

**Lavater und Goethe -  
Wie sich christlicher und weltlicher  
Humanismus unterscheiden**

*Timo Braun*

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b> .....	3
<b>2. Forschungsbericht</b> .....	5
<b>3. Lavater, Goethe und die Physiognomik</b> .....	8
<b>4. Vergleichsstudie: Lavaters und Goethes Humanismus</b> .....	10
<b>4.1 Der Mensch als vollkommenes Wesen</b> .....	11
<b>4.2 Individualität als zentraler Wert</b> .....	17
<b>4.3 Die Einheit von Oberfläche und Inhalt</b> .....	22
<b>4.4 Körper und Moral</b> .....	27
<b>4.5 Christus als Inbegriff der Gott-Ebenbildlichkeit</b> .....	32
<b>5. Ergebnis</b> .....	37
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	40

## 1. Einleitung

Johann Kaspar Lavater ist längst tot, als Goethe in seiner Autobiografie *Dichtung und Wahrheit*<sup>1</sup> noch einmal die Erinnerung an seinen ehemaligen Freund aufscheinen lässt:

„Denn auch er, umso viel früher geboren als wir, ward von dem Freiheits- und Naturgeist der Zeit ergriffen, der jedem sehr schmeichlerisch in die Ohren raunte: man habe ohne viele äußere Hilfsmittel Stoff und Gehalt genug in sich selbst, alles komme nur darauf an, daß man ihn gehörig entfalte.“ (DuW, S. 158)

Goethe hat als gereifter Mann seine euphorische Sturm- und-Drang-Phase hinter sich, gleichsam verschiedene Prozesse der Entsagung. Seine innigliche Freundschaft mit Lavater liegt ebenso in der Vergangenheit wie seine schroffe Abkehr von ihm. Mit der zeitlichen Distanz versucht er sich nun an einer Einordnung Lavaters. Dabei erkennt er, dass Lavater Kind und zugleich Vater seiner Zeit war (vgl. DuW, S. 295 f), der Zeit des Übergangs von aufklärerischem Rationalismus zur Empfindsamkeit. „Seine Bedeutung – im Spiegel der Geistesgeschichte – liegt darin, daß er Vermittler war: [...] als Rationalist zwischen den geistigen Strömungen seiner Zeit“<sup>2</sup>. Die Besonderheit im Werk Lavaters ist die Verbindung von widersprüchlich

---

<sup>1</sup> Zitiert wird aus folgender Ausgabe: Goethe, Johann Wolfgang: Gesammelte Werke. Bd. XI: Aus meinem Leben – Dichtung und Wahrheit. Dritter Teil – Vierter Teil. Hg. v. Erwin Laaths. Düsseldorf 1954.

<sup>2</sup> Radwan, Kamal: Die Sprache Lavaters im Spiegel der Geistesgeschichte. Göppingen 1972, S. 532.

scheinenden Zugängen zur Natur: durch Gefühl und durch Verstand.

Für das gegenseitige Interesse dürfte den Ausschlag gegeben haben, dass er genau diese Besonderheit mit Goethe teilt. Sind dessen frühe Dichtungen voll von emotionaler Erfahrung, so beginnt Goethe nicht viel später mit empirischen Naturforschungen. Dabei verknüpft er, ähnlich wie Lavater, seine Einzelbeobachtungen mit metaphysischen Vorstellungen.

Im Nachhinein mag diese Verwandtschaft Goethe neu aufgegangen sein, wie die Lavater-Passagen aus *Dichtung und Wahrheit* zeigen. Sein Umgang mit Lavater ist schonender als in einigen seiner letzten Briefe vor dem Ende der Freundschaft. Vielleicht kann diese ursprünglich so glühende und sich in Ablehnung verwandelnde Freundschaft als Parabel gesehen werden für das Verhältnis zweier sich ähnelnder und doch abstoßender Weltbilder. Die Frage ist, welche Überzeugungen Lavater und Goethe bewogen, sich einander zuzuwenden, und welche Unterschiede sie wieder auseinandertrieben.

Gegenstand dieser Studie ist die Anthropologie Lavaters, da sie das Zentrum seines Werkes bildet und außerdem das Feld, auf dem sich die meisten Bezüge zu Goethe herstellen lassen. Goethe sieht sich ja vor allem deshalb in der gleichen Geistesströmung wie Lavater, weil beide das Interesse am Menschen in den Vordergrund stellen. Wenn hier also in erster Linie die Anthropologie Lavaters rekonstruiert wird, dann ist damit ein gewichtiger Teil Goethe'scher Ansätze impliziert. Dennoch sollen die Gemeinsamkeiten konkret benannt werden, auch, um die teils nur keimhaften Unterschiede umso deutlicher machen zu können.

Das Hauptwerk Lavaters sind die *Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*<sup>3</sup>. Es ist zugleich das einzige Werk, an dem auch Goethe mitgearbeitet hat. Es gibt also keine geeignetere Quelle als diese, wenn man die Anthropologie beider zur Zeit ihrer Freundschaft vergleichen will. Sie bildet die Grundlage dieser Studie. Dabei sind in erster Linie die allgemeinen Ausführungen aufschlussreich, zumal sie Lavaters Grundüberzeugungen am explizitesten formulieren. Die physiognomischen Anwendungen und Lavaters Sprache sollen nur am Rande beachtet werden. Für die Position Goethes gibt es kein vergleichbar repräsentatives Dokument. Das Weltbild des jungen Goethe ist gerade erst am Entstehen und blitzt in zahlreichen Texten unterschiedlicher Gattungen auf. Sowohl seine Dichtungen als auch naturwissenschaftliche und autobiografische Schriften geben Aufschluss über seine Anthropologie. Da sich viele Überzeugungen des älteren Goethe bereits im Frühwerk andeuten, scheint es vertretbar, auch spätere Texte miteinzubeziehen.

## 2. Forschungsbericht

Die Geschichte der Lavaterforschung reicht weit zurück ins 19. Jahrhundert. Zu Beginn ist sie geprägt von der rationalistischen Ablehnung der Denkweise Lavaters. Fast wird die herab-

---

<sup>3</sup> Zitiert wird aus folgender Ausgabe: Lavater, Johann Caspar: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*. Eine Auswahl. Hg. v. Christoph Siegrist. Stuttgart 1984.

lassende Polemik der Aufklärung, von Lichtenberg initiiert, zur bindenden Tradition.<sup>4</sup>

Die heute noch verwendbaren Forschungsergebnisse begannen Anfang des 20. Jahrhunderts zu entstehen. Die gewonnene kritische Distanz ist sicher noch immer gestört von der polemischen Tradition und noch mehr von der Goethe-Glorifizierung dieser Zeit. Das eindrucksvollste Beispiel hierfür ist die im George-Kreis entstandene Goethe-Biografie von Friedrich Gundolf<sup>5</sup>. Seine pointierten Abstrahierungen geben wertvolle Impulse – seine teleologische Goethe-Verklärung lässt einen Nebendarsteller wie Lavater allerdings schnell zum geistesgeschichtlichen Funktionsträger verkommen.

Unabhängig davon entstehen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die meisten Grundlagenforschungen zu Lavater. Die bedeutende Briefkorrespondenz wurde ediert und ausgewertet<sup>6</sup> und Lavaters Leben und Wirken wurde in kühlem Positivismus erfasst.<sup>7</sup> Dabei wurde auch das Verhältnis zwischen Goethe und Lavater reichlich beachtet. Die Freundschaft der beiden Denker hat mittlerweile eine ganz eigene Forschungsgeschichte, die im Text von Weigelt zusammengefasst wird.<sup>8</sup> Wenn heute noch etwas über dieses Thema gesagt wird, dann

---

<sup>4</sup> Vgl. Pulver, Max: Auf Spuren des Menschen. Zürich 1942, S. 71.

<sup>5</sup> Gundolf, Friedrich: Goethe. 12. Aufl. Berlin 1925.

<sup>6</sup> Funck, Heinrich (Hg.): Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher. Weimar 1901.

<sup>7</sup> Siehe Beiträge in: Johann Caspar Lavater 1741-1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. Hg. v.d. Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902.

<sup>8</sup> Vgl. Weigelt, Horst: Johann Kaspar Lavater und Goethe – Zwischen Nähe und Distanz. In: Kemper, Hans-Georg; Schneider, Hans (Hg.): Goethe und der Pietismus. Tübingen 2001, S. 135.

meist in Form eines Rückgriffs auf bereits gut durchgearbeitetes Material.

Die wohl einzige umfassende Monografie zu den *Physiognomischen Fragmenten* ist die Dissertation von Ruth Züst aus dem Jahr 1948.<sup>9</sup> Gelungen ist dieser Text vor allem deshalb, weil die Rekonstruktion der Lavater'schen Konzepte mit zahlreichen ideengeschichtlichen Verweisen arbeitet und Lavater somit sinnvoll kontextualisiert. Sonstige Zugriffe auf die *Physiognomischen Fragmente* in der Forschung sind eher aspekthaft; seien es Goethes Anteil an dem Werk<sup>10</sup> oder Lavaters Thesen aus philosophischer<sup>11</sup> Sicht.

Ab Mitte des Jahrhunderts verwendeten verschiedene Autoren das reichlich vorhandene Material, um die Geschichte von Lavater und Goethe leserfreundlich aufzubereiten.<sup>12</sup> Aufgrund des kirchlichen Hintergrunds mancher Autoren erfährt Lavater hier eine positive Behandlung; seine Frömmigkeit und seine beeindruckende Persönlichkeit werden betont. Auch wenn die Texte wissenschaftlich nur teilweise zu gebrauchen sind, zeigen sie doch, wie tiefgreifend die weltanschauliche Dimension des Themas ist. Im Gegensatz dazu stellen sich die

---

<sup>9</sup> Züst, Ruth: Die Grundzüge der Physiognomik Johann Kaspar Lavaters. Bülach 1948.

<sup>10</sup> Hellen, Eduard von der: Goethes Anteil an Lavaters Physiognomischen Fragmenten. Frankfurt a.M. 1888.

<sup>11</sup> Maier, Heinrich: Lavater als Philosoph und Physiognomiker. In: Johann Caspar Lavater 1741-1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. Hg. v.d. Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902, S. 353-494.

<sup>12</sup> Huppert: Humanismus und Christentum. Goethe und Lavater, die Tragik einer Freundschaft. Stuttgart 1949.

Lackmann, Max: Ich warne vor Goethe. Goethe und Lavater – zwei Geistesgrößen ringen um Christus. Stein a.R. 1984.

Goethe-Biografen mehrheitlich auf die Seite ihres Protagonisten, weshalb Lavater in den großen Goethe-Biografien<sup>13</sup> häufig einseitig als Schwärmer beschrieben wird.

In der neueren Forschung ist es dabei geblieben, dass die Physiognomik und überhaupt Lavater nur noch als Phänomen unter bestimmten Themen interessant scheinen. Insofern bleibt die Physiognomik bis heute ein beliebter Gegenstand. Etwa: als Ausgangspunkt für die Literaturgeschichte des Gesichts<sup>14</sup>; als Dokument der Entstehung deutscher Literatursprache<sup>15</sup>; als Station einer Wissenschaftsgeschichte, die bei Darwin mündet<sup>16</sup>; als theoretischer Baustein für die spätere Rassenideologie<sup>17</sup>. Rekonstruktionen, die Lavaters Weltbild als Ganzes ernstnehmen, werden heute nicht mehr angefertigt.

### 3. Lavater, Goethe und die Physiognomik

Lavater und Goethe begegneten sich 1774 anlässlich der gemeinsamen Rheinreise zum ersten Mal. Während der jüngere Goethe seinen *Werther*-Erfolg noch vor sich hatte, war Lavater mit seinem theologischen Werk Aussichten auf die Ewig-

---

<sup>13</sup> Conrady, Karl Otto: Goethe. Leben und Werk. München; Zürich 1994.  
Staiger, Emil: Goethe. Bd. 1, 1749-1786. Zürich; Freiburg i.B. 1952.  
Boyle, Nicholas: Goethe. Der Dichter in seiner Zeit. Bd. 1, 1749-1790. Übers. v. Holger Fließbach. München 1995.

<sup>14</sup> Matt, Peter von: ... fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts. München 2000.

<sup>15</sup> Vgl. Radwan 1972.

<sup>16</sup> Brednow, Walter: Von Lavater zu Darwin. Berlin 1969.

<sup>17</sup> Gray, Richard T.: About face. German physiognomic thought from Lavater to Auschwitz. Detroit 2004.



keit bereits einflussreich und berühmt. Die Reise diente ihm nicht zuletzt zur Erweiterung seines Einflusses.<sup>18</sup> Goethe fühlte sich zu dem Züricher Geistlichen hinzogen; in dessen pastoraler Weitherzigkeit erlebte er ein Pendant zu seiner eigenen Weltoffenheit und Toleranz.<sup>19</sup> Es entstand, vor allem in Form der Briefkorrespondenz, eine dem Freundschaftskult des Sturm und Drang<sup>20</sup> entsprechende euphorische Freundschaft, die rund zehn Jahre anhielt.

Lavater konnte Goethe dafür gewinnen, sich an seinem aktuellen Großprojekt zu beteiligen: den *Physiognomischen Fragmenten* zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschliebe. Vier Bände umfasste das Werk letztendlich, wobei nicht davon die Rede sein kann, dass es abgeschlossen war. Schon der Titel verrät, dass es sich eher um ein Sammelsurium von Fragmenten handelt, die zusammengenommen keineswegs eine Systematik ergeben. So war es für Lavater nicht schwer, einzelne Beiträge eines anderen Autors zu integrieren.<sup>21</sup>

Das Grundprinzip der Arbeit lag darin, Gesichtsprofile auf Kupfertafeln zu analysieren und dadurch Rückschlüsse auf den Charakter des Menschen zu ziehen. Die textuellen Ausführungen zeichnen sich weniger durch terminologische Präzision als durch eine auffallende Gefühlssprache aus. Rhetorische Übersteigerungen, Pathos und Subjektivität machen die Texte zu frühen Dokumenten einer sich entwickelnden kraftvollen

---

<sup>18</sup> Vgl. Conrady 1994, S. 218.

<sup>19</sup> Vgl. Boyle 1995, S. 180.

<sup>20</sup> Vgl. Siegrist, Christoph: Nachwort. In: PhF, S. 386.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Hellen 1888.

Literatursprache.<sup>22</sup> In den physiognomischen Studien verbinden sich Literarizität und Empirie, weshalb Gundolf schließt: „Die Physiognomik ist für Goethe gewissermaßen das Verbindungsglied zwischen seinem Menschengefühl, aus dem seine Dichtung entspringt, und seinem Naturgefühl, aus dem seine Wissenschaft entspringt“<sup>23</sup>.

Lavater verteidigte sein Vorhaben gegen die bald auftretenden Kritiker der Aufklärung. Freilich sei die Physiognomik noch keine exakte Wissenschaft – sie könne es aber werden. Bevor dies möglich sei, sei es aber erst einmal wichtig, „die Herzen [zu] wecken, zu empfinden“ (PhF, S. 44). Somit gibt Lavater weder seinen empirischen Anspruch auf noch lässt er sich das Recht auf intuitive Herangehensweise absprechen. Beides – darin ist er sich mit Goethe einig – soll dazu dienen, das Wesen des Menschen näher zu bestimmen.

## **4. Vergleichsstudie: Lavaters und Goethes Humanismus**

Lavater steht in einer frühneuzeitlichen Tradition: Der Mensch selbst ist Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Dieses unter den losen Begriff „Humanismus“ gefasste Interesse löste einerseits die kollektivistische Anthropologie der mittelalterlichen Kirche ab. Andererseits entsprang sie mitunter jener reformatorischen – also ebenfalls kirchlichen – Tradition, der Lavater angehört. Bei einer weiten Fassung des Begriffs

---

<sup>22</sup> Vgl. Gray 2004, S. 6.

<sup>23</sup> Gundolf 1925, S. 225.

kann Lavater ohne Bedenken als Humanist bezeichnet werden, nämlich dann, wenn Humanismus ganz allgemein die Hochschätzung des Menschseins betont. Lavater knüpft an diese Betonung immerhin die Fähigkeit, als Mensch angemessen zu leben, denn „wem seine Menschheit nicht das Wichtigste ist – der hört auf ein Mensch zu seyn“ (PhF, S. 25). Anthropologie als Begründung des Humanismus – bis dahin lassen sich zu Goethe nur schwerlich Kontraste finden.

Betrachtet man Lavaters Humanismus aber feinkörniger, so kommt man nicht umhin, einige Parameter zu setzen, die sich deutlich schwerer mit Goethes Anthropologie vereinbaren lassen. Wie sich zeigen wird, handelt es sich um Parameter eines speziell christlichen Humanismus, welcher nur durch eine metaphysische Anbindung Substanz erhält. Das allein wäre noch kompatibel mit Goethes Vorstellungen, wäre diese metaphysische Anbindung nicht so klar ausbuchstabiert wie bei Lavater.

Bei Betrachtung einzelner Bestandteile der Lavater'schen Anthropologie wird sich zeigen, wie viele Grundbegriffe beide Autoren teilen und wie dennoch kleine Differenzen zu recht unterschiedlichen Spielarten des Humanismus führen.

## **4.1 Der Mensch als vollkommenes Wesen**

Lavater verteidigt sein physiognomisches Vorhaben mit den Worten: „Wenn Gott dem Pferd' eine Lobrede hält, darf ich dem Menschen keine halten?“ (PhF, S. 7). Diese Apologetik richtet sich vermutlich hauptsächlich an Vertreter des christlichen Glaubens. Diesen muss offenbar vermittelt werden, weshalb eine wissenschaftliche Studie des Menschen keinesfalls

einen Angriff auf die göttliche Autorität bedeutet. Lavater fühlt sich dem Vorwurf ausgesetzt, den Menschen bei all seiner Verwerflichkeit zu glorifizieren. Hiergegen argumentiert er ganz theologisch: Gottes Herrlichkeit komme erst recht zur Geltung, wenn der Mensch sich über die Vollkommenheit seiner Schöpfung bewusst wird. Der Verdacht der Hybris wird somit ins Gegenteil verkehrt.

Der Mensch als vollkommenes Wesen ist freilich eine problematische Vorstellung, darüber ist sich Lavater bewusst. Schließlich impliziert seine Einteilung in schöne und hässliche Menschen (vgl. etwa PhF, S. 164 ff) eine graduell bestimmbare äußere Unvollkommenheit<sup>24</sup>. Diese wiederum – so will es die Logik seiner Physiognomik – ergibt sich aus der moralischen Unzulänglichkeit des Menschen (siehe Kap. 4.4). Für den grenzenlosen Optimismus Lavaters scheint dies ein Hindernis zu sein. Ein Ausweg wäre die Flucht in einen christlichen Dualismus, wie er bei Klopstock erkennbar ist: Gott und Teufel befinden sich in einem ständigen Ringen um den Menschen. In diesem zeigt sich darum Gutes wie Böses. Doch bei Lavater ist ein solcher Dualismus nicht erkennbar; in seinem Weltbild ist Gott – gerade auch in menschlicher Gestalt – „dauerpräsent“.<sup>25</sup>

Lavater behilft sich mit einem prozessualen Element: Zwar sei der Mensch nach Gottes Ebenbild vollkommen geschaffen. Jedoch liege die Vollkommenheit zunächst nur im Innern und

---

<sup>24</sup> Die Texte legen nahe, dass Lavater wie Goethe den Begriff „Vollkommenheit“ grundsätzlich als graduell ansehen. Dadurch wird die sprachlogisch problematische Verwendung des Superlativs möglich.

<sup>25</sup> Vgl. Radwan 1972, S. 21 f.

könne durch die „Dazwischenkunft von Unnatürlichem“<sup>26</sup> verzerrt werden. Das vollkommene Innere des Menschen könne sich noch nicht gänzlich körperlich abbilden. Dies geschieht erst dann, wenn die physische Auferstehung des Menschen stattgefunden habe.<sup>27</sup> Bis zu diesem Tag bleibe dem Menschen nichts anderes, als seine ursprüngliche und zukünftige Vollkommenheit anzustreben. Als ein Vorbild für diese zu suchende Übereinstimmung von Innerem und Äußerem dient Christus:

„[A]lle die unleugbaren Mängel, die einen jeden von der Vollkommenheit ablenken, sollen ausgeglichen werden durch den Begriff der Gottheit, die sich in der Mitte der Zeiten in die menschliche Natur herabsenkt, um ihr früheres Ebenbild vollkommen wiederherzustellen.“ (DuW, S. 159 f)

Somit hat Lavater seine Grundannahme gerettet, dass ein vollkommener Gott nur Vollkommenes schaffen kann. Gleichzeitig hat er es vermieden, die empirisch nachweisbaren Mängel des Menschen zu ignorieren. Ja, gerade der Nachweis von Negativem kann dazu dienen, über die sichtbare Differenz das Vollkommene umso deutlicher zu erkennen.<sup>28</sup> Züst vermutet hierin eine Anbindung an Leibniz'sche Ideen.<sup>29</sup> Allerdings soll-

---

<sup>26</sup> Züst 1948, S. 15.

<sup>27</sup> Vgl. Siegrist 1984, S. 379 f

<sup>28</sup> Aufgabe des Physiognomikers ist es in Lavaters Sicht, diese Differenz herauszuarbeiten und dadurch das noch nicht sichtbare Vollkommene im Menschen zu beleuchten (vgl. Dohm, Burkhard: Aussichten in die Ewigkeit. Johann Kaspar Lavater und die Hermetik im Kontext von Pietismus und Aufklärung. In: Kaminski, Nicola u.a. (Hg.): Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace. Tübingen 2002, S. 128).

<sup>29</sup> Vgl. Züst 1948, S. 18 f.

te diese nur bedingt gesehen werden: Die Inklusion des Negativen in das Bild einer vollkommenen Welt ist bei Leibniz systematisch, ja notwendig. Für Lavater ist der nützliche Effekt des Negativen lediglich ein tröstliches Nebenprodukt. Seine Perspektive ist die der zukünftigen Vollkommenheit, nicht die der gegenwärtigen „besten aller Welten“.

In der eingangs zitierten Aussage liegt eine weitere Annahme: die der Rangordnung zwischen Mensch und Tier. Deutlicher wird dies, wenn Lavater schreibt: „Die schlechteste, lebende Mißgeburt so gar ist doch noch edler – als das beste, schönste, vollkommenste Thier – - O Mensch – sieh auf das, was da ist – nicht auf das, was mangelt“ (PhF, S. 142). Eine solche Aussage klingt zunächst verwirrend. Worauf bezieht sich das hier erwähnte „was da ist“? Meint Lavater das eben diskutierte vollkommene innere Potenzial des Menschen? Das ergibt wenig Sinn, denn erstens fordert er den Menschen dazu auf zu „sehen“ – also seine Aufmerksamkeit auf das Äußere zu richten. Zweitens weist der Begriff „Mißgeburt“ ebenso auf die äußere Erscheinung hin. Daraus kann abgeleitet werden, dass der Mensch auch in seiner schlechtest möglichen Erscheinung höher einzustufen ist als jedes Tier, selbst wenn dieses das „vollkommenste“ ist. Wenngleich es also beim Menschen eine Skala von Hässlich zu Schön gibt, so gibt es auf dieser Skala doch keinen Punkt, der unterhalb eines Skalenwertes bei den Tieren läge. Kurz: Der Mensch erhält bei Lavater eine herausgehobene Bedeutung als „vollkommenstes“ Wesen (vgl. PhF, S. 26).

Diese Exklusivität ist so grundsätzlich, dass der Mensch in seinem Menschsein gänzlich von anderen Lebewesen isoliert

ist: „Kein Mensch hört auf, Mensch zu seyn, und wenn er noch so tief unter die Würde der Menschheit herabzusinken scheint“ (PhF, S. 145). Das ist kein Widerspruch zum Prinzip der Homogenität, das in Lavaters Werk ebenfalls eine Rolle spielt. Lavater nimmt an, dass alle geschaffenen Dinge ein und derselben Kraft entspringen. „Die Natur wirkt in allen ihren Organisationen immer von innen heraus; aus einem Mittelpunkt auf den ganzen Umkreis“ (PhF, S. 276). Der Mensch ist somit nicht aus einander fremden Teilen zusammengesetzt, sondern bildet eine unwidersprüchliche Einheit.<sup>30</sup> Diese Einheit ist aber nur auf das geschaffene Wesen selbst bezogen, nicht allgemein auf alles Geschaffene. Lavater spricht bei Lebewesen von einem „organischen Ganzen“ (PhF, S. 277). Dies macht die Erstellung von Schöpfungskategorien plausibel – ganz im Sinne der stufenartigen biblischen Schöpfungslehre. Die hierarchische Anordnung dieser Kategorien nach dem Kriterium der Gottähnlichkeit ist dann nur noch ein weiterer Schritt; mit ihm die Positionierung des Menschen auf die höchste Stufe.

Die Idee der Vollkommenheit des Menschen und seiner herausgehobenen Stellung ist auch Goethe nicht fremd. Bei genauerer Betrachtung treten jedoch Unterschiede hervor. „Vollkommenheit“ ist für Goethe ein grundsätzlicherer Begriff als für Lavater: „Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und derselbe“ (SnS, S. 7)<sup>31</sup>, schreibt Goethe in seiner *Studie nach Spinoza*. Während Lavater sein Vollkommen-

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 14 f.

<sup>31</sup> Zitiert wird aus folgender Ausgabe: Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Hamburger Ausgabe Bd. XIII. Naturwissenschaftliche Schriften I.

heitskonzept über eine jenseitige Person definiert, kann Goethe nur die Existenz an sich als vollkommen ansehen. Diese ist, wie er ausführt, „unendlich“, „außerhalb der Fassungskraft eines beschränkten Geistes“, aber doch ganz diesseitig (vgl. SnS, S. 7). Goethes spinozistisches Weltbild mündet in einen Pantheismus, der folgerichtig allen Naturwesen Vollkommenheit zuerkennt. Letzteres ist somit ein vorhandener Zustand, nicht ein anzustrebender.

Dies darf nicht missverstanden werden: Auch Goethe kennt eine Rangfolge der Vollkommenheit. An ihrem unteren Ende steht die bloße Materie, während sich ganz oben der Schöpfer selbst befindet. Der Mensch, mit Geist ausgestattet, steht nicht weit unter den Engeln.<sup>32</sup> Diese zur damaligen Zeit konventionelle Konzeption kann allerdings so stark abstrahiert werden, dass Gott auf bestimmte geistige Prinzipien reduziert wird; so etwa den gleichmäßigen Puls des Lebens, den Goethe mit dem Begriffspaar Systole-Diastole beschreibt.<sup>33</sup> Somit herrscht in Goethes Weltbild Dualität in funktionalistischer Form – anders als in Lavaters Monotheismus, bei dem das Gute durch das Böse gestört wird.

Auch leitet Goethe aus der Annahme von Harmonie in der Natur andere Schlüsse ab. Wo Lavaters Homogenitätsprinzip an den Grenzen der Arten Halt macht, sieht Goethe Zusammenhänge und Übergänge zwischen den Arten.<sup>34</sup> Das lässt sich

---

<sup>32</sup> Vgl. Kuhn, Dorothea: Typus und Metamorphose. Goethe-Studien. Hg. v. Renate Grumbach. Marbach a.N. 1988, S. 134.

<sup>33</sup> Vgl. Zimmermann, Rolf Christian: Das Weltbild des jungen Goethe. 2. Bd. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. München 1979, S. 226 f.

<sup>34</sup> Vgl. Kuhn 1988, S. 134.



aus seinem Vollkommenheitsmodell ableiten: Das Unendliche besteht nicht aus Teilen, sondern „alle beschränkten Existenzen sind im Unendlichen [...], sie nehmen [...] teil an der Unendlichkeit“ (SnS, S. 7). Im Laufe seiner Naturforschungen gelangt er zunehmend zur Vorstellung einer Kontinuität, etwa zwischen Mensch und Tier. Vor allem seine Entdeckung des Zwischenkieferknochens begünstigt diese Feststellung.<sup>35</sup> Als Goethe die Auffassung verwarf, das menschliche und tierische Knochengüst seien grundverschieden, begünstigte dies sicherlich das Ende der Freundschaft mit Lavater.<sup>36</sup> Vielleicht deutet sich an dieser Stelle bereits der Grundkonflikt zwischen Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie<sup>37</sup> an.

## 4.2 Individualität als zentraler Wert

„Es ist dieß, (damit wir nun bey dem Menschen stille stehn,) der erste, tiefste, sicherste, unzerstörbarste Grundstein der Physiognomik, daß bey aller Analogie und Gleichförmigkeit der unzähligen menschlichen Gestalten, nicht zwey gefunden werden können, die, neben einander gestellt und genau verglichen, nicht merkbar unterschieden wären.“ (PhF, S. 32)

---

<sup>35</sup> Schon der Titel des entsprechenden Aufsatzes drückt diese These aus: *Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre dass der Zwischenknochen der obern Kinnlade dem Menschen mit den übrigen Tieren gemein sei.*

<sup>36</sup> Vgl. Boyle 1995, S. 217.

<sup>37</sup> Diese Skizzierung ist sicher sehr ungenau. Goethe richtete sein Interesse zunehmend auf das Phänomen der Genese von Lebewesen und wandte sich zugleich vom einfachen Stufenmodell ab. Nach seiner Italienreise versuchte er Evolution und Epigenese als Erklärungsansätze zu verbinden (vgl. Kuhn 1988, S. 136).

Mit diesen Zeilen formuliert Lavater einen Gedanken, der ihn mit dem Sturm-und-Drang-Goethe verbindet und vielleicht die wichtigste Basis für ihre Freundschaft ist. Trotz der Klassifizierungen, die er in seiner Physiognomik vornimmt, ist für Lavater das Prinzip der Individualität vorrangig. Zwar sieht er in der Physiognomik das Potenzial für eine objektive Wissenschaft (vgl. PhF, S. 40), noch wichtiger scheint ihm aber zu sein, mithilfe seines Instrumentariums die Einzigartigkeit jedes Menschen deutlich zu machen. Wenn Lavater den praktischen Nutzen seines Werkes erwähnt – nämlich Sicherheit und Orientierung im alltäglichen Umgang mit Menschen zu bieten (vgl. PhF, S. 92 f), so zeigt das sicher ein Spannungsfeld an. Einerseits verspricht er in der immer komplexer werdenden Gesellschaft durch einfache Schablonen eine bessere Zuordnung von Menschen. Andererseits ist er von einem Zeitgeist geleitet, der das Individuum immer stärker ins Zentrum rückt.<sup>38</sup> An verschiedenen Stellen zeigt sich in den *Physiognomischen Fragmenten* die Schwierigkeit, beiden Ansprüchen gerecht zu werden.

So etwa in Lavaters Ausarbeitung zu den vier Temperamenten. Die auf die Antike zurückgehende und zur damaligen Zeit übliche Einteilung in Choleriker, Phlegmatiker, Sanguiniker und Melancholiker findet im Text zwar Beachtung, allerdings nur unter Vorbehalt: Lavater will es vermieden wissen, die festgelegte Charakterisierung „auf irgend Ein Individuum ganz anzuwenden“ (PhF, S. 326). Die Temperamentklassen dienen zwar als Hintergrundfolie, müssen aber differenziert werden.

---

<sup>38</sup> Vgl. Siegrist 1984, S. 377.

Das Temperament des einzelnen Menschen ist seines Erachtens eine einmalige Zusammensetzung verschiedener „Ingredienzen“, die einen eigenen „Grad von Reizbarkeit“ (PhF, S. 327) erzeugen. Demnach handelt es sich um ein nicht zu verallgemeinerndes chemisches Problem.

Allerdings hat Lavater mit seinem Ausflug in die Temperamentlehre eher die Erwartungen seiner Leser als sein eigenes Interesse befriedigt. Viel wichtiger ist ihm: Individualität zeigt sich bei einem Menschen in allererster Linie in dessen Knochengestalt. Schließlich bildet es die Grundlage für jede physiognomische Analyse. Darin stimmt Goethe mit ihm überein.<sup>39</sup> Zwar geht Lavater davon aus, dass das menschliche Knochen-System sich verändern kann – allerdings nur in einer dem Individuum vorbestimmten Weise.<sup>40</sup> Deshalb ist die Verwendung von starren Bildern als Grundlage seiner Studien, ja insbesondere von Silhouetten, sinnvoll. Besonders bei den Betrachtungen herausragender Persönlichkeiten kommt Lavaters Vorliebe für das Individuelle in der Gesichtsform zum Ausdruck.

Über das Seitenprofil des Dichters Hermes schreibt er: „Mahlzeichen dulddender Mühseligkeit scheinen sich an der Kinnlade vom Ohre bis zum Kinn auf und nieder zu wälzen“ (PhF, S. 233).

Es ist ein Prinzip der Physiognomik, dass alle Teile des Körpers sowie seelische Eigenschaften in einem notwendigen Zusammenhang stehen und in ihrer Gesamtheit die Individualität des Menschen ausmachen. Dadurch wird jedes einzelne

---

<sup>39</sup> Vgl. Züst 1948, S. 4.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 45.

Glied als unersetzlich eingestuft ebenso wie der Mensch als Ganzer. „Kein Mensch kann einen andern Menschen entbehrlich machen; kein Mensch durch einen andern ersetzt werden“ (PhF, S. 142). Zugleich wird dem Einzelnen damit ein fester Platz im metaphysischen Gesamtkontext zugewiesen.

Zunächst könnte dies zu einer deistischen Deutung führen, wie bei Züst anklingt: „Das Individuelle ist das Ewiggültige, das, wenn einmal geschaffen, selbst vom Schöpfer nicht mehr angetastet wird.“<sup>41</sup> Hier wird Lavaters Vorstellung betont, dass sämtliche Anlagen des Menschen aus einem momenhaften Schöpfungsakt hervorgehen und sich im Laufe des Lebens entfalten (vgl. PhF, S. 278). Ein vom Schöpfer losgelöstes Leben könnte die naheliegende Form dieser Entfaltung sein. Aber: „Der pädagogische Sinn des Lavaterschen Werkes liegt nicht in einem Aufruf zur Freiheit, sondern in einem sich Einfügen in die Gesetze individuellen Bestimmtseins.“<sup>42</sup> Gerade weil der Mensch eine klare Bestimmung von Gott erhalten hat, kann er diese nur dann realisieren, wenn er sich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Gott begibt.

Spätestens an diesem Punkt gerät die Konformität mit Goethe ins Wanken. Zwei von dessen literarischen Texten aus dieser Zeit machen das deutlich. In den *Leiden des jungen Werther* thematisiert Goethe ebenfalls das Individuum und kritisiert dabei gesellschaftliche Gleichförmigkeit. Werthers Beobachten und Analysieren der Menschen in seinem Umfeld in einem subjektiv gefärbten Ton erinnert ein wenig an die Texte

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 13.

<sup>42</sup> Ebd., S. 45.

der Physiognomik Lavaters. Allerdings ist eben diese Subjektivität das Problem des Romans: Werthers Wahrnehmung ist nicht stabil, seine Deutung der Welt allein von der Stimmung des Herzens abhängig. Durch den tragischen Ausgang der Handlung wird dies problematisiert, eine Lösung wird nicht aufgezeigt. Die völlige Auslieferung an die eigene Individualität scheitert deshalb, weil die Welt und die Individualität nicht unbedingt miteinander kompatibel sind. Werther findet nicht – wie Lavater es vertreten würde – einen festen Platz im metaphysischen Kontext. Vielleicht liegt hier ein entscheidendes Missverständnis zwischen Goethe und Lavater. Letzterer knüpfte an seine subjektiven Betrachtungen des Menschen objektive Ansprüche. Ersterer begründete sein Interesse für die Physiognomik ganz anders: „Analysiert wird, ihm gemäß, vom Physiognomiker dann gar nicht das entgegenstehende Gesicht, sondern das intuitiv gewonnene Gefühl für das begehrende Individuum.“<sup>43</sup> Dies könnte man auch so ausdrücken: Für Goethe ist die Physiognomik keine Wissenschaft, sondern ein poetisches Übungsfeld für die subjektive Wahrnehmung menschlicher Züge.

Noch weiter entfernt von Lavaters Menschenbild ist Goethes *Prometheus*-Hymne. Das lyrische Ich konstituiert seine Individualität in Abgrenzung und Rebellion zum Göttlichen. Das schöpferische Moment liegt also nicht am Beginn des Lebens, sondern vollzieht sich durch das sich befreiende Individuum selbst. Der Mensch ist nicht, sondern er *gestaltet*.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Matt 2000, S. 79; vgl. auch Gundolf 1925, S. 223.

<sup>44</sup> Vgl. Gundolf 1925, S. 106 ff.

„Selbstigkeit“ ist der Begriff, den Zimmermann hier bei Goethe anlegt. Das Individuum besteht nicht nur im harmonischen In-sich-Ruhen, sondern auch darin, willensstark nach außen zu wirken und sich durchzusetzen.<sup>45</sup> Außer der bloßen Form des Menschen ist also auch ein dynamisches Moment konstitutiv für seine Individualität. Beides gehört zusammen: „Wenn wir also Goethe immer wieder als den tiefst Bewegten zeigen, so ist dies kein Widerspruch dagegen, daß er zugleich der Gestalthafteste ist“<sup>46</sup>. Lavater dagegen beschränkt sich allein auf den festgelegten Aspekt menschlicher Individualität. Allerdings muss ihm zugestanden werden, dass er sich über den Bewegungsaspekt dennoch bewusst ist. In einem gesonderten Fragment (PhF, S. 275 ff) stellt er die Physiognomik der Pathognomik gegenüber. Jenes bezeichnet er als „Wissenschaft der Zeichen der Leidenschaften“ (PhF, S. 275). Da dieser seines Erachtens übermäßige Aufmerksamkeit in der Gesellschaft zuteil wird, konzentriert er sich auf die Lehre der menschlichen Züge.<sup>47</sup>

### 4.3 Die Einheit von Oberfläche und Inhalt

Mit seinen *Physiognomischen Fragmenten* verfolgt Lavater das Ziel, „einige Buchstaben dieses göttlichen Alphabets so leserlich vorzuzeichnen“ (PhF, S. 10), dass der Rezipient mithilfe des menschlichen Äußeren etwas über dessen Inneres er-

---

<sup>45</sup> Vgl. Zimmermann 1979, S. 231 ff.

<sup>46</sup> Vgl. Gundolf 1925, S. 107.

<sup>47</sup> Züst erklärt Lavaters Einseitigkeit außerdem mit dem zeitgenössischen Wunsch, sich durch Vereinfachungen vom komplizierten Rokoko zu lösen (etwa bei Winkelmann erkennbar) (vgl. Züst 1948, S. 42).

fahren kann (vgl. PhF, S. 21). Damit schließt er an Charles Bonnet an, der mit seinen Pflanzen- und Tierstudien Grundlagen von Leibniz anwendet. „Mit der Kontinuitätsidee verbindet Bonnet den Gedanken, daß alles seelische und geistige Leben unlösbar an die Existenz eines Körpers gebunden sei.“<sup>48</sup> Die Einheitsidee bezieht sich nicht bloß auf die einzelnen Teile des Körpers, sondern schließt auch das „Innenleben“ mit ein und definiert das Lebewesen somit nicht nur biologisch.

Lavater systematisiert dieses Konzept durch eine begriffliche Differenzierung. Unter „Physiognomie“ versteht er „alle unmittelbaren Aeußerungen des Menschen“ (PhF, S. 21), also die sichtbaren Gesichtszüge, letztendlich die Oberfläche. Dem gegenüber steht die „Physiognomik“ als „alles, wodurch der leidende oder handelnde Mensch unmittelbar bemerkt werden kann, wodurch er seine *Person* zeigt“ (PhF, S. 22). Interessanterweise wird unter Physiognomik zunächst einmal nicht eine Wissenschaft oder eine Methode gefasst, sondern gemeint ist die Bedeutung des Äußeren, das, worauf die Physiognomie verweist. Im Folgenden versteht Lavater aber den Begriff „Physiognomik“ immer auch als den Vorgang des Entzifferns und damit als Methode. Gegenstand und Methode fallen gewissermaßen zusammen, was unter der Annahme sinnvoll ist, dass das menschliche Gesicht als ein Zeichen verstanden werden kann. Schon Christian Wolff wandte die Semiotik auf die Physiognomik an und identifizierte den Körper dadurch als Text, der die Harmonie von Seele und Körper sichtbar macht. Lavater betreibt dieses Unterfangen noch konsequenter, womit

---

<sup>48</sup> Ebd., S. 6.

er die Semiotik der Aufklärung – laut Gray – ad absurdum führt.<sup>49</sup>

„The sign serves principally as a dispensable mark whose only purpose consists in pointing to the existence of some other thing or concept: it is in effect but a waysign, the insubstantial indicator of some more substantial being.“<sup>50</sup>

Wenn nun der Körper des Menschen zum bloßen „waysign“ verkommt und jenseitig-moralische Vorstellungen wie bei Lavater zur eigentlichen Substanz werden, dann sind die ursprünglichen Anliegen der Aufklärung – Rationalität und Diesseitigkeit – mithilfe deren eigener Methoden verdreht worden. Gray muss hier aber widersprochen werden. Lavater ist weniger systematisch, als für Grays These notwendig wäre. Die im vorangehenden Kapitel behandelte Individualität des Menschen steht der Vorstellung entgegen, ein menschlicher Körper sei nichts als ein bloßes Zeichen. Schließlich ist es die Eigenschaft eines Zeichens, reproduzierbar zu sein. Eben dies gilt nicht für den Menschen. Lavater spricht eher einzelnen Gesichtszügen verbindlichen Zeichencharakter zu. Beispielsweise verweisen geordnetere, gleichmäßigere Linien bei den Lippen auf größere Gemütsruhe, während harte, schiefe Linien Verachtung und Hass bedeuten (vgl. PhF, S. 50). Wenngleich es also verallgemeinerbare Korrespondenzen zwischen Äußerm und Innerem gibt, so behält der Mensch als diesseitiges Individuum dennoch einen eigenständigen Wert.

---

<sup>49</sup> Vgl. Gray 2004, S. 12 f + 27 f.

<sup>50</sup> Ebd., S. 13.



Recht hat Gray, wenn er bei Lavater das Innere des Menschen mit Lavater'schen Jenseitsutopien im Zusammenhang sieht. Die von Gott gesetzte Vollkommenheit ist ja potenziell im Innern des Menschen angelegt, wie bereits diskutiert. Dass er diese noch nicht körperlich realisiert, liegt daran, dass „secondary, arbitrary texts produced by human intentionality“<sup>51</sup> den ursprünglichen physiognomischen Text überlagern. Wenn nun Goethe diese arbiträren Zeichen nicht als eine Störung von außen klassifiziert, sondern ebenfalls als Ausdruck von Individualität, so ist Lavaters Gedankengebäude damit ausgehöhlt. Der Jenseitsbezug wird aufgehoben, die Idee der Gottähnlichkeit säkularisiert.<sup>52</sup>

Vielleicht aber führt es in die Irre, wenn man bei der Rekonstruktion von Lavaters Anthropologie die Semiotik zu stark bemüht. Schließlich sagt Lavater auch: „Das Aeüßerliche ist nichts, als die Endung, die Gränzen des Innern“ (PhF, S. 25 f). Zwischen Inhalt und Oberfläche wird in dieser Aussage eher ein kontiges<sup>53</sup> Verhältnis gesehen als ein symbolisches. Zeichen ist die Oberfläche nur insofern, als ihre Erscheinung auf einen inneren Zustand zurückschließen lässt (vgl. dazu Kap. 4.4).

Parallel dazu wird im Verhältnis zwischen Äußerem und Jenseitigem Unmittelbarkeit angenommen. „Das Reale, Diesseitige, wird nicht vom Transzendenten aufgesogen, die Trans-

---

<sup>51</sup> Ebd., S. 31.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 33 ff.

<sup>53</sup> Bei genauerer Betrachtung handelt es sich sogar um ein kausales Verhältnis, denn die Oberfläche bildet sich aufgrund innerer Zustände (vgl. PhF, S. 33; Pulver 1942, S. 72).

zendenz wird vielmehr nur als sublimierter Ausdruck des Real-Irdischen betrachtet.“<sup>54</sup> Dies entspricht der zeitgenössischen Vorstellung der Gegenwärtigkeit Gottes im Diesseits, die Lavater mit Goethe teilt. „Beide huldigten der Überzeugung, daß die Gottheit, was immer sie sein mag, in der materiellen Welt sichtbar sein muß, daß die Spuren des Geistes in jeder Modifikation des Fleisches zu sehen sind.“<sup>55</sup> Dies bedeutet wiederum eine Aufwertung des Körperlichen, wird es doch als eine Manifestation Gottes gesehen, nicht bloß als Symbol. Es ist kein Zufall, dass Goethe zu eben dieser Zeit seine Gestaltlehre entwickelte.<sup>56</sup> Sie ist, wie überhaupt seine ganze Naturforschung, vor allem die Konsequenz aus seinem fortgeschrittenen Spinozismus. Wenn das Unendliche (also das Göttliche) vom Menschen nicht gänzlich erfasst werden kann, so kann er sich ihm doch wenigstens in seiner raum-zeitlich beschränkten Modifikation nähern (vgl. SnS, S. 7 ff). Lavater und Goethe treffen sich gewissermaßen an einem Punkt, kommen aber aus unterschiedlichen Richtungen. Wie sich zeigen wird, sind Spinoza einerseits und Leibniz und Wolff<sup>57</sup> andererseits nicht nur unterschiedliche Ausgangspunkte, sondern führen auch zu unterschiedlichen Resultaten. Das gemeinsame Interesse Goe-

---

<sup>54</sup> Radwan 1972, S. 16.

<sup>55</sup> Boyle 1995, S. 216 f.

<sup>56</sup> Vgl. Mattenklott, Gert: Goethe als Physiognomiker. In: Clasen, Thomas; Leibfried, Erwin (Hg.): Goethe. Vorträge aus Anlaß seines 150. Todestages. Frankfurt a.M. 1984, S. 128.

Weniger fruchtbar ist jedoch Mattenklotts These, Goethes Interesse an Hülle und Gestalt resultiere daraus, dass er die Wichtigkeit des Mittelbaren erkannt habe (vgl. ebd., S. 28).

<sup>57</sup> Sicherlich stark angereichert durch den pietistischen Erfahrungsansatz (vgl. Weigelt 2001, S. 142; Radwan 1972, S. 19).

thes und Lavaters am Unmittelbaren scheint ein vorübergehender Berührungspunkt zweier grundverschiedener Wege zu sein.

#### 4.4 Körper und Moral

Lavaters Einheitsmodell von Oberfläche und Inhalt wäre nicht explizit genug gefasst, wenn man es bei diesem Abstraktionsniveau beliebe. Nähere Bestimmungen finden sich in den *Physiognomischen Fragmenten* verschiedentlich. Dabei wird jedoch der Fragmentcharakter zum Problem. Die Modelle der Sphären menschlichen Lebens scheinen nicht gänzlich aufeinander abgestimmt.

In einem eher grundsätzlich anthropologischen Fragment zergliedert Lavater das menschliche Leben in ein physisches, ein intellektuelles und ein moralisches. Er betont, dass sie im Grunde eins seien, voneinander abhingen und doch manchmal unabhängig abliefen. Ein Physiognomiker komme nicht umhin, „das dreifache Leben der Menschen wohl unterscheiden“ (PhF, S. 30) zu können. Letztendlich dient diese Unterscheidung vor allem dem Zweck, den körperlichen Sitz der drei Leben zu verorten: Das physische in Händen und Mund, das intellektuelle im Kopf und das moralische im Herzen. Lavater stellt sich in diesem Fall gegen die von ihm als „Afterphilosophie“ bezeichnete Leibniz-Wolff'sche Metaphysik, die Körper und Seele voneinander trennt (PhF, S. 26 ff). Das Modell des dreifachen Lebens eignet sich jedoch nicht, das Begriffspaar Oberfläche/Inhalt zu etikettieren.

Wie der Blick in andere Fragmente zeigt, wählt Lavater dafür verwirrenderweise die Dyade von körperlicher und moralischer Schönheit. Die „sichtbare, erweisliche Harmonie“ (PhF, S. 45) dieser beiden Seiten nachzuweisen ist Aufgabe der Physiognomik. Stillschweigend wird also der vorher so säuberlich differenzierte Begriff des Intellekts unter den der Moral gestellt. Gleiches widerfährt dem Begriff der Seele. Dafür gibt es eine plausible Erklärung: Lavater sucht die Verbindung von Innenleben und Transzendenz. Die Begriffe Seele und Intellekt könnten aber rein innerweltlich verstanden werden. Hingegen ist Moral bei Lavater metaphysisch begründet.<sup>58</sup> Seele und Intellekt erhalten nur dann ihre volle Bedeutung, wenn sie von der Moral determiniert sind. Zwischen ihnen besteht ein metonymisches Verhältnis. Dementsprechend kommt es vor, dass in Lavaters Argumentation die Begriffe gegeneinander ausgetauscht werden. Klar ist, dass auf der Gegenseite der Begriff des Körpers mit seinem Metonym „Gesicht“ steht.

So werden nun die Prämissen nachvollziehbar, die Lavater im allgemeinen Teil seines Werkes aufstellt: 1. Das Seelische drückt sich auf dem Gesicht aus. 2. Es gibt moralische Schönheit/Hässlichkeit. 3. Es gibt körperliche Schönheit/Hässlichkeit. 4. Moralische und körperliche Schönheit/Hässlichkeit stimmen bei einem Menschen überein (vgl. PhF, S. 49 f). Eine nähere Begründung für diese Prämissen liefert Lavater nicht. Der Leser muss sich mit einem Verweis auf die menschliche

---

<sup>58</sup> Vielleicht ist hier auch der umfassendere Begriff der „sittlichen Welt“ hilfreich. Eine Übereinstimmung von physikalischer und sittlicher Welt hat in Ansätzen auch schon Descartes angenommen, auch die Verformung des Gesichts durch moralische Einflüsse (vgl. Züst 1948, S. 39).

Intuition begnügen, vor allem was die Bestimmung von körperlicher und moralischer Schönheit betrifft (vgl. PhF, S. 47 f)<sup>59</sup>. An dieser Stelle zeigt sich, wie Lavater sein rationales Vorgehen mit Erfahrungswerten sowie religiösen Offenbarungen zu verbinden sucht.

Des Weiteren erklärt er, wie er sich den Zusammenhang der beiden Seiten vorstellt. Ausgangspunkt ist die Moral des Menschen, die sich in der Mimik äußert. Wiederholt sich ein moralisch schöner oder hässlicher Ausdruck häufig, so hinterlässt dieser auf dem Gesicht einen entsprechend schönen oder hässlichen „Eindruck“ (vgl. PhF, S. 52). Dabei räumt er ein: dass es sich nicht um eine Mono-Kausalität handelt, also andere Einflüsse für das Aussehen eines Menschen mitverantwortlich sind (vgl. PhF, S. 54); dass im Lauf des Lebens Veränderungen möglich sind (vgl. PhF, S. 58 f); dass über Generationen hinweg der moralische Status vererbt werden kann (vgl. PhF, S. 66 f). „Gedunken, gesunken ist das Menschengeschlecht“ (PhF, S. 196), analysiert er und macht dadurch den allgemeinen moralischen Verfall für die Hässlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft verantwortlich. Goethe bewertet diese Verbindung von Empirie und Idealismus später mit den Worten: „Lavater war eigentlich ganz real gesinnt und kannte nichts Ideelles als unter der moralischen Form“ (DuW, S. 295).

---

<sup>59</sup> Lavater will damit nicht behaupten, dass jeder Mensch die Fähigkeit hat, physiognomische Beobachtungen vorzunehmen. Nur die offensichtlichen Extreme von Hässlich und Schön seien unverkennbar. Für die genaueren Bestimmungen dazwischen brauche es ein geübtes Auge. Damit bereitet Lavater seine Genie-Konzeption vor, die er später auch auf den Physiognomiker anwendet. Dieser Ansatz zeigt, dass die massenhafte Nachahmung seiner physiognomischen Versuche mit all ihren Absurditäten nicht in Lavaters Sinne war (vgl. PhF, S. 48; Siegrist 1984, 381 f).

Damit ist ein grundsätzlicher Unterschied im Denken von Goethe und Lavater angedeutet. Zwar interessiert Goethe ebenfalls der Zusammenhang zwischen Moral und physischer Welt. Dieser ist aber weniger simpel als bei Lavater. Gundolf behauptet:

„[Z]wischen Goethes moralischer Welt, d.h. der Welt seines Menschentums [...] und seiner natürlichen Welt, seinem Reich der Notwendigkeit, klafft nicht eine unüberbrückbare Kluft, vielmehr gehen beide ineinander stetig über und der Mensch ist als Angehöriger beider Welten zugleich ihre Synthese.“<sup>60</sup>

Bei aller philosophischer Vereinfachung, die in Gundolfs Ausführung vorliegt, ist der Unterschied zwischen beiden Physiognomikern im Kern doch erfasst: Für Lavater ist der Mensch ein von Grund auf moralisches Wesen, seine physische Erscheinung ist nichts anderes als ein Abbild davon. Hingegen ist für Goethe „moralisches Dasein eine Auswirkung von Naturkräften“<sup>61</sup>. Folglich erforscht der Physiognomiker eben nicht in erster Linie die geistig-moralische Welt des Menschen, sondern die physikalischen Kräfte, die auf die geistig-moralische Welt einwirken.

In den wenigen Beiträgen, die Goethe zu den *Physiognomischen Fragmenten* geliefert hat, wird diese gegensätzliche Ausrichtung ansatzweise deutlich. So spricht sich Goethe im Fragment *Ueber die Physiognomie überhaupt* dafür aus, auch sozio-kulturelle Faktoren wie die Kleidung in die physiogno-

---

<sup>60</sup> Gundolf 1925, S. 226.

<sup>61</sup> Ebd., S. 226.

mische Analyse miteinzubeziehen. Dadurch würde die Wechselwirkung zwischen Innen- und Außenwelt besser erfasst: „Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um, und diese Umbildung ist doch wieder natürlich“ (PhF, S. 24). Dies bedeutet eine Erweiterung der Physiognomie vom rein Menschlichen auf soziale, historische und kulturelle Verhältnisse.<sup>62</sup>

Zugleich ist damit das starre Konzept der Individualität aufgelockert. Die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Innen und Außen beinhaltet, dass sich ein Mensch in der sich wandelnden Außenwelt entwickelt.<sup>63</sup> So behauptet Mattenklott, Goethe überwinde die negative Tendenz Lavaters zum „Dogmatismus des Vorurteils“. Weil die Veränderbarkeit des Menschen einbezogen würde, wäre die Physiognomie weniger schicksalhaft.<sup>64</sup>

Derartige Interpretationen sind jedoch ihrerseits nicht frei vom Verdacht des Vorurteils. Wie bereits erwähnt wurde, behauptet Lavater keineswegs, das Äußere des Menschen sei völlig schicksalhaft. Er vertritt lediglich die These, dass die Prägung in nur eine Richtung verläuft, nämlich von der Seele zum Körper. Das schließt aber nicht aus, dass eine Veränderung der Seele (etwa durch Unterweisung) und damit auch der Physiognomie möglich ist. Sonst wäre seine Beschreibung des Kausalverhältnisses unnötig. Auch könnte nicht mehr von einem didaktischen Werk gesprochen werden. Im Übrigen zeigt Lavater, dass ihm der dynamische Faktor bekannt ist, wenn er die Pathognomik ausdrücklich aus seiner Studie ausgrenzt.

---

<sup>62</sup> Vgl. Mattenklott 1984, S. 132 f.

<sup>63</sup> Vgl. Zimmermann 1979, S. 220.

<sup>64</sup> Vgl. Mattenklott 1984, S. 133.

Die einseitige Skizzierung der Lavater'schen Thesen bei einigen Forschern könnte zwei Ursachen haben. Entweder soll Goethe mithilfe eines weniger bekannten Zeitgenossen als ganzheitlicher Denker profiliert werden. Oder aber es wurden nicht sorgsam genug die verschiedenen, teils gegensätzlich wirkenden Fragmente Lavaters miteinander verbunden. Wer Zweites tut, verkennt den bewusst unsystematischen, affektuellen Charakter und überhaupt die Aspekthaftigkeit der *Physiognomischen Fragmente*.

#### **4.5 Christus als Inbegriff der Gott-Ebenbildlichkeit**

Lavaters Konzept von Moral kann noch eine Stufe weiter konkretisiert werden. Es wurde bereits gesagt, die *Physiognomischen Fragmente* setzten bei der Einschätzung von guter und schlechter Moral natürliches Gefühl und religiöse Offenbarung voraus. Beides gehört für Lavater zusammen, denn als Ebenbild Gottes hat der Mensch dessen moralische Werte in sich. Wenn also Gott als Orientierungspunkt der Studie genannt wird, so deshalb, weil er im Jenseits sowie im Menschlichen präsent ist (vgl. PhF, S. 7). Da aber der Mensch durch negative Einflüsse von seinem Urzustand abgewichen ist, braucht er ein Vorbild, um zur göttlichen Moral zurückzufinden. Sicherlich können sämtliche positiv konnotierten Gesichter in den *Physiognomischen Fragmenten* als solche Vorbilder für ein moralisch hochwertiges Menschsein gesehen werden. In Dichtern, Malern, Wissenschaftlern und generell in Genies offenbart sich Gott in besonderer Weise. Doch Lavater stellt ein Vorbild in den Vordergrund: Jesus Christus als Mensch ge-



wordener Gott. In den *Physiognomischen Fragmenten* blitzt diese Christus-Idealisierung noch verhalten auf. Aber es wird bereits erkennbar, dass Christus einen Status weit über allen anderen Personen erhält. Lavater analysiert Christus-Abbildungen verschiedener Künstler, etwa von Holbein (vgl. PhF, S. 79), spricht dort aber primär von einer Metaebene aus und bewertet die Bilder vorrangig danach, wie nah sie der Schönheit des wahren Christus kommen. Dies zeigt, dass Lavater einen prototypischen Christus vor sich sah, den er zum Inbegriff des vollkommenen Menschseins erhob. Goethe beschreibt mit zynischem Unterton:

„Der Begriff von der Menschheit, der sich in ihm und an seiner Menschheit herangebildet hatte, war so genau mit der Vorstellung verwandt, die er von Christo lebendig in sich trug, daß es ihm unbegreiflich schien, wie ein Mensch leben und atmen könne, ohne zugleich ein Christ zu sein.“  
(DuW, S. 157)

In Christus sah Lavater die konzentrierte Offenbarung göttlicher Moral. Dabei ist die Christus-Figur bei ihm nicht bloß eine dogmatische Größe, sondern erhält – ganz dem empfindsamen Zeitgeist gemäß – sehr persönliche Züge: „Ein offenes, absichtsloses, sich jedem Herzen gern mittheilendes Herz, das nicht leichtsinnig, sondern *groß* ist, [...] wird seinen Augenbrauen selten Wendungen geben“ (PhF, S. 79).

Aus Goethes Aussagen in *Dichtung und Wahrheit* lässt sich überdies ableiten, dass sich Lavaters Christus-Ideal aus seiner eigenen „Menschheit“ herausgebildet habe. Viele der positiven Eigenschaften, die Lavater Christus zuweist, werden ihm sel-

ber von Zeitgenossen und Biografen bescheinigt – etwa Weitherzigkeit und Offenheit. Sein einnehmendes Wesen und nicht zuletzt sein demütig-warmherziger Grundton in den *Physiognomischen Fragmenten* sind verantwortlich für Lavaters Popularität. Freilich kann nicht endgültig geklärt werden, ob Lavater seinen eigenen Charakter auf Christus projiziert oder umgekehrt sein biblisches Christus-Ideal ihn geprägt hat.

Klar ist aber, dass eine derartige Explizierung seines Humanismus die größte Differenz zu Goethe darstellt. In der Physiognomik ist dies nur latent erkennbar, im Briefwechsel der folgenden Jahre tritt der Konflikt immer deutlicher hervor, zumal Lavaters Christus-Verherrlichung bei aller Weitherzigkeit zugleich ein Element der Ausschließlichkeit beinhaltet: „Wie kannst Eine Gottheit glauben, wenn du nicht an Christum glaubst? Denselben Augenblick bin ich Atheist, wenn ich kein Christ mehr bin“, schreibt Lavater an seinen Freund Goethe.<sup>65</sup> Da Goethe sich von Lavater vor die Alternative gestellt sieht und seine Weltsicht von Lavater nicht als christlich anerkannt wird, ordnet sich Goethe trotzig den Atheisten zu (vgl. DuW, S. 157). Einige Jahre später bilanziert Goethe in einem Brief: „Lavater, der unter die Menschen tritt, der sich den Schriftstellern nähert, ist das toleranteste schonendste Wesen. Lavater, als Lehrer einer ausschließenden Religion, ihr mit

---

<sup>65</sup> Brief von Lavater an Goethe, Frühj 1774. In: Funck 1901, S. 21 f. Ein bloßes „Naturevangelium“ im Sinne Rousseaus, das Christus auslöst, findet bei Lavater trotz ähnlicher Ausrichtung wenig Interesse (vgl. Maier 1902, S. 359).

Leib und Seele ergeben, nenn es wie du willst – du gestehst es ja selber.“<sup>66</sup>

Zur Zeit der *Physiognomischen Fragmente* waren sich Goethe und Lavater weltanschaulich noch zu nah, um zu erkennen, wie unversöhnlich ihre Definition vom Christentum war. Vermutlich war Lavater getäuscht von Goethes *Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\**, da der Dichter dort eine vermeintlich dogmatisch verankerte Erfahrungsreligion vertrat. Dieser Text war es, der Lavater bewogen hatte, den Kontakt zu Goethe aufzunehmen. Jedoch diente die christliche Dogmatik darin wohl mehr der Tarnung, um eine echte, erfüllte Religiosität vermitteln zu können<sup>67</sup>, die Goethe später so beschreibt: „Mein Verhältnis zu der christlichen Religion lag bloß in Sinn und Gemüt“ (DuW, S. 157). In sein persönliches Christusbild übernahm er diejenigen Elemente, die das diesseitige Leben zu bereichern versprachen (Weisheit und Milde etwa) und gleichsam verwarf er die Lehren, die ihn zu sehr festlegten – insbesondere die Mittlerschaft und das Opfer Christi.<sup>68</sup> Goethe beschreibt in *Dichtung und Wahrheit* heftige Diskussionen mit Lavater und der Pietistin Susanna von Klettenberg. Zu exklusiv seien ihm deren Überzeugungen gewesen:

„Beim Glauben, sagte ich, komme alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. [...] Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unsern üb-

---

<sup>66</sup> Brief von Goethe an Lavater, 9. Aug 1782. In: Funck 1901, S. 212 f.

<sup>67</sup> Vgl. Staiger 1952, S. 117 ff.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 116 f.

rigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab und sei ganz gleichgültig.“ (DuW, S. 164)

Goethe setzt eine Leerstelle, wo Lavater seines Erachtens „aus alten Zeiten [...] ein Bild“ positioniert, „in das du dein Alles übertragen, und, in ihm dich bespiegelnd dich selbst anbeten kannst.“<sup>69</sup> Die Vakanz seines Glaubensgegenstandes ermöglicht es Goethe, im Laufe seines Lebens das Metaphysische mit unterschiedlichen Begriffen zu belegen. Lavater hatte diese Belegung ein für allemal vorgenommen.

Die Freundschaft scheiterte zuletzt an diesem Streitpunkt, darüber lassen die Textzeugnisse keinen Zweifel. Lavater hat Zeit seines Lebens versucht, Goethe zum christlichen Glauben zu bekehren. Je länger diese Versuche anhielten, umso vehementer wandte Goethe sich von Lavater ab. Die Mehrheit der Forscher und Biografen stellt Lavater als Fanatiker dar, von dem sich der Großgeist Goethe zurecht löste.<sup>70</sup> Allerdings wird der Sachverhalt gelegentlich auch von einer anderen Seite betrachtet – der des Goethe'schen Stolzes: „Goethe schätzte Brüder, die er lenken und lehren konnte, aber keine Brüder, die seine Rivalen waren und es darauf abgesehen hatten, seine Persönlichkeit, ja seine Existenz auf den gemeinsamen Status als Sohn desselben Vaters zu gründen.“<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Brief von Goethe an Lavater, 22. Jun 1781. In: Funck 1901, S. 182.

<sup>70</sup> Beispielhaft ist die Interpretation von Weigelt: „Goethe hatte sich fortwährend weiterentwickelt, Lavater dagegen verharrte letztlich auf seiner 1768 gewonnenen religiösen – christozentrischen – Position“ (Weigelt 2001, S. 156).

<sup>71</sup> Boyle 1995, S. 182.

## 5. Ergebnis

Spricht man von Anthropologie, so ist diese bei Lavater prinzipiell nicht ohne Theologie denkbar. Der Versuch, Lavaters Humanismus rein innerweltlich nachzuvollziehen oder auch zu deuten, kann nur scheitern. Dies macht ihn außergewöhnlich, denn im Zeitalter der Aufklärung werden humanistische Werte wie Individualität und Wertschätzung des Körperlichen häufig gerade durch eine Ausklammerung transzendenter Dogmatik begründet (so etwa bei Kant und Voltaire).

„In seiner grossen ethischen und religiösen Persönlichkeit fanden sich zwei sonst selten mit einander verbundene Richtungen zusammen; seine Religion war sowohl Humanität als Mystik und Offenbarungsglaube, sie zielte überall und energisch auf das Sittliche, rein Menschliche und wurzelte doch ganz und gar im Mysterium, im Glauben an das Überirdische und Unsichtbare.“<sup>72</sup>

Klarer lässt es sich kaum fassen. So schwer es auch ist, die Homogenität in Lavaters Denken zu finden – sie ist doch in diesem synthetischen Ansatz erkennbar. Volle Aufmerksamkeit für das Empirische und volle Deutungsgewalt für das Transzendente schließen einander nicht aus; sie bedingen einander vielmehr. Ähnlich wie Christus in der Lavater'schen Vorstellung ist der Mensch vollständig göttlich und gleichsam vollständig irdisch. Ebenso wenig rivalisieren Glaube und Rati-

---

<sup>72</sup> Funck, Heinrich: Lavater und Goethe. In: Johann Caspar Lavater 1741-1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. Hg. v.d. Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902, S. 314.

onalität miteinander, sofern das Zweite sich im Rahmen des Ersten bewegt. Die Synthese gelingt somit nur unter einer hierarchischen Anordnung von Offenbarung und Denken.<sup>73</sup> Der Preis dafür ist der Ausschluss sämtlicher Alternativen zur biblischen Lehre. Denn nur so kann die Offenbarung als gegeben genommen werden und als Grundlage für das menschliche Denken und Beobachten dienen.

Funck sieht Lavaters Bedeutung vor allem „in der seltenen Erhöhung und Spannung der ethischen und religiösen Kräfte“. Im Gegensatz dazu beruht Goethes Verdienst auf der „ausserordentlichen Erhöhung und Erweiterung des intellektuellen Vermögens der Menschheit“<sup>74</sup>. Der festgelegte Offenbarungsglaube ist für Goethe ein Hindernis, weil er die Leistung vorwegnimmt, die freies menschliches Denken seiner Vorstellung nach erzielt. So bestätigt sich zumindest diesbezüglich Hupperts Annahme, Lavater und Goethe vertraten Weltbilder, die von Grund auf gegensätzlich seien.<sup>75</sup> Lediglich im Interesse für das Äußere des Menschen, namentlich der Physiognomik, und grundsätzlich in der Gefühlswelt des Sturm und Drang werden die beiden durch ihr jeweiliges Weltbild vorübergehend zusammengeführt. Doch schon in dieser Zeit deutet sich an, dass Goethes Interesse an der festen Form niemals in einer Übernahme der Lavater'schen Anthropologie münden würde. Auf allen Gebieten ist sein konkurrierendes Interesse an der Bewegung und an den kosmischen Zusammenhängen zu groß –

---

<sup>73</sup> Vgl. Maier 1902, S. 365 ff.

<sup>74</sup> Funck 1902, S. 313.

<sup>75</sup> Vgl. Huppert 1949, S. 49 ff.

ebenso wie sein Glaube an die Unerfassbarkeit des Unendlichen.

## Literaturverzeichnis

### Quellentexte mit Siglen

Funck, Heinrich (Hg.): Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher. Weimar 1901.

DuW – Goethe, Johann Wolfgang: Gesammelte Werke. Bd. XI: Aus meinem Leben – Dichtung und Wahrheit. Dritter Teil – Vierter Teil. Hg. v. Erwin Laaths. Düsseldorf 1954.

SnS – Goethe, Johann Wolfgang von: Studie nach Spinoza. In: Ebd.: Werke. Hamburger Ausgabe Bd. XIII. Naturwissenschaftliche Schriften I.

PhF – Lavater, Johann Caspar: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschliebe. Eine Auswahl. Hg. v. Christoph Siegrist. Stuttgart 1984.

### Forschungstexte

Boyle, Nicholas: Goethe. Der Dichter in seiner Zeit. Bd. 1, 1749-1790. Übers. v. Holger Fliessbach. München 1995.

Brednow, Walter: Von Lavater zu Darwin. Berlin 1969.

Brunnert, P. Clemens: Goethe und Lavater. Pietistische Grund- und Glaubenshaltung in Goethes „Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\*\*“ und in Lavaters Brief zu Stolbergs Konversion als Vorwegnahme theologischer Anliegen heute. Meschede 1989.

Conrady, Karl Otto: Goethe. Leben und Werk. München; Zürich 1994.

Dohm, Burkhard: Aussichten in die Ewigkeit. Johann Kaspar Lavater und die Hermetik im Kontext von Pietismus und Aufklärung. In: Kaminski, Nicola u.a. (Hg.): Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace. Tübingen 2002, S. 101-128.

Funck, Heinrich: Lavater und Goethe. In: Johann Caspar Lavater 1741-1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. Hg. v.d. Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902, S. 311-351.



- Gray, Richard T.: About face. German physiognomic thought from Lavater to Auschwitz. Detroit 2004.
- Gundolf, Friedrich: Goethe. 12. Aufl. Berlin 1925.
- Hellen, Eduard von der: Goethes Anteil an Lavaters Physiognomischen Fragmenten. Frankfurt a.M. 1888.
- Huppert: Humanismus und Christentum. Goethe und Lavater, die Tragik einer Freundschaft. Stuttgart 1949.
- Kuhn, Dorothea: Typus und Metamorphose. Goethe-Studien. Hg. v. Renate Grumbach. Marbach a.N. 1988.
- Lackmann, Max: Ich warne vor Goethe. Goethe und Lavater – zwei Geistesgrößen ringen um Christus. Stein a.R. 1984.
- Maier, Heinrich: Lavater als Philosoph und Physiognomiker. In: Johann Caspar Lavater 1741-1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. Hg. v.d. Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902, S. 353-494.
- Matt, Peter von: ... fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts. München 2000.
- Mattenklott, Gert: Goethe als Physiognomiker. In: Clasen, Thomas / Leibfried, Erwin (Hg.): Goethe. Vorträge aus Anlaß seines 150. Todestages. Frankfurt a.M. 1984, S. 125-141.
- Moore, Evelyn K.: Goethe and Lavater: A Specular Friendship. In: Ebd.; Simpson, Patricia Anne (Hg.): The Enlightened Eye. Goethe and Visual Culture. Amsterdam; New York 2007, S. 165-191.
- Pulver, Max: Auf Spuren des Menschen. Zürich 1942.
- Radwan, Kamal: Die Sprache Lavaters im Spiegel der Geistesgeschichte. Göppingen 1972.
- Siegrist, Christoph: Nachwort. In: PhF.
- Staiger, Emil: Goethe. Bd. 1, 1749-1786. Zürich; Freiburg i.B. 1952.
- Weigelt, Horst: Johann Kaspar Lavater und Goethe – Zwischen Nähe und Distanz. In: Kemper, Hans-Georg; Schneider, Hans (Hg.): Goethe und der Pietismus. Tübingen 2001, S. 135-15.
- Zimmermann, Rolf Christian: Das Weltbild des jungen Goethe. 2. Bd. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. München 1979.
- Züst, Ruth: Die Grundzüge der Physiognomik Johann Kaspar Lavaters. Bülach 1948.