

Article published in:

Hasia Diner, Markus Krahl, Björn Siegel (Eds.)

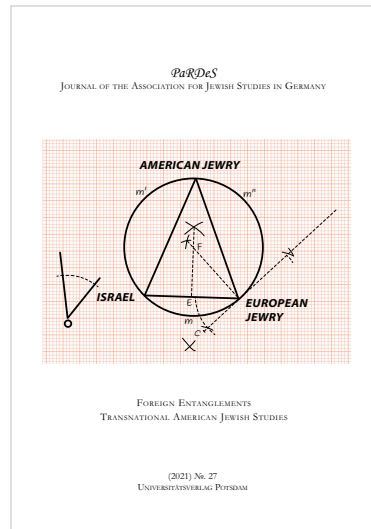
Foreign Entanglements: Transnational American Jewish Studies

PaRDeS : Journal of the Association for Jewish Studies in Germany, Vol. 27

2021 – 189 pages

ISBN 978-3-86956-493-7

DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-51933>



Suggested citation:

Rafael D. Arnold: Karin Schutjer, Goethe und das Judentum: Das schwierige Erbe der modernen Literatur (aus dem amerik. Engl. übers. v. Ulrike Bischoff), (Göttingen: Wallstein Verlag, 2020), 288 S., In: Hasia Diner, Markus Krahl, Björn Siegel (Eds.): Foreign Entanglements: Transnational American Jewish Studies (PaRDeS ; 27), Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2021, S. 173–177. DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-53805>

This work is licensed under a Creative Commons License: Attribution 4.0

This does not apply to quoted content from other authors. To view a copy of this license visit:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Karin Schutjer, Goethe und das Judentum: Das schwierige Erbe der modernen Literatur (aus dem amerik. Engl. übers. v. Ulrike Bischoff), (Göttingen: Wallstein Verlag, 2020), 288 S., 39,90 €.

Bereits 2015 erschien Karin Schutjers anregende Studie über Goethes Verhältnis zum Judentum und zur – hebräischen wie auch christlichen – Bibel auf Englisch (Goethe and Judaism: The Troubled Inheritance of Modern Literature, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015). Nun ist sie in einer ausgezeichneten Übersetzung von Ulrike Bischoff auch auf Deutsch

verfügbar. In fünf großen Kapiteln schreitet Karin Schutjer vielfältige Themenfelder ab, anhand deren sich jüdische Einflüsse auf Goethe zeigen. Von im Buch erörterten Schwerpunkten sollen im Folgenden zwei herausgegriffen werden: „Wanderschaft“ und „Kabbala“.

Die Autorin geht von einer engen Verflechtung von Goethes Konzeption der Moderne mit derjenigen, die er vom Judentum hatte, aus. Sie verfolgt dies in seinem Werk anhand des „Wanderdiskurses“, wie Schutjer es nennt. So schien ihm das Bild von den wandernden Patriarchen auch auf das unstete Leben seiner jüdischen Zeitgenossen zu passen. Auch plante Goethe eine epische Erzählung „Geschichte des ewigen Juden“ (FA 1.14, S. 692–694)¹, in der Baruch Spinoza, der zeitweise sein Lieblingsphilosoph war und den Schutjer auch behandelt, eine Hauptrolle zugekommen wäre. Goethe beschreibt in seinem autobiographischen Werk *Dichtung und Wahrheit* zudem ausführlich, welchen Eindruck die Lektüre der hebräischen Bibel auf ihn gemacht habe. Neben den Patriarchen oder Erzvätern spielten auch Hiob, Salomon und Moses eine Rolle für sein Werk. In den Geschichten der Patriarchen, so Schutjer, las Goethe „nicht nur von Wanderern, sondern seine Leseerfahrung wurde auf tiefster Ebene selbst zu einer erforschenden, heterodoxen Wanderschaft“ (S. 32). Goethe selbst beschrieb die Erzählung von den Patriarchen als einen Raum, in dem er sich „Abschweifungen“ und eine „nach allen Seiten durchkreuzende, kindische Lebhaftigkeit“ erlauben konnte (FA 1.14, S. 142).

Nun ist das Wandern bei Goethe ohnehin ein prominentes Thema, wie nicht zuletzt Norbert Miller in seiner voluminösen und minutiösen Studie *Der Wanderer* (2002) demonstrierte. Es ist jedoch ein wichtiger Hinweis, dass Goethe für das Bild des „Ewigen Juden“ ein existentielles Verständnis hatte und es seine Empfindungen des Unsteten und der Ruhelosigkeit ergänzte und bestätigte. Allerdings beschreibt Goethe an anderen Stellen die gegenteilige Wirkung. So beruhige ihn die Bibellektüre und diene ihm als Hilfsmittel, da er „gern nach jenen morgenländischen Gegenden“ flüchte und sich „dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft“ befinde und so Ruhe finde in Zeiten innerer Verwirrung (FA 1.14, S. 155). Es handelt sich also um eine durchaus ambivalente Lek-

¹ Für die zitierten Stellen siehe die so genannte *Frankfurter Ausgabe* [FA] (Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, hg. von D. Borchmeyer u. a., 40 Bde. Frankfurt a. M. 1985–1999).

türewirkung, derer sich Schutjer bewusst ist, wie auch des überhaupt ambivalenten Verhältnisses Goethes zum Judentum und den Juden. Dem Unbehagen angesichts solcher Ambivalenz will die Autorin dadurch begegnen, dass sie das verflochtene Neben- und Gegeneinander verdeutlicht, statt sie einem veröhnenden Dualismus zu unterwerfen, wie er in dem Bild von den zwei Seiten einer Medaille zum Ausdruck kommt. Stattdessen will sie die Gegensätze und Widersprüche verdeutlichen. Darin liegt eine Stärke ihrer Studie.

Schutjer ist davon überzeugt, dass die Begegnung Goethes mit der hebräischen Bibel nicht nur für sein Verständnis des Judentums, sondern auch für sein gesamtes literarisches Programm von herausragender Bedeutung“ (S. 22) gewesen ist, etwa durch die Erkenntnis, dass die Bibel ein „zusammengetragenes, nach und nach entstandenes Werk“ (FA 1.14, S. 554) sei. Die Bibelstudien Goethes, der im Übrigen einen Widerwillen gegen die christliche Religion empfand und dies oft zum Ausdruck brachte, zeigten nicht nur sein Interesse an den Geschichten, sondern auch an Textdetails und -varianten, also an der Struktur, die er, wie nur die avanciertesten Bibelforscher seiner Zeit, als etwas Zusammengesetztes wahrnahm. Schutjer folgert daraus, dass ihm „die Bibel zu einem Vorbild für manche der formal innovativsten Werke“ (S. 37) wurde, wie beispielsweise für *Wilhelm Meister* mit seiner un abgeschlossenen, uneinheitlichen Kompositionsform, und sie ihm als „paradigmatischer Text“ (S. 39) gedient habe. Die un abgeschlossene Form und das wiederholte Überarbeiten eigener Werke wären damit auch Elemente des „Wanderdiskurses“.

Ein zweiter Komplex, dem die Autorin große Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt, ist Goethes Rezeption der lurianischen Kabbala. Bekannt ist, dass sich Goethe, wie zahlreiche seiner Zeitgenossen, unter anderem mit der Kabbala, ebenso wie mit Alchemie und anderen esoterischen Wissenschaften beschäftigte. Allerdings, darauf weist die Autorin auch hin, vor allem mit der so genannten *Christlichen Kabbala*. Für Goethes Kenntnis oder direkte Lektüre der Kabbala von Isaac Luria, die dieser in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Safed entwickelte, gibt es keine direkten Zeugnisse. Schutjer vermutet dies aber und versucht in einem besonders spannenden Exkurs die Leser hiervon zu überzeugen. Sie verweist auf Lexikonartikel und mehrere zeitgenössische Bücher, wie J. J. Bruckers *Historia Critica Philosophiae* (1742–44), die davon handeln und die Goethe besaß oder habe lesen können. Auch seine intensive Beschäftigung mit Spinoza könnte ihn mit der lurianischen Kabbala vertraut gemacht haben. Nach Schutjer könnte Goethe gewusst haben, „dass

die kabbalistische Schöpfungskonzeption eine Variation des neuplatonischen Emanationsbegriffs ist“ (S. 76 f.). Vorrangig macht sie das an der Idee des *Zimzum* fest, derzufolge ein mystischer Hohlraum durch Selbstkontraktion oder das Zusammenziehen Gottes entstehe, der die Existenz des Alls erst möglich mache. Von hier schlägt Schutjer eine Verbindung zu einer Äußerung Goethes in seiner *Farbenlehre*, wo er schreibt: „So setzt das Einatmen schon das Ausatmen voraus und umgekehrt; so jede Diastole ihre Diastole. Es ist die ewige Formel des Lebens, die sich auch hier äußert“ (FA 1.23.1, S. 41). Schutjer hält es für möglich, dass die Quelle für diesen Gedanken in der lurianischen Kabbala zu sehen sei (S. 82), obwohl nach allgemeiner Auffassung andere Quellen in Frage kommen.² Verwunderlich ist hier und an anderen Stellen, dass die Wirkung des Islam auf Goethe überhaupt keine Berücksichtigung findet (im obigen Zusammenhang fiele einem gleich das Gedicht „Talismane“ aus dem *West-östlichen Divan* ein).

Schutjer thematisiert stattdessen noch das „Zerbrechen der Gefäße“ (*Shevirat Ha-Kelim*) – laut Gershom Scholem „der entscheidende Vorgang im Weltgeschehen“ – und dessen Wirkung auf Goethe. Dazu führt sie eine berühmte Szene aus *Dichtung und Wahrheit* an, in der Goethe erzählt, wie er als kleiner Junge, von den Nachbarjungen angestachelt, Geschirr auf die Straße geworfen habe. Sigmund Freud hat dies bekanntlich als eine „magische Handlung“ interpretiert, deren Ursache er in der Geburt des jüngeren Bruders Hermann Jakob sah, der symbolisch „fortgeschafft“, also exekutiert werden sollte. Schutjer, die Freud nicht erwähnt, bringt dieses In-Scherben-Gehen nun mit der kabbalistischen Vorstellung des *Shevirat Ha-Kelim* in Verbindung und deutet Goethes närrisches Verhalten als „erste[n] künstlerische[n] Schöpfungsakt“, da „im Austausch für die Zerstörung eine ‚Geschichte‘“ hervorgebracht wird (S. 92). An einer späteren Stelle bezeichnet Goethe sein gesamtes dichterisches Schaffen als „Bruchstücke einer großen Konfession, welche vollständig zu machen dieses Büchlein ein gewagter Versuch ist“ (FA 1.14, S. 310). Schutjer hält es für möglich, dass er diese Metapher „der kabbalistischen Vorstellung des *Tikkun* als Wiederherstellung des Zusammenhangs“ entlehnt habe (S. 92).

Nicht jede Schlussfolgerung Karin Schutjers mag gleichermaßen überzeugen und mitunter verliert sich inmitten der Ambivalenz die Kontur der Ar-

² S. dazu Gabriele Malsch, „Systole – Diastole“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 86–118, zu Goethe S. 112–118.

gumentation, doch erhellt die Autorin in ihrer tiefschürfenden Studie viele mögliche jüdische Einflüsse auf Goethe, die bisher noch wenig oder gar nicht beleuchtet worden sind, und bietet zahlreiche neue Lesarten, Anregungen und Denkanstöße. Am überzeugendsten ist sie dort, wo sie eine Verstärkung oder „Unterstützung“ bereits bestehender Tendenzen bei Goethe vermutet.

Rafael D. Arnold, Rostock