

Goethes Kritik am Christentum in den *Venezianischen Epigrammen* (1790)*

Konrad Rahe

1. Vom Umgang der Theologen mit Goethe

Die Theologie in Deutschland hat sich im 20. Jahrhundert immer wieder durch Goethe herausgefordert gesehen.¹ Für das letzte Drittel dieses Jahrhunderts will es allerdings so scheinen, als sei seitens der Theologie zu Goethe alles gesagt. Angesichts dieses Verstummens der Theologen² überrascht es, festzustellen, daß diejenige Arbeit Goethes, die sich am aggressivsten mit dem Christentum auseinandersetzt, noch nie vollständig untersucht worden ist: die *Venezianischen Epigramme* von 1790. Ein Grund dafür dürfte in der komplizierten Editions-geschichte liegen und, damit zusammenhängend, in der lange Zeit nicht geklärten Frage, welche Gedichte denn überhaupt unter dem Titel *Venezianische Epigramme* zu subsumieren seien. Letztere Frage ist inzwischen entschieden: Als *Venezianische Epigramme* – sie sind übrigens keineswegs sämtlich in Venedig entstanden – gelten heutzutage nicht nur a) die 104 von Goethe autorisierten, zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Epigramme, sondern auch b) die vollendeten, aber von Goethe sekretierten, zudem c) die nicht vollständig lesbaren, weiterhin

* Zum Gedenken an Professor D. Wilhelm Hahn (1909–1996), den Theologen und langjährigen Kultusminister Baden-Württembergs, der Karl Barth und Karl Heim zu Lehrern hatte und der als junger Mann im Kirchenkampf in Westfalen viel Mut bewiesen hat.

¹ Vgl. Karlmann Beyschlag: Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie, in: *Humanitas – Christianitas* (FS Walther v. Loewenich), hrsg. v. K. Beyschlag u.a., Witten 1968, S. 205–221; Gottfried Maron: Goethe im Wandel des katholischen Urteils. Über das Lexikon hinausgefragt, ebd., S. 222–234.

² Drei wichtige Publikationen sind dennoch hervorzuheben: Helmut Thielicke: Goethe und das Christentum, München-Zürich 1982; Martin Tetz: „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“. Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte, in: *ZThK* 88 (1991), S. 339–363; Jörg Baur: „Alles Vereinzelte ist verwerflich“. Überlegungen zu Goethe, in: *NZStH* 33 (1991), S. 152–166; zur Tendenz heißt es im ‚summary‘ zu Baur’s Aufsatz ausdrücklich: „The author tries to give a Lutheran interpretation of Goethe’s attitude towards religion in general and Christian faith“ (ebd., S. 166). – Einen vorzüglichen Überblick über die religiöse Dimension bei Goethe gibt Peter Pfaff: Art.: „Goethe“, in: *TRE* 13, S. 552–558.

d) die von Goethe nicht vollständig ausgeführten und schließlich e) die von Goethe-Philologen des 19. Jahrhunderts (aus Gründen des Anstands und der Sittlichkeit) in Teilen unlesbar gemachten Epigramme. In der für das 20. Jahrhundert wichtigsten Goethe-Edition, der Weimarer Ausgabe,³ sind die ca. 170 *Venezianischen Epigramme* nicht zusammenhängend, sondern an verschiedenen, nicht leicht zu findenden Stellen gedruckt.⁴ Erst seit 1987 bzw. 1989 liegen diese in der Frankfurter und in der Münchner Goethe-Ausgabe⁵ jeweils übersichtlich ediert und umsichtig kommentiert vor.

Die Vernachlässigung der *Venezianischen Epigramme* durch die Forschung hat ihren Grund aber nicht nur in der eigentümlichen Editions-geschichte dieser Gedichte, sondern vermutlich auch in einer Art Selbstzensur: Für die Theologen unter den Goetheliebhabern mag es schmerzlich sein zu sehen, wie kritisch Goethe um 1790 dem Christentum gegenüberstand. Vielleicht ist in diesem Umstand sogar der Hauptgrund dafür zu sehen, daß die großen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts, die über Goethe geschrieben haben – Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Helmut Thielicke –, zu den *Venezianischen Epigrammen* Abstand halten und schweigen.⁶ Der einzige Theologe, der sich dieser Epigramme angenommen hat, ist Peter Meinhold gewesen in seiner 1958 vorgelegten Monographie *Goethe zur Geschichte des Christentums*.⁷ Meinholds überaus verdienstvolle Arbeit ist für Jahrzehnte die einzige Untersuchung zu diesem Thema geblieben. Allerdings hat er die Auswertung nicht vollständig geleistet: Einiges war für seine Fragestellung – nämlich Goethes Begegnung mit dem Katholizismus in Italien – nicht von Belang, und anderes, was ihm möglicherweise anstößig und peinlich (oder vielleicht gar: als Goethes ‚nicht würdig‘) erschienen sein dürfte, hat er unerwähnt gelassen.

³ Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 143 Bde, Weimar 1887–1919 (= Sophienausgabe) (= Weimarer Ausgabe; im folgenden zitiert: WA). Fotomechanischer Nachdruck (dtv 5946), München 1987.

⁴ WA I, 1, S. 307–331; S. 436–468 („Lesarten“); WA I, 5, 2, S. 374–381 („Paralipomena“); WA I, 53, S. 8–18; S. 347ff („Paralipomena“); S. 454–461 („Lesarten“).

⁵ Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Bd. 1: Gedichte 1756–1799, hrsg. v. Karl Eibl, Frankfurt/Main 1987 (= Frankfurter Ausgabe; im folgenden zitiert: FA); Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Bd. 3: Italien und Weimar, Tlbd. 2, hrsg. v. Hans J. Becker, Hans-Georg Dewitz u. a., München 1990 (= Münchner Ausgabe; im folgenden zitiert: MA). FA 1 druckt die Fassung von 1795 (aus Schillers *Musen Almanach für das Jahr 1796*); MA 3.2 druckt die Fassung von 1800, und sie druckt erstmals den vollständigen Text der Handschrift H 55; WA I, 1 gibt die Fassung von 1806. Wegen der unterschiedlichen Zählweisen der *Venezianischen Epigramme* erfolgt der Zitatnachweis nach diesen drei wichtigsten Goethe-Ausgaben. Nur erheblichere Textabweichungen der drei Ausgaben werden im folgenden kenntlich gemacht. – Zur Textgeschichte s. Dewitz, in: MA 3.2, S. 486–493.

⁶ Nachweise bei Beyschlag (wie Anm. 1). Selbst Albert Schweitzer äußert sich zu den *Venezianischen Epigrammen* nicht.

⁷ Peter Meinhold: *Goethe zur Geschichte des Christentums*, Freiburg-München 1958, hier S. 94–104.

Wie soll man auch umgehen mit folgendem Distichon? Es lautet:⁸

Kreuzigen sollte man jeglichen Schwärmer im dreysigsten Jahre,
Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm.

Rudolf Hermann hat, wohl weil er Goethe in reichlich wohlwollender Distanz zum Christentum sieht,⁹ ohne jede Begründung bestritten, daß mit dem „Schwärmer“ in diesem Distichon Jesus von Nazareth gemeint sei.¹⁰ Hier zeigt sich, wie stark das jeweilige Goethebild die Goethe-Interpretation bestimmt – was hermeneutisch auch gar nicht anders sein kann. Aber völlig unabhängig davon, daß es ‚das richtige‘ Goethebild nicht gibt und auch nicht geben kann,¹¹ läßt sich Hermanns Versuch, Goethe vor Blasphemieverdacht in Schutz zu nehmen, zwingend widerlegen. Denn erstens schreibt Goethe in der Handschrift H 55: „Jeden *Propheten* schlägt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre“,¹² und Goethe war bibelfest genug, um zu wissen, daß im Neuen Testament Jesus von Nazareth mehrfach als „Prophet“ bezeichnet wird (Mk. 6,4 par; Lk. 7,16; 13,33; Joh. 6,14; 7,40) und daß Jesus im Alter von 30 Jahren öffentlich zu wirken begann (Lk. 3,23). Zudem wird – zweitens – Jesus auch in anderen Gedichten als „Schwärmer“ bezeichnet; so heißt es ausdrücklich in einem Epigramm, in dem Christus – Goethe sprach auch dann von „Christus“, wenn er den irdischen Jesus meinte – direkt apostrophiert wird: „Diesmal schwärmst du wohl nicht“,¹³ was den Schluß zuläßt: damals, zu seinen Erdentagen, habe Jesus von Nazareth durchaus ‚geschwärm‘! Zudem fragt an anderer Stelle der Epigrammatiker: „Warum macht der Schwärmer [=Christus] sich Schüler und rühret die Menge, / Wenn der vernünftige Mann einzelne Liebende zählt?“¹⁴ Und in ähnlicher Wendung – auch hier auf das erotische Glück anspielend, das Goethe seit der Rückkehr aus Italien dank Christiane genießen kann, und dabei ein heimliches Spiel mit den Namen „Christus“ und „Christiane“ treibend – formuliert er: „Mache der Schwärmer [=Christus] sich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand ist / Sand. Die Perle [=Christiane] sei mein,

⁸ Zitiert wird hier nach der im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar sich befindenden Handschrift H 57 (GSA 25/I,16,1).

⁹ Rudolf Hermann: Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter, Berlin 1948 (im folgenden zitiert: Hermann, Die Bedeutung der Bibel), hier S. 135–143.

¹⁰ Rudolf Hermann: Theologische Fragen um Goethe und Lavater, in: ThLZ 76 (1951), Sp. 577–594 (im folgenden zitiert: Hermann, Theologische Fragen), hier Sp. 579.

¹¹ Karl Robert Mandelkow: Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Vorüberlegungen zu dem Versuch einer Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland, in: Studien zur Goethezeit (FS Erich Trunz), hrsg. v. Hans-Joachim Mähl und Eberhard Mannack, Heidelberg 1981 (= Beihefte zum Euphorion, Bd. 18), S. 153–176.

¹² WA I, 1, S. 457; MA 3.2, S. 115 Nr. II (32) (H 55) (Hervorhebung von mir, K.R.); so auch der Textzeuge H 61: „Kreuzigen soll man jeden Propheten vom dreysigsten Jahre / Kennt er die Welt erst so wird aus dem Betrognen ein Schelm“ (Friedrich Zarncke: Goethes Notizbuch von der schlesischen Reise im Jahre 1790, Leipzig 1884, S. 21).

¹³ WA I, 53, S. 10 Nr. 10; FA I, S. 467 Nr. (10); MA 3.2, S. 84 Nr. I (3) (H 55).

¹⁴ FA I, S. 446 Nr. 15; MA 3.2, S. 87 Nr. I (16) (H 55); S. 119; vgl. WA I, 1, S. 311 Nr. 15; MA 3.2, S. 127 Nr. 15 („Schüler macht sich der Schwärmer genug“).

du, o vernünftiger Freund“.¹⁵ In beiden Gedichten wird Jesus von Nazareth vom Epigrammatiker wegen erotisch enthaltsamer Lebensführung ‚Unvernunft‘ attestiert.

Wenn es also heißt: „*Jeglichen* Schwärmer schlägt mir an’s Kreuz im dreißigsten Jahre; / Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm“,¹⁶ dann ist zwingend gemeint: ‚Schlagt mir – auch und vor allem – den Schwärmer Jesus von Nazareth ans Kreuz!‘. Dieses An-das-Kreuz-Schlagen sei gerechtfertigt, denn Jesus sei ein „Schwärmer“ gewesen, er sei (durch den Verrat des Judas) betrogen worden und sei darüber selbst zum „Schelm“, also zum Betrüger, geworden, indem er den – trügerischen – Glauben an seine Auferstehung initiiert habe (vgl. Mk. 14,28 par Mt. 26,32; 27,63). Dieses Epigramm ist blasphemisch gemeint; und Blasphemie ist auch beabsichtigt – wegen der völligen Inkommensurabilität all dessen, was bei dem Epigrammatiker Aversionen auslöst –, wenn dieser formuliert:¹⁷

Vieles kann ich ertragen! die meisten beschwerlichen Dinge
Duld ich mit ruhigem Mut, wie es ein Gott mir gebeut;
Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider;
Viere: Rauch des Tobaks, Wanzen und Knoblauch und †.

2. Johann Caspar Lavater

Lavater – zunächst Diakon am Waisenhaus zu Zürich, später Pfarrer an der Zürcher St. Elisabethkirche, Goethes einstiger Freund, der im Grunde noch immer nicht die Hoffnung auf eine Bekehrung Goethes zum Christentum aufgegeben hatte – hat das Blasphemische dieser beiden zuletzt zitierten Epigramme sofort durchschaut, und selbstverständlich haben ihn diese beiden Gedichte empört. Knapp zwei Jahre nach Erscheinen der Epigramme (im Dezember 1795) schreibt er am Tag der Abreise des Weimarers aus Zürich (21. September 1797) – Goethe mied seinen früheren Freund dort strikt und wich ihm deshalb sogar auf der Straße aus – in einem Brief: „Goethe ist bey uns – ohne daß wir uns sahen – So gern ich Ihm etwas gesagt hätte, ich bin froh, außer der Verlegenheit zuseyn, ob ich ihm Seinen ‚Schwärmer, der im dreyßigsten Jahre gekreuzigt werden sollte – damit der Betrogne kein Schelm werde!‘ (so tolerant sind die Eiferer gegen Bonzen ohne Bonzengift!) und seine ‚Wanzen und † –‘ vorhalten, oder Ihn als einen dezidierten Antichristen wegstoßen sollte. Die Orthodoxen und Schwärmer sind sehr intolerant; Intoleranter die Neologen, am intolerante-

¹⁵ WA I, 1, S. 310 Nr. 12; FA 1, S. 446 Nr. 12; MA 3.2, S. 100 Nr. I (65) (H 55); S. 126 Nr. 12.

¹⁶ WA I, 1, S. 320 Nr. 52; FA 2, S. 220 Nr. 52; MA 3.2, S. 137 Nr. 52 (Hervorhebung von mir, K.R.).

¹⁷ WA I, 1, S. 323 Nr. 66; FA 1, S. 457 Nr. 66; MA 3.2, S. 115 Nr. II (37) (H 55); S. 139 Nr. 66.

sten die Atheisten und Lästere^r“.¹⁸ Goethes 1782 an Lavater gerichtetes, noch zu kommentierendes Selbstbekenntnis als eines „dezidierten Nichtkristen“¹⁹ ist dem Zürcher Pfarrer offensichtlich selbst nach anderthalb Jahrzehnten noch im Gedächtnis, nur daß er, schärfer, hier aus dem „dezidierten Nichtkristen“ einen „dezidierten Antichristen“ macht. Nicht durchschaut hat Lavater aber, daß zu denjenigen Schwärmern, die man im dreißigsten Jahre kreuzigen sollte, auch er selbst gehört, denn er selbst war dreißig Jahre alt, als er seinen eigenen – aus der Sicht Goethes: völlig irrigen – Auferstehungsglauben darlegte²⁰ und somit seine Leser um die Wahrheit betrog: ein vom ‚Betrüger‘ Jesus Christus selbst betrogener ‚Betrüger‘.

Lavaters Urteil wäre gewiß nicht milder geworden, hätte er gewußt, daß er in den zu Goethes Lebzeiten nicht publizierten Epigrammen ganz massiv zur Zielscheibe des Goetheschen Spotts geworden war. Denn was Fürsten tun, indem sie ihr „bedeutendes Bild“ auf versilbertes oder vergoldetes Kupfer setzen,²¹ mache Lavater auf seine Weise auch: „Lavater prägte den Stempel des Geistes auf Wahnsinn und Lüge, / Wer den Proberstein nicht hat, nimmt sie für redliches Gold“²² – wobei man mit Rudolf Hermann eine gewisse Abmilderung der Schärfe dieser Invektive darin sehen mag, daß es doch immerhin der „Stempel des Geistes“ sei (und nicht etwa der des Ungeistes), mit dem – zugegeben! – Unwahres ausgezeichnet werde.²³ Die vom Epigrammatiker aufgeworfene Frage, ob Lavater „ein redlicher“ sei, beantwortet er in einem nicht vollständig ausgeführten Epigramm mit „Nein“.²⁴ Dessen Freunde, so will der Epigrammatiker anscheinend sagen, gehen zwar freundlich mit jenem um, sind aber auch nur Schwärmer.²⁵ So ruft er aus: „Nur nicht Lavater sein und Sinn mit Unsinn vermischen!“ Die Begründung ist bemerkenswert, denn Goethe bezichtigt nun Lavater der Ketzerei, genauer: der einzigen Sünde, die nicht vergeben werden kann (Mk. 3,29 par Mt. 12,31; Lk. 12,10b), der Lästerei wider den Geist: „Denn so glauben heißt sünd‘gen am Heiligen Geist“.²⁶ In einer Textvariante heißt es stattdessen: „denn so glauben es heißt glauben was niemand be-greift“.²⁷ Und Lavaters Wundersucht aufs Korn nehmend und sie gegen die

¹⁸ Zit. nach: Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher, Weimar 1901, hrsg. v. Heinrich Funck (= Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 16), S. 370f.

¹⁹ WA IV, 6, S. 20.

²⁰ Johann Caspar Lavater: Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann, 2 Theile, Zürich 1768/69, 3. Theil 1773.

²¹ Vgl. WA I, 1, S. 321 Nr. 56; FA I, S. 455 Nr. 56; MA 3.2, 113 Nr. II (25) (H 55); S. 122; S. 138 Nr. 56.

²² WA I, 1, S. 458 (zu Nr. 56); FA I, S. 1140 (zu Nr. 56); MA 3.2, S. 507 (zu Nr. II (25)) (H 55)).

²³ So zumindest Hermann, Theologische Fragen (wie Anm. 10), Sp. 578 Anm. 1.

²⁴ WA I, 5.2, S. 375 Nr. 43 (H 54 Bl 23 Rs).

²⁵ Ebd.

²⁶ WA I, 53, S. 348 Nr. 6; FA I, S. 476f Nr. (64); fehlt in MA; vgl. WA I, 27, S. 126, Z. 18f.

²⁷ WA I, 53, S. 348 Nr. 6 (H 54); vgl. die Invektive des alten Goethe gegen Tertulian: „Unmöglich ist’s, drum eben glaubenswert“ (*Faust II*, 6420; vgl. FA 7.2, S. 485 (Komm. z. St.)).

Helden der Antike ausspielend, behauptet der Epigrammatiker: „Was auch Helden gethan, was Kluge gelehrt, es verachtet's / Lavater christlich und stolz neben den Wundern des Herrn“.²⁸

Auch eine weitere Invektive richtet sich, wie Karl Eibl aufgewiesen hat,²⁹ gegen den Zürcher Theologen. Bekanntlich hatte Lavater sein Werk *Nathanael*³⁰ ausdrücklich Goethe dediziert. Die Widmung beginnt mit den Worten: „An einen Nathanael, dessen Stunde noch nicht gekommen ist. Edler, Trugloser, Lieber, Lieber!“.³¹ Zwar nennt Lavater Goethes Namen nicht, aber Goethe verstand, daß er gemeint war, und hat sich über die Indenz und den Bekehrungseifer Lavaters gewaltig geärgert – denn als Reflex auf diese Dedikationierte Goethe in Italien: „pack dich Sophist. Oder es gibt Stöße!“³² Weit ist Goethe bei seiner Lektüre dieses ihn anwidernden Buchs des aufdringlichen Lavater vermutlich nicht gekommen, aber bis Seite 20 anscheinend schon. Dort heißt es: „Schneller, offner Sinn ist das Wesentliche der Weisheit; Schneller, offner Sinn für Güte, das Wesentliche der Güte. Schneller, offner Sinn für Christum ist das Wesentliche des (subjektiven) Christenthums“.³³ Vermutlich auf diese Stelle rekurrend, formuliert der Epigrammatiker:³⁴

Guten schreibt er, das glaub ich, die Menschen müssen wohl gut sein
Die das alberne Zeug lesen und glauben an ihn.

Weisen denkt er zu schreiben, die Weisen mag ich nicht kennen:
Ist das Weisheit, bei Gott, bin ich mit Freuden ein Tor.

Diese Invektive richtet sich aber nicht nur gegen Lavater, sondern – und das hat Eibl übersehen – gleichzeitig auch gegen Paulus. Goethe spielt hier auf das Thema „Weisheit und Torheit“ im 1. Korintherbrief an. Dort heißt es: „Sintemal die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1. Kor. 1,22f).³⁵ An diesem Pauluswort konnte Goethe sich reiben: Der gekreuzigte Christus war ihm spätestens seit dem Ende seiner dem Pietismus angenäherten Lebensphase ein „Ärgernis“ – mindestens so wie „Wanzen“ und „Knoblauch“! Und eine „Torheit“ fand er Jesu Leiden auch: Er selbst wolle, so sagt es der Epigrammatiker zu Christus, den er direkt apostrophiert, sich „dem Ende der Tage / Als ein vernünftiger Mann, als ein vergnügter“ sich nahen.³⁶ Außerdem liefert dieses

²⁸ WA I, 53, S. 457 Nr. 9 (H 56); FA I, S. 1148 (zu Nr. <9>); fehlt in MA.

²⁹ FA I, S. 1147f (zu Nr. <7>). Dewitz folgt Eibls Hinweis nicht.

³⁰ Johann Caspar Lavater: *Nathanael. Oder, die eben so gewisse, als unerweisliche Göttlichkeit des Christenthums. Für Nathanaele, Das ist, Für Menschen, mit geradem, gesundem, ruhigem, Truglosem Wahrheitssinne, Winterthur 1786.*

³¹ Ebd., S. 1f.

³² WA IV, 8, S. 415.

³³ Lavater, *Nathanael* (wie Anm. 30), S. 20.

³⁴ WA I, 1, S. 458f (zu Nr. 56); WA I, 53, S. 9 Nr. 7; FA I, S. 466 Nr. <7>; MA 3.2., S. 151.

³⁵ Die Bibel wird zitiert in der Lutherübersetzung in der Revision von 1912.

³⁶ WA I, 53, S. 10 Nr. 10; FA I, S. 467 Nr. <10>; MA 3.2, S. 84 Nr. I <3> (H 55).

Bibelwort das zentrale Stichwort für die Auseinandersetzung Goethes mit dem wundersüchtigen Lavater: So, wie „die Juden Zeichen fordern“, so verlangte auch sein Freund-Feind Lavater zeitlebens nach Zeichen. Goethe grenzt sich in diesem Epigramm gegen den die „Torheit“ rühmenden Paulus ab und bekennt sich ganz bewußt zum antiken Heidentum: Seine Sympathie gilt den heidnischen Griechen, denn die Griechen fragen nach Weisheit (1. Kor. 1,22). Ausdrücklich bezieht sich Goethe aber auch auf 1. Kor. 3,19: „Denn dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott“. Die beiden letzten Wörter dieser Bibelstelle zitiert Goethe im letzten Vers – „bei Gott“ –, und indem er dies tut, verwendet er sie in einem ganz anderen Sinne als Paulus; denn Goethe macht aus diesen beiden Wörtern, aus Lust zur Paradoxie, eine Anrufung Gottes: Offensichtlich ironisch ruft der Epigrammatiker („bei Gott“) Gott zum Zeugen oder Richter an. Noch im Alter hat sich Goethe auf diese zentrale Paulusstelle bezogen: „Es wäre nicht der Mühe wert siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott“,³⁷ eine Maxime, die sogar eine doppelte Bibel-Kontrafaktur darstellt (nämlich Ps. 90,10 und 1. Kor. 3,19)³⁸ und die lutherischerseits im Goethejahr 1932 als „blasses Wort“ kritisiert worden ist.³⁹ Was zunächst nur wie eine Invektive gegen Lavater wirkt, stellt sich bei genauer Betrachtung also auch als eine Polemik gegen Paulus und die paulinische Kreuzestheologie dar.

Hart geht Goethe auch in einem weiteren Epigramm mit Lavater ins Gericht:⁴⁰

In ein Puppenspiel hatt' ich mich Knabe verliebet,
 Lange zog es mich an bis ich es endlich zerschlug.
 So griff Lavater jung nach der gekreuzigten Puppe.
 Herz' er betrogen sie noch wenn ihm der Atem entgeht!

Hieran ist nun mehrererlei bemerkenswert. Zuerst: Lavaters Glaube ist Kinderglaube. Sodann: Das Wort von der „gekreuzigten Puppe“ bezeichnet, streng genommen, nur eine Analogie, und dennoch hat Goethe dieses Epigramm nicht publiziert, vermutlich, weil es ihm zu blasphemisch erschien. Drittens: Lavater ist „betrogen“ worden; entweder hat Lavater sich selbst betrogen,⁴¹ oder es muß einen anderen Betrüger geben. Christus selbst? Offenbar. Mindestens drei Indizien sprechen dafür: Zum einen sei Jesus, wie oben dargestellt, bei der Inszenierung seiner (von den Evangelisten behaupteten) Auferstehung selbst in den Betrug involviert gewesen (vgl. Mt. 27,63f). Zum anderen seien auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2,1-12) die Gä-

³⁷ WA I, 42.2, S. 184; FA 13, S. 53 Nr. 1.332; MA 17, S. 831 Nr. 618.

³⁸ Harald Fricke, in: FA 13, S. 561 (zu Nr. 1.332).

³⁹ Wolfgang Schanze: Die Religion Goethes und das Evangelium. Ein theologisches Wort zum Goethejubiläum 1932, Leipzig 1932, S. 37.

⁴⁰ WA I, 53, S. 9 Nr. 6; FA 1, S. 466 Nr. (6); MA 3.2, S. 149.

⁴¹ Die reflexive Seite des Betrugs, der Selbstbetrug, wird von Goethe im 56. Epigramm thematisiert: „lange betrügt sich das Volk“ (WA I, 1, S. 321 Nr. 56; FA 1, S. 455 Nr. 56; MA 3.2, 113 Nr. II (25) (H 55); S. 122; S. 138 Nr. 56).

ste „getäuscht“⁴² worden. Zum dritten läßt sich auch folgendes Epigramm auf Christus als einen „Betrüger“ beziehen. In großer Schärfe heißt es:⁴³

Dich betrügt der Regente, der Pfaffe, der Lehrer der Sitten
Und dies Kleeblatt wie tief betest du Pöbel es an.

Daß mit dem „Lehrer der Sitten“ Christus gemeint sei, läßt sich zwar nicht zwingend nachweisen, aber es erscheint zumindest plausibel, denn es entspricht dem Sprachgebrauch und der Denkweise der Goethezeit. Zum Beispiel wird Jesus 1776 von Frau von Stein als „unser sanfter Sittenlehrer“⁴⁴ bezeichnet – die Bezeichnung war also in Goethes Umgebung im Schwange –, und der Eckermansche Goethe nennt Christus die „göttliche Offenbarung des höchsten Prinzip der Sittlichkeit“.⁴⁵ Zudem macht die Annahme, der „Pöbel“ bete Christus an, mehr Sinn als die Annahme, der „Pöbel“ bete beliebige Sittenlehrer an. Es spricht also einiges für die Vermutung, mit dem betrügenden „Lehrer der Sitten“ sei Jesus gemeint. Goethe witterte 1790/91 überall ‚Betrug‘ – das war in jenen Jahren förmlich eine Obsession bei ihm. Und diese Obsession führte dazu, daß er auch in Jesus einen ‚Betrüger‘ sah.

Schwer zu deuten ist eine andere Invektive gegen Lavater:⁴⁶

Krebse mit nacktem Hintern die leere Muscheln sich suchten
Sie bewohnen und sie wännen ihr eigenes Haus
Sind mir seltne Geschöpfe sie sind so klug als bedürftig
Manches kam mir in Sinn als ich am Ufer sie sah.
Christ und Mensch ist eins! Sagt Lavater! Richtig! Die Christen
Decken die nackende Scham weislich mit Menschenvernunft.

Das, was die Christen mit „Menschenvernunft“ zustandegebracht haben, ist die christliche Dogmatik, von der Goethe nie – weder als vom Pietismus beeinflusster junger Mann noch später – etwas gehalten hat.⁴⁷ Zwischen den nackten Hintern der Krebse und der nackten Scham der Christen be-

⁴² WA I, 1, S. 316 Nr. 36; FA 1, S. 451 Nr. 36; MA 3.2, S. 94 Nr. I (43) (H 55); S. 133 Nr. 36.

⁴³ WA I, 53, S. 10 Nr. 8; FA 1, S. 466 Nr. (8); MA 3.2, S. 99 Nr. I (63) (H 55).

⁴⁴ Zit. nach: Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen. Zusammenge stellt von Wilhelm Bode, Bd. 1: 1749–1793, neu hrsg. v. Regine Otto und Paul-Gerhard Wenzlaff, München 1982, S. 169.

⁴⁵ Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, München 1986 (= MA 19), S. 694 (11. März 1832); zu Goethes Bild von Jesus als „sittlichem Propheten“ vgl. Meinhold (wie Anm. 7), S. 189ff.

⁴⁶ WA I, 1, S. 445; WA I, 53, S. 9 Nr. 5; FA 1, S. 466, Nr. (5); MA 3.2, S. 100 Nr. I (66) (H 55).

⁴⁷ Ablehnung von Dogmatik überhaupt: WA I, 1, S. 293, Z. 6.– Ablehnung der Jungfrauengeburt: WA IV, 6, S. 36.– Ablehnung der Zweinaturenlehre: WA IV, 6, S. 36; WA IV, 49, S. 229; Biedermann/Herwig (Hg.): Goethes Gespräche, 3 Bde, Zürich-Stuttgart 1965–1972 (im folgenden zitiert: Goethes Gespräche), Bd. III/1, S. 603 (19. 10. 1823).– Ablehnung des Trinitätsdogmas: WA I, 5.1, S. 299 Nr. 204; WA I, 5.2, S. 320 (Nr. 204); *Faust I*, 2561ff; Eckermann (wie Anm. 45), S. 492 (4. 1. 1824).– Ablehnung des Transsubstantiationsdogmas: WA IV, 49, S. 106.– Auch Mephisto hat im Ariani-

steht eine Entsprechung: So wie „Krebse mit nacktem Hintern“ sich leere Muscheln suchen und sie bewohnen und wöhnen, es sei ihr eigenes Haus, so decken die Christen – Kritik an der Leibfeindlichkeit des Christentums schwingt hier mit – „die nackende Scham weislich mit Menschenvernunft“, also mit Dogmatik; und so wie Krebse sich rückwärts bewegen, so hat auch die christliche Dogmatik sich rückwärts bewegt und geistige Anleihen in der Antike gemacht. Für Goethe stand „schon die antike Kultur [...] auf einer höheren Stufe als das ganze kirchliche Lehrsystem, das dieser gegenüber als gewaltiger Rückschritt gewertet wird“.⁴⁸ Die Dogmatik ist nur *Menschenvernunft* und unterscheidet sich sehr vom Frieden Gottes, „welcher höher ist denn alle Vernunft“ (Phil. 4,7),⁴⁹ und diese Menschenvernunft hat ursprünglich ebenso wenig mit dem Christentum zu tun wie die Muschel mit dem Krebs.⁵⁰ „Manches kam mir in [den] Sinn als ich am Ufer sie sah“, sagt der Epigrammatiker, was bedeutet, daß die nun folgende Aussage über Lavater sich nicht zwingend aus dem zuvor Gesagten ergibt, sondern etwas Beliebiges hat. Die Lavatersche Liebe zu Ausrufezeichen kopierend, ironisiert Goethe das Unvermögen des Schweizers, zu verstehen, „wie ein Mensch leben und atmen könne, ohne zugleich ein Christ zu sein“,⁵¹ mit folgenden Versen: „Christ und Mensch ist eins! Sagt Lavater! Richtig! Die Christen / Decken die nackende Scham weislich mit Menschenvernunft“.⁵² Auch Lavater, so kommt es wohl dem Epigrammatiker in den Sinn, bewegt sich wie der Krebs im Rückwärtsgang, wenn er die Einheit von Christsein und Menschsein behauptet. Eine solche Einheit galt zwar für das Corpus Christianum des Mittelalters, aber jetzt gilt sie nicht mehr.

Die angeführten Epigramme machen deutlich, wie voreilig Goethe geurteilt hatte, als er gemeint hatte (21. 7. 1786), er sei seinen Haß auf Lavater „auf ewig los“.⁵³ Nachdem sich Lavater im Juli 1793 (also drei Jahre nach dem Entstehen der *Venezianischen Epigramme*) in Weimar aufgehalten hatte, wo Goethe ihm schneidend kühl entgegengetreten war, schrieb Goethe an Jacobi: „Unser entschiedenes Heidenthum hat ihn [...] bald ver scheucht“.⁵⁴

schen Streit um „homoiousios“ und „homoousios“ seine feste Meinung: „Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben“ (*Faust I*, 2000).

⁴⁸ Meinhold (wie Anm. 7), S. 201; vgl. ebd., S. 199–202.

⁴⁹ In der *Marienbader Elegie* wird der Zusammenhang zwischen menschlicher Vernunft und dem Frieden Gottes explizit hergestellt, wenn in der 13. Strophe die Rede ist von „dem Frieden Gottes, welcher euch hienieden / Mehr als Vernunft beseliget“ (WA I, 3, S. 23).

⁵⁰ Meinhold (wie Anm. 7), S. 201; vgl. WA IV, 10, S. 337. In einer Variante ist dies noch schärfer formuliert: „das sind kristen die klug die ganz erbärmliche Blöße / decken mit kluger [Menschenvernunft](?)“ (WA I, 53, S. 456 (zu Nr. 5) (H 54)).

⁵¹ WA I, 28, S. 258.

⁵² Man mag bei der „Menschenvernunft“, derer sich Lavater bediene, auch an die Art denken, in der sich Lavater die Naturphilosophie Bonnets rezipierte, um so seinen eigenen Auferstehungsglauben zu begründen (vgl. WA I, 37, S. 257).

⁵³ WA IV, 7, S. 250; vgl. dagegen WA IV, 11, 236 (18. Oktober 1796).

⁵⁴ WA IV, 10, S. 90.

3. Die Kritik am italienischen Katholizismus

Selbstverständlich war es Goethe während seines Venedig-Aufenthalts völlig bewußt, daß er es dort mit „katholischen Seelen“⁵⁵ zu tun hatte. Diesen Sachverhalt thematisierend, trivialisiert der Epigrammatiker das katholische Christsein ganz (un)gehörig: Diejenigen, die ihn, und zwar am Ostermorgen,⁵⁶ mit lauten Prozessionen in Venedig durch ihr Geschrei wecken, sind schlicht aus dem Grund, weil sie ihn geweckt haben, „keine Christen“ und sollten am besten von den Pfaffen „zur Hölle zurück(verscheuchet)“ werden.⁵⁷ Ein frommer Wunsch ist das nicht. Die ganze Boshaftigkeit dieser Invektive erschließt sich aber erst, wenn man erkennt, daß dieser unfromme Wunsch auf den zweiten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses anspielt, in dem die Christenheit bekennt, Christus sei „niedergefahren zur Hölle“ und sei „am dritten Tage auferstanden von den Toten“. Hier wird also mit einer Anspielung auf das für die gesamte Christenheit verbindliche Apostolische Glaubensbekenntnis italienisch-katholisches Brauchtum höhnisch kritisiert. Wenn der Epigrammatiker (in einem anderen Gedicht) ein altes Weib „Jesus Maria“ anrufen läßt,⁵⁸ so wirkt diese Wiedergabe katholischer Religiosität auf ein protestantisches Gemüt wie eine Karikatur des christlichen Glaubens. Die gleiche Wirkung stellt sich noch stärker ein, wenn der Epigrammatiker die Gauklerin Bettine anspricht und den Erfolg ihres Geldeinsammelns vergleicht mit dem Erfolg, den sie hätte, wenn sie laut flehen und sich dabei katholischer Formeln bedienen würde: „Eben als flehdest [Konjunktiv!] du laut bei den Mirakeln Antons / Bei des Herrn fünf Wunden, dem Herzen der seligsten Jungfrau / Bei der feurigen Qual welche die Seelen durchfegt“.⁵⁹ In nur drei Versen gellingt es hier dem Protestanten Goethe, viererlei am Katholizismus kritisch

⁵⁵ WA IV, 9, S. 364 (Brief an Knebel) (23. April 1790).

⁵⁶ So überzeugend Antoinette Fink-Langlois: Die Religion in Goethes Venezianischen Epigrammen, in: *Recherches Germaniques* 23 (1993), S. 45–61, hier S. 48; vgl. WA I, 31, S. 107, Z. 7–16.

⁵⁷ WA I, 1, S. 467 Nr. 6; WA I, 53, S. 11 Nr. 14; FA 1, S. 468 Nr. (14); MA 3.2, S. 150.

⁵⁸ WA I, 1, S. 318 Nr. 43; FA 1, S. 452f Nr. 43; MA 3.2, S. 97 Nr. I (52) (H 55); S. 135 Nr. 43.

⁵⁹ WA I, 1, S. 319 Nr. 45; MA 3.2, S. 135 Nr. 45; vgl. FA 1, S. 453 Nr. 45; MA 3.2, S. 98 Nr. I (58) (H 55) „beim heiligen Anton“. Goethe war mit der Gestalt des heiligen Antonius von Padua durchaus vertraut (WA I, 5.1, S. 126; WA I, 30, S. 91; WA I, 39, S. 269; WA III, 2, S. 329; WA IV, 20, S. 80). Die Behauptung Mephistos gegenüber Frau Marthe Schwerdtlein, ihr Mann sei „in Padua begraben / Beim heiligen Antonius“ (*Faust I*, 2925f), braucht sich nicht nur auf den Vorzug zu beziehen, nahe dem Heiligen „an einer wohlgeweihten Stätte“ bestattet zu sein, sondern könnte auch auf das Wunder anspielen, „wie der heilige Antonius den Teufel erkannte, der in Gestalt eines Briefboten in die Kirche kam“ (vgl. Hilarin Felder: Die Antoniuswunder nach älteren Quellen untersucht, Paderborn 1931, S. 48f); Mephistos Behauptung könnte sich aber auch, noch abgründiger, auf das Fußanheilungswunder des Antonius beziehen (vgl. Felder, *passim*), für das der „Ritter mit dem Pferdefuß“ (*Faust I*, 4141; vgl. V. 2184 und V. 6340) ja ein besonderes Interesse aufbringen müßte!

zu beleuchten: Wunderglauben, Blut- und Wundenverehrung, Madonnenkult und die Angst vor dem Fegefeuer. An anderer Stelle wird die Integrität der katholischen Geistlichen bestritten – der Pfaffe betrüge⁶⁰ –, und die Kritik an den liturgisch-kultischen Handlungen während der Messe gemahnt an Freuds Kritik der Religion als eines Systems von Zwangshandlungen: der Pfaffe „macht soviele tausend Gebärden“.⁶¹ Auch die Wallfahrten seien Unsinn: Ein Pilger werde auf einer Wallfahrt den heiligen Markus, „welcher die Wunder getan“,⁶² ja doch nicht sehen. Zudem amüsiert sich der Epigrammatiker über den Kirchennamen „Sankt Johannes im Kot“,⁶³ und auch der Leser soll sich darüber lustig machen. Man sieht also: Der Zweck, „die Christkatholische Religion in den Kot zu treten“, erschien Goethe durchaus statthaft – man muß es nur so anstellen, daß es poetisch noch schicklich wirkt!⁶⁴ Selbst das einzige (zunächst) versöhnlich wirkende Epigramm erweist sich bei genauerem Hinsehen als eines, das den Epigrammatiker vom katholischen Christentum trennt. Scheinbar stellt sich der Epigrammatiker mit dem Pilger auf eine Stufe: „Seh' ich den Pilgrim, so kann ich mich nie der Tränen enthalten. / O, wie beseliget uns Menschen ein falscher Begriff!“⁶⁵ Das klingt zwar versöhnlich, ist es aber nicht, wenn man bedenkt, daß der Epigrammatiker selbst ja seine Illusionen überwunden hat – Italiensehnsucht gleichsam als Religion: „Auch Goethe war ein Pilgrim gewesen damals, als er zum ersten Male nach Italien herüberkam. Das ist jetzt – in Venedig – vorbei, denn seine Liebe zu Italien ist dahin: von dem Idealbegriff Italien hat er sich freigemacht“.⁶⁶

Es steht außer Frage, daß bereits Goethes erste Italienreise sein Bild des Katholizismus negativ geprägt hat.⁶⁷ Was Goethe zum Spott reizt, sind die eigenen Erfahrungen, die er in Italien gemacht hat. Leider bleibt in der Goethebiographik stets unerwähnt, daß das Herzogtum Sachsen-Weimar ein dermaßen lutherisch geprägter Staat war, daß alle öffentlichen Beamten bei ihrem Amtsantritt einen Eid auf die ungeänderte Confessio Augustana und auf das Konkordienbuch zu leisten hatten,⁶⁸ denn die Confes-

⁶⁰ WA I, 53, S. 10 Nr. 8; FA 1, S. 466 Nr. <8>; MA 3.2, S. 99 Nr. I <63> (H 55).

⁶¹ WA I, 53, S. 11 Nr. 14; FA 1, S. 468 Nr. <14>; MA 3.2, S. 150.

⁶² WA I, 1, S. 312 Nr. 21; FA 1, S. 447f Nr. 21; MA 3.2, S. 91 Nr. I <30> (H 55); S. 117; S. 128 Nr. 21.

⁶³ WA I, 1, S. 312 Nr. 24; FA 1, S. 448 Nr. 24; MA 3.2, S. 89 Nr. I <25> (H 55); S. 129 Nr. 24.

⁶⁴ WA IV, 14, S. 138; MA 8.1, S. 729 (Brief Goethes an Schiller vom 31. Juli 1799).

⁶⁵ WA I, 1, S. 309 Nr. 6; FA 1, S. 445 Nr. 6; MA 3.2, S. 85 Nr. I <6> (H 55); S. 125 Nr. 6.

⁶⁶ Ernst Maaß: Die ‚Venetianischen Epigramme‘, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 12 (1926), S. 68–92, Zitat S. 84; vgl. Meinhold (wie Anm. 7), S. 95, und vor allem das 4. und 7. *Venezianische Epigramm*; ebenso WA IV, 9, S. 197, Z. 21ff (Brief an Carl August vom 3. April 1790).

⁶⁷ Rainer Paasch-Beeck: Goethe und der Katholizismus. Goethes Stellung zum Katholizismus bis zum Ende der Italienischen Reise 1788, in: MdKI 42 (1991), S. 10–16.

⁶⁸ Friedrich Thudichum: Geschichte des Eides, Tübingen 1911 (Neudruck Aalen 1968), S. 78.

sio Augustana war zu einem öffentlich-rechtlichen Text geworden.⁶⁹ So hat am 25. Juni 1776, also am Jahrestag der Übergabe der CA am 25. 6. 1530, Goethe seinen Amtseid auch auf die Confessio Augustana geleistet,⁷⁰ und zwar mit einer kompromißlos harten Eidesformel, die die Verpflichtung einschloß, die Namen derer zu offenbaren, die etwas gegen die Confessio Augustana „heimlich oder öffentlich practiciren [...] wollen“.⁷¹ Gewiß wird schon Goethe die Pflicht, einen derartigen Eid zu leisten, als das empfunden haben, als was es 1911 der Rechtshistoriker Friedrich Thudichum bezeichnet hat, nämlich als Ausdruck einer „jämmerlichen Rechtgläubigkeit“.⁷² Mit Sicherheit wird der angehende Minister sich an diesen kirchengeschichtlich und goethebiographisch bedeutsamen Eid nicht innerlich gebunden gefühlt haben⁷³ – was aber nichts an dem problematischen Verhalten ändert, diesen Eid, dessen Inhalt er ablehnte, mit Mentalreservation eben doch geleistet zu haben, um den Anforderungen der öffentlichen Religion Genüge zu tun. Wenn Goethe Mitglied des Geheimen Consiliums werden wollte – und das wollte er –, dann mußte er diesen Eid leisten. In einem so durch und durch protestantischen Staat wie dem Herzogtum Sachsen-Weimar war es nun allerdings leicht und ungefährlich, sich öffentlich über den italienischen Katholizismus zu amüsieren!⁷⁴

Worum es Goethe mit seinen *Venezianischen Epigrammen* – auch – geht, hat Peter Meinhold unübertreffbar prägnant formuliert: „Das Christentum

⁶⁹ Matthias Kroeger: Das Augsburger Bekenntnis in seiner Sozial- und Wirkungsgeschichte, in: Das «Augsburger Bekenntnis» von 1530 damals und heute, hrsg. v. Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch, München 1980, S. 99–122, hier S. 103.

⁷⁰ Matthias Kroeger: Sozial- und Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana (Vortrag vom 14. November 1979 im Rahmen der Hamburger theologischen Ringvorlesung über die Confessio Augustana).

⁷¹ „Ihr sollet geloben und schwören, etc. bei der reinen Lehr und christlicher Bekenntnis dieser Lande, wie dieselbe in der ersten ungeänderten Augsburgischen Konfession begriffen und im christlichen Concordienbuche repetirt und wiederholt ist, beständig ohne einigen Falsch verbleiben und verharren, darwider nichts heimlich oder öffentlich practiciren, auch, wo ihr vermerket, daß andere solches thun wollen, dasselbe nicht verhalten, sondern ohne Scheu bald offenbaren. Wo auch Gott verhängen möchte, das er doch gnädig abwenden wolle, daß ihr euch selbst durch Menschenwitz und Wahn von solcher reinen Lehre und Bekenntnis Gottes entweder zu den Papiisten, Calvinisten oder anderen obbemeldter reiner Konfession widrigen Sekten abwenden würdet, Solches Ihro fürstl. Durchlaucht alsbald vermöge Eurer itzo leistender Pflicht und Eides ungescheut anmelden und dero fernerer Verordnung und Resolution hierinnen erwarten“ (zit. nach: Friedrich Thudichum (wie Anm. 68), S. 78).

⁷² So das Urteil von Thudichum, ebd.

⁷³ Schon im *Brief des Pastors* hatte Goethe durchblicken lassen, eine solche Eidesleistung würde ihn nicht innerlich binden. Goethe läßt den Pastor sagen: „Was sollte mich antreiben die Augspurgische Konfession für was anders als eine Formel auszugeben, die damals nötig war und noch nötig ist etwas fest zu setzen, das mich aber nur äußerlich verbindet, und mir übrigens meine Bibel läßt“ (MA 1.2, S. 428) (= WA I, 37, S. 163). Thudichum vermutet – ohne dafür auch nur ein einziges Indiz zu nennen! –, daß Carl August für Goethe die Eidesformel abgemildert habe. Gemeinsam mit Herder habe Goethe später auf die Abschaffung dieses Eides hingewirkt und diese 1785 auch erreicht.

⁷⁴ So mit Recht Fink-Langlois (wie Anm. 56), S. 58.

ist Heidentum, und der, der es ablehnt, ist ebenfalls Heide“.⁷⁵ Das Christentum – zumal das katholische – sei Heidentum, weil es sich zu weit von Christus entfernt habe. Diese Bewertung des Christentums steht im Zusammenhang mit der Tatsache, daß Goethe an der Deutung der Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte, wie er sie bei Gottfried Arnold⁷⁶ kennengelernt hatte,⁷⁷ zeit seines Lebens festgehalten hat.⁷⁸ Die Christen nennen sich zwar Christen, aber zu Unrecht: „Kämen von Christus sie her / [...] und hätten sie recht studiert die Geschichte“, nämlich vor allem Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie*, dann „wüßten sie [e]s recht“. Da sie aber nicht von Christus herkommen und die Kirchengeschichte nicht recht studiert haben, kommt der Epigrammatiker zu dem verachtungsvollen Urteil: „Stolzer sah ich nicht[s] und dümmer als alle die Christen“.⁷⁹ In diesem Epigramm, dessen Text nicht ganz vollständig ausformuliert ist, nimmt Goethe Christus, den Prediger der Liebe, gegen dessen Wirkungsgeschichte, das Christentum und die Kirchengeschichte, in Schutz: Für den Depravierungsprozeß des Christentums ist nicht Christus verantwortlich zu machen. Den Widerwillen Gottfried Arnolds gegen die Transsubstantiationslehre teilt der Epigrammatiker.⁸⁰ Wer ein Brot, also einen Gegenstand des täglichen Lebens, vergottet, ist Heide. „Thörig war es ein Brod zu vergotten“, befindet der Epigrammatiker, und zwar mit einer bemerkenswerten Begründung: „wir beten doch alle / Unser täglich Brod gib uns [...]“ (Mt. 6,11 par Lk. 11,3).⁸¹ Das Argument selbst ist theologischer Natur. Gerade das Gebet zu Gott mit der Bitte um Brot (also die vierte Vaterunser-Bitte) läßt es unsinnig erscheinen, ein Brot zu vergotten. Noch drei weitere Male taucht die Kritik an der als heidnisch empfundenen Transsubstantiationslehre auf, darunter – möglicherweise in Anspielung auf die Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel – in folgendem Epigramm:⁸²

⁷⁵ Meinhold (wie Anm. 7), S. 101.

⁷⁶ Gottfried Arnolds Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688. Mit Königl. Pohnlischen, Churfürstl. Sächsischen und Churfürstl. Brandenburgischen Privilegiis, Franckfurt am Mayn 1729.

⁷⁷ WA I, 27, S. 217 (*Dichtung und Wahrheit*, 2. Teil, 8. Buch).

⁷⁸ WA I, 7, S. 44; WA I, 30, S. 192; WA I, 37, S. 188; WA I, 41.1, S. 479; WA I, 42.2, S. 213; WA IV, 10, S. 289; WA IV, 27, S. 237; Eckermann (wie Anm. 45), S. 693ff (11. März 1832); vgl. Meinhold (wie Anm. 7), *passim*.

⁷⁹ WA I, 53, S. 456 Nr. 5; FA I, S. 477 Nr. (66); fehlt in MA.

⁸⁰ Arnold übt Kritik an Bischof Odo von Cantelberg, der die Transsubstantiation statuieren wollte und zu diesem Zweck die „gauckeley brauchte, daß er bey der messe sich in die finger stach, und dem volck die mit blut beschierte hostie wiese, vorgebend, diese wäre nun in einen wahren leib verwandelt worden“ (G.A. (wie Anm. 76), S. 349) (1. Teil, 10. Buch, 2. Kapitel, 8. Absatz). Zum 4. Laterankonzil (1215) schreibt Arnold angewidert: „Also wurde in dem gedachten Lateranensischen synodo die transsubstantiation im abendmahl fortgesetzt, das ist, die meynung, daß brod und wein wesentlich in den leib und blut Christi, verwandelt würde, mit denen daran klebenden greulichen abgöttereyen. Denn daher kams, daß man hernach die hostien einsperrete und verschlosse. Daß man die knie vor ihnen beugte und sie anbetete“ (ebd., S. 405) (1. Teil, 13. Buch, 2. Kapitel, 7. Absatz).

⁸¹ WA I, 53, S. 348 Nr. 5; FA I, S. 477 Nr. (65); fehlt in MA.

⁸² WA I, 1, S. 311 Nr. 19; FA I, S. 447 Nr. 19; MA 3.2, S. 102 Nr. II (74) (H55); S.128

Jeder Edle Venedigs kann Doge werden, das macht ihn
 Gleich als Knabe so fein, eigen, bedächtigt und stolz.
 Darum sind die Oblaten so zart im katholischen Welschland;
 Denn aus demselbigen Teig weihet der Priester den Gott.

So, wie grundsätzlich jeder edle venezianische Knabe zum Dogen avancieren könne, so werde auch jede durch den Priester geweihte Abendmahlsoblate nach katholischem Verständnis zum Gott. Es besteht also eine Analogie zwischen dem Knaben und der Oblate. Schwierigkeiten bereitet inhaltlich der Übergang von Vers 2 zu Vers 3; die kausale Partikel „darum“ (Vers 3) macht aber den Versuch einer logischen Klärung erforderlich. Möglicherweise spielt dieses Epigramm auf die Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel an, einem Knaben, der sich dort zum Sohn Gottes erklärt (Lk. 2,49). „Fein, eigen, bedächtigt und stolz“ ist das Verhalten des zwölfjährigen Jesus allemal. Und vor allem: „Doge“ ist Teilanagramm zu „Gott“.

Daß das katholische Christentum Heidentum ist, zeigt sich zum Beispiel an den Priestern. Die Priester in Venedig fördern das Heidentum. Denn entgegen der Mahnung Jesu: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden“ (Mt. 6,7), fördern sie das Plappern: „Wie sie klingeln, die Pfaffen! Wie angelegen sie's machen, / Daß man komme, daß man plappre, wie gestern so heut! / Scheltet mir nicht die Pfaffen, sie kennen des Menschen Bedürfnis; / Denn wie glücklich ist er, plappert er morgen wie heut!“⁸³ Schon 1889 hat Matthias Lexer im *Grimmschen Wörterbuch* darauf hingewiesen, daß sowohl im Bibelvers Mt. 6,7 als auch im 11. *Venezianischen Epigramm* die Bedeutung des „Plapperns“ dieselbe ist, nämlich: „die lippen unverständlich bewegen, viele worte machen, besonders vom lippengebete“.⁸⁴ Die Identität der Wortbedeutung ist keineswegs Zufall, sondern hat ihren Grund darin, daß hier eine von Goethe bewußt vorgenommene Bibeladaption vorliegt. Schärfer kann Goethe den italienischen Katholizismus gar nicht treffen als in der von ihm gewählten Weise, es nämlich mit einem Jesus-Zitat als Heidentum zu entlarven!

4. Die Kritik am christlichen Glauben

Dasselbe Verfahren – nämlich mit der Bibel das Christentum anzugreifen – wendet der Epigrammatiker auch anderswo an. Über den Glauben an die Auferstehung Jesu mokiert er sich: „Offen steht das Grab! Welch herrlich Wunder! Der Herr ist / Auferstanden! – Wer's glaubt! Schelmen, ihr trugt ihn ja weg“ (vgl. Mt. 28,13).⁸⁵ Fraglos spielt Goethe hier auf Schlußpassa-

Nr. 19. Noch zwei weitere Male wird die Transsubstantiationslehre kritisiert: WA I, 53, S. 10 Nr. 9 (= FA I, S. 467 Nr. (9); MA 3.2, S. 93 Nr. I (39) (H 55)); WA I, 53, S. 348 Nr. 6 (= FA I, S. 476 Nr. (64); fehlt in MA).

⁸³ WA I, 1, S. 310 Nr. 11; FA I, S. 446 Nr. 11; MA 3.2, S. 87 Nr. I (15) (H 55); S. 119; S. 126 Nr. 11.

⁸⁴ Art.: „plappern“, in: Deutsches Wörterbuch, Bd. VII, Sp. 1896f, Zitat Sp. 1896.

⁸⁵ WA I, 53, S. 10 Nr. 11; FA I, S. 467 Nr. (11); MA 3.2, S. 89 Nr. I (23) (H 55).

gen des Matthäusevangeliums an (Mt. 27,62–66; 28,11–15), die er, gegen den Willen des Evangelisten Matthäus, mit jüdischen Augen liest und nicht mit christlichen. Mit Behagen scheint Goethe zu registrieren, daß im Neuen Testament eine Sichtweise referiert wird, in der Jesus als Betrüger figuriert: Es werde, so befürchten es die Hohenpriester und Pharisäer nach der Grablegung Jesu, „der letzte Betrug ärger denn der erste“ (Mt. 27,64) – wobei nach dem Matthäusevangelium die Juden in der Entfernung des Leichnams Jesu den „letzten Betrug“ sahen, nachdem Jesus selbst, der „Verführer“, zuvor mit seiner Prophezeiung: „Ich will nach drei Tagen auferstehen“ (Mt. 27,63) den ersten Betrug vorgenommen hätte.

Auf diese Perikope Mt. 27,62–66 bezieht sich auch ein anderes Epigramm, das ebenfalls den Auferstehungsglauben verspottet. Im Passionsbericht des Matthäus heißt es: „Sie [die Hohenpriester und Pharisäer] gingen hin und verwarhten das Grab mit Hütern und versiegelten den Stein“ (Mt. 27,66). Dieses Bibelwort hatte nun in Venedig zu dem Ritual geführt, daß, um das Wunder der leiblichen Auferstehung Jesu noch deutlicher hervortreten zu lassen, zum Abschluß der Karfreitagsprozession nach San Marco ein hölzernes Bild des Gekreuzigten begraben wurde, wonach das Grab vom Doge versiegelt wurde. Goethes Epigramm nun lautet: „Feierlich sehn wir neben dem Doge den Nuncius gehen, / Sie begraben den Herrn, dieser [der Doge] versiegelt den Stein. / Ob der Doge ein Schelm ist? ich weiß es nicht, aber der andre, / Nuncius, Evangelist, Betrüger sind eins“.⁸⁶ Der Nuntius weiß, daß er betrügt; der Doge betrügt, sofern er weiß, was er tut. Aus diesen beiden, sich thematisch mit „Ostern“ befassenden Epigrammen ergibt sich: Bei der Grablegung Jesu und bei der – behaupteten – Auferstehung Jesu seien zumindest zwei ‚Schelmereien‘ begangen worden: Beim Vorwälzen des Steines (Mk. 15,46c par Mt. 27,60b; vgl. Mk. 16,4 parr) sei betrogen worden und entsprechend beim heimlichen Wegtragen des Leichnams (vgl. Mt. 28,13), das durch den ersten ‚Betrug‘ ermöglicht gewesen wäre. Indem der Evangelist Matthäus diesen ‚Betrug‘ mitmacht, erweise er sich selbst als Betrüger: „Evangelist, Betrüger sind eins“!

Der Epigrammatiker kann die christliche Auferstehungshoffnung aber auch wesentlich subtiler bestreiten und als Illusion abtun: „Auf die religiöse Frage wohl schlechthin – ‚was darf ich hoffen?‘ – gibt Goethe eine kompromißlos materialistische, das heißt erotische Antwort“,⁸⁷ nämlich: „Welche Hoffnung ich habe? Nur eine die heut mich beschäftigt, / Morgen mein

⁸⁶ MA 3.2, S. 85 Nr. I {8} (H 55); WA I, 1, S. 444; FA 1, S. 1135 (zu Nr. 9). Diese scharfe Invektive fiel Goethes Selbstzensur zum Opfer. Denn die veröffentlichte, stark gemilderte Fassung des 9. *Venezianischen Epigramms* endet eher harmlos mit einer Kritik lediglich am Nuntius, dessen wissendes Lächeln dem von Cicero angeprangerten Augurenlächeln (*De divinatione* II, 24, 51) verwandt ist: „Was der Doge sich denkt, ich weiß es nicht; aber der andre / Lächelt über den Ernst dieses Gepräges gewiß“ (WA I, 1, S. 309; FA 1, S. 445; MA 3.2, S. 126 (dort: „Siehst du neben dem Doge den Nuncius feierlich gehen?“)) (in H 55 und H 57 mit Bleistift „Gedränge“ für „Gepräuge“ (nach WA I, 1, S. 444)). Die vier Evangelisten sind hier vom Betrugsvorwurf ausgenommen.

⁸⁷ Nicholas Boyle: Goethe. Der Dichter in seiner Zeit, Bd. 1: 1749–1790, München 1995, S. 763.

Liebchen zu sehn das ich acht Tage nicht sah“.⁸⁸ Während dieses Epigramm zunächst unscheinbar und harmlos wirkt und sich seine religionskritische – und möglicherweise kantkritische⁸⁹ – Tendenz erst bei genauer Prüfung offenbart, wird dagegen antik-heidnischen Auferstehungsmythen und Unsterblichkeitsvorstellungen offener gehuldigt.⁹⁰ Sehr bewußt setzt Goethe, der antikisch gestimmte Heide, antike Mythologeme gegen den christlichen Auferstehungsglauben. Entsprechend kann es nicht wunder nehmen, daß auch der Glaube an die persönliche Verantwortung des Menschen im Jüngsten Gericht ins Lächerliche gezogen wird. Denn der Epigrammatiker ironisiert die Rede Jesu vom Weltgericht (Mt. 25,31-46), indem er nicht nur zwischen Böcken und Schafen unterscheidet, wie Jesus es tut, sondern diesen die „Vernünftigen“ gegenüberstellt. Mit ironischem Vorwurf an den Evangelisten Matthäus heißt es:⁹¹

„Geht zu meiner linken ihr Böcke! so sagte der Richter.
Und ihr Schafe seid mir ruhig zur Rechten gestellt.“
Wohl! Doch eines verschweigen die Evangelisten, dann sprach er:
Kommt Vernünftige mir grad gegenüber zu stehn.

Nichts ist dagegen von dieser eher sanften Ironie zu spüren, wenn der Epigrammatiker das Problem der Theodizee aufwirft. Der Glaube an Gott erscheint ihm sinnlos. Zumindest heißt es in einem schwer zu lesenden und nicht mit letzter Sicherheit richtig entzifferbaren Entwurf: „Ich soll glauben an Gott der sich um niemand and[eren] bekümmert / Was ist glauben [...] / Ist die taube N[...]“, um dann aggressiv-resignativ mit dem Ausruf zu enden: „Götterey was geht sie mich an!“⁹² Es leuchtet ein, daß das Gebet zu einem Gott, „der sich um niemand and[eren] bekümmert“, sinnlos ist. Ent-

⁸⁸ WA I, 1, S. 466 Nr. 2; WA I, 53, S. 17 Nr. 43; FA 1, S. 473 Nr. (43); MA 3.2, S. 112 Nr. (17) (H 55).

⁸⁹ Man kann in diesem Epigramm auch eine Invektive gegen den ehelos lebenden Immanuel Kant sehen, der bekanntlich 1781 in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Frage: „Was darf ich hoffen?“ zu einer der vier Hauptfragen der Philosophie erklärt hatte.

⁹⁰ Heike Gfrereis: Die Einweihung ins Gewöhnliche. Goethes *Venezianische Epigramme*, in: Goethe-Jahrbuch 110 (1993), S. 227–242, hier S. 239.

⁹¹ MA 3.2, S. 101 Nr. I (71) (H 55). In der Handschrift H 56 (WA I, 1, S. 456 Z. 257 (zu Nr. 48)) heißt es (exegetisch richtig) im Singular: „verschweigt der Evangeliste“. Die von Goethe veröffentlichte Fassung unterdrückt den Betrugsvorwurf an den Evangelisten Matthäus: „Wohl! Noch eines ist von ihm [dem Richter im Jüngsten Gericht] zu hoffen, dann sagt er: / Kommt, Vernünftige, mir grad gegenüber zu stehn“ (WA I, 1, S. 320 Nr. 48; FA 1, S. 454 Nr. 48; MA 3.2, S. 136 Nr. 48).

⁹² Handschrift H 54a (GSA 25 I,16,2) (Mitteilung des Goethe- und Schiller-Archivs vom 26. 1. 1995); ich danke Frau Christa Rudnik und Herrn Prof. Dr. Gerhard Schmid für die von ihnen vorgenommene Lesung, deren Resultat von der Hamburger Arbeitsstelle des Goethe-Wörterbuchs für „plausibel“ erklärt worden ist (Mitteilung vom 15. 2. 1995) und hier erstmalig veröffentlicht wird. Anders liest Julius Wahle („Götter, was gehn sie mich an“) (WA I, 53, S. 348 Nr. 7). Ausweislich des *Deutschen Wörterbuchs* kann „Götterei“ bedeuten 1. „Gottesdienst“, 2. „Götzendienst“, „Abgötterei“ 3. „Göttlichkeit“, 4. „Gottheit“ (DWb, Bd. IV/1,5, Sp. 1158). Hier kommen in Betracht die erste, dritte und vierte Bedeutung des Wortes.

sprechend wird das christliche Gebet verspottet: „Not lehrt [lernt] beten, sagt man; wer beten will lernen, der gehe / Nach Italien: Not findet der Fremde gewiß“.⁹³ Und ein „frömmer[es] Gebet“ als das einer venezianischen Hure habe der Epigrammatiker noch nie vernommen. Das Gebet der Hure lautet: „Wär ich ein häuslich Weib und hätte was ich bedürfte, / Treu und froh wollt ich sein, Herzen und küssen den Mann“.⁹⁴ Ob er das „Gebet“ zynisch als ‚frommen Wunsch‘, also als Selbstbetrug, ansieht oder ob beim Epigrammatiker echtes Mitgefühl mitschwingt, wird nicht recht klar. Im ersteren Fall würde die Hure verspottet, im letzteren Fall die als eher unfrohm empfundene christliche Gebetspraxis.

Dieses Epigramm über eine betende venezianische Hure ist nicht das einzige, das den Zusammenhang von „Religion“ und „Sexualität“ thematisiert. Ein anderes lautet:⁹⁵

Fürchte nicht, liebliches Mädchen, die Schlange, die dir begegnet!
Eva kannte sie schon, frage den Pfarrer mein Kind.

Dieses Distichon wirkt unverfänglich und ist doch abgründig gemeint. Ausgerechnet den Pfarrer soll das „liebliche Mädchen“ fragen, welche Bewandnis es mit der Schlange habe. Mithin zielt dieses Epigramm auf Religiöses. Ein Zugang zu diesem Gedicht eröffnet sich dann, wenn man bedenkt, daß die Schlange „natürlicherweise ein phalliches Symbol“ ist,⁹⁶ und eben das Wissen darum kann auch einen neuen Zugang zum Verständnis der Paradiesgeschichte eröffnen. So hat im Jahre 1678 Adrian Beverland in seinem Werk *Peccatum originale* die Schlange der Paradiesgeschichte sexuell gedeutet – was ja angesichts 1. Mose 2,25; 3,10f.13 keineswegs abwegig erscheint –, eine Deutung, die um 1768 der junge Herder entschieden abgewiesen hat.⁹⁷ Es gibt aber auch in Goethes Œuvre mehrere Stellen, die es nahelegen, die „Schlange“ in diesem Epigramm sexuell zu deuten. So bestehen nach dem Urteil Kurt Robert Eisslers die Sätze im Schlangen-Brief des fünfzehnjährigen Goethe an seine Schwester Cornelia⁹⁸ aus „nahezu

⁹³ WA I, 1, S. 311 Nr. 17; FA 1, S. 447 Nr. 17 [„Not lernt beten“]; MA 3.2, S. 88 Nr. I (21) (H 55); MA 3.2, S. 127 Nr. 17).

⁹⁴ WA I, 1, S. 324 Nr. 72; FA 1, 1, S. 458 Nr. 72; MA 3.2, S. 103 Nr. I (79) (H 55); S. 141 Nr. 72.

⁹⁵ WA I, 53, S. 17 Nr. 48; FA 1, S. 473 Nr. (48); MA 3.2, S. 114 Nr. II (28) (H 55). Auch in dem berühmten Religionsgespräch in der Szene *Marthens Garten* im *Faust* spielen „Sexualität“ und „Religion“ ineinander: auf das Prüfungsgespräch („Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!“ (V. 3455)) folgt die Verabredung zum nächtlichen Stelldichein; diese Themenverschränkung wird von Mephisto in unüberbietbarem Zynismus auf den Punkt gebracht: „Die Mädels sind doch sehr interessiert, / Ob einer fromm und schlicht nach altem Brauch. / Sie denken, duckt er da [in religiöser Hinsicht], folgt er uns eben [erotisch] auch“ (*Faust I*, 3525ff; vgl. Schöne, in: FA 7.2, S.322).

⁹⁶ Annemarie Schimmel: Art.: „Schlange“, in: RGG³, Bd. 4, Sp. 1419f, Zitat Sp. 1419; vgl. Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Bd.2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, 5. Aufl., Paderborn 1985, S. 88ff.

⁹⁷ Johann Gottfried Herder, *Schriften zum Alten Testament*, hrsg. v. Rudolf Smend, Frankfurt/Main 1993, S. 92, mit Smends Stellenkommentar, S. 1346f.

⁹⁸ WA IV, 1, S. 6f (21. Juni 1765).

unverschleierte Sexualphantasien“.⁹⁹ Zudem legt sich die Annahme, Goethe habe hier die Schlange als Phallussymbol gemeint, dann nahe, wenn man sich Fausts Ausruf „Schlange! Schlange!“ in der Szene *Wald und Höhle* vergegenwärtigt (V. 3324): dort ist ja ausdrücklich von Gretchen und von Fausts „Begier zu ihrem süßen Leib“ die Rede (V. 3328). Zwar geht die hier vorgetragene Deutung der „Schlange“ in dieser *Faust*-Szene dem Autor des bedeutendsten *Faust*-Kommentars, Albrecht Schöne, zu weit; aber er konzidiert doch: „Wie die Verführung durch die Paradiesschlange nach allgemeinem Verständnis darauf hinausläuft, daß Adam die Eva ‚erkennt‘, so zielen Mephistos Versuchungsverse darauf, Fausts ‚Begier zu ihrem süßen Leib‘ anzustacheln. Und so kommt halt Phallisches ins Spiel“.¹⁰⁰ Das wichtigste Argument dafür, hier die Schlange sexuell zu deuten, besteht jedoch in der Tatsache, daß Goethes Einbildungskraft Anfang 1790 stark mit phallischen Phantasien befaßt war – er malte¹⁰¹ den Phallus und schrieb¹⁰² über den Phallus; und einer erotischen Expertise, die er in lateinischer Sprache für Herzog Carl August verfaßte und die von der Kunst der Verführung des unschuldigen Mädchens handelt, gab er übermütig den erbaulich-unverfänglichen Titel: „Bemerkungen zu Augustinus ‚De civitate dei‘“¹⁰³ und stellte also auch hier Sexualität in einen religiösen Zusammenhang. Der Pfarrer, so will es scheinen, steht in diesem Epigramm für die Leibfeindlichkeit des Christentums, und ebendeshalb soll das „liebliche Mädchen“ ausgerechnet den Pfarrer fragen. Ob der Pfarrer die richtige Antwort weiß? Und wenn ja: ob er sie auch dem „lieblichen Mädchen“ mitteilt? Pikant ist das allemal. Es schwingt bei Goethe, dem antikisch gesinnten Heiden, der 1790 poetisch gerade bei Properz, Tibull und Catull in die Schule geht, der Gedanke mit: Wie weit ist doch das, was der Pfarrer dem lieblichen Mädchen sagen wird, entfernt von der gesunden Erotik der Antike! Dieses unverfänglich wirkende Epigramm ist in Wirklichkeit sehr verfänglich gemeint.

Dabei ist dieses Gedicht nicht das einzige, in dem der Epigrammatiker auf den Mythos vom Sündenfall zu sprechen kommt. Ein anderes lautet: „Wie der Mensch das Pfuschen so liebt. Fast glaub ich dem Mythus, / der [der Fabel, / die] mir erzählet ich sei selbst ein verpfushtes Geschöpf“.¹⁰⁴ Das Wort „fast“ ist reiner Spott, die Ironie ist eigentlich nicht zu verken-

⁹⁹ K. R. Eissler: Goethe. Eine psychoanalytische Studie, Bd. 1, Basel-Frankfurt/Main 1983, S. 76.

¹⁰⁰ Ich danke Herrn Professor Dr. Schöne für diese freundliche briefliche Mitteilung vom 19. 4. 1995.– Die „Äpfelchen“ im *Faust I* verweisen ebenfalls auf Eva und die Paradies-Geschichte und sind sexuell als Brüste zu deuten: „Der Äpfelchen begehrt ihr sehr, / Und schon vom Paradiese her“ (V. 4132f; vgl. FA 7.2, S. 357).

¹⁰¹ MA 3.2, S. 284f.

¹⁰² WA I, 53, S. 15 Nr. 38; FA 1, S. 472 Nr. (38); MA 3.2, S. 101 Nr. (69).

¹⁰³ WA I, 53, S. 203–207; deutsche Übersetzung in: MA 3.2, S. 584–587; vgl. Boyle (wie Anm. 87), S. 749f.

¹⁰⁴ WA I, 53, S. 12 Nr. 20; FA 1, S. 468 Nr. (20). In H 55 hat Goethe das Wort „Mythus“ mit Bleistift durch „Fabel“ ersetzt (WA I, 53, S. 458 (zu Nr. 20); MA 3.2, S. 112 Nr. II (19) (H 55)).

nen.¹⁰⁵ Der Epigrammatiker seinerseits sieht überhaupt keinen Anlaß, sich selbst für „verfuscht“ zu halten: Goethe hat im Frühjahr 1790 naturwissenschaftlich gerade zu seiner entscheidenden Mission gefunden, nämlich zum Kampf gegen Newton, und die geistreich-frivole Augustinus-Parodie aus jenen Wochen bestätigte ihm, wessen er literarisch doch fähig war! Nicht Selbstkritik ist gemeint, sondern Kritik am christlichen Menschenbild, das Goethe zu einseitig negativ ist. Den kirchlichen Antipelagianismus hat Goethe abgelehnt,¹⁰⁶ und auch deshalb meinte er, des „nackten Erlösers“¹⁰⁷ nicht zu bedürfen.

Die Praxis des Christentums sieht Goethe in gefährlicher Nähe zur Stoa. Wie die Stoa, so fördere auch das Christentum den Quietismus. „Zum Erdulden ist's gut, ein Christ zu sein“, heißt es in einem nicht vollständig entzifferbaren Epigramm.¹⁰⁸ Und aus demselben Grund befindet der Epigrammatiker, „freien / Menschen geziemt es nicht“, Christ oder Stoiker zu sein.¹⁰⁹ Zur religiösen Praxis gehört für den Epigrammatiker auch die religiöse Intoleranz: Er mißbilligt – wohl im Rekurs auf Lessings Ringparabel¹¹⁰ – christliche, jüdische und muslimische Intoleranz gegenüber den jeweiligen Fremdreigionen als dem jeweiligen „Heidentum“, wobei das wahre ‚tolerant‘ mit scharfem Spott eingefordert wird: „Juden und Heiden hinaus! so *duldet* der christliche Schwärmer“.¹¹¹ Und noch etwas weckt Goethes Widerwillen, nämlich apokalyptisches Denken. Vermutlich veranlaßt durch seinen Nürnberg-Aufenthalt auf der Hinreise am 15. März 1790,

¹⁰⁵ Boyle (wie Anm. 87), S. 748, erkennt völlig die Ironie, wenn er schreibt: „Anfang 1790 war Goethe stark in Versuchung, in seinem Leben ein sinnloses Scheitern zu sehen: Das Dogma von der Erbsünde, grübelte er bitter, war vielleicht doch wahr und er selbst ein verfuschtes Geschöpf“.

¹⁰⁶ WA IV, 4, S. 283; WA IV, 10, S. 75; WA IV, 10, S. 90; WA IV, 14, S. 139f; WA I, 28, S. 305f; vgl. *Faust I*, 740f. Die Kritik deutet sich schon 1772 im *Brief des Pastors* an (WA I, 37, S. 158).

¹⁰⁷ WA I, 53, S. 10 Nr. 9; FA 1, S. 467 Nr. (9); MA 3.2, S. 93 Nr. I (39) (H 55).

¹⁰⁸ WA I, 5.2, S. 379 Nr. 59.

¹⁰⁹ WA I, 53, S. 11 Nr. 12; FA 1, S. 467 Nr. (12); MA 3.2, S. 151. Fink-Langlois (wie Anm. 56), S. 53, hat das Entscheidende herausgearbeitet: Die Ähnlichkeit zwischen Stoa und Christentum bestehe in der Wertschätzung des Duldens, nämlich in den stoischen „Duldungen körperlicher Leiden“ (WA I, 26, S. 54) bzw. in der „christliche[n] Duldungslehre“ (WA I, 26, S. 101; vgl. *Faust I*, 1605f und WA I, 25.1, S. 210). Überzeugend bezieht Fink-Langlois die Freiheit der „Freien Menschen“ auf Goethes Weimarer Lebensführung und seine freie Liebe mit Christiane. Die stoische Philosophie sei, so Goethe zu Riemer (24. Juli 1807), „eine Philosophie für die Armen, nämlich beruhend auf dem Abweisen des Objekts als in nostra potestate non situm“ (Goethes Gespräche, Bd. II (wie Anm. 47), S. 243). Wenig später (1. August 1807) äußert sich Goethe erneut gegenüber Riemer, in der Antike habe es bereits vor Christus Christen gegeben, nämlich die Stoiker („Christen unter den Heiden: die Stoiker“) (ebd., S. 245). Der Satz meint: In der Antike haben die Stoiker diejenige Rolle gespielt, die später die Christen spielten. Stoiker verhalten sich wie später die Christen, wenn sie quietistisch in stoischer Ruhe verharren, statt sich in Tätigkeit zu üben.

¹¹⁰ So Dewitz, in: MA 3.2, S. 512.

¹¹¹ WA I, 53, S. 11 Nr. 13; FA 1, S. 467 Nr. (13); MA 3.2, S. 151 (Hervorhebung von mir, K.R.).

während dessen Goethe sich mit Dürer befaßte,¹¹² formuliert er: „Dürer (zerrüttet) mit apokalyptischen Bildern [...] unser gesundes Gehirn“.¹¹³ „Gesund“ ist das Gehirn deshalb, weil es sich an der Antike orientiert, nicht an christlicher Kunst.¹¹⁴ Dieses Verdikt steht in auffallendem Gegensatz zu den positiven Urteilen, die Goethe in den beiden Jahrzehnten vorher über den Nürnberger Maler abgegeben hatte.¹¹⁵ Aber Goethe sieht Dürer hier „nach den Jahren des Schwelgens in der Aura der Antike [...] plötzlich von einer Seite, die ihm bisher noch nicht bewußt geworden war – er entdeckte den Dürer, der noch dem Mittelalter angehörte“.¹¹⁶

5. Goethes Stellung zum Christentum um 1790

Will man Goethes Verhältnis zum Christentum in dieser Lebensphase bestimmen, so sind die *Venezianischen Epigramme* die wichtigste Quelle überhaupt. Es sind also – um dies zu betonen – Goethesche *Gedichte*, die die wichtigste Quelle darstellen, nicht etwa authentische briefliche oder mündliche Äußerungen Goethes über das Christentum! Das erscheint problematisch, und nur allzu oft ist gegen die Warnung von Erich Franz verstoßen worden: „Es ist etwas anderes, ob Goethe, wie er es häufig tut, als Dichter eine fremde Meinung darstellt, oder ob er seine eigene Meinung darstellt“.¹¹⁷ Diesem methodischen Hinweis ist Rechnung zu tragen, und das bedeutet hier: So, wie man in der Epik unterscheiden muß zwischen „Autor“ und „Erzähler“ und in der Lyrik zwischen „Autor“ und „lyrischem Ich“, so muß man bei diesen (nicht sonderlich ‚lyrisch‘ anmutenden) Epigrammen unterscheiden zwischen „Autor“ und „epigrammatischem Ich“. Das „Ich“ ist eine Rolle, die der Autor einnimmt, und diese Einsicht hat Konsequenzen. Es ist dann nämlich nicht Goethe, sondern das epigrammatische Ich, das im 79. Venezianischen Epigramm die „haarsträubenden Zwangsmaßnahmen“¹¹⁸ gegen Newton fordert: Newton sollte gekreuzigt werden zur Strafe, weil er seinerseits das Licht (durch Spektralanalyse) gekreuzigt

¹¹² WA III, 2, S. 13; auch auf der Rückreise von Venedig befaßte sich Goethe am 13. Juni in Nürnberg mit Dürers Werken.

¹¹³ WA I, 1, S. 317f Nr. 41; FA I, S. 452 Nr. 41; MA 3.2, S. 96 Nr. I (48) (H 55); S. 134 Nr. 41. Zu beachten ist der antiklimaktische Aufbau dieses Epigramms: vom „höllisch“ gesinnten Breughel bis hin zu Bettine.

¹¹⁴ So, wie Goethe christliche Kunst „mißbilligt, sofern sie das Leiden, das krankhaft Verzerrte und damit die Unnatur zum Gegenstand hat, so mißbilligt er sie da, wo sie sich in der Darstellung *übersinnlicher* Vorgänge und Zustände oder einer *unsinnlichen*, die Naturformen mißachtenden Behandlungsweise zuwendet. Dürer, der sonst geschätzte, findet daher mit seinen apokalyptischen Bildern vor Goethes am Wirklichen diszipliniertes Einbildungskraft keine Gnade – ‚sie zerrütten das gesunde Gehirn‘“ (Eugen Wolf: Griechentum und Christentum in Goethes klassischem Bildungsideal, in: NJWJ 4 (1928), S. 61–73, Zitat S. 69).

¹¹⁵ Johannes Jahn: Goethe und Dürer, in: Goethe 33 (1971), S. 75–95, hier S. 76ff.

¹¹⁶ Ebd., S. 83.

¹¹⁷ Erich Franz: Goethe als religiöser Denker, Tübingen 1932, S. VI.

¹¹⁸ Albrecht Schöne: Goethes Farbentheologie, München 1987, S. 67.

und gleichsam gefoltet habe!¹¹⁹ Wären Newton und Goethe Zeitgenossen gewesen, dann würde sich der in Weimar ansässige Minister, Naturwissenschaftler und Künstler Johann Wolfgang von Goethe an einer Kreuzigung (oder sonstigen Marter) Newtons gewiß nicht beteiligt haben, denn Goethe verabscheute Gewalt. Aber den Haß auf Newton – genauso wie den Haß des Kreuzes und den Haß auf Lavater – hat Goethe mit dem epigrammatischen Ich gemein. Dieser Haß ist authentisch. Und deshalb läßt sich sagen: Goethe spricht sich in den *Venezianischen Epigrammen* authentisch aus.¹²⁰ Man braucht bei diesen Gedichten – hinsichtlich der inhaltlichen *Tendenz* – nicht zu unterscheiden zwischen dem Autor und dem epigrammatischen Ich. Zwar meint der Autor Johann Wolfgang von Goethe nicht alles, was das epigrammatische Ich formuliert, wörtlich genau so. Aber das, was das epigrammatische Ich meint, meint der Autor Goethe – zumindest in der Stoßrichtung der Kritik – auch so.

Der inhaltliche Befund scheint eindeutig zu sein: Goethe hat sich in den *Venezianischen Epigrammen* fast ausschließlich sehr kritisch über die Gestalt Christi und durchweg sehr kritisch über das Christentum geäußert. Nur eine einzige pietätvolle oder zumindest respektvolle Äußerung über Christus liegt in den Epigrammen vor (*Stolzer sah ich nicht[s]*¹²¹), und diese erweist sich als zutiefst zwiespältig, denn sie verteidigt (in der Nachfolge Gottfried Arnolds) Christus gegen seine Wirkungsgeschichte, das Christentum. Christus wird sonst vor allem als Nicht-Erotiker, der „des irdischen Lebens / Rechte Wege verfehlt“ habe,¹²² in den Blick genommen. Zudem erscheint er als Betrüger.

Das zeitgenössische Christentum kommt in diesen Gedichten durchgehend schlecht weg. Die Liste der religionskritischen Einwände ist lang: Kritik an Lavater; Kritik an Paulus; Haß des Kreuzes; Kritik an der kirchlichen Dogmatik; Kritik am italienischen Katholizismus; Entlarvung des Christentums als Heidentum; Kritik am christlichen Auferstehungsglauben; Ironisierung des Gebets; Aufwerfen des Problems der Theodizee; Kritik an der Leibfeindlichkeit des Christentums; Kritik am christlichen Menschenbild; Kritik an religiöser Intoleranz; Mißbilligung christlicher Apokalyptik. Es stimmt: Die *Venezianischen Epigramme* sind „das erste ausdrücklich und vehement antichristliche Werk Goethes, und keiner seiner späteren Ausbrüche kann es an Kraßheit mit dieser ersten Attacke aufnehmen“.¹²³ Es geht nun aber nicht an, Goethe vor Goethe retten zu wollen und die antichristlichen Elemente in dieser Lebensphase für unauthentisch zu erklären.¹²⁴ Die *Venezianischen Epigramme* sind in der Tat „Zeugen jener ‚heidnischen‘

¹¹⁹ WA I, 1, S. 325 Nr. 79; FA 1, S. 459 Nr. 79; MA 3.2, S. 142 Nr. 79; S. 112 Nr. II (22) (H 55).

¹²⁰ Vgl. Meinhold (wie Anm. 7), S. 103.

¹²¹ Wie oben Anm. 79.

¹²² WA I, 53, S. 10 Nr. 10; FA 1, S. 467 Nr. (10); MA 3.2, S. 84 Nr. I (3) (H 55).

¹²³ Boyle (wie Anm. 87), S. 762.

¹²⁴ „Wir meinen, daß der skeptische, dem Evangelium des Fleisches huldigende Goethe nicht sein gültiges Gesicht offenbarte“ (Wilhelm Kahle: Goethe und das Christentum, Dülmen 1949, S. 40).

Art des aus Italien nach Norden heimkehrenden Dichters".¹²⁵ Eugen Wolf behauptet sogar, Goethe habe „Griechentum“ und „Christentum“ als einander ausschließende Gegensätze empfunden: „Griechentum“ und „Christentum“ hätten für Goethe in dieser Lebensphase „zwei Möglichkeiten der Welt- und Lebensfassung“ bedeutet, „denen gegenüber es nur ein Entweder – Oder gibt. So empfand es Goethe [...] während der Italienreise und in unmittelbarem Anschluß an sie“.¹²⁶

Die Tendenzen – Bejahung der Antike und Gegnerschaft zum Christentum – sind damit völlig zutreffend wiedergegeben. Schon Lavater hat die Gegnerschaft zum Christentum klar erfaßt und sich darob ziemlich entsetzt gezeigt. Gut ein Jahr nach der Erstveröffentlichung der *Venezianischen Epigramme* (im Dezember 1795) schreibt er am 11. Januar 1797 nach Weimar an Herzogin Luise: „Ach! Verehrungswürdige! ist kein Mittel, kein Weg – den Geniereichsten Epigrammatisten vor Lästerungen des Aller Heiligsten zu verwahren – Welche Leiden bereitet der Gesunkene sich in sich selber. Grosse Seelen leiden, wenn sie nüchtern werden, entsetzlich von den schwervergütbaren Sottisen, die sie in der Trunkenheit des Geniewitzes verübten“.¹²⁷ Und drei Tage später schreibt Lavater der Herzogin, er habe einen Brief von einem Freund erhalten, der ihm geschrieben habe: „Goethes Epigrammen ist ein böses Buch – Sie Lavater sollten – ein Gegenstück machen, eben so menschenfreundlich, als das andre menschenfeindlich ist“.¹²⁸ Diesen Vorschlag habe er jedoch abgelehnt: „Ich bin kein Epigrammatist; Mir fehlt Goethes Witz – sonst wär' ich geneigt dazu. Aber Menschenfreundlichkeit, weiß ich auch, reizt die Menschenfeindlichkeit der Menschenunfreunde – wie gern rief ich sonst dem Epigrammatisten zu –

„Einziger! Feldherr! Held! Heerführer! gekrönter Erob'rer!
Warum erniedrigst du dich, Goethe, zum Büttel herab!“

Goethe hat 1792 im Gespräch mit Jacobi seinen „julianischen Haß“ auf das Christentum eingestanden.¹²⁹ In der Forschung ist unbestritten – und diese Untersuchung bestätigt den Befund –, daß Goethe in der Zeit um 1790 dem Christentum am fernsten stand. Die Frage ist, ob man den vorliegenden Befund, wie Meinhold es tut,¹³⁰ noch dem „dezidierten Nichtkristen“¹³¹ Johann Wolfgang Goethe zuschreiben will. Karl Robert Mandelkow, der Kommentator der Briefe Goethes, hat darauf hingewiesen, daß es sich bei dieser Selbstaussage Goethes, er sei „ein dezidierter Nichtkrist“, um ein

¹²⁵ Walther Rehm: *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, 4. Aufl., Bern und München o. J. [1968], S. 174.

¹²⁶ Wolf (wie Anm. 114), S. 61.

¹²⁷ Goethe und Lavater (wie Anm. 18), S. 369.

¹²⁸ Ebd., S. 370.

¹²⁹ Goethes Gespräche, Bd. II (wie Anm. 47), S. 21 (Briefentwurf F. H. Jacobis von 1815); vgl. WA IV, 15, S. 201 (18. März 1801); zu Kaiser Julianus (*331 – 363), der sich vom Christentum abwandte und die Wiederherstellung der alten Kulte anordnete, vgl. Gottfried Arnold (wie Anm. 76), S. 139.

¹³⁰ Meinhold (wie Anm. 7), S. 103 Anm. 161.

¹³¹ WA IV, 6, S. 20 (29. Juli 1782).

„ebenso oft zitiertes und mißverständenes wie entstelltes Bekenntnis“ handle.¹³² Wenn man aber das Wort „dezidierter Nichtkrist“ richtig verstehen will, ist es notwendig, die kommunikative Funktion dieser brieflichen Formulierung in den Blick zu nehmen. 1782 begann Lavaters mehrbändiges Werk *Pontius Pilatus* zu erscheinen, das Goethe „abgeschmackt“ und „unerträglich“ fand.¹³³ Seinen negativen Eindruck verhehlt er dem Zürcher Theologen und Dichter gegenüber nicht: „Da ich zwar kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidierter Nichtkrist binn, so haben mir dein *Pilatus* und so weiter widrige Eindrücke gemacht [...]“. Für ein angemessenes Verständnis dieser Briefstelle ist mindestens dreierlei erforderlich: Zum einen muß man sich vergegenwärtigen, daß Goethe sich bei seinem berühmten Selbstbekenntnis als „dezidierter Nichtkrist“ Lavaterscher Begriffe bedient. Denn Goethes negatives Bekenntnis „erhält seinen eigentlichen Sinn erst auf der Folie der Vorrede zu Lavaters Werk [*Pontius Pilatus*], auf die es sich direkt bezieht“.¹³⁴ Der *Pontius Pilatus*, so schreibt Lavater nämlich in seiner Vorrede, sei „eine Schrift zur Schande und Ehre unsers Geschlechtes, lesbar für Christen, Nichtchristen, Unchristen, Antichristen, für Kaltblütige und Warmblütige, schwärmerische und weltweise, dichterische und undichterische Menschen, kurz: ein ‚*Seht! das ist der Mensch*‘ für Alles, was Mensch heißt“.¹³⁵ Goethes Wort vom „Nichtkristen“ nimmt sich also durchaus moderat aus und keineswegs sonderlich heftig, wenn man bedenkt, daß es bei Lavater noch die Steigerungen „Unchrist“ und „Antichrist“ gibt,¹³⁶ und Goethe bestreitet in dem zitierten Satz ausdrücklich, ein „Widerkrist“ oder „Unkrist“ zu sein! Zum anderen wird oft nicht hinreichend beachtet, daß „die Äußerung gegenüber Lavater mit der wachsenden Ablehnung Goethes gegen die drängende, überschwengliche Manier Lavaters zusammen(hängt), die zur schweren Spannung und schließlich zum Bruch führt“.¹³⁷ Und zum dritten richtet sich Goethes negatives Bekenntnis – auch das wird oft übersehen – vor allem gegen die übertriebene, ja verabsolutierende Christologie Lavaters, die der zweiten Person der Trinität absoluten Vorrang einräumt, wenn er – beispielsweise – an Goethe schreibt: „Ich habe keinen Gott, als Jesus Christus; – Sein Vater! Großer Gedanke – ist mir nur in ihm“.¹³⁸ Diese drei Gesichtspunkte müssen berücksichtigt werden, wenn man Goethes negatives Bekenntnis angemessen verstehen will.¹³⁹ Es ergibt sich dann, daß der Begriff des „dezidierten Nichtchristen“ entschieden zu

¹³² Karl Robert Mandelkow (Komm.), in: Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden, Bd. 1: 1764–1786, 2. Aufl. Hamburg 1968, S. 720.

¹³³ WA IV, 5, S.299 (Brief vom 6. April 1782 an Frau von Stein).

¹³⁴ Mandelkow (wie Anm. 132); vgl. Rudolf Hermann, Die Bedeutung der Bibel (wie Anm. 9), S. 175f Anm. 194.

¹³⁵ Zit. nach: Hermann, Theologische Fragen (wie Anm. 10), Sp. 585.

¹³⁶ Vgl. Hermann, Die Bedeutung der Bibel (wie Anm. 9), S. 176 Anm. 194.

¹³⁷ Hanns Lilje: Goethes Glaube, Nürnberg 1949, S. 26.

¹³⁸ Zit. nach: Goethe und Lavater (wie Anm. 18), S. 26 (1. Mai 1774).

¹³⁹ Die von Rudolf Hermann, Die Bedeutung der Bibel (wie Anm. 9), S. 176 Anm. 194, aufgeworfene Frage, ob auch das Wort „dezidiert“ auf Lavater zurückgehe – Hermann konnte (kriegsbedingt) den *Pontius Pilatus* während der Abfassungszeit seines Buchs nicht einsehen –, ist nach Durchsicht des Werks zu verneinen; das Wort „dezi-

harmlos ist, als daß er den scharfen, zum Teil höhnischen Invektiven der *Venezianischen Epigramme* gegen Christus und das Christentum angemessen sein könnte. Die Begriffe „Unkrist“ und „Widerkrist“ erfassen zwar die Schärfe der Invektiven wesentlich angemessener, aber sie erfassen nicht das Lob des antiken Heidentums, wie es in den *Venezianischen Epigrammen* zum Ausdruck kommt. Deshalb paßt das vielzitierte Wort vom „dezidierten Nichtchristen“ zum Autor der *Venezianischen Epigramme* weniger gut als das Wort vom antikisch gesinnten „Heiden“. Diese Gedichte sind auch eine Hommage an die antiken Götter. In der Tat stellt das erste *Venezianische Epigramm* mit seinem Lob des antiken Heidentums „eine Art Programm“¹⁴⁰ dar, und deshalb ist es adäquat, zu sagen: *Die Venezianischen Epigramme* Goethes sind zu lesen als Ausdruck seines „Heidentums“.

Und dennoch – auch wenn es nach der Ausbreitung des *heidnischen* Gedankenguts der *Venezianischen Epigramme* wie ein Salto mortale wirkt: Eugen Wolfs Formel vom konträren Gegensatz zwischen „Griechentum“ und „Christentum“ läßt sich nicht halten. Wolfs Formel übersieht, daß einer Fülle von in der Tat sehr kritischen, das Christentum ablehnenden Äußerungen in den *Venezianischen Epigrammen* eine andere gegenübersteht – zugegeben: nur eine einzige, aber immerhin –, in der das epigrammatische Ich von sich selbst als „bescheidnem Krist“ spricht.¹⁴¹ Fürwahr, das ist zwar bescheiden, aber es reicht logisch hin, um apodiktische Aussagen, die den Goethe des Jahres 1790 *ausschließlich* als Heiden darstellen, zu widerlegen. Dabei steht außer Frage, daß Goethe sich über die größte Zeit seines Lebens als „Heiden“ sah und bezeichnete. Aber damit ist die Frage nicht beantwortet, ob er sich um das Jahr 1790 *ausschließlich* als „Heiden“ sah. Während Peter Meinhold 1951 hinsichtlich Goethes und seiner *Venezianischen Epigramme* von der „Stimmung des Heiden“ spricht,¹⁴² nimmt er 1958 beim Wiederabdruck seiner Untersuchung eine kaum merkliche, aber bezeichnende sprachliche Korrektur vor, indem er nunmehr von der „heidnischen Stimmung“ Goethes spricht.¹⁴³ Meinholds Absicht ist klar: Auch wenn

diert“ gehört zu Goethes Wortschatz (WA III, 1, S. 255, Z. 27; WA IV, 3, S. 109, Z. 19; WA IV, 5, S. 99, Z. 4). Das von Effi Biedrzyński als Goethe-Zitat ausgegebene Wort vom „dezidierten Heiden“ (Effi Biedrzyński: Goethes Weimar. Das Lexikon der Personen und Schauplätze, 2. Aufl., Zürich 1993, S. 141) ist kein authentisches Goethewort.

¹⁴⁰ Eibl, in: FA I, S. 1134.

¹⁴¹ WA I, 53, S. 351, Z. 21 (Entwurf zu WA I, 53, S. 18 Nr. 49). Daß diese Formulierung ironisch gefärbt ist, sei hier nicht bestritten. Aber die ironische Färbung reicht nicht aus, um die Aussage in ihr Gegenteil zu verkehren und aus dem „bescheidenen Christen“ etwa einen ‚Nichtchristen‘ zu machen. Folgt man den Vorgaben des Artikels „bescheiden“ im *Goethe-Wörterbuch*, so gehört die hier vorliegende Bedeutung in die Rubrik: „gering, wenig, klein“ (GWb, Bd. 2, Sp. 456). „Bescheidner Krist“ meint also ‚schlechter Christ‘, ‚schwacher Christ‘, nicht zu den „guten Christen“ (WA I, 4, S. 256) gehörend. Die ironische Distanz liegt darin, daß der Epigrammatiker sich nur „wenig“ als Christ sieht.

¹⁴² Peter Meinhold: Goethes Begegnung mit dem Katholizismus in Italien, in: Saec. 2 (1951), S. 173–224, Zitat S. 219, bezogen auf WA I, 53, S. 9 Nr. 4 (*Warum willst du den Christen*).

¹⁴³ Meinhold (wie Anm. 7), S. 103.

Goethe sich selbst als „Heiden“ bezeichnet, so möchte Meinhold diese Formulierung doch nicht übernehmen – Goethe hatte eben auch andere „Stimmungen“! Eine nichtheidnische „Stimmung“ kommt bei Goethe zum Ausdruck, wenn er zwischen seinen beiden Italienreisen, nämlich am 10. Oktober 1788, an Herder nach Rom schreibt: „Ich bleibe immer der wunderliche Heilige Gottes, der wunderlich geführt wird“.¹⁴⁴ Es ist Meinhold gelungen, für diesen Satz den Nachweis zu führen, daß er eine Adaption eines Gesangbuchverses von Gottfried Arnold ist.¹⁴⁵ Das bedeutet nichts Geringeres als die Tatsache, daß Goethe sich sogar in der Phase seines größten „Heidentums“, also in der italienischen Phase seines Lebens, nicht vollständig von seiner Sympathie für das spiritualistisch-enthusiastische Christentum Arnoldscher Prägung gelöst hat – wie es ja auch das in der Nachfolge Arnolds stehende Epigramm *Stolzer sah ich nicht[s] und dümmer als alle die Christen*¹⁴⁶ beweist, das, wie ausgeführt, implizit ein Lob Christi ausspricht. Mithin kann das Verhältnis zwischen Christentum und antikem Heidentum selbst in dieser Lebensphase Goethes nicht als ein konträres – und schon gar nicht als ein kontradiktorisches – bestimmt werden. So, wie dem Apostel Petrus „ein Tuch voll Tiere gezeigt ward, / Rein und unrein, zeigt, Lieber, das Büchlein sich dir“,¹⁴⁷ heißt es im 60. *Venezianischen Epigramm*; „rein“ aber steht (aus judenchristlicher Sicht) in der Vision des Petrus (Apg. 10, 11 ff) für „nichtheidnisch“, und „unrein“ steht für „heidnisch“. Sofern man diese Bibeladaption nicht nur formal auf den Mischungs-Charakter dieser (im alten Sinne Satire bietenden) Epigramm-Sammlung beziehen will – analog zur „satura“, der bunt gemischten Fruchtschüssel –, sondern auch inhaltlich auswerten will, bedeutet das: Grundsätzlich ist auch in dieser Epigramm-Sammlung Heidnisches mit Nichtheidnischem gemischt. So ist ein christlich-protestantischer Impuls darin zu sehen, daß Goethe, wenn er gegen die Transsubstantiationslehre polemisiert, durchaus theologisch argumentiert: Man kann einen Gegenstand – Brot – nicht zum Gott erklären! Wenn Goethe sich hier empört über die Transsubstantiationslehre äußert, dann hat das nichts mit polytheistischem „Griechentum“ zu tun, sondern seine Empörung hat völlig theistische Wurzeln. Ein theistischer Impuls ist auch beim 65. *Venezianischen Epigramm* nicht zu verkennen: „Ist’s denn so großes Geheimnis, was Gott und der Mensch und die Welt sei? / Nein! Doch niemand mag gern hören, da bleibt es geheim“.¹⁴⁸ Mit „Polytheismus“ und „Griechentum“ hat dieses Epigramm gewiß nichts gemein; es steht vielmehr in der Tradition des spiritualistisch-enthusiastischen Chri-

¹⁴⁴ WA IV, 9, S. 41.

¹⁴⁵ Meinhold (wie Anm. 7), S. 104. Das Arnoldsche Kirchenlied beginnt mit den Worten: „So führst du doch recht selig / Herr / die Deinen / ja selig und doch meistens wunderlich“ (Gottfried Arnold, in Auswahl hrsg. v. Erich Seeberg, München 1934, S. 284).

¹⁴⁶ Wie oben Anm. 79.

¹⁴⁷ WA I, 1, S. 322 Nr. 60; FA 1, S. 456 Nr. 60; MA 3.2, S. 109 Nr. II (2) (H 55); S. 138 Nr. 60.

¹⁴⁸ WA I, 1, S. 322 Nr. 65; FA 1, S. 457 Nr. 65; MA 3.2, S. 115 Nr. II (33) (H 55); S. 139 Nr. 65.

stentums.¹⁴⁹ Goethe hat im Religiösen stets auch einander Widersprechendes gelten lassen können.¹⁵⁰ Die von Erich Seeberg im Goethejahr 1932 in dieser Zeitschrift geprägte Formel, „daß Goethes Religion christlich und nichtchristlich zugleich ist“,¹⁵¹ erweist sich selbst dann als tragfähig, wenn man nicht Goethe als den Dichter der *Venezianischen Epigramme* aus seinem eigenen Goethebild ausblendet. Vieles erklärt sich bei Goethe als Enttäuschung über die Geschichte des Christentums, die er als Verfallsgeschichte ansah, so, wie Arnold sie aufgezeigt hatte. Enttäuscht ist man aber von etwas, das man zuvor geschätzt hatte.

¹⁴⁹ Meinhold (wie Anm. 7), S. 98.

¹⁵⁰ Gerhard Möbus: Die Christus-Frage in Goethes Leben und Werk, Osnabrück 1964, S. 296–318.

¹⁵¹ Erich Seeberg: Goethes Stellung zur Religion, in: ZKG 51 (1932) [= Dritte Folge, Bd. 2], S. 202–227, Zitat S. 208. Die Seebergsche Formel ist aber nur mit der sehr wichtigen Einschränkung gültig, daß mit „christlich“ nicht das Akzeptieren des 2. Glaubensartikels gemeint ist. Diesen Glaubenssatz hat Goethe spätestens seit 1775, als er die Christologie als „Scheisding“ bezeichnete (WA IV, 50, S. 212 Nr. 329), nicht mehr akzeptiert.