

Ulrich Schödlbauer  
Der Text als Material. Zu Benjamins Interpretation  
von Goethes *Wahlverwandtschaften* (1976)

So wenig sich die Arbeit Walter Benjamins über Goethes *Wahlverwandtschaften* aus der Forschung zu diesem Roman wegdenken läßt, so nachhaltig hat ihr Autor sie gegen die einfache Übernahme ihrer Ergebnisse in den Forschungsstand abgeschirmt<sup>1</sup>. Die methodologischen Reflexionen um die Unterscheidung von *Kritik* und *Kommentar* sind bis heute der Grund, daß der Wirkung im Detail die völlige Wirkungslosigkeit der Gesamtkonzeption entgegensteht<sup>2</sup>. Sie stehen am Beginn des Aufsatzes, als hätten sie die Aufgabe, Unbefugte von weiterem Vordringen abzuhalten<sup>3</sup>. Hier geht es darum, unter Verzicht auf eine vorweggenommene Diskussion der methodologischen Grundlagen das Vorgehen Benjamins am philologischen Detail zu überprüfen. Wie sich zeigen wird, erfüllt dieser Ansatz eine klärende Funktion in zwei Richtungen. Einmal ist die Auseinandersetzung mit Benjamins grundlegender Interpretationsannahme noch immer geeignet, Licht auf einige Schwierigkeiten zu werfen, die in der Goetheforschung bestehen. Wesentlicher ist die Aussicht, auf diese Weise das Fundament für die Erkenntnis des faktischen Vorgehens und damit des Modells der von Benjamin durchgeführten *Kritik* zu legen. Erst dieses Wissen kann die Forschung in die Lage setzen, über Anspruch und Leistung einer solchen *Kritik* und damit über ihren Beitrag zur Methodologie und Literaturwissenschaft zu entscheiden.

Legitim ist diese Fragestellung auch im Hinblick auf Benjamins eigene Unterscheidungen. Denn wenngleich die *Kritik* das ausschließlich philologische Interesse von sich weist, weil sie sich auf den *Wahrheits-*, nicht auf den *Sachgehalt* des Kunstwerks richtet, so muß sie doch in dem Maß philologischer, das heißt textgebundener vorgehen, in dem der Wahrheitsgehalt dem Sachgehalt tiefer eingesenkt erscheint<sup>4</sup>. Eine Analyse der *Wahlverwandtschaften*, die diesem Werk *Dauer* zuspricht, ist verpflichtet, die Wahrheit des Romans wenn nicht *aus*, so zumindest *an* seinen Realien, also philo-

- 1 W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: Neue deutsche Beiträge. Hrsg. v. Hugo von Hofmannsthal, 2. Folge H. 1 (1924); G. S. I, 1 – 1, 3.
- 2 Eher beiläufig bestätigt diesen Befund der kürzlich von E. Rösch herausgegebene Sammelband *Goethes Roman »Die Wahlverwandtschaften«*, WdF Bd. CXIII, Darmstadt 1975, S. 12 f.
- 3 Ähnlich hat offenbar die *Erkenntniskritische Vorrede* des *Trauerspiel*-Buches gewirkt, an deren Aufnahme vielleicht Benjamins Habilitation gescheitert ist. Esoterische Neigungen lassen sich durch das ganze Werk Benjamins hin verfolgen.
- 4 G. S. I, 1 S. 125.

logisch zu bestimmen. Damit ist die Analyse, nach dem Vorsatz ihres Autors, nicht nur in Teilen, sondern ihrem Wesen nach philologisch, – je philologischer, desto besser für sie, oder desto besser für den Roman. Wenn einer späteren Erklärung Benjamins zufolge der Kommentar von der Klassizität seines Textes und damit gleichsam von einem Vorurteil ausgeht, so besteht kein Zweifel, daß der *Kritik* im vorliegenden Fall die Aufgabe zugewiesen ist, die Klassizität dieses Textes herauszustellen<sup>5</sup>. Die Ergebnisse der Kritik müssen also am Text überprüfbar sein. Es erstaunt, daß die zentrale, bereits auf den ersten Seiten exponierte Hypothese Benjamins zu den *Wahlverwandtschaften* dieser Prüfung nicht standhält. Sie bleibt ohne Textbasis. Diesen Tatbestand herauszustellen und von ihm aus die Anlage der *Kritik* zu beleuchten, ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung.

Der Schritt, der die *Kritik* dem Kriterium der Werktreue sofort und – wie sich herausstellen wird – prinzipiell enthebt, ist die Trennung von Recht [95] und Sittlichkeit. Gegenstand des Romans, so wird dargelegt, ist die Ehe, und zwar nicht als sittliches Problem, sondern als rechtliche Institution, genauer, es sind die zerstörerischen Kräfte, die ihre Auflösung freisetzt. An keiner Stelle im Roman und schwerlich irgendwo sonst bei Goethe findet sich ein Hinweis, der die Annahme rechtfertigen könnte, Goethe habe Recht und Sittlichkeit als voneinander unabhängige Instanzen betrachtet. Das Gegenteil ist anzunehmen. Goethe kennt keinen in Benjamins Sinn pointierten Sprachgebrauch, verfügt auch über keine entsprechende Theorie. Seine Sprache zeugt vielmehr von einem eigentümlichen Ineinanderfließen der Begriffe: die Sprache des Rechts wird ohne Scheu zur Darstellung sittlicher Verhältnisse herangezogen, während Sittlichkeit umgekehrt das Recht mit einschließt<sup>6</sup>.

Den Gedanken entwickelt Benjamin – wie man bemängelt hat<sup>7</sup> – nicht am Roman, sondern aus einer Kritik an der Kantischen Definition der Ehe. Sein Vorwurf gegen Kant lautet, dieser habe aus seiner (rechtlichen) Definition der Ehe ihren sittlichen Charakter abgeleitet. Für ihn ist das der *ungeheuerste Irrtum des Philosophen*<sup>8</sup>. Die Sittlichkeit der Ehe setzt er in den Begriff der Liebe, die eins ist mit der Treue<sup>9</sup>. Doch die Liebe, so wird uns versichert, sucht ihre Bestätigung eher im Tod als in der Ehe. Die in

5 A. N. S. 520. Klassizität bedeutet die Erfüllung des Postulats der Dauer des Kunstwerks, seiner fortdauernden ästhetischen Geltung.

6 vgl. Goethe-Wortschatz, Hrsg. P. Fischer, Leipzig 1929: Sittlichkeit – I. gute Sitte, 2. Wohlständigkeit; Recht – a) Berechtigung, gesetzlich geltende Vorschrift, das Rechte, b) Gericht.

7 Rösch, a. a. O., S. 14: *Benjamin bedurfte des weithergeholten Angriffs auf Kants spröde Definition der Ehe als Rechtsnorm des »Geschlechtsgebrauchs«, um den Roman von Mittlers Ehevorstellung abzurücken.*

8 G. S. I, 1 S. 127.

den *Wahlverwandtschaften* vorgestellte Ehe entbehrt dieses sittlichen Fundaments, damit kann sie Thema des Romans allein als nur-rechtliche Institution sein.

Der unhaltbare Vorwurf gegen Kant enthüllt die Intention Benjamins. Denn die Begründung der sittlichen Notwendigkeit der Ehe gibt Kant erst im § 25 der *Metaphysik der Sitten*, der auf den von Benjamin zitierten folgt, und zwar nicht im Rückgang allein auf die rechtliche Definition der Ehe, sondern ebenso auf den Satz der Moralität, der besagt, daß der Mensch als Zweck, nicht bloß als Mittel (*Sache* sagt Kant an dieser Stelle) anzusehen sei. Natürlich kann die Ehe, als rechtliche Institution, nur die äußere Voraussetzung sittlichen Handelns sein – was aus dem Begriff des Rechts folgt –, immerhin bildet sie nach Kant eine *conditio sine qua non*. Gewinnt aber die rechtliche Konstruktion der Ehe ihre Verbindlichkeit aus ihrer sittlichen Funktion, dann mag es zwar unmoralisch geführte Ehen geben, sofern man nicht auf die Handlung, sondern auf die tragende Gesinnung blickt, andererseits ist die Auflösung der Ehe keinesfalls als nur-rechtliches, sondern immer auch als sittliches Problem zu behandeln. Gegen diesen Standpunkt läßt sich verschieden argumentieren. Man kann die Begründung des Satzes vom sittlich notwendigen Charakter der Ehe *unmittelbar* angreifen, das heißt Kants Anwendung des Moralprinzips an dieser Stelle auf ihre Korrektheit hin befragen, man kann aber auch die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Kants Einführung des Moralprinzips selbst in Zweifel ziehen. Keine dieser Möglichkeiten ergreift Benjamin; wenn er die Leistung des Moralprinzips geflissentlich übersieht, so deshalb, um die Ergebnisse anzugreifen – die Ehe als zugleich rechtliche und moralisch verbindliche Institution –, ohne den Begründungsgang mitzuvollziehen. Sein Verfahren ist rein polemisch, nicht argumentativ, seine Absicht dogmatisch. Sie geht dahin, Kant zu einem Exponenten der Aufklärung zu machen, deren von Goethe in der Selbstanzeige der *Wahlverwandtschaften* bemühte *heitere Vernunftfreiheit* für sittlich irrelevant erklärt und als Erfahrungsarmut geschmäht wird<sup>9</sup>. Welcher Erfah-

9 G. S. I, 1 S. 129: Hier (in Mozarts Zauberflöte, Anm.) ist, so sehr der Geist der Freimaurerei alle sachlichen Bindungen auflösen mußte, die Ahnung des Gehalts zum reinsten Ausdruck im Gefühl der Treue gekommen. Vgl. auch S. 130.

10 Vgl. G. S. I, 1 S. 188: Aber deutlicher als diese Sätze, die vergeblich Gottes Reich, wo die Liebenden wohnen, in dem der heiteren Vernunftfreiheit zu suchen scheinen... S. 126: Kants kritisches Werk und Basadows Elementarwerk, das eine dem Sinn, das andere der Anschauung der damaligen Erfahrung gewidmet, geben auf sehr verschiedene, doch gleichermaßen bündige Weise Zeugnis von der Armseligkeit ihrer Sachhalte. In diesem bestimmenden Zuge der deutschen – wenn nicht der gesamteuropäischen – Aufklärung darf eine unerlässliche Vorbedingung des Kantischen Lebenswerks einerseits, des Goetheschen Schaffens andererseits erblickt werden. Den Sätzen über Kant entsprechen die Ausführungen in *Über das Programm der kommenden Philosophie*. Dort heißt es von der Weltanschauung der Aufklärung: Diese

rungstypus hier ins Spiel kommt, lehrt das Stillschweigen über die Grundlagen der Kantischen Ethik ebenso wie die Formel von *Gottes* [96] *Reich, wo die Liebenden wohnen*: in diesen und anderen Wendungen gibt sich Benjamin als Gnostiker zu erkennen<sup>11</sup>. Sein Affront gilt dem Gedanken der Selbstbestimmung des Menschen; sofern diesem Gedanken in der Aufklärung eine bestimmende Rolle zufällt, ist der Ansatz des frühen Benjamin tatsächlich antiaufklärerisch. Sittliche Autonomie, von Kant in Vollen- dung jener epochalen Tendenz theoretisch begründet, muß ihm als *contradictio in adiecto* gelten, da Autonomie – die *heitere Vernunftfreiheit*<sup>12</sup> – einer Sittlichkeit wider- streitet, die in Transzendenz gründet<sup>13</sup>. Benjamins vorzügliches Instrument, diese Lesart durchzusetzen, ist seine Konstruktion des *Mythischen*, ihr Illustrationsobjekt Goethes Roman, der damit in schroffe Opposition zu seinem Zeitalter gerät – was we- niger überrascht vor dem Hintergrund einer massiv restaurativen Tradition der Goe- thephilologie, die hier Unterstützung von einem Denker eschatologischer Ausrich- tung erfährt: *Denn genau um die Zeit, da Kants Werk vollendet und die Wegekarte durch den kahlen Wald des Wirklichen entworfen war, begann das Goethesche Suchen nach dem Samen ewigen Wachstums*<sup>14</sup>. Die Frage nach der Legitimität einer solchen Entgegensetzung ist unabweisbar.

Der Vorliebe für Entlegenes zum Trotz weiß Benjamin keine Belegstelle beizubrin- gen, an der seine These, Thema des Romans sei die Ehe als nur-rechtliche Institution,

*war eine der niedrigst stehenden Erfahrungen oder Anschauungen von der Welt. Daß Kant sein ungeheu- res Werk gerade unter der Konstellation der Aufklärung in Angriff nehmen konnte, besagt, daß diese an einer gleichsam auf den Nullpunkt, auf das Minimum von Bedeutung reduzierten Erfahrung vorgenommen wurde.* (A. N., S. 29).

- 11 Ich schließe mich dem Sprachgebrauch G. Scholems an, der in der jüdischen Mystik eine gnos- tische und eine praktisch-ethische Komponente unterscheidet; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957. Zu Benjamins eigenem Gnosis-Verständnis vgl. ders., *Eine neue gnostische Liebesdichtung*, eine Rezension aus dem Jahre 1928. Darin heißt es über das Aufflammen gnostischer Spekulationen: ... *dafür ist dieses Autors bisheriges Werk ein neuer Beweis. Und insofern rückt es nahe genug an das Lebenswerk desjenigen Mannes, der in der unvergleichlich um- fassendsten, gültigsten und entschiedensten Form diesen Geisterkampf durchlitt und bestand — das Werk eines in Deutschland noch immer fast Unbekannten, Brusts und meines gemeinsamen Freundes Florens Christian Rang.* G. S. II, S. 103, vgl. ferner die in den Anmerkungen zu diesem Text abgedruck- ten Bemerkungen Benjamins über Rang zu Hofmannsthal. Benjamins Verhältnis zu Rang so- wie die spezifische jüdisch-gnostische Komponente im Denken Benjamins harrt noch der ent- schiedenen Aufhellung.
- 12 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. Vorländer, Meiner/Hamburg 1967, S. 39: *Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Frei- heit...*
- 13 vgl. Anm. 10 sowie Benjamin a. a. O., I. 1, S. 189: ... *die Entscheidung ist transzendent.*
- 14 G. S., I. 1, S. 126.

sich als von Goethe getragen ausweisen könnte. So ist der nachkommende Interpret auf die Passagen der *Wahlverwandtschaften* verwiesen, die der Sache nach von diesem Thema handeln. An genau zwei Stellen tritt der rechtliche Charakter der Ehe als Problem zutage. Das erste Mal im Anfangsstadium der Leidenschaften, als der Graf gesprächsweise den scherzhaften Vorschlag macht, jede Ehe vorerst nur auf fünf Jahre zu schließen, damit der Zusammenhalt um so sicherer fortbestände. Charlotte versucht, dem Gespräch eine andere Wendung zu geben.

*So artig und lustig dies klang und so gut man, wie Charlotte wohl empfand, diesem Scherz eine tiefe moralische Deutung geben konnte, so waren ihr dergleichen Äußerungen, besonders um Ottiliens willen, nicht angenehm. Sie wußte recht gut, daß nichts gefährlicher sei als ein allzu freies Gespräch, das einen strafbaren oder halbstrafbaren Zustand als einen gewöhnlichen, gemeinen, ja löblichen behandelt; und dahin gehört doch gewiß alles, was die eheliche Verbindung antastet<sup>15</sup>.*

Charlotte sieht sich in der Rolle der Erzieherin. Die tiefe moralische Deutung bleibt den reifen, lebenserfahrenen Gesellschaftsgliedern vorbehalten, das Kind, dessen Ausbildung sie übernommen hat, muß angehalten werden zu unwandelbarer Ehrfurcht vor dem Gesetz. Zugleich empfindet sie als Frau – die der wachsenden Neigung zwischen Ottilie und Eduard zwar noch keine zerstörerische Bedeutung beimißt –, daß dieses freie Gespräch über den bestmöglichen Fortbestand der Ehe in Ottilie Zweifel an der Wichtigkeit ihres Bestandes wecken könnte. Es wäre jedoch weit gefehlt, wollte man das pädagogische Gewicht, das sie dem rechtlichen Aspekt der Ehe hier zumißt, als das eigentlich ausschlaggebende in ihrer künftigen Handlungsweise betrachten. Dagegen spricht schon, daß sie allein das Kind und nicht das Recht dazu benützen will, ihre gefährdete Ehe zu erhalten. Nur Zynismus kann sie in der großen Aussprache mit Eduard, wo sie auf ihr *wohlerworbenes Glück*, die *schönsten Rechte* pocht, so verstehen, als sei ihr um das bürgerliche Recht zu tun<sup>16</sup>.

15 *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe 1951, Bd. 6, S. 310.

16 Goethe, a. a. O., S. 342 f; der erzieherische Aspekt wird in der Literatur gewöhnlich übersehen: vgl. H. J. Geerds, *Goethes Roman ›Die Wahlverwandtschaften‹. Die Hauptgestalten und die Nebenfiguren in ihrer Grundkonzeption*. In: Rösch, a. a. O., S. 300. Goethe bezeichnet ihn in seiner Rezension der Johanna Schopenhauer: *Erziehung heißt, die Jugend an die Bedingungen gewöhnen, zu den Bedingungen bilden, unter denen man in der Welt überhaupt, sodann in besonderen Kreisen existieren kann. Der Roman hingegen stellt das Unbedingte als das Interessanteste vor...* Diese erzieherische Funktion kennzeichnet die Rolle Charlottes genauer als die eilfertig postulierte »Enge« ihres Charakters – Geerds, a. a. O., P. Stöcklein, *Stil und Geist der ›Wahlverwandtschaften‹*, E. Loeb, *Liebe und Ehe in Goethes ›Wahlverwandtschaften‹*, beide in: Rösch, a. a. O., u. a.

Das zweite Mal faßt Eduard die Ehe als rechtliches Problem. Es ist die [97] Nacht, in der er die Einwilligung seiner Frau in die Scheidung erwartet, in der er Ottilie am Ufer des Sees überrascht, die Nacht des Unglücks, da die Hoffnung *wie ein Stern, der vom Himmel fällt*, über ihre Häupter wegfährt. Das Kind, beschwört er Ottilie, sei durch doppelten Ehebruch gezeugt. Die Stunde war unselig, als diese Tat geschah, sie entheiligte den gesetzlichen Bund. Unwiderruflich sei die Entheiligung, sie treibe den Keil endgültiger Entfremdung zwischen die Gatten und binde den Ehebrecher an seine Geliebte. – Die Ehe hat, als rechtliche Institution, geheiligten Charakter: sie gebietet Ehrfurcht. Diese Gewalt über den Menschen verliert sie, paradoxerweise, für den, der sie verletzt. Eduard kehrt, wenn der Ausdruck erlaubt ist, Benjamins Argumentation genau um. Seine Deutung wird durch den Gang der Ereignisse abrupt widerlegt. Während er vergangenes Unrecht zum Fundament zukünftigen Glücks bestimmt, bereitet er gegenwärtiges Unglück vor und schafft sich selbst in seiner Geliebten einen unerbittlichen Sachwalter jener Integrität, die er so leichtfertig abtut.

Worin sollte auch das rechtliche Problem bestehen? Eine Ehe wird geschieden oder auch nicht – wo nicht, weiß man sich zu arrangieren, wie das Beispiel des Grafen und der Baroness zeigt. Sobald Charlotte mit dem Kind die Hoffnung verliert, Eduard zu halten, gibt sie ihn frei. Die Existenzform des Grafen und der Baroness hält Benjamin im Einvernehmen mit der Forschung für nichtig, doch zumindest Ottiliens Votum steht dem entgegen: sie wird vom Grafen angezogen, sein gehaltvolles Gespräch erschließt ihr die Welt wie Eduard ihr das eigene Innere; der Erzähler nennt ihn einen bedeutenden Menschen<sup>17</sup>.

Das Recht, weil ohne sittlichen Bezug, ist für Benjamin eine mythische Instanz. Diese Konzeption findet sich ausgeführt in dem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*<sup>18</sup>. Es fällt in den Bereich des Schicksals, der den *Schuldzusammenhang alles Lebendigen* umfaßt<sup>19</sup>. Nicht sittlich, sondern natürlich ist diese Schuld. Sie wird gesühnt, nicht gebüßt, und ihre Sühne ist das Opfer eines Unschuldigen<sup>20</sup>. Als einen solchen Akt der Sühne versteht Benjamin im Kreis des Romans den Freitod Ottiliens. Das ist der Grund, aus

17 Goethe, a. a. O., S. 412f. Die Verurteilung des Paares ist älter als Benjamins *Kritik* und setzt sich bis in die neuesten Arbeiten fort, so daß es nicht müßig erscheint, auf die im Roman abgegebenen Voten achtzugeben. Wie ein größtenteils in der bürgerlichen Moral wurzelndes Urteil Eingang in eine mit sozialistischen Prämissen zu Werke gehende Interpretation finden kann, demonstriert Geerds, der dem Grafen anarchische Zielsetzung vorwirft, a. a. O., S. 300.

18 Vgl. A. N.

19 Benjamin, a. a. O., S. 63, G. S. I, 1, S. 138 f, ferner *Schicksal und Charakter*, in: A. N.

20 G. S., I 1, S. 140.

dem er ihm Tragik abspricht: Tragik ist außerhalb der sittlichen Ordnung nicht vorstellbar. So gilt es zu verstehen, was Benjamin unter dem Mythischen begreift und was ihm dieses Modell leistet, bevor man, wie geschehen, in resignativer oder rezeptionstheoretischer Absicht die Frage nach Tragik oder Nichttragik des Ottilienschicksals zu einem Fall individuellen Gutdünkens und zu einem Beleg für die These macht, auf einer gewissen Ebene der Thematisierung sei in der *Wahlverwandtschaften*-Forschung alles möglich. Die Begriffsanalyse kann einen Diskurs wiederherstellen, den die rezeptionsgeschichtliche Einstellung voreilig abzubrechen in Gefahr ist<sup>21</sup>. – Jene Konstruktion des Rechts als einer mythischen Instanz wendet sich, soviel ist sicher, gegen die herkömmliche Naturrechtslehre, der zufolge das positive, gesetzte Recht seinen Legitimitätsgrund wie die Instanz seiner Kritik im Naturrecht, also in einer sittlichen Wertordnung hat, die »von Natur« und nicht kraft menschlicher Übereinkunft in Geltung ist. Die Annahme eines Naturrechts macht das jeweils besondere Recht kritisierbar, Benjamins Konstruktion erhebt den Anspruch, die Sphäre des Rechts insgesamt zu kritisieren<sup>22</sup>. Mit einer eigentümlichen Wendung erfaßt die Polemik zugleich die Kantische Theorie, die das Recht als Rahmenbedingung moralischen Handelns in die Ethik hineinbindet, – um sie implizit zu verwerfen. Freiheit, nach Kant [98] der Grund allen sittlichen Handelns, wird nicht als Selbstbestimmung definiert, sondern als der Bereich der Bildung: *Ihm* (dem Gebiet der Freiheit, Anm.) *gehört die individuelle Ausprägung des Schicklichen, ihm die individuelle Ausprägung des Geistes an: alles dasjenige, was Bildung genannt wird*. Der Text fährt fort: *Die bekunden die Vertrauten vor allem. Ist das wahrhaft ihrer Lage gemäß? Weniger Zögern möchte Freiheit, weniger Schweigen möchte Klarheit, weniger Nachsicht die Entscheidung bringen*<sup>23</sup>. Unmittelbar im Anschluß an die Bestimmung der Freiheit *im weitesten Sinne* als Bildung wird ihr also ein neuer Begriff von Freiheit entgegengesetzt, der geradezu in der Abwesenheit von Bildung oder deren Zurückdrängung seine Verwirklichung findet. Und diese Freiheit ist, wie der Terminus *Entscheidung*, der zu diskutieren sein wird, hinreichend bezeugt, das genaue Gegenteil von Selbstbestimmung, von Autonomie – sie ist Rückbindung des Menschen an eine transzendente Instanz. Freiheit als Bildung wird dagegen als ein *Ausgeliefertsein* angesehen: *Sie* (die Personen des Romans, Anm.) *jedoch unterstehen*

21 Dagegen läßt sich K. Köhnkes Forderung nach einer Akzentverschiebung der Deutung in Richtung auf das Thema der sittlichen Selbstbestimmung als heilsames Korrektiv verstehen, auch wenn ihm die Ausführung nicht ganz Genüge tut. Ders., *Untersuchungen zur Deutung der Welt in Goethes ›Wahlverwandtschaften‹*, In: Rösch, a. a. O.

22 Zur Stellung gegen das Naturrecht vgl. *Zur Kritik der Gewalt*, A. N. S. 42 ff.

23 G. S. I. 1, S. 131.

auf der Höhe der Bildung den Kräften, welche jene als bewältigt ausgibt, ob sie auch stets sich machtlos erweisen mag, sie niederzuhalten. Für das Schickliche ließen sie ihnen Gefühl, für das Sittliche haben sie es verloren<sup>24</sup>. Die Kräfte sind die des Mythischen.

Der Begriff der Bildung enthält eine Zweideutigkeit ganz analog zu der, die Benjamin als *mythische Zweideutigkeit der Gesetze, die nicht »übertreten« werden dürfen, verzeichnet*<sup>25</sup>. Dasselbe Recht räumt ein und schließt zugleich aus. Im Prozeß der Bildung emanzipiert sich der Mensch von der Natur; gleichzeitig wird er blind gegen seine Zugehörigkeit zu ihr. Dies Verhältnis stellt Benjamin dar, indem er als Kennzeichen ihrer Bildung die Freiheit der Romanfiguren von Aberglauben hervorhebt: *Wohin führt ihre Freiheit die Handelnden? Weit entfernt, neue Einsichten zu erschließen, macht sie sie blind gegen dasjenige, was Wirkliches dem Gefürchteten einwohnt*<sup>26</sup>. Nur Eduard und Mittler machen eine geringfügige Ausnahme. Zweideutigkeit aber ist nach Benjamin das Kennzeichen des Mythos<sup>27</sup>. Der gebildete Mensch hat keinen *Halt* gegen das Mythische. Bildung, nicht als Surrogat der Freiheit, sondern als ihr Wesen verstanden, ist die Formel, in der die Denunziation eben dieser Freiheit, der Selbstbestimmung, gelingt. Sie selbst soll mythischer Natur sein, außerhalb der wahren ethischen Ordnung stehen.

Auf den ersten Blick mag es gezwungen erscheinen, Benjamins Aussagen so strikt auf die Kantische Theorie zu beziehen. Doch Benjamin selbst hat den theoretischen Gehalt des Romans, wie er ihn versteht, im Gegenzug zu Sinn und Buchstaben Kants exponiert, und es ist nur folgerichtig, den Gegensatz durch die *Kritik* hin zu verfolgen und zu bezeichnen. Es würde den Rang des Denkers Benjamin auf eine unvertretbare Weise schmälern, wollte man der Kritik einen derart assoziativen Charakter unterlegen, daß es nicht geraten erschiene, eine Konstanz der theoretischen Motive auch nur versuchsweise anzunehmen. Dies vorausgesetzt, ist deutlich, daß Benjamin sich dem Anspruch der Kantischen Ethik gar nicht stellt. Denn diese Ethik ist keine Bildungsethik, die auf »Weltweisheit« gründet, die in ihr geforderte Freiheit ist keine, die man durch Bildung erwirbt, sondern tritt im einzelnen als einem vernünftigen, handelnden Wesen überhaupt zutage<sup>28</sup>. Die Denunziationsstruktur, die den Gedanken der sittlichen Autonomie nicht zu denken erlaubt, sondern mit Hilfe quasi-objektivistischer

24 a. a. O., S. 134.

25 A. N., S. 61.

26 G. S. 1.1, S. 132.

27 a. a. O., S. 174 f.

28 vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Der Abschied von der Bildungsethik kennzeichnet vielmehr Kants Bruch mit der rationalistischen Ethik Christian Wolffs und dessen Vorgänger.

scher Begriffe wie Bildung — später treten andere an die Stelle [99] — zudeckt, hält sich in den Schriften der sogenannten Frankfurter Schule und ist maßgeblich an der »Dialektik der Aufklärung« beteiligt.

Benjamins These von der mythischen Zweideutigkeit der Bildung entstammt der Religionsphilosophie Kierkegaards. Dort findet sich das Zitat: *Hat das Christentum einmal die Gestalt der Welt verändert. indem es die rohen Leidenschaften der Unmittelbarkeit besiegte und Staaten veredelte, so wird es in der Bildung seinen ebenso gefährlichen Widerstand finden*<sup>29</sup>. Bildung ist das Instrument des Christentums im Kampf gegen die Natur, sie besiegt die rohen Leidenschaften der Unmittelbarkeit. Von einem gewissen Punkt an kehrt sie sich, ihrer dienenden Funktion ledig, als Instrument der vergewaltigten Natur gegen die Religion selbst.

Die von Benjamin entworfene Konzeption des Mythischen – nicht nur der Fragwürdigkeit der Bildung – geht unter anderem auf Kierkegaard zurück. Theodor W. Adornos *Kierkegaard* enthält, mit Differenzen in beide Richtungen, ihre extensive Darlegung. In seiner Interpretation jener Stelle setzt er die Gewichte ein wenig anders. Ihm gilt das, was Kierkegaard mit dem verdinglichten und fragwürdigen Begriff der Bildung belegt, als *versöhnende Dialektik, die aus Natur hervorgeht, diese zu sänftigen*, und das Christentum, das in Opposition zu ihr gerät, schlägt selber in Naturdämonie zurück. Nur vordergründig ist die Stoßrichtung eine andere als bei Benjamin. Das Christentum, wohlgermerkt Kierkegaards Christentum der Innerlichkeit, soll seines mythischen Charakters überführt werden. Innerlichkeit ist die *Substantialität des Geistes*, und Adornos conclusio lautet: *Indem aber der autonome Geist als leibhaft erscheint, nimmt Natur vom Geiste Besitz, wo er am geschichtlichsten auftritt: im objektlosen Innen. ... Der Naturgehalt bloßen, in sich »geschichtlichen« Geistes mag mythisch heißen*<sup>30</sup>. Ohne den Satz im Detail zu interpretieren – das würde einen Vergleich von Kierkegaards *Geschichtlichkeit* und des Benjaminschen Modells einer Naturgeschichte des Geistes, das im *Trauerspiel*-Buch erstellt und von Adorno zitiert wird, erfordern – sei auf die gemeinsame Auslegung von Autonomie als Spiritualität, als ein Sich-Absetzen gegen Natur hingewiesen, sowie auf die Pointe Adornos, die auch die Benjamins ist, eine solcherart freigestellte Spiritualität der blind verfügenden, das heißt mythischen Natur unterworfen zu denken.

29 Zitiert nach Th. W. Adorno, *Kierkegaard*, Frankfurt/Main 1974, S. 197.

30 Adorno, a. a. O., S. 97.

Benjamins Behauptung, in den Personen der *Wahlverwandtschaften* überlebte das Gefühl für das Schickliche das Gefühl für das Sittliche, wird am Text nicht ausgewiesen. Doch Mythisches findet Benjamin allenthalben. Es ist die Macht, die den Geistlichen hinwegrafft, der auf dem Totenacker seinen Klee baut und damit die Gräber der Ahnen schändet, *die im Sinne nicht nur des Mythos, sondern der Religion den Boden unter den Füßen der Lebenden gründen*<sup>31</sup>, es ist das fahle Licht über der Landschaft, es ist der unheilbringende See, es sind die kleinen Verfehltheiten im Umgang Eduards mit Ottilie, wie zum Beispiel sein falsches Flötenspiel, dem sich Ottilie anpaßt, und seine Duldung, wenn sie während seines Vortrags im Buch mitliest, es ist ferner der Bereich der Vorzeichen, die Benjamin erhellend als Todessymbolik erläutert<sup>32</sup>, Ottiliens Magnetismus, am Ende Goethes Theorie der Urphänomene, des Dämonischen, seine Ansicht der Natur überhaupt. Belege werden gehäuft, von denen jeder mühelos anders gedeutet werden könnte. Nur die Fülle, nicht das Gewicht der Belege gibt der Deutung den Schein von Plausibilität, Nicht weil er [100] auf dem Friedhof Klee baut, stirbt der Geistliche: er stirbt als Greis eines völlig normalen Todes; nicht der Totenacker macht seinen Tod bedeutsam, sondern die Umstände, unter denen er verscheidet – die Kindstaupe, bei der ihm Mittler halb sein Amt abnimmt. Es wäre nicht einmal erwiesen, daß es beide Male dieselbe Person ist, weil er gar nicht als Person in Erscheinung tritt. Das fahle Licht, das angeblich den Roman durchwaltet, ist eine suggestive Erfindung des Interpreten, im Fall des Sees vermeidet Goethe mit viel Bedacht jede Dämonisierung; daß Ottilie sich dem falschen Flötenspiel Eduards nicht aus Vorsatz, sondern unwillkürlich anpaßt, ist Zeichen der beginnenden Leidenschaft, ähnlich den Indizien, wie sie an Charlotte und dem Hauptmann bei der Planung des Parks sichtbar werden, ohne daß bereits eine sittliche Entscheidung ins Haus steht, usw. Die Belege haben rein demonstrative, nicht verifizierende Funktion. Auf der Woge Benjaminscher Beredsamkeit schwimmen sie wie Treibholz obenauf, als Teile eines untergegangenen Ganzen. Benjamins Interpretation hat die Struktur des Aberglaubens, so wie seine Kennzeichnungen des mythischen Waltens zwangsläufig mit den Zeichen identisch sind, die der Aberglaube zu gewahren vermeint. An der Bestimmtheit von Goethes Personen und Situationen gleitet sie ab, und doch kann der Interpret, der nach Zeichen des Aberglaubens sucht, genausowenig wie der Abergläubische im eigentlichen Sinne widerlegt, sondern bestenfalls beruhigt werden. Diese

31 Benjamin a. a. O., S. 132.

32 Zur symbolischen Dimension der *Wahlverwandtschaften* vgl. vor allem W. Killy, *Wirklichkeit und Kunstcharakter*. In: *Neue Rundschau* 72, 1961.

Beruhigung kann in nichts anderem bestehen als im Aufweis der lückenlosen Motiviertheit aller Vorkommnisse, denen jenes Zeichen aufgedrückt scheint. Die Schwierigkeit besteht darin, daß mit der schwindenden Greifbarkeit der mythischen Zeichen ihre Unangreifbarkeit zunimmt, und so verfährt die mythische Deutung nach dem Grundsatz: es bleibt immer etwas hängen.

Ihr historisches Recht kann darin gesehen werden, daß sie mit Nachdruck auf die symbolische Dimension des Romans, soll heißen auf einen Verweisungszusammenhang jenseits der Ebene der Personengestaltung und Handlungsführung, vor allem der ostensiven Naturbeschreibung, hingewiesen hat. *Allerdings* ist die Natur Mitspielerin des Geschehens. Gegen Benjamin ist Walther Killy zuzustimmen, daß in dieser Symbolik der spezifische Kunstcharakter des dargestellten Geschehens gründet und nicht die *dämonischen Prinzipien der Beschwörung* ins Bild *ragen*<sup>33</sup>. Die These Benjamins, Goethes Symbolbegriff und seine Naturauffassung trage mythische, naturmagische Züge, kann hier nicht weiter verfolgt werden; sie würde eine eigene Untersuchung erfordern<sup>34</sup>. Stattdessen sei die Analyse auf die Erscheinungsformen des Mythischen zurückgewendet, wie sie Benjamin am Roman konstatiert. Zu ihnen zählt zunächst das Tellurische, die Macht des leblosen Elements über das Leben, sodann das Indifferente gegenüber der Frage nach der Wahrheit und dem sittlich Guten, das Chaotische gegenüber dem hierarchisch Gegliederten, dem Logos, schließlich das Unerlöste<sup>35</sup>. Zentral ist das Mythische als Schuldzusammenhang, als dem Lebendigen inwohnende Tendenz zur Gewalt<sup>36</sup>. Gewalt, so belehrt uns der Autor in *Zur Kritik der Gewalt*, ist entweder mythischer oder göttlicher Natur, mythische Gewalt *rechtsetzend* oder *rechtserhaltend*. Urbilder rechtsetzender Gewalt sind die Taten der Heroen<sup>37</sup>. *Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr den Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese [101] grenzenlos, ist die my-*

33 vgl. Killy, a. a. O.; Benjamin a. a. O., S. 179.

34 H. Brinkmann, *Zur Sprache der ›Wahlverwandtschaften‹*, in: Rösch, a. a. O., sowie Stöcklein, a. a. O., versuchen Goethes Begriff des *Dämonischen* für die Interpretation des Romans nutzbar zu machen, ohne ihn indes einer kritischen Analyse zu unterwerfen, für die Benjamins These einen Ausgangspunkt bilden könnte.

35 Ihrem Aufweis dient Teil I der *Kritik*.

36 Benjamin a. a. O., S. 133.

37 In *Zur Kritik der Gewalt*, a. a. O., S. 60.

*thische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsühnend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal*<sup>38</sup>.

Falsifizierende Kraft gewinnen Belegstellen, wenn sie sich als unvereinbar mit einer gegebenen Interpretation erweisen. Die Interpretation, auf die sich Benjamin mit vernichtendem Elan bezieht, ist Friedrich Gundolfs *Goethe*<sup>39</sup>. Die Polemik zieht sich als roter Faden, offen und versteckt, durch den ganzen Aufsatz. In einem ersten Schritt übt Benjamin Korrektur an Gundolfs mythischer Deutung des Werks, genauer an Gundolfs Deutung des Mythischen in Leben und Werk des Dichters. Sie gilt, wie bekannt, dem biographischen Gesamtkonzept: Gundolf, so Benjamin, konstruiert Goethe als mythischen Heros, den die Einheit von Werk, Wesen und Leben auszeichnet. *Dort (im Bereich des Mythos, Anm.) ist das Wesen Dämon und das Leben Schicksal und das Werk, das nur die beiden ausprägt, lebende Gestalt, dort hält es zugleich den Grund des Wesens in sich und den Inhalt des Lebens. Die kanonische Form des mythischen Lebens ist eben das des Heros*<sup>40</sup>.

Dieses Konzept – ersichtlich untergeschoben, denn es unterschlägt, daß Gundolf die Einheit von Leben und Werk, wenn auch problematisch, durch seine Theorie des »Urerlebnisses« bestimmt<sup>41</sup>, die Benjamin gesondert und nicht ganz überzeugend kritisiert – ersetzt er vordergründig durch eins der strikten Trennung von Leben und Werk. Das Mythische, wie auch immer im Leben erfahren, finde als Gehalt seinen Niederschlag allein im Werk. Der Dichter, der Mythisches gestaltet, sei selbst keine mythische Gestalt. Diese programmatischen Sätze klingen plausibel, ja wohltuend, doch sie enthalten nur die halbe Wahrheit. Es fällt auf, daß Benjamin selbst ohne Scheu im Zuge der Romaninterpretation auf die Biographie zurückgreift, wie etwa in den Hinweisen auf Goethes eigene Ehe, auf Minna Herzlieb und, an bedeutsamer Stelle, im Bild des Sternenaufgangs<sup>42</sup>. Den Tatbestand gilt es zu verstehen, nicht als Rückfall hinter die eigene Einsicht zu verdammen. Nicht jegliche Einheit von Leben und Werk streitet Benjamin ab, er leugnet nicht einmal, daß die vorhandene Einheit mythischer Natur ist. Er leugnet die *bruchlose* Einheit von *Leben und Wesen*, wie sie für den *Heros* bezeichnend ist. Dieser Satz hat zwei Bedeutungen; sie festzuhalten heißt,

38 a. a. O., S. 62.

39 F. Gundolf, *Goethe*, Berlin 1920.

40 G. S. I. 1, S. 157.

41 vgl. Gundolf.

42 Weitere Beispiele sind die von Benjamin diagnostizierten Zeichen der Lebensangst.

den Bau der *Kritik* an dem Punkt nachzuzeichnen, an dem die eigentlichen methodologischen Entscheidungen fallen.

1. Der Heros ist das Urbild rechtsetzender Gewalt. Nun ist die im Verfall der Ehe in Goethes Roman nach Benjamin freiwerdende Gewalt nicht rechtsetzender, gleichwohl mythischer Natur. Sie ist rechterhaltend. Sie ist, immer nach Benjamin, die Gewalt, mit der das Gesetz den bedroht, der es bricht, sie ist verfolgende Gewalt. Ihre Akteure sind jene anonymen Kräfte, welche das dämonische Walten der Natur signalisieren und die nichts anderes anzeigen, als daß durch das Romangeschehen eine mythische Ordnung, eben die des Rechts, angerührt wird. Kenntlich werden sie einer Interpretation, die in ihrem Vorgehen die Struktur des Aberglaubens kopiert, also einer Form von Mißtrauen, die aus den Zeichen einer obwaltenden Ordnung, die sich in diesen Zeichen als verletzt offenbart, auf ein nicht geheueres Geschehen schließt. Das Verhältnis des Autors zum Werk stellt sich in gerader Linie als das Verhalten eines Menschen dar, der dieses Geschehen zu verantworten hat. Er verhält sich zum [102] Werk, indem er das nicht Geheure daran zu verheimlichen strebt. Auf dieses Bild vom Dichter versucht Benjamin den Leser einzuschwören. In vierfacher Weise, so erklärt er, versucht Goethe sein Geheimnis zu wahren: durch planvolles Zur-Schau-Stellen von Humanität im Roman; durch Vernichten der Entwürfe; durch Anregung verdeckender Interpretationen; durch zweideutige, verschleierte Selbstinterpretation<sup>43</sup>. Eine Methode, die mit diesen Prämissen arbeitet, ist keine philologische, da sie nicht vom Buchstäblichen des Textes ihren Ausgang nimmt, sondern eine detektivische, die von den korrespondierenden Annahmen einer verborgenen Wahrheit und eines offenbaren Verbergungszusammenhangs ausgeht. Das Urbild rechterhaltender Gewalt im Gegensatz zur rechtsetzenden ist der Detektiv – und so ist es diese Figur, an Stelle des Heros, die Benjamins Verfahren seiner Deutung des Verhältnisses von Werk, Autor und Interpret implizit einprägt. Der Detektiv reflektiert allerdings nur in Ausnahmefällen auf den sittlichen Charakter des Rechts. Im detektivischen Vorgehen bekommt Benjamins eigentümliche Nähe zum Rechtspositivismus, der im – gewaltsamen – Ursprung des Rechts seine einzige Legitimierung sieht, Prägnanz<sup>44</sup>.

2. Gundolf zeichnet nach Benjamin den Dichter nicht nur als Heros, sondern auch als Schöpfer. Das ist sein zweiter Kritikpunkt: der Dichter sei *Bildner*, nicht *Schöpfer*; die Gebilde, die aus seiner Hand hervorgehen, hätten keinen Teil an der Intention der

43 Benjamin a. a. O., S. 130, 143 f, 146.

44 vgl. den Anfang von *Zur Kritik der Gewalt*.

Erlösung, wie sie den Geschöpfen eigne<sup>45</sup>. Wieder sind die Details der Begründung, das Halbausgesprochene daran, aufschlußreicher als ihre auf der Hand liegende Richtung. Leben kommt dem Gebilde wie dem Geschöpf zu, nur in der Fähigkeit zur Erlösung unterscheiden sie sich. Die Sphäre des bloßen Lebens, des Unerlösten ist die des Mythischen<sup>46</sup>. Damit sind die Gebilde per definitionem mythischer Natur. Mit dieser Behauptung, die allerdings mehr zwischen den Zeilen anklingt, als daß sie in Thesenform dargeboten würde – wie Benjamin überhaupt die Kunst der Schattierung meisterhaft beherrscht –, rückt Dichtung als Gebilde in den Kreis des magischen Schrifttums, gegen das es nach außen hin so überdeutlich abgegrenzt wird. Die Abgrenzung liegt in der Nuance, nicht im Grundsätzlichen. Es sei angemerkt, daß der Autor selbst sich mit diesen Überlegungen in den Bann magischer Auffassungen begibt – wie sehr, das lehrt ein Blick in seine Schrift *Schicksal und Charakter*, in der das Recht übrigens als *Überrest der dämonischen Existenzstufe des Menschen* bezeichnet wird<sup>47</sup>.

Die Rede vom Künstler als Schöpfer, so wie sie Benjamin der Tradition entnimmt, leidet ersichtlich an einer Verkürzung, aus der man sie billig befreien sollte, bevor man sie in den Orkus der Blasphemie entsendet. Nach klassischer Auffassung ist Kunstschaffen mimesis der Schöpfung, nicht schlechthin Schöpfung<sup>48</sup>. Benjamins Gundolf-Zitat, in dem es heißt, daß Goethe *Gottes gesetzliches Verfahren nachsann*<sup>49</sup>, spricht sie, weit entfernt ihn zu entlarven, deutlich aus. Eine stichhaltige Kritik an dieser Position muß füglich beim mimesis-Gedanken einsetzen. Nachahmung setzt sie nicht in die Erzeugung von Lebendigem oder gar der Erlösung Fähigem, sondern sieht das Kunstschaffen als Analogon des göttlichen Schaffens, sofern es sich in Opposition setzen läßt zum Machen, zum Herstellen zweckbestimmter Gegenstände. Hauptsächlich auf zwei Punkte kommt es an. Erstens hat das Kunstwerk so wenig wie

45 G. S. I. 1, S. 159.

46 a. a. O., S. 133.

47 A. N., S. 50.

48 Soweit sich Benjamin auf die von Fichte beeinflusste Frühromantik bezieht, ist seine Beschreibung nicht falsch. Allerdings beziehen die Romantiker bereits eine extreme Position. Die etwa vom frühen Goethe kultivierte Vorstellung von der im Künstler, durch den Künstler schaffenden Gottheit ist demgegenüber in einer gewissen Tradition die geläufige. Zu deren Anfängen vgl. Wehrli, *Die antike Kunsttheorie und das Schöpferische*, in: Museum Helveticum, Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft, 14. Jg. 1957, Basel/Stuttgart. Zum Analogie-Gedanken vgl. K. W. F. Solger, *Erwin*, repr. Nachdruck München 1970, sowie etwa Alessandro Manzoni, *Von der Erfindung*, in: Schriften zur Philosophie und Ästhetik, übers. München 1923.

49 »Gottes gesetzliches Verfahren« – der Akkusativ betont den mimetischen Charakter des »Nachsinnens«.

die Schöpfung seinen Zweck außer sich – der den Gebrauchsgegenstand zum [103] Mittel macht –: dieser Punkt läßt sich in Kants Formel von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck fassen, die freilich ohne den Gedanken der Nachahmung auskommt. Zweitens geht die Subjektivität des Künstlers notwendig ins Werk mit ein: so wenig sich Gott und Schöpfung gleichgültig gegeneinander verhalten, erweist sich der Gehalt des Kunstwerks als gleichgültig gegen die Subjektivität des Künstlers, während der gemachte Gegenstand des Gebrauchs nur in willkürlichen, für seinen Zweck unerheblichen Eigenschaften auf die Subjektivität des Handwerkers verweist<sup>50</sup>.

Den blasphemischen Tiefsinn, gegen den Benjamin zu Felde zieht, unterstützt durch eine vulgäre Zweideutigkeit, die in der Nachfolge romantischer Vorstellungen aufkam, legt er erst in den Begriff hinein. Er braucht ihn, um eine zweite Frontstellung gegen Gundolf zu beziehen. Geht es zunächst darum, die heroische Deutung des Mythischen abzuwehren, das heißt eine Differenzierung hinsichtlich der mythischen Natur des Romangeschehens und, wie sich gezeigt hat, des Romans selber als eines Gebildes vorzunehmen, so wird in einem zweiten Schritt die Revision der mythischen Deutung überhaupt gefordert, der Aufweis von Motiven, die, den mythischen Bereich überschreitend, das Romangeschehen, ohne seine mythische Natur anzutasten, in den Zusammenhang von Gnade, Erlösung, göttlichem Logos hinüberspielen. Dies ist das Reich der Wahrheit, wie sie Benjamin versteht, einer theologischen Wahrheit, die – so schließt sich der Kreis hin zur eingänglichen Erörterung des Gegensatzes von Sach- und Wahrheitsgehalt –, wenn sie dem Roman zugrundeliegt, eben seinen Wahrheitsgehalt begründet, den herauszustellen die Aufgabe des Essays als *Kritik* sein soll. Zur detektivischen Figur des Mißtrauens tritt die theologische der Rettung. Als Gebilde ist der Roman und sind seine Gestalten mythischer Herkunft; als Werk nicht eines blasphemischen Schöpfers, sondern eines Bildners, eines Geschöpfes, das in der göttlichen Seinsordnung steht, verweist er auf diese Ordnung und entwächst damit dem Mythischen<sup>51</sup>. Das ist die intendierte Trennung von Wesen und Leben: mythisch ist das bloße Leben, das Wesen, als Teil der göttlichen Ordnung, sittlich.

Es ist nicht Aufgabe der gegenwärtigen Studie, den Punkt zu bestimmen, in dem die naturmagische und die spezifisch theologische Komponente der *Kritik* zusammentreffen und jene paradox anmutende Einheit bilden, als die uns der Aufsatz entgegentritt; das würde eine umfanglichere Darstellung erfordern. Hier liegt ein Desi-

50 Solger, *Erwin*.

51 G. S. I. 1, S. 164 f.

derat der Benjamin-Forschung, die schon dadurch legitimiert wäre, daß eine Arbeit wie der *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz ihrem Gegenstand an Kommentarbedürftigkeit in nichts nachsteht. Die eigentümliche Ortlosigkeit einiger Theoreme Benjamins in der zeitgenössischen Diskussion verschwindet zwar nicht, wird aber durchsichtiger, sobald man sein Verhältnis zur George-Schule, der ja Gundolf angehört, beleuchtet. Der frühe Benjamin gehört in ihren Einzugsbereich, und seine Kategorie des Einspruchs bezeichnet recht präzise eine Argumentation, die den allzu nahen Gegner so gewaltsam erst zurechtrückt wie vernichtend zu treffen sucht.

Ihre textaufschließende Kraft muß die Konstruktion am Wortlaut des Romans unter Beweis stellen. In die Gewalt mythischer Mächte geben sich die Akteure der *Wahlverwandtschaften* durch *Säumen und Feiern*. Ihre Entscheidungslosigkeit überantwortet sie dem Verhängnis. – So Benjamin; ein unbefangener Blick auf den Roman scheint ihn zu widerlegen. Er vermißt die klärende [104] Aussprache: Charlotte führt sie herbei; Eduard, zur Scheidung entschlossen, schickt den Hauptmann; und Ottilie, statt, wie behauptet, zu verstummen, erklärt sich sehr geschäftig<sup>52</sup>. Wer kann, entscheidet sich. Der Hauptmann, als Hausfreund, ist bereits entschieden: er bleibt in seiner Rolle, die ihm nicht gestattet, die Ehe seiner Freunde in Gefahr zu bringen. Dazu paßt, daß er nie aus der Innenperspektive geschildert wird. Als Charlotte ihn nach jenem von ihr provozierten Kuß auffordert zu scheiden, schweigt er. Seine Antwort steht fest. Sie entspringt nicht der Situation, sie entspringt seinem Charakter. Selbst in die Möglichkeit einer Verbindung mit Charlotte am Ende schickt er sich nur auf Drängen seines Freundes<sup>53</sup>. – Charlottes Entscheidung, die in ihrem Charakter als häuslicher Bewahrerin der Familie gründet, deren Sinn *auf das, was im Leben zusammenhängt*<sup>54</sup>, gerichtet ist, fällt pünktlich, als ihre Neigung die bisherige Lebensform zu sprengen

52 *Säumen und Feiern*: Benjamin a. a. O., S. 139. Dagegen nimmt Arbeit im Roman breiten Raum ein, vgl. das 6. Kapitel. Die Aussprache zwischen Eduard und Charlotte findet im 16. Kapitel des ersten Teils statt, Goethe spricht von der offenen reinen Sprache Charlottens – a. a. O., S. 142 –. Eduards Aussprache gegen den Hauptmann füllt das 12. Kapitel d. 2. Teils, das entsprechende Gespräch zwischen dem Hauptmann und Charlotte das 14. Kapitel, in dessen zweitem Teil Ottilie sich erstmals offen über ihre vergangene und künftige Stellung zu Eduard und Charlotte äußert.

53 Geerds interpretiert das Schweigen des Hauptmanns als Unentschiedenheit und begründet sie als ein Nachordnen der persönlichen Belange gegenüber den beruflich-gesellschaftlichen. a. a. O., S. 292.

54 Goethe a. a. O., S. 245.

droht: *Daß dieser Augenblick in unserm Leben Epoche mache, können wir nicht verhindern; aber daß sie unser wert sei, hängt von uns ab*<sup>55</sup>.

Nicht die Leidenschaft blindwütig zu ersticken, aber ihr keine Macht über die Lebensführung einzuräumen: das ist ihre Entscheidung<sup>56</sup>. Das Zeichen des Doppelehebruchs, wie Eduard meint, die Ähnlichkeit ihres Kindes mit dem Hauptmann und mit Otilie, existiert für sie nicht. Wenn sie nach dem Tod des Kindes endlich in die Scheidung willigt, geschieht es nicht als ein Sich-Beugen vor dem höheren Rang der Leidenschaft. In erschütternder Umkehrung des tatsächlich Vorgefallenen beklagt sie ihr *Zaudern* und *Widerstreben* als Grund für den Tod ihres Kindes. In diese Sphäre reicht die Liebe zum Hauptmann nicht. – Eduard, der Unselbständige, der gewohnt ist, seinen Willen zu bekommen, ohne ihn durchsetzen zu müssen – seine Entscheidung, die erste hemmungslose Entschiedenheit in einem schwankenden Leben *ist* Otilie, wie er die ihre. Er reduziert als erster die Ehe auf eine moralisch unerhebliche Institution des Rechts. An seiner Person wird die These vom Überleben des Gefühls für das Schickliche, während das sittliche schweigt, zunichte. Seine Taktlosigkeit zu Otiliens Geburtstag übersteigt jedes Maß. Was anderes hätte auch seine Flucht in den außergesellschaftlichen Raum der Pastore, die traditionelle Zuflucht der Liebenden, zum Sinn, wenn nicht den alleinigen Wunsch nach Vereinigung mit der Geliebten über alle Gründe der Gesellschaft hinweg? Den unechten Liebenden Don Quijote kann ein Pfarrer gefesselt von diesem Ort entführen, doch an der Liebe Eduards scheitert der unechte Pfarrer. – Die Treue gegen Eduard schließlich ist Otiliens Wesen. Sich für die Vereinigung mit ihm zu entscheiden, liegt nicht in ihrer Hand. Ihr steht nur eine Entscheidung offen, die ganz aus Selbstbestimmung entspringt. Sie lautet: in Treue gegen Eduard ihn nicht an sich zu binden, und sie bedeutet, nicht Eduard, sondern dem eigenen Leben zu entsagen. Es ist der Entschluß, zu dem sie innerer und äußerer Gang der Handlung nicht schroff, aber unaufhaltsam geleiten<sup>57</sup>.

Benjamin setzt gegen den Augenschein die Lehre von der Differenz zwischen *Wahl* und *Entscheidung*. Die Wahl, wie sie Goethes Romanpersonen treffen, ist natürlich und verfällt dem Schicksal, dem Mythischen. Entscheidung ist transzendent, sie stiftet *Gottes Reich, wo die Liebenden wohnen*<sup>58</sup>. Am chemischen Gleichnis der *Wahlverwandt-*

55 Goethe a. a. O., S. 326.

56 Benjamin faßt *Entsagung* zu eng.

57 Das dokumentiert sich in den Tagebüchern.

58 vgl. Anm. 10.

*schaften* lässt sich ablesen, daß Wahl *sogar den Elementen eignen mag*<sup>59</sup>. Sie bindet den Wählenden an die Elementarwelt. Die wahrhaft Liebenden, deren Entscheidung nicht in irdischer Ver-[105]nunftfreiheit, sondern im göttlichen Logos wurzelt, sind die Liebenden der dem Roman eingefügten Novelle. Die Novelle faßt den Gehalt des Romans ins Gegenbild.

Woher nimmt Benjamin die Gründe für eine so weitreichende Verlagerung der Gewichte? Alle Züge an der Novelle, die er benennt, finden sich wieder im Roman. Dem Angriff auf das Auge der Geliebten, von ihm als Verschmähen jeglichen Scheins gerühmt<sup>60</sup>, entspricht in etwa Eduards Abschied, sein Verzicht auf den Anblick der Geliebten, die er sich so erhalten will. Den Todessprung der Verlobten, der nicht Opfer, sondern Wagnis bedeutet, erhellt die Deutung selbst, die Eduard seiner Teilnahme am Krieg verleiht: *Ich gehe hin und suche den Tod, nicht als ein Rasender, sondern als einer, der zu leben hofft*<sup>61</sup>.

Das Argument schließlich, in der Novelle herrsche echte Anonymität im Gegensatz zur unechten, zweideutigen im Roman, lässt sich beliebig wenden. Warum sollten nicht die Taufnamen den Stand der Gnade versinnbildlichen, und die völlige Anonymität die Namenlosigkeit unter dem mythischen Gesetz? Otilie, *unter Schemen der einzigen Schein*<sup>62</sup>, mag immer die Hände betend heben, ihrem Anruf antworten nur unterirdische Mächte; dagegen genügt in der Novelle, daß ein Mädchen getrübtens Bewusstseins ins Wasser springt: und augenblicks ist die Entscheidung, die Gnade, der Beistand Gottes zur Stelle. – Wie soll auch Charlotte in das Schema passen, das sich im Gleichnis der Wahlverwandtschaften vom Partnerwechsel entfaltet? Zu Anfang verhält sie sich ablehnend gegen das bloße Gleichnis und das Verhängnis knüpft sich ganz unabdingbar an ihren Entschluß, die chemische Vierergleichung zu durchbrechen, sie nicht anzuerkennen für den Bereich sittlichen Handelns. Der Umgang mit dem Gleichnis macht deutlich: Benjamin sieht nichts am Roman funktional, nimmt alles unbeding. Er dekomponiert den Roman. Seine Forderung, der Interpret müsse vom Ganzen der Gruppe ausgehen, nicht von den Paaren oder gar von den Individuen, entpuppt sich als Verhüllung der Tatsache, daß erst die genaue Analyse des Einzelnen und der Beziehungen, in denen es steht, das Ganze zugänglich macht.

59 Benjamin a. a. O., S. 189.

60 a. a. O., S. 186.

61 Goethe a. a. O., S. 147.

62 Benjamin a. a. O., S. 175.

Der Unterschied zwischen Romanschicksal und Novellenglück ergibt sich nicht aus der Beziehung auf Wahl und Entscheidung. Er liegt in der Verschiedenheit der Situation. Zwischen den Liebenden der Novelle steht nichts als der Mangel an Selbstbestimmung, die Macht von Gewohnheit, Konvention und Elternhaus. Aus diesem Tatbestand rührt der Schock, die Verlockung und das Bewußtsein der Unmöglichkeit des gleichen Ausgangs im eigenen Fall, den die Frauen des Romans erleiden. Denn ihr Konflikt erhebt sich auf der Höhe des Selbstbewußtseins, geht aus sittlicher Selbstbestimmung hervor. Goethe gestaltet, was Hegels Angriff auf den Kantischen Begriff der Moral formuliert: daß die abstrakte Moralität leer ist, keine Pflichten gebieten kann, nur die Pflicht schlechthin, und daß ihre Beziehung auf Glück verstellt ist, Selbstbestimmung Fremdbestimmung einschließt<sup>63</sup>. Das ist nicht die mythische Bestimmtheit Benjamins, die den freien, den gebildeten Menschen aus der sittlichen Ordnung herausfallen läßt. In geradem Gegensatz zu dessen These faßt Goethe die rechtliche Institution der Ehe in einem eminent sittlichen Sinn. Er führt die Darstellung auf den Punkt, auf dem statt jener überstrapazierten Bildung Selbstbestimmung als das problematische Fundament des ethischen Handelns [106] erscheint. Der Kierkegaardische *Sprung*, zu dem Benjamin den vermeintlichen Todessprung des Mädchens in der Novelle stilisiert, findet dort keine Entsprechung. Damit reagiert Goethe weitaus subtiler auf die ethische Diskussion seiner Zeit, als es die abstrakte Entgegensetzung des Aufklärungsphilosophen und des um die mythischen Mächte wissenden Dichters suggerieren möchte. Selbstbestimmung und Selbstentäußerung treten zusammen im Begriff der *Entsagung*, für den Benjamin nur unverständigen Sarkasmus bereithält. Nur über ihn läßt sich Goethes ethische Position ermitteln.

Das Gespräch der Freunde über den Gleichnischarakter der chemischen Verwandtschaften hat mehrere Glieder. So kehrt der Major die Richtung des Vergleichs – die bis dahin vom sittlichen auf den chemischen Bereich ging – an einer Stelle um:

*Man muß diese totscheinenden und doch zur Tätigkeit innerlich immer bereiten Wesen wirkend vor seinen Augen sehen, – so wendet er sich an Charlotte – mit Teilnahme schauen, wie sie einander suchen, sich anziehen, ergreifen, zerstören, verschlingen, aufzehren und sodann aus der innigsten Verbindung wieder in erneuter, neuer, unverwarteter Gestalt hervortreten: dann traut man ihnen erst ein ewiges Leben, ja wohl gar Sinn und Verstand zu, weil wir unsere Sinne*

63 vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, BB VI, C, Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität; G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden, Frankfurt/Main. 1970, Bd. 3, S. 453 ff.

*kaum genügend fühlen, sie recht zu beobachten, und unsere Vernunft kaum hinlänglich, sie zu fassen*<sup>64</sup>.

Die Stelle wäre eine sorgfältige Untersuchung wert. Mit keinem Laut gehen die Freunde auf den Gedanken ein. Er findet seine Resonanz im Roman selbst. Der Gedanke der Wandlung, spät begriffen, dominiert am Ende in Ottiliens Tagebuch. Goethes Neigung, Gruppen zu stellen, bildet nur ein Glied in der Kette feinerer und bedeutenderer Verwandlungen. Sie finden *in* den Partnern statt, in genauen Entsprechungen. Ihnen nachzuforschen heißt den Roman verstehen. Aus ihnen formt sich am Ende das Gedächtnisbild der Ottilie, bei der Kunst und Tod sich zu unlösbarer Einheit zusammenfinden<sup>65</sup>. Benjamins Methode der Wesensbestimmung verfehlt das Wesen der Romanfiguren, weil sie es in ein unbewegliches Sein verfälscht. Statt seine Analyse der Wahl am Text und das heißt an jenem Gespräch und dessen Eingebettetsein in die Handlung zu liefern, wie es einer philologischen Arbeit anstände, setzt Benjamin sie in direkte Opposition zu den Ausführungen Gundolfs. Dieser spricht von den »Natur-Ideen«, aus denen allein sich Goethes Sittlichkeit herleite, und der Absage an absolute, von einem *überweltlichen Gott ein für allemal aufgestellten Forderungen an das übernatürliche Ich*<sup>66</sup>, die ihr zugrunde liege. Der Anstoß, den der Theologe Benjamin an einem solchen ethischen Konzept nimmt, macht ihn blind gegen den Phänomenbestand, der in Gundolfs unzureichender Terminologie wenigstens anwesend ist. Dabei läßt sich seine eigene Konstruktion am Roman kaum bündig widerlegen: sie steht ihm gleichgültig gegenüber. Ihre Unterscheidungen lassen sich notfalls anbringen, im Roman machen sie keinen Unterschied. Benjamin versenkt sich in Gundolfs Deutung, um sie zu überschreiten, aber nicht auf den Roman hin, sondern von ihm weg.

*Erstveröffentlichung in: Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne, hrsg. v. Dietrich Harth u. a., Kronberg/Ts. 1976, S. 94-109.*

64 Goethe, a. a. O., S. 275 f.

65 Goethe, a. a. O., S. 375 sowie S. 416 f.

66 Gundolf, a. a. O., S. 564.