

„Apologien für den Selbstmord“

Johann Melchior Goeze im Streit um den „Werther“

von Volker Leppin

„Von Rezensionen nahm ich wenig Notiz“¹ – ob Goethe tatsächlich schon gleich nach Erscheinen der „Leiden des jungen Werthers“, mit Mitte Zwanzig, über solch bemerkenswerte Weisheit verfügte, wie er sie im Rückblick in „Dichtung und Wahrheit“ behauptete, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist ihm nicht entgangen, daß der „Werther“ bei seinem Erscheinen auf fruchtbaren Boden fiel². Noch Jahrzehnte später notierte er selbstzufrieden:

„Die Wirkung dieses Büchleins war groß, ja ungeheuer, und vorzüglich deshalb, weil es genau in die rechte Zeit traf.“³

Wie sehr der „Werther“ den Nerv der Zeit traf, zeigt ein Erlaß des Leipziger Stadtrates vom 30. Januar 1775⁴: hier wurde nicht nur der Verkauf des Büchleins unter Strafe gestellt, sondern sogar die Kleidung in Werther-Tracht⁵,

¹ J.W. GOETHE, dtv-Gesamtausgabe. Bd. 24, München ²1968, S. 135 (Dichtung und Wahrheit III,13).

² Zu dem ungeheuren Aufsehen, das der „Werther“ erregte, vgl. die Bemerkung in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom 24. März 1775 bei J. W. BRAUN (Hg.), Goethe im Urtheile seiner Zeitgenossen. Zeitungskritiken, Berichte, Notizen, Goethe und seine Werke betreffend, aus den Jahren 1773–1812. Bd.1: 1773–1786, Berlin 1883, S. 91: „Bald wird über Karl I. Ent-hauptung nicht soviel geschrieben seyn als über Werthers Entleibung“; zur Bedeutung des „Werther“ für die Debatte um den Suizid im 18. Jahrhundert siehe jetzt auch U. BAUMANN, Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Weimar 2001, S. 43.

³ GOETHE, Dichtung und Wahrheit III,13 (wie Anm. 1), S. 134. Die Anonymität, unter der der „Werther“ erschien, war von Anfang an durchbrochen: Zwar war auf dem Bucheinband selbst der Autor nicht genannt, wohl aber im Meßkatalg (BRAUN, Goethe [wie Anm. 2], S. 134 f.).

⁴ Siehe den Verbotsantrag der Theologischen Fakultät (durch Ernesti als Dekan), den Ver-botsantrag der Bücherkommission sowie das Verbot durch den Stadtrat, in: P. MÜLLER (Hg.), Der junge Goethe im zeitgenössischen Urteil, Berlin 1969 (Deutsche Bibliothek 2), S. 129 f.

⁵ K. ROTHMANN, Erläuterungen und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe, Die Leiden des jungen Werther, Stuttgart 1987, S. 139.

dem blauen Frack und der gelben Weste⁶ – übrigens mit dem kaum überraschenden Ergebnis, daß der Verkauf des „Werther“ sprunghaft anstieg⁷.

Der „Werther“ kann angesichts solcher Wirkung nicht nur als Stück Literaturgeschichte gelesen werden, sondern ist auch ein Kristallisationskern deutscher Mentalitätsgeschichte in der ausklingenden Aufklärung. Dadurch aber wurde er auch zum Thema für Theologie und Kirche: Die Leipziger Zensur war auf Antrag der dortigen Theologischen Fakultät erfolgt, und in Hamburg fühlte sich im Jahre 1775 der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze berufen, zu „Werther“ und „Werther“-Reaktionen Stellung zu nehmen und ihn und die zustimmenden Rezensionen als „Apologien für den Selbstmord“ anzugreifen.

1. Der empfindsame Selbstmord

Als der „Werther“ erschien, war das Thema Selbstmord längst en vogue, nicht nur in Deutschland⁸. Literarische Produktion und philosophischer Diskurs hatten ihn als Thema entdeckt. Und es gab ihn nicht nur in der Theorie: In englischen Adelskreisen grassierte der Selbstmord so sehr, daß eine Zeitung im Jahre 1756 gar mit bissiger Ironie vorschlug, man solle doch eigene Einrichtungen für die vielen Selbstmörder schaffen, in denen schon alles bereitstünde, was sie bräuchten⁹.

⁶ Siehe GOETHE, dtv-Gesamtausgabe. Bd. 13, München ⁵1973, S. 109 (Werther: Brief vom 6. September). Den elitären Charakter dieses vor allem in gebildeten, studentischen Kreisen verbreiteten Werther-Gestus weist K. R. SCHERPE, *Werther und Wertherwirkung. Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert*, Bad Homburg u.a. 1970, S. 100 f., auf.

⁷ SCHERPE, *Werther* (wie Anm. 6), S. 83 Anm. 138.

⁸ Dabei ist nicht nur an die beliebten Cato-Dichtungen (siehe hierzu E. FRENZEL, *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart ⁸1992, 131) zu denken, sondern auch an den regen philosophischen Diskurs der Aufklärung zum Selbstmord (siehe hierzu G. MINOIS, *Geschichte des Selbstmords*, Düsseldorf u.a. 1996, S. 334–342, 363–376; L. G. CROCKER, *The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century*, in: *Journal of the History of Ideas* 13 [1952] S. 47–72; G. HARTUNG, *Über den Selbstmord. Eine Grenzbestimmung des anthropologischen Diskurses im 18. Jahrhundert*, in: H.-J. SCHINGS [Hg.], *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart/ Weimar 1994 [Germanistische Symposien 15], S. 33–53; zur aufgeklärten Selbstmordkritik siehe G. JÄGER, *Empfindsamkeit und Roman. Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1969, S. 98 f.).

⁹ MINOIS, *Geschichte* (wie Anm. 8), S. 381 f. Der Graf von Buckinghamshire führte hierüber im Jahre 1798 ordentlich Buch und stellte fest, in den vergangenen fünfzig Jahren hätten sich 35 Adelige umgebracht, davon sechzehn mit der Pistole, zwei mit dem Schwert, acht mit dem Messer.

Der Entschluß zum Selbstmord wurde dabei nicht immer nur philosophisch, als Akt der Freiheit, begründet. Georges Minois hat vielmehr gezeigt, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend der Widerstreit zwischen Gefühl und beschränkender, hemmender Realität Grund und Auslöser des Selbstmordes wurde. Der Epoche entsprechend, kann man hier am ehesten vom „empfindsamen“ Selbstmord sprechen¹⁰. Sein gewichtigster Repräsentant ist eben der Werther, doch gab es auch hierfür Vorbilder: nicht aus Liebe, aber aus Kummer darüber, daß sein literarisches Genie verkannt würde, hatte sich 1770 in London Thomas Chatterton vergiftet. Und Karl Wilhelm Jerusalem, der Sohn des Abtes Jerusalem von Riddagshausen und Studiengefährte Goethes, hat sich in der Nacht vom 29. auf den 30. Oktober 1772 selbst getötet, weil seine Liebe zu einer verheirateten Frau hoffnungslos blieb¹¹. Gerade dieses Ereignis gab – neben Goethes eigener Liebesgeschichte – bis in Details das Vorbild für den „Werther“ und seinen tragischen Tod ab. Selbst noch die aufgeschlagene „Emilia Galotti“ neben dem Toten hatte Goethe vom realen Vorbild übernommen.

So war also der „Werther“ in der Tat zunächst einmal Abbild einer längst entstandenen Wirklichkeit des Selbstmordes, präzise Nachzeichnung einer Befindlichkeit, die bereit war, um der Liebe willen den Schritt in den Tod zu gehen.

Gleichwohl – oder deswegen – war die sofort entstandene Sorge, es werde zu „Nachahmungstätern“ kommen, nicht unberechtigt¹². Schon am 1. Mai 1775 wußte Georg Christoph Lichtenberg in London von dem Gerücht, ein Göttinger Student habe sich unter dem Eindruck des „Werther“ das Leben genommen¹³, und in der Folgezeit demonstrierten Selbstmörder und Selbstmörderinnen immer wieder mit einem Exemplar des „Werther“, welchem Muster sie folgten.

¹⁰ Auf einen solchen empfindsamen Selbstmord einer jungen Frau rekurriert auch Werther in seinem berühmten Gespräch über den Selbstmord mit Albert, von dem er am 12. August berichtet (GOETHE, Werther [wie Anm. 6], S. 80).

¹¹ Vgl. hierzu Roger PAULIN, Der Fall Wilhelm Jerusalem. Zum Selbstmordproblem zwischen Aufklärung und Empfindsamkeit, Göttingen 1999 (Kleine Schriften zur Aufklärung 6).

¹² Goethe sah diese Gefahr selbst: Der zweiten „ächten“ Auflage von 1775 setzte er im zweiten Teil einen Vierzeiler voran, der mit der Zeile endete: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach!“ (ROTHMANN, Erläuterungen [wie Anm. 5], S. 70).

¹³ G. C. LICHTENBERG, Briefwechsel, hg. v. U. Joost u. A. Schöne. Bd. 1: 1765–1779, München 1983, S. 525; für den Hinweis auf diese wenig beachtete Briefstelle danke ich Herrn Martin Keßler, Jena.

Der „Werther“ gab also einerseits einer längst vorhandenen und praktizierten Neigung, den Selbstmord als Ausweg aus einer Notlage der Gefühle zu sehen, Ausdruck; aber er gab dieser Befindlichkeit eben auch eine Gestalt, in der die Neigung zur Handlung werden konnte. Der „Werther“ lud gerade durch seine Briefform eine empfindsame Generation zur Identifikation ein, und auch wenn Goethe später lamentierte, die Darstellung, die er im „Werther“ geboten habe, habe keinerlei didaktischen Zweck, sie billige nicht und tadele nicht¹⁴, sondern erleuchte und belehre, so hat doch das durch den „Werther“ für den Selbstmord geweckte Verständnis eine Projektionsfläche geboten, auf der Selbstmord als positive Möglichkeit erscheinen konnte.

2. Literarische Kritik

Nicht alle Rezensenten steuerten auf diese moralische Problematik zu. Neben der moralischen „Werther“-Kritik gab es auch zustimmende Rezensionen aus dem Geiste der Empfindsamkeit¹⁵. Christian Friedrich Schubart etwa führte den empfindsamen Duktus des Romans geradezu in der Zeitung fort, als er wenige Wochen nach Erscheinen in der „Deutschen Chronik“ schrieb:

„Da sitz ich mit zerfloßnem Herzen, mit klopfender Brust, und mit Augen, aus welchen wollüstiger Schmerz tröpfelt“¹⁶ usw.

Doch konnte es beim begeisterten Mit-Leiden allein nicht bleiben: Immer stärker wurde die moralische Frage gestellt¹⁷. Charakteristisch ist die Rezensionsgeschichte in den „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“: Am 1. November

¹⁴ Diese Haltung war schon im „Werther“ selbst angedeutet, wenn Werther im Gespräch über den Selbstmord erklärt: „Daß ihr Menschen (...), um von einer Sache zu reden, gleich sprechen müßt: das ist töricht, das ist klug, das ist gut, das ist böß! (...) Habt ihr deswegen die inneren Verhältnisse einer Handlung erforscht?“ (GOETHE, Werther [wie Anm. 6], S. 77).

¹⁵ JÄGER, Empfindsamkeit (wie Anm. 8), S. 34, spricht geradezu vom der Empfindsamkeit als „Modeerscheinung“ der siebziger und achtziger Jahre. Zur Zuordnung von „Sturm und Drang“ als eine Epoche der Empfindsamkeit siehe G. SAUDER, Empfindsamkeit. Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, S. 227–235; aufgenommen bei M. LUSERKE, Sturm und Drang. Autoren – Texte – Themen, Stuttgart 1997, S. 129.

¹⁶ Zit. nach ROTHMANN, Erläuterungen (wie Anm. 5), S. 131; vgl. BRAUN, Goethe (wie Anm. 2), S. 64; vgl. auch die gegensätzliche Rezension von Heinse ebd., S. 65 f.

¹⁷ JÄGER, Empfindsamkeit (wie Anm. 8), S. 93–103, führt aus, in welchem Maße man den „Werther“ eher katechismusartig gelesen – und auch auswendig gelernt – als unter ästhetischen Gesichtspunkten zur Wirkung kommen gelassen hat.

1774 – keine fünf Wochen nach Erscheinen des „Werther“ – wurde er hier von einem anonymen Rezensenten bejubelt¹⁸. Vierzehn Tage später aber fand sich in derselben Zeitung die Notiz:

„Der Verleger dieser Zeitung hat nunmehr selbst die Leyden des jungen Werthers gelesen; hat aber das Glück nicht, mit Werther zu sympathisieren. (...) Selbstmord ist immer ein Beweis der Abwesenheit der Vernunft“¹⁹

Den Konflikt, den hier Rezensent und Verleger ausfochten, hat manch anderer Rezensent in sich selbst austragen müssen. Repräsentativ hierfür ist Christoph Martin Wieland, der im Dezember 1774 im „Teutschen Merkur“ – freilich abwehrend – auch bereits das Stichwort der „Apologie des Selbstmords“ lieferte²⁰:

„Einen einzelnen Selbstmörder rechtfertigen, und auch nicht rechtfertigen, sondern nur zum Gegenstande des Mitleids zu machen, in seinem Beyspiele zu zeigen, daß ein allzuweiches Herz und eine feurige Phantasie oft sehr verderbliche Gaben sind, heißt keine Apologie des Selbstmord schreiben“²¹

Was Wieland bestritt, sahen immer mehr Rezensenten im „Werther“: eine Stellungnahme für den Selbstmord.

3. Goezes Eingreifen

Goeze war also keineswegs ein Einzelgänger, als er den „Werther“ als Apologie für den Selbstmord angriff. Er hatte sich, wie es scheint, zunächst in einer Predigt über den „Werther“ geäußert²², dann aber auch schriftlich, am 4. April 1775 in den „Hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit“; drei Tage später sandte er eine knappe „Zugabe“ in derselben

¹⁸ BRAUN, Goethe (wie Anm. 2), S. 53–55.

¹⁹ Ebd., S. 55. Dieser Verleger war J. K. Deinet (siehe MÜLLER, Der junge Goethe [wie Anm. 4], S. 194).

²⁰ Dasselbe Stichwort erscheint dann auch im Antrag der Theologischen Fakultät Leipzig auf Verbot des „Werther“ (siehe MÜLLER, Der junge Goethe [wie Anm. 4], S. 129).

²¹ Zit. Nach ROTHMANN, Erläuterungen (wie Anm. 5), S. 133; vgl. BRAUN, Goethe (wie Anm. 2), S. 68 f.

²² Vorausgesetzt in „Schwacher jedoch wohlgemeynter Tritt vor den Reiß, neben oder hinter Herrn Pastor Goeze, gegen die Leiden des jungen Werthers und dessen ruchlose Anhänger“ (1775) (abgedruckt bei SCHERPE, Werther [wie Anm. 6], im Anhang) S. 11. 18.

Zeitschrift hinterher²³. Es war kaum ein halbes Jahr seit dem Erscheinen des „Werther“ zur Michaelismesse 1774 vergangen, doch hatte das Werk schon Furore gemacht: Zwei Nachdrucke waren bereits erschienen und zahlreiche Rezensionen hatten ein öffentliches Meinungsklima rund um den „Werther“ geschaffen. Auf eine dieser Rezensionen bezog Goeze sich auch ausdrücklich: Im März waren in derselben Hamburger Zeitschrift heftige Angriffe eines anonymen Autors auf den „Werther“ erschienen. Goethes Werk war darin unter die ärgsten Beispiele der „Ausbrüche des Verderbens“ gerechnet wurden, weil er Selbstmord statt als Schande als Heroismus darstelle. Und unverhohlen hatte der Autor die Zensur gegen Goethes Schrift herbeigefleht, um die Jugend zu schützen.

Goeze begrüßte diese Rezension²⁴ und schickte sein eigenes Urteil hinterher, das nicht weniger vernichtend war: Die Schrift ist „des Fluchs würdig“, sowohl im Blick auf die Liebesmoral als auch im Blick auf die Selbstmordthematik. Was die Liebesmoral angeht, verwahrt Goeze sich gegen jede potentielle Verteidigung in dem Sinne, die Liebe Werthers zu Lotte sei doch bloß platonisch gewesen. Zum einen legt Goeze dar, daß es doch beim letzten Treffen der beiden gar so platonisch auch wieder nicht zugegangen sei. Immerhin kam es da ja, wie Goethe selbst schreibt, zu „wütenden Küssen“²⁵. Wichtiger aber ist ihm die grundsätzlichere Kritik, für die der platonische Charakter der Liebe gleichgültig wird: Goeze verweist auf die jesuanische Antithese zum Ehebruch in Mt 5,28: „Ich sage euch, wer ein Weib ansieht, ihr zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen“ – vor dieser Radikalität jesuanischer Ethik kann die Werthersche Liebe zu einer verheirateten Frau natürlich nicht bestehen.

Auch im Blick auf den Selbstmord argumentiert Goeze nicht mit dem Tötungsverbot des Dekaloges, sondern mit dem Neuen Testament: „Wir wissen, daß ein Totschläger nicht hat das ewige Leben bei ihm bleibend“ (IJoh 3,15). In der Aufklärungsliteratur zum Selbstmord hatten etwa Hume

²³ Angaben nach K. R. MANDELKOW (Hg.), *Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*. Teil I: 1773–1832, München 1975, S. 524. Die folgenden Zitate folgen dem Abdruck von Goetzes Werk in diesem Sammelband S. 41–47; vgl. BRAUN, Goethe (wie Anm. 2), S. 94–104.

²⁴ Vorderhand muß offenbleiben, ob Goeze nicht selbst hinter dem Anonymus steckte.

²⁵ GOETHE, *Werther* (wie Anm. 6), S. 141.

und Voltaire dargelegt²⁶, daß es kein direktes biblisches Verbot des Selbstmordes gab²⁷ – doch zeigt sich an Goezes Argumentation, daß eine solche Behauptung schon ein relativierendes Selbstmordverständnis voraussetzt, das Goeze nicht teilen konnte: Für ihn war Selbstmord nichts Eigenes, sondern er war ein Unterbegriff zum Mord im allgemeinen und fiel mithin unter das alt- und neutestamentliche Tötungsverbot²⁸.

Goeze bot nun aber nicht nur gesetzliche Anwendungen der biblischen Ethik. Er war in seiner Rezension zugleich auch Zeitanalytiker, und gerade das hebt seine Stellungnahme zum „Werther“ über den Charakter einer bloßen literarischen Episode hinaus. Goeze versuchte die durch den „Werther“ angezeigte Mentalität in den Griff zu bekommen und zeigte zugleich, unwillentlich, seine Schwierigkeiten, sie wirklich zu begreifen.

Diese Schwierigkeit zeigt sich in den beiden nacheinander folgenden Stellungnahmen: Seine ausführlichere Publikation vom 4. April ging dem Phänomen der Empfindsamkeit nach: Der Werther konnte, so Goeze, gerade deswegen gefährliche Wirkung entfalten, weil man in einer Zeit lebte, „da es als die höchste Weisheit angesehen wird, junge Seelen, nicht sowohl durch Gründe der Religion in eine recht christliche Fassung zu setzen, als vielmehr dieselben mit lauter phantastischen Bildern auszufüllen, und die Empfindungen in ihnen weit über ihre Grenzen hinaus zu treiben“²⁹.

Es überrascht auch im Blick auf sonst übliche Topoi der Kulturkritik kaum, daß Goeze vor allem den Umgang mit der Jugend im Blick hat, wenn er vor den Gefahren dieses Zeitgeistes warnt. Deren Prägung im Sinne der Empfindsamkeit ist nun aber nach Goeze nicht einfach aus moralisch-normativen Gründen falsch, sondern er hält dem entgegen, daß diese Menschen in eine Welt hineinkommen, in der ganz anders gedacht und gehandelt werde

²⁶ JÄGER, *Empfindsamkeit* (wie Anm. 8), S. 98 f, führt die aufklärerische Kritik am Selbstmord – unter anderem von dem Neologen Teller (zu ihm auch BAUMANN, *Recht* [wie Anm. 2], S. 48) – an, um zu zeigen, daß Selbstmordkritik nicht ohne weiteres einlinig auf der Seite der Orthodoxie zu suchen ist; vgl. zur Kritik von Christian Wolff am Selbstmord HARTUNG, *Über den Selbstmord* (wie Anm. 8), S. 46 Anm. 71.

²⁷ MINOIS, *Geschichte* (wie Anm. 8), S. 341. 365; in der Diskussion über HARTUNG, *Über den Selbstmord*, wird im selben Band (wie Anm. 8), S. 132, zu Recht darauf hingewiesen, daß die Öffnung der französischen und englischen Aufklärung für eine Akzeptanz des Selbstmordes an der dort stärker als in Deutschland erfolgten Rezeption des Stoizismus hängt.

²⁸ Zu der entsprechenden, von Augustin herkommenden theologischen Tradition siehe HARTUNG, *Über den Selbstmord* (wie Anm. 8), S. 35; zur Aufnahme in der juristischen Diskussion ebd., S. 36.

²⁹ MANDELKOW, *Dokumente* (wie Anm. 23), S. 42.

als sie es gelernt haben: Wenn man allenthalben nur auf das persönliche Gefühl setze, so könnten die jungen Menschen nicht mehr damit umgehen, daß Wünsche auch fehlschlagen können. Die empfindsame Prägung der Jugend ist nach Goeze nicht nur falsch, sie ist vor allem unrealistisch.

Sie ist aber deswegen unrealistisch, weil „Religion und Vernunft“ fehlen³⁰. Beides geht für Goeze selbstverständlich Hand in Hand; zu Recht hat ihn Bernhard Lohse darum als Vertreter einer „vernünftigen Orthodoxie“ eingeordnet³¹. Das vernünftige Christentum, wie es Goeze vorschwebt, hat in seinen Augen die Herrschaft über die Herzen verloren und ist durch eine bloße Orientierung am Gefühl ersetzt worden.

Bei dieser gesamten Kritik an der Empfindsamkeit nennt Goeze keinen Verantwortlichen: „Man“ ist es, der die Jugend auf so verderbliche Wege bringt, und eben darin dürfte auch ein Problem liegen: Goeze weiß seinen Gegner nicht konkret zu benennen; das Einzige, was er konkret machen kann, ist, daß das vernünftige Christentum und mit ihm die Kirche an Einfluß verloren hat.

Goezes Äußerungen spiegeln die Schwierigkeit des Kampfes gegen Mentalität und Zeitgeist wider: Allenfalls deutet sich in dem Hinweis auf die „phantastischen Bilder“, mit denen die jungen Menschen angefüllt werden, an, daß Goeze das Problem im Bereich fiktiver Literatur sucht³². Dies würde dazu passen, daß gerade im „Werther“ die Literatur eine Schlüsselfunktion für die Weckung der Empfindsamkeit gewinnt: Klopstock wird zu der ersten „Losung“, mit der Lotte und Werther einander näher kommen³³; und gegen

³⁰ MANDELKOW, Dokumente (wie Anm. 23), S. 42.

³¹ Siehe auch Goezes Rede von den „vernünftigen Christen“ 45. Dieser Begriff paßt bestens zu der Einordnung Goezes in die „vernünftige Orthodoxie“, die natürliche Gotteserkenntnis als Bestätigung und Ergänzung der Offenbarung sieht, bei B. LOHSE, Johann Melchior Goeze als Theologe des 18. Jahrhunderts, in: H. REINITZER (Hg.), Johann Melchior Goeze 1717–1786, Hamburg 1986 (Vestigia Bibliae 8), S. 40–56, hier: 47: Der Baumgarten-Schüler Goeze war keineswegs ein Vertreter einer derart bornierten Orthodoxie wie es die landläufigen Darstellungen gerne wollen.

³² Eben diese Kritik nämlich wendet Goeze a.a.O. auf den „Werther“ an, der durch „Exempel“ zu überzeugen suche, weil die Argumentation – gedacht ist an das Selbstmord-Gespräch Werthers mit Albert – nur zu „grobe[n] Trugschlüsse[n]“ gerate – eben solche Trugschlüsse, wie Goeze sie später in den „Gegensätzen des Herausgebers“ zu den Fragmenten aufzuweisen sucht. Auch die Forderung nach logischer Schlüssigkeit gegenüber der Literatur ist nicht ohne weiteres anti-aufklärerisch. Sie entspricht der – 1775 allerdings längst veralteten – frühaufklärerischen Poetik Gottscheds (siehe hierzu P.-A. ALT, Aufklärung, Stuttgart 1996, S. 69).

³³ GOETHE, Werther (wie Anm. 6), S. 60.

Ende wird in Werthers Lektüre Homer immer mehr durch Ossian verdrängt³⁴, dem modern gewordenen fingierten raunenden Sänger einer finsternen mythologischen Welt; und neben Werthers Leichnam schließlich wird die „Emilia Galotti“ gefunden³⁵.

„Man“, das sind also wohl die empfindsamen Literaten, und folgerichtig schärft Goeze die Verantwortung des Dichters für die Wirkungen seines Produktes ein. So sehr er versichert, er wolle Goethe nicht unterstellen, er habe potentielle Nachahmungstäter mit „Werther“ inspirieren wollen, so deutlich erklärt Goeze doch im Blick auf solche von ihm erwarteten Selbstmorde: „Aber vorher hätte er [Goethe] sie sehen können und müssen. Sollten sie sich also ereignen; so stehen sie gewiß zu seiner Verantwortung vor jenem strengen Richterstuhle“³⁶. Die Verantwortlichkeit des Dichters für die moralischen Folgen seines Kunstwerkes fordert Goeze hier zwar äußerst scharf ein – in der Sache aber konnte er sich damit durchaus mit aufgeklärter Ästhetik einig wissen, in der die Entsprechung von Ästhetik und Moral eingefordert wurde³⁷.

Goeze selbst schien die Zuweisung der Verantwortung an die Literaten aber offenbar unzureichend; jedenfalls zeigt die „Zugabe“, die er seiner ersten Stellungnahme folgen ließ, daß er nun die Verantwortlichen mit einem Mal sehr genau beim – überraschenden – Namen zu nennen weiß: Semler und Bahrdt sind schuld am verdorbenen und verderbten Zeitgeist, also der gewichtigste und der umstrittenste Repräsentant der Aufklärungstheologie in Deutschland.

Man mag gegen beides manches vorwerfen – sie für die Werthersche Empfindsamkeit verantwortlich zu machen, ist erstaunlich, zumal Goethes Werther

³⁴ Ebd., S. 111; vgl. zu Ossian und seiner Rolle im „Werther“ H. SCHÖFFLER, Die Leiden des jungen Werther, Ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: ders., Deutscher Geist im 18. Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte, hg. v. G. v. Selle, Göttingen 1956, S. 155–181. 158–164, der insbesondere die Naturmächtigkeit der Ossianschen Mythen den anthropozentrischen Erzählungen Homers gegenüberstellt.

³⁵ GOETHE, Werther (wie Anm. 6), S. 149.

³⁶ MANDELKOW, Dokumente (wie Anm. 23), S. 43.

³⁷ Zum ästhetischen Ansatz der Aufklärung, nach dem die Empfindungen bei Literatur betont auf Rezipienten- statt auf Produzentenseite verortet werden und allein der besseren Wirkung der moralischen Botschaft dienen sollen, siehe J. SCHULTE-SASSE, Das Konzept bürgerlich-literarischer Öffentlichkeit und die historischen Gründe seines Zerfalls, in: C. BÜRGER u.a. (Hg.), Aufklärung und literarische Öffentlichkeit, Frankfurt a. M. 1980, S. 83–115, hier: 84–99, unter Berufung auf die Theorien Sulzers.

selbst für eine Pfarrfrau, die in aufklärerischem Geist „Kennikot, Semler und Michaelis gegeneinander abwägt“, nur Spott übrig hat³⁸.

Der Hintergrund von Goezes Kritik bleibt die Orientierung am Bedeutungsverlust der Kirche: Beide, Semler wie Bahrtdt, haben, so Goeze, die Achtung vor der Heiligen Schrift zerstört³⁹: Semler durch seine hermeneutischen Regeln, Bahrtdt aber durch seine modernisierende Übersetzung. Indem Goeze so letztlich die Aufklärungstheologie für die Übersteigerungen des empfindsamen Zeitalters verantwortlich machte⁴⁰ und die Neuheit der durch den „Werther“ signalisierten Mentalität⁴¹ auf diese Weise relativierte, stimmte sein Feindbild wieder: So hatte er seine alten aufklärerischen Gegner wieder vor Augen. Wie diese Gefahren aber zu bekämpfen seien, war damit noch nicht ohne weiteres klar.

4. Zeitanalyse und Handlungsstrategie Goezes

Goeze greift zu der nächstliegenden Möglichkeit: Er ruft nach Zensur durch die Obrigkeit⁴²: Er hat von dem Zensurbeschuß des Leipziger Stadtrates gehört und begrüßt ihn ausdrücklich.

³⁸ GOETHE, Werther (wie Anm. 6), S. 109–111 (Brief vom 15.9.); vgl. hierzu G. ZIMMERMANN, Werther's Leiden und der literarische Kampf um sie, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 24 (1869) S. 241–298, hier: S. 264 f.

³⁹ In dieser Analyse folgte allerdings noch in unserem Jahrhundert SCHÖFFLER, Leiden (wie Anm. 34), S. 175, dem Hamburger Hauptpastor, wenn er betont, daß die Erregbarkeit der Zeit ihre Gründe nicht in ästhetischen Gegebenheiten gehabt habe, sondern im Zerfall der Gottesidee.

⁴⁰ Zur komplexen Einordnung des Sturm und Drang als Erbe und Kritik der Aufklärung siehe LUSERKE, Sturm und Drang (wie Anm. 15), S. 10. 15. Vgl. auch K. R. SCHERPE, Werther (wie Anm. 6), S. 12 f, der darauf verweist, daß die Deutung des „Werther“ als revolutionäre Aufklärung bei Georg Lukács die Entgegensetzung von Aufklärung und Sturm und Drang bekämpfen sollte.

⁴¹ Zum „Werther“ als Signal einer Epochenwende siehe P. MÜLLER, Zeitkritik und Utopie in Goethes „Werther“, Berlin ²1983, 5 f., der herausstreicht, daß die Poesie des Sturm und Drang sich vor allem durch einen geänderten Wirklichkeitsbezug von der bisherigen Poesie abhebe. Ebd., S. 12 ff. zeigt Müller anhand des Lessing-Briefes vom 26.10.1774 erhellend, daß das eigentlich Neue des Werther gegenüber der Aufklärungsliteratur im Auseinanderfallen der Gleichsetzung von ästhetischer und moralischer Schönheit liegt (ebenso SCHERPE, Werther [wie Anm. 6], S. 28 f.).

⁴² H. SCHULTZE, Orthodoxie und Selbstbehauptung. Zum theologiegeschichtlichen Ort eines späorthodoxen Theologen, in: H. REINITZER u. W. SPARN (Hg.), Verspätete Orthodoxie. Über D. Johann Melchior Goeze (1717–1786), Wiesbaden 1989, S. 121–134, hier: S. 128 f., weist zu Recht darauf hin, daß eben in dieser Zensurforderung der tiefe Gegensatz Goezes zur aufklärerischen Toleranzforderung greifbar wird.

Doch Goeze ist sich dieser Mittel nicht mehr sicher⁴³. In seiner Zugabe schreibt er, noch ehe er auf Semler und Bahrdt kommt:

„Das Edelmannsche principium, nur dasjenige ist Sünde, was die Obrigkeit bestraft, wird auf diesem Wege allgemein werden“. Und er setzt wenig später fort: „Konnte Ludwig XIV. mit seiner chambre ardente diesen Mordgeist ausrotten?“⁴⁴

Merkwürdig genug, daß ausgerechnet der französische Gerichtshof, dem so viele Protestanten zum Opfer gefallen sind, hier so positiv wegkommt. Erklärbar ist dies nur, weil Goeze in ihm ein allseits bekanntes warnendes Beispiel für das Scheitern obrigkeitlicher Eingriffe in moralische Fragen sah⁴⁵. Goeze selbst aber ist Lutheraner genug, um zu wissen, daß obrigkeitliche Strafmaßnahmen die Herzen der Menschen nicht erreichen können.

Hierzu muß anderes dienen: die Predigt von Gesetz und Evangelium. Doch bleibt Goeze gerade hier nun nicht bei dem klassischen Mittel der Kanzelpredigt stehen, sondern seine Zeitanalyse führt ihn darüber hinaus: Sein Eingreifen im Medium der Zeitung zeigt, daß seine Methoden zeitgemäßer sind als seine Inhalte. Goeze hatte offenbar den Prozeß sehr genau verstanden, in dem öffentliche Meinung produziert wurde. Mit großem Scharfblick sah er die Bedeutung der sekundären Meinungsproduktion: Noch im Rahmen seiner Anrufung der Obrigkeit formuliert er:

„O Gott erwecke doch diejenigen, die es in Händen haben, den Zeitungs-Rezensenten genauer auf die Finger zu sehen, um einer, so vielen tausend Seelen so verderblichen Verwegenheit, in Anpreisung gottloser Schriften, kräftig zu steuern. Ihre Blätter sind das bei solchen Schriften, was der Wind bei Feuersbrünsten ist. Dieser mach die Glut

⁴³ Gegen das Vorurteil, Goeze habe sich stets an die Obrigkeit gewandt, wendet sich zu Recht H. HÖHNE, Johann Melchior Goeze im Urteil seiner Zeitgenossen, in: REINITZER/SPARN, Verspätete Orthodoxie S. 27–62 [wie Anm. 42], hier: S. 41 f., unter Verweis auf sein Verhalten im Hamburger Theaterstreit.

⁴⁴ MANDELKOW, Dokumente (wie Anm. 23), S. 47.

⁴⁵ Vgl. hierzu MÜLLER, Zeitkritik (wie Anm. 41), S. 37 f. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch, daß Goezes eigene Erfahrungen mit der Obrigkeit eher ungünstig waren: Sein Rücktritt vom Amt des Seniors der Hamburgischen Kirche hatte seinen Grund darin, daß er sich im Bußstreit mit Julius Gustav Alberti vom Geistlichen Ministerium und eben auch vom Senat Hamburgs in Stich gelassen sah (siehe R.-M. HURLEBUSCH, Pastor Julius Gustav Alberti. Ein Gegner Goezes in der eigenen Kirche, in: REINITZER, Goeze [wie Anm. 31], S. 75–95, hier: S. 89; SCHULTZE, Orthodoxie und Selbstbehauptung (wie Anm. 42), S. 129). Die einlinige Darstellung Goezes als eines obrigkeitshörigen Wahrers der alten Ordnung bei MÜLLER, Zeitkritik (wie Anm. 41), S. 35, ist daher nicht nur wegen der darin zeitbedingt vorausgesetzten marxistischen Geschichtsphilosophie überspitzt.

welche bei stiller Luft nur eine kleine Verwüstung angerichtet haben würde, allgemein: und jene das Gift verführerischer Schriften.“⁴⁶

Klarsichtig analysiert Goeze hier das kommunikative Geschehen, das erst ermöglichte, daß Aufklärung nicht auf einzelne beschränkt blieb, sondern Mentalitäten erfaßte und prägte⁴⁷. Das Rezensionswesen, das das aufgeklärte Klima prägte, war zu einer eigenen meinungsproduzierenden Macht geworden, dessen implizite Selektion und explizite Beurteilung das Denken der Menschen viel einschneidender prägte als das einzelne gedruckte Buch; nicht umsonst sind es gerade Zeitschriften, also die Produzenten jener sekundären Meinung, um die sich die Lesegesellschaften des Zeitalters scharen. Erst die Strukturierung des allgemeinen Lesens durch Rezensionen schaffte überhaupt eine gemeinsame, einigermaßen homogene Öffentlichkeit. Angesichts dieser Zeitanalyse ist es denn auch kein Zufall, daß Goeze sich ausdrücklich nicht auf den „Werther“ selbst beschränkt, sondern auch zur Diskussion um ihn Stellung nimmt; in seiner Einleitung erklärte er unter Verweis auf die vorangegangene kritische Rezension des „Werther“ in den Hamburger Beiträgen⁴⁸:

„so werde ich bei diesem Aufsatz mich in Ansicht auf die Schrift selbst, nur noch mit einigen allgemeinen Anmerkungen über dieselbe begnügen, vornehmlich aber meine Absicht darauf richten, über eine Zeitungsrezension der selben, und über einige zu der Schrift selbst gehörige Fortsetzungen, meine Gedanken zu entdecken.“⁴⁹

Der Vorgang ist frappierend ähnlich zu dem, was wenige Jahre später im Fragmentenstreit geschieht⁵⁰: Hier ist Goeze der erste, der nicht allein auf den Fragmentisten selbst reagiert, sondern auf den Herausgeber Lessing: Nicht die Position an sich ist für Goeze das Problem, sondern ihre publizistische Aufbereitung und Bejahung: Der Kampf gegen den sekundären Meinungs-

⁴⁶ MANDELKOW, Dokumente (wie Anm. 23), S. 45.

⁴⁷ Nach wie vor bietet die beste Zusammenfassung des von Reinhard Koselleck und Jürgen Habermas entwickelten kommunikationstheoretischen Bildes der Aufklärung die allgemeine Einleitung zu W. BARNER u.a., Lessing. Epoche – Werk – Wirkung, München 61998.

⁴⁸ Zu dieser Rezension, einer der ersten positiven zum „Werther“ überhaupt, siehe B. TÖLKE-MITT, Der Hamburgische Correspondent. Zur öffentlichen Verbreitung der Aufklärung in Deutschland, Tübingen 1995 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 53), S. 148 f.

⁴⁹ MANDELKOW, Dokumente (wie Anm. 23), S. 41.

⁵⁰ Die Ähnlichkeit reicht sogar so weit, daß der Frankfurter Magistrat nach Erscheinen einer kritischen Replik auf Goezes „Werther“-Kritik ein Verbot von Publikationen in „theologischen Sachen“ erließ (siehe SCHERPE, Werther [wie Anm. 6], S. 84).

diskurs ist wichtiger als der gegen die literarischen Primärprodukte – denn hier entsteht die geistige Herrschaft über die Mentalitäten.

Gerade weil er den Zeitgeist bekämpfen wollte, mußte Goeze sich an der zeittypischen Diskursform beteiligen, mußte sich Rezensionswesen und Druckmedium in großem Maßstab zunutze machen. Gerade weil er sah, daß die politische Unterdrückung von Meinung durch Zensur zum Scheitern verurteilt war, trat er in den offenen Kampf um Meinungen ein. Zwar verzichtete er – auch im Fragmentenstreit⁵¹ – nicht auf die Forderung nach Zensur, aber er wußte doch um ihre Grenzen. Aufgrund dieser Einsichten wurde der Konservative Johann Melchior Goeze zu einem der aktivsten kirchlichen Publizisten seiner Zeit. Zwar ging diese Zeit auch über ihn hinweg, aber er hatte ihre Zeichen doch richtig erkannt und wenigstens den Versuch gemacht, der christlichen Wahrheit, wie er sie sah, neue Wege und Kanäle zu eröffnen.

Fazit

Goezes Eingreifen in die Debatte um den „Werther“ ist ein wenig beachtetes Vorspiel zum Fragmentenstreit. Goeze übernimmt darin die wohlbekannte Rolle des konservativen Kulturkritikers, der Neuerungen nur durch die Brille seiner Vorannahmen sehen kann. Den beginnenden Übergang von der Aufklärung zu einer neuen Zeit hat er dabei wohl gespürt, dann aber doch letztlich verneint.

Aber Goeze ist mehr als der bornierte Kanzelredner, zu dem vor allem Lessings Spott ihn wohl dauerhaft gemacht hat. Goeze erweist sich nicht nur als Kritiker seiner Zeit, sondern er ringt auch darum, die Mechanismen zu verstehen, die seine Gegenwart zu dem gemacht haben, was sie ist. Und er zog aus der Analyse seine Folgerungen. Er reagierte auf die Gefahren der Zeit

⁵¹ Siehe hierzu HÖHNE, Goeze im Urteil [wie Anm. 43] S. 40–42; allerdings ist gegenüber Höhnes Ehrenrettung doch auch darauf hinzuweisen, daß wenigstens deutliche Hinweise Goezes auf die der Religionskritik durch das Recht gesetzten Grenzen auf Zensurmaßnahmen abzielen dürften (so zu Recht H. SCHULTZE, Orthodoxie und Selbstbehauptung [wie Anm. 42], S. 128).

mit den Mitteln, die diese selbst bereitstellte. Und er hat damit Folgerungen für sein Verständnis von Pfarramt gezogen, die weit über das achtzehnte Jahrhundert hinausweisen, indem er beschloß, sein Wächteramt nicht nur auf der Kanzel auszuüben, sondern auch in der Zeitung⁵².

⁵² Vgl. in diesem Sinne auch die Würdigung Goezes bei P. STOLT, Warum immer Streit um die Wahrheit? Goezes Verantwortung am Beginn der Moderne, in: REINITZER, Goeze [wie Anm. 31], S. 22–39, hier: S. 26: „Es zeigt sich uns ein erstaunliches Interesse an der öffentlichen Meinungsbildung, gleichsam an christlicher Erwachsenenbildung“, sowie die Betonung, daß neben die Gottesdienstgemeinde für Goeze die Öffentlichkeit als Adressatin seiner pfarrerlichen Wirksamkeit getreten ist, ebd., S. 27.