgenössischen Memoiren zitiert Kisch zu den 1830er Jahren: „Es bestand in Prag gegen Goethe ein tiefes Vorurteil, er galt für gefährlich, Glaube und Sitte lockern; ich glaube überhaupt nicht, daß man in den Bibliotheken Prags mehr als zwei Dutzend Exemplare seiner Werke zusammengebracht hätte. Wer sie besaß, einzelne jüdische Literaturfreunde, Advokaten und ältere Beamte hüteten ängstlich den Schatz.“<sup>41</sup>

Auf den ‚einzelnen jüdischen Literaturfreund‘ Hermann Lövy, „diese[n] Mediziner“, „der Kepler, Giordano Bruno, Spinoza, Laplace, Schelling, Hegel, Lichtenberg und Humboldt in sich aufgenommen“ habe,<sup>42</sup> kommt Kisch in der Schlusswendung seiner Reportage zurück: „Wer aber war der junge, universale Philosoph und Apostel Goethes, Lövy, wie war sein ferneres Leben, die Fortsetzung seiner so verheißungsvoll aufgeklungenen Wirkung, sein Tod? Er ist ver-

---

35 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 564.

36 Bei Urzidil, Goethe (wie Anm. 24), S. 507: Dietrich.

37 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 562.

38 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 565.

39 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 565.

40 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 566.

41 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 566.

42 Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 566.

schollen, und niemals hat jemand seiner gedacht.“<sup>43</sup> Der sich selbst widerlegende letzte Satz klingt an Esther Wolfs Fluch in der *Lamentation* „Nicht gedacht soll seiner werden!“ von Heinrich Heine an,<sup>44</sup> dessen „Tonfall“ „nicht ohne Gewinn [...] erlascht“ zu haben,<sup>45</sup> der erste Rezensent Kischs lyrischem Debüt *Vom Blütenzweig der Jugend* 1905 in der *Bohemia* zugutegehalten hatte.

Auch die Fallgeschichte von der Fälschung endet mit einem Vergessenen: „Sieben Menschen folgten seinem Sarge“, dem Anton Zeidlers nämlich, „ein[es] alte[n] deutsche[n] Bibliotheksbeamte[n] in Prag“, der 1862 David Kuh, dem Herausgeber des „Tagesboten aus Böhmen“ „und gefürchteten Wortführer der Deutschen“, die „an Hand einer Fülle von Details“ geführten Beweise geliefert hatte, dass die 1817 von Wenzel Hanka, späterem Oberbibliothekar des Prager Museums, angeblich gefundene Königinhofer Handschrift „eine Fälschung sei“, von „Hanka [...] selbst gefälscht“.<sup>46</sup> Ohne auf Sternbergs Übersendung der deutschen Übersetzung von Hankas ‚Handschrift‘ an Goethe einzugehen,<sup>47</sup> bettet Kisch Goethe, der „in einer Anzeige der [von Sternberg herausgegebenen] ‚Monatsschrift [der Gesellschaft] des Vaterländischen Museums in Böhmen‘“ den Fund „begrüßte“ und „das lyrische Gedicht ‚Das Sträußchen‘“ „übersetzte“, in die Vorgeschichte der Enthüllung ein: „Natürlich war der Fund von entscheidendem Einfluß auf Wissenschaft, Kunst und nationales Leben in Böhmen. [...] der Großteil der rapiden Entwicklung, [...] die sich bei keinem zweiten Volk in dieser bewunderungswürdig energischen Weise vollzogen hat, gründete sich auf die neuentdeckte Vergangenheit, die Königinhofer Handschrift.“<sup>48</sup> Kisch fokussiert stärker das – von ihm mit der Reportage beendete – Schweigen der drei Prozesse darüber, „wessen wissenschaftlichen Ergebnissen David Kuh den Schwung seiner Feder [...] geliehen“ hatte, als den Mut der „als Verräter in Bann getan[en]“ „Czech[en]“, die es „wagte[n]“, „an der Echtheit des Königinhofer Nationalheiligums zu zweifeln“, unter ihnen der spätere Staatspräsident der Tschechoslowakischen Republik (ČSR) Tomáš Masaryk.<sup>49</sup> Auf der Gegenseite, bei der 50-Jahrfeier der ‚Entdeckung‘ hebt Kisch seinen Tschechisch-Lehrer hervor: „daß [...] alle

---

<sup>43</sup> Kisch, Bd. 2/1 (wie Anm. 29), S. 570; vgl. Urzidil, Goethe (wie Anm. 24), S. 517: „Loewy, Dr. N. Hermann, 1801–1843, Arzt und Forscher in Prag“.

<sup>44</sup> Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften in zwölf Bänden. Hrsg. von Klaus Briegleb. Bd. 11. München/Wien 1976, S. 324.

<sup>45</sup> Zit. nach Poláček, Kisch II (wie Anm. 13), S. 240.

<sup>46</sup> Kisch, Egon Erwin: Die Königinhofer Handschrift. (Die Geschichte einer literarischen Fälschung.) In: Fremden-Blatt (18.9.1917), S. 1–2.

<sup>47</sup> Vgl. Urzidil, Goethe (wie Anm. 24), S. 321.

<sup>48</sup> Kisch, Handschrift (wie Anm. 46), S. 1.

<sup>49</sup> Kisch, Handschrift (wie Anm. 46), S. 2.

czechischen Literaten und Dichter unter Führung [Jan] Nerudas zur Huldigung vor Hanka erschienen“.<sup>50</sup> Gegenüber dem „Kampf, der politische Parteien gegeneinander hetzte und die Straße ergriff“,<sup>51</sup> bezieht Kisch eine ironische Position:

[...] hatte man doch plötzlich die fast ein Jahrtausend alte Tradition eines kampfesfreudigen Nationalgeistes vor sich, Nibelungenlied und Wolfram von Eschenbachs Bedeutung waren verblaßt, vor Jaroslaw, Csesimir und Zaboij mußten sich Siegfried, Tristan und Parzival verstecken, Torquato Tasso war ein schwacher Nachfahr des unbekanntenen Königshofer Dichters, denn vieles im ‚Befreiten Jerusalem‘ ähnelte verdächtig einigen Stellen des vergilbten czechischen Manuskripts.<sup>52</sup>

In einem mit der ironischen Genrebezeichnung „Ein literarhistorischer Vortrag“ versehenen Beitrag zum *Berliner Tageblatt* über Goethe als „Der Mann mit dem blauen Band“, der kurz vor Kriegsbeginn (23. Juni 1914) erschien, polemisiert Kisch gegen nutzlose germanistische Seminare, wo die „Literaturbeflissenen die Gedanken und Stimmungen gelehrt werden, die Goethe bei Abfassung des ‚Faust‘ beseelten“: „He, was nützt das? Wenn sie dann ins Leben hinauswollen, um es Goethen gleichzutun, dann stehen sie vor der Literatur wie der Ochs vor einem kubistisch bemalten Hoftor. Man sollte sie lieber lehren, was sie tun sollten, um heute die Klassiker von morgen zu sein.“<sup>53</sup> Durch Modetipps wie Goethes blaues Band lerne man allenfalls, „vor den staunenden Blicken des Philisters neue Gipfel des Parnasses [zu] erklimmen“.<sup>54</sup>

### 3 Erste kritische Anmerkungen in *Schreib das auf, Kisch!*, der Rezension von Paul Wieglers *Figuren und Die Abenteuer in Prag: der ‚devote‘ Deutsche*

In Kischs im ersten Kriegsjahr geführtem Tagebuch, dessen „Buchfassungen“ beide, wie Josef Poláček nachgewiesen hat, „weitestgehend identisch sind mit dem eigentlichen Stenogramm des Kriegstagebuchs“,<sup>55</sup> gibt es eine einzige Ein-

<sup>50</sup> Kisch, Handschrift (wie Anm. 46), S. 1.

<sup>51</sup> Kisch, Handschrift (wie Anm. 46), S. 2.

<sup>52</sup> Kisch, Handschrift (wie Anm. 46), S. 1.

<sup>53</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 181–182.

<sup>54</sup> Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 183.

<sup>55</sup> Poláček Josef: Zur Frage der Weglassungen in Egon Erwin Kischs Kriegstagebuch 1914–15. In: Brücken. Germanistisches Jahrbuch DDR-CSSR. Prag (1984/85), S. 16–26, hier S. 16.

tragung, die Goethe erwähnt, am 24. November 1914. Der Absatz beginnt wie mit einer Überschrift: „Begegnung mit dem Dichter“, und es ist Kisch, der zu dem als „Forstbeamter, Dichter, Unteroffizier und Dummkopf zugleich“ eingeführten sagt: „Sie sind ja ein zweiter Goethe“, was er mit der Absicht erklärt, „um zu sehen, wie weit seine Albernheit gehe“.<sup>56</sup> Der „unerschütterliche Ernst“ des von seiner „eigene[n] Gabe“ und „der Unsterblichkeit“ überzeugten ‚Dichters‘ wird mit seiner Frage komisch kontrastiert, „ob er mit der Herausgabe seiner Kriegsgedichte einige tausend Kronen [...] verdienen werde“, und der durch eine „Probe“ belegten Herleitung seiner „auf Feldpostkarten“ verbreiteten und von den „meisten Leute[n] der Division“ „ernst“ ‚genommenen‘ „Dichtungen“: „er hat einmal ein Forstgedicht und ein patriotisches Schülerlied gelesen, und aus Zitaten dieser beiden Gedichte setzt sich seine äußerst produktive Dichtkunst zusammen“.<sup>57</sup>

Komisch entlarvendes Zitieren von Versen begegnet auch in Kischs – nach seiner Versetzung ins Kriegspressequartier verfasster – hymnischer Rezension des Essay-Bandes „Figuren“ von Paul Wiegler, seinem ehemaligen Chef bei der *Bohemia*, in der auch (7. April 1917) das Lob des weltliterarisch gebildeten Literaturhistorikers Wiegler und seiner „Bilder der Zeit“ als „Ganz kleine Romane in Böhmen“ erschien; Kisch reihte in seiner Besprechung nur Böhmen betreffende „Figuren“, denn, so der letzte Satz, „die aus Böhmen sollten uns aus Böhmen doppelt wert sein“.<sup>58</sup> Auf Chateaubriand und Casanova folgt:

Ein anderes Bild: Goethe am Karlsbader Sprudel, in allerdevotesten Versen ‚Ihro der Kaiserin Majestät‘ zu ihrer Ankunft besingend:  
 Aber heute neu mit Mächten,  
 Sprudle Quell aus deinen Höhlen!  
 Faltet aus die frischen Prachten,  
 Ihr, des grünen Tals Juwelen...<sup>59</sup>

Kisch kürzt nicht nur das Zitat aus Wieglers Text um den einzigen nicht so schlecht gereimten Vers („Holde Blumen euren Flor!“),<sup>60</sup> sondern ersetzt vor allem durch ‚allerdevotest‘ Wieglers eigenes Adjektiv: „Ein Dolmetsch der wackeren

<sup>56</sup> Kisch, Egon Erwin: Schreib das auf, Kisch! Ein Kriegstagebuch. In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd.1: Der Mädchenhirt. Schreib das auf, Kisch! Komödien. Berlin/Weimar 1976, S. 155–402, hier S. 328.

<sup>57</sup> Kisch, Bd. 1 (wie Anm. 56), S. 328.

<sup>58</sup> Kisch, Briefe (wie Anm. 10), S. 326; vgl. den Text auch in: Kisch, Bd. 8 (wie Anm. 18), S. 194–196.

<sup>59</sup> Kisch, Briefe (wie Anm. 10), S. 325.

<sup>60</sup> Wiegler, Paul: Figuren. Leipzig 1916, S. 91.

Bürger, feierte er in schicklichen Versen ‚Der Kaiserin Ankunft‘.<sup>61</sup> Während Wiegler in seinem Vorwort den Appell an die LeserInnen: „So bittet das Buch, das in den Tagen des Weltkriegs erscheint, als ein Buch des Übergangs aufgefaßt zu werden“,<sup>62</sup> mit einem Goethe-Zitat aus den „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten“ konkretisierte: „Denn was auch jedem von uns zuteil wird, das Beste unserer Überlieferungen dürfen wir nicht vergessen, [...] so mahnt in der Erschütterung der großen Revolution, Goethes weise Baronesse von C.“,<sup>63</sup> wird von Kisch hier nicht nur erstmals das von nun an stehende Adjektiv ‚devot‘ für Goethe benutzt, sondern auch das komisch entlarvende Zitieren zunächst von Goethe-Versen, später auch von Prosasätzen eingeführt.<sup>64</sup>

## 4 Die Reportage

Kischs Reportage *Westfront 1918 – Französische Revolution – Goethe* liefert eine äußerst scharfe Kritik der „Campagne in Frankreich“. Der im Präsens gehaltene Bericht verzichtet auf eine vom dargestellten Kriegsgeschehen zeitlich unterschiedene Erzählergegenwart; die Kommentare erscheinen als „hier und heute“<sup>65</sup> an der „Westfront 1918“ gesprochen, und zwar im „Herbst“:<sup>66</sup> „Niemand zu sehen – die Menschen liegen im Massengrab, das Unterstand heißt, sie liegen im Unterstand, der Massengrab heißt. Niemand zu sehen, so weit das Auge reicht. Und das Auge reicht weit, bis nahe an Verdun, über alle Höhen und Ortschaften, die in den Jahren 1914 bis

---

**61** Wiegler, *Figuren* (wie Anm. 60), S. 91; vgl. zu dem von Wiegler erwähnten Zyklus von vier Gedichten „Der Kaiserin Ankunft/ Becher/ Platz/ Abschied“ aus dem Jahre 1810: Urzidil, Goethe (wie Anm. 24), S. 375.

**62** Wiegler, *Figuren* (wie Anm. 60), S. 1.

**63** Wiegler, *Figuren* (wie Anm. 60), S. 2.

**64** Vgl. in *Der rasende Reporter* „Die Fahrt auf den Kanälen“ 16.10.1920: „ziehen wir die Dampfpfeife: ‚Ein großer Kahn ist im Begriffe, auf dem Kanale hier zu sein!‘ (Man entschuldige das jämmerliche Deutsch dieses Satzes; der ist von Goethe.)“, Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 34 aus *Faust II*; abgeschwächt in *Paradies Amerika* die „Einfahrt in den Panamakanal“: „viele große Schiffe, sind im Begriffe, auf dem Kanale hier zu sein‘ (Goethesches Deutsch)“: Kisch, Egon Erwin: *Paradies Amerika*. Berlin 1948, S. 94; in „Entdeckungen in Mexiko“ das „Kolleg: Kulturgeschichte des Kaktus“: „Der Wanderer aß die erstaunlich saftigen Früchte der Wüstenpflanze und rastete, ich verwende hier Goethes Worte, in jenen ‚Oasen, die die pflanzenleeren Wüsten so beleben wie die Orchideen den trockenen Stamm der Bananenbäume und die ödesten Felsenritzen‘.“ (Kisch, Egon Erwin: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd. 7: *Marktplatz der Sensationen*. Entdeckungen in Mexiko. Berlin/Weimar 1974, S. 414.)

**65** Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 550.

**66** Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 547.

1918 niederträchtige Berühmtheit erlangt haben: Consenvoye, Fourges, Douaumont, Beaumont, Vaux.“<sup>67</sup>

Kisch ordnet seine Beobachtungen so an, dass der Widerspruch zutage tritt: „Es ist klar, alles verloren [...]. Und doch opfert man täglich Tausende von Menschen.“<sup>68</sup> Ausgehend von der österreichischen Division Metzger – „Österreichische Truppen hier? Französische Erde – österreichisches Kampfgebiet?“ – kommt der Reporter auf den Interventionskrieg von 1792: „Auch das war schon einmal da.“<sup>69</sup> Nach einer knappen Darstellung, die zugleich begründet, weshalb die „offizielle Kriegsgeschichte“<sup>70</sup> von diesem Feldzug schweige, über den sich keine „stolzbeauschenten Werke“<sup>71</sup> schreiben ließen wie über „die Freiheitskriege oder den von 1870/71“, <sup>72</sup> wendet Kisch sich mit folgender Begründung der „Campagne in Frankreich“ zu:

Es ist behelrend, gerade heute und hier [...], in all den Gebieten, durch die Goethe beim Vormarsch gegen Verdun und dann auf der Flucht gekommen ist, sein Tagebuch nachzulesen. Obwohl es damals keine Gelbkreuzgase, keine Maschinengewehrmuster, keine Bombenabwurf Flugzeuge, keine Minenwerfer und keine 42-cm-Mörser gab, obwohl die berühmte Kanonade von Valmy im heutigen Trommelfeuer kaum hörbar wäre, war doch auch damals Krieg mit dem Ergebnis, daß Menschen getötet, Menschen verstümmelt, Einquartierungen, Evakuierungen, Repressalien, Plünderungen und Requisitionen verübt, qualvolles Sterben von Tieren herbeigeführt und Ländereien und Orte verwüstet wurden. Wir ersehen dies aus der ‚Kampagne in Frankreich‘ nur, wenn wir sie hier und heute lesen, denn bei Goethe sind die Greuel zwischen den Zeilen versteckt.<sup>73</sup>

Aus der Voraussetzung, dass erst der Ort und Zeitpunkt der Lektüre – an der Westfront im Herbst 1918 – die im Text versteckten Gräuel sichtbar mache, folgt der Sarkasmus der Inhaltsangabe: Er wird als das, was die Gräuel versteckt, ironisch aufgereiht, schon durch die Absatzbildung ins Lächerliche gezogen: der Sturz eines fürstlichen Leibpferds, Begrüßungen von Fürstlichkeiten, Weinsendungen an fürstliche Freundinnen, Vorlesen „aus unanständigen Büchern“; nur zwei referierte Details betreffen Goethes eigenes Verhalten direkt, das aber als eines vorgeführt wird, das dem Verstecken der Gräuel im Text entspricht: „er stellt mitten in Blut und

---

<sup>67</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 548.

<sup>68</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 546.

<sup>69</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 548.

<sup>70</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 549.

<sup>71</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 548.

<sup>72</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 549.

<sup>73</sup> Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 549–550.

Sterben geruhsame Gedanken über die Farbenlehre an“, er „ist auch sonst inmitten des grausamen Jammers mit sich und der Welt höchlichst zufrieden“.<sup>74</sup>

Die wertende Zusammenfassung dieser aufgereihten Momente von Ausweichen vor und Ablenkung von der – nach Kisch 1914–1918 vollends sichtbar gewordenen – Wirklichkeit des Kriegs fällt drastisch aus: „Hier, östlich der Maas, im vierten Weltkriegsjahr nachlesend, was Deutschlands Dichter vor hundertundsechszwanzig Jahren an gleicher Stelle in ähnlicher Situation notierte, lernt man ihn hassen.“<sup>75</sup> Kisch spitzt seine Kritik an Goethe dadurch noch zu, dass er sie über die „Campagne in Frankreich“ hinaus verallgemeinert, denn er sieht einen Zusammenhang zwischen ‚Deutschlands Dichter‘ und dem Verhalten der deutschen Soldaten; Goethe soll gewissermaßen begründen, weshalb dieselben Soldaten, die abends in der Kneipe noch gewusst hätten, dass der Krieg verloren sei, sich am nächsten Tag in den Tod schicken ließen: Goethe sei, weil er „ein mustergültiger Untertan, ein kriecherischer Fürstendiener und eigensüchtiger, neidischer Mensch war, zum Idol des deutschen Volkes ernannt worden. Soldaten“, fährt Kisch fort, „marschieren vorwärts, auch die Württemberger, Bayern und Preußen sind darunter, die gestern in der ‚Brasserie au Forêt de l’Argonne‘ Gespräche der Empörung führten.“<sup>76</sup> Im Schlusssatz setzt Kisch dem ‚Untertanen‘-Idol Goethe diejenigen entgegen, „in denen an gleicher Stelle, an der vor hundertundsechszwanzig Jahren die Französische Revolution über die preußische Monarchie siegte, der Gedanke an Aufruhr keimt“.<sup>77</sup>

Dass die dem Eintritt in die Kommunistische Partei Deutsch-Österreichs vorangehende Reportage *Westfront 1918* einen definitiven Wendepunkt in Kischs Goethe-Rezeption darstellte, soll nun abschließend an der Umwertung von Motiven gezeigt werden, die für Kischs deutsch-nationalliberale ‚Verehrung‘ bis dahin charakteristisch gewesen sind. So wird z. B. aus seiner zu Beginn zitierten ersten Goethe-Reportage für die *Bohemia* im *Marktplatz der Sensationen* ein „lokalpatriotischer Finanzbeamter“, der „mich mit der idée fixe“ „langweilte“, „daß Hassenstein der Schauplatz von Goethes ‚Novelle‘ sei“.<sup>78</sup> Für solche Umwertung werden sich über die bereits angedeuteten Verfahren komischer Kontrastierung hinaus andere Formen der Einbettung des ‚größten Deutschen‘ in eine Konstellation als wichtig erweisen.

---

74 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 550.

75 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 551.

76 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 551.

77 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 551.

78 Kisch, Bd. 7 (wie Anm. 64), S. 349.

## 5 Umwertung durch Kontraste und Konstellationen

In jedem seiner Berichte aus Berlin für die Prager *Lidové noviny* tritt in den frühen 1920er Jahren der ‚devote‘ Goethe auf, ob es um *Die Deutschen und Gerhart Hauptmann*, den *Autorenkatalog der Berliner Staatsbibliothek* oder *Liebe und Denkmäler im Tiergarten* geht: „Goethe wurde vor allem deshalb ein Heros des deutschen Volkes, weil er [...] ein devoter Staatsminister war“,<sup>79</sup> mit einem „ganze[n]“ „Katalogb[a]nd“ liege er deshalb in der Stabi vor Friedrich II. mit einem „halbe[n]“,<sup>80</sup> im Tiergarten allerdings gelte, dass „Denker und Dichter [...] nur, wenn sie brav waren, wie der Staatsminister Goethe zum Beispiel (nicht aber Professor Kant, der ein Pazifist war und in Berlin deshalb mit Recht kein Denkmal erhielt), [...] auf kaiserlichen Befehl hin von geschickten Zuckerbäckern verewigt“ worden seien.<sup>81</sup>

In die Anthologie *Klassischer Journalismus* nahm Kisch als einen von zwei Tschechen Jan Neruda auf,<sup>82</sup> von dem das Gedicht stammt: „Lieber ohne Ruhmeskränze sterben,/ Untergehn in dumpfer Flut des Lethe,/ Als den Titel ‚Exzellenz‘ erwerben./ Gott sei Dank: Ich bin kein Goethe.“<sup>83</sup> Neruda stellte – wie auch sein Gegenspieler im Streit um die Königihofers Handschrift Tomáš Masaryk –<sup>84</sup> zwei Schriftsteller nicht nur über Goethe, sondern ihm entgegen, die in Kischs Anthologie unter den 34 deutschsprachigen zu den neun Autoren jüdischer Herkunft zählen und zu den vier, die mit mehr als einem Text vertreten sind: Ludwig Börne und Heinrich Heine. Kischs Erklärung des Begriffs ‚klassisch‘ im Titel seiner Anthologie der *Meisterwerke der Zeitung* von „Vorgänger[n]“, die „als Vorbild oder als Warnung dienen“ sollten,<sup>85</sup> entspricht der ohne Kommentar zustimmende Abdruck von Börnes *Über Goethes „Tag- und Jahres-Hefte“ 1789–*

---

<sup>79</sup> Kisch, Egon Erwin: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd. 10: *Läuse auf dem Markt*. Vermischte Prosa. Berlin/Weimar 1985, S. 347.

<sup>80</sup> Kisch, Bd. 10 (wie Anm. 79), S. 366.

<sup>81</sup> Kisch, Bd. 10 (wie Anm. 79), S. 393.

<sup>82</sup> Vgl. Reimann, Paul: Egon Erwin Kisch. In: Ders.: *Von Herder bis Kisch. Studien zur Geschichte der deutsch-österreichisch-tschechischen Literaturbeziehungen*. Berlin 1961, S. 130–149, hier S. 139.

<sup>83</sup> Zit. nach Urzidil, Goethe (wie Anm. 24), S. 488.

<sup>84</sup> Vgl. Urzidil, Goethe (wie Anm. 24), S. 482.

<sup>85</sup> Kisch, Egon Erwin Kisch (Hrsg.): *Klassischer Journalismus. Die Meisterwerke der Zeitung*. Berlin 1923, S. 3.

1806<sup>86</sup> und die warnende Einleitung zu Goethes *Über Leonard da Vincis Abendmahl zu Mailand* in der Abteilung *Über Bildende Kunst*: „Goethe hatte nichts für Zeit und Zeitung übrig, er flüchtete vor ihr in Vergangenheit und Zukunft, Phantasie und Wissenschaft [...]. Und seine Tätigkeit als Kriegsberichterstatter während der ‚Campagne in Frankreich‘ ist wirklich von einer Blindheit gegen den Jammer, daß in diesem Punkte Börnes haßerfüllte Anklageschrift nicht übertrieben ist. Unerreicht aber ist Goethe als Kunstkritiker“.<sup>87</sup> Eingeschränkt war das letzte Lob allerdings durch einen Goethes Beziehung zu Sternberg verallgemeinernden Hinweis: „Wenn er seinen großen Namen dazu lieh, daß durch ein von ihm unterfertigtes Referat in einer Zeitschrift für ein Werk Propaganda gemacht werde (wie z. B. für den Jahresbericht des Vaterländischen Museums für Böhmen [Monatsschrift der Gesellschaft des Vaterländischen Museum in Böhmen]), so ließ er den Artikel von fremder Hand verfassen und änderte nicht viel daran.“<sup>88</sup>

Eine andere Konstellation als Goethe – Börne deutet sich an, wenn Kisch in der Einleitung zu Georg Forsters *Der Kölner Dom* nicht nur den Schlusskontrast seiner *Westfront 1918*-Reportage zwischen Goethe und solchen, „in denen an gleicher Stelle [...] der Gedanke an Aufruhr keimt“,<sup>89</sup> aufnimmt, sondern auch erstmals Alexander von Humboldt (über Forster) zitiert: „Seine führende Teilnahme an der französischen Revolution hat dem Andenken dieses Klassikers in Deutschland geschadet; während [Joseph] Görres einschwenkte, glaubte Forster bis zu seinem Tode, daß diese Volksbewegung ‚auch den Köpfen, den Fähigkeiten eine andere Entwicklung, dem Ideengang eine neue Richtung geben wird‘.“<sup>90</sup>

In die Konstellation Goethe – Französische Revolution führt Kischs Reportage über die *Versteigerung von Castans Panoptikum am 22. Februar 1922* in Berlin, die er als Dialog der Wachfiguren inszeniert, der beginnt, nachdem der Auktionator den Saal geschlossen hat: „Für den Goethe da hat sich zum Beispiel noch gar kein Interessent gefunden. Der wird wahrscheinlich morgen an eine Seifenfabrik losgeschlagen“,<sup>91</sup> einen Frankfurter Juden neu ein, der auch in späteren Texten wieder begegnet: Maier Amschel Rothschild. Er wird zunächst vom Berliner Räuber Sternicke am Gespräch mit Goethe gehindert: „Schnauze, alter Itzig! Mit dir redet doch keener! Ick unterhalte mich mit Herrn Joethe“, bis schließlich Rothschild Goethe sagen kann: „ich hab Sie doch noch gekannt, wie Sie noch e

---

**86** Kisch, *Journalismus* (wie Anm. 85), S. 712–724; vgl. zu Kischs Kürzungen Börne, Ludwig: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Inge u. Peter Rippmann. Bd. 3. Düsseldorf 1964, S. 286–301.

**87** Kisch, *Journalismus* (wie Anm. 85), S. 653.

**88** Kisch, *Journalismus* (wie Anm. 85), S. 653.

**89** Kisch, *Journalismus* (wie Anm. 85), S. 551.

**90** Kisch, *Journalismus* (wie Anm. 85), S. 372.

**91** Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 70.

klaaner Rotzbub waren. Wenn Sie mich auch nix erwähnt haben in Ihrer ‚Wahrheit und Dichtung‘. Ich war Ihnen zu wenig nobel! Sehn Se, und morgen werden Sie doch zu Seife verarbeitet, und ich werde in mei Bankhaus aufgestellt, als Denkmal...“<sup>92</sup> Goethe, der fast ausnahmslos im Büchmann zu findende eigene ‚geflügelte Worte‘ äußert, löst mit „Ihr laßt den Armen schuldig werden“<sup>93</sup> einen Streit zwischen Rothschild und Sternicke aus, in dem Rothschild es ein „Unrecht“ nennt, „daß es gar e so große Unterschiede gibt zwischen arm und reich“, und Sternicke gegen „Gemauschel von de soziale Jerechtigkeit“ „jiftig“ wird,<sup>94</sup> ein Streit, dem sich Goethe ‚klassisch‘ entzieht; „Ein garstig Lied! Pfui! Ein politisch Lied!“<sup>95</sup> Rothschild begegnet wieder im Kapitel „Die Ahnen“ der *Landung in Australien*, wenn der britische Kommandeur der First Fleet, die 1788 die ersten Häftlinge nach Botany Bay brachte, eingeführt wird: „Arthur Phillip, ein Zeitgenosse von Goethe und Maier Amschel Rothschild und, wie sie, Sohn eines Frankfurter Bürgers“.<sup>96</sup>

Die Konstellation Goethe – Börne prägt die Reportage aus Weimar von 1926, dem *Naturschutzpark der Geistigkeit*, wenn Kisch die ‚Liebe‘ der „Pfahlbürger“ zum „Geist Goethes“ aus ihrer Ähnlichkeit mit ihm erklärt: „Instinktsicher hat der Spießer herausgefunden, daß Goethes Leben komplementär zu seinem Werke war – so genial dieses ist, so pedantisch, autoritätsgläubig, devot, zeitfremd und egoistisch war seine Privatexistenz.“<sup>97</sup> Aber auch außerhalb Weimars und des Kleinbürgertums fand Kisch diesen ‚Geist Goethes‘, wie in der zuerst im KPD-Organ *Rote Fahne* gedruckten Reportage *Kleinbürger in der Waggonvilla* (13 November 1927):<sup>98</sup> „Eine Proletarierwohnung wie viele, aber mit Symptomen heraufziehender Kleinbürgerlichkeit, eine gehäkelte Decke und ein metallbeschlagenes Photographiealbum auf rundem Tisch, ein gipsener Goethe und ein ölgedruckter

---

92 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 75–76.

93 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 76.

94 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 77.

95 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 78.

96 Kisch, Egon Erwin: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 4: Paradies Amerika. Landung in Australien. Berlin/Weimar 1973. S. 454; vgl. als ähnlich komische Umwertung der frühen Reportagen über die drei böhmischen Freunde Goethes, die bisher schon behandelten Sternberg und Grüner sowie den noch nicht erwähnten Scharfrichter Karl Huß, *Goethe, Henker, Staatskanzler und Dieb* in: Kisch, Egon Erwin: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 2/2: Prager Pitaval. Späte Reportagen. Berlin/Weimar 1975, S. 221–228, hier S. 228: „So reimt sich das zusammen“.

97 Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 402.

98 Veröffentlichungen deutscher sozialistischer Schriftsteller in der revolutionären und demokratischen Presse 1918–1945. Bibliographie. Bearbeitung von Edith Zenker. Berlin/Weimar 1969, S. 277.

Kaiser Franz Joseph in goldlackiertem Rahmen, Nippesfiguren auf dem Gesims des Sofas.“<sup>99</sup>

In *Zaren, Popen, Bolschewiken* beginnt die Reportage aus dem „Marx-Engels-Institut“ in Moskau mit dem Ende von Kischs Besuch: „Nun hinabgehend zum Moskwafluß male ich mir den Kontrast aus zwischen diesem schicksalsschweren Strom und der idyllischen Ilm, an deren Ufer ich nach dem Besuch des Goethe-Schiller-Archivs rastete in Weimar, dem Naturschutzpark vergangener deutscher Geistigkeit.“<sup>100</sup> In der deutschen Abteilung hebt Kisch hervor, dass hier „mancher Schriftsteller zu Ehren [kommt], auf die er im späteren Mannesalter verzichtet hatte, so Joseph Görres [...]. Klassiker, die ihre Gesinnung nicht widerriefen, wurden vom deutschen Parnaß relegiert, Georg Forster oder Franz Mehring, und Rußland ist es, das sie nun auf einem internationalen Parnaß vereinigt“, auch mit von Kisch „Längstgesuchtem, verschollen Geglaußtem“: „der tschechoslowakische Staatsangehörige blätterte heute in den rarsten Raritäten seiner heimatlichen Literatur, im unversehrt erhaltenen ‚Volksblatt für Böhmen‘, herausgegeben von C. W. Medau, redigiert von Eduard Breier“.<sup>101</sup>

Am schärfsten kontrastierte Kisch Goethe und Forster in einem aus dem mexikanischen Exil im Nachlass überlieferten, auf den 20. November 1944 datierten Typoskript *Der ausgestrichene Klassiker: Georg Forster*, das aber in der Erklärung von Forsters ‚Ausgestrichen-Werden‘ auch eine positivere Bewertung von Goethes Frühwerk enthält, insbesondere des *Werther*, die sich schon 1930 in *Paradies Amerika* andeutet. Der ungedruckt gebliebene Forster-Text beginnt:

Zwischen Werthers Leiden und dem Bastillensturm schien es einen Augenblick, ach, nur einen Augenblick lang, als ob die deutsche Literatur zu einer Literatur der Wahrheit werden sollte. [...] Aber Wahrheit und Dichtung waren nun einmal als Gegensätze dekretiert. Auch lebte gerade damals der Genius der reinen Dichtung, und sein Glanz, der Glanz Goethes war es, der die drangstürmende Wahrheit in das Dunkel zurücktrieb.<sup>102</sup>

---

**99** Kisch, Bd. 5 (wie Anm. 9), S. 418, vgl. den Kommentar von Patka, Marcus G.: Egon Erwin Kisch. Stationen im Leben eines streitbaren Autors. Wien [u. a.] 1997. S. 128: „Voller Bosheit beschreibt Kisch auch jene Schicht, welche 1918 die Wiener Revolution durch Nichtanwesenheit und aus Angst vor dem Verlust erworbener Güter und Rechte verhinderte.“

**100** Kisch, Egon Erwin: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 3: Zaren, Popen, Bolschewiken. Asien gründlich verändert. China geheim. Berlin/Weimar 1977, S. 98; vgl. aber die auf die Harmonisierung von Goethes und Kischs Liebe zum Leben zielende Fehlinterpretation von Utitz, Kisch (wie Anm. 8), S. 124.

**101** Kisch, Bd. 3 (wie Anm. 100), S. 100.

**102** Kisch, Bd. 10 (wie Anm. 79), S. 207; vgl. zu Börnes Verwendung eines *Prometheus*-Zitats als Motto („Ich dich ehren? Wofür? [...] Schmerzen gelindert Je [...] Thränen gestillet Je“) seiner zusammenfassenden Polemik mittels Bettina von Arnims *Briefwechsel mit einem Kinde* Dietze,

In *Paradies Amerika* endet der Abschnitt „VI. Der Trödelmarkt“ des Kapitels „Bilderbogen: Tiefstes Chicago“ mit einem Blick auf den Bücherkarren dieses „Elendenmarkt[s] Chicagos“,<sup>103</sup> wo „ausnahmslos jüdische[...] Verkäufer“ vor allem an „Polen und Mexikaner“ verkaufen:<sup>104</sup> „Der Bücherkarren hat Einheitspreise von fünf und zehn Cent, alte Kalender und alte Magazine, spanische Schundromane und polnische Bibeln und einige zerlesene Schulklassiker, zum Beispiel in jiddischer Sprache einen Goetheschen Roman ‚Die Zores fün jüngen Werther‘.“<sup>105</sup> Der jiddische Werther begegnet wieder in Kischs erstem im Exil publizierten Buch *Geschichten aus sieben Ghettos*, aber diesmal in New Yorks Lower East Side und eingebettet in Reflexionen des Reisenden über die Festigkeit religiöser Bräuche, wie vom Titel *Israelitische Feiertage in New York* signalisiert: „Warum bieten selbst die profaneren Buchhandlungen von Norfolk Street mehr Religionsbücher, Theologica und Devotionalien an als Literatur, unter der wir jiddische Übersetzungen deutscher Klassiker bemerken wie Grillparzers ‚Melech Ottokars Mazel und Sof‘ und Goethes ‚Zores fün jungen Werther‘?“<sup>106</sup> Statt mit einer Antwort beendet Kisch seine Fragenreihe so: „Was fragt ihr so dumm?“<sup>107</sup>

In zwei spanisch publizierten Texten hat Kisch 1943 und 1945 zwei Umakzentuierungen gegenüber seinen früheren Texten über Goethe auf den Punkt gebracht: Sein *Terror und Verachtung* überschriebener Beitrag zum 1943 in Mexico City erschienenen *Schwarzbuch über den Naziterror in Europa* setzt den in der Tschechoslowakei ausgeübten in Gegensatz zu dem, was „ein Mozart, ein Beethoven oder ein Goethe [...] von ihren [tschechischen] Gastgeber dachten“.<sup>108</sup> Entsprechend nimmt er Goethes „Anerkennung“<sup>109</sup> Hermann Loewys als exemplarisch für die „Böhmische[r] Juden eines Jahrhunderts“ in einem so betitelten Aufsatz für die *Tribuna Israelita*, allerdings eröffnet die Reihe ein anderer von Kisch „deutscher Klassiker“ genannter Autor: Johann Gottfried Seume, der von „ein[em] jüdischen Dorfkaufmann das von wenigen verstandene und von wenigen gekaufte philosophische Werk Kants“ „Beweisgrund zur einzigen vollen Demonstration über das Dasein Gottes“ geliehen bekam, als er sich auf seinem

---

Walter: Junges Deutschland und deutsche Klassik. Zur Ästhetik und Literaturtheorie des Vormärz. Berlin 1962, S. 43.

**103** Kisch, *Paradies* (wie Anm. 64), S. 197.

**104** Kisch, *Paradies* (wie Anm. 64), S. 198.

**105** Kisch, *Paradies* (wie Anm. 64), S. 199.

**106** Kisch, Egon Erwin Kisch: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 6: *Geschichten aus sieben Ghettos*. Eintritt verboten. Nachlese. Berlin/Weimar 1976, S. 431.

**107** Kisch, Bd. 6 (wie Anm. 106), S. 434.

**108** Kisch, Bd. 10 (wie Anm. 79), S. 198.

**109** Kisch, Bd. 6 (wie Anm. 106), S. 412.

„Spaziergang nach Syrakus“ in Budin, „wo allgemeine Verlassenheit zu sein scheint“, „am Abend langweilte“. <sup>110</sup>

## 6 Einschluss Goethes gegen antislawischen und antisemitischen Rassismus

Die gegen antislawischen und antisemitischen Rassismus gerichteten Einschlüsse Goethes in breitere Konstellationen – z.B. 1942 in einem Artikel im *Freien Deutschland* über Alexander von Humboldt, der diesen Schüler Lessings, Herders und Kants zwischen Goethe und Marx verortet, <sup>111</sup> oder schon 1934 in der ersten der *Geschichten aus sieben Ghettos* (zuerst in Klaus Manns *Die Sammlung* erschienen), wo es heißt: „erst Goethe, Marx und Lessing künden die Glorie von Spinozas Geist“ – <sup>112</sup> hindern Kisch nicht an expliziter Kritik, z. B. im zuletzt genannten Text an Goethes ‚Übersehen‘ des portugiesisch-jüdischen Friedhofs von Amsterdam in seinem Aufsatz *Ruysdael als Dichter*, wo jener auf dem dritten Bild Ruysdaels dargestellte Friedhof als „Kirchhof“ in „Klosterumgebung“ erscheint. <sup>113</sup>

Kischs im Ersten Weltkrieg gelernter Hass auf privatistisch vermeintlich privatistische Kunstautonomie bricht nicht nur in komischen Entlarvungen – z. B. auch in dem autobiographischen, zuerst englisch erschienenen *Marktplatz der Sensationen* – durch, sondern vor allem in Stellungnahmen zu Schriftstellerkollegen, die er im Banne Goethes sieht. Auf *Westfront 1918* verweist Kischs *Wort der Trauer und Liebe* zum Tod von Maxim Gorki 1936, auch wenn hier nicht die „Campagne in Frankreich“, sondern *Hermann und Dorothea* für das Dunkel der überwundenen eigenen Vergangenheit steht: „Stellt euch Jünglinge vor (ich gehörte zu ihnen), die unmittelbar, nachdem sie Goethes ‚Hermann und Dorothea‘ gelesen hatten, Gorkis Novellen in die Hand bekamen. Das war ein Blitz, der einen unsichtbaren Pfad erhellte, den Pfad der sozialistischen Literatur.“ <sup>114</sup>

Auch in seinem Nachruf auf *Bruno Frank* im *Freien Deutschland* im August 1945 ist die Kritik ein Rückblick auf Überwundenes: „Aus angesehenem Stuttgarter Bürgerhaus war er gekommen, aus feststehenden Prinzipien, zu denen die Anerkennung verschiedener Primare gehörte: Friedrich der Große hatte das Ziel

<sup>110</sup> Kisch, Bd. 6 (wie Anm. 106), S. 412

<sup>111</sup> Kisch, Egon Erwin: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 9: Mein Leben für die Zeitung 1926–1947. Journalistische Texte 2. Berlin/Weimar 1983, S. 469.

<sup>112</sup> Kisch, Bd. 6 (wie Anm. 106), S. 16.

<sup>113</sup> Goethe, Johann Wolfgang: Ruysdael als Dichter. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 12. Hamburg 1959, S. 138–142, hier S. 140.

<sup>114</sup> Kisch, Bd. 9 (wie Anm. 111), S. 418.

aller Verehrung zu sein (zumindest neben Goethe), und die Gesetze der Ästhetik und der Kunst waren die höchsten Gesetze der Lebensführung.“<sup>115</sup> Weniger freundlich fällt die Kritik in dem Fragment gebliebenen Porträt von Karl Kraus aus: „Vorzugsschüler, der er bis zum Tode blieb, trat er für Goethe ein [...] und für andere Klassiker, die schon in der Schule empfohlen werden“.<sup>116</sup>

Der tschechische Kritiker Pawel Eisner hat 1931 Kisch einen „Deserteur des aristokratischen Intellektualismus“ genannt: „eine radikalere Flucht [...] aus dem Prager Ghetto ist nicht mehr denkbar“.<sup>117</sup> Solche Radikalität spricht aus dem erniedrigenden Spott, zu dem Kisch die komische Entlarvung des ‚größten Deutschen‘ steigern kann, indem er in *Marktplatz der Sensationen* Goethes – an der „Campagne in Frankreich“ kritisiertes – Ausweichen vor und Ablenkung von der Wirklichkeit in der Marienbad-Reportage *Kaiserlich-Königlich Allzumenschliches* parodiert:

Am meisten leid tat es mir um den dritten Teil meines Artikels, denn dieser sollte mit einer Totschweigetaktik brechen, die ungerechterweise verhängt ist über die für diesen Weltkurort sehr wichtige und sehr charakteristische Institution der überall, selbst im Walde verstreuten Kabinen. Nie ward über sie und ihre Hüter gesprochen, und selbst die Goethe-Philologie, so wahr sie noch keinen Dreck in seinem Leben vernachlässigt hat, erwähnt nirgends das Bretterhäuschen am Waldweg zum Podhorn, wohin er täglich seine Schritte lenkte und wo er so friedlich saß. Die einzige Goethestätte ohne Gedenktafel.<sup>118</sup>

---

**115** Kisch, Bd. 9 (wie Anm. 111), S. 516.

**116** Kisch, Bd. 10 (wie Anm. 79), S. 69; vgl. zu Kisch und Max Brod als den beiden Ausnahmen von der allgemeinen Karl Kraus-Verehrung im deutsch-jüdischen literarischen Prag Krolop, Geschichte (wie Anm. 14), S. 57; zu Kischs Kraus-Kritik vgl. Poláček, Josef: Egon Erwin Kisch über Karl Kraus. In: *Literatur und Kritik* 5 (1970), S. 21–36; Walter Grab ‚erhärtert‘ am Vergleich von Kisch und Kraus im Hinblick auf des Letzteren „elitäre Arroganz [...] gegenüber der eigenen Herkunft“ (Grab, Walter: Egon Erwin Kisch und das Judentum. In: *Juden in der Weimarer Republik*. Hrsg. von Walter Grab. 2. veränd. Aufl. Darmstadt 1998, S. 218–243, hier S. 221) seine „Auffassung“: „Die Ansicht, daß der sogenannte Selbsthaß besonders unter Sozialisten und Kommunisten verbreitet war, ist [...] empirisch nicht nachweisbar. Im Gegenteil, es scheint, daß gerade dem Judentum entstammende deutsche Denker und Dichter, die dem *rechten* politischen Spektrum zuneigten, ihre Herkunft als Schande betrachteten, während sozialistische und kommunistische Schriftsteller sich stolz zu ihrem jüdischen Erbe bekannten.“ (S. 218) Vgl. hierzu bei Kisch auch Horch, Hans Otto: „Was heißt: glauben? Das sind doch Tatsachen.“ Zu den ‚Ghetto‘-Geschichten Egon Erwin Kischs. In: Von Franzos zu Canetti. Jüdische Autoren aus Österreich. Hrsg. von Mark Gelber [u. a.]. Tübingen 1996, S. 37–57, hier S. 56: „der areligiöse Aufklärer [...] bleibt Jude aus Anhänglichkeit gegenüber der jüdischen Tradition“.

**117** Zit. nach: Servus Kisch. Erinnerungen, Rezensionen, Anekdoten. Hrsg. von Fritz Hofmann, unter Mitarb. von Josef Poláček. Berlin/Weimar, S. 314; vgl. auch 1935: „Kisch ist der elementarste Ausbruch“ (S. 24).

**118** Kisch, Bd. 7 (wie Anm. 64), S. 360–361.

Dorothee Gelhard

## Cassirer liest Goethe – die Entwicklung des Formbegriffs

„Niemand hat je verstanden, wie wichtig Goethe für Ernst Cassirer war“<sup>1</sup>, schreibt Toni Cassirer in ihren Erinnerungen. Dass Goethe eine wichtige Rolle für Cassirers Denken spielt, ist überall in seinen Schriften deutlich sichtbar. Tatsächlich ist kein anderer Autor außer Kant Gegenstand so vieler seiner Untersuchungen gewesen. Cassirer hat sich nicht nur indirekt immer wieder auf Goethe bezogen, sondern insbesondere im englischen<sup>2</sup>, schwedischen<sup>3</sup> und amerikanischen<sup>4</sup> Exil mehrere Aufsätze über ihn geschrieben oder Vorlesungen über Goethe gehalten. Insgesamt liegen 23 Arbeiten über Goethe vor, wobei damit nur die Texte erfasst sind, in denen Goethe im Titel genannt wird. Goethe nimmt ohne jeden Zweifel im Werk Cassirers eine prominente Rolle ein, die weit über die Goethe-Verehrung der 1920er Jahre hinausgeht und dieser z.T. sogar eher konträr gegenüber steht.<sup>5</sup>

Cassirer hat in der Fortführung des Goethe'schen Denkens vor allem drei Begriffe stark gemacht, und diese sind es auch, die seinen philosophischen Weg markieren: Statt auf die *Unmittelbarkeitsmetaphorik*, die die Romantik favorisierte und die sein Zeitgenosse Heidegger aufgreift, setzt er auf das *Symbol*, statt für den *Rückzug ins Selbst* oder für *Auflösung/Zersplitterung des Subjekts* zu plädieren,

---

1 Cassirer, Toni: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg 2003, S. 88.

2 Vom 1.10.1933 bis Juli 1935 lehrt Cassirer am All Soul's College in Oxford als Chichele Lecturer.

3 Vom 1.9.1935 bis 31.8.1940 lehrt Cassirer als Professor an der Göteborg Högskolan Universität. Im Juni 1939 nimmt er die schwedische Staatsbürgerschaft an.

4 Von September 1941 bis September 1943 ist er als Gastprofessor an der Yale University tätig, von Oktober 1943 bis September 1944 wird seine Professur über Drittmittel finanziert und ab Juli 1944 zieht er nach New York um und lehrt an der Columbia University. Für 1945 hatte er bereits eine einjährige Gastprofessur in Los Angeles zugesagt.

5 Siehe dazu: Bluhm, Heinz: Ernst Cassirer und die deutsche Philologie. In: Monatshefte für Deutschen Unterricht. A Journal devoted to the Interests of the Teachers of German in the Schools and Colleges of America XXXVII (November 1945), S. 466–474. Krois kommentiert Cassirers Abkehr von der Germanistik: „Die letzte Jahrhundertwende war die große Zeit der ‚Goethe-Philologie‘, für die keine Einzelheit unbedeutend war und keine biographische Erkenntnis nebensächlich. [...] Gleichzeitig war diese Goethe-Philologie, um einen heutigen Terminus zu verwenden ‚theorieblind‘. Man zeigte kein Interesse für Philosophie, nicht einmal für die Philosophie von Goethes Zeit. Diese Goethe-Philologie trieb Cassirer aus der Germanistik.“ (Krois, John Michael: Die Goetheschen Elemente in Cassirers Philosophie. In: Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft. Hrsg. von Barbara Naumann u. Birgit Recki. Berlin 2002, S. 157–172, hier S. 161.)

setzt er auf die *Freiheit* oder genauer: *Befreiung des Individuums* und an die Stelle des *passiven Erlebens* tritt die *schöpferische und gestaltende Tat*.

## 1 Das Einzelphänomen: Goethe als „Befreier“

Cassirer folgt Goethe darin, dass auch er von der *Anschauung der Natur* und nicht von einer *abstrakten Idee* als oberster Prämisse ausgeht. Goethe nämlich schreibt in *Zur Morphologie*: „Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. [...] Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewusstsein tritt, dass zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht“<sup>6</sup>. In *Freiheit und Form* bekennt Cassirer explizit, dass Goethes Lehre von der Metamorphose der Pflanzen der „entscheidende Moment“<sup>7</sup> für die Entwicklung seines Formbegriffs gewesen sei. Im Nachvollziehen nämlich der Goethe’schen Argumentation, die dieser in Opposition zur Linné’schen Systematik entwickelt, legt Cassirer Goethes „Grundgedanken in seinem Ursprung“<sup>8</sup> frei und will dessen „geistige Wurzeln“<sup>9</sup> bestimmen, aufgreifen und für ein anderes System (das der Kulturphilosophie) fruchtbar machen. Der zentrale Begriff der *symbolischen Form* seiner Kulturphilosophie ist nicht nur vor dem Hintergrund der Cassirer’schen Goethelektüre zu lesen, sondern die Idee der „symbolischen Form“ selbst ist Cassirers Gegenentwurf zu den Konzeptionen der Unmittelbarkeit, des Rückzugs ins grüblerische Selbst und des Erlebens, die in der zeitgenössischen Philosophie populär waren und es für die Literaturtheorie heute noch immer sind.

Goethe hat seinen Formbegriff in *Die Metamorphose der Pflanzen* (1790) ausführlich erklärt. Er zeigt hier, dass auch Natur eine Geschichte hat, die sich sukzessive entwickelt. Die stufenweise *Umwandlung* einer Gestalt in eine andere, die „wie auf einer geistigen Leiter, zu jenem Gipfel der Natur aufsteigt“<sup>10</sup>, geht davon aus, dass die Natur „kein neues Organ [bildet], sondern sie verbindet und modifiziert nur die uns schon bekannt gewordenen Organe und bereitet sich

---

6 Goethe, Johann Wolfgang: *Zur Morphologie*. In: Johann Wolfgang Goethe. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe (MA). Band 12. München 1989, S. 9 – 384, hier S. 99.

7 Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form*. Darmstadt 1961, S. 227.

8 Cassirer, Freiheit (wie Anm. 7), S. 227.

9 Cassirer, Freiheit (wie Anm. 7), S. 227.

10 Goethe: *Die Metamorphose der Pflanzen*. In: MA, Bd. 12 (wie Anm. 6), S. 29 – 68, hier S. 30.

dadurch eine Stufe näher zum Ziel<sup>11</sup>. Wenige Jahre zuvor, in Italien, hatte Goethe noch nach der „Urpflanze“ gesucht und von dem Unterfangen Herder begeistert berichtet.<sup>12</sup> Das ist inzwischen in den Hintergrund getreten und der Annahme gewichen, dass, so verschiedenartig die Formen sich auch entwickeln mögen, sie dennoch durch eine *innere Identität* miteinander verbunden sind, sich um ein Zentrum gruppieren lassen und daher *alle Erscheinungen einer Gestalt* untereinander vergleichbar sind.<sup>13</sup> Cassirers Metabasis Goethes ist die Transformation der botanischen Beobachtungen in die Kulturphilosophie.

*Form*<sup>14</sup> kennzeichnet somit auch für Cassirer einen *dynamischen Prozess*, eine *geschichtliche Entwicklung* und meint kein statisches Modell. Das führte Krois zu der berechtigten Aussage, dass „Goethe in Cassirers Augen mit der Lehre von der Metamorphose den Begriff Identität neu gedacht [habe]. Goethe denkt ‚nicht in Raumgestalten, sondern in Zeitgestalten‘“<sup>15</sup>.

Wenn Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* von der *inneren Form* der Sprache, Kunst, Religion, Mythos oder Wissenschaft spricht, meint er auch hier keine festgelegten Strukturen, sondern *bestimmte kulturelle Prozesse*. Es geht ihm nicht um die Rekonstruktion einer „Ur-Form“. Das war schon das große Missverständnis, das das Verhältnis der Romantiker zu Goethe bestimmt hatte,

---

11 Goethe, *Metamorphose* (wie Anm. 10), S. 40.

12 Goethe schreibt in der *Italienischen Reise*: „Neapel zu 25. März [1787]: [...] Herdern bitte ich zu sagen, dass ich mit der Urpflanze bald zu Stande bin, nur fürchte ich, dass niemand die übrige Pflanzenwelt darin wird erkennen wollen. Meine famose Idee von den Kotyledonen ist so sublimiert, dass man schwerlich wird weitergehen können.“ (Goethe: *Italienische Reise*. In: MA, Bd. 15, München 1992, S. 40.)

13 Goethe, *Italienische Reise* (wie Anm. 12), S. 67. Andrea Pinotti sieht in Goethes morphologischem Paradigma daher die Vermittlerfunktion zwischen Warburg und Husserl: „In der Tat [...] bestehen zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen Husserls phänomenologischer Methode und Goethes morphologischer Beschreibung. Wir können z.B. anführen: das Verhältnis zwischen der empirischen Erscheinung und dem *Eidos* oder Wesen (wie Husserl es z. B. in *Ideen I, Abschnitt 2*, analysiert [...]), die Methodik der eidetischen Variationen [...], die das *Eidos* als ein Thema von unendlich möglichen Varianten [...], als „Urbild“ und „Invariante“ einer „offen endlosen Mannigfaltigkeit von Varianten“ ansieht. [...] Wenn wir eine solche Variations-Methode auf Warburgs Ikonologie übertragen wollten, könnten wir vielleicht voraussetzen, dass ein sozusagen kollektives Subjekt die Kunstgeschichte zu einem allgemeinen Feld für unendliche bildlich eidetische Variationen der Formeln erhoben hat. Also: Kunstgeschichte als geschichtliche Variation einer nicht-historischen Formel...“ (Pinotti, Andrea: *Nympha zwischen Eidos und Formel. Phänomenologische Aspekte in Warburgs Ikonologie*. In: *Phänomenalität des Kunstwerks*. Hrsg. von Hans Rainer Sepp u. Jürgen Trinks. Wien 2006, S. 222–232, hier S. 229.)

14 Das schließt auch den Begriff der *inneren Form* mit ein.

15 Krois, John Michael: *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*. In: *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hrsg. von Enno Rudolph u. Bernd-Olaf Küppers. Hamburg 1995, S. 297–325, hier S. 306.

und es setzt sich, lässt sich nun mit Cassirer ergänzen, in der Philosophie der Moderne weiter fort. Die „Ur-Form“ – das hatte Goethe schließlich ebenfalls erkannt und zu seiner eigenen Überraschung in Kants *Kritik der Urteilskraft* wiedergefunden – ist an sich gar nicht wahrnehmbar, sondern wirkt „als immanentes bildliches Apriori innerhalb der empirischen, historisch bestimmten Phänomene, die es ermöglicht, seine Ursprünglichkeit [...] morphologisch-phänomenologisch zu verstehen“<sup>16</sup>. Cassirer fand in Goethes Konzept der inneren Form somit die Basis seines eigenen Formbegriffs: Dass *Identität einer Form* dennoch mit ihrer *ständigen Veränderung* vereinbar sein kann. Während Goethe es „Gestalt“ nannte, nennt Cassirer es „symbolische Form“.

In der Annahme der ständigen Veränderbarkeit der Form liegt daher auch der wesentliche Unterschied zum Formalismus, der die literaturwissenschaftlichen und kunsttheoretischen Debatten der 1910er und 20er Jahre dominierte. Cassirers symbolische Formen sind keine Bezeichnungen für schon gegebene Ideen oder Abbilder schon gegebener Objekte. Jedes sinnliche Phänomen, so konkret es auch sein mag, hat immer schon einen symbolischen Wert oder eine symbolische Funktion (Ausdruck, Darstellung oder eine intellektuelle Bedeutung). In der Philosophie Cassirers können inhaltliche Sinnphänomene nicht auf ihre formale Beschaffenheit oder ihre kausalen Prozesse reduziert werden. Cassirer wollte nicht wie die Formalisten mit der Form den Inhalt erklären<sup>17</sup>, sondern es ging ihm um die Interpretation von symbolischen Ausdrücken (expressiven, darstellenden und abstrakten), die historisch hervortreten.

In einem Vortrag, den er für die Warburg-Bibliothek Anfang der 1920er Jahre gehalten hat, hat er die Dynamik seines Formbegriffs noch einmal deutlich hervorgehoben:

Die Zusammenschau, die Synopsis des Geistigen kann sich nirgends anders als *an seiner Geschichte* vollziehen, aber sie bleibt in dieser einen Dimension der Geschichte nicht stehen. Die Beziehung des Seins auf das Werden gilt als echte Korrelation auch in umgekehrter Richtung. Wie das geistige Sein nicht anders als in der Form des Werdens ist, sofern es philosophisch erfasst und durchdrungen wird, damit in die Form des Seins gehoben wird. Soll das Leben des Geistes sich nicht in die bloße Zeitform, in der es sich abspielt, auflösen,

---

<sup>16</sup> Pinotti analysiert das bei Warburg. Doch es gilt mutatis mutandis auch für Goethe resp. Cassirer. (Pinotti, *Nympha* (wie Anm. 13), S. 227.)

<sup>17</sup> Die formalistischen Textanalysen reichen von Boris Ėjchenbaums Analyse der Gogol'schen Erzählung „Der Mantel“ „Kak sdelana, Šinel' Gogolja“ von 1918 bis zu den frühen strukturalistischen Arbeiten Jurij Lotmans wie etwa „Struktura chudožestvennogo teksta“ von 1970. Gegen diese Art der Textanalyse wandten sich schließlich vehement die Poststrukturalisten.

soll es nicht in ihr zerfließen, so muß sich auf dem beweglichen Hintergrunde des Geschehens ein Anderes, Bleibendes reflektieren, das in sich Gestalt und Dauer hat.<sup>18</sup>

Die formalen Phänomene verlangen gerade wegen ihrer Veränderung eine Erklärung. Das ist gleichermaßen die Intention des Warburg'schen Mnemosyne-Atlas'. Die Fokussierung auf die Veränderungen in der Zeit vor den Veränderungen im Raum verbindet Cassirer mit der Warburg-Schule.<sup>19</sup> Während im Ersten Weltkrieg und in der Weimarer Republik zunehmend mit nationalen Raum-begriffen operiert wurde, verfolgten Cassirer und die Warburg-Schule ein – wie man heute sagen würde – transnationales Europa-Konzept, das in Epochen dachte. Cassirers Kulturphilosophie basiert auf der Interpretation von Bedeutungsinhalten, die die Grundlage für die formalen Eigenschaften und den Stil bilden, und nicht auf der umgekehrten Richtung – wie es der Formalismus der 1910er Jahre praktizierte, der ahistorisch argumentierend mit der Form den Inhalt erklärte.

## 2 Umwandlung oder Steigerung des Einzelphänomens

Cassirer begegnet dem romantischen Gestus „Ich bin der Welt abhanden gekommen“<sup>20</sup> mit der Notwendigkeit für den Menschen, mit der äußeren Welt zu interagieren, und geht von dem Begriff der Einheit aus, der letztlich danach strebt, auch die Kluft zwischen den Natur- und Kulturwissenschaften durch den Symbolbegriff zu überwinden. Er greift Goethes Vorstellung der Polarität auf, die der in seinen naturwissenschaftlichen Schriften wiederholt beschreibt:

[...] denn es ist ein und dasselbe objektive Gesetz des Alls, das sich uns im Bereich des organischen Werdens wie in dem des geistigen Werdens enthüllt. Wir müssen, um dieses Gesetz in seinem Kern und in seinem Grund zu erfassen, ständig von der einen Sphäre in die andere übergehen; wir müssen jene in dieser, diese in jener reflektieren und beide kraft dieser Reflexion wechselseitig erhellen. Nur in solcher ‚wiederholten Spiegelung‘ lässt sich

---

**18** Cassirer, Ernst: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. Hrsg. von Fritz Saxl. Vorträge 1921–1922. London 1967, S. 11–40, hier S. 11–12.

**19** Ein signifikantes Beispiel dafür sind u. a. Erwin Panofskys Dürer-Interpretationen. Ders.: Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers. München 1977 [1943].

**20** Der Spätromantiker Friedrich Rückert schrieb dieses Gedicht 1821, das Gustav Mahler 1901 vertont hat.

die Bedeutung der Grundbegriffe erhellen [...]. Es sind die Begriffe von Gestaltung und Umgestaltung, von Polarität und Steigerung, von Maß und beweglicher Ordnung.<sup>21</sup>

Die Aristotelische Metabasis wertet Cassirer hingegen als „kreativen Perspektivenwechsel im Sinne einer gestalttheoretischen ‚Reversion‘“<sup>22</sup>. In der *Farbenlehre* erläutert Goethe den auch für Cassirer wichtig gewordenen Begriff der Steigerung: „Wenn nun zwei aus derselben Quelle entspringende entgegengesetzte Phänomene, indem man sie zusammenbringt, sich nicht aufheben, sondern sich zu einem dritten angenehm Bemerkbaren verbinden; so ist dies schon ein Phänomen, das auf Übereinstimmung hindeutet. [...] Die Steigerung entsteht schon durch farblose trübe Mittel, und hier sehen wir die Wirkung in ihrer höchsten Reinheit und Allgemeinheit.“<sup>23</sup>

Für den Kantianer und Goetheleser Cassirer ist das „Wesen des Menschen“ nicht Ausdruck eines polaren Ur-Gegensatzes, sondern vielmehr die Fähigkeit, diese Kluft kreativ zu überbrücken. Der Mensch sei immer dann dazu in der Lage, wenn sein Handeln oder seine Tat sich an dem ausrichte, was er als „ethische Unbedingtheit“ (als Absolutum des kategorischen Imperativs<sup>24</sup>) *erkenne*. Der Bereich der Transzendenz sei damit zugleich weniger unerreichbar oder weniger unvorstellbar. Vielmehr gebe sie die Richtung seiner Handlungsorientierung vor. Analog heißt es bei Goethe über Kant: „Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen; so dürft' es wohl im Intellektuellen derselbe Fall

---

**21** Goethe: *Farbenlehre*. In: MA, Bd. 10, München 1989, S. 210.

**22** Krois, *Urworte* (wie Anm. 15), S. 310.

**23** Goethe, *Farbenlehre* (wie Anm. 21), S. 210. Siehe auch: Cassirer, Ernst: *Goethes Idee der Bildung und Erziehung* [1932]. In: Ders.: *Geist und Leben*. Schriften. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth. Leipzig 2003 [1993]. S. 94–122, hier S. 98–99.

**24** Cassirer, Ernst: *Goethe und Kant*. In: Ders.: *Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte 1925–1944*. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 10. Neu herausgegeben von Barbara Naumann. Hamburg 2006, S. 81–104, hier S. 98. Den Hintergrund bildet für Cassirer hier Kants Einteilung der Philosophie, wie er sie in der *Kritik der Urteilskraft* vorgenommen hat. „[...] Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so das von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es soviel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene Einfluß haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen...“ (Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig 1913. S. 11.)

sein, dass wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machen.“<sup>25</sup>

Das Wesen des Menschen versteht Cassirer wie Goethe als ein „Sich-Verhalten zur Welt“, das sich anhand der Sprache nachvollziehen und sich in bzw. mit Literatur vermitteln lässt. Doch statt analog zur Dichotomie zwischen innerer und äußerer Welt auch eine Zweiteilung der Sprache anzunehmen, die die nur von außen betrachtende Sprachebene („Gerede“) von der mystischen, inneren, der sogenannten „Namensprache“ trennt, wie es beispielsweise in den zeitgleich entstandenen frühen Schriften Walter Benjamins<sup>26</sup> zu lesen ist, der sich im übrigen vergeblich um näheren Kontakt zur Warburg-Bibliothek bemühte<sup>27</sup>, argumentiert Cassirer erneut mit Goethe. Der gibt in der *Farbenlehre* zwar zu:

Jedoch wie schwer ist es, das Zeichen nicht an die Stelle der Sache zu setzen, das Wesen immer lebendig vor sich zu haben und es nicht durch das Wort zu töten. [...] Am wünschenswertesten wäre jedoch, daß man die Sprache, wodurch man die Einzelheiten eines

---

25 Goethe, Zur Morphologie (wie Anm. 6), S. 98–99.

26 Vgl. Benjamins frühe sprachmystische Arbeit von 1916: Benjamin, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M. 1977, S. 140–157.

27 Über die vergeblichen Bemühungen Benjamins, mit dem Warburg-Institut näher in Kontakt zu treten, kann man u. a. in seinem Brief an Gershom Scholem vom 30.1.1928 nachlesen. Dort heißt es: „Dich wird interessieren, daß Hofmannsthal, der wusste, dass mir an einer Verbindung mit dem Warburgkreis liegt, vielleicht etwas übereifrig, das Heft der Beiträge, das den Vorabdruck bringt, mit einem Briefe von sich an Panofsky geschickt hat. Diese gute Absicht, mir zu nützen hat – on ne peut plus – échoué (missglückt, und viel). Er schickte mir einen kühlen, ressentimentgeladenen Antwortbrief Panofskys auf diese Sendung ein. Kannst Du Dir darauf einen Versuch machen?“ (Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. Bd. III. Hrsg. von Christoph Göttsche u. Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1997. Bd. III, S. 325.) Dass die Mitarbeit in der Tat an Panofskys und Saxls Ablehnungen scheiterte, berichtet Wolfgang Kemp: Fernbilder. Benjamin und die Kunstwissenschaft. In: Benjamin im Kontext. Hrsg. von Burghardt Lindner. Königstein Ts. 1985. S. 224–257. Siehe auch: Brodersen, Momme: ‚Wenn Ihnen die Arbeit des Interesses wert erscheint‘ – Walter Benjamin und das Warburg-Institut: einige Dokumente. In: Aby Warburg – Akten des internationalen Symposiums Hamburg 1991. Hrsg. von Horst Bredekamp [u. a.]. Weinheim 1991. Auf diese Dokumente bezieht sich auch Weigel, Sigrid: Bildwissenschaft aus dem ‚Geiste wahrer Philologie‘. Benjamins Wahlverwandschaft mit der ‚neuen Kunstwissenschaft‘ und der Warburg-Schule. In: Schrift Bilder Denken. Walter Benjamin und die Künste. Hrsg. von Detlev Schöttker. Frankfurt a. M. 2004, S. 111–127. Dieser Aufsatz ist auch ein Kapitel in ihrem Buch Weigel, Sigrid: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder. Frankfurt a. M. 2008, S. 228–264. Dass es gleichwohl eine evidente Nähe zwischen Warburg und Benjamin gibt, zeigt u. a. Cornelia Zumbusch: Wissenschaft in Bildern. Berlin 2004.

gewissen Kreises bezeichnen will, aus dem Kreis selbst nähme; die einfachste Erscheinung als Grundformel behandelte, und die mannigfaltigern von daher ableitet und entwickelte.<sup>28</sup>

Doch, statt die menschliche Sprache von vornherein als defizitär insofern anzunehmen, als sie jene metaphysische Ebene mit ihren Ausdrucksmitteln nie wirklich erreichen kann, ist für Cassirer – Goethe folgend – die sprachliche Abstraktion, das Betrachten der Dinge nicht ein Endpunkt, sondern der Beginn der *Synthese*, d.i. das Ergebnis der Interaktion der inneren Vorstellungswelt mit der äußeren Welt des sprachlichen Ausdrucks.

Auch hierin bezieht er sich auf Goethes Bemerkungen über „wiederholte Spiegelungen“, mit denen er die Entstehung des Symbols beschreibt:

Bedenkt man nun, dass wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem *höheren Leben empor steigern*, so wird man der entoptischen Erscheinungen gedenken, welche gleichfalls von Spiegel zu Spiegel nicht etwa verbleichen, sondern sich erst recht entzünden, und man wird ein Symbol gewinnen dessen, was in der Geschichte der Künste und Wissenschaften, der Kirche, auch wohl der politischen Welt, sich mehrmals wiederholt hat und noch täglich wiederholt.<sup>29</sup>

Der äußere Eindruck – so erläutert es Goethe – geht ins Innere, wird dort verarbeitet und tritt durch den Laut der Rede wieder nach außen. In der *Morphologie* wird er konkret: „Mir drückten sich gewisse große Motive, Legenden, uraltegeschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn, daß ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz solche werthe Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar immer umgestalteten, doch ohne sich zu verändern einer reineren Form, einer entschiedneren Darstellung entgegen reiften.“<sup>30</sup> Diese doppelte Bewegung, die hervorhebt, dass zur Objektivität, d.h. zu der theoretischen Betrachtung, die (innere) Erfahrung, d.h. Subjektivität hinzutritt, markiert dann auch die entscheidende Idee der *Philosophie der symbolischen Formen*. Das *vermittelnde Medium* zwischen Abstraktion und Erfahrung sind die symbolischen Formen (Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft). Mit anderen Worten: Die symbolischen Formen sind die Überkreuzungen oder Schnittpunkte der beiden dichotomen Achsen Natur- und Geisteswissenschaft. Seit *Idee und Gestalt* hat Cassirer nach dem vermittelnden Dritten gesucht. Er tritt mit dieser Position das

<sup>28</sup> Goethe, Farbenlehre (wie Anm. 21), S. 228. Goethe spielt mit „das Wort tötet“ auf die Stelle bei Paulus an: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“. (2. Kor. 3,6.)

<sup>29</sup> Goethe: Wiederholte Spiegelungen. In: Münchner Ausgabe (wie Anm. 6). Bd. 14. Hrsg. von Reiner Wild. München 1986, S. 568–569, hier S. 569. (Meine Hervorhebung)

<sup>30</sup> Goethe, Zur Morphologie (wie Anm. 6), S. 307.

Erbe der Diskussion um die Dynamik der konkurrierenden Wissenschaftsbereiche an, die um 1830 begonnen hat. Allerdings ist Cassirer in seiner grundsätzlichen Einstellung zur Wissenschaft kein Solitär gewesen. Der Kultur eine reflektierende Funktion zuzuschreiben, wurde um die Jahrhundertwende in den verschiedenen Geisteswissenschaften – wie in der Geschichte z. B. von Marc Bloch, in der Soziologie von Max Weber etc. –, gefordert. Für Cassirer aber ist in dieser Diskussion entscheidend, dass zunächst die zwischen den Wissenschaftsformen vermittelnde Aufgabe die Literatur übernimmt. Anhand der Lektüre der Autoren Goethe, Schiller, Hölderlin und Kleist zeigt er, wo und inwiefern die Dichter jeweils zwischen den beiden Wissenschaftsachsen vermitteln und was daraus für das Verständnis – in *Idee und Gestalt* ist es die Erkenntnis über den Idealismus – folgt. Gegen das Präsenzdenken der Phänomenologie ist für Cassirer die Benennung oder Begreifung der äußeren Welt weder defizitär zu begreifen, noch gar ein Verfall oder eine Entfremdung vom Ursprung. Die Benennung der äußeren Welt ist vielmehr der Anfang der Entwicklung des Menschen als kulturellem Wesen. Die Begriffe „Benennung“ und „Mensch“ gehören für Cassirer untrennbar zusammen. Beide bilden die Grundpfeiler seines Denkens. Von daher ist es auch nicht mehr abwegig, dass gerade ein Dichter ein wichtiger Stichwortgeber für sein Verstehen der Kultur geworden ist.

Cassirer sieht die Entwicklung der „Selbstbefreiung des Menschen“ – wie er es in Anlehnung an Goethe nennt<sup>31</sup> – grundsätzlich als eine aufklärerisch-fortschreitende. Dass dieser Mechanismus der Gestaltung der Wirklichkeit durch die symbolischen Formen auch instrumentalisiert und z. B. von der Politik missbraucht werden kann, analysiert er explizit erst spät. In seinem posthum erschienenen *Myth of State* (1945), geschrieben im amerikanischen Exil, widmet er sich der Analyse der bewussten Aneignung der symbolischen Form des Mythos seitens der totalitären Politik. Sein zeitlebens propagiertes humanistisches philosophisches Kulturideal war inzwischen von der Wirklichkeit des Hitlerregimes weggefegt worden. Viel früher als er hatte sein Freund Aby Warburg das Negativpotential des Mythos erkannt, kulturelle Phänomene, die der herrschenden

---

31 Goethe hat sich in *Dichtung und Wahrheit* als „Befreier der deutschen Sprache in der Dichtung“ stilisiert: „[...] war ich genötigt alles in mir selbst zu suchen. Verlangte ich nun zu meinen Gedichten eine wahre Unterlage, Empfindung oder Reflexion, so musste ich in meinen Busen greifen; forderte ich zu poetischer Darstellung eine unmittelbare Anschauung des Gegenstandes, der Begebenheit, so durfte ich nicht aus dem Kreise heraustreten, der mich zu berühren, mir ein Interesse einzuflößen geeignet war. In diesem Sinne schrieb ich zuerst gewisse kleine Gedichte in Liederform oder freierem Silbenmaß; sie entspringen aus Reflexionen, handeln vom Vergangenen und nahmen meist eine epigrammatische Wendung.“ (Goethe, Johann Wolfgang: *Dichtung und Wahrheit*. Frankfurt a. M. 1975, S. 316–317.)

Ideologie zuwiderlaufen, zu dämonisieren.<sup>32</sup> Cassirers *Myth of State* scheint Warburgs Arbeit insofern fortzusetzen. Vor allen Dingen aber zeigt Cassirer hier auch, dass der

Mensch nicht aufhören kann, in Bildern und Anschauung zu denken oder emotional zu erleben. [...] Die gesteigerte Emotionalität wird zur Wurzel des mythischen Denkens, wenn diese Emotionalität sich in einem Bild konzentriert. Der Mensch ist für mythische Bilder besonders empfänglich in Zeiten gesteigerter Unsicherheit und Gefahr. Ein Teil menschlicher Selbstbefreiung ist neben der Befreiung von Unwissenheit und politischer Ungerechtigkeit die Befreiung von der Angst. Das mythische Denken ist angstumwittert. Die Kunst kann hier befreien, weil für sie die Anschaulichkeit der Bilder ein Medium ist, um Distanz zur Realität zu gewinnen.<sup>33</sup>

Statt von einer negativen Bewertung der begrifflichen Sprache auszugehen und die Unmöglichkeit, zum Wesen der Dinge vorzudringen, zu beklagen, beruft sich Cassirer auf Goethe und schreibt schließlich in der Studie über *Thomas Manns Goethe-Bild: Die symbolische Deutung der „Urphänomene“* bedeute,

[...] so lehrt er [Goethe, D.G.] – auch eine Art der geistigen Vergegenwärtigung, der inneren Widerspiegelung von Gegenständen oder Ereignissen, bei der diese nicht in verkümmert oder verblasster Gestalt erscheinen, sondern statt dessen wie von einem neuen und stärkeren Licht durchflutet vor uns hintreten. Kraft dieser Form der Vergegenwärtigung vermag der Künstler fremdes Leben zu sehen und zu gestalten und durch sie allein kann es ihm gelingen, auch sein eigenes vergangenes Dasein wieder hervorzurufen und es nicht in bloß-fragmentarischer Form, sondern als ein echtes Ganzes, von *einem* Sinn durchdrungen und von *einem* Sinn belebt, darzustellen.<sup>34</sup>

---

32 Charlotte Schoell-Glass hat es zu Recht in dem Satz zusammengefasst: „Die von Warburg intendierte Kulturwissenschaft als Netz richtig formulierter Fragen sucht die Antwort auf die nicht formulierte Frage: Was ist die Ursache des Judenhasses?“ (Dies.: *Aby Warburg und der Antisemitismus. Kulturwissenschaft als Geisteswissenschaft*. Frankfurt a. M. 1998, S. 17.)

33 Krois, *Urworte* (wie Anm. 15), S. 314. Es sind diese Gedanken, die Blumenberg später in seinem Werk *Arbeit am Mythos* aufgreifen wird, und auch er wird sich dabei auf Goethe stützen. Die Möglichkeit der Kunst, Distanz zur Wirklichkeit zu schaffen, einen „Raum der Besonnenheit“ zu schaffen, thematisiert Cassirer ausführlich in den Arbeiten, die im Exil über Literatur entstehen. Auch das wird ihn noch einmal eng mit Warburg verbinden, der demselben Phänomen u. a. in den Arbeiten über Rembrandt nachgegangen ist.

34 Cassirer, Ernst: *Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über Lotte in Weimar* [1945]. In: Ders.: *Geist und Leben* (wie Anm. 23), S. 123–165, hier S. 132.

### 3 Entstehung der holistischen idealen Form: Die Einheit von Goethes Leben und Werk, die Zusammenführung von Theorie und Praxis

Der Mensch – so glauben Goethe und Cassirer – orientiert sich im Darstellungsraum, indem er die Bedeutungen mit Gefühlen unterlegt und sein Handeln danach ausrichtet. Die Verstehbarkeit seines Denkens überprüft er am Anderen, weshalb ihm an einem Rückzug auf sich selbst gar nichts liegen könne. Auf diese Weise vermöge der Mensch nicht nur zu abstrahieren, sondern auch Grenzen – mittels der Sprache – zu überschreiten. Die Sprache, zeigt Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen*, ist somit ein unverzichtbares Orientierungswerkzeug in der äußeren Wirklichkeit. Auch in *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922) argumentiert Cassirer mit Goethe:

Diesem Verfahren, bei dem ‚himmelweit entfernte Dinge in düsterer Phantasie und witziger Mystik verknüpft‘ werden, stellt Goethe seine eigene Methodik des ‚Entwickelns‘ gegenüber. [...] Bei aller Betrachtung der Gegenstände ist es die höchste Pflicht, jede besondere Bedingung, unter der ein Phänomen erscheint, genau aufzusuchen und nach möglichster Vollständigkeit der Phänomene zu trachten. [...] Auf diesem Wege bewährt sich nach Goethe die echte ‚Einbildungskraft‘ des Forschers – eine Einbildungskraft, die nicht ins Vage geht und sich die Dinge imaginiert, die nicht existieren, sondern die sich die Gestalt des Wirklichen selbst, nach den Regeln einer ‚exakten sinnlichen Phantasie‘ aufbaut.<sup>35</sup>

Statt vom unveränderbaren Ist-Zustand einer Substanz auszugehen, plädiert Cassirer – auch hier wieder Goethes Metamorphosen-Lehre folgend – für die Beobachtung der individuellen Form, um daraus Rückschlüsse für ein allgemeines Gesetz abzuleiten. Das Seiende tritt also nicht dem Sein gegenüber, sondern das Seiende ist erst aufzubauen.

Es geht weder bei Goethe noch bei Cassirer um die Abkehr des Individuums von der äußeren Welt; und das Innere ist auch kein Endpunkt, sondern produktive Auseinandersetzung mit den vorgeprägten Ausdrucksformen.

Dichtung ist (als Kunst) immer ‚ästhetisch befreit‘; ihre Gestalten können uns tief bewegen, aber sie nehmen uns letztlich nicht gefangen. Kunst bewegt sich deshalb in einem Raum zwischen elementarem mythischen Erleben und aufgeklärtem rationalen Denken. Poesie kann uns als eine Art Weisung erscheinen, aber sie wäre keine Dichtung mehr, wenn sie denn

---

<sup>35</sup> Cassirer, Ernst: Die Begriffsform des mythischen Denkens. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1994, S. 1–70, hier S. 43.

Autorität über unser Leben gewänne. In diesem Falle wäre sie Mythos und nicht mehr Kunst. Dichtung befreit [...]»<sup>36</sup>,

weil, so ist zu ergänzen, sie in der Lage ist, eine distanzierte Haltung der Wirklichkeit gegenüber einzunehmen und diese dann reflektierend zu betrachten.<sup>37</sup>

Cassirer hat also nicht nur Goethes Konzept der Polarität zwischen Innen und Außen übernommen, sondern auch den Gedanken der Steigerung der Ausdrucksformen. In *Freiheit und Form* schreibt er über den Zusammenhang von Phantasie und Wirklichkeit oder „Dichtung und Wahrheit“ bei Goethe: „Denn jetzt ist aller Makel der Einseitigkeit, der der Subjektivität in ihrer philosophischen Fassung beständig anzuhaften scheint, mit einem Male beseitigt, alle Trennung zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Welt des ‚wahren Scheines‘ [ist] aufgehoben. [...] denn die reine Innerlichkeit des Gefühls befasst die Totalität des Seins und begreift ihr gestaltendes Grundgesetz.“<sup>38</sup> Cassirer leugnet keineswegs, dass es für das Individuum unerlässlich ist, sich seiner selbst bewusst zu werden, doch er bewertet es anders als die Existenzphilosophie. Auch die Bewusstwerdung ist für ihn kein Endpunkt des individuellen Verhaltens zur Welt, sondern vielmehr der Ausgangspunkt für deren gestalterische Selbstbefreiung. Jeder symbolischen Formung der äußeren Welt wohnt in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit daher jene notwendige Polarität inne, von der Goethe gesprochen hat. Für Cassirer gehört zum Kern des gestaltenden Kulturwesens diese doppelte Bewegung, auf die Goethe in der *Farbenlehre* mehrfach eingeht.<sup>39</sup> Gerade die Kunst – so hatte Goethe es formuliert, und Cassirer ergänzt nun: die Geisteswissenschaften – ermöglicht den notwendigen zweiten Schritt der Gestaltung der äußeren Welt. Das

---

**36** Krois, Urworte (wie Anm. 15), S. 315.

**37** Auch in diesem Punkt befindet sich Cassirer in Übereinstimmung mit Warburg. Die schon von Platon im *Phaidros* geäußerte notwendige distanzierte Haltung der Wirklichkeit gegenüber, um auf diese Weise die „Wahrheit“ zu erkennen, folgte auch Warburg und führte ihn 1926 im Rembrandt-Aufsatz zu seiner Analyse *Die Verschwörung des Claudius Civilis* aus, das Warburg zufolge jenen „Denkraum der Besonnenheit“ im Bild dargestellt hat. (Warburg, Aby: Italienische Antike im Zeitalter Rembrandts [1926]. In: Aby Warburg, Nachhall der Antike. Vorgestellt von Pablo Schneider. Zürich 2012, S. 69 – 101, hier S. 87.) Das Rembrandt-Bild hat Warburg so viel bedeutet, dass er für die KBW eine Kopie anfertigen ließ und sie in der Halle aufhängen ließ. (Vgl.: Warburg, Aby: Tagebuch der kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Hrsg. von Karen Michels u. Charlotte Schoell-Glass. Berlin 2001, S. 38.)

**38** Cassirer, *Freiheit und Form* (wie Anm. 7), S. 172.

**39** In der *Farbenlehre* hat Goethe beschrieben, wie notwendig das Studium der äußeren Phänomene ist, um Kenntnisse über das Innere zu bekommen: „Indem die Farbe in ihrer größten Mannigfaltigkeit sich auf der Oberfläche lebendiger Wesen dem Auge darstellt, so ist sie ein wichtiger Teil der äußeren Zeichen, wodurch wir gewahr werden, was im Inneren vorgeht.“ Goethe, *Farbenlehre* (wie Anm. 21), S. 221.

impliziert, dass der Blick des Menschen auf die Welt nur der einer gewissen Distanz, d. h. das Ergebnis einer Reflexion sein kann, bevor dieser „Blickpunkt“ *gestaltend* bzw. *„formgebend“* wieder nach draußen getragen wird. Die stetige Umwandlung der Formen, die Goethe in der *Metamorphose der Pflanzen* als „Umwandlung einer Gestalt in die andere, gleichsam auf einer geistigen Leiter, zu jenem Gipfel der Natur“<sup>40</sup> beschreibt, die „kreative Metabasis“, wie Cassirer es nennt, ist als aufklärerischer Prozess beschrieben, dessen ‚Gipfelpunkt‘ die humanistische Kultur darstellt.

Infolgedessen kann für Cassirer das Wesen des Menschen nicht durch die Heidegger'sche Angst vor dem Tod oder die vollständige Ablösung jeglicher Gebundenheit bestimmt sein, sondern die „Angst“ oder die „Sorge um das Selbst“<sup>41</sup> kann nur der Ausgangspunkt sein, der durch und mit den symbolischen Formen überwunden wird. In der *Philosophie der symbolischen Formen* führt Cassirer diesen Mechanismus u. a. anhand der Überwindung des mythischen Denkens durch die Kunst vor. Der Mensch überwindet seine Atomisierung durch und mit den gestaltenden Handlungsmöglichkeiten – wie z. B. in der Poiesis. Die Form an sich hat keinen Bestand, „sondern ‚ist‘ nur als der Bezug auf die konkreten Gegenstände, deren Gegenständlichkeit sie begründet“<sup>42</sup>.

Die berühmt gewordene Begegnung zwischen Heidegger und Cassirer 1929 in Davos lässt sich vor diesem Hintergrund nun auch so beschreiben: Der Goetheaner Cassirer traf in der Gestalt Martin Heideggers auf die Episteme der Romantik. Doch statt sie einfach zurückzuweisen oder zu widerlegen, demonstrierte er anstelle dessen die Grundgedanken seiner *Philosophie der symbolischen Formen* und ihr Verwurzelte sein im Goethe'schen Denken: Die Entwicklung der Kultur erfolgt in Stufen, wobei mitunter die eine symbolische Form an die Stelle der bis dahin dominanten tritt. In vielen Texten hat Cassirer dies innerhalb der symbolischen Form der Sprache anhand der Entwicklung vom mythischen Denken zum abstrakt-begrifflichen demonstriert. In den Texten, die im Ersten Weltkrieg und der Weimarer Republik geschrieben wurden – wie *Freiheit und Form* oder *Idee und Gestalt* –, zeigt er dieselbe Entwicklungsstruktur innerhalb der symbolischen Form der Kunst, genauer: der Literatur.

Hatte der Renaissance-Künstler in Philosophie und Kunst sich noch als ein göttlicher Demiurg verstanden, wurde in der Romantik die Religion selbst weitgehend durch die Kunst ersetzt. Das Gesamtkunstwerk als Lebenskunst, war im

---

<sup>40</sup> Goethe, *Metamorphose* (wie Anm. 10), S. 30.

<sup>41</sup> Siehe „Die Sorge als Sein des Daseins“: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993. S. 180 – 230, hier S. 191.

<sup>42</sup> Knoppe, Thomas: *Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*. In: *Kulturkritik nach Ernst Cassirer* (wie Anm. 15), S. 325 – 352, hier S. 337.

Symbolismus religiös überhöht worden. Das religiöse Lebensgefühl, das sich bislang auf die Theologie bezogen hatte, wurde nunmehr profaniert bzw. ästhetisiert. Das hatte auch Folgen für die Philosophie, die nun nicht mehr in einem Konkurrenzverhältnis zur Theologie, sondern zur Sprache stand. Es hatte aber auch für die Literaturwissenschaft Folgen. Die Hermeneutik als Kunst der Auslegung der heiligen Texte war mit Schleiermacher zur philologischen Methode erklärt worden. Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm die Literaturwissenschaft innerhalb der aufgewerteten symbolischen Form „Kunst“ ihrerseits eine weitere Ersetzung vor und restituierte die (Sprach-)Philosophie durch Literaturtheorie, ohne allerdings die Richtung, die seit der Romantik den Begriffen wie „Form“, „Subjekt“ und „Sprache“ einer bestimmten Wertung unterlagen, zu ändern. In den strukturalistischen und späteren poststrukturalistischen Theorien, die weiterhin ahistorisch argumentierten, gab schließlich die Struktur der Sprache den Interpretationsrahmen vor, innerhalb dessen „Subjekt“ und „sinnstiftende Begriffssprache“ zunehmend misstrauisch beäugt und schließlich für überwunden erklärt wurden.

Cassirers an Goethe orientierte Kulturphilosophie hat einen anderen Weg eingeschlagen. Er hat weder Sinnstiftung, noch Subjekt, noch die Form der Sprache und vor allen Dingen nicht die Beachtung der geschichtlichen Prozesse aufgegeben. An die Stelle des ‚Raumens der Sprache‘ hat er als Begründung für die Dynamik der Kultur gezeigt, dass die Bedeutung einer symbolischen Form ihre dominante Stellung verteidigt, so lange sie auf die gegenwärtigen Fragen Antworten zu geben vermag. Erweisen sich die Antworten jedoch als unzureichend, tritt eine andere vergangene symbolische Form in *neuer Gestalt* wieder hervor.<sup>43</sup> „Der Zusammenhang der Wahrnehmungswelt löst sich auf, um in einer anderen Dimension, in einer neuen Weise, unter einer neuen gedanklichen Form, wieder zu erstehen.“<sup>44</sup>

---

**43** Bemerkenswerterweise trifft er sich in diesem Punkt nun doch mit den Überlegungen eines russischen Formalisten: Jurij Tynjanov. Der hat 1921 in einem Aufsatz über das Verhältnis zwischen Gogol und Dostoevskij auf den evolutionären Charakter der Literatur hingewiesen. Tynjanov erkennt zwar, dass der Nachfolger durch „Umformungen“ und „Neugestaltungen“ auf den Vorgänger reagiert und dieses in Gestalt eines „parodistischen Kampfes“ vor sich gehe, doch er zieht aus der angedeuteten diachronen Betrachtung keine weiteren Schlüsse. Nichtsdestotrotz wird seine Bedeutung für die Entwicklung der Theorien der Intertextualität außerhalb des slavistischen Kontextes zu Unrecht unterschlagen. (Tynjanov, Jurij: Dostoevskij und Gogol. Zur Theorie der Parodie [1921]. In: Russischer Formalismus. Hrsg. von Jurij Striedter. München 1981 [1969], S. 302–371.)

**44** Cassirer, Ernst: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921–1922. Hrsg. von Fritz Saxl. London 1967, S. 11–40, hier S. 34.

Cassirer gewinnt seine philosophischen Kategorien natürlich nicht ausschließlich aus der Goethe-Lektüre, sondern genauso wichtig sind dafür seine umfassenden Untersuchungen zur Renaissance und zu Kant.<sup>45</sup> Goethes naturwissenschaftliche Schriften und die vielfältigen, verschiedenartigen Tätigkeiten des Dichters selbst gaben ihm jedoch immer wieder die Stichworte, ein vermittelndes Drittes zwischen den von Platon im *Phaidros* als unvereinbar beschriebenen polaren Gegensätzen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu denken.

---

45 „Er hat sein Leben lang die ‚Originalität der Renaissance‘ verteidigt, das Durchbrechen einer ganz neuen, nicht mehr substantialistisch denkenden Kultur die Stätte sucht, an der der Mensch seine Freiheit erproben soll – mit allen Gefahren die das bringt. Das ‚Neue‘ war für Cassirer das Wahre.“ (Krois, Cassirer als Goethe-Interpret (wie Anm. 15), S. 317).



---

### **III Auseinandersetzungen und Aneignungen**



Ulrike Schneider

# Ludwig Geigers Perspektiven auf Goethe

## Das Goethe-Jahrbuch und ausgewählte Abhandlungen

Im Oktober 1909 übernahm der Literaturhistoriker und Privatgelehrte Ludwig Geiger (1848–1919) die Herausgeberschaft der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*<sup>1</sup>, die 1837 von dem Rabbiner Ludwig Philippson begründet worden war und im 19. sowie zu Beginn des 20. Jahrhunderts eines der bedeutendsten deutsch-jüdischen Periodika darstellte. Mit Geiger erhielt auch Johann Wolfgang von Goethe vermehrt Einzug in die Wochenzeitschrift. Bereits unter seinem Vorgänger Gustav Karpeles wurde der „Altmeister“ an die Seite der breit rezipierten Schriftsteller des Humanismus Gotthold Ephraim Lessing und Friedrich Schiller gestellt.<sup>2</sup> Doch es war vor allem Geiger, der unter der Ära Karpeles' Goethes vorgebliche Prägung durch das Judentum und seine Beziehung zu diesem zum eigenständigen Thema erhob und während seiner eigenen Herausgebere Tätigkeit dieses Bild nicht nur festigte, sondern das Lesepublikum durch eine Vielzahl von Goetheziten bildete.

Das langjährige Wirken bei der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* stellt nur eines der zahlreichen Projekte Geigers dar, die er am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts umsetzte und die unterschiedlich lang währten: Neben der 33-jährigen Edition des Goethe-Jahrbuchs von 1880 bis 1913 war er Herausgeber der *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* (1886–1891) und der *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte und Renaissance-Litteratur* (1885–1891) sowie Verfasser unzähliger Monographien und maßgeblich für die Veröffentlichung einer Ludwig Börne Werkausgabe verantwortlich. Im Zuge seiner akademischen Außenseiterposition, die sich u. a. aus der Weigerung ergab, durch Konversion einen regulären Lehrstuhl an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin zu erhalten und anstelle dessen er das Plädoyer für die „Gleich-

---

1 Die *Allgemeine Zeitung des Judentums* (AZJ), bis 1903 in der Schreibweise *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, verfolgte unter der Leitung der jeweiligen Herausgeber unterschiedliche programmatische Schwerpunkte. Die Grundidee Ludwig Philippsons, die Wochenzeitschrift als eine Rundschau anzulegen, mit der über alle Gebiete jüdischen Interesses wie Religion, Politik, Literatur, Sprache und Geschichte informiert werden sollte, blieb trotz der Verschiebungen der einzelnen Herausgeber jedoch das Grundkonzept der Zeitschrift. Vgl. zur Geschichte der AZJ Horch, Hans Otto: Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Frankfurt a. M. 1985. Die Ausgaben der Zeitschrift liegen digitalisiert innerhalb des Projektes Compact Memory vor: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/3224737> (22.11.2017).

2 Vgl. Horch, Erzählliteratur (wie Anm. 1), S. 44–45.

berechtigung jüdischer Gelehrter“<sup>3</sup> setzte, rückte er kaum beachtete literaturwissenschaftliche Felder ins Zentrum seiner Arbeiten: Zum einen die Untersuchung einer deutschen Literatur jüdischer Autoren, die auf der festen Überzeugung einer ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ beruhte und zu einem nicht unproblematischen und idealisierten Bild deutscher Literatur führte, welches die Zeit seit der Renaissance und des Humanismus bis zur Gegenwartsliteratur des frühen 20. Jahrhunderts umfasste. Zum anderen sollte er durch biographische Abhandlungen und Briefausgaben den künstlerischen Leistungen von Schriftstellerinnen und Dichterinnen, wie Karoline von Günderrode, Fanny Lewald, Therese Huber oder Dorothea Schlegel, Anerkennung.

Ein wesentlicher Bestandteil seiner Forschungen zentrierte sich seit Ende der 1870er Jahre um die Biographie und die Schriften Goethes. Geiger reihte sich damit in die Riege deutsch-jüdischer Wissenschaftler ein, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts mit Leben und Werk des Dichters und Schriftstellers befassten, vornehmlich außerhalb wissenschaftlicher Institutionen. Sie wählten Goethes „Werk als paradigmatischen Gegenstand von Forschung und Lehre [...], um einem offenen gesellschaftlichen Programm, das sie in seinem Werk erkannten, auch für die gesellschaftliche Gegenwart Ausdruck zu verschaffen.“<sup>4</sup> Wilfried Barner hat für das vermehrte Interesse an Goethe drei, heute noch ebenso überlegenswerte zeithistorische Umstände hervorgehoben, die mit wichtigen Fragen zur Goetheforschung in engem Zusammenhang stehen: Einen Grund sah er im noch Entstehen begriffenen „nationalliterarischen Kanonisierungsprozess“, einen zweiten in den noch nicht festgelegten Rollen der „emanzipierten Juden“ und ein drittes Motiv in Goethes „ambivalenter Einstellung zu den Juden“ seiner Zeit und zum Judentum selbst.<sup>5</sup> Überträgt man diese drei Kriterien auf Geigers Beschäftigung mit Goethe, so können darüber zugleich dessen Positionsbestimmungen erörtert, aber auch die Grenzen seines wissenschaftlichen Arbeitens bestimmt werden. Diese resultieren aus der Unvereinbarkeit von Geigers eigenem, dem positivistischen Wahrheitsbegriff verpflichteten, humanistischen Anspruch und den realen Gegebenheiten sowohl hinsichtlich von Goethes Leben als auch innerhalb des Wissenschaftsbetriebs. Die Aushandlung dieser Gegebenheiten

---

3 Holzhausen, Hans Dieter: Ludwig Geiger (1848–1919). Ein Beitrag über sein Leben und Werk unter dem Aspekt seiner Bibliothek und weiterer Archivalien. In: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*. Band 2. München/Zürich 1991, S. 245–269, hier S. 245.

4 Braese, Stephan u. Daniel Weidner: Einführung. In: *Meine Sprache ist Deutsch*. Hrsg. von Stephan Braese u. Daniel Weidner. Berlin 2015, S. 7–22, hier S. 16.

5 Barner, Wilfried: Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933. In: *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Hrsg. von Stéphane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1986. S. 127–151, hier S. 129.

beeinflusst Geigers Auslegung seiner empirischen Verfahren und verdeutlicht die Ausklammerungen, die er im Hinblick auf Goethes Leben und Werk unternimmt.

In den folgenden Ausführungen wird im ersten Teil ein Überblick zu Geigers Verortung innerhalb des Wissenschaftsbetriebes im Deutschen Kaiserreich gegeben, wobei vor allem seine Herausgeberschaft des Goethe-Jahrbuchs erörtert wird. Im zweiten Teil steht die Betrachtung von Geigers Goethebild im Zentrum, welches auf einem intensiven Quellenstudium Geigers basierte und im Kontext seines Konzeptes einer interkulturellen Literatur zu verorten ist.<sup>6</sup>

## Verortungen Ludwig Geigers

In seiner 1910 im Berliner Reimer-Verlag publizierten Vorlesungsreihe *Die deutsche Literatur und die Juden*, die er 1903/1904 an der Berliner Universität als außerordentlicher Professor hielt – als dieser war er im Mai 1880 für Literaturgeschichte des Humanismus und der Renaissance ernannt worden –,<sup>7</sup> bestimmt Geiger seine Position als unabhängiger Wissenschaftler, der allein der objektiven Auswertung und Einordnung gesammelter Materialien sowie der Wahrheitsfindung verpflichtet sei. Der Verweis auf seine wissenschaftliche Neutralität bzw. ‚Parteilosigkeit‘ dient als Absage einer spezifischen ‚jüdischen‘ Intention bei der Deutung von Biographien und Texten, insbesondere in Bezug auf das Vorlesungsthema. Diese Haltung wird von Geiger in der Einleitung dezidiert begründet und von der offen dargelegten Parteilichkeit des Literaturhistorikers Adolf Bartels abgegrenzt, auf dessen der ‚völkischen Germanistik‘ verpflichteten *Geschichte der deutschen Litteratur* (1901/1902) Geiger mit seiner Vorlesungsreihe reagiert. Das öffentliche Bekenntnis zum Reformjudentum unterscheidet Geiger von anderen Wissenschaftlern, die sich aus verschiedenen, zumeist Karriere-Gründen für eine Konversion entschieden. Das Selbstverständnis als Deutscher jüdischen Glaubens, der Anklang an die Haltung des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens ist offensichtlich, wird dem privaten Raum zugeordnet. Es bildet jedoch, trotz der von ihm erklärten Differenz zwischen Wissenschaft und Privatleben, einen gravierenden Faktor der von Geiger verfassten Schriften, da diese von der unbedingten Befürwortung einer deutsch-jüdischen Symbiose

---

<sup>6</sup> Vgl. zum Begriff der interkulturellen Literatur bei Geiger als „europäisches, kosmopolitisches, interkulturelles System“ den Beitrag von Andreas Kilcher: Was ist „deutsch-jüdische Literatur“? Eine historische Diskursanalyse. In: Weimarer Beiträge 45 (1999), S. 485–517.

<sup>7</sup> Vgl. Hermsdorf, Klaus: Zwei Vorlesungen von Ludwig Geiger. In: Berliner Universität und deutsche Literaturgeschichte. Studien im Dreiländereck von Wissenschaft, Literatur und Publizistik. Hrsg. von Gesine Bey. Frankfurt a. M. 1998, S. 13–24, hier S. 13–14.

durchwoben sind. Evident wird dies an seiner Bekundung einer uneingeschränkten Zugehörigkeit zur deutschen Kultur und Nation, die als plurale Sprecherposition des assimilierten Bürgertums formuliert ist: „Wir deutsche Gelehrte jüdischen Glaubens haben stets unsere Ehre und unseren Stolz darin gefunden, voll und ganz in unserer Sprechweise, in unserer Kultur, in unserem Denken und Fühlen, in unserer Art zu arbeiten, Deutsche zu sein.“<sup>8</sup>

Dazu treten aus der eigenen Biographie erwachsene Schwerpunktsetzungen. Darauf deutet die Vorrede zu der Buchveröffentlichung der Vorlesungen hin, die ein Bekenntnis zum Vater, dem Reformrabbiner Abraham Geiger, enthält: „Das Interesse für die Literaturgeschichte der Juden, mir durch meinen Vater eingeflößt, erfüllte mich von früher Kindheit an.“<sup>9</sup> Das auf der Haskala und der deutschen Aufklärung gründende vorbehaltlose Vertrauen in die Kultur und die daraus resultierende Kraft humanistischer Erziehung durch Literatur weisen Geiger als jüdischen Bildungsbürger des 19. Jahrhunderts aus – durch die Aneignung von Bildung kann die Akkulturation vollzogen werden. Bildung wird, auch im Sinne seiner Auffassung als Philologe, als „sich selbst begründender universalisierender Wert“ verstanden, die einem „gebildeten und noch zu bildenden Publikum“<sup>10</sup> zugänglich gemacht werden soll. Diesem Auftrag ist insbesondere die Konzeption seiner Goethebiographie als ‚Volksbuch‘ verpflichtet, mit der er in „möglichst allgemein verständlicher Weise, in einfachem Tone“ „das Leben des großen Dichters“<sup>11</sup> einem breiten Publikum vermitteln möchte. Die „universalisierende Kraft“, die Geiger der Kultur zuschreibt, könne zugleich alle „Vorurteile, auch die antisemitischen“, aufheben bzw. außer Kraft setzen.<sup>12</sup> Dass sich dies als Trugschluss herausstellen sollte, zeigten die folgenden Jahrzehnte. Zugleich grenzte sich Geiger nicht allein gegen den zu seinem Symbiosegedanken im Widerspruch stehenden Antisemitismus ab, sondern ebenso gegen zionistische Strömungen und osteuropäisch jüdische Einflüsse in Form der jiddischen

---

**8** Geiger, Ludwig: Die Juden und die deutsche Literatur. Berlin 1910, S. 10.

**9** Geiger, Juden (wie Anm. 8), S. VII.

**10** Kruckis, Hans-Martin: Goethe-Philologie als Paradigma neuphilologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. In: Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Jürgen Fohrmann u. Wilhelm Voßkamp. Stuttgart/Weimar 1994, S. 451–593, hier S. 467.

**11** Geiger, Ludwig: Goethe. Sein Leben und Schaffen. Dem deutschen Volke erzählt. Berlin/Wien 1913 [1910], S. 15.

**12** König, Christoph: Aufklärungskulturgeschichte. Bemerkungen zu Judentum, Philologie und Goethe bei Ludwig Geiger. In: Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland: 1871–1933. Hrsg. von Wilfried Barner u. Christoph König. Göttingen 2001, S. 187–202, hier S. 189. Vgl. weiterhin zu Geiger: Hague, Hope [u. a.]: Waiting for Goethe: Goethe Biographies from Ludwig Geiger to Friedrich Gundolf. In: Goethe in German-Jewish Culture. Hrsg. von Klaus L. Berghahn u. Jost Hermand. Rochester, NY/Woodbridge 2001, S. 84–103.

Literatur und des Theaters. Frappierend sind bei seiner Angleichung an das Bildungsbürgertum und die wissenschaftliche Elite – dies offeriert der Adressatenbezug als Vorlesung an der Universität – die Konzessionen, die er diesem Publikum entgegenbrachte. Sie verdeutlichen, dass eine kritische Betrachtung der Werke einzelner nichtjüdischer Autoren nur bedingt bis mitnichten möglich war, da diese die von ihm intendierte Vereinbarkeit von deutscher Kultur und universeller Offenheit aufgehoben hätte. Geiger wählte den Weg der Harmonisierung, indem er bestimmte Auswahlmechanismen verfolgte und sein Quellenmaterial einer spezifischen Lesart unterzog.

Weiterhin ist Geigers Arbeit als Literaturhistoriker in die Entwicklungen der Goethephilologie einzubetten, die ebenso auf Geiger ein- bzw. zurückwirkten. Waren die Anfangsjahre dieser von Materialsammlungen geprägt, um das Werk in seiner Gesamtheit zu rekonstruieren – Werk und Leben Goethes wurden dabei als „untrennbare Einheit“ verstanden –, gerieten mit Wilhelm Scherers methodologischen Überlegungen Ende der 1870er Jahre neue wissenschaftliche Aspekte in den Blick, die zu einer Trennung zwischen den „neuen“ Vertretern, vor allem der „Scherer-Schule“, und den älteren Goethe-Philologen führten.<sup>13</sup> Diesen wurde das unreflektierte Sammeln kleinster Details vorgeworfen, die weder unter den Prämissen einer angemessenen Verwertbarkeit eingeordnet noch auf ihre Relevanz hin befragt worden wären. Ihren laienhaften, gleichfalls im Goethe-Jahrbuch veröffentlichten Publikationen wurde das Attribut „populär“ zugewiesen, in Abgrenzung zu den eigenen Arbeiten, die als „wissenschaftlich“ galten. Hans-Martin Kruckis gab diesbezüglich einen Umstand zu bedenken, der für Geiger ebenfalls zu berücksichtigen ist: Die Kritik an den älteren Vertretern der Goethe-Forschung übersieht die ökonomischen und kaum vorhandenen institutionellen Bedingungen, unter denen diese wirkten. Während Scherer wegen seiner eigenen universitären Anbindung, seines wissenschaftlichen Rufs und seines persönlichen Kontakts zur Großherzogin Sophie von Sachsen-Weimar in die Überlegungen zum Goethe-Nachlass ab 1885 prominent eingebunden wurde und damit ebenso wichtige Schaltstellen innerhalb der sich nun strukturell herausbildenden Goethe-Forschung besetzen konnte, unter anderem im Goethe-Archiv, bei der Goethe-Werkausgabe und der Goethe-Gesellschaft, blieben älteren Forschern diese Wirkungsfelder verwehrt.<sup>14</sup> Zudem waren sie auf diverse Veröffentlichungsorte angewiesen, die ein rasches Publizieren erforderten und Detaildarstellungen wachsen ließen. Geigers Agieren innerhalb der Goethephilologie verweist zum

---

<sup>13</sup> Vgl. Kruckis, Goethe-Philologie (wie Anm. 10), S. 456 und S. 485.

<sup>14</sup> Vgl. Gebuhr, Kerstin: Wilhelm Scherer – Schulbildung als Teil einer Durchsetzungsstrategie. In: Bey, Berliner Universität (wie Anm.7), S. 25 – 38, hier S. 35 – 37.

einen auf die Bedingungen älterer Goethe-Forscher, zum anderen kommt ihm eine besondere Rolle als Herausgeber des *Goethe-Jahrbuchs* zu.

## Ludwig Geiger als Herausgeber des *Goethe-Jahrbuchs*<sup>15</sup>

Möge die thatkräftige Unterstützung aller derer, welche sich der Goethe-Forschung weihen, den folgenden Bänden dieses Jahrbuchs nicht fehlen und den Herausgeber in den Stand setzen, das Werk würdig zu machen des Heros, dessen Erkenntniss und Verständniss es zu befördern vermag.<sup>16</sup>

Das von Ludwig Geiger 1880 begründete *Goethe-Jahrbuch* war das erste allein auf die Goetheforschung ausgerichtete Publikationsorgan, welches – so das Anliegen des Herausgebers – sowohl Goethe-Forschern, institutionell angebotenen als auch außerhalb des universitären Bereichs wirkenden, sowie im weitesten Sinne als Sammler und Forscher verstandenen Interessierten eine Mitarbeit offerieren sollte. In der ersten Ausgabe, an der sich bereits 29 Personen beteiligten und die auf einen Aufruf Geigers anlässlich des 130. Geburtstages von Goethe zurückging, legte er seine Programmatik dar. Diese verdeutlicht zugleich, dass es in erster Linie als Speicher- und Erfassungsort der Materialien dienen sollte, eine Aufgabe die erst 1885 vom neu gegründeten Goethe-Archiv übernommen werden konnte:

Dieses Jahrbuch hat die Aufgabe, ein Repertorium der Goethe-Literatur zu werden, welches das bisher sehr zerstreute und nicht leicht zugängliche Material dem Gebildeten in einer leicht zugänglichen Sammlung vereinigt darbieten und welches alle diejenigen, welche der Erforschung, Erklärung und Verbreitung von Goethe's Werken ihre Thätigkeit widmen, zu einer gemeinsamen Arbeit verbinden soll.<sup>17</sup>

---

**15** Während Manuskripte, Entwürfe oder Briefe des Berliner Wissenschaftlers nur noch bedingt existieren, hat ein großer Bestandteil seiner Arbeitsbibliothek die NS-Zeit in der Stadtbücherei Wilmersdorf überdauert und ist 2005 als Dauerleihgabe an das Moses Mendelssohn Zentrum in Potsdam übergeben worden. Darunter befinden sich nicht allein 1.500 Bände zur Goetheforschung, sondern auch die vollständige Ausgabe des *Goethe-Jahrbuchs*, die zum Teil in doppelter Ausfertigung vorhanden ist, da auch die Exemplare von Martha Geiger im Bestand erhalten sind, worauf das Exlibris hinweist. Martha Geiger hat entscheidend an der redaktionellen Arbeit des *Jahrbuchs* mitgewirkt.

**16** Geiger, Ludwig: Vorwort. In: *Goethe-Jahrbuch*. Hrsg. von Dr. Ludwig Geiger. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1880, S. IV.

**17** Geiger, *Goethe-Jahrbuch* (wie Anm. 16), S. III.

Bis 1913 war Geiger Herausgeber, verantwortlicher Redakteur sowie Lektor des Jahrbuchs, welches im Frankfurter Rütten & Loening Verlag erschien. Hervorzuheben ist die Leistung, die in den Anfangsjahren mit dieser Publikation verbunden war, bevor es 1886 nach der Gründung der Goethe-Gesellschaft zu deren offiziellem Organ avancierte: Geiger agierte als Privatgelehrter ohne organisatorischen Rahmen. Seinem diplomatischen Geschick ist es zu verdanken, dass nicht allein die im ersten Jahrbuch anvisierte heterogene Autorenzusammensetzung gelang, die um Scherer entstandenen Forschungen nur einen, jedoch sehr bedeutenden Aspekt darstellten, sondern dass das Organ in der Tat zu dem Publikationsort der Goethe-Forschung wurde, da insbesondere in den ersten Jahren wichtige Quellen für die Goethe-Philologie erschlossen wurden. Die Aufgaben der Sammlung und Dokumentation, der Zugang zu wissenschaftlichen Erstdarstellungen sowie der gemeinsame Austausch und eine vielseitige Vernetzung bildeten somit die Schwerpunkte von Geigers Konzept, welches um eine „Unparteilichkeit“ des Herausgebers hinsichtlich der Gewichtung und Bedeutsamkeit der vorgestellten Materialien ergänzt wurde.<sup>18</sup> Dies signalisiert auch die über 33 Jahrgänge, nur durch kleinere Verschiebungen leicht variierende Gliederung des Buches, die aus den vier Rubriken *Abhandlungen* (Vorträge, Aufsätze, Goethe-Forschung), *Forschungen, neue Mitteilungen* (vor allem ungedrucktes Material, Briefe ect.) und *Miscellen, Chronik, Bibliographie* bestand und ab 1886 um Dokumente, Schriften und Mitgliederlisten der jährlich tagenden Goethe-Gesellschaft erweitert wurde. Geigers eigene Zuarbeit für das Jahrbuch umfasste Angaben zu erstmals abgedruckten Briefen, einzelne Aufsätze und Hinweise in der Rubrik *Miscellen*. Weiterhin unternahm er neben der Abbildung der deutschsprachigen Goethe-Philologie eine Verlinkung mit der europäischen und außereuropäischen Forschung, indem er fremdsprachige Aufsätze oder deren Übersetzungen abdruckte. Die Goethe zugeschriebene und von Geiger vertretene „Weltoffenheit“ zeigt sich in der Publikation von Übersetzungen der Werke, in Englisch und Französisch verfassten Briefen Goethes, die seine „weltliterarischen Beziehungen“ belegen sollten.<sup>19</sup> Zugleich wird darüber Geigers bereits angeführtes „integratives Literaturver-

---

**18** Vgl. Geiger, Ludwig: Vorwort. In: Goethe-Jahrbuch. Hrsg. von Dr. Ludwig Geiger. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1881, S. III: „Dem Herausgeber kann es nicht obliegen, den Schutz der Angegriffenen zu übernehmen, ebensowenig wie es seine Sache ist, die Verantwortung für sie zu tragen; er wird auch ferner in diesem Jahrbuch, das ein Organ aller Goethe-Forscher und nicht bloß einer Partei sein soll, Aufsätze wissenschaftlichen Charakters gern aufnehmen, selbst wenn er mit deren Resultaten keineswegs einverstanden ist.“

**19** Golz, Jochen: Klassisches Erbe und deutsches Nationalempfinden. Die Kulturpolitik der Goethe-Gesellschaft. In: Ilm-Kakanien. Weimar am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Hrsg. von Franziska Bomski [u. a.]. Göttingen 2014, S. 117–135, hier S. 122.

ständnis“ offensichtlich – welches ebenfalls die Vorlesungsreihe mitbestimmte –, dass deutsche Literatur gleichermaßen aus einer „Wechselbeziehung mit anderen Literaturen“<sup>20</sup> heraus zu verstehen sei und das an Goethes Begriff der „Weltliteratur“ im Sinne einer internationalen literarischen Kommunikation anschloss. Die daraus erwachsene wissenschaftliche Erweiterung des Gegenstandes über die Grenzen des Deutschen Kaiserreiches hinweg steht der Etablierung Goethes als Nationalautor nicht entgegen, verdeutlicht aber eine eigene Handschrift Geigers, über die sein Standpunkt transportiert wird.

Mit der Anbindung an die Goethe-Gesellschaft war ein größeres Renommee für das Jahrbuch verknüpft. Die Aufnahme ist wahrscheinlich vor allem der Fürsprache des ersten Präsidenten der Gesellschaft und des früheren Präsidenten der Frankfurter Nationalversammlung Eduard von Simson zu verdanken. Für Geiger selbst bedeutete dies allerdings keinen Zuwachs an symbolischem Kapital, da er weder an Positionen innerhalb der Gesellschaft noch in den mit ihr verbundenen Institutionen partizipierte. Barners Aussage im Hinblick auf verhandelbare gesellschaftliche Rollen „emanzipierter Juden“ lässt sich auf Geiger daher nur bedingt übertragen. Gewiss unternahm Geiger mit der Begründung des Jahrbuchs eine Pionierarbeit, die im Zeichen einer „nationalen Pflichterfüllung“ stand und über die er seine Zugehörigkeit zur deutschen Kultur bekundete.<sup>21</sup> Eine Anerkennung dieser Leistung erfolgte jedoch innerhalb der für ihn so bedeutsamen Goethe-Philologie nur begrenzt, und sie wird bis heute in den wenigen Arbeiten zu Geiger unterschiedlich bewertet. Die partiell negative zeitgenössische Beurteilung seiner Tätigkeit geht aus den Protokollen der Goethe-Gesellschaft, aber auch aus dem Briefwechsel zwischen Wilhelm Scherer und Erich Schmidt hervor. Bereits nach der ersten Ausgabe des Jahrbuchs monierte der Germanist und Scherer-Schüler Schmidt gegenüber Scherer, die von Geiger getroffene Auswahl, da „[s]olches Zeug, wie von Biedermann, Düntzer ect.“<sup>22</sup> nicht hätte aufgenommen werden dürfen, womit eine Kritik an der älteren Goethe-Philologie, aber ebenso an Geigers Konzept eines divergierenden Mitarbeiterstabes formuliert wird. Der Einspruch Schmidts gegen das von Geiger vertretene Programm spitzte sich in den kommenden Jahren zu und führte während Schmidts Präsidentschaft in der Goethe-Gesellschaft (1906–1913) 1912 schließlich zur Abwahl des Jahrbuchs sowie zur Kündigung des Verlages Rütten & Leoning als Publikationsort. Dass Schmidt, dies nachdem er Geigers unwissenschaftliche „Vielschreiberei“

---

20 Ernst, Petra: Deutsche Sprache und „Weltliteratur“. Michael Bernays, Ludwig Geiger und andere Goetheforscher. In: Braese/Weidner, Meine Sprache (wie Anm. 4), S. 129–151, hier S. 133.

21 Vgl. Barner, Goethe-Verehrung (wie Anm. 5), S. 138, 145.

22 Kruckis, Goethe-Philologie (wie Anm. 10), S. 486, Fußnote 132.

und seine unzulängliche methodische Arbeitsweise angeführt hatte, zudem mit antisemitischen Äußerungen umrahmte, hat Jochen Golz herausgestellt:

Schmidt warf Geiger [in seinen Anfragen und Eingaben an den Vorstand der Goethe-Gesellschaft U.S.] vermeintlich typisch jüdischen Geschäfts-, sprich Bereicherungssinn vor, [wie aus folgendem Schreiben vom 18. Juli 1912 hervorgeht U.S.]: „Für den Geheimen Regierungsrath Geiger war die Redaction eine Geldsache, er hat ein höheres Bogenhonorar erhalten als die Verfasser!“<sup>23</sup>

In der letzten Ausgabe des *Goethe-Jahrbuchs* enthielt sich Geiger eines direkten Kommentars hinsichtlich der Aufkündigung der Zusammenarbeit. Er publizierte allein das offiziell an ihn gerichtete Schreiben seitens der Goethe-Gesellschaft, versehen mit sparsamen Anmerkungen, die dennoch seine Betroffenheit offenbarten.<sup>24</sup> Direkt äußerte er sich in einem 1918 abgedruckten Text, in welchem er

---

<sup>23</sup> Golz, Erbe (wie Anm. 19), S. 123.

<sup>24</sup> Geiger, Ludwig: Vorwort. In: *Goethe-Jahrbuch*. Hrsg. v. Dr. Ludwig Geiger. Bd. 34. Frankfurt a. M. 1913, S. III: „In der Jahresversammlung der Goethe-Gesellschaft am 25. Mai 1912 wurde der Beschluß gefaßt, unter entsprechender Veränderung der Satzungen, den Vertrag über das Goethe-Jahrbuch aufzukündigen und ein eigenes Organ für die Gesellschaft zu schaffen. Nachdem die Aenderung der Satzungen die Genehmigung des Großherzoglichen Staatsministeriums gefunden hatte, wurde das mit der Literarischen Anstalt Rütten & Loening in Frankfurt am Main wegen des Goethe-Jahrbuchs bestehende Vertragsverhältnis für Ende 1913 gekündigt. Vom Jahre 1914 ab wird die Goethe-Gesellschaft ein eigenes Organ mit dem Titel ‚Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft‘ herausgeben. Von diesem Schlusse wurde ich offiziell durch folgendes Schreiben unterrichtet (Weimar 5.01.1913): Die Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft hat am 25. Mai 1912 beschlossen, das bisherige Goethe-Jahrbuch als Organ der Goethe-Gesellschaft aufzugeben und für diese ein eigenes Organ zu begründen. Nachdem das Großherzoglich Sächsisches Staatsministerium die hiernach erfolgte Abänderung der Satzungen genehmigt hat, haben wir uns nunmehr zu unserem Bedauern genötigt gesehen, den Vertrag über das Goethe-Jahrbuch für Ende dieses Jahres zu kündigen. Indem wir Ew. Hochwohlgeboren hiervon ergebenst Mitteilung machen, ist es uns ein Bedürfnis, Ihnen für Ihre verdienstvolle Tätigkeit als Herausgeber des Goethe-Jahrbuchs unseren verbindlichsten Dank auszusprechen.“

Der neue Herausgeber Hans Gerhard Gräf dankte Geiger in der ersten Ausgabe des neuen Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft für die jahrzehntelange Herausgebere Tätigkeit, wobei weniger die wissenschaftliche als vielmehr die verwalterische Arbeit ins Zentrum gerückt wurde: „Dem Herausgeber dieses neuen Jahrbuchs ist es Pflicht und Bedürfnis, mit dankbarer Anerkennung nachdrücklich auf das große Verdienst hinzuweisen, das Ludwig Geiger sich um die Wissenschaft erworben hat durch die Begründung seines Goethe-Jahrbuchs im Jahre 1880. Mit dem siebenten Bande (1886) wurde es das Organ der Goethe-Gesellschaft, die fortan bis zum Jahre 1913 regelmäßig ihren Jahresbericht und das Mitgliederverzeichnis darin veröffentlicht hat. Ludwig Geiger war in der glücklichen Lage, nach Erschließung des Goethe-Archivs aus dessen Schätzen wertvolle Quellenschriften erstmals herausgeben zu dürfen. Jedem, der auf dem Felde der Goethe-Forschung arbeitet, wird Geigers ‚Goethe-Jahrbuch‘ nützlich, ja unentbehrlich sein, und so gewährt ihm für seine mehr als ein Menschenalter hindurch diesem Unternehmen gewidmete Mü-

mit der Goethe-Gesellschaft ins Gericht ging. An die Beanstandung des 1913 gewählten Präsidenten Georg von Rheinbaben, der weder „Gelehrter“ noch eine „überragende Persönlichkeit“<sup>25</sup> sei und daher die Repräsentation dieses Amtes aufgrund des fehlenden Fachwissens nur bedingt erfüllen könne, schließt er eine Kritik an dem neuen Jahrbuch an, mit der er nachträglich auf die ihm vorgeworfenen Defizite reagiert:

Das neue Jahrbuch der Goethe Gesellschaft [...] unterscheidet sich aber, wie häufig in öffentlichen Blättern nachgewiesen worden ist, von dem aelten nur durch Druck und Format, zeigt aber dem Inhalte nach durchaus keine Verbesserung, aber um das zustande zu bringen, was die bisher erschienenen Bände des neuen Jahrbuches dem Publikum dargeboten haben, bedurfte es weder des Wechsels des Verlegers noch der Bestellung eines neuen Redakteurs.<sup>26</sup>

In der Tat orientierte sich die Gliederung des neuen Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft grundlegend an Geigers Modell. Die große Differenz ergibt sich hingegen aus der Herausgeberzugehörigkeit. Mit Hans Gerhard Gräf als neuen Verantwortlichen wurde ein Vertreter des Weimarer Kreises gewählt. Gräf gehörte ab 1898 zum Redaktionskreis der Weimarer Ausgabe und hatte, trotz seiner prekären ökonomischen Situation, andere Ausgangsbedingungen als Geiger, die sich vor allem in der Anerkennung seiner Goethe-Arbeiten seitens der Führungsriege um Erich Schmidt zeigten. Dass die letzte Ausgabe des Jahrbuchs unter Geiger zugleich mit einer Todesanzeige des im April 1913 verstorbenen Erich Schmidt beschlossen wurde, entbehrt nicht einer gewissen Ironie, war er doch derjenige, der Geigers Jahrbuch zu Grabe getragen hatte. Dass Geiger auf eine randständige Position innerhalb des institutionellen und universitären Wissenschaftsbetriebes seitens dominierender Akteure festgeschrieben blieb und er diese Beschränkungen trotz seiner zahlreichen Publikations- und Herausgebereinigungen mit einer eigenständigen Definition seiner Rolle nicht aufheben konnte, offenbart nicht allein die Jahrbuch-Affäre. Vier Jahre nach dieser wurde von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin der Vorschlag zurückgewiesen, Geiger zum „ordentlichen Honorarprofessor“ zu erheben. In dem Begründungsschreiben, welches der spätere von 1922 bis 1926 amtierende Präsident

---

heverwaltung dauernder Dank.“ Gräf, Hans Gerhard: Vorwort. In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. Hrsg. v. Gerhard Gräf. Weimar/Leipzig 1914, S. VI.

<sup>25</sup> Geiger, Ludwig: Drama. In: Sonderdruck: Jahresberichte für Neuere Deutsche Literaturgeschichte. Hrsg. von Jul. Elias [u. a.]. Berlin 1918, S. 731.

<sup>26</sup> Geiger, Drama (wie Anm. 25), S. 731–732.

der Goethe-Gesellschaft, „Nationalist und Antidemokrat“<sup>27</sup> Gustav Roethe verfasste, bemängelt dieser die fehlenden „methodologischen“ Kompetenzen Geigers, die seine Schriften allein zu Stoffsammlungen geraten ließen, aber eine analytische Durchdringung vermissen lassen.<sup>28</sup> Ist eine Kritik an Geigers Arbeitsweise durchaus berechtigt, die vor allem durch positivistisch ausgerichtete Materialsammlungen geprägt war, treten andererseits an seinem Beispiel die Beschränkungen des Wissenschaftsbetriebes am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert hervor, die deutsch-jüdische Gelehrte im Deutschen Kaiserreich erfuhren. Diesen konnte er zwar mit Projekten innerhalb der deutsch-jüdischen Öffentlichkeit begegnen, wie am anfangs angeführten Periodikum *Allgemeine Zeitung des Judentums* demonstriert wurde, jedoch ersetzten diese nicht eine gleichberechtigte Teilhabe im wissenschaftlichen Feld des Universitätsbetriebes.

## Ludwig Geigers Goethebild

Der Verfasser, der seit 30 Jahren das Goethe-Jahrbuch herausgibt und schon aus diesem Grunde die Goethe-Literatur aufmerksam verfolgt, darf wohl den Anspruch erheben, ein Kenner dieser Literatur zu sein, wenn er sie auch nicht besonders anführt.<sup>29</sup>

Zu Leben und Werk Goethes veröffentlichte Geiger mehrere Abhandlungen sowie seine als „Volksbuch“ konzipierte Biographie, in der er, wie er im Vorwort schrieb, „in möglichst kleinen Zeiträumen die [lebensgeschichtlichen] Ereignisse und Schriften zu vereinigen“<sup>30</sup> suchte. Von den in unterschiedlichen Zeitschriften abgedruckten Aufsätzen sind insbesondere der Artikel *Goethe und die Juden*, welcher 1887 in der *Zeitung für die Geschichte der Juden in Deutschland* erschien,<sup>31</sup> sowie der Goethe-Abschnitt aus seiner Berliner Vorlesung hervorzuheben.<sup>32</sup> Auf diese Texte konzentrieren sich die folgenden Ausführungen zu Geigers Goethebild und seiner Goetherezeption.

---

27 Wilson, W. Daniel: Verbindungsmann zum NS-Regime. Hans Wahl, der Antisemitismus und die Goethe Gesellschaft. In: Publications of the English Goethe-Society LXXXIV (2015), S. 203–222, hier S. 204.

28 Vgl. Hermsdorf, Vorlesungen (wie Anm. 7), S. 14–15.

29 Geiger, Leben und Schaffen (wie Anm. 11), S. 9.

30 Geiger, Leben und Schaffen (wie Anm. 11), S. 10.

31 Geiger, Ludwig: Goethe und die Juden. In: *Zeitung für die Geschichte der Juden in Deutschland*. Ca. 1887, S. 321–365 (<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/855022> (15.1.2017)). Erneut abgedruckt in Geigers Band: Vorträge und Versuche. Beiträge zur Litteratur-Geschichte. Dresden 1890.

32 Geiger, Ludwig: Goethe. In: Ders.: *Juden* (wie Anm. 8), S. 81–101.

Das Zentrum von Geigers positivistischer Beschäftigung mit Goethe bildete das Vorhaben, zu untersuchen, „wie Goethe [...] zeitlebens mit dem Problem rang, das Existenz und Wesen der Juden ihm und so vielen bot.“<sup>33</sup> Allein durch die Begriffswahl werden zwei Prämissen gesetzt: Zum einen dass den Juden ein spezifisches „Wesen“ inhärent sei, welches Geiger in dem Artikel von 1887 über den Terminus „Stammeseigenthümlichkeit“<sup>34</sup> definiert. Zum anderen intendiert die Formulierung, dass die Thematik für Goethe und andere SchriftstellerInnen einen werkgeschichtlichen Bezugspunkt darstellte, dem eine kontinuierliche Auseinandersetzung zugrunde lag, suggeriert über das temporale Adverb „zeitlebens“. Die Beweisführung seiner Aussagen unternimmt Geiger über die Komponenten Leben und Werk, indem er einerseits autobiographische Zeugnisse, Goethe zugeschriebene Meinungen sowie Briefstellen erörtert, andererseits Darstellungen innerhalb des Werkes hinsichtlich jüdischer Figuren oder jüdischer Stoffadaptionen prüft. Die Rekonstruktion sowohl der biographischen Äußerungen als auch des werkgeschichtlichen Interesses Goethes am Judentum erfolgt über eine breite Materialbasis, die als umfassende Quellensammlung angelegt ist und Geigers eingehende Kenntnisse des Werkes spiegelt, die aber nicht als Grundlage für eine kritische Überprüfung im Sinne philosophisch-ästhetischer oder geschichtskritischer Reflexionen genutzt wird. Seine Unparteilichkeit, die der Wahrheit verpflichtet sei, hebt er wiederum in der Einleitung zu den einzelnen Aufsätzen und Abhandlungen hervor, indem er in Rekurs auf Michel de Montaigne und Leopold von Ranke die Wissenssuche als ausschlaggebende Motivation benennt, die nicht als Grundlage für ein „Urteil“,<sup>35</sup> sondern allein für eine Beschreibung zu dienen habe. Geigers Verfahren dient der Rechtfertigung Goethes, mit der eine Überhöhung desselben einhergeht und die auf die Betonung seines Humanismus und seiner kulturellen Offenheit abzielt und einer bemühten Harmonisierung unterliegt.

Bezüglich Goethes eigenen Begegnungen mit Juden verweist Geiger auf die späten Jugendjahre in Frankfurt am Main, unterschiedliche Zusammentreffen mit orthodoxen, der Haskala verpflichteten oder konvertierten Juden in Weimar und Karlsbad. Eine besondere Funktion schreibt er den „jüdischen Goethe-Verehrerinnen“<sup>36</sup> zu, die – neben den Schwestern Sara und Marianne Meyer hebt er

---

33 Geiger, Goethe (wie Anm. 32), S. 81–82.

34 Geiger, Goethe (wie Anm. 31), S. 321.

35 Geiger, Goethe (wie Anm. 32), S. 81: „Aber ich möchte wie der letzte sagen, ich möchte wissen, was Goethe von den Juden gesagt, wie er zu ihnen stand, wie sie zu ihm standen, und mit dem ersten aussprechen, ich bringe des alles schlicht vor, aber ich urteile nicht, ich erzähle.“

36 Vgl. Geiger, Goethe (wie Anm. 32), S. 92: „Während die Berliner der älteren Generation [...] durchaus auf Lessingschem Standpunkte stehend, für Goethes Jugendwerke keinerlei Sympathie besaßen, sind die Frauen die Verkünderinnen des Goetheschen Evangeliums in Berlin. Sie haben,

vor allem Rahel Levin hervor –,<sup>37</sup> entscheidend zu dessen Rezeption im Umkreis der Berliner Teetische beigetragen hätten. Die Auswahl und Skizzierung der wenigen Begegnungen unterliegt einer klaren Tendenz Geigers. Die sich der Haskala zugehörig fühlenden Vertreter wie David Veit, die bereits angeführten Salonièren sowie Felix Mendelssohn Bartholdy als Vertreter des assimilierten Bürgertums werden mit positiven Attributen versehen, während die aus Briefstellen eruierten jüdischen Vertreter des Weimarer Umfeldes nicht allein von Goethe, sondern ebenso von Geiger pejorative Zuschreibungen erhalten. Die Gegenüberstellung des aufgeklärten, vernunftbegabten Juden und des mit antijüdischen Stereotypen des Wucherers und Händlers versehenen Juden ist äußerst diffizil, da Geiger Goethes Briefstelle hinsichtlich des „Wesens der Juden“, welches Goethe aus einem Aufeinandertreffen mit einem jüdischen Händler ableitet, weder kommentiert noch die Verallgemeinerung, die Goethe vollzieht, problematisiert.<sup>38</sup> Dass Goethes Briefstelle aus dem Jahr 1782 hinsichtlich Geigers apologetischem Verfahren kein Einzelfall ist, verdeutlichen seine Anmerkungen zur ‚Frankfurter Judengasse‘ in Goethes Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*. Die von Goethe beschriebene „Enge, der Schmutz, das Gewimmel, der Akzent einer unerfreulichen Sprache“, die „Zudringlichkeiten so vieler, etwas zu schachern unermüdet fordernder oder anbietender Menschen“<sup>39</sup> sowie seine vereinzelt unternommenen

---

so darf man ohne jede Übertreibung sagen, nicht bloß in den jüdischen Kreisen, sondern in Berlin überhaupt Lessing entthront und Goethe auf den Thron gesetzt. Sie sind es allein, denen jener großartige Umschwung, die Begeisterung für Goethe in erster Linie zu danken ist, und daß sie es taten [...], ist die Folge eines tiefen Verständnisses, eines wirklichen Begreifens von Goethes Größe und Bedeutung.“

37 Vgl. dazu den Artikel von Barbara Hahn: Mit Goethe im Bad. Begegnung im Exterritorialen: Rahel Levin, Sara und Marianne Meyer. In: *Monatshefte* 92/3, Goethe (Fall, 2000), S. 336 – 350.

38 Dies wird in dem späteren Text von 1910 kaum relativiert: „[Die Darstellung des Juden Elkan] [enthält] keine Verspottung, sondern nur eine Charakterisierung eines untergeordneten Mannes.“ Geiger, Goethe (wie Anm. 32), S. 86.

39 Goethe, Johann Wolfgang: Aus meinem Leben. *Dichtung und Wahrheit*. Viertes Buch. In: Johann Wolfgang Goethe. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe. Band 16. München 1985, S. 163. Die vollständige Passage lautet: „Zu den ahnungsvollen Dingen, die den Knaben und auch wohl den Jüngling bedrängten, gehörte besonders der Zustand der Judenstadt, eigentlich die Judengasse genannt, weil sie kaum aus etwas mehr als einer einzigen Straße besteht, welche in frühen Zeiten zwischen Stadtmauer und Graben wie in einem Zwinger mochte eingeklemmt worden sein. Die Enge, der Schmutz, das Gewimmel, der Akzent einer unerfreulichen Sprache, alles zusammen machte den unangenehmsten Eindruck, wenn man auch nur am Tore vorbeigehend hinsah. Es dauerte lange bis ich allein mich hineinwagte, und ich kehrte nicht leicht wieder dahin zurück, wenn ich einmal den Zudringlichkeiten so vieler etwas zu schachern unermüdet fordernder oder anbietender Menschen entgangen war. Dabei schwebten

Charakterisierungen von Juden werden dahingehend von Geiger abgeschwächt und mit dem eigenen Konzept in Einklang gebracht, als das sie allein „Hindeutungen auf die Handelsthätigkeit der Juden“ enthielten, aber im Gesamten „Äußerungen ohne bestimmte Färbung“ seien.<sup>40</sup>

Weiterhin konstatiert Geiger auf Grundlage der Briefe zwischen Goethe und der jungen Bettina Brentano ein vermehrtes Interesse Goethes an dem Emanziationsprozess der Frankfurter Juden, konkrete Beurteilungen der „Sättigungsordnung“ seitens Goethe bleibt er am Ende jedoch schuldig. Die von Geiger angeführten Markierungen Goethes in den Dokumenten können als Argument nicht überzeugen. Auch die Akzentuierung werkgeschichtlicher Zusammenhänge, der Vorhaben Goethes in Bezug auf die Ausgestaltung jüdischer Figuren als auch die Verhandlung jüdischer Stoffe, wobei Geiger vor allem das Fragment zum *Ewigen Juden* (1774, 1786, 1814) und die Esther-Adaption im *Jahrmarktsfest von Plundersweilern* (1773, 1778, 1789) nennt, sind in erster Linie Auflistungen, über die ein Interesse Goethes bekundet wird, aber eine Befragung der unternommenen Darstellungsweisen und der damit verbundenen Intentionen unterbleibt. Die nicht verifizierte, allein durch die Wortwahl angedeutete intensive Beschäftigung Goethes mit dem Judentum – „wenn man jede Erwähnung von Juden in Gedichten und Schriften aufführen wollte, [wäre] man viele Seiten zu füllen imstande“<sup>41</sup> –, vermittelt für den Rezipienten von Geigers Schriften eine Kontinuität der Thematik in Goethes Werk, die zugleich eine Vertrautheit und Auseinandersetzung mit der jüdischen Kulturtradition impliziert. Die Unterscheidungen, die Goethe dabei macht und die sich in seiner ambivalenten Haltung gegenüber dem Emanziationsprozess ausdrücken und dem allgemeinen literarischen Interesse an jüdischen Stoffen gegenüberstehen, die wiederum durch christliche Überlieferungstraditionen geformt werden, was insbesondere in den Fragmenten zum *Ewigen Juden* hervortritt, problematisiert Geiger hingegen nicht.

Die Einordnung von Goethes Leben und Werk in sein integratives Literaturkonzept, welches auf dem Symbiosegedanken basiert und die Bedeutung wechselseitiger Beziehungen und Einflüsse beider Kulturen zum obersten Maßstab erhebt, kann von Geiger nicht ohne Konzessionen erfolgen. Trotz der „universalisierenden Kraft“<sup>42</sup>, die er der Literatur und Kultur zuspricht und die er auf Goethe zurückführt, können die Widersprüchlichkeiten nicht aufgelöst werden. Da Geiger „beschreiben“, aber nicht „urteilen“ möchte und eine Auf-

---

die alten Märchen von Grausamkeit der Juden gegen die Christenkinder, die wir in Gottfrieds Chronik gräßlich abgebildet gesehen, düster vor dem jungen Gemüt.“

<sup>40</sup> Geiger, Goethe und die Juden (wie Anm. 31), S. 342–343.

<sup>41</sup> Geiger, Goethe (wie Anm. 32), S. 97.

<sup>42</sup> König, Aufklärungskulturgeschichte (wie Anm. 12), S. 189.

nahme Goethes in seinen deutsch-jüdischen Literaturkanon unabdingbar ist, umgeht er zum einen die Befragung der Darstellungsweisen jüdischer Figuren. Zum anderen passt er zweideutige autobiographische Aussagen seinem Kulturverständnis an, welches von der unbedingten Akkulturationsbereitschaft getragen wird und die „eigenartigen [jüdischen] Entwicklungen“<sup>43</sup> abseits der Emanzipations- und Reformbestrebungen kritisiert. Die Verstrickungen, die daraus resultieren, werden in dem eingangs erwähnten Aufsatz von 1887 besonders evident. Zugleich erfolgt darüber aber auch eine Positionsbestimmung, die auf Geigers Verteidigung Jungdeutscher Autoren wie Ludwig Börne und Heinrich Heine als gleichberechtigte und herausgehobene Vertreter der deutschen Nationalliteratur verweist. Börnes Goethe-Kritik, die den Ausgangspunkt für antisemitische Diffamierungen u. a. durch den Goetheforscher Victor Hehn in seinem Aufsatz *Goethe und das Publikum. Eine Literaturgeschichte im Kleinen* bildete,<sup>44</sup> unterzieht Geiger einer zeitgeschichtlichen Kontextualisierung, über die Börnes Standpunkt herausgearbeitet und auf die Bedeutung seiner Schriften hingewiesen wird. Insbesondere die nicht vollendete Herausgabe der Werke Börnes ist mit dem Ziel verbunden, Börne als streitbaren, kritischen und äußerst scharfsinnigen Geist zu charakterisieren, zugleich aber seine tiefe Verbundenheit zum deutschen Vaterland herauszustellen. Hier ergeben sich Überschneidungen zu Geigers Goetheinterpretation, dessen nationale Verwurzelung er in seinem ‚Volksbuch‘ akzentuiert:

Was zunächst den zweiten Einwand betrifft: die Teilnahmslosigkeit gegen vaterländische Pflichten und volkstümliche Gesinnung, so ist er durchaus nicht stichhaltig. Goethe war gewiß kein Hurraschreier, ja kleinmütig genug, um dem Wiedererwachen des Volkes nicht recht zu trauen, er war ein Verehrer Napoleons, als eines großen Einzelmenschen, der ihm Bewunderung abzwang, aber er besaß echtes Deutschtum zu den Zeiten, da andere ihre vaterländische Gesinnung verloren hatten oder geschickt zu verbergen suchten.<sup>45</sup>

Die diplomatische Fürsprache für Goethe und Börne, die hinsichtlich der politischen Forderungen Börnes die eklatanten Differenzen zwischen Goethe und Börne nicht verdecken kann, offenbart die Pole, an denen Geiger agierte: Die „nationale Pflichterfüllung“<sup>46</sup> über die Mitarbeit am Goethe-Kult zu vollziehen und über dessen „echtes Deutschtum“<sup>47</sup> das eigene zu deklarieren, zugleich je-

---

<sup>43</sup> Geiger, *Goethe und die Juden* (wie Anm. 31), S. 344.

<sup>44</sup> Vgl. Hehn, Victor: *Goethe und das Publikum. Eine Literaturgeschichte im Kleinen*. In: Ders.: *Gedanken über Goethe. Erster Theil*. Berlin 1887, S. 50 – 189.

<sup>45</sup> Geiger, *Leben und Schaffen* (wie Anm. 11), S. 13.

<sup>46</sup> Barner, *Goethe-Verehrung* (wie Anm. 5), S. 140.

<sup>47</sup> Geiger, *Leben und Schaffen* (wie Anm. 11), S. 13.

doch einen Literaturbegriff zu verteidigen, über den Autoren wie Heine und Börne ein gleichberechtigter Ort in der deutschen Literatur zugewiesen wird.

Dieter Borchmeyer

## Goethe und die deutsche Kultur im Weltbild und Denken von Nahum Goldmann

Obschon manche mich als ‚Resch Galuta‘, das Haupt des Diaspora-Judentums [...] bezeichnen, [...] würde ich mich geniert fühlen, wenn es eine Goldmann-Partei gäbe. Im tiefsten Grunde bin ich ein geborener Outsider, Nonkonformist und Individualist. Daß ich Jahrzehnte meines Lebens zum größeren Teil in der öffentlichen Wirksamkeit verbracht habe, steht eigentlich im Widerspruch zu mir selbst und ist eine direkte Folge der Hitler-Periode. Ich habe immer gesagt, daß Plato oder Goethe, Dostojewskij oder Dickens bessere Gesellschaft bilden als die interessantesten Bekannten, und habe das große Glück, noch im hohen Alter viele Stunden des Tages lesen zu können.

So schreibt Nahum Goldmann im zweiten Band seiner Autobiographie *Mein Leben. USA – Europa – Israel*, ein Jahr vor seinem Tod am 29. August 1982.<sup>1</sup> In der seine Autobiographie abschließenden „Selbstanalyse“ sagt er über sich in dritter Person: „Auf die berühmte Testfrage, welche Bücher er mitnehmen würde, wenn er ein Jahr alleine auf einer Wüsteninsel verbringen müsste, antwortete er: die Bibel, Faust und die gesammelten Gedichte von Goethe, zwei oder drei Romane von Dostojewskij, Prousts *A la recherche du temps perdu*, und vielleicht einige Werke von Kafka und Stifter.“<sup>2</sup> Und sein Traum wäre es, beim Hören einer Passion von Bach oder des Mozart’schen Requiems zu sterben.<sup>3</sup>

Erinnern wir uns an Nahum Goldmann: 1895 im zaristischen Russland geboren, nach der Auswanderung seiner Eltern aufgewachsen in Frankfurt am Main, gehörte Goldmann schon in den 1920er Jahren zu den führenden Männern der Zionistischen Vereinigung in Deutschland.<sup>4</sup> Zwischen 1929 und 1940 vertrat Goldmann mit Unterbrechungen die Jewish Agency beim Völkerbund in Genf. Hier begann seine internationale politische Karriere, die ihn – für fast vier Jahr-

---

1 Goldmann, Nahum: *Mein Leben. USA – Europa – Israel*. München/Wien 1981, S. 387.

2 Goldmann, *Mein Leben* (wie Anm. 1), S. 449.

3 Goldmann, *Mein Leben* (wie Anm. 1), S. 459.

4 Goldmann hat stets nachdrücklich betont, dass er geistig im osteuropäischen Judentum verwurzelt sei, das nicht den Weg der Assimilation wie die westeuropäischen Juden gegangen sei. Seine zionistische Prägung sei also „prä-assimilatorisch“. Er bezieht sich hier auf die Typologie des deutschen Zionisten Kurt Blumenfeld: der prä-assimilatorische Typus habe „den Zionismus als direktes Erbe der jüdischen Tradition und der Verbundenheit mit Zion übernommen“; ihm stehe der „post-assimilatorische“ Typus gegenüber, der „aus einem ganz assimilierten jüdischen Milieu“ stamme und zumal aufgrund der Erfahrung des Antisemitismus zu der Überzeugung gelangt sei, dass der Zionismus die einzige „Lösung der Judenfrage“ sei. (Goldmann, Nahum: *Mein Leben als deutscher Jude*. München/Wien 1980, S. 32–33.)

zehnte – an die Spitze des Jüdischen Weltkongresses führte, der Dachorganisation aller jüdischen Verbände außerhalb Israels, für das er sich im Ausland nachhaltig einsetzte, obwohl er Israels offizielle Politik (zumal die Aggressivität gegenüber der arabischen Welt) immer wieder aufs schärfste attackierte. (Die israelische Staatsbürgerschaft nahm er erst 1964 an.) Zu seinen zahllosen Aktivitäten in nahezu allen wichtigen Bereichen jüdischer Wirksamkeit in Deutschland, Europa, Amerika und Israel – die ihn zu einer einzigartigen Erscheinung in der Geschichte des Judentums im 20. Jahrhundert machen, das er fast ganz durchlebt, durchlitten und mitgestaltet hat (er starb 1982) – gehört auch die Mitgründung und -herausgabe des epochalen Unternehmens der *Encyclopaedia Judaica*. Aufgrund seiner fehlenden Sesshaftigkeit, seiner Unlust auch, sich dauerhaft in Israel niederzulassen, verglich David Ben-Gurion ihn (durchaus nicht wohlwollend, sondern mit etwas bitterer Ironie) mit Ahasver, dem „wandernden Juden“<sup>5</sup>.

Der nationalsozialistischen Verfolgung war Goldmann seinerzeit entgangen, da er sich zum Zeitpunkt der Machtübernahme 1933 beim Begräbnis seines Vaters in Palästina befand. Die größte Leistung des *Staatsmanns ohne Staat*,<sup>6</sup> der im Laufe seines Lebens sieben Staatsangehörigkeiten besaß, war seine Verständigung mit Bundeskanzler Konrad Adenauer, die 1952 zum deutsch-israelischen ‚Wiedergutmachungsabkommen‘ (*Luxemburger Abkommen*) führte. Ohne das Verhandlungsgeschick Goldmanns, die zunehmende Sympathie und Freundschaft der beiden Staatsmänner – der Goldmann in seiner Autobiographie ein einzigartiges, ja herzbewegendes Denkmal gesetzt hat<sup>7</sup> – wäre es nie zum erfolgreichen Abschluss dieses Abkommens gekommen, das Israel zu einem guten Teil seine materielle Existenz sicherte. Er habe, so Goldmann im ersten Teil seiner Autobiographie *Mein Leben als deutscher Jude*, das Unglück gehabt, der Generation anzugehören, welche „die größte Tragödie jüdischer Geschichte – die Vernichtung eines Drittels unseres Volkes“ erleben musste und doch auf der anderen Seite das Glück hatte, „für die meisten völlig unerwartet und unglaublich – die Verwirklichung eines zweitausend Jahre alten Traumes und Ideals, die Schaffung eines jüdischen Staates, herbeizuführen“<sup>8</sup>. Der Staat Israel ist für Goldmann der Triumph über Hitler, ohne den bzw. ohne dessen Judenverfolgung dieser Staat zu diesem Zeitpunkt nicht zustande gekommen wäre. Mephistos Selbstdefinition als „Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (*Faust* Vs. 1335–1336) ist für Goldmann – der sich für alle seine

5 Vgl. Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 27.

6 So der Titel seiner ersten Autobiographie (Köln 1970).

7 Vgl. die komplementäre Sicht von Konrad Adenauer: *Erinnerungen, 1953–1955*. Stuttgart 1966, S. 132–162.

8 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 13.

Lebens- und politischen Maximen bevorzugt auf Goethe beruft – die beste Formel für Hitler, für die Tatsache, „daß eine der Folgen von Auschwitz und Treblinka die Schaffung des Staates Israel war“<sup>9</sup>.

Während des Ersten Weltkriegs war Goldmann in der Nachrichtenstelle für den Orient im deutschen Außenministerium tätig und verfasste bereits seit dem Alter von 18 Jahren politische Reden und Traktate. Dazu gehören *Erez-Israel. Reisebriefe aus Palästina* (1914), die ihn als überzeugten Zionisten in den Spuren seiner Eltern zeigen, die Broschüre *Der Geist des Militarismus* (1915), die ihn entschieden Partei für das Deutsche Reich im Weltkrieg ergreifen lässt, und die Schrift *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums* (1916). In seiner Autobiographie führt er seine „deutsch-patriotische“ Einstellung während des Kriegs vor allem darauf zurück, „daß die Westmächte Verbündete des zaristischen Rußland waren, des Rußlands der Pogrome, der Entrechtung der jüdischen Bürger, der Zusammenballung der jüdischen Bevölkerung im berüchtigten Ansiedlungsrayon. Rußland war der Erzfeind. Aus demselben Grunde war auch der größere Teil des amerikanischen Judentums pro-deutsch“<sup>10</sup>.

Bereits in seinen *Reisebriefen aus Palästina* redet Goldmann vom „Dualismus unseres jüdischen Daseins“. Einerseits streben die Zionisten nach Palästina zurück, andererseits „bleiben wir doch Europäer“, und er konstatiert: „Wir moderne Juden sind doch nun einmal Doppelmenschen.“<sup>11</sup> Diesen Dualismus hat Nahum Goldmann sein Leben lang empfunden, und er ist trotz seines nie in Frage gestellten Zionismus im Grunde immer Europäer und Weltbürger geblieben, so hat er sich wie gesagt später auch nie entschließen können, auf Dauer in Israel zu wohnen.

Seine Schrift *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums* stellt die These in ihren Mittelpunkt – mitten in einem Krieg, in dem sich die europäischen Nationen gerade zerfleischen –

daß unsere heutige Kultur eine universale ist, daß bei allen Trennungen und Unterschieden der einzelnen Nationalkulturen sie doch alle von der höheren, allen Nationen gemeinsamen Weltkultur überbrückt werden. Daß der weltkulturelle Charakter unserer Zeit eine ihrer tiefsten und bestimmenden Eigenarten bildet, wird niemand, der die Dinge klar sieht bestreiten wollen; daß er auch nach dem Kriege, ja gerade nach dem Kriege das beherrschende Merkmal der Zeit bleiben wird, ist die heiligste Hoffnung all derer, die an die Zukunft unserer Kultur und an den Sinn der Geschichte glauben.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 461.

<sup>10</sup> Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 97.

<sup>11</sup> Goldmann, Nahum: *Erez-Israel. Reisebriefe aus Palästina*. Frankfurt a. M. 1914, S. XX.

<sup>12</sup> Goldmann, Nahum: *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums*. München 1916, S. 8–9.

Für Goldmann steht nun aber fest, dass das Judentum „an der Entwicklung des *weltkulturellen* Charakters unserer Kultur“ entscheidend mitgewirkt hat und dass es auch an dessen zukünftiger Fortentwicklung führend beteiligt sein wird – wie es überhaupt „die wichtigsten Faktoren der modernen Kultur“ mitbestimmt hat.<sup>13</sup> Ebenso ist Goldmann sich aber sicher, „daß die künftige Weltkultur in ihrem tiefsten Wesen *deutsch* sein wird, daß Deutschland in Zukunft mehr noch als bisher die Mission haben wird, Herz und Zentrum unserer Weltkultur zu sein.“<sup>14</sup> Mehr noch als bisher: Goldmann rekurriert hier ausdrücklich auf die weltbürgerliche Tradition im Umkreis der Klassik und Romantik, die in Goethes Idee der Weltliteratur gipfelt. Judentum und Deutschtum sind also für Goldmann gleichsam die beiden Herzkammern der zukünftigen Weltkultur.

Wie Hermann Cohen, dessen Schrift *Judentum und Deutschtum* (1915) Goldmann gekannt haben wird, auch wenn er sich nirgends auf sie bezieht, ist er der Überzeugung, dass es das alte Judentum war, das „den weltkulturellen Gedanken, die Idee einer alle Nationen überspannenden Weltkultur eigentlich erst geschaffen hat“<sup>15</sup>. Den antiken Völkern sei diese Idee im Grunde fremd geblieben, „denn alle antike Kultur war im strengsten Sinne Nationalkultur, die keinen Raum für den Gedanken einer Weltkultur ließ“. Selbst die Griechen hätten stets „an der Scheidung der Menschheit in Griechen und Barbaren“ festgehalten: „Erst das Judentum gelangte schon im Altertum zur Idee der Menschheit.“ Das sei die Folge seiner abstrakten, aufs Allgemeine bedachten Denkweise – gegenüber der konkreten, auf das Individuelle bezogenen Denkweise der Griechen – gewesen. (Das sei hier nur referiert, nur angedeutet, dass die griechische Philosophie, zumal die aristotelische Metaphysik in diesem unzureichenden pauschalen Urteil über die Denkweise der Griechen natürlich nicht aufgeht.) So erfasste der ‚jüdische Geist‘ „die gesamte Welt als Einheit, die auch nur einen einzigen Schöpfer und Erhalter habe: er gelangte zur Idee des einen Gottes. – Mit der Entdeckung des monotheistischen Gedankens [...] war aber die Idee der einen Menschheit bereits geboren. [...] Damit erst war die Idee der Weltkultur möglich geworden, die im Gedanken der einen Menschheit ihre Voraussetzung und ihren Ursprung hat“.<sup>16</sup>

Wie für Cohen ist diese Idee für Goldmann das Erzeugnis des prophetischen Messianismus, der sich auf alle Völker der Erde beziehe – wobei ihm sehr darin liegt, dass Weltkultur nicht mit Kosmopolitismus verwechselt, die „jedem Volke eigentümliche Nationalkultur“ nicht zur „Idee einer monotonen kosmopoliti-

---

13 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 8–9.

14 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 9.

15 Die Sperrungen im Text – wie bei diesem letzten Zitat – sind im Folgenden nur ausnahmsweise wiedergegeben.

16 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 11–12.

schen Allerweltskultur entstellt“ wird wie bei den „rationalistischen Herolden“ des kosmopolitischen Gedankens im 18. Jahrhundert. Nur wenn das berücksichtigt werde, sei auch die prophetische „Missionsidee“ adäquat zu begreifen und der so umstrittene Auserwähltheits-Gedanke zu verstehen; dieser verliere seine Fragwürdigkeit, wenn er nichts anderes bedeute als die geschichtliche Mission des jüdischen Volks, „seine Ideen und Werte zum Gemeingut der Menschheit zu machen“, wozu es eben durch seine im Monotheismus gründende nationenübergreifende Weltidee prädestiniert sei.<sup>17</sup> Das ‚auserwählte Volk‘ ist also allein dadurch ein solches, dass es im Interesse der einen Menschheit und Weltkultur sprechen darf, zu deren Idee sich die Antike sonst (angeblich) nicht zu erheben vermochte. Das macht nach Goldmann die Modernität des jüdischen Missionsgedankens aus, und das verbindet ihn mit der weltbürgerlichen Tradition des deutschen Denkens und der deutschen Literatur. Deshalb ist er der Überzeugung: „Die Grundlage unserer heutigen Kultur ist viel weniger das antike Griechentum als das alte Judentum.“<sup>18</sup>

Dessen weltkulturelle Ausrichtung impliziere eine „sittlich-demokratisch-soziale Ausrichtung“, wie sie heute an der Tagesordnung sei und das „künstlerisch-aristokratisch-individualistische Lebensideal des Griechentums“ antiquiere. Und hier trete nun der deutsche an die Seite des jüdischen Geistes: „wenn wir sehen, wie im Laufe der modernen Kulturentwicklung der deutsche Geist der herrschende in Europa wird [...], so ruht mit der tiefste Grund eben darin, daß der deutsche Geist in höherem, stärkerem Grade als der aller anderen Völker jenen sittlich-demokratisch-sozialen Charakter in sich trägt, der ihn zum Träger und Führer der europäischen Kultur befähigt.“<sup>19</sup> Dem deutschen Kaiserreich wird also trotz der Dominanz seiner aristokratischen Klasse in der Metamorphose des Großen Krieges ein geheimer Republikanismus und ein aus der Tradition des deutschen Idealismus stammender übernationaler Menschheitsgedanke unterstellt, ja eine Art geistiges Judentum.

Dreh- und Angelpunkt von Goldmanns Broschüre *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums* ist ihr von allen umfangreichstes Kapitel, das ebenso wie Cohens Schrift den Titel *Deutschtum und Judentum* trägt und in dem er die Verwandtschaft, ja Identität der „Wesenstendenzen beider Kultursysteme“<sup>20</sup> expliziert – ein Unterfangen, das er später in seiner Autobiographie auf einen Denkfehler zurückführen wird: Völker lassen sich aufgrund ihres ge-

---

17 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 13–14.

18 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 15.

19 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 16.

20 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 34.

schichtlichen Wandels über Jahrhunderte hinweg nicht auf Ideen und Begriffe reduzieren und erst recht nicht in Systeme bringen.<sup>21</sup>

Kein europäisches Volk ist im letzten Jahrhundert von Juden und vom jüdischen Geiste stärker beeinflusst worden als das deutsche, – wie umgekehrt „keine Kultur auf das moderne Judentum so stark und entscheidend eingewirkt hat wie die deutsche“, konstatiert Goldmann in seiner Broschüre (in Sperrdruck). Dass der Anteil der Juden an der englischen und französischen Kultur weit geringer war und ist als an der deutschen, sei allerdings auch darauf zurückzuführen, dass sie „numerisch in den Weststaaten viel schwächer vertreten sind als in Deutschland“.<sup>22</sup>

Angesichts der beispiellosen Wechselwirkung zwischen deutscher und jüdischer Kultur ist es nach Goldmann kein Wunder, „daß in diesem Weltkrieg die Sympathien des größeren Teils des jüdischen Volkes sich auf der Seite Deutschlands befinden“. Und „der einzige große Teil des jüdischen Volkes, der, vom Kriege [noch] unberührt, frei wählen kann, die Judenheit Amerikas hält zur Sache Deutschlands.“ Goldmann scheint das aus der Tatsache zu schließen, daß sich die Judenheit Amerikas größtenteils aus dem osteuropäischen Judentum zusammensetzt, das der deutschen Kultur wie keiner anderen verbunden gewesen ist. „Andererseits aber scheint auch Deutschland bestimmt zu sein, dem Teil des jüdischen Volkes, der bis heute mehr als alle anderen leidet und duldet, den russischen Juden, Befreiung und Erlösung vom Joche des Zarismus zu bringen“ – aus dem die Eltern Goldmanns mit ihm selber geflüchtet sind.<sup>23</sup>

Was Deutschtum und Judentum für Goldmann vor allem so verwandt macht, worin die „fundamentale Wesensparallelität“ beider bestehe, sei die Tatsache, dass das Dasein für beide „eine Aufgabe, ein Beruf, eine Mission, ein Sollen“ sei.<sup>24</sup> Das gelte aber namentlich im Hinblick auf die eigene nationale Existenz als „Aufgabe“: „die Anschauung, daß eine bestimmte, vom Weltgeist [...] auferlegte Mission den Grund und Sinn des nationalen Daseins bildet“. Judentum und Deutschtum verbindet der „nationale Missionsgedanke“, der „Gedanke der Aus erwähltheit“ im Sinne einer Repräsentanz für die ganze Menschheit, für die

---

21 Über seine Artikelserie *Der Geist des Militarismus* schreibt er: „Wenn ich heute diese Artikel lese, erscheinen sie mir künstlich und unreif, aber in jungen Jahren ist man viel eher bereit, Systeme zu konstruieren und die Welt in Kategorien einzuteilen als im reiferen Alter, wenn man gelernt hat, wie ungeheuer vielfältig die Wirklichkeit ist und wie schwer es ist, sie in das Prokrustesbett eines abstrakten Schemas einzuzwängen.“ (Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 101.)

22 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 49.

23 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 51.

24 Goldmann, *Von der weltkulturellen Bedeutung* (wie Anm. 12), S. 34–35.

Weltkultur – wie er von der klassischen deutschen Literatur und der idealistischen Philosophie, vor allem von Fichte vertreten worden sei, dessen *Reden an die deutsche Nation* diesen Missionsgedanken für Goldmann am bedeutendsten artikuliert haben, und zwar in einem Sinne, der auch auf das Judentum übertragbar sei: „Es gibt in der gesamten philosophischen Literatur keinen Denker, der in der Art seines Denkens und Forderns dem Typus der jüdischen Propheten verwandter wäre als Fichte.“<sup>25</sup>

Die „Auffassung von der weltgeschichtlichen Mission Deutschlands“ verleihe „dem deutschen Nationalgedanken eine einzigartige Stellung im gesamten Umkreis der europäischen Völker“. Während der englische Nationalgedanke „ganz und gar machtpolitisch und wirtschaftlich gefaßt“ sei, der französische sich auf den Glanz der „grande nation“ beziehe, die auf die anderen Völker oft überheblich herabblicke, sei der deutsche von einer übernationalen „Menschheitsidee“ bestimmt, dem Erbe der „humanistisch-kosmopolitischen Kultur“ des 18. Jahrhunderts. „Alle anderen Nationalideen Europas fassen die Nation als Endzweck, als ‚Ding an sich‘ auf“ – während die deutsche Nationalidee mit der Menschheitsidee zusammenfällt. „Nur im Nationalgedanken des prophetischen Judentums finde ich die Parallele zu dieser ethisch-menschheitlichen Konzeption der deutschen Nationalidee.“<sup>26</sup> Kern der deutschen wie jüdischen Nationalidee aber ist der soziale Gedanke. Und so ist es für Goldmann kein Zufall, dass gerade die Gründer des Sozialismus die deutschen Juden Ferdinand Lassalle und Karl Marx waren, sondern „ein erneuter Beweis für die Wesensparallelität zwischen Deutschtum und Judentum“.<sup>27</sup>

Deutsche und Juden teilen, so Goldmann, das unglückliche Schicksal, durch Jahrhunderte hindurch in ihrer nationalen Existenz zerrissen, gespalten und zerstreut gewesen zu sein. Die Deutschen haben schließlich zur staatlichen Einheit gefunden und sollen deshalb den Juden zum Vorbild auf der Suche nach eben solcher Einheit werden. Durch ihre unglückliche Geschichte sind Juden und Deutsche „die trotzigsten, steifnackigsten, zähesten und widerspruchsvollsten Völker der Geschichte“<sup>28</sup> geworden:

Völker, denen es nicht gegeben ist, frei, leicht und beschwingt das Dasein schön und harmonisch zu gestalten, und mühelos, sich ihren Neigungen anvertrauend, die in ihnen ruhenden Kräfte zu entfalten und schöpferisch auswirken zu lassen; die vielmehr des ehernen Zwanges und der straffsten Selbstzügelung bedürfen, um wahrhaft groß zu sein, denen Not

---

25 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 36.

26 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 36–37.

27 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 39.

28 Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 40.

und Leid die Voraussetzung ihrer Stärke ist, und die leiden müssen, um schaffen zu können. [...] Es ist, als wären diese beiden Völker von dem Genius der Menschheit dazu ausersehen, stärker als alle anderen an sich das menschliche Leben in seinen beiden höchsten Ausdrucksformen zu verwirklichen: der tiefen Not und Qual des Ringens, und der beseligenden Wonne und Lust des Überwindens; als seien ihnen vor allen anderen die schwersten Opfer auferlegt und der höchste Lohn zuerkannt; als seien sie beide, hineingestellt wie kein anderes Volk zwischen Trieb und Überwindung, zwischen Versuchung und Reinheit, zwischen Qual und Glück, zwischen Teufel und Gott, bestimmt, die höchsten Repräsentanten des menschlichen Wesens zu sein; denn was ist das tiefste Wesen alles Menschlichen als eben dieses In-der-Mitte-stehen zwischen Gott und Teufel?<sup>29</sup>

Dass Goldmann hier an Goethes *Faust* denkt, der für ihn sein Leben lang die Dichtung aller Dichtungen war, versteht sich von selbst.

Deutsche und Juden sind für Goldmann wesensmäßig aneinander gekettet, und so leitet er auch aus der deutschen Denktradition den „zionistischen Gedanken“ ab. So wie die Juden einst die Kultur des Orients retteten und an den Okzident vermittelten, sollen sie nun mit dem Reichtum der von ihnen befruchteten europäischen Kultur in ihre alte Heimat zurückkehren. Wie Palästina vor zwei Jahrtausenden das „Ausgangstor“ für die Kulturwanderung vom Orient zum Okzident bildete, so soll es nun die „Eingangspforte“ für die umgekehrte Kulturwanderung sein: „Von diesem Standpunkt erhält auch das jahrhundertelange Ahasverdasein des jüdischen Volkes neuen Sinn; bestimmt, Vermittler zwischen Vorderasien und Europa zu sein, mußte es vom Ende der einen Vermittlungstätigkeit bis zum Beginn der neuen durch alle Länder und Völker Europas wandern, um fähig zu sein, ihrer aller Kultur wieder nach Vorderasien zu verpflanzen.“<sup>30</sup>

Das „Ahasverdasein Israels“ soll also „ein Ende nehmen“. Das ist der zionistische Gedanke. Und ihn in die Tat umzusetzen, ist Deutschland aufgerufen, denn „die gesamte deutsche Orientpolitik, der Grundpfeiler der deutschen Weltpolitik überhaupt“, ist ja nach Goldmann auf der Basis des Gedankens einer Neubelebung Vorderasiens gegründet. Eben die Orientpolitik war aber auch der Aufgabenbereich von Goldmann im Außenministerium während des Kriegs. (Das Osmanische Reich, zu dem Palästina mit seinen jüdischen Siedlungen gehörte, war bekanntlich der Verbündete der Mittelmächte im Ersten Weltkrieg, und das Deutsche Reich hat einiges getan, diese Siedlungen gegenüber der türkischen Regierung zu schützen, die ihre gewaltsame Auflösung plante.) Über seine einschlägige Tätigkeit hat er in seiner Autobiographie ausführlich berichtet.

<sup>29</sup> Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 40, 43.

<sup>30</sup> Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 49.

Wie die jüdische Assimilation und Emanzipation unter dem Einfluss der englischen und der französischen Philosophie stand, so der Zionismus, die „nationale Selbstbesinnung“ der Juden, Goldmann zufolge

unter dem Einfluß des deutschen Geistes. Das Assimilationsjudentum, das kosmopolitisch gesinnt war und ist und in der Verschmelzung aller Nationen am besten die Auflösung der eigenen vollziehen zu können hoffte, wurzelt in seinem Ideengehalte und seiner Denkweise in der westlichen Aufklärungsphilosophie, in den liberalen Denkern Englands und den Enzyklopädiephilosophen Frankreichs. Das junge, nationale Judentum hingegen, das den nationalen Gedanken zur zentralen Idee seiner Lebensanschauung erhoben hat, ist gedanklich fundiert auf der Basis der deutschen Philosophie.<sup>31</sup>

Deren Repräsentanten, zumal Fichte und Hegel, sind auch die „philosophischen Lehrmeister“ des Zionismus; wie jene einen nivellierenden Kosmopolitismus verwarfen und die Idee der Weltbürgerlichkeit an den Nationalgedanken knüpften, so sucht eben das in ihren Spuren auch der Zionismus, wenn er sich weigert, das Judentum – in der Tradition der Assimilation – in den Völkern, unter denen sie leben, und in der allgemeinen Menschheit aufgehen zu lassen, wie die liberalen Denker des 19. Jahrhunderts es von ihm verlangten. „Kein Zufall“, so fährt Goldmann fort, „daß die organisatorisch-konkrete machtvollste Ausdrucksform des Nationaljudentums, die zionistische Bewegung, in Deutschland entstanden ist und ihr genialer Begründer, Theodor Herzl, von der deutschen Kultur zum jüdischen Nationalgedanken gekommen ist.“<sup>32</sup> So setzt Goldmann seine ganze Hoffnung darauf, dass Deutschland dem jüdischen Volk dazu verhilft, „sich in seinem Vaterlande die Grundlage einer neuen Zukunft zu schaffen“<sup>33</sup>.

Es braucht – angesichts der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg, der scheiternden Republik und des Massenmords an den Juden – nicht erwähnt zu werden, wie grauenhaft Goldmanns, und nicht nur seine, Illusion einer substantiellen Gemeinschaft von Deutschtum und Judentum zerstört wurde. In seiner Autobiographie *Mein Leben als deutscher Jude* (1980) hat Goldmann selber die tragische Illusion, die seine Schriften aus der Zeit des Ersten Weltkriegs erfüllt, decouviert, seine einseitige Parteinahme für die deutsche Kriegspartei als verhängnisvollen Irrtum bloßgestellt.

Gleichwohl ist diese Autobiographie ein einziges Bekenntnis zur deutschen Kultur. In dieser schon die vorausgeworfenen Schatten der apokalyptischen Katastrophe des Dritten Reichs zu suchen, verwirft Goldmann entschieden, ja er

---

<sup>31</sup> Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 50.

<sup>32</sup> Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 50.

<sup>33</sup> Goldmann, Von der weltkulturellen Bedeutung (wie Anm. 12), S. 51

glaubt, dass selbst am Vorabend des Dritten Reichs das ganze Ausmaß der Judenvernichtung nicht vorauszuahnen war. Er geht so weit, zu behaupten, man hätte „charakterlich ein Nazi sein müssen, [...] um eine solche Katastrophe voraussehen zu können, um die Ausrottung der europäischen Juden, wie sie die Nazis betrieben haben, in unserem Jahrhundert für möglich gehalten zu haben.“<sup>34</sup> Für Goldmann ist Hitler weder „typisch deutsch“ – für ihn vielmehr eine vollkommen rätselhafte Erscheinung, die er in sein Geschichtsbild nicht einzuordnen vermag – noch „eine unvermeidliche Konsequenz deutschen Antisemitismus“. Er hält nichts von der „These der Unvermeidlichkeit geschichtlicher Geschehnisse, die jedes menschliche schöpferische Wirken sinnlos machen würde.“ Auch Hitler wäre „mit mehr Mut und Weitsicht seitens der deutschen Parteien und der westlichen Demokratien“ zu vermeiden gewesen.<sup>35</sup> Was aber das Ende des deutschen Judentums betrifft: nie habe „eine Judenheit für ihr naives Sicherheitsgefühl und ihren assimilatorischen Superpatriotismus einen so hohen Preis entrichtet wie die deutsche“.<sup>36</sup>

Der Massenmord an den deutschen und europäischen Juden kann Nahum Goldmann indessen nicht an seiner Grundanschauung von der besonderen schicksalhaften und geschichtlichen Beziehung von Deutschen und Juden irre machen:

Das deutsche Judentum, das in der Nazizeit sein jedenfalls vorläufiges Ende fand, war eines der interessantesten und für die moderne jüdische Geschichte einflußreichsten Zentren der europäischen Judenheit. Es hatte [...] in der zweiten Hälfte des neunzehnten und anfangs [sic!] des zwanzigsten Jahrhunderts einen meteorhaften Aufstieg genommen. Es vereinigte die Begabungen, die der jahrhundertealte schwere Existenzkampf bei einem großen Teil des jüdischen Volkes entwickelt hatte, mit vielen spezifischen Eigenschaften – guten und bösen – des deutschen Volkes. [...] Von der wirtschaftlichen Position her gesehen, konnte sich keine jüdische Minderheit in anderen Ländern, ja nicht einmal die amerikanische, mit den deutschen Juden messen. [...] Ich kenne kaum ein emanzipiertes Judentum, weder in Europa noch auf dem amerikanischen Kontinent, das so tief in der allgemeinen Ökonomie des Landes verwurzelt gewesen wäre wie das deutsche. [...] Auch ihre Stellung im Geistesleben war beinahe einzigartig. [...] Ich zögere nicht zu behaupten, so paradox dies heute, nach der Hitlerzeit, klingen mag, daß kaum ein Teil des jüdischen Volkes von den Möglichkeiten, welche die Emanzipation des neunzehnten Jahrhunderts eröffnet hatte, einen solchen Gebrauch machte wie der deutsche. Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1870 bis 1930 – das ist wohl der glänzendste Aufstieg, der einem Zweig des jüdischen Volkes geglückt ist.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 245.

<sup>35</sup> Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 459–460.

<sup>36</sup> Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 261.

<sup>37</sup> Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 115–116.

Ja, im zweiten Teil seiner Autobiographie bezeichnet er die Geschichte der Juden in diesem Zeitraum, zumal während der Weimarer Republik als das „erfolgreichste und schöpferischste Kapitel der gesamten jüdischen Galut-Geschichte“, als „Gipfel jüdischer Existenz“.<sup>38</sup>

Goldmann verschweigt nicht, dass der „gesellschaftliche Antisemitismus“ in den führenden deutschen Schichten fast selbstverständlich war und dass die Juden im kaiserlichen Deutschland politisch quasi Bürger zweiter Klasse waren. Dass sie dennoch diese beispiellose Karriere machen konnten, liegt nach Goldmann an einer „Affinität zwischen dem deutschen und dem jüdischen Geist“,<sup>39</sup> die er im Hang zur Analyse und Systembildung, in der beiderseitigen dialektischen Begabung, aber auch in der immer wieder durchbrechenden Ideologiefälligkeit sieht. (Sie betrifft auch die Assimilation, die für die Juden in den anderen europäischen Ländern ein selbstverständlicher rechtlich-politisch-gesellschaftlicher Vorgang, in Deutschland aber ein ethischer Imperativ, ja eine nationale Ideologie gewesen ist.) Dem in Jahrhunderten des Ghettolebens ausgebildeten jüdischen Intellekt sei es leichter gefallen, sich dem deutschen Geist als dem französischen Esprit und der praktischen Vernunft der Engländer anzupassen. Westeuropa sei für das Judentum „gleichbedeutend mit der deutschen Kultur“ geworden, wobei die Verwandtschaft der deutschen mit der jiddischen Sprache viel geholfen habe.<sup>40</sup>

„Von Schiller und Heine lernten Tausende ostjüdische Intellektuelle, was moderne Dichtung war; Philosophie war für sie für viele Jahrzehnte identisch mit deutscher Philosophie“ – daher rührte laut Goldmann die „unbedingte Bereitwilligkeit, sich den Deutschen anzupassen und ein integraler Bestandteil deutschen Vaterlandes zu werden“, die in der Kriegsemphase von 1914 gipfelte. „Dieses deutsche Judentum war aus einer großen Tradition hervorgegangen, die durch Jahrhunderte ihre Kontinuität bewahrt hatte. In der geographischen Nähe zum osteuropäischen Judentum mit seinen großen schöpferischen religiösen und kulturellen Zentren waren die gegenseitigen geistigen Einflüsse wirksam geblieben.“<sup>41</sup>

„Deutsche Juden wollten deutscher sein als die Deutschen“<sup>42</sup> – das sei seit 1933 grausam ad absurdum geführte geschichtliche Vergangenheit, und man

---

38 Goldmann, *Mein Leben: USA – Europa – Israel* (wie Anm. 1), S. 8.

39 In seiner Kölner Rede zur ‚Reichskristallnacht‘ am 9.11.1978 bezeichnete Goldmann die Beziehung zwischen Juden und Deutschen als „schizophrene Wahlverwandtschaft“. (Vgl. ders.: *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 462.)

40 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 117.

41 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 117–118.

42 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 469.

könne die hochgeschraubten Illusionen der jüdischen Assimilationsideologen heute nur noch mit „ironischem Mitleid“ lesen.<sup>43</sup> (Aber ist es um die deutschzionistischen Illusionen Nahum Goldmanns während des Ersten Weltkriegs besser bestellt?) Indessen könne laut Goldmann doch niemals vergessen werden, dass die Theoretiker und Historiker des modernen Judentums Deutsche waren, deutsch schrieben, dem deutschen Kulturkreis entstammten: „Ein Großteil der Ideen, die noch heute das jüdische Leben bewegen und befruchten, von denen das englische und vor allem das amerikanische Judentum lebt, sind aus der deutschen Judenheit hervorgegangen. In der Geschichte des modernen Zionismus gebührt den deutschen Juden ein Ehrenplatz; auch zum Aufbau Palästinas haben ihre Leistungen [...] wesentlich beigetragen.“<sup>44</sup> Und gewiss wäre ohne Hitler „das deutsche Judentum auf lange hinaus deutsch-jüdisch geblieben“, hätte weiterhin schöpferisch auf das deutsche Geistes-, Wirtschafts- und politische Leben gewirkt.<sup>45</sup>

Goldmann übergeht auch die fragwürdigen Gemeinsamkeiten von Juden und Deutschen nicht: so ihren Überlegenheitswahn und ihre Absolutheitsansprüche, die Anmaßung, im Besitz der Wahrheit zu sein. Sie stehen im Gegensatz zu dem bei beiden Völkern immer wieder durchbrechenden, durch ihre tragische Geschichte, Zerstreuung und Zersplitterung bedingten „Mißtrauen gegen sich selbst“ und zu der oft rigorosen, bei anderen Völkern in dieser extremen Form kaum bekannten Selbstkritik. Diese verwehrt Juden wie Deutschen eine ungebrochene Selbstbejahung, ja führt nicht selten zu dem – im Falle der Juden schon redensartlichen – Selbsthass.<sup>46</sup> Die Tatsache schließlich, dass sie von jeher „nicht nur Opfer, sondern auch Störenfriede in der Welt“ gewesen sind, haben Juden und Deutsche nach Goldmann zu den unbeliebtesten Völkern der Erde gemacht.<sup>47</sup>

Trotz seiner frühen – auch sprachlichen – Weltläufigkeit, seiner Affinität zumal zur französischen Sprache und Kultur bekennt Goldmann, seine „ganze Bildung und Denkweise“ sei von seiner Kindheit in Frankfurt an „dennoch in erster Linie von der deutschen Kultur geprägt“ gewesen.<sup>48</sup> Zur Philosophie – er wird in Heidelberg Schüler und Doktorand von Karl Jaspers<sup>49</sup> – habe er immer „die

---

43 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 119.

44 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 120–121.

45 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 471.

46 Vgl. dazu auch Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt a. M. 1993.

47 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 465–468.

48 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 62.

49 In der Heidelberger Studienzeit hatte er auch engen Kontakt zu Martin Buber in Heppenheim, in dessen Zeitschrift *Der Jude* er unter dem Pseudonym Ben Kohelet und unter eigenem Namen

typisch deutsche Einstellung“ gehabt: „Was nicht Metaphysik war, hielt ich für zweitrangig“. Vor allem aber bekennt er sich als unbedingten Verehrer Goethes, dessen „überwältigende Einzigartigkeit“ für ihn nicht nur aus seiner Dichtung, sondern aus seiner ganzen Lebenshaltung hervorleuchtet: aus seiner Universalität und synthetischen Kraft, seiner „unvergleichlichen Kunst, mitten unter den Dingen zu stehen und gleichzeitig über ihnen“. In dieser Hinsicht sei er für ihn bis in die Gegenwart „das unerreichbare Vorbild“, das seine ganze private und politische Existenz maßgeblich geprägt habe. Zu den traurigsten Verlusten, die er durch seine Emigration hinnehmen musste, zählt er den Verlust seiner Bibliothek mit einer kostbaren Sammlung Goethe'scher Erstausgaben.<sup>50</sup> Freilich bekennt er, dass die Goethe'sche Lebenshaltung – und somit auch die seines Adepten Goldmann – „im tiefsten unjüdisch“ sei, da sie eine radikale Identifikation mit einem Glauben und einem Ideal ausschließe. Das trenne ihn von den meisten Repräsentanten des Judentums, und es sei deshalb gewiss „paradox“, dass ausgerechnet er „jahrzehntelang einer der Führer des Zionismus und des Judentums“ gewesen sei.<sup>51</sup>

In dem Kapitel *Deutsche und Juden*, das seine ‚deutsche‘ Biographie abschließt, bekennt er noch einmal – ja in unerhörter Steigerung des zuvor immer wieder Gesagten: „Kein Volk und keine Kultur, nicht einmal die jüdische, haben mich so beeinflusst wie die deutsche.“ Und „kein jüdischer geistiger Held“ von den biblischen Propheten über Maimonides bis zu den modernen Dichtern und Denkern des Judentums hat

auf mich auch nur annähernd den gleichen Einfluß gehabt wie Goethe, um nur ein Beispiel zu nennen. Keine Literatur habe ich mehr gelesen und in Erinnerung behalten als die deutsche, vor allem in ihrer klassischen Periode. Die stärksten seelischen Erlebnisse hatte und habe ich beim Anhören der Musik von Bach, Beethoven und Mozart. [...] Obwohl [...] ich von Kind auf Zionist war, fühlte ich mich, besonders in den Jahren der Weimarer Republik, bewußt als Bürger Deutschlands.

Daher 1933 der Umschlag seiner Liebe zu Deutschland in Hass, der allerdings nie seine Begeisterung für deutsche Musik und Dichtung trübte: „Man haßt am stärksten diejenigen, die man geliebt hat, wenn sie einen enttäuschen“.<sup>52</sup>

---

schrrieb, studierte u. a. bei Alfred Weber und (dem wenig geschätzten) Heinrich Rickert, ja wurde zu den legendären Jours fixes am Sonntagnachmittag im Hause von Max Weber – für ihn die neben Albert Einstein genialste Persönlichkeit, der er in seinem Leben begegnet ist – in der Ziegelhäuser Landstraße 17 eingeladen.

50 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 249.

51 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 68–69.

52 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 454.

Trotz des Dritten Reichs bleibt die Beziehung zwischen Deutschtum und Judentum für Goldmann nicht nur von Standpunkt der jeweiligen Geschichte aus, sondern universal-historisch in ihrer Art „einzigartig“ und „eines der schwierigsten, beinahe rätselhaften Probleme der Weltgeschichte. [...] Von den zahlreichen Kontakten in den Jahrtausenden seiner Geschichte war keiner so maßgebend und beinahe entscheidend für das jüdische Schicksal wie derjenige mit dem deutschen Volk. Historisch gehört die jüdische Gemeinschaft in Deutschland zu den ältesten Europas.“ Im Mittelalter waren die deutschen Juden lange durch das Reichsrecht geschützt. Als sie gleichwohl mehr und mehr verfolgt wurden und nach Polen und in andere osteuropäische Staaten auswanderten, nahmen sie bekanntlich ihre Ursprungssprache, das auf dem Mittelhochdeutschen beruhende Jiddisch, mit sich – auch ein portatives Vaterland, als das Heinrich Heine die Bibel in ihrer Bedeutung für die Juden bezeichnet hat –<sup>53</sup>, während etwa die aus der Provence vertriebenen Juden ihre Sprache in der alten Heimat zurückließen. „Dies allein charakterisiert die einzigartige Beziehung zwischen beiden Völkern“ – zwischen Deutschen und Juden. Das osteuropäische Judentum wurde eine einzigartige Pflegestätte deutscher Kultur: „Europäische Kultur bedeutete für die Ostjuden vor allem Lessing und Schiller, Kant und Hegel, Goethe und Heine – weder Racine noch Molière, weder Shakespeare noch Milton, weder Pascal noch Locke.“ Das „eigentlich einzigartige Kapitel deutsch-jüdischer Beziehungen, das keine Parallele in all den anderen Rencontres zwischen Juden und Nichtjuden hatte“, fällt ins 19. Jahrhundert und erreicht – positiv wie negativ – seinen Höhepunkt in der Weimarer Republik.<sup>54</sup> Und noch einmal:

Für das moderne jüdische Volk, insbesondere für die zionistische Bewegung, kann die Bedeutung deutscher Kultur kaum überschätzt werden. Der größte Teil der Werke, die die zionistische Bewegung theoretisch begründeten und ideologisch schufen – diejenigen von Herzl, Pinsker, Hess, Nordau usw. –, waren deutsch geschrieben. In Herzls utopischem Roman *Altneuland* war für ihn die Sprache des jüdischen Staates selbstverständlich Deutsch und nicht Hebräisch. Auf den ersten zionistischen Kongressen war Deutsch die Umgangssprache; wenn ein Delegierter aus Palästina hebräisch sprach, wurde er nicht einmal protokolliert, sondern man vermerkte lediglich ‚Herr So-und-So sprach hebräisch‘.<sup>55</sup>

Das alles ist nun gewissermaßen prähistorisch geworden, die einzigartige Begegnung jüdischen und deutschen Geistes katastrophal beendet. Dennoch lässt Goldmann den deutschen Teil seiner Autobiographie nicht hoffnungslos ausklingen. Das von ihm verhandelte deutsch-israelische ‚Wiedergutmachungsab-

---

53 Vgl. auch den Beitrag von Joseph A. Kruse in diesem Band.

54 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 457–458.

55 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 457–458.

kommen‘ ist für ihn – so wenig sich die traumatische Belastung des deutsch-jüdischen Verhältnisses durch ein Abkommen wie dieses heilen lässt – doch die positive Schlusszeile des „einzigartigen Kapitels der deutschen Geschichte, das Juden und Deutsche heißt“<sup>56</sup> und ein Hoffnungssignal für die Zukunft. „Hier wurde ein Präzedenzfall geschaffen, hier hat sich zum ersten Mal ohne Sieg und militärischen Zwang, einfach aufgrund eines ethischen Imperativs [...] ein mächtiges Volk bereit erklärt, das Unrecht, das es einem schwächeren Volk angetan hat, zum Teil wiedergutzumachen. Darin drückt sich einer der wenigen großen Siege der modernen Zeit aus, die von ethischen Prinzipien errungen wurden“.<sup>57</sup> Zu diesem Sieg aber durch seine Verhandlungen beigetragen zu haben, gewährt Goldmann, so die letzten Worte seines Buchs, „tiefe Befriedigung“<sup>58</sup>.

Der vorliegende Beitrag deckt sich in einigen Teilen mit dem Unterkapitel über Nahum Goldmann in Kap. VIII („Deutschtum und Judentum – eine tragische Illusion“) meines Buches *Was ist deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst*. Berlin 2017, S. 588 – 609.

---

56 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 473.

57 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 409.

58 Goldmann, *Mein Leben als deutscher Jude* (wie Anm. 4), S. 473.



Steffen Höhne

# Der Prager Kreis und Goethe. Kulturpolitische Aneignungen

## 1 Perspektiven auf konkurrierende Aneignungen Goethes

Befasst man sich mit Goethe und dem Prager Kreis, so muss man zunächst den Rahmen der Goethe-Aneignung in den Böhmisches Ländern bzw. in Habsburg insgesamt rekapitulieren. Hierzu einige kursorische Bemerkungen. Charakteristisch für die Böhmisches Länder wie die Habsburgermonarchie insgesamt dürfte zunächst die bruchlose Rezeption und Wirkung Goethes sein, der keine Abwertung zugunsten Schillers erfuhr wie z.B. durch Wolfgang Menzel und Ludwig Börne oder die Junghegelianer, sondern der im Gegenteil seit Beginn des Jahrhunderts als ‚größter deutscher Dichter‘ etikettiert und tradiert wurde, so z. B. bei Matthäus von Collin, Friedrich Gentz, Clemens Fürst von Metternich.<sup>1</sup> Andererseits verlief die Anerkennung Goethes nicht völlig kritiklos, was beispielsweise aus den Briefen Bernard Bolzanos hervorgeht, die nicht nur kritische Repliken auf den deutschen Idealismus<sup>2</sup> oder die Junghegelianer, so auf Friedrich Daniel

---

1 Seidler, Herbert: Österreichischer Vormärz und Goethezeit. Geschichte einer literarischen Auseinandersetzung (= Sitzungsberichte d. österreichischen Akademie der Wissenschaft. Phil.-hist. Klasse 394). Wien 1982, S. 318. In Österreich im Vormärz wird mit Goethe auch das Kunstwerk in seinem Gehalt im Gegensatz zu den Positionen der Jungdeutschen und Junghegelianer betrachtet (Seidler, Österreichischer Vormärz, S. 321). Gründe hierfür sind a) die von oben erzeugte apolitische Haltung der gebildeten Staatsbürger in Österreich; b) Goethes Ganzheitsdenken, das dem österreichischen Seinsdenken von der Leibniz-Nachfolge bis Bolzano entspricht. „Man sah in Goethe vor allem das Harmonische und Maßvolle neben der [...] Lebenshilfe gegen die Verdinglichung.“ (Seidler, Österreichischer Vormärz, S. 321–322.)

2 Bolzano im Brief an František Přihonský vom 15. 6. 1838: „Was Schelling und Hegel belangt, so sammle ich seit einiger Zeit schon Materialien zu einem Buche, das etwa den Titel führen könnte: ‚Schwierigkeiten, die einem aufrichtigen Forscher der Wahrheit beim Studio der Schelling-Hegelschen Philosophie aufstießen‘.“ (Bolzano, Bernard: Briefe an František Přihonský 1824–1848. 3 Bde. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart, Bad Cannstadt 2005/2, S. 447–448.). S. u. a. auch den Brief Bolzanos an Florian Werner aus dem Jahr 1817 (Bolzano, Bernard: Briefe an Josef Sommer und andere 1812–1848. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart, Bad Cannstadt 2006, S. 173–176).

Strauß<sup>3</sup> und Ludwig Feuerbach enthalten, sondern auch auf den *Wilhelm Meister*, zu dem es bei Bolzano heißt:

daß es ein üppiges und für junge Leute gefährliches Buch sey, weil sie darin für alle Liederlichkeiten eine Beschönigung finden werden. Nirgends erhebt sich der Verfasser zu klaren Begriffen, und unverschämt ist die Art, mit der [er] sich selbst lobt und erhebt, wenn er Aurelien in den Mund legt, daß sie an Wilhelm mit Bewunderung den tiefen und richtigen Blick bemerke, mit dem er Dichtung und besonders dramatische Dichtung beurtheile; daß ihm die tiefsten Abgründe der Empfindung nicht verborgen wären; [...].<sup>4</sup>

Gemäß Bolzano gehöre es „zu den schlimmen Zeichen der Zeit, daß ein Mann, wie Göthe, zu solcher Glorie emporsteigen konnte. Ein Zeitalter, das einen Göthe ehrt, könnte einen Newton, wenn er neben ihm lebte, nicht würdigen.“<sup>5</sup>

Kritische Reflexionen auf Goethes ‚Unmoralität‘ werden auch in der Folge tradiert, so überliefert Max Brod die Abgrenzungsversuche von der Generation der Großväter seitens der Vertreter des Prager Kreises u. a. mit Bezug auf Goethe:

Goethe wurde damals von den Juden weniger geschätzt, er war ihnen zu ‚unmoralisch‘. Sie verstanden ihn nicht gehörig, ihn gründlich zu verstehen. Daher gibt es denn alte Juden-Familiennamen aus der Josephinischen Ära wie Schiller, Lessing, auch Klopstock, aus Verehrung für diese Großen angenommen, als den Juden in gewissem Maße die Namenswahl freistand; aber keiner nannte sich Goethe.<sup>6</sup>

Für die Böhmisches Länder bzw. Prag können dabei grundsätzlich zwei konkurrierende Aneignungen unterschieden werden: eine deutschböhmische und eine tschechische, die sich jeweils in eine philologische und eine literaturpolitische weiter ausdifferenzieren, wobei zwischen den Feldern starke Interdependenzen erkennbar werden. Goethe, der durch seine insgesamt 17 Reisen eng mit der böhmischen Kultur verbunden war,<sup>7</sup> fungierte als Kronzeuge der eigenen

<sup>3</sup> Bolzano an František Přihonský am 12.11.1841 (Bolzano, Briefe an František Přihonský (wie Anm. 2), S. 505).

<sup>4</sup> Brief an František Přihonský vom 26.5.1829 (Bolzano, Briefe an František Přihonský (wie Anm. 2), S. 88). In einem Schreiben Bolzanos an Fesl heißt es entsprechend: „Als Beispiel führen Sie Göthe an, über den ich nicht streiten möchte, weil mir seine Weisheit sowohl als seine Religiosität zweifelhaft ist.“ (Brief an Michael Josef Fesl vom 26.1.1825; Bolzano, Bernard: Briefwechsel mit Michael Josef Fesl 1815–1827. 3 Bde. Bd. 1. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart, Bad Cannstadt 2012, S. 219).

<sup>5</sup> Vgl. den Brief an František Přihonský vom 26.5.1829 (Bolzano, Briefe an František Přihonský (wie Anm. 2), S. 88–89).

<sup>6</sup> Brod, Max: Streifbares Lebens. Autobiographie 1884–1968. Frankfurt a.M. 1979, S. 115.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu aktuell Uwe Hentschel: Goethe und seine Zeitgenossen in Böhmen. In: brücken N.F. 24/1–2 (2016) (in Druck).

Kultur, der auf der einen Seite den Anschluss der sich herausbildenden neu-tschechischen Literatur im Prozess der tschechischen *Národní obrození* [nationale Wiedergeburt] an die Weltliteratur erlaubte, auf der anderen und in Opposition zur tschechischen Kultur eine Rückbindung an die größere deutsche Kulturnation garantierte.<sup>8</sup> Wenn der Deutsche, so Alfred Klaar, Goethe und Schiller nennt, verweist er auf eine untrennbare Einheit seiner Kultur, die er sich in Konfrontation mit „fremden Völkern“ nicht „entreißen lassen will“.<sup>9</sup> Die nicht untypische, metonymische Gleichsetzung von Klassiker und Volk erlaubt eine exklusive Funktionalisierung Goethes für die Selbstdefinition der Deutschböhmen um 1900, an der sich auch die Goethe-Philologie, vertreten vor allem durch August Sauer und Adolf Hauffen, später den Sauer-Schüler Josef Nadler mit einer stammheitlichen Territorialisierung Goethes (und Schillers) beteiligte.

Von tschechischer Seite erfolgte eine Aneignung Goethes als Unterstützer der eigenen Kultur und als Befürworter der nationalen Wiedergeburt. Mit Goethes Einstellung zur tschechischen Kultur lasse sich in der Diktion von Arnošt Kraus, Begründer der tschechischen Goethe-Philologie, die eigene Position kulturell legitimieren, habe Goethe doch, so Kraus, Böhmen als ein zwar deutsches Gebiet, aber eben mit dem Slawischen als Hauptsprache betrachtet.<sup>10</sup> Mal also wurde die böhmische Landschaft durch Goethe „zum Denkmal geweiht“, so Karl Laube,<sup>11</sup> mal ließ sie sich mit seiner Hilfe sprachnational markieren, wobei sich der ‚böhmische‘ Goethe als Autorität gegen das jeweils andersnationale Lager einsetzen ließ.

## 2 Der Prager Kreis und Goethe

Vor diesem Hintergrund ist die Goethe-Rezeption im Prager Kreis zu betrachten,<sup>12</sup> wobei es hier nicht um die Rolle Goethes für den Bildungs- und Erfahrungshorizont gehen soll, sondern um dessen literaturpolitische Instrumentalisierung.

**8** Nėmec, Mirek: Purkyně in Böhmen. Zur Entstehung des ‚Hinternationalismus‘ von Johannes Urzidil. In: Johannes Urzidil (1896 – 1970). Ein „hinternationaler“ Schriftsteller zwischen Böhmen und New York. Hrsg. von Steffen Höhne [u. a.]. Köln [u. a.] 2013, S. 343 – 361, hier S. 345.

**9** Klaar, Alfred: Schiller und Goethe. In: Goethe-Jahrbuch 19 (1898), S. 202 – 228, hier S. 203.

**10** Kraus, Arnošt: Goethe a Čechy [Goethe und Böhmen]. Prag 1896, S. 129.

**11** Laube, Gustav Karl: Goethe als Naturforscher in Böhmen. Separatabdruck der Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 18/1 (1897), S. 23.

**12** Zum durchaus problematischen Kategorisierungskonzept ‚Prager Kreis‘, welches auf Max Brod zurückgeht, vgl. Höhne, Steffen [u. a.] (Hrsg.): Max Brod. Die Erfindung des Prager Kreises. Köln [u. a.] 2016.

Angesichts einer sich intensivierenden nationalen Polarisierung in den Böhmisches Ländern mit den Höhepunkten der Konflikte um die Fundamentalartikel, das Scheitern eines böhmisch-österreichischen Ausgleichs 1871, und den Badensichen Sprachverordnungen (1897), als in Prag wochenlang der Ausnahmezustand verhängt werden musste, brachen immer wieder auch die virulent vorhandenen antisemitischen Affekte aus, genannt sei nur die Hilsner-Affäre 1899. In dieser eskalierenden Situation findet man die Voraussetzung für die sich um 1900 herausbildende zionistische Position, zumindest nach Theodor Herzl:

Was hatten sie denn getan, die kleinen Juden von Prag, die braven Kaufleute des Mittelstandes, die Friedlichsten aller friedlichen Bürger? Wodurch hatten sie Plünderung, Brand und Mißhandlung verdient? In Prag warf man ihnen vor, daß sie keine Tschechen, in Saaz und Eger, daß sie keine Deutschen seien. Arme Juden, woran sollten sie sich denn halten? Es gab welche, die sich tschechisch zu sein bemühten; da bekamen sie es von den Deutschen. Es gab welche, die deutsch sein wollten, da fielen die Tschechen über sie her – und Deutsche auch. [...] Wenn man die gänzlich schiefe Haltung der böhmischen Juden betrachtet, versteht man, warum sie für ihre Dienste mit Schlägen belohnt werden. [...] Freilich hatten sie versucht, als blinde Passagiere in dem Nationalitätenhader durchzukommen. Das geht nicht. [...] Eine offene, vernünftige Stellung zu dem deutsch-tschechischen Streit wäre das einzig Richtige gewesen. Die Juden mußten sich einfach auf ihre jüdische Nationalität berufen, und man hätte sie auf beiden Seiten anders behandelt.<sup>13</sup>

Unabhängig von möglichen jüdischen Positionierungen, ob Assimilation, ob Rückzug in die Diaspora oder eben der Zionismus: Angesichts der Herausforderungen durch den neuen Antisemitismus avancierte Goethe zu einem Kronzeugen des aufgeklärt-rationalen Denkens gegen den Obskurantismus romantischer und nationaler Couleur.<sup>14</sup> „Goethe bedeutete,“ so Heinrich Teweles in seiner Studie *Goethe und die Juden*, „die deutsche Kultur“,<sup>15</sup> und wird rückblickend, so Max Brod, zum Lehrmeister der „Prager Schule.“<sup>16</sup> Es ging somit im Prager Kreis – neben einer literarischen – vor allem um eine Aneignung Goethes im Kontext von kulturpolitischen Kontroversen. Darüber hinaus ging es aber auch um Versuche, sich der kulturellen Verfasstheit des Landes mit Hilfe von Goethe zu nähern und aus seinem Werk das Modell eines böhmischen ‚Ganzen‘ als Alternative zur na-

**13** Herzl, Theodor: Die verschwundenen Zeiten. In: Die Welt (10.12.1897), S. 1–2. Erneut gedruckt u. d. T.: Die Juden Prags zwischen den Nationen. In: Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift. Hrsg. von der Selbstwehr. Prag 1917, S. 7.

**14** Teweles, Heinrich: Goethe und die Juden. Hamburg 1925, S. 110.

**15** Teweles, Goethe (wie Anm. 14), S. 7. Teweles, eine zentrale Gestalt des Prager deutschen kulturellen Lebens, war zunächst Redakteur bei der *Bohemia*, dann Dramaturg am Neuen Deutschen Theater, wechselte als Chefredakteur zum *Prager Tagblatt* und dann als Direktor ans NDT.

**16** Brod, Streitbares Leben (wie Anm. 6), S. 149.

tionalen Fragmentierung bzw. Desintegration abzuleiten. Und drittens ging es im Zeichen der totalitären Bedrohung von außen, aber auch antisemitischen Ausschreitungen im Innern um die Vergewisserung Goethes als eines die Nationen übergreifenden Humanitätsprinzips.

### 3 Goethe in Böhmen – die ethnologische Lesart

Mit Goethe waren seitens des Prager Kreises Versuche verbunden, sich der kulturellen wie mentalen Verfasstheit des Landes zu nähern bzw. Goethe als Ethnologen oder Kulturhistoriker zu lesen. Hierzu sollen weniger Goethes umfangreiche Kontakte und Briefwechsel mit Repräsentanten der böhmisch-habsburgischen Kultur<sup>17</sup> als vielmehr ein wirkungsmächtiger, als Rezension verfasster, kanonischer Text über Böhmen eine Grundlage liefern. Die gemeinsam mit Karl August Varnhagen von Ense auf Bitte von Kaspar Graf Sternberg verfasste Rezension der Prager *Museumszeitschrift* veranlassten die Verfasser zu einer Bestimmung der ‚kulturellen Mentalität‘ des Kronlandes Böhmen. Neben der topographisch-geographischen Verortung – „ein Land, dessen beinahe viereckige Räumlichkeit, rings von Gebirgen eingeschlossen, nirgends hin verzweigt ist, eine große mannigfaltige Flußregion, fast durchaus von eignen Quellen bewässert, ein Kontinent mitten im Kontinente“<sup>18</sup> – und der Vorstellung der Bevölkerung nach konfessionellen Kriterien bzw. Inländern / Ausländern sowie der auch die Mentalität prägenden historischen Ereignisse und Erfahrungen erfolgt eine Spezifizierung der „reichen dichterischen Flora“ des Landes, die „gemäß den eigentümlich zwiefachen Geschichtselementen ihres Bodens, in doppeltem Dasein, in einem böhmischen und einem deutschen, hervortritt“.<sup>19</sup> Neben diese spezifisch erinnerungskulturelle Grundlage von Dichtung tritt der aktuelle bilinguale Kontext: „Von dem Zusammenleben zweier Sprach- und Dichtungssphären gibt uns Böhmen jetzt ein merkwürdiges Bild, worin bei größter Trennung, wie schon der Gegensatz von Deutschem und Slawischem

---

17 Vgl. die in der *Bibliothek deutscher Schriftsteller aus Böhmen* von August Sauer herausgegebenen Bände *Briefwechsel zwischen Johann Wolfgang von Goethe und Kaspar Graf von Sternberg*, Prag 1902 und *Goethes Briefwechsel mit Joseph Sebastian Grüner und Joseph Stanislaus Zauper (1820–1832). Mit einer Einleitung von J. Nadler*, Prag 1917; ferner ebenfalls von Sauer die Bände *Goethe und Österreich. Briefe mit Erläuterungen* (Schriften der Goethegesellschaft 17 und 18), Weimar 1902 und 1904.

18 Goethe, Johann Wolfgang von und Karl August Varnhagen von Ense: Monatsschrift der Gesellschaft des vaterländischen Museums in Böhmen. In: Goethes Werke. Berliner Ausgabe, Bd. 18. Berlin, Weimar 1972 [1830], S. 432–458, hier S. 433.

19 Goethe/Varnhagen, Monatsschrift (wie Anm. 18), S. 455.

ausdrückt, doch zugleich die stärkste Verbindung erscheint.<sup>20</sup> Aus dem kulturellen Antagonismus leiten die Rezensenten die Spezifik produktionsästhetischer Bedingungen der Literatur in den Böhmisches Ländern ab: „Denn wenn die böhmischen Dichter, selbst indem sie alten Mustern folgen, nicht umhin können, durch Sinnesart, Ausdrucksweise und Gedichtformen doch auch in heutiger Bildung Deutsche zu sein, so sind hinwider die deutschen Dichter in Böhmen durch entschiedene Neigung und stetes Zurückgehen zum Altnationalen ihrerseits recht eigentlich böhmisch.“<sup>21</sup>

Damit werden zentrale Charakteristika zur Bestimmung einer regionalen, böhmischen Literatur jenseits nationaler Kanonisierung erfasst.<sup>22</sup> Die Verfasser weisen im Gegenteil auf den Kontext zweier, gleichwohl eng aufeinander bezogener Literaturen, einer deutschböhmischen und einer tschechischen, wobei literarische Identität nicht als Resultat eines kulturellen Antagonismus verstanden wird, sondern einer wechselseitigen Aneignung, womit in der Tradition des Weltliteraturkonzeptes nach Goethe die „Werke, die uns angehen können, weil sie sich selbst untereinander angehen“ gemeint sind. „Weltliteratur heißt, daß die Grenzen der Nationalliteraturen beseitigt und die Festlegungen klassischer Kanons der Schulmeister aufgesprengt werden“<sup>23</sup>, womit nicht nur eine Rückbindung des Regionalen und Patriotischen an das Allgemeine erfolgt,<sup>24</sup> sondern dem Konzept Weltliteratur eine zivilisatorische Funktion zugeordnet wird, verbunden mit der „Anerkennung des Fremden im Nationellen [...] als eines konstitutiven Bestandteils der eigenen Identität“.<sup>25</sup> Goethe und Varnhagen übernahmen das

20 Goethe/Varnhagen, *Monatsschrift* (wie Anm. 18), S. 455.

21 Goethe/Varnhagen, *Monatsschrift* (wie Anm. 18), S. 455.

22 Goethe hatte sich intensiv mit der Geschichte Böhmens befasst, er kannte von Václav Hájek von Libočan die deutsche Fassung der *Böhmischen Chronik, vom Ursprung der Böhmen, von Ihrer Herzogen und Könige, Graven, Adels und Geschlechter Ankunft*. Hrsg. v. Johannes Sandel (Nürnberg 1697, 1718); ferner von Aeneas Silvius Piccolomini die *Historia Bohemica* (Prag 1458); von Bohuslav Balbin die *Miscellanea historica regni Bohemiae* (Prag 1679 ff.) und von Pavl Stránský die *Respublica Bojema* (1634). Hinzu kommen die *Neue Chronik von Böhmen* (1780 von Franz Martin Pelzel, die *Topographie des Königreiches Böhmen* (Prag 1785–1891) von Jaroslav Schaller, der *Inbegriff der Geschichte Böhmens* (Prag 1815) von Carl Ludwig Woltmann. Informationen über Böhmen bezog Goethe ferner über Josef von Hormayrs *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* (1825) und natürlich über die *Monatsschrift der Gesellschaft des Vaterländischen Museums in Prag* (1827–1832).

23 Günther, Horst: *Klassik und Weltliteratur*. In: *Literarische Klassik*. Hrsg. von Hans-Joachim Simm. Frankfurt a. M. 1988, S. 87–100, hier S. 100.

24 Valentin, Jean-Marie: „Jede nationale Literatur [...] ennuyiert sich zuletzt in sich selbst“. Zu Goethes Begriff der Weltliteratur. In: *Etudes Germaniques* 54 (1999), S. 111–122, hier S. 113–114.

25 Valentin, „Jede nationale Literatur [...]“ (wie Anm. 24), S. 115.

Konzept einer „Mischung der beiden Völkerstämme in Böhmen“<sup>26</sup> aus Karl Ludwig Woltmanns Abhandlung *Inbegriff der Geschichte Böhmens*,<sup>27</sup> in welchem die „beiden so verschiedenen Volksstämme [...] mit ihrer Eigenthümlichkeit gewaltig kämpfend gegen einander“ auftreten. Die darin angelegte dualistische Struktur antizipierte zudem das antagonistische Konstrukt František Palackýs, der die böhmische Geschichte als Resultat einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Slawen interpretierte, als ein immerwährendes und ewiges Sich-Berühren und Kämpfen des Slawentums mit dem Deutschtum (stýkáni a potýkáni) auf fast allen Gebieten des menschlichen Lebens.<sup>28</sup> Goethe und Varnhagen konstruierten somit ein wirkungsmächtiges Modell interdependenter wie antagonistischer wirkender Kräfte, welches als Folie zur Deutung der böhmischen Kulturgeschichte bis in das 20. Jahrhundert hinein fungieren konnte. Nach Johannes Urzidil, Verfasser der zentralen Monographie *Goethe in Böhmen*, war damit das „böhmische, ja das tschechische Problem [...] erstmalig und weithin sichtbar aufgerollt“<sup>29</sup>. Im Wechselspiel von Selbst- und Fremdwahrnehmung gelangte Goethe zu einem Modell literarischer Hybridität als Wesensmerkmal nicht nur der böhmischen Poesie, sondern von Dichtung überhaupt.

Dieses Modell literarischer Hybridität findet einen Nachhall in Neuverortungsversuchen seitens der Prager Moderne nach 1900, in der insbesondere die Rückkopplungen nationaler Identitätsbildung in den Medien und das breit propagierte Modell eines linguozentrischen Kulturbegriffs einer kritischen Revision unterzogen wurde. Dem damit verbundenen Anspruch auf Kulturtransfer verlieh Franz Werfel mit seiner am 18. April 1914 im *Prager Tagblatt* veröffentlichten *Glosse zu einer Wedekind-Feier* programmatischen Ausdruck, in der er gegen die bisherige Tradition der sich zur „Exklusion“ verdammenden „Prager deutsche Minorität“ eine notwendige wechselseitige kulturelle Teilhabe forderte: „*Wir aber wollen wieder teilnehmen an Prag [...]*“<sup>30</sup> Und auch Max Brod, der „das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Nationen“<sup>31</sup> in der Tschechoslowakei herzustellen suchte, greift rückblickend auf von Goethes Hybriditätsmodell inspi-

26 Sauer, August: Goethe und Österreich. Briefe mit Erläuterungen. Bd. 2. Weimar 1904, S. 72.

27 Woltmann, Carl Ludwig von: *Inbegriff der Geschichte Böhmens*. Prag 1815, S. XIII.

28 Palacký, František: *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* [Geschichte des böhmischen Volkes in Böhmen und Mähren]. Bd. 1. Teil 1. Praha 1848.

29 Urzidil, Johannes: *Goethe in Böhmen*. Wien, Leipzig 1932; NA: Zürich, Stuttgart 1962 und 1965, S. 334.

30 Werfel, Franz: *Glosse zu einer Wedekind-Feier*. In: Ders.: *Zwischen Oben und Unten. Aufsätze, Aphorismen, Tagebücher, Literarische Nachträge*. München, Wien 1975 [18.4.1914], S. 202–203. Herv. i.O.

31 Vassogne, Gaëlle: *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung*. Tübingen 2009, S. 226.

rierte Symbiose-Vorstellungen zurück, nach denen „in Prag kaum mehr von einer rein deutschen und einer rein tschechischen Nation“ die Rede war, „sondern nur noch von Prägern [...]. Eine Verschmelzung ist eingetreten, das Blut hat sich vermischt, kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen locken über die Grenzen.“<sup>32</sup>

## 4 Goethe im Kontext kulturpolitischer Kontroversen

Etwa hundert Jahre später hat man es mit völlig veränderten kulturpolitischen Rahmenbedingungen zu tun, zugleich Ausdruck der Ambivalenz von Erinnerungsorten, was Urzidil in der Vorrede zu *Goethe in Böhmen* vemerkte: „Für die Tschechen bedeutet Goethe den wichtigsten Brückenbauer zur deutschen und zu seiner Zeit auch zur internationalen Kultur. Für die Sudetendeutschen stellt er die größte Verbindung zum echten gesamtdeutschen Geistesraum dar [...]“.<sup>33</sup>

Urzidil, der mit den Kronzeugen Goethe und Stifter den sich nach 1918 abzeichnenden Bruch zwischen der deutschen und der tschechischen Kultur eigentlich vermeiden möchte, sah sich mit letztlich desintegrativen Aneignungskonzepten konfrontiert, die vor allem im Goethe-Jahr deutlich wurden.<sup>34</sup>

Das Goethe-Jahr 1932, auf das, so Karl Kraus in der *Fackel*,<sup>35</sup> das Hitler-Jahr 1933 folgte, war Anlass für eine Vielzahl von Goethe-Feiern in der ČSR, und zwar unabhängig von sprachlicher-ethnischer Zuordnung.<sup>36</sup> Karl Kraus bspw. war am 10. November 1932 an einer *Goethe-Feier bei den Tschechen*<sup>37</sup> beteiligt, die vor 400 tschechischen und deutschen Zuhörern im Saal der *Městská knihovna* [Stadtbücherei], veranstaltet vom *Kruh moderních filologů* [Neuphilologischer

32 Brod, Max: Der Prager Kreis. Frankfurt a. M. 1979, S. 61.

33 Trapp, Gerhard: Johannes Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘. Entstehungsgeschichte und Nachwirkungen im Spannungsfeld der deutsch-tschechischen Kulturbeziehungen. In: Lothar Bluhm (Hrsg.): Spurensuche. Alfred Döblin, Ernst Wiechert, Johannes Urzidil, Jochen Klepper. Deutsch-polnisch-tschechische Begegnungen mit einer vergessenen Klassik der Moderne. Hamburg 2000, S. 55–82, hier S. 70.

34 Trapp, Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘ (wie Anm. 33), S. 71.

35 Kraus, Karl: Goethe-Feier bei den Tschechen. In: Die Fackel 885/5–10, S. 15. Vgl. hierzu Krolop, Kurt: Goethe und die Tschechen. In: Deutsche und Tschechen. Geschichte, Kultur, Politik. Hrsg. von Walter Koschmal [u. a.]. München 2001, S. 200–208.

36 Petrbock, Václav: Johannes Urzidils Goethe in Böhmen im Kontext der tschechoslowakischen Goethe-Feiern 1932. In: Höhne [u. a.], Johannes Urzidil (wie Anm. 8), S. 319–341.

37 Kraus, Goethe-Feier (wie Anm. 35), S. 15.

Kreis], stattfand. Weitere Ergebnisse des Goethes-Jahres waren u. a. die Gedenkschrift *Goethův sborník*,<sup>38</sup> der Abschluss der 15-bändigen Werkausgabe von Otokar Fischer und Johannes Urzidils Monographie *Goethe in Böhmen*. Aneignungen, mit denen durchaus eine Sakralisierung Goethes per Historisierung erfolgte.

#### 4.1 Aneignung auf tschechischer Seite

In seiner Festrede *Goethe a Čechy* (Goethe und Böhmen) stellte Otokar Fischer zunächst fest, dass sich die ‚Strahlen‘ von Goethes Werk ‚im Kristall des böhmischen Landes zur außergewöhnlichen Schönheit und Fülle‘ brachen, um Böhmen schließlich als ‚vereinigender Schauplatz‘ vorzustellen, auf dem sich Goethes Schlüsselerlebnisse (vom Aufbruch nach Italien bis zu Ulrike von Levetzow) in eine ‚organische Einheit‘ fügten.<sup>39</sup> Damit verband Fischer ein besonderes Verhältnis Goethes zum tschechischen Böhmen: In der Zeit des anbrechenden nationalen Erwachens drang dieser ‚unter die Oberfläche des deutschen Sediments zu den vom Stamm her anders gearteten Triebfedern und zu den Vorahnungen der Zukunft vor.<sup>40</sup> Nach Fischer nahm Goethe, dessen geologische Metaphorik paraphrasierend, die granitene und vulkanischen Urgründe wahr, zugleich eine Vorbedingung für das richtige Erfassen Böhmens als „vereinigender Schauplatz“ von Goethes Leben und Werk selbst. Goethe wird zwar nicht als ‚tschechischer Nationaldichter‘ stilisiert, sein Vermächtnis bilde aber so Fischer eine ausgeprägte Verstehens- und Verständigungsbasis, an die Deutsche und Tschechen anknüpfen sollen.

Am 4. Mai 1933 sprach Fischer an einem für deutsche Emigranten veranstalteten Abend über *Dvoji Německo* (Zweierlei Deutschland), die erste öffentliche Veranstaltung des von F.X. Šalda begründeten Hilfskomitees für Emigranten aus Deutschland.<sup>41</sup> Fischer verwendet das auf Heine und Nietzsche zurückgehende Konzept zweier Entwicklungslinien der deutschen Kultur, die einmal den Geist der Macht, zum anderen die Macht des Geistes verkörpern. In diesem Kontext sind

---

**38** *Goethův sborník* (1932). Památce 100. výročí básníkovy smrti vydali čeští germanisté [Gedenkschrift zum 100. Todestag des Dichters, hrsg. von tschechischen Germanisten]. Red.: Otokar Fischer, Josef Janko, Vojtěch Jirátko, Arnošt Kraus, Jan Krejčí, Arne Novák, Hugo Siebenschein, Prag.

**39** Fischer, Otokar: *Goethe a Čechy* [Goethe und Böhmen]. In: Duše, slovo, svět [Geist, Wort, Welt]. Prag 1965, 219–230, hier S. 220–221.

**40** Fischer, Goethe (wie Anm. 39), S. 225

**41** Fischer, Otokar: *Dvoji Německo* [Zweierlei Deutschland]. 1932. Allgemein zum Exil vgl. Becher, Peter u. Peter Heumos (Hrsg.): *Drehscheibe Prag. Zur deutschen Emigration in der Tschechoslowakei 1933–1939*. München 1991.

auch Johannes Urzidils *Faust*-Aufsätze einzuordnen. *Faust und die Deutschen* (1928 in *Freie Welt*) bietet keine Analyse des Faust, sondern des ‚faustischen Urtriebs‘ als eine Art personifizierte Tatkraft, die dem Deutschtum zugrunde liege. Damit handelt es sich bei diesem Essay um eine mentalitätssoziale Bestimmung des Deutschen, was auch für den allerdings erst 1972 posthum veröffentlichten, nach 1945 geschriebenen Essay *Faust und die Gegenwart* gilt.<sup>42</sup> Unter Rückbezug auf die Rede von 1932 avancierte Goethe bei Fischer zum Schirmherren des humanistischen ‚anderen Deutschlands‘, mit dem zugleich eine Überwindung der legitimatorischen Lesart intendiert war, da Goethe – so Karel Čapek (1890 – 1938) in der Rede *Goethe und Mitteleuropa* (1932) zwar den Tschechen ihre nationale Eigenart zu entdecken verhalf, nun aber den Weg vom Nationalen zum Allgemeinmenschlichen weise.

## 4.2 Aneignungen im Prager Kreis – Johannes Urzidil

Das bedeutendste Werk zum Thema Goethe und Böhmen stammt von einer Randfigur des Prager Kreises, Johannes Urzidil, in dessen Gestalt, familiärem Umfeld und Werk sich jene von Goethe und Varnhagen beobachtete Hybridität wiederfindet, die auch für den Prager Kreis charakteristisch ist.<sup>43</sup> Bei *Goethe und Böhmen* handelt es sich um einen Text, in dem sich die literarischen und literaturwissenschaftlichen bzw. -historischen Darstellungsmodi durchdringen,<sup>44</sup> oder, wie es Peter Demetz formuliert hat, „ein Spiel mit Leitmotiven; die gelegentliche ironische Distanz zum Gegenstand [...]; eine körnige Sprache, die aus der heutigen

---

42 Urzidil, Johannes: ‚Faust‘ und die Gegenwart. In: Ders.: Bekenntnisse eines Pedanten. Erzählungen und Essays aus dem autobiographischen Nachlass. Zürich, München 1972, S. 100 – 136. Vgl. hierzu Binder, Alwin: Johannes Urzidils Weltbild im Spiegel seiner Essays zu Goethe. In: Höhne [u. a.], Johannes Urzidil (wie Anm. 8), S. 311 – 318.

43 In Urzidils familiärem Umfeld, die tschechojüdische Mutter, der deutschböhmische Vater, der nach dem frühen Tod der Mutter eine tschechische Nationalistin heiratete, reflektiert sich die böhmische Geschichte „als deutsches, tschechisches und jüdisches Konglomerat.“ (Bischof, Anja: Funktion und Bedeutung von Erinnerung im erzählerischen Werk Johannes Urzidils. „... ganz und gar erfunden, aber aus einer Wirklichkeit“. Frankfurt a. M. [u. a.] 2012, S. 13). 1934 wurde Urzidil „als sogenannter ‚Halbjude‘, dessen Frau [...] zudem aus einer alten [...] Rabbinerfamilie stammte, [...] aus dem Dienst entlassen.“ (Bischof, Funktion und Bedeutung, S. 15).

44 Schüz, Jonathan: Der „Wunsch nach Präsenz“ in Johannes Urzidils *Goethe in Böhmen* und in seinen Erzählungen der Erinnerung. In: Höhne [u. a.], Johannes Urzidil (wie Anm. 8), S. 363 – 383, hier S. 375.

Literaturwissenschaft leider verschwunden ist.<sup>45</sup> Urzidils *Goethe in Böhmen* von 1932 kann dabei nicht der zeitgenössischen Tendenz einer Instrumentalisierung Goethes in der deutsch-tschechischen nationalpolitischen Auseinandersetzung zugeordnet werden, auch wenn die erste Ausgabe noch nicht den für das Werk Urzidils typischen völkerverbindenden, ‚internationalistischen‘ Ansatz<sup>46</sup> besitzt, der erst in der Nachkriegsausgabe deutlicher hervortritt, zumal in der 1932er Ausgabe noch eine eindeutige nationale Adressierung erfolgt:

daß dieses Buch über Goethe vorzüglich den Deutschen Böhmens wichtig sein sollte, in deren Siedlungsgebieten der Dichter sich so gut wie daheim fühlte, die er durchforschte, durchreiste und durchwanderte, deren landschaftliche Schönheiten sich in manchem seiner Werke spiegeln und in deren Atmosphäre eine ganze Anzahl seiner bedeutenden Schöpfungen geformt, begonnen oder fortgesetzt wurde.<sup>47</sup>

Dies aber mit einer Widmung an die Tschechen ergänzt: „auch den Lesern im tschechischen Volke, für dessen Renaissance, erstarkende Kultur und Eigenart, für dessen führende Persönlichkeiten und Sprache Goethe ein dauerndes und lebhaftes Interesse kundgab.“<sup>48</sup>

Der Band *Goethe in Böhmen* erschien in einer Phase sudetendeutscher Neuorientierung, Urzidil schrieb konsequent von Deutschböhmen, die in Abkehr vom politischen und kulturellen Aktivismus in die Katastrophe des Münchener Diktats 1938 münden sollte. Urzidil versuchte im Namen Goethes eine Umorientierung seiner deutschsprachigen Landsleute weg vom Blick auf das ‚Reich‘ auf die Heimat, Goethe-Orte in Böhmen werden Teil einer deutschböhmisches Erin-

---

45 Demetz, Peter: Goethes böhmische Begegnungen. In: Merkur 17/2 (1963), S. 197–199, hier S. 198. Weitere einschlägige Arbeiten Urzidils zu Goethe sind die Beiträge: Faust und das Deutschtum (1928), Goethe und Cellini. In: Urzidil, Bekenntnisse (wie Anm. 42), S. 75–136; Goethes Amerika und Amerikas Goethe. In: Amerikanischen Rundschau (1948/4–20), S. 69–81; Goethe and the Art in der Germanic Review (1949/243), S. 184–199; sowie Amerika und die Antike (1964). Auf tschechisch ferner der Text *Goethe a Čechové* [Goethe und die Tschechen]. In: Obzor 2/3 (1942), S. 13. Zu Urzidil und Goethe vgl. ferner Trapp, Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘ (wie Anm. 33) sowie Trapp, Gerhard: Johannes Urzidil. Ein Prager auf den Spuren Goethes. In: brücken N.F. 13 (2005), S. 253–267; zur tschechischen Übersetzung von Goethe in Böhmen vgl. Trapp, Gerhard: Nach 78 Jahren: Johannes Urzidils *Goethe in Böhmen* in tschechischer Erstübersetzung. In: brücken N.F. 19/1–2 (2011), S. 345–352; sowie Ferdinand Peroutka und Johannes Urzidil. Gespräche im amerikanischen Exil über tschechische Literatur und Kultur. In: brücken N.F. 6 (1998), S. 89–132. Allg. zu Urzidil vgl. den Sammelband zu Johannes Urzidil (wie Anm. 8).

46 Urzidil, Johannes: Prager Triptychon. Zürich 1960, S. 13.

47 Urzidil, Goethe in Böhmen (wie Anm. 29), S. 9–10.

48 Urzidil, Goethe in Böhmen (wie Anm. 29), S. 10.

nerungslandschaft, tschechische Einflüsse auf Goethe marginalisiert und letztlich die kolonial-stammheitliche Sicht Josef Nadlers übernommen:

Goethe beobachtete und erlebte in Böhmen die gleichen Verhältnisse, aus denen heraus ihm Hamann und Herder östlichen Lebensstoff zugeführt hatten; am böhmischen Lehrgange verdichtet sich ihm der gesamte Osten zur geschlossenen Vorstellung eines schicksalsvoll zusammenhängenden Ganzen, es geht ihm das Verständnis für die weltgeschichtliche Situation auf; durch das Volkslied geht ihm die Völkervielheit im östlichen Vorraum der Deutschen als ein ganzer geistiger Kosmos von Einzelwelten auf, er lernt eine volkhafter Substanz kennen. Ein Volk konnte ihm hiebei als Ersatz für die anderen elementaren Völker des Ostens gelten, die Tschechen, weil sie in den ursprünglichen Zustand der Kulturferne wieder zurückgesunken waren. Den gesuchten Begriff der Volkheit als die Wurzel alles Echten findet Goethe in der unmittelbaren Erfahrung der östlichen Volksliteraturen; so wird der Begriff der Weltliteratur geboren: Aufbruch dessen, was als Volkheit durch alle Völker hindurchgeht; der Begriff geht auf aus dem geistigen Vorgang, den die Völker des Ostens seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts durchmachten. In Böhmen war Goethe auf die entscheidende Stelle des ganzen Ostens gestoßen. Über Böhmen erhob sich zuerst und mit gesammelter Kraft das große Ostproblem des Zusammenwohnens zweier Völker.<sup>49</sup>

Ohne weiter auf die Unterschiede zwischen den *Goethe in Böhmen*-Auflagen einzugehen,<sup>50</sup> lässt sich festhalten, dass in der ersten Ausgabe aus einer kolonialen Perspektive Goethes Interesse an Böhmen an exotischen und elementaren Naturvölkern gedeutet wird, während in den späteren 1962 und 1965 das vermittelnde Konzept des ‚Hinternationalismus‘ stärker in den Vordergrund tritt.<sup>51</sup>

### 4.3 Aneignungen im Prager Kreis – Max Brod

Max Brod, der jahrelang durch die Brille Schopenhauers Goethe gelesen habe<sup>52</sup> und der in seiner Autobiographie mehrfach seine Goethe-Verehrung dokumen-

<sup>49</sup> Zit. n. Urzidil, *Goethe in Böhmen* (wie Anm. 29), S. 245.

<sup>50</sup> Trapp, Gerhard: Johannes Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘. Entstehungsgeschichte und Nachwirkungen im Spannungsfeld der deutsch-tschechischen Kulturbeziehungen. In: *Stifter Jahrbuch N.F. 13*. München 1999, S. 33–64. Kritik an Urzidils Goethe-Studie kam u. a. von Hans Wahl in Weimar (Trapp, Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘ (wie Anm. 33), S. 59). Will Vesper bezeichnete Urzidil als den „schlimmsten Deutschenhasser“ (Trapp, Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘ (wie Anm. 33), S. 60).

<sup>51</sup> Zur Mittelpunktkonstruktion Prags „als Herzmitte Europas und Nabel der Welt“, die bei Urzidil mit Goethe in Verbindung gebracht wird, vgl. Hamacher, Bernd: Prag und Goethe im Exil. Zur kulturellen Konstruktion Prags in der Konstellation Johannes Urzidil – Erich Kahler – Thomas Mann. In: *brücken N.F. 20/1–2* (2012), S. 271–279, hier S. 273.

<sup>52</sup> Brod, *Prager Kreis* (wie Anm. 32), S. 155; Brod, *Streitbares Leben* (wie Anm. 6), S. 160.

tierte<sup>53</sup> bzw. den Bezug Goethes zu Kafka immer wieder akzentuierte,<sup>54</sup> nahm literarisch wie kulturpolitisch oft Bezug auf Goethe. Hier sei nur an ein Motto Goethes erinnert, das der Sammlung *Prager Sternenhimmel* (1923) leitmotivisch vorangestellt wird, um Brods neue Rolle als Kritiker im *Prager Tagblatt* zu legitimieren:

Goethe sah in Weimar Talma und die Seinen Theater spielen. Er schrieb in einem Brief: ‚Ich wollte nur, ich könnte durch ein ungeheures Wunder aus diesem französischen Tragödienpiel das Falsche durch einen Blitzstrahl hinausbrennen; so hätte die Welt noch immer Ursache zu erstaunen über das Rechte, was übrigbliebe.‘ Heiliges Zeichen des Dichters: er will bewundern und lieben, nicht kritisieren. Das Falsche rasch abtun. Durch einen Blitzstrahl. Ganz rasch, damit es nicht störe, nicht überflüssig Zeit wegnehme. Und die Seele hinbreiten dem Rechten, dem Liebenswerten, dem Bewunderungswürdigen – dem Sternenhimmel. In zwei Jahren meiner Rezensententätigkeit habe ich mit Tadeln gottlob nicht allzuviel Zeit verloren. Nicht-Bemerken ist der beste Tadel. In meinem Herzen blieb Begeisterung, blieb der Sternenhimmel.<sup>55</sup>

Anlässlich einer Aufführung des *Urfaust* im Theater in Holešovice, einem 1884 eingemeindeten Vorort Prags, heißt es: „Goethe siegt in Holleschowitz. Das Prager Deutsche Theater könnte an seine Pflicht, endlich wieder einmal Klassikervorstellungen herauszubringen, nicht eindringlicher erinnert werden.“<sup>56</sup>

Brod akzentuierte damit zugleich die kulturpolitische Dimension von Kritik und die Rolle des Nationaltheaters „im Prozess der politischen Bildung und der Völkerverständigung“<sup>57</sup>

In dieser Einstellung erschien Goethe als Emanzipationsgarantie, die 1933 offenkundig obsolet wurde. In dem Roman *Die Frau, die nicht enttäuscht*,<sup>58</sup> ein Versuch, die Vermittlerrolle der Juden<sup>59</sup> ungeachtet der neuen antisemitischen Herausforderung aufrecht zu halten, formulierte Brod unter dem Eindruck der durch die Reichstagswahlen vom 31. Juli 1932 im Deutschen Reich hervorgerufenen Erschütterung, die NSDAP erreichte mit einem Zuwachs von 19% die rela-

53 Brod, *Streitbares Leben* (wie Anm. 6), S. 129, 140, 143.

54 Brod, *Streitbares Leben* (wie Anm. 6), S. 188–190. „Kafkas Lehrmeister“ war, so Brod, „Goethe“ (Brod, *Streitbares Leben* (wie Anm. 6), S. 193).

55 Brod, Max: *Prager Sternenhimmel. Musik- und Theatererlebnisse der zwanziger Jahre*. Wien, Hamburg 1966, S. 5.

56 Zwei interessante tschechische Theaterabende: *Urfaust*. In: *Prager Tagblatt*, 29.5.1929, S. 7, *Divadlo Uranie*.

57 Vassogne, Max Brod (wie Anm. 31), S. 231.

58 Brod, Max: *Die Frau, die nicht enttäuscht*. Amsterdam 1933.

59 Zu dieser Vermittlerrolle vgl. Brod, Max: Ein menschlich-politisches Bekenntnis. Juden, Deutsche, Tschechen. In: *Die neue Rundschau* 29 (1918). Bd. 2. S. 1580–1593.

tive Mehrheit der Mandate mit 37,3%, den neuen Modus der Beziehung zum Deutschland, den er Distanzliebe nannte: „Ende Juli dieses gesegneten Goethe-Jahres 1932“, so Brod, „waren es vierzehn Millionen Deutsche, die in uns Juden den Quell allen Übels sahen.“<sup>60</sup> Die Figur des anderen, mit Goethe konnotierten Deutschland, ist längst obsolet geworden:

Diese Stellung der Distanzliebe durfte dem Juden aber auch von deutscher Seite her niemand, ja sogar der Antisemit nicht bestreiten. Konnte er gar nicht! Die Stellung war unannehmbar. Denn hier galt das Goethe-Wort: Wenn ich dich liebe, was geht's dich an [...]. In dieser Sphäre also, in keiner anderen, in keiner geringeren, erschien dem Schriftsteller der nun schon viele Jahrhunderte währende Haß- und Liebesstreit der beiden Völker, der Deutschen und Juden, schlichtbar.<sup>61</sup>

#### 4.4 Aneignungen im Prager Kreis – Franz Werfel

An die kulturpolitische Funktionsbestimmung Goethes und unter dem Eindruck des Münchner Abkommens 1938, Österreich war längst ‚angeschlossen‘ worden, knüpfte auch Franz Werfel mit seiner Apologie der *Kulturellen Einheit Böhmens* an, das letzte demokratische Bollwerk in Ostmitteleuropa gegen ein aggressives Drittes Reich, wobei sich Werfel auf die habsburgischen Traditionen der ČSR bezog, als deren integraler Teil die deutschböhmische Kultur mit ihren austropetalen Tendenzen vor 1933 sowie der nicht existenten „staatsbildenden Kraft“ angesehen wird.<sup>62</sup> Der deutschböhmische ‚Stamm‘ entwickle seine kollektive Identität nur in wechselseitigem Kontakt bzw. Konflikt mit den Tschechen. Mit diesem Interdependenzmodell knüpfte Werfel unmittelbar an Goethe, aber auch Urzidil an. Die böhmischen Länder bilden eine eigene Welt, die zugleich ein verkleinertes „Modell des Vielvölkerstaates Österreich“<sup>63</sup> und eine Art intellektuell-künstlerisches Reservoir in Mitteleuropa darstellen.

---

<sup>60</sup> Brod, *Die Frau* (wie Anm. 58), S. 268. Mit Bezug auf den zweiten Wahlgang zur Reichspräsidentenwahl am 10.4.1932, bei dem Hitler 13.418.547 Mio. Stimmen (36,8%) bekam: „Im April 1932 entschieden sich 13 ½ Millionen erwachsener Deutscher für das Hakenkreuz. Distanz, Distanz, herrschte die Ziffer ihn an. Ich weiß nicht, wie ich weitleben soll und kann, wenn dieses Band zerreißt. Aber es zerreißt eben doch. Unwürdig wäre es, sich vor so dicken Tatsachen blind zu stellen [...]. Wie, das alles, was ich so liebe, soll mir fremd sein? Unmöglich! Die Fremdheit wird mir aber aufgenötigt.“ (Brod, *Die Frau* (wie Anm. 58), S. 56–57.)

<sup>61</sup> Brod, *Die Frau* (wie Anm. 58), S. 143.

<sup>62</sup> Werfel, Franz: *Die kulturelle Einheit Böhmens*. In: Ders.: ‚Leben heißt sich mitteilen‘. Betrachtungen, Reden, Aphorismen. Frankfurt a.M. 1992 [1938], S. 48–53, hier S. 51.

<sup>63</sup> Werfel, *Die kulturelle Einheit* (wie Anm. 62), S. 52.

Dass solche Einschätzungen von Goethes Wirken in Böhmen längst nicht mehr Konsens waren, mag eine Studie aus dem Jahr 1926 belegen, die sich, so der Titel, mit dem *Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahr 1848* befasst. Der Verfasser Josef Pfitzner, Historiker und in der Protektoratszeit stellvertretender Primator / Oberbürgermeister von Prag, führt darin Klage über Goethes Informanten:

Das Ehepaar Woltmann tat ein übriges, um Goethe besonders die Eigenart der Tschechen und der slawischen Seele zu enthüllen, zugleich aber auch alles, um die nationalen Trennungsstriche in Böhmen vor den Augen Goethes in ein Nichts zerrinnen zu lassen. Die innige Vermischung der beiden Volksstämme in Böhmen stand Goethe als lebendiges Bild bis an sein Lebensende vor Augen.<sup>64</sup>

Pfitzner geht soweit, Goethes Wirken in Böhmen insgesamt in Frage zu stellen ob seiner Versäumnisse in ‚völkischer‘ Hinsicht:

Ein Wort des Tadels hätte genügt, um ein ganzes Geschlecht deutschböhmischer Dichter zur Selbstbesinnung zu bringen. Ein Wort Goethes genügte und Ebert, der Bedeutendste der Jungen, watete knietief in der tschechischen Geschichte und Sagenzeit. Den Tschechen aber war der Name Goethe ein steter Ansporn für ihr nationales Streben, Goethe hieß für sie: Erfassung und Wiedererweckung der slawischen Seele, Goethe war ihnen Belohnung ihres völkischen Schaffens. Sie werteten alles Deutsche in echte tschechische Kurrantmünze um und drückten dem Urslawischen den Siegelring Goethes auf. So zerstörte und baute Goethe im Sudetenraum unaufhörlich.<sup>65</sup>

Die Forderung nach strikter Separation, dass zwischen „tschechischen und deutschen Leistungen im Sudetenraume reinlich geschieden werden muß“<sup>66</sup> bedeutet in der Konsequenz eine possessive Bestimmung von Kulturgütern und damit eine Vereinnahmung Goethes: „In der Tat läßt sich ja auch eine Schrifttumsgeschichte der Sudetenländer nicht schreiben, bevor man nicht eindeutig weiß, wem die einzelnen geistigen Erzeugnisse völkisch zugehören.“<sup>67</sup>

---

**64** Pfitzner, Josef: *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahr 1848*. Augsburg 1926, S. 123.

**65** Pfitzner, *Das Erwachen* (wie Anm. 64), S. 125.

**66** Pfitzner, *Das Erwachen* (wie Anm. 64), S. 10.

**67** Pfitzner, *Das Erwachen* (wie Anm. 64), S. 11.

## 4.5 Vergegenwärtigungen aus dem Exil

Goethe, der ausschließlich die mehrheitlich deutschsprachigen, böhmischen Grenzgebiete besuchte, bedeutete für Johannes Urzidil nach 1945 eine Art ‚kulturpolitischer Auftrag‘. Ortschaften, Landschaften und Personen, die mit Goethe in Kontakt standen und detailliert aufgeführt werden, bilden mnemotechnische Konzepte einer Erinnerungslandschaft. Es gehe ihm darum, so Urzidil in der Ausgabe *Goethe in Böhmen* von 1965, „die Landschaft als ästhetisch-sittlich wirksames Kontinuum und in ihrem Widerschein in Goethes Werk zu zeigen.“<sup>68</sup> Urzidil, der in seinem Werk „stilistisch alle Willkür ausgeschaltet (und) inhaltlich seinen Themen die Treue“ gehalten habe, wie „dies Goethe vorgelebt hat,“ so Max Brod,<sup>69</sup> gelangt in seiner Überarbeitung zu einer entnationalisierten Version von *Goethe in Böhmen*. Nicht nur, dass die Tschechen zum „goethereifsten Volk unter den Slawen“<sup>70</sup> avancieren und dass die physische Präsenz Goethes um „eine ideelle oder imaginäre“ ergänzt wird, wenn Urzidil z. B. ein Kapitel ‚Goethe in Prag‘ einschiebt, wo Goethe bekanntlich nie gewesen ist: sämtliche national motivierte Aneignungen werden aus Goethescher Optik bzw. Grillparzerscher Diktion verworfen, nach dem der Weg der „Neuen Bildung von Humanität durch Nationalität zur Bestialität“ verlaufe.

Dem neuen Nationalismus kam das übernationale Europäertum Goethes ebenso ungelegen wie der Umstand, daß er als größter Deutscher für die Tschechen auch mehr und mehr das Deutschtum schlechthin zu repräsentieren begann. Von dem sie sich doch, koste es, was es wolle, zu sondern strebten, eine *Conditio sine qua non* zur Erhaltung des nationalen Bestandes.<sup>71</sup>

*Goethe in Böhmen* in der Ausgabe von 1965 bedeutet somit letztlich über die Vielzahl an Fakten in Bezug auf Goethes Leben und Wirken eine Bohemisierung Goethes und zugleich eine – sicher auch nostalgische – Goethesierung Böhmens, das als eine übernationale kulturelle Einheit jenseits von ethnischen und konfessionellen Distinktionen verstanden wird. Als Beispiel mag die Umschlagkarte dienen, in die Urzidil nur die Orte verzeichnet, die Goethe besucht hat und er damit eine neue, supranational-kosmopolitische Wissensordnung konstruiert, die eine Annäherung an ein längst unerreichbar gewordenes Gebiet, eine *Verlorene Geliebte* erlaubt – und dies eben mit Hilfe Goethes.

---

<sup>68</sup> Urzidil, *Goethe* (wie Anm. 29), S. 8.

<sup>69</sup> Brod, *Prager Kreis* (wie Anm. 32), S. 197.

<sup>70</sup> Urzidil, *Goethe* (wie Anm. 29), S. 483–484.

<sup>71</sup> Urzidil, *Goethe* (wie Anm. 29), S. 483–484.

Agnieszka Pufelska

# „Ikh trog oyf dir kayn has“ – Goethe bei den polnischen Juden

## Emanzipation als Voraussetzung der Rezeption

Es war an einem Sabbatmorgen im Jahre 1832, als der Oberrabbiner von Zolkiew, Rabbi Hirsch Chajes, eine talmudische Autorität, dabei ein kenntnisreicher Mann und Goethe-Verehrer, durch die Zeitung von Goethes Tod erfuhr. Diese Nachricht erschütterte ihn dermaßen, daß beim Morgengottesdienst in der Synagoge den Gemeindemitgliedern die gedrückte Stimmung ihres geistlichen Oberhauptes auffiel. Sie fragten ihn nach der Ursache seines Kummers, worauf er seufzend antwortete, Goethe sei gestorben. Die Gemeinde wußte von Goethe nichts, vermutete jedoch, daß es sich wahrscheinlich um einen bedeutenden Rabbi handle. Rasch verbreitete sich die Kunde in der Synagoge ‚Rabbi Goethe ist gestorben.‘ Jeder sprach mit Andacht, die beim Vernehmen einer Trauernachricht vorgeschriebene Benediktion und die ganze Gemeinde betrauerte den Heimgang des Rabbi Goethe.<sup>1</sup>

Diese kurze Anekdote aus der Sammlung der humoristischen Sprüche der osteuropäischen Juden<sup>2</sup>, illustriert ganz treffend die Rezeption Goethes bei den polnischen Juden: Bis ins 20. Jahrhundert hinein hat die breite Mehrheit der jüdisch-polnischen Öffentlichkeit von Goethes Werk kaum Kenntnis genommen. Die einzige Ausnahme bildeten die jüdischen Gelehrten, die in der Weltliteratur bewandert waren und die Emanzipations- und Assimilationsbewegung in den deutschen Staaten mehr oder weniger kritisch verfolgten.

Tatsächlich erfreute sich die von Berlin ausgehende jüdische Aufklärung (Haskala) mit Moses Mendelssohn an der Spitze einer gewissen Popularität bei den polnischen Juden. Vor allem die reformorientierte jüdische Intelligenz begriff Mendelssohns Wirken als Chance, ihr gegen die traditionelle rabbinische Gelehrsamkeit gerichtetes Verständnis vom Judentum theoretisch auszubauen. Die Auseinandersetzung mit Mendelssohns Schriften setzte allerdings die Kenntnisse der deutschen Sprache voraus. Sowohl diejenigen, die sich bewusst und programmatisch für eine Abkehr von der jüdischen Orthodoxie einsetzten als auch ihre Gegner legten nun einen großen Wert darauf, Deutsch zu beherrschen. Darauf, dass Mendelssohn gerade für die Talmud-Studenten als ein entscheidendes Vehikel für die deutsche Sprache und Literatur galt, weist der jiddische Schriftsteller Scholem Asch in seinen Erinnerungen an Jizchok Leib Perez hin: „Durch Mendelssohns Bibelübersetzung

---

1 „Rabbi Goethe“. In: Chajim Bloch: Ostjüdischer Humor. Berlin 1920, S. 43.

2 Bloch, Ostjüdischer Humor (wie Anm. 1), S. 11.

sind viele Jeschiwa Schüler zu den deutschen Klassikern gekommenen, zu Schiller, Körner, Goethe. Sogar Shakespeare haben sie in der deutschen Übersetzung gelesen.“<sup>3</sup>

Die enge Verbindung der Jiddisch-sprachigen Talmudschüler mit der deutschen Kultur und Literatur sowie ihr Interesse an Goethe hatte aber auch eine starke sprachliche Komponente. Durch die Ähnlichkeit und Verwandtschaft der zwei Sprachen (Jiddisch/Deutsch) war das Deutsche die erste „Fremdsprache“ des ost-europäischen Judentums, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weniger das Fremde, sondern den Eingang in das moderne europäische Leben bedeutete.<sup>4</sup> In seinen Erinnerungen beschreibt der aus Plock stammende Semitist Mark Lidzbarski diesen Prozess und das Verhältnis zum Deutschen, wobei er auch auf unterschiedliche Rezeptionsweise von Schiller und Goethe hinweist, mit folgenden Worten:

Viele verstiegen sich in ihrer Gottlosigkeit sogar dahin, gojische Sprachen zu treiben. Von den europäischen Kultursprachen lernten sie mit Hilfe des Jiddischen am leichtesten das Deutsche, und für viele war das Deutsche die Pforte zur außertalmudischen Welt. Sie fingen gewöhnlich mit der Lektüre von Schiller an, dessen Balladen einen besonderen Reiz auf sie ausübten. Doch gingen einige weiter. Ein Junge erzählte mir einmal, daß er einen Freigeist ein Buch eines deutschen Dichters namens Goethe habe lesen sehen; es war, als ob der Kopf ihm flammte. Ich vermute, dass es Faust war.<sup>5</sup>

Welche intellektuelle Herausforderung die Faust-Lektüre für einen Jeshiva-Bocher bedeutete, führt augenzwinkernd der Jurist und Sohn eines westpreußischen Rabbiners Sammy Gronemann im Kapitel „Goethe in Borytschew“ seines subtil-satirischen Romans *Tohuwabohu* vor:

Jossel ‚lernte‘ Faust. Er ‚lernte‘ ihn, – was man ‚lernen‘ – nennt. – wie man den Talmud ‚lernt!‘, – jeden Satz, jedes Wort prüfend und wieder prüfend, – der gefundenen Deutung ständig misstrauend und sich selbst nachkontrollierend, – jede Seite wiederholend und abermals wiederholend, – nach neuen noch verborgenen Entdeckungen tastend, – nirgends mehr misstrauisch, als wenn eine Stelle leicht verständlich erscheint, – leicht verstehen heißt falsch verstehen, – immer wieder auf scheinbar abgetane Stellen zurückgreifend, – Widersprüche feststellend und auflösend, – Jossel ‚lernte‘ Faust.<sup>6</sup>

Gronemann wählt bewusst Goethe als den entscheidenden Repräsentanten der deutschen Kultur. Die Goethe-Lektüre spielte doch unter den jungen osteuropäi-

<sup>3</sup> Asch, Scholem: Mein ershte bakantshaft mit Peretz. In: Di Tsukunft, Nr. 5 (Juli 1915), S. 458.

<sup>4</sup> Vgl. Varga, Peter: Goethes Judenbild und das Goethebild der Juden. Goethes Verhältnis zum Judentum: Aktuelles und Historisches. In: Klassik und Anti-Klassik: Goethe und seine Epoche. Hrsg. von Ortrud Gutjahr u. Harro Segeberg. Würzburg 2001, S. 190.

<sup>5</sup> Lidzbarski, Mark: Jugenderinnerungen. Zit. nach Maria Kłańska: Aus dem Shtetl in die Welt. Wien [u. a.] 1994, S. 197.

<sup>6</sup> Gronemann, Sammy: *Tohuwabohu*. Berlin 1920, S. 16.

schen Juden eine wichtige Rolle in ihren Bemühungen, aus der Enge des Ghettos und der absoluten Isolation herauszutreten.<sup>7</sup> Die starke Verknüpfung zwischen dem Begriff „Emanzipation“ und der Verbundenheit mit der deutschen Kultur blieb in allen Phasen der jüdischen Aufklärung dominant und bestimmte damit auch die Rezeption Goethes. Dieses reziproke Verhältnis zeigt die Verführungskraft der – via Goethe – vermittelten deutschen Kultur, die manche Jüdinnen und Juden ihre Herkunft vergessen und alle Traditionen über Bord werfen ließ. Aber gerade weil sie so verführerisch war, musste ihre Wahrnehmung, wie Lidzbarski andeutet, zuerst einmal ein heimliches Ereignis im Versteckten, häufig in der Dunkelheit der Nacht bleiben, aber zugleich in der Dunkelheit der erstarrten und überlieferten rabbinischen Konventionen und Dogmen.<sup>8</sup>

Das Vorhandensein der Werke Goethes in einem Shtetl, im Besitz eines Jeshiva-Schülers war also keineswegs unwahrscheinlich. Schon seit der Mitte des 19. Jahrhundert gab es im habsburgisch-polnischen Gebiet zahlreiche Übersetzungen von Goethe-Texten ins Hebräische, die dem sich regenden breiteren Bildungsbedürfnis der Maskilim, der jüdischen Intellektuellen, Rechnung trugen.<sup>9</sup> Die ersten jiddischen Übersetzungen von Goethes Werken sind dagegen ziemlich spät, erst Anfang des 20. Jahrhunderts, erschienen. In der Zeit um und ab 1900, das heißt mit der rasanten Entwicklung der jiddisch-weltlichen Kultur, nimmt die Dichte der Übersetzungen in allen ihren Zentren enorm zu. Und so wurden im 20. Jahrhundert bis in die 40er, 50er Jahre hinein Hunderte von Werken aus der ganzen Weltliteratur ins Jiddische übersetzt, darunter auch Goethe. Diese relativ späten Übersetzungen lassen sich auf die Tatsache zurückzuführen, dass bis dahin Jiddisch nicht als Literatursprache galt und demzufolge Goethes Werke vorwiegend (wenn nicht auf Hebräisch) im Original gelesen wurden.

Mit der Entwicklung der autonomen jiddischen Kultur verlagerte sich auch der Schwerpunkt der Goethe-Rezeption bei den polnischen Juden. Immer mehr wurde er nicht nur als Symbolfigur der deutschen, emanzipierten Kultur wahrgenommen, sondern auch als Dichtorfürst und Sprachrohr für das Wahre und Schöne. Diese

---

7 Vgl. Mittelmann, Hanni: Sammy Gronemann (1875–1952): Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina. Frankfurt a. M. 2012, S. 79.

8 Von Karl Emil Franzos verzeichnet Carl Steiner in seiner Monographie, dass er unbeachtet der schweren Lasten, die ihm vom Lernen und Studieren auferlegt wurden, nachts Zeit und Energie fand, um viel zu lesen. Zu seinen Lieblingsautoren zählten Goethe, Heine und Victor Hugo. Steiner, Carl: Karl Emil Franzos, 1848–1904: Emancipator and assimilationist. New York 1990, S. 17. Siehe dazu auch Varga, Goethes Judenbild (wie Anm. 4), S. 189.

9 Barner, Wilfried: Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. von Stephane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1986, S. 127–151. Vgl. auch Meisels, Samuel: Juden im Ghetto: kleine Beiträge zu einem großen Thema. Wien 1932, S. 41–42.

dominierende Tendenz, Goethes Werk auf die rein ästhetische Dimension zu reduzieren, war auch der Grund, warum sich der emotionale und umstürzlerische Charakter Schiller viel größerer Popularität erfreute. „Doch brachten die gebildeten Juden im Osten den beiden Dichterhelden wohl die gleiche Ehrerbietung, nicht aber auch die gleiche Liebe entgegen. Goethe war ihnen bloß der große Dichter, Schiller dagegen war ihr Freund, ihr Tröster“, bemerkt Samuel Meisels in seiner Schrift *Goethe im Ghetto*.<sup>10</sup> Und weiter: „Indes, wie zu Schiller standen sie auch zu Goethe in einem ganz unmittelbaren Verhältnis. Für sie gab es wirklich nur Goethe und Goethe: sie hielten sich ausschließlich an Goethes Werk, sie lasen es in Reinheit, von jeglichem kommentatorischen Beiwerk unbelastet.“<sup>11</sup>

## Zwischen literarischer und politischer Sinnstiftung

Die kontextfreie Goethe-Lektüre war bei den osteuropäischen Vertretern der sogenannten jiddischen Moderne besonders auffällig. Diese jüdisch-national gesinnte Bewegung um die Jahrhundertwende verstand die *ydishkeyt* mit allen ihren Traditionen als identitätsstiftende Eigenheiten in einer sich zunehmend differenzierenden, jüdisch-polnischen Gesellschaft. Zu ihren engagierten und öffentlich wirksamsten Anhängern zählten die Jiddisch-sprachigen Schriftsteller, die sich mit der Czernowitzer Sprachkonferenz von 1908 zum Ziel setzten, der bis dahin literarisch eher verschmähten jiddischen Sprache (*mame-loshen*) ästhetischen und stilistischen Eigenwert zu verleihen. In ihren Werken haben sie dem Verlangen nach Schönheit, Individualität und dichterischer Freiheit Ausdruck gegeben, d. h. sie haben sich von der maskilischen Zwangsjacke, durch Literatur Volksaufklärung zu betreiben, unabhängig gemacht. Vielen von ihnen galt Goethes Treffsicherheit in Sprachklang wie Sprachinhalt als Maßstab der Dichtkunst. Und da das Pantheon der jiddischen Klassiker noch unbesetzt war, versuchten sie, Goethes Beispiel folgend, einen Sprachstil und eine Themenbreite zu etablieren, die sich als Symbole nicht nur der jiddischen Kultur, sondern auch eines universalistischen Humanismus erweisen könnten. Mendele Moicher Sforim, Salomon Anski, Jakob Dinesohn, Schalom Asch, Jizchok Leib Perez, Moyshe Litvakov, Isaac Bashevis Singer – sie alle haben Goethe gelesen, gelobt oder wie im Fall von Lejb Najdus und Dovid Kenigsberg Goethes Werk selbst ins Jiddische übertragen.

---

<sup>10</sup> Meisels, *Juden im Ghetto* (wie Anm. 9), S. 29.

<sup>11</sup> Meisels, *Juden im Ghetto* (wie Anm. 9), S. 29.

Man muss allerdings zugeben, dass die Rezeption Goethes bei den jiddischen Schriftstellern und Dichtern meist subtil erfolgte. Selten findet man einen direkten Bezug auf Goethe: Zitate und Motive aus seinen Gedichten, Romanen oder Theaterstücken werden häufig nicht kenntlich gemacht, seine sichtlichen Einflüsse eher verschwiegen. Das zentrale Werk der jiddischen Moderne Grinbergs *Mefisto* kann dafür als bestes Beispiel dienen. Der in Ostgalizien geborene Uri Zvi Grinberg begann seine Schriftsteller-Laufbahn als neoromantischer Dichter, vollzog aber mit dem erst in Lemberg (1921), dann in Warschau (1922) erschienen *Mefisto* eine radikale Wende zum Modernismus, zum jiddischen Expressionismus, für den sein Text als typisches, paradigmatisches Werk gilt.<sup>12</sup> Ähnlich wie bei Goethe spielt auch in Grinbergs Versepos der Geist der Verneinung die Hauptrolle. Ihm gehören neun Zehntel von den Kräften, die die Welt in Bewegung halten. Nur ein Zehntel ist dagegen Gott treu. Schlimmer noch: Während die Gottheit eher gleichgültig auf die Probleme im irdischen Bereich herabblickt, bleibt Mefisto ewig wach und festigt dort seine Oberhoheit.<sup>13</sup> Bei dieser pessimistischen Darstellung des dialektischen Prozesses ist die Anlehnung an Goethe unverkennbar. „Doch anders als bei Goethe gibt sich der Teufel bei Grinberg nicht zu erkennen“, diagnostiziert der israelische Literaturwissenschaftler Dan Miron, „denn obwohl er sich über die ganze Welt verbreitet hat, ist der Teufel nicht mehr als die Leere in menschlicher Seele. Der Teufel ist eine psychologische und keine mythologische Wesenheit.“<sup>14</sup>

Diese Entmythologisierung von Mephisto findet ohne einen einzigen Hinweis auf seinen literarischen Schöpfer statt. Obwohl Grinberg die Hauptfigur aus Goethes Tragödie (samt ihrem Namen) übernimmt und den mephistophelischen Pakt in Mittelpunkt seines Epos stellt, bleibt *Faust* unerwähnt. Es kann dafür nur eine Erklärung geben: Grinberg setzt die allgemeine Kenntnisse von Goethes Version bei seiner Jiddisch-sprachigen Leserschaft voraus und ist bestrebt, mit seinem *Mefisto* ein neues, rein jiddisches Teufel-Motiv zu finden, das sich nicht nur von seinem christlichen Ursprung bei Goethe unterscheidet, sondern auch von dem Verständnis des Bösen in der traditionellen, jüdisch-hebräischen Interpretation. „Das Jiddische soll Alternative zu diesen dominierenden Kulturkategorien vorstellen“, schreibt Karin Neuburger in ihrer Einleitung zur deutschen Übersetzung von Grinbergs *Mefisto*.<sup>15</sup> Sie wurden als Referenzrahmen für einen inhaltli-

---

12 Ein Hinweis darauf findet sich bei Dan Miron: Uri Tsvi Grinberg – der poet fun zayn tkufe. In: *Dos yidische vort* 412–414 (2007), S. 26. Vgl. auch Eidherr, Armin: *Sonnenuntergang auf eisig-blauen Wegen. Zur Thematisierung von Diaspora und Sprache in der jiddischen Literatur des 20. Jahrhunderts.* Göttingen 2012, S. 155.

13 Vgl. Liptzin, Sol: *History of Yiddish Literature.* New York 1985, S. 351.

14 Zit. nach Eidherr, *Sonnenuntergang* (wie Anm. 12), S. 159.

15 Neuburger, Karin: *Einleitung.* In: Uri Tsvi Grinberg: *Mephisto.* München 2007, S. 13–56, hier S. 50.

chen und sprachlichen Absetzungsprozess betrachtet und instrumentalisiert. Das schließt allerdings die Offenheit für alle möglichen philosophischen und ideologischen Positionen, wie z. B. für die von Goethe, nicht aus, sondern ein.

Unter Werken Goethes erfreute sich *Faust* tatsächlich der größten Popularität bei den jiddischen Schriftstellern. Besonders häufig und gerne wurde der „Prolog im Himmel“ von ihnen aufgegriffen, weil er Ähnlichkeiten mit der biblischen Hiob-Geschichte aufweist und somit auch zu einer religiös-säkularen Auseinandersetzung über die Moralvorstellungen anregte. Das Aufgreifen der Parallele zwischen Hiob und Faust, die von Goethe bewusst eingesetzt wurde, war nicht gerade neu und in der deutschsprachigen Literatur weit verbreitet. Das Innovative bei den jiddischen Interpreten war aber, dass sie diese Verbindung aufgegriffen haben, um eine spezifisch jiddische Idee zu begründen, die sich sowohl gegen das christliche wie gegen das religiös-hebräische Orientierungsprinzip richtete. Wie das konkret gedacht wurde, schildert der aus Weißrussland stammende jiddische Schriftsteller, Philosoph und politischer Aktivist Chaim Schitlowsky. Obwohl sich sein politisches Engagement für die jüdische Arbeiterbewegung vorwiegend auf Russland und später dann auf Amerika konzentrierte, war er auch häufig in Polen unterwegs. 1924 hielt er in der Stadt Radom vor dem dortigen Jiddisch-sprachigen Publikum eine politische Rede mit dem bezeichneten Titel *Hiob und Faust*. Leider ist das Manuskript seines Vortrages nicht überliefert worden.<sup>16</sup>

Welche Botschaft er aber zu übermitteln hatte, darüber geben die in der jiddischen Version der Einladung zu seiner Veranstaltung stichwortartig genannten Thesen. Der erste Punkt „Das größte Werk der Weltliteratur“ macht bereits deutlich, welche Haltung Schitlowsky zu Goethe pflegte. Weiter geht er auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Hiob und Faust ein, um letztendlich tiefgehende Fragen nach der Moral, dem Skeptizismus, Lebensglück oder nach der Liebe zu Gott aufzugreifen. Besonders interessant erscheint aber der letzte Punkt „Das Hiob-Volk und die Faust-Aufgabe“. Es ist davon auszugehen, dass dieser Teil seiner Rede dem Thema gewidmet war, auf das er in seiner später veröffentlichten Schrift „Über die Bedeutung der Hiob-Faust-Tragödie für das jüdische Volk“ ausführlich eingegangen ist.<sup>17</sup> Angesichts des übergreifenden Antisemitismus – so Schitlow-

---

**16** Im New Yorker Institute for Jewish Research (YIVO) befindet sich ein Manuskript von Schitlowsky mit dem Titel *Job und Faust* aus dem Jahre 1919. Höchstwahrscheinlich basierte sein Auftritt in Radom auf dieser Schrift. YIVO, Series V: Manuscripts, 1881–1942, Folder 1264. Überliefert ist aber das Ankündigungsplakat für den Vortrag von Chaim Schitlowsky (pol. Żytlowski), „I Job i Faust“ am 29.11.1924 in Radom. In: <https://polona.pl/item/afisz-inc-w-sobote-d-29-listopada-1924-r-o-godz-130-pp-wybitny-filozof-dr,MjUyODY2MzU/0/#item> (24.11.2017).

**17** Schitlowsky, Chaim: Zu der „Hiob-Faust“ Tragedje fun das jidische Volk. In: Ders.: Jidn und Jidischkajt. New York 1939, S. 76–80.

Tow. Kursów wieczornych  
dla Robotników w Radomiu.

# KINO-TEATR „CORSO”

W SOBOTĘ D. 29 LISTOPADA 1924 R. O GODZ. 1½ P. P.

WYBITNY FILOZOF

# DR. CH. ZYTLAWSKI

wygotosi odczyt na temat:

## „JOB i FAUST”



Bilety wczesniej do nabycia w Księgarni p. A. Majdika Lubelska 17.

געוועןשאפט אונט קורסן פאר ארבעטער אין ראדאם.

### טעאטער „קארטא”

שבת 29טן נאוועמ. הארב 2 נ. מ.

וועט דער גרויסער יידישער דענקער און גלענצנדער רעדנער

# ד"ר ח. זשיטלאווסקי

רעפערירן אויף דאס טעמט:

## „איוב און פאוסט” [א פארדער]

- 00 אן אפטיילן נאכ
- 01 זין אפטיילונגען
- 02 דער אדראט פון מיטג און נאך - מיטג אן אהב
- 03 אהב, נעמענדיק
- 04 זין אפטיילונגען
- 05 אהרונם דערקלערונג פון דעם יידיש-אפטיילונג
- 06 נאכט נעמענדיק אן אהב דערקל
- 07 דער גלויבליכע פון אהב.
- 08 דאס אהב-האלט אן דר. פאוסט-אפטיילונג.

- 09 פאוסט טרויער פון דער הימלאנאכ
- 10 האב אן גלויב - 1
- 11 פאוסט - דער רעד אן דער בעל-המוט
- 12 דער גלויבליכער פיל אהב
- 13 דער גלויבליכער פון אהב
- 14 אהב אן דאס פראגעס פון הימל
- 15 מאראל אן הימליש
- 16 דער נעמענדיק הימלאנאכ נעמענדיק
- 17 דער גלויבליכער פון דעם אפטיילונג פון אהב
- 18 זין קאפי און גליי מיטג-אפטיילונג דר. פאוסט

- 01 דר. זשיטלאווסקי פון דער הימלאנאכ-אפטיילונג
- 02 דר. פאוסט אהב, אהב אן אהב
- 03 דר. פאוסט-אפטיילונג פון דעם אהב
- 04 דר. פאוסט אהב אן אהב
- 05 דר. פאוסט אהב אן אהב
- 06 דר. פאוסט אהב אן אהב
- 07 דר. פאוסט אהב אן אהב
- 08 דר. פאוסט אהב אן אהב
- 09 דר. פאוסט אהב אן אהב

טעאטער:

פירעטע שוין צו באקומען אין בוכהאנדלונג פון דר. ניידה לובלינער 17



Druk M. Oskier, Radom.

Abb. 1: Ankündigungsplakat für den Vortrag von Chaim Schitlowsky in Radom (vgl. Fußnote 16).

skys Ausgangstheese – seien die Juden wie der alttestamentarische Held in ihrem Leiden alleine gelassen und hoffen stets auf eine Erlösung durch Gott. Für ihn – Führungsfigur der jüdischen Arbeiterbewegung – sei das passive und religiös motivierte Prüfungsleiden aber keine adäquate Antwort auf die realen Probleme der Gegenwart. Daher schlägt er vor, den geistigen Erlösungsglauben mit dem praktischen Handeln zu verbinden. „Zwei Seelen, was, leben ach in unsrer Brust“ sollen das jüdische Bewusstsein bestimmen. Die konkrete Form der faustischen Zwei-Seelen-Theorie ist für Schitlowsky der Sozialismus. Die jüdische Arbeiterbewegung verbinde „unsere Hiob-Tragödie“ mit „unserer Faust-Tragödie“ und durch den innewohnenden Dualismus könne sie nicht nur wirksame Kampfmitteln gegen den realen Judenhasse liefern, sondern auch die jüdische geistige Einzigartigkeit beweisen.<sup>18</sup> Ob das Publikum in Radom Schitlowskis Anspruch auf Erlösung durch die jüdische Arbeiterbewegung verstanden hat, bleibt dahin gestellt. Ihm kam es vor allem darauf an, das faustische Prinzip zu einem jüdischen Wesensmerkmal zu stilisieren und durch diese (nationale) Uminterpretation allgemein gehaltene zukunftsweisende Akzente für das jüdische Volk zu setzen.

Für Goethes Rezeption bei den polnischen Juden war diese Nationalisierung, oder genauer formuliert nationale Instrumentalisierung, sicherlich charakteristisch, wenn auch nicht absolut. Sie beschränkte sich eher auf den Jiddischsprachigen Teil der polnischen Gesellschaft und stand der Goethe Wahrnehmung bei den assimilierten Juden diametral entgegen. Die jüdisch-polnischen Intellektuellen, die keinerlei Ambitionen hegten, jüdisch-nationale Identitäten zu kreieren, betrachteten Goethe als Ideal einer freien, humanen und aufgeklärten Bildung. Sein kosmopolitischer Weg zur Kultur erschien ihnen als das einzig angemessene und dringend notwendige Gegenmittel gegen die herrschende antisemitisch-nationalistische Stimmung im Polen der Zwischenkriegszeit. Dieser kosmopolitische Anspruch wird in den Werken der jüdisch-polnischen Schriftsteller und Dichter wie Bolesław Leśmian, Julian Tuwim, Antoni Słonimski, Bruno Schulz, Józef Wittlin oder Marian Hemar deutlich. Obwohl sie unterschiedlichen literarischen Gruppierungen und Richtungen angehörten, setzten sie sich für eine von nationalen Pflichten befreite Literatur ein. An die Stelle der nationalen Engstirnigkeit und des Chauvinismus sollte die naturphilosophische Tradition, das von dem antiken Mythos begleitete, pantheistisch-phantastische oder auch materialistische Denken treten.

Bei nahezu allen jüdisch-polnischen Intellektuellen, die dem assimilierten Bürgertum entstammten, begann ihre fortwährende Bindung an Goethe bereits in ihrer Kindheit. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert waren die Kenntnisse der

---

<sup>18</sup> Schitlowsky, Zu der „Hiob-Faust“ (wie Anm. 17), S. 79 – 80.

Weltliteratur nicht nur Zeichen höherer Bildung, sie erwiesen sich auch als Mittel soziokultureller Selbstbehauptung. Angesichts der anhaltenden polnisch-deutschen Konflikte wurde aber oft, gerade bei den assimilierten Juden, ein Unterschied zwischen Goethe und Deutschland gemacht. „Die verfluchte Sprache Goethes“, ruft Julian Tuwim aus, „ich hasse sie genauso wie alles Deutsche (Goethe und ein paar andere ausgenommen).“<sup>19</sup>

Die Lobpreisung Goethes als Weltdichter bei gleichzeitiger Verachtung und Abwertung Deutschlands und der Deutschen hatte Rosa Luxemburg vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck gebracht. Als sie von der Schweiz nach Berlin zog, beklagte sie sich ununterbrochen in ihren auf Polnisch verfassten Briefen an Leo Jogiches-Tyszka über die Hässlichkeit der Hauptstadt und das engstirnige Gemüt ihrer Einwohner. Eine völlig andere Meinung hegte sie dagegen über die deutsche Literatur, allen voran über Goethe. Er wirke auf sie „sehr beruhigend“, schreibt sie am 10. Oktober 1905:

Ein echter ‚Olympier‘ ist er, und mir ist diese Weltsicht jetzt so nahe und verwand. Leider fehlt mir nur diese eiserne Arbeitsamkeit, die Goethe ungeachtet dieser Weltsicht hatte (von dem Genie ganz zu schweigen). Etwas Sonderbares, was für universelle geistige Interessen dieser Mensch besaß! Und das war ein ‚Schwab‘ [im Polnischen negative Bezeichnung für einen Deutschen, A.P.]. Das soll mir Einer erklären.<sup>20</sup>

Neben Heinrich Heine gehörte Goethe gewiss zu den bevorzugten Dichtern Luxemburgs. Weite Passagen aus seinem Werk konnte sie auswendig zitieren und schreckte nicht davor zurück, Goethes Verse als rhetorische Argumente in Auseinandersetzungen mit ihren Parteigenossen einzusetzen. Als bei einer politischen Debatte Scheidemann sie zu treffen versuchte, antwortete sie schlagfertig mit einem *Faust*-Zitat: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst, nicht mir.“<sup>21</sup> Auch während ihrer Gefängnisaufenthalte griff Luxemburg immer wieder auf Goethe zurück.<sup>22</sup> Besonders in den Briefen Luxemburgs aus dem Gefängnis Wronke (Posen) wird deutlich, wie sehr ihre Nähe zu und ihre Identifikation mit Goethe ihr geholfen haben, den Mut zum Widerstand nicht zu verlieren und mit den enormen Erschütterungen ihres Lebens tapfer umzugehen. Empört über das Ge-

<sup>19</sup> Zit. nach Gliński, Mikołaj: 10 twarzy Tuwima. <http://culture.pl/pl/artykul/10-twarzy-tuwima> (10.2.2016).

<sup>20</sup> Luxemburg, Rosa: Herzlichst Ihre Rosa. Ausgewählte Briefe. Hrsg. von Annelies Laschitzka u. Georg Adler. Berlin 1989, S. 177–178.

<sup>21</sup> Luxemburg, Rosa: Reden. Kapitel 45. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/reden-2089/45> (6.1.2016).

<sup>22</sup> Luxemburg, Herzlichst (wie Anm. 20), S. 326, 351, 354–355, 358, 364–365, 370–371.

jammer ihrer Freunde, die sich um die schwierige Weltlage Sorgen machten, antwortet sie Luise Kautsky:

Dieses völlige Aufgehen im Jammer des Tages ist mir überhaupt unbegreiflich und unerträglich. Schau z. B., wie ein Goethe mit kühler Gelassenheit über den Dingen stand. Denk doch, was er erleben musste: die große Französische Revolution [...], eine ununterbrochene Kette von Kriegen, wo die Welt wiederum wie ein losgelassenes Irrenhaus aussah. Und wie ruhig, mit welchem geistigen Gleichgewicht trieb er seine Studien über die Metamorphose der Pflanzen, über Farbenlehre, über tausend Dinge. Ich verlange nicht, daß du wie Goethe dichtetest, aber seine Lebensauffassung – den Universalismus der Interessen, die innere Harmonie – kann sich jeder anschaffen oder wenigstens anstreben. Und wenn du etwa sagst: Goethe war eben kein politischer Kämpfer, so meine ich: ein Kämpfer muß erst recht über den Dingen zu stehen suchen, sonst versinkt er mit der Nase in jedem Quark.<sup>23</sup>

Die größte Rezeptionswelle von Goethe bei den polnischen Juden war vorprogrammiert; sie stand ganz im Zeichen seines 100. Todestages. Neben Zeitungsartikeln sind 1932 auch etliche Biographien und Abhandlungen erschienen, die man tendenziell als affirmativ charakterisieren könnte. Dies änderte sich blitzartig nach 1933. Hitlers Machtergreifung und der auf der Straße getragene Antisemitismus gaben genug Anlass zu der Frage nach Deutschtum Goethes. Der Blick auf ihn änderte sich diametral, er wurde immer mehr als Nationaldichter und Vertreter des deutschen Geistes betrachtet. Nicht mehr sein Werk stand im Mittelpunkt des Interesses, sondern seine Biographie, allen voran sein persönliches Verhältnis zu den Juden. In der jiddischen Tageszeitung aus Łódź *Neuer Volksblatt* erschienen bereits im Juni 1933 zwei umfangreiche Artikel unter dem Titel „Goethe und die polnischen Juden“.

Der Historiker und Journalist Ariel Streit (auch Leon Streit) stellt gleich zu Beginn seiner Artikelreihe fest, Goethe habe niemals polnisch-orthodoxe Juden gesehen oder sehen wollen. Gleichzeitig macht er auf eine bis heute aktuelle Tatsache aufmerksam und betont, das deutsche Judentum bestand bereits zur Zeit Goethes nicht nur aus assimilierten, sondern auch aus polnischen Juden. Dennoch habe weder der Dichter selbst noch die deutsche Kulturlandschaft jemals Interesse an der Kultur der polnischen Juden bewiesen, geschweige denn sie als eigene anerkannt.<sup>24</sup> Mehr noch: Obwohl Goethe im Shtetl gelesen und verehrt wurde, verachtete er die polnischen Juden zutiefst. Als Beleg führt Streit neben einigen Goethe-Zitaten sein vernichtendes Urteil über Isachar Falkensohn Behrs *Gedichte eines polnischen Juden* in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen von 1772

<sup>23</sup> Luxemburg, Herzlichst (wie Anm. 20), S. 321–322.

<sup>24</sup> Streit, Ariel: Gethe und di pojliche jidyn. In: *Neuer Volksblatt*, 2.6.1933 und 09.6.1933, hier 2.6.1933, S. 9.



Abb. 2: Zeitungsartikel von Ariel Streit (vgl. Fußnote 24).

an.<sup>25</sup> Diese Kritik hilft ihm auch, die eindeutige These aufzustellen: „Der jüdische Geist war ständig [eine] problematische Erscheinung in der deutschen Literatur.“<sup>26</sup> Trotz der herausgestellten Kontinuitätslinie von Goethe zu Hitler plädiert

25 Zu Falkensohn Behr und Goethe siehe u. a. Lamping, Dieter: Assimilation and Ambivalence. Goethes Rezension der Gedichte eines polnischen Juden von Isachar Falkensohn Behr. In: „.... daeths gepflegt werde der feste Buchstab.“ Festschrift für Heinz Rölleke zum 65. Geburtstag am 6. November 2001. Hrsg. von Lothar Bluhm u. Achim Hölter. Trier 2001, S. 96–106, hier S. 96–97.

26 Streit, Gethe (wie Anm. 24), S. 9.

Streit letztendlich aber dafür, Goethe in seinem historischen Kontext zu betrachten und seine judenfeindlichen Äußerungen nicht mit denen von Hitler zu vergleichen.

Sehr wohl war das nicht die einzige kritische Auseinandersetzung mit der Frage, wie Goethe es eigentlich mit Juden hielt. In der Monatszeitschrift des Jiddischen Wissenschaftlichen Instituts in Wilna *Yivo-bleter* vom November 1936 erschien eine längere Rezension des zwei Jahre früher auf Englisch veröffentlichten Buchs von Mark Waldman *Goethe and Jews. A challenge to Hitlerism*. Mit seinem Untertitel machte Waldman deutlich, dass er ein Buch für Goethe auch als ein Buch gegen Hitler schreiben wollte. Er war auch fest davon überzeugt, „that Goethe would not be welcome in Hitlerland and would in all probability have landed in a concentration camp or in exile“<sup>27</sup>. Auf Waldmans eindeutige Botschaft – mit Goethe gegen Hitler – reagierte der aus New York stammende Rezensent, Nathan Susskind (später Professor für deutsch-jüdische Studien am City College), skeptisch.<sup>28</sup> Im Gegensatz zu Waldman analysiert er mit stupender Detailkenntnis alle Stellungnahmen Goethes zu Juden und Judentum, um festzustellen, dass Goethe kein Rassist war und es sei falsch, über sein zwiespältiges Verhältnis zu Juden aus der gegenwärtigen Perspektive zu urteilen. Dennoch bleibt für Susskind nicht zu übersehen, dass Goethe niemals „ein leidenschaftlicher Kämpfer für Gerechtigkeit“ war, schon gar nicht für die Juden. Grund genug, ihn endlich vom Podest zu stoßen und sein idealisiertes Bild zu zerstören. „Goethe hasste die Juden seit seiner Kindheit“, so Susskinds klares Votum, und alleine aus diesem Grund könne weder er als Person noch sein Werk ein „challenge“ für das heutige Hitler-Deutschland darstellen.<sup>29</sup>

Diese kritische Auseinandersetzung mit Goethes Beziehung zu Juden in der polnisch-jiddischen Öffentlichkeit war neu, ja einmalig. Zu einer ähnlich scharfen Polemik haben sich die deutschen Juden bis in das späte 20. Jahrhundert hinein nicht durchringen können. Kaum einer/eine hat je über seine ambivalente Haltung zum Judentum Klage geführt, allenfalls wurde bedauert, dass ausgerechnet der große Verkünder der klassischen Humanitätsideale über Juden nicht nur positive Worte gefunden habe. So gesehen war die Kritik der polnisch-jiddischen Öffentlichkeit an Goethes Verhältnis zu Juden – unabhängig davon, wie stark sie von der aktuellen Politik beeinflusst wurde – eine wahre Pionierleistung. Und es ist vorwiegend der deutsch-jüdischen Überheblichkeit gegenüber der osteuropäisch-jüdischen Kultur zuzuschreiben, dass diese so wichtige und innovative Richtung in der Goethe-Rezeption verpasst wurde und bis heute ignoriert bleibt.

<sup>27</sup> Waldman, Mark: *Goethe and Jews. A challenge to Hitlerism*. New York 1934, S. XVI.

<sup>28</sup> Susskind, Nathan: *Goethe and the Jews by Mark Waldman*. In: *Yivo-bleter* 10 (1936), S. 151–158.

<sup>29</sup> Susskind, Goethe (wie Anm. 28), S. 157.

Gleichwohl standen nicht alle polnischen Juden Goethe skeptisch gegenüber, nachdem Hitler die Macht übernommen hatte. An Stimmen, die Goethe gegen Hitler ins Feld führten, hat es auch in Polen nicht gefehlt. Ein Beispiel dafür liefert der Vortrag eines eher unbekannteren Redners mit dem Namen Małkin, der höchstwahrscheinlich 1936 in der Jüdischen Bibliothek in Łuków (ein kleiner Ort in Südpolen) gehalten wurde.

Bereits der Titel *Die heutige Welt und die heutige Literatur* als auch der Untertitel „Hitler und ...Goethe“ verraten die politische Ausrichtung der Rede, von der ebenfalls kein Manuskript überliefert wurde. Die kurz aufgelisteten Thesen wie „Geist in den Flammen oder ist es nur Papier?“, „Die olympische Tragödie im Land des großen Olympus“, „Goethe und Hanns Heinz Ewers“ machen jedoch deutlich, wie sehr Małkin bestrebt ist, Goethe als Repräsentanten eines besseren, vergangenen Deutschlands und dadurch auch als Antipode zur aktuellen politischen und literarischen Entwicklung zu präsentieren.

## In der weiten Welt des Shtetls

In der dargestellten Rezeption Goethes bei den polnischen Juden fehlt aber noch ein wichtiger Punkt, auf den hier nur kurz eingegangen werden kann. Der holistische Begriff „polnische Juden“ darf nicht auf seine konkret-räumliche Dimension reduziert werden. Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts findet man polnisch-jüdische Migrantinnen und Migranten nicht nur im Berliner Scheunenviertel, sondern auch in New York, Kapstadt oder Buenos Aires. Vor Armut und Antisemitismus in Osteuropa geflohen, fanden sie relativ schnell Wege und Möglichkeiten, ihre kulturelle Herkunft in den Zufluchtsländern zu konservieren. Zahlreiche Jiddisch-sprachige Verlage, Zeitungen, Theatergruppen, Filmproduktionen oder Vereine belegen das intensive Kunst- und Kulturleben in der Diaspora. So kann es kaum verwundern, dass sich die Goethe-Rezeption bei den polnischen Juden auch weit über Polens oder Europas Grenze hinaus erstreckte.

Um nur einige Beispiele zu nennen: 1934 erschien in New York die Gedichtsammlung von einem der wichtigsten Vertreter der modernen jiddischen Poesie Moshe Leib Halpern. Um dem Militärdienst zu entkommen, emigrierte er mit 22 Jahren aus seinem Heimatort in der Nähe von Lemberg nach Amerika, wo er dem Literatenkreis *Di Junge* (די יונגע) angehörte und für zahlreiche Zeitungen, unter anderem für die kommunistische *Freiheit*, Beiträge schrieb. Seine linken Ansichten thematisiert Halpern auch in dem aus dem bereits erwähnten Poe-



sie-Band stammenden und 1927 verfassten Gedicht *Monument Goethe*.<sup>30</sup> Darin schildert Halpern die Gedanken und Emotionen, welche bei ihm eine zufällige Begegnung mit einem näher undefinierbaren Goethe-Denkmal hervorruft. Bevor er politisch wird, monologisiert er aber zunächst mehrere Strophen lang darüber, wie sehr er gegen die mahnenden Worte seiner Frau verstoße, wenn er nicht direkt nach Hause gehe, sondern viel Zeit vor dem Denkmal verbringe. Der Aura des in Stein gemeißelten „Weltdichters“ könne er sich aber nicht entziehen. Er bleibt stehen aus Bewunderung. Von der Ambition erfasst, dieselbe Höhe der Dichtkunst zu erreichen, fragt Halpern auch nach Qualität und Bequemlichkeit Goethes steinerner Kleider und fühlt sich im Angesicht des Denkmals an das Bild des gekreuzigten Jesus erinnert. Nach diesen unzähligen und streckenweise in der rätselhaften Symbolik verlorenen Assoziationen kommt er zu der Feststellung, Goethes Lob des irdischen Daseins habe ihn dazu inspiriert, den Kaftan abzulegen und statt eines langen, schwarzen einen kurzen, roten Bart zu tragen.<sup>31</sup>

Ein deutlich schlichteres und zugänglicheres Goethe-Bild vermittelten die polnisch-jüdischen Exil-Journalisten. In der größten Jiddisch-sprachigen, argentinischen Zeitung *Di Presse* kam diese Rezeption, die ihren Höhepunkt zu Beginn der 1930er Jahre erreichte, besonders deutlich zutage. Mit erstaunlicher Kenntnis und Ausführlichkeit berichtete sie über jedes noch so kleine Detail aus Goethes Leben, wie der zweispaltige Artikel über die kurze Begegnung zwischen ihm und der Mutter des berühmten Hochstaplers *Cagliostro* in Palermo beweist.<sup>32</sup> Um Goethes 100. Todestag in würdiger Weise zu begehen, veröffentlichte *Di Presse* im März 1932 gleich eine ganze Artikelreihe. Zunächst wurden die Kinder auf die weltweite Bedeutung Goethes hingewiesen.

Dabei nutzte der Autor des Kinderartikels Avigdor Spritzer, der 1926 (mit 28 Jahren) aus einem kleinen Ort bei Lemberg nach Argentinien emigrierte, die Biographie Goethes, um Kindern eine Lehre zu erteilen. Sie sollen konzentriert durchs Leben schreiten und sich nicht schnell verwirren lassen, sonst ergehe es ihnen wie Heinrich Heine bei seiner ersten peinlichen Begegnung mit Goethe in Weimar oder, schlimmer noch, wie dem Sohn in der Ballade *Erlkönig* (jiddisch *Waldkaiser*).<sup>33</sup> Um die drohende Gefahr noch deutlicher zu machen, wird die jiddische Übersetzung des Gedichts gleich neben dem Spritzers Artikel abgedruckt.<sup>34</sup> Doch damit nicht genug. Auch das politische Bewusstsein der Kinder sollte geschärft werden. Darum kümmerte sich ein näher unbekannter Autor

**30** Halpern, Moshe Leib: *Monument Gete*. Erschter band. New York 1934, S. 123–127.

**31** Halpern, *Monument* (wie Anm. 31), S. 127.

**32** O.V.: *Gete unter a hschr*. In: *Di Presse* (1.6.1930), o.S.

**33** Spritzer, Avigdor: *Über Wolfgang Gete*. In: *Di Presse* (24.3.1932), o.S.

**34** *Waldkaiser*. In: Spritzer, *Gete* (wie Anm. 33), o.S.



Abb. 4: Mehrere Artikel zu Goethe auf der Seite „Für die Kinder“. In: Di Presse (24.3.1932).

Chower Pinie in seinem Artikel *Goethe und seine Zeit*. Nach den längeren Ausführungen über die ausbeuterische Feudalherrschaft in den deutschen Kleinstaaten charakterisiert er die Goethe-Zeit als Übergangsepoche zum modernen Kapitalismus und Goethe selbst als ihren geistigen Vorkämpfer.<sup>35</sup>

Alleine aufgrund dieses Artikels ist die linke Ausrichtung von *Di Presse* erkennbar sowie ihre Bemühung, Goethe als einen für die linke Bewegung brauchbaren Kulturtheoretiker zu retten. Den Rettungsversuch unternahmen auch alle drei Beiträge, die am 30. März 1932 im Literaturteil der Zeitung erschienen sind; ihre Titel: *Goethe und die gefallenen Engel von Deutschland*, *Goethe im Spiegel des sozial denkenden Bewusstseins* und *Goethes Weg vom Sturm zur Ruh* (dazu kommen noch die Goethe-Anekdoten). Aus verschiedenen Perspektiven wird hier die Frage beleuchtet, wie sich Goethe zu der Französischen Revolution und dem aristokratisch-feudalen System positionierte. Ohne Goethes konservative Haltung zu verschweigen, kommen alle drei Artikel mit Hilfe von Karl Marx zum Schluss, er sei ein dialektischer Dichter gewesen und sein Beitrag zum

35 Chower Pinie: Gete und sein zeit. In: Di Presse (24.3.1932), o.S.

Aufbau einer aufgeklärten, humanen Welt könne nicht genug gelobt werden.<sup>36</sup> Der Zweite Weltkrieg änderte diese positive Einstellung diametral. Der vor einigen Jahren noch so hochgepriesene Humanist Goethe wird in einem Artikel von 1943 für seine Begeisterung für den „Diktator“ Napoleon scharf kritisiert und auf gleiche Stufe mit dem norwegischen Schriftsteller Knut Hamsun, der kompromisslos Hitler unterstützte, gestellt.<sup>37</sup>



Abb. 5: Artikel von David Segal (vgl. Fußnote 37).

Der kurze Blick auf die Wahrnehmung Goethes in der polnisch-jüdischen Diaspora macht deutlich, dass sich die zentralen Denkmuster seiner Rezeption in New York oder Buenos Aires von denen in Warschau oder Lemberg kaum unterschieden. Das Goethe-Bild in der polnisch-jüdischen Öffentlichkeit war stets ein bedürfnisorientiertes und interessengeleitetes Konstrukt und in der noch ungeschriebenen Geschichte dieser Konstruktion würde sich eher die geistige Wirklichkeit des polnischen Judentums erkennen, als dass man in ihr den Autor zu erkennen vermöchte. Zunächst wurde Goethe zur Projektionsfigur eines scheinbar autonom gestaltbaren Lebens in einer immer komplexer werdenden modernen Gesellschaft, zum Lehrmeister einer humanen Bildung des Individuums. Das steigende Bedürfnis nach einer Aufwertung der jiddischen Kultur durch Erhebung in eine höhere geistige Region war das andere Movens des interpreta-

<sup>36</sup> Blotachanski, Jankiel: Uber Wolfgang von Gete weg fun sturm zu ru. In: Di Presse (30. 3. 1932), o.S.

<sup>37</sup> Segal, David: Knut Hamsun, greuster norwegischer schreiber, was chavert mit di nazis. In: Di Presse (9.11.1943), o.S.

tiven Diskurses über Goethe und sein Werk. Den Jiddisch-sprachigen Autoren half die Teilhabe an seiner Aura einen ästhetischen Bedeutungsreichtum für ihr Wirken zu postulieren und die jiddische Literatur aus den Niederungen der Wahrnehmung zu erheben. Für das assimilierte Judentum wurde dagegen Goethe zur Projektionsfigur für kunstphilosophische Entwürfe, ästhetische Programme, politische Identitätssuche und Sehnsüchte nach einem individuell geglückten Leben. In ihm glaubten die jüdischen Intellektuellen teilweise oder ganz realisiert, wonach sie strebten oder was ihnen mangelte. Im Kontext der Erschütterungen des jüdischen Lebens in Europa durch Hitlers Machtergreifung gewinnt die Desavouierung Goethes zum geistigen Vertreter der Deutschen auch eine kompensatorische Funktion. Goethes judenfeindliche Stellungnahmen wurden zum Spiegel und Ahnung von Wesen und Möglichkeiten eines deutschen Nationalcharakters: Man sah den deutschen Antisemitismus in seinen Ursprüngen vor sich; was er war, und was daraus geworden ist. Neben politisch motivierten Konstruktionen einer bruchlosen Entwicklung von Goethe zu Hitler standen regressive Sehnsüchte und Wünsche nach antideutschem Zusammenhalt und Widerstand. Gerade weil Goethe weltweit als ein mächtiges Symbol eines guten Deutschlands galt, wurde eine kritische Rezeption seines Gesamtwerkes eingeleitet und sein positives Bild in Frage gestellt. Viel geholfen hat dieses Negativurteil allerdings nicht. Der Kritisierte wusste wieder besser: „Er ist schon lang ins Fabelbuch geschrieben;/Allein die Menschen sind nichts besser dran,/ Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben.“<sup>38</sup>

---

38 Goethe, Johann Wolfgang von: Faust. Der Tragödie erster Teil. Berlin 1953, S. 72.



## **IV Ideologisierungen und Identitäten**



Stefan Breuer

## Goethe, das Judentum und die antisemitisch-völkische Bewegung

Wenn im Folgenden von der antisemitisch-völkischen Bewegung die Rede ist, dann soll damit ein gewisser Zusammenhang, jedoch keine Kongruenz behauptet werden. Die antisemitische Bewegung, die sich ab den späten 70er Jahren des 19. Jahrhunderts entfaltete, war ein heterogenes Ensemble, das nur durch den gemeinsamen Feind zusammengehalten wurde, diesen aber aus sehr unterschiedlichen Gründen bekämpfte. Die völkische Bewegung, die ab den 90er Jahren deutlichere Konturen gewann, entsprang aus dem Versuch, diese Widersprüche durch stärkere Betonung positiver Gemeinsamkeiten zu überwinden.<sup>1</sup> Friedrich Lienhard, auf den noch zurückzukommen sein wird, meinte im Frühjahr 1893, der Antisemitismus sei keine Frage für sich allein. „Er ist ein negativer Teil an einem positiven Programm. Und dieses positive Programm heißt: Erneuerung der deutschen Cultur in deutschem Geiste und aus unserer deutschen Natur heraus!“<sup>2</sup> Erneuerung aber setzte voraus: Vergewisserung darüber, was eigentlich „deutsche Cultur“ war; und das war eine Frage, zu der man die Antwort vor allem in Feldern wie Literatur und Religion suchte. Der Gestalt und dem Werk Goethes kam dabei eine besondere Rolle zu, doch wäre es falsch, daraus zu schließen, alle Völkischen seien Goethe-Verehrer gewesen.<sup>3</sup> Zwei polar entgegengesetzte „Argumentationsweisen“ lassen sich unterscheiden, die ich grob als „Nationalisierung“ und als „Expatriierung Goethes“ bezeichne.<sup>4</sup> Zwischen diesen Extremen finden sich etliche intermediäre Positionen, von denen hier nur eine näher in den Blick genommen werden soll, weil ihr Verfasser in besonders engem Bezug zur Goethe-Gesellschaft steht: Friedrich Lienhard.

---

1 Zur völkischen Bewegung vgl. meine Studie: Breuer, Stefan: Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik. Darmstadt 2008; Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion. Darmstadt 2001.

2 Lienhard, Friedrich: Was ist Antisemitismus? In: Das Zwanzigste Jahrhundert 3.1 (1892/93), S. 329–331, hier S. 331 (ohne Hervorhebung i. O.).

3 So aber See, Klaus von: Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen. Heidelberg 1994, S. 208.

4 Zum Konzept der „Argumentationsweise“ vgl. Bollenbeck, Georg: Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945, Frankfurt a. M. 1999.

# 1 Goethe der Deutsche: Adolf Bartels und Houston Stewart Chamberlain

Als sich 1932 zum hundertsten Mal der Todestag Goethes jährte, versammelte sich in Weimar der Deutschbund zu seinem Jahrestreffen. Dieser Bund, nach eigenem Bekunden „nicht nur ein ‚nationaler Verein‘, sondern eher eine ‚deutschvölkische Bruderschaft“<sup>5</sup>, war 1894 auf Initiative des Berliner Journalisten Friedrich Lange gegründet worden und stellte so etwas wie einen *think tank* der völkischen Bewegung dar.<sup>6</sup> Den Hauptvortrag hielt wie üblich der Bundesgroßmeister, Max Robert Gerstenhauer, der zwei Jahre zuvor in Thüringen mit seiner „Wirtschaftspartei“ der NSDAP erstmals zum Eintritt in eine Landesregierung verholphen hatte und inzwischen selbst der NSDAP angehörte. Die Rede, im Untertitel pathetisch als „Bekanntnis zu Goethe“ ausgewiesen, enthielt nichts Neues gegenüber dem, was aus diesen Kreisen seit der Jahrhundertwende zu vernehmen war.<sup>7</sup> Und so hält man sich denn auch am besten gleich an die Quellen, aus denen sie geschöpft war. Gerstenhauer selbst nennt deren zwei: den in Weimar ansässigen Literaturkritiker Adolf Bartels (1862–1945), seit 1908 Mitglied des Deutschbundes und in den 1920er Jahren auch der Bundesleitung (Bundeskammer)<sup>8</sup>; und Houston

---

5 Was ist und was will der Deutschbund? In: Deutschbund-Blätter 21 (1916). Nr. 4/5 (unpag.).

6 Vgl. Gossler, Ascan: Friedrich Lange und die ‚völkische Bewegung‘ des Kaiserreichs. In: Archiv für Kulturgeschichte 83 (2001), S. 377–411; zum Deutschbund vgl. Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Hrsg. von Dieter Fricke. 4 Bde. Köln 1983–1986. Bd. 1, S. 517–525; Der „Deutschbund“. In: Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918. Hrsg. von Uwe Puschner [u. a.]. München 1996, S. 328–340.

7 Vgl. Gerstenhauer, Max Robert: Deutscher und germanischer Geist. Ein Bekenntnis zu Goethe. In: Deutschbund-Blätter 37 (1932). 3. Stück, S. 45–58. Zur Person vgl. Esche, Alexandra: „Damit es auch wirklich etwas Gutes wird!“ Max Robert Gerstenhauers Weg in die NSDAP. In: Wegbereiter des Nationalsozialismus. Personen, Organisationen und Netzwerke der extremen Rechten zwischen 1919 und 1933. Hrsg. von Daniel Schmidt [u. a.]. Essen 2015, S. 37–54. Mit Blick auf die oben erwähnte Veranstaltung bedarf die Behauptung Mandelkows, die Goethe-Feiern des Jahres 1932 seien vorrangig eine „Demonstration und Selbstdarstellung der bürgerlichen Mitte der Republik“, der Korrektur. Vgl. Mandelkow, Karl Robert: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Bd. 2: 1919–1982. München 1989, S. 76.

8 Vgl. Hufenreuter, Gregor: „Denn alles, was er der Welt gab, predigt das Evangelium der Rasse.“ Adolf Bartels und die völkische Bewegung vor 1933. In: Verfemt und Verboten. Vorgeschichte und Folgen der Bücherverbrennungen 1933. Hrsg. von Julius H. Schoeps u. Werner Treß. Hildesheim [u. a.] 2010. S. 47–64; zur Mitgliedschaft in der Bundesleitung vgl. Deutschbund-Blätter 27 (1922), Nr. 1–3, S. 8; 30 (1925), Nr. 1, S. Seit 1920 gab es sogar einen „Bartels-Bund“, der 1925 als

Stewart Chamberlain (1855–1927), seit 1916 prominentes Aushängeschild einer Schwesterorganisation des Deutschbundes, des Alldeutschen Verbandes.<sup>9</sup>

Bartels war ein Multifunktionär, der außer im Deutschbund noch in zahlreichen Verbänden der völkischen Bewegung engagiert war, vom Werdandi-Bund über die Deutschvölkische Partei bis zum Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbund.<sup>10</sup> In seinem kaum zu überblickenden Schrifttum finden sich immer wieder Goethe-Bezüge, am ausführlichsten in der erstmals 1901 erschienenen *Geschichte der Deutschen Literatur*, die es bis 1943 auf 19 Auflagen brachte; sodann 1910 in der Broschüre *Weimar. Die klassische Literaturperiode in ihrer nationalen Bedeutung*; und endlich in einem etwa 200 Seiten starken Buch mit dem sprechenden Titel *Goethe der Deutsche*, das im Goethejahr 1932 erschien. Das Niveau dieser Texte gehorcht nicht einmal bescheidensten Ansprüchen. Die Darstellung erschöpft sich in der dürren Auflistung der Eckdaten zu Goethes Leben und in pedantischer Zuordnung der dazu passenden Werke. Auf eingehendere Textanalysen lässt sich Bartels nicht ein, und auch der Forschungsstand wird selten angemessen referiert. Wichtigste Referenz ist durchweg Bartels selbst, der sich unentwegt auf die Schulter klopft und sich 1932 dazu gratuliert, seit 30 Jahren keine neuen Gesichtspunkte gefunden zu haben.

Goethe, heißt es schon 1901, ist „der Gipfelpunkt aller deutschen Dichtung“, wobei „deutsch“ eine Vokabel ist, die in Bartels' Sprachschatz durchaus steigerbar ist. „Am ‚deutschesten‘ ist, das hat man in neuerer Zeit immer stärker empfunden, Goethes Jugenddichtung, alles, was ‚diesseits von Weimar‘ ist“, nämlich der *Götz*, der *Werther*, die Lyrik, die ersten Anläufe zum *Faust* und zum *Egmont*.<sup>11</sup> Danach sei der im Sturm und Drang erreichte „nationale Charakter der Dichtung [...] zu einem guten Teil wieder verlorengegangen“, zugunsten einer „Flucht zu

---

„Zweckgemeinschaft“ dem Deutschbund angegliedert wurde: vgl. Deutschbund-Blätter 30 (1925). Nr. 6/7, S. 34.

<sup>9</sup> Vgl. Fritz, Sven: Houston Stewart Chamberlain und der Eintritt Wahnfrieds in die Tagespolitik: Kriegsschriften, Alldeutscher Verband und Vaterlandspartei. In: „Weltanschauung en marche“. Hrsg. von Hannes Heer u. Sven Fritz. Würzburg 2013, S. 193–218, hier S. 209.

<sup>10</sup> Vgl. Internationales Germanistenlexikon 1800–1950. Hrsg. von Christoph König. Berlin/New York 2003. Bd. 1, S. 85–88. Aus der neueren Forschung hervorzuheben sind Fuller, Steven Nyole: *The Nazi's Literary Grandfather. Adolf Bartels and Cultural Extremism, 1871–1945*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1996; Rösner, Thomas: Adolf Bartels. In: *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“* (wie Anm. 6), S. 874–894; Neumann, Thomas: *Völkisch-nationale Hebbelrezeption. Adolf Bartels und die Weimarer Nationalfestspiele*. Bielefeld 1997; Oesterhelt, Anja: „Große deutsche Heimat“. Adolf Bartels, die Heimatkunst und Weimar. In: *Ilm-Kakanien: Weimar am Vorabend des Ersten Weltkriegs*. Hrsg. von Franziska Bomski [u. a.]. Göttingen 2014, S. 55–71.

<sup>11</sup> Bartels, Adolf: *Geschichte der deutschen Literatur*. In zwei Bänden. 5. Aufl. Leipzig 1909. Bd. 1, S. 382–383, 493–494.

den fremden Göttern“ der Antike, was freilich nicht ausschließt, dass sich auch danach noch „deutsche“, „deutschere“ und „deuscheste“ Werke finden, wie z. B. *Hermann und Dorothea* oder der *Faust*, für Bartels „das größte Werk der ganzen Weltliteratur“.<sup>12</sup> Zwar ist auch für Bartels am „Kosmopolitismus“ des Dichters kein Vorbeikommen, doch stuft er diesen zu einem bloßen „Gerechtigkeitsgefühl“ für andere Nationen herunter. Goethe, wird ein ums andere Mal verkündet, sei „ein durchaus nationaler Dichter“, „trotz seiner Verehrung der Antike und des klassizistischen Stils seiner mittleren Periode“, ja er sei es sogar „in höherem Grade als Schiller“, dem dieses Attribut gewöhnlich zuerkannt werde.<sup>13</sup> Daran ändere auch das bekannte Faible Goethes für „Weltliteratur“ nichts, gehe in diese doch stets nur das ein, „was voller Ausdruck einer Volksseele ist, das Nationalste“.<sup>14</sup> Als Dichter und Sprachschöpfer habe Goethe jedenfalls, ohne es immer zu wissen und zu wollen, eine „große nationale Einigungsarbeit geistiger Natur“ geleistet und damit „ein starkes Band für alle Deutschen“ geschaffen.<sup>15</sup> Rechne man hinzu, dass der alte Goethe sich unzweideutig gegen alle Bestrebungen ausgesprochen habe, ausländische Neuerungen oder gar Revolutionen nach Deutschland zu importieren, so sei es gerechtfertigt, den „Kern des modernen deutschen Nationalismus [...] auch mit auf Goethe zurückzuführen“<sup>16</sup>.

Dieser moderne deutsche Nationalismus beruhte indes nicht nur auf Abschließung nach außen. Er manifestierte sich zugleich als soziale Schließung nach innen, mit besonderer Spitze gegen das Judentum, die Bartels hervorzuheben nicht müde wurde.<sup>17</sup> Auch Goethe wurde hierfür als Zeuge bemüht, glaubte Bartels doch bei ihm bereits eine Ahnung des Rasseproblems auszumachen, die sich in seiner Ablehnung der gesetzlichen Anerkennung „jüdischer Mißheiraten“ zeige.<sup>18</sup> Zwar hat sich Bartels später von strikteren Versionen der Rassenideologie, wie sie etwa in der „Nordischen Bewegung“ kursierten, distanziert<sup>19</sup>, wie er überhaupt eher dem Nationalismus als dem Rassismus zuneigte.

---

12 Bartels, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 403, 414; ders.: *Weimar. Die klassische Literaturperiode in ihrer nationalen Bedeutung*. Hamburg 1910, S. 47; ders.: *Goethe der Deutsche*. Frankfurt a. M. 1932, S. 102.

13 Bartels, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 489.

14 Bartels, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 490.

15 Bartels, *Weimar* (wie Anm. 12), S. 90, 40.

16 Bartels, *Weimar* (wie Anm. 12), S. 108.

17 Vgl. insbesondere den Anhang „Das Judentum in der deutschen Literatur“ zu Bartels, *Adolf: Kritiker und Kritikaster. Pro domo et pro arte*. Leipzig 1903, S. 102–124.

18 Bartels, *Weimar* (wie Anm. 12), S. 108, 12. Vgl. Bartels, *Goethe der Deutsche* (wie Anm. 12), S. 32, 152.

19 Vgl. Bartels, *Goethe der Deutsche* (wie Anm. 12), S. 6.

Das hat ihn jedoch nicht gehindert, zwischen „deutschem“ und „jüdischem Blut“ zu unterscheiden und daran radikalantisemitische Konsequenzen zu knüpfen. So verlangte er 1909 die „gesetzliche Festlegung des Judentums als eines fremdrassigen Bevölkerungsbestandteils in den Verfassungen der deutschen Staaten“ sowie die Entfernung der Juden und Halbjuden aus dem Heer und den Parteien. Sie sollten Sondergemeinden bilden, die kollektiv für die Schäden haftbar zu machen seien, welche Juden der Mehrheitsgesellschaft zufügten, durch besondere, unveränderliche Namen gekennzeichnet und u. U. in ihrer Freizügigkeit beschränkt werden.<sup>20</sup> Wir wollen, hieß es vier Jahre später in einem Vortrag in Berlin, „sie nicht totschiagen, wir wollen sie nicht aus dem Lande treiben, aber wir wollen nichts mehr mit ihnen zu tun haben, wollen reinliche Scheidung von ihnen auf allen Gebieten“.<sup>21</sup> Wie viele geistige Väter die Nürnberger Gesetze haben, wird sich nie ausmachen lassen. Sicher ist jedoch, dass Bartels dazu gehörte.

Für Bartels stand die Weimarer Klassik für das goldene Zeitalter der deutschen Dichtung, also für etwas, das wohl aufs höchste zu schätzen, aber zugleich auch vorbei war.<sup>22</sup> Die von ihm immer wieder geforderte „deutsche Wiedergeburt“ war in palingenetischem, den Fortschritt einschließendem Sinne gemeint, nicht im Sinne einer Rückkehr in den Anfang.<sup>23</sup> Neue Zeiten bedurften eines neuen Geistes, der den veränderten Anforderungen gerecht werden musste. Für Houston Stewart Chamberlain, der oft mit Bartels in einem Atemzug genannt wird, stellte sich dies etwas anders dar.<sup>24</sup> Seine *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* liefen im letzten Kapitel auf den „erhabenen grossen Germanen Goethe“ zu, der über das vielleicht feinst organisierte Gehirn verfügt habe, „welches die Menschheit bisher hervorbrachte“.<sup>25</sup> Goethe: das war nicht nur der End- und Höhepunkt der

---

**20** Bartels, Adolf: Rasse. Sechzehn Aufsätze zur deutschen Weltanschauung. Hamburg 1909, S. 190–193.

**21** Bartels, Adolf: Der deutsche Verfall. Leipzig 1913, S. 47.

**22** Vgl. Bartels, Adolf: Die deutsche Dichtung der Gegenwart. Die Alten und die Jungen. Leipzig 1900, S. 11, 15.

**23** Bartels, Adolf: Der völkische Gedanke. Ein Wegweiser. Weimar 1923, S. 5. Zum Unterschied zwischen palingenetischen, den Entwicklungsgedanken einschließenden und zyklischen Konzepten vgl. Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt 1999, S. 357–365.

**24** Zu Person und Werk vgl. Field, Geoffrey G.: Evangelist of Race. The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain. New York 1981; Lobenstein-Reichmann, Anja: Houston Stewart Chamberlain – zur textlichen Konstruktion einer Weltanschauung. Eine sprach-, diskurs- und ideologiegeschichtliche Analyse. Berlin 2008; Bermbach, Udo: Houston Stewart Chamberlain. Wagners Schwiegersohn – Hitlers Vordenker. Stuttgart/Weimar 2015.

**25** Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. 2 Bde., 27. Aufl. München 1941, S. 791, 465.

„indoeuropäische[n] Reaktion gegen semitischen Geist“, er war zugleich der „Genius der neuen germanischen Weltanschauung“, der diese auch gegen deren zweiten weltgeschichtlichen Gegner in Stellung gebracht habe: Rom.<sup>26</sup> Goethe habe es als erste historische Hauptaufgabe der Deutschen angesehen, das römische Reich zu brechen und eine neue Welt zu ordnen; und wenngleich ihm darin Luther vorangegangen sei, so sei es doch Goethes Verdienst, den Gegensatz auf die bündige Formel gebracht zu haben<sup>27</sup>: „äusserlich begrenzt, innerlich grenzenlos“ versus „innerlich begrenzt, äusserlich grenzenlos“.<sup>28</sup> Letzteres sei die Maxime der „imperial-hieratischen, unnationalen *Universalmonarchie*“, wie sie für das späte römische Reich und die Reiche des Mittelalters charakteristisch sei; ersteres stehe für „die naturnotwendige, durch Rasseninstinkt geforderte Bildung von *Nationen* seitens der germanischen und der mit Germanen in meinem weiteren Sinne stark vermischten Völker“.<sup>29</sup>

Obwohl die Entwicklungskonstruktion, die Chamberlain in den *Grundlagen* präsentiert, in Goethe kulminiert, bildet dessen Werk darin nur den Fluchtpunkt, der als solcher nicht Gegenstand ist. Das holte Chamberlain 1912 mit seiner 851 Seiten starken Monographie nach, die weitaus kenntnisreicher und sachhaltiger ist als alles, was Bartels dazu geschrieben hat, sich mit dessen Auffassung jedoch in zweierlei Hinsicht deckt: in der Nationalisierung Goethes, die von Bartels 1932 mit einem sich über sechs Seiten erstreckenden Zitat gewürdigt wird<sup>30</sup>, sowie im radikalantisemitischen Programm, das aus dem Phantasma erwächst, die jüdische Auffassung des Glaubens bedeute „wie die Vernichtung aller Gemeinsamkeit so auch notwendig die Vernichtung jeglicher wahren Kultur und Religion; an diesem Gifte versiechen alle unsere Kirchen“<sup>31</sup>. Das Judentum erscheint hier als gleichbedeutend mit dem „Luciferischen“, als „Todfeind“ und „innerer Parasit“, dessen destruktive Gewalt nur in dem Maße in Schach gehalten werden kann, indem man seine Vertreter rigoros aus allem ausschließt, was mit christlicher Kultur zu tun hat.<sup>32</sup> Deutlicher als bei Bartels wird Goethe bei Chamberlain zum Radikalantisemiten *avant la lettre*, der die zersetzende Wirkung des Judentums vorhergesehen und deshalb eindringlich seine Ausschaltung aus allen relevanten Bereichen gefordert habe: aus der Lehrer- und Professorenschaft,

26 Chamberlain, *Grundlagen* (wie Anm. 25), S. 287, 1062.

27 Chamberlain, *Grundlagen* (wie Anm. 25), S. 1021.

28 Chamberlain, *Grundlagen* (wie Anm. 25), S. 791–792. Chamberlain bezieht sich hier auf Goethes *Sprüche in Prosa*.

29 Chamberlain, *Grundlagen* (wie Anm. 25), S. 788.

30 Vgl. Bartels, *Goethe der Deutsche* (wie Anm. 12), S. 181–186.

31 Chamberlain, Houston Stewart: *Goethe*. München 1912, S. 678.

32 Chamberlain, *Goethe* (wie Anm. 31), S. 685–692.

aus Kunst, Literatur und Naturforschung; aus Politik, Militär, Beamtentum, Justiz und Presse; „mögen die Juden an ihrer eigenen Kultur arbeiten; das wäre ersprießlich; an unserer Kultur, welche das Prädikat einer ‚höchsten‘ wegen ihrer Religionsseele verdient, dürften wir ihnen keinen ‚Anteil vergönnen‘. Die Zahl tut’s nicht; keinem einzigen darf der Eintritt in unser Heiligtum gewährt werden.“<sup>33</sup> Weil es diese Aufgabe versäumte, habe Deutschland gleich nach den Einigungskriegen die Quittung erhalten, als anstelle der höchsten Kultur „das neue Gesindeldeutschland“ getreten sei.<sup>34</sup> Dagegen konnte nur noch Goethe helfen, natürlich auch das Regenerationswerk von Bayreuth und bald auch der Krieg, von dem sich Chamberlain nicht nur die deutsche Weltherrschaft, sondern auch die überfällige Reinigung vom „Gesindel“ erhoffte.<sup>35</sup>

## 2 Goethe der Volksfeind: Leopold Ziegler

Aus den *Wahlverwandtschaften* weiß man: Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn. So konnte es denn nicht ausbleiben, dass „Goethe dem Deutschen“ „Goethe der Undeutsche“ oder gar „Antideutsche“ entgegentrat. Goethes Werk bot solchen Deutungen ja auch hinreichend Anhaltspunkte, von den gemeinsam mit Schiller verfassten Xenien bis hin zu dem von Wilhelm von Humboldt überlieferten Diktum, es sei am besten, „die Deutschen, wie die Juden, in alle Welt zu zerstreuen, nur auswärts seien sie noch erträglich“<sup>36</sup>. Auslassungen dieser Art hatten schon zu seinen Lebzeiten Kritiker auf den Plan gerufen, wie etwa den Oberlehrer für Latein im kurländischen Mitau, Ernst Christian Trautvetter (1780 – 1859), der sich um die Wiederbelebung des germanischen Heidentums bemühte

---

**33** Chamberlain, Goethe (wie Anm. 31), S. 689. Vgl. bereits die Äußerung in seinem 1900 für die *Nuova Revista Romana* geschriebenen Beitrag „Ueber die Judenfrage in Rumänien“, erneut abgedruckt unter dem Titel „Rasse und Nation“ in: *Deutschlands Erneuerung* 2 (1918). H. 7, S. 456, in dem sich Chamberlain zwar gegen alle Judenverfolgungen ausspricht, aber zugleich fordert, ihnen weder politische Rechte noch ein Recht auf Grundbesitz zu gewähren. Außerdem sei Sorge zu tragen, „daß die Juden nicht die Herren der öffentlichen Meinungen durch die Zeitungen und nicht die Herren der Köpfe und der Herzen durch die Beherrschung des Büchermarktes und der Schulen werden“ (i.O. gesperrt). Ähnliche Forderungen erhob Chamberlain in einem Brief an Kaiser Wilhelm II. vom 27.3.1903. In: Chamberlain, Houston Stewart: *Briefe 1882–1924 und Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm II.* Hrsg. von Paul Pretzsch. 2 Bde., München 1928. Bd. 2, S. 209–210.

**34** Chamberlain, Goethe (wie Anm. 31), S. 720.

**35** Vgl. Fritz, Chamberlain (wie Anm. 9).

**36** Wilhelm von Humboldt an Karoline von Humboldt, Brief vom 19.11.1808. In: Humboldt, Wilhelm von: *Briefe.* Ausgewählt von Wilhelm Rößle. München 1952, S. 284.

und Goethe wegen seines Desinteresses an der altgermanischen Götterwelt attackierte; oder den einstigen Burschenschaftler und Turner Wolfgang Menzel (1798–1873), dem Goethe als Fürstenknecht und Vaterlandsverräter galt.<sup>37</sup> Diese „germanomane“ bzw. deutschtümelnde Kritik, die im ethnischen Nationsverständnis Schnittmengen mit dem völkischen Nationalismus aufwies, blieb jedoch vereinzelt und trat seit den 1860er Jahren in den Hintergrund.<sup>38</sup> In der antisemitisch-völkischen Szene regte sich zwar immer wieder Unmut über Goethes weltbürgerliche und xenophile Anwandlungen<sup>39</sup>, doch war man im allgemeinen mehr an einer selektiven Instrumentalisierung Goethes interessiert, wozu neben dem kleinbürgerlichen Respekt vor dem Dichterstürzen auch der Eifer beitrug, die eigene Judenfeindschaft mit einem Zitat aus dem Hausschatz deutscher Bildung zu schmücken.<sup>40</sup>

Es blieb deshalb nur eine Minderheit, die sich vom Mainstream nicht beeindruckt ließ und eigensinnig die Expatriierung Goethes betrieb. Beispiele dafür findet man gehäuft am Ausgang der Weimarer Republik, etwa bei den Ludendorffs, die ihre Landsleute dazu aufforderten, sich mit Abscheu von diesem Olympier abzuwenden, der sich im Dienst der „überstaatlichen Mächte“ dazu herbeigelassen habe, die deutsche Moral im deutschen Volk zu brechen, „sich gegen den Freiheitsdichter Schiller versündigt und durch seine schriftstellerischen Erzeugnisse Menschheitsverbrüderung gezüchtet“ habe.<sup>41</sup>

Der Gegensatz zwischen ‚Schiller dem Deutschen‘ und ‚Goethe dem Weltbürger‘ stand auch im Mittelpunkt des dritten Bandes von Josef Nadlers monumentaler *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, der Goethe

---

**37** Vgl. Altgeld, Wolfgang: Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus. Mainz 1992, S. 176–181; Söhn, Gerhart: Wolfgang Menzel. Sein Leben. In: Heine-Jahrbuch 43 (2004), S. 191–215; 44 (2005), S. 132–151.

**38** Vgl. Mandelkow, Goethe in Deutschland (wie Anm. 7), S. 209–210.

**39** Vgl. [Langbehn, Julius]: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. 2. Aufl. Leipzig 1890, S. 29–32, S. 208, 224.

**40** Eine bequeme Zusammenstellung bot dafür der erstmals 1887 von Theodor Fritsch herausgegebene *Antisemiten-Katechismus*, der ab 1907 als *Handbuch der Judenfrage* erschien. Das Werk erzielte bis zum Ende des Kaiserreichs eine Auflage von 50.000 Exemplaren, bis zum Ende der Weimarer Republik 100.000 und bis zum Ende der NS-Zeit 300.000 Exemplare: vgl. Ferrari Zumbini, Massimo: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler. Frankfurt a. M. 2003, S. 340. In der mir zugänglichen 35. Aufl. (Leipzig 1933) finden sich die einschlägigen Goethe-Stellen auf den S. 434–436. Auch im übrigen Text wird Goethe mehrfach als Autorität in Sachen Judenfeindschaft zitiert: vgl. S. 9, 45, 105.

**41** Vgl. Ludendorff, Erich: Vom Feldherrn zum Weltrevolutionär und Wegbereiter Deutscher Volksschöpfung. Meine Lebenserinnerungen von 1926 bis 1933. 2 Bde. 4. Aufl. Pähl 1987. Bd. 2, S. 137–138.

ganz der im Untergang begriffenen klassischen, d.h. römisch-deutschen bzw. rheinfränkischen Welt zuwies, die im 19. Jahrhundert von der romantischen Denkweise des östlichen, deutsch-slavischen Siedelraums abgelöst wurde.<sup>42</sup> Da die Sichtweise der Ludendorffs, zurückhaltend ausgedrückt, unterkomplex ist, diejenige Nadlers hingegen überkomplex, halte ich mich im Folgenden an einen Autor, der zwischen diesen beiden Extremen liegt und überdies ein besonderes Interesse beanspruchen kann, wurde ihm doch 1929 der Goethe-Preis der Stadt Frankfurt zuerkannt: Leopold Ziegler (1881–1958).

Ziegler war ein Schüler von Arthur Drews, der seinerseits dem Denken Eduard von Hartmanns verpflichtet war, eines seinerzeit sehr bekannten Philosophen, der dem heutigen Bewusstsein nur noch dank der bissigen Polemik in Nietzsches *Unzeitgemäßen Betrachtungen* gegenwärtig ist.<sup>43</sup> Was Ziegler beiden, Drews und Hartmann, verdankte, zeigen zwei an entlegener Stelle erschienene Aufsätze aus den Jahren 1901 und 1902, die seit kurzem im Rahmen der Gesamtausgabe seiner Schriften wieder zugänglich sind. Der erste trägt den Titel „Goethe und der Typus des germanischen Genius“ und bemüht sich um den Nachweis, dass der eine mit dem anderen nichts zu tun hat.<sup>44</sup> Zum letzten Mal habe die „germanische Rasse“ – in Zieglers Sprachgebrauch synonym mit dem deutschen Volk bzw. der deutschen Nation<sup>45</sup> – im 16. Jahrhundert mit Luther einen Genius hervorgebracht, der sein Zeitalter charakteristisch und adäquat widerspiegelte. Der Glaube, dies habe sich in Goethe noch einmal wiederholt, sei zwar weit verbreitet, aber nichtsdestoweniger unbegründet. Dies einmal deswegen, weil die dafür vorauszusetzende Konzentration des Geisteslebens nur im religiösen Feld inau-guriert werden könne, das durch die Aufklärung und die von ihr eingeleitete

---

**42** Vgl. Nadler, Josef: *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. 3: *Der deutsche Geist (1740 – 1831)*. Regensburg 1931, S. 180 – 182, 279, 3 u. a. Im ‚Goethe-Bashing‘ hatte Nadler zu diesem Zeitpunkt bereits eine gewisse Übung, hatte er doch sieben Jahre zuvor die Frage „Goethe oder Herder“ aufgeworfen und zugunsten des letzteren entschieden. Als ein „Führer zu völkischer Gemeinschaft“ komme nur Herder in Frage, wohingegen Goethe „Abschluß und Vollendung“ eines individualistischen Zeitalters sei: Nadler, Josef: *Goethe oder Herder*. In: *Hochland* 22.1 (1924/25), S. 1–15, hier S. 14. Zu Nadler zuletzt Ranzmaier, Irene: *Stamm und Landschaft. Josef Nadlers Konzeption der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin 2008.

**43** Zu Leben und Werk Zieglers vgl. Schneider-Fassbaender, Martha: *Leopold Ziegler. Leben und Werk*. Pfullingen 1978.

**44** Vgl. Ziegler, Leopold: *Goethe und der Typus des germanischen Genius*. In: *Allgemeine Zeitung* 180 (8.8.1901). Wiederabdruck in ders.: *Gesammelte Aufsätze I: 1901–1916*. Hrsg. von Renate Vonessen. *Gesammelte Werke in Einzelbänden*. Würzburg 2007. Bd. 6, S. 13–20.

**45** Vgl. Ziegler, Leopold: *Die Judenfrage und das religiöse Bewußtsein des Germanen*. In: *Deutsche Zeitschrift für Politik und Volkswirtschaft, Literatur und Kunst* 4 (1902), S. 218–227. Wiederabdruck in Ziegler, *Gesammelte Aufsätze* (wie Anm. 44), S. 31–40, hier S. 32.

wissenschaftliche und industrielle Revolution marginalisiert und zersetzt worden sei. Sodann, weil Goethes Werk bis auf wenige Ausnahmen – Ziegler nennt, hierin mit Bartels einig, den *Götz*, die Lyrik, *Hermann und Dorothea* – als Spiegel wie auch als aktives Moment dieses Zersetzungsprozesses zu verstehen sei. Mit seinem „zukunftsfrohen Optimismus eudämonologischer, wie evolutionistischer Art“ passe Goethe bestens in die von der Aufklärung angestoßene Entwicklung; desgleichen mit seinem antiken Vorbildern abgeschauten Humanismus, der dem germanischen Wesen fremd sei.<sup>46</sup> Dass Goethe sich mit den Vorbildern anderer Rassen begnügt habe, sei ein Indiz für sein mangelndes Rassenbewusstsein.<sup>47</sup> Anstatt sich um dessen Erneuerung zu bemühen, was nur im Wege einer Stärkung des religiösen Bewusstseins zu bewerkstelligen sei, habe er sich in einen „vornehmen und ausgeglichenen Individualismus“ hineingesteigert und die Kunst der Religion übergeordnet. „Es ist deshalb kein Zufall, daß der Begründer des modernen Individualismus, Nietzsche, ein begeisterter Anhänger Goethes war. Mit Goethe gewann zum ersten Mal ein Gedanke Einfluß, der bisher dem Germanen so fern lag, wie dem nordischen Mystiker die griechische Plastik: es war derjenige der Verästhetisierung des Lebens.“<sup>48</sup> Damit aber sei eine Bahn beschritten worden, die schon im antiken Griechenland geradewegs in den Zerfall geführt habe. Raffe das deutsche Volk sich nicht endlich auf, „das langsame Narkotikum dieser Weltanschauung energisch [zu] bekämpfen“, sei ihm der Untergang sicher. „Goethes Individualismus vernichtet die Individualität unsres Volkes, weil er inhaltlich bestimmt ist durch ein uns zeitlich und qualitativ fremdes Vorbild: Den Bildungsmenschen der Aufklärung nach griechischem Muster.“<sup>49</sup>

Zu den bedrohlichen Folgen des von Ziegler konstatierten Verlustes an Rasse- bzw. Nationalbewusstsein gehörte indes nicht nur die Überhöhung des Griechentums. Auch der sich ständig ausbreitende Einfluss des Judentums, der im Begriff sei, sich zu einer „Judokratie“ zu steigern, sollte hierin seine Ursache haben. Mit diesem Aspekt befasste sich der ein Jahr später erschienene Aufsatz *Die Judenfrage und das religiöse Bewußtsein des Germanen*. Nach der Reichsgründung von 1871, so der Vorwurf, hätten die Deutschen ihre ganze Energie nicht auf eine „schroff ausgeprägte Sonderung unseres Wesens von demjenigen aller andern Rassen“ gerichtet, sondern auf eine „Arbeit rein zivilisatorischen Charakters“, die im Ergebnis auf die „Vernichtung der Rassengegensätze“ und ein Aufgehen in der europäischen Zivilisation hinauslaufe.<sup>50</sup> Nach Ziegler war dies

---

<sup>46</sup> Vgl. Ziegler, Goethe (wie Anm. 44), S. 14, 16.

<sup>47</sup> Vgl. Ziegler, Goethe (wie Anm. 44), S. 17.

<sup>48</sup> Ziegler, Goethe (wie Anm. 44), S. 16.

<sup>49</sup> Ziegler, Goethe (wie Anm. 44), S. 18.

<sup>50</sup> Ziegler, Judenfrage (wie Anm. 45), S. 31.

das vierte Mal, dass das germanische Rassebewusstsein so kläglich versagte. Obwohl „die religiöse Rasse kat'exochen“<sup>51</sup>, hätten die Germanen schon in der Antike versagt, als sie sich eine ihnen gänzlich fremde Religion, das „Judenchristentum“ aufzwingen ließen. Sie hätten dieses dann zwar nach und nach durch „Unterdrückung und Verwandlung der fremden, jüdischen Bestandteile“ veredelt und eine neue Religion geschaffen, die „Religion des Christus-Logos“, welche dann zur Grundlage der germanischen Kultur des Mittelalters geworden sei, gestützt und getragen von der deutschen Mystik.<sup>52</sup> Als Luther dann jedoch vor der Aufgabe stand, daraus die Konsequenz zu ziehen und sich „auch formell“ vom Judenchristentum zu lösen, habe das Rassebewusstsein zum zweiten Mal versagt. Der lutherische Protestantismus wurde „ein mit wenigen tiefen Gedanken der Mystiker durchsetzter Abklatsch des römischen Katholizismus und bedeutete eben so wenig eine *Religion*, wie der wenigstens folgerichtige Staatsgedanke des Katholizismus.“<sup>53</sup>

Ein drittes, hier nur kurz zu streifendes Versagen ereignete sich in der Epoche der napoleonischen Kriege, als das germanische Rassebewusstsein in der spekulativen Metaphysik des deutschen Idealismus zunächst einen neuen Aufschwung erlebte, bis „abermals diese Blüte verdorben wurde durch die eingeborene Macht des Fremden.“ „Ein verhängnisvolles Schicksal“, so Zieglers Resümee, „schien es förmlich darauf abgesehen zu haben, unseren germanischen Geist immer wieder unter das Joch des Nazareners zu zwingen“, jenes Nazareners, der in Wahrheit nur einer der „jüdischen Propheten“ war.<sup>54</sup>

Das letzte Wort war für Ziegler damit aber noch nicht gesprochen. In Arthur Schopenhauer, Richard Wagner und endlich auch Eduard von Hartmann erhob sich erneut das germanische Rassebewusstsein gegen „die tiefe Demütigung, welche darin lag, daß eine der herrlichsten Rassen, welche im Laufe der Geschichte zur Objektivation ihres Wesens gelangten, ihr religiöses Bewußtsein stillte an der vergifteten Quelle eines verwesten Volkstums“<sup>55</sup>. Den Deutschen des neuen Reiches das Denken dieser Heroen zu vermitteln, hieß für Ziegler vor allem, ihnen den „tiefen, unauslöschlichen Haß“ nahezubringen, der diese beseelt habe.<sup>56</sup> Und wenn er damit auch nicht gerade für eine Neuauflage der Judenverfol-

---

51 Ziegler, Judenfrage (wie Anm. 45), S. 36.

52 Ziegler, Judenfrage (wie Anm. 45), S. 33.

53 Ziegler, Judenfrage (wie Anm. 45), S. 35.

54 Ziegler, Judenfrage (wie Anm. 45), S. 38.

55 Ziegler, Leopold: Die Weltanschauung Richard Wagners und ihr Verhältnis zu Schopenhauers Metaphysik. In: Süddeutsche Rundschau 2 (1902), S. 126 – 130, 153 – 158. Wiederabdruck in Ziegler, Gesammelte Aufsätze (wie Anm. 44), S. 61 – 68, 64.

56 Ziegler, Weltanschauung (wie Anm. 55), S. 64.

gungen des Mittelalters plädierte, so mahnte er doch, den darin enthaltenen „berechtigten Kern“ nicht außer Acht zu lassen: „einen bewunderungswürdigen Instinkt für das Fremde, Falsche.“<sup>57</sup> Es war von hier aus durchaus konsequent, wenn der junge Hassprediger den Weg in jenes Organ fand, das sich wie kein anderes für die Aufhebung der Judenemanzipation einsetzte: Theodor Fritschs Zeitschrift *Hammer*.<sup>58</sup>

Der Fairness halber sei hinzugefügt, dass es bei einer einmaligen Publikation blieb. Von antisemitischen Motiven hat sich Ziegler zwar auch später nie ganz (zumindest in der von mir überblickten Zeit bis 1933) freizuhalten vermocht, doch hat er ihnen keinen derart zentralen Platz mehr eingeräumt. Von Wagner und Hartmann sagte er sich um 1910 los und öffnete sich zeitweilig neukantianischen Einflüssen.<sup>59</sup> In den 1920er Jahren verabschiedete er sich vom Nationalismus und setzte sich für ein vereinigtes Europa ein, hielt freilich auch jetzt noch an der Idee einer spezifisch deutschen Sendung fest.<sup>60</sup> Anfang der 30er Jahre zählte er zum Kreis um Edgar Julius Jung, der 1934 für Franz von Papen die Marburger Rede schrieb und deswegen im Zuge der Röhm-Aktion von den Nationalsozialisten ermordet wurde.<sup>61</sup> Den größten Schwenk allerdings vollzog er in seiner Stellung zu Goethe, der ihm nunmehr als der Klassiker schlechthin erschien, als „Siedler jener Mitte, die sich zwischen Gott und Dämon menschlich bettet“. Klassik, wie er sie repräsentierte, sollte nach Ziegler „gleichen Ranges mit den großen Religionen“ sein, ja „selber Religion“, wenngleich bedauerlicherweise nur eine „*religio paucorum hominum*“.<sup>62</sup> Womit auch Ziegler den Anschluss an jene gar

---

57 Ziegler, Judenfrage (wie Anm. 45), S. 33.

58 Vgl. Ziegler, Leopold: Fichte und seine Reden an die deutsche Nation. In: Hammer. Blätter für deutschen Sinn 2 (1903). Nr. 25. Wiederabdruck in Ziegler, Gesammelte Aufsätze (wie Anm. 44), S. 69–75. Zu diesem Blatt vgl. Herzog, Andreas: Theodor Fritschs Zeitschrift Hammer und der Aufbau des „Reichs-Hammerbundes“ als Instrumente der antisemitischen völkischen Bewegung (1902–1914). In: Das bewegte Buch: Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900. Hrsg. von Mark Lehmstedt u. Andreas Herzog. Wiesbaden 1999, S. 153–182.

59 Vgl. Ziegler, Leopold: Wagner. Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks. In: Die Schaubühne 9 (1910/11). Wiederabdruck in Ziegler, Gesammelte Aufsätze (wie Anm. 44), S. 147–176; ders.: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig 1910. Zu den neukantianischen Einflüssen vgl. Horkheimer, Max: Leopold Ziegler. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Philosophische Frühschriften 1922–1932. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a. M. 1987, S. 162–171, hier S. 163.

60 Vgl. Ziegler, Leopold: Das Heilige Reich der Deutschen. 2 Bde. Darmstadt 1925. Bd. 1, S. 213, 287; Bd. 2, S. 371.

61 Vgl. Jung, Edgar J.: Ein konservativer Revolutionär. 30. Juni 1934. Berichtet von Edmund Forschbach. Pfullingen 1984, S. 84–85.

62 Ziegler, Das Heilige Reich (wie Anm. 60), Bd. 1, S. 470–471, 474.

nicht so geheime Religion der Gebildeten gefunden hatte, zu der die Goetheidolatrie von jeher tendiert.<sup>63</sup>

### 3 Goethe der Gralsritter: Friedrich Lienhard

Zieglers frühe Goethekritik, um wieder zum Diskussionsstand der Jahrhundertwende zurückzukehren, hatte Goethes Werk als inkompatibel mit den Anforderungen des germanischen Rasse- bzw. Nationalbewusstseins dargestellt und sich damit in eine Gegenstellung zu Bartels und Chamberlain begeben. Chamberlain soll darauf übrigens in schroffer Form reagiert und den Kritiker mit den Worten abgekanzelt haben: „Gegen Goethe kommt ein Ziegler nicht in Betracht“. Das jedenfalls berichtet Ziegler in einer autobiographischen Skizze, in der er leider keine Quelle angibt, so dass Chamberlains Antikritik ohne größeren Aufwand nicht nachprüfbar ist.<sup>64</sup>

Mit den beiden genannten Polen ist jedoch das Spektrum der antisemitisch-völkischen Goethedeutungen nicht erschöpft. Es bleibt eine dritte Position zu erwähnen, die hinsichtlich des Goetheanschlusses näher an Bartels und Chamberlain steht als an Ziegler, in Goethe jedoch nicht so sehr den Deutschen als den „Gralsritter“ feiert, den Repräsentanten einer Gruppierung, die sich „aus allen Rassen und Nationen zusammen[setzt,] nach einem viel feineren, reineren Auslesebegriff und Gesichtspunkt“, als ihn die aus der Geburt erwachsenden „irdischen Unterscheidungsmerkmale“ zu bieten vermögen.<sup>65</sup>

---

**63** Vgl. Zastrow, Constantin von u. Theophil Steinmann: Die Geheimreligion der Gebildeten. Göttingen 1914.

**64** Vgl. Ziegler, Leopold: Mein Leben. In: Dienst an der Welt. Zur Einführung in die Philosophie Leopold Zieglers. Darmstadt 1925, S. 162.

**65** Lienhard, Friedrich: Wege nach Weimar. Beiträge zur Erneuerung des Idealismus. 6 Bde., 1905–1908. Bd. 5, S. 3. Alle folgenden Zitate aus diesem Werk nach der 11. Aufl., Stuttgart 1925/26. Bei diesem Werk handelt es sich um eine sprunghafte Mischung von Tagebuch, Poesiealbum und Bruchstücken aus Briefen und Zeitschriftenaufsätzen. Hildegard Châtellier charakterisiert dieses Sammelsurium treffend, wenn sie von mangelnder Verarbeitung der verschiedenen Komponenten spricht und resümiert: „ein Großteil von Lienhards Texten ist kaum mehr als eine Montage fremder Zitate“ (Kreuz, Rosenkreuz und Hakenkreuz. Synkretismus in der Weimarer Zeit am Beispiel Friedrich Lienhards. In: Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Hrsg. von Manfred Gangl u. Gérard Raulet. Frankfurt a. M./New York 1994, S. 53–66). Zur Rolle der Gralsymbolik in der völkische Rechten sowie mit spezieller Bezugnahme auf Lienhards Roman *Der Spielmann* (1913) vgl. Franz, Sandra: Die Religion des Grals. Entwürfe arteigener Religiosität im Spektrum von völkischer Bewegung, Lebensreform, Okkultismus, Neuheidentum und Jugendbewegung (1871–1945). Schwalbach 2009, S. 214–236.

Formuliert ist diese Deutung in dem sechsbändigen Werk *Wege nach Weimar*, das erstmals von 1905 bis 1908 erschienen ist. Sein Verfasser ist Friedrich Lienhard (1865–1929), ein gebürtiger Elsässer, der ab 1887 mit Unterbrechungen gut 15 Jahre in Berlin verbrachte, wo er unter den Einfluss von Antisemiten wie Eugen Dühring, Julius Langbehn und Friedrich Lange geriet.<sup>66</sup> 1893/1894 war er Herausgeber der Zeitschrift *Das Zwanzigste Jahrhundert*, die bald darauf von Heinrich Mann übernommen wurde.<sup>67</sup> Das Blatt war radikal antisemitisch eingestellt, ließ aber zuweilen auch Sympathien für einen eliminatorischen Antisemitismus erkennen, wie bspw. in einer von Lienhard verfassten Besprechung zu Langbehns zweitem Buch *Der Rembrandtdeutsche*, in der ohne jede Distanzierung dessen Aussage referiert wird, die Verbrennung sei das einzige Mittel gegen ein moralisches Ungeziefer wie die Juden.<sup>68</sup> Lienhards schon 1895 artikuliertes „Unbehagen wider Berlin“ und den dort dominierenden Naturalismus und Materialismus veranlasste ihn 1903, der Stadt den Rücken zu kehren und sich nach Thüringen und ins Elsass zurückzuziehen. 1916 zog er nach Weimar und gab hier von 1920 bis 1928 die Kulturzeitschrift *Der Türmer* heraus. In der gleichen Zeit gehörte er dem Vorstand der Goethe-Gesellschaft und der Deutschen Schillerstiftung an.<sup>69</sup> 1929 starb Lienhard in Weimar, wurde aber in Eisenach begraben, wo er seit August 1928 lebte.

Was genau Lienhard bewogen hat, den im *Zwanzigsten Jahrhundert* eingeschlagenen Pfad nicht weiter zu verfolgen, ist angesichts der unzureichenden Forschungslage nicht mit Sicherheit auszumachen. Vermutlich haben mehrere Faktoren zusammengewirkt: eine schon früh ausgeprägte Empfänglichkeit für Erscheinungen wie den Spiritismus; ein Faible für Theosophie, Anthroposophie und gnostische Strömungen sowie die Begeisterung für den Bayreuther Regenerationsgedanken; schließlich die intensive Beschäftigung mit den „drei Propheten der germanischen Welt“ – Carlyle, Emerson und Ruskin – auf die er in den *Wegen*

---

**66** Vgl. Lienhard, Friedrich: Berliner Anfänge. In: *Bühne und Welt* 17 (1915). Nr. 10, S. 447–457. Zu Leben und Werk vgl. Châtellier, Hildegard: Friedrich Lienhard. In: *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“* (wie Anm. 6), S. 114–130, insbes. S. 115–116.

**67** Vgl. Breuer, Stefan: Das „Zwanzigste Jahrhundert“ und die Brüder Mann. In: Thomas Mann und das Judentum. Hrsg. von Manfred Dierks u. Ruprecht Wimmer. Frankfurt a. M. 2004, S. 75–95.

**68** Vgl. [Langbehn, Julius]: *Der Rembrandtdeutsche*. Von einem Wahrheitsfreund. Dresden 1892, S. 177; [Lienhard, Friedrich]: Vom Büchertisch. *Der Rembrandtdeutsche*. In: *Das Zwanzigste Jahrhundert* 3.1 (1892/93), S. 339–341.

**69** Vgl. Neumann, Thomas: „... der die idealen Triebe Ihrer Vorschläge vollauf zu würdigen weiß.“ Friedrich Lienhard und die Goethe-Gesellschaft. In: Weimar 1930. Politik und Kultur im Vorfeld der NS-Diktatur. Hrsg. von Lothar Ehrlich u. Jürgen John. Köln [u. a.] 1998, S. 185–210; Schwabach-Albrecht, Susanne: Die Deutsche Schillerstiftung 1909–1945. *Archiv für Geschichte des Buchwesens*. Bd. 55. Frankfurt a. M. 2001, S. 1–156, hier S. 63.

nach Weimar immer wieder zu sprechen kam.<sup>70</sup> Für all diese Einflüsse fand sich spätestens seit der Jahrhundertwende ein gemeinsamer Nenner im Konzept einer „ästhetischen Kultur“, wie es von der Weimarer Klassik entwickelt worden sei. Dieses Konzept näher zu umreißen ist hier kein Raum. Es muss der Hinweis genügen, dass Lienhard darunter einen „harmonischen Zustand“ verstand, einen „Gemütszustand“ bzw. eine „Stimmung“, die sich durch die Vereinigung dreier Seelenkräfte auszeichnete, die zur Schönheit (Kunst), zur Liebe (Religion) und zur Wahrheit (Wissenschaft) drängten.<sup>71</sup> Einen solchen Zustand, wie er um 1800 in Weimar existiert habe, stellte Lienhard auch für die Zukunft als erstrebenswert und prinzipiell erreichbar hin. Der Weg dorthin führe über „ein feines Abstandhalten von der körperlichen Erscheinungswelt“ bei gleichzeitiger „innige[r] Anteilnahme am Ergehen und Wesen der Mitmenschen und an dem bunten Spiel der Schöpfungskräfte“.<sup>72</sup> Seine *Wege nach Weimar* sollten dafür bereit machen, durch Auszüge aus den Werken der Klassiker und eine Vergegenwärtigung des klassischen Kosmos, die ihren „Abschluß und Gipfelpunkt“ in einem Band über Goethe fand.<sup>73</sup>

Es liegt auf der Hand, dass ein solcher „synthetischer Idealismus“, wie es an anderer Stelle hieß<sup>74</sup>, mit dem naturalistischen Rassismus der 1890er Jahre und dem darauf basierenden Antisemitismus nicht mehr vereinbar war. Von hier aus erklären sich die Abgrenzungen vom Antisemitismus in den *Neuen Idealen*<sup>75</sup>, erklärt sich die Absage an die „Bodengesetze körperlicher Vererbung und Anpassung“ in den *Wegen nach Weimar* sowie die dort eröffnete Perspektive eines „edlen, der ganzen [!] Planetenbewohnerschaft offenstehenden Wettbewerb[s] um die Rasse großer Seelen“<sup>76</sup>, erklärt sich endlich auch die von deutlichem Abscheu getragene erzählerische Gestaltung des Straßburger Judenpogroms von 1349 in der Novelle *Aus Taulers Tagen*.<sup>77</sup> Zwei Jahre zuvor hatte Lienhard sich im *Türmer* in die Kontroverse um Moritz Goldsteins *Kunstwart*-Artikel *Deutsch-jüdischer Parnaß* mit dem Plädoyer eingeschaltet, eine „Lösung des Judenproblems“ au-

70 Lienhard, *Wege nach Weimar* (wie Anm. 65), Bd. 1, S. 144.

71 Lienhard, *Wege nach Weimar* (wie Anm. 65), Bd. 1, S. 3; Bd. 6, S. 26.

72 Lienhard, *Wege nach Weimar* (wie Anm. 65), Bd. 1, S. 2.

73 Lienhard, *Wege nach Weimar* (wie Anm. 65), Bd. 1, S. 239; vgl. Bd. 6.

74 Lienhard, Friedrich: *Neue Ideale nebst Vorherrschaft Berlins*. Gesammelte Aufsätze. 2. Aufl. Stuttgart 1913, S. 45.

75 Vgl. Lienhard, *Neue Ideale* (wie Anm. 74), S. 44, 108–109, 173.

76 Lienhard, *Wege nach Weimar* (wie Anm. 65), Bd. 1, S. 38, 41.

77 Vgl. Lienhard, Friedrich: *Aus Taulers Tagen*. In: Ders.: *Der Einsiedler und sein Volk*. Erzählungen. Stuttgart 1914, S. 43–82. Ausführlicher hierzu Beflich, Barbara: *Von der „Westmark“ nach Weimar: Friedrich Lienhards Weltanschauungswanderungen und „Deutschlands europäische Sendung“ im Ersten Weltkrieg*. In: *Ilm-Kakanien* (wie Anm. 10), S. 39–53, 43–45.

ßerhalb der „nationalen und rassenhaften Vorstellungen“ zu suchen. „Die Judenfrage kann nur gelöst werden, wenn ein *höherer* Faktor als der national-rassenhafte zu Bedeutung gelangt.“ Gefordert sei eine „Entwicklung solcher Kräfte, die ein Eingliedern des Judentums in gemeinsame Kulturbestrebungen möglich machen“, Kulturbestrebungen, die an jene Linie anzuknüpfen hätten, die im 18. Jahrhundert mit dem Humanitätsideal eröffnet worden sei. Antisemitismus erscheint aus dieser Perspektive als eine Sache derjenigen, die ihrer „Stammes- und Volkseigenart“ nicht wirklich sicher sind, also als ein zu überwindender Standpunkt.<sup>78</sup>

Wie ambivalent nichtsdestoweniger Lienhards Haltung gegenüber dem Judentum blieb, zeigt ein Blick in seinen späten Roman aus dem Jahr 1927: *Meisters Vermächtnis*. Dessen eigentlicher Held ist ein Arzt und Erzieher, der unverkennbar die Züge eines Goethe-Wiedergängers trägt. Goethe war der Pate seines Urgroßvaters, dem er auch seinen Vornamen Johann Wolfgang verdankt, und von Goethe hat er auch ein geheimnisvolles Kästchen geerbt, das im Roman eine Schlüsselrolle spielt. Die Sage geht sogar, er sei im Besitz einer Handschrift mit der Fortsetzung des *Wilhelm Meister*.<sup>79</sup> Sein Sohn Felix Friedrich, der sich alsbald als sein Pflegesohn und in Wahrheit von königlicher Abstammung erweist, charakterisiert ihn so: „Du kommst aus Goethes Zeitalter und wußtest Dich vollbewußt in den modernen Wirrsalen zu behaupten, denn Du bliebest eine geschlossene Persönlichkeit.“<sup>80</sup>

Der Roman spielt nach einer Revolution, die zum Sturz der Monarchie geführt hat, also ganz der Lage nach dem Ersten Weltkrieg entspricht. Der Held, ehemals Leibarzt bei Hofe, hat sich in die Provinz zurückgezogen und führt ein Leben der „Selbstverbannung“, quer zum verhassten Zeitgeist. Er steht in Verbindung mit einem Kreis von Verschwörern um den Ex-König, die auf eine Restauration aus sind und Putschvorbereitungen treffen. Einer von ihnen, Oberst Lothar von Wulffen, ist ein wahrer Judenfresser, der alles Elend der Zeit dem „Schlangenvolk“ anlastet, das die Wirtschaft, die Politik und die Öffentlichkeit beherrscht. Es ist überdies der Bundesgenosse der *bête noire* des Obersten, seiner früheren Frau mit dem sprechenden Namen Satana, die über die Sinterburg herrscht, eine Art

---

**78** Lienhard, Friedrich: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: Ders.: Gesammelte Werke in drei Reihen. Dritte Reihe, Stuttgart 1926. Bd. 1, S. 86–89, hier S. 88–89. Hervorhebung im Original. Der Artikel bezieht sich auf Goldstein, Moritz: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: Kunstwart 25 (1912), S. 281–294. Die Kontroverse ist dokumentiert in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 13 (2002). Hrsg. von Julius H. Schoeps [u. a.].

**79** Lienhard, Friedrich: Meisters Vermächtnis. Ein Roman vom heimlichen König. Stuttgart 1927. Hier zit. n. der 5. Aufl., ca. 1929, S. 27, 29–30.

**80** Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 250.

Kommune mit Frauenemanzipation und freier Liebe, die als „Luzifers Reich“ und „Luzifers Hauptquartier“ geschildert und deshalb am Ende auch von einem Verbündeten des Obersten in die Luft gesprengt wird.<sup>81</sup> Dem Schlangenvolk ist ein ähnliches Schicksal zgedacht: „Ich hasse dieses fluchbeladene Schlangenvolk, das alles zersetzt, was es nur anfaßt, und werde es hassen bis zu meinem letzten Atemzuge. Die Schmeißfliegen zetern, der Kuhschwanz sei unduldsam und hindre sie am Blutsaugen. Wir kennen das Lied. Schmeißfliegen schlägt man tot.“<sup>82</sup> An einer früheren Stelle heißt es etwas weniger rabiat, man müsse die Schranken wiederherstellen, die früher das Schlangenvolk von der übrigen Bürgerschaft getrennt hätten.<sup>83</sup>

Diese Ankündigung des Obersten, in der Radikalantisemitismus und Vernichtungsantisemitismus ineinander übergehen, findet im Roman immerhin doppelten Widerspruch. Eher verhalten qualifiziert ein Dr. jur. Graumann, Rechtsbeistand des Obersten, dessen Suada als „Stimmung des Bolschewismus“, die „Chaos“ bedeute.<sup>84</sup> Deutlich entschiedener dagegen tritt Johann Wolfgang Meister für das Schlangenvolk ein. Dessen bürgerliche Gleichberechtigung sei „in der ganzen Kulturwelt“ anerkannt worden, eine Wiederherstellung der alten Schranken sei „schlechterdings unmöglich“. „Wir müssen uns mit diesem neuen Weltproblem ersten Ranges auseinandersetzen“, heißt es zum Oberst. „Deine Art ist für mich keine Lösung.“<sup>85</sup> Überhaupt sei das eigentliche Problem nicht die zersetzende Tätigkeit des Schlangenvolks, sondern die Empfänglichkeit, die dafür in der übrigen Bevölkerung bestehe, und zwar keineswegs nur auf Seiten der Linken, sondern auch in den Reihen der Rechten. Mammonsgeist und Materialismus seien hier so verbreitet, das öffentliche Leben derart vergiftet, dass man mit den vom Oberst vorgesehenen Mitteln nur an Symptomen herumdoktern werde, ohne die Krankheit zu kurieren.<sup>86</sup> Zur Verdeutlichung seiner Position erinnert Meister, historisch nicht ganz auf der Höhe, an die Politik König Heinrichs gegenüber den „Hunnen“:

Du erwähntest vorhin die Hunnen. Nun, sie waren glänzende Reiter, ihre Gegner nicht. Was tat jener König Heinrich? Er verbrauchte seine Kraft nicht im Schimpfen, sondern nahm sein Volk in Zucht: er lehrte seine Kämpfer reiten. So waren sie den Hunnen gewachsen. Ich sehe für unser Volk keine andere Rettung, als daß man es immun oder unempfindlich mache

---

**81** Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 69, 150, 258–261.

**82** Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 260.

**83** Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 40.

**84** Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 261.

**85** Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 40.

**86** Vgl. Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 42.

gegen das Gift der Zersetzung. Sieh dir mein Haus an, Lothar: glaubst du, daß einer von deinem Schlangenvolk sich in unsere Gesinnung einnisten und uns zersetzen könnte?<sup>87</sup>

Was sich auf den ersten Blick wie eine Zurückweisung des Antisemitismus liest, erweist sich auf den zweiten Blick als Rückzug auf eine sanftere Form desselben. Der Ausdruck „Schlangenvolk“, der wenig erfreuliche Assoziationen heraufbeschwört, bleibt unwidersprochen, nicht viel besser ist der Vergleich mit den Hunnen. Dass auch der nichtjüdische Bevölkerungsteil kritisch gesehen wird, ändert nichts daran, dass der jüdische in vollem Einklang mit der üblichen antisemitischen Propaganda als zersetzend beschrieben wird. Dem entspricht, wie leicht auch Johann Wolfgang Meister die Rede vom „Weltproblem ersten Ranges“ von den Lippen geht, das mit der Existenz des Judentums gegeben sei. Dass es nicht um dessen Anerkennung, sondern Umerziehung geht, plaudert Meisters Ziehsohn, Felix Friedrich, an einer Stelle aus: „Ja, ich will diesen Zaunkönig [das Schlangenvolk] auf den stärkeren Adlersflügeln unserer großen Kultur mit emportragen ins Licht. Wer's nicht verträgt, mag abfallen und verbrennen, das heißt: aussterben!“<sup>88</sup>

In Lienhards Spätwerk, das zeigen diese Passagen deutlich, wird der Goethekult zur Legitimierung eines Antisemitismus eingesetzt, den man als gemäßigten Antisemitismus bezeichnen kann: eine Strategie, die die durch die Emanzipation verbürgte Inklusion der Juden in den Nationalstaat auf der Ebene der bürgerlichen wie der politischen Rechte hinnimmt, jedoch zugleich für eine Politik der sozialen und administrativen Diskriminierung eintritt, um den vermeintlich wachsenden und als negativ beurteilten Einfluss der Juden einzudämmen.<sup>89</sup> Auf dieser Linie liegt etwa Lienhards an anderer Stelle ergangener Aufruf zum Widerstand gegen den „Zustrom des Ostjudentums“ als eines „neuartige[n], gefährlich unauffällige[n] Tataren- oder Hunnen-Einfall“. „Die Bakterienherde Galiziens“ heißt es in einer Diktion, die sich von derjenigen der Antisemitenpresse nicht unterscheidet, „setzen sich in Bewegung, lösen sich aus der Verkapselung, und diese Fremdrassigen besetzen, nachdem sie als Bündeljuden eingewandert sind, binnen kurzem die wichtigen Knotenpunkte, wobei sie den Bauern- und Handwerkerstand überspringen. Sie machen dann die öffentliche Meinung; sie lehren deutsche Kultur und Literatur. Es ist ein Problem ersten

---

<sup>87</sup> Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 43.

<sup>88</sup> Lienhard, Meisters Vermächtnis (wie Anm. 79), S. 44.

<sup>89</sup> Vgl. Rürup, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1987, S. 114.

Ranges.“<sup>90</sup> Gewiss folgt auf diese Sätze die Aufforderung, „das Ostjudentum zu verarbeiten und in seinen bessern Bestandteilen auf unsern Schwingen mit emporzutragen, daß es in der Lösung der Menschheitsfragen mithilfe, statt zu zersetzen“. Das ändert aber nichts an der kulturellen Anmaßung, mit der sie vorgetragen wird, ist es doch ausschließlich die deutsche, von einem wie immer auch „kosmischen“ Christentum geprägte Kultur, der die Sublimierungsleistung zugeschrieben wird.<sup>91</sup> Immerhin, verglichen mit den Exzessen, denen sich der junge Lienhard hingegeben hat, ist selbst dies noch ein Fortschritt: wenn schon keine Überwindung, so doch eine Temperierung des Antisemitismus. Und damit wäre für das europäische Judentum im vergangenen Jahrhundert schon viel gewonnen gewesen.

---

**90** Lienhard, Friedrich: *Unter dem Rosenkreuz. Ein Hausbuch aus dem Herzen Deutschlands.* Stuttgart 1925, S. 62.

**91** Lienhard, *Rosenkreuz* (wie Anm. 90), S. 62. Zum „kosmischen Christentum“ vgl. Lienhard, *Meisters Vermächtnis* (wie Anm. 79), S. 220.



W. Daniel Wilson

## Judenfreund, Judenfeind – oder Jude?

### Goethe und das Judentum im Nationalsozialismus

Wir glauben heute, unseren Goethe zu kennen. Jedenfalls gilt das für seine Ansichten, die das Gemeinwesen betreffen. Er war Weltbürger, Aufklärer, Pazifist. Diesen Goethe gab es durchaus im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aber er wurde in den 1920er und 30er Jahren zunehmend von einem anderen Goethe verdrängt. Dieser war nicht Weltbürger, sondern Nationalist, nicht Aufklärer, sondern Gegenaufklärer, nicht Pazifist, sondern Kriegsbefürworter. Im Zentrum dieser Auseinandersetzungen stand jedoch Goethes Haltung zu Juden, besonders bei Nationalsozialisten, denn der rabiate Kampf gegen das Judentum gehörte zum Kern ihrer Ideologie.

Der ‚Deutsche Goethe‘, wie man den Dichter nach einer damals üblichen Bezeichnung nennen kann, war nach diesen Vorstellungen Antisemit. Und viele der anderen Auseinandersetzungen um Goethe waren auf heute kaum mehr verständliche Weise Teil der brennenden Frage, wie Goethe sich zum Judentum verhielt. Da ist zum Beispiel der Nationalismus. Der ‚Deutsche Goethe‘ war kein Kosmopolit und Apostel der Völkerverständigung, denn der Kosmopolitismus galt als Teil der globalen Verschwörung, die auf eine Vernichtung von Nationalstaaten, besonders des deutschen, und auf die Weltherrschaft des Judentums abgezielt haben soll. Noch weniger verständlich ist aus heutiger Sicht der erbitterte Streit um den Freimaurer Goethe. Dabei ging es um eine Verschwörungstheorie der Völkischen und Nationalsozialisten, nach der das ‚internationale Judentum‘ die Freimaurerei lenkte, um auf diese Weise Nationalstaaten zu untergraben.

Nun ist es ein Leichtes, diese Ansichten zu belächeln oder an den rechten Rand zu schieben. Unsere heutigen Ansichten speziell zum liberalen Goethe sind jedoch, so möchte ich behaupten, allzu bequem. Unser Konsens führt dazu, unpassende Details auszublenden. Das ist umso leichter, wenn es um Ideologeme geht, die die Nazis propagierten. Denn dass die Nationalsozialisten in einigen wenigen Punkten eben Recht hatten, ist eine Einsicht, die schwer zu verkraften ist. Dabei sind diese Punkte meist Teil eines Gewebes von Unwahrheiten, das den perfiden nationalsozialistischen Zielen, also der Eroberung Europas und der Vernichtung der europäischen Juden, diene.

Mit Bezug auf die beiden Goethe-Typen ging die Verwerfung mitten durch das nationalsozialistische Lager selbst. Die Befürworter des ‚Deutschen Goethe‘ argumentierten natürlich gegen jüdische und liberale Goethe-Verehrer, aber auch gegen nationalsozialistische Goethe-Feinde; sie wollten ihn für die ‚braune Sache‘

vereinnahmen. In zwei Bereichen, die im Folgenden untersucht werden sollen, hatten die ‚braunen‘ Goethe-Verehrer Recht: Der eine ist ihre Abwehr der virulenten Unterstellung, Goethe sei selbst Jude gewesen; der andere ist seine Haltung zu Freimaurerei und Geheimgesellschaften. Sehr viel schwieriger hingegen ist die Frage des Anti- bzw. Philosemitismus bei Goethe, die ebenfalls Berücksichtigung finden wird.

Wo die Legende, Goethe sei selbst Jude gewesen, ihren Ursprung hatte, war bisher nicht festzustellen. Es war aber naturgemäß der schlimmste Vorwurf, der in der NS-Zeit ausgesprochen werden konnte. Oft wurde dieser Vorwurf auf irrsinnige Weise physiologisch und ethisch begründet. So in einem Buch, das im Jahre 1904 die Ursachen der Prostitution im Judentum sucht:

Sieht man nun Goethe an: diese vorquellenden, dunkelbraunen Augen, diese an der Spitze gekrümmte Nase, diesen langen Oberleib mit den kurzen Beinen, welchen selbst ein leicht wehmütiger Zug nicht fehlt, dann haben wir ganz das Urbild eines Nachkommen Abrahams vor uns. Goethe war Mischling durch das Blut seiner Mutter und nicht nur in seinem Aeußern prägt sich seine Abstammung von den alttestamentarischen Helden ab, sondern auch in seinem gesamten Wesen. Seine glühende Sinnlichkeit und ewige Verliebtheit, seine unsittliche Lebensweise und fragwürdige Ehe, der er erst ganz heimlich die Weihe geben ließ, als Napoleon, der gewiß kein Abstinenzler und Tugendbold war, sich eine etwas ironische, bezügliche Frage gestellt hatte; sein Servilismus gegen Fürsten, der seinem steifnackigen, deutsch gesinnten Vater so zuwider war, sein völliger Mangel an Vaterlandsliebe, seine Feigheit den kriegerischen Ereignissen seiner Zeit gegenüber und noch manche andere Züge [...] reden eine zu deutliche Sprache, als daß ein Mensch von unbefangenen Urteil sich der Ueberzeugung verschließen könnte, daß Goethe weit mehr ein Semite, als Deutscher war [...].<sup>1</sup>

Die physiognomischen und moralischen Etikettierungen – allen voran die bei Juden angeblich ausgeprägte Sinnlichkeit – reflektieren spiegelverkehrt alles, was den Deutschen charakterisieren sollte: So konnte zum Beispiel Goethes angeblich mangelnder Sinn für das Tragische und Heldische als Merkmal des Judentums ins Feld geführt werden. Auf diese Weise wurden auch Leute wie Thomas Mann schon lange vor dem ‚Dritten Reich‘ unversehens zu Juden, vor allem in den Schriften Adolf Bartels, des in Weimar ansässigen Vaters der völkischen Litera-

---

<sup>1</sup> Hermann, Hans: Das Sanatorium der freien Liebe. Pläne und Hoffnungen für die Zukunft. 2. Aufl. Berlin 1904 (das Buch lag mir nicht vor; Dank an Franziska Bomski für diesen Hinweis). Zit. nach [Anonymus:] Goethe und Richard Wagner als Juden. In: Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 38 (1904), S. 297–298; Innsbrucker Volksstimme. 31. März 1922; Goetze, Siegfried: Goethe in völkischer Sicht. Ein Beitrag zur Freimaurer- und Judenfrage. Typoskript. o.O. 1941, S. 31.

turwissenschaft, der in der NS-Zeit hoch geehrt wurde.<sup>2</sup> Daher konnten diese Unterstellungen gegen Goethe auch kulturpolitisch gefährlich werden. 1937, als ein angebliches Goethe-Bildnis in der Presse zirkuliert, ist Ernst Schulte Strathaus, Literaturbeauftragter im Stab von Rudolf Heß, Goethe-Kenner und Vorstandsmitglied der Goethe-Gesellschaft, entsetzt: „Wenn das so, ungetrübt von jeder tieferen Kenntnis, weitergeht, dann werden wir bald Dutzende von unbekanntem Bildnissen mit grosser Nase und braunen Augen als ‚neue Goethes‘ vorgesetzt bekommen“, schreibt er an Hans Wahl, Vizepräsident der Goethe-Gesellschaft. „Deshalb ist es gut, dass Sie in diesem krassen Fall gegen einen solchen Unfug mit Nachdruck einschreiten.“<sup>3</sup> Unausgesprochen, aber für die Briefpartner deutlich, war der Horror, dass Goethe als Jude dargestellt wurde.

Da Goethes Abstammung zu diesem Zeitpunkt bereits erforscht worden war, griff dieses Argumentationsmuster nur bedingt. Die Ahnentafel hatte jedoch einen schwachen Punkt, den Familiennamen von Goethes Großmutter mütterlicherseits: Lindheimer. Dieser Name kommt bei Juden in der Tat vor, so erscheint er unter den namentlich bekannten Opfern der nationalsozialistischen Herrschaft mehr als 60 Mal. Walther Rauschenberger, der nach einem Aufsatz aus dem Jahre 1926 im zweiten Jahr des Hitler-Regimes das Buch *Goethes Abstammung und Rassenmerkmale* publizierte, konzentrierte sich auf die Anna Margarete Lindheimer als Schlüsselfigur des Goethe'schen „Erbguts“ – wie auch andere Forscher vor ihm. Rauschenberger liest alle möglichen Charaktermerkmale aus dem Gesicht der Großmutter und glaubt sie mitverantwortlich für das Entstehen des Genies Goethe. Die Annahme, dass sich unter Goethes Vorfahren Juden befinden, weist Rauschenberger entschieden zurück.<sup>4</sup> Trotzdem geisterte diese These in der NS-Zeit durch verschiedene Publikationen. Die Lindheimers wurden für die Institutionen in Weimar zum Alptraum; immer wieder erreichten sie Anfragen zu diesem Familienteil.

Hans Wahl begegnete dem angeblichen Vorwurf jüdischer Abstammung Goethes auf zweifache Weise. Bei der Eröffnung des erweiterten und neu gestalteten Goethe-Nationalmuseums zu Goethes Geburtstag im Jahre 1935 – eine Feier, die mit einem Staatsakt zum 50-jährigen Bestehen der Goethe-Gesellschaft und vielen Prominenten aus dem In- und Ausland prangte – präsentierte er an zen-

---

2 Zu Bartels vgl. Neumann, Thomas: *Völkisch-nationale Hebbelrezeption. Adolf Bartels und die Weimarer Nationalfestspiele*. Bielefeld 1997; Fuller, Steven Nyole: *The Nazis' Literary Grandfather. Adolf Bartels and Cultural Extremism, 1871–1945*. New York 1996.

3 Goethe- und Schiller-Archiv (GSA) 149/1004, Bl. 300: Schulte Strathaus an Wahl, 13. 2. 1937; vgl. GSA 149/1004, Bl. 297: Wahl an Schulte-Strathaus, 19. 1. 1937.

4 Rauschenberger, Walther: *Goethes Abstammung und Rassenmerkmale*. Leipzig 1934, S. 40–42, 63.

traler Stelle eine Ahnentafel des Dichters, die offenbar nicht mehr überliefert ist. Die gleichlautenden Kommentare der Zeitungsreporter, die Wahl durch die Sammlung führte, zeigen, dass die folgende Sprachformel von ihm stammt: die Ahnentafel zeige, dass Goethes „Wurzeln“ „tief im Volk liegen“.<sup>5</sup> Es handelte sich also um einen Ariernachweis für Goethe.

Aber Anfragen, ob Goethe Jude sei, verstummten nicht. Meist beantwortete sie Hans Wahl mit Hinweis auf das 1908 erschienene Werk *Goethes Ahnen* von Carl Knetsch. Ein Schreiben, das man nicht so leicht erledigen konnte, kam groteskerweise vom Reichsausschuss für Volksgesundheitsdienst, der „eine Ahnen- und Sippentafel des Dichters Johann Wolfgang v. Goethe“ zusammenstellte und Hans Wahl in seiner Funktion als Direktor des Goethe- und Schiller-Archivs um einige fehlende Angaben bat. Der Zweck war „die Aufstellung von erbbiologischen Stammtafeln, um die Vererbung künstlerischer Anlagen festzustellen“. Wahl füllte den Fragebogen entsprechend aus, so dass Goethes Ariernachweis dann auch amtlich war.<sup>6</sup> Aber diese Anfrage vom Dezember 1935 bestärkte ihn gewiss in seinem Vorhaben, in der lästigen Frage von Goethes angeblicher jüdischer Vorfahrenschaft noch offensiver vorzugehen. Nachdem er sich im Urlaub nicht weniger als 15 Schriften zum Thema Goethe und Juden aus der Archivbibliothek nachschicken ließ,<sup>7</sup> schrieb Wahl eine von mehreren Glossen zur Beantwortung „häufiger Anfragen“ bei den Weimarer Goethe-Institutionen, Glossen, die meist dazu geeignet waren, Goethe der ‚neuen Zeit‘ anzupassen. In der betreffenden Glosse, die 1936 im allerersten Heft der ‚modernen‘ Vierteljahrsschrift *Goethe* erschien, geht es um „die angebliche jüdische Vorfahrenschaft Goethes durch die Lindheimers, die gelegentlich auch leichtfertig in der Presse behauptet worden ist. Die Ursache ist lediglich phonetischer Natur“, erklärt Wahl, „nach diesem Lautklangverfahren müßten allerdings zahlreiche kerndeutsche Familien in Schwaben, Hessen und Bayern aus der Volksgemeinschaft herausgelöst werden.“<sup>8</sup> Juden sind nach Wahls durchaus gängiger Vorstellung natürlich nicht kerndeutsch, sondern eine andere, bedrohliche Rasse. Er nimmt die Berechtigung ihrer Entfernung aus der Volksgemeinschaft als selbstverständlich hin und un-

5 GSA 150/M 12 (ÜF 420): [Anonymus:] Kostbarkeiten im erweiterten Nationalmuseum. In: Eisenacher Tagespost, 28. 8. 1935.

6 GSA 150/A 734, Bl. 89–90: Reichsausschuß für Volksgesundheitsdienst, i.A. Heckenberger (Hackenberger?) an Goethe-Archiv [sic!], 9.12.1935; GSA an Reichsausschuß, 16.12.1935.

7 Vgl. GSA 150/A 734, Bl. 469, 464: Hans Wahl an Alfred Bergmann, 18. 9. 1935; Bergmann an Wahl, 21. 9. 1935.

8 Wahl, Hans: Antworten auf häufige Anfragen bei den Goethe-Instituten. In: Goethe. Vierteljahrsschrift der Goethe-Gesellschaft 1 (1936), S. 74–77, hier S. 75.

terstützt subtil die nationalsozialistische Politik der Ausgrenzung von Juden aus der „Volksgemeinschaft“.

Auch in der Frage von Goethe und Freimaurerei bzw. Geheimbänden publiziert Wahl eine Klarstellung. Der damit verbundene Streit war viel virulenter als derjenige um die Ahnen Goethes, und das aus zwei Gründen: Goethes Mitgliedschaft in der Strikten Observanz der Freimaurerei und im Geheimbund der Illuminaten war nicht in Abrede zu stellen, und der Streit wurde durch die abstruse Verschwörungstheorie Mathilde Ludendorffs, Ehefrau des respektierten Feldherrn aus dem Ersten Weltkrieg, drastisch verschärft.<sup>9</sup> Ludendorffs Verschwörungstheorie grassierte schon seit langem und hatte viele Anhänger besonders an der nationalsozialistischen Basis. Dieser Theorie liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein Bündnis von Juden, Freimaurern und Bolschewisten, die Nationalstaaten und insbesondere Deutschland zu unterhöhlen versuche. Mathilde Ludendorff ging noch darüber hinaus und behauptete, diese ‚überstaatlichen Mächte‘ hätten diejenigen Deutschen ermordet, die das nationale Bewusstsein stärken wollten, also Luther, Lessing und vor allem Schiller. Goethe als Freimaurer sei als Mitwissender an der Vergiftung Schillers mit verantwortlich gewesen. Diese These stammte zwar nicht von ihr, war also nicht neu, aber sie wirkte am stärksten in der populären Schrift Ludendorffs *Der ungesühnte Frevel an Luther, Lessing und Schiller im Dienste des allmächtigen Baumeisters aller Welten* [= Freimaurerei], die 1928 erschien und danach zahlreiche Neuauflagen erlebte. So wurde Mozart noch in die Reihe der Opfer aufgenommen, und auch über dem Tod von Johann Gottlieb Fichte, Gottfried Wilhelm Leibniz, Friedrich Nietzsche und Franz Schubert schwebte nach Ludendorffs Meinung ein Verdacht. Schon seit 1933 erzeugte die unkontrollierte Ausbreitung dieser abstrusen Legende regelrecht Panik an der Spitze der Goethe-Gesellschaft in Weimar. Seit 1928 hatte die Gesellschaft souverän zu Ludendorffs Behauptungen geschwiegen, aber in der NS-Zeit wurde sie aktiv, denn der „Vergiftungsmythos [frißt] in aller Stille weiter“ – so Anfang 1935 Präsident Julius Petersen, der die Legende „sogar in einem Düsseldorfer Theaterprogramm wie eine feststehende Tatsache“ vorfand.<sup>10</sup>

Anfang November 1935 erschien nach fast zweijährigem Vorlauf im Auftrag der Goethe-Gesellschaft Max Heckers sachliche Entgegnung *Schillers Tod und*

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden den entsprechenden Abschnitt im für 2018 geplanten Buch des Verfassers zur Goethe-Gesellschaft im ‚Dritten Reich‘ sowie Wilson, W. Daniel: Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars. Stuttgart 1991; Wilson, W. Daniel: Unterirdische Gänge. Goethe, Freimaurerei und Politik. Göttingen 1999.

<sup>10</sup> Julius Petersen an Anton Kippenberg, 9.2.1935. In: Anton Kippenberg: Der Briefwechsel mit Julius Petersen 1907 bis 1941. Hrsg. von Thomas Neumann. Kropp 2000, S. 335.

*Bestattung*, in der die „böartig[e] und dumm[e] Latrinenlegende“, so Petersen in seiner Ankündigung des Buches vor der Hauptversammlung, durch eine detaillierte Dokumentation widerlegt wurde.<sup>11</sup> Aber Martin Donndorf, Vorsitzender des Ortsausschusses der Goethe-Gesellschaft, erwartet, dass „das m.E. viel zu pflaumenweiche Buch Heckers die Madame Ludendorff nicht zur Strecke bringen werde“,<sup>12</sup> und er hatte Recht. In der Presse erschienen zunächst „äusserst heftige Angriffe“ der Anhänger Ludendorffs gegen Hecker und sein Buch.<sup>13</sup> Ludendorff selbst reagierte Anfang 1936 mit einer Neuauflage ihres Buches, in der sie nun auf 67 neuen, eng gedruckten Seiten, die sie angeblich in zehn Tagen niedergeschrieben hatte, Heckers Buch als Bestätigung ihrer Theorie hinstellte und ihn persönlich sowie die Goethe-Gesellschaft insgesamt angriff. Die Neuauflage verkaufte sich in der ersten Hälfte des Jahres 1936 insgesamt 16.000 Mal. In Weimar überlegte man neue Gegenmaßnahmen, unter anderen einen Vorstoß gegen die Ludendorff und ihre Anhänger durch Adolf Bartels im *Völkischen Beobachter*,<sup>14</sup> aber es schien aussichtsreicher, Beziehungen zum Regime zu mobilisieren.

Gelegentlich wird in der Forschung schlicht behauptet, dass *Heckers* Buch verboten wurde, mit der Implikation, das Regime hätte sich auf die Seite Mathilde Ludendorffs und damit hinter ihre Attacken gegen die Goethe-Gesellschaft gestellt.<sup>15</sup> Die Sache verhält sich diametral gegensätzlich. Hans Wahl schrieb persönlich an Goebbels, um ein Verbot der Ludendorff-Schrift zu erwirken, die das Ansehen der Kulturgrößen Deutschlands auch im Ausland schädige. Goebbels war für dieses Argument empfänglich. Er sollte im November 1936 selbst eine Attacke gegen die Ludendorff-These lancieren, die er in seinem Tagebuch einen „Oberblödsinn ohnegleichen“ nannte.<sup>16</sup> Außerdem sagte ein hoher Beamter des

---

11 Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 20 (1935), S. 221.

12 GSA 149/143, Bl. 400: Martin Donndorf an Julius Petersen, 14.1.1936.

13 GSA 149/182, Bl. 265–271, hier Bl. 269: Protokoll der Sitzung des Ortsausschusses, 20.1.1934.

14 „Hr. Wahl erörtert die Möglichkeiten, eine Beschlagnahme des Ludendorffschen Buches zu bewirken, und regt an, daß Adolf Bartels, der früher im ‚Judenkenner‘ die Giftmordlegende bekämpft habe, das Heckersche Buch im ‚Völkischen Beobachter‘ bespreche. Hr. [Hans Severus] Ziegler solle gebeten werden, dieses nach Möglichkeit zu veranlassen.“ (Prot. Ortsausschuss (wie Anm. 13), Bl. 270.) Vgl. auch GSA 149/143, Bl. 391: Donndorf an Petersen, 8.2.1936: „Was soll geschehen? Soll insbesondere der Versuch gemacht werden, den alten Adolf Bartels zuzuziehen?“

15 So die Tendenz, gelegentlich implizit, bei Karl-Heinz Hahn: *Die Goethe-Gesellschaft in Weimar. Geschichte und Gegenwart.* (= Tradition und Gegenwart. Weimarer Schriften, 34.) Weimar 1989, S. 47. *The Goethe Society in Weimar as Showcase of „Germanistik“ during the Weimar Republic and the Nazi Regime.* Hrsg. von Wolfgang Bialas, Anson Rabinbach. Oxford 2007, S. 50–74, hier S. 65.

16 Rede des Reichsministers Dr. Goebbels bei der vierten Jahrestagung der Reichskulturkammer in Berlin über die Neugestaltung des deutschen Kulturlebens vom 27. November 1936. In: *Deutschlands Aufstieg zur Großmacht.* Hrsg. von Axel Friedrichs. (Dokumente der Deutschen

Propagandaministeriums offenbar im Einverständnis mit Goebbels, der „persönlich Interesse an der Tätigkeit der Goethe-Gesellschaft nimmt“, dass die Gesellschaft, die angeblich ein Fünftel ihrer Mitglieder im Ausland hatte, eine „Weltmission“ zu erfüllen habe, also im Sinne der Kulturpolitik des Regimes handelte.<sup>17</sup> Vor dem Krieg bestand diese Mission hauptsächlich in der Stützung des Ansehens deutscher Kultur im Ausland. Daher verbot Goebbels tatsächlich jede Diskussion der These von Schillers angeblicher Ermordung. Dabei übernahm er völlig Hans Wahls Begründung. In der Presseanweisung des Propagandaministeriums vom 10. Juni 1936 heißt es nach der Verkündung des Verbots: „Die Frage einer Vergiftung Schillers sei so irrsinnig, dass sie bereits das Ansehen Deutschlands im Auslande geschädigt habe“.<sup>18</sup> Dieses Verbot der ganzen Diskussion bedeutete freilich auch ein Verbot des Buches von Hecker – aber das war ein Nebeneffekt, den die Goethe-Gesellschaft gerne in Kauf nahm, denn mit dem drastischen Eingriff stellte sich Goebbels eindeutig auf die Seite Goethes und der Gesellschaft. Hans Wahl hatte in Verbindung mit seinem Appell an Goebbels an Donndorf geschrieben: „Es muss höchstamtlich Farbe bekannt werden.“<sup>19</sup> Und das verlangte Bekenntnis zu Goethe legte das Regime ab, jetzt und zunehmend im folgenden Jahr 1937. Mit seinem Schritt, der wegen der nachhaltigen politischen Bedeutung von Erich Ludendorff sicher mit Hitler abgesprochen war, nahm Goebbels giftige Kritik gerade von nationalsozialistischen Ludendorff-Anhängern hin, so wichtig war ihm diese Sache, nämlich die Mobilisierung Goethes im internationalen kulturpolitischen Kampf.

Etwa zeitgleich mit dem Verbot erschien in der Vierteljahrsschrift *Goethe* eine noch längere Glosse Hans Wahls, *Goethe und das Logenwesen*. Hier arbeitet Wahl sachlich und klar die m. E. richtige These heraus, Goethe habe den Geheimgesellschaften misstraut, vor allem weil er ihre „Staats-Gefährlichkeit“ erkannte. Hier also ein weiteres Beispiel – neben der Glosse über die Lindheimers –,

---

Politik, hrsg. von Paul Meier-Benneckenstein, Bd. 4.) Berlin 1937, S. 319–328; vgl. Goebbels' Tagebucheintrag vom 25. 8. 1937: Goebbels, Joseph: Tagebücher. 32 Bde. in 3 Teilen. Hrsg. von Elke Fröhlich. München 1993–2008. Teil I, Bd. 4, S. 280–281.

**17** Bundesarchiv Berlin (BArch) R 9361-V/7017, unfol.: (Rudolf) Erckmann an den Präsidenten der Reichsschrifttumskammer (Hanns Johst), Berlin, 31.10.1940. Zuerst zitiert (aber irrtümlich Goebbels zugeschrieben) von Lothar Ehrlich: Die Goethe-Gesellschaft zwischen Gleichschaltung und Verweigerung. In: Das Dritte Weimar. Klassik und Kultur im Nationalsozialismus. Hrsg. von Lothar Ehrlich [u. a.]. Köln 1999, S. 245–266, hier S. 258. Zu Erckmann vgl. Barbian, Jan-Pieter: Literaturpolitik im „Dritten Reich“. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder. Überarb. u. aktualisierte Ausg. München 1995, S. 172, 178.

**18** Zeitgeschichtliche Sammlung 102/2b/100/51 (2) v. 10. 6. 1936. In: NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Edition und Dokumentation. München 1984–2001. Bd. 4, S. 604–606, hier S. 605.

**19** GSA 149/182, Bl. 240 (Auszug: GSA 149/1123, Bl. 29): Wahl an Donndorf, 9. 2. 1936.

wo Hans Wahl eine im Prinzip richtige Einsicht darlegt. Aber der Kontext, die Funktion, war auch in diesem Fall entscheidend: es ging Goethe um die Problematik der „Überwachung“ der Freimaurerei, und Wahl kommt am Schluss auf sein eigentliches Erkenntnisinteresse zu sprechen, nämlich Goethes Affinität zu dem im August 1935 erlassenen Verbot der Geheimgesellschaften: „Alfred Rosenberg überschaut also die Lage klar und überlegen, wenn er sagt: ‚Goethe hat [...] die Gefahren durchaus eingesehen, die sich möglicherweise einstellen könnten, und auf sie hingewiesen. Auch die Gegner der Freimaurerei werden sich also eine Beschimpfung Goethes energisch verbitten müssen.‘“<sup>20</sup> Das Zitat ist ja eine Stellungnahme Rosenbergs für Goethe, so dass der NS-Chefideologe in diesem Punkt mit seinem Erzfeind Goebbels übereinstimmte.

Zu Rosenberg und Goebbels könnte man übrigens auch Heinrich Himmler hinzuziehen, der schon im Mai 1936, also noch vor Goebbels' Verbot, untersuchen ließ, ob in der Ahnentafel Mathilde Ludendorffs „irgendwelche jüdischen Bluts-teile auftreten“, „da sonst die Rabulistik dieser Frau, die bezeichnenderweise in ihren jüngeren Jahren eine sehr tätige internationale Pazifistin in der Schweiz war, sowie ihr ganzes anormales persönliches und sexuelles Leben nicht erklärlich wären.“ Himmler glaubte sogar, Mathilde sei von den Freimaurern „geschickt worden [...], den General Ludendorff zu verderben“, sie sei also eine Art Doppelagentin. Damit überbot Himmler Mathilde Ludendorffs Verschwörungstheorie mit einer noch raffinierteren Version, die sie selbst zur Verschwörerin machte. Die SS-Untersuchung ihrer Ahnen ging bis zu den Ururgroßeltern zurück und erstreckte sich über vier Jahre, hatte aber ein negatives Ergebnis, das den Reichsführer sicherlich enttäuschte.<sup>21</sup>

Auch wenn Himmler hier Goethe vielleicht nicht im Visier hatte, ging er im Endeffekt gegen eine massive Kritikerin Goethes vor; er lancierte die Untersuchung während der Kontroversen nach der Publikation der Neuauflage ihres Buches und der Diskussion über ein Verbot. Auch ohne Himmler dazuzurechnen haben wir zwei führende Nationalsozialisten im Goethe-Lager, also Rosenberg und Goebbels, und zu ihnen könnte man Hitler nennen, denn wenigstens in der

---

**20** Wahl, Hans: Goethe und das Logenwesen. In: Goethe (wie Anm. 8), S. 234–240, hier S. 240.

**21** NS 19/634, Bl. 10, sowie die weiteren Dokumente bis Bl. 24 (dort Vermerk über ein letztes Dokument vom 1. Juni 1940): Himmler an Walther Darré (Chef des Rasse- und Siedlungshauptamtes in der SS), 7.5.1936. Die Akte BArch NS 26/2526 enthält verwandte Schriftstücke. – Der Hinweis auf pazifistische Aktivitäten in der Schweiz basiert offenbar auf einer Verwechslung (wie vielleicht auch der Verdacht auf jüdische Abstammung), denn Himmler nimmt an, Mathilde sei eine geborene Kemnitz, aber das war der Name ihres ersten Ehegatten.

Öffentlichkeit vertrat er die These eines antisemitischen Goethe.<sup>22</sup> Außerdem propagierten zahlreiche kleinere Geister diesen ‚Deutschen Goethe‘: der Reichsjugendführer Baldur von Schirach, in Weimar Adolf Bartels, sein Schüler und Hitler-Freund Hans Severus Ziegler, auswärts das Vorstandsmitglied der Goethe-Gesellschaft Rudolf Buttmann (NSDAP-Mitglied Nr. 4) und der NS-Literaturwissenschaftler Walther Linden. Die These von der ablehnenden Haltung der Nationalsozialisten gegen Goethe kann also keineswegs aufrechterhalten werden. Vielmehr war seit 1936 der Weg frei für eine nationalsozialistische Annäherung an Goethe. In diesem Jahr wurde die Ludendorff-These abgeschossen; die Goethe-Gesellschaft schaltete sich gleich und begründete ihre neue Vierteljahresschrift, die NS-Inhalte aufnahm.

Diese Annäherung bahnte den Weg für die offizielle Anerkennung des Antisemiten Goethe. Ein Meilenstein war Franz Kochs Vortrag für die Forschungsabteilung Judenfrage in Walter Franks Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands.<sup>23</sup> Koch war ein angesehener österreichischer Germanist, der auch in den Schriften der Goethe-Gesellschaft publiziert, eine Rede auf der Hauptversammlung 1932 gehalten hatte und mit Petersen befreundet war, bis er 1939 als Dekan der Philosophischen Fakultät in Berlin entdeckte, dass Petersen jüdische Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl vor Entlassung schützte.<sup>24</sup> Aber als Koch 1937 den Vortrag *Goethe und die Juden* hielt, stand er noch auf gutem Fuß mit der Leitung der Goethe-Gesellschaft; zunächst war er als Herausgeber der neuen Vierteljahresschrift *Goethe* vorgesehen gewesen und hatte nur unter Arbeitsdruck abgesetzt.<sup>25</sup> Dem Habitus des Reichsinstituts für die Geschichte des neuen Deutschlands entsprechend, das als wissenschaftliches Aushängeschild Nazi-Deutschlands vor allem im Ausland dienen sollte, kommt Kochs Beitrag mit dem eleganten Firnis einer soliden wissenschaftlichen Untersuchung daher.

Aber Koch verfolgt natürlich ein konsequentes Programm. Obwohl der jüdische Goethe-Forscher Ludwig Geiger die Sache eigentlich schon relativ sachlich

---

**22** Hitler, Adolf: *Mein Kampf*. Eine kritische Edition. Hrsg. von Christian Hartmann [u. a.] im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte München – Berlin. 2 Bde. München 2016, Bd. 1, S. 330. Es handelte sich um Goethes Protest gegen das neue Weimarer Gesetz, das die Ehe zwischen Christen und Juden erlaubte.

**23** Koch, Franz: *Goethe und die Juden*. In: *Forschungen zur Judenfrage*. Bd. 2: Sitzungsberichte der Zweiten Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands vom 12. bis 14. Mai 1937. Hamburg 1937, S. 116–142 (auch als Separatdruck erschienen).

**24** Zeller, Bernhard (Hrsg.): *Klassiker in finsternen Zeiten 1933–1945*. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar. 2 Bde. Marbach 1983. Bd. 1, S. 270–273.

**25** Vgl. GSA 149/190, Bl. 112: Koch an Petersen, 2.11.1935.

angegangen habe, so Koch, habe man den Dichter seitdem „zum Judenfreunde, zum typischen Vertreter jener Humanität, wie sie das Judentum deutet, umgefälscht“<sup>26</sup>. Koch prüft gleich zwei Argumente für Goethes angebliche Schätzung des Judentums. Das erste ist Goethes Verehrung Spinozas. Koch meint, dass die gesamte „Spinozarenaissance“ des späten 18. Jahrhunderts den „Grundcharakter“ des holländisch-jüdischen Philosophen „entscheidend verändert, ihn übersetzt, auf die eigene Gefühlsebene transponiert, mit einem Worte germanisiert, verdeutscht“ habe (S. 122). Außerdem könnten Begriffe, die aus Spinoza hergeleitet zu sein scheinen, bei anderen Philosophen gefunden werden, die Goethe gründlicher studierte. Das zweite Element ist „Goethes Schätzung der Bibel“ (S. 122). Dieser durch verschiedene Aussagen bezeugten Hochschätzung stellt Koch den bekannten Spruch Goethes entgegen, der sich gegen die Verwendung alttestamentarischer Figuren in der Kunst wendet: „Wie aber jene Heroen in die Gegenwart treten, so fällt uns ein, daß es Juden sind, und wir fühlen einen Kontrast zwischen den Ahnherrn und den Enkeln, der uns irremacht und verstimmt“ (S. 123).<sup>27</sup> Und Koch zitiert natürlich die Leiter der ‚pädagogischen Provinz‘ aus den *Wanderjahren*, „[wir] dulden [...] keinen Juden unter uns“<sup>28</sup> – eine Aussage, auch wenn sie in komplizierte Bezüge eines fiktiven Werkes eingebettet ist, sich zur Stützung judenfeindlicher Bestrebungen geradezu anbot und Kochs Schlussfolgerung zu rechtfertigen schien, nämlich dass dieser Ausspruch „die Juden aus der kulturellen Gemeinschaft der Deutschen ausgegliedert“ habe (S. 124). Wenn Goethe dies befürwortet hatte, dann hat er es jedenfalls nicht vorgelebt, wie Koch einige Seiten weiter ungewollt zugibt, wenn er schreibt: Goethe „hat einzelne Juden wie Felix Mendelssohn durch seinen persönlichen Umgang ausgezeichnet, sich von Jüdinnen die Zeit vertrieben und schöntun lassen“ (S. 128). Und natürlich führt Koch dann Goethes Klage darüber an, „welches unnennbare Unheil der jüdische Praß uns zugefügt hat“ (S. 124).<sup>29</sup> Koch betont dann schließlich Goethes bekannte Unterscheidung zwischen den alten und den modernen Juden, mit abschätzigen Bemerkungen über die Juden seiner Tage

---

**26** Koch, Goethe und die Juden (wie Anm. 23), S. 119. Im Folgenden stehen Seitenzahlen in Klammern im Text.

**27** Koch zitiert Goethes Brief an Zelter vom 19. 5. 1812, Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter. In: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe (MA). Bd. 20.1. München 1991, S. 280 – 281.

**28** Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, In: MA, Bd. 17. München 1991, S. 633.

**29** Koch zitiert nach einer der vielen Ausgaben, die den Text zensierten; nach der Handschrift heißt es: „der jüdische und Christliche Praß“! Vgl. Goethe. Begegnungen und Gespräche. Hrsg. von Ernst Grumach u. Renate Grumach. Berlin 1965 ff. Bd. 4, S. 78.

(S. 126). Er gibt die Ansicht aus *Wilhelm Meisters Wanderjahren* wieder, vor dem höchsten Richterstuhl werde nicht gefragt,

ob es die beste, die vortrefflichste Nation sei, sondern nur, ob sie daure, ob sie sich erhalten habe. Das israelitische Volk hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausendmal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker: aber an Selbstständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und, wenn alles das nicht mehr gilt, an Zähheit sucht es seinesgleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde; es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehova durch alle Zeiten zu verherrlichen. (S. 127)<sup>30</sup>

Koch lässt dabei den Schluss dieser Textstelle weg: „Wir haben es daher als Musterbild aufgestellt, als Hauptbild, dem die andern nur zum Rahmen dienen.“ Er zieht aus dem Zitat den Schluss, dass Goethe „dieses selbständige und scharf sich absondernde Volkstum als ein völlig fremdes, vom deutschen grundverschiedenes betrachtet“ (S. 127). Von dieser möglicherweise zutreffenden Erkenntnis springt Koch jedoch zu der Behauptung: „Goethe anerkennt die Fähigkeit und Tüchtigkeit dessen, was wir Rasse nennen“ (S. 128), ja, Goethe sei „dem Begriffe der Rasse näher als irgendeiner seiner Zeit“ (S. 130). Aus diesem unhistorischen Gedanken heraus legt er nahe, dass Goethe deshalb konsequent „zum Gegner der Judenemanzipation, die ja letztlich auf Rassenmischung hinauslief, werden [musste]“, mit dem Zusatz: „ohne daß er dadurch gehindert war, die Juden als solche und auf ihrem Felde gelten zu lassen. Was, rein logisch gesehen, als Widerspruch erscheint, hat auf dem Boden organisch-biologischer Anschauungen seine völlige Richtigkeit und Gültigkeit“ (S. 132).

Den aus heutiger Sicht eindeutig negativ konnotierten Judenhass der satirisierten Figur Haman im Schauspiel *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern* (zweite Fassung von 1778) zitiert Koch so, als wenn es Goethes eigene Anschauungen wären und meint, dass er Juden mit einem anderen Maßstab beurteilt als andere Völker. Koch schreibt dazu: „Er wäre dazu nicht imstande, wenn er im Judentum nicht eine Wesensart sich ausleben sähe, die mit der seinigen und mit der seines Volkes nichts zu schaffen hat und nichts zu schaffen haben soll.“ (S. 129). Hier ist eindeutig Verzerrung am Werk.

Anders jedoch verhält es sich mit Äußerungen, die Goethe im späteren Leben von sich gab. Das eine, schlimm genug, ist der Spruch des 56-jährigen ehemaligen Staatsministers über den Judengegner Jakob Friedrich Fries, der nach Jena berufen wurde. Goethe schrieb: „Die sämtliche Judenschaft erzittert, da ihr grimmer Gegner [...] nach Thüringen kommt. In Jena darf nach alten Gesetzen kein

---

<sup>30</sup> Goethe, *Wanderjahre* (wie Anm.28), S. 390.

Jude übernachteten. Diese löbliche Verordnung dürfte gewiß künftig besser als bisher aufrecht erhalten werden“ (Koch, S. 136 f.).<sup>31</sup> Noch gravierender jedoch und wohl auch wirksamer war Goethes gehässige Ablehnung der von ihm erbetenen Hilfe für Juden in seiner Vaterstadt, die die rechtliche Emanzipation anstrebten – zusammen mit der Verspottung ihres Fürsprecheres Isaac Jacobsohn als „Jacobinischen Israels Sohn“ und „Humanitätssalbader“ (S. 134), und seine entrüstete, auch von Hitler gelobte Kritik an der geplanten Gesetzgebung in Sachsen-Weimar, die Ehen zwischen Christen und Juden gestatten sollte.<sup>32</sup> Insgesamt zitiert Koch Stellen, die uns heute noch zu schaffen machen. Er stellt sie jedoch in den Rahmen der nationalsozialistischen Rassen- und Rassentrennungsideologie.

Kochs vielbeachtete Reklamation Goethes für die antisemitische Sache war eine Art Durchbruch für den Ruf des Dichters im Dritten Reich. Nach Kochs Vortrag konnte der Gauleiter von München, Adolf Wagner, verkünden: „Nun sei es erwiesen, daß der Antisemitismus keine Angelegenheit von Radaubrüdern sei, sondern eine begründete und überzeugte Haltung des ganzen Volkes“.<sup>33</sup> Von nun an konnte Goethe seinen Platz im Pantheon der angeblichen Wegbereiter des Nationalsozialismus einnehmen, also der Dichter und Denker wie Johann Gottfried Herder, Schiller, Fichte, Ernst Moritz Arndt und Heinrich von Kleist.

Kurz vor Kochs Rede hatte Hans Wahl an Robert Petsch geschrieben, „daß wir in einem Kampf für Goethe stehen“, und er nannte die Goethe-Gegner: „die Seite Ludendorff und die Seite der jetzt langsam sich wandelnden Reichsjugendführung“,<sup>34</sup> also Baldur von Schirach. Die Wandlung Schirachs war in der Tat schon im Gang. Drei Wochen nach Kochs Vortrag, am 5. Juni 1937, lautete eine Presseanweisung des Propagandaministeriums:

Die nationalen Schiller-Festspiele in Weimar vom 14. 6. bis 2. 7. sollen diesmal besonders von den Feuilleton-Schriftleitungen beachtet werden. In der Zukunft heißen sie ‚Festspiele der deutschen Jugend‘ und stehen jetzt zum 1. Mal unter der Schirmherrschaft des Reichsjugendführers. [...] Der RJF [d. h. Reichsjugendführer Schirach] werde am Eröffnungstage, 14. Juni, eine grosse Rede über Goethe halten ...<sup>35</sup>

---

**31** Goethe, Johann Wolfgang: Briefe, Mai 1816 – Februar 1817. In: Weimarer Ausgabe von Goethes Werken (WA). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abteilung, Bd. 27. Weimar 1903, S. 64.

**32** Vgl. Wilson, W. Daniel: Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe. In: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum. Hrsg. von Annette Weber. Frankfurt/M. 2000. S. 19–45, 151–156, hier S. 30–37.

**33** Frankfurter Zeitung, 18.12.1937; Völkischer Beobachter, Münchener Ausg., 22.1.1938. Zit. nach Heiber, Helmut: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands. Stuttgart 1966, S. 626.

**34** GSA 149/1004, Bl. 171 f., hier Bl. 171: Wahl an Robert Petsch, 3.5.1937.

**35** NS-Presseanweisungen (wie Anm. 18), 5.6.1937, Bd. 5, S. 449.

Am Tag nach der Rede Schirachs erging dann der Befehl an die Reporter: „Die Rede Baldur v. Schirachs über Goethe soll stärker beachtet werden. [...] Hier habe sich, so sagte ein Vertreter der Reichsjugendführung, zum ersten Male ein verantwortlicher Funktionär des Reiches mit Goethe und seiner Stellung im Kulturwollen des Nationalsozialismus befasst“, und als Inhalt der Rede wurde berichtet: „die Persönlichkeit Goethes sei des Begriffes entkleidet worden, Weltbürger und liberaler Poet gewesen zu sein.“<sup>36</sup> Schirachs Rede, die auch von allen deutschen Rundfunksendern übertragen wurde,<sup>37</sup> wurde eine Woche später in dem Goethe-Sonderheft der Zeitschrift *Wille und Macht. Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend* publiziert. Das Heft bestand nur aus der Schirach-Rede und sorgfältig ausgewählten Goethe-Zitaten. Die Vorträge Kochs und Schirachs ergänzten sich perfekt: während sich Koch auf das Thema Goethe und Juden konzentrierte, erwähnte Schirach dieses mit keinem Wort, sondern betonte den angeblich national gesinnten Dichter, den er im bekannten Spruch „Männer sollten von Jugend auf Uniform tragen [...]“ aus den *Wahlverwandtschaften* ebenso ausschaltete wie Bemerkungen des Dichters über Körpererziehung.<sup>38</sup> So unterstrich Schirach Goethes ‚prophetische‘ Schau der Erziehungsprinzipien für die Hitler-Jugend, mit Betonung der Militarisierung. Beide Vorträge wurden als eigenständige Broschüren vertrieben, Schirachs Rede unter dem Titel *Goethe an uns. Ewige Gedanken des großen Deutschen* in zahlreichen Auflagen mit insgesamt mehr als 170.000 Exemplaren.

Die Entwicklung der Jahre 1936 und 1937 war entscheidend. Ludendorff war geschlagen und die Reichsjugendführung war gewonnen; die „parteiamtliche Schrift“<sup>39</sup> Kochs hatte Goethe in die Reihe vernationalsozialistischer Judenfeinde eingefügt. Der ‚Deutsche Goethe‘, der Nationalist und Antisemit, hatte im Dritten Reich gesiegt. Im Dezember 1938, bald nach den Novemberpogromen, bricht das Propagandaministerium wieder eine Lanze für den ‚Antisemiten‘ Goethe: Gegen

---

36 NS-Presseanweisungen (wie Anm. 18), 15.6.1937, Bd. 5, S. 485.

37 „Die Goetherede Schirachs möchte ich mir gerne anhören, sei es im Rundfunk oder in Weimar selbst.“ (GSA 149/1004, Bl. 24: Walther Linden an Hans Wahl, 15.4.1937); die Rede „wird als Reichsfeier auf alle deutschen Sender übertragen“ (GSA 149/1004, Bl. 25: Wahl an Linden, 17.4.1937).

38 Schirach, Baldur von: Goethe-Rede. Gehalten am 14.6.1937 aus Anlass der Weimarer Festspiele der deutschen Jugend im Nationaltheater zu Weimar. In: *Wille und Macht. Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend* 12 (1937), unpag.; *Goethe an uns. Ewige Gedanken des großen Deutschen*. Eingeleitet durch eine Rede des Reichsjugendführers Baldur von Schirach. München 1938 (Berlin 1943: 121. – 170. Tausend). Vgl. *Goethe: Die Wahlverwandtschaften*, In: MA, Bd. 9. München 1987, S. 449.

39 GSA 150/A 750, Bl. 103–109, hier Bl. 106: Gutachten von Hans Wahl zu Siegfried Goetze: „Goethe und das Judentum“.

die in der ausländischen Presse auftretende Auffassung, „dass Goethe ein Freund der Juden gewesen sei“, empfiehlt die Glossenkonferenz Max Maurenbrechers Buch aus dem Jahr 1921, in dem Goethe als Antisemit erscheint.<sup>40</sup> Der Dichter konnte sogar für antisemitische Hetzpropaganda mobilisiert werden: Am 18. und 19. Mai 1943, als die Deportationen schon längst liefen und der Aufstand im Warschauer Ghetto noch nicht beendet war, erschienen in Zeitungen im ganzen Reich gleichlautende Zeitungsartikel – also mit Sicherheit vom Propagandaministerium angeordnet – mit der Überschrift „Goethe und die Juden. Ein oft unterschlagenes Zitat“, nämlich die auch von Koch hervorgehobene judenfeindliche Stelle aus dem *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern*, natürlich ohne die Auskunft, dass der Sprecher im Stück als Judenfeind satirisiert wird.<sup>41</sup>

Es hat allerdings nicht an Versuchen gefehlt, den Weltbürger und Judenfreund Goethe wieder zur Geltung zu bringen. Allerdings stammten solche Versuche nicht von *Goetheverehrnern* in der Öffentlichkeit, sondern es geht hier um nationalsozialistische *Goethefeinde* vor allem Ludendorffianischer Prägung. Deren Äußerungen wurden nach dem Verbot dieser Diskussion allerdings in den Untergrund verbannt. Das einzige bekannt gewordene Zeugnis dieses Phänomens wäre vermutlich nicht entdeckt worden, wenn Hans Wahl nicht im November 1940 vom Amt Rosenberg um ein Gutachten darüber gebeten worden wäre. Wahl kannte aber schon eine längere Fassung als den Aufsatz, der ihm zugeschickt wurde. Er schreibt nämlich an das Amt Rosenberg, dass der Verfasser, der promoviere Jurist Siegfried Goetze aus Jena, „vor 2 Jahren eine Schrift verfaßt hat über ‚Goethe als Vorbild‘ und sie unter Umgehung des Verbots des Reichsministers für Volksaufklärung und Propaganda in zahlreichen Maschinenabzügen unter Ausschaltung der Kontrolle des Buchhandels gegen Geld vertrieben hat, wobei er mit der Geheimen Staatspolizei in Konflikt geraten ist.“<sup>42</sup> Der Titel der umfangreichsten Fassung, gleichfalls ein Typoskript, lautete später: *Goethe in völkischer Sicht. Ein Beitrag zur Freimaurer- und Judenfrage*. 1941, nachdem er bereits bei der

---

<sup>40</sup> Glossenkonferenz, 19.12.1938, NS-Presseanweisungen (vgl. Anm. 18), Bd. 6, S. 1206. Vgl. Maurenbrecher, Max: Goethe und die Juden. Eine Zusammenstellung. (Deutschlands führende Männer und das Judentum, Bd. 3.). München 1921.

<sup>41</sup> BArch R 55/20077. Vgl. Goebbels Tagebucheintrag vom 22.5.1943: „Ich habe durch meine Maßnahmen erreicht, daß in großem Umfange wieder antisemitische Literatur im Reichsgebiet aufgelegt wird. Sie war vollkommen verschütt gegangen. [...] Ich hoffe, daß wir in einigen Monaten wieder über einen reichen Schatz antisemitischer Aufklärungswerke verfügen können.“ (Goebbels Tagebücher (wie Anm. 16) II, 8, S. 340 – 349.)

<sup>42</sup> GSA 150/A 750, Bl. 100: Wahl an Bernhard Payr vom Zentrallektorat im Amt Schrifttumspflege, 10.12.1940. Das einzige unter *diesem* Titel überlieferte Exemplar der Schrift liegt heute im Nachlass Ludendorff, das heißt, Goetz schickte das Typoskript an die von ihm verehrte Mathilde Ludendorff (Erich Ludendorff war Ende 1937 gestorben). BArch Koblenz N 77/32.

Wehrmacht war, gab Goetze ein Exemplar in der preußischen Staatsbibliothek ab, aber Exemplare befinden sich heute auch im Institut für Zeitgeschichte in München und in der Deutschen Bibliothek in Leipzig. Hans Wahl bekam Kenntnis vom letztgenannten Exemplar und denunzierte sogar die Bibliothek dann bei Goebels.<sup>43</sup>

Die Hauptarbeit von Goetze, *Goethe in völkischer Sicht*, ist ein 317 Seiten langes Kompendium der Goethe-Kritik: Goethe war nicht nur Aufklärer, Pazifist, Kosmopolit, Homosexueller, Syphilitiker, Alkoholiker, Atheist – einiges davon könnte uns noch sympathisch anmuten – sondern auch Okkultist, gescheiterter Staatsmann, Privilegierter, Vaterlandsverräter, Napoleon-Verehrer, „Pressedespot“, Geheimbündler und somit „Höriger der überstaatlichen Mächte“, unmoralisch, emotional kalt, Frauenverächter, Kritiker der deutschen Sprache, Pfuscher in der Wissenschaft und einiges mehr. Aber Kern der Kritik ist Goethes Kosmopolitismus und Philosemitismus. Deshalb bereitete Goetze einen Extrakt seiner These, Goethe sei Judenfreund gewesen, offenbar zur Publikation als Aufsatz in dem vom Rassenhygieniker Walter Groß mit herausgegebenen *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* vor.<sup>44</sup> In diesem Aufsatz, *Goethe und das Judentum. Eine sachliche Darlegung*, finden wir den eigenartigen Umstand vor, dass ein nationalsozialistischer Goethe-Verächter den Ausführungen eines jüdischen Goethe-Verehrers folgt, natürlich mit umgekehrtem Vorzeichen. Er übernimmt nämlich einen großen Teil seines Materials und seiner Argumentation aus Heinrich Teweles' 1925 erschienenem Buch *Goethe und die Juden*. Während Teweles aber Goethes judenfreundliche und -feindliche Äußerungen gegeneinander abwägt, bringt Goetze nur den Philosemiten. Beides, die Abhängigkeit vom Juden Teweles sowie die Unterschlagung der judenfeindlichen Sprüche Goethes, brachte ihm die wütende Kritik Hans Wahls ein.<sup>45</sup>

---

**43** Goetze, Sigfried: *Goethe in völkischer Sicht*. Typoskript. O.O. u. o.D. (Datum des Einbands bzw. des Bindens: 25.6.1941.) Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 4 Au 6362/2450; Goetze, Sigfried: *Goethe und das Judentum. Eine sachliche Darlegung*. Typoskript. Gleimhaus Halberstadt L3554. (Im Folgenden stehen Seitenzahlen in Klammern im Text.) Zu Goetze und Hans Wahls Reaktion auf dessen Schriften vgl. Wilson, W. Daniel: Verbindungsmann zum NS-Regime. Hans Wahl, der Antisemitismus und die Goethe-Gesellschaft. In: *Publications of the English Goethe Society* 84 (2015), S. 203–222, hier S. 205–206.

**44** Zu Walter Groß, Leiter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP, vgl. Klee, Ernst: *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*. Frankfurt/M. 2003, S. 203–204. Vgl. GSA 150/A 750, Bl. 99: Bernhard Payr vom Amt Rosenberg an Wahl, 14.11.1940: „[...] uns zwecks genauester Überprüfung der Quellen von Professor Dr. Gross zugeleitet“.

**45** Wahl meinte, Goetze würde „Goethes weltbekannte scharfen antisemitischen Äußerungen [...] bagatellisieren“ und unterschlagen: „Er handelt damit so, wie bisher nur Juden gehandelt haben.“

In *Goethe und das Judentum* bemüht Goetze noch die Mär von Goethe als Jude (S. 7–10), wobei er den Wissenschaftler Rauschenberger in irreführender Weise anführt und Hans Wahls Ausführungen zu den Lindheimers ignoriert. Zusätzlich zu physiognomischen Begründungen bemüht Goetze wieder ethisch-weltanschauliche Argumente, zum Beispiel „Goethes ungewöhnlich starke Lebensbejahung, seine große Einfühlungsgabe gegenüber fremden Kulturen – die ja in besonderem Maße Juden zu eigen ist –, seine Vorliebe für gebundene Frauen (Charlotte Buff, Maxe Brentano, Frau v. Stein, Marianne v. Willemer) u. seinen stark erotischen Zug“. Ja, Goetze scheut sich nicht, die braune Trumpfkarte auszuspielen, nämlich den Vorwurf der Rassenschande: Er macht Bettine von Arnim zur Halbjüdin, sexualisiert Goethes Beziehung zu ihr und identifiziert sie dann mit der fiktiven Bettine in den *Venezianischen Epigrammen*, die aus der Zeit vor der Bekanntschaft zwischen Goethe und Bettina von Arnim stammen. Hans Wahl bezeichnet dies wohl richtig als „bewußte Fälschungen“; überdies spricht Goetze, so Wahl, „bewußt zweideutig von Goethes ‚vertraulichem Verkehr‘ mit Rahel Varnhagen“.<sup>46</sup> Goetzes eher verbürgte Argumentation zum vertraulichen Umgang Goethes mit dem jungen Komponisten Felix Mendelssohn (S. 3) übergeht Wahl in seinem Gutachten. Und einiges andere kann Wahl natürlich nicht widerlegen. An entscheidenden Stellen spricht er ein Machtwort: Statt sich mit Goetzes Gedankengängen auseinanderzusetzen – zum Beispiel zum Einfluss Spinozas auf Goethe – verweist er auf nationalsozialistische Autoritäten wie Koch oder Rosenberg. Ja, er droht, „gerichtlich oder polizeilich“ gegen Goetze „vorzugehen“,<sup>47</sup> da dieser zu der im Goethe-Nationalmuseum ausgehängten Ahnentafel jüdische Namen hinzuphantasierte. In diesem Zusammenhang fährt Wahl schweres Geschütz auf: „diese Lüge bedeutet auch eine Beleidigung des Führers, dem das neue Nationalmuseum seine Förderung und Entstehung verdankt.“ Goetzes Kritik an Adolf Bartels’ Goetheverehrung wertet Wahl ähnlich als „schwere Beleidigung und Ehrenkränkung dieses vom Führer mit Adlerschild des Deutschen Reiches ausgezeichneten aus der Masse der über Goethe schreibenden herausgehobenen deutschen Forscher[s]“<sup>48</sup>.

Goetze verzerrt das Material so arg, dass Wahl ein leichtes Spiel hat. Goetzes Angriff aus dem Lager Ludendorff konnte dem Ruf Goethes und der Goethe-Gesellschaft in Nazideutschland nichts anhaben, zumal er nicht öffentlich bekannt wurde. Goetze selbst hatte konstatiert, dass die „sich überschlagende Goethe-

---

(GSA 150/A 750, Bl. 103–109, hier Bl. 105: Wahl, Gutachten zu Siegfried Goetze, „Goethe und das Judentum“ (wie Anm. 39).)

<sup>46</sup> Wahl, Gutachten (wie Anm. 39), Bl. 104.

<sup>47</sup> Wahl, Gutachten (wie Anm. 39), Bl. 106–107.

<sup>48</sup> Wahl, Gutachten (wie Anm. 39), Bl. 108.

verehrung auch im völkischen Deutschland immer weiter um sich greift“.<sup>49</sup> Auch Wahls vernichtende Kritik speiste sich aus dem überlegenen Bewusstsein, dass Goethe und Goethe-Gesellschaft schon seit drei Jahren in der Gunst des Regimes standen. Das schloss natürlich nicht aus, dass verschiedene nationalsozialistisch orientierte Figuren nach wie vor Goethe (wie schon Goetze) als Weltbürger, Kriegsgegner, Freimaurer und eben Judenfreund darstellten. Eine „Goethe-Polemik“, die SS-Obersturmführer Kurt Hancke vom Hauptamt für Gegnerforschung beim Reichssicherheitshauptamt in einem Gutachten aus dem Jahre 1939 auswertete, war, nach der Beschreibung zu urteilen, wahrscheinlich ebendiese Schrift von Goetze, die die Gestapo dort zur Begutachtung abgegeben hatte.<sup>50</sup> Das Gutachten war an den Reichsführer-SS gerichtet, also Himmler. Kurt Hancke war ein in Freiburg habilitierter Germanist aus dem Umkreis von Martin Heidegger. Rolf Denkler zählt ihn zur „verlorenen Generation“ talentierter junger Germanisten, die vom Nationalsozialismus verführt wurden; 1911 geboren, fiel er mit knapp 30 Jahren im Krieg.<sup>51</sup> Hancke kritisiert an Goetzes „Goethe-Polemik“ „primitivste Irrtümer“ (wie zum Beispiel die „Abstammungsfrage“) und eine der Arbeit zugrundeliegende „obskure und sektiererische geschichtliche Greuelpropaganda“, also die Ludendorff-Legende. Aber Hancke erkennt, „dass das Verhältnis des neuen Reiches zu G[oe]the] problematisch werden musste und daher einer Überprüfung bedarf“. Zum Kern seiner Kritik an Goethe gehört die Feststellung:

Jene besondere Vorliebe, der sich die überwertete und gleichsam aufgeblähte Idealgestalt ‚Goethe‘ (in letzter Vollendung ausgebildet durch die Juden Brandes, Simmel u. Gundolf) bei dem gesamten deutschen und ausserdeutschen Liberalismus, – einschliesslich der huma-

---

**49** Goetze, Goethe und das Judentum (wie Anm. 43), S. 13. Dafür hat Goetze als echter Ludendorffianer eine Antwort, nämlich, dass der „Goethekult heute völkisch getarnt“ sei, denn die Freimaurer dürfen in Hitlers Deutschland nicht offen arbeiten; „Für Alljuda u. die Fmrei [= Freimaurerei] ist es belanglos, ob ein ‚Bekenntnis zu Goethe‘ eine zeitlang ‚antisemitisch‘ oder ‚völkisch‘ getarnt ist. Für sie bleibt maßgebend, daß der Geist Goethes in Deutschland Einfluß gewinnt, jener Geist von Weimar, der Pate stand bei der Schaffung der deutschen Republik i.J. 1918/19 u. der überall da zu finden ist, wo Volksfeinde ihr dunkles Spiel treiben.“ (S. 14) Ein einflussreiches Werkzeug der Freimaurer und Juden in diesem Plan sei die „verjudete“ Goethe-Gesellschaft, was Hans Wahl zu einer längeren und zum Teil irreführenden Rechtfertigung des Vereins bewegt.

**50** BArch R58/6518, Bd. 1, Bl. 925 f. Zur Datierung: Hancke wurde am 4.12.1939 zur Wehrmacht eingezogen, er fiel am 25.6.1941. (Vgl. Denkler, Horst: Werkrüinen, Lebenstrümmer. Literarische Spuren der „verlorenen Generation“ des Dritten Reiches. Tübingen 2006, S. 56.) Da er erst 1939 zum RSHA kam, ist das Dokument auf das Jahr 1939 zu datieren. Das stimmt mit der Angabe Hans Wahls im Dezember 1940 überein, wonach Götze seine Schrift etwa Ende 1938 vervielfältigte. (Vgl. GSA 150/A 750, Bl. 100: Wahl an Payr, 10.12.1940.)

**51** Denkler (wie Anm. 50), S. 56.

nitären Maurerei, des Pazifismus und der ‚Goethejuden‘ in aller Welt – erfreute, geht somit zurück auf einen gemeinsamen Ursprung: auf den Liberalismus des Westens, für den Goethe in seiner weltbürgerlichen Universalität offener war als irgendein anderer seiner Zeitgenossen – er trägt das liberale Bürgertum ebenso wie dessen überzeugte Goethe-Verehrung.

Hancke teilt mit Goetze also den Ausgangspunkt der Kritik am vaterlandslosen Philosemiten Goethe. Und diese Meinung wurde gewiss von vielen Nationalsozialisten geteilt.

Diese Erkenntnisse stellen die These Hans Robert Mandelkows in Frage, nämlich „daß die NS-Prominenz die Berufung auf Goethe in einer Mischung aus Gleichgültigkeit, Unkenntnis und Berührungsangst gemieden hat“.<sup>52</sup> Auch Dieter Borchmeyer meint, Goethe sei „kaum je eine Berufungsinstanz der Nationalsozialisten“ gewesen und „vom braunen Ungeist ungetrüb“ gewesen.<sup>53</sup> Mandelkow zitiert nur die unsinnigsten Auswüchse nationalsozialistischer Goethe-Auslegung; es fällt auf, dass er das Thema Goethe und Juden im betreffenden Abschnitt nur einmal andeutet, indem er Franz Kochs „Schandschrift“ in einem Nebensatz erwähnt. Und weil er das Thema Judentum ausspart, streift Mandelkow die Stelle in *Mein Kampf* nicht, in dem Hitler Goethes heftige Abwehr der Ehen zwischen Christen und Juden als Zeugnis seines Antisemitismus anführt, oder Hitlers angebliche Hervorhebung Goethes als Antisemiten im Gespräch mit Dietrich Eckart.<sup>54</sup> Sicher: Hitler sowie Goebbels, Schirach und all die anderen instrumentalisierten Goethe, ohne einen inneren Bezug zu vielen Aspekten seines Wirkens zu haben; Hitler und Goebbels distanzieren sich – nach Auskunft von Goebbels’ Tagebüchern – 1944 vom Dichter.<sup>55</sup> Aber das heißt nicht, dass sie ihn immer und überall verbogen haben; ihr Goethe, den sie an vielen Stellen positiv bewerteten, war eben ein anderer als der, den wir kennen. Die These von Goethe als Antisemit war weit verbreitet, auch mitten in den Goethe-Institutionen in

---

52 Mandelkow, Karl Robert: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Bd. 2: 1919–1982. München 1989, S. 78.

53 Borchmeyer, Dieter: Goethe. In: Deutsche Erinnerungsorte. Hrsg. von Etienne François u. Hagen Schulze. Bd. 1. München 2001, S. 187–206, hier S. 203.

54 Eckart, Dietrich: Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Ein Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir. München 1924, S. 25. Die Forschung geht – im Gegensatz zur These Ernst Noltes – davon aus, dass das „Zwiegespräch“ als solches nie stattgefunden hat, obwohl Hitler Teile des Werkes geschrieben haben kann. Vgl. Plewnia, Margarete: Auf dem Weg zu Hitler. Der „völkische“ Publizist Dietrich Eckart. (= Studien zur Publizistik 14) Bremen 1970, S. 97–112; Tyrell, Albrecht: Vom ‚Trommler‘ zum ‚Führer‘. Der Wandel von Hitlers Selbstverständnis zwischen 1919 und 1924 und die Entwicklung der NSDAP. München 1975. S. 194; Nolte, Ernst: Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus. In: Historische Zeitschrift 192 (1961), S. 584–606.

55 Vgl. Goebbels Tagebücher (Anm. 16), II, 12, S. 528 (22.6.1944).

Weimar. Der Ortsausschussvorsitzender der Goethe-Gesellschaft, Martin Donndorf, schrieb 1933: „Ich kann mir wenigstens eine Gesellschaft mit dem Arierparagraphen, die den Namen *Goethes* trägt, nicht vorstellen“, aber er setzte hinzu: „so wenig unser Schutzpatron auch Philosemit gewesen sein mag.“<sup>56</sup> Die Vorstellung, Goethe sei Antisemit, war in der Goethe-Gesellschaft nicht nur die Meinung eines Donndorf, der den Nationalsozialismus aus konservativer Überzeugung ablehnte, sondern auch von Hans Wahl und wohl auch der Mehrzahl der Mitglieder, wenigstens der nicht-jüdischen. Sie war schon seit langem Konsens unter Deutschnationalen und Konservativen. So war es nur konsequent, wenn der antisemitische Goethe im Nationalsozialismus letztlich die Oberhand gewann.

---

<sup>56</sup> GSA 149/180, Bl. 193: Donndorf an Petersen, 17.11.1934; auf diesem Durchschlag wurde nachträglich, wohl von der Geschäftsführerin Anna Günther, „Philo“ unterstrichen.



Kerstin Schoor

# ‚Goethe‘ als Paradigma kultureller Ausgrenzung und Selbst-Bestimmung im jüdischen Kulturkreis seit 1933 im NS-Deutschland

„Man sollte einmal untersuchen, schrieb Ortega y Gasset, ob Goethe noch standhält, wenn man ihn mit den Augen des Ertrinkenden liest.“<sup>1</sup>

Leo Hirsch, 1935

Mit diesen Worten stellt der deutsch-jüdische Journalist, Schriftsteller und Dramaturg Leo Hirsch im Dezember 1935 in der Berliner *Jüdischen Rundschau* seiner Rezension von Soma Morgensterns Bestseller-Roman *Sohn des verlorenen Sohnes* (1935) eine grundlegende Skepsis am Zeitgemäßen klassischer deutscher Dichtungstradition und Ästhetik voran. In einer Bezugnahme auf den spanischen Philosophen und Soziologen y Gasset, der diese kulturkritische Position bereits 1932, im 100. Todesjahr Goethes, gegen gesamteuropäische kulturelle wie politische Entwicklungen formuliert hatte,<sup>2</sup> verweist Hirsch nun Mitte der 1930er Jahre auf die spezifisch veränderten Rezeptionsbedingungen insbesondere klassischer deutscher Kulturtradition im jüdischen Kulturkreis im nationalsozialistischen Deutschland: „Wir sind gefühllos und unseres Schicksals unwürdig“, ergänzt er, „wenn wir jetzt auch nur einen Roman so lesen können wie früher“.<sup>3</sup> Auch der Schriftsteller Hermann Sinsheimer konstatiert im Mai 1935 in prosaischer Replik auf Goethes Gedicht *Der Sänger*<sup>4</sup> – und zugespitzt auf die aktuellen politischen Ereignisse bezogen: „Der deutsche Jude von heute kann nicht singen, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnt, denn – der Ast, auf dem er sitzt, wird ja gerade abgesägt und der Baum gerade entwurzelt, und jene Weiden vollends, an

---

1 Hirsch, Leo: Ein jüdischer Roman. Soma Morgenstern: Der Sohn des verlorenen Sohnes. (Roman). Erich Reiß-Verlag, Berlin. In: *Jüdische Rundschau* 98 (6.12.1935), S. 7 (Literaturblatt).

2 Vgl. dazu: Gasset y, Ortega: Um einen Goethe von Innen bittend (1932). In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. III. Augsburg 1996, S. 296–297. Darin fragt y Gasset: „Man sollte die Klassiker vor ein Tribunal von Schiffbrüchigen stellen und sie gewisse Urfragen des echten Lebens beantworten lassen. Wie würde Goethe vor diesem Gerichtshof bestehen?“

3 Hirsch, Ein jüdischer Roman (wie Anm. 1).

4 Vgl.: Goethe, Johann Wolfgang von: *Der Sänger*. In: Ders.: *Gedichte* (Ausgabe letzter Hand). Stuttgart/Tübingen 1827. S. 139: „Ich singe, wie der Vogel singt, / Der in den Zweigen wohnt, / Das Lied, das aus der Kehle dringt, / Ist Lohn, der reichlich lohnet.“

die er seine Harfe gehängt hat, werden vom Hochwasser davongetragen – vom Hochwasser der Probleme und Nöte.“<sup>5</sup>

Angesichts der politisch motivierten Ausgrenzungen jüdischer Künstler und Intellektueller aus dem deutschen Kulturbetrieb bezogen sich deren Überlegungen zu kulturellen wie künstlerisch-ästhetischen Neupositionierungen in Deutschland seit 1933 unweigerlich auch auf die Haltung zu Goethe und zur deutschen Klassik quasi als ‚Gretchenfrage‘ einer grundsätzlichen Positionierung zu deutscher, jüdischer und europäischer Kultur. Wie grundlegend dabei künstlerisch-ästhetische Anschauungen befragt werden mussten, illustriert eine Äußerung des Theaterkritikers Arthur Eloesser von 1927 in der Sondernummer der *C.V.-Zeitung* zum Thema *Unsere Mitarbeit an der deutschen Kultur*: Er spricht darin noch in den späten 1920er Jahren von einer „Verschmelzung deutschen und jüdischen Geistes bis zur chemischen Unlösbarkeit der Elemente“,<sup>6</sup> von der „Ausstrahlung der Zentralsonne Goethe, auch durch jüdischen Geist“, die „noch vor der bürgerlichen Emanzipation“ stattfand. Eloesser bezieht sich auf das geistige Erbe der Aufklärung, Klassik und Romantik, dem sich die Mehrheit der deutschen Juden mit dem Austritt aus dem Ghetto und dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft zunehmend verpflichtet fühlte, da es „den vorwärtstreibenden Geistern, den bedürftigen Seelen unter den Juden zuerst Heimat gegeben hat.“<sup>7</sup>

Indem diese „Heimat“ mit dem Machtantritt Hitlers und seiner Partei endgültig aufgekündigt wird, steht am Ende eines Emanzipationsprozesses, dessen Anfänge mit dem Austritt aus dem Ghetto und Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft eng mit den Ideen der Aufklärung und Klassik verbunden waren, für die jüdischen Schriftsteller und Künstler im Verhältnis zu Goethe das Verhältnis zu deutscher bzw. zu jüdischer Kultur als solches erneut zur Debatte.

---

5 Sinsheimer, Hermann: Jüdische Lyrik. In: Jüdische Rundschau 40 (17.5.1935), S. 11 (Literaturblatt).

6 Eloesser, Arthur: Kritik und Kritiker. In: *C.V.-Zeitung* 31/32 (5.8.1927). Sondernummer: *Unsere Mitarbeit an der deutschen Kultur*, S. 460.

7 Eloesser, Kritik (wie Anm. 6). Peter Gay erinnerte dies schließlich Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg: „Lessing, Kant, Goethe [...] – waren nicht oberflächlicher Schmuck. Sie waren gelebter Beweis und Zeichen des jüdischen Deutschtums. Sicher in ihrem Besitz, brauchte man nicht mehr zu beweisen, daß man ein Deutscher war. Man war Deutscher.“ In: Gay, Peter: *In Deutschland zu Hause ... Die Juden der Weimarer Zeit*. In: *Die Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1943*. Hrsg. von Arnold Paucker [u. a.]. Tübingen 1986, S. 31–43, hier S. 35.

# 1 Zwischen Zensur und einer Neuformierung kulturellen Selbstverständnisses: Goethe als Ausgangs- und Fluchtpunkt ästhetischer und kultureller Wertmaßstäbe

Welche unterschiedlichen Funktionen dabei der ‚Besinnung‘ auf Goethe im Prozess der kommunikativen Auseinandersetzung mit einer von außen beschädigten Identität der deutsch-jüdischen Minderheit im NS-Deutschland zukamen, soll im Folgenden vor allem als Ausdruck sprachlicher Handlungen in einem spezifischen historischen wie politischen Kontext behandelt werden. Ein wirkungsgeschichtlicher Beitrag zu eher konventionellen Fragestellungen wie etwa dem Wandel des „Goethebildes“ oder zur Wissenschaftsgeschichte ist schon deshalb kaum zu erwarten, weil eine der wesentlichen Deformationen, die das kulturelle Leben deutscher Juden nach 1933 in Deutschland nachhaltig prägten, in der strikten Beschränkung kultureller Entwicklungen auf rein „jüdische“ Belange und der Ausbildung einer ausschließlich „jüdischen“ Literatur und Kunst bestand. Die programmatische Trennung von sogenannter deutscher und jüdischer Kultur gehört zu den erkennbar ersten inhaltlichen Prämissen staatlicher Zensurpolitik.<sup>8</sup> Diese sah im Kampf gegen das sogenannte Assimilationsjudentum eine der ‚Hauptstoßrichtungen‘ ihrer Arbeit. Verbote und Restriktionen häuften sich daher bereits in der Anfangsphase beispielsweise des im Sommer 1933 gegründeten Kulturbunds deutscher Juden, wenn etwa dessen Dramaturg Julius Bab in seiner *Rede für den Kulturbund deutscher Juden* im August 1933 selbstbewusst auf einer Zugehörigkeit jüdischer Künstler und Intellektueller zu deutscher *und* jüdischer Kultur beharrte.

In dem Glauben an die Überlegenheit der Kultur gegenüber der Politik noch ganz dem bürgerlichen Erbe der Aufklärungszeit verpflichtet, wollte Bab – gegen ein drohendes kulturelles Ghetto – im Kulturbund in einer Bezugnahme auf Goethe einen „Ort lebendigen Geistes“ schaffen, einen Ort,

wo sich auch weiterhin jüdisches Wesen mit deutschem und europäischem zu freier, fruchtbarer Arbeit findet. Ein Ort jenes Geistes, an dessen schließlich überwindende Kraft wir glauben. Dem Geist wollen wir dienen, von dem ein Wort Goethes kündet:

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlicher: Dahm, Volker: *Das jüdische Buch im Dritten Reich*. 2., überarbeitete Aufl. München 1993, S. 55; Schoor, Kerstin: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945*. Göttingen 2010, S. 158–178.

„Getrenntes Leben, wer vereinigt's wieder?  
 Vernichtetes, wer stellt es her?  
 Der Geist!  
 Des Menschen Geist, dem nichts verloren geht,  
 Was er von Wert mit Sicherheit besessen.“<sup>9</sup>

Offenbar hoffte Bab, durch das in der Dichtung Goethes gestaltete Ideal menschlicher Vernunft, die Zuschauer nicht nur als Individuen zu stabilisieren, sondern im reflexiven Diskurs – gegen äußere Ausgrenzungsversuche – eine kollektive Identität deutscher *und* jüdischer Prägung ausbilden und (mehr noch) bewahren zu können.<sup>10</sup> Erkennbar zielte für ihn eine Bezugnahme auf Goethe in der Kulturbundarbeit vor allem „auf die Herausbildung des Kulturbundes als eines konservierenden Raumes, der die Möglichkeit bieten sollte, traditionelle Bildungsinhalte und -auffassungen zu vermitteln“<sup>11</sup>.

Dass dies im Propagandaamt der NSDAP durchaus gesehen wurde, belegt ein Schreiben der Ortsgruppe Charlottenburg/Mitte vom Oktober 1934. Es kommentiert eine Formulierung im 10. Heft der *Monatsblätter des Kulturbundes deutscher Juden*, nach der es für den Kulturbund „kein geeigneteres Werk als Goethes ‚Iphigenie‘ gebe!“, als „taktlose[...] Bemerkung“ und fügt ergänzend hinzu: „Was haben denn Beethoven und Goethe mit den Juden gemein? [...] Rein politisch dürfte es angebracht sein, die beiden Redakteure der Kulturbund-Monatsblätter, die beide in Charlottenburg sitzen ([...] Julius Bab, Akazienallee 4, und

**9** Bab, Julius: Rede für den Kulturbund Deutscher Juden. In: C.V.-Zeitung 32 (10.8.1933), S. 6.

**10** Vgl. in diesem Sinne auch: Schreiber, Paul: Unser Weg. In: Der Morgen 3 (August 1933), S. 216–218, hier S. 218: „Goethe schreibt einmal in sein Tagebuch: Deutsche gehen nicht zugrunde ebensowenig wie die Juden, weil es Individuen sind (15.III.1808). Darauf allein kommt es an, nichts anderes kann unsere Aufgabe sein. Wir müssen wieder wir selbst werden. Nicht im Sinne eines schrankenlosen Individualismus, sondern nicht mehr und auch nicht weniger als deutsche Juden. Wir müssen wieder in uns selbst gefestigt werden.“

**11** Rogge-Gau, Sylvia: Die doppelte Wurzel des Daseins. Julius Bab und der Jüdische Kulturbund Berlin. Berlin 1999, S. 94. Rogge-Gau verweist in diesem Zusammenhang auch auf ein Interview Julius Babs in der Zeitung *Der Schild* vom 26.1.1934 (in dem Beitrag von Hans Samter: Der Kulturbund – ein Träger unserer Zukunft?), in dem zu lesen gewesen sei, Bab gedenke, „im Kulturbund ‚als Deutscher zu schaffen‘ und müsse daher den Austritt zionistischer Mitglieder, die diese Haltung ablehnten, hinnehmen. Aufgrund dieses Vorfalles, der insbesondere in der *Jüdischen Rundschau* heftig kritisiert wurde, verbot Singer in einem offenen Brief seinen Mitarbeitern jegliche unautorisierte öffentliche Stellungnahme zu den Richtlinien kultureller Arbeit.“ (S. 77).

Gustav Rosenthal, Mommsenstr. 45) zu überwachen, weil wir zweifellos in unserem Kreisbereich jüdische Kristallisationskerne haben!“<sup>12</sup>

Noch in der Artikulation kultureller Konzepte, die wie jene des Rabbiners Joachim Prinz eine zionistische Gegenposition zu der von Bab geäußerten Anschauung eines weitgehend akkulturierten Judentums vertraten, bleibt jedoch die Referenz auf Goethe und die kanonisierten Namen deutscher Kultur erkennbar. Die bei jüdischen Intellektuellen zum Teil sehr unterschiedlich motivierten Bezugnahmen auf Goethe erscheinen in diesem Sinne als integraler Teil eines kontrovers verlaufenden Prozesses kollektiver Selbstverständigung. Auch Prinz geht es um die Abweisung einer „kleinbürgerliche[n] Kunst des Ghettos“ – allerdings durch ein Bekenntnis zum Judentum. Dann werde: „der Weg zu den großen künstlerischen Erlebnissen, die zu den Namen der Großen aller Völker, zu Beethoven und Goethe führen, keine Flucht in eine unverbindliche Welt, sondern gerade in ihnen und nur in ihnen wird dann der besondere Anteil jüdischer Schöpferkraft in der Kultur lebendig werden.“<sup>13</sup>

Babs Konzept scheitert schließlich nicht nur an den äußeren Eingriffen der NS-Zensurpolitik. Aufgrund interner Streitigkeiten im Kulturbund um die prinzipielle Ausrichtung kultureller Arbeit verließ er dessen Vorstand bereits im Juli 1934.<sup>14</sup> Als Dramaturg des Kulturbunds blieb seine Handschrift der Kulturbundarbeit der folgenden Jahre dennoch erkennbar eingeschrieben: So präsentierte der Vortragskünstler Otto Bernstein im April 1934 in Berlin in der von Julius Bab ins Leben gerufenen Vortragsabteilung des Kulturbunds einen Goethe-Abend. Am 23. Juli 1935 las Edith Herrstadt-Oettingen unter dem Titel *Alles um Liebe* neben Vers- und Prosadichtungen von Bialik, Hilde Marx, Franz Oppenheimer, Stefan Zweig, Zuckmayer und anderen im Berliner Theater mit großer Selbstverständ-

---

12 Wiener Library, London, Documents Section 575: MF KDJ I, unpaginiert: Propagandaamt der NSDAP, Ortsgruppe Charlottenburg Mitte, an den Propagandaleiter des Kreises I der NSDAP, Berlin, 19.11.1934.

13 Prinz, Joachim: Der Jude im Kulturschaffen. In: Jüdische Rundschau 58 (21.7.1933), S. 353. Und auch Kurt Singer, der Leiter des Kulturbunds, bemerkte zur Eröffnung der Kulturbundarbeit im Oktober 1933: „Das Wort der Bibel, das Ethos der Propheten, die Weisheit talmudischer und rabbinischer Glaubenskünder ist uns so in Blut und Seele gesenkt, wie uns die Welt Kants und Humboldts, Goethes und Beethovens zu eigen wurde. Keine andere Tendenz soll unsere Arbeit begleiten, keine andere Richtung unser Programm bestimmen als der Wunsch, künstlerisches Krongut mit zu verwalten und zu gestalten, soweit es unsere Kräfte zulassen.“ (Singer, Kurt: Zum Geleit. Fanget an! In: Monatsblätter des Kulturbunds deutscher Juden 1 (Oktober 1933), S. 1.)

14 Vgl. Rogge-Gau, Wurzel (wie Anm. 11), S. 90. Sie bezieht sich bei diesem Hinweis auf einen Auszug aus dem Protokoll der Vorstandssitzung des Kulturbunds vom 5.7.1934 zur Eintragung ins Vereinsregister, vgl. Landesarchiv Berlin, Rep. 42, Acc. 2148, Nr. 27347, Bl. 34/35: Kulturbund deutscher Juden an das Amtsgericht Charlottenburg, Berlin, 16.7.1934.

lichkeit auch Texte von Goethe. Am 23. November 1935 sprach Julius Bab in der ersten Veranstaltung seiner Kulturbund-Vortragsreihe *Über das religiöse Drama der neuen Zeit* über Goethes *Faust*. Und noch in der vierten Veranstaltung seines Vortragszyklus *Der Widerhall der Bibel in der europäischen Dichtung*, der von Oktober 1936 bis zum März 1937 in Berlin stattfand, also zu einem Zeitpunkt als Goethe-Bezugnahmen im jüdischen Kulturkreis im Grunde bereits verboten waren, verglich Bab Goethes *Faust* mit dem *Hiob* des Alten Testaments und zeigte dabei unter starker Zuhörerresonanz wie sehr der Humanist Goethe von der Poesie des Alten Testaments beeinflusst war. Am 9. Februar 1935 wurde bei einem Kleinkunstabend mit Max Ehrlich im Berliner Theater eine Wiederholung der Opern-Parodie *Kleiner Faust – was nun?* aufgeführt. Und der Kulturbund Rhein-Ruhr zeigte in seiner ersten Spielzeit der Kölner Bühne 1934 Goethes *Stella*, die als „schöne[r] Erfolg[...]“ rezensiert wurde.<sup>15</sup> Goethes *Geschwister* wurden Ende 1934 im Berliner Kulturbund in einer Doppelveranstaltung mit Molières *Gelehrten Frauen* aufgeführt,<sup>16</sup> denen eine Rezension in der *C.V.-Zeitung* jedoch vorsorglich bescheinigte, es seien

unter der Perspektive des Judentums gesehen völlig neutrale Stücke, aber sie erhalten ihre künstlerische Weihe schon durch die Namen ihrer Verfasser, und da sie zudem in das allgemeine Kulturbewusstsein eingegangen sind, so darf man ihre Aufführung auf der Bühne des Kulturbundes als einen neuen Beweis der selbstübernommenen Verpflichtung betrachten, uns in diesem Bewußtsein fortdauernd wach zu erhalten und zu stärken.<sup>17</sup>

Goethes Werk erschien dem Reichskulturverwalter Hans Hinkel, der mit der staatlichen Überwachung kultureller Aktivitäten deutscher Juden beauftragt war, noch 1937 in einer Weise präsent, dass er in einem Interview der *Nationalsozialistischen Partei-Korrespondenz*, die ihn am 14. Mai 1937 zur Programmgestaltung der Jüdischen Kulturbünde befragte, nachdrücklich in Richtung der Kulturbundarbeit drohte. Er empfinde es als „Anmaßung [...], wenn bei Vorschlägen bzw. Anträgen zu Veranstaltungen der Judenschaft unter sich Werke von Beethoven, Goethe und Mozart auftauchen, denn es ist nicht Zweck der Übung, inhaltlich deutsche Kulturbünde mit jüdischen Mitgliedern aufzuziehen.“<sup>18</sup>

---

**15** Aus deutsch-jüdischer Kulturbewegung. In: Kulturbund deutscher Juden. Monatsblätter 2 (März 1934), S. 20.

**16** Aus deutsch-jüdischer Kulturbewegung. In: Kulturbund deutscher Juden. Monatsblätter 2 (Dezember 1934), S. 10.

**17** Lachmanski, Hugo: Goethe und Molière im Berliner Kulturbund. In: *C.V.-Zeitung* 47 (12.11.1934), S. 5–6 (1. Beiblatt).

**18** Zit. nach: Geisel, Eike: *Premiere und Pogrom*. In: Geisel, Eike u. Henryk M. Broder: *Premiere und Pogrom. Der Jüdische Kulturbund 1933–1941*. Berlin 1992, S. 7–35, hier S. 16.

Jegliche Bezugnahme auf Goethe in der Aufführungspraxis des Jüdischen Kulturbunds war bereits 1936 ganz verboten worden, zu einem Zeitpunkt also, als Goethe, der zwischen 1933 und 1935 im offiziellen NS-Theater zunächst auffallend wenig gespielt worden war, wieder mit bedeutungsschweren Inszenierungen von „monumentaler Eindringlichkeit“ auf der deutschen Bühne präsenter wurde.<sup>19</sup>

Dennoch sind offene wie verdeckte Bezüge auf den Dichter bis zum Dezember 1938, dem Ende des jüdischen Presse- und Verlagswesens im NS-Deutschland, nachweisbar, – wenngleich in späteren Jahren oft nur noch in der symbolischen Nennung seines Namens. Goethe wird dabei aus durchaus unterschiedlichen Perspektiven zu einer Art Paradigma bei den Versuchen einer Neubestimmung kultureller Identität. Der Dichter bleibt, als *der* symbolische Repräsentant einer deutschen Kultur, ein selbstverständlich gesetzter Ausgangs- und Fluchtpunkt ästhetischer wie kultureller Wertmaßstäbe, die in den mit Vehemenz ausgetragenen Debatten um eine „jüdische“ Kunst und Kultur auf ihren Bestand wie ihre Verbindlichkeit hin befragt werden, – nicht allerdings zwangsläufig verbunden mit der Orientierung auf eine spezifisch „deutsche“ Kultur.

## 2 Goethe-Rezeption in der zeitgenössischen Literatur?

Die Rezeption Goethes im jüdischen Kulturkreis erscheint zudem nach 1933 *tendenziell* weniger durch eine produktive Auseinandersetzung der zeitgenössischen Literatur mit dem Werk des Dichters charakterisiert. Umfassende Untersuchungen der verschiedenen Gattungen unter diesem Gesichtspunkt stehen hier noch aus. Angesichts der eingreifenden Zensurmaßnahmen bleibt zunächst eine These Karl Robert Mandelkows von 1989 bestehen, nach der sich eine produktive Auseinandersetzung zeitgenössischer Literatur mit Goethe nach 1933 „fast ausschließlich auf die Dichter im Exil“ verlagert hat.<sup>20</sup>

Lutz Wincklers Analyse von Rudolf Franks 1935 in Berlin erschienenem „Roman in Erzählungen“, *Ahnen und Enkel*,<sup>21</sup> differenziert diesen Befund dennoch

<sup>19</sup> Vgl. dazu u. a. Drewniak, Boguslaw: Das Theater im NS-Staat. Szenarien deutscher Zeitgeschichte 1933–1945. Düsseldorf 1983, S. 170.

<sup>20</sup> Vgl. Mandelkow, Karl Robert: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Bd. II: 1919–1982. München 1989, S. 86.

<sup>21</sup> Winckler, Lutz: Nomaden im Laubhüttenland. Rudolf Franks Roman ‚Ahnen und Enkel‘. In: Geschichten erzählen als Lebenshilfe. Beiträge zum literarischen und künstlerischen Werk Rudolf Franks. Hrsg. von Lutz Winckler [u. a.]. Berlin 2015 (= Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz 49), S. 60–72.

bereits am singulären Phänomen und kann beispielsweise intertextuelle Bezüge des Romans zu Goethes *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*<sup>22</sup> überzeugend nachweisen: In der Rahmenhandlung des Romans bricht eine Gruppe von zwölf jüdischen Männern und Frauen – in Anlehnung an die zwölf jüdischen Stämme – aus Deutschland ins Exil auf. In ausdrücklicher Bezugnahme des Textes auf Goethes *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, eine der frühesten deutschsprachigen Novellen zum Thema der Emigration, soll auch in Franks Roman der „Zusammenhalt und das Überleben dieser Gruppe [...] durch Gespräche und Geschichten, eben ‚Unterhaltungen‘ gesichert werden“<sup>23</sup>. Winckler kann zeigen, wieweit Rudolf Frank darin – über Goethe vermittelt – noch im Inhaltlich-Strukturellen auf eine der nach 1933 wesentlichen Funktionen bürgerlicher Literatur als „Überlebenshilfe“ verweist. Hier liegt zugleich eine entfernte Parallele zur Goethe-Rezeption der sogenannten Inneren Emigration. Mit dem Hinweis auf Hans Carossas Festvortrag über *Wirkungen Goethes in der Gegenwart*<sup>24</sup> im Juni 1938 auf der Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar, hat auch Mandelkow diese Art der Rezeption auf die These „Trost bei Goethe“<sup>25</sup> eingeführt.

Über eine tröstende Funktion hinaus verweist Winckler jedoch zutreffend auf das von Rudolf Frank im Roman *Ahnen und Enkel* aufgerufene Goethe'sche Konzept der Geselligkeit und des geselligen Gesprächs, wie es im 18. Jahrhundert entstanden war, sowie auf dessen kulturellen wie gesellschaftspolitischen Kontext: das Entstehen einer „aufgeklärten literarischen Öffentlichkeit und ihres in die politische Öffentlichkeit hineinwirkenden humanistischen Menschenbildes und Gesellschaftsprogramms“<sup>26</sup>. Frank verbindet sich der Goethe'schen Tradition

---

22 Goethe, Johann Wolfgang: *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. 6. München 1988, S. 125–241.

23 Winckler, *Nomaden* (wie Anm. 21), S. 63–64.

24 Carossa, Hans: *Wirkungen Goethes in der Gegenwart*. [Rede, gehalten am 8. Juni 1938 vor der Goethe-Gesellschaft in Weimar]. In: *Ders./Goethe Gesellschaft: Goethe 3* (1938), Leipzig 1939, S. 33.

25 Mandelkow, *Goethe* (wie Anm. 20), S. 87. Denn auch bei Autoren der sogenannten Inneren Emigration ist aufschlussreich, was der Festvortrag Hans Carossas *Wirkungen Goethes in der Gegenwart* am 8.6.1938 auf der Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar andeutend thematisierte und der Autor in dem Text *Worte über Goethe* (1949), einem Vorabdruck aus dem 1951 erschienenen Lebensbericht *Ungleiche Welten*, ausdrücklich als Funktion Goethes für ihn und Gleichgesinnte im Dritten Reich benennt: „Wie aber sollten die Schreibenden aufkommen gegen das bedrückte, verfälschte Leben? Wie sich wenigstens innerlich noch einen Rest jenes Hoheitsbewußtseins erhalten, ohne welches gerade die echte Begabung sich nicht äußern mag? Wieder einmal war es Goethe, von dem Ermutigung und Wegweisung kamen; ein Schriftsteller, der damals seiner Einwirkung aus dem Wege ging, war einem Zuckerkranken vergleichbar, der trotzig auf das Insulin verzichtet.“ (In: *Deutsche Beiträge 3* [1949], S. 373.)

26 Winckler, *Nomaden* (wie Anm. 21), S. 63–64.

inhaltlich wie in der strukturellen Anlage des Romans im Augenblick ihrer größten Bedrohung – und wohl kaum zufällig gebunden an das Thema des Exils. Die Unterhaltungen der jüdischen Flüchtlinge erinnern als Binnenhandlung des Romans Szenen jüdischer wie deutsch-jüdischer Geschichte seit dem Eintritt der Juden in die bürgerliche Gesellschaft. Sie transportieren Erfahrungen von Toleranz und Integrationsversprechen wie permanenter Bedrohung gleichermaßen und eröffnen „in der Abfolge von Märchen, Legenden und fiktivem Reisebericht ‚Zwischenräume‘, in denen die erzählenden und handelnden Personen Formen des Überlebens und der Identität ‚unterwegs‘ aushandeln.“<sup>27</sup> Das Bemühen um einen „Transfer des geistigen Erbes“<sup>28</sup>, von dem der Autor 1935 in seinem Nachwort zum Roman schreibt, ist damit auf Traditionen deutscher Kultur und deutsch-jüdischer Emanzipationsgeschichte wie auf eine Wiederanbindung an jüdische Traditionen gleichermaßen gerichtet. In deren Zusammenführung werden mögliche Perspektiven einer neuen jüdischen Identität in der Diaspora erzählerisch entwickelt. Noch im Formalen transportiert der Text nach Winckler zudem in einer Bezugnahme auf Goethe die Überzeugung von einer „humanitären Funktion der Literatur, der elementaren Funktion von Sprache und Rede, von Erzählen und Zuhören für ein auf gegenseitige Anerkennung und Toleranz gegründetes Zusammenleben in der Gesellschaft“<sup>29</sup>.

Damit kann Wincklers Analyse die eingangs aufgestellte These *tendenzieller* Entwicklungen dieser Jahre zwar (noch) nicht außer Kraft setzen. Sie steht hier jedoch exemplarisch als produktive Anregung künftiger notwendiger Forschungen im Bereich fiktionaler Texte.<sup>30</sup>

### 3 Goethe als die Identifikationsgestalt „klassischen“ humanistischen Erbes

Auch in der Rhetorik jüdischer Publizistik in Deutschland bleibt Goethe – ungeachtet seiner durchaus ambivalenten Haltung den Juden gegenüber – *die* wichtigste Identifikationsgestalt des „klassischen“ humanistischen Erbes. Den Entwicklungen im Exil nicht unähnlich erscheint er als Garant einer humanistischen

---

27 Winckler, *Nomaden* (wie Anm. 21), S. 69.

28 Frank, Rudolf: Nachwort. In: Ders.: *Ahnen und Enkel. Roman in Erzählungen*. Berlin 1936, S. 267.

29 Winckler, *Nomaden* (wie Anm. 21), S. 64.

30 Vgl. auch zur Goetherezeption in Franz Hessels Spätwerk *Alter Mann* bei: Schoor, Zentrum (wie Anm. 8), S. 67–93, insbes. S. 89–90.

deutschen und vor allem europäischen Kulturtradition, in der man das deutsch-jüdische Kulturerbe aufgehoben sah und die den gegenwärtigen politischen Entwicklungen entgegenstand. So setzt Ernst Lissauers öffentliche Kritik an Paul Fechters Literaturgeschichte im April 1933 gerade bei Fechters „Befangenheit in einem engen Begriff des Volkstums“ an, die ihn – so Lissauer – „Goethe nicht mehr wirklich erkennen“ lasse. „Goethes über-, anti-, a-nationale Haltung“ bewirke vielmehr, dass „Fechtens Einstellung zu Goethe völlig verkehrt“ sei.<sup>31</sup>

Im „übernationalen Weltbürgertum“ Goethes als dem „Verkünder gewaltfreier Humanität und dem vermeintlich unpatriotischen Verehrer Napoleons“,<sup>32</sup> auf das sich die jüdischen Intellektuellen ausdrücklich bezogen, lagen dagegen gerade auch die Schwierigkeiten einer ideologischen Inanspruchnahme des Dichters durch die nationalsozialistische Kulturpolitik:

Bereits 1930 hatte Alfred Rosenberg in seinem Buch *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* erklärt, daß Goethe für die kommenden ‚Zeiten erbitterter Kämpfe‘ nicht brauchbar sei, ‚weil ihm die Gewalt einer typenbildenden Idee verhaßt war und er sowohl im Leben wie im Dichten keine Diktatur eines Gedankens anerkennen wollte, ohne welche jedoch ein Volk nie ein Volk bleibt und nie einen echten Staat schaffen wird‘.<sup>33</sup>

Folgerichtig zitiert der jüdische Soziologe Franz Oppenheimer im Februar 1933 im *Morgen* in seiner Auseinandersetzung um *Staat und Nationalismus* als einem letzten öffentlich Appell an den idealen Rechtsstaat Goethes Mephisto-Gestalt mit den Worten:

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,  
Des Menschen allerhöchste Kraft,  
Laß nur in Blend- und Zauberwerken  
Dich von dem Lügengeist bestärken,  
So hab ich Dich schon unbedingt“,

läßt Goethe seinen Mephisto sagen. Wenn wir nicht zugrunde gehen wollen, so müssen wir diesem Spuk in entschlossener Kehrtwendung den Rücken kehren und uns vom Geist, der Gottes ist, führen lassen zum Rechtsstaat, zur civitas dei.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Lissauer, Ernst: Fechtens Literaturgeschichte [Rezension]. In: *Der Morgen* 1 (April 1933), S. 63–68, hier S. 64, 66.

<sup>32</sup> Mandelkow, Goethe (wie Anm. 20), S. 78–79.

<sup>33</sup> Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1943, S. 515.

<sup>34</sup> Oppenheimer, Franz: *Staat und Nationalismus*. In: *Der Morgen* 6 (Februar 1933), S. 438–444, hier S. 443. Und weiter heißt es dort: „Das ist die Krisis, in der sich die europäisch-amerikanische Menschheit heute befindet. Viel ärger und gefährlicher als die wirtschaftliche Krise, die aus den

Und weiter, in deutlichen Worten polemisch auf die unmittelbare Gegenwart bezogen: „die Gewalt, die diesen Staat, diesen Kapitalismus und diesen Nationalismus geschaffen hat, beruft sich als letzte Instanz auf sich selbst. Es gibt kein Recht mehr, es gibt keine Menschlichkeit mehr, es gibt nur noch Gewalt, die die Macht erstrebt, um sich mit unmenschlichen Mitteln durchzusetzen.“<sup>35</sup>

Sollte der Rückgriff auf einen kulturell tradierten Diskurstyp im ‚Sprechen mit und Reden über Goethe‘ einerseits, wie das Beispiel Julius Babs verdeutlicht, Identität potentiell stabilisieren, zeigt der Text von Franz Oppenheimer auch, dass Bezugnahmen auf den Dichter nicht selten in widerständiger Absicht gegen die offizielle NS-Kulturpolitik eingesetzt wurden. Insbesondere in kabarettistischen Texten oder bei Kleinkunstabenden wurde im Vertrauen auf ein ‚allgemeines Kulturbewusstsein‘ mit angedeuteten Kurzzitaten deutscher Klassiker gearbeitet. Goethe wurde zu einem wichtigen Gewährsmann kulturellen jüdischen Widerspruchs gegen den Ungeist politischer Gegenwart. Die Sammlung „Verbotener Texte“ des Kulturbunds deutscher Juden weist bereits vor 1936 verstärkte Zensureingriffe der NS-Überwachungsbehörden aus. So wurden in Gedichten wie *Die Gebermühle* und *Gödheehaus* Zitate oder verdeckte Anspielungen auf Texte Goethes gestrichen. Hedi Haases Text *Schönheitspflege* fiel wegen seiner erkennbaren *Erlkönig*-Bezüge den Streichungen der Zensur ebenso zum Opfer wie der parodistische Text *Ich bin eine Witwe* aufgrund seiner Anspielungen auf Goethes *Faust*.<sup>36</sup>

Goethes Humanitätsbegriff blieb schließlich in seiner Überwindung des Nationalen gleichermaßen für die Abweisung antisemitischer Ausgrenzungen bedeutsam. So hatte Julius Bab bereits 1926 in seinem Buch *Goethe und die Juden* festgestellt: „Die grundsätzliche Minderschätzung irgendeiner Gruppe menschlicher Individuen auf nationale, religiöse oder sonstige Merkmale hin (den Irrsinn der kulturmaßgeblichen Rasse hatte man zu Goethes Zeit, wie gesagt, noch nicht erfunden) lag gänzlich außer Goethes Denkmöglichkeit.“<sup>37</sup>

---

gleichen Wurzeln erwachsen ist. Diese kann, und wird vielleicht, noch einmal überwunden werden: aber die geistig-sittliche Verwirrung mag tödlich sein.“

35 Oppenheimer, Staat (wie Anm. 34), S. 443: „die Gewalt, die diesen Staat, diesen Kapitalismus und diesen Nationalismus geschaffen hat, beruft sich als letzte Instanz auf sich selbst. Es gibt kein Recht mehr, es gibt keine Menschlichkeit mehr, es gibt nur noch Gewalt, die die Macht erstrebt, um sich mit unmenschlichen Mitteln durchzusetzen. Das ist die Krisis, in der sich die europäisch-amerikanische Menschheit heute befindet. Viel ärger und gefährlicher als die wirtschaftliche Krise, die aus den gleichen Wurzeln erwachsen ist. Diese kann, und wird vielleicht, noch einmal überwunden werden: aber die geistig-sittliche Verwirrung mag tödlich sein.“

36 Vgl. Wiener Library, London, Documents Section 575, III: Kasten Kulturbund Deutscher Juden: Wiener Library, Universität Tel Aviv: „Jüdischer Kulturbund 57“.

37 Bab, Julius: *Goethe und die Juden*. Berlin 1926. S. 32.

Ganz diesem Denken verpflichtet stellte Leo Baeck schließlich Anfang 1935 das kommende Semester des Berliner Jüdischen Lehrhauses in seinem Eröffnungsvortrag überhaupt unter die Goethe'sche Formel: „Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen“. Er erklärte Europa aus der Vergangenheit der Kinder Hams, Sems und Japhets und jeden Europäer zu einem „Kind der hamitisch-semitischen Kulturvergangenheit, die durch Griechenland umgeformt wurde.“<sup>38</sup>

## 4 Goethe und die illusionäre Hoffnung auf die Macht des Geistes

Goethe wurde in diesem Sinne – wie in vielen Texten des Exils – zum Repräsentanten eines ‚anderen‘, eines ‚besseren‘ Deutschland.<sup>39</sup> Dabei war der Glaube an einen in Goethe verkörperten ‚humanen Kern des Deutschtums‘ in weiten intellektuellenkreisen offenbar so ungebrochen, dass er die ebenfalls virulente, eingangs aufgerufene kulturkritische Position einer Auseinandersetzung mit den Entwicklungen bürgerlicher Kultur tendenziell überlagerte.

Die Erzählung *Kleiner Emigrant* von Alice Stein-Landesmann, die im Juli 1934 im *Morgen* erschienen ist, setzt – ungewollt – auch das Problematische dieses Rezeptionsprozesses literarisch ins Bild: Darin hat der 13-jährige jüdische Protagonist, Robert Heymann, über die Annonce einer englischen Familie seit sieben Monaten bei dieser in London Aufnahme gefunden. Im Januar 1934 reflektiert er dort über seine Situation im Exil. Er ringt mit seinem Heimweh nach dem Vater in Berlin, nach der in England verleugneten deutschen Sprache und Kultur und erinnert sich an das Zerwürfnis mit seinem Schulfreund Wichmann. „Wortlos“ war Robert nach dem Streit damals in der Berliner Wohnung durch die Zimmer gegangen,

---

**38** Zit. nach: Friedlaender, Fritz: Grenzen der Kulturautonomie. In: Der Morgen 11 (Februar 1935), S. 492–497, hier S. 494–495.

**39** Vgl. u. a. Deutsche Intellektuelle im Exil. Ihre Akademie und die „American Guild for German Cultural Freedom“. Eine Ausstellung des Deutschen Exilarchivs 1933–1945 der Deutschen Bibliothek. Frankfurt a.M./München 1993. S. 59: Goethe wird als erster Vertreter eines anderen, besseren Deutschland und seiner Kultur bezeichnet, der dem herrschenden Geist des NS entgegenstand, vgl. auch in der Gründungsurkunde der von Hubertus Prinz zu Löwenstein initiierten amerikanischen Hilfsorganisation für deutsche Intellektuelle und Künstler im Exil, der „American Guild for German Cultural Freedom“ vom 4. 4. 1935 in New York, in der „Lessing, Kant, Schiller and Goethe“ als die Vertreter des „true spirit of Germany“ bezeichnet werden.

[...] – in der Bibliothek machte er Halt. [...] drüben standen die Klassiker, 40 Bände Goethe, die Jubiläumsausgabe, und dann die Erstaussgabe, ganz kleine Bändchen, noch von Goethe selber redigiert, Vater hatte ihm das erklärt, und Robert teilte seinen Stolz auf diese abgegriffenen Bände. Streichelnd fuhr er über die Lederrücken. Plötzlich ließ er die Hände sinken – Wichmann fiel ihm ein. Er wurde blaß, stand wie ertappt bei etwas Verbotenem. Er war kein Deutscher – hatte keinen Teil an deutschen Leistungen, an deutschem geistigen Besitz. Das waren Wichmanns Worte gewesen.<sup>40</sup>

Robert hatte danach die deutsche Schule nicht mehr besuchen wollen. Dessen ungeachtet schreibt der 13-jährige dem Vater nun aus der Londoner Einsamkeit, aus einer ihm fremd gebliebenen kulturellen Umgebung: „Was geht denn mich das alles an? Ich bin doch woanders zu Hause! Es ist doch nicht meine Heimat und kann es niemals werden! Denn ich bin ein Deutscher wie Du – ich weiß, wie Mutti erzählte, daß ihre Urgroßeltern in Königsberg lebten. Ich liebe nur deutsche Städte, Vati, ich kann nichts dafür.“<sup>41</sup>

Robert bittet den Vater am Ende der Erzählung schließlich, ihn zu Ostern wieder in der Berliner Schule anzumelden.

Verbunden mit der illusionären Hoffnung auf die Macht des Geistes werden in diesem Sinne in einer Bezugnahme auf Goethe insbesondere in den ersten Jahren der NS-Herrschaft auch Momente tragischer Verkennungen der realen politischen Gefährdung der jüdischen Bevölkerung sichtbar. Vor der Folie zeitgenössischer Goetherezeption erscheint der Faschismus zudem fast ausschließlich als Antipode zum Geist der abendländischen Kultur, als Abkehr von Weltbürgertum und humanistischem Menschenbild. Die prinzipielle Frage, wieweit der Rückgriff auf Goethe den Blick auf die politisch-gesellschaftlichen Faktoren des Faschismus nicht überhaupt verstellte, kann allerdings bei einer Literatur unter strengster Zensur kaum wirklich befriedigend beantwortet werden.

## 5 Zwischen tradiertem Humanitätsbegriff und dem Bildungsideal eines „jüdischen Humanismus“

Es waren schließlich – neben der NS-Verbotspolitik – vor allem zwei Entwicklungen, die die Präsenz Goethes im jüdischen kulturellen Leben innerhalb Deutsch-

---

<sup>40</sup> Stein-Landesmann, Alice: Kleiner Emigrant. In: Der Morgen 4 (Juli 1934), S. 174–178, hier S. 175.

<sup>41</sup> Stein-Landesmann, Emigrant (wie Anm. 40), S. 177.

lands in der NS-Zeit partiell beeinträchtigten: zum einen der Ausschluss jüdischer Jugendlicher aus dem deutschen Bildungssystem und die praktische Vorbereitung der jüngeren Generation zur Auswanderung sowie zum anderen die bereits erwähnte Tatsache, dass die erfahrene inhumane Praxis des deutschen Staates einigen Intellektuellen auch den tradierten Humanitätsbegriff deutscher Kultur zunehmend unbrauchbar erscheinen ließ.<sup>42</sup>

„Der platonische Geist, der im deutschen Judentum so sehr wie in keinem andern Teil des Judentums Wohnstatt hatte, wird bei uns seine Heimat im alten Maße nicht festhalten können,“<sup>43</sup> beklagte der Rabbiner Ignaz Maybaum im August 1934. Der Ausschluss aus den Universitäten und eine vor allem für die Auswanderung nach Palästina notwendige Berufsumschichtung, die einen Wechsel des Milieus und der Lebensführung innerhalb der jungen Generation zur Folge hatten, weckten bei den Älteren die Befürchtung einer „Fellachisierung“<sup>44</sup> des Judentums. „Wir sind am Abend müde“, bekannte ein junger Mann im Sommer 1934 auf der von Martin Buber in Herrlingen einberufenen Konferenz für jüdische Erwachsenenbildung „über die Situation der Menschen, die in der Umschichtung zu landwirtschaftlichen und handwerklichen Berufen“ standen: „es bedarf schon aller Energie, um das Lernen des Hebräischen zu bewältigen. Dazu kommen die vielen Vorträge, die uns über unsere zukünftige Situation unterrichten sollen. Wo sollen wir zu einer besonderen Bildungsarbeit noch Zeit und Möglichkeit hernehmen?“<sup>45</sup>

Auch in den Schilderungen der nach Palästina ausgewanderten Chaluzim, denen Erich Rott 1934 im *Morgen* seinen Essay *Vom Kurfürstendamm nach En Charod* gewidmet hatte,<sup>46</sup> muss Goethe schließlich „im Koffer“<sup>47</sup> bleiben: Die Goethehandschrift, ein „vollendet schönes Goethe-Autogramm“,<sup>48</sup> das in der ausgebauten Dachwohnung am Kurfürstendamm „unter Glas und Rahmen“ gehangen hatte, als Teil „beste[r] deutsche[r] Vergangenheit“, konnte der Erzähler zwar: „über alle Grenzen retten. Ich wollte sie mir in meiner neuen palästinensischen Behausung aufhängen. Aber jene Behausung ist kein Haus, sondern nur

---

42 Vgl. zu dieser Problematik im Exil auch den Beitrag Irmela von der Lühes über Thomas Manns Roman *Lotte in Weimar* in diesem Band.

43 Maybaum, Ignaz: Die geschichtliche Aufgabe des deutschen Judentums: Martin Buber als Dank für Herrlingen. In: *Der Morgen* 5 (August 1934), S. 200–207, hier S. 204.

44 Maybaum, Aufgabe (wie Anm. 43), S. 204.

45 Maybaum, Aufgabe (wie Anm. 43), S. 205–206.

46 Rott, Erich: *Vom Kurfürstendamm nach En Charod*. In: *Der Morgen* 7 (Januar 1934), S. 415–419.

47 Rott, *Kurfürstendamm* (wie Anm. 46), S. 416.

48 Rott, *Kurfürstendamm* (wie Anm. 46), S. 415.

ein Zelt geworden, und Goethe paßt an seine wackelnde, windgeschüttelte Wand wie die Faust aufs Auge.“<sup>49</sup>

Bleibt das prometheische Gebet für Erich Rott in Palästina aber durchaus noch denkbar, ist in Deutschland Intellektuellen wie Hanns Reißner und anderen der „deutsch-weltbürgerliche Humanismus [...] abgelöst durch den christlich-völkischen Totalitätsanspruch“. Dagegen setzt man ein Bekenntnis zum „Bildungsideal eines jüdischen Humanismus“.<sup>50</sup>

Als Lehrprogramm eines jüdischen Landerziehungsheims, dessen Aufbau schließlich durch den Ersten Weltkrieg verhindert worden war, hatte Martin Buber den Begriff eines „hebräischen Humanismus“ bereits 1913 vor einem kleinen Kreis pädagogisch interessierter Intellektueller entwickelt. Mit Bezug auf intellektuelle Gewährsmänner wie Platon, Shakespeare, Goethe, Hölderlin und Stefan George hatte dieser im Gefolge des Krieges in weiteren kulturzionistischen Kreisen Aufnahme gefunden.<sup>51</sup> Nach 1933, als angesichts einer totalitären Herrschaft in Deutschland ein Denken des abendländischen Humanismus vielen kritischen Intellektuellen zunehmend in die Krise geriet, wurde Martin Bubers religionsphilosophisches Programm eines „biblischen Humanismus“ schließlich zum Bildungskonzept für eine verfolgte jüdische Gemeinschaft, das auch von kritischen und der Religion eher fernstehenden Intellektuellen, wie Leo Hirsch, mit getragen wurde. „Biblischer Humanismus“, erläuterte Martin Buber im Oktober 1933 in einem gleichnamigen Aufsatz im *Morgen*, „will den Juden von heute zu seinem Urgrund zurückführen.“<sup>52</sup> Bezogen auf Konrad Burdachs Nachdenken *Über den Ursprung des Humanismus*<sup>53</sup> und dessen Bestimmung vom Grundwesen eines abendländischen Humanismus, verweist Buber damit zunächst wie jener auf eine Stelle aus Dantes *Gastmahl*: „Eines jeden Dinges höchstes Verlangen, das ihm vom Anbeginn die Natur eingepflanzt hat, ist es, zu seinem Urgrunde zurückzukehren.“<sup>54</sup> Und wie Burdach verortet Buber sein Humanismus-Konzept in

<sup>49</sup> Rott, Kurfürstendamm (wie Anm. 46), S. 415.

<sup>50</sup> Reißner, Hanns: „Geh aus und lerne!“ In: *Der Morgen* 3 (August 1933), S. 156–159, hier S. 158.

<sup>51</sup> So bezieht sich Martin Buber auf dem 16. Zionistenkongress im Juli/August 1928 in Zürich erneut auf den Begriff eines „hebräischen Humanismus“.

<sup>52</sup> Buber, Martin: *Biblischer Humanismus*. In: *Der Morgen* 4 (Oktober 1933), S. 241–245, hier S. 242.

<sup>53</sup> Vgl. Burdach, Konrad: *Über den Ursprung des Humanismus*. [1913] In: Ders.: *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*. Berlin 1918, S. 97–203.

<sup>54</sup> Zit. nach Buber, *Humanismus* (wie Anm. 52), S. 242. Vgl. dazu Dante Alighieri: *Das Gastmahl (Convivio)*. In: Ders.: *Philosophische Werke*. Bd. 4/IV. Hrsg. unter der Leitung von Ruedi Imbach. Hamburg 2004, Kapitel xii/14, S. 93.

einer „konkreten Umgestaltung des gesamten inneren Lebens“<sup>55</sup>. Er sollte jedoch den „Bürger“ – wie Ignaz Maybaum 1934 in seinem Artikel *Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums* zutreffend anmerkte – „über seine prometheische Jugendgeschichte“ hinauswachsen lassen, ihn seinen „titanischen Optimismus“ aufgeben und „seinen Weg, den er weiter zu gehen hat, gläubig weiter gehen“ lassen: „Die Bekehrung des Bürgers setzt ein, sein Übergang von der religiös nicht verwurzelten Humanität zum Glauben, der die Humanität rettet.“<sup>56</sup>

In diesem Diskurs nimmt Goethe erneut eine besondere Rolle ein. Hatte die Aufklärung den Juden den Weg zur Emanzipation gebahnt und ihnen das Bildungsideal einer sittlich-moralischen Erziehung des Menschen hin zu einem von Vernunft geprägten Subjekt gewiesen, das sich immer weiter selbst ausbilden sollte und alle nationalen und religiösen Unterschiede transzendierte, sollte sich das „jüdische Volk“ nun – in ausdrücklicher Abgrenzung von Goethes Bildungsprogramm eines *Wilhelm Meister* – „aus den Kräften der Umkehr“ erneuern.<sup>57</sup> Bereits Franz Rosenzweig hatte in seinem *Stern der Erlösung* in diesem Sinne in einer Bezugnahme auf Goethe den polytheistischen Idealismus mit jüdischer Frömmigkeit konfrontiert.<sup>58</sup> „Gerade das deutsche Judentum“, bekräftigte Maybaum 1934, „dessen Schuld es war, als Bildungsjudentum den Glauben verfehlt zu haben, ist berufen, zu einem Glaubensjudentum zu werden.“<sup>59</sup> Für ihn führen die „Fragen, die das Schicksal dem deutschen Judentum aufgegeben hat, [...] von der Welt Goethes fort“:

Wilhelm Meisters Ideal, ‚das Leben als Kunstwerk zu gestalten‘, durfte eine Zeit lang auch das Ideal des deutschen Judentums sein. Das ist vorbei. [...] Hier ist das Leben selbst Auftrag. Nicht mehr, daß das Ich Schöpferfreude erfährt, ist das alles Ausschließende. Entscheidend ist, daß das Ich den Schöpfer erfährt. Damit schreiten wir von einem Idealismus, der der Menschheit ‚große Werke‘ fordert, zum Dienst an den ‚guten Werken‘, den maassim towim fort.<sup>60</sup>

---

55 Buber, Humanismus (wie Anm. 52), S. 242.

56 Maybaum, Ignaz: Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums. In: Der Morgen 8 (November 1934), S. 336–344, hier S. 341.

57 Maybaum, Geschichte (wie Anm. 56), S. 342.

58 So konfrontiert Franz Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* den polytheistischen Idealismus mit der jüdischen Frömmigkeit, wenn er beispielsweise dem Gebet des jungen Goethe „Schaff’ das Tagwerk meiner Hände, hohes Glück, daß ich’s vollende“ das rechte Gebet des Moses aus Psalm 90,17 gegenüberstellt: „Ja, das Werk unserer Hände wollest Du fördern.“ (Rosenzweig, Franz: *Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M. 1988, S. 306.)

59 Maybaum, Geschichte (wie Anm. 56), S. 342.

60 Maybaum, Aufgabe (wie Anm. 43), S. 206.

In einer Situation existentieller Gefährdung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland sollte damit der klassische Humanismus-Begriff, an den das Goethe'sche Bildungsideal gebunden war, durch einen ‚jüdischen Humanismus‘ abgelöst werden, um das isolierte moderne Subjekt über eine Rückkehr zum Glauben in einer religiösen und Solidargemeinschaft neu zu verankern und dadurch – ganz im Geiste Bubers – den verlorenen Bund jüdischer Gemeinschaft neu zu begründen.<sup>61</sup>

## Epilog

Das Resümee der am jüdischen Kulturleben aktiv beteiligten Intellektuellen vor der zweiten großen Fluchtwelle der Juden aus Deutschland 1938 blieb allerdings in allen Gruppierungen ein eher ernüchtertes. So vermutet Emanuel Bin-Gorion, der Mitherausgeber des 1935 veröffentlichten *Philo-Lexikons*, eines Handbuchs des jüdischen Wissens, im August 1938 im *Morgen*: „Der aufgeklärte Israelit, der den Faust auswendig kannte und nicht wußte, daß es ein Buch Hiob gibt, – dieser Typus ist nicht Erfindung eines Satirikers, sondern eine Massenerscheinung gewesen, vielleicht gar: geblieben.“<sup>62</sup>

Und deutlicher konstatiert Hans Bach, der Herausgeber des *Morgen*, im Februar 1938: „Fast alle Beobachter des Weges, den das Judentum in den letzten Jahren genommen hat, stimmen darin überein, daß ein hoffnungsvoller Aufschwung, den Anschluß an die Religion zurückzugewinnen, wieder in sich zusammengefallen, in Enttäuschung und Gedrücktheit verpufft“ sei.<sup>63</sup>

Für Bach bedarf es vielmehr – in erneuter Wendung zum tradierten Traditionsbezug europäischer Kultur –

eines richtigen Trainings in dem, was mit zunehmendem Glauben entsprechend abgenommen hat: der Unabhängigkeit, der inneren Freiheit. Sie ist nur dort zu erlangen, wo sie vorhanden ist: bei den Klassikern aller Zeiten. Die beste Vorbereitung dazu, wieder Jude zu werden, besteht darin, Goethe, Swift, Montaigne, Dante, Augustin, Aristoteles und Plato zu lesen, – dann könnten wir der Bibel etwas näher gerückt sein.<sup>64</sup>

---

**61** Vgl. dazu auch zahlreiche der von Martin Buber in diesen Jahren gehaltenen Vorträge, wie z. B. am 21. 3. 1933 in Berlin vor einer Gruppe von Lehrern und Erziehern über das Problem der jüdischen Bildung und Volkserziehung, in denen er seine Ansichten darlegte. Gesammelt in: Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*. Darmstadt 1962 (darin: *Die Fragen an den Einzelnen*, 1936) sowie ders.: *Der Jude und sein Judentum*. Köln 1963.

**62** Bin-Gorion, Emanuel: *Wissen ist Trost*. In: *Der Morgen* 5 (August 1938), S. 215.

**63** Bach, Hans: *Judentum für alle Tage*. In: *Der Morgen* 11 (Februar 1938), S. 445 – 452, hier S. 445.

**64** Bach, *Judentum* (wie Anm. 63), S. 452.

Die von Konrad Kwiet untersuchten Briefe deutscher Juden, die im nationalsozialistischen Deutschland Selbstmord begingen, enthüllen, in welchem Maße sich viele Juden in ihren letzten Lebensstunden wieder in die ihnen vertraute Welt einer vergangenen deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft zurückgezogen haben. Sie suchten lesend Trost bei den deutschen Klassikern.<sup>65</sup> Und auch dem Emigranten Julius Bab, der am Silvestermorgen 1940 in New York eintrifft, gibt Goethe Halt als Bab zwischen den ihn umgebenden Wolkenkratzern einer fremden Kultur orientierungslos geworden ist und in einem Park ein kleines Denkmal bemerkt: „Und dieses erste Denkmal, das ich überhaupt in Amerika sah, war eine Marmorstele mit dem Kopf Goethes. – Ich bekenne, daß mir daraufhin etwas besser wurde.“<sup>66</sup>

Vielen Emigranten war dagegen der Bruch mit Deutschland und seiner Kultur irreparabel geworden. So schreibt die deutsch-jüdische Journalistin und Schriftstellerin Bertha Badt-Strauss 1958 in den USA über *Drei unvergessliche Frauen*<sup>67</sup> und stellt in ihrem Artikel die letzte Goethe-Lektüre der ermordeten Freundinnen Hannah Karminski, Cora Berliner und der Schriftstellerin Martha Wertheimer in einen kritischen Zusammenhang mit den Entwicklungen deutscher bürgerlicher Kultur. Die drei Frauen hatten vielen Kindern und Jugendlichen zur Flucht aus Deutschland verholfen, bevor sie schließlich im Juni 1942 selbst Opfer faschistischer Rassenpolitik wurden. Bertha Badt-Strauss, die sich noch im August 1939 über London in die USA hatte retten können, erinnert ihre Leser: „Hannahs Brief über ihren letzten Besuch bei Cora und Frau Fürst [...]: ‚Sie sassen in der Sonne im Hofe und lasen Goethe‘. – Am nächsten Tag kamen die Landsleute Goethes und holten die beiden Frauen in den Tod.“<sup>68</sup>

---

**65** Kwiet, Konrad: Nach dem Pogrom: Stufen der Ausgrenzung. In: Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft. Hrsg. von Wolfgang Benz [u. a.]. München 1989, S. 545–659, hier S. 652.

**66** Bab, Julius: Vita emigrationis (MS), S. 6–7. In: Julius-Bab-Archiv, Archiv der Akademie der Künste (AdK), Berlin, Mappe 11, S. 221. Vgl. dazu auch: Bab, Elisabeth: Aus zwei Jahrhunderten. Roslyn Heights 1960, Typoskript (ebd. AdK Berlin: Julius-Bab-Archiv), wo sie drauf hinweist, dass der Begebenheit darin sogar ein Gedicht gewidmet sei, das in dritter Strophe lautete: „Kann es denn sein, daß diesen Namen hier / dies Land mir als sein erstes Denkmal boete? / Und doch: sein großes Haupt blickt her zu mir / der Herr und Meister meiner Sprache – GOETHE!“ (Ebd. Vgl. auch Bab, Julius: Heimat in Goethe. In: Ders.: Über den Tag hinaus. Kritische Betrachtungen. Ausgew. und hrsg. von Harry Bergholz. Heidelberg/Darmstadt 1960, S. 74–77.)

**67** Badt-Strauss, Bertha: Drei unvergessliche Frauen. In: Leo Baeck Institute Bulletin 1, Nr. 2/3 (1958). S. 103–107, hier S. 107.

**68** Badt-Strauss, Frauen (wie Anm. 67), S. 107.

# Autor\*innen und Herausgeber\*innen

**Dieter Borchmeyer** ist Professor emeritus für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg, Honorarprofessor an der Universität Graz und Präsident a.D. der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (2004 – 2013). Von 1982 bis 1988 war er Professor für Theaterwissenschaft an der Universität München. Er hatte Gastprofessuren an zahlreichen Universitäten in Frankreich, Österreich und vor allem den USA inne. Im Jahr 2000 wurde er mit dem Bayerischen Literaturpreis (Karl-Vossler-Preis) für wissenschaftliche Darstellungen von literarischem Rang ausgezeichnet. 2017 erhielt er die Goldene Goethe-Medaille der Goethe-Gesellschaft Weimar und den Bayerischen Verdienstorden.

Forschungsschwerpunkte: Weimarer Klassik; Richard Wagner; Friedrich Nietzsche; Thomas Mann.

Publikationen u.a.: *Mozart oder die Entdeckung der Liebe*. Frankfurt a. M. 2005; *Nietzsche, Cosima, Wagner. Porträt einer Freundschaft*. Frankfurt a. M. 2008 (Neuaufgabe 2017); *Richard Wagner. Werk – Leben – Zeit*. Ditzingen 2013; *Was ist deutsch? – Die Suche einer Nation nach sich selbst*. Berlin 2017.

**Stefan Breuer** ist Professor im Ruhestand an der Universität Hamburg. 1984/1985 war er Professor für Politikwissenschaft im FB Rechtswissenschaften der Universität Hamburg, anschließend Professor für Soziologie, zunächst an der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik (HWP) und ab 2005 an der Universität Hamburg. Er gehört zu den profiliertesten Kennern der Schriften Max Webers und wurde insbesondere durch seine Arbeiten zur politischen Rechten zwischen 1871 und 1945 bekannt.

Forschungsschwerpunkte: Historische Soziologie; Politische Soziologie; Geschichte der Soziologie.

Publikationen u. a.: *Die radikale Rechte in Deutschland 1871–1945: Eine politische Ideengeschichte*. Stuttgart 2010; „Herrschaft“ in der Soziologie Max Webers. Wiesbaden 2011; *Der charismatische Staat: Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft*. Darmstadt 2014.

**Wolfgang Bunzel** leitet die Abteilung Romantik-Forschung im Frankfurter Goethe-Haus/Freies Deutsches Hochstift, in dieser Funktion koordiniert er die historisch-kritische Ausgabe sämtlicher Werke und Briefe Clemens Brentanos und das Projekt „Chronotopos Romantik“. Daneben lehrt er als Apl. Professor Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt a. M., ist Mitherausgeber des Internationalen Jahrbuchs der Bettina-von-Arnim-Gesellschaft und seit Mitte 2014 einer der beiden Geschäftsführer der Trägergesellschaft Brentano-Haus Oestrich-Winkel gemeinnützige GmbH.

Forschungsschwerpunkte: Literatur und Kultur der deutschen Romantik; Geschichte und Poetik des Briefes; Literatur des Naturalismus.

Publikationen u. a.: *Romantik und Vormärz. Zur Archäologie literarischer Kommunikation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Bielefeld 2003 (Mitherausgeber); *Bettine von Arnim: Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde*. Nach dem Text der Erstausgabe hrsg. von Wolfgang Bunzel. München 2008; *Romantik. Epoche – Autoren – Werke*. Hrsg. von Wolfgang Bunzel. Darmstadt 2010.

**Dorothee Gelhard** ist seit 2002 Professorin für Vergleichende Literaturwissenschaft (Slavistik/ Germanistik/Romanistik) an der Universität Regensburg. Im WS 2012/2013 hatte sie eine Gastprofessur an der Hebräischen Universität Jerusalem inne; seit WS 2012/2013 ist sie Principal Investigator der Graduiertenschule für Ost- und Südosteuropastudien der Universität Regensburg und der LMU München. Sie ist Herausgeberin der Reihe *Pegisha – Begegnung, Jüdische Studien* bei Peter Lang.

Forschungsschwerpunkte: Ernst Cassirer; Aby Warburg; literarische Formen der Philosophie; Bildtheorien.

Publikationen u. a.: *Ist die Kultur erwacht? Benjamin und die Malerei*. Wien 2014; *Zwischen Sagen und Zeigen. Performative Intertextualität und Interpiktualität in der jüdischen Kultur*. Paderborn 2014; *Ernst Cassirer und die Literatur*. Frankfurt/M. 2017.

**Rüdiger Görner** ist Professor für Neuere Deutsche Literatur und Kulturgeschichte am Queen Mary College der University of London und Gründungsdirektor des Zentrums für Britisch-Deutsche Kulturbeziehungen (Centre for Anglo-German Cultural Relations). Von 1999 bis 2004 war er Direktor des Institute of Germanic Studies der University of London; dort gründete er 2002 das Ingeborg Bachmann-Zentrum für Österreichische Literatur. Er hatte verschiedene Gastprofessuren inne, u. a. an der Universität Salzburg und an der Universität Köln. Er ist Herausgeber des Jahrbuchs *Angermion. Yearbook for Anglo-German Literary Criticism, Intellectual History and Cultural Transfers*, das sich mit britisch-deutschen Kulturbeziehungen auseinandersetzt. 2012 erhielt er den Deutschen Sprachpreis, 2015 wurde er mit dem Reimar Lüst-Preis für internationale Wissenschafts- und Kulturvermittlung der Alexander von Humboldt-Stiftung ausgezeichnet.

Forschungsschwerpunkte: Wissenschaft und Musik in der deutschsprachigen Literatur; Dichtungstheorie der Jahrhundertwende; „Pluralektiken“ (statt Dialektik) in der deutschen Romantik.

Publikationen u. a.: *Georg Trakl. Dichter im Jahrzehnt der Extreme*. Wien 2014; *Hölderlin und die Folgen*. Stuttgart 2016; *Hat man mich verstanden? Denkästhetische Untersuchungen zu Nietzsches (Selbst-) Wahrnehmungen*. Basel 2017.

**Steffen Höhne** ist seit 2000 Professor für Kulturwissenschaft und -management sowie des Profils Kulturstudien Ostmitteleuropas (Habsburgstudien) an der Hochschule für Musik FRANZ LISZT Weimar und der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gastprofessuren und Lehraufträge führten ihn nach Oxford/Mississippi, Odense/Dänemark und Finnland, an die Karlsuniversität und die AMU Prag, die Universität Witten-Herdecke, die Université d'Evry Val d'Esonne (Paris), die Universität Montpellier 3 – Paul Valéry sowie die Université Toulouse 2 – Jean Jaures. Er ist Präsident des Johann-Gottfried-Herder Forschungsrates, Marburg, und Vorstandsmitglied des Collegium Carolinum, München, sowie geschäftsführender Herausgeber der *Zeitschrift für Kulturmanagement* und der *brücken. Germanistisches Jahrbuch TSCHEDIEN SLOWAKEI* und u. a. Herausgeber der *Weimarer Schriften zu Kulturpolitik und Kulturökonomie* sowie der Reihe *Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert* im Böhlau-Verlag.

Forschungsschwerpunkte: Kulturpolitik in Ostmitteleuropa; Ostmitteleuropäische Kulturstädte

Publikationen u. a.: *Öffentliche Diskurse um Nationalität und Ethnizität im Spannungsfeld von böhmischem Landespatritismus und nationaler Desintegration. Ein Beitrag zur Entstehung der ‚deutsch-tschechischen Konfliktgemeinschaft‘ im Zeitalter der Restauration (1815–1848) aus philologischer Perspektive*. Jena 2000 (Habilitationsschrift); *Kunst- und Kulturmana-*

gement. *Eine Einführung*. Paderborn 2009; *Franz Kafka. Wirkung, Wirkungsverhinderung, Nicht-Wirkung*. Köln [u. a.] 2013 (Mitherausgeber); *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises*. Köln [u. a.] 2016 (Mitherausgeber).

**Joseph A. Kruse** war von 1975 bis 2009 Leiter des Heinrich-Heine-Instituts in Düsseldorf und ist seit 1986 Honorarprofessor an der seit Ende der 1980er Jahre nach Heine benannten Universität. In seiner Dienstzeit gab er das *Heine-Jahrbuch*, die *Heine-Studien*, zahlreiche Ausstellungskataloge und Reihen des Heine-Instituts (zu verschiedenen Themen und Beständen aus Literatur, Kunst, Musik und Wissenschaft des Instituts als Kulturarchiv des rheinisch-bergischen Raums vom Barock bis in die Gegenwart) und mehrere Kongress-Berichte heraus. Auch begründete er das „Heinrich-Heine-Portal“. Er war 1990 Gastprofessor am Department of Germanic Studies der University of Maryland College Park und als Max Kade Visiting Professor 2007 am German Studies Department des Dartmouth College in Hanover/New Hampshire. Vor allem seine Publikationen zu Heine und seinen Zeitgenossen verhalfen ihm zu internationalem Ansehen und haben die Forschung geprägt.

Forschungsschwerpunkte: Heinrich Heine, seine Zeit(genossen) und Wirkungsgeschichte; Literatur von Friedrich Spee, Carl Leberecht Immermann, Herbert Eulenberg, Heinrich Spoerl bis z. B. Rose Ausländer; Musikgeschichte: z. B. Felix Mendelssohn Bartholdy, Robert Schumann.

Publikationen u. a.: *Heine-Zeit*. Stuttgart/Weimar 1997; *Heinrich Heine* (Suhrkamp Basis-Biographien). Frankfurt a. M. 2005; *Heine und die Folgen*. Stuttgart 2016.

**Anna-Dorothea Ludewig** ist Literaturwissenschaftlerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin (Postdoc) an der Graduiertenschule für Ost- und Südosteuropaforschung an der Universität Regensburg. Von 2007 bis 2017 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien in Potsdam und seit 2012 ist sie assoziiert mit dem Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. 2016 war sie Visiting Scholar am Dartmouth College in New Hampshire/USA. Sie ist Lehrbeauftragte an der Universität der Bundeswehr München und Redaktionsmitglied der Online-Zeitschrift *MEDAON – Magazin für Jüdisches Leben in Forschung Bildung*.

Forschungsschwerpunkte: europäisch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts; Geschlechtergeschichte; populäre Literaturen (Detektivroman).

Publikationen u. a.: *Orientalism, Gender, and the Jews. Literary and Artistic Transformations of European National Discourses*. Berlin [u. a.] 2015 (Mitherausgeberin); *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises*. Köln [u. a.] 2016 (Mitherausgeberin); *Zweisamkeiten. Zwölf außergewöhnliche Paare in Berlin*. Berlin 2016 (Mitautorin).

**Irmela von der Lühe** ist Senior Research Fellow am Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Sie war Universitätsprofessorin am Seminar für Deutsche Philologie der Georg-August-Universität Göttingen und von 2004 bis zu ihrer Emeritierung Universitätsprofessorin am Institut für Deutsche und Niederländische Philologie der Freien Universität Berlin. Gastprofessuren führten sie nach Lawrence/Kansas (2001 und 2007), Edmonton/Kanada (2001), Irvine/Kalifornien (2003/04) sowie u. a. nach Jerusalem, Lublin und Peking.

Forschungsschwerpunkte: Literatur des 20. Jahrhunderts, insbesondere Exil- und Migrationsliteratur; Holocaust und Literatur; Brief – Biographie – Autobiographie; Thomas Mann und die Familie Mann; Autorinnen in der Literaturgeschichte; deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte.

Publikationen u. a.: *Erika Mann. Eine Lebensgeschichte*. Reinbek 2009; *Geschichte und Gedächtnis in der Literatur vom 18. bis 21. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. [u. a.] 2011 (Mitherausgeberin); *Wer zeugt für den Zeugen? Positionen jüdischen Erinnerns im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. [u. a.] 2012 (Mitherausgeberin); *Kriegstaumel und Pazifismus. Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg*. Frankfurt a. M. [u. a.] 2016 (Mitherausgeberin).

**Helmut Peitsch** ist Senior Resarch Fellow am Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. U. a. war er (Visiting) Lecturer an der University of Leeds und Lecturer/Senior Lecturer am Department of German der University of Wales, Swansea. Von 1992 bis 1994 war er Gastprofessor an der New York University und von 1994 bis 2001 Professor für European Studies an der Cardiff University. Von 2001 bis 2016 hatte er die Professur für Neuere deutsche Literatur (19./20. Jahrhundert) an der Universität Potsdam inne.

Forschungsschwerpunkte: Deutsche Literaturgeschichte des späten 18. Jahrhunderts und der Nachkriegszeit; Reisebeschreibungen; Großstadt in der Literatur; Wissenschaftsgeschichte.

Publikationen u. a.: „*No Politics*“? *Die Geschichte des deutschen PEN-Zentrums in London 1933–2002*. Göttingen 2006; *Nachkriegsliteratur 1945–1989*. Göttingen 2009; *Georg Forster: Deutsche ‚Antheilnahme‘ an der europäischen Expansion über die Welt*. Berlin, New York 2017.

**Agneszka Pufelska** ist Kulturhistorikerin und seit 2016 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Nordost-Institut (IKGN e. V.) an der Universität Hamburg in Lüneburg. Von 2005 bis 2007 war sie Gastwissenschaftlerin am Forschungszentrum Europäische Aufklärung (FEA) in Potsdam, 2007/2008 Junior-Fellow am Alfred-Krupp-Wissenschaftskolleg in Greifswald, anschließend mit einem DFG-Projekt („eigene Stelle“) an der Universität Potsdam. 2015 folgte die Habilitation an der Universität Potsdam mit dem folgenden Thema: *Der bessere Nachbar? Das polnische Preußenbild in der Zeit der Aufklärung (1764–1794)*. 2015/2016 absolvierte sie einen Forschungsaufenthalt am IWO Buenos Aires.

Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Ideengeschichte der Aufklärung; Deutsch-polnische Beziehungen; Jüdische Kulturgeschichte.

Publikationen u. a.: *Die „Judäo-Kommune“ – ein Feindbild in Polen. Das Selbstverständnis im Schatten des Antisemitismus 1939–1948*. Paderborn [u. a.] 2007 (Dissertation); *Die Dynamik der europäischen Rechten: Geschichte, Kontinuitäten und Wandel*. Wiesbaden 2011 (Mitherausgeberin); *Notions of the Self. The search for identity in the Middle East Europe during the 18th century*. Zielona Góra 2012 (Mitherausgeberin); *Der bessere Nachbar? Das polnische Preußenbild zwischen Politik und Kulturtransfer (1764–1794)*. Berlin [u. a.] 2017.

**Ulrike Schneider** ist seit November 2010 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Germanistik und am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft sowie Koordinatorin des Fachbereiches Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Seit Januar 2013 ist sie Redaktionsmitglied der Zeitschrift *Argonautenschiff* der Anna-Seghers-Gesellschaft Berlin und Mainz e.V. Von Januar bis April 2017 war sie Max Kade Distinguished Visiting Professor an der University of Georgia, Athens.

Forschungsschwerpunkte: deutsch-jüdische Literaturgeschichte des 19./20. Jahrhunderts; Exil- und Holocaustliteratur; deutsch-deutsche Nachkriegsliteratur; Heimat- und Erinnerungsdiskurse in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts; Zeitzeugenschaft und Erinnerungskulturen.

Publikationen u. a. *Die Kommunikations-, Wissens- und Handlungsräume der Henriette Herz (1764–1847)*. Göttingen 2017 (Mitherausgeberin); *Remigration – Übersiedlung – Rück-*

*kehr: Der Schriftsteller Fred Wander und die doppelte Erfahrung der Rückkehr.* In: Bilderbuch-Heimkehr? Remigration im Kontext. Hrsg. von Katharina Prager u. Wolfgang Straub Wolfgang. Wuppertal 2017, S. 43–55; *Der Erste Weltkrieg und das ‚Ostjudentum‘. Westeuropäische Perspektiven am Beispiel von Arnold Zweig, Sammy Gronemann und Max Brod.* In: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 10 (2016), S. 1–14 ([http://www.medaon.de/pdf/medaon\\_18\\_schneider.pdf](http://www.medaon.de/pdf/medaon_18_schneider.pdf)) (1.12.2017).

**Julius H. Schoeps** ist seit 1992 (Gründungs-)Direktor des Moses Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Studien in Potsdam. Von 1991 bis 2007 lehrte er als Professor für Neuere Geschichte (Schwerpunkt deutsch-jüdische Geschichte) an der Universität Potsdam. Von 1974 bis 1991 war er Professor für Politische Wissenschaft und Direktor des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg und von 1993 bis 1997 Gründungsdirektor des Jüdischen Museums der Stadt Wien. Gastprofessuren führten ihn nach New York, Oxford, Seattle, Tel Aviv und Budapest.

Forschungsschwerpunkte u. a.: europäisch-jüdische Geschichte; Religions- und Geistesgeschichte; Antisemitismusforschung.

Publikationen u. a.: *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff. Messianism, Settlement Policy and the Israeli-Palestinian Conflict.* Berlin 2013; *Das Erbe der Mendelssohns. Biographie einer Familie.* Frankfurt/M. 2013; *Jüdischer Widerstand in Europa (1933–1945): Formen und Facetten.* Berlin 2016 (Mitherausgeber).

**Kerstin Schoor** ist Literatur- und Kulturwissenschaftlerin, seit 2012 Inhaberin der Axel Springer-Stiftungsprofessur für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte, Exil und Migration an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder), seit 2014 Mitglied im Direktorium des Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg sowie Stellvertretende Vorsitzende der Internationalen Gesellschaft für Exilforschung. Sie promovierte 1989 an der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin über *Verlagsarbeit im Exil. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Abteilung des Amsterdamer Allert de Lange Verlages 1933–1940.* Seit 1989 arbeitete sie als wissenschaftliche Assistentin am Zentralinstitut für Literaturgeschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR und lehrte seit 1994 als Literaturwissenschaftlerin am Fachbereich für Philosophie und Geisteswissenschaften der FU Berlin, wo sie sich 2009 habilitierte. Sie veröffentlichte u. a. zahlreiche Arbeiten zu kulturellen und literarischen Entwicklungen deutscher Juden im NS-Deutschland.

Weitere Forschungsschwerpunkte: Deutsch-jüdische Literatur im deutschsprachigen, europäischen und außereuropäischen Raum vom ausgehenden 18. bis zum 21. Jahrhundert; Diaspora-, Exil- und Migrationsforschung; Literarische Kultur und Kommunikation in ihren räumlichen, performativen, medialen und ästhetischen Dimensionen; Visualisierung und Virtualisierung von Gedächtnis und Erinnerungen der Diaspora und des Exils.

Publikationen u. a.: *Deutsch-jüdische Literatur im nationalsozialistischen Deutschland.* In: Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Hrsg. von Hans Otto Horch. Berlin [u. a.] 2015, S. 164–188; *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945.* Göttingen 2010; *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche: deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland.* Göttingen 2010 (Herausgeberin); *Gedächtnis und Gewalt: Nationale und transnationale Erinnerungsräume im östlichen Europa.* Göttingen 2016 (Mitherausgeberin).

**Werner Treß** ist Historiker und seit 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Moses Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Studien (MMZ) in Potsdam, von 2012 bis 2016 war er zudem wissenschaftlicher Mitarbeiter (Postdoc) am Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg sowie am Institut für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 2016 ist er am MMZ wissenschaftlicher Koordinator des von der Hans-Böckler-Stiftung geförderten Promotionskollegs „Judentum und Arbeiterbewegung“. Er ist Lehrbeauftragter an der Universität Potsdam, an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie und an der Universität der Bundeswehr München. Sein Habilitationsprojekt befasst sich mit dem Thema: „Christlicher Staat, Deutsche Nation und jüdische Wissenschaftsbewegung im Übergang zur Moderne.“

Forschungsschwerpunkte: Wissenschafts- und Universitätsgeschichte in der Moderne; jüdische Aufklärung und Wissenschaft des Judentums; Geschichte der jüdischen Emanzipation und der Judenfeindschaft; Geschichte des deutschen Nationalismus.

Publikationen u. a.: *Jüdisches Gesetz und Staatsbürgerrecht im Übergang zur Moderne*. In: Handbuch Jüdische Studien. Hrsg. von Christina von Braun u. Micha Brumlik. Köln 2018, S. 335–350; *Liberale Politik im Christlichen Staat? Wilhelm von Humboldt und das Bürgerrecht für die Juden*. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRG) 69.2 (2017), S. 193–207; *Berliner Wissenschaft im Kaiserreich*. In: Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur 5 (2016), S. 14–21; „Bekanntlich kein Freund der Juden“. *Zur Rezeption der jüdenfeindlichen Schriften Martin Luthers im Umfeld des 300. Reformationsjubiläums 1817*. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRG) 67.3/4 (2016), S. 222–243.

**Christiane Wiesenfeldt** ist seit 2012 Lehrstuhlinhaberin für Historische Musikwissenschaft am gemeinsamen Institut für Musikwissenschaft Weimar-Jena der Hochschule für Musik FRANZ LISZT Weimar und der Friedrich-Schiller-Universität-Jena. Von 2003 bis 2009 war sie am Brahms-Institut an der Musikhochschule Lübeck sowie von 2009 bis 2011 am Musikwissenschaftlichen Institut der Universität Münster als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Von 2011 bis 2012 hatte sie eine Vertretungsprofessur (Oliver Huck) an der Universität Hamburg inne.

Forschungsschwerpunkte: Musik der Frühen Neuzeit und des „langen“ 19. Jahrhunderts; Musikjournalistik (Schriftleitung der *TONKUNST*: [www.die-tonkunst.de](http://www.die-tonkunst.de)); Rezeptions- und Interpretationsgeschichte.

Publikationen u. a.: „*Majestas Mariae*“. *Studien zu marianischen Choralordinarien des 16. Jahrhunderts*. Stuttgart 2012 (Habilitation); *Maria „inter“ confessiones: Das Magnificat in der frühen Neuzeit*. Turnhout 2017 (Mitherausgeberin); *Musik und Reformation. Politisierung – Medialisierung – Missionierung*. Paderborn 2018 (Mitherausgeberin) (in Vorbereitung).

**W. Daniel Wilson** ist seit 2006 Professor für Germanistik am Royal Holloway College der University of London. Nach seiner Promotion an der Cornell University (1979) und Stationen in Kanada war er von 1983 bis 2005 Professor an der University of California in Berkeley. Seine zahlreichen Publikationen zu Goethe haben ihn auch über den wissenschaftlichen Rahmen hinaus bekannt gemacht. 2016 wurde er mit dem Reimar Lüst-Preis für internationale Wissenschafts- und Kulturvermittlung der Alexander von Humboldt-Stiftung ausgezeichnet.

Forschungsschwerpunkte: Literatur, Kultur und Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung von politischen und sozialen Aspekten und der Geschlechterforschung.

Publikationen u. a.: *Goethe Männer Knaben. Ansichten zur ‚Homosexualität‘*. Berlin 2012; *Goethes Erotica und die Weimarer ‚Zensoren‘*. Hannover 2015; *Der Faustische Pakt. Goethe und die Goethe-Gesellschaft im Dritten Reich*. München 2018 (im Druck).

# Literaturverzeichnis

## Goethe-Werkausgaben

- BA* Goethes Werke. Berliner Ausgabe. Berlin 1960–1978.
- HA* Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. von Erich Trunz. München – seit 1949 in bandverschiedenen Auflagen.
- MA* Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens: Münchner Ausgabe. Hrsg. von Karl Richter, Hermann G. Göpfert, Norbert Miller, Gerhard Sauder, Edith Zehm. München, Wien 1985–1998.
- WA* Weimarer Ausgabe von Goethes Werken. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887–1919.
- Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Stuttgart/Tübingen 1827–1830.
- Goethe, [Johann Wolfgang von]: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Erster Theil. Tübingen 1811.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Faust. Der Tragödie erster Teil. Berlin 1953.
- Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit. Frankfurt a. M. 1975.
- The Life and Works of Goethe. 2 Bde. Hrsg. von George Henry Lewes. London 1855, 2nd rev. Ed. 1864.
- The Life and Works of Goethe. Hrsg. von George Henry Lewes. London 1855, reprinted 1908.
- Lewes, George Henry: The Story of Goethe's Life (Abridged from his ‚Life and Works of Goethe‘. London 1873.

## Archive

Goethe- und Schiller-Archiv (GSA)  
Bundesarchiv (BArch)  
Landesarchiv Berlin  
Wiener Library, London

## Primärtexte

- Adenauer, Konrad: Erinnerungen, 1953–1955. Stuttgart 1966.
- [Anonymus:] Goethe und Richard Wagner als Juden. In: Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 38 (1904), S. 297–298.
- Arnim, Bettina von: Werke. Im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar hrsg. von Heinz Härtl. Berlin (Ost)/Weimar 1986–1989.
- Arnim, Bettine von: Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Walter Schmitz u. Sibylle von Steinsdorff. Frankfurt a. M. 1986–2004.

- Arnim, Bettina: Gespräche mit Dämonen. Des Königsbuchs zweiter Band. Berlin 1852.
- Bettine und Arnim. Briefe der Freundschaft und Liebe. 2 Bde. Hrsg., eingeführt und kommentiert von Otto Betz u. Veronika Straub. Frankfurt a. M. 1986–1987.
- Aus deutsch-jüdischer Kulturbewegung. In: Kulturbund deutscher Juden. Monatsblätter 2 (März 1934), S. 20.
- Aus deutsch-jüdischer Kulturbewegung. In: Kulturbund deutscher Juden. Monatsblätter 2 (Dezember 1934), S. 10.
- Bab, Julius: Vita emigrationis (MS), S. 6–7. In: Julius-Bab-Archiv, Archiv der Akademie der Künste (AdK), Berlin, Mappe 11, S. 221.
- Bab, Julius: Heimat in Goethe. In: Ders.: Über den Tag hinaus. Kritische Betrachtungen. Ausgew. und hrsg. von Harry Bergholz. Heidelberg/Darmstadt 1960, S. 74–77.
- Bab, Julius: Nachtrag zum Goethe-Jahr. Samuel Meisels: Goethe im Ghetto. – Fritz Friedländer: Heine und Goethe – Raimund Eberhard: Goethe und das Alte Testament. In: C-V-Zeitung. Organ des Central-Vereins Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens XII (30. 3. 1933), S. 112–113.
- Bab, Julius: Rede für den Kulturbund Deutscher Juden. In: C.V.-Zeitung 32 (10. 8. 1933), S. 6.
- Bab, Julius: Goethe und die Juden. Berlin 1926.
- Bab, Julius: Goethe und die Juden. In: Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland (1926). Heft 1, S. 4–56, Heft 2, S. 165–181.
- Bab, Elisabeth: Aus zwei Jahrhunderten. Roslyn Heights 1960, Typoskript (ebd. AdK Berlin: Julius-Bab-Archiv)
- Bach, Hans: Judentum für alle Tage. In: Der Morgen 11 (Februar 1938), S. 445–452.
- Bartels Adolf: Goethe der Deutsche. Frankfurt a. M. 1932.
- Bartels, Adolf: Der völkische Gedanke. Ein Wegweiser. Weimar 1923.
- Bartels, Adolf: Der deutsche Verfall. Leipzig 1913.
- Bartels, Adolf: Weimar. Die klassische Literaturperiode in ihrer nationalen Bedeutung. Hamburg 1910.
- Bartels, Adolf: Geschichte der deutschen Literatur. In zwei Bänden. 5. Aufl. Leipzig 1909.
- Bartels, Adolf: Rasse. Sechzehn Aufsätze zur deutschen Weltanschauung. Hamburg 1909.
- Bartels, Adolf: Kritiker und Kritikeraster. Pro domo et pro arte. Leipzig 1903.
- Bartels, Adolf: Die deutsche Dichtung der Gegenwart. Die Alten und die Jungen. Leipzig 1900.
- Bender, Johann Heinrich: Der frühere und jetzige Zustand der Israeliten zu Frankfurt am Main. Nebst Verbesserungsvorschlägen. Frankfurt a. M. 1833.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. Hrsg. von Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1995–2000.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1972–1999.
- Biedermann, Woldemar Freiherr von: Goethe und Kotzebue. In: Ders.: Goethe-Forschungen. Neue Folge. Leipzig 1886, S. 245–289.
- Bin-Gorion, Emanuel: Wissen ist Trost. In: Der Morgen 5 (August 1938), S. 215.
- Bloch, Chajim: Ostjüdischer Humor. Berlin 1920.
- Blotatschanski, Jankiel: Über Wolfgang von Gete weg fun sturm zu ru. In: Di Presse (30. 3. 1932), o. S.
- Bohrmann, Hans (Hrsg.): NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Edition und Dokumentation. München 1984–2001.

- Bolzano, Bernard: Briefwechsel mit Michael Josef Fesl 1815–1827. 3 Bde. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart/Bad Cannstadt 2012.
- Bolzano, Bernard: Briefe an Josef Sommer und andere 1812–1848. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart/Bad Cannstadt 2006.
- Bolzano, Bernard: Briefe an František Přihonský 1824–1848. 3 Bde. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart/Bad Cannstadt 2005.
- Börne, Ludwig: Sämtliche Schriften. 5 Bde. Hrsg. von Inge u. Peter Rippmann. Darmstadt/Düsseldorf 1964–1968.
- Börne, [Ludwig]: [Rez.:] Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde. In: Literatur-Blatt. Nr. 127 u. 128. 14. u. 16. 12. 1835, S. 505–511.
- Jugendarbeiten Ludwig Börne's über jüdische Dinge. Aus dessen Nachlaß hrsg. von Gottlieb Schnapper-Arndt. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1890), S. 201–274.
- Braun, Lily: Im Schatten der Titanen: Erinnerungen an Baronin Jenny von Gustedt. o.O. 1912.
- Brod, Max: Streitbares Lebens. Autobiographie 1884–1968. Frankfurt a.M. 1979.
- Brod, Max: Der Prager Kreis. Frankfurt a.M. 1979.
- Brod, Max: Prager Sternenhimmel. Musik- und Theatererlebnisse der zwanziger Jahre. Wien, Hamburg 1966.
- Brod, Max: Die Frau, die nicht enttäuscht. Amsterdam 1933.
- Brod, Max: Ein menschlich-politisches Bekenntnis. Juden, Deutsche, Tschechen. In: Die neue Rundschau 29 (1918). Bd. 2. S. 1580–1593.
- Buber, Martin: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963.
- Buber, Martin: Das dialogische Prinzip. Darmstadt 1962.
- Buber, Martin: Biblischer Humanismus. In: Der Morgen 4 (Oktober 1933), S. 241–245.
- Burwick, Frederick u. James C. McKusick (Hrsg.): *Faustus*. From the German of Goethe. Translated by Samuel Tylor Coleridge. Oxford 2007.
- Carlyle, Thomas: Selected Writings. Hrsg. von Alan Shelston. Harmondsworth 1980.
- Carossa, Hans: Wirkungen Goethes in der Gegenwart. [Rede, gehalten am 8. Juni 1938 vor der Goethe-Gesellschaft in Weimar]. In: Ders./Goethe Gesellschaft: Goethe 3 (1938), Leipzig 1939, S. 33.
- Cassirer, Ernst: Goethe und Kant. In: Ders.: Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte 1925–1944. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 10. Neu herausgegeben von Barbara Naumann. Hamburg 2006, S. 81–104.
- Cassirer, Ernst: Goethes Idee der Bildung und Erziehung [1932]. In: Ders.: Geist und Leben. Schriften. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth. Leipzig 2003 [1993]. S. 94–122.
- Cassirer, Ernst: Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über *Lotte in Weimar* [1945]. In: Ders.: Schriften. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth. Leipzig 2003 [1993]. S. 123–165.
- Cassirer, Ernst: Die Begriffsform des mythischen Denkens. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1994, S. 1–70.
- Cassirer, Ernst: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth. Leipzig 1993.
- Cassirer, Ernst: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. Hrsg. von Fritz Saxl. Vorträge 1921–1922. London 1967, S. 11–40.
- Cassirer, Ernst: Freiheit und Form. Darmstadt 1961.
- Cassirer, Toni: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg 2003.

- Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. 2 Bde. München 1941.
- Chamberlain, Houston Stewart: Briefe 1882–1924 und Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm II. 2 Bde. Hrsg. von Paul Pretzsch. München 1928. Bd. 2.
- Chamberlain, Houston Stewart: Goethe. München 1912.
- Dante Alighieri: Philosophische Werke in sieben Bänden. Hrsg. unter der Leitung von Ruedi Imbach. Hamburg 1993–2007.
- Eberhard, Raimund: Goethe und das Alte Testament. Wien 1932.
- Eckart, Dietrich: Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Ein Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir. München 1924.
- Eliot, George: Selected Critical Writings. Hrsg. von Rosemary Ashton. Oxford 1992.
- Eloesser, Arthur: Kritik und Kritiker. In: C.V.-Zeitung 31/32 (5. 8. 1927). Sondernummer: Unsere Mitarbeit an der deutschen Kultur, S. 460.
- Fischer, Otokar: Dvojí Německo [Zweierlei Deutschland]. In: Listy pro umění a kritiku 1/6 (1933), 177–185.
- Fischer, Otokar: Goethe a Čechy [Goethe und Böhmen]. In: Duše, slovo, svět. Prag 1965, S. 219–230.
- Frank, Rudolf: Ahnen und Enkel. Roman in Erzählungen. Berlin 1936.
- Friedlaender, Fritz: Grenzen der Kulturautonomie. In: Der Morgen 11 (Februar 1935), S. 492–497.
- Fries, Jakob Friedrich: Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und des Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816.
- Geiger, Ludwig: Drama. In: Sonderdruck: Jahresberichte für Neuere Deutsche Literaturgeschichte. Hrsg. von Jul. Elias [u. a.]. Berlin 1918, S. 731.
- Geiger, Ludwig: Goethe. Sein Leben und Schaffen. Dem deutschen Volke erzählt. Berlin/Wien 1913 [1910].
- Geiger, Ludwig: Die Deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910.
- Geiger, Ludwig: Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden. In: Allgemeine Zeitung des Judentums, 67 (2. 10. 1903), S. 474–477.
- Geiger, Ludwig: Goethe und die Juden. In: Ders.: Vorträge und Versuche. Beiträge zur Litteratur-Geschichte. Dresden 1890, S. 215–280.
- Geiger, Ludwig: Vorwort. In: Goethe-Jahrbuch. Hrsg. von Dr. Ludwig Geiger. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1881, S. III.
- Geiger, Ludwig: Vorwort. In: Goethe-Jahrbuch. Hrsg. von Dr. Ludwig Geiger. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1880, S. IV.
- Gerstenhauer, Max Robert: Deutscher und germanischer Geist. Ein Bekenntnis zu Goethe. In: Deutschbund-Blätter 37 (1932), S. 45–58.
- Goebbels, Joseph: Tagebücher. 32 Bde. in 3 Teilen. Hrsg. von Elke Fröhlich. München 1993–2008.
- Die Briefe der Frau Rath Goethe. 2 Bde., Gesammelt und hrsg. von Albert Köster. Leipzig 1905.
- Johann Wolfgang von Goethe: Tagebücher: historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik hrsg. von Jochen Golz. Stuttgart 1998
- Johann Wolfgang Goethe: Tagebücher. Hrsg. von Peter Boerner. Zürich/Stuttgart 1964.
- Goethe. Begegnungen und Gespräche. Hrsg. von Ernst Grumach u. Renate Grumach. Berlin 1965 ff.

- Goethes Briefwechsel mit Christian Gottlob Voigt. 4. Bde. Bearb. und hrsg. von Hans Tümmler (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 56). Weimar 1949–1962.
- Goethův sborník (1932). Památce 100. výročí básnickovy smrti vydali čeští germanistí [Gedenkschrift zum 100. Todestag des Dichters, hrsg. von tschechischen Germanisten]. Red.: Otokar Fischer, Josef Janko, Vojtěch Jiráč, Arnošt Kraus, Jan Krejčí, Arne Novák, Hugo Siebenschein, Prag.
- Goethes Gespräche. Gesamtausgabe. 5 Bde. Hrsg. von Flodoard Freiherr von Biedermann. Leipzig 1909–1911.
- Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller. Hrsg. von Karl August Burkhardt. Stuttgart 1898.
- Goetze, Sigfried: Goethe in völkischer Sicht. Ein Beitrag zur Freimaurer- und Judenfrage. Typoskript. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. o.O. [1941].
- Goetze, Sigfried: Goethe und das Judentum. Eine sachliche Darlegung. Typoskript. Gleimhaus Halberstadt.
- Goldmann, Nahum: Mein Leben. USA – Europa – Israel. München/Wien 1981.
- Goldmann, Nahum: Mein Leben als deutscher Jude. München/Wien 1980.
- Goldmann, Nahum: Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums. München 1916.
- Goldmann, Nahum: Erez-Israel. Reisebriefe aus Palästina. Frankfurt a. M. 1914.
- Goldstein, Moritz: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: Kunstwart 25 (1912), S. 281–294.
- Gronemann, Sammy: Tohuwabohu. Berlin 1920.
- Gundolf, Friedrich: Goethe. Berlin 1930.
- Halpern, Moshe Leib: Monument Gete. Erschter band. New York 1934.
- Hehn, Victor: Goethe und das Publikum. Eine Literaturgeschichte im Kleinen. In: Ders.: Gedanken über Goethe. Erster Theil. Berlin 1887, S. 50–189.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1993.
- Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften in zwölf Bänden. Hrsg. von Klaus Briegleb. München/Wien 1976.
- Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften. 6 Bde. Bd. 6 in zwei Bdn. Hrsg. von Klaus Briegleb. München 1968–1976.
- Heinrich Heine: Briefe. Erste Gesamtausgabe nach den Handschriften. Hrsg. von Friedrich Hirth. Mainz 1950.
- Hermann, Hans: Das Sanatorium der freien Liebe. Pläne und Hoffnungen für die Zukunft. 2. Aufl. Berlin 1904.
- Herzl, Theodor: Die entschwindenen Zeiten. In: Die Welt (10.12.1897), S. 1–2. Erneut gedruckt u. d. T.: Die Juden Prags zwischen den Nationen. In: Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift. Hrsg. von der Selbstwehr. Prag 1917, S. 7.
- Hirsch, Leo: Ein jüdischer Roman. Soma Morgenstern: Der Sohn des verlorenen Sohnes. Erich Reiß-Verlag, Berlin [Rezension]. In: Jüdische Rundschau 98 (6.12.1935), S. 7 (Literaturblatt).
- Hitler, Adolf: Mein Kampf. Eine kritische Edition. 2 Bde. Hrsg. von Christian Hartmann [u. a.] im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte München – Berlin. München 2016.
- Humboldt, Wilhelm von: Briefe. Ausgewählt von Wilhelm Rößle. München 1952.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig 1913.
- Kisch, Egon Erwin: Briefe an den Bruder Paul und an die Mutter, 1905–1936. Berlin/Weimar 1978.

- Kisch, Egon Erwin: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. 12 Bde. Hrsg. von Bodo Uhse [u. a.]. Berlin/Weimar 1960–1993.
- Kisch, Egon Erwin (Hrsg.): Klassischer Journalismus. Die Meisterwerke der Zeitung. Berlin 1923.
- Kisch, Egon Erwin: Die Königinhofer Handschrift. (Die Geschichte einer literarischen Fälschung.) In: Fremden-Blatt (18. 9. 1917), S. 1–2.
- Servus Kisch. Erinnerungen, Rezensionen, Anekdoten. Hrsg. von Fritz Hofmann, unter Mitarb. von Josef Poláček. Berlin/Weimar, S. 314.
- Klaar, Alfred: Schiller und Goethe. In: Goethe-Jahrbuch 19 (1898), S. 202–228.
- Koch, Franz: Goethe und die Juden. In: Forschungen zur Judenfrage. Bd. 2: Sitzungsberichte der Zweiten Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands vom 12. bis 14. Mai 1937. Hamburg 1937.
- Kraus, Arnošt: Goethe a Čechy [Goethe und Böhmen]. Prag 1896.
- Kraus, Karl: Goethe-Feier bei den Tschechen. In: Die Fackel 885/5–10 (1932), S. 15.
- La Mara [d. i. Ida Marie Lipsius]: Musikalische Studienköpfe. 5 Bde. Leipzig 1868–1882.
- Lachmanski, Hugo: Goethe und Molière im Berliner Kulturbund. In: C.V.-Zeitung 47 (12. 11. 1934), S. 5–6 (1. Beiblatt).
- Landsberg, Hans: Das Judentum in der deutschen Litteratur. In: Ost und West 1 (Juli 1901), Sp. 481–490.
- [Langbehn, Julius]: Der Rembrandtdeutsche. Von einem Wahrheitsfreund. Dresden 1892.
- [Langbehn, Julius]: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. 2. Aufl. Leipzig 1890.
- Lexikon der Juden in der Musik. Hrsg. von Herbert Gerigk u. Theophil Stengel. Berlin 1940.
- Lienhard, Friedrich: Meisters Vermächtnis. Ein Roman vom heimlichen König. Stuttgart 1927.
- Lienhard, Friedrich: Unter dem Rosenkreuz. Ein Hausbuch aus dem Herzen Deutschlands. Stuttgart 1925.
- Lienhard, Friedrich: Gesammelte Werke in drei Reihen. 15 Bde. Stuttgart 1924–1926.
- Lienhard, Friedrich: Berliner Anfänge. In: Bühne und Welt 17 (1915). Nr. 10, S. 447–457.
- Lienhard, Friedrich: Der Einsiedler und sein Volk. Erzählungen. Stuttgart 1914.
- Lienhard, Friedrich: Neue Ideale nebst Vorherrschaft Berlins. Gesammelte Aufsätze. 2. Aufl. Stuttgart 1913.
- Lienhard, Friedrich: Wege nach Weimar. Beiträge zur Erneuerung des Idealismus. 6 Bde. Stuttgart 1925/26.
- [Lienhard, Friedrich]: Vom Büchertisch. Der Rembrandtdeutsche. In: Das Zwanzigste Jahrhundert 3.1 (1892/93), S. 339–341.
- Lienhard, Friedrich: Was ist Antisemitismus? In: Das Zwanzigste Jahrhundert 3.1 (1892/93), S. 329–331.
- Lissauer, Ernst: Fechtens Literaturgeschichte [Rezension]. In: Der Morgen 1 (April 1933), S. 63–68.
- Lobe, Johann Christian: Consonanzen und Dissonanzen. Gesammelte Schriften aus älterer und neuerer Zeit. Leipzig 1869.
- Ludendorff, Erich: Vom Feldherrn zum Weltrevolutionär und Wegbereiter Deutscher Volksschöpfung. Meine Lebenserinnerungen von 1926 bis 1933. 2 Bde. Pähl 1987.
- Luxemburg, Rosa: Herzlichst Ihre Rosa. Ausgewählte Briefe. Hrsg. von Annelies Laschitzka u. Georg Adler. Berlin 1989.
- Luxemburg, Rosa: Reden: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/reden-2089/1> (21. 2. 2018).
- Mann, Thomas: Achtung, Europa! Essays 1933–1938. Hrsg. von Hermann Kurzke u. Stephan Stachorski. Frankfurt a. M. 1995.

- Mann, Thomas: Große Kommentierte Frankfurter Ausgabe. 38 Bde. Hrsg. von Heinrich Detering [u. a.]. Frankfurt a. M. 2002 ff.
- Mann, Thomas: Tagebücher 1946–1948. Hrsg. von Inge Jens. Frankfurt a. M. 1989.
- Mann, Thomas: Tagebücher 1940–1943. Hrsg. von Peter de Mendelssohn. Frankfurt a. M. 1982.
- Mann, Thomas: Tagebücher 1937–1939. Hrsg. von Peter de Mendelssohn. Frankfurt a. M. 1980.
- Mann, Thomas: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt a. M. 1974.
- Mann, Thomas: Sieben Manifeste zur jüdischen Frage 1936–1948. Hrsg. von Walter A. Berendsohn. Darmstadt 1966.
- Thomas Mann/Käte Hamburger: Briefwechsel 1932–1955. Hrsg. von Hubert Brunträger. Frankfurt a. M. 1999 (Thomas-Mann-Studien 20).
- [Maßmann, Hans Ferdinand]: Kurze und wahrhafte Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg bei Eisenach am 18ten und 19ten des Siegesmondes 1817. o.O. 1817.
- Marx, Karl u. Friedrich Engels: Werke. Bd. 1. Berlin/Ost 1976.
- Maurenbrecher, Max: Goethe und die Juden. Eine Zusammenstellung. (Deutschlands führende Männer und das Judentum, Bd. 3.). München 1921.
- Maybaum, Ignaz: Die geschichtliche Aufgabe des deutschen Judentums: Martin Buber als Dank für Herrlingen. In: Der Morgen 5 (August 1934), S. 200–207.
- Maybaum, Ignaz: Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums. In: Der Morgen 8 (November 1934), S. 336–344.
- Meisels, Samuel: Goethe im Ghetto. Wien 1932.
- Meisels, Samuel: Juden im Ghetto: kleine Beiträge zu einem großen Thema. Wien 1932.
- Meldung aus „Frankfurt am Main“. In: Sulamith, eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation. Hrsg. von David Fränkel. Zweiten Jahrganges erster Band. Deßau 1808.
- Mendelssohn Bartholdy, Felix: Sämtliche Briefe. 12 Bde. Hrsg. von Helmut Loos und Wilhelm Seidel. Kassel [u. a.] 2008–2017.
- Ein Brief Abraham Mendelssohns an Zelter über Goethe. Mitgeteilt von Anton Kippenberg. In: Jahrbuch der Sammlung Kippenberg (1924), S. 72–91.
- Felix Mendelssohn-Bartholdy in Weimar. Aus dem Nachlaß der Baronin Jenny von Gustedt, geb. von Pappenheim. Mitgeteilt von Lily v. Kretschman. In: Deutsche Rundschau 69 (1891), S. 304–309.
- Reisebriefe von Felix Mendelssohn Bartholdy aus den Jahren 1830–1832. Hrsg. von Paul Mendelssohn Bartholdy. Leipzig 1865.
- Mendelssohn Bartholdy, Karl (Hrsg.): Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy. Leipzig 1871.
- Miron, Dan: Uri Tsvi Grinberg – der poet fun zayn tkufe. In: Dos yidishe vort 412–414 (2007), S. 26.
- Molitor, F.[ranz] J.[oseph]: Ueber Bürgerliche Erziehung. Mit Beziehung auf die Organisation des jüdischen Schulwesens in Frankfurt am Main. Frankfurt a. M. 1808.
- [Molitor, Franz Joseph:] Über bürgerliche Erziehung, mit besonderer Hinsicht auf das jüdische Schulwesen in Frankfurt. In: Vogt, Nik.[olaus] [Hrsg.]: Europäische Staats-Relationen. Eilften Bandes zweytes Heft. Frankfurt a. M. 1808. S. 155–168.
- Müller-Blattau, Josef: Geschichte der Deutschen Musik. Berlin 1938.
- Nadler, Josef: Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Bd. 3: Der deutsche Geist (1740–1831). Regensburg 1931.
- Nadler, Josef: Goethe oder Herder. In: Hochland 22.1 (1924/25), S. 1–15.

- [N. N.:] Bemerkungen über des Herrn Geh. Finanzrath's Israel Jakobsohn unterthänigste Vorstellung an Se. Hoheit den Fürst Primas, der Rheinischen Conföderation. Höchst dessen neue Stättigkeits- und Schutz-Ordnung für die Judenschaft in Frankfurt am Main betreffend. o.O. [Frankfurt a. M.] 1808.
- [N.N.:] Goethe und die Berliner. In: Morgenblatt für gebildete Stände 116 (15.5.1832), S. 464.
- Oken, Lorenz: Der Studentenfrieden auf der Wartburg. In: Isis oder Enzyklopädische Zeitung 195 (1817), Sp. 1553–1559.
- Oppenheimer, Franz: Staat und Nationalismus. In: Der Morgen 6 (Februar 1933), S. 438–444.
- Ortega y Gasset, José: Gesammelte Werke. 6 Bde. Augsburg 1996.
- O.V.: Gete unter a hschr. In: Di Presse (1.6.1930), o.S.
- Palacký, František: Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě [Geschichte des böhmischen Volkes in Böhmen und Mähren]. Bd. 1. Teil 1. Praha 1848.
- Pfitzner, Josef: Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahr 1848. Augsburg 1926.
- Pinie, Chower: Gete und sein zeit. In: Di Presse (24.3.1932), o.S.
- Prinz, Joachim: Der Jude im Kulturschaffen. In: Jüdische Rundschau 58 (21.7.1933), S. 353.
- Rauschenberger, Walther: Goethes Abstammung und Rassenmerkmale. Leipzig 1934.
- Reißner, Hanns: „Geh aus und lerne!“ In: Der Morgen 3 (August 1933), S. 156–159.
- Rellstab, August: Aus meinem Leben. 2 Bde. Berlin 1861.
- Riemer, Friedrich Wilhelm: Mittheilungen über Goethe. Aus mündlichen und schriftlichen, gedruckten und ungedruckten Quellen. Berlin 1841.
- Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1943.
- Rosenzweig, Franz: Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. 1988.
- Rott, Erich: Vom Kurfürstendamm nach En Charod. In: Der Morgen 7 (Januar 1934), S. 415–419.
- Sauer, August: Goethe und Österreich. Briefe mit Erläuterungen. 2 Bde. Weimar 1902–1904.
- Schirach, Baldur von: Goethe-Rede. Gehalten am 14. 6. 1937 aus Anlass der Weimarer Festspiele der deutschen Jugend im Nationaltheater zu Weimar. In: Wille und Macht. Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend 12 (1937), unpag.; Goethe an uns. Ewige Gedanken des großen Deutschen. Eingeleitet durch eine Rede des Reichsjugendführers Baldur von Schirach. München 1938.
- Schitlowsky, Chaim: Jidn und Jidischkajt. New York 1939.
- Tagebuch einer Einsamen. Adele Schopenhauer. Hrsg. von H. H. Houben. München 1985.
- Schreiber, Paul: Unser Weg. In: Der Morgen 3 (August 1933), S. 216–218.
- Schröter, Klaus (Hrsg.): Um Thomas Mann. Der Briefwechsel Käte Hamburger – Klaus Schröter. Hamburg 1994.
- Segal, David: Knut Hamsun, greuster norwegischer schreiber, was chavert mit di nazis. In: Di Presse (9.11.1943), o.S.
- Simmel, Georg: Goethe. Leipzig 1913.
- Sinsheimer, Hermann: Jüdische Lyrik. In: Jüdische Rundschau 40 (17.5.1935), S. 11 (Literaturblatt).
- Spritzer, Avigdor: Über Wolfgang Gete. In: Di Presse (24.3.1932), o.S.
- Stein-Landesmann, Alice: Kleiner Emigrant. In: Der Morgen 4 (Juli 1934), S. 174–178.
- Stern, Selma: Die Entwicklung des jüdischen Frauentypus seit dem Mittelalter. In: Der Morgen 1 (1925), S. 324–337, 496–516, 648–657; Der Morgen 2 (1926), S. 71–81.
- Streit, Ariel: Gethe und di pojliche jidyn. In: Neuer Volksblat, 2.6.1933 und 09.6.1933.

- Susskind, Nathan: Goethe and the Jews by Mark Waldman. In: *Yivo-bleter* 10 (1936), S. 151–158.
- Urzidil, Johannes: Goethe in Böhmen. Zürich/München 1981.
- Urzidil, Johannes: Bekenntnisse eines Pedanten. Erzählungen und Essays aus dem autobiographischen Nachlass. Zürich/München 1972.
- Urzidil, Johannes: Prager Triptychon. Zürich 1960.
- Urzidil, Johannes: Goethe in Böhmen. Wien, Leipzig 1932; NA: Zürich, Stuttgart 1962 und 1965.
- Varnhagen von Ense, Karl August: Tageblätter. Hrsg. v. Konrad Feilchenfeldt. Frankfurt a. M. 1994.
- Wagner, Richard: Das Judentum in der Musik. Leipzig 1869.
- Wahl, Hans: Antworten auf häufige Anfragen bei den Goethe-Instituten. In: Goethe. Vierteljahrsschrift der Goethe-Gesellschaft 1 (1936), S. 74–77.
- Wahl, Hans: Goethe und das Logenwesen. In: Goethe. Vierteljahrsschrift der Goethe-Gesellschaft 1 (1936), S. 234–240.
- Wahnes, Günther H. (Hrsg.): „Freundliches Begegnen“. Goethe, Minchen, Herzlieb und das Frommannsche Haus. Auf Grund von Fr. Frommann „Das Frommannsche Haus und seine Freunde“. Stuttgart, Jena 1927.
- Waldman, Mark: Goethe and Jews. A challenge to Hitlerism. New York 1934.
- Warburg, Aby: Italienische Antike im Zeitalter Rembrandts [1926]. In: Aby Warburg, Nachhall der Antike. Vorgestellt von Pablo Schneider. Zürich 2012, S. 69–101.
- Warburg, Aby: Tagebuch der kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Hrsg. von Karen Michels u. Charlotte Schoell-Glass. Berlin 2001.
- Was ist und was will der Deutschbund? In: Deutschbund-Blätter 21 (1916). Nr. 4/5 (unpag.).
- Werfel, Franz: ‚Leben heißt sich mitteilen‘. Betrachtungen, Reden, Aphorismen. Frankfurt a. M. 1992.
- Werfel, Franz: Zwischen Oben und Unten. Aufsätze, Aphorismen, Tagebücher, Literarische Nachträge. München/Wien 1975.
- Wiegler, Paul: Figuren. Leipzig 1916.
- Woltmann, Carl Ludwig von: Inbegriff der Geschichte Böhmens. Prag 1815.
- Zastrow, Constantin von u. Theophil Steinmann: Die Geheimreligion der Gebildeten. Göttingen 1914.
- Ziegler, Leopold: Das Heilige Reich der Deutschen. 2 Bde. Darmstadt 1925.
- Ziegler, Leopold: Mein Leben. In: Dienst an der Welt. Zur Einführung in die Philosophie Leopold Zieglers. Darmstadt 1925.
- Ziegler, Leopold: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig 1910.
- Ziegler, Leopold: Wagner. Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks. In: Die Schaubühne 9 (1910/11). Wiederabdruck in ders.: Gesammelte Aufsätze I: 1901–1916. Hrsg. von Renate Vonessen. Gesammelte Werke in Einzelbänden. Würzburg 2007. Bd. 6, S. 147–176.
- Ziegler, Leopold: Fichte und seine Reden an die deutsche Nation. In: Hammer. Blätter für deutschen Sinn 2 (1903). Nr. 25.
- Ziegler, Leopold: Die Judenfrage und das religiöse Bewußtsein des Germanen. In: Deutsche Zeitschrift für Politik und Volkswirtschaft, Literatur und Kunst 4 (1902), S. 218–227.
- Ziegler, Leopold: Die Weltanschauung Richard Wagners und ihr Verhältnis zu Schopenhauers Metaphysik. In: Süddeutsche Rundschau 2 (1902), S. 126–130, 153–158.
- Ziegler, Leopold: Goethe und der Typus des germanischen Genius. In: Deutsche Zeitschrift für Politik und Volkswirtschaft, Literatur und Kunst 4 (1902), S. 338–343. Wiederabdruck in

ders.: Gesammelte Aufsätze I: 1901–1916. Hrsg. von Renate Vonessen. Gesammelte Werke in Einzelbänden. Würzburg 2007. Bd. 6, S. 13–20.

Zwei interessante tschechische Theaterabende: Urfaust. In: Prager Tagblatt, 29. 5. 1929, S. 7.  
Zweig, Arnold: Bilanz der deutschen Judenheit 1933. Ein Versuch. Berlin 1998.

## Sekundärliteratur

- Albrecht, Andrea u. Claudia Löschner (Hrsg.): Käte Hamburger. Kontext, Theorie und Praxis. Berlin/Boston 2015.
- Albrecht, Friedrich: Aspekte des Verhältnisses zwischen sozialistischer Literaturbewegung und klassischem Erbe in den zwanziger Jahren. In: Literatur der Arbeiterklasse. Aufsätze über die Herausbildung der deutschen sozialistischen Literatur [1918–1933]. Berlin/Weimar 1971, S. 645–666.
- Altgeld, Wolfgang: Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus. Mainz 1992.
- Ashton, Rosemary: G.H. Lewes. A Life. Oxford 1991.
- Asmus, Helmut: Das Wartburgfest. Studentische Reformbewegungen 1770–1819. Magdeburg 1995.
- Badt-Strauss, Bertha: Drei unvergessliche Frauen. In: Leo Baeck Institute Bulletin 1, Nr. 2/3 (1958). S. 103–107.
- Baerwald, H.[ermann] u. S.[alo] Adler: Geschichte der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin) zu Frankfurt am Main 1804–1904. Frankfurt a. M. 1904.
- Baldwin, Claire: Questioning the „Jewish Question“: Poetic Philosophy and Politics in Conversations with Demons. In: Bettina Brentano-von Arnim: Gender and Politics. Hrsg. von Elke Frederiksen u. Katherine Goodman. Detroit 1995, S. 213–243.
- Balloy, Rolf u. Joachim Frassl: (Hrsg.) Die Jacobson-Schule. Festschrift zum 200-jährigen Bestehen der Jacobson-Schule in Seesen. Seesen 2001.
- Barbian, Jan-Pieter: Literaturpolitik im „Dritten Reich“. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder. Überarb. u. aktualisierte Ausg. München 1995.
- Barner, Wilfried: Einführung. In: Annette Weber (Hrsg.): „Außerdem waren sie ja auch Menschen.“ Goethes Begegnungen mit Juden und Judentum. Berlin, Wien 2000 (Publikation zum Symposium „Goethes Begegnung mit Juden und Judentum“ in Frankfurt a.M., September 1999), S. 11–17.
- Barner, Wilfried: Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer. Göttingen 1992.
- Barner, Wilfried: Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. von Stéphane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1986, S. 127–151.
- Bäumer, Konstanze: „Bettine, Psyche, Mignon“. Bettina von Arnim und Goethe. Stuttgart 1986, S. 239.
- Becher, Peter u. Peter Heumos (Hrsg.): Drehscheibe Prag. Zur deutschen Emigration in der Tschechoslowakei 1933–1939. München 1991.

- Berg, Nicolas: „In der genauen Mitte zwischen Haben und Nichthaben“. „Goethe“ als Theorietext des deutschen Judentums. In: Claude Haas [u. a.] (Hrsg.): Goethe um 1900. Berlin 2017, S. 239–267.
- Berghahn, Klaus L. u. Jost Hermand (Hrsg.): Goethe in German-Jewish Culture. Rochester, NY 2001 (Publikation zum 31. Wisconsin Workshop in Madison, Oktober 1999).
- Bermbach, Udo: Houston Stewart Chamberlain. Wagners Schwiegersohn – Hitlers Vordenker. Stuttgart/Weimar 2015.
- Bertram, James: Arnold and Clough. In: Matthew Arnold. Hrsg. von Kenneth Allott. London 1975, S. 178–206.
- Beßlich, Barbara: Von der „Westmark“ nach Weimar: Friedrich Lienhardts Weltanschauungswanderungen und „Deutschlands europäische Sendung“ im Ersten Weltkrieg. In: Ilm-Kakanien: Weimar am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Hrsg. von Franziska Bomski [u. a.]. Göttingen 2014, S. 39–53.
- Binder, Alwin: Johannes Urzidils Weltbild im Spiegel seiner Essays zu Goethe. In: Johannes Urzidil (1896–1970). Ein „internationaler“ Schriftsteller zwischen Böhmen und New York. Hrsg. von Steffen Höhne [u. a.]. Köln [u. a.] 2013, S. 311–318.
- Bischof, Anja: Funktion und Bedeutung von Erinnerung im erzählerischen Werk Johannes Urzidils. „... ganz und gar erfunden, aber aus einer Wirklichkeit“. Frankfurt a. M. [u. a.] 2012.
- Bluhm, Heinz: Ernst Cassirer und die deutsche Philologie. In: Monatshefte für Deutschen Unterricht. A Journal devoted to the Interests of the Teachers of German in the Schools and Colleges of America XXXVII (November 1945), S. 466–474.
- Bock, Helmut: Ludwig Börne. Vom Ghettojuden zum Nationalschriftsteller. Berlin 1962.
- Bodley, Lorraine Byrne: Mendelssohn as portrayed in the Goethe-Zelter Correspondence. In: Mendelssohn Perspectives. Hrsg. von Nicole Grimes. Farnham [u. a.] 2012, S. 283–301.
- Bollenbeck, Georg: Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945, Frankfurt a. M. 1999.
- Bomhoff, Hartmut: Israel Jacobson: Wegbereiter jüdischer Emanzipation. Berlin 2010.
- Borchmeyer, Dieter: Goethe. In: Deutsche Erinnerungsorte. Hrsg. von Etienne François u. Hagen Schulze. Bd. 1. München 2001, S. 187–206.
- Boyle, Nicholas u. John Guthrie (Hrsg.): Goethe and the English-Speaking World. Essays from the Cambridge Symposium for his 250th Anniversary. Rochester, N.Y. 2002.
- Braese, Stephan u. Daniel Weidner (Hrsg.): Meine Sprache ist Deutsch. Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970. Berlin 2015.
- Brandl, Alois: Goethe und England. Forschungen und Fortschritte. Berlin 1932.
- Breuer, Stefan: Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik. Darmstadt 2008.
- Breuer, Stefan: Das „Zwanzigste Jahrhundert“ und die Brüder Mann. In: Thomas Mann und das Judentum. Hrsg. von Manfred Dierks u. Ruprecht Wimmer. Frankfurt a. M. 2004, S. 75–95.
- Brodersen, Momme: ‚Wenn Ihnen die Arbeit des Interesses wert erscheint‘ – Walter Benjamin und das Warburg-Institut: einige Dokumente. In: Aby Warburg – Akten des internationalen Symposiums Hamburg 1991. Hrsg. von Horst Bredekamp [u. a.]. Weinheim 1991.
- Bruford, W.H.: Goethe and Some Victorian Humanists. In: Publications of the English Goethe Society (PEGS) XVIII (1949), S. 34–67.

- Buchheim, Hans: Die organisatorische Entwicklung der Ludendorff-Bewegung und ihr Verhältnis zum Nationalsozialismus. In: Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte. München 1958. S. 356–370.
- Bunzel, Wolfgang: Ver-Öffentlichung des Privaten. Typen und Funktionen epistolarischen Schreibens bei Bettine von Arnim. In: Briefkultur im Vormärz. (Vorträge der Tagung des Forum Vormärz Forschung und der Heinrich-Heine-Gesellschaft am 23.10.1999 in Düsseldorf.) Hrsg. von Bernd Füllner. Bielefeld 2001, S. 41–96.
- Burdach, Konrad: Über den Ursprung des Humanismus. [1913] In: Ders.: Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst. Berlin 1918, S. 97–203.
- Châtellier, Hildegard: Friedrich Lienhard. In: Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918. Hrsg. von Uwe Puschner [u. a.]. München 1996, S. 114–130.
- Châtellier, Hildegard: Kreuz, Rosenkreuz und Hakenkreuz. Synkretismus in der Weimarer Zeit am Beispiel Friedrich Lienhards. In: Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Hrsg. von Manfred Gangl u. Gérard Raulet. Frankfurt a. M./New York 1994, S. 53–66.
- Cooper, John Michael: Mendelssohn, Goethe, and the Walpurgis Night. The Heathen Muse in European Culture, 1700–1850. Rochester, NY [u. a.] 2007.
- Dahm, Annkathrin: Der Topos der Juden. Studien zur Geschichte des Antisemitismus im deutschsprachigen Musikschritftum. Göttingen 2007.
- Dahm, Volker: Das jüdische Buch im Dritten Reich. 2., überarbeitete Aufl. München 1993.
- Demetz, Peter: Goethes böhmische Begegnungen. In: *Merkur* 17/2 (1963), S. 197–199.
- Denkler, Horst: Werkrüinen, Lebenstrümmer. Literarische Spuren der „verlorenen Generation“ des Dritten Reiches. Tübingen 2006.
- Deutsche Intellektuelle im Exil. Ihre Akademie und die „American Guild for German Cultural Freedom“. Eine Ausstellung des Deutschen Exilarchivs 1933–1945 der Deutschen Bibliothek. Frankfurt a. M./München 1993.
- Dierks, Manfred u. Ruprecht Wimmer (Hrsg.): Thomas Mann und das Judentum. Frankfurt a. M. 2004.
- Dietze, Walter: Junges Deutschland und deutsche Klassik. Zur Ästhetik und Literaturtheorie des Vormärz. Berlin 1962.
- Dinglinger, Wolfgang: „Goethes Verlust ist eine Nachricht, die Einen wieder so arm macht!“ Begegnungen zwischen Goethe und Mendelssohn. In: Goethe-Spuren. Ein Lese-Buch zum Konzertprojekt Konzerthaus Berlin 1998/99. Hrsg. vom Konzerthaus Berlin/Schauspielhaus am Gendarmenmarkt. Göttingen 1998, S. 269–279.
- Drewniak, Boguslaw: Das Theater im NS-Staat. Szenarien deutscher Zeitgeschichte 1933–1945. Düsseldorf 1983.
- Ehrlich, Lothar: Die Goethe-Gesellschaft zwischen Gleichschaltung und Verweigerung. In: Das Dritte Weimar. Klassik und Kultur im Nationalsozialismus. Hrsg. von Lothar Ehrlich [u. a.]. Köln 1999, S. 245–266.
- Eidherr, Armin: Sonnenuntergang auf eisig-blauen Wegen. Zur Thematisierung von Diaspora und Sprache in der jiddischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Göttingen 2012.
- Elvers, Rudolf: Die Goethes und die Mendelssohns. In: Wechselwirkungen. Kunst und Wissenschaft in Berlin und Weimar im Zeichen Goethes. Hrsg. von Ernst Osterkamp. Bern [u. a.] 2002, S. 107–116.

- Ernst, Petra: Deutsche Sprache und „Weltliteratur“. Michael Bernays, Ludwig Geiger und andere Goetheforscher. In: *Meine Sprache ist Deutsch*. Hrsg. von Stephan Braese u. Daniel Weidner. Berlin 2015, S. 129–151.
- Esche, Alexandra: ‚Damit es auch wirklich etwas Gutes wird!‘ Max Robert Gerstenhauers Weg in die NSDAP. In: *Wegbereiter des Nationalsozialismus. Personen, Organisationen und Netzwerke der extremen Rechten zwischen 1919 und 1933*. Hrsg. von Daniel Schmidt [u. a.]. Essen 2015, S. 37–54.
- Ferrari Zumbini, Massimo: *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler*. Frankfurt a. M. 2003.
- Field, Geoffrey G.: *Evangelist of Race. The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain*. New York 1981.
- Flach, Willy: Ein Polizeiagent Metternichs bei Goethe. Eine unbekanntete Quelle zum Wartburgfest 1817. In: *Festschrift für Wolfgang Vulpius zum 60. Geburtstag*. Weimar 1957, S. 7–35.
- Franz, Sandra: *Die Religion des Grals. Entwürfe arteigener Religiosität im Spektrum von völkischer Bewegung, Lebensreform, Okkultismus, Neuheidentum und Jugendbewegung (1871–1945)*. Schwalbach 2009.
- Friedenthal, Richard: *Goethe. Sein Leben und seine Zeit*. München 1963.
- Fritz, Sven: Houston Stewart Chamberlain und der Eintritt Wahnfrieds in die Tagespolitik: Kriegsschriften, Alldeutscher Verband und Vaterlandspartei. In: *„Weltanschauung en marche“*. Hrsg. von Hannes Heer u. Sven Fritz. Würzburg 2013, S. 193–218.
- Friren, Werner: Goethe tritt auf. In: *Lebenszauber und Todesmusik. Zum Spätwerk Thomas Manns*. Hrsg. von Thomas Sprecher. Frankfurt a. M. 2004.
- Fuller, Steven Nyole: *The Nazis’ Literary Grandfather. Adolf Bartels and Cultural Extremism, 1871–1945*. New York 1996.
- Gajek, Bernhard: Bettine von Arnim und Carl Theodor von Dalberg. In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts (1995)*, S. 167–191.
- Gay, Peter: In Deutschland zu Hause ... Die Juden der Weimarer Zeit. In: *Die Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1943*. Hrsg. von Arnold Paucker [u. a.]. Tübingen 1986, S. 31–43.
- Gebuhr, Kerstin: Wilhelm Scherer – Schulenburg als Teil einer Durchsetzungsstrategie. In: *Berliner Universität und deutsche Literaturgeschichte. Studien im Dreiländereck von Wissenschaft, Literatur und Publizistik*. Hrsg. von Gesine Bey. Frankfurt a. M. 1998, S. 25–38.
- Geisel, Eike: *Premiere und Pogrom*. In: Geisel, Eike u. Henryk M. Broder: *Premiere und Pogrom. Der Jüdische Kulturbund 1933–1941*. Berlin 1992, S. 7–35.
- Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt a. M. 1993.
- Gliński, Mikołaj: 10 twarzy Tuwima. In: <http://culture.pl/pl/artykul/10-twarzy-tuwima> (10.2.2016).
- Golz, Jochen: *Klassisches Erbe und deutsches Nationalempfinden. Die Kulturpolitik der Goethe-Gesellschaft*. In: *Ilm-Kakanien. Weimar am Vorabend des Ersten Weltkriegs*. Hrsg. von Franziska Bomski [u. a.]. Göttingen 2014, S. 117–135.
- Görner, Rüdiger: *Das Andere ist das Verwandteste: George Eliot in Berlin*. In: Ders.: *Dover im Harz. Studien zu britisch-deutschen Kulturbeziehungen*. Heidelberg 2012, S. 180–189.

- Görner, Rüdiger: Zum Profil des Transferanten im Kulturtransfer. Eine Porträtskizze des Typus Mittler. In: Ders.: Dover im Harz. Studien zu britisch-deutschen Kulturbeziehungen. Heidelberg 2012, S. 48–62.
- Gossler, Ascan: Friedrich Lange und die ‚völkische Bewegung‘ des Kaiserreichs. In: Archiv für Kulturgeschichte 83 (2001), S. 377–411
- Grab, Walter: Egon Erwin Kisch und das Judentum. In: Juden in der Weimarer Republik. Hrsg. von Walter Grab. 2. veränd. Aufl. Darmstadt 1998, S. 218–243.
- Günther, Horst: Klassik und Weltliteratur. In: Literarische Klassik. Hrsg. von Hans-Joachim Simm. Frankfurt a. M. 1988, S. 87–100.
- Guthke, Karl S.: Destination Goethe: Travelling Englishmen in Weimar. In: Boyle, Nicholas u. John Guthrie (Hrsg.): Goethe and the English-Speaking World. Essays from the Cambridge Symposium for his 250th Anniversary. Rochester, N.Y. 2002, S. 111–142.
- Hague, Hope [u. a.]: Waiting for Goethe: Goethe Biographies from Ludwig Geiger to Friedrich Gundolf. In: Goethe in German-Jewish Culture. Hrsg. von Klaus L. Berghahn u. Jost Hermand. Rochester, NY/Woodbridge 2001 (Publikation zum 31. Wisconsin Workshop in Madison, Oktober 1999), S. 84–103.
- Hahn, Barbara: Demarcations and Projections: Goethe in the Berlin Salons. In: Goethe in German-Jewish Culture. Hrsg. von Klaus L. Berghahn u. Jost Hermand. Rochester, NY 2001 (Publikation zum 31. Wisconsin Workshop in Madison, Oktober 1999), S. 31–43.
- Hahn, Barbara: Mit Goethe im Bad. Begegnung im Exterritorialen: Rahel Levin, Sara und Marianne Meyer. In: Monatshefte 92/3, Goethe (Fall, 2000), S. 336–350.
- Hahn, Karl-Heinz: Die Goethe-Gesellschaft in Weimar. Geschichte und Gegenwart. Weimar 1989.
- Hamacher, Bernd: Prag und Goethe im Exil. Zur kulturellen Konstruktion Prags in der Konstellation Johannes Urzidil – Erich Kahler – Thomas Mann. In: brücken N.F. 20/1–2 (2012), S. 271–279.
- Hansen, Volkmar: „Lebensglanz“ und „Altersgröße“ Goethes in *Lotte in Weimar*. In: Thomas Mann. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Volkmar Hansen. Stuttgart 1993, S. 228–269.
- Hartung, Günter: Goethes Ansicht vom jüdischen Volk. In: Ders.: Juden und deutsche Literatur. Zwölf Untersuchungen seit 1979, mit einer neu hinzugefügten „Jüdische Themen bei Kafka“. Leipzig 2006, S. 61–82.
- Hartung, Günter: Goethe und die Juden. In: Weimarer Beiträge 40 (1994), S. 398–416.
- Hauptmann, Rainer: „Wir haben keine Heimat mehr....“ Felix Mendelssohn Bartholdy oder eine Geschichte kulturellen Antisemitismus im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts. Norderstedt 2012.
- Hauschild, Jan-Christoph u. Michael Werner: „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst.“ Heinrich Heine. Eine Biographie. Köln 1997.
- Heiber, Helmut: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands. Stuttgart 1966.
- Großer Mann im seidenen Rock. Heines Verhältnis zu Goethe. Ausstellungskatalog mit einem Essay von Jost Hermand. Bearbeitet von Ursula Roth u. Heidemarie Vahl. Stuttgart/Weimar 1999
- Henne, Thomas: Der christlich fundierte Antijudaismus Savignys und seine Umsetzung in der Rechtspraxis. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 119 (2002), S. 250–315.

- Hensle, Michael P.: Friedrich Carl von Savigny. In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin hrsg. von Wolfgang Benz [u. a.]. Bd. 2: Personen. Teil 2: L–Z. Berlin 2009. S. 720–721.
- Hentschel, Uwe: Goethe und seine Zeitgenossen in Böhmen. In: *brücken* N.F. 24/1–2 (2016), S. 13–38.
- Hermant, Jost: Heinrich Heine: Kritisch. Solidarisch. Umstritten. Köln 2007.
- Hermisdorf, Klaus: Zwei Vorlesungen von Ludwig Geiger. In: Berliner Universität und deutsche Literaturgeschichte. Studien im Dreiländereck von Wissenschaft, Literatur und Publizistik. Hrsg. von Gesine Bey. Frankfurt a.M. 1998, S. 13–24.
- Herrmann, Klaus: Ludwig Geiger (1848–1919). „Die Wahrheit muß herfür.“ In: „Wie würde ich ohne Bücher leben und arbeiten können?“ Privatbibliotheken jüdischer Intellektueller im 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ines Sonder [u. a.]. Berlin 2008, S. 175–202.
- Herzog, Andreas: Theodor Fritschs Zeitschrift *Hammer* und der Aufbau des „Reichs-Hammerbundes“ als Instrumente der antisemitischen völkischen Bewegung (1902–1914). In: *Das bewegte Buch: Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*. Hrsg. von Mark Lehmstedt u. Andreas Herzog. Wiesbaden 1999, S. 153–182.
- Hock, Lisabeth M.: „Sonderbare“, „heißhungrige“ und „edle“ Gestalten. Konstrukte von Juden und Judentum bei Bettina von Arnim. In: *Salons der Romantik. Beiträge eines Wipersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*. Hrsg. von Hartwig Schultz. Berlin/New York 2000, S. 317–341.
- Hofmann, Fritz: Egon Erwin Kisch. Der rasende Reporter. Biografie. Berlin 1988.
- Höhne, Steffen [u. a.] (Hrsg.): Max Brod. Die Erfindung des Prager Kreises. Köln [u. a.] 2016.
- Holzhausen, Hans-Dieter: Ludwig Geiger (1848–1919). Ein Beitrag über sein Leben und sein Werk unter dem Aspekt seiner Bibliothek und weiterer Archivalien. In: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* (1991), S. 245–269.
- Honigman, Sylvie: *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochos IV.* Berkeley 2014.
- Horch, Hans Otto: Die Juden und Goethe. In: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnungen mit Juden und Judentum. Hrsg. von Annette Weber. Berlin/Wien 2000, S. 117–131.
- Horch, Hans Otto: „Was heißt: glauben? Das sind doch Tatsachen.“ Zu den ‚Ghetto‘-Geschichten Egon Erwin Kischs. In: Von Franzos zu Canetti. Jüdische Autoren aus Österreich. Hrsg. von Mark Gelber [u. a.]. Tübingen 1996, S. 37–57.
- Horch, Hans Otto: Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Frankfurt a.M. 1985.
- Horkheimer, Max: Leopold Ziegler. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Philosophische Frühschriften 1922–1932. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.M. 1987, S. 162–171.
- Houben, Heinrich Hubert: *Gutzkow-Funde. Beiträge zur Litteratur- und Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts.* Berlin 1901.
- Hufenreuter, Gregor: „Denn alles, was er der Welt gab, predigt das Evangelium der Rasse.“ Adolf Bartels und die völkische Bewegung vor 1933. In: *Verfemt und Verboten. Vorgeschichte und Folgen der Bücherverbrennungen 1933*. Hrsg. von Julius H. Schoeps u. Werner Treß. Hildesheim [u. a.] 2010, S. 47–64.

- Jäger, Manfred: Das Klischee einer exemplarischen „Entbürgerlichung“. Zum Kisch-Bild der DDR. In: Text + Kritik 67 (1980): Egon Erwin Kisch, S. 27–34.
- Jasper, Willi: Deutsche Juden als Goethe-Verehrer – eine ‚faustische‘ Beziehungsgeschichte? In: Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland. Hrsg. von Jochen Golz u. Justus H. Ulbricht. Köln [u. a.] 2005, S. 113–122.
- Jasper, Willi: Faust und die Deutschen. Berlin 1998.
- Jensen, Uffa: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen 2005.
- Jung, Edgar J.: Ein konservativer Revolutionär. 30. Juni 1934. Berichtet von Edmund Forstbach. Pfullingen 1984.
- Jungfer, Anja: Egon Erwin Kisch – Jüdische Lebenswelten in seinem Werk. Magisterarbeit Universität Potsdam 2014.
- Kaplan, Marion: 1812: The German Romance with ‚Bildung‘ Begins with the Publication of Rahel Levin’s Correspondence about Goethe. In: Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1966. Hrsg. von Sander L. Gilman u. Jack Zipes. New Haven [u. a.] 1997, S. 124–128.
- Kaupp, Peter: Goethe und die Burschenschaft. In: Bernhard Schroeter (Hrsg.): Für Burschenschaft und Vaterland. Norderstedt 2006, S. 309–335.
- Kayser, Rudolf: Bettina von Arnim and the Jews. In: Ders.: The Saints of Qumrân. Stories and Essays on Jewish Themes. Ed. by Harry Zohn. Rutherford [u. a.] 1977. S. 94–106.
- Kellermann, Ulrich: Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer. Stuttgart 1979.
- Kemp, Wolfgang: Fernbilder. Benjamin und die Kunstwissenschaft. In: Benjamin im Kontext. Hrsg. von Burghardt Lindner. Königstein Ts. 1985, S. 224–257.
- Kieser, Dietrich Georg: Das Wartburgfest am 18. Oktober 1817. In seiner Entstehung, Ausführung und Folgen. Jena 1818.
- Kilcher, Andreas: Was ist „deutsch-jüdische Literatur“? Eine historische Diskursanalyse. In: Weimarer Beiträge 45 (1999), S. 485–517.
- Kindermann, Heinz: Das Goethe-Bild des XX. Jahrhunderts. Wien/Stuttgart 1952.
- Kłańska, Maria: Aus dem Shtetl in die Welt. Wien [u. a.] 1994.
- Klein, Hans-Günther: „Goethe sein Vorbild.“ Felix Mendelssohn Bartholdy, der Dichter und ihre familiären Beziehungen nach Briefen und Tagebüchern. Hannover 2012.
- Kleßmann, Eckart: „Du bist mein David ...“ – Goethe und Felix Mendelssohn. In: Hamburger Mendelssohn-Vorträge. Bd. 2. Hrsg. von Hans Joachim Marx. Wiesbaden 2008, S. 7–22.
- Knoppe, Thomas: Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers. In: Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Hrsg. von Enno Rudolph u. Bernd-Olaf Küppers. Hamburg 1995, S. 325–352.
- König, Christoph: Aufklärungskulturgeschichte. Bemerkungen zu Judentum, Philologie und Goethe bei Ludwig Geiger. In: Jüdische Intellektuelle und die Philologen in Deutschland 1971–1933. Hrsg. von Wilfried Barner u. Christoph König. Göttingen 2001, S. 187–202.
- Köpke, Wulf: Ein Spiel mit Goethes Größe. Die Auseinandersetzung des Exils mit Thomas Manns *Lotte in Weimar*. In: Goethe im Exil. Deutsch-amerikanische Perspektiven. Hrsg. von Gert Sautermeister u. Frank Baron. Bielefeld 2002, S. 161–183.
- Kracauer, I.[sidor]: Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. (1150–1824). 2 Bde. Hrsg. vom Vorstand der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1927.

- Kramer, Lawrence: Felix culpa. Goethe and the image of Mendelssohn. In: Mendelssohn Studies. Hrsg. von R. Larry Todd. Cambridge [u. a.] 1992, S. 64–79.
- Krois, John Michael: Die Goetheschen Elemente in Cassirers Philosophie. In: Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft. Hrsg. von Barbara Naumann u. Birgit Recki. Berlin 2002, S. 157–172.
- Krois, John Michael: Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret. In: Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Hrsg. von Enno Rudolph u. Bernd-Olaf Küppers. Hamburg 1995, S. 297–325.
- Krolow, Kurt: Goethe und die Tschechen. In: Deutsche und Tschechen. Geschichte, Kultur, Politik. Hrsg. von Walter Koschmal [u. a.]. München 2001, S. 200–208.
- Krolow, Kurt: Das „Prager Erbe“ und „das Österreichische“. In: Zeitschrift für Germanistik 4 (1983), S. 166–178.
- Krolow, Kurt: Zur Geschichte und Vorgeschichte der Prager deutschen Literatur des „expressionistischen Jahrzehnts“. In: Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur. Hrsg. von Eduard Goldstücker. Berlin/Neuwied 1967, S. 47–96.
- Kronberger, Hans: Zwischen Kriegspropaganda und Subversion. Egon Erwin Kisch an der Wende vom bürgerlichen Journalisten zum Revolutionär. In: Text + Kritik 67 (1980): Egon Erwin Kisch, S. 48–54.
- Kruckis, Hans-Martin: Goethe-Philologie als Paradigma neuphilologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. In: Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Jürgen Fohrmann u. Wilhelm Voßkamp. Stuttgart/Weimar 1994, S. 451–593.
- Kruse, Joseph A.: „Hört es, hört, ich bin ein Bär!“. Heinrich Heine und die Familie Mendelssohn. In: Mendelssohn-Studien 19 (2015), S. 95–117.
- Kruse, Joseph A.: Heinrich Heine. Leben und Werk in Texten und Bildern. Frankfurt a. M. 1983.
- Kühne, Gunther: Israel Jacobson und das Reformjudentum. In: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 63 (2010), S. 151–166.
- Kwiet, Konrad: Nach dem Pogrom: Stufen der Ausgrenzung. In: Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft. Hrsg. von Wolfgang Benz [u. a.]. München 1989, S. 545–659.
- Lamping, Dieter: Assimilation und Ambivalenz. Goethes Rezension der Gedichte eines polnischen Juden von Isachar Falkensohn Behr. In: „...daß gepflegt werde der feste Buchstab.“ Festschrift für Heinz Rölleke zum 65. Geburtstag am 6. November 2001. Hrsg. von Lothar Bluhm u. Achim Hölter. Trier 2001, S. 96–106.
- Laube, Gustav Karl: Goethe als Naturforscher in Böhmen. Separatabdruck der Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 18/1 (1897).
- Liptzin, Sol: History of Yiddish Literature. New York 1985.
- Lobenstein-Reichmann, Anja: Houston Stewart Chamberlain – zur textlichen Konstruktion einer Weltanschauung. Eine sprach-, diskurs- und ideologiegeschichtliche Analyse. Berlin 2008
- Lühe, Irmela von der: *Lotte in Weimar* – Thomas Manns Goethe zwischen Dichtung und Wahrheit. In: Thomas Mann Jahrbuch 22 (2009), S. 9–21.
- Mandelkow, Karl Robert: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. 2 Bde. München 1980–1989.
- Mandelkow, Karl Robert: Rezeptionsgeschichte der deutschen Klassik. In: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Reinhart Kosellek. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 181–196.
- Marcus, Jacob Rader: Israel Jacobson: the Founder of the Reform Movement in Judaism. Cincinnati 1972.

- Mayer, Hans: Goethe. Ein Versuch über den Erfolg. Frankfurt a. M. 1992 [1973].
- Mehring, Reinhard: Antwort mit Goethe. Ernst Cassirer und Thomas Mann in ihrer Zeit. In: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert. Hrsg. von Birgit Recki. Hamburg 2012, S. 67–88.
- Mendelsohn, Ezra: Jewish Universalism: Some Visual Texts and Subtexts. In: Key Texts in American Jewish Culture. Hrsg. von Jack Kugelmass. New Brunswick [u. a.] 2003, S. 163–184.
- Miller, Norbert: Musikalische Erfahrung bei Goethe. Das Bündnis mit Zelter und die Freundschaft zu Felix Mendelssohn Bartholdy, aus dem Briefwechsel erläutert. In: Wechselwirkungen. Kunst und Wissenschaft in Berlin und Weimar im Zeichen Goethes. Hrsg. von Ernst Osterkamp. Bern [u. a.] 2002, S. 45–105.
- Mittelman, Hanni: Sammy Gronemann (1875–1952): Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina. Frankfurt a. M. 2012.
- Mosse, George L.: Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum. In: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Reinhart Kosellek. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 168–180.
- Nalewski, Horst: Goethe hat ihn bewundert. Goethes Begegnungen mit Felix Mendelssohn Bartholdy 1821–1830. Weimar 2011.
- Němec, Mirek: Purkyně in Böhmen. Zur Entstehung des ‚Hinternationalismus‘ von Johannes Urzidil. In: Johannes Urzidil (1896–1970). Ein „hinternationaler“ Schriftsteller zwischen Böhmen und New York. Hrsg. von Steffen Höhne [u. a.]. Köln [u. a.] 2013, S. 343–361.
- Neuburger, Karin: Einleitung. In: Uri Tsvi Grinberg: Mephisto. München 2007, S. 13–56.
- Neumann, Thomas: „... der die idealen Triebe Ihrer Vorschläge vollauf zu würdigen weiß.“ Friedrich Lienhard und die Goethe-Gesellschaft. In: Weimar 1930. Politik und Kultur im Vorfeld der NS-Diktatur. Hrsg. von Lothar Ehrlich u. Jürgen John. Köln [u. a.] 1998, S. 185–210.
- Neumann, Thomas: Völkisch-nationale Hebbelrezeption. Adolf Bartels und die Weimarer Nationalfestspiele. Bielefeld 1997
- Nolte, Ernst: Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus. In: Historische Zeitschrift 192 (1961), S. 584–606.
- Oellers, Norbert: Goethe und Schiller in ihrem Verhältnis zum Judentum. In: *Conditio Judaica*. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. (Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v. d. H.) Erster Teil. Hrsg. von Hans Otto Horch u. Horst Denkler. Tübingen 1988, S. 108–130.
- Oesterhelt, Anja: „Große deutsche Heimat“. Adolf Bartels, die Heimatkunst und Weimar. In: *Ilm-Kakanien: Weimar am Vorabend des Ersten Weltkriegs*. Hrsg. von Franziska Bomski [u. a.]. Göttingen 2014, S. 55–71.
- Panofsky, Erwin: Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers. München 1977 [1943].
- Patka, Marcus G.: Egon Erwin Kisch. Stationen im Leben eines streitbaren Autors. Wien [u. a.] 1997.
- Peroutka, Ferdinand und Johannes Urzidil. Gespräche im amerikanischen Exil über tschechische Literatur und Kultur. In: *brücken N.F.* 6 (1998), S. 89–132.
- Petrbok, Václav: Johannes Urzidils Goethe in Böhmen im Kontext der tschechoslowakischen Goethe-Feiern 1932. In: Johannes Urzidil (1896–1970). Ein „hinternationaler“

- Schriftsteller zwischen Böhmen und New York. Hrsg. von Steffen Höhne [u. a.]. Köln [u. a.] 2013, S. 319–341.
- Picard, Jacques: Recht auf Abweichung? Das Juden- und Frauenbild der deutschen Romantik und Bettine von Arnims Seitensprung. In: *Judenfeindschaft. Eine öffentliche Vortragsreihe an der Universität Konstanz 1988/89*. Hrsg. von Erhard R. Wiehn. Konstanz 1989, S. 73–95.
- Pinotti, Andrea: Nympha zwischen Eidos und Formel. Phänomenologische Aspekte in Warburgs Ikonologie. In: *Phänomenalität des Kunstwerks*. Hrsg. von Hans Rainer Sepp u. Jürgen Trinks. Wien 2006, S. 222–232.
- Plewnia, Margarete: *Auf dem Weg zu Hitler. Der „völkische“ Publizist Dietrich Eckart*. Bremen 1970.
- Poláček Josef: Zur Frage der Weglassungen in Egon Erwin Kischs Kriegstagebuch 1914–15. In: *Brücken. Germanistisches Jahrbuch DDR-CSSR*. Prag (1984/85), S. 16–26.
- Poláček, Josef: Egon Erwin Kisch über Karl Kraus. In: *Literatur und Kritik* 5 (1970), S. 21–36.
- Poláček, Josef: Egon Erwin Kisch 1914–1920. In: *Philologica Pragensia* 10 (1967), S. 129–146.
- Poláček, Josef: Der junge Kisch – II Juvenilien und frühe Reife. In: *Philologica Pragensia* 9 (1966), S. 236–252.
- Poláček, Josef: Der junge Kisch I. In: *Philologica Pragensia* 8 (1965), S. 26–45.
- Poschner, Uwe: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*. Darmstadt 2001.
- Prandi, Julie D.: Kindred Spirits. Mendelssohn and Goethe, „Die erste Walpurgisnacht“. In: *The Mendelssohns. Their Music in History*. Hrsg. von John Michael Cooper u. Julie D. Prandi. Oxford [u. a.] 2002, S. 135–146.
- Press, Steven Michael: False Fire: The Wartburg Book-Burning of 1817. In: *Central European History* 42 (2009), S. 621–646.
- Ranzmaier, Irene: *Stamm und Landschaft. Josef Nadlers Konzeption der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin 2008.
- Reimann, Paul: Egon Erwin Kisch. In: *Ders.: Von Herder bis Kisch. Studien zur Geschichte der deutsch-österreichisch-tschechischen Literaturbeziehungen*. Berlin 1961, S. 130–149.
- Röder-Bolton, Gerlinde: *George Eliot and Goethe. An Elective Affinity*. Amsterdam 1998.
- Rogge-Gau, Sylvia: *Die doppelte Wurzel des Daseins. Julius Bab und der Jüdische Kulturbund Berlin*. Berlin 1999.
- Rosenbaum, Alexander: „Ansichten aus Europa“. Charles Gores Reisebilder im klassischen Weimar. In: *Europa in Weimar. Visionen eines Kontinents*. Hrsg. von Hellmuth Th. Seemann. Göttingen 2008, S. 225–238.
- Rösner, Thomas: Adolf Bartels. In: *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918*. Hrsg. von Uwe Puschner [u. a.]. München 1996, S. 874–894.
- Rürup, Reinhard: *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1987.
- Schäfer, Peter: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*. Tübingen 2010.
- Schlenstedt, Dieter: *Egon Erwin Kisch. Leben und Werk*. Berlin 1985.
- Schlenstedt, Dieter: *Die Reportage bei Egon Erwin Kisch*. Berlin 1959.
- Schmid, Konrad: *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung. Studienausgabe*. Darmstadt 2014.
- Schneider-Fassbaender, Martha: *Leopold Ziegler. Leben und Werk*. Pfullingen 1978.

- Schoell-Glass, Charlotte: *Aby Warburg und der Antisemitismus. Kulturwissenschaft als Geisteswissenschaft*. Frankfurt a.M. 1998.
- Schoeps, Julius H.: *David Friedländer. Freund und Schüler Moses Mendelssohns*. Hildesheim 2012.
- Schoor, Kerstin: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945*. Göttingen 2010.
- Schrijver, Emile G.L. u. Falk Wiesemann (Hrsg.): *Die von Geldern Haggadah und Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“*. Wien/München 1997.
- Schüz, Jonathan: *Der „Wunsch nach Präsenz“ in Johannes Urzidils *Goethe in Böhmen* und in seinen Erzählungen der Erinnerung*. In: Johannes Urzidil (1896–1970). Ein „hinternationaler“ Schriftsteller zwischen Böhmen und New York. Hrsg. von Steffen Höhne [u. a.]. Köln [u. a.] 2013, S. 363–383.
- Schwabach-Albrecht, Susanne: *Die Deutsche Schillerstiftung 1909–1945. Archiv für Geschichte des Buchwesens*. Bd. 55. Frankfurt a.M. 2001, S. 1–156.
- See, Klaus von: *Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen*. Heidelberg 1994.
- Seidler, Herbert: *Österreichischer Vormärz und Goethezeit. Geschichte einer literarischen Auseinandersetzung*. Wien 1982.
- Sellin, Ernst u. Georg Fohrer: *Einleitung in das Alte Testament*. Heidelberg 1965.
- Shaffer, Elinor S.: *The „Confessions“ of Goethe and Coleridge: Goethe’s „Bekanntnisse einer schönen Seele“ and Coleridge’s Confessions of an Inquiring Spirit*. In: Boyle, Nicholas u. John Guthrie (Hrsg.): *Goethe and the English-Speaking World. Essays from the Cambridge Symposium for his 250th Anniversary*. Rochester, N.Y. 2002, S. 145–158.
- Shaffer, Elinor S.: *George Eliot and Goethe: ‚Hearing the Grass Grow‘*. In: *Publications of the English Goethe Society (PEGS) LXVI (1996)*, S. 3–22.
- Sigusch, Volkmar: *Felix A. Theilhaber (1884–1956)*. In: *Personenlexikon der Sexualforschung*. Hrsg. von Volkmar Sigusch u. Günter Grau. Frankfurt a.M./New York 2009, S. 697–701.
- Simpson, James: *Arnold and Goethe*. In: *Matthew Arnold*. Hrsg. von Kenneth Allott. London 1975.
- Skolnik, Jonathan: *Introduction. Jewish Cultural Memory and the German Historical Novel*. In: *Ders.: Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford 2014, S. 1–21.
- Söhn, Gerhart: *Wolfgang Menzel. Sein Leben*. In: *Heine-Jahrbuch 43 (2004)*, S. 191–215; *44 (2005)*, S. 132–151.
- Steiner, Carl: *Karl Emil Franzos, 1848–1904: Emancipator and assimilationist*. New York 1990.
- Talabardon, Susanne u. Helga Völkening: *Die Hebräische Bibel. Eine Einführung*. Berlin 2015.
- Teweles, Heinrich: *Goethe und die Juden*. Hamburg 1925.
- Trapp, Gerhard: *Nach 78 Jahren: Johannes Urzidils *Goethe in Böhmen* in tschechischer Erstübersetzung*. In: *brücken N.F. 19/1–2 (2011)*, S. 345–352.
- Trapp, Gerhard: *Johannes Urzidil. Ein Prager auf den Spuren Goethes*. In: *brücken N.F. 13 (2005)*, S. 253–267.
- Trapp, Gerhard: *Johannes Urzidils ‚Goethe in Böhmen‘. Entstehungsgeschichte und Nachwirkungen im Spannungsfeld der deutsch-tschechischen Kulturbeziehungen*. In: *Spurensuche. Alfred Döblin, Ernst Wiechert, Johannes Urzidil, Jochen Klepper. Deutsch-polnisch-tschechische Begegnungen mit einer vergessenen Klassik der Moderne*. Hrsg. von Lothar Bluhm. Hamburg 2000, S. 55–82.

- Treß, Werner: Akademischer Nationalismus und jüdische Wissenschaftsbewegung. Die Kontroverse um die judenfeindlichen Schriften von Friedrich Rühs, Jakob Friedrich Fries und die Entstehung der Wissenschaft des Judentums 1815–1824. In: 1. Jahrbuch Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg: Von der jüdischen Aufklärung über die Wissenschaft des Judentums zu den Jüdischen Studien. Hrsg. von Christina von Braun [u. a.]. Berlin 2014, S. 15–44.
- Tümmler, Hans: Wartburg, Weimar und Wien: der Staat Carl Augusts in der Auseinandersetzung mit den Folgen des Studentenfestes von 1817. In: Historische Zeitschrift 215 (Aug. 1972), S. 49–106.
- Tümmler, Hans: Goethe – Burschenschaft – Wartburgfest. In: Jenaische Burschenschaft Arminia auf dem Burgkeller zu Mainz (Hrsg.): 150 Jahre Burschenschaft auf dem Burgkeller. Festschrift zur 150. Wiederkehr der Gründung der Burschenschaft in Jena. Bearb. von Peter Kaupp u. Reinhard Stegman. Mainz 1965, S. 131–147.
- Tynjanov, Jurij: Dostoevskij und Gogol. Zur Theorie der Parodie [1921]. In: Russischer Formalismus. Hrsg. von Jurij Striedter. München 1981 [1969], S. 302–371.
- Tyrell, Albrecht: Vom ‚Trommler‘ zum ‚Führer‘. Der Wandel von Hitlers Selbstverständnis zwischen 1919 und 1924 und die Entwicklung der NSDAP. München 1975.
- Utzitz, Emil: Egon Erwin Kisch. Der klassische Journalist. Berlin 1956.
- Valentin, Jean-Marie: „Jede nationale Literatur [...] ennuyiert sich zuletzt in sich selbst“. Zu Goethes Begriff der Weltliteratur. In: Etudes Germaniques 54 (1999), S. 111–122.
- Varga, Peter: Goethes Judenbild und das Goethebild der Juden. Goethes Verhältnis zum Judentum: Aktuelles und Historisches. In: Klassik und Anti-Klassik: Goethe und seine Epoche. Hrsg. von Ortrud Gutjahr u. Harro Segeberg. Würzburg 2001, S. 185–194.
- Vassogne, Gaëlle: Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung. Tübingen 2009.
- Veröffentlichungen deutscher sozialistischer Schriftsteller in der revolutionären und demokratischen Presse 1918–1945. Bibliographie. Bearbeitung von Edith Zenker. Berlin/Weimar 1969.
- Vollrath, Wilhelm: Goethe und Großbritannien. Erlangen 1932.
- Weber, Annette: Jupiter tonans im Bild. Musik und jüdische Musiker im Spiegel der bildenden Künste des 19. Jahrhunderts. In: Musikwelten – Lebenswelten. Jüdische Identitätssuche in der deutschen Musikkultur. Hrsg. von Beatrix Borchard u. Heidy Zimmermann. Köln [u. a.] 2009, S. 159–172.
- Weber, Annette (Hrsg.): „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum. Berlin/Wien 2000.
- Wehnert, Martin: Was den alten Goethe am jungen Mendelssohn fesselte. Auf den Spuren einer denkwürdigen Begegnung. In: „Denn in jenen Tönen lebt es.“ Wolfgang Marggraf zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Helen Geyer [u. a.]. Weimar 1999, S. 91–112.
- Weigel, Sigrid: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder. Frankfurt a. M. 2008.
- Weigel, Sigrid: Bildwissenschaft aus dem ‚Geiste wahrer Philologie‘. Benjamins Wahlverwandtschaft mit der ‚neuen Kunstwissenschaft‘ und der Warburg-Schule. In: Schrift Bilder Denken. Walter Benjamin und die Künste. Hrsg. von Detlev Schöttker. Frankfurt a. M. 2004, S. 111–127.
- Whittle, Ruth: Gender, Canon and Literary History. The Changing Place of Nineteenth-Century German Women Writers. Berlin/Boston 2013.
- William, John R.: The Life of Goethe. A Critical Biography. Oxford 1998.
- Wilpert, Gero von: Die 101 wichtigsten Fragen: Goethe. München 2007.

- Wilson, W. Daniel: Verbindungsmann zum NS-Regime. Hans Wahl, der Antisemitismus und die Goethe Gesellschaft. In: Publications of the English Goethe Society (PEGS) LXXXIV (2015), S. 203–222.
- Wilson, W. Daniel: Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe. In: „Außerdem waren sie ja auch Menschen“. Goethes Begegnung mit Juden und Judentum. Hrsg. von Annette Weber. Frankfurt/M. 2000, S. 19–45, 151–156.
- Wilson, W. Daniel: Unterirdische Gänge. Goethe, Freimaurerei und Politik. Göttingen 1999.
- Wilson, W. Daniel: Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars. Stuttgart 1991
- Winckler, Lutz: Nomaden im Laubhüttenland. Rudolf Franks Roman ‚Ahnen und Enkel‘. In: Geschichten erzählen als Lebenshilfe. Beiträge zum literarischen und künstlerischen Werk Rudolf Franks. Hrsg. von Lutz Winckler [u. a.]. Berlin 2015, S. 60–72.
- Winter, Hilde: Heinrich Heine und „Das Buch“. Funktionen der Bibelzitate und -anspielungen in seinen Werken und Briefen. Mit einer Datenbank auf CD. Hildesheim [u. a.] 2012.
- Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt 1999.
- Zeller, Bernhard (Hrsg.): Klassiker in finsternen Zeiten 1933–1945. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar. 2 Bde. Marbach 1983.

## Nachschlagewerke

- Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. 8 Bde. Im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin hrsg. von Wolfgang Benz [u. a.]. Berlin 2008–2015.
- Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918. Hrsg. von Uwe Puschner [u. a.]. München 1996.
- Internationales Germanistenlexikon 1800–1950. 3 Bde. Hrsg. von Christoph König. Berlin/New York 2003.
- Klee, Ernst: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945. Frankfurt a. M. 2003.
- Lexikon für Theologie und Kirche. 11 Bde. Hrsg. von Konrad Baumgartner [u. a.]. Sonderausgabe 2009. Freiburg 2009.
- Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). 4 Bde. Hrsg. von Dieter Fricke. Köln 1983–1986.
- Personenlexikon der Sexualforschung. Hrsg. von Volkmar Sigusch u. Günter Grau. Frankfurt a. M./New York 2009.

# Personenregister

- Adenauer, Konrad 164  
Aguilar, Grace 86  
Alewyn, Richard 73  
Anski, Salomon 198  
Arndt, Ernst Moritz 51f., 246  
Arnim, Achim von 22f.  
Arnim, Bettina (auch Bettine) von  
geb. Brentano 5, 11–32, 125, 250  
Arnold, Matthew 83, 88  
Asch, Scholem 195f., 198  
Ascher, Saul 52–54, 57  
Auerbach, Berthold 95  
Austin, Sarah geb. Taylor 90
- Bab, Julius VII, 70, 257–260, 265, 272  
Bach, Hans 271  
Bach, Johann Sebastian 37f., 45f., 163, 175  
Badt-Strauss, Bertha 272  
Baeck, Leo 266  
Barner, Wilfried 73, 148, 154  
Bartels, Adolf 149, 216–220, 224, 227,  
236f., 240, 243, 250  
Beethoven, Ludwig van 36–39, 42f., 45,  
126, 175, 258–260  
Ben-Gurion, David 164  
Benjamin, Walter 65, 135  
Berliner, Cora 272  
Berlioz, Hector 38  
Bernays, Michael 95  
Bernstein, Otto 259  
Bialik, Chaim Nachman 259  
Bielschowsky, Albert IX, 95, 99, 105  
Bin-Gorion, Emanuel 271  
Binzer, August Daniel von 55  
Bloch, Marc 137  
Blüher, Hans 101  
Boisserée, Sulpiz 62  
Bolzano, Bernard 179f.  
Bonaparte, Jérôme 16  
Börne, Ludwig 3, 13f., 29, 74, 87, 94, 110,  
122–125, 147, 161f., 179  
Boswell, James 82  
Brentano, Clemens 22
- Brentano, Maximiliane („Maxe“)  
geb. von La Roche 250  
Brod, Max 45, 128, 180–182, 185f., 190–  
192, 194  
Bruno, Giordano 115  
Buber, Martin 174, 268–271  
Burdach, Konrad 269  
Bürger, Gottfried August 81  
Busch, Felix (Felix Emil Friedländer) XIII  
Buttmann, Rudolf 243  
Byron, George Gordon 78, 81
- Čapek, Karel 188  
Carl August von Sachsen-Weimar-Eisenach  
50f., 54  
Carlyle, Thomas 81–83, 85, 87–91, 228  
Carossa, Hans 262  
Casanova, Giacomo 118  
Cassirer, Antonielle („Toni“) geb. Bondy 281  
Cassirer, Ernst 6, 104–108, 129–143  
Chamberlain, Houston Stewart 86, 216–  
221, 227  
Chateaubriand, François-René Vicomte de  
118  
Clough, Arthur Hugh 83  
Cohen, Hermann 166f.  
Coleridge, Samuel Taylor 81  
Collin, Matthäus von 179
- Dalberg, Karl Theodor von 13f., 26–28, 30,  
113  
Darwin, Charles 90  
Deutsch, Emanuel 86  
Devrient, Eduard 40  
Devrient, Felix 40  
Dickens, Charles 85, 163  
Diderot, Denis X  
Dinesohn, Jakob 198  
Disraeli, Benjamin 85  
Donndorf, Martin 240f., 253  
Döpler, Carl 43  
Drews, Arthur 223

- Dühring, Eugen 228  
 Dürre, Christian E.L. 55
- Eckermann, Johann Peter 89  
 Ehrlich, Max 260  
 Eisner, Pawel 128  
 Eloesser, Arthur 256  
 Emerson, Ralph Waldo 228  
 Engels, Friedrich 88, 125  
 Evans, Mary Ann (George Eliot) 5, 83–85,  
 87, 89, 91  
 Eybenberg, Marianne von geb. Meyer 158 f.
- Falkensohn Behr, Isachar 204 f.  
 Fechter, Paul 264  
 Feuerbach, Ludwig 180  
 Fichte, Johann Gottlieb 169, 171, 226, 239,  
 246  
 Fischer, Otokar 187 f.  
 Forster, Georg 123, 125  
 Frank, Bruno 127  
 Frank, Rudolf 261–263  
 Frank, Walter 243, 246  
 Fränkel, David 16, 18  
 Frese, Julius 89  
 Friedenthal, Richard 109  
 Friedländer, Benoni XI f.  
 Friedländer, David X–XIII  
 Friedländer, Fritz VII  
 Fries, Jakob Friedrich 50 f., 57, 61–64, 245  
 Fritsch, Theodor 222, 226  
 Frommann, Carl Friedrich 55 f., 58  
 Frommann, Johann Friedrich 55 f., 58  
 Frommann, Johanna Charlotte  
 geb. Wesselhöft 56
- Gagern, Heinrich von 55  
 Geiger, Abraham 150  
 Geiger, Ludwig VII–X, 4, 6, 15, 19 f., 95, 99,  
 147–162, 243  
 Geiger, Martha geb. Stettiner 152  
 Gentz, Friedrich 179  
 George, Stefan 95, 269  
 Gerstenhauer, Max Robert 216  
 Goebbels, Joseph 240–242, 248 f., 252  
 Goethe, August von 18, 57 f., 98
- Goethe, Catharina Elisabeth („Frau Aja“)  
 geb. Textor 15, 73, 236 f.  
 Goethe, Ottilie von geb. von Pogwisch 89  
 Goetze, Siegfried 236, 247–252  
 Goldmann, Nahum 6, 163–177  
 Goldstein, Moritz 229 f.  
 Gorki, Maxim 127  
 Görres, Joseph 123, 125  
 Gräf, Hans Gerhard 155 f.  
 Grinberg, Uri Zvi 199  
 Gronemann, Sammy 196 f.  
 Groß, Walter 249  
 Grothus, Sophie von geb. Sara Meyer,  
 verw. Sara Wulff 158 f.  
 Grüner, Josef Sebastian 114 f., 124, 183  
 Günderrode, Caroline von 23, 148  
 Gundolf, Friedrich IX, 2, 4 f., 81, 89, 95,  
 109, 251
- Haase, Hedi 265  
 Häberlin, Carl Ludwig (H.E.R. Belani) 94  
 Halpern, Moshe Leib 207, 209  
 Hamburger, Käte 104, 106–108  
 Hamsun, Knut 211  
 Hancke, Kurt 251 f.  
 Hanka, Wenzel 116 f.  
 Harris, Emily Marion 86  
 Hartmann, Eduard von 223, 225 f.  
 Hartog, Marion geb. Moss 86  
 Hauff, Wilhelm IX  
 Hauffen, Adolf 181  
 Haydn, Joseph 36–38  
 Hebbel, Friedrich 115  
 Hecker, Max 239–241  
 Hédouin, Alfred 88  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 89, 115, 171,  
 176, 179  
 Hehn, Viktor 70, 161  
 Heidegger, Martin 129, 141, 251  
 Heine, Betty geb. Peira van Geldern 72 f.  
 Heine, Heinrich VII, 3–5, 69–80, 82, 114,  
 116, 122, 161 f., 173, 176, 187, 197, 203,  
 209, 222  
 Helekal, Wladimir 113  
 Hemar, Marian 202  
 Hensel, Fanny geb. Mendelssohn Bartholdy

- Herder, Johann Gottfried 79, 127, 131, 190, 223, 246
- Herford, Charles Harold 88
- Herrnstadt-Oettingen, Edith 259
- Herz, Henriette geb. de Lemos 2, 86, 94
- Herzl, Theodor 171, 176, 182
- Heß, Rudolf 237
- Himmeler, Heinrich 242, 251
- Hinkel, Hans 260
- Hirsch, Leo 255, 269
- Hirschfeld, Magnus 95
- Hitler, Adolf 103, 107, 137, 163–165, 172, 174, 186, 192, 204–208, 211f., 237, 241–243, 246f., 251f., 256
- Hoffmann, E.T.A. 36, 82
- Hölderlin, Friedrich 137, 269
- Huber, Therese geb. Heyne, verw. Forster 148
- Humboldt, Alexander von 115, 123, 127, 259
- Humboldt, Wilhelm von 115, 221, 259
- Huxley, Aldous 89
- Israel, Hendelche (Helena Jakob Israel) 73
- Jahn, Friedrich Ludwig 51f., 55, 57, 59
- Jakobsohn, Israel 17, 19, 22, 25f.
- Jaspers, Karl 174
- Jogiches-Tyszka, Leo 203
- Jung, Edgar Julius 226
- Kafka, Franz 163, 191
- Kant, Immanuel 40, 122, 126f., 129, 132, 134, 143, 176, 256, 259, 266
- Karminski, Hannah 272
- Karpeles, Gustav 147
- Kautsky, Luise geb. Ronsperger 204
- Kenigsberg, Dovid 198
- Kerr, Alfred 96
- Kestner, Charlotte geb. Buff 93f., 97–99, 250
- Kieser, Dietrich Georg 49–51
- Kisch, Egon Erwin 6, 109–128
- Kisch, Paul 113, 115
- Klaar, Alfred 181
- Kleist, Heinrich von 137, 246
- Knetsch, Carl 238
- Kober, Adolf 4
- Koch, Franz 243–248, 250, 252
- Kolbenheyer, Erwin Guido 97
- Kotzebue, Friedrich August 52, 55, 59, 63f.
- Kraus, Ernst Arnošt 115, 181, 187
- Kraus, Karl 128, 186
- Krolop, Kurt 111f.
- Kuh, David 116
- Landsberg, Hans 3
- Langbehn, Julius 222, 228
- Lange, Friedrich 216, 228
- Lassalle, Ferdinand 169
- Laube, Karl 181
- Lavater, Johann Kaspar 73
- Lehmann, Frederick 86
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 179, 239
- Lejeune Dirichlet, Rebecka geb. Mendelssohn Bartholdy 39
- Leśmian, Bolesław 202
- Lessing, Gotthold Ephraim X, 53, 81, 85, 127, 147, 158f., 176, 180, 239, 256, 266
- Levetus, Celia geb. Moss 86
- Levy, Amy 86
- Lewald, Fanny 148
- Lewes, George Henry 5, 81–91
- Lichtenberg, Georg Christoph 115
- Lidzbarski, Mark 196f.
- Lienhard, Friedrich 215, 227–233
- Linden, Walther 243, 247
- Lipsius, Ida Marie (La Mara) 45
- Lissauer, Ernst 264
- Liszt, Franz 84
- Litvakov, Moyshe 198
- Lobe, Johann Christian 35, 43
- Lockhart, John Gibson 91
- Lövy, Hermann 114f.
- Luden, Heinrich 50, 57, 59–61, 64
- Ludendorff, Erich 222f., 241f., 246–248, 250f.
- Ludendorff, Mathilde geb. Spieß, verw. von Kemnitz, gesch. Kleine 239–243, 246–248, 250f.
- Ludwig, Emil 95, 104f.
- Luther, Martin 49, 51, 53, 220, 223, 225, 239
- Luxemburg, Rosa 203f.

- Mann, Heinrich 228  
Mann, Klaus 127  
Mann, Thomas 6, 61, 93–108, 138, 190,  
236, 268  
Marshall, James 89  
Marx, Hilde 259  
Marx, Karl 88, 125, 127, 169, 210  
Masaryk, Tomáš 116, 122  
Maßmann, Hans Ferdinand 51f., 55  
Maurenbrecher, Max 248  
Maybaum, Ignaz 268, 270  
Mayer, Hans 79  
Medau, Carl Wilhelm 125  
Mehring, Franz 125  
Meisels, Samuel VII, 197f.  
Mendelssohn, Moses Xf., 114, 195  
Mendelssohn Bartholdy, Abraham Xf., 33,  
36  
Mendelssohn Bartholdy, Felix Xf., 1, 5,  
33–47, 77, 85, 159, 244, 250  
Mendelssohn Bartholdy, Karl 35, 45f.  
Menzel, Wolfgang 87, 179, 222  
Meredith, George 83  
Metternich, Clemens Fürst von 54, 57, 64,  
179  
Meyer, Richard M. 95  
Mill, John Stuart 81  
Molitor, Franz Joseph 17–22, 24f.  
Molo, Walter von 97  
Montaigne, Michel de 158, 271  
Morgenstern, Soma 255  
Mosse, Georg L. 2f.  
Motz, Philipp Wilhelm 65  
Mozart, Wolfgang Amadeus 36–38, 45,  
126, 163, 175, 239, 260  
Müller, Friedrich von 55f., 61  
Müller, Karl 55  
Musil, Robert 109
- Nadler, Josef 181, 183, 190, 222f.  
Najdus, Lejb (Leon) 198  
Neruda, Jan 117, 122  
Nietzsche, Friedrich 96, 100, 187, 223f.,  
239  
Oken, Lorenz 50, 57f., 61, 64, 89
- Oppenheim, Moritz Daniel 40–42  
Oppenheimer, Franz 259, 264f.
- Palacký, František 113, 185  
Papen, Franz von 226  
Perez, Jizchok Leib 195, 198  
Petersen, Julius 97, 239f., 243, 253  
Petsch, Robert 246  
Pfitzner, Josef 193  
Philippson, Ludwig 147  
Pinie, Chower 210  
Poláček, Josef 117  
Prinz, Joachim 259
- Ranke, Leopold von 158  
Rauschenberger, Walther 237, 250  
Reich, Wilhelm 95  
Reichardt, Johann Friedrich 39  
Reinhard, Wilhelm 54, 57, 105f., 232  
Reißner, Hanns 269  
Rheinbaben, Georg von 156  
Richter, Johann Paul Friedrich (Jean Paul)  
74, 82  
Riemann, Heinrich Hermann (auch Heinrich  
Arminius) 49f., 55  
Rierner, Friedrich Wilhelm VIII, 23, 33, 44,  
98  
Riesser, Gabriel 94  
Rintelsohn, David 71  
Robertson, John George 88  
Robinson, Henry Crabb 82  
Rodenberg, Julius 95  
Roethe, Gustav 157  
Rosenberg, Alfred 242, 248–250, 264  
Rosenzweig, Franz 270  
Rott, Erich 268f.  
Rousseau, Jean-Jacques X, 39  
Rühs, Friedrich 60–62  
Ruskin, John 228
- Šalda, František Xaver 187  
Salomons, David 85  
Sand, Karl Ludwig 55, 63–65  
Sauer, August 112, 115, 181, 183  
Savigny, Carl von 28  
Sayn-Wittgenstein, Carolyne zu  
geb. von Iwanowska 84

- Scheidemann, Gustav 203  
 Scheidler, Karl Hermann 55  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 89, 115, 179  
 Scherer, Wilhelm 151, 153f.  
 Schiller, Friedrich von IXf., 18, 40, 53, 81f., 125, 137, 147, 173, 176, 179–181, 196, 198, 218, 221f., 239, 241, 246, 266  
 Schirach, Baldur von 243, 246f., 252  
 Schitlowsky, Chaim 200–202  
 Schlegel, Dorothea geb. Brendel Mendelssohn, gesch. Veit 2, 148  
 Schlegel, Friedrich 2  
 Schleiermacher, Friedrich 142  
 Schlenstedt, Dieter 110  
 Schmidt, Erich 154–156  
 Schöll, Gustav Adolf 89  
 Schopenhauer, Adele 37, 98  
 Schopenhauer, Arthur 190, 225  
 Schubart, Walter 101  
 Schubert, Franz 36–38, 239  
 Schulte Strathaus, Ernst 237  
 Schulz, Bruno 202  
 Schumann, Robert 36, 38  
 Scott, Sir Walter 81f., 91  
 Seume, Johann Gottfried 126  
 Sforim, Mendele Moicher 198  
 Shakespeare, William 74, 87, 176, 196, 269  
 Shawcross, Hartley William 104  
 Shelley, Percy 86  
 Sicard, Leopold 54f., 57  
 Simmel, Georg IX, 81, 88f., 95, 251  
 Simson, Eduard von 154  
 Singer, Isaac Bashevis 198  
 Singer, Kurt 258f.  
 Sinsheimer, Hermann 255f.  
 Słonimski, Antoni 202  
 Sophie von Sachsen-Weimar-Eisenach 151  
 Spinoza, Baruch de 3, 84, 86, 115, 127, 244, 250  
 Spritzer, Avigdor 209  
 Stein, Charlotte von geb. von Schardt 250  
 Stein-Landesmann, Alice 266f.  
 Stern, Selma 2  
 Sternberg, Kaspar Graf 113f., 116, 123f., 183  
 Stifter, Adalbert 163, 186  
 Strauß, David Friedrich 84  
 Strauß, Friedrich Daniel 180  
 Streit, Ariel (auch Leon) 204–206  
 Susskind, Nathan 206  
 Taylor, William 81  
 Teweles, Heinrich 103, 182, 249  
 Textor, Anna Margaretha geb. Lindheimer 237f.  
 Thackeray, William 90  
 Theilhaber, Felix Aaron 94–97, 99, 108  
 Tieck, Ludwig 36, 82  
 Trautvetter, Ernst Christian 221  
 Tuwim, Julian 202f.  
 Uhland, Ludwig IX  
 Uhse, Bodo 110  
 Urzidil, Johannes 181, 185–190, 192, 194  
 Utitz, Emil 110, 125  
 Varnhagen von Ense, Karl August 85–87, 183–187, 188  
 Varnhagen von Ense, Rahel geb. Levin 1f., 94, 250  
 Veit, David 159  
 Veit, Simon 2  
 Viehoff, Heinrich 87  
 Vogt, Nicolaus 19  
 Voigt, Christian Gottlob von 56f., 60, 63  
 Wackenroder, Wilhelm Heinrich 36  
 Wagner, Adolf 246  
 Wagner, Richard 43–46, 96, 225f., 236  
 Wahl, Hans 190, 237–242, 246–251, 253  
 Waldman, Mark 206  
 Warburg, Aby 131–133, 135, 137f., 140  
 Weber, Alfred 175  
 Weber, Max 137, 175  
 Weber, Carl Maria von 37  
 Werfel, Franz 185, 192  
 Wertheimer, Martha 272  
 Wesselhöft, Robert 56  
 Wiegler, Paul 117–119  
 Wieland, Christoph Martin 53, 81  
 Wieland, Ludwig 59  
 Willemer, Marianne von geb. Pirngruber, gen. Jung 250

Wittlin, Józef 202

Woltmann, Karl Ludwig von 184 f., 193

Wordsworth, William 91

Zelter, Karl Friedrich X–XIII, 33 f., 38–40,  
44 f., 58, 73, 78, 244

Ziegler, Hans Severus 240, 243

Ziegler, Leopold 221–227

Zuckmayer, Carl 259

Zweig, Arnold 96

Zweig, Stefan 259