

»*Italien in Germanien*«

Deutsche Italien-Rezeption von 1750-1850

Akten des Symposiums der Stiftung Weimarer Klassik
Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Schiller-Museum
24.-26. März 1994

Herausgegeben von Frank-Rutger Hausmann
in Zusammenarbeit mit Michael Knoche
und Harro Stammerjohann

Sonderdruck
1996

 Gunter Narr Verlag Tübingen

Winfried Wehle (Eichstätt)

Die Wahrheit im Einzelnen

Ein ungeschriebenes Kapitel der „Italienischen Reise“
– Goethe, Foscolo und die ‘jungen Leute’ von 1806 –

I.

Größer konnte die Diskrepanz zwischen dem Erwarteten und dem Gefundenen nicht sein, als Columbus das falsche Land betrat. Es hätte die Fremderfahrung der neueren Geschichte schlechthin sein können. Tatsächlich aber begann vom ersten Augenblick an ein beispielhaftes Deutungsgeschehen: der Schock des Inkommensurablen drohte sein Projekt im Moment des Gelingens selbst zu vernichten. Er rettet es, indem er sich die unbekannte Welt nach Maßgabe seiner bekannten aneignet. Sein Verhalten hat hohen systematischen Aussagewert. So unvermittelt beziehungslos etwas im Einzelfall erscheinen mag, es trifft in aller Regel auf eine feste kulturelle Gewohnheit im Umgang mit Fremdem. Daß einem etwas – bedrückend oder befreiend – fremd vorkommen kann, ist als solches durchaus vertraut. Im Grunde geht, wie namentlich Husserl betont, Fremderfahrung jede transzendente Konstitution an. Sie ist immer schon Teil unserer „Heimwelt“¹. Aus ihrer Erfahrung

¹ Vgl. Phänomenologische Psychologie; Husserliana 9, Den Haag 1962, S. 89f. Zur Fremderfahrung als Grundproblem einer transzendentalen Konstitution vgl. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Husserliana 1, Den Haag²1963, S. 173 u.ö.

wächst uns ein ganz ursprünglicher Begriff für unser Selbst zu². Das Beispiel des Columbus zeigt allerdings, daß ihr eine tiefsitzende Parteilichkeit innewohnt. Der ‘Entdecker’ erkennt das Neuland nicht eigentlich um seiner selbst willen. Er will in ihm die eigenen, mitgebrachten Interessen plazieren. Das Fremde, ob zugemutet oder gesucht, setzt mithin das eigene Selbst und Weltwissen aufs Spiel. Aber gerade dadurch wird es zu einer der ursprünglichsten Schulen des Unterscheidungsvermögens. Je stärker es anspricht, verstört, bedroht, desto mehr fordert es fraglose Eigenheiten heraus, forciert Identitäten³.

Wie alles, das Macht hat, kann es allerdings gegensätzlich ausgeübt werden: repressiv, wenn es in Akten der Abstoßung oder Aneignung aufgelöst wird (Columbus hat es vereinnahmend sich gefügig machen wollen); oder produktiv, sofern seine Differenz zugelassen und ausgehalten wird und dem Eigenen damit eine Enteignung zufügen darf. Dann wird es zur kritischen Chance der eigenen Fremdwendung. Setzen zu diesem Zwecke nicht die Künste die Hebel des Wunderbaren, Erhabenen, Fantastischen, Obzönen, des Schockierenden, der ‘Verfremdung’ an? Unbeirrbar wie Don Quijote bestreiten sie so die Verhältnisse wie sie sind, ihre Normalität. Es ist ihre befremdliche Art zu sagen, daß das Heimische sich nicht nur nach außen ab-, sondern auch nach innen einschließt: es riskiert damit immer auch den Freiraum, anders zu denken, anders zu sein. Befremden könnte daher, im wohlverstandenen Sinne auf sich genommen, dem Anderen einer Veränderung Raum schaffen⁴. So erhielt sich, um im Bilde zu bleiben, das Heimische als ein offenes Haus, geschützt vor der Enge der Intoleranz und ihrer Kehrseite, dem Fanatismus.

² Vgl. dazu die umfassendere Möglichkeit ihrer Rehabilitierung im Rahmen einer lebensphilosophisch begründeten Theorie der Subjektivität bei F. Fellmann, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek 1993 (rowohlts enzyklopädie 533).

³ Vgl. die prägnante Position von H. Hunfeld, „Zur Normalität des Fremden“; in: Der fremdsprachliche Unterricht 25/1991, S. 50 ff. und 26/1992, S. 42 ff.

⁴ Hierin liegt auch die ursprüngliche hermeneutische Intention dessen, was sich in Bezug auf J. Derrida als Dekonstruktivismus artikuliert hat. Vgl. J. D., L'Écriture et la différence, Paris 1967. Derridas Wurzeln sind dort noch als talmudistische und kabbalistische Schrifthermeneutik erkennbar, die gegen rationale Systembildung den Erkenntnisanspruch des Irrationalen verteidigt – eine Konfrontation wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts und seines transzendentalen und naturphilosophischen Richtungsstreites.

Wie sehr Großgesellschaften mit ihrem hohen Ordnungsbedarf Auswege aus der Enge eines zu 'Hause' brauchen, zeigt allein schon die Lust am Reisen. Sie sucht – mit Maßen – das Fremde im Fremdländischen⁵. Ihm wird offenbar zugetraut, Bewegung in äußere und innere Selbsthaftigkeit zu bringen. Doch je mehr dies geplant, vermarktet ist, umso weniger kann eine solche Erfahrung des Fremden eine kulturelle Anregung, geschweige denn Erregung geben. Der Massentourismus hat bisher noch jede Exotik in einen Nachtisch verwandelt. Kann ein solch homöopathisches Naheverhältnis aber noch Fremdheit erzeugen? Als Gesuchtes und Gefundenes gehört es vielmehr von vornherein zur festen Praxis menschlicher Selbstverständigung. Gerade wo es nicht moralisch fordernd ist wie dort, wo es uns, zumal im eigenen Land, als der Fremde entgegentritt, zeigt sich, daß es sich zum Eigenen im Grunde verhält wie Bilder zu Begriffen: eine ständige Einrichtung, um von normativen Verspannungen zu 'entspannen', Eigenes uneigentlich machen zu können. Sich auf Fremdes in dieser gemäßigten Zone einzulassen enthielte damit durchaus ein vitales Interesse: es könnte eine geradezu alltägliche Therapie sein, um sich normal zu erhalten.

II.

Ein Fall schlechthin für diese Reise ins nahe Fremde ist Italien⁶. Seit dem Mittelalter zieht es die Deutschen dorthin als zu ihren eigenen Quellen⁷. Die vormoderne Anthropologie hat diese kulturelle Wahlverwandtschaft mit reichlichen „caractères des nations“ bedacht. Fremd kann die Wirkung dieses Landes also nicht, höchstens anders sein. Umso besser läßt sich gerade an ihm Einblick in die Hermeneutik der Selbstbefremdung gewinnen. Ein erstrangiges

⁵ Vgl. dazu den Problementwurf von F. Wolfzettel, *Le désir de vagabondage cosmopolite. Wege und Entwicklung des französischen Reiseberichts im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1986; S. 6-40.

⁶ Vgl. H. H. Wetzel (Hg.), *Reisen in den Mittelmeerraum*, Passau 1991, bes. den einführenden Beitrag des Hg., „Schöner aber/ Blühen Reisenden die Wege – Reisen in den Mittelmeerraum“; S. 9-26 sowie A. Brill, *Reisen in Italien. Kulturgeschichte der klassischen Italienreise vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Köln 1989 und R. R. Wuthenow, *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt/M. (Insel) 1980.

⁷ H. H. Wetzel, op. cit., S. 20.

Ereignis im Blick auf die deutsche Selbstbespiegelung im Bilde Italiens war Goethes Italienische Reise⁸. Nach geläufiger Auffassung gibt es bei seiner Begegnung mit diesem Land überhaupt nur ein einziges Subjekt, und das ist Goethe selbst⁹: „Ich mache diese wunderbare Reise“, schreibt er, „(...) um *mich* an den Gegenständen kennenzulernen“¹⁰. Gewiß, die Spuren zu biographischen, künstlerischen, gesellschaftlichen, auch erotischen Motiven hat der Enddreißiger wohlbedacht selbst gelegt. Sollten wohl Unberufenerer von der Klärung auf höchster Ebene, der ästhetischen Identität¹¹ ferngehalten werden. Denn zuletzt neigen doch alle Hauptlinien seines Reiseberichts der Grundfrage schlechthin zu, wie denn Natur und Kunst wahrhaft und schön zu vereinbaren seien. Unpräzise zwar, wie es nur die Gattung des Reiseberichts erlaubt, sieht sich gleichwohl der klassische Nachahmungsgrundsatz selbst zur Rede gestellt. Warum gerade in Italien? Goethe ist es dort „nur um die sinnlichen Eindrücke zu tun, die kein Buch, kein Bild gibt“. In ihnen hofft er lebendig wiederzufinden, was ihm aus „den alten Schriftstellern“ bereits „von Jugend auf wert war“¹²: Kunstwerke und Kunstbegriffe der Antike sind ihm Spuren zurück zu jener Natur, aus der sie vormals, auf dem umgekehrten Wege der Nachahmung, gewonnen wurden. Italien, Land und Leute, haben für ihn den Wert von Indizien. Er liest sie als lebendige Zeugnisse dafür, daß die 'alten' Kunstideale dort noch immer im Leben verbürgt

⁸ Vgl. die reich dokumentierte Monographie von R. Michéa, *Le Voyage en Italie de Goethe*, Paris 1945.

⁹ Wie E. Koppen eine breite Diskussion knapp, aber kritisch zusammenfaßt: („Das Bild Italiens bei Goethe“; in: *Goethe in Italien. Vorträge anlässlich des dt.-ital. Symposiums am 22.09.1982*, Bonn 1983, S. 37).

¹⁰ Goethe, *Italienische Reise* durchges. v. E. Trunz, komm. v. H. v. Einem, München 1974 u.ö. (Hamburger Ausg. Bd. XI), S. 45; Hervorhebg. v. Vf.

¹¹ Damit verstärke ich Ansätze von E. Koppen (op. cit.), die J. Riesz seinerseits bedenkenwert weiterentwickelt hat; vgl. „Goethes 'Canon' of Contemporary Italian Literature in his *Italienische Reise*“; in: *Goethe in Italy 1786-1986*, ed. G. Hoffmeister, Amsterdam 1988, (Amsterd. Publik. z. Spr. u. Lit. 78. Bd), S. 138-146.

¹² *Ital. Reise*, op. cit. S. 98. Diese Voreingenommenheit ist eine typisch deutsche Einstellung, wie B. Croce festgehalten hat: „Diese Deutschen sahen in Italien nicht die Männer des Risorgimento, sondern vertrieben sich die Zeit damit, unter den Resten von Monumenten und in volkstümlichen Sitten die Spuren der alten Römer und Heiden wiederzufinden und diese mit einer Genugtuung von Archäologenherzen zu betrachten und als Überreste der alten Römerrasse zu bewundern“ (*Geschichte Europas im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1968, S. 70.).

sind, wo sie einst entstanden¹³. Diesem ursprünglichen Naturanlaß seiner Ästhetik geht er nach. Dabei sind die antiken Denkmäler nur Teil seiner Rückversicherung. Dieselbe Beziehung haben für ihn der Volkscharakter der Italiener sowie ihre Landschaft. Die Theatralik ihres öffentlichen Lebens erscheint ihm – noch immer – als unmittelbar gelebte Kunst, „Komödie“, und damit als der ‚natürliche‘ Grund für einen antiken Gattungsbegriff¹⁴. Und die vielfältig beschriebene, gezeichnete, bedichtete Landschaft? Wendet er sich ihr nicht so zu, daß sie ihm zur Beglaubigung jenes einfachen sinnennahen Lebens wird, dem sich die Stilwelt Arkadiens bis hin zu ihren idyllischen Ausläufern verdankt? Und dessen pagane Heiterkeit er durchaus selbst, am eigenen Leibe, erfahren will?

Alles zusammen erscheint nach außen ungezwungen, dem inneren Plan nach aber wohlbedacht: Goethe bringt die traditionschweren Dichtungsbegriffe des Epischen, Dramatischen und Lyrischen wieder vor den Richtstuhl der Natur als ihrem Ursprung. Das ist noch immer im Rahmen der Nachahmung gedacht. Aber Goethe hat ihre Richtung beziehungsreich umgekehrt. Die Berufung auf die Alten, die ihre vorbildlichen Regeln wiederum mit Berufung auf die regelmäßige und vollständige Natur aufgestellt hatten, sie diente dazu, der Kunst ein Recht auf Wahrheit zu sichern. Diese wurde ihr im ausgehenden 18. Jahrhundert kaum mehr bestritten. Goethe plazierte deshalb im traditionellen Konzept eine neue Fragestellung, die von Rousseau¹⁵, Hamann, Herder angeregt ist: wenn die ‚Lügnerin‘ Kunst wahrheitsfähig werden konnte, indem sie die ewige Natur nachahmte, ist sie dann nicht auch einer der ursprünglichsten Wege, der zur – göttlichen – Wahrheit der Natur führt? Der vollkommene Begriff von Kunst, wie ihn Winckelmann der Antike zubilligt, wird so zum schönen Beweis umgekehrt

¹³ Durchaus in gedanklicher Filiation mit Winckelmann. Er bereits legt diese Rezeption Italiens fest: „Willst Du Menschen kennenlernen, hier ist der Ort, Köpfe von unendlichem Talent, Menschen von hohen Gaben, Schönheiten von dem hohen Charakter, wie sie die Griechen gebildet haben (...) zu finden. Und da die Freyheit in anderen Staaten und Republiken nur ein Schatten ist gegen die in Rom (...), so ist hier auch eine andere Art zu denken“ (zit. nach C. Justi, Winckelmann und seine Zeitgenossen, 3 Bde., Köln 1956; Bd. II, S. 155).

¹⁴ Ein Zusammenhang, den J. Riesz einsichtig gemacht hat („Goethes ‚Canon‘“ op. cit., S. 140 ff.).

¹⁵ Vgl. H. R. Jauss, „Rousseaus Nouvelle Héloïse und Goethes Werther im Horizontwandel zwischen franz. Aufklärung und deutschem Idealismus“; in: ders., Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt/M. 1982; S. 585 ff.

für die in der Natur beschlossene Vollkommenheit¹⁶. Goethes Italienreise: ein Rückweg vom Derivat zur Quelle. Kehrt dieser Ursprungsgedanke aber nicht auch, geradezu wie sein wissenschaftliches Gleichnis, in der Suche nach der Urpflanze – ebenfalls in Italien! – wieder¹⁷?

Wie auch immer: auf Italien als einem Fremden ist Goethe kaum eingegangen. Er sucht das Land der Italiener mit der ungestillten Bildungsseele des Nordländers. Er zieht heraus, was er mitbringt; sondert aus, was ihn stört, namentlich die ganz neue, ihm unbekanntere Welt der Gotik und des Barock. Von der „fürchterlichen Prosa der italienischen Gegenwart“ ganz zu schweigen¹⁸. Dem Deutschen ist der Süden das zugehörige, aber noch ausstehende Andere seines wahren Selbst. In Goethes Italien soll dementsprechend die mitgebrachte zweite Natur wieder in ein Einvernehmen mit der ersten kommen¹⁹, und Mensch und Kunst sich klassisch „in den Maximen einer allgemeinen Menschlichkeit“ treffen²⁰. Auf komplementäre Selbstbildung als Künstler ist diese sehnsuchtsvolle Bildungsreise nach Italien also aus²¹.

Trotzdem: gerade dieser Hermeneutik der Eigentlichkeit wohnt, was jeder Hermeneutik zur Gefahr wird, ein Hang zur Parteilichkeit inne, ein latenter Narzißmus. Das andere, von Goethe eigensüchtig abgewiesene Italien in seinen heruntergekommenen, „dekadenten“ Zeitgestalten²² hat ihn jedoch später verschärft eingeholt.

¹⁶ „Ich habe eine Vermutung, daß sie [die Künstler Griechenlands] nach eben den Gesetzen verfahren, nach welchen die Natur verfährt und denen ich auf der Spur bin“ (Ital. Reise, op. cit., S. 168/9).

¹⁷ Italienische Reise, op. cit., S. 267.

¹⁸ So die geläufige Auffassung Italiens für die 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts in der deutschen Öffentlichkeit. Zitat nach H. v. Treitschke, Die Einheitsbestrebungen zertheilter Völker; in: Historische und politische Aufsätze, Bd. 2, Leipzig 1869, S. 242 f.

¹⁹ Vgl. R. Galle, Geständnis und Subjektivität. Untersuchungen zum franz. Roman zw. Klassik und Romantik, München 1986, S. 111-171; zum rousseauistischen Projekt Goethes.

²⁰ So in Buch I, Kap. 6 von Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahre, hg. v. E. Trunz, München 1973 (Hamb. Ausg. Bd 8), S. 66.

²¹ Goethe selbst geradezu formelhaft (22.8.1806): „Die ersten Blicke unserer Jugend nach etwas Entferntem, Bedeutenden waren doch auf Rom gerichtet und ein Aufenthalt daselbst ist das Complement des Daseyns eines gebildeten Menschen“(!). Vgl. im weiteren Sinne dazu G. Schulz, „Goethes Italienische Reise“; in: Goethe in Italy, op. cit., S. 5-19.

²² Ein sorgfältig gezeichnetes, gut dokumentiertes Bild der Deutschen von Italien, vor allem aus politischer Perspektive, entwirft W. Altgeld, Das politische Italienbild der

Es mutete ihm dann jene Prüfung des Fremden zu, das er während seiner Aufenthalte bildungsgerecht zu unterdrücken mußte. Doch auch jetzt geht er entschieden darauf nicht ein. Seine Reaktion enthüllt dadurch nur umso mehr, in welchem Maße die Humanität „eines klassischen Nationalautors“²³, die er gegen dieses andere Italien in Schutz nimmt, auf Ausschließlichkeit aufbaut. Anders gesagt: daß auch sein 'objectives' Wahrheitsideal einer verschwiegene Partialität aufrucht, die jedoch erst in moderner Perspektive rechenchaftsbedürftig wird²⁴. Überzeitlichkeit muß dann, nach 1800 zumal, immer nachdrücklicher gegen die bestimmenden Tendenzen der Zeit erklärt werden.

III.

Über dieses Nachspiel zu seiner Italienischen Reise hat sich Goethe selbst nicht geäußert. Entsprechend wenig wurde es in Betracht gezogen. Dennoch gehört es zu ihr wie ihr unterdrücktes Schlußkapitel. Italien hat ihm in den Jahren 1786-88 eine neue Kunstperiode anzubahnen geholfen. Dreißig Jahre später aber wird er mit einem Italienbild konfrontiert, das ihm ihr Ende oder, prospektiv gewendet, den Aufbruch in die neue Zeit ästhetischer Modernität bedeutet haben mußte.

Das Material zu diesem Schlußkapitel verteilt sich über viele kleine Bewegungen des literarischen Tagesgeschäftes von damals. Sie zusammenzuführen nimmt deshalb nicht selten den anekdotischen Stilzug einer Literaturgeschichte von unten an. Das Geschehen fand etwa zwischen 1801 und 1807 in Weimar, sowie nicht weit davon, in Jena statt. Es setzt sich, von Goethe her gesehen, aus drei Episoden des Verschweigens zusammen.

Die erste: im Frühjahr 1806 schreibt der Verleger Cotta an Goethe und bittet ihn um einen Beitrag zum Taschenbuch für Damen

Deutschen zwischen Aufklärung und europäischer Revolution von 1848, Tübingen 1984 (Bibl. d. Dt. Hist. Inst. in Rom, Bd 59), mit umfangreicher Literaturangabe.

²³ Goethes selbstgestelltes Bildungsziel; vgl. Literarischer Sansculottismus; in: Goethes Werke (Hambg. Ausg.) Bd 12, München 1978, S. 239-244, hier S. 241.

²⁴ Vgl. D. Henrich, „Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel)“; in: Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne, hg. W. Iser, München 1966 (Poetik und Hermeneutik II), S. 11-32.

auf das Jahr 1807. Goethe hat vor, wie er kurz darauf dem Gelehrten und Herausgeber der (neuen) *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung*, Heinrich Eichstädt, mitteilt²⁵, zu diesem Zwecke einige Briefe aus dem Anfang der *Ultime Lettere di Jacopo Ortis* zu übersetzen. Ihr Autor, Ugo Foscolo, hatte ihm seinen Roman 1802 mit einem „sehr lebhaften Briefe“ zugesandt²⁶. Diese ehrende Aufmerksamkeit des „Illustre Scrittore Tedesco“, wie Foscolo ihn respektvoll genannt hatte, trägt jedoch. Genauer besehen besagte sie eine vernichtende Zurückweisung von Foscolos Roman. Das hat allerdings abermals mehr mit Goethe selbst als mit dem italienischen Werk zu tun. Es den lesenden Frauenzimmern anzuempfehlen hieß, im Kontext Goethes, es auf das Register einer stürmischen 'Herzensergießung' festzulegen. Als solche aber wurde es, im Rahmen eines Damenkalenders ohnehin, der empfindsamen Erbauung zugeschlagen. Moralisch nützliches Affektvergnügen war ihr Auftrag.

Goethe hatte einen triftigen persönlichen Grund. Die Briefe des Jacopo Ortis gelten bis heute als 'italienischer Werther'²⁷. Goethes Einstellung dazu berührte also unmittelbar das Verhältnis zu seinem eigenen Werk. 32 Jahre nach seinem Welterfolg holte ihn im *Ortis* einmal mehr der „vielbeweinte Schatten“ des *Werther*²⁸, d.h. seine literarische Vergangenheit ein. Er selbst hatte sich davon in mehreren Schritten der Bearbeitung abgesetzt²⁹. Bereits 1775, ein Jahr nach der Erstausgabe, war er dem grassierenden „Wertherfieber“ entgegengetreten³⁰. „Sei ein Mann und folge mir nicht nach“, beugte er den „lieben Seelen“, die ihn lesen, im Motto des zweiten Buches vor³¹. Die Zweitfassung von 1787³² hat diese See-

²⁵ Vgl. Goethes Werke hg. im Auftrag d. Großherzogin Sophie v. Sachsen, Weimar 1895, Bd 19, IV. Abtlg.: Goethes Briefe, S. 123/4.

²⁶ Vgl. U. F., Epistolario I, a cura di P. Carli, Firenze 1970 (Ed. Nazionale Vol. XIV); Nr. 86, S. 129-132.

²⁷ Vielfach angestellter Vergleich überwiegend unter stoffgeschichtlicher Perspektive und im Blick auf Abhängigkeiten. Die Literatur dazu ist bei H.-L. Scheel berücksichtigt („Ortis und Werther: vergleichbar oder unvergleichlich?“, in: Interlinguistica. FS. M. Wandruszka, hg. v. K.-R. Bausch, Tübingen 1971, S. 312 ff.

²⁸ In der Vorrede zur 50jährigen Jubiläumsausg. (1824); vgl. *Werther*, op. cit., S. 221.

²⁹ Vgl. W. Mügge, „Goethes *Werther*, Entstehung und Wirkung“, Begleittext zum Faksimile-Druck der Ausg. 1774, Frankfurt/M. (Insel) 1967.

³⁰ Vgl. K. R. Scherpe, *Werther und Wertherwirkung*, Bad Homburg v. d. H. 1970, sowie G. Jäger, „Die Wertherwirkung. Ein rezeptionsästhetischer Modellfall“, in: *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft*, hg. v. W. Müller-Seidel, München 1974, S. 389-409.

³¹ *Werther*, op. cit., S. 217.

lengemeinschaft der 'Bewunderung' und 'Liebe' für das starke, entfesselte Gefühl noch entschiedener klassisch gedämpft, welches das ganze Recht der heiligen Natur auf seiner Seite wähen durfte. Sie steigert noch einmal die Distanz des Textes zu seinem Geschehen: durch die neu eingelegte Geschichte des Bauernburschen; den vorgezogenen Herausgeberbericht; die Einführung unbeteiligter Zeugen; durch Werthers selbstkritisches Tagebuch. Diese Maßnahmen der Selbstzensur setzen den Autor gegen den Helden und den Helden gegen sich selbst ab. Die tiefgreifendste Umgewichtung betrifft aber den gesellschaftlichen und politischen Grund der Tragödie: daß eine bürgerliche (und jede andere) Gesellschaft „das wahre Gefühl von Natur und den wahren Ausdruck derselben zerstören“³². Jetzt aber soll, mit Goethes späterer Klarstellung gelten: „Gehindertes Glück, gehemmte Tätigkeit, unbefriedigte Wünsche“, wie er ihnen im *Werther* Gestalt verliehen hatte, „sind nicht Gebrechen einer *Zeit*, sondern jedes einzelnen *Menschen*“³⁴. Werther ist von den Zeitverhältnissen abgerückt und zu einem Stadium im organischen Bildungsgang des Menschen verallgemeinert³⁵. Die Leiden an der Welt, die den Sturm und Drang des jungen Mannes durchaus mit angefacht hatten, wurden vom klassisch gereiften Goethe in einen überzeitlichen, anthropologischen Weltschmerz überführt.

Ugo Foscolos *Ultime lettere* haben ihrerseits erst in einer Reihe von Umarbeitungen zu ihrer endgültigen Gestalt gefunden³⁶. Auch darin waltete eine durchgehende Tendenz. Von Goethe aus geurteilt setzt Foscolo jedoch gerade die Seite des *Werther* ins Licht, die sein Autor abgeblendet hatte. Die ersten, labilen Fassungen³⁷ von 1798/99 waren noch von tränenreichen französischen Wertheriaden

wie den *Lettres de deux amants, habitants de Lyon* des Nicolas Germain Léonard (1783) oder der *Werthérie* von Pierre Perrin (1791) inspiriert³⁸. Doch schon damals hatte Foscolo einen grundlegend anderen Konflikt entworfen: der sentimentale Unfrieden seines Helden (Goethes Lotte heißt jetzt Teresa) nährt sich hier ursächlich von einem Zerwürfnis des Vaterlandes, das im Persönlich-Individuellen Ereignis wird: Italien, im Vertrag von Campo Formio zwischen Napoleon und den Habsburgern verschachert, unfrei wie eh und je, uneins, die Landsleute ohne 'virtù', käuflich, profitlich, eine Gemeinschaft im Krankheitsbild politischer Melancholie³⁹.

Foscolos Roman ist gerade dadurch zu einem kostbaren literarischen Dokument geworden. Nicht nur, weil er innerhalb des Werther-Stils die bedeutendste Nachschöpfung ist. Vor allem, weil er ein Ereignis in der Geschichte von Modernität ist⁴⁰. Denn der Autor hat versucht, mit einer Schreibweise aus der Zeit vor der Französischen Revolution dem gebrochenen Lebensgefühl nach ihr (und durch sie) Ausdruck zu verleihen. Foscolo gelingt damit bereits in der Mailänder Fassung von 1802 der erste moderne Roman Italiens.

Das zeigt umgekehrt, wieviel Neuerungsenergie schon im Schreibansatz des *Werther* selbst angelegt war. Von Heinrich Heine bis Martin Walser und danach hat es nicht an Versuchen gefehlt, den Text links zu lesen. Den historisch beziehungsreichsten Beweis dafür hatte jedoch schon Foscolo erbracht. Bei ihm gehen äußere und innere Geschichte unmittelbar ineinander auf: in einem politisch und sozial zu sich selbst gekommenen und geeinten Italien würden sich auch Jacopo und Teresa vereinen können⁴¹. Werther und Ortis sind zwar Brüder der gleichen humanen Gesinnung; beide opfern sich selbst statt andere für ihre Ideale. Doch während Werther die Heilung seiner Leiden an der Welt nach innen, in un-

³² Dazu materialiter G. Rieß, Die beiden Fassungen von Goethes „Die Leiden des jungen Werther“, eine stilpsychologische Untersuchung, Breslau 1924.

³³ Werther, Brief vom 26. Mai; vordergründig auf die „Regeln“ (der Nachahmung) bezogen; im weiteren Sinne aber gleichzusetzen mit „der bürgerlichen Gesellschaft“.

³⁴ In: Goethes Gespräche mit Eckermann, zit. in der Ausg. Werther, S. 214 (Hvhg. v. Vf.).

³⁵ Vgl. den konzentrierten Essay von M. Gsteiger, „Wandlungen Werthers. Goethe, Foscolo, Chateaubriand“, in: ders., Wandlungen Werthers u. andere Essays zur vergleichenden Literaturgeschichte, Bern/München 1980, S. 76-115.

³⁶ Dokumentiert und kommentiert in der kritischen Ausgabe der UL von G. Gambarin als Bd. IX der Edizione nazionale delle Opere di U. F., Firenze (Le Monnier) 1970.

³⁷ R. Massano ist ihnen sorgfältig und mit neuen Erkenntnissen nachgegangen. Vgl. „Goethe e Foscolo, Werther e Ortis“, in: Problemi di Lingua e Letteratura Italiana del Settecento, Wiesbaden 1965; S. 231-233.

³⁸ Vgl. dazu J. Höfle, „Die französische Werther-Rezeption“, in: Arcadia XI/1976; S. 115.

³⁹ Verdichtet im programmatischen Brief v. 17.03.; Ed. Gambarin cit; S. 331 ff., eine Akzentverstärkung der Fassung von 1814.

⁴⁰ Vgl. dazu, als Seitenstück zu diesem Beitrag, Vf.'s „Italienische Modernität. Foscolo Ultime lettere di Jacopo Ortis: Abschied von der Ästhetik der Nachahmung“, in: K. Maurer/W. Wehle (Hg.), Romantik – Aufbruch zur Moderne, München 1991 (Rom. Koll. V), S. 235-272.

⁴¹ Eine wesentliche Einsicht von F.-R. Hausmann, „Jacopo Ortis, Teresa T*** und die Melancholie – Themen und Strukturen der Ultime lettere di Jacopo Ortis von Ugo Foscolo“, in: P. Wunderli/W. Müller (Hgg.), Romanica historica et Romania hodierna – FS für O. Deutschmann, Frankfurt/M.-Bern 1982, S. 369-383.

bedingtem Naturgehorsam finden wollte, suchte der andere seine Rettung nach außen, in heiliger Zwischenmenschlichkeit.

Von daher wird einsichtiger, warum Goethe sich nicht im Bilde des italienischen Werther wiedererkennen wollte. Er hat sich nicht einmal bei Foscolo bedankt – ein starkes Zeichen bei seiner üppigen täglichen Korrespondenz. Auch hat er nichts aus dem *Ortis* übersetzt, obwohl Cotta mehr als zwei Jahre lang untätigst darum warb⁴². Ortis mußte ihm als gesteigerte Wiederkehr einer überwundenen Jugendbewegtheit erscheinen. Anders gesagt: als Anfechtung der klassischen Bildungshöhe durch den vorklassischen Enthusiasmus. Wohin er – entfesselt – führen konnte, hatte die Französische Revolution gerade auch an Ortis gezeigt⁴³. Umso unvereinbarer mit Goethes Italienbild mußte er erscheinen. Er mutete ihm von dorthier eine Fremderfahrung zu, von wo aus der Deutsche doch gerade zu sich selbst gefunden hatte.

IV.

Für diese schweigende Distanzierung gab es jedoch noch einen anderen Grund. Mit ihm beginnt die zweite Episode dieses Literaturgeschehens. Zunächst die Einzelheiten: Anfang 1806 fragt der Herausgeber der *Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung*, der genannte Heinrich Eichstädt, bei Johannes von Müller, dem „berühmten Geschichtsschreiber“⁴⁴, in Berlin an, was sich denn gegenwärtig zur Übersetzung ins Deutsche lohnen würde. Müller antwortet ihm am 19. März des Jahres mit der „enthusiastischen (!) Charakteristik“ eines Werkes, dem sich nur noch der Werther vergleichen lasse⁴⁵.

⁴² Vgl. Auszüge aus Cottas und Goethes Briefwechsel (Bd. 1), hg. v. D. Kuhn, Stuttgart 1979, S. 138 ff.

⁴³ Zu Goethes Einstellung zur Revolution durchaus in Bezug auf Kunst vgl. „Literarischer Sansculottismus“; op. cit., S. 239-244.

⁴⁴ Vgl. M. Pape, „Goethe und J. v. Müller im Briefwechsel“; in: Jb. d. Freien Deutschen Hochstifts, hg. Chr. Perels, Tübingen 1986, S. 155-178.

⁴⁵ Eine Teilabschrift des Briefes hat Goethe durch Riemer anfertigen lassen und seiner Ausg. des *Ortis* beigelegt. Veröffentlicht im Nachwort der Neuausgabe der Ludenschen Übersetzung der Letzten Briefe des Jacopo Ortis (Potsdam/Berlin 1919) durch H.-Th. Kröber; S. 213-215. Zum weiteren Zusammenhang vgl. M. Pape, Johannes von Müller, Bern/Stuttgart 1989, bes. Kap. „Müllers Begegnung mit dem Literarischen Weimar“, S. 140 ff.

Es ist – Foscolos Briefroman *Ultime Lettere* (in der ersten, vollständigen Ausgabe Mailand 1802). Wie konnte ein- und dasselbe Buch soviel prinzipiellen Vorbehalt auf der einen und so hochgestimmte Begeisterung auf der anderen Seite auslösen? Bei Müller fand *Ortis* genau die Gunst der geschichtlichen Stunde, deretwegen ihn Goethe abgewiesen hatte. Sein Übersetzungsvorschlag entsprang einer politischen und intellektuellen Anspannung, die 'deutsche Erhebung' betreffend⁴⁶. Gemeint war die Erhebung Deutschlands zu einer Nation. Müller, der Schweizer am preußischen Hof, war einer der lebhaftesten Anwälte dieses nationalen Einigungsgedankens.

In diesem Jahre 1806 stellte er sich mit besonderer Dringlichkeit. Napoleon hatte kurz nacheinander die beiden Führungsmächte Deutschlands, Habsburg und Preußen, die eine in der Schlacht von Austerlitz (1805), die andere bei Jena und Auerstedt (Oktober 1806) gedemütigt. Im Rheinbund desselben Jahres zeichnete sich zwar ein staatliches Nachfolgekonzept ab; es diente jedoch ganz offenkundig mehr den nationalen Interessen Frankreichs als einer deutschen Nation. Gleichzeitig legte Franz II. die Kaiserkrone nieder. Scharfsichtig hatten dies junge Leute von damals als das Ende der 900-jährigen Idee von einem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gedeutet⁴⁷. Zusammengenommen eine Schockerfahrung: Deutschland hatte nicht so sehr nur de facto, sondern vor allem auch als Idee seine geschichtliche Denkmöglichkeit verloren – eine unerhörte Erschütterung, obwohl sich Idee und Realität des Reiches längst entfremdet hatten und die äußere Gewalt nur eine weit zurückreichende „Auflösung der ritterlichen Totalität des Volkes“ (Hegel) ans Licht gebracht hatte.

Woher aber sollte diesem erzwungenen Abschied eine Neubestimmung erwachsen? Die zeitgemäße Vision auch der Deutschen war die Wiedererstehung aus dem Geiste des Vaterlandes. Zwei Ansichten bedingten diesen modernen Entwurf jedoch. Zum einen: eine deutsche Nation sollte (und konnte) sich nicht auf dem Wege

⁴⁶ Vgl. das konzise Nachwort v. H. Helbling zur Ausg. der Letzten Briefe des Jacopo Ortis, München (Winkler) 1989, S. 229-236. In einem viel späteren Gespräch, im November 1813, hat Luden diesen Gesichtspunkt Goethe gegenüber geltend gemacht und das „unermeßliche Unglück über Teutschland“ auf die bislang ausgebliebene, aber dringend notwendige „Erhebung des deutschen Volkes“ im Namen von Vaterland und Volk zurückgeführt. Vgl. H. L., Rückblicke in mein Leben, op. cit., S. 134 f.

⁴⁷ Vgl. G. W. F. Hegel, Die Verfassung Deutschlands (1800/1802) in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M. 1976, Bd. 1, S. 451-610.

einer Revolution finden⁴⁸. Deren Verkörperung war Napoleon; ihr Inbegriff Fremdherrschaft. Zugleich stand ihr auch das weltbürgerliche Humanitätsideal von deutscher Klassik und Aufklärung entgegen. Viele, die wohl die Ziele sowie manches Ergebnis der französischen Erhebung bejahten, verabscheuten die Gewalttätigkeit in ihrem Gefolge. „Für alle Evolutionen bin ich“, so der genannte J. v. Müller, „aber für keine einzige Revolution“⁴⁹. Zum anderen gebe es, nach einer verbreiteten Ansicht, ein eigenes, deutsches Modell zu staatlicher und politischer Erneuerung, die Reformation (zumindest in ihren Anfängen)⁵⁰.

In diesem aufgewühlten intellektuellen Milieu hatte das Übersetzungsprojekt des *Ortis* seinen kulturgeschichtlichen Ort. Mehr noch: es bildete geradezu einen der – gewiß zahlreichen – Schauplätze, auf denen diese neue Gestalt des Zeitlebens verfochten wurde. Aus damaligem Blickwinkel stand die 'deutsche' Kompetenz des italienischen Romans außer Frage: er redete die mitreißende Sprache der Empfindsamkeit des *Werther*; hat sie aber mit ungleich größerer Inbrunst einem einigen und gerechten Vaterland zu Füßen gelegt. Sein jakobinischer Held war mit gleicher Verve für eine revolutionäre Selbstfindung seines Landes, aber gegen den Verräter der Revolution, Napoleon, und seine Gewalttätigkeit, die machtgierig zerstört, wo Aussöhnung der Eigensüchte nottut. Seine stürmische Menschenliebe setzte überdies jenem bürgerlichen Brudersinn ein 'Denkmal', auf dem erst ein Gemeinwohl gedeihen kann. Mit dem *Ortis* ließen sich also die zeitgenössischen Verhältnisse als „politische Elegie“ zur Rede stellen⁵¹.

Abermals schlug dabei die große Geschichte auf die kleine durch. Das Übersetzungsvorhaben hatte nicht nur eine nationalstaatliche, sondern auch eine ganz intime Seite. Es war von Beginn an verbunden mit Heinrich Luden, der auch effektiv zum ersten deutschen Übersetzer des *Ortis* wurde. Luden gehörte zu diesen

⁴⁸ Vgl. die begriffsgeschichtliche Systematisierung von R. Koselleck, Art. „Revolution“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 725 ff. sowie die aufschlußreiche literarische Auswirkung bei D. Borchmeyer, *Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe*, Kronberg/TS. 1977, S. 250 ff.

⁴⁹ zit. nach R. Marks, *Die Entwicklung nationaler Geschichtsschreibung. Luden und seine Zeit*, Frankfurt/M. etc. 1987, S. 241.

⁵⁰ ebda., S. 236 ff.; Koselleck, „Revolution“, op. cit., S. 742 ff.

⁵¹ Mit M. Gsteiger, „Wandlungen Werthers“, op. cit., S. 94.

„jungen Leuten“, wie Goethe sie nannte⁵², die frühreif, ungestüm und spekulativ auf den Umbruch der Zeit eingingen. Er hatte Fichte, Hegel, Schelling, die Schlegels verschlungen⁵³. An ihm zeigte sich die Faszination der neuen deutschen Philosophie, die innerhalb von wenigen Jahren die ehrwürdigen akademischen Denkschulen aus den Angeln zu heben vermocht hatte. Heinrich Eichstädt, einer von Ludens Gönnern und Impresario des wissenschaftlichen Lebens in Jena, hat diesen neuen Geist in den Geisteswissenschaften bereits 1805 erstaunlich scharfsichtig diagnostiziert. In einer Rektoratsrede auf die Vorzüge der Universität Jena faßte er den Kern dieser „modernen Sekte“ – durchaus nicht ablehnend – so zusammen: sie sei dabei, mit Hilfe der Vernunft planmäßig das ganze (aufklärerische) Vernunftprinzip zu zerstören⁵⁴. Eine „Gedankenfreiheit“ dieser Art – ist sie nicht unmittelbar darauf zurückzuführen, daß, da eine geschichtliche Revolution in Deutschland nicht möglich war, das Revolutionsprinzip auf das Territorium des Denkens übergangen war und dort ideell Modernität gestiftet hat?

Luden war zum Wintersemester 1806 eine außerordentliche Professur für Geschichte – ohne Gehalt – an der Universität Jena zugesagt. Im Sommer richtete er dort eine Wohnung ein; im Oktober geriet auch sie in die Niederlage von Jena und Auerstedt, wurde okkupiert, geplündert, ausgebrannt. Luden stand, wie die deutsche Sache insgesamt, am Nullpunkt. In dieser Situation gedieh die Übersetzung des *Ortis*. Das Buch erscheint im Herbst 1807 bei Danckwerts in Göttingen. Luden schickt – natürlich –, zusammen mit einem Band kleinerer Schriften, ein Exemplar an Goethe. Dieser dankt ihm höflich, aber unverbindlich am 18. Oktober 1807⁵⁵. Immerhin, am 26. November desselben Jahres notiert er in seinem Tagebuch, daß er „nach Tische“ in Ludens kleineren Schriften den Aufsatz „*Werther und Ortis*“ gelesen habe⁵⁶. Sonst aber kommt er auf die Angelegenheit nicht mehr zurück⁵⁷. Das ist überaus bemerkenswert.

⁵² So im 'Gartengespräch' mit Luden. Vgl. H. Luden, *Rückblicke in mein Leben*. Hg. v. H. Luden, Jena 1847, S. 24.

⁵³ ebda., S. 28.

⁵⁴ H. E., *Des prérogatives de l'Université de Jene*, o. O. 1805, S. 195.

⁵⁵ Goethes Briefe, Bd. 19, op. cit., Nr. 5436, S. 436.

⁵⁶ Goethes Tagebücher; in: *Goethes Werke* (Sophien-Ausgabe) III. Abtlg.; Bd 3, Weimar 1889, Nr. 26, S. 300.

⁵⁷ Daten zu effektiven oder möglichen Kontakten hat R. Marks, *Geschichtsschreibung*, S. 263, Anm. 3 zusammengestellt.

Denn Goethe war von Anfang an unmittelbar mit diesem Übersetzungsprojekt befaßt. Nur vier Tage, nachdem Eichstädt den patriotischen Hymnus Müllers auf die *Ultime lettere* erhalten hatte (23.03.1806), schickt er dessen Brief an Goethe weiter und fragt ihn nach einem geeigneten italienischen Original für die Übersetzung⁵⁸. Goethe läßt durch Riemer einen Auszug von Müllers Brief anfertigen und legt ihn seiner unvollständigen Ausgabe des *Ortis* bei, die ihm Foscolo gewidmet hatte. Luden war damals schon als Übersetzer im Gespräch. Vieles spricht dafür, daß auch diese erneute Zurückhaltung Goethes als ein höchst beredtes Schweigen zu deuten ist. Denn genaugenommen äußert sich darin die beschließende Reaktion auf ein spannungsreiches Vorspiel. Mit ihm ist die dritte Episode des *Ortis* in Deutschland berührt.

V.

Jetzt geht es allerdings nicht mehr nur um klassisches Selbstverständnis und vaterländisches Pathos. Der Begriff von Wahrheit selbst ist als Frage aufgeworfen. Anfang August 1806 machte, von der Kur in Karlsbad zurückkehrend, Goethe im Haus seines Vertrauten Karl Ludwig von Knebel in Jena Station. Am 10. August lud der 57-jährige Geheime Rat den 28-jährigen Professor Luden, der gerade seine Wohnung einrichtete, zu einem Gartengespräch ein⁵⁹. Zunächst ging es um Goethes *Faust*, damals noch Fragment. Schnell wurde daraus jedoch ein Streitgespräch über den Erkenntniswert von Geschichte und Geschichtsschreibung: Die beiden traten sich in einer förmlichen „Querelle d'un ancien et d'un moderne“ gegenüber⁶⁰.

Ausgangspunkt war die damals verbreitete Auffassung, in *Faust* „sei die (ganze) Menschheit idealisiert“⁶¹. Goethe bestätigt dies als sein „höheres Interesse“, welches „das Einzelne des Gedichts zum

Ganzen verknüpft“ (37). Dichtung in seinem Sinne, d.h. nach ihrem klassischen Begriff, solle alles auf einen „Mittelpunkt“ zuführen, „auf die Idee, die in Allem und Jedem hervortritt“ (39). Das Einzelne gilt mithin nur, insofern es eine Richtung aufs Allgemeine hat. Nur das verfüge über einen „nothwendigen Zusammenhang“ (40). Goethe macht hier seine organologische Natur- und Kunstauffassung geltend⁶². Sie stimmt jedoch, wie der Fortgang des Gesprächs bezeugt, mit dem allgemeinen Bedeutungsaufbau der Welt überein. Das „Loos der Menschen“ sei zu allen Zeiten und in allen Ländern stets gleich gewesen (56) – gleich schlecht. In allem walte deshalb nur „eine große Wahrheit“, sodaß die Geschichte im Grunde nur die Wiederkehr des immer Gleichen kennt. Das Leben der einzelnen Völker vollziehe sich wie der Naturkreislauf des Einzelnen. Insofern gebe es „keine Wahrheit in der Geschichte“, zitiert ihn Luden (62). Warum sich also am geschichtlich Besonderen aufhalten und auf das Einmalige und Vergängliche früherer Ereignisse achten, wie es die Geschichtsschreibung tut. Im übrigen haftet dieses Akzessorische auch der Überlieferung an. Darum das Fazit aller Historiographie: „Die Lüge bleibt immer“ (63). Oder: alle geschichtlich-individuelle Nachlassenschaft sei nur „bleicher Schattenschlag, leere Luft“ (58). Wer in der Erkenntnis des Menschen „objective Wahrheit“ anstreben will, tut gut daran, „sich gar nicht um die Vergangenheit zu bekümmern“ (63). Gültig ist letztlich nur, was jederzeit gilt. Diese Wahrheit aber wird gebildet, indem sie das Zeitmoment ganz aus sich ausweist. Sie hat philosophischen Charakter und belegt, in welchem Maße der Begriff von Klassik einem Vernunftkern verpflichtet ist.

Ludens Gegenrede geht nicht minder ins Grundsätzliche. Er begeistert sich gerade für eine Wahrheit mit Rücksicht auf die Zeiterfahrung. Ihm kommt es genau auf das an, was den einen Menschen vom anderen, eine Epoche von der anderen, ein Volk von einem anderen unterscheidet: ihre Individualität, ihr Charakter. Goethe hat dies umgehend und rigoros als „subjective Wahrheit“ von sich gewiesen (65). Wie aber, das war Ludens Problem, läßt sich diese Wahrheit in der Zeit systemhaft vertreten? In einem Punkte waren sich beide – noch – einig: daß hinter aller Erscheinung eine unendliche Wahrheit walte. Doch unvereinbar gegensätzlich war die Auf-

⁵⁸ Vgl. Briefe an Goethe, Bd. V, hg. K.-H. Hahn, Weimar 1991, Nr. 340, S. 131.

⁵⁹ Zu den Umständen vgl. R. Marks, *Geschichtsschreibung*, S. 263.

⁶⁰ Luden hat es aufgezeichnet; Goethe nur faktisch bestätigt. Über den dokumentarischen Wert dieser Wiedergabe läßt sich streiten. Er ist hier ohne Belang, weil es letztlich um die gegen Goethe gerichtete, aber von ihm ausgehende Auffassung von geschichtlicher Wahrheit geht, wie sie Luden repräsentiert.

⁶¹ H. Luden, *Rückblicke in mein Leben*, S. 24. Im Folgenden Seitenzahlen in Klammern.

⁶² Philosophisch-wissenschaftsgeschichtlich und in weitgehendem Sinne von Alfred Schmidt erschlossen (Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung, München 1984/Ed. Akzente).

fassung, wo sie und wie sie zu finden sei. Luden gab ihr einen ganz anderen Fundort als Goethe. Nicht in der Natur des Menschen, wie er behauptet hatte, sei sie enthalten, sondern in der Menschheit und ausgelegt im „Leben der Völker“. Ludens Argument: „wie Menschen späteren Menschen, so lassen Völker späteren Völkern Etwas zurück, das nicht mit ihnen stirbt“ (57). Es ist stets in historisch-kultureller Besonderung, mit der das prinzipielle Menschsein jeweils ins Leben tritt: sie legt Differenzen in der kollektiven Selbstverwirklichung an. Mit ihrer Hilfe ließe sich ein Begriff vom Menschen bilden, wie er im Nacheinander seiner Verzeitlichungen zum Vorschein kommt. Ludens Maß ist dabei die „Ableitung in die Welt“⁶³. Um die Wahrheit über uns zu erkennen, hält er sich an das, was das menschliche Geschlecht schon alles gemacht, aus sich gemacht hat. Im Prinzip gilt das auch für eine Gegenwartsbestimmung. „Wesen und Geist der einzelnen Menschen“ sei nur aus den „gesellschaftlichen Verhältnissen“ zu gewinnen (52). Andernorts verdeutlicht er: allein der „Mensch als Glied eines Staatswesens“ habe die Möglichkeit, alle menschlichen Kräfte zu entwickeln und seine Individualität in eine höhere Einheit zu bringen⁶⁴. Das Menschsein des Einzelnen wird erst im Bürgersein vollständig.

Diese historisch-gesellschaftliche Verhältnismäßigkeit von Wahrheit aber hat ihren selbst wieder historisch-gesellschaftlichen Beweggrund in der vaterländischen Begeisterung⁶⁵. Sie stellt also weit mehr dar als nur eine – problematische – Sehnsucht der Deutschen: in der Debatte der jungen Intellektuellen von damals erlangt sie geradezu erkenntnistheoretischen Rang! Er geht auf eine vielfach kommentierte Erfahrung der französischen Revolution zurück: daß auch ein Volk, eine Nation, ein Staat ein Zusammengehörigkeitsgefühl eigener Art zu stiften vermag⁶⁶ – für ein Land voll ei-

⁶³ In Ludens Abhandlung „Werther und Ortis“; in: ders., Kleinere Schriften, Göttingen 1807, S. 121, wo er den Gedankengang wieder aufgreift.

⁶⁴ Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik, Jena 1811, S. 14.

⁶⁵ Die Gleichartigkeit der ital. Probleme hat den Ansätzen zu ital. Patriotismus auch in Deutschland spiegelbildliche Unterstützung geboten. Vgl. W. Altgeld, Politisches Italienbild, op. cit., S. 34 f.

⁶⁶ Koselleck („Revolution“, op. cit.) geht auf diese neuartige Erfahrung einer öffentlichen Affektion nicht ein. Zu ihrer positiven Beurteilung vgl. nur Fr. Schlegel: In Frankreich habe es erst nach dem „glücklichen äußeren Anstoß“, der zu einer ‚neuen politischen Form‘ geführt habe, „öffentliche Sitten, öffentlichen Willen und öffentliche Neigungen, eine Seele und Stimme der Nation“ gegeben („Über das

fersüchtiger Obrigkeitsstaaten etwas erregend Neues. Es gibt also eine Wahrheit über den Menschen, die nur seinem Nacheinander eigen ist. Goethes Einwand, sie diene lediglich einem „kleinlichen und zerhackten Interesse“ (37), setzt Luden eine ‚moderne‘ Entschädigung entgegen. Die objektive Wahrheit der Mathematik, Goethes Idealfall, übe einen Zwang auf die Menschen aus. Sie können nur so und nicht anders. Damit „unterwirft sie die Geister einem gewissen Fatalismus“. Seine historische Wahrheit hingegen kennt, im Gegensatz zur Widerspruchsfreiheit der objektiven, eine ganz andere Freiheit: sie „läßt die Geister frei“. Sie will gerade „freie Überzeugung gewinnen“, wo die andere nur einen Anerkennungszwang zuläßt (66). Für Luden wiegt die „subjective“ Erkenntnis im Zeitmoment schwerer als jedes noch so erhabene Gesetz. Mit Lessing hält er deshalb „das Suchen nach Wahrheit dem Menschen für zuträglicher als die Wahrheit selbst“ (67). Im Grunde hat er sie bereits prozessual, als wandelbare Größe eines kontinuierlichen Auslegungsgeschehens begriffen, das aus der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des „wirklichen Zeitlebens“⁶⁷ das Beste macht: ein historisch-hermeneutisches Erkenntnismodell.

An dieser Stelle bricht Goethe das Gespräch ab, durchaus zuvorkommend, aber sehr ernst. Man hätte jetzt, meint er, „ja Stoff zu vielen zukünftigen Unterhaltungen“ (71). Doch es ist, soweit nachweislich, darüber zu keiner mehr gekommen.

VI.

Gleichwohl hat sie im Jahr darauf eine eigentümliche Fortsetzung gefunden: in Ludens Studie „Werther und Ortis“. Sie ist ein stellvertretender Dialog. Mit dem *Werther* nimmt Luden dabei die klassische (!) Position Goethes wieder auf. Im *Ortis* hingegen vergegenwärtigt er sich die nachrevolutionär-moderne, seine eigene. Ohne die respektheischende Gegenwart des „Fürsten der Dichter“ (Luden) führt er seinen Entwurf eines idealistischen Historismus kühner zu Ende. Der „Weltgeist“, knüpft er an, enthülle sein ewi-

Studium der griechischen Poesie“ [1797]; in: F. S., Schriften zur Literatur, hg. W.-D. Rasch, München 1979 (dtv 2148), S. 189.

⁶⁷ „Werther und Ortis“, op. cit. S. 108.

ges Leben in beständig wechselnden Gestalten, also im Gefolge der Zeit (100/101). Der Genius des Künstlers aber – Luden rechnet die Geschichtsschreibung zur Kunst – ist ihm analog. Nur daß er nicht der einen Idee, sondern dem einen, tiefen, ewigen Gefühl der Menschheit Wege bahnt: es ist dasselbe, das aus Vielen eine Einheit, aus Individuen eine Nation macht. Keine Frage: hier schlägt die positive Revolutionserfahrung der *fraternité* konzeptionell zu Buche. Ein Beispiel solcher affektiven Gemeinschaftserfahrung aber sei – ursprünglich – auch der *Werther* gewesen! „Selten“ habe „ein Kunstwerk die Herzen aller so angesprochen wie er“ (94). Doch sein Schöpfer ist, wie er hinzufügt, mit dem *Werther* auf die andere Seite getreten: auf die des gedankenvoll Allzeit-Menschlichen der klassischen Verallgemeinerung. Sie hat seine einzelne, scharf bestimmte, gemütsbewegte Gestalt in einen zeitenthobenen Typus verwandelt. Was ihm wiederfährt, ist eine feste anthropologische Etappe auf dem Weg zu einer idealischen Menschwerdung. Als solche kann sie aber jederzeit jeden betreffen und steht folglich ganz offenkundig auf der Seite jener 'objectiven Wahrheit', zu der Goethe sich im Gartengespräch bekannt hatte.

Was Luden demgegenüber an *Ortis* fasziniert, sind die „üppigeren Früchte“, die dieser „italienische Schößling“ des *Werther* auf „Italiens schönerem, glühenderen Boden“ hervorgebracht hat (94). Luden rehabilitiert mit Foscolos Italien also genau jene natürliche Identität, die ein stark empfindendes Gemüt verleiht, von der Goethe sich in seinem „Helden“ gerade als abwegig und fremd weggeführt. Vor allem aber kommt ihm die „große Beziehung“ des *Ortis* entgegen, systematisch gesagt sein „historischer Werth“ (128). Wenn *Werther* ein Typus ist, dann *Ortis* im Vergleich dazu ein Charakter. Bei aller Familienähnlichkeit: er setzt sich gerade mit dem geschichtlich Besonderen, Individuellen seiner Lebensverhältnisse auseinander. Deshalb kann man aus ihm, nicht aus dem anderen erfahren, worin das Wahrheitsmoment dieser Zeit zusammenläuft. Dieses aber erhellt sich, mit einem Wort, aus dem revolutionär aufgebrauchten Individuum – und seiner Konsequenz: dem an sich selbst verwiesenen, am Zwiespalt zwischen hohen Ansprüchen und niederer Wirklichkeit sich ausarbeitenden modernen Subjekt.

Luden verschafft sich diesen „tieferen Blick in die Zeit“ über eine Reihe von scharf gesetzten Oppositionen. „*Werther*“, argumentiert er, „geht in die Tiefe, *Ortis* in die Weite“ (126 f.). *Werthers* Einstellung zum 'wirklichen Zeitleben' ist unbedingt: „dieses Herz“, bekennt er am 13. Mai, „braust doch genug aus sich selbst“. Es ist sein „einziger Stolz“, „ganz allein die Quelle von allem“. Es rück-

haltlos auszubilden ist sein höchster Beweggrund. Entweder seine Welt – Lotte – fügt sich ihm, oder er versagt sich ihr radikal, bis in den Tod. Gewiß, dieser unbedingte Naturgehorsam verleiht seinem Handeln erst die Würde einer „heiligen Bewegung“⁶⁸. Aber sein Selbstopfer beziffert zugleich auch den Preis der Entsagung, den der zu entrichten hat, der sich ganz in seinem Ideal objektiviert. Luden stellt sich deshalb schroff gegen diese Position: „wer die Originalität eines Menschen darin sieht, daß er ursprünglich, aus sich heraus etwas offenbare, der zeigt nichts als die Schwäche des Geistes, die keinen Zusammenhang zu denken vermag“ (124 f.).

Auch *Ortis* ist radikal, aber im Gegensinn. Er will sein heiliges Gefühl nicht in Bezug auf sich, sondern auf die anderen verwirklichen; die Welt nicht für sich einnehmen, sondern sich für sie verausgaben. Daher steht *Werther* für eine Vollendung aus sich; *Ortis* hingegen für eine Vervollständigung seiner selbst im Zeitleben; der will sich absolut, der andere original verwirklichen. Dazu geht Foscolos Held aus sich heraus – „in die Weite“ – und entfaltet sich ins Ganze der Gemeinschaft. Statt im Idealen Einheit erfahren zu wollen wie Goethes Gestalt, sucht er „Vereinigung“ im Realen (124). Luden greift hier zwar konkret den schönen, vaterländischen Drang von Foscolos Helden auf. Tatsächlich aber geht es ihm um ungleich mehr: er dient ihm als Exempel dafür, daß sich in der Erfahrung der Vaterlandsliebe ein eigenständiger, von einem rationalen ganz verschiedener Antrieb zu Erkenntnis äußert. *Ortis* lebt bereits einer Einsicht, die im gemeinschaftlichen Wollen liegt: einem dynamischen Wahrheitsbegriff. Ob nun im Haß auf den fremden Herrscher Napoleon, oder in der Liebe zum eigenen, sich selbst entfremdeten Land – in beiden Fällen wird das Bedingte und Begrenzte der Gegenwart zur Erfahrung einer Fremdheit, die nicht abgewiesen, sondern als Anstoß einer Veränderung aufgenommen wird. Dies ist zugleich ein schwerwiegendes Beispiel dafür, wie die in ihren Erscheinungen abgewehrte Revolution sich zu einem dialektischen Prinzip verinnerlicht und damit wirkmächtig erhalten hat. Goethe hatte sich mit Napoleon und der Macht ins Benehmen zu setzen gewußt⁶⁹. An Luden und, als Jünger der neuen deutschen

⁶⁸ Ed. Buch, op. cit., S. 48 bzw. Brief vom 9. Mai, S. 114 f.

⁶⁹ Vgl. Unterredung mit Napoleon 1808, in deren Mittelpunkt der *Werther* stand (in: J. W. Goethe, dtv-Ges.-Ausg., Bd 29: Biographische Einzelheiten, München 1963, S. 148). – Goethe bestätigt den *Werther*-Leser Napoleon (und damit den Herrschaftsanspruch der Politik über die Gesellschaft – gegen die Literatur), der die

Philosophie, an seiner Generation zeigt sich aber, in welchem hohem Maße die Revolution bereits theoretisch geworden ist⁷⁰. Luden macht sich auch dies an *Ortis* klar. Das „ewige Gefühl, das alle verbindet“ (92), wird erst dadurch wahrheitsfähig, daß *Ortis* seine ganze Gemütskraft, zumindest in der Absicht, nicht weltverachtend wie Werther auf sich selbst wendet, sondern sie als Freiheitskämpfer mit Waffe und Wort aus sich heraussetzt und in die Gemeinschaft eintragen will, auch wenn er seinerseits daran zugrunde geht.

Damit dieser singuläre und insofern subjektive Einsatz fürs Ganze jedoch einen in ihm wirksamen historischen Wert freigeben kann, bedarf es eines komplementären Aus-sich-Herausgehens. Dies ereignet sich im weitesten Sinne in der Kunst. Diesen – romantischen – Begründungsweg von Vaterland, Geschichte über Literatur zur Wahrheit hatte schon Foscolo selbst programmatisch gewiesen⁷¹. Luden konnte er allerdings kaum bekannt sein. Auf seine Weise aber bestimmt auch er die Geschichtsschreibung als „Erzählung“, lange vor ihren narratologischen oder postmodernen Entwürfen. In erstaunlicher Konsequenz macht er „den Historiker zum Dichter“, mit dem ‚modernen‘ Argument, daß er ohne „wahre poesis(!)“ nur eine „nackte, todte Wirklichkeit“, nicht aber „den Sinn und die Bedeutung der Begebenheiten“ gewinnen kann (54)⁷². Unbeschadet der einen, verborgenen Wahrheit hinter allen Erscheinungen, an der auch Luden festhält: an *Ortis* und gegen Goethe bringt er sie auf einen grundlegend anderen Weg. Ihm und seinen Denkgefährten gilt das Gemacht-sein und Gemachtwerden der Wahrheit lebensgerechter als die Unanfechtbarkeit einer Abstrak-

„fatalen bürgerlichen Verhältnisse“ als „nicht naturgemäß“ für seinen Fall hielt (wie aus der ergänzenden Aufzeichnung der Unterredung durch F. v. Müller deutlich wird. Vgl. Goethes Gespräche ohne die Gespräche mit Eckermann, hg. v. F. v. Biedermann, Leipzig o. J., S. 223. Zum Zusammenhang vgl. M. Gsteiger, „Wandlungen Werthers“, op. cit., S. 88 ff.

⁷⁰ Vgl. dazu J. Oesterle, „Der glückliche Anstoß ästhetischer Revolution und die Anstößigkeit politischer Revolution. Ein Denk- und Beleg-Versuch zum Zusammenhang von politischer Formveränderung und kultureller Revolution im Studium-Aufsatz Friedrich Schlegels“, in: D. Bänsch (Hg.), *Zur Modernität der Romantik*, Stuttgart 1977, S. 167-216.

⁷¹ Vgl. U. F., „Dell' origine e dell' ufficio della letteratura“ (F's Antrittsvorlesung v. 22.1.1809 in Pavia, Früheres zusammenfassend); in: U. F., *Opere* (Ed. Nazionale Vol. III), a cura di E. Santini, Firenze 1933, S. 3-37.

⁷² Vgl. dazu seine Grundzüge ästhetischer Vorlesungen zum akademischen Gebrauche, Göttingen (Danckwerts) 1808; 111: „Historische Kunst als Unterabteilung des Epischen“ (S. 118 ff.).

tion. Gerade weil sie so nie fertig ist, übt sie auf die Geister keinen Zwang und keine Unterwerfung aus, sondern will sie in „freier Überzeugung“ vereinigen (66). Sie kann mit der Irrtumsanfälligkeit aller subjektiven Setzungen leben, weil sie sich im Wettstreit von wechselnden Urteilen die Freiheit einräumt, sich selbst zu korrigieren (68). Luden hat, im Einklang mit der modernen Tendenz seiner Zeit, eine vom Menschen ausgehende Wahrheit bereits grundlegend als unabschließbaren Prozeß konzipiert: sie fällt schon in höchstem Maße mit dem Akt ihrer Hervorbringung zusammen⁷³. Sie erhält sich in einer Dialektik von Machen und Entmachten. Oder, da das eine durch ein anderes angefochten werden darf, im Wechselspiel von Aneignung und infragestellender Entfremdung. Dieser systematische Einschluß des ‚Fremden‘ aber begründet einen dem klassischen weithin gegenläufigen Begriff von ‚moderner‘ Wahrheit. Jener hatte sich gerade am Ausschluß dessen behauptet, was seinem schönen Gleichmaß unzutraglich und darum fremd war: Goethe in Italien.

Ortis hingegen wird von Luden zum Exempel für eine geschichtliche Veränderung ohne Gewalt stilisiert (auch er nimmt Italien so, wie es ihm paßt). Im Licht der neuen deutschen Philosophie geht ihm daran mehr auf, als selbst seinem Autor wohl bewußt war: er nimmt den *Ortis* als eine Parabel auf die kritisch-reflexive Wende seiner Zeit ins historisch-hermeneutische Erkenntnisparadigma. Mit der Entgegensetzung zu Goethe betreibt er im Grunde Vernunftkritik am Klassizismus. Sie stößt sich am Unterwerfungsanspruch des Denkvermögens. Denn woher will dieses begründen, warum etwas als ‚notwendig‘, etwas anderes aber als ‚unnötig‘ gelten soll⁷⁴? Doch nur aus sich selber. Die Herrschaft der Ratio

⁷³ Und kann, sofern sie grundlegend ästhetisch gestiftet wird, auch den von moderner Kunst betreffen. Luden definiert den Begriff von ‚Schönheit‘ deshalb entsprechend um: da „unter den einzelnen Erscheinungen der Natur es kein Schönes gibt“ (15), kommt es erst durch die Kunst in die Natur, aber so, daß „das Schöne in der Kunst im Werden ist“ (2). Vgl. *Grundzüge ästhetischer Vorl.*, op. cit.

⁷⁴ Eine verwandte Frontbildung findet sich bei Goethe selbst, etwa in seiner Studie „Diderots Versuch über die Malerei“ in: *Sämtliche Werke* (Artemis-Gedenkausgabe), Bd 13, hg. Chr. Beutler, Zürich 1977, S. 208; Vgl. dazu auch seine Bemerkung zu Eckermann (03.01.1830): „Es geht aus meiner Biographie nicht deutlich hervor, was diese Männer [i.e. Voltaire und seine großen Zeitgenossen] für einen Einfluß auf meine Jugend gehabt und was es mich gekostet, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füße in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen“. Vgl.

nimmt es also letztlich auf sich, auch ihre eigene Macht zu beherrschen. Die Terreur hat jedoch gezeigt, welche Folgen das haben kann. Luden will dieser rationalen Selbstgefährdung entgehen. Statt Wahrheit als ein objektiv Allgemeines aus allem Akzessorischen herauszuhalten, geht er gerade darauf ein, um ihr, mit ihm sich wandelnd, als das jeweils historisch Gemeinsame Gültigkeit zu verleihen. Allzu weit von Friedrich Schlegels „progressiver Universalpoesie“ ist das nicht entfernt. „Alle Zweige menschlicher Cultur“, bekennt der Historiker Luden 1808, „haben eine gemeinschaftliche Wurzel und bilden ein untrennbares Ganzes; die Kunst aber ist die schönste Blüthe des großen Baumes“⁷⁵. Es ist seine Art, die „ästhetische Revolution“ zu bewirken, die Friedrich Schlegel an der Schwelle des 19. Jahrhunderts kommen sieht und die die menschliche Imagination als „Bildungskraft“ (Luden) an die Macht bringt⁷⁶.

VII.

Daß Goethe zu diesem *Ortis* schwieg, überrascht nicht mehr. Er sieht sich darin mit einem *Werther* konfrontiert, von dem er sich fortgebildet, und einem Italien, das er aus seinem Reisebild ausgeschlossen hatte. Luden aber deckt gerade diese abgewiesene Modernität auf, die im Schreibansatz des *Werther* angelegt und bei Foscolo prinzipieller gewendet wurde. Die Rückkehr dieses italienischen *Werther* nach Deutschland gleicht insofern der Wiederkehr von Verdrängtem, das jetzt, im Gefolge der Französischen Revolution, zur großen Zeitgestalt angewachsen ist. Die Debatte aus Anlaß dieses italienischen Romans holt daher Goethes *Italienische Reise* wie ihr unterdrücktes Schlußkapitel ein.

K. Maurer, „Entstaltung. Ein beinahe untergegangener Goethescher Begriff“, in: Leib-Zeichen, hg. v. R. Behrens/R. Galle, Würzburg 1993, S. 151-162.

⁷⁵ Grundzüge ästhetischer Vorlesungen, op.cit., S. V.

⁷⁶ Über das Studium“, op. cit., S. 128 f.

Frank Baasner

Literaturgeschichtsschreibung:
eine Fallstudie der Beschäftigung mit italienischer
Kultur in Deutschland (1750-1850)..... 120

Jörn Albrecht

Carl Ludwig Fernow und Christian Joseph Jagemann 131

Helmut Meter

Die italienische Literatur in den Schriften von
August Wilhelm und Friedrich Schlegel 150

Franca Janowski

Il significato della polemica sul Romanticismo
nell'estetica del primo Ottocento 169

Elisabeth Arend

Übersetzungsforschung und Rezeptionsforschung.
Fragen der Theorie und Praxis am Beispiel der
übersetzerischen Rezeption italienischer Literatur im
deutschen Sprachraum von 1750 bis 1850 185

Marcella Roddewig

König Johann von Sachsen und die Danteforschung 215

Jürgen Trabant

Vico in Germanien 1750-1850..... 232

Winfried Wehle

Die Wahrheit im Einzelnen.
Ein ungeschriebenes Kapitel der *Italienischen Reise*
– Goethe, Foscolo und die 'jungen Leute' von 1806 – 252

Vito R. Giustiniani

Goethes Übersetzungen aus dem Italienischen 275