

Aus:

Goethes Straßburger Promotion. Zum 200. Jahrestage der Disputation am 6. August 1771. Urkunden und Kommentare. Hg. von Elisabeth Genton mit Beiträgen von Claude Collot, Francis Cros, Hinrich Lühmann.- Basel (Heitz) 1971.

VORWORT

Als Goethe im Sommer 1771 in Straßburg sein Universitätsstudium beenden wollte, reichte er beim Dekanat der juristischen Fakultät eine Inauguraldissertation ein mit der Absicht, die Lizentiatenwürde zu erwerben. Der Dekan, Joh. Friedrich Ehrlen, wies Goethes Arbeit zurück. Der Inhalt erschien ihm gefährlich; denn die darin enthaltenen Ideen verrieten nur allzu sehr Einfluß und Anregungen der Philosophie der modernen Rationalisten und Materialisten, deren «ketzerische» Prinzipien bei der rechtgläubigen protestantischen Universität der Stadt Straßburg auf eine schroffe Ablehnung stoßen mussten.

Nachdem die Dissertation dem Banne der Universitätszensur zum Opfer gefallen war, stellte Goethe mit Hilfe eines Repetitors 56 Thesen zusammen, die er am 6. August 1771 öffentlich verteidigte. Die Lizentiatendisputation scheint sehr glänzend verlaufen zu sein. Goethe reagierte schnell und intelligent auf alle Angriffe und erhielt den Grad eines Lizentiaten «cum applausu», ein Prädikat, das - wie wir noch heute aus den handschriftlichen Protokollen der juristischen Fakultät ersehen können - nicht gerade sehr häufig verliehen wurde.

Im Deutschen Reiche und in der freien Reichsstadt Frankfurt konnte Goethe nun als «Doktor Goethe» gelten, denn diesseits des Rheins hatten «beide Gradus gleichen Wert». Er hielt es nun

nicht mehr für nötig, sich der kostspieligen Zeremonie einer Doktorpromotion zu unterziehen.

Die Zurückweisung von Goethes Inauguraldissertation erregte nicht nur in dem eng geschlossenen Bereichs der Straßburger Universität einiges Aufsehen, sondern scheint weitere Kreise interessiert zu haben. Das spricht für die Aktualität der zur Diskussion gestellten Probleme.

Wir haben es uns als Aufgabe gestellt, den Sinn und die tieferen Gründe herauszufinden, die den Dekan zu jener strikten Verweigerung bewogen. Der Originaltext der verschollenen Dissertation, der Manuskript geblieben war, ist unauffindbar. Dagegen wurden die 56 Thesen bei Heitz 1771 gedruckt und sind uns bis zum heutigen Tage durch mehrere Neudrucke überliefert worden.

An Hand von bereits bekannten und neuen Dokumenten haben wir versucht, Sinn und Inhalt von Goethes Dissertation zu rekonstruieren und gleichzeitig herauszufinden, warum diese wissenschaftlichen Ausführungen so schockierend wirken müssten und in den als Ersatz präsentierten 56 Thesen die Art und Weise von Goethes juristischem Studiengang an der Straßburger Universität zu erkennen.

Die vorliegende Arbeit ist das Resultat gemeinsamer Diskussionen und Überlegungen.

Wir danken Herrn Fuchs, Archivar am Straßburger Stadtarchiv für freundliche Unterstützung unserer Forschungen. Unser besonderer Dank gilt auch Herrn P.H. Heitz, auf dessen Anregung diese Arbeit zustande kam.

*Dr. Dr. Elisabeth Genton
Chargé d'enseignement
I.U.T. Université Nancy II*

Francis Cros, Hinrich Lühmann

**Goethes Strassburger Dissertation
und der Kampf gegen die Orthodoxie**

*„Geschrieben steht: ‚Am Anfang war das Wort!‘
Hier stock ich schon ! Wer hilft mir weiter fort ? [...]*

*Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
Und schreib getrost: Im Anfang war die Tat!"*

FAUST, Studierzimmer.

Goethe kam im April 1770 in Straßburg an, um dort seine Studien abzuschließen. Die Universität der Stadt stand unter dem Einfluß der orthodoxen theologischen Fakultät, die der Augsbургischen Konfession folgte. Liberaler waren die juristische und die medizinische Fakultät, aber auch hier spürte man die Macht der Theologen.

Straßburg kannte keine Studentenunruhen. Die akademische Jugend lebte dort weitaus ruhiger als es an den Universitäten des Reiches üblich war: keine Zusammenstöße mit den Soldaten der Garnison, wenig Skandale. Der Rektor schlichtete Streitigkeiten seiner Studenten mit Händlern und Handwerkern der Stadt, die zu einem guten Teil von der Universität lebten. Wie wir aus den zeitgenössischen Rektoratsprotokollen wissen, waren seine Urteile vor allem dann sehr streng, wenn es sich um Stipendiaten handelte.

Auf Wunsch seines Vaters, der selbst in Straßburg studiert hatte, hatte Goethe sich nach Straßburg begeben, um dort sein Jurastudium mit der Promotion abzuschließen und machte sich sogleich an die Arbeit. Der Actuarius Salzmann vermittelte ihm

einen „Repetenten“, der ihn über die hier übliche Studienweise informierte: „Es wird nicht nachgefragt, wie und wo ein Gesetz entsprungen, was die innere oder äußere Veranlassung dazu gegeben ; [...] wir aber fragen nach dem, was gegenwärtig besteht; dies prägen wir unserem Gedächtnis fest ein, dass es uns stets gegenwärtig sei, wenn wir uns dessen zu Nutz und Schutz unsrer Klienten bedienen wollen.“¹

Hier in Frankreich war das Jurastudium weit mehr aufs Praktische ausgerichtet als im Reich und viel spezialisierter. In Leipzig hatte Goethe nur einen „allgemeinen encyklopädischen Überblick“² und kein konkretes juristisches Wissen erworben.

In „Dichtung und Wahrheit“ spricht Goethe von der „Zerstreuung und Zerstückelung“ seiner Studien in Straßburg. Er hörte Chemie bei Spielmann, Anatomie bei Lobstein, folgte dem „Klinikum“ des alten Ehrmann und den „Lektionen der Entbindungskunst“ seines Sohnes. Darüberhinaus interessierte er sich für Geologie, Mineralogie und besuchte die Dudweiler Bergwerke. Auf Anregung Herders las er sehr viel, vor allem die moderne Literatur, unter anderem auch Hamanns Schriften. Bücher waren aber nicht das Wichtigste:

„Man wies uns auf die Betrachtung eines bewegten Lebens hin, das wir so gerne führten, und auf die Kenntnis der Leidenschaften, die wir in unserem Busen teils empfanden, teils ahneten.“³ Goethe nahm Tanzunterricht lernte Karten spielen, kleidete sich à la mode: „ich galt immer für den bestfrisierten und bestbehaarten jungen Mann“⁴. Freilich diente das alles kaum der Promotion, und Goethe verbirgt nicht, daß ihm das

1 Dichtung und Wahrheit (III. Teil, 9. Buch)

2 l.c.

3 l.c.

4 l.c.

Jurastudium wenig behagte und er sich nicht zu systematischer Arbeit zwang. Er ließ sich, sagt er, von seiner Laune und von seinem Geschmack leiten, seine Arbeit war die eines Dilettanten: „das eigentliche Wissen ging mir ab“.⁵ Freilich müssen wir fragen, ob Goethe hier nicht übertreibt und neben seinen Vergnügungen ernsthaft studiert hat:

Zu Beginn des zweiten Semesters hätte er seine „dissertatio praeliminaris“ schreiben müssen. Anscheinend ist er davon befreit worden, vielleicht, weil er sich doch als ein glänzender Student zeigte; so qualifizierte er sich „auf die leichteste Art zum Kandidaten“ und konnte mit der Ausarbeitung seiner „dissertatio inauguralis“ beginnen.

An der juristischen Fakultät Straßburgs konnte man den eigentlichen Dokortitel nur im Rahmen einer teuren und aufwendigen Zeremonie erwerben. Voraussetzung war der Besitz der Lizentiatenwürde. Diese wurde aber von den meisten schon als genügender Abschluß angesehen, war es doch üblich, daß auch Lizentiaten als „doctores“ bezeichnet wurden. Lizentiat wurde man nach Vorlegung und Verteidigung der Inauguraldissertation. In Straßburg war es nun aber auch möglich, wie an den anderen französischen Universitäten, statt einer Dissertation Thesen vorzulegen, die man dann vor der Fakultät disputieren mußte. Salzmann nannte dies „das gallische Marionettentheater“. Als Goethes Inauguraldissertation abgelehnt wurde, erwarb er auf diesem zweiten Weg den Titel eines Lizentiaten und legte 56 Thesen vor, die er am 6.8.1771 verteidigt hat.

Die abgelehnte Dissertation ist nicht erhalten, aber aus zeitgenössischen Briefen wissen wir, daß sie großes Aufsehen erregt hat.

Am 4./5. Juli 1772 schreibt Elias Stöber, außerordentlicher Professor der Theologie in Straßburg, an den badischen Prinzenenerzieher F.D. Ring:

„H. Göthe hat eine Role hier gespielt, die ihn als einen überwitzigen Halbgelehrten und als einen wahnsinnigen Religions-Verächter nicht eben nur verdächtig, sondern ziemlich bekannt gemacht. Er muß, wie man fast durchgängig von ihm gläubt, in seinem Obergebäude einen Sparren zuviel oder zu wenig haben. Um davon augenblicklich überzeugt zu werden, darf man nur seine vorgehabte Inaugural-Dissertation de Legislatoribus lesen, welche selbst die Juristische Facultät ex capite religionis et prudentiae unterdrückt hat; weil sie hier nicht hätte können abgedruckt werden anders, als daß die Professoren sich hätten müßen gefallen lassen mit Urtheil und Recht abgesetzt zu werden“.

Und in einem Brief vom 7. Aug. 1772 desselben Briefwechsels lesen wir:

„Was ich Ihnen, werthester Freund, von des H. Göthe seiner vorgehabten Inaugural-Dissertation gemeldet, das habe ich aus dem Munde des H. Prof. Reißessen vernommen, welcher damals Decanus Facultatis gewesen.⁶ Und, soviel mich zu erinnern weiß, hat er mir gesagt, daß dem Candidato seine ungereimte Arbeit zurückgegeben worden. Sie dürfte wohl bey keiner guten Policey zum Druck erlaubt oder gelassen werden ; wiewohl d.H. Autor damit gedroht.“

Drittens finden wir in einem Brief des Studenten⁷ Metzger an Ring vom 7. August 1771 folgenden Abschnitt: « Il y a un Etudiant ici nommé Göthe de Francfort sur le Main qui comme on dit a très bien étudié, ayant été à Gottingue et à Leipsic, ce

6 Stöber irt, Reißessen wurde erst für das Wintersemester 1771/72 zum Dekan gewählt.

7 Metzger galt bisher in der Goetheforschung als Professor an der Straßburger Universität. In Wirklichkeit war er ein junger Student, der bei Stöber logierte. Typisch ist die Naivität seines Berichtes. Sein unbeholfenes Französisch und die originelle Schreibweise haben wir beibehalten.

jeune homme enflée de son érudition et principalement de quelques chicanes de Monsieur de Voltaire [...] »

Diese Dokumente beweisen hinlänglich, daß Goethes Arbeit als skandalös empfunden wurde und deuten schon auf die Ursachen einer solchen Empörung: Goethe wurde als ein Voltairianer und seine Arbeit als religionsfeindlich angesehen. Wie äußert sich Goethe selbst dazu in Dichtung und Wahrheit ?

In seinen Erinnerungen berichtet Goethe über das Formale der Arbeit, er habe sie selbstverständlich in Latein geschrieben — wobei ihm ein guter Latinist half —, auf Sekundärliteratur habe er fast ganz verzichtet.

Über den Inhalt erfahren wir folgendes :

„Ich zeigte, daß alle öffentlichen Religionen durch Heerführer, Könige und mächtige Männer eingeführt worden, ja daß dieses sogar der Fall mit der christlichen sei. Das Beispiel des Protestantismus lag ja ganz nahe.“ Daraus folgt, „daß der Staat, der Gesetzgeber, das Recht habe, einen Kultus zu bestimmen, nach welchem die Geistlichkeit lehren und sich benehmen solle, die Laien hingegen sich äußerlich und öffentlich genau zu richten hätten.“ Dem Kultus stellt Goethe den persönlichen Glauben entgegen: „übrigens sollte die Frage nicht sein, was jeder bei sich denke, fühle oder sinne.“⁸

Es scheint sich um das Dilemma des aufgeklärten Absolutismus zu handeln, der einerseits „für den öffentlichen allgemeinen Zweck“ die absolute Befehlsgewalt fordert, andererseits dem Individuum gewisse Freiheiten lassen will : diese freilich dürfen dem vom Staat definierten öffentlichen Interesse nicht zuwiderlaufen.

Auf den ersten Blick mutet es erstaunlich an, daß der Dekan der juristischen Fakultät eine solche Dissertation abgelehnt hat: waren doch die laut Dichtung und Wahrheit darin vorgetragenen Gedanken ein locus communis der damaligen Diskussionen und gerade dem Luthertum nicht unvertraut, das in Straßburg mit der Billigung der französischen Könige neben der katholischen Kirche nicht nur geduldet, sondern völlig gleichberechtigt war.

Freilich implizieren diese so harmlos scheinenden Thesen Goethes Ideen von großer Sprengkraft:

- Da ist zunächst die Auffassung, daß auch die christliche Religion eine „politische“ Gründung sei — und ihre offensichtliche Gleichsetzung mit anderen Religionen. Nicht nur für Katholiken, die in der Kirche den Leib Christi sehen, war diese Relativierung eine Herausforderung ;
- eine zweite Provokation verbirgt sich in der den Laien gegebenen Freiheit, zu denken, was sie wollen. Bedeutet sie ja nicht nur Freiheit vom Reglement des Staats, sondern auch Freiheit vom definierten Glauben — wodurch jede Religion unverbindlich wird.

Auf diese Konsequenzen geht Goethe aber in *Dichtung und Wahrheit* nicht ein, sondern unterstreicht vor allem jene, die auf eine Stärkung der Autorität des Staates im Interesse des religiösen Friedens zielen.

Hier möchten wir die grundlegende Hypothese unserer Untersuchung vorlegen. Wir glauben nämlich, den wesentlichen Inhalt der Dissertation aus zwei bislang kaum beachteten Jugendschriften Goethes rekonstruieren und den „umstürzlerischen“ Charakter seiner akademischen Arbeit entdecken zu können:

1. Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen. 1773.

2. Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben. Lindau am Bodensee 1773.

Der erste Brief ist Anfang Januar 1773, der zweite im Februar 1773 bei den Eichenbergischen Erben, d.h. bei Deinet⁹ in Frankfurt ohne Angabe von Ort und Verleger erschienen. Beide Schriften wurden im selben Jahr noch in den „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“, deren Mitarbeiter Goethe bis Ende 1772 war, besprochen¹⁰.

Folgendes zeugt für die Verwandtschaft beider Texte mit der verschollenen Dissertation :

— Ein Brief des Buchhändlers Deinet an den Prinzenerzieher Ring vom 19. 5. 1773, in dem es heißt:

„Von Goethes inaugural. Dissert. hab ich nie was gesehen. Wir werden uns darum bemühen. Der Brief des Pastors ist doch wahrhaftig hübsch. Da lesen Sie auch den Brief Pauli an die Römer, und suchen Sie **Ketzereyen**.¹¹ Ich wette, Sie finden keine — aber hier [in Frankfurt] sieht man ihrer eine Menge beym ersten Aufschlag.“

Es ist nicht zu erkennen, auf welchen der beiden Texte Deinet sich bezieht, da auch der zweite die Form eines Briefes hat; vermutlich meint er aber die „Fragen“, d.h. den 2. Brief, weil nur in ihnen Goethe ausführlich auf den ersten Korintherbrief eingeht. Es ist auffällig, daß er unmittelbar im Anschluß an die Dissertation darauf anspielt — sollte hier vielleicht dem Wissenden zu verstehen gegeben werden, wer der

9 Bräuning-Oktavio nimmt an, daß die Briefe in dem Selbstverlag Mercks in Darmstadt gedruckt wurden : Goethe und Joh. H. Merck. In: Goethe, Viermonatsschrift der Goethe Gesellschaft, N.F. 12, 1950, S. 198; vgl. dagegen K. Markert, Goethe und der Verlag seiner Werke, ebd. S. 147 ff. Weder Bräuning-Oktavio noch Markert können ihre Annahmen dokumentarisch belegen. — Wir glauben, daß die Tatsache von Deinets brieflicher „Publizität“ für diese Schriften einen genügenden Beweis liefert, daß Deinet sie verlegt und gedruckt hatte. Ring, der über Verleger und Erscheinungsorte immer sehr gut informiert war, hatte sich auch direkt an Deinet gewandt, um diese Schriften zu bestellen.

10 Vgl. 1. F. G. A. Nr. XXI, den 12. März 1773, S. 169 ff. 2. F. G. A. Nr. LXXXIII, den 15. Oktober 1773, S. 685 ff.

11 Hervorhebung von Deinet.

Autor ist, und daß eben der genannte „Brief“ eng mit der Dissertation zusammenhängt ?

— Ein zweiter Hinweis findet sich in Böttigers Erinnerungen, die Lerses Bericht wiedergeben¹²:

„In Straßburg sollte Goethe Doctor juris werden. Dazu schrieb er eine Dissertation, worin er bewies, daß die zehn Gebote nicht eigentlich die Bundesgesetze der Israeliten wären, sondern daß nach Deuteronomium zehn Ceremonien eigentlich die zehn Gebote vertreten hätten.“

Genau diese These wird in den „Zwo wichtigen Fragen“ ausführlich erörtert.

— Drittens finden wir in dem schon zitierten Brief des Studenten Metzger an Ring vom 7. August 1771 einen weiteren Hinweis auf den Inhalt der Dissertation : „Göthe [...] alla faire une soutenance qui devoit avoir pour titre, **Jesus autor et Judex sacrorum**¹³ dans laquelle il avance entre autres que Jesus Christ n'était pas le fondateur de notre religion mais que quelques autres savants l'avaient faite sous son nom. Que la religion chrétienne n'était autre chose qu'une saine politique.“

Der von Metzger angegebene Titel der Dissertation entspricht nicht jenem, den wir bei Stoeber gefunden haben (De Legislatoribus) — beide aber resümieren treffend das, was offensichtlich ihr Gegenstand war. Auch zwischen Metzgers Bericht und dem zweiten „Brief“ Goethes besteht ein deutlicher Zusammenhang.

— Der vierte und entscheidende Hinweis steht in diesem „Brief selbst, der vom 6. 2. 1773 datiert ist. Sein fünfter Absatz beginnt mit den folgenden Worten : „Der Magister,

12 Litterarische Zustände und Zeitgenossen, Leipzig, 1838, Bd. 1, S. 60 : Lerse befand sich Ende November 1798 in Weimar; der Bericht stammt aus diesen Tagen.

13 Hervorhebung Metzgers.

mein Sohn, wie er vor anderthalb Jahren von Akademien zurückkam, verstund er gewisse Bücher des Alten und Neuen Testaments, über die er hatte Collegia lesen hören, aus dem Fundament."

Die Anspielung ist unverkennbar: anderthalb Jahre vor dem 6. 2. 1773 — das ist der 6. 8. 1771, auf den Tag genau das Datum von Goethes Disputation.

Aus diesen Beobachtungen und Zeugnissen ziehen wir den Schluß, daß beide Texte eng mit Goethes verschollener Dissertation zusammenhängen, und daß sie ausführlich jene „ketzerischen" Gedanken darlegen, die er in Dichtung und Wahrheit nur angedeutet hat.

Es ist vor allem der zweite „Brief", der den deutlichsten Zusammenhang mit der Dissertation zeigt. Schon der Titel weist durch die Betonung der Neuartigkeit der vorgetragenen Gedanken auf eine wissenschaftliche Abhandlung hin: „Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet". Auch die Form entspricht der damaligen Darstellungsart wissenschaftlicher Probleme:

Einer allgemeinen Einleitung folgen das Problem und seine erste Beantwortung. Es schließen sich zwei Thesen an. Diese bestehen jeweils aus drei Teilen: der einzeiligen Frage, einer ebenso knappen Antwort und einer eingehenden Begründung.

Goethe geht von zwei zu seiner Zeit üblichen Methoden der Exegese aus : auf der einen Seite die orthodoxe, für die jede Stelle der Bibel eine universale Gültigkeit hat ("die ganze Welt sollte an jedem Spruche Theil haben"), auf der anderen die rationalistische, die „mit der entgegengesetzten Thorheit behaftet" ist, „alle dunkle, [ihrem] System widrige Stellen zu Lokalkleinigkeiten zu dreheln" — durch "kalte Reduction".

Goethe bietet einen Ausweg an; er nennt ihn „die Mittelstraße“, der einen Kompromiß beider Methoden bedeutet. Er geht aus von der traditionellen christlichen Geschichtsphilosophie, für die mit dem Erscheinen Christi die Geschichte eine neue Qualität gewonnen, eine neue Stufe erreicht hat. Kennzeichen des neuen Zeitalters ist seine Universalität:

„Lehre und Geschichte werden universell“, zuvor sind beide nur partikular. Für die Exegese bedeutet dies, daß im Alten Testament nichts zu finden sei, was alle Gläubigen universell verpflichtet: dies läuft auf eine notwendige Entwertung der 10 Gebote, des „ersten Stücks unseres Katechismus“ hinaus. Die orthodoxe These betont den universalverbindlichen religiösen Ursprung der 10 Gebote: der Katechismus stellt Moses dar, die Tafeln mit den 10 Geboten in der Hand. Goethe will diese traditionelle Vorstellung zerstören: er zeigt, daß die Tafeln nur die Gesetze des Bundes, d.h. die partikularen, religiösen, von Gott für das jüdische Volk bestimmten Regeln aufweisen. Die 10 Gebote haben, sagt Goethe, insofern einen Wert, als sie allen Völkern gemeinsame Wahrheiten moralischer Natur enthalten. Von der Entwertung des Dekalogs handeln viele Werke der Zeit.¹⁴

Hier aber räumt Goethe ein, daß es in der vor- und nachchristlichen Zeit Ausnahmen gäbe: Universales im alten, Partikulares im neuen Zeitalter, dies aber sei „schwer und vielleicht unnötig aufzusuchen“.

14 Siehe z. B. bei J. M. R. Lenz den Magister Beza im „Neuen Menoza“, vgl. Michaelis' Schriften, die in der Rezension des 2. Briefes in den F. G. A. angegriffen werden.

Vgl. auch die Besprechung, die der Wandsbecker Bote 1773, Nr. 43, brachte. — Schon Rousseau — nach Hobbes — hatte im letzten Kapitel des „Contrat Social“ die Auffassung vertreten, daß die Gesetze mit allen Vorschriften des Bundes partikulare Gesetze des israelitischen Volkes seien. Zum Vergleich ziehen wir die bekannten Verse der Katechisationsszene heran, die schon im Urfaust standen: «Gefühl ist alles, / Name Schall und Rauch, / Umnebelnd Himmelsglut.» Denkt Goethe dabei nicht an die Erscheinung Gottes — in Rauch und Feuer auf dem Sinai (2. Moses 19, 18) ? Das von Moses fixierte Wort Gottes wäre dann nichts anderes als eine Verschleierung der himmlischen Glut.

Dennoch unternimmt er es, in der ersten der beiden Thesen, die dieser Einleitung folgen, das Partikulare im Alten Testament vom Universalen abzuheben. Dabei erst zeigt sich genauer, worauf sich seine Fragestellung bezieht: auf die religiöse Lehre. Sie ist es, die vor Christus nur partikular sein kann, auch dann, wenn sie von Gott inspiriert worden ist. Dagegen sind hier bereits gewisse "Lebensregeln" des gesunden Menschenverstandes zu finden, gleichfalls von Gott gegeben: sie sind universal, für alle Menschen gültig, betreffen aber nicht die Religion. Goethe erörtert dies in der ersten These am Beispiel der 10 Gebote und der Bundesgesetze :

„Erste Frage :

Was stand auf den Tafeln des Bundes ?

Antwort:

Nicht die zehen Gebote, das erste Stück unseres Katechismus!"

Auf den steinernen Tafeln des Moses befanden sich nicht — wie allgemein gelehrt — die zehn Gebote, sondern von Moses auf Gottes Befehl geschriebene „bürgerliche und levitische"¹⁵ Vorschriften, die den Bund des Herrn mit den Juden fixierten (u.a.: „1. Du sollst keinen anderen Gott anbeten"; „2. Das Fest der ungesäuerten Brode sollst du halten" ; „10. Du sollst das Böcklein nicht kochen, wenns noch an seiner Mutter Milch ist").

Wo Gott sich also im Alten Testament offenbart, wie er dies zu Moses auf dem Berg Sinai tat, äussert er nur partikulare, das jüdische Volk allein verpflichtende Regeln.

Neben dieser Offenbarung steht noch jene, in der Gott allgemeine Lebensregeln verkündigte; diese sind als Dekalog bekannt geworden und haben mit dem partikularen Bund nichts

gemein, erst im Deuteronomium, das laut Goethe viele Irrtümer enthält, sind sie mit den Tafelgesetzen verwechselt worden; Goethe hingegen stützt sich auf das zweite Buch Moses.

Hinter diesen Darlegungen verbirgt sich ein zweiter Gedanke. Goethe unterscheidet sehr sorgfältig zwischen „reden“ und „schreiben“¹⁶: Die zehn partikularen Religionsgesetze vom Berge Sinai sind von Moses **schriftlich** fixiert worden, die „Lebensregeln [zehn Gebote] hatte jeder im Herzen, wenigstens im Gedächtnis“, waren sie doch von Gott direkt zum Volk **geredet** worden. Dieses Motiv der schriftlichen Fixierung des Kultus durch einen Vermittler einerseits und der direkten Kommunikation und Aufbewahrung allgemeiner Wahrheiten im Herzen aller Menschen andererseits ist in der zweiten These und im ersten „Brief“ ausführlicher dargelegt: niemals kann schriftlich fixierte Religion für Goethe denselben Rang haben, wie das vom Individuum in seinem Herzen Gefühlte.

In der zweiten These dieses Briefes wird die Frage der Partikularität nicht mehr ausdrücklich behandelt:

„Andere Frage :

Was heißt mit Zungen reden?

Vom Geist erfüllt, in der Sprache des Geists, des Geists Geheimnisse verkündigen“.

Vor Christus hatte Gott über die Religion sich nur partikular geäußert. In der zweiten These müßte konsequenterweise seine Universalität im Neuen Testament erörtert werden und implizit bildet diese Problematik auch ihren Hintergrund. Nach Christus teilt sich Gott durch den Heiligen Geist zu Pfingsten nicht mehr

16 Vielleicht bildet Herders grundsätzliche Abneigung gegen das geschriebene Wort den Hintergrund solcher Gedanken. Vgl. z. B. Herders „Fragmente über die neuere deutsche Literatur“ (1766/67), die jene Zeiten rühmen, „da man noch nicht sprach, sondern tönte, da man noch wenig dachte, aber desto mehr fühlte und also nichts weniger als schrieb [...]“

nur einem Volk, sondern allen Völkern mit¹⁷, und diesmal verkündigt er nicht moralische Wahrheiten (die einzigen universalen des Alten Testaments), sondern die „**grosen Thaten Gottes**“¹⁸.

Im folgenden geht es aber Goethe vor allem darum, zu zeigen, wie Gott sich mitteilt und wie der Mensch sich zur Offenbarung zu verhalten habe. Er beginnt mit dem Pfingstereignis; damals offenbarte sich der Geist durch den Mund der Apostel. Die von ihm inspirierte Sprache war „einfach“ und „allgemein“, „mehr als eine Pantomime doch unartikuliert“. Verstanden freilich wurde sie nur von „fühlbaren Seelen“. Auch nach Pfingsten ereigneten sich solche Inspirationen, die sich aber nicht erzwingen lassen. Der so Inspirierte konnte „wenn die Wogen verbräust hatten“ mit einem „sanften Lehrstrom“ die Menschen "erwecken" und „ändern“.

Der Inspiration muß also nach Goethe, der hier Paulus folgt, die behelrende Weitergabe, das "προφητευσειν" (Weissagen)¹⁹ folgen : nur dann sind "πνευμα" (die zur Empfindung bewegte Seele) und "νοϋς"²⁰ (der ruhige Sinn, die Vernunft) im Einklang.

Diesem rechten Gebrauch steht der Mißbrauch entgegen : jenes „Zungenreden“, das nicht in Belehrung mündet, sondern für die anderen unverständlich bleibt²¹. Dies geschah dann, wenn Menschen aus eigener Kraft die Inspiration erzwingen wollten. Dazu hemmten sie „den reinen Fluß der Lebenslehre (Anm.: το προφητευσειν), um die Wasser zu ihrer ersten Höhe zu dämmen, brüteten dann mit ihrem eigenen Geist über der Finsternis und bewegten die Tiefe. Vergebens! Es konnte diese geschraubte

17 Apostelgeschichte, 1, 2. 2)

18 Hervorhebung von Goethe.

19 Siehe Paulus : 1. Brief an die Korinther 14, 3.

20 Für Goethe ist hier pneuma nicht pneuma hagion, sondern der individuelle Geist, die menschliche Seele; nous wird nicht im Sinn von Weltseele, sondern von persönlicher Vernunft gebraucht.

21 Korinther 14 (17, 19, 22).

Kraft nichts als dunkle Ahnungen hervordrängen, sie lallten sie aus, niemand verstand sie, und so verdarben sie die beste Zeit der Versammlung".

Goethe verurteilt hier jene Sekten, die das "pneuma" mißbrauchen, wie Paulus den Korinthern vorwirft: sie lassen ihre Eingebungen erstarren, „trüben die Quelle“, „die sich wohl gar zuletzt in einem Sumpf verliert“. Die **Quelle** ist der „**Lehrstrom**“²² zu jener Besserung der Menschen, von der auch Paulus redet. Anstatt die Gemeinde zu „erwecken“ und zu „ändern“, lassen sie den „Bach“) [...] in Sümpfe verlaufen“: d.h. sie bauen ein dogmatisches System, wie die Pietisten, welche abgeschlossene Versammlungen bilden, wo sie Lieder singen und sich "erbauen" wollen: „Überhaupt ist es ein eignes Ding um die „Erbauung“, sagt der Pastor im ersten Brief.

Hier versucht Goethe die Verfälschung in der Stiftung der Religionen und Kulte zu rekonstruieren. Wie die Korinther damals und die Pietisten heute die Eingebung mißbrauchen, so haben die Orthodoxen eine Kirche gebaut, die den göttlichen Geist „von ihrem reinen Ursprung weg durch allerlei Gänge zieht“. Die „theologischen Kameralisten“, denen „Macht gegeben“ ist, haben auf gleiche Weise die Inspiration in Glaubenssätze verwandelt und dadurch entstellt.

Das echte „pneuma“, das mit „nous“ verbunden ist, soll dagegen nicht in Dogmen, sondern durch Taten weitergegeben und mitgeteilt werden. Das Ergebnis des Weissagens ist die Verwirklichung des göttlichen Geistes in der Zeit. Die konkrete Form dieses Mitteilens ist die „Liebestätigkeit“. Dies ist ein Gedanke, der vielen Schriften der Sturm-und-Drang-Generation zugrunde liegt. Deswegen sieht Goethe das Wesen des Christentums in der Forderung „Kindlein liebet Euch!“, die

Lessing in seinem Testament Johannis auch für den Kern der christlichen Lehre erklärt.

Der erste Brief (Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu *** aus dem Französischen. 1773.) betont diese moralische Notwendigkeit, Christi Leben und Beispiel nachzuahmen und, gleich ihm, Nächstenliebe und Toleranz außerhalb jeder Dogmatik in die Tat umzusetzen : „Übrigens hab ich gefunden, daß ein rechtschaffner Geistlicher in dieser Zeitlichkeit so viel zu thun hat, daß er gern Gott überläßt, was in der Ewigkeit zu thun sein mögte". Eine kühne, ketzerische Behauptung, welche die Verwandtschaft von Sturm und Drang und Aufklärung ans Licht bringt. Denselben Gedanken finden wir bei Lessing: „Der Mensch ist zum Handeln, nicht zum Vernünfteln da" (Gedanken über die Herrnhuter). Der Pastor sieht in der tätigen Nächstenliebe das Wichtigste seines Amtes, nicht aber im fanatischen Festhalten an Dogmen und Lehren: „Ich weiß nicht, wie ein Pastor sich unterstehen kann, mit Haß im Herzen auf einen Stuhl zu treten, wo nur Liebe erschallen sollte".

Die ewige Liebe, ihr Erlebnis und ihre Verwirklichung hier und jetzt, das ist der Kern der echten Religion; das allein ist Gottes Werk auf Erden. Was die Orthodoxen treiben, ist dagegen Teufelswerk, weil ihre Lehre starr und unfruchtbar bleibt. Sie sind jene „falschen Propheten", jene „reißenden Wölfe", welche die Liebe Christi predigen, in Wirklichkeit aber den Haß des Fanatismus anfachen, die Heiden verdammen wollen, die Un- und Andersgläubigen „ewig gebraten" wünschen. Im Namen dieser Auffassung eines tätigen Christentums wirft Goethe den Orthodoxen die Verfälschung des christlichen Geistes vor. Sie sind gleichsam Heuchler, Verräter am wahren Christentum.

Für den Pastor sind diese Freunde der Kontroversen gefährlicher als die Rationalisten, denen er wenigstens

Ehrlichkeit zugesteht. Im Jahre 1772 sagt Goethe in den F.G.A.: „Wir müssen es einmal sagen : Voltaire, Hume, La Mettrie, Helvetius, Rousseau und ihre ganze Schule, haben der Moralität und der Religion lange nicht so viel geschadet, als der strenge, kranke Pascal und seine Schule".²³

Von dieser Warte aus soll man die Bedeutung verstehen, die Goethe im ersten Brief dem Gefühl beimißt.

Das Gefühl macht das Wesen der Religion aus ; nicht im Sinne derer, die das „pneuma" mißbrauchen und sich in Dogmen abkapseln, sondern umgekehrt, weil es ins Leben hineinführt. Das Gefühl steht am Anfang und am Ende des echten Glaubens. Am Ende, weil die Religion in der Welt verwirklicht werden soll, weil „Gott und Liebe Synonymen" sind.

Am Anfang, weil es das Medium der Verbindung zwischen dem Inneren des Menschen und Gott ist: „Man fühlt Einen Augenblick, und der Augenblick ist entscheidend für das ganze Leben, und der Geist Gottes hat sich vorbehalten ihn zu bestimmen". Im Gefühl kommt der Mensch zum Glauben, dies ist nicht sein Verdienst, sondern das des Heiligen Geistes — ein Gedanke, der auch dem entspricht, was Goethe im zweiten Brief gesagt hat. Das Gefühl ist Erkenntnisorgan in Glaubensdingen; die „Göttlichkeit der Bibel" ist nur zu fühlen, nicht zu beweisen, und nur durch Eingebungen, nicht durch Kommentare ist sie zu verstehen. Die nur dogmatische Annäherung an Bibel und Gott führt zu nichts: das sind „schaale Diskurse" — „wehe dem Christen, der aus Commentaren die Schrift verstehen lernen will".

23

F. G. A., den 8. September 1772, S. 572. (Bräuning-Oktavio hält die Kritik über Münters „Struensee", der diese Stelle entnommen ist, für eine gemeinsame Arbeit unter Schlossers Leitung. Morris spricht sie Goethe zu.)

Und da Gott nicht begrifflich zu machen ist, muß jedes Glaubensbekenntnis unangemessen sein.²⁴ „Es sind wunderliche Leute die Theologen; da prätendieren sie, was nicht möglich ist. Die christliche Religion in ein Glaubensbekenntnis bringen, o ihr guten Leute!" Gott selbst ist unbegreiflich, deshalb ist es „einerley was für Worte man braucht" — selbst die Jünger „verstunden nicht eine Sylbe von dem was der Herr sagte." Dem Christen bleibt so statt der begrifflichen Erkenntnis nur die Betrachtung und Anbetung des mit Jesus konkret, „sinnlich" gewordenen Gottes. Hier begegnen wir einem Lieblingsgedanken Goethes: die Ablehnung der Spekulation, der abstrakten Ideen und die Forderung, sich der Welt zuzuwenden. Von diesem Standpunkt aus ist leicht des Autors Religionsbegriff zu verstehen :

„Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor soviel hundert Jahren, unter dem Namen Jesus Christus, auf einem kleinen Stückgen Welt, eine kleine Zeit als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit [...] ich subtilisiere die Materie nicht; denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme sinnliche Creaturen ihn mögten fassen und begreifen können, so muss man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen."

Der Versuch, Gott zu bestimmen, würde ihn, den immanent gewordenen, wieder entfernen („wieder zu Gott machen"). Religion heißt, auf die göttliche Liebe vertrauen, sie in der Haltung gegen den Mitmenschen praktisch nachzuleben, und dies wird der "Pastor" nicht müde, immer wieder von seinem Leser zu fordern. Parallel zum Gedankengang des zweiten, systematischen, sich mehr an die Universitätsschrift

24 Hier berührt sich Goethes Kritik der Dogmen mit den Bemühungen Lessings, der sie als menschliche Zutaten, als historische Zusätze, also als Verfälschungen des echten Christentums betrachtet. Siehe auch Rousseaus Ablehnung der Dogmen im Bekenntnis des Savoyischen Vikars, von dem sich der 1. Pastor distanziert, ohne seine Verwandtschaft mit ihm zu ahnen.

anschließenden Briefes fordert er, daß die im Herzen zu empfindende Religion sich als Nächstenliebe zu äußern hat; und wie dort die Einfachheit der göttlichen Prinzipien gefordert worden war, so verlangt er auch in diesem Brief auf Seiten des Menschen Einfältigkeit, auf Seiten des Geistlichen „Liebe und Neigung gegen [seine] Zuhörer“, gegen ihr armes „Leben, das bei manchen, wie beim Vieh, das einzige ist, was sie haben“.

Es ist offensichtlich, daß eine solche Auffassung, die Gott und Religion für unbestimmbar erklärt und seine Immanenz auf den Begriff Liebe reduziert, in heftiger Gegnerschaft zum Anspruch auf Verbindlichkeit der existierenden Religionen steht. Hier finden wir auch das deutlichste Band beider Briefe und den Gedanken, der gewiß die Basis von Goethes Dissertation war: die auf Christus beruhenden Religionen sind zwar universal, sofern sie sich auf ihn berufen, zugleich aber sind sie partikular und letztlich auf dem Niveau der durch Moses vermittelten Religion, insofern sie, wie dieser auf den Tafeln, Kult und Glaubensinhalt dogmatisch fixieren und analysieren wollen. Dadurch verfallen sie geschichtlichen Bedingtheiten und sind für den eigentlichen Glauben unverbindlich. „Es war nie eine sichtbare Kirche auf Erden“²⁵, die Augsburgerische Konfession ist nur „eine Formel“, die „mich aber nur äußerlich verbindet“. Im Grunde sind die bestehenden Konfessionen Verfälschungen, so daß „die Lehre von Christo nirgends gedruckter war als in der christlichen Kirche“. Sie fordern die blinde Befolgung von Glaubenssätzen, anstatt zur „Erweckung und Änderung der Menschen“ anzuregen.

Zugleich sieht Goethe durchaus, daß die Konfessionen geschichtlich notwendig sind, eine unvermeidliche Folge des menschlichen Bemühens um Gott; notwendig ist auch ihre Spaltung, die nach ihm schon mit den Differenzen zwischen

²⁵ Deinet spricht in seinen bisher unveröffentlichten Briefen an Ring wiederholt von der «unsichtbaren Kirche», worunter er die Gesinnungsgemeinschaft der für ihn arbeitenden Rezensenten versteht. Sollte dies auch eine Anspielung auf die Freimaurer sein?

Paulus und Petrus beginnt. So wendet er sich auch nicht gegen die Existenz der Kirchen, sondern gegen ihren Unfehlbarkeitsanspruch untereinander und ihre Überzeugung, den Inhalt des Glaubens bestimmen zu können, vor allem aber gegen ihre Tendenz, dem Einzelnen vorzuschreiben, was er glauben soll.

Hier nun behandelt er das Problem, das laut „Dichtung und Wahrheit“ Hauptthema seiner Arbeit war: „Ich bin so fern die Vereinigung [der Kirchen] zu wünschen, daß ich sie vielmehr äußerst gefährlich halte [...]. Doch es ist gut, daß politische Betrachtungen der Sache im Wege stehen, sonst würde man vielleicht den Gewissen ihre Freyheit rauben“. Wir bemerken sofort den Unterschied: forderte Goethe in Dichtung und Wahrheit die Einrichtung eines einheitlichen Kultes, so lehnt er ihn hier entschieden ab. Ein Motiv freilich ist konstant geblieben, das der persönlichen Glaubensfreiheit.

Daß Goethe bei der Abfassung von Dichtung und Wahrheit die Rolle des Staates so sehr betont, mag auf die Diskussionen zurückzuführen sein, die in dieser Zeit um die Vereinigung der Kulte geführt wurden und 1817 die Gründung der preußischen Kirche der Union zur Folge hatten.

Wir sehen, daß Goethes in beiden Briefen dargelegte Auffassungen ein dichtes und logisches Netz bilden, das sich folgendermaßen zusammenfassen läßt:

Hatte Gott im Alten Testament nur zum jüdischen Volk gesprochen und war diese Offenbarung von Moses als Religionsstifter schriftlich fixiert worden, so offenbarte er sich zu Pfingsten allen Völkern unmittelbar. Seither ist es möglich, daß sein Geist zu allen Menschen spricht; jene, die er erwählt, müssen das Erfahrene lehrend weitergeben. Wahre Religion besteht darum in persönlicher Inspiration, die als Unterweisung

vermittelt wird; nicht in fanatisch verteidigten Dogmen wie bei den Orthodoxen, sondern in Nächstenliebe und Toleranz.

Was können wir aus diesen beiden Briefen für die Rekonstruktion von Goethes Dissertation gewinnen ?

Goethes Schrift war eine juristische Arbeit in exaktem Stil. Der Umfang einer solchen Inauguraldissertation variierte zwischen 20 und 40 Seiten *in octavo*. Es ist von vornherein ausgeschlossen, daß Goethe in diesem Rahmen sich gefühlsmäßige Exkurse rein theologischer Natur erlauben konnte. Alle Elemente der Briefe können sich also unmöglich in der Dissertation schon befunden haben.

Die Propagierung einer persönlichen Gefühlsreligion — ein Hauptthema vor allem des 1. Briefes — scheint uns deshalb von späterer Konzeption zu sein. Sie bildet gerade eines der Hauptobjekte des Streites mit der Frankfurter orthodoxen Geistlichkeit, den die jungen Rezensenten der Frankfurter Gelehrten-Anzeigen 1772 absichtlich provoziert hatten : Herder, Schlosser, Goethe und andere hatten sich mit mehr rationalistisch orientierten Leuten wie Bahrdt und Petersen gegen die intolerante Starrheit der Orthodoxie verbunden. Das Thema der Gefühlsreligion in den beiden Briefen, die wir analysiert haben, gehört diesem neuen Streite an und scheint uns deshalb im Winter 1771/72 in Frankfurt entstanden zu sein.

In Straßburg aber verharrte Goethe in Kontestation: Das Wesentliche für ihn war die Relativierung der bestehenden christlichen Religionen, die Ablehnung der Hierarchie. Den ganzen Nachdruck verlegte er darauf, der Kirche den Anspruch auf universelle Gültigkeit zu verweigern. In seiner Dissertation dürfte Goethe dem Magister, Sohn des Pastors des zweiten Briefes geglichen haben: dieser junge Rationalist hatte auf der

Universität gelernt, wie man Glaubensobjekte zu "Lokalkleinigkeiten" umformte.

Diese Relativierung der Religion hatte Goethe in seiner Straßburger Dissertation durch eine wissenschaftlich-juristische Beweisführung gestützt. «Enflé de son érudition...» mit allzu viel Gelehrsamkeit wollte er zeigen «...que Jésus-Christ n'était pas le fondateur de notre religion mais que quelques autres savants l'avait faite sous son nom. Que la religion chrétienne n'était autre chose qu'une saine politique.»

Das brachte ihm einerseits den Ruf eines „überwitzigen Halbgelehrten" und „eines wahnsinnigen Religionsverächters" ein, andererseits aber erwarb er sich damit Anerkennung im Milieu der aufgeklärten Fürstenhöfe. Er wurde von Ring, einem überzeugtem Voltairianer, für einen gräflichen Hofmeisterposten vorgeschlagen, ein Amt, das, wie wir heute wissen, dem Inhaber eine sichere Zukunft garantierte. Seine Arbeit kam dem fortschrittlichen Denken gewisser Hofkreise entgegen.

So ist die Zurückweisung der Dissertation durch die orthodoxe Straßburger Universität nicht allein Symptom verärgelter Reaktion auf eine provozierende Haltung, sondern ein Rückzugsgefecht orthodoxen Denkens gegen neuaufstrebende geistige Tendenzen.

Zum Schluß möchten wir auf einen besonderen lokalen Umstand hinweisen, der zur Ablehnung vielleicht auch beigetragen hat. Neben dem Gros der akademischen Lehrer gab es eine kleine Gruppe von Professoren, die zugleich Canonici (chanoines) von St. Thomas waren und Einkünfte in Naturalien und bar bezogen, die ungefähr das Zehnfache des Gehaltes der übrigen Ordinarien ausmachten. Normalerweise wurden die freiwerdenden Stellen nach dem Dienstalder besetzt, aber selbstverständlich ging dies nie ohne Spannung ab. Schon seit

langer Zeit war Schöpflin schwerkrank und sein Tod vorzusehen. Er starb am 7. August 1771 morgens, also am Tage nach Goethes Disputation. Dieser gedenkt des Ereignisses unmittelbar im Anschluss an den Bericht über seinen Studienabschluss : „Meine Promotion war am 6. August 1771 geschehn; den Tag darauf starb Schöpflin im 75. Jahre". Dieser hatte ein Kanonikat inne. Sein täglich zu erwartender Tod brachte das Problem der Neubesetzung²⁶ und damit die unvermeidlichen, immer und überall eintretenden Schwierigkeiten und Intrigen innerhalb des Lehrkörpers mit sich.

Einen Skandal konnte sich die Universität in dieser Lage erst recht nicht leisten, und einen solchen hätte die Annahme von Goethes Dissertation mit Sicherheit hervorgerufen, wie Stöber in dem oben zitierten Brief erklärt („daß die Professoren sich hätten müssen gefallen lassen mit Urtheil und Recht abgesetzt zu werden").

Andererseits wollte man Goethe, immerhin den Sohn eines angesehenen Frankfurter Patriziers, nicht ohne Lizentiatenwürde nach Hause schicken. Man wählte deshalb die andere Möglichkeit und ließ ihn den zweiten Weg beschreiten: er durfte über Thesen disputieren.

Die Dissertation selbst ist verschollen; es müßten mindestens zwei handschriftliche Exemplare existiert haben : Goethe hatte eine Abschrift an seinen Vater geschickt und das Manuskript noch nach mehreren Jahren unter dessen Papieren gesehen. Über den Verbleib des bei der Fakultät eingereichten Exemplars ist nichts bekannt. Zelter sah die Dissertation bei seinem Besuch in Straßburg und berichtet darüber in einem Brief an Goethe vom 12. September 1816:

²⁶ Tatsächlich wurde Jacob Ludwig Schürer, Professor der Physik, schon am 10. 8. 1771 in das frei gewordene Kanonikat Schöpflins eingesetzt. Vgl. *Protocoles des Scolaques*, 380, S. 55. Ganz unabhängig davon sprach der Professorenkonvent dem Historiker Lorentz Schöpflins Ordinariat für Geschichte zu. *Protol. Acad.* 390, den 15. November 1771 (*Archives Municipales de Strasbourg*).

„Gestern hat man mir Deine Dissertation gezeigt, die ich mir gern abgeschrieben hätte, welches aber durchaus nicht erlaubt werden sollte“.

Der Widerstand der Orthodoxie im Zeitalter der Aufklärung lebte nach der Niederwerfung der revolutionären Kräfte wieder auf.

Es war nicht die Aufgabe unseres kurzen Berichtes, Goethes Beziehungen zu bestimmten geistigen Strömungen seiner Zeit zu untersuchen. Dieses Problem ist zwar im Zusammenhang mit den beiden Briefen bereits von anderer Seite untersucht, aber nicht gelöst worden.²⁷

Es wäre sehr aufschlußreich, Goethes Stellung zum Pietismus, seine Abhängigkeit von Arnolds „Ketzergeschichte“ (mit der er die Ablehnung der Dogmen teilt) und von Gedanken Herders, Hamanns, Voltaires und Rousseaus darzustellen. Zum Beispiel wird das Verhältnis von Kirche und Staat ausführlich im letzten Kapitel von Rousseaus „Contrat social“²⁸ erörtert. Der entscheidende Unterschied besteht freilich darin, daß Goethe die innere Religion zu Ungunsten des öffentlichen Kultus begünstigt, während Rousseau die entgegengesetzte Auffassung vertritt. Wir erkennen an diesem Beispiel, daß Goethe sich von sehr vielen Denkern und Strömungen seiner Zeit anregen ließ, aber keiner folgte und in seinen Anschauungen original blieb.

Die Verfasser sind sich bewußt, daß die vorliegende Untersuchung mehr als Anregung denn als eine abgeschlossene Forschung angesehen werden muss. Sie haben an Hand von neuen Dokumenten, die wiederum neue Interpretationen mit sich brachten, bisher wenig bekannte Zusammenhänge aufgedeckt. Das hier veröffentlichte Material wird allen Interessierten die

27 Barner, Hans: Zwei „theologische Schriften“ Goethes. Ein Beitrag zur Religiosität des jungen Goethe. Theol. Diss. Heidelberg, Gräfen-hainichen 1930.

28 Contrat Social (IV. Buch, 8. Kap.), 1762. Selbst die Anspielung — im letzten Satz des Contrat — auf die Bekehrung Heinrichs des IV., die Rousseau ablehnt, fehlt bei Goethe nicht: Vgl. 1. Brief, S. 36 oben.

Möglichkeit geben, unsere Forschungen fortzusetzen und zu ergänzen.

Unser besonderer Dank gilt Madame Elisabeth Genton, die uns die Dokumente zur Verfügung gestellt hat und ohne deren Hilfe die vorliegende Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Francis Cros, Assistant Agrégé Université de Nancy II
Hinrich Lümann, Lecteur d'Allemand Université de Nancy II