



CHRISTIAN BEGEMANN

Eros und Gewissen.

Literarische Psychologie in Ludwig Tiecks Erzählung
Der getreue Eckart und der Tannenhäuser

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 15,2 (1990), S. 89-145.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: Datei des Autors

URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/tieck/eckart_begemann.pdf>

Eingestellt am 28.02.2006

Autor

Prof. Dr. Christian Begemann

Universität Bayreuth

Neuere deutsche Literaturwissenschaft

95440 Bayreuth

E-mail-Adresse: <Christian.Begemann@uni-bayreuth.de>

Homepage: <<http://www.uni-bayreuth.de/departments/ndl/begemann.htm>>

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben: Christian Begemann: Eros und Gewissen. Literarische Psychologie in Ludwig Tiecks Erzählung *Der getreue Eckart und der Tannenhäuser* (28.02.2006). In: Goethezeitportal. URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/tieck/eckart_begemann.pdf>

(Datum Ihres letzten Besuches).

CHRISTIAN BEGEMANN

Eros und Gewissen.

Literarische Psychologie in Ludwig Tiecks Erzählung
Der getreue Eckart und der Tannenhäuser

Es gehört wohl zu den wichtigsten Leistungen der jüngeren Romantikforschung, die starre Grenze zwischen Aufklärung und Romantik geschleift zu haben. Wo sich früher zwei monolithische Einheiten gegenüberstanden, zeigen sich inzwischen, ohne daß dadurch der Epochencharakter beider prinzipiell verabschiedet würde, gemeinsame Problemlagen, Kontinuitäten, Übergänge und Transformationen.¹ Dieser Befund bewahrheitet sich, wenn man den herkömmlichen Fragenkreis der Literaturwissenschaft in Richtung einer sozialhistorisch fundierten Geschichte des Subjekts, des Ichs, der Seele erweitert. Die Romantik, hat Hartmut Böhme geschrieben, formuliere »das Unbewußte der Aufklärung. Sie ist nicht deren Opposition, sondern die Komplettierung der bürgerlichen Subjektproduktion [...]«. ² Tatsächlich spielt die Literatur seit der Frühromantik eine durchaus avantgardistische Rolle bei der »Entdeckung des Unbewußten«, die in den letzten Jahren anhand vorwiegend theoretischer Texte rekonstruiert worden ist,³ und Jean Paul liefert lediglich die programmatische Forderung eines längst schon Begonnenen nach, wenn er in seinem Spätwerk *Selina* schreibt:

Wir machen aber von dem Länderreichtum des Ich viel zu kleine und zu enge Messungen, wenn wir das ungeheure Reich des Unbewußten, dieses wahre innere Afrika, auslassen.⁴

Mag auch das »innere Afrika«, an dessen Erkundung die romantische Literatur geht, nicht überall mit dem Unbewußten in einem strengen Sinn identisch sein, so handelt es sich doch um Regionen des Dunklen, Rätselhaften, Fremden und Wilden, die erst jetzt »entdeckt« werden können, weil sie das Ergebnis von sozialhistorischen, zivilisationsgeschichtlichen und psychogenetischen Entwicklungen der Aufklärungsepoche sind. Auf letztere ist die Romantik jedoch nicht nur insofern bezogen, als sie von den Folgen der Formierung neuer Subjekt- und Charakterstrukturen erzählt, die die bürgerliche Aufklärung mitgetragen und vorangetrieben hatte. Die romantische Literatur selbst nämlich steht innerhalb, nicht außerhalb dessen, was sie bilanziert; sie erweist sich als zutiefst von jenen Entwicklungen und Strukturen geprägt, deren historische Wirkungsmacht sich darin zeigt.

Nur selten kommen diese Zusammenhänge in prägnanterer Weise zur Erscheinung als in Ludwig Tiecks Märchenerzählung *Der getreue Eckart und der Tannenhäuser* von 1799. Dieser Text, den die Germanistik zumeist in einer Mischung aus Hilflosigkeit und Geringschätzung links liegen gelassen hat,⁵ schreitet in einem mythisierenden Szenarium von hoher Raffinesse die Sehnsüchte und inneren Zwänge aus, die sich am Ende der bürgerlichen Aufklärung ausgebildet haben. Er macht auf diese Weise nicht weniger als eine neue psychische Struktur, das Resultat lang- wie kurzfristiger sozialer Prozesse, sichtbar, und zwar in einem doppelten Sinn: Denn diese ist nicht nur auf Inhaltsebene Gegenstand der Erzählung, sondern schreibt sich strukturbildend dem Text selbst ein. In psychogeneti-

scher Perspektive wird erkennbar, daß sich die Romantik, selbst wo sie es will, nicht von dem befreien kann, was ihr die Aufklärung hinterlassen hat.

I

Der »erste Abschnitt« der Erzählung berichtet von der Treue Eckarts und von seinem Sieg über die Mächte des Eros. In einer Reihe schwerster Anfechtungen demonstriert Eckart seine übermenschliche Standhaftigkeit, die ihn dazu befähigt, nach seinem Tode als Wächter vor dem Venusberg postiert zu werden. Schon zu Lebzeiten nennt man Eckart »den treuen Mann«,⁶ nachdem er unter Aufopferung seines Sohnes den Herzog von Burgund, seinen Herrn, gerettet hat. Doch dieser selbe Herzog wirft nun Mißtrauen und Haß auf seinen allzu populären Gefolgsmann und tötet dessen beide Söhne. Leidenschaften aber wie wilder Schmerz, »heißer Zorn« (S. 158) und Rachsucht vermögen nichts über Eckarts einmal geschworene Treue: Erneut rettet er den Herzog aus Gefahr, der, reuevoll sterbend, Eckart zum Vormund seiner Söhne macht. Und jetzt erst gilt es dessen äußerste Kraft. Denn die Herzogskinder verfallen der berausenden Musik jenes fremden Spielmannes, der, Abgesandter der Venus, die Menschen in deren Unterreich lockt. Gegen ihn und sein wildes, trunken tobendes Gefolge nimmt Eckart den Kampf auf und befreit seine Schutzbefohlenen. Siegend stirbt sein Leib, während sein Geist zum Hüter vor den nur zurückgedrängten, nicht aber vernichteten Mächten der Unter- und Innenwelt wird.

Der archaisierende Text entwirft ein endzeitliches Szenario und begründet dieses mit einem in aller Bescheidenheit geschichtsphilosophischen Gedanken. Eine spezifisch romantische Erfahrung auf die ritterliche Vorzeit übertragend, läßt er den Alten, dem Eckart das erste Wissen um die Wiederkehr des Venuskults verdankt, den Niedergang des Christentums und seiner ordnenden, regulierenden und disziplinierenden Kraft beklagen. Einstmals habe das Christentum die alten Götter, und insbesondere Frau Venus, als teuflisch erkannt, ins Unterirdische vertrieben und in Schach gehalten. Da in der Gegenwart aber »die Furcht Gottes versiegt und verrinnt« (S. 156), entsteht ein Machtvakuum. Es fehlt nun an jeder den Eros niederhaltenden Instanz, und daher können sich die »höllischen Heerscharen der weltlichen Lüste und verbotenen Wünsche« »von den alten Ketten« losmachen und ungehindert »von unten« heraufbrechen (S. 155f.). Der Erzählung des Alten zufolge gibt es in der säkularen Gesellschaft, die die Furcht vor göttlicher Strafe abgetan hat, keine Möglichkeit der Triebkontrolle.

Die Befreiung des Verbotenen geschieht infolgedessen eruptiv. Von »unerklärlicher Gewalt erfaßt« (S. 157), triebhaft also, müssen die Menschen den zauberischen Pfeifenklängen des unterweltlichen Spielmannes nachstürzen. Gegenläufig zu ihrer Dämonisierung durch den Alten verheißt diese Musik, was Tannenhäuser dann im »zweiten Abschnitt« der Erzählung mit allen Sinnen erleben wird: das »irdische Paradies« (S. 167) einer unermeßlichen Erfüllung. Als dem im beschränkten Alltagsleben Abwesenden werden ihm, entsprechend der sich herausbildenden Topologie der unendlichen Sehnsucht, zunächst die Eigenschaften Ferne, Unbekanntheit und Fremdheit beigelegt (S. 167). Von dem Dilemma, das sich daraus ergibt, zeigt sich der Text durchgängig geprägt: der Schwierigkeit, für das Unerhörte Worte, für das Andere der Normalität Bilder zu finden, die jenes

nicht immer schon an diese verraten. Tieck versucht dem Problem auf zweierlei Weise beizukommen, mit Bildern der Steigerung und der Negation des Gegebenen.

Das irdische Paradies, das in der Musik des Spielmanns zum Vor-Schein kommt, ist das einer ekstatischen Ich-Entgrenzung und Totalitätserfahrung. In einer rauschhaften Intensivierung aller Sinneswahrnehmungen (Klang, Farbe, Duft) scheint die Welt aus ihrer Normallage zu rotieren, ein erhöhtes Leben zu entfalten und in ihren Konturen so diffus zu werden wie auf Seiten des Erzählers die Trennungslinie zwischen Innen- und Außenperspektive.

Und höher schwillt der Töne Macht,
Und heller glänzt der Sonne Licht,
Die Blumen scheinen trunken,
[...]
Die Felsen schwanken lichterloh,
Die Triften jauchzen und sind froh,
Es wirt und irrt alles in die Klänge hinein
Und will in der Freude heimisch sein,
Des Menschen Seele reißen die Funken,
Sie ist im holden Wahnsinn ganz versunken.⁷

Eine wechselseitige Assimilation setzt ein. Wie die Welt in ihrem Taumel, in dem sie Züge des berauschten und ›wahnsinnigen‹ Menschen annimmt, aufhört, dessen Objekt zu sein, so strebt umgekehrt der Mensch sich seines Subjektstatus zu entledigen und sich in die – noch ihm gegenüberliegende – Natur zu entäußern (S. 167). Auch Tannenhäuser berichtet im »zweiten Abschnitt« davon. Noch die Erinnerung an die »herzergreifenden Töne« des Akquisiteurs der Venus habe in ihm die »unaussprechliche Sehnsucht« (S. 173) nach Vereinigung mit der Natur geweckt. Dem pantheistisch begründeten Wunsch Werthers wird damit unverhüllt seine Verwurzelung im Venusberg nachgesagt und die religiöse Grundierung abgesprochen.

Oft ergriff mich die Lieblichkeit und Fülle der herrlichen Natur, daß ich die Arme ausstreckte und wie mit Flügeln hineinstreben wollte, um mich wie der Geist der Natur über Berg und Tal auszugießen, und mich in Gras und Büschen allseits zu regen und die Fülle des Segens einzuatmen.⁸

Das Ziel allen Wollens ist die Einheit. Tieck findet für sie das Bild, es sei »die Welt zu Einer Blum' erblüht« (S. 167, 181, vgl. S. 173), ein Bild, das die Aufhebung aller Sonderungen mit der äußersten Steigerung von Wachstum, Leben und Schönheit verbindet. Andere Bildbereiche flankieren das Thema, so z.B. der des Feuers. Er vermittelt zwischen dem scheinbar überirdischen Glanz der Sonne (S. 167) und der »in bunteren Farben« blühenden und glühenden Welt (S. 180, 167) einerseits und den ungehemmten, verzehrenden Leidenschaften andererseits, die aus Tannenhäusers Blick wild und bedrohlich brennen;⁹ genauer vielleicht: Das Bild des Feuers schließt beide Bereiche, die trunkene Einheitserfahrung und die ›chthonischen‹ Leidenschaften des Bergs, zusammen und bestätigt ihre Einheit.¹⁰ Signifikanter noch ist der nur auf den ersten Blick gegensätzliche, tatsächlich aber komplementäre Bildbereich des Wassers.¹¹ Schon für sich genommen repräsentiert das Wasser, vor allem als Ozean, die Grenzenlosigkeit, Einheit und Ganzheit, in

der das einzelne aufgeht; sehr deutlich ist das in der Schilderung der vom Troß des Spielmannes mitgerissenen Herzogssöhne, in der gerade noch der Moment der Auflösung des Individuellen sichtbar wird: »Sie toben wie die Wogen / Im wildempörten Meer.«¹² Erst in Verbindung mit seinem Gegensatz aber, so legt die Bildstruktur nahe, kann das Wasser zur adäquaten Metapher einer Situation werden, in der es »keine Unterschiede« mehr gibt (S. 180) – ein paradoxer Hinweis auf die Schwierigkeit, von Differenzlosigkeit anders zu erzählen, als eben durch Benennung der Differenzen, die in ihr doch aufgehoben sein sollen.¹³ Alles fließt, strömt und gießt – durchaus auch mit sexuellen Konnotationen – im Umkreis des »venerischen« Entgrenzungsrauschs,¹⁴ und vor allem gilt das natürlich für dessen Auslöser, Stimulantien und Medien: für den Wein, der im Venusberg in »Ströme[n]« fließt (S. 180), und für die Musik, deren »Wogen« gleichfalls hochschwelen (S. 180, vgl. S. 167). Diese traditionelle Bildlichkeit kommt bekanntlich in der Romantik zu besonderen Ehren und wird dabei nicht selten mit dem Motiv der Sirenen sowie der Vorstellung verbunden, die Musik unterhalte eigentümliche Beziehungen zu den dunklen und unergründlichen Sphären des menschlichen Lebens.¹⁵

Zur säkularisierten Mystik der ekstatischen Einheitserfahrung gehört schließlich, daß in ihr die Zeit zum Stillstand kommt. Der Venusberg kennt, eben weil es in ihm »keine Unterschiede« gibt, auch »keine Zeit« (S. 180). Er ist das Paradies ewiger Gegenwärtigkeit, in dem der erfüllte Augenblick in schöner Dauer verweilt. Denn notwendig soll in ihm die mit der zeitlichen Progression verbundene Differenz, die Ordnung des Geschehens in Vorher und Nachher, Ursache und Wirkung ausgeschlossen sein, in der sich alle Veränderung und alles Vergehen manifestieren.¹⁶

Ebenso notwendig gehört zur Einheitserfahrung jedoch das Moment der Vernichtung. Die lustvolle Entgrenzung des Ichs ins Totum ist ja zugleich die Preisgabe seiner Individualität, und so fallen für Tannenhäuser die Sehnsucht nach »Vernichtung« und nach »Lebenslust« zusammen (S. 178). Erhöhtes Leben und Tod werden eins.

Die genannten Aspekte summieren sich zu einer Sehnsucht bzw. einer Erfahrung, hinter der Venus als Verkörperung des Eros, genauer: des unterweltlichen, höllischen Sexus steckt. Man muß sich das immer wieder ins Gedächtnis zurückrufen, denn zunächst – in der Schilderung des Spielmannszuges und in Tannenhäusers von der Sage ausgelöster Sehnsucht – erinnert kaum etwas an diesen Ursprung. Das hat seinen Grund in der Bestimmung des Eros, die der Text indirekt vornimmt. Wenn Tannenhäuser am Ende die »Heimat« seines Entgrenzungsverlangens im Venusberg lokalisiert (S. 179), dann wird deutlich, daß Venus-Liebe eben nichts anderes ist als das, wovon im Text zuvor schon die Rede war: nicht personenbezogenes sexuelles Begehren, sondern ein alles mit allem kopulierender Panerotismus, der buchstäblich aufs Ganze geht. Infolgedessen ist Venus im Gegensatz zur Stoffgeschichte nicht Tannenhäusers Geliebte, sondern eher das Inbild der Triebmächte. Ihr einziges Erscheinen ist der flüchtige Auftritt einer Vorstandsdame, die die Honneurs macht, sich im übrigen aber den Direktionsaufgaben widmet:

So kam mir das Gewimmel der frohen heidnischen Götter entgegen, Frau Venus an ihrer Spitze, alle begrüßten mich [...].¹⁷

Die Sexualität, von der in der Folge erstmals unverdeckt die Rede ist, bleibt multipel und damit letztlich objektlos. Das »Gewimmel von nackten Mädchen«, das Tannenhäuser »einladend« umgibt (S. 180), ist ja als Verweis auf schlichte Promiskuität nur unzureichend beschrieben. Optisch unkonturiert und diffus, mehr ein flirrendes Ganzes als die Summe prägnant wahrgenommener Einzelgestalten, repräsentiert es über die Vielzahl hinaus Weiblichkeit schlechthin, und in dieser Vorstellung berührt sich der Text mit einem Gegenentwurf zur Idee der individuellen Liebe, die im bürgerlichen Zeitalter zur Norm erhoben wird. Für den schweifenden Eros gilt demnach, wie man etwa aus zeitgenössischen Bearbeitungen des Don Juan-Stoffes ersehen kann, was auch im Einleitungsgespräch des *Phantasmus* einem der Freunde nachgesagt wird: »nicht in ein Individuum, sondern in das ganze Geschlecht ist er verliebt«. ¹⁸ Das trifft auch für Tannenhäuser zu, doch führt der Text diese Vorstellung noch ein Stück weiter. Das andere Geschlecht meint zugleich das Andere des Ichs schlechthin, mit dem es sich zu vereinigen drängt, und daher wird das Bild vom Gewimmel der Mädchenkörper über eine Zwischenstufe alsbald ins Bild der Blüte überführt, die für Einheit steht:

[...] in den Blumen brannte der Mädchen und der Lüste Reiz, in den Körpern der Weiber blühte der Zauber der Blumen [...] die ganze Sinnenwelt war hier in Einer Blüte fest gebunden [...] (S. 181).

Wenn das das Ziel des Eros ist, dann erweist sich umgekehrt die Sehnsucht nach ekstatischer Entgrenzung und Einheit als erotisch unterfüttert, und das erklärt die Verteufelung noch ihrer scheinbar unverdächtigen Äußerungen. ¹⁹ In diesem Zusammenhang zeigt sich überdies die Nähe der Bilder und Vorstellungen des Texts zu jenem von Platon über den späten Freud bis zu Musil reichenden Gedanken, dem zufolge der Sexualakt als Versuch zu verstehen ist, die verlorene Einheit eines einstmals androgynen, geschlechtlich noch ungetrennten Wesens zu resümieren. ²⁰

Die genannten Züge enthüllen den Sinn einer Anspielung in der Schilderung des vom Spielmann bezauberten Schwarms:

Es stürmt der Zug an Vesten,
An Schlössern wild vorbei,
Sie ziehn von Ost nach Westen
Mit jauchzendem Geschrei. (S. 169)

Tiecks Spielmann ist nicht allein nach dem Vorbild des Rattenfängers von Hameln gestaltet, ²¹ sein Gefolge nicht nur nach dem des Wilden Heeres; der Text bezieht sich überdies auf den Mythos von Dionysos / Bakchos und den von ihm hingerissenen Bakchen oder Mänaden. ²² Bereits das unscheinbare »jauchzende Geschrei« in den zitierten Versen verweist auf einen Beinamen des Dionysos, genauer: des in den eleusinischen Mysterien verehrten wiedergeborenen Dionysos, der wohl wegen der jauchzenden Rufe, mit denen er gefeiert wurde (iachä), Iakchos genannt wurde. ²³ Evidenz gewinnt dieser Bezug freilich erst mit der Bewegungsrichtung der Schwärmenden »von Ost nach Westen«, die mit der des Dionysoskults identisch ist, der, einigen Überlieferungen zufolge, nach des Bakchos glorreichem Zug nach Indien von Asien her über Thrakien nach Griechenland eingedrungen sein soll, unbarmherzig alle Gegner des Gottes vernichtend. Von

diesem Vormarsch handelt Euripides' Tragödie *Die Bakchen*. Sie zeigt Dionysos selbst, wie er seinen Kult in Theben einführen will und dabei auf den Widerstand des Pentheus stößt, der, gut ›aufklärerisch‹, den »Unverstand« der neuen Religion geißelt, vor allem aber vom kultischen Gebrauch des Weins und den vermeintlichen sexuellen Exzessen der Bakchen degoutiert wird²⁴ – Verdachtsmomente, die auch gegen die späteren Bakchanalien gerichtet und gerade von den Mythologen der Aufklärung noch mit wahrer Entrüstung kolportiert wurden.²⁵ Für Tiecks Erzählung wird sich nicht allein der darin zum Ausdruck kommende Frontverlauf als wichtig erweisen; auffällig ist zunächst eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Flötisten der Venus und jenem bakchischen Taumel auslösenden lydischen Sänger bei Euripides, der der maskierte Dionysos selbst ist.

Es heißt, gekommen sei ein Fremdling hier ins Land,
Ein Gaukler, Sänger aus den Gauen Lydiens her,
Mit blondgelocktem Haar verbreitend süßen Duft,
Weinrot die Augen glühnd in Aphrodites Reiz,
Der Tag und Nächte sich zusammentut, indem
Bakchische Weih er vorschützt, mit den jungen Fraun.²⁶

Von den bisher genannten Elementen des Mythos ist besonders das erotische zu betonen, das in dessen Überlieferungen in den verschiedensten Formen hervortritt; neben den phallischen Festen wäre hier vor allem an jene Erzählungen zu erinnern, die den Dionysos als den Geliebten der Aphrodite/Venus und den Vater des Priapus zeigen.²⁷ Mit Blick auf Tiecks Text ließe sich daneben noch eine ganze Reihe weiterer Züge des Mythos assoziieren, die Tiecks Orientierung an diesem bestätigen könnten. So zeigen sich etwa enge Beziehungen des Dionysos-Kults zum Kult der Großen Mutter (Kybele / Semele / Demeter), der anfangs gleichfalls orgiastische Züge trug,²⁸ und nicht ohne Zusammenhang damit erscheint Dionysos in einigen Überlieferungen als Chthonios oder »Unterirdischer« mit der Unterwelt verbunden. Erzählt wird auch von seiner Feuergeburt und seiner Verbindung mit dem Feuer, aber auch von seiner »Epiphanie aus dem Meere«, die seine innere Nähe zum ›Ozeanischen‹ erweist.²⁹

Tiecks Erzählung gehört noch in die Frühphase der Renaissance des Dionysos um 1800, an der die Forschung bisher vorwiegend zwei Funktionen sichtbar gemacht hat: Dionysos erscheint zum einen als »kommender Gott« der von Schelling, Friedrich Schlegel und anderen antizipierten »neuen Mythologie«³⁰ und zum anderen als Gewährsgott einer anticlassizistischen Kunst.³¹ Früh schon und lange vor Nietzsches *Geburt der Tragödie* gerät Dionysos dabei in Gegensatz zu Apollo, der als »im disegno fest umrissene Figuration«,³² als »besonnene, [...] beschränkende und bildende [...] Kraft«,³³ kurz: als Inbegriff der »edlen Einfalt«, der Begrenzung, der klaren Form und prägnanten Kontur zum Gott des Klassizismus wird. Beiläufig beleuchtet diese Konstellation den ›argumentativen Ort‹ der überbordenden Pracht der – in Kunsttheorie und -praxis dem disegno tendenziell opponierenden – Farben, die in Tiecks dionysischem Entgrenzungsausgang glühen und wogen. Die Polarisierung der beiden Gottheiten führt bekanntlich zu Begrädnigungen und Vereinseitigungen, die sich von der mythologischen Überlieferung mehr oder weniger weit entfernen. Im Mythos, den Mythologien des 18. Jahrhunderts und großenteils noch in den frühromantischen Manifesten der Wiederkunft des Dionysos ist dieser ja nicht nur der Gott ekstatischen Taumels, maßloser Lust

wie wilder Zerstörung, der anomisch die Grenzen überschreitet, die Ordnung niederrennt, das principium individuationis auflöst und in die »höchste Wonnebefriedigung des Ur-Einen« hinabreißt,³⁴ er ist aufgrund seiner Verbindungen zu Demeter, als deren Sohn er in Eleusis galt, zugleich der Kultivator, der den Acker- und Weinbau bringt, der Friedenstifter und Bezähmer der Raubtiere.³⁵ Dionysos hat daher »teil sowohl am Prinzip der Einheit wie dem der Trennung«,³⁶ bestätigt freilich gerade darin, daß er beides übergreift, noch einmal die Priorität des ersteren. Das belegt schließlich auch die immer betonte hermaphroditische Geschlechtlichkeit des Gottes, bei der es sich »nicht um menschliche Zwitterhaftigkeit handelt, sondern um jene Doppelgeschlechtigkeit, die den meisten Bäumen eignet und ihre Ganzheit ausmacht.«³⁷ Einen Anklang daran birgt Tiecks Bild der erblühenden »Eine[n] Blum'«, das das Phallische und das Weibliche vereinigt.

Tiecks Erzählung steht schon ganz in jener eben beginnenden Tendenz, den schillernd vielgestaltigen Dionysos der Mythologie zu einem »holistischen« »Dionysischen« zu vereinseitigen,³⁸ wie man es weniger aus Nietzsches Konzeption als aus deren Trivialisierung kennt. Materialien dazu hätte sich Tieck aus der *Götterlehre* des Karl Philipp Moritz brechen können, der diese Seite des Gottes als einer der ersten auf den Begriff gebracht hat. Bacchus, so liest man da, sei »Sinnbild« der »innre[n] schwellende[n] Lebensfülle der Natur«, »der ganzen wohlthätigen Natur, die keines Sterblichen Blick umfaßt«,³⁹ und daher müssen seine »Priesterinnen«, die Bacchantinnen, »von der Macht der Gottheit erfüllt«, die »Grenzen der Menschheit« zwangsläufig »zu enge« finden.⁴⁰ Und auch das kann man schon bei Moritz nachlesen, daß auf dem höchsten Punkt eines Lebensgenusses, der »keine Grenzen kennt«,⁴¹ auf dem »Gipfel der Lust« »Tod und Leben [...] am nächsten aneinander grenzen.«⁴² Was freilich in Moritz' Darstellung, die die Dialektik des Mythos nicht unterschlägt, noch prägnant wiedergegeben wird, jene andere und gegenläufige Seite des Gottes nämlich, die dem Prinzip der Trennung und der Kultur zuzuschlagen wäre, ist aus Tiecks dionysischem Venuszauber verschwunden. Das liegt in der Konzeption der Erzählung begründet. Denn ebenso wie dem Dionysos um 1800 ein Antipode gegenübergestellt wird, in den mancherlei von dem ausgelagert wird, was im Mythos noch zum Wesen des Dionysos selbst gehört hatte, wird bei Tieck dem Venusberg eine Macht konfrontiert, die zwar mit dem klassizistisch geglätteten Apollo nicht zu verwechseln ist, im Prinzip der dezidierten Begrenzung, Trennung und Identität aber bezeichnenderweise mit ihm übereinkommt. Der Vertreter und Inbegriff dieser Macht ist der getreue Eckart.

*

Zum Warner und Mahner vor dem Venusberg qualifiziert sich Eckart schon lange bevor der fremde Spielmann sein Wesen zu treiben beginnt. Denn von Anfang an ist er, wie Hartmut Böhme mit Recht festgestellt hat, der »Heros der strategischen Triebabwehr«,⁴³ und nichts anderes ist im Begriff seiner Treue ausgesagt. Als Gefolgsmann hat Eckart seinem Herzog einst Treue gelobt, und daß sein Sohn bei der militärischen Hilfe für diesen ums Leben kommt, ist ein Ereignis, das zwar schrecklich sein mag, den Rahmen des ritterlichen Dienstverhältnisses aber nicht prinzipiell überschreitet. Bei allen späteren Treuebekundungen Eckarts ist dies dagegen der Fall. Die Lehnstreue ist, wie Tieck aus Zedlers Universal-

Lexicon hätte wissen können, ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit.⁴⁴ Mit des Herzogs Treulosigkeit gegen Eckart, dem er, verblendet, seine anderen Söhne töten läßt, wäre somit auch dessen Treuepflicht erloschen. Eckart jedoch fühlt anders und verrät darin, daß er nicht ein Mensch der grauen Vorzeit, sondern des im »Prozeß der Zivilisation« (Elias) fortgeschrittenen bürgerlichen 18. Jahrhunderts ist. Treue ist ihm nicht ein auflösbares Vertragsverhältnis, sondern das von äußeren und inneren Vorgängen völlig unbeeinflussbare unverbrüchliche Festhalten am einmal Beschworenen. Dieses wird zum inneren Gesetz, dessen Befolgung, wie Eckart betont (S. 162), nirgendwo auf »Lohn«, auf äußeren Vorteil, ausgeht, sondern an sich selbst gut und wertvoll ist. In erster Linie wirkt es als ein Zwang, eine Macht, die alle widerstrebenden Regungen besiegt, zumindest aber von praktischer Wirksamkeit abschneidet. So haben denn auch »heißer Zorn«, »Schmerz und Wut«, die in Eckart nach der Ermordung seiner Söhne aufsteigen, keinerlei Chance gegen die Treue, von der sie »übermannt« werden (S. 158): »und behüte mich Gott, daß ich nun, wie ich wohl könnte, die Hand an mein Schwert legen sollte, um mir Rache zu schaffen.« (S. 159) Und nicht nur verzichtet Eckart auf diese, er rettet dem verräterischen Herzog zudem ein zweites Mal das Leben, indem er ihn – ein dichtes Bild für den übermächtigen Entsagungsdruck – auf seinen eigenen Schultern aus dem Wald schleppt (S. 162f.). Treue also ist die Fähigkeit, unbeirrbar an dem einmal als richtig und gut Erkannten und als Pflicht in sich Eingesenkten festzuhalten, und impliziert mithin ein höchstes Maß an Beherrschung der Wünsche, Begierden und Leidenschaften. Daher ist genau sie es, die den getreuen Eckart befähigt, noch mit den betörendsten Verlockungen, denen des Venusbergs, fertigzuwerden (S. 167 ff.). Treue in diesem Sinne ist ein eminent »zivilisatorisches« Prinzip, ja in ihr scheinen wesentliche Züge des neuzeitlichen »Prozesses der Zivilisation« komprimiert. Als eine strikte Bindung an die moralische Norm, der alles andere unterstellt wird, verhindert sie jedes spontan affektgeleitete Handeln und organisiert auf lange Sicht ein kontrolliertes, triebundurchlässiges und stabiles Verhalten. Die Treue stiftet damit auch Kontinuität im Ich, sie ist zugleich Treue zu sich selbst als zu dem, der bestimmte Normen übernommen hat, sich mit ihnen identifiziert und abweichende Regungen exterritorialisiert. Als eine solche ist Treue das Prinzip von Ich-Identität.

Das alles heißt natürlich nicht, daß Eckart von Anfechtungen frei wäre. Im Gegenteil macht ihn erst deren Niederwerfung zum Heros und zeigt die Stärke seiner Treue. Nach seinem ersten Verzicht auf Rache gerät Eckart in einen Zustand moralischer Verwahrlosung. Von Verzweiflung überwältigt, verliert er »Sinn und Mut«, verläßt die Welt der Zivilisation und jagt »im wilden Lauf« in den gleichfalls »wilden« Wald (S. 159f.). Der Text baut damit eine so fundamentale wie, das wird sich noch zeigen, trügerische Opposition zwischen Wildnis bzw. Natur und Zivilisation auf. »Wild« – einer der Schlüsselbegriffe der Erzählung – ist alles, was mit den Leidenschaften und Trieben zu tun hat, Eckarts aufwallende Wut (S. 158) nicht anders als die Lockungen, Wünsche und Erfüllungen des Venusbergs (S. 173, 178, 179, 180) sowie natürlich der bakchantische Zug des Spielmannes. Dieser, aus dem »wüsten Mittelpunkt der Erde« (S. 156), dem Ort der verbannten Götter, kommend, wirkt mit »unerklärlicher Gewalt« auf seine Opfer, die von der Musik »fort in die Wildnis getrieben« (!) (S. 157) und dabei selbst »wild« werden (S. 167, 168, 169). Wald und Gebirge sind in diesem Zusammenhang nicht lediglich, wie schon in den Bakchen des Euripides (V. 33 ff., 115f., 135, 726 u. ö.),

Schauplatz der dionysischen Raserei und daneben aller anderen leidenschaftlichen Erregungen (S. 173f., 176, 179); als Teile der Wildnis sind sie auch selbst schon metonymisch Gegenstände jenes Verlangens, das sich im letzten auf die chthonische Wildnis des Eros im »Mittelpunkt der Erde« richtet und damit auf differenzlose All-Einheit: »Wir wollen in die Berge [...] es locken die Wälder« (S. 167). Wenn Eckart also in den Wald reitet, so ist damit mehr ausgedrückt als bloß ein Wechsel topographischer Sphären. Kann man zwar an dieser Stelle bei ihm noch kein Erfasstwerden vom dionysischen Begehren feststellen, so doch einen Wunsch nach Selbstpreisgabe, der jenem in der Grundtendenz sehr nahe kommt.

Er tut die Rüstung abe,
Wirft sich zu Boden hin,
Auf Sterben steht sein Sinn,
Sein Wunsch nur nach dem Grabe. (S. 160)

Erst in diesem Verhalten überschreitet Eckart im vollen Sinn die Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis. Wichtiger noch als das Zu-Boden-Werfen, mit dem er sich unbewußt in signifikante Nähe zu den Mächten der Unterwelt begibt, ist das Ablegen der Rüstung. Mit dieser, die als Artefakt selbst der Kultur zugehörig ist, begibt sich Eckart des starren Schutzschilds, der sein Ich begrenzt und erhält. Notwendig ist damit der Wunsch verbunden, sich aufzugeben. Das Bild des Panzers setzt der Text an strategisch bedeutsamen Punkten ein, dort nämlich, wo von Grenzpassagen und Zustandswechseln die Rede ist. Eine spätere Stelle zeigt Eckart, wie er der Musik des Spielmanns verfällt, sich im letzten Moment aber seines Versprechens entsinnt und so der Anfechtung erwehrt: »So schirmt er sein Gemüte / Und steht gewappnet da« (S. 168). Ganz offensichtlich ist hier das Treueprinzip selbst, das die Abwehr der Triebe und Affekte beinhaltet, der Panzer um das Ich. Tieck setzt damit die Metapher des Panzers in ganz ähnlicher Weise ein wie sein Zeitgenosse Kleist und, viel später, Norbert Elias und Klaus Theweleit:⁴⁵ zur Charakteristik der Verfassung des zivilisierten Ichs, das sich durch Akte der Ein- und Ausgrenzung als Einheit konstituiert und gegen das Exterritorialisierte, gegen die innere und äußere Wildnis, fortifiziert. Als eine Überschreitung der Grenze zu dieser führt das Ablegen der Rüstung dann tatsächlich zum Tod: wenn nicht zur physischen Vernichtung, so doch zum Untergang des moralisch hochgerüsteten Kontroll-Ichs. Genau das tritt bei Eckart ein. In den »wüsten Waldungen [...] verirrt« er sich und regrediert zum »wilde[n] Tier«: »er hatte sich selber verloren« (S. 160f.). Folgerichtig erwachen in diesem Zustand ›treuloser‹ Verwilderung erneut die Affekte Jammer, Wut und Haß. Charakteristisch sind dabei freilich die Brechungen. Nach der Schilderung der tiefsten, in »dumpher Betäubung« verbrachten Krise heißt es: Eckart »fand sich in seinen Schmerzen wieder und erkannte sein Unglück.« Zu diesem rechnet er nun allerdings nicht allein den Tod seiner Kinder, sondern auch die zwanghafte Lähmung bei der Umsetzung seiner Affekte in Aktion: »und wie ist mir denn so alle Macht genommen, daß ich euren Tod nicht mindestens rächen darf?« (S. 161) In seinem Sich-Wiederfinden erkennt Eckart also das Gesetz affektiver Depotenzierung, unter dem sein Leben steht, aber er bekennt sich nicht zu diesem Zwang, der als Gebot der Treue seine Ich-Identität fundamental bestimmt. Eckart möchte vielmehr der drängenden Wildnis der Affekte endlich freien Lauf lassen. Daß das jedoch nicht mehr ist als der praktisch kraftlose Tagtraum eines Unterdrückten, zeigt sich, als der gehaßte

Herzog tatsächlich erscheint. Statt ihm nun nach Wunsch aufs bequemste »den Garaus zu machen«, wird Eckart von der »plötzlich« aufsteigenden Erinnerung »seines Schwures und des gegebenen Wortes« in die Pflicht genommen. Die Treue triumphiert, und erst jetzt ist der Prozeß des Wiederfindens seiner selbst abgeschlossen. »Er faßte die Hand seines Feindes, und führte ihn nach der Gegend, wo er die Straße vermutete« (S. 161) – die Sphäre der Zivilisation also.

Nach diesem Verlaufsschema sind alle Anfechtungen Eckarts organisiert. Später, bei der Begegnung mit dem Zug des Spielmanns, wird er mehrfach in den Sog der dionysischen Ekstase gerissen. Partiiell sind diese Phasen für Eckart zwar auch – wie dann bei Tannenhäuser dominant – lustvolle Entgrenzung und Vernichtung einer beschwerlichen Identität, doch ist deren Zwangsstruktur bei Eckart so ausgeprägt, daß er die Ekstase immer zugleich im Modus der Differenz von seinem »eigentlichen« Selbst, mithin als Entfremdung, erlebt: »Er kennt sich selber nicht.« (S. 168) Regelmäßig kehrt daher auch in manifester Form das Bewußtsein seiner Verpflichtung zurück, in dem sich das Gemüt gegen die Auflösung verpanzert und die Triebkontrolle restituiert (vgl. S. 167 ff.). So gelingt es Eckart schließlich, allen Versuchungen zu widerstehen und das Heer der Zwerge, der chthonischen Kämpfer der Venus,⁴⁶ zu besiegen.

In diesem Kampf opfert Eckart im Dienst der Treue sein Leben, oder vielmehr: das Leben seines Körpers, und genau das scheint die letzte der Bedingungen zu sein, unter denen er erst seinen Posten als Warner vor dem Venusberg beziehen kann – einen Posten, der, indem er eine geschlossene Grenze zweier Sphären herstellt und verteidigt, dieselbe Strukturstelle besetzt wie der Panzer. Erst der Untergang seines Körpers, seines »Blut[es]« (S. 170), kann Eckarts Treue letztgültig garantieren, da er die Möglichkeit der Anfechtung durch Triebe und Leidenschaften irreversibel zerstört. Die Abtötung des Körpers ist somit die äußerste Konsequenz jener im Begriff der Treue beschlossenen rigiden und repressiven Haltung zu den Regungen der Affekte und Begierden. Daß diese Haltung die Quelle von Schmerz und Trauer ist, wird nirgends im Text unterschlagen, der Eckart vorzugsweise als ein wandelndes »unglückliches Bewußtsein« zeigt, als einen Betrübten und Gepeinigten, dem seine Treue nichts als Leiden einbringt, schließlich gar den Tod.⁴⁷ Eckarts Leiden ist das »Unbehagen in der Kultur« (Freud), ist die Spur der Gewalt, die sich das Individuum im Zuge seiner zivilisatorischen Zurichtung angetan hat.

Erst nach seinem größten Opfer also, erst als »reiner« Geist kann Eckart exakt die Aufgabe erfüllen, die früher von der Gottesfurcht wahrgenommen worden war. War der Niedergang des Christentums für die Wiederkehr der »verbotenen Wünsche« verantwortlich gemacht worden (S. 156f.) und hatte es zunächst geschehen, als gebe es keine alternative Macht, die diese kontrollierende und reprimierende Funktion übernehmen könne, so hat sich am Ende des »ersten Abschnitts« doch noch ein Äquivalent gefunden. Erneut ist jetzt das wiedergekehrte Unterdrückte, das die zivilisierte Welt in Anomie und Chaos gestürzt hatte, in seine Unter- und Innenwelt abgedrängt, und dort wird es vorerst bleiben. Zu betonen ist dabei aber, daß nicht der Status quo ante wiederhergestellt ist, sondern ein, zumindest auf der Oberwelt, neuer Zustand. Denn der getreue Eckart steht, mag er auch ein christlicher Ritter sein, nicht als ein Repräsentant des Christentums vor dem Venusberg, sondern kraft seiner Treue, die endogen, nicht christlich exogen motiviert ist. Von einem Aufleben der absterbenden Religion ist überdies nirgends

die Rede, und bemerkenswert ist schließlich, daß die Einsetzung Eckarts als Wächter keineswegs durch Gott erfolgt, sondern als anonymes Faktum präsentiert wird.⁴⁸ Wenn aber der Geist gewordene Eckart nicht ein Vertreter der Religion ist, sondern nur deren unbesetzte triebkontrollierende Funktion übernimmt, dann stellt sich nachdrücklich die Frage, wer Eckart denn nun eigentlich sei. Der zweite Teil der Erzählung gibt auf sie die Antwort.

*

Die Gestalt des Knappen Tannenhäuser scheint dem »ersten Abschnitt« zunächst etwas willkürlich implantiert.⁴⁹ Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch in Situation und Akt der Namengebung ein guter Sinn: Diese soll offenkundig den der Überlieferung entlehnten und damit zufälligen Namen in die Strukturen des Texts integrieren und ihm durch diese Operation Bedeutung zuweisen. In Wildnis, Nacht und Sturm muß der Knappe des Herzogs eine Tanne besteigen, um eine menschliche Behausung auszuspähen, und das »Gedächtnis« dieses Ereignisses soll »künftig« im Namen »Tannenhäuser« bewahrt bleiben (S. 164f.). Diese Szene verweist in doppelter Hinsicht auf jene Gottheit, in deren Zeichen sich der spätere Tannenhäuser der Venus ergeben wird, auf Dionysos. Dem nämlich ist die Tanne, oder genauer: die Fichte bzw. die Pinie, heilig.⁵⁰ Und daß die vom Sturm gebeutelte Tanne bei Tieck »fast bis zur Erde den Wipfel beugte« (S. 164), ist darüber hinaus ein Bild, das sich auch bei Euripides findet: Pentheus möchte zwecks besserer Aussicht auf die Mänaden eine Fichte erklettern, deren Wipfel der unerkannte Dionysos ihm daher bis zum Boden herabbißt.⁵¹ Der Tannenhäuser des »zweiten Abschnitts« ist durch seinen Namen jedoch nicht allein dionysisch determiniert; dessen zweites Element, »Häuser«, bezieht sich auf die vom Knappen gesichtete rettende Hütte, inmitten der Wildnis eine Insel der Kultur, die ausgerechnet von dem Greis bewohnt wird, der der Venus seine Söhne entreißen will, und überdies zum Schauplatz von Versöhnung der Feinde, Erkenntnis und Triumph der Treue wird.

Die widersprüchlichen Elemente, die sein Name enthält, bestimmen auch das erste Erscheinen des späteren Tannenhäusers. Ein »Pilgrim« ist er, ein Büsser, »auf einer Wallfahrt nach Rom begriffen«, und doch erinnert er durch sein fremdes und seltsames Äußeres sowie durch das »Feuer« seiner »wilden Blicke« (S. 172) nicht nur an den Spielmann der Venus,⁵² sondern auch an dessen Gefolge, an jene »unglückseligen verkehrten Pilgrime«, die, doppeldeutig genug, dorthin ziehen, »wo keine Rettung zu erwarten steht« (S. 157). Daß dies auch das Los Tannenhäusers sein wird, hängt genau mit dem Riß zusammen, der gleichermaßen durch seinen Namen, sein Äußeres und seine Person verläuft.

Früh schon beginnt dieser Riß sich in Tannenhäuser abzuzeichnen und auszubilden. Von maßgeblicher Bedeutung ist dabei in einem ganz buchstäblichen Sinn die Erzählung des »ersten Abschnitts«, die nun zum strukturbildenden Faktor des zweiten wird, der den Lebensbericht Tannenhäusers enthält und dessen Reue und Buße in mehrfacher Hinsicht begründet. Bereits in seiner Kindheit habe Tannenhäuser die Geschichte von Eckart, dem Spielmann und dem Venusberg »oft« gehört (S. 173), die zwar dem Knaben wenig Eindruck macht, sich sehr schnell aber als eine, oder vielmehr: die prägende Erfahrung erweist: Ihre Polarität schreibt sich Tannenhäusers Erlebnissen ein, die sich mitunter bis ins Detail nach

dem Muster der Sage organisieren. Bald nämlich – man darf wohl hinzufügen: in der Phase der Adoleszenz – findet Tannenhäuser das Gehörte im Bereich der Erfahrung wieder.

Ich hörte als Knabe diese Erzählung oft und wurde nicht sonderlich davon gerührt, doch währte es nicht lange, so erinnerte mich die ganze Natur, jedweder Klang, jedwede Blume an die Sage von diesen herzergreifenden Tönen [des Spielmannes]. (S. 173)

Tannenhäuser wird in der Folge von einer »unaussprechliche[n] Sehnsucht« ergriffen, die der vom Spielmann selbst evozierten völlig entspricht und auf orgiastische Entäußerung in die Natur, auf All-Einheit, drängt (S. 173f.). Ihr nächtliches Gegenstück bilden bedrohliche Angstträume, denen offenkundig eine ähnlich abhaltende Funktion zukommt wie dem getreuen Eckart am Ende des ersten Teils der Erzählung.

Hatte mich am Tage die freie Landschaft entzückt, so ängstigten mich in der Nacht dunkle Traumbilder und stellten sich grauenhaft vor mich hin, als wenn sie mir den Weg zu allem Leben versperren wollten. (S. 174)

Ebensowenig wie Eckart bei seiner ersten Begegnung mit der Musik der Venus und dem bakchantischen Zug (S. 166 ff.) weiß freilich Tannenhäuser zunächst, wie ihm geschieht und was es mit seinem dionysischen Begehren auf sich hat. Dann jedoch setzt ein Prozeß des Bewußtwerdens der Wünsche ein. Er verläuft in zwei Schritten, die durch ein Innehalten im Erzählen selbst getrennt sind (S. 178).

Der erste Schritt besteht in einer Zentrierung der Sehnsucht. Ließen schon die Angstträume ahnen, daß diese nicht so harmlos sein könne, wie sie in ihrer wertheresken Form anfangs schien, so wird der Eindruck nun dadurch bestärkt, daß sie in die Wildnis führt, in der das Ich sich verirrt – ein ebenfalls bereits aus der Eckart-Handlung geläufiger Vorgang.

Oft streifte ich durch die Felder, und so geschah es an einem Morgen, daß ich meinen Weg verlor, und in einem dunkeln Walde, um Hilfe rufend, herum irrte. (S. 174)

Doch was diese eher subkutanen Züge anzukündigen scheinen, tritt zunächst noch nicht ein. Tannenhäuser stößt vielmehr mitten im dunklen Wald auf einen »Garten«; ein »eiserne[s] Gatterwerk« markiert und sichert die Grenze zwischen den Sphären. Tannenhäusers auf die »ganze Natur« gerichtete Sehnsucht kulminiert in der Hingabe an eine unverkennbar erotisch aufgeladene Szenerie,⁵³ um sich schließlich, innerhalb des Gartens, an ein menschliches Objekt zu heften, an Emma, in der Tannenhäuser die »Heimat aller meiner Wünsche« findet (S. 175). »Was mich sonst wunderbar in der ganzen vollen Natur angezogen und gereizt hatte, hatte sich mir in Emmas Bilde vereinigt [...]« (S. 176). Das unbestimmte, auf Einheit drängende Begehren des Anfangs, das als erotisches im Sinne des Venusbergs virtuell »wild« und anomisch ist, schießt im umgrenzten Hort der Kultur in einem Punkt zusammen und kommt zur Ruhe:⁵⁴ Es transformiert sich in die gesellschaftlich akzeptierte Form der personalen Liebe, die sich als eine vom »Herz[en]« ausgehende »Zärtlichkeit« begreift (S. 175).

Durch den Entzug seines Liebesobjekts und die damit verbundenen Affekte

wie Eifersucht und Haß auf den Nebenbuhler wird Tannenhäuser erneut in den Raum außerhalb des Gartens versetzt: Er verfällt in »Verwilderung«, die mit dem Motiv des Sich-Verirrens verbunden und in Wald und Gebirge angesiedelt wird, wo auch der (vermeintliche) Mord an Emmas Bräutigam stattfindet (S. 175f.). Charakteristischerweise verwandelt der endgültige Verlust des zentrierenden Objekts, besiegelt durch Emmas scheinbaren Tod, auch Tannenhäusers erotischen Haushalt in seinen früheren Zustand zurück: Das Begehren diffundiert »von neuem« über die ganze Natur, jetzt allerdings mit Zügen der Rastlosigkeit, »Verzweiflung« und Qual.⁵⁵

In dieser Situation, in der Tannenhäuser wiederum sich und seine »Wünsche selber nicht verstehn« kann (S. 178), hebt zum zweitenmal ein Prozeß der Bewußtwerdung an, der den ersten revidiert. Vom Teufel persönlich, den er herbeigerufen hat, auf den rechten Weg gebracht, erkennt Tannenhäuser nun im Venusberg seine »Heimat«; selbst die »Riesengestalt« des warnenden getreuen Eckarts kann ihn nicht am Eindringen hindern (S. 179): » nun verstand ich meine abirrenden Gedanken [...] je tiefer ich ging, je mehr fiel es wie ein Schleier von meinem Angesichte hinweg.« (S. 179f.) Durch die Wiederholung entsteht ein Gegensatz zwischen der im Venusberg lokalisierten und der zuvor in Emma angenommenen »Heimat aller meiner Wünsche« (S. 175), ein Gegensatz, der letztere zu annullieren scheint. Denn der Venusberg behält der monogamen personellen Liebe gegenüber nicht nur aufgrund der bloßen Reihenfolge innerhalb der Erzählung recht, sondern weil Tannenhäuser hier erst, gipfelnd in der Vereinigung der »ganze[n] Sinnenwelt [...] in Einer Blüte« (S. 181), die totale erotische Erfüllung seiner anfänglichen »unaussprechliche[n] Sehnsucht« (S. 173) erlebt. In der Tat ist hier die wirkliche »Heimat« seiner Wünsche,⁵⁶ und daher muß der Liebe zu Emma retrospektiv der Anschein der Verkennung und Verstellung eines Eigentlichen zuwachsen. Die Raumordnung, die Rede vom »Mittelpunkt« (S. 179, 156) und Abstieg in die Tiefe eines Innenraums im Gegensatz zum domestizierten Garten, tut das Ihre, um diesen Eindruck zu bekräftigen. Und doch, obwohl also die Opposition von dionysischem Venus-Eros und personaler Liebe weithin mit der von Wildnis und Zivilisation, Natur und Kultur zusammenzufallen scheint, gibt es gute Gründe, sie nicht mit dem Gegensatz von Ursprung und Derivat, primärem Triebwunsch und dessen sozialer Bindung und Modellierung zu identifizieren; davon wird noch zu sprechen sein.

Wenn Tannenhäuser trotz höchster Beglückung den Venusberg verläßt, um in »die vorige Heimat«, die Oberwelt mit ihrem Leben »in aller Bewußtlosigkeit« (S. 181), zurückzukehren, dann ist das nicht als eine Revision der Revision zu begreifen. Denn was Tannenhäuser den Berg zu verlassen drängt, ist nicht etwa eine neue Stufe der Erkenntnis dessen, was seiner Sehnsucht zugrunde läge und daher aufgesucht werden müßte, sondern paradoxerweise genau deren Erfüllung. »[...] ich war von dem Glanze gesättigt« (S. 181), heißt es, und darin fällt die triebdynamische Einsicht von der Ernüchterung und dem momentanen Stillstand des Begehrens durch seine Befriedigung zusammen mit dem romantischen Topos einer Sehnsucht, die von der Präsenz ihres Gegenstands, und wäre er auch das Paradies, stets enttäuscht wird und daher immer über sie hinausdrängt.⁵⁷ Erst in diesem Moment kann das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit in Tannenhäuser die Oberhand gewinnen und ihn zur Buße nach Rom treiben.

Auch der enigmatische Schluß des Geschehens, nach Tannenhäusers geschei-

terter Bußfahrt, läßt sich aus diesem Zusammenhang heraus verstehen. In der Ermordung Emmas durch Tannenhäuser scheint noch einmal der Gegensatz von personaler Liebe und Venus-Eros Regie zu führen.⁵⁸ Aus Rom zurückgekehrt, dringt Tannenhäuser ins Zimmer Emmas ein und tötet sie nach den Worten: »diese soll mich nicht in meinem Laufe stören!« (S. 182) Stören aber könnte Emma Tannenhäuser nur, indem sie, wie schon einmal, dessen affektive Energie an sich bände, die nun allerdings dezidiert zurück in den Venusberg drängt.⁵⁹ Erneut also ergibt sich die Möglichkeit der Zentrierung des Begehrens als Liebe auf ein Individuum, doch ist diese Möglichkeit inzwischen durch Erkenntnis und Erfahrung des Venus-Eros entwertet, mehr noch: Sie gefährdet die Hingabe an diesen. »Eine jegliche bestimmte Schöne«, schreibt Adorno in einem verwandten Zusammenhang, »wäre schon Verrat an der Idee schrankenloser Erfüllung.«⁶⁰ So wie beim erstenmal der Verlust Emmas, in der alle Sehnsucht gebunden war, dieses Begehren wieder freigesetzt und damit die Bedingung dargestellt hatte, unter der Tannenhäuser erst in den Venusberg gelangen konnte, so muß daher auch diesmal das potentielle Objekt der Liebe beseitigt werden, das Tannenhäuser in seinem »Laufe« zurück stört. Daß dazu freilich Emma sterben muß, erweist die Macht der sozialen Bindung und der personalen Form der Liebe über Tannenhäuser.

Dieselben Strukturen und Prozesse scheinen schließlich noch einmal in Friedrichs seltsamem Betragen nach dem Tod seiner Frau am Werk zu sein. Wenn selbst er, der Vertreter des Sozialen und des Realitätsprinzips, am Ende dem Drang zum Venusberg verfällt, so muß dies keineswegs kausal auf den magischen Kuß Tannenhäusers zurückgeführt werden. Wie in dessen Liebe zu Emma war auch in Friedrichs Eheleben bisher alles Begehren kanalisiert und gebunden, so sehr, daß in diesem Punkt selbst des Freundes Erzählung von der absoluten Erfüllung im Venusberg keinerlei Irritationen bewirken konnte. Mit der Lösung dieser Bindung durch den Tod Emmas aber geht das Begehren, wiederum wie zuvor bei Tannenhäuser, in den Zustand freien Flottierens über, und erst jetzt vermag das Gehörte seine zielgebende Wirkung zu entfalten.

Bevor Tannenhäuser von Friedrichs Burg aus nach Rom aufbricht, tritt etwas ein, das wie bei einem Vexierbild die Wahrnehmung des Gelesenen umkippen läßt und dessen Elemente retrospektiv neu sortiert. Friedrich zieht den Realitätsgehalt von Tannenhäusers Lebensbericht fundamental in Zweifel: »[...] es ist nicht anders möglich, als daß alles, was du mir vorgetragen hast, nur eine Einbildung von dir sein muß.« (S. 181) Tatsächlich kann es hier, anders als etwa am Schluß des Runenbergs, am »Wahnsinn« des Helden – mit der vermeintlichen Ermordung des Nebenbuhlers als terminus a quo – keinen Zweifel geben, denn Friedrich und Emma leben, und überdies deutet eine ganze Reihe von Details, vom Schluß her gelesen, auf die Situierung des Geschehens in psychischen Innenräumen.⁶¹

Dies ist denn auch die wesentliche Konsequenz aus Friedrichs Feststellung. Tannenhäusers Reise in die »Heimat« seiner »unaussprechliche[n] Sehnsucht« (S. 173) erweist sich als Reise ins eigene Innere, der Venusberg als eine nur langsam zu Bewußtsein kommende psychische Tiefenregion und der getreue Eckart als eine innere Instanz, die die dort beheimateten »weltlichen Lüste und verbotenen Wünsche« (S. 156) unterdrückt und nach oben hin von ihnen durch Warnen und Mahnen zurückhält. Die Seele wird so im Bild eines Raumes mit Unterräumen, Grenzlinien und -posten gedacht, eine bekanntlich nicht nur in der Romantik verbreitete Metaphorik, die Freud später als »ebenso roh wie phantastisch« bezeich-

net, um sie dann als präwissenschaftliche »Hilfsvorstellung« selbst zu verwenden – in größter Nähe zu Tieck übrigens.⁶²

Von seiner topographischen Stellung und seiner Funktion her ist der getreue Eckart in Tannenhäusers Erzählung unzweideutig als jene innere Kontroll- und Zensurinstanz zu identifizieren, die man landläufig als Gewissen und seit Freud nuancenreicher als Über-Ich bezeichnet. Dessen Präsenz und Wirksamkeit wird nicht allein in Tannenhäusers Zusammentreffen mit Eckart manifest, sondern ist überall augenfällig, wo die im Venusberg gründenden Wünsche sich melden.⁶³ Dabei ist zum einen an Tannenhäusers Anerkennung des Venusbergs als teuflisch und sündig (S. 178f., 181) sowie an die Unverständlichkeit und Fremdheit seiner Wünsche (S. 178) zu denken – beides verweist auf die innere Übernahme der erosfeindlichen äußeren Normen, die in Eckart ihren Sachwalter finden, und läuft damit auf eine Selbstverurteilung hinaus –, zum anderen an Tannenhäusers Ängste und Schuldgefühle; und schließlich gehören natürlich auch die späte Reue und das Bußbedürfnis hierher, die bei Tannenhäuser nach seiner vermeintlichen Tat eintreten. Auffällig ist dabei die Sorgfalt, mit der solche Details auf den getreuen Eckart bezogen werden, als sollte jeder Zweifel an ihrer Abhängigkeit von ihm vereitelt werden. So werden etwa die Angstträume Tannenhäusers, die schon auftreten, bevor dieser erkennt, worauf seine Sehnsucht zielt, und damit belegen, daß die innere Selbstzensur scharfsichtiger ist als das bewußte Ich, gleich zu Anfang in ein Bild gefaßt, das ihnen dieselbe Strukturstelle und Funktion zuweist wie dem getreuen Eckart selbst und darüber hinaus allen anderen Fortifikationen der Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation: dem Panzer und dem Gitter. Die »Traumbilder«, heißt es, »stellten sich grauenhaft vor mich hin, als wenn sie mir den Weg zu allem Leben versperren wollten« (S. 174), wobei »Leben« wiederum den Bezug der Sehnsucht zur erhöhten dionysischen »Lebenslust« (S. 178) herstellt. Ähnliches gilt von jenen »Tönen, die noch in der zartesten Musik auf uns schelten«.⁶⁴ Angst, so wird hier deutlich, entsteht dort, wo Tannenhäuser die Grenze berührt oder übertritt, wo er gegen die von Eckart, dem Über-Ich, repräsentierten Normen zu verstoßen droht oder tatsächlich verstößt. Das gesamte Reich des Begehrens zeigt sich darin als vom Über-Ich überwacht und von dessen Macht durchsetzt.

Prägnant kommt in Tiecks Erzählung auch die Genese des Über-Ichs zur Erscheinung. Der »erste Abschnitt« hatte in mythisierender Weise davon berichtet, wie der getreue Eckart in die von der niedergehenden Gottesfurcht aufgelassene Funktion der Triebkontrolle einrückte, und zwar kraft seiner zivilisatorischen Fähigkeit zur unverbrüchlichen Beherrschung aller inneren Regungen im Namen einer ein für allemal anerkannten Pflicht – einer Fähigkeit, die ihn zum Heros und Ideal machte, zur »übermenschliche[n] Bildung« (S. 179), als die er im »zweiten Abschnitt« von Tannenhäuser wahrgenommen wird. Dort nun zeigt sich Eckart, dessen Verhalten selbst schon nicht mehr wie in christlicher Vorzeit exogen, durch die Furcht, sondern endogen, durch das innere Gesetz der Pflicht, gesteuert war, als ein Teil Tannenhäusers, als eine psychische Instanz, die, Ich-Ideal und mahndendes Gewissen in einem, den bedrohlich lockenden Eros abgespaltener »tieferer« Seelenschichten unter Verschuß hält. Eckarts Verschiebung von außen nach innen im Lauf der Doppelerzählung geschieht konsequenterweise auf dem Weg einer Verinnerlichung, die daher das sorgsam exponierte Kupplungsstück zwischen den beiden »Abschnitten« darstellt. Was Tannenhäuser durch oftmaliges

Hören in seiner Kindheit verinnerlicht (S. 173), ist, wie gesagt, genau die mit den Mitteln der Perhorreszierung und Idealisierung normsetzende Geschichte, deren Lektüre der Leser gerade beendet hat. Ihre dichotomische Struktur wiederholt sich daher in der »Einbildung« (S. 181) Tannenhäusers, der von den vermittelten Gesetzen noch dort bestimmt bleibt, wo er gegen sie verstößt. Die Struktur der Seele erweist sich als Produkt eines vorgängigen Diskurses. Dieser Aspekt wird übrigens dadurch betont, daß der »erste Abschnitt« mit seinem Wechsel von Prosa und Vers die ständige Überführung des Geschehens, diesem parallellaufend, in einen kulturellen Diskurs, ins populäre Volkslied, demonstriert. Umgekehrt aber ist das Geschehen selbst seit den allerersten, die Erzählung eröffnenden Strophen des Volkslieds von diesem determiniert, indem Eckart schon zu Lebzeiten mit seinem eigenen Mythos konfrontiert wird, dem er gewissermaßen hinterheragiert (S. 152f.). Daher wiederholen die letzten Verse des »ersten Abschnitts« (S. 171) die Quintessenz des einleitenden Volkslieds (S. 151).

Die konstitutive Leistung der Verinnerlichung in der Über-Ich-Bildung wird durch die Bedeutung unterstrichen, die der Text dem Vater bzw. den Eltern beilegt. Ist der getreue Eckart im »ersten Abschnitt« der Stellvertreter eines gleich doppelten (biologischen und Landes-) Vaters,⁶⁵ so belegen die strukturell und motivisch mit ihm korrelierten Ängste des zweiten Teils die Übernahme väterlicher Gebote ins Innere. Denn nicht nur reproduzieren jene »noch in der zartesten Musik« scheltenden Töne (S. 179) die Haltung der Eltern, die dem Sohn »Vorwürfe« über seine »Verwilderung« machen, sich grämen (S. 176) und schließlich gar aus »Gram« sterben (S. 177), wie Tannenhäuser in der Phase seines Wahns glaubt, sich mithin vorwirft; bereits der Alptraum, der diesen Tod antizipiert (S. 174), offenbart auf intrikate Weise die innerliche Macht des Vaters. Wenn Tannenhäuser den Traum von der Krankheit des Vaters ohne Zögern so deutet, es wolle »uns eine feindliche Gewalt« – unschwer zu erraten, welche – »von einander reißen«, dann wird der Vater als die lustfeindliche und -versagende, jener Gewalt opponierende Instanz und der Konflikt mit ihr geahnt. Indem aber das »dunkle Bild« von der Schwäche oder dem Verlust dieser Instanz, das sich von dem noch latenten erotischen Begehren her als verkappter Wunsch entziffern läßt, nicht Lust, sondern Angst evoziert, zeigt sich gerade die innere Präsenz und Wirkungsmacht der Vater-Funktion.

Daß Tannenhäuser die Normen und normgebenden Mächte der Außenwelt als sein Über-Ich internalisiert hat, erklärt nicht nur den Riß durch sein Inneres, in dem widersprüchliche Kräfte miteinander im Streit liegen, sondern wirft auch ein Schlaglicht auf das Scheitern seiner Bußfahrt nach Rom. Sicherlich sollte dieses Faktum zunächst ganz buchstäblich genommen werden: Der Papst, auch ein »Vater« (S. 182), »will und kann [...] nicht vergeben«. Tannenhäuser nämlich ist nicht einfach ein Libertin, der gegen das Sexualtabu verstößt und damit eine unter vielen anderen möglichen Sünden begeht; sein (geglaubtes) Vergehen ist kardinal, insofern seine Huldigung des grenzüberschreitenden und identitätsauflösenden dionysischen Eros einem Angriff auf die Fundamente der neuzeitlich-zivilisatorischen und dann dezidiert bürgerlichen Charakterstruktur gleichkommt, wie sie exemplarisch in Eckart verkörpert ist.⁶⁶ In dem »kann nicht« dürfte allerdings noch mehr liegen. Selbst wenn der Papst vergeben wollte, könnte er es in einem ganz anderen Sinne nicht. Denn der »heilige Vater« ist eine Instanz der Außenwelt, und er ist überdies der Stellvertreter jenes allerersten Vaters, dessen

Macht und Ansehen »versiegt und verrinnt« (S. 156). Wo aber mit dem Absterben der Religion die außenorientierte Verhaltenskontrolle zurücktritt und vom internen Über-Ich ersetzt wird, wo also das Individuum gleichsam vor seinen eigenen Richterstuhl zitiert wird und sich selbst verurteilt, da existiert keine Macht der Welt, die es von Schuld freisprechen könnte, wenn nicht das Gewissen selbst es tut. Diese Lesart wird durch einen auffälligen Unterschied zur Tradition des Stoffes bestätigt: Tieck eliminiert das dort zentrale Motiv des grünenden Stabes. Eine Vergebung der Schuld durch außerpsychische Mächte, ja durch Gott selbst, hat angesichts der neuen Verfaßtheit des Subjekts, die der Text imaginativ rekonstruiert, keinen denkbaren Ort mehr.

Sein Über-Ich scheint dem Tannenhäuser freilich ebensowenig zu vergeben. Dabei ist dessen Schuld alles andere als eindeutig. In einem handgreiflichen Sinn liegt gar keine vor: Alle Verbrechen und Sünden spielen sich ja lediglich in Tannenhäusers »Einbildung« ab, doch macht das offenbar keinen Unterschied. Wenn der getreue Eckart den Zugang nicht nur zum realen, sondern auch zum bloß phantasierten Venusberg zu verhindern strebt, wenn bereits das dionysische Sehnen und erotische Begehren von Gewissensängsten durchkreuzt werden, dann zeigt sich, daß schon die »Wünsche« selbst »verboten« sind⁶⁷ und vom Gewissen nicht anders behandelt werden als die Taten - eine Aktionsweise, die auch von Freud analysiert und als wesentlicher Faktor des »Unbehagens in der Kultur« ausgemacht worden ist.⁶⁸ Genau in dieser Eliminierung der Differenz von Wunsch und Tat aber besteht der Wahnsinn Tannenhäusers, der das Imaginierte in dem Glauben und in dem Maße bereut, als hätte er es begangen. Bezeichnenderweise hebt der Wahnsinn, der von dem »holden Wahnsinn« der bakchantischen Schar (S. 169) zu unterscheiden ist, mit der Versagung der Liebe zu Emma an, in dem Moment also, in dem die Fixierung des Begehrens in einer sozial akzeptierten Form scheitert und daraufhin die Produktion »wilde[r] Gedanken« und Wünsche (S. 175) erneut einsetzt und sich steigert. Tannenhäusers Wahnsinn als Rückzug in die Asozialität der inneren Wunschwelt zu begreifen, liegt daher nahe,⁶⁹ wäre aber doch eine entscheidende Verkürzung. Denn wahnhaft wird die Phantasie erst durch ihre Verwechslung mit der Realität, und in dieser Verwechslung reproduziert sich der Blick des Gewissens auf das Verbotene.

Deutlich treten hier gleichermaßen die Macht und die Schwäche des kontrollierenden inneren Über-Ichs hervor. Dieses vereitelt zwar die Umsetzung der Wünsche (etwa nach der Ermordung Friedrichs) in die Tat, kann aber die Präsenz des Begehrten im Bewußtsein nicht unterbinden. Was erst durch »die Furcht Gottes« und dann durch den getreuen Eckart unterdrückt und verdrängt wird, sinkt damit noch keineswegs in den Status eines schlechthin Unbewußten ab. Spielt sich auch das normale Leben in der sozialen und zivilisierten Welt der Oberfläche »in aller Bewußtlosigkeit« (S. 181) ab, so zeigt doch Tannenhäusers Weg die Möglichkeit auf, zum Bewußtsein des tabuierten Begehrens vorzudringen – wenngleich mit charakteristischen Blindstellen, die gleichfalls Konstituenten von Tannenhäusers Wahn darstellen. Tannenhäuser erkennt zwar Gegenstand und »Heimat« all seiner Wünsche im Venusberg, doch scheint ihm dieser ein Fremdes, in der Außenwelt Befindliches, das nicht zur eigenen Person gehört. In ähnlicher Weise tritt ihm der Antipode der Venus, sein eigenes Über-Ich, als ein Anderer seiner selbst von draußen entgegen. Bewußt, so darf man mit Blick darauf wohl sagen, können die verdrängten Wünsche werden, die psychischen Wirkungsmechanismen selbst aber

bleiben vom Individuum undurchsicht – vom erzählten Individuum wohlge-
merkt, nicht vom Text selbst, der es durchleuchtet.

Dieses Nichterkennen, diese Fremdheit von Instanzen, Abläufen und Regungen der eigenen Seele resultiert mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Charakterformation, als deren Phantasmagorie sich die Erzählung fortschreitend enthüllt. Wo die »weltlichen Lüste« schon im Zustand des Wunsches vom Über-Ich verboten sind, in eine normalerweise unzugängliche Tiefenschicht abgedrängt und beim Auftauchen mit Angst besetzt werden, da müssen sie ebenso unzugehörig zur eigenen Person erscheinen, wie andererseits dieses Über-Ich als die Repräsentanz eines »übermenschlichen« idealen Vaters zur ehrfurchtheischenden »Riesengestalt« wird (S. 179), die nicht Ich ist, sondern ein Anderer. Die rigiden Grenzziehungen und Fortifikationen, deren Ursache und Folge nicht nur, sondern deren Inbegriff geradezu das Über-Ich ist, indem es strukturell mit Panzer und Gitter gleichgesetzt wird, lassen das moralische Individuum, das sich durch sie konstituiert und bewahrt, zugleich in fremd und feindlich einander gegenüberstehende »Provinzen« (Freud) zerfallen. Tiecks Erzählung treibt die Strukturen und Mechanismen dieses bestimmten, nämlich bürgerlichen Charaktertypus so weit hervor, bis sie als Grund des Wahnsinns erscheinen.

II

Die Bedeutung, die in der bisherigen Analyse von Tiecks Erzählung herausgestellt wurde, konturiert sich in deren differentiellen Bezügen auf andere Diskurse, mit denen sie kommuniziert. Hervorzuheben ist neben dem bereits Genannten besonders die Debatte über das Gewissen, die die philosophischen, theologischen, anthropologischen, pädagogischen, literarischen und andere Diskurse des 18. und frühen 19. Jahrhunderts durchzieht. Trotz der damit verbundenen Vielfalt der Akzentuierungen, der Perspektiven, der theoretischen und methodischen Vorgaben und nicht zuletzt trotz der Ungleichzeitigkeiten in den vertretenen Positionen lassen sich bestimmte Tendenzen und Entwicklungslinien erkennen. Auf die Gefahr ihrer Verkürzung und Vergrößerung hin möchte ich sie im folgenden thesenhaft zusammenfassen, wobei ich den pädagogischen und den im engeren Sinne literarischen Diskurs zunächst ausklammere.⁷⁰

1. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein und in der katholischen und evangelischen Morallehre bis in die Gegenwart wird das Gewissen aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott entwickelt und als theonom bestimmt. Obgleich als etwas Innerliches beschrieben (innere Stimme, inneres Gesetz, Gedanken, Herz), bleibt es doch strikt auf eine äußere Macht bezogen, deren untrügliches Auge der einzelne auf sich ruhen weiß. Die Regungen des religiösen Gewissens kommen daher weithin mit der Furcht vor göttlicher Strafe beim Verstoß gegen religiöse Gebote zur Deckung, wie man noch aus Zedlers Universal-Lexicon oder bei dem Breslauer Theologieprofessor und späteren Berliner Oberkonsistorialrat Hermann Daniel Hermes erfahren kann.⁷¹

2. Wenn allerdings Hermes vehement auf der Präsenz religiöser Straffurcht im Gewissen insistiert, so handelt es sich dabei schon um die Restaurationsversuche eines gegenaufklärerisch-orthodoxen Anti-Neologen, der seine Mission im Abwehrkampf sieht. Hermes' Polemik gilt der aufklärerischen Tendenz zur Säkulari-

sierung des Gewissensbegriffs,⁷² der fortan auch die Theologen Rechnung tragen müssen. Der eine Generation jüngere Carl Friedrich Stäudlin etwa, gleichfalls protestantischer Theologieprofessor und Verfasser der wohl ersten *Geschichte der Lehre von dem Gewissen* entkoppelt ausdrücklich Religion und Gewissen⁷³ und tut damit etwas, das in jenen Definitionen längst schon praktiziert wird, die das Gewissen schlechterdings ohne jeden Gottesbezug fassen.⁷⁴ Im Laufe des 18. Jahrhunderts gewinnen sie die Oberhand.

3. Das heißt aber noch nicht, daß aus ihnen j e d e Furchtkomponente eliminiert wäre. Vielmehr erscheint mit der Orientierung an den natürlichen und sozialen Folgen eines Vergehens auch die säkulare Furcht noch lange – über den Rationalismus Wolffs und Gottscheds und den französischen Materialismus hinaus bis zur Anthropologie Ernst Platners – als wesentlicher Faktor des Gewissens und der Verhaltenssteuerung.⁷⁵ Gleichwohl hat auch dieses Verständnis des Gewissens keine Zukunft mehr.

4. Ein weiterer Traditionsstrang, der im 18. Jahrhundert an Überzeugungskraft und Geltung verliert, begreift das Gewissen als ein Urteil der Vernunft. Er geht in seiner dezidiertesten Form auf Thomas von Aquin zurück, der die Tätigkeit der »conscientia« als dreiphasige »applicatio [...] scientiae« auf unsere Handlungen darstellt, die die Form eines Syllogismus der ratio practica hat.⁷⁶ Diese pointiert intellektualistische Vorstellung bleibt die ganze Neuzeit hindurch präsent und übt auf den rationalistischen Strang der Aufklärung begreiflicherweise eine beträchtliche Faszination aus;⁷⁷ noch bei Kant findet sie sich in Ansätzen.⁷⁸

5. Die bisher genannten »älteren« Fassungen des Gewissensbegriffs werden im Lauf des 18. Jahrhunderts durch »neuere« ergänzt oder ersetzt. Natürlich handelt es sich hier überall um heuristische Unterscheidungen von Begriffskomponenten und Positionen, die sich faktisch nirgends f ü r s i c h vertreten finden, sondern nur in wechselnden Kombinationen. Im 18. Jahrhundert wird das Bild weithin von den Übergängen zwischen »Alt« und »Neu« beherrscht, die mitunter befremdliche Koalitionen eingehen. Gleichwohl läßt sich von dominierenden Tendenzen sprechen.

6. Im 18. Jahrhundert beginnt man, das Gewissen in einem gegenüber früher viel strikteren Sinn als etwas Innerliches zu beschreiben. Die Metaphorik bleibt zwar weitgehend die gleiche – innere Stimme, inneres Gesetz, innerer Gerichtshof –, wird aber neu akzentuiert. Der Außenbezug nämlich, der in ihr enthalten war, insofern das Gewissen als das innere Reproduktionsorgan eines Äußeren gedacht wurde, als das Bewußtsein göttlicher oder weltlicher Gesetze, anhand deren das Individuum seine Handlungen qualifiziert, dieser Außenbezug schwindet, und zugleich autonomisieren sich – unabhängig davon, wie ihre Herkunft jetzt vorgestellt wird – die innere Gebote. Diese Frontstellung wird in den Texten klar benannt. J. Hasemann etwa sieht im Gewissen nicht mehr »das Bewußtsein des Erlaubten und Unerlaubten«, der äußeren Normen mithin, sondern das »des Rechten resp. Unrechten [...] Das sittliche [...] Gewissen sagt nicht: so ist es recht, weil es der oder jener dir auferlegt hat u.s.w., sondern es sagt schlechthin unmittelbar, was recht oder unrecht sei, nicht im Allgemeinen, sondern für das Individuum in diesem Falle.«⁷⁹ Die Gesetze, nach denen das Gewissen urteilt, werden von diesem so anerkannt, als hätte es selbst sie erlassen.

7. Aus diesem Grund hören die äußeren Folgen von Handlungen auf, Anlaß oder gar Maßstab des Gewissens zu sein. Die Furcht vor ihnen wird daher mit al-

lem Nachdruck aus dem Begriff des Gewissens getilgt. Dessen ›ältere‹ Form, in der religiöse oder säkulare Furcht eine wesentliche Rolle spielte, gilt von nun an bis in die Gegenwart als »conscientia spuria«,⁸⁰ als »unechte Form«⁸¹ oder allenfalls als genetische Vorstufe des ›wirklichen‹ Gewissens.⁸² Dieses antizipiert nicht den Spruch äußerer Mächte, sondern vertritt, scheinbar ohne alle Rücksicht auf ihn, das Gute um seiner selbst willen. Es blickt nicht so sehr auf die ›äußere‹ Legalität als auf die ›innere‹ Moralität des Tuns und Lassens. Es schlägt deshalb auch dort, wo ein Vergehen ganz unbemerkt bleibt und Strafe mit Sicherheit nicht zu erwarten ist.⁸³

8. Hasemanns Feststellung, das Gewissen sei »ein unmittelbares Bewußtsein« und gegen seine Definition »als eine Tätigkeit der Vernunft, als eine Argumentation u. dergl.« müsse »bestimmt protestiert werden«,⁸⁴ findet sich in ganz ähnlicher Form bereits bei Rousseau, tendenziell auch schon bei Shaftesbury. Das Gewissen ist alles mögliche, »natural Sense of the Odiousness of Crime and In-justice«⁸⁵ oder »direct perception«,⁸⁶ »Gefühl« und »unmittelbares Prinzip«,⁸⁷ auch wohl gar »sittlicher Geschmack«,⁸⁸ ein Urteil des Verstandes oder der Vernunft jedenfalls ist es nicht.⁸⁹ Eben weil seine maßgebenden Normen die ›eigenen‹ sind, ein Teil der Person quasi, besteht die Tätigkeit des Gewissens nicht mehr in einem syllogistischen Aufeinanderbeziehen von Geboten und Handlungen, in einem ausgreifenden Rasonnieren etwa im Sinne der Kasuistik mit ihren vielen »Gewissensfällen«, sondern in einem spontanen, unmittelbaren und subjektiv »gewissen« Innwerden.⁹⁰ Dieses besteht im Fall des schlechten ›Gewissens‹ zu einem guten Teil in unlustvollen emotionalen Regungen wie endogener Angst (im Unterschied zu äußerer Furcht) und den Gefühlen von Schuld und moralischer Minderwertigkeit:⁹¹ Das Individuum fühlt die Verletzung von Normen, die es als absolut verbindlich betrachtet, unmittelbar am eigenen Leib.

9. Daß diese Umstrukturierungen des Gewissensbegriffs eine Erhöhung des moralischen Drucks auf das Individuum implizieren, wird auch an einer weiteren Neuerung sichtbar, die in ihrer Konsequenz liegt: Die Zensur des Gewissens greift von der Tat aufs Motiv über, dessen Derivat jene nur ist. Ist aber primär das Wollen das moralisch ausschlaggebende Faktum, dann erstreckt sich die Verurteilung durch das Gewissen umgekehrt auch auf solche ›schlimme‹ Antriebe und Wünsche, die de facto gar nicht in die Tat umgesetzt werden. Böse Gedanken und Gesinnungen werden gleichermaßen inkriminiert wie verbotene Taten,⁹² wobei die Sinnlichkeit, die Triebe und Affekte a priori im Verdacht stehen, die Widersacher des Gewissens zu sein.⁹³ Im Diskurs über das Gewissen zeichnet sich damit dieselbe Tendenz ab, die Foucault im juristischen Denken mit seinem charakteristischen Übergang vom Tat- zum Täterstrafrecht nachgewiesen hat⁹⁴ und die sich auch in der Pädagogik des 18. Jahrhunderts durchsetzt.⁹⁵

10. Mit dieser Erweiterung bzw. Verschiebung der Tätigkeit des Gewissens hängt die wachsende Bedeutung des Begriffs eines der Tat »vorhergehenden Gewissens« zusammen, das seit dem 17. Jahrhundert dezidiert vom »nachfolgenden Gewissen« unterschieden wird.⁹⁶ Für das Luthertum konnte eine vorausgehende Funktion des Gewissens bis dahin keine Rolle spielen,⁹⁷ und wo sie in anderen Begriffstraditionen genannt war, scheint sie eher in der rationalen Antizipation der Folgen einer Tat bestanden zu haben als in der moralischen Verwerfung schon des bloßen Gedankens an diese. In diesem Sinne stellt erst das 18. Jahrhundert die Forderung nach Ausbildung und Verfeinerung des »vorhergehenden Gewissens«

auf, nach Sensibilisierung der moralischen Selbstwahrnehmung also und Verstärkung der Selbstzensur des Individuums.

11. Die Texte über das Gewissen definieren und zergliedern dieses, bestimmen seine Fähigkeit und Reichweite, das Problem seines Ursprungs aber wird vergleichsweise selten berührt. Das Gewissen scheint, gleich ob als Vermögen, Potenz oder Akt, genuin zum Menschen zu gehören;⁹⁸ es ist angeboren, und fast mit einer gewissen Erbitterung wird die Auffassung abgewiesen, es sei »etwas Erwerbliches«, das im Lauf der Erziehung entstehe.⁹⁹

*

Gleichwohl gibt es einen diskursiven Bereich, in dem die Genese des Gewissens zur Sprache kommt: die neue bürgerlich-aufklärerische Pädagogik der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zwar ist in ihr relativ selten explizit vom Gewissen die Rede, doch umkreist sie nachdrücklich das Problem der Etablierung und Ausbildung von Mechanismen der Selbstbeobachtung, Selbstkontrolle und damit der Verhaltenslenkung, die sowohl in den Funktionen wie im Grad der Verinnerlichung und Automatisierung genau mit dem »neuen« Gewissen zur Deckung kommen, das in den Diskursen erkennbar ist.¹⁰⁰ Dieses Problem erhält seinen zentralen Stellenwert erst im Zuge des Innovationsschubs der Pädagogik im 18. Jahrhundert, der sich daher zugleich als Reflex und Movens jenes Übergangs vom Fremdzwang zum Selbstzwang begreifen läßt, oder genauer: des Übergangs vom Zwang zum Selbstzwang einerseits zum internalisierten Selbstzwang andererseits, der sich nach Norbert Elias im Prozeß der Zivilisation vollzieht.¹⁰¹ Es handelt sich dabei um die tendenzielle Ablösung zweier Typen von Handlungsorientierung, die David Riesman als Traditions- und Innenlenkung beschrieben hat.¹⁰²

Die neue bürgerliche Pädagogik antwortet auf die spezifische Situation ihrer sozialen Träger- und Zielgruppe, eine Situation, die unter anderem gekennzeichnet ist durch die Veränderung und Erhöhung der zivilisatorischen Standards, die in der Sozialisation vermittelt werden müssen. Dies wiederum ist das Resultat eines ganzen Bündels sowohl lang- wie kurzfristiger sozialhistorischer Entwicklungen. Elias hat die Ausbildung von rationaler »Langsicht«, von steigender Selbstkontrolle und -beherrschung aus dem Zwang erklärt, den die wachsende gesellschaftliche Verflechtung und Arbeitsteilung sowie die damit verbundene Interdependenz der Individuen dem Verhalten auferlegen. Dieser Prozeß scheint sich im 18. Jahrhundert zu beschleunigen. Hinzu kommt, daß die neuen bürgerlichen Schichten in der altständischen Gesellschaft keinen fest umrissenen sozialen Ort haben, sondern sich ihre gesellschaftliche Stellung aus eigener Kraft schaffen müssen, d. h. durch individuell erworbene Kompetenzen, Wissen und Bildung und durch deren Umsetzung in die Praxis. Solche Qualifikationen sind um so nötiger, als sich im Zuge der Arbeitsteilung und gesellschaftlichen Differenzierung auch die bürgerlichen Berufe differenzieren und spezialisieren. Arbeit und Leistung werden deshalb – in einem deutlich über das christliche Arbeitsgebot hinausgehenden Sinn – zu fundamentalen Normen der neuen Bürgerlichen. Daß die bürgerliche Pädagogik diese Prinzipien nicht zuletzt auch im Interesse des Staates an der Steigerung von Produktion und Produktivität in Landwirtschaft, Gewerbe und Handel vertritt – einem Interesse, das sich bekanntlich auch in den neuen »ökonomischen« Theorien niederschlägt –, reflektiert die spannungsreiche Angewie-

senheit der Bürgerlichen auf den absolutistischen Staat, zu dessen ständisch gegliedertem Gesellschaft ihre Stellung im Widerspruch steht.

Diese Situation, deren vielfältige Komponenten hier nur angedeutet sind, fordert von den Individuen über den Erwerb von Wissen und Fertigkeiten hinaus – und ansatzweise schon als dessen Voraussetzung – die Ausbildung einer spezifischen Rationalität sowie bestimmter Motivationsstrukturen und Verhaltensweisen, bedarf doch die Ausrichtung des individuellen Lebens an den Imperativen der sozialen Situation und den vernünftigen Zwecken der Arbeit einer ausgeprägten Bereitschaft und Fähigkeit zu Selbstdisziplin, Verhaltenskontrolle, Trieb- und Wunschverzicht. Insofern kann man von einem unverkennbaren soziogenen Anwachsen der zivilisatorischen Anforderungen an das bürgerliche Individuum im Lauf des 18. Jahrhunderts sprechen. Kodifiziert werden diese im bürgerlichen Begriff der Tugend, der ein neues Niveau der Unterwerfung der Leidenschaften, Begierden und Triebe im Namen rationaler Zwecke und vernünftiger Autonomie markiert – einer Unterwerfung, die zugleich immer auch als Vorgang einer Konstitution und Produktion zu denken ist. Die Tugend schnallt den ›Panzer‹ um das Ich fester, macht ihn massiver, wirkt damit aber auch auf die ›innere Natur‹ zurück, die nicht nur immer fremder und bedrohlicher erscheint, sondern sich transformiert. In dem Maße, in dem sich die zivilisatorischen Standards erhöhen, vergrößert sich die Distanz zwischen Erwachsenen und Kindern; zugleich verlängert sich die Dauer der Kindheit als der Phase des Lernens und der Aneignung der sozialen Bewußtseinsformen und Verhaltensweisen.

Die Pädagogik, die Theorie und Praxis der Sozialisation, hat diesen Veränderungen Rechnung zu tragen, und sie tut dies mit einem tiefgreifenden Methodenwandel. So wenig nämlich ›ältere‹ Typen der Verhaltenssteuerung wie Traditionslenkung und Fremdzwang noch den gewandelten Lebensbedingungen entsprechen, so sehr erscheinen nun die älteren Erziehungsmodelle, und zwar insbesondere die auf Disziplinierung durch Sanktionserwartung gegründeten, als dysfunktional für die neuen Ziele, wie sich exemplarisch an der pädagogischen Diskussion um die Strafe ablesen läßt.¹⁰³ Vielleicht läßt sich das Problem so formulieren: Je höher die normativen Anforderungen an das Individuum steigen und je stärker damit auch dessen Widerstände gegen solche zivilisatorische Zumutungen wachsen, desto unzulänglicher wird die bloße Erwartung äußerer Sanktionen oder Nachteile, um die Befolgung der Normen zu garantieren, und desto mehr müssen diese sich quasi in Charakterzüge umsetzen: Die Norm muß zur völligen Überzeugung, sie muß internalisiert und ihre Einhaltung durch eine innere Instanz, das Über-Ich, verbürgt werden. Diese Notwendigkeit ist, auch wenn sie nicht überall in dieser Explizitheit formuliert wird, der bürgerlichen Pädagogik prinzipiell geläufig.

Die Erziehung zum selbstkontrollierten moralischen Bürger wird, auf einer Ebene, als Erziehung zur »Vernunft« konzipiert, insofern ja alle Postulate der Tugend in dieser begründet sein und, als richtige und vernünftige erkannt, auch den Willen und damit das Handeln bestimmen sollen. Die Ge- und Verbote werden diskursiviert, bewußtgemacht und rational legitimiert, und in dieser Hinsicht zielt die Pädagogik auf Ausbildung und Stärkung des bewußten Ichs – durchaus auch im Sinne der psychischen Instanz. Indem die Pädagogen diesen Prozeß als den einer völligen Anerkennung der Normen durch das Ich fassen, das diese als das Vernünftige und Gute erkennt und daher notwendig in seinen eigenen Willen

übernimmt, beschreiben sie zugleich einen Vorgang der Verinnerlichung. Freilich bleiben sie keineswegs in den Grenzen dieser doch etwas naiv sokratischen Konzeption stehen, sondern bringen darüber hinaus vielfältige andere Faktoren der Einsenkung unfehlbarer Selbstzwangsmechanismen ins Innere zur Sprache. Zweierlei scheint mir in diesem Kontext von besonderer Bedeutung: Zum einen die Erkenntnis der frühkindlichen Prägungen, kraft deren das Kind grundlegende Werthaltungen schon lange, bevor eine an die Vernunft appellierende Erziehung als möglich gedacht wird, übernimmt und – wohlgemerkt – auch übernehmen soll; im Zusammenhang damit zum anderen die Einsicht, daß die Verinnerlichung moralischer Normen sich durchaus nicht nur auf der Basis vernünftiger Überzeugung vollzieht, sondern unabhängig davon und in erster Linie durch die Identifikation mit den »signifikanten Anderen« (George Herbert Mead). Zumindest ist dies unter den Bedingungen der im 18. Jahrhundert sich ausbildenden intimisierten bürgerlichen Kleinfamilie der Fall, in der normalerweise die Eltern die konstanten Bezugspersonen sind, der Vater aber die dominante Rolle spielt. Die internalisierte »Vernunft« ist daher im vollen Sinne die »Vernunft der Väter« (Reiner Wild). Die aufklärerische Pädagogik nimmt diese Zusammenhänge wahr, konzeptualisiert, organisiert und fördert sie, unter anderem dadurch, daß sie alle Hemmnisse einer Identifizierung mit dem Vater zu beseitigen strebt. Auf diese Weise unterstützt sie mit der Internalisierung der vernünftigen Moral die Aufrichtung einer Herrschaft über das Reich irrationaler und zweckwidriger Wünsche und Begierden, deren Träger das Über-Ich ist. Daß man den Grad des aufgeklärten Wissens um diese Vorgänge nicht unterschätzen sollte,¹⁰⁴ belegt die vielgeäußerte Ansicht, die Tugend solle in der Erziehung zur »anderen Natur« werden.¹⁰⁵ Darin liegt – da ja die Tugend die Triebkontrolle und -beherrschung einschließt – erstens die Idee einer Durchforstung der (ersten) inneren Natur, deren schädliche Komponenten beseitigt, gestutzt oder zumindest durch »sekundäre« moralische Kräfte in Zaum gehalten werden sollen – eine Idee, die dem von Foucault analysierten »modernen« Typus der Macht entspricht, der nicht primär mit den Mitteln des Verbots, der Ausschließung und Unterdrückung operiert, sondern das Feld seines Wirkens völlig durchsetzt und organisiert.¹⁰⁶ Im Bild der »anderen Natur« liegt zweitens die Vorstellung, daß die moralischen Verhaltensnormen dem Individuum völlig natürlich, völlig zum Bedürfnis werden und mit derselben Kraft auf »Befriedigung« dringen sollen wie die ursprünglichen Bedürfnisse und Triebe. Das Medium, in dem sie sich melden, wäre demnach nicht die Stimme der Vernunft, sondern ein quasi natürliches Gefühl.

So zeigt sich denn, daß die bürgerliche Pädagogik der Aufklärung die moralische Erziehung zweigleisig konzipiert: als Erziehung zum bewußten und vernünftigen Ich, das die Richtigkeit der Tugendmaximen erkannt hat, und, zum Teil schon vorgängig, als Etablierung eines Über-Ichs. Als Resultat eines solchen Sozialisationsprozesses wird das erwachsene Ich sich zwar weithin über seine Vernunft definieren, doch wird sein Bewußtsein selbst der Macht des Über-Ichs untergeordnet sein. Die moralischen Normen und die Inhalte des Verbotenen bleiben so großenteils bewußt, die inneren Zwangsmechanismen aber sind automatisiert und arbeiten unterhalb der Bewußtseinschwelle. Nur um den Preis schwerer innerer Konflikte wird sich das bewußte Ich kritisch gegen die Forderungen des Über-Ichs wenden können.¹⁰⁷ Ist also die Vorstellung, das Verbotene und Ausgegrenzte sinke als »Verdrängtes« ins Unbewußte ab, angesichts des Diskursivie-

rungsschubs im 18. Jahrhundert problematisch, so kann man zumindest in dieser Hinsicht in der Tat von einer Produktion des Unbewußten sprechen.¹⁰⁸

Das Über-Ich, so hat sich gezeigt, wird in seiner besonders stabilen und rigiden Form – Erich Fromm spricht hier von einem »autoritären Gewissen«¹⁰⁹ – erst im Rahmen der Lebensverhältnisse der neuen bürgerlichen Schichten zur Verhaltensregulierung nötig;¹¹⁰ es wird aber auch erst jetzt, auf dem Boden der bürgerlichen Kleinfamilie, die selbst ein Produkt derselben soziohistorischen Umschichtungsprozesse ist, möglich. Genau besehen handelt es sich bei dieser Internalisierung von als vernünftig erkannten Ge- und Verboten, die die Pädagogik sowohl reflektiert wie vorantreibt, um eine völlige Neuorganisation des psychischen Apparats, in der die Freudschen Instanzen des Es, Ich und Über-Ich wenn nicht entstehen, so doch in eine historisch neuartige Konstellation treten und sich differenzieren.¹¹¹ In diesem Prozeß bildet sich zwangsläufig auch eine neue Form von Identität aus, die sich vermutlich nur aus jenem Spannungsverhältnis von Es, Ich und Über-Ich heraus angemessen beschreiben ließe. Indem sich das bürgerliche Individuum als ein Wesen konstituiert, das die Gebote der vernünftigen Tugend bewußt anerkennt und als sein Über-Ich übernimmt, Gebote, die die Kolonisierung und Unterwerfung der inneren Natur fordern, ist mit der moralischen Identität freilich zugleich deren Spaltung gesetzt. Das bürgerliche ›Individuum‹ verdient seinen Namen nicht, sind es doch gerade auch die inneren Demarkationslinien, durch die es sich definiert.

*

Auch auf einen weiteren diskursiven Bereich, in dem das Gewissen zur Sprache gebracht wird, kann hier nur hingewiesen werden: die Literatur im engeren Sinn, besonders aber das bürgerliche Trauerspiel und seinen Ableger, das bürgerliche Rührstück, das seit den 1780er Jahren die deutschen Bühnen zu beherrschen beginnt. Die äußere und innere Handlung von Stücken wie, um nur einige zu nennen, Lessings *Miß Sara Sampson* (1755), Kotzebues *Menschenhaß und Reue* (1789), *Das Kind der Liebe* (1790), Ifflands *Reue versöhnt* (1789) und *Das Gewissen* (1799) oder Adolph Müllners *Die Schuld* (1815) basiert geradezu auf der Tätigkeit des Gewissens der Protagonisten, eines Gewissens, dessen Form weithin identisch ist mit der in den theologischen, philosophischen und anthropologischen Diskursen beobachteten. Was in diesen begrifflich entwickelt wird, findet in den bürgerlichen Dramen seinen wohl populärsten Ausdruck. Aber auch zur Pädagogik bestehen engste Beziehungen, und zwar nicht nur auf der Ebene des Inhalts – also etwa in dem impliziten Begriff des Gewissens, in den Vorstellungen eines tugendhaften sozialen Lebens, die entfaltet werden, oder in der Bedeutung, die in diesem Zusammenhang der Familie, und vor allem dem Vater, beigemessen wird;¹¹² Berührungen mit der Pädagogik gibt es auch im Bereich der Funktionen, der intendierten zumindest, in der Absicht also einer Moralisation und Sensibilisierung des Zuschauers auf dem Wege des Durchspielens von Verhaltensweisen und Lebensformen, der Vermittlung oder Überprüfung von Normen an ihren Handlungsfolgen und der damit jeweils verbundenen Erregung von Gefühlen.¹¹³ Dieser literarisch-pädagogische Versuch, die Entstehung und Durchsetzung bürgerlicher Umgangsformen, Verhaltens- und Lebensweisen nicht nur reflektierend zu begleiten, sondern mitzugestalten, kann durchaus auch Kritik an

sozialen, familiären und emotionalen Fehlentwicklungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst beinhalten.

Die Art und Weise, in der – wenn eine solche Verallgemeinerung einmal erlaubt ist – das Gewissen in den bürgerlichen Schauspielen zur Erscheinung kommt, bestätigt erneut die Bedeutung eines Zentralorgans moralischer Selbstkontrolle für die bürgerliche Tugendkonzeption. Wiederum zeigt sich das Zurücktreten des – vor allem religiösen – Außenbezugs des Gewissens. Auch wo religiöse Momente in diesem noch nicht, wie dann bei Kotzebue und Iffland, schlichtweg gestrichen sind, sondern wie etwa für Lessings Sara noch eine Rolle spielen, bilden sie doch nicht mehr den Bestimmungsgrund des Gewissens,¹¹⁴ dessen Wirken ein endogenes ist. Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle, Angst, Reue und Melancholie sind die Reaktionen derer, die die Grenzen der Tugend durch einen Fehltritt überschritten haben, Furcht vor dessen äußeren Folgen hingegen tritt meist nur noch in einer charakteristischen Inversion auf den Plan: als Furcht nicht für die eigene Person, sondern als Furcht, durch seine moralische Verwerflichkeit andere Menschen in Kummer und Schmerz gestürzt zu haben, vor allem aber denjenigen, der vermittelnd und implantierend im Ursprung der individuellen Tugend steht, den Vater. Unverkennbar sind es dessen Normen, die Sara Sampson oder Eulalia von Meinau verinnerlicht – und gleichwohl gebrochen haben.¹¹⁵ Der Grad der Internalisierung zeigt sich daran, daß die Normen sich von ihrem empirischen Vermittler ablösen und gleichsam autonom werden, wie jene häufig variierte Szene plastisch verdeutlicht, in der die Täterin bzw. der Täter eine Vergebung von außen nicht annehmen will, und sei es wie in *Miß Sara Sampson* die des Vaters selbst: Sind die Wert- und Verhaltensmaßstäbe einmal zum idealen Teil der Person geworden, die sich bei ihrer Verletzung bestraft sehen möchte, so können sie nicht einmal mehr von dem gemildert werden, der sie allererst gesetzt hat.¹¹⁶ Gerade darin aber, in diesem unverbrüchlichen Festhalten am ein für allemal anerkannten Prinzip der Tugend, erweist sich die innere Moralität der Person trotz ihres Vergehens, das so tatsächlich zum bloßen Fehltritt wird, der, wie Ifflands treffender Titel sagt, durch Reue versöhnt werden kann, auch wenn der Schuldige das zunächst noch anders sieht. So vollzieht sich auch im bürgerlichen Drama jener Übergang von der Beurteilung der Tat zu der des Täters und seiner gesamten inneren Verfassung.

Freilich schafft gerade diese Konstellation eine Paradoxie, die im Untergrund der bürgerlichen Dramen schwelt: Wie nämlich kann es bei einer so rigorosen Moralität überhaupt zum Vergehen kommen, wie also ist es möglich, daß das internalisierte Gewissen, das sich als »nachfolgendes« so unnachgiebig erweist, nicht schon als »vorhergehendes« in Aktion tritt, die Wünsche zensierend und die Taten vereitelnd, wie es etwa den Erziehungsintentionen der bürgerlichen Pädagogik entspräche? Die eine Antwort wäre: Ärger muß kommen, gäbe es doch sonst keine dramatische Handlung. Erst die manifesten Vergehen, nicht schon die innerlichen Skrupel und Kämpfe scheinen geeignet, eine Lawine bühnenwirksamer Aktionen und Verwicklungen loszutreten. Mithin wären es dramentechnische Notwendigkeiten, die zu impliziten Inkonsequenzen im moralischen Konzept führten. Wirklich scheint es ein Bewußtsein dieser Problematik gegeben zu haben, das sich im Versuch niederschlägt, das Vergehen des Bereuenden derart auszulegen, daß sich die mit dem zeitgenössischen Gewissensbegriff kaum zu vermittelnde Spannung zwischen dem Ausmaß der Gewissensqual und

dem Faktum der Tat reduziert. Es ist nur scheinbar paradox, tatsächlich aber ganz folgerichtig, daß dies durch deren Minimalisierung geschieht: Daß der Blick des in der Reue so rigiden Gewissens vor der verbotenen Handlung versagt hat, wird dadurch plausibel gemacht, daß diese selbst, wenn nicht gerade tugendhaft, so doch gewissermaßen tugendfähig ist und nur durch die Rahmenbedingungen zum Verstoß gegen die Sitte wird: Sara Sampson fehlt aus Zärtlichkeit und dann noch einmal aus Reue,¹¹⁷ Rath Talland in Ifflands *Das Gewissen* unterschlägt ein Testament aus unzeitiger »Vaterliebe«.¹¹⁸ Damit enthalten diese Handlungsstrukturen kein Gegenargument gegen jene Tendenz zur Verlagerung der Gewissenstätigkeit von der Tat aufs Wollen und Begehren, die in engster Wechselwirkung mit der zur Verlagerung der Beurteilung von der Tat auf die Motivationen des Täters zusammenhängt. Im Gegenteil kommt die Zensur schon der bloßen Wünsche und Gedanken hier sehr wohl zum Ausdruck, insbesondere in der Selbstreflexion des Gewissens, das unter seiner eigenen Aufsicht steht. Erweist sich der Schuldige in den Augen seiner Mitmenschen gerade durch seine bittere Reue als im Kern tugendhaft und der Vergebung würdig, so würde jedes strategische Spekulieren auf diesen Blick der anderen die Tugend umgehend in ihr Gegenteil verkehren. »Es gibt Verbrechen, welche doppelt schänden, wenn man auch nur den Gedanken hegen kann, sie jemals ganz auszulöschen«, versichert Eulalia von Meinau¹¹⁹ und bestätigt damit, wie sorgfältig das Gewissen alle noch so heimlichen Wünsche zu prüfen hat, um sich gegen jeden Hintergedanken an einen »Profit« seiner Tätigkeit verwahren zu können.¹²⁰

Keineswegs ist die dramatische Darstellung der bis zur Selbstzerstörung gehenden Gewissensexzesse nur als deren moralische Affirmation zu sehen. Auch dort aber, wo Kritik an einer »Ueberspannung« der Selbstanklage geübt wird,¹²¹ stehen die zitierten Texte unverkennbar auf dem Boden der Übereinstimmung mit der bürgerlichen Konzeption der Tugend samt den Funktionen, die dem Gewissen innerhalb dieser zugewiesen werden – einer Übereinstimmung, die noch dorthin reicht, wo sichtbar wird, daß das bürgerliche Modell von Tugend und Identität das Individuum in wild-fremd einander gegenüberstehende psychische »Provinzen« zersetzt.¹²²

III

Anders und komplizierter verhält es sich mit Tiecks Doppelerzählung. Wie sehr sie sich auf das bezieht, was sich seit dem 18. Jahrhundert als »Gewissen« diskursiv auskristallisiert und konstituiert, dürfte deutlich geworden sein. Die Feststellung vom Niedergang und Ausfall der Gottesfurcht als Organ der Triebbeherrschung, von der Übernahme dieser Funktion durch das verinnerlichte Gewissen, das, der Tat vorhergehend, schon die Phantasien und Wünsche zensiert, spontan mit Angst besetzt und von ihrer Verwirklichung nicht mehr unterscheidet, von der Unfähigkeit, unter diesen Bedingungen noch eine Vergebung von außen anzunehmen – dies und manches andere bis hin zur engen Verbindung von Treue und Gewissen¹²³ oder zu dessen Verbildlichung als Wächter¹²⁴ sind Elemente in Tiecks Erzählung, die auf die anderen Diskurse über das Gewissen verweisen. Freilich, wenn man das so auflistet, gerät gerade die offensichtliche Differenz zu diesen aus dem Blick, die in der Schlußwendung manifest wird, die den Wahnsinn

aus der Tätigkeit des Gewissens und der entsprechenden psychischen Struktur des Individuums erwachsen läßt. Trotz solcher fraglosen Distanz zur prinzipiellen Affirmation des neuen Gewissens, wie sie in der Pädagogik und den zeitgenössischen bürgerlichen Dramen sichtbar wurde, wäre es aber auch zu kurz gegriffen, wollte man Tiecks Erzählung lediglich als kritischen Einspruch gegen aktuelle Entwicklungen auffassen. Der Text verhält sich anders als affirmierend oder neugierend; das Spezifikum der Darstellung ist vielmehr ein bezeichnendes Changieren, das aufs engste mit dem Gegenstand der Erzählung zusammenhängt.

Bei aller Phantastik hat der Text einen ausgeprägt ›analytischen‹ Duktus. Ganz dezidiert wird in Tannenhäusers Erzählung seines halluzinierten Lebens die Einheit der Person allegorisch in ihre Bestandteile zerlegt. Die Landschaften, die Tannenhäuser betritt und durchquert, sind ›Räume‹ seiner Seele und die Gestalten, denen er dabei begegnet, Inkarnationen psychischer Kräfte und Instanzen – so als hätte Tieck, ein wenig gegen den Strich vielleicht, eine Idee seines neuen Freundes Novalis in die literarische Praxis umsetzen wollen: die Idee einer »ächt synthetischen Person [...], die mehrere Personen zugleich ist«.¹²⁵ Der Text verbildlicht seelische Innenräume, Wunschwelten und Zwangsstrukturen, er faßt (im »ersten Abschnitt« vor allem) deren Voraussetzungen ins Auge und malt in grellen Farben ihre Konsequenzen aus. Insofern ist er ein Stück literarische Psychologie, eine Art »Protopsychoanalyse«¹²⁶ im wörtlichen Sinn, wobei zu betonen ist, daß die erzählte Psychostruktur keine überzeitliche, ›allgemein-menschliche‹ ist, sondern eine durchaus historische: Was Tieck in den letzten Monaten des Jahrhunderts in Form einer phantasmatischen Übersteigerung literarisch bilanziert, ist, wie die Bezüge des Texts auf die anderen Diskurse deutlich gemacht haben, genau die in diesen sich abzeichnende Formation des bürgerlichen Charakters.

Der Text vermittelt auf diese Weise eine spezifische Erkenntnis. Nicht nur nimmt er die Beschaffenheit und die Befestigungsmechanismen der Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis, Sozialem und Asozialem, Ordnung und Entgrenzung, personaler Liebe und dionysischem Eros, Moral und amoralischer Lust in Augenschein. Indem er sie mit Tannenhäuser überschreitet, dringt er in Regionen vor, die dem vernünftigen bürgerlichen Individuum zwar noch bewußt sind, die es aber als ein Fremdes und Anderes aus sich herausdefiniert, so daß schließlich schon der bloße Gedanke an sie Angst erregt. Und wie Tannenhäuser diesen Weg als den von der »Bewußtlosigkeit« (181) zur Erkenntnis seiner selbst erfährt (179f.), so findet auch im Text Aufklärung statt, Aufklärung über etwas, das in den aufklärerischen Diskursen selbst nur als ein Perhorresziertes erscheint. Trotz oder vielmehr: gerade wegen des düsteren Werdegangs, der inneren Zerrissenheit und des Wahnsinns Tannenhäusers, der im Prinzip rigider Grenzziehungen wurzelt, wird damit auf der Textebene die Idee eines Selbst-Bewußtseins evoziert, das über die rationalistischen und moralistischen Restriktionen hinausginge, indem es zu den von der vernünftigen Tugend tabuierten Bereichen Kontakt aufnahm und sie als Teil des Eigenen begriff. Ein solches Selbstbewußtsein wäre in mancher Hinsicht demjenigen vergleichbar, das Levi-Strauss als Prinzip und Ziel der Ethnologie benennt und erstmals in den anthropologischen Schriften Rousseaus, des Begründers der Ethnologie, artikuliert findet.¹²⁷ Auch Hans Peter Duerr geht ausführlich auf diese Form des Selbstbewußtseins ein, die er, wie vor ihm schon Levi-Strauss,¹²⁸ von der ›modernen‹ Selbstreflexion »von innen heraus«, aus dem Cogito, abgrenzt, wie sie auch dem aufgeklärten Bewußtsein des 18. Jahrhunderts

entspricht. Duerrs Zuordnung jenes ›anderen‹ Selbstbewußtseins zu einer »archaischen Mentalität« allerdings dürfte mit Blick auf Rousseau, Tieck und die Ethnologie Levi-Strauss' eine problematische Reduktion sein.

Entgegen dem, was heutzutage die Philosophen lieben und was sie ›kritische Selbstreflexion‹ nennen, eine Technik, die es angeblich möglich macht, unseren Horizont von innen heraus, aus sich selber verständlich zu machen, hatten die archaischen Menschen noch die Einsicht, daß man seine Welt verlassen mußte, um sie erkennen zu können, daß man nur ›zahn‹ werden konnte, wenn man zuvor wild gewesen war [...] Um also innerhalb der Ordnung leben zu können, um mit Bewußtsein zahm zu sein, mußte man in der Wildnis verweilt haben, man konnte nur wissen, was das *drinnen* bedeutete, wenn man *draußen* gewesen war. [...] Wir haben jetzt gesehen, daß es die archaische Mentalität kennzeichnet, ein klares *Selbstbewußtsein* dadurch zu gewinnen, daß man dem, was man *ist* und gleichzeitig *nicht ist*, ›in die Augen sieht‹. Der archaische Mensch erkannte *sich* noch auf viel deutlichere Weise als wir heutigen in dem, was er *nicht* war. Und ›man selber und zugleich nicht man selber sein‹ – das konnte nur bedeuten: die Grenze aufzulösen [...].¹²⁹

Mit prägnanten Formulierungen kommt Tieck auf genau diese Problematik in der Einleitung zu seinem *Phantasmus* zu sprechen, der 1812 noch einmal die frühen Märchen-Novellen versammelte, in denen fast ausnahmslos das Thema der Grenze strukturbildende Funktionen erfüllt. Die Rede ist vom Reisen, und das ist alles andere als beiläufig, wird doch die ›Entwicklung‹ der Märchenhelden (Bertha, Tannenhäuser, Christian, Marie) als Bewegung durch heterogene landschaftliche Räume geschildert – eine Metaphorik, die sich auch in der Konversation des Freundeskreises der Rahmenerzählung fortsetzt, dort etwa, wo die Erforschung der »Seele« einem »Weltumsegler unsers Innern« aufgegeben wird (S. 60). Der Sinn der Reise – zunächst in buchstäblicher Bedeutung – gründet, wie Ernst gesprächsweise ausführt, in einem Wechselverhältnis der Erkenntnis des Eigenen und des Fremden. »Der Mensch versteht wahrhaft erst das Nahe und Einheimische, wenn ihm das Fremde nicht mehr fremd ist.«¹³⁰ Trifft das dort zu, wo das Fremde tatsächlich fremd ist, so muß es um so mehr gelten, wo es sich bei dem Fremden nur um ein entfremdetes Eigenes handelt. Eine solche Entfremdung aber ist, so geht aus Ernsts Jugenderinnerungen hervor, mit der Aufklärung und der aufklärerischen Erziehung entstanden. Diese hat einen Modus der Wahrnehmung etabliert, der auf Privilegierung einzelner Bereiche und Ausblendung anderer beruht und als zutiefst defizitär und korrekturbedürftig erfahren wird.

Schon früh [...] war ich mit meiner Erziehung, so wie mit allem Unterricht, den ich erfuhr, herzlich unzufrieden. War es doch nicht anders, als verschwiege man geflissentlich das, was wissenswert sei, oder erwähnte es zuweilen nur, um mit hochmütigem Verhöhnern das zu erniedrigen, was selbst in dieser Entstellung mein junges Herz bewegte. Dafür aber suchte ich nachher auch, gleichsam wie zum Trotz der Zeit und dieser falschen Bildung, alles als ein Befreundetes und Verwandtes auf, was mir meine Bücher und Lehrer nur zu oft als das Abgeschmackte, Dunkle und Widerwärtige bezeichnet hatten [...].¹³¹

Durch diese Wahrnehmungsbeschränkung werden nicht allein Teile dessen fremd, was dem Eigenen zuzurechnen wäre; deren Ausblendung muß, in Umkehrung je-

ner zitierten Wechselbeziehung der Erkenntnis von Eigenem und Fremdem, auf die Wahrnehmung noch des anerkannten und eingegrenzten Eigenen zurückwirken, das nun insgesamt als de facto unbekannt erscheint. Solche Dialektik der bürgerlichen Aufklärung, die in Verdunklung umschlägt, macht eine Archäologie des Eigenen notwendig. Beispielhaft zeigt sich das für Ernst unter anderem an den renommierten Beschreibungen seiner deutschen Heimat – zu denken ist wohl an solche vom Schlage der Nicolaischen¹³² –, die offenkundig auf denselben reduktionistischen Wahrnehmungsformen basieren, die ihm schon seine Erziehung vermitteln wollte.

In jenen jugendlichen Tagen [...] geriet ich oft in die wunderlichste Stimmung, wenn ich die Beschreibungen unsers Vaterlandes, die gekannt und gerühmt waren, und welche auf allgemein angenommenen Grundsätzen ruhten, mit dem Deutschland verglich, wie ich es mit meinen Augen und Empfindungen sah; je mehr ich überlegte, nachsann und zu lernen suchte, je mehr wurde ich überzeugt, es sei von zwei ganz verschiedenen Ländern die Frage, ja unser Vaterland sei überall so unbekannt, wie ein tief in Asien oder Afrika zu entdeckendes Reich, von welchem unsichre Sagen umgingen [...] und so nahm ich mir damals [...] vor, der Entdecker dieser unbekannteren Zonen zu werden. (S. 18)

Aber auch in jeder anderen Hinsicht soll das entfremdete Eigene der Erkenntnis zurückgewonnen werden. In einem späteren Gespräch der Freunde wird eine kleine Geschichtsphilosophie der Liebe und eine Poetologie des erotischen Sprechens in nuce entworfen. Im Mittelalter, so bemerkt Ernst, sei die

später auftretende übersinnliche, oder außersinnliche Liebe [...] noch nicht von der sinnlichen getrennt [gewesen], sondern sie waren wie Leib und Seele verbunden, in der höchsten Vergeistigung gesund, in dem freiesten Scherz unschuldig. (S. 94)

Erst in der folgenden Zeit habe sich die leiblich-seelische Liebe gespalten in »die ganz reine, überirdische Idee der Liebe, oft bis zum leeren Götzendienst entstellt«, auf der einen und die pure Sexualität auf der anderen Seite (S. 95) – ein Vorgang, der – das »spätere Auftreten« der »außersinnliche[n] Liebe« weist darauf hin – als eine Abtrennung und Ausgrenzung zu begreifen ist. In ihrem Zeichen steht noch das eigene bürgerliche »Zeitalter«, das »den Schein einer gewissen Prüderie [...] zum Kennzeichen der Sitte gestempelt hat.« (S. 95) Gegenüber dieser sexualfeindlichen Tendenz plädiert Friedrich für

die kräftige Zeichnung der tierischen Natur im Menschen und ihrer Verirrung [...] (S. 96); [...] denn nicht darin besteht das Verderbliche, daß man das Tier im Menschen als Tier darstellt, sondern darin, daß man diese doppelte Natur gänzlich leugnet [...] (S. 97).

Friedrichs Forderung zielt mithin auf eine literarische Anthropologie, die den g a n z e n Menschen zum Thema hat. Aus dieser Perspektive wird Jean Paul der »Vorwurf« gemacht, er sei »zu prüde«, stehe das doch einem Autor schlecht an, der »das Gesamte der Menschennatur, das Seltsamste, Wildeste und Tollste in seinen humoristischen Ergießungen aussprechen will« und daher »in diesen Regionen [...] kein Fremdling sein« dürfe (S. 97). Es geht hier wohlgerne nicht um eine Rehabilitierung oder eine Aufwertung des Sexus gegenüber den gängigen

moralischen Normen, denn unzweifelhaft bleiben die konversierenden Freunde weithin dem bürgerlichen Sexualtabu verhaftet, das die triebhaften Bedürfnisse nicht anders denn als tierisch begreifen kann.¹³³ Wohl aber geht es um die Beseitigung des damit üblicherweise verbundenen Erkenntnis- und Darstellungsverzichts: Die moralische Disqualifizierung soll nicht den Blick darauf verstellen, daß jenes Tierische paradoxerweise zur menschlichen Natur gehört und aus dieser nicht wegdefiniert werden kann. Werden die moralischen Grenzen zwar respektiert, so soll doch das, was jenseits ihrer liegt, als Teil des Eigenen erkannt werden, als – mit Duerr zu sprechen – etwas, »was man ist und gleichzeitig nicht ist«.

Damit ist tatsächlich programmatisch eine Form des Selbstbewußtseins umrissen, die sich deutlich von der unterscheidet, die etwa in den pädagogischen Theorien der Aufklärung propagiert wird. Allerdings drängt sich der Eindruck auf, als beinhalte ihre Konzeption in Tiecks Einleitungsgesprächen eine Aporie, insofern der moralische Blick auf das Ausgegrenzte dazu tendiert, dessen Erkenntnis und Anerkennung als ein Eigenes zu konterkarieren, und dieser Eindruck wird durch die Jahre vorher entstandene Erzählung vom Tannenhäuser bestätigt. Friedrichs Rede von der »doppelten Natur« impliziert die Vorstellung eines beide Teile übergreifenden und integrierenden Selbstbewußtseins, sie appelliert damit an die Idee einer Einheit der Person, durch die sie in diesem Punkt mit aufklärerischen Konzeptionen von Ich-Identität verbunden ist, die solche Einheit jedoch gerade durch rigorose Demarkationen konstituieren wollten und dadurch jene Spaltung setzten oder doch vertieften, an deren partieller Aufhebung die romantischen Texte sich abarbeiten. Gegenüber den dahingehenden Äußerungen der Einleitung zeigt der Fall Tannenhäusers etwas ganz anderes. Dieser nämlich hat die moralischen Normen in einer Weise verinnerlicht, daß die Kontaktaufnahme mit der »Heimat« jenseits der Grenze, obgleich sie nur im Reich der Phantasie stattfindet, zur völligen Desintegration seiner Person führt und in den Wahnsinn mündet. Die Idee einer integrativen Einheit des Ichs wird dabei auch von diesem Text evoziert – nicht zuletzt als die Folie, auf der die Feststellung von Ichzerfall überhaupt erst möglich wird –, die Handlung aber zeigt das Scheitern ihrer Realisierung. Es ist dies übrigens charakteristisch für die romantische Diagnose einer oft im Begriff der Zerrissenheit gefaßten Krise des Ichs, eine Diagnose, die kontrastiv immer auf der Kategorie der Identität fußt und vom Befund einer totalen Dissoziation des Ichs noch ein gutes Stück entfernt ist.

Die Zerrissenheit und der Wahnsinn Tannenhäusers sind nicht ein Einwand gegen die Idee eines integrativen Selbstbewußtseins, sondern viel eher gegen Beschaffenheit und Radikalität der moralischen Grenzziehungen, von denen her sie begründet werden. Daß diese, die sich gegen ein integratives Selbstbewußtsein geradezu zu immunisieren scheinen, in der *Phantasia*-Einleitung weithin affirmiert werden, führt nicht nur zu einer Spannung innerhalb der dort entwickelten programmatischen Aussagen, sondern stellt diese auch in einen Gegensatz zur Tannenhäuser-Erzählung. Das könnte – nicht nur wegen der jeweils fiktionalen Situation und der zeitlichen Differenz beider Texte, sondern auch aus grundsätzlichen methodischen Gründen – für die Analyse der Erzählung bedeutungslos sein, wäre nicht der Widerspruch in dieser selbst schon angelegt. Er scheint damit ein prinzipielles Problem im Sprechen von der moralischen Grenze in dieser Zeit zu indizieren.

Der analytische und kritische Zug der literarischen Psychologie des Texts tritt am deutlichsten in den so knappen wie präzisen Konturen einer Genese der erzählten seelischen Prozesse und Strukturen zutage. Es ist bereits deutlich geworden, daß Tannenhäusers Wahnsinn aus letzteren erwächst, und ebenso hat sich gezeigt, daß die Erzählung die Entstehung des Gewissens als eine Verinnerlichung väterlicher Gesetze, als die Einverleibung moralischer Demarkationen sichtbar werden läßt. Aber auch der dionysische Eros des Venusbergs gibt sich als ein Produkt historischer Prozesse zu erkennen. Scheint es zunächst, als wäre die Verpanzerung Eckarts, die dann ins Innere übernommen wird, die Reaktion auf eine exzessive Trieb-Sphäre, so läßt sich bei näherem Zusehen im gleichen Maße auch das Umgekehrte feststellen: Nicht nur ist im Falle Eckarts die Fortifikation des Ichs gegen die Affekte schon vorgängig im Prinzip der Treue und der Pflicht gegeben; auch der Eros erweist sich, und nicht erst bei Tannenhäuser durch die Interiorisierung der diskursiven Strukturen, als längst schon unterdrückt: Der erste Teil der Erzählung berichtet ja eindrücklich von der Dämonisierung und Abdrängung der Frau Venus ins Unterirdische durch das Christentum und zeigt die wilde Eruption der »weltlichen Lüste und verbotenen Wünsche« als den Exzess gewaltsam niedergehaltener Kräfte, die sich mit dem Untergang der religiösen Disziplinierungsmechanismen »von den alten Ketten« losreißen können (S. 155f.). Der Text also führt den Eros nicht »als solchen« vor – was immer das sein möge –, sondern so, wie er sich erst nach seiner gesellschaftlichen und diskursiven Zurichtung äußert. Es handelt sich mithin um einen doppelten Konstitutionsprozeß: Der Formation eines hochgradig selbstkontrollierten, »zivilisierten« moralischen Charakters, der Eros lediglich als auf ein umschriebenes Objekt zentrierte personale Liebe zuläßt, korrespondiert – quasi jenseits der Grenze, durch die er sich definiert – strukturell das Phantasma eines Eros, der Punkt für Punkt den Prinzipien jenes Charakters widerspricht und sich so als dessen kompensatorisches Komplement erweist. Auf den Trieb- und Affektverzicht antwortet die Vorstellung einer unermeßlichen Erfüllung, auf Panzer, Grenze und Gitter die Auflösung aller Grenzen, auf die Selbstbehauptung des Individuums die Entäußerung in Totalität und auf die personale, monogame Liebe ein objektloser, multipler Eros, der alles mit allem verschmelzen will.

Diese Konstellation scheint mir überhaupt ein Licht auf die kulturelle Konjunktur des Dionysos-Mythos am Ende der Aufklärung zu werfen. Wenn Helmut Pfotenhauer mit Blick auf kunst-, literatur- und mythologieimmanente Entwicklungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts schreibt: »Apoll, der Gott des Klassizismus, treibt als seinen Gegenpol Dionysos hervor«, ¹³⁴ so dürfte diese Bewegung nicht zuletzt auch ihre guten sozialpsychologischen Gründe haben. ¹³⁵ Denn der klassizistische Apollo ist – bei allem anderen, was seine Faszinationskraft ausgemacht haben mag – ja fast so etwas wie die Apotheose jener Prinzipien der prägnanten Begrenzung, »edlen Einfalt«, Identität und Vergeistigung der Person, die auch das Rückgrat des bürgerlich-zivilisierten Sozialcharakters darstellen, aus dessen »Unbehagen in der Kultur« der dionysische Traum, die »ozeanisch«-sirenische Lockung der Auflösung und All-Einheit in ihrer spezifischen neuen Gestalt erwächst.

Wenn Tiecks Erzählung die soziale und diskursive Produktion des Venus-Eros feststellt, dann hat das Konsequenzen, die auch ihre eigene Struktur betreffen. Die fundamentale Opposition von Wildnis und Zivilisation nämlich, um die sich der

Text weithin organisiert, löst sich damit letztlich auf, genauer vielleicht: sie verschiebt sich in die Immanenz der Zivilisation selbst. Hier endet denn auch die Übertragbarkeit der an ethnologischem Material entwickelten Thesen Duerrs auf die Erzählung und wohl auch auf romantische Texte überhaupt. Wer hier die Grenze überschreitet, trifft nicht auf ein schlechthin Anderes der Zivilisation, auf eine allem Zugriff vorausliegende Wildnis, auf reine Natur oder gar auf den »Ursprung«, in dem »alles einerlei, alles [...] gleichzeitig sein Gegenteil und damit eines« ist;¹³⁶ was ihm im »inneren Ausland« (Freud) begegnet, ist ein Anderes zwar, aber ein immer schon kulturell vermitteltes oder konstituiertes, dem nur aus der ambivalenten Perspektive der Zivilisation jene Attribute zuzukommen scheinen, kein Ursprüngliches, sondern lediglich die soziogene Idee eines Ursprungs.¹³⁷ In dieser Sicht ist der dionysische Eros des Venusbergs nicht natürlicher und ursprünglicher als die personale Liebe; beide zeigen sich als kulturell bedingte Erscheinungsweisen eines vielleicht ursprünglichen, vorkulturellen Eros, der aber ein bloßes ›X‹ ist, eine Unbekannte, die man allenfalls heuristisch unterstellen darf, mit der aber nicht zu rechnen ist. Der Ausfall eines Ursprungs im Text müßte alle Hoffnungen auf das Dionysische als ein Anderes der Zivilisation und deren Überschreitung zunichte machen und es auf den Boden der Zivilisation zurückholen, auf dem allein ihm eine wenigstens subjektive Überzeugungskraft als Indikator des Mangels und (zugleich zutiefst verdächtigter) Wunschtraum seiner Aufhebung zukommen kann.

Tiecks Erzählung verharrt mithin in der unaufgelösten Spannung zwischen dem zivilisationsspezifischen Blick auf das ›Draußen‹ als den ambivalenten, dämonisierten und zugleich faszinierend-lockenden Gegensatz der Zivilisation einerseits und andererseits der Analyse des ›Draußen‹ als ein Produkt der Zivilisation selbst. Diese Spannung auf das Spiel miteinander oder mit einem Erzählerstandpunkt konkurrierender Perspektiven reduzieren zu wollen, geht kaum an.¹³⁸ Es handelt sich vielmehr um einen Widerspruch auf der Ebene des Textes selbst, der in einem weiteren Zusammenhang gesehen werden muß, als ein Aspekt nämlich eines umfassenderen Widerspruchs.

Stellt Tiecks Erzählung, und zwar durchaus mit kritischen Implikationen, so etwas wie die Phantasmagorie der Konstitution eines neuen Charaktertypus dar, in deren Zuge sich die drei Freudschen »Provinzen« neu organisieren, konturieren und differenzieren, so wird jener analytische und genetische Blick auf der anderen Seite in einem mythologischen Arrangement zurückgenommen. Die psychischen Mächte und Prozesse, deren Entwicklung und Dynamik der Text transparent macht, treten gegenläufig dazu als »übermenschliche« (S. 179) mythische Gestalten auf den Plan, deren Kampf eine polare Figuration bildet, die, wie man spätestens seit Levi-Strauss weiß,¹³⁹ selbst eine mythische Denkfigur ist. Zweifellos entspricht das der subjektiven Erfahrung der Individuen, die ihre Innenwelt ja gewissermaßen als eine ›gegebene‹, von ihnen nur vorgefundene wahrnehmen und denen, wie Tannenhäusers Lebensbericht zeigt, ihre psychischen Instanzen als überlebensgroße, mehr oder weniger unbeeinflussbare Gewalten erscheinen – ähnlich vielleicht wie Freud später die Triebe als »mythische Wesen« und die »Trieblehre« als »unsere Mythologie« bezeichnet hat.¹⁴⁰ Daß jedoch der zweite Teil der Erzählung die Mythen psychologisiert, hebt wiederum nicht das strukturelle Dilemma auf, das im ersten Teil aus dem umgekehrten Vorgang erwächst, aus der Schilderung psychischer Konflikte als Kampf mythischer Gestalten, aus der My-

thisierung der Psyche. Diese nämlich hat beträchtliche Konsequenzen.

Der Hinweis auf Freud belegt, daß Tiecks Verbindung von Psychologie und Mythologie alles andere als ein Einzelfall ist. Freud hat bekanntlich seine psychoanalytischen Konstruktionen vielfach an Mythen angebunden, unter anderem an einem zentralen Punkt seiner Theorie, im Fall des Ödipuskomplexes, den er als den »Kernkomplex der Neurosen« begreift.¹⁴¹ Die Funktion dieses argumentativen Verfahrens ist unschwer zu erkennen. Wenn der Mythos, der selbst schon ein Stück Aufklärung, Deutung und Bewältigung psychischer Konflikte war, »Nachrichten [...] aus der Urzeit der menschlichen Gesellschaft« liefert,¹⁴² und wenn er andererseits, wie aus Freuds berühmten Sätzen über den König Odipus hervorgeht, noch »den modernen Menschen« ergreift, weil dieser sein potentielles Schicksal im Mythos vorgebildet fühlt,¹⁴³ dann wird eine Art »Grundbefindlichkeit« des Menschen behauptet, die im Mythos niedergelegt sei. Der Rekurs auf diesen soll die alle Kulturen und Epochen übergreifende Allgemeingültigkeit, soll quasi den anthropologischen Status der psychischen Phänomene beweisen, die auf den Mythos bezogen werden.¹⁴⁴ Ähnliches läßt sich wohl auch für Tieck sagen. Dessen Mythisierung der psychischen Kräfte und Beziehungen evoziert die Vorstellung ihres Bestehens jenseits aller Geschichte und Entwicklung: Die psychische Struktur wird – und die Überblendung des mythischen Kampfs von Eckart und Venus mit dem christlichen Dualismus von Gott und Teufel trägt das Ihre dazu bei – in die Seinsweise einer unvordenklichen *conditio humana* überführt und »verewigt«. Das Auftreten von Eckart und Venus im Inneren Tannenhäusers weckt in dieser Perspektive den Eindruck, als wiederhole sich im einzelnen nur der ewige Gegensatz ewiger Mächte.

Und genau das ist die eigentlich mythische Denkfigur. Der mythisierende Zug der Erzählung liegt nicht so sehr im bloßen Auftreten von Figuren, die man aus den antiken oder mittelalterlichen Götter- und Heldensagen kennt; »mythisch« ist vielmehr vor allem die Struktur des Rückbezugs eines Gegenwärtigen auf ein Unvordenkliches, Heiliges, Ursprüngliches und Begründendes, wie sie hier im Verhältnis des zweiten zum ersten Abschnitt sowie im Prinzip der Personifikation vorliegt – eine Struktur, die ebenso wie die des Gegensatzes der übermenschlichen Mächte sowie der korrelierten Sphären Kultur und Natur zu den genuin mythischen Polaritäten gehört.¹⁴⁵ Manfred Frank hat mit Blick darauf von einer »kommunikativen« bzw. »normativen« Funktion des Mythos gesprochen und diese gerade auch an dem Rückgriff auf mythisches Denken im späten 18. Jahrhundert ausgemacht: Im Mythos werde »irgendein kulturell oder natürlich Existierendes in Zusammenhang mit einer Sphäre des *Heiligen* gebracht und durch diesen Zusammenhang in seinem Sein begründet und »beglaubigt« [...] Es geht hier weniger um eine kausale Herleitung [...] als um eine Rechtfertigung.«¹⁴⁶ Ob dies nun allerdings auch für Tiecks Erzählung gilt, scheint zunächst fraglich. Denn darf man, insofern der Text die erzählten konkreten Vorgänge in Beziehung setzt zu allgemeinen, fundamentalen und überzeitlichen Kräften und Konflikten, durchaus von einer Form der »Begründung« sprechen, so fragt sich doch, ob damit auch etwas gerechtfertigt werde.

Der Sachverhalt gewinnt an Transparenz, wenn man noch einmal auf den der Mythisierung gegenläufigen analytischen und genetischen Zug der Erzählung blickt und diesen vor dem Hintergrund der Diskurse des 18. Jahrhunderts auf seine Implikationen befragt. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß sich

die Texte des 18. und frühen 19. Jahrhunderts dem Problem einer Entstehung des Gewissens gegenüber höchst reserviert verhalten. In aller Regel betonen sie, daß das Gewissen ein genuiner Bestandteil der menschlichen Natur, auf keinen Fall aber »etwas Erwerbliches« (Kant) sei; und wenn die Pädagogen die Einsenkung von Mechanismen des Selbstzwangs und der Innenlenkung ins Auge fassen, so tun sie das meist ohne das Gewissen beim Namen zu nennen. Damit aber ist ein für die bürgerlich-aufklärerischen Diskurse fundamentales Dilemma nur kaschiert und nicht beseitigt: Soll das Gewissen auf der einen Seite entwickelt, verbessert und verfeinert werden, so soll es doch zugleich nicht e n t s t a n d e n sein. Und dies dürfte mit dem besonderen regulativen Status zusammenhängen, der dem »neuen« Gewissen im 18. Jahrhundert zuwächst: Als unmittelbar vernommener Stimme der Tugend in der Seele, als dem für den Zusammenhalt des bürgerlichen Charakters entscheidenden Zentralorgan der Moralität eignen dem Gewissen eine Autorität und Dignität, die denen einer Stimme Gottes im Inneren nicht nachstehen. Eine genetische Herleitung des Gewissens aber würde dieses kontingent erscheinen lassen, seine unverbrüchliche Autorität relativieren und damit auch die Verbindlichkeit der vom Gewissen vertretenen Normen untergraben. Bei ihrer Ablehnung handelt es sich sicherlich nicht nur um einen rein argumentativen Akt; psychologisch gesehen ließe sich von einem Abwehrvorgang sprechen, in dem das Gewissen selbst präsent ist und sich so als mehr erweist als ein theoretisches Phantom. Der Diskurs über das Gewissen stünde dann selbst unter dessen Diktat, das eine Relativierung seines absoluten Geltungsanspruchs verbietet, vereitelt und sich dadurch gegen alle Infragestellung immunisiert. Die Mechanismen der Internalisierung von Wertvorstellungen und Normen durchdringen den aufgeklärten Diskurs und produzieren spezifische Argumentationsmuster, in deren Verwerfungen, Aussparungen und Idiosynkrasien sich zu erkennen gibt, daß sie von etwas bestimmt sind, was allenfalls »rationalisiert«, nicht aber rational eingeholt wird: einem Unbewußten der Aufklärung.

Diese Überlegungen machen auch den Widerspruch in Tiecks Text begreiflich. In und über die Erzählung von der Genese des Gewissens schiebt sich dessen Mythisierung als die übermenschliche Sagengestalt des getreuen Eckarts und wehrt die Provokation einer moralisch relativierenden Betrachtung ab, die vom genetischen Gedanken ausgeht. Die Mythisierung erfüllt damit bei Tieck dieselbe Funktion wie die anthropologische Fundierung des Gewissens in den theoretischen Diskursen. Ähnlich verhält es sich mit der Personifikation des entgrenzenden Eros in der Gestalt der Frau Venus und deren Situierung in der strukturbildenden Dichotomie von Zivilisation und Wildnis. Provokant nämlich ist die Vorstellung, die Wildheit erotischen Auflösungsbegehrens sei durch moralische Repression erst entstanden, für die Tugendkonzeption der bürgerlichen Aufklärung allemal, rückt sie doch das Prinzip strikter moralischer Demarkation in ein ausgesprochen schiefes Licht. Fast deutet sich ja etwas wie eine heimliche, wengleich ungewollte Komplizenschaft von Gut und Böse an: Die verpanzerte Tugend produziert allererst jenes Teuflische, das sie dann um so erbitterter bekämpfen zu müssen glaubt. Damit wird insgesamt nicht weniger als das Selbstverständnis bürgerlicher Tugend, eine spezifische Form bürgerlicher Normativität und eine Grundlage bürgerlicher Ich-Identität in fundamentalen Zweifel gezogen. Der Text scheint nicht nur ein verstecktes Plädoyer für die Öffnung der Grenze zu beinhalten – und das würde sich später in der Begründung von Tannenhäusers Wahnsinn noch einmal be-

stätigen; er löst selbst schon, indem er ein Wechselverhältnis ihres Diesseits und Jenseits konstatiert, tendenziell die Grenze auf und gerät dadurch in eine wenigstens strukturelle Verwandtschaftsbeziehung mit dem Dionysischen, das er schildert. Wie man aber weiß, ist das ein Kardinallaster, das nicht einmal der Stellvertreter Gottes vergeben kann. Und wenn es ein Gewissen gibt, so kann es solche Tendenzen der Erzählung, und seien sie noch so implizit, nicht auf sich beruhen lassen. Dies ist der Punkt, von dem aus die Mythisierung zu begreifen wäre, die genau die Strukturen affirmiert, die die dem genetischen Zug der Erzählung immanente Dynamik verschwimmen läßt. Die mythische ›Begründung‹ ist also in der Tat eine Rechtfertigung, die Rechtfertigung von moralischen Überzeugungen, die die Tugend, das Gewissen, den Eros und das Verhältnis zwischen diesen betreffen und die zu denen gehören, die das bürgerliche Individuum des 18. Jahrhunderts durch Verinnerlichung seinem Über-Ich eingesenkt hat.

Auf diese Weise wiederholen sich die Ambivalenzen und Gebrochenheiten Tannenhäusers auf der Ebene des Texts, der denselben Mechanismen unterworfen scheint, von denen er mit analytischem Scharfblick erzählt. Der Text erhärtet darin die gerade auch von der Psychoanalyse her bekannte Erfahrung, daß man psychische Zwänge bis hin zur Tatsache ihres unbewußten Wirkens, die die Erzählung ja im Schicksal Tannenhäusers sichtbar macht, sehr wohl durchschauen kann, ohne damit auch schon ihre Wirksamkeit außer Kraft zu setzen. Die Internalisierung von Normen dürfte diese Unmöglichkeit geradezu programmieren. Im Falle der Erzählung möchte man daher fast von einem notwendigen Widerspruch sprechen. Zu einem guten Teil wird die im Text eingeschlossene Analyse ausgerechnet von deren Brechungen, von ihrer Stillstellung durch das gegenläufige Moment der Mythisierung bestätigt.

Diese Zusammenhänge und Konstellationen haben über Tiecks Erzählung hinaus Geltung für einen großen Teil der romantischen Literatur. Auffällig an dieser ist ja, daß sie zumeist noch dort, wo sie bürgerliche Lebensweisen und Charakterstrukturen kritisch aufs Korn nimmt und dem grenzenlosen Strömen des »Anderen der Vernunft« Sprache verleiht, den bürgerlichen Normen, und allemal dem Sexualtabu, verpflichtet bleibt. Das bedeutet zugleich, daß sich hier, in der Generation, in der die von der bürgerlichen Aufklärung entworfenen Sozialisationstechniken zu greifen begonnen haben, ein neues Verhältnis von Bewußtheit und Unbewußtheit in der Produktion von Texten etabliert. Den Autoren entgleitet die Herrschaft über ihr Werk.

- 1 Pars pro toto seien genannt: Wolfdietrich Rasch: Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung. In: Ernst Ribbat (Hg.): Romantik. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein 1979, S. 7-21; Silvio Vietta: Frühromantik und Aufklärung. In: S. V. (Hg.): Die literarische Frühromantik. Göttingen 1983, S. 7-84; sowie die dort zitierte Literatur.
- 2 Hartmut Böhme: Romantische Adoleszenzkrise. Zur Psychodynamik der Venuskult-Novellen von Tieck, Eichendorff und E. T. A. Hoffmann. In: Klaus Bohnen, Sven-Aage Jørgensen, Friedrich Schmöe (Hg.): Literatur und Psychoanalyse. (Text & Kontext Sonderreihe Bd. 10) Kopenhagen und München 1981, S. 133-176, hier S. 136.
- 3 Henry F. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten. 2 Bde. Bern, Stuttgart, Wien 1973; Ludger Lütkehaus: Einleitung. In: L. L. (Hg.): »Dieses wahre innere Afrika«. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud. Frankfurt a.M. 1989, S. 7-45; dort S. 44 weitere Literatur.

- 4 In: Jean Paul: Werke in zwölf Bänden. Hg. v. Norbert Miller. Bd. 12. München und Wien 1975, S. 1182.
- 5 Gehen die Arbeiten zum *Blonden Eckbert* und zum *Runenberg* mittlerweile in die Dutzende, so gibt es zu *Der getreue Eckart und der Tannenhäuser* gerade eine einzige Spezialuntersuchung, die überdies interpretatorisch unergiebig ist, dafür aber die Stoffgeschichte in verdienstvoller Weise aufarbeitet: Theodor Hertel: Über Ludwig Tieck's Getreuen Eckart und Tannenhäuser. Diss. Marburg 1917. Zu Tiecks Quellen vgl. auch den Kommentar von Manfred Frank zu der von ihm herausgegebenen Ausgabe des *Phantásus*. In: Ludwig Tieck: Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main 1985, S. 1269-1274. Flankierend zur Stoffgeschichte seien einige weitere Arbeiten genannt, auch wenn sie Tiecks Erzählung allenfalls streifen. Günter Birkenfeld: Die Gestalt des treuen Eckart in der deutschen Sage und Literatur. Diss. Berlin 1924; Erich Schmidt: Tannhäuser in Sage und Dichtung. In: E. S.: Charakteristiken. Bd. 1. Zweite Aufl. Berlin 1902, S. 24-45; Ernst Elster: Tannhäuser in Geschichte, Sage und Dichtung. Bromberg 1908; Wolfgang Golther: Tannhäuser in Sage und Dichtung des Mittelalters und der neuen Zeit. In: W. G.: Zur deutschen Sage und Dichtung. Leipzig 1911, S. 19-70; Philip Stephan Barto: Tannhäuser and the Mountain of Venus. A Study in the Legend of the German Paradise. New York 1916; Dora Koegel: Die Auswertung der Tannhäuser-Sage in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Diss. (masch.) München 1922; Adolf A. Ammann: Tannhäuser im Venusberg. Der Mythos im Volkslied. Zürich 1964. – Im übrigen pflegt die Forschung einen eher kursorischen Umgang mit dem *Getreuen Eckart und dem Tannenhäuser*, der eine gleichermaßen summarische Nennung rechtfertigt: Fritz Strich: Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. Bd. 1. Halle 1910, S. 451f.; Hermann August Korff: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassischromantischen Literaturgeschichte. III. Teil. Leipzig 1940, S. 491-497; Hans Schumacher: Narziß an der Quelle. Das romantische Kunstmärchen. Wiesbaden 1977, S. 58-60; Manfred Frank: Deutungsaspekte. In: Ludwig Tieck: *Phantásus* (wie o.), S. 1274-1277; Gert Ueding: Klassik und Romantik. Deutsche Literatur im Zeitalter der Französischen Revolution 1789-1815. (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Hg. v. Rolf Grimminger. Bd. 4) München, Wien 1987, S. 565f.; ausführlicher Ernst Ribbat: Ludwig Tieck. Studien zur Konzeption und Praxis romantischer Poesie. Kronberg 1978, S. 144-149; neuerdings Gerburg Garmann: Die Traumlandschaften Ludwig Tiecks. Traumreise und Individuationsprozeß aus romantischer Perspektive. Opladen 1989, S. 119-131 u.ö. Daß alte Vorurteile gegenüber der von Tieck selbst hochgeschätzten Erzählung (vgl. Manfred Frank, S. 1277) noch keineswegs ausgestorben sind, bezeugt Roger Paulins nicht gerade verständnisinnige Äußerung: »Der getreue Eckart« ist »Der blonde Eckbert« ohne die kunstreiche Technik und das Phantastische jenes kleinen Meisterwerks.« Roger Paulin: Ludwig Tieck. Eine literarische Biographie. München 1988, S. 106. Zum Anregendsten und Ergiebigsten in der Forschung gehören die leider nur wenigen Bemerkungen bei Hartmut Böhme: Adoleszenzkrisen (Anm. 2), S. 141, 151, und Silvio Vietta: Frühromantik (Anm. I), S. 58-60.
- 6 Der leichteren Zugänglichkeit wegen zitiere ich die Erzählung in der *Phantásus*-Fassung. Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die Ausgabe Ludwig Tieck: Schriften. Bd. 6: *Phantásus*. Hg. v. Manfred Frank. Frankfurt a.M. 1985, S. 149-183, hier S. 151. Alle Zitate wurden mit dem Erstdruck in Ludwig Tieck: Romantische Dichtungen. 1. Theil. Jena 1799, S. 425-492, verglichen. Sinnverändernde Varianten werden in den Anmerkungen nachgewiesen.
- 7 S. 167. Im Erstdruck lautet die letzte Zeile: »Sie ist im Tumulte untergesunken.«
- 8 S. 174, vgl. 178. Vgl. Johann Wolfgang Goethe: Die Leiden des jungen Werther. In: J. W. G.: Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. Erich Trunz. Bd. 6. Achte Auflage München 1973, S. 9, 29.
- 9 S. 172. Vgl. »heißer Zorn« (S. 158), »brennende Ungeduld«, »um den glühenden Durst der Seele, die Unersättlichkeit zu löschen« (S. 178) u. a.

- 10 Auch das Bild der Blume bleibt davon nicht unberührt: »in den Blumen brannte der Mädchen und der Lüste Reiz« (S. 180f.).
- 11 Zur Feuer- und Wassersymbolik bei Tieck vgl. auch Garmann (Anm. 5), S. 228ff. Grundsätzlich zu dieser Problematik im Kontext einer Geschichte des Leibes vgl. Hartmut Böhme: Umriß einer Kulturgeschichte des Wassers. Eine Einleitung. In: H. B. (Hg.): Kulturgeschichte des Wassers. Frankfurt a.M. 1988, S. 7-42, hier S. 21. Zur Bedeutung des Wassers in leib- und seelengeschichtlicher Perspektive vgl. auch die dort versammelten Aufsätze. Zum Anregendsten in der Forschung gehört nach wie vor Klaus Theweleit: Männerphantasien. Bd. 1. Dritte Auflage Frankfurt a.M. 1979, S. 314-379 u.ö.
- 12 S. 168. Im Rahmen des *Phantasmus* ist einmal die Rede von der Faszination des Anblicks großer Gewässer, der »unser Bewußtsein [...] verschlingt« und in dem wir uns »selbst verloren« gehen (S. 80).
- 13 Eine bildlogische Vermittlung zwischen Feuer und Wasser liegt überdies in der Vorstellung des Löschens: »ich hätte mich [...] in das kühle Gebrause der Ströme stürzen mögen, um den glühenden Durst der Seele, die Unersättlichkeit zu löschen« (S. 178, vgl. S. 180). – Das Verfahren, gerade durch Aufstellung von Gegensätzen auf Einheit zu verweisen, wiederholt sich im Verhältnis von Organischem (Blume) und Mineralischem (vgl. die »Erze und Gold und Silber« in den bergwerkartigen unterirdischen Regionen, S. 179). Der Vergleich mit dem *Runenberg*, in dem Blume und Stein in einer ganz anderen Relation stehen, insofern sie als Zentralsymbolik gegensätzlicher Sphären eine wirkliche, d.h. unaufgehobene Opposition bilden, zeigt Tiecks strikt textfunktionale Verwendung von Metaphern und Symbolen. Deren Bedeutung konstituiert sich nur in derhalb der jeweiligen Texte und Textstrukturen, ist also nicht verallgemeinerungsfähig, wie manche Untersuchungen noch immer glauben machen wollen. Das gilt selbst für zeitlich sehr nahe beieinanderliegende Texte. Das Trauerspiel von *Leben und Tod der Heiligen Genoveva* etwa, das im selben Jahr wie die Ekkart-Tannenhäuser-Erzählung entstanden ist, verwendet Motive, die in letzterer zentral sind, in gänzlich anderer Weise: Die auf Venus bezogenen Entgrenzungs- und Einheitsbilder werden in der *Genoveva* christlich gewendet, ebenso die Metaphorik der Wildnis, in der Genoveva Schutz, religiöse Erleuchtung und »Heil der Seele« findet. Vgl. die von Marianne Thalmann herausgegebene Ausgabe: Ludwig Tieck: Die Märchen aus dem Phantasmus. Dramen. München 1978, S. 534, 508 ff., 547.
- 14 Vgl. S. 174, 175, 178, 179 u. ö.
- 15 Vgl. Heinz Hillmann: Bildlichkeit der deutschen Romantik. Frankfurt a. M. 1971, S. 71 ff., 137; dort auch zahlreiche Belege für die Wasser-Musik-Verbindung.
- 16 Viele Bearbeitungen des Tannhäuser-Stoffs insistieren auf dem subjektiven Anschein solcher Zeitlosigkeit. Diese, ins Motiv der ewigen Jugend gefaßt, währt nur im Venusberg. Kehrt dessen Adept jedoch in die Oberwelt zurück, so zeigt sich, daß er gealtert ist wie seine dort lebenden Mitmenschen. Vgl. etwa Eichendorffs Erzählung *Die Zauberei im Herbste*, die aufs engste an Tiecks *Tannenhäuser* angelehnt ist (in: Joseph von Eichendorff: Werke. Bd. 2: Romane. Erzählungen. München 1970, S. 522, 524) oder Emanuel Geibels *Tannhäuser*-Gedicht. – »Für die Vorgänge im Es gelten die logischen Denkgesetze nicht, vor allem nicht der Satz des Widerspruchs [...] auch nimmt man mit Überraschung die Ausnahme von dem Satz der Philosophen wahr, daß Raum und Zeit notwendige Formen unserer seelischen Akte seien. Im Es findet sich nichts, was der Zeitvorstellung entspricht, keine Anerkennung eines zeitlichen Ablaufs und [...] keine Veränderung des seelischen Vorgangs durch den Zeitablauf.« (Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: S. F.: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Bd. 1, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 1969, S. 511). Ich zitiere Freud hier und im folgenden weniger als »Beweis« für die tiefenpsychologische Plausibilität von Tiecks literarischer Darstellung oder für die Möglichkeit von deren Überführbarkeit in psychoanalytische Terminologie denn als Hinweis auf die Wirkungsmacht und Kontinuität argumentativer Muster.
- 17 S. 180. – Es ist auffällig, daß die Frau in Tiecks Erzählung lediglich als Objekt des Begehrens

auftritt, selber aber keines kennt. Das gilt nicht nur für die reine und häusliche Emma, die potentielle bürgerliche Ehefrau, sondern auch für ihren Gegenpol, Frau Venus und deren wimmelndes Gefolge. Sind letztere Antrieb und Katalysator leidenschaftlicher Sehnsüchte und wird ihnen damit ein guter Teil der Schuld für den bösen männlichen Eros aufgebürdet, so erscheinen sie doch nie als Begehrende oder Genießende, sondern stehen gleichsam außerhalb des Eros – ein Reflex der im späten 18. Jahrhundert zunehmenden Schwierigkeit, über weibliche Sexualität nicht nur zu sprechen, sondern sie überhaupt vorzustellen.

- 18 S. 48. – Vgl. z.B. Da Pontes Libretto des Mozartschen *Don Giovanni*, 2. Akt, 2. Szene. Deutlicher dann bei Kierkegaard, der, der geläufigen Trennung von seelischer und sinnlicher Liebe folgend, in seiner Don-Juan-Analyse schreibt: »Die seelische Liebe bewegt sich gerade in der reichen Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens, wo die Nuancen das eigentlich Bedeutungsvolle sind. Die sinnliche Liebe dagegen kann alles in einen Topf werfen. Das Wesentliche für sie ist die Weiblichkeit ganz abstrakt [...]« (Entweder–Oder. Übs. v. Heinrich Fauteck. München 1975, S. 115). Don Juan, so heißt es etwas später, »begehrt in jedem Weibe die ganze Weiblichkeit [...]« (ebd., S. 121; vgl. S. 114, 118f.) Auch in Lenaus *Don Juan* taucht dieser schon topisch gewordene Gedanke auf: »Ich fliehe Ueberdruß und Lusterattung, / Erhalte frisch im Dienste mich des Schönen, / Die Einzle kränkend, schwärm' ich für die Gattung.« (In: Nicolaus Lenau: Sämtliche Werke. Hg. v. Emil Barthel. 2. Aufl. Leipzig o.J. [1883], S. 699.) Vgl. als Kontrast dazu, wie Molières Dom Juan seine Libertinage begründet (*Dom Juan ou Le Festin de Pierre*, 1. Akt, 2. Szene).
- 19 Die diskursivierte Wahrnehmung jedenfalls sensibilisiert sich in dem Maße, daß auch die romantische Fernsehnsucht immer wieder in Verdacht gerät und ambivalent wird. Vgl. etwa folgende Passage aus Eichendorffs *Marmorbild*: »Ich habe jetzt<, fuhr dieser [Florio] nun kühner und vertraulicher fort, >das Reisen erwählt, und befinde mich wie aus einem Gefängnis erlöst, alle alten Wünsche und Freuden sind nun auf einmal in Freiheit gesetzt. Auf dem Lande in der Stille aufgewachsen, wie lange habe ich da die fernen blauen Berge sehnsüchtig betrachtet, wenn der Frühling wie ein zauberischer Spielmann durch unsern Garten ging und von der wunderschönen Ferne verlockend sang und von großer, unermeßlicher Lust.< – Der Fremde war über die letzten Worte in tiefe Gedanken versunken. >Habt Ihr wohl jemals<, sagte er zerstreut aber sehr ernsthaft, >von dem wunderbaren Spielmann gehört, der durch seine Töne die Jugend in einen Zauberberg hinein verlockt, aus dem keiner wieder zurückgekehrt ist? Hütet Euch!<« (in: Eichendorff: Werke. Bd. 2 [Anm. 16], S. 526f.)
- 20 Platon: Symposion, 189d –191d; Freud: Jenseits des Lustprinzips. In: S. F.: Studienausgabe (Anm. 16). Bd. 3, S. 266f.; Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. In: R. M.: Gesammelte Werke in neun Bänden. Hg. v. Adolf Frise. Bd. 3. Reinbek 1978, S. 688, 903 ff. u.ö.
- 21 Die Sage war nicht lange vor Tieck wiedererzählt worden von Benedikte Naubert: Die hamelschen Kinder, oder das Märchen vom Ritter St. Georg. In: B. N.: Neue Volksmärchen der Deutschen. Bd. 2. Leipzig 1791, S. 353 ff.
- 22 Wie genau dies – im Gegensatz zur germanistischen Forschung – die Zeitgenossen gesehen haben, ließe sich vielleicht daraus ableiten, daß die Kontamination des Venus/ Tannhäuser-Stoffs mit dem Dionysos-Mythos sich seit Tieck fest etabliert. In Eichendorffs *Marmorbild* etwa, das unzweideutig auf Tiecks Erzählung Bezug nimmt (vgl. o. Anm. 19), treten Venus und Bacchus gemeinsam auf (wie Anm. 19, S. 530f.), und Richard Wagner, der gleichfalls Tieck einiges verdankt (vgl. R. W.: Mein Leben. Bd. 1. München 1911, S. 254f., 411f.), läßt im Venusberg-Ballett des ersten *Tannhäuser*-Akts einen »Zug von Bacchantinnen« über die Bühne brausen (In: R. W.: Die Musikdramen. München 1978, S. 223). Auch ein wiederum von Tieck beeinflusster Gegenentwurf zu Wagner, *Der Tannhäuser* Heinrich von Levitschniggs (mit der Musik Franz von Suppés), zeigt einen Venuszug mit Bacchus und Bacchantinnen. Vgl. dazu Oskar Pausch: Der andere Tannhäuser. Entdeckungen zu einer Erfolgsproduktion des Theaters an der Wien anno 1852. In: Maske und Kothurn 30 (1984), S. 373-376. Im Anhang dazu die Entwürfe des Hauptdarstellers, Ausstatters und Malers Albert Decker zum Venuszug.

- 23 Diese Etymologie findet sich etwa bei Benjamin Hederich: Gründliches mythologisches Lexicon. Leipzig 1770, ND Darmstadt 1967; im Art. »Bacchus, Sp. 501, heißt es: »[...] wogegen ihn [den Namen >Bacchus<] andere von iakchos, und dieses wieder von iakché herleiten, welches so viel als ein Geschrey, bedeutet [...]« Hölderlin gibt in seiner *Antigone*-Übersetzung »Iakchos« als »jauchzend« wieder (in: F. H.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. von Günter Mieth. Bd. 2. München 1970, S. 443, V. 1202); vgl. auch das Übersetzungsfragment der *Bacchantinnen des Euripides*, ebd., S. 253, V. 24. – Vgl. Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Bd. 9. Stuttgart 1916, Art. Iakchos, Sp. 614; Manfred Frank: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil. Frankfurt a.M. 1982, S. 316, 292 ff. u.ö. – Tieck hat diese Anspielung im Zuge der Überarbeitung des Textes verstärkt: Im Erstdruck (vgl. Anm. 6) lautet der letzte der zitierten Verse noch: »Und toben laut und frei.«
- 24 Euripides: Die Bakchen. Übs. v. Oskar Werner. Stuttgart 1983, V. 236 ff., 345, 353 ff., 487, 814 u.ö.
- 25 So z. B. Hederich (Anm. 23): Art. Bacchus, Sp. 512, 515; Karl Wilhelm Ramler: Kurzgefaßte Mythologie oder Lehre von den fabelhaften Göttern, Halbgöttern und Helden des Alterthums. Dritte Aufl. Berlin 1816 (erste Aufl. 1790), Art. Bacchus, S. 136f.
- 26 Die Bakchen (Anm. 24), V. 233 ff. – Manfred Frank hat im Kommentar seiner *Phantasia*-Ausgabe (Anm. 6, S. 1278) zuerst auf diese Verwandtschaft hingewiesen.
- 27 Hederich (Anm. 23), Sp. 509, 515, 517, 521, und Ramler (Anm. 25), S. 130, 134, berichten davon.
- 28 Vgl. Euripides: Die Bakchen (Anm. 24), V. 72 ff.; Frank: Der kommende Gott (Anm. 23), S. 298.
- 29 Walter F. Otto: Dionysos. Mythos und Kultus. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1939, S. 62, 148 ff.; Karl Kerényi: Die Mythologie der Griechen. Bd. 1. Dritte Aufl. München 1977, S. 209. – Weiteres – insbesondere die Bedeutung der Blumen, vor allem der Rose, für den Dionysos-Kult – ließe sich hinzufügen. Ich beschränke mich auf diejenigen Aspekte, die Tieck nicht nur aus den Quellen, sondern auch aus den populären zeitgenössischen Mythologien (Hederich, Ramler, Moritz) gekannt haben mag. Dionysos findet sich in ihnen meist unter dem Stichwort »Bacchus«. Angesichts von Tiecks stofflichem Synkretismus scheint es mir unnötig, genauer zwischen den verschiedenen Überlieferungssträngen des Mythos und verschiedenen Dionysos-Gestalten zu unterscheiden. – Auf Dionysos bzw. die »bacchantischen Dichter« und »wild schwärmende[n] Korybanten und Priesterinnen« kommt Tieck übrigens explizit noch einmal im Rahmengespräch des *Phantasia* zu sprechen (Anm. 6, S. 68) – nicht ohne mancherlei Voraussetzungen auf die Eckart-Tannenhäuser-Erzählung.
- 30 Dazu vor allem Frank: Der kommende Gott (Anm. 23). Eine Zusammenfassung seiner Thesen gibt Manfred Frank in: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil. Frankfurt a. M. 1988, S. 9-18.
- 31 Vgl. Helmut Pfothner: Dionysos. Heinse – Hölderlin – Nietzsche. In: Hölderlin Jahrbuch 1988/1989, S. 38-59. Zur Wiederkehr des Dionysos vgl. auch die Arbeiten von Max L. Baeumer: Die romantische Epiphanie des Dionysos. In: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur 57 (1965), S. 225-236; Die zeitgeschichtliche Funktion des dionysischen Topos in der romantischen Dichtung. In: Helmut Kreuzer (Hg.): Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Fritz Martini. Stuttgart 1969, S. 265-283.
- 32 Pfothner (Anm. 31), S. 40.
- 33 Schelling, zit. n. Frank: Der kommende Gott (Anm. 23), S. 105. Zur Kontrastierung des Apollinischen und Dionysischen um 1800 vgl. ebd. S. 93.

- 34 Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: F. N.: Werke. Hg. v. Karl Schlechta. Bd. 1. 6. Aufl. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1980, S. 25.
- 35 Brot und Wein galten als »Mittel gegen tierische Rohheit und Wildheit« (Kerényi [Anm. 29], Bd. 1, S. 206).
- 36 Frank: Der kommende Gott (Anm. 23), S. 20.
- 37 Kerényi (Anm. 29), Bd. 1, S. 214. Betont wird der androgyne Charakter des Dionysos etwa bei Euripides: Die Bakchen (Anm. 24), V. 352, 453 ff.; Ovid: Metamorphosen. Liber III, V. 553 ff., 605 ff., Liber IV, V. 17 ff. Auch in den Mythologien des 18. Jahrhunderts wird darauf hingewiesen, vgl. Hederich (Anm. 23), Sp. 509, 520.
- 38 Das Wissen um diese Frontbegradigung mag ein Grund dafür sein, daß Tieck trotz seiner vielfältigen Anspielungen auf Dionysos niemals dessen Namen fallen läßt.
- 39 Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten. In: K. Ph. M.: Werke. Hg. v. Horst Günther. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1981, Art. Bacchus, S. 706.
- 40 Ebd., S. 708.
- 41 Ebd., S. 709.
- 42 Ebd., S. 710. – Neben Moritz käme wohl auch Wilhelm Heinse als Bezugspunkt für Tieck in Frage. Etwa gleichzeitig mit Tieck formulieren Novalis und Hölderlin »das Dionysische« in ganz ähnlicher Weise – im Gegensatz zu Tieck allerdings dezidiert christlich gewendet. Vgl. dazu die genannten Aufsätze von Max L. Baeumer (Anm. 31). Zu Heinse vgl. ders.: Das Dionysische in den Werken Wilhelm Heinses. Bonn 1964.
- 43 Adoleszenzkrisen (Anm. 2), S. 141.
- 44 Johann Heinrich Zedler (Hg.): Grosses-vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste [...] 68 Bde. Halle und Leipzig 1732-1754, ND Graz 1961-1964, Art. Treue. Bd. 45, Sp. 511f.; Art. Pflicht (Lehns =). Bd. 27, Sp. 1596.
- 45 Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. 5. Aufl. Frankfurt 1978 (1. Aufl. 1936), Bd. 1, S. 332, vgl. S. LX ff. (Mauer-Metapher); Theweleit: Männerphantasien (Anm. 11), Bd. 1, vor allem S. 379 ff.: »Entstehung des Panzers gegen die Frau«. – Unter den zeitgenössischen Parallelen vgl. besonders die Funktion des Sich-Rüstens im 16. und 17. Auftritt von Kleists *Penthesilea* (in: H. v. K.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. Helmut Sembdner. Bd. 1. 8. Aufl. München 1985, S. 398f.) oder die Panzer-Metapher im *Käthchen von Heilbronn* (1. Akt, 1. und 2. Szene, ebd., S. 434f., 442). Überhaupt hat dieses Bild Konjunktur in der Romantik. Vgl. auch Eichendorff: Ahnung und Gegenwart. In: J. v. E.: Werke (Anm. 16), Bd. 2, S. 189f. Zu erinnern ist hier natürlich auch an das Verhältnis von Ritter und Wasserfrau in Fouqués *Undine*. – Die Rede vom Stählen und Härten seiner selbst gegen anomische Regungen ist gleichfalls sehr ausgebreitet. Vgl. z.B. Tieck: Franz Sternbalds Wanderungen. In: L. T: Frühe Erzählungen und Romane. Hg. v. Marianne Thalmann. München 1980, S. 716; Goethe: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: J. W. G.: Werke (Anm. 8), Bd. 9, S. 375; schließlich Caroline Herder über Goethe in einem Brief an ihren Mann vom 17. 10. 1788. In: Johann Gottfried Herder: Italienische Reise. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788-1789. Hg. v. Albert Meier und Heide Hollmer. München 1988, S. 167.
- 46 Die Zwerge gehören schon in der Stofftradition zum Inventar der Venusberg- und Tannhäusererzählungen. Vgl. Adolf A. Ammann (Anm. 5), S. 27, 59, 63, 69f., 73 ff., 78, 81, 210.
- 47 Vgl. S. 150, 152, 153, 160, 161, 162, 163, 164, 165 usw.

- 48 S. 171. Erst der »zweite Abschnitt« holt eine religiöse Begründung nach, die der Leser allerdings nur aus Eckarts eigenem Munde erfährt: »ich bin von Gottes Güte hierher zum Wächter gesetzt [...]« (S. 179).
- 49 Die Literaturwissenschaft hat auch nicht angestanden, das Faktum zu monieren. Vgl. Ernst Ribbat (Anm. 5), S. 145; Manfred Frank im Kommentar seiner *Phantasia*-Ausgabe (Anm. 6), S. 1275. – Die Verbindung des getreuen Eckarts mit dem Tann(en)häuser, wie er bei Tieck dann im »zweiten Abschnitt« erscheint, hat in der Stoffgeschichte eine bis in die frühe Neuzeit zurückreichende Tradition. Vgl. Theodor Hertel (Anm. 5), S. 38 ff.
- 50 Vgl. Walter F. Otto (Anm. 29), S. 146f. Die Mythologen des 18. Jahrhunderts nehmen es mit den botanischen Details nicht so genau: Hederich (Anm. 23), Sp. 518, spricht von »Tannen«, und auch bei Ramler (Anm. 25), S. 121, wird der Thyrsos von einem »Tannzapfen« gekrönt. Vgl. auch Hölderlin: Stuttgart. In: F. H.: Sämtliche Werke (Anm. 23), Bd. 1, S. 307, V. 77.
- 51 Die Bakchen (Anm. 24), V. 1063–1069. Die Bedeutung der Fichte für den Dionysos-Kult läßt sich in den *Bakchen* verschiedentlich nachweisen.
- 52 Von Tannenhäuser heißt es: »Der fremde Mann war in seltsame Tracht gekleidet, und sein Gang wie seine Gebärden erschienen dem Ritter wunderlich.« (S. 172) Und vom Spielmann: »Ein Spielmann von wunderseltner Art ist plötzlich von unten hervorgekommen [...]« (S. 156). »Der Spielmann kommt in fremder Tracht [...]« (S. 167).
- 53 »[...] stand ich endlich plötzlich vor einem eisernen Gatterwerk, welches einen Garten umschloß. Durch dasselbe sah ich schöne dunkle Gänge vor mir, Fruchtbäume und Blumen, voran standen Rosengebüsche, die im Schein der Sonne glänzten. Ein unnennbares Sehnen zu den Rosen ergriff mich, ich konnte mich nicht zurückhalten, ich drängte mich mit Gewalt durch die eisernen Stäbe, und war nun im Garten. Als bald fiel ich nieder, umfaßte mit meinen Armen die Gebüsche, küßte die Rosen auf ihren roten Mund, und ergoß mich in Tränen.« (S. 175f.) Das in diesem Zusammenhang zweideutige Sich-Ergießen in Tränen, präludiert von dem scheinbar unverfänglichen Streben, sich »wie der Geist der Natur über Berg und Tal auszugießen« (S. 174), bestätigt noch einmal die Bedeutung der Metaphorik des Wassers, des Strömens und Fließens, die – ähnlich wie die des Feuers – die Sehnsucht nach All-Einheit mit der Sexualität verbindet.
- 54 Tannenhäuser ist es, »als würde ich von allen meinen unbekanntem Schmerzen geheilt.« »Von diesem Tage hatte der Ungewisse Lauf meines Lebens eine bestimmte Richtung gewonnen [...] Meine ganze Bestimmung schien mir nun erfüllt, ich hatte keine andere Wünsche, als immer wieder zu kommen [...]« (S. 175).
- 55 S. 178. – Die an dieser Stelle genannte »Angst« sollte nicht mit den Angstträumen verwechselt werden, von denen früher die Rede war. Hier nämlich handelt es sich, etymologisch im wörtlichen Sinn, um das Engegefühl des begrenzten Ichs, das sich die ersehnte »Lebenslust« im Ganzen (S. 178), vor die sich jene früheren Ängste versperrend gestellt hatten (S. 174), zugleich als seine eigene »Vernichtung« denken will und muß (S. 178).
- 56 »Das war es, was ich immer gewünscht hatte.« (S. 180)
- 57 Vgl. z.B. Tieck: William Lovell. In: L. T.: Frühe Erzählungen und Romane (Anm. 45), S. 493: »Ich möchte in manchen Stunden von hier reisen und eine seltsame Natur mit ihren Wundern aufsuchen [...] o Rosa, wohin mit dieser Ungenügsamkeit? und würde sie mir nicht zum Orkus und in Elysium folgen?« Zum Problem der romantischen Sehnsucht vgl. meinen Versuch einer Strukturskizze in: Brentano und Kleist vor Friedrichs »Mönch am Meer«. Aspekte eines Umbruchs in der Geschichte der Wahrnehmung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 64 (1990), S. 54-95, hier S. 63-70.
- 58 Auch dieser Gegensatz ist ein Topos. Tieck greift ihn im *Rumenberg* wieder auf, und später findet er sich gleichermaßen bei Eichendorff (*Das Marmorbild* u.ö.) wie bei E. T. A. Hoffmann

(*Die Bergwerke zu Falun* u. ö.).

- 59 Ähnlich die Beobachtung bei Hans Schumacher (Anm. 5), S. 60.
- 60 Zum Gedächtnis Eichendorffs. In: Th. W. A.: *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M. 1981, S. 77. Die Rede ist bei Adorno von Eichendorffs Frauenbildern.
- 61 ›Autistische‹ Züge zeigen sich schon in Tannenhäusers Jugend: »Ich ward älter, indem ich mich stets von andern Knaben meines Alters entfernt hielt.« (S. 174) Mit dem Eintritt in den Bannkreis und dann in den Berg der Venus scheint die Außenwelt endgültig zu versinken: »alles übrige in mir und außer mir hatte ich vergessen.« (S. 179) Schließlich verweist die prompte Befriedigung alles Begehrens im Venusberg – »was mein Gedanke wünschte, war in meinem Besitz« (S. 180) – weniger auf eine magische »Allmacht der Gedanken« (Sigmund Freud, *Das Unheimliche*. In: S. F.: Studienausgabe [Anm. 16], Bd. 4, S. 263) als auf die Gleichzeitigkeit von Wunsch und Präsenz des Gewünschten in der Phantasie.
- 62 Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: S. F.: Studienausgabe (Anm. 16), Bd. 1, S. 293f.: »Wir setzen also das System des Unbewußten einem großen Vorraum gleich, in dem sich die seelischen Regungen wie Einzelwesen tummeln. An diesen Vorraum schließe sich ein zweiter, engerer, eine Art Salon, in welchem auch das Bewußtsein verweilt. Aber an der Schwelle zwischen beiden Räumlichkeiten walte ein Wächter seines Amtes, der die einzelnen Seelenregungen mustert, zensuriert und sie nicht in den Salon einläßt, wenn sie sein Mißfallen erregen.« – Von einer »Verlandschaftung« der Seele spricht Garmann (Anm. 5), S. 9f., 119-131 u.ö., allerdings in einer Weise, die im hier verfolgten Zusammenhang nicht weiterhilft. Garmanns tiefenpsychologische Interpretation der Tieckschen Seelenlandschaften fußt fast ausschließlich auf C. G. Jung und bleibt historisch unfundiert.
- 63 Dieser Sachverhalt widerlegt die oft wiederholte Behauptung, Eckart und Tannenhäuser stünden in einem strikten Gegensatzverhältnis zueinander. Vgl. Korff (Anm. 5), S. 494 ff.; Schumacher (Anm. 5), S. 58; Ueding (Anm. 5), S. 565f.
- 64 Auf die dionysische Besetzung der Musik wurde bereits oben hingewiesen. – Alle späteren Nennungen der Angst schließen sich motivlich an die erste an – um so eindeutiger, als Angst immer als Moment einer ambivalenten Situation, im Zusammenhang mit einem vorgängigen Begehren bzw. einer Lust auftritt – und verweisen daher indirekt auf Eckart. Vgl. z.B.: »ich wollte dem Schatten entfliehen, der uns auch aus dem Glanze noch dräut [...]« (S. 179), oder, im Venusberg, die Rede von einem »Grauen, das so heimlich über die Blumenfelder schlich [...]« (S. 180).
- 65 Zum Repräsentanten des anfangs grausamen Vaters wird Eckart erst nach dessen Wandlung zum Guten (S. 165f.), d.h. erst als dieser selbst sich reuig und vom »Gewissen« bestimmt gezeigt hat (S. 162f., 164 ff.)!
- 66 Ähnlich Böhme: Adoleszenzkrisen (Anm. 2), S. 141. – Diese Hypothese erklärt die sonst, selbst im zeitgenössischen normativen Kontext, befremdliche Überreaktion auf Tann(en)häusers Liaison mit Venus, die noch bei Wagner mit einem allgemeinen Aufschrei quittiert und als »furchtbares Verbrechen« gegeißelt wird (Tannhäuser. In: R. W.: *Die Musikdramen* [Anm. 22], S. 240, 242, d.h. am Ende des 2. Akts). Charakteristischerweise liegen die Dinge im quasi noch ›vorbürgerlichen‹ Volkslied anders. Daß Tannhäuser keine Vergebung findet, wird hier nicht etwa mit der Monstrosität eines unverzeihlichen Verbrechens (gegen das väterliche Gesetz schlechthin) »sachlich« gerechtfertigt, sondern erscheint als Verfehlung des (besonderen, namentlich genannten) Papstes, dessen unerbittlicher Spruch vom göttlichen Zeichen, dem Grünen des Stabes, widerlegt wird. So wird das Geschehen noch gedeutet bei Johannes Praetorius: *Blockes = Berges Verrichtung* [...] Leipzig und Frankfurt a.M. 1668, S. 18.
- 67 Wörtlich: die »höllischen Heerscharen der weltlichen Lüste und verbotenen Wünsche« (S. 156).

- 68 Das Unbehagen in der Kultur. In: S. F.: Studienausgabe (Anm. 16), Bd. 9, S. 252: »Jetzt entfällt [...] vollends der Unterschied zwischen Böses tun und Böses wollen, denn vor dem Über-Ich kann sich nichts verbergen, auch Gedanken nicht.« Vgl. ebd., S. 254: »Gleichwertung von böser Tat und böser Absicht«.
- 69 In dem Sinne etwa, in dem Hartmut Böhme – hier sicherlich mit Recht – den Wahnsinn Christians im *Runenberg* deutet: »Christian verliert sich in der Asozialität der Imagination und erotischen Wunschwelt, deren Absolutwerden eine Vermittlung mit der Zivilisation nicht mehr ermöglicht« (Adoleszenzkrisen [Anm. 2], S. 138). Zum Problem vgl. auch Böhmes Ausführungen über Hoffmanns *Bergwerke zu Falun* in: Geheime Macht im Schoß der Erde. Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie. In: H. B.: Natur und Subjekt. Frankfurt a.M. 1988, S. 67-144, hier S. 132 ff.
- 70 Ich dehne den Untersuchungszeitraum hier bis ins 19. Jahrhundert aus, um den Fluchtpunkt der Entwicklungen noch genauer fassen zu können. – Eine Geschichte des Gewissens steht, soweit ich sehe, bisher noch aus, ist jedoch in nächster Zeit von Heinz-Dieter Kittsteiner zu erwarten (dessen Buch *Die Genese des modernen Gewissens* ist für 1990/91 angekündigt, vor Redaktionsschluß aber noch nicht erschienen). Bis dahin bleibt zu verweisen zum einen auf Kittsteiners Vorarbeiten zu diesem Thema: Von der Gnade zur Tugend. Über eine Veränderung in der Darstellung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Norbert W. Bolz und Wolfgang Hübener (Hg.): Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes. Würzburg 1983, S. 135-148; H.-D. K.: Das Gewissen im Gewitter. In: Jahrbuch für Volkskunde 1987, S. 7-26; beide Aufsätze sowie zwei weitere über *Eine barocke Seele auf dem Weg in die ewige Seligkeit* und *Kant und die Kasuistik* jetzt auch in: H.-D. K.: Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins. Heidelberg 1990. Zum anderen sei hingewiesen auf die einschlägigen Lexikonartikel, in denen auch weitere Spezialliteratur verzeichnet ist: H. Reiner: Art. Gewissen. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Darmstadt 1974, Sp. 574-592. Weniger historisch als systematisch orientiert sind die theologischen Lexika: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. Dritte Aufl. Tübingen 1958, Sp. 1550-1557; Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 4. Zweite Aufl. Freiburg 1960, Sp. 859-867. Besonders hervorheben möchte ich den nicht nur seiner historischen Übersicht wegen immer noch lesenswerten, sondern auch als Quelle für die Entwicklung des Begriffs im frühen 19. Jahrhundert bedeutsamen monographieartigen Artikel *Gewissen* von J. Hasemann. In: J. S. Ersch und J. G. Gruber (Hg.): Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Abt. I, Bd. 66. Leipzig 1857, S. 12-55.
- 71 Art. Gewissen. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Universal-Lexicon (Anm. 44), Bd. 10, Sp. 1390-1392, hier 1391: »oder es [das Gewissen] überführet uns, daß unsere begangene Thaten unrecht sind, und wir daher der göttlichen Rache gewärtig seyn müssen; dergleichen würckliche Ueberführungen u. die damit verbundenen Regungen der Reue, Furcht, Verzweifelung, und s.w. *Gewissens=Bisse* heissen.« Vgl. [Hermann Daniel Hermes:] Die große Lehre vom Gewissen, in so fern sie die Gesetze der Religion und die Gesetze der Staaten verbindet. Leipzig 1769, S. 2f., 67f.
- 72 Ebd., S. 2f.
- 73 Halle 1824, S. 153.
- 74 Vgl. schon Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Laßen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle 1720, I. Theil, 2. Capitel: Von dem Gewissen, S. 45-76, hier vor allem S. 45, vgl. S. 6.
- 75 Vgl. die prinzipielle Folgerorientierung des Gewissens bei Wolff: Thun und Laßen (Anm. 74), S. 45, 63f. Zu Reue und Scham vgl. Wolff: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 4. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1729, S. 284 ff. Ähnlich Johann Christoph Gottsched: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. 2 Bde. 7. Aufl. Leipzig 1762, ND Hildesheim, Zürich, New York 1983, Bd. 2, S. 58; Claude-

Adrien Helvétius: Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung. Übs. v. Hans-Manfred Militz. Berlin und Weimar 1976, S. 85f.: »Gewissensbisse«, so heißt es hier, »sind nur die Erwartung des physischen Leidens, dem uns das Verbrechen aussetzt [...] Die Erfahrung lehrt uns, daß jede Handlung, die uns weder gerichtlichen Strafen noch der Schande aussetzt, im allgemeinen eine Handlung ist, die immer ohne Gewissensbisse begangen wird [...] Die Gewissensbisse verdanken also ihre Existenz der Furcht vor der Strafe oder der Schande [...]«. Ebenso Paul Thiry d'Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt. Übs. v. Fritz-Georg Voigt. Berlin 1960, 1. Teil 12. Kap., S. 175f. Vgl. Ernst Platner: Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Bd. 1. Leipzig 1790, S. 496.

- 76 Summa theologica. Hg. vom katholischen Akademikerverband. Bd. 6. Salzburg und Leipzig 1937, 1. Buch, Quaestio 79, Articulus 13, S. 193f.
- 77 Vgl. Wolff: Thun und Laßen (Anm. 74), S. 54f.; Zedler: Universal-Lexicon, Art. Gewissen (Anm. 71), Sp. 1390f.
- 78 Über Pädagogik. In: I. K.: Werke in zehn Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Darmstadt 1975, S. 756. Abweichend davon: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ebd., Bd. 7, B 287 ff., S. 860. Zum Fortleben der thomistisch-intel-lektualistischen Tradition bis in die jüngere Vergangenheit vgl. H. Reiner: Art. Gewissen (Anm. 70), Sp. 588.
- 79 Hasemann (Anm. 70), S. 49.
- 80 Arthur Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: A. S.: Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe. Bd. 6. Zürich 1977, S. 231f.: »Wenigstens giebt es auch eine *conscientia spuria* [...] Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor Dem, was ihm dafür geschehn kann [...] Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehn unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und die Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung [...]«. Tendenziell ebenso schon: Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury: An Inquiry Concerning Virtue, or Merit. In: A. A. C.: Standard Edition. Hg. v. Gerd Hemmerich, Wolfram Benda, Ulrich Schödlbauer. Bd. II.2. Stuttgart, Bad Cannstatt 1984, S. 212f. Vgl. ferner Stäudlin (Anm. 73), S. 54; Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: F. N.: Werke (Anm. 34), Bd. 3, Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, Abschn. 14f., S. 822 ff.
- 81 Reiner: Art. Gewissen (Anm. 70), Sp. 577.
- 82 Erich Fromm: Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. 2. Aufl. München 1986, S. 114f., im Anschluß an Freud.
- 83 Rousseau z. B. spricht von »der Stimme des Gewissens, die im geheimen die verborgenen Verbrechen straft«. »Der Böse fürchtet und flieht sich selbst« (Emile oder Über die Erziehung. Hg. v. Martin Rang. Übs. v. Eleonore Sckommodau. Stuttgart 1976, S. 588f.). Ganz ähnlich Hasemann (Anm. 70), S. 48.
- 84 Hasemann (Anm. 70), S. 49.
- 85 Shaftesbury (Anm. 80), S. 216.
- 86 Henry Home: Essays on the principle of morality, zit. n. Reiner: Art. Gewissen (Anm. 70), S. 585.
- 87 Rousseau (Anm. 83), S. 592f.
- 88 Johann Friedrich Herbart: Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. Hg. v. Theodor Fritsch. Leipzig o.J. [1902] (1. Aufl. 1806), 3. Buch, 2. Kap., S. 158.

- 89 Vgl. dazu auch Kittsteiner: Von der Gnade zur Tugend (Anm. 70), S. 135.
- 90 Hasemann (Anm. 70), S. 49f. Vgl. auch David Theodor August Suabedissen: Die Betrachtung des Menschen. 3 Bde. Kassel 1815-1818, Bd. 2, S. 321 f.: »Wenn sich der Mensch von einer Handlung, die ihm mit dem Ansprüche, auch wohl mit dem Reize, von ihm gethan zu werden, vortritt, unmittelbar im Innern wie durch eine warnende Stimme abgehalten fühlt, ohne daß ihm vorher oder zugleich Gründe dagegen in die Gedanken gekommen wären; wenn er über eine schon verrichtete Handlung oder gefaßte Absicht ein von allen Beziehungen und Gründen unabhängiges, unmittelbar inneres Billigen oder Mißbilligen in sich vernimmt – das ist das Gewissen.«
- 91 Vgl. Rousseau (Anm. 83), S. 588f.; Carl August Eschenmayer: Psychologie. Hg. v. Peter Krumme. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1982 (Faks.dr. der Erstausgabe Stuttgart und Tübingen 1817), § 137, S. 115; Hasemann (Anm. 70), S. 48. Ansätze dazu auch in den »älteren« Formen des Gewissens im 18. Jahrhundert, so etwa bei Helvétius (Anm. 75), S. 85f.
- 92 Vgl. Rousseau (Anm. 83), S. 586 ff.; Hermes (Anm. 71), S. 72f.; Eschenmayer (Anm. 91), S. 115f.; Stäudlin (Anm. 73), S. 152; Hasemann (Anm. 70), S. 29, 49. Vgl. auch Schopenhauer (Anm. 80), S. 217f.: »Deswegen betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zwar zunächst und ostensibel Das, Was er thut, im Grunde aber Das, was er ist; da, dieses vorausgesetzt, sein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist [...] er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach [...] eine ganz andere [...] Handlung sehr wohl möglich war, ja, eingetreten seyn würde, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Daß aber er, wie es sich aus der Handlung ergibt, ein Solcher und kein Anderer ist, – das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im *Esse* liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft.«
- 93 Vgl. Wolff: Thun und Laßen (Anm. 74), S. 54, 69; Rousseau (Anm. 83), S. 585, 592f.; Hermes (Anm. 71), S. 72f., 249f., 328; Hasemann (Anm. 70), S. 51f.
- 94 Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1979, S. 26 ff.; M. F.: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt a. M. 1977, S. 31, 82.
- 95 Vgl. Christian Begemann: Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1987, S. 195, 200f., 219 ff.
- 96 Nach H. Reiner: Art. Gewissen (Anm. 70), Sp. 584, findet sich die Unterscheidung erstmals bei Suarez und Calixt. Im 18. Jahrhundert tritt sie u.a. auf bei Thomasius (vgl. ebd., Sp. 579); Wolff: Thun und Laßen (Anm. 74), S. 46; Gottsched (Anm. 75), Bd. 2, S. 54f.; Zedler: Universal-Lexicon, Art. Gewissen (Anm. 71), Sp. 1391; Kant: Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: I. K.: Werke (Anm. 78), Bd. 7, A 102f., S. 575f.; Hasemann (Anm. 70), S. 51f.
- 97 Kittsteiner: Von der Gnade zur Tugend (Anm. 70), S. 146f., hat darauf hingewiesen, daß das Gewissen in der Theologie Luthers noch »nicht primär Organ des sittlichen Bewußtseins« ist, sondern »Gradmesser der schuldhaften Gottesferne« und daher nicht oder erst in zweiter Linie als Impuls tugendhaften Handelns wirkt. »Luthers Theologie ist präziser Ausdruck der Vorstellung, daß das Schuldigsein vor dem Vater – psychologisch und soziologisch gesehen – gar nicht überwunden werden darf, weil darin eine Herabsetzung der Heilstat Jesu Christi läge.« Kittsteiners Interpretation folgt Max Webers These von der »sittlichen Ohnmacht des Luther-tums«: »Die lutherische Frömmigkeit ließ [...] die unbefangene Vitalität triebmäßigen Handelns und naiven Gefühlslebens ungebrochener: es fehlte jener Antrieb zur konstanten Selbstkontrolle und damit überhaupt zur *planmäßigen* Reglementierung des eigenen Lebens, wie ihn die unheimliche Lehre des Calvinismus enthielt.« (Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: M. W.: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hg. v. Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Gütersloh 1979, S. 141f.)

- 98 Shaftesbury (Anm. 80), S. 216: »natural Sense of the Odiousness of Crime and Injustice«; Joseph Butler: Sermons. Zit. n. Reiner: Art. Gewissen (Anm. 70), Sp. 585: »superior principle or part of our nature«; Rousseau (Anm. 83), S. 585f.: »Das Gewissen ist die Stimme der Seele [...] wer ihm folgt, gehorcht der Natur [...]«; vgl. ebd. S. 546.
- 99 Kant: Metaphysik der Sitten. Tugendlehre (Anm. 96), A 37, S. 531: »Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches [...] sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich.« Vgl. Rousseau (Anm. 83), S. 590, in Polemik gegen Montaigne; Hermes (Anm. 71), S. 2f.
- 100 Ich knüpfe in den nächsten Abschnitten an Überlegungen an, die ich im März 1987 in einem Referat skizziert habe: Kommentar zu Ulrich Herrmann: »Kinderzucht« oder »Pädagogik«? [...] In: Wilfried Barner (Hg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung. München 1989, S. 246-249. Vgl. daneben Christian Begemann: Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung (Anm. 95), Kap. 2 und 5. So knapp wie die folgenden Bemerkungen seien auch die Hinweise auf wichtige Forschungsliteratur. Für den Bereich der Pädagogik ist vor allem die präzise und schöne Analyse von Reiner Wild zu nennen, mit dem ich weitgehend übereinstimme (zu gewissen Einschränkungen vgl. u.): Die Vernunft der Väter. Zur Psychographie von Bürgerlichkeit und Aufklärung in Deutschland am Beispiel ihrer Literatur für Kinder. Stuttgart 1987, vor allem S. 10ff., 185 ff., 196 ff., 297 ff. Zur Konstitution des bürgerlichen Subjekts vgl. Rolf Grimminger: Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts. In: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680-1789. (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Hg. v. R. G. Bd. 3) München, Wien 1980, S. 13-99; Hartmut Böhme und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt 1983.
- 101 Über den Prozeß der Zivilisation (Anm. 45), Bd. 2, S. 336 ff., 342 ff., 366, 480 ff. u.ö.
- 102 Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. Hamburg 1958, S. 40 ff., 45 ff. u.ö.
- 103 Vgl. Begemann: Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung (Anm. 95), S. 185-208.
- 104 Das scheint mir bei Reiner Wild (Anm. 100), S. 304f., der Fall zu sein.
- 105 Nachweise dazu bei Begemann: Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung (Anm. 95), S. 230f.
- 106 Sexualität und Wahrheit (Anm. 91), Bd. 1, S. 106 ff., 113 ff.; Überwachen und Strafen (Anm. 91), Teil III.
- 107 Wild (Anm. 100), S. 302: »Insofern die Aufrichtung des Über-Ich auf die Verinnerlichung der ursprünglich äußeren Autorität zurückgeht, bedeutet sie die Etablierung der Kontrollinstanz in der Psyche, durch welche die Person befähigt ist, die geforderte Herrschaft über das Es und seine Triebansprüche auszuüben, damit aber zugleich die Etablierung einer Kontrolle über das Ich, das – als Teil der Person – den Anforderungen, die im Über-Ich verinnerlicht sind, gleichermaßen unterstellt ist [...] In diesem Sinne steht der Gebrauch der Vernunft unter den nunmehr verinnerlichten Anforderungen der ursprünglich äußeren Autorität.« In der Folge leugnet Wild allerdings »ein einliniges Herrschaftsverhältnis« zwischen Über-Ich und Ich (ebd.). Mir scheint, hier liegt ein Problem, das noch weiterer Klärung bedürftig ist. Wilds anschließende Einschätzung von Leistung, Selbständigkeit und Freiraum der Ich-Instanz gegenüber den Zwängen des Über-Ichs (S. 302 ff.) halte ich jedenfalls für zu optimistisch.
- 108 Vgl. Hartmut Böhme: Adoleszenzkrise (Anm. 2), S. 135f.

- 109 Im Unterschied zu einem »humanistischen Gewissen« (Psychoanalyse und Ethik [Anm. 82], S. 114 ff.).
- 110 Hinzukommt die Funktion des Über-Ichs als, um mit David Riesman (Anm. 102), S. 32, zu sprechen, »seelischer Kreiselkompaß«, der dem bürgerlichen Individuum Orientierung in einer relativ offenen sozialen Situation gibt, die gekennzeichnet ist durch soziale Mobilität, die Vermehrung sozialer Kontakte und Rollen und den Ausfall haltgebender traditionaler Gruppenbindungen mit ihren spezifischen Formen der Außensteuerung durch soziale Kontrolle. Vgl. dazu auch Heidi Rosenbaum: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1982, S. 272f.
- 111 So auch Wild (Anm. 100), S. 200, 301 ff. u.ö.
- 112 Vgl. dazu besonders Bengt Algot Sørensen: Herrschaft und Zärtlichkeit. Der Patriarchalismus und das Drama im 18. Jahrhundert. München 1984; B. A. S.: Die Vater-Herrschaft in der früh-aufklärerischen Literatur. In: Wilfried Barner: Tradition, Norm, Innovation (Anm. 100), S. 189-209.
- 113 Dieser Aspekt kann hier nicht ausgeführt werden. Wenigstens hinzuweisen ist aber darauf, daß die bürgerlichen Dramen bezüglich des Gewissens größtenteils auf den Vorbildcharakter der edlen Exzesse eines niemals sich vergebenden Über-Ichs setzen, wie etwa in Kotzebues *Menschenhaß und Reue*. Wie ein solcher Wirkungsmechanismus beschaffen sein könnte, deutet Adolph Müllner in einem einigermaßen bizarren Akt von Selbstreferenzialität an. Der von Gewissensqualen bis zum Wahnsinn gepeinigter Protagonist der Kriminalerzählung *Der Kaliber* (1829, hier zit. in der Ausgabe Leipzig o.J.) bekennt sein (vermeintliches) Verbrechen nach einem Besuch von Müllners eigenem Trauerspiel *Die Schuld* (2. Aufl. Leipzig 1816), und zwar mit Worten, die dieses zitieren (Der Kaliber, S. 44, 52f.; Die Schuld, S. 126). Was sich hier nicht ohne unfreiwillige Komik andeutet, ist ein ähnlicher Sachverhalt wie bei Tieck: Das Gewissen organisiert sich auf dem Wege der Identifikation nach dem Modell vorgängiger Diskurse, und daraus beziehen diese ihre Selbsteinschätzung.
- 114 Gegenbeispiele lassen sich natürlich finden. Schillers *Räuber* wären vielleicht das prominenteste.
- 115 Vgl. z.B. Saras Traum, in dem »der Ton meines Vaters« sie von ihrem lasterhaften Weg mit Mellefont abzubringen sucht (Lessing: Miß Sara Sampson. In: G. E. L.: Werke. Hg. v. Kurt Wölfel. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1967, 1. Aufz., 7. Auftr., S. 176). In Kotzebues *Menschenhaß und Reue* sagt Eulalia: »Alter, ehrwürdiger Vater! [...] Du hattest mir Grundsätze der Ehre und Tugend ins Herz gepflanzt.« Wohlgemerkt: »ins Herz«, nicht bloß in den räsonnierend mit diesem konkurrierenden »Kopf« (In: A. v. K.: Schauspiele. Hg. v. Jürg Mathes. Frankfurt 1972, S. 92f.).
- 116 Vgl. z. B. Sara Sampsons Gespräch mit Waitwell (3. Aufz., 3. Auftr.) sowie die Begründung von Mellefont's Selbstmord (5. Aufz., 10. Auftr.). Ferner: Kotzebue: Menschenhaß und Reue (Anm. 115), S. 115f., 121 ff.; August Wilhelm Iffland: Reue versöhnt. In: A. W. I: Dramatische Werke. Bd. 4. Leipzig 1798, S. 154 ff.; Adolph Müllner: Die Schuld (Anm. 113), S. 131 ff., 170f., 179 ff., 188.
- 117 Lessing: Miß Sara Sampson (Anm. 115), 1. Aufz., 1. Auftr., S. 170.
- 118 In: A. W. I: Dramatische Werke. Bd. 7. Leipzig 1799, S. 104 .– Andere Formen der Minimalisierung des Vergehens sind: mildernde Umstände, jugendlicher Leichtsin, Mitschuld anderer. So wiederum in *Miß Sara Sampson*, Kotzebues *Menschenhaß und Reue* und *Das Kind der Liebe* oder Ifflands *Reue versöhnt*.
- 119 Kotzebue: Menschenhaß und Reue (Anm. 115), S. 122.

- 120 Die Wendung des moralischen Blicks auf den Willen, die Motivationen und Wünsche wird, wengleich noch religiös grundiert, sehr deutlich in Lessings *Emilia Galotti*: »*Claudia* [...] Dem Himmel ist beten wollen, auch beten. / *Emilia* Und sündigen wollen, auch sündigen.« (In: G. E. L.: Werke [Anm. 115], Bd. 1, 2. Aufz., 6. Auftr., S. 419) – Umgekehrt relativiert Goethes Gretchen ihr Vergehen – nachher – durch die zugrundeliegenden Antriebe. Daß sie dies selber tut, ist allerdings ein Zug, der in den bisher zitierten Gewissensdramen wohl nur als Argument gegen die Moralität der Person denkbar wäre. »[...] Und bin nun selbst der Sünde bloß! / Doch – alles, was dazu mich trieb, / Gott! war so gut! ach war so lieb!« (Faust I. In: J. W. G.: Werke [Anm. 8], Bd. 3, S. 114.)
- 121 So etwa bei Iffland: Reue versöhnt (Anm. 116), S. 158. Vgl. auch A. W.I: Das Gewissen (Anm. 118), die letzten Szenen; Lessing: Miß Sara Sampson (Anm. 115), 3. Aufz., 3. Auftr., S. 200 ff.
- 122 Kann Eulalia von Meinau die Antriebe zu ihrem Ehebruch zwar noch benennen, zugleich aber nur noch als »eine Unbegreiflichkeit in meiner Geschichte« qualifizieren (Kotzebue: Menschenhaß und Reue [Anm. 115], S. 93), so tritt ihr auf der anderen Seite auch ihr Über-Ich, das ja scheinbar nichts als ihre »eigenen«, nämlich verinnerlichten Werte und Ideale enthält, als ein unbeeinflussbares Fremdes entgegen, vor dem sie sich verstecken möchte: »O Gräfin! verbergen Sie mich vor mir selbst!« (ebd., S. 115.)
- 123 So etwa Hermes (Anm. 71), S. 247: »Man nennet denjenigen t r e u, der im Kleinen alles mögliche thut, ohne das geringste, was zu seiner Pflicht oder zu seinem Zweck gehört, zu versäumen, oder schlechter und nachlässiger zu bewirken, als es ausgeführt werden muste [...] Der Gewissenhafte [...] wird leicht und ohne mühsame Anstrengung des Nachdenkens finden, daß diese Treue eine der Hauptsachen bey Beobachtung aller Gesetze sey [...] Aber diese Treue bezeichnet jede Kleinigkeit mit der Würde derjenigen Pflicht und Hauptsache, zu welcher sie gehört.« Vgl. ebd., S. 248.
- 124 Vgl. den Hinweis auf F. H. Ch. Schwarz bei Hasemann (Anm. 70), S. 39.
- 125 Im weiteren Fortgang heißt es dann: »Die ächte Analyse der Person, als solcher bringt Personen hervor – die Person kann nur in Personen sich vereinzeln, sich zertheilen und zersetzen.« (Novalis: Das Allgemeine Brouillon [1798/1799]. In: Novalis: Schriften. Hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Bd. 3. 2. Aufl. Darmstadt 1983, Nr. 63, S. 250.)
- 126 Mit diesem Begriff bezeichnet Hartmut Böhme, Adoleszenzkrisen (Anm. 2), S. 136 u.ö., – in Anlehnung an K. R. Eisslers Goethe-Studie? – die Tendenz der frühromantischen Venusberg-Erzählungen.
- 127 Claude Lévi-Strauss: Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen. In: C. L.-S.: Strukturele Anthropologie II. Frankfurt a.M. 1975, S. 45-56.
- 128 Ebd., S. 48, 50.
- 129 Hans Peter Duerr: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. 6. Aufl. Frankfurt a.M. 1982, S. 58f, 93; vgl. S. 62, 82ff. – Eine Übertragung der Ausführungen Duerrs auf die romantische Literatur hat Hartmut Böhme, Adoleszenzkrisen (Anm. 2), S. 156ff., versucht. »Der romantische Wahnsinn, der Venus-Kult ist [...] die Anerkennung des Anderen der Vernunft, die in der Systemphilosophie der Aufklärung, bei Kant, sich als universale Struktur ohne signifikanten Bezug auf ein »Draußen« etabliert hat [...] Philosophie bestimmt ihr Geschäft damit, den »Zaun« ihres Erkenntnisraums zugleich als »Inbegriff der Welt« (Kant) zu bestimmen [...] Die romantischen, merkwürdig vormodernen Märchenromanen erinnern daran, daß Selbstbewußtsein, welches die Aufklärungsphilosophie als Selbstkonstitution des »Ich denke« begriff, eben nicht aus der Immanenz der Vernunft [...] zu gewinnen ist.« (Ebd., S. 158.)
- 130 S. 15. – Die Nähe dieses Satzes zu Rousseau zeigt sich in einer Anmerkung in dessen Abhand-

lung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit. Von den erhofften Erforschern ferner und wilder Länder heißt es dort: »Gesetzt diese neuen Herkules kämen von ihrer merkwürdigen Reise zurück und wollten dann bei Gelegenheit eine moralisch-politische Geschichte von allem, was sie gesehen haben, herausgeben, dann würden wir eine neue Welt unter ihrer Feder hervorkommen sehen, wodurch wir die unsrige besser kennenlernen könnten.« (In: J.-J. R.: Schriften. Hg. v. Henning Ritter. Bd. 1. München, Wien 1978, S. 290.) – Eine der zitierten parallele Dialektik hebt Tiecks Anton an der Beziehung zwischen Freunden hervor: »[...] eben so wie mir der Vertrauteste in vielen Gesinnungen fremd bleibt, so hebt eben derselbe auch vieles Dunkle in meiner eignen Natur bloß durch seine Gegenwart hervor, und macht es licht [...] und eben so wirkt meine Gegenwart auf ihn zurück.« (S. 25)

- 131 S. 16. – Daß es sich bei dieser Erziehung um eine nach den Prinzipien der Aufklärung handelt, wird aus dem Kontext deutlich. Vom Alter her dürfte Ernst zur Generation seines Schöpfers gehören (geb. 1773), der schon in der Phase der voll ausgebildeten bürgerlich-aufklärerischen Pädagogik (seit den 1770er Jahren) aufgewachsen ist. Ausdrücklich wird ferner von Ernst erwähnt, daß seine Erziehung durchaus zeittypisch war. Schließlich wird beispielshalber von einem »aufgeklärte[n]« »ehemaligen Lehrer« erzählt, der »für alles Nützliche, Neue, Fabrikartige fast fanatisch begeistert war« (S. 16f.). Seiner Euphorie für die »Spiegelschleifereien« und »Knopf-Manufakturen« Fürths hält Ernst – und diese Opposition spricht für sich – die Verehrung des »altbürgerlichen, germanischen, kunstvollen Nürnberg« entgegen (S. 17).
- 132 Friedrich Nicolai: Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781. Berlin und Stettin 1783-1796.
- 133 In diesen Zusammenhang fügt sich auch die Bemerkung Manfreds über die »bacchantischen Dichter«, die Ansätze zum ästhetischen Programm der Eckart-Tannenhäuser-Erzählung zu enthalten, mit dem Hinweis auf die »Angst« aber auch Schwierigkeiten bei diesem Unternehmen anzudeuten scheint: »So wollten wild schwärmende Korybanten und Priesterinnen ein Unbekanntes in Raserei entdecken, und alle Lust die über die Grenze schweift nippt von dem Kelch der Ambrosia, um Angst und Wut mit der Freude laut tobend zu verwirren. Auch der Dichter wird noch einmal erscheinen, der dem Grausen und der Wollust mehr die Zunge löst.« (S. 68)
- 134 Helmut Pfoth: Dionysos (Anm. 31), S. 38.
- 135 Knappe Hinweise darauf auch bei Silvio Vietta (Anm. 1), S. 60.
- 136 Duerr: Traumzeit (Anm. 129), S. 92, vgl. S. 58.
- 137 Es ist merkwürdig, daß Hartmut Böhme einerseits auf der »P r o d u k t i o n des autonomen, selbstbewußten, moralischen und kognitiv entwickelten Menschen« durch die Aufklärung sowie der ihr korrelierten »Erzeugung« des »Anderen der Vernunft« insistiert (Adoleszenzkrisen [Anm. 1], S. 135f., vgl. S. 163; Hervorhebungen von mir), andererseits jedoch dieses Andere dann doch, an Duerr anknüpfend, mit »Natur« identifiziert (ebd., S. 156f.) – als würde sich nur deren kulturelle Wahrnehmung im Akt der Ausgrenzung, »Frustration« und Unterdrückung verändern und nicht auch ihre faktische Gestalt. »Natur« aber wird in diesem Prozeß – und seit der Psychoanalyse führt an solcher Einsicht ja kein Weg mehr vorbei – so fundamental transformiert (umgelenkt, sublimiert, neurotisiert, pervertiert usw.), daß sie wohl schwerlich noch als die ursprüngliche, sondern allenfalls als eine sozial konstituierte gelten darf, deren »Natur«-Status durchaus zweifelhaft ist. Dieselbe argumentative Spannung durchzieht Hartmut und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft (Anm. 100), passim.
- 138 Die Opposition von Zivilisation und Wildnis geht keineswegs nur auf die kulturell bestimmten Perspektiven Eckarts und Tannenhäusers zurück, sondern prägt auch die »neutral« erzählten Passagen des Texts, die sich freilich mit ihrem »altfränkischen, treu-derben Volksbuchton« (Manfred Frank im Kommentar seiner *Phantasia*-Ausgabe [Anm. 6], S. 1275) selbst einem Rollensprechen annähern. Aber auch die »genetische Theorie« des dionysischen Eros läßt sich nicht mit der berechtigten Feststellung relativieren, man erfahre sie ja größtenteils nur aus dem Munde des alten Mannes, wird sie doch durch vielerlei Hinweise im weiteren Text und insbe-

sondere durch dessen übrige analytisch-genetische Tendenzen gestützt.

- 139 Vgl. auch Ulrich Gaier: Hölderlin und der Mythos. In: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. (Poetik und Hermeneutik Bd. 4) München 1971, S. 295-340, hier S. 297, 300.
- 140 Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: S. F.: Studienausgabe (Anm. 16), Bd.1, S. 529.
- 141 Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: S. F.: Studienausgabe (Anm. 16), Bd. 5, S. 129.
- 142 Die Traumdeutung. In: S. F.: Studienausgabe (Anm. 16), Bd. 2, S. 261.
- 143 Ebd., S. 266. »Es muß eine Stimme in unserem Innern geben, welche die zwingende Gewalt des Schicksals im Odipus anzuerkennen bereit ist [...] Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unsrige hätte werden können [...]« (ebd., S. 267). Vgl. auch: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (Anm. 141), S. 129.
- 144 Ich vereinfache hier das Problem. Ausführlicher zur Funktion der Mythen bei Freud: Gertrud Höhler: Die Schlüsselrolle des Ödipusmythos. Zu Sigmund Freuds Mythenbegriff. In: Helmut Koopmann (Hg.): Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1979, S. 321-339; Michael Rutschky: Freud und die Mythen. In: Karl Heinz Bohrer (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a.M. 1983, S. 217-241; Claude Lévi-Strauss: Die eifersüchtige Töpferin. Nördlingen 1987, besonders S. 299-307. Vgl. auch Lothar Pikulik: Die Mythisierung des Geschlechtstriebes in Eichendorffs *Marmorbild*. In: Helmut Koopmann (Hg.): Mythos und Mythologie (wie o.), S. 159-172, hier S. 169: »Insofern Freud im Triebgeschehen die Urinstanz des Menschlichen suchte und zu finden glaubte, schimmert durch die Auffassung der Triebe als großartig unbestimmter mythischer Wesen in der Tat eine Huldigung, wie man sie den ›Letzten Dingen‹ entgegenbringt. Deshalb ist man versucht zu vermuten, daß es sich bei der Triblehre als Mythologie um die heimliche, dem Autor selbst nicht ganz bewußte, von ihm wohl auch nicht gewollte Etablierung einer neuen Götterlehre handelt, die sich in dem metaphysischen Vakuum einnistet, das die Säkularisation hinterlassen hat.«
- 145 Vgl. Ulrich Gaiser (Anm. 139), S. 296 ff. – Cum grano salis läßt sich das auch auf Freud anwenden und würde aus einer anderen Richtung noch einmal bestätigen, was Lévi-Strauss kürzlich hervorgehoben hat: Freuds »Begabung [...] nach Art der Mythen zu denken.« (Die eifersüchtige Töpferin [Anm. 144], S. 303.)
- 146 Der kommende Gott (Anm. 23), S. 81; vgl. ebd., S. 11, 69, 80 ff. u.ö.; vgl. ferner M. F.: Gott im Exil (Anm. 30), S. 16.