

## Werk

**Titel:** Freiheit in der Geschichte. Egmont und Marquis Posa im Vergleich

**Autor:** Schings, Hans-Jürgen

**Ort:** Weimar

**Jahr:** 1993

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?503540463\\_0110|LOG\\_0015](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?503540463_0110|LOG_0015)

## Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

HANS-JÜRGEN SCHINGS

## *Freiheit in der Geschichte*

*Egmont und Marquis Posa im Vergleich\**

Hans Dietrich Irmscher zum 65. Geburtstag

1.

Schillers König Philipp blättert, auf der Suche nach einem „Menschen“, nach einem „Freund“, nach „Wahrheit“, in seiner Personalkartei:

Graf Egmont?  
Was will der hier? – Der Sieg bei Saint Quentin  
war längst verwirkt. Ich werf' ihn zu den Todten.  
(V. 3327ff.)<sup>1</sup>

Er löscht den Namen, schreibt ihn auf die Tafel der Mißliebigen und liest weiter:

Marquis von Posa? – Posa? – Posa? Kann  
ich dieses Menschen mich doch kaum besinnen!  
(V. 3330f.)

Wie der König, so pflegt auch die Literaturwissenschaft in ihren Zettelkästen zu verfahren. Sie separiert die beiden Helden und ihre Dramen – und beraubt sich dabei komparativer Erkenntnismöglichkeiten, die entschieden ihren Reiz haben.<sup>2</sup>

Beide Stücke werden 1787 vollendet und erscheinen im knappen Abstand, der „Don Karlos“ 1787, „Egmont“ 1788, beim gleichen Verlag, bei Göschen in Leipzig.

Beide Stücke fassen, natürlich aus unterschiedlicher Perspektive, den Freiheitskampf der Niederlande in den Blick, beide, näherhin, das Initiationsjahr 1567 mit der unheilvollen Invasion des Herzogs von Alba (die ja Posa, und das ist das Zentrum seiner Verschwörung, um jeden Preis zu konterkarieren versucht). Beide Autoren kennen, darin stimmen sie mit dem Bewußtsein der Aufklärung überein, die weltgeschichtliche, immer

\* Vortrag auf der 73. Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar 1993, gehalten in der Arbeitsgruppe C.

<sup>1</sup> Schiller wird durchweg nach der Nationalausgabe (NA) zitiert, der „Don Karlos“ in der Erstausgabe von 1787 mit Angabe der Verszahl nach NA 6 (hrsg. von Paul Böckmann und Gerhard Kluge, Weimar 1973).

<sup>2</sup> Eine Ausnahme bildet der aperçuhaft knappe Vergleich bei Hermann August Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, I. Teil: Sturm und Drang, Leipzig '1958, S. 210ff. Daran anschließend: Georg Keferstein, Die Tragödie des Unpolitischen. Zum politischen Sinn des „Egmont“, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 15/1937, S. 339ff. Enttäuscht wird die Erwartung eines umfassenden Vergleichs bei Wilhelm Große, Überwindung der Geschichte. Johann Wolfgang von Goethe: „Egmont“; Friedrich Schiller: „Don Carlos“, Stuttgart 1987.

noch aktuelle Bedeutung ihres Stoffes. Von einem *Wendepunkt der Staatsgeschichte* spricht Goethe,<sup>3</sup> von „einer der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten, die das sechszehnte Jahrhundert zum glänzendsten der Welt gemacht haben“, von der bewundernswerten „Begebenheit, wo die bedrängte Menschheit um ihre edelsten Rechte ringt“, Schiller.<sup>4</sup>

Freiheit heißt deshalb in beiden Fällen die Parole. Freiheitshelden, die sich in ihrem Antidespotismus von niemandem übertreffen lassen, sind der kosmopolitische Marquis wie der niederländische Graf. Beide sterben als Märtyrer der Freiheit – auch sie Märtyrer, deren Blut eine Saat ist,<sup>5</sup> Opfer, deren Mission die Geschichte aufgenommen und erfüllt hat.

Man muß noch weitergehen. Das antizipatorische Potential beider Stücke gilt ja nicht nur dem Freiheitskampf der Niederlande, es erfaßt auch die historische Jetzzeit, die achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts. Beide Geschichtsdramen wollen, mit anderen Worten, auch als Zeitstücke gelesen werden. Steht ihnen gar das Prädikat „vorrevolutionär“ zu? Doch hier scheiden sich schon die Geister. Nicht die Französische Revolution rief Goethe zum Zeugen an für den antizipatorischen Charakter seines Stücks, vielmehr die „revolutionären Szenen in den Niederlanden“,<sup>6</sup> die „konservative Revolution“ also der Brabanter gegen den aufgeklärten Despotismus Josephs II., die den „Egmont“ geradezu als *Pasquill* erscheinen lasse.<sup>7</sup> Erst Beethovens „Egmont“-Musik vermochte andere Assoziationen zu wecken. Den Marquis Posa hingegen nahmen schon die Zeitgenossen, wohl- und übelwollende, für einen Vorsprecher und Agenten der Revolution von 1789, für einen anderen Lafayette,<sup>8</sup> für einen gefährlich glatten Marat und Robespierre<sup>9</sup> – bis sich in der modernen For- schung die rigorose Formel vom „Robespierre ante portas“<sup>10</sup> festsetzte. Schiller selbst

<sup>3</sup> Goethe wird nach der Hamburger Ausgabe, neubearb. Aufl. 1981 (künftig: HA), bzw. nach WA zitiert. Hier: Dichtung und Wahrheit IV, 19; HA 10, S. 170.

<sup>4</sup> Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung, Erstes Buch, Einleitung; NA 17, S. 10. Lediglich klassenkämpferische Räsonnements zum Thema bietet Joachim Streisand, Die niederländische Revolution im Geschichtsbild der deutschen Klassik; in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 23/1975, S. 295–303.

<sup>5</sup> Vgl. Don Karlos, V. 5038ff., 5537f., 5669f., 6187ff. und Egmont, Fünfter Aufzug, Gefängnis; HA 4, S. 451 (*Kann mein Blut für viele fließen, meinem Volk Friede bringen, so fließt es willig.*) und S. 453 (die Bestätigung: *Es war mein Blut und vieler Edeln Blut. Nein, es ward nicht umsonst vergossen.*). Über- kühn nun freilich der Bezug zur biblischen Passion, den John M. Ellis im Falle Egmonts herstellen möchte: The Vexed Question of Egmont's Political Judgement; in: Tradition and Creation. Essays in Honour of E. M. Wilkinson, ed. C. P. Magill et. al., Leeds 1978, S. 127ff.

<sup>6</sup> Gespräch mit Eckermann und Hutton, 10. Januar 1825; zitiert nach: HA 4, S. 593.

<sup>7</sup> Italienische Reise, Rom, 9. Juli 1787; HA 11, S. 367.

<sup>8</sup> Vgl. den Brief eines Unbekannten (wahrscheinlich handelt es sich um den Illuminaten Johann Kaspar Schweitzer) an Schiller, Ende Oktober 1794: „Der unglückliche La Fayette ist, so weit ich ihn kenne (und ich habe mich gewiß viel mit dem Studium seines Characters beschäftigt) das lebende Ebenbild Ihres Posa“ (NA 35, S. 83).

<sup>9</sup> So der Eindruck der Direktion des dänischen Nationaltheaters. Vgl. Louis Bobé, Schiller in Dänemark; in: Euphorion 12/1905, S. 166.

<sup>10</sup> Vgl. Dieter Borchmeyer, Rhetorische und ästhetische Revolutionskritik: Edmund Burke und Schiller; in: Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß. Walter Müller-Seidel zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karl Richter und Jörg Schönert, Stuttgart 1983, S. 65; Ulrich Karthaus, Schiller und die französische Revolution; in: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 33/1989, S. 210–239; Wilfried Malsch, Robespierre ad Portas? Zur Deutungsgeschichte der „Briefe über Don Karlos“; in: The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection, ed. Gertrud Bauer Pickar and Sabine Cramer, München 1990 (Houston German Studies, Bd. 7), S. 69–103.

lieferte dafür mit seiner krassen Abfertigung des Marquis in den „Briefen über Don Karlos“ die Munition.

Beide Helden jedenfalls erhalten hinreichend Gelegenheit, ihr politisches Credo vorzutragen. Die beiden Schlüsselszenen drängen sich für einen Vergleich geradezu auf: die Audienzszene, in der es Posa sehr wohl gelingt, „eine Feuerflocke Wahrheit“ kühn „in des Despoten Seele“ zu werfen; der politische Disput zwischen Egmont und Alba im *fatalen vierten Akt*, der nun freilich mit dem Befund endet: *die Luft hab ich erschüttert, weiter nichts gewonnen*. Beide Szenen gehören in die Endphase sich lange hinziehender Entstehungsgeschichten.<sup>11</sup> Unbeschadet ihrer dramatischen Integration darf man sie zweifellos auch als politische Summen ihrer Autoren verstehen.

Was den Erfahrungshorizont angeht, so liegen nun freilich Welten zwischen dem (beurlaubten) Weimarer Regierungsmitglied und dem gescheiterten Mannheimer Theaterdichter. Und doch gibt es ein weiteres Bindeglied, sagen wir vorsichtiger: einen möglichen gemeinsamen Bezugspunkt, den man bislang nie ins Kalkül gezogen hat. Schiller selbst hat, im X. Brief über den „Don Karlos“, die Spur gelegt – man muß ihr nur folgen. Da erklärt er: „Ich bin weder Illuminat noch Maurer, aber wenn beide Verbrüderungen einen moralischen Zweck miteinander gemein haben, und wenn dieser Zweck für die menschliche Gesellschaft der wichtigste ist, so muß er mit demjenigen, den Marquis Posa sich vorsetzte, wenigstens sehr nahe verwandt sein.“<sup>12</sup> Marquis Posa und der Illuminatenorden also. Wie kommt Schiller dazu, diesen Wink zu geben? Man hat Grund, aufzuhorchen.<sup>13</sup>

Als „Kerntruppe der Aufklärung“ hat man den Orden der Illuminaten bezeichnet.<sup>14</sup> 1776 hebt ihn der Ingolstädter Rechtsprofessor Adam Weishaupt aus der Taufe. Aus der bescheidenen geheimen Studentenbewegung entwickelt sich in den achtziger Jahren eine Geheimgesellschaft mit europäischen Dimensionen. Man rechnet mit ca. 2500 Mitgliedern.<sup>15</sup> Der Erfolg verdankt sich der gezielten Unterwanderung der Freimaurerei, insbesondere der Logen der Strikten Observanz. Unerhörter missionarischer Eifer ist im Spiel. Verkörperzt wird er namentlich im Freiherrn Adolph von Knigge, der, seit 1780 Ordensmitglied, mit seinen Werbekampagnen nicht weniger als 500 Mitstreiter für die Illuminaten gewinnt. Nach dem Wilhelmsbader Freimaurerkonvent von 1782 tritt ihm der Weimarer Johann Joachim Christoph Bode zur Seite. Der Orden reüssiert nicht zuletzt als neue Jugendbewegung im Zeichen einer radikalen Aufklärung. Die Illuminaten werden einst „die Welt kommandiren“, so lässt sich Knigge 1783 aus Heidelberg vernehmen.<sup>16</sup> Der Enthusiasmus kennt keine Grenzen: „Ein großer ungeheuerer Plan, und doch die sichersten Anstalten; für die

<sup>11</sup> Vgl. für den „Don Karlos“ Paul Böckmanns Darstellung der Entstehungsgeschichte in NA 7,2, S. 97ff., für die umstrittene Chronologie des „Egmont“ zuletzt Hartmut Reinhardt in Bd. III,1 der Münchener Goethe-Ausgabe (München 1990), S. 819f.

<sup>12</sup> NA 22, S. 168.

<sup>13</sup> Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf eine größere Studie zu Schillers Begegnung mit den Illuminaten, die ich demnächst vorlegen werde. Vgl. vorerst Hans-Jürgen Schings, Die Illuminaten in Stuttgart. Auch ein Beitrag zur Geschichte des jungen Schiller; in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 66/1992, S. 48–87.

<sup>14</sup> Max Braubach, Der Bonner Professor Oberthür und die Aufklärung in Köln; in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 126/1935, S. 140.

<sup>15</sup> Vgl. Hermann Schüttler, Die Mitglieder des Illuminatenordens 1776–1787/93, München 1991.

<sup>16</sup> Zitiert nach: Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 1973, S. 194.

ganze Menschheit unendlich interessant; ein Welt und Menschen umschaffendes System, die feinste Einrichtung und doch die heiligste Probität [...]; feste beruhigende Systeme, nicht Speculationen von müßigen Köpfen ersonnen, nein! Das Resultat besonderer Ueberlieferungen und lang geprüfter und geläuterter Sätze.“<sup>17</sup> Die Leitbegriffe des Illuminaten-Evangeliums lässt Knigge noch einmal in seinem Buch vom „Umgang mit Menschen“ Revue passieren: „Glück der Welt“ heißen sie, „Freiheit, Gleichheit, Rechte der Menschheit, Kultur, allgemeine Aufklärung, Bildung, Weltbürgergeist“.<sup>18</sup> Herrschaft der Vernunft, so lautet die Quintessenz, realisierte Aufklärung – von der Geschichte verheissen, von den illuminierten, geheimen Sachwaltern und Agenten des Geschichtstelos organisiert und ins Werk gesetzt, bis die geschichtliche Evolution notwendig, mit oder ohne Gewalt, ihre revolutionären Resultate zeitigt: Fürsten, Regierungen, Staaten und Konfessionen sind zum Absterben verurteilt.<sup>19</sup> Kein Wunder, daß während der Französischen Revolution in deutschen Zeitschriften die feindselige Pointe kursiert: „Nicht die Franzosen sind die Erfinder dieses großen Entwurfes, die Welt umzukehren; diese Ehre kommt den Deutschen zu“ – den deutschen Illuminaten heißt das, dem „Illuminatismus“.<sup>20</sup>

Schiller scheut sich also nicht, seinen Marquis – auch er ist ja Ordensmitglied, Malteserritter – in diesen Zusammenhang zu rücken. Und dies 1788, nach den Ordensverboten von 1785 und 1787, nach dem Erscheinen von zwei Bänden mit konfiszierten „Originalschriften des Illuminatenordens“, die das Ordensgeheimnis durchbrochen und die bedenklichsten Praktiken der Ordensoberen enthüllt hatten. „Ideen von Freiheit und Menschenadel“, „das kühnste Ideal einer Menschenrepublik, allgemeiner Duldung und Gewissensfreiheit“, Kosmopolitismus – Posas Zwecke, Lieblingsgefühle, Ideale stünden auch jedem Illuminaten gut zu Gesicht.<sup>21</sup> Selbst in die Biographie Posas, die die „Briefe“, der Plausibilisierung des Charakters wegen, nachreichen, streut Schiller illuminatische Anspielungen ein: „Gärung der Köpfe“ (geradezu ein Codewort für die Illuminaten), „Kampf der Vorurteile mit der Vernunft“, „Morgendämmerung der Wahrheit“, konspirative Mitteilung der neuen Ideen („selbst das Geheimnis, unter welchem sie ihm wahrscheinlich mitgeteilt wurden“), die Illuminatenmetapher endlich: „Seine Seele fühlt sich in diesen Ideen gleichsam wie in einer neuen und schönen Region, die mit allem ihrem blendenden Licht auf sie wirkt [...]“<sup>22</sup> Und wenn Schiller zu seiner erstaunlichen Abrechnung mit dem Marquis ansetzt, ihm „Willkürlichkeit“, „Gewalttätigkeit gegen fremde Freiheit“, den „Geist der Heimlichkeit und der Herrschaftsucht“ vorhält (im XI. Brief), wenn er dabei

<sup>17</sup> Werbebrief von Knigge aus dem Jahr 1782; zitiert nach: Richard van Dülmen, Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, S. 280.

<sup>18</sup> Adolph Freiherr von Knigge, Über den Umgang mit Menschen, hrsg. von Gert Ueding, Frankfurt am Main 1977, S. 126.

<sup>19</sup> Beste Darstellung der Illuminaten-Doktrin: Koselleck (Anm. 6), S. 63ff., 110 ff.; Koselleck, Adam Weishaupt und die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie in Deutschland; in: Tijdschrift voor de studie van de verlichting 4/1976, S. 317–327. Vgl. auch René le Forestier, Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie Allemande, Paris 1914 (Neudruck Genève 1974), S. 557ff.; van Dülmen (Anm. 17), S. 107ff.; Manfred Agethen, Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung, München 1987, S. 106ff.

<sup>20</sup> Ein wichtiger Aufschluß über eine noch wenig bekannte Veranlassung der französischen Revolution. (Mitgetheilt von zuverlässiger Hand.); in: Wiener Zeitschrift, 2. Heft, 1793, S. 156.

<sup>21</sup> Briefe über Don Karlos; NA 22, S. 140f., 162ff.

<sup>22</sup> NA 22, S. 140.

das Beispiel des „Ordensstifters“ und der „Ordensverbrüderung“ beschwört, die „bei den reinsten Zwecken“ auf die gleichen Abwege geraten seien,<sup>23</sup> dann meint er natürlich niemand anderen als den Ordensstifter Adam Weishaupt und dessen Orden. Die illuminatischen „Originalschriften“ von 1787 hatten just solche Verfehlungen aufgedeckt.<sup>24</sup> Das Publikum verstand die Allusion auf Anhieb.

Der Marquis Posa erscheint solchermaßen als Illuminat *avant la lettre*. Nicht etwa um eine nachträgliche Stilisierung handelt es sich dabei. Schiller konnte aus eigenen Erfahrungen schöpfen. Seine Kontakte mit prominenten Illuminaten reichen bis in seine Stuttgarter Zeit zurück.<sup>25</sup> Sein Lieblingslehrer Jakob Friedrich Abel wurde 1782/83 Chef der Stuttgarter Illuminatengruppe. Zu ihr gehörte Johann Wilhelm Petersen, einer der engsten Freunde schon von der Karlsschulzeit her. Die Stuttgarter Ordensbrüder unterhalten lebhafte Kontakte zu den Pfälzer Bundesgenossen. Kein Wunder also, daß sich Schiller in Mannheim und Heidelberg den heftigsten Werbeversuchen gegenüberseht. Mehr noch: Er begegnet den Matadoren der Pfälzer Illuminatenszene, Spitzenmännern des Ordens. Dazu gehört jener geheimnisvolle „reisende Maurer“, der ihn im September 1783 aufsucht<sup>26</sup> – aller Wahrscheinlichkeit nach der Marquis de Costanzo, ein berüchtigter Emissär der Münchener Illuminaten. Dazu gehört der Freiherr Christoph Philipp von Hohenfeld, den Schiller bei Frau Laroche in Speyer kennenlernt („Dieser Herr v. Hohenfeld [...] ist der edelste Mann den ich kennen lernte, und mein Freund.“).<sup>27</sup> Dazu gesellt sich der Heidelberger Johann Friedrich Mieg, der Provinzialobere der rheinpfälzischen Ordensfilialen, einer der besten Männer des Ordens (das Lob stammt von Weishaupt selbst), mit dem Schiller Umgang pflegt.<sup>28</sup> Und doch nicht von ungefähr taucht auch der Freiherr von Knigge in Schillers Umgebung auf,<sup>29</sup> der zweite Mann nach Weishaupt, vielleicht der bedeutendste, jedenfalls der feurigste Kopf des Ordens (den er allerdings schon 1784, nach heftigen Rangstreitigkeiten, verläßt).

Es leidet doch wohl keinen Zweifel: Hier, in den Kontakten mit dem Illuminatenwesen und seinen – offenbar faszinierenden – Repräsentanten hat man die Gründe für die Neuorganisation, ja den fundamentalen Konzeptionswandel des „Don Karlos“ zu suchen. Hier traten Schiller die „neuen Ideen“ entgegen, von denen er in den „Briefen“ spricht.<sup>30</sup> Hier begegnete ihm der neue Typus des missionarisch-politi-

<sup>23</sup> NA 22, S. 171f.

<sup>24</sup> Daß Schiller über die sensationellen Vorgänge sehr genau im Bilde war – „Weishaupt ist jetzt sehr das Gespräch der Welt“ –, daß er die „Originalschriften“ sowie die von dem Illuminaten Gottlieb Hufeland dazu verfaßten Rezensionen in der Jenaischen „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ kannte, geht aus dem Brief an Körner vom 10. September 1787 hervor: NA 24, S. 153 (Kommentar S. 389). Ende August hatte Schiller in Jena u. a. die Illuminaten Reinhold und Hufeland kennengelernt. Zur gleichen Zeit fand der flüchtige Weishaupt im nahen Gotha Asyl. Am 27. August kehrt Bode von seiner berüchtigten Pariser Expedition zurück – schon wenige Tage später nimmt er Kontakt zu Schiller auf. Schiller an Körner im schon zitierten Brief: „Bode hat mich sondiert ob ich nicht Maurer [heißt hier: Illuminat] werden wolle. Hier hält man ihn für einen der wichtigsten Menschen im ganzen Orden“ (NA 24, S. 153).

<sup>25</sup> Vgl. die Anm. 13 genannte Abhandlung.

<sup>26</sup> An Henriette von Wolzogen, 12. September 1783; NA 23, S. 112f.

<sup>27</sup> An Henriette von Wolzogen, 13. November 1783; NA 23, S. 120.

<sup>28</sup> An Johann Wilhelm Petersen, 1. Juli 1784; NA 23, S. 150f. Vgl. auch Gero von Wilpert, Schiller-Chronik, Stuttgart 1958, S. 78. Die Angaben über Mieg im Kommentar NA 23, S. 335 sind falsch.

<sup>29</sup> Vgl. Schillers Brief an Knigge vom 14. April 1784 (NA 23, S. 133) und von Wilpert (Anm. 28), S. 71, 81. NA 22, S. 138.

schen Enthusiasten im großen Stil, der das Interesse an Posa befeuerte, die Figur des kosmopolitischen Idealisten hervortrieb, den melancholischen Infanten in der „Gunst“ des Autors zurückdrängte und seinen Platz mit dem philosophischen Malteser besetzte. Zumal die Audienzszene mit Posas „politischer Philosophie“ ist anders schwerlich zu denken.

Und doch darf man Schillers Auskunft vertrauen: Allen Werbungen zum Trotz – und noch in Weimar, im September 1787, unternahm Bode, inzwischen zum Chef der verbotenen Illuminaten aufgestiegen, einen neuen Versuch –<sup>31</sup> blieb Schiller abstinenter, Ordensmitglied wurde er nicht.

Anders Goethe. Mit dem Beitrittsvers vom 11. Februar 1783 wurde er von Bode in den Orden aufgenommen, zusammen mit dem Herzog und der Spitze der weimarschen Regierungsbeamten. Wenig später besitzt er bereits den höchsten Illuminaten-Grad, den Grad eines „Regenten“. Über alle wichtigen Interna des Ordens muß er also Bescheid gewußt haben, über die programmatischen Dokumente, über die Ziele, über die Ordensführung. Weimar galt geradezu als Illuminatenest. Doch der ehrne Schweiger hat sich an das Geheimnisgebot gehalten und über die ganze Angelegenheit nichts verlauten lassen. Die wenigen Äußerungen in Ordenssachen finden sich in der „Schwedenkiste“, dem geheimbündlerischen Nachlaß Herzog Ernsts II. von Gotha und Bodes. Der amerikanische Germanist W. Daniel Wilson hat die einschlägigen Dokumente erst vor wenigen Jahren zugänglich gemacht und ausgewertet.<sup>32</sup> Sein Befund: Goethe wie der Herzog traten dem Orden bei, um ihn zu überwachen, um die Unterwanderer zu unterwandern. Das mag dahingestellt bleiben: Zweifel jedenfalls sind angesichts der wenig aussagekräftigen Zeugnisse angebracht. Alles spricht indes für eine einigermaßen laue Befolgung der Ordenspraxis, obwohl man in Weimar immerhin über eine Jenenser Professur für Weishaupt und über Knigges Zerwürfnis mit der Ordensspitze verhandelte (sogar in Goethes Haus).<sup>33</sup> Italien entfernte Goethe dann von allen Ordensturbulenzen. Nach seiner Rückkehr allerdings erklärt er sich umstandslos gegen das Geheimbundwesen: *Und so ist es gut daß man öffentlich Feindschaft setze zwischen sich und den Narren u[nd] Schelmen.*<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>32</sup> W. Daniel Wilson, Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars, Stuttgart 1991.

<sup>33</sup> Ebenda, S. 86ff., 106ff.

<sup>34</sup> Brief an Herzog Carl August vom 6. April 1789; WA IV, 9, S. 101. Anlaß für Goethes scharfe Intervention war der Versuch einer Logen-Gründung in Jena (hinter der Bode stand) sowie die Werbeaktivität der „Deutschen Union“ (wohl einer Nachfolgeorganisation der verbotenen Illuminaten). Goethe setzt jetzt, wie viele Kritiker der Illuminaten, auf *Publicität: Die rechtlichen Leute gewinnen alle durch Publicität* (ebenda). So heißt es denn in der „Bekanntmachung“, die Goethe in die „Allgemeine Literatur-Zeitung“ einrücken läßt: „Diese Publicität halten wir für das wirksamste Mittel, dessen wir mächtig sind, gegen die unterirdischen Gänge der neueren activen und passiven Mysteriensucht, deren die Wissenschaften zu unsrer Zeiten nicht mehr bedürfen, und hoffen mit Zuversicht, daß unsere Erklärung dem aufgeklärteren und unbefangenen Theile unsrer Nation nicht mißfallen werde“ (Intelligenzblatt der ALZ, Nr. 52, Sp. 425f.). Deutlich erkennbar werden Goethes Aversionen von Motiven genährt, die ihm am Cagliostro-Komplex aufgegangen waren. Vgl. Walter Müller-Seidel, Cagliostro und die Vorgeschichte der deutschen Klassik; in: Müller-Seidel, Die Geschichtlichkeit der deutschen Klassik. Literatur und Denkformen um 1800, Stuttgart 1983, S. 49–65. Wilson (Anm. 32, S. 139ff.) geht über diesen Zusammenhang hinweg, so daß seine Suche nach den Motiven für die Weimarer „Unterdrückung“ der Geheimbünde sehr kurz greift: „Schon dieser ganze neuerliche Geheimbundskandal mußte einen Geheimrat nervös machen“ (S. 142).

Blicken wir auf die mögliche politische Bruderschaft der beiden dramatischen Freiheitshelden Posa und Egmont, so stellt sich, vor dem Hintergrund des Illuminatenwesens, ein merkwürdiger Befund ein. Schiller, der Nicht-Illuminat, spielt seinem Marquis erkennbar die Statur und womöglich auch die Programmatik eines Illuminaten zu. Goethe, der hochrangige Illuminat, richtet die politische Philosophie seines Helden ohne jeden greifbaren Bezug darauf ein – es sei denn, man versteht diese Vermeidung als Bezug, als polemische Strategie.

Gut möglich denn auch, daß die unverhohlene Abneigung der beiden Autoren gegen das Stück des anderen mit politischen Motiven versetzt ist. Schiller fertigt, wie man weiß, Egmont als einen nur „flämischen Helden“, als Unpolitischen ab – „Runzeln, wo sie hingehören, und freundliche Mittel, wo sie hingehören! [...] Wir sind nicht gewohnt, unser Mitleid zu verschenken.“<sup>35</sup> Nicht eben deutlich, doch unmißverständlich drückt sich Goethe aus: [...] *ich vermied Schillern, der, sich in Weimar aufhaltend, in meiner Nachbarschaft wohnte. Die Erscheinung des „Don Carlos“ war nicht geeignet mich ihm näher zu führen.*<sup>36</sup>

Marquis Posa und Egmont – gute Nachbarschaft wird man also auch von ihnen nicht erwarten dürfen, trotz der gemeinsamen Ausgangslage. Die beiden Vertreter des niederländischen Freiheitskampfes könnten verschiedener nicht sein. Selbst in den Kernbezirken ihrer politischen Bekenntnisse treten die Differenzen scharf hervor.

## 2.

Gleich mit seinen ersten Worten gibt sich Posa als „Abgeordneter der ganzen Menschheit“ (V. 165) zu erkennen. Das meint: Der Malteser kommt im Auftrag der flandrischen Provinzen. Er ist, wie man später erfährt, der außenpolitische Strategie ihres Freiheitskampfes. Dazu diente die große Reise durch ganz Europa, von der er gerade zurückkehrt, zu nichts geringerem also, „als alle nord'schen Mächte/für der Flamänder Freiheit zu bewaffnen“ (V. 5839f.). Auch den türkischen Soliman mit seiner Flotte hat er bereits mobilisiert (V. 5831ff.). „Welch undurchdringlicher Verräther!“ (V. 5851) – so kommentiert der integre Feria diese weit ausholende, präzis kalkulierte Verschwörung.

„Abgeordneter der ganzen Menschheit“ ist der Marquis freilich auch als Anwalt ihrer Rechte, als Vertreter der „Rechte der unterdrückten Menschheit“, der „Gedankenfreiheit“ an ihrer Spitze. Auch diese Leitbegriffe fallen schon im ersten Dialog mit Karlos.<sup>37</sup> Sie verschaffen Posa die Rolle des „Philosophen“ (wie die Königin sagt [V. 583]), des Philosophen der Menschenrechte. Mit dieser Kompetenz tritt er vor den König. Die Konversion des Königs zu den Menschenrechten – darauf legt es die Rhetorik der großen Audienzszene an. Posas Argumentation nimmt dabei folgenden Verlauf:

<sup>35</sup> Über Egmont, Trauerspiel von Goethe; NA 22, S. 203. Eine Bestandsaufnahme von Schillers Verhältnis zum „Egmont“ – leider nicht mehr – gibt Harold Alexander Walter, Kritische Deutung der Stellungnahme Schillers zu Goethes Egmont, Düsseldorf 1959.

<sup>36</sup> Glückliches Ereignis; HA 10, S. 539.

<sup>37</sup> Und zwar schon im „Thalia“-Fragment, V. 391f., 396 (NA 6, S. 363). Die Buchfassung hat an der entsprechenden Stelle auch „die Rechte/der hingestürzten Menschheit“ (V. 192f.), spart aber den Begriff „Gedankenfreiheit“ für die Audienzszene auf.

„Ich kann nicht Fürstendiener sein“ (V. 3548, 3610). Das ist keine trotzige Velletät. Vielmehr beruht der Satz auf Prinzipien, die Posa aufs scharfsinnigste, mit „künstlichen Sophismen“, wie der König sagt (V. 3612), entwickelt. Das Fundament bildet Montesquieus Lehre von den „principes“, jene politische Psychologie, die Montesquieu für die Staatsformen und ihr Funktionieren in Anschlag bringt.<sup>38</sup> So gehört zur Monarchie das Prinzip Ehre („honneur“), zur Despotie das Prinzip Furcht („crainte“), zur Demokratie die unabdingbare Geltung der Tugend („vertu“). Mit Hilfe dieser Regeln konstruiert Posa seine „politische Philosophie“.

Fürstendiener kann er nicht sein, weil er sich damit dem Prinzip der Ehre unterstellen würde. Und das bedeutet: Fremdbestimmung. Schon früh hat Posa die Triebfeder „honneur“ für sich außer Kraft gesetzt und damit, als „Sonderling“ (V. 3341), die Sezession von der Monarchie vollzogen. Der König weiß es: „Besäß‘ er Habsucht oder Ehrbegierde/er wäre längst vor meinem Thron erschienen“ (V. 3339f.).

Ehre heißt Fremdbestimmung, da nur der Monarch sie verleihen kann (Domingo: „Der Wille des Monarchen/verleiht die Tugend wie das Glück“ [V. 3195f.]). Deshalb Posas Rede von der „vorgewog‘nen That“ (V. 3555), von der Besoldung durch „Maschinenglück“ (V. 3561), denn: „Nicht meine Thaten – ihr Empfang am Throne/soll meiner Thaten Endzweck sein.“ (V. 3563f.) Gegen solche Ehre macht die Tugend Front: „Mir aber,/mir hat die Tugend eignen Werth. Das Glück,/das der Monarch mit meinen Händen pflanzte,/erschüf‘ ich selbst [...] Ich würde schwelgen von dem Königsrecht/der innern Geistesbilligung [...] und, gesättigt/von dem Bewußtsein meiner That, sogar/das Wohlgefallen meines Herrn entbehren.“ (V. 3564ff.) Zu beobachten ist, wie der Marquis für sich das Prinzip „honneur“ durch das der „vertu“ ersetzt, wie er rigoros alle Fäden zerschneidet, die seine „Tugend“ und seine „Thaten“ an den Thron, an den Willen des Monarchen binden könnten. Deutlich erkennbar ist aber auch, wie er die Grenzen von Montesquieus „vertu politique“ überspringt, wie er Freiheit und Selbstbestimmung zur Essenz dieser Tugend macht. Gegen die monarchische Heteronomie steht jetzt eine neue (republikanische) Autonomie mit ganz neuen aufgeklärten Energien.

Denn den Platz der „Tugend“ nehmen nunmehr die neuen Menschenrechte ein. Posa umschreibt sie in vielfacher Variation. Sie heißen Menschenliebe (V. 3577f.), „Menschenglück“ (V. 3587), „Bruderliebe“ (V. 3601), „Freiheit“ (V. 3760), „Bürgerglück“ (V. 3792), Menschenadel (V. 3889), Menschenwürde (V. 3694) und – natürlich – „Gedankenfreiheit“ (V. 3862). Ihre Spitzensetzung verdankt die Gedankenfreiheit der gezielten Opposition gegen den geistlichen Despotismus, verkörpert in der Inquisition, die ja von Anfang an das zornige Interesse des „Karlos“-Dichters auf sich gelenkt hatte.<sup>39</sup> Was der

<sup>38</sup> Vgl. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre III: Des principes des trois gouvernements; in: *Œuvres complètes*, Bd. 2, hrsg. von Roger Caillois, Paris 1951, S. 250ff. Trotz des ausdrücklichen Winks, den Schiller in den „Briefen über Don Karlos“ gibt (NA 22, S. 168), blieb die Bedeutung Montesquieus für Posa in der Forschung umstritten. Für Montesquieu votiert Roger Ayrault, Schiller et Montesquieu: *Sur la genèse du „Don Carlos“*; in: *Études Germaniques* 1948, S. 233–240. Skeptisch hingegen Paul Böckmann, der statt dessen Rousseaus „Contrat social“ vorziehen möchte: Schillers Don Karlos. Edition der ursprünglichen Fassung und entstehungsgeschichtlicher Kommentar, Stuttgart 1974, S. 501ff.; vgl. auch NA 7,2, S. 326ff. Der Kommentar von Gerhard Kluge (NA 7,2, S. 426–437) hingegen räumt dem „Esprit des lois“ den ihm gebührenden Platz ein.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die besondersbrisanten und deshalb dunklen Verse 3639ff., in denen Posa „von den Geheimnissen der Majestät“ „den Schleier“ wegzieht – den Schleier des geistlichen Despotismus. Die vertrackte Stelle fehlt sowohl in der Hamburger und Rigaer Bühnenfassung von 1787 wie in der letzten Ausgabe von 1805.

Marquis dem König schließlich ansinnt, nachdem er ihn, den Gottähnlichen, bei seiner privaten Menschlichkeit, bei seiner menschlichen Einsamkeit gefaßt hat, ist nichts anderes als der Austausch der Staatsprinzipien Ehre bzw. Furcht gegen die (neue) „Tugend“. Das usurpatorische Gewaltverhältnis ist zurückzunehmen und statt dessen ein neuer Vertrag im Zeichen der Menschenrechte, auf der Basis von Freiheit, Gleichheit und Menschenglück zu schließen. In mehreren Anläufen bringt Posa seine Appelle vor: „Geben Sie, was Sie uns nahmen, wieder. Werden Sie von/Millionen Königen ein König.“ (V. 3845ff.) „Ein Federzug von dieser Hand, und neu/erschaffen wird die Erde. Geben Sie/Gedankenfreiheit –“ (V. 3860ff.) „Stellen Sie der Menschheit/verlorenen Adel wieder her.“ (V. 3888f.) Was Posa vom König fordert, ist die Erneuerung eines Vertrages, den der König korrumptiert hat. Erst die Berufung auf die Vertragstheorie gibt dem Austausch der Staatsprinzipien den unwiderstehlichen Schub. „Ehmals/gab's einen Herrn, weil ihn Gesetze brauchten;/jetzt giebt's Gesetze, weil der Herr sie braucht.“ (V. 3651ff.) Der ursprüngliche Herrschaftsvertrag galt der Sicherung der Gesetze; der despotische Zugriff hat das Verhältnis auf den Kopf gestellt – jetzt gehorchen die Gesetze der Willkür des „Herrn“. Freiheit und Gleichheit, Bedingungen des Vertrages („Was ich dort meinesgleichen gab [...] [V. 3618]“), sind abhanden gekommen, eine traurige Selbst-Verstümmelung der Menschen (V. 3710f.), eine selbstverschuldete Unmündigkeit auch, ist die Folge.

Ein Blick auf die Illuminaten, auf Adam Weishaupts „Anrede an die Illuminatos dirigentes“ (die seit 1782 in Ordenskreisen kursiert) zeigt, bei allen Differenzen, deutliche Parallelen. Die „Rechte der Menschheit“<sup>40</sup> – das sind auch hier die „vorzüglichsten Güter“ des Menschen, die dieser infolge des Herrschaftsvertrages eingebüßt hat.<sup>41</sup> „Statt des Gesetzes trat die Willkür der Fürsten ein: sie selbsten machten sich zum Zweck [...]“<sup>42</sup> Mündigkeit und Aufklärung setzen der Notwendigkeit von Herrschaft überhaupt ein Ende, erst recht den obsoleten Erben eines überholten und korrumptierten Vertrages. So werden die Zeichen auf Demokratie gestellt, auf einen kosmopolitischen Universalstaat, der keine Fürsten und keine Nationen mehr kennt.<sup>43</sup> Das Haupthindernis bildet auch hier der geistliche Despotismus, die Unterdrückung von „Meynungen und Gedanken“.<sup>44</sup>

Dem Entwurf der illuminatischen „Weltbürgerrepublik“ stellt Posa ein kaum minder kühnes Universalunternehmen zur Seite, wenn er den König beschwört: „[...] dann, Sire, wenn Sie zum glücklichsten der Welt/Ihr eignes Königreich gemacht – dann reift Ihr großer Plan – dann müssen Sie – dann ist/es Ihre Pflicht, die Welt zu unterwerfen.“ (V. 3913ff.) Der Traum vom Staat der Tugenden und der Menschenrechte verbündet sich freilich unversehens mit einem geheimen Herrschaftswillen, der fortan mit Posa förmlich durchgeht und die gedoppelte Katastrophe der Tragödie herbeiführt. Posas Mittel verderben seine Zwecke. Ungeduld der Aufklärung verwandelt sich in einen „Despotismus der Aufklärung“ (so die treffende Formulierung

<sup>40</sup> Auf die Frage nach dem Zweck, den er im Illuminatenorden suchte, antwortete Christian Gottlob Neefe, der Lehrer Beethovens: „Insbesondere: Handhabung der Rechte der Menschheit.“ Vgl. Alfred Becker, Christian Gottlob Neefe und die Bonner Illuminaten, Bonn 1969, S. 7.

<sup>41</sup> Nachtrag von weitern Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt [...] betreffen, München 1787, Teil 2, S. 55.

<sup>42</sup> Ebenda, S. 72.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 80, 93.

<sup>44</sup> Ebenda, S. 110.

Körners),<sup>45</sup> der Posa gleichermaßen ergreift wie die Illuminatenführer, an ihrer Spitze der Ordensstifter – die „Briefe über Don Karlos“ decken den Sachverhalt schonungslos auf, berufen sich ausdrücklich auf diese Parallele.

Was das Selbstbewußtsein der Illuminaten in besonderem Maße beflügelte, war der Zusammenschluß von Menschenrechts- und Geschichtsphilosophie. Die „Rechte der Menschheit“ wurden als Treibsatz des Fortschritts betrachtet – selbst die christliche Lehre habe keinen anderen Sinn, als „den Menschen ihre ursprüngliche Freyheit und Gleichheit wieder zu geben, und ihnen den Weg dazu zu bahnen“.<sup>46</sup> Reinhart Koselleck hat glänzend dargelegt, wie die Illuminatentheoretiker solchermaßen die Weltgeschichte auf ihre Seite brachten. Die Geschichte wurde zur Legitimation und zum Garanten ihrer Hoffnungen und Planungen, der „undurchsichtige göttliche Heilsplan“ zum „Geheimnis geschichtsphilosophischer Planer“.<sup>47</sup> Die Ziele der Weltgeschichte und die Ziele illuminatischer Organisation sind identisch. Man kann auch warten: „Alles, was noch geschehen kann, ist, daß die Zeit der Erndte noch länger hinaus gesetzt wird.“<sup>48</sup>

Als erster der Schillerschen Protagonisten verfügt Marquis Posa, der „Abgeordnete der ganzen Menschheit“, über ein geschichtliches Selbstbewußtsein, über das Bewußtsein geschichtsphilosophischer Repräsentanz. Auch er kann deshalb warten: „Das Jahrhundert/ist meinem Ideal nicht reif. Ich lebe/ein Bürger derer, welche kommen werden.“ (V. 3670ff.) Aber er legt jetzt schon Hand an. Er weiß sich im Dienste der „Vorsicht“, der „Vorsehung“: „Den Zufall giebt die Vorsehung – Zum Zwecke/muß ihn der Mensch gestalten“ (V. 3489f.). Er kennt den „allgemeinen Frühling“, „der die Gestalt der Welt verjüngt“ (V. 3805f.), das „Rad des Weltverhängnisses, das unaufhaltsam in vollem Laufe rollt“ (V. 3807f.) – gemeint ist die Reformation und der Aufstand der Niederländer. Er baut am „kühnen Traumbild eines neuen Staates“, das die „Vorsicht“ nach „Jahrhunder-ten“ einlösen wird (V. 5060ff.). In diesem Bewußtsein nimmt er seinen Tod auf sich. Einen „Heiland der Welt“ – so nennt ihn Karlos (V. 5669f.). Und auch der König weiß: „Seine Neigung war/die Welt mit allen kommenden Geschlechtern“ (V. 5943f.).

### 3.

Nichts dergleichen könnte man von Goethes Egmont sagen. Ohne Frage: Egmont ist geradezu die Verkörperung der Freiheit. Aber kein „Abgeordneter der Menschheit“, kein Kosmopolit, kein Verfechter der Menschenrechte, kein Agent des weltgeschichtlichen Fortschritts tritt uns da entgegen, sondern ein entschiedener Niederländer – *der echte Niederländer! Gar so nichts Spanisches* (395)<sup>49</sup> –, „ganz nur ein flämischer Held“, wie Schiller in seiner Rezension durchaus richtig befindet, „ein Held des sechszehnten Jahrhunderts“,<sup>50</sup> jedenfalls kein vorweggenommener Aufklärer des achtzehnten.

<sup>45</sup> An Schiller, 18. September 1787; NA 33,1, S. 145. Die Formulierung zielt auf Bode und die Illuminaten. Körner beantwortet damit Schillers Brief vom 10. September (vgl. Anm. 24).

<sup>46</sup> Nachtrag von weitern Originalschriften (Anm. 41), S. 106.

<sup>47</sup> Koselleck (Anm. 16), S. 111.

<sup>48</sup> Nachtrag von weitern Originalschriften (Anm. 41), S. 118.

<sup>49</sup> Zitate aus dem „Egmont“, mit Angabe der Seitenzahl, nach HA 4, hrsg. von Wolfgang Kayser (1953), neubearb. von Erich Trunz, München 1981.

<sup>50</sup> Über Egmont; NA 22, S. 201. – Eine schöne Wendung zugunsten des nicht-erhabenen, nicht-heroischen Egmont findet Körner: „Er ist ein Tom Jones im Trauerspiel. Und warum soll diese Gattung einen solchen Charakter ausschließen?“ An Schiller, 9. oder 10. November 1788; NA 33,1, S. 246.

Goethes Trauerspiel bietet, neben vielem anderen (was hier ausgeblendet werden muß), eine reich entfaltete Phänomenologie des politischen Handelns. Das Volk spielt darin ebenso seinen Part<sup>51</sup> wie die Regentin Margarete von Parma, ihr Sekretär Machiavell und Wilhelm von Oranien, der Schreiber Vansen ebenso wie der Spanier Alba, wie Spiegel sie alle gruppieren um den einzigartigen Egmont. Nicht etwa, daß die Figuren von ihren politischen Ideen aufgesogen, allegorisiert würden. Charakteristisch und bewunderswert vielmehr, wie Goethe die politischen Kategorien stets auf Grundaspekte einer Lebenslehre bezieht (nicht umgekehrt). Darauf beruht die Konzeption Egmonts und sein Rang – auch als Politiker.<sup>52</sup>

Gut sichtbar wird dieses Verfahren an der Sphäre jener Akteure, die ausdrücklich als „Politiker“ figurieren. Die Regentin gibt dazu das Stichwort, den machiavellistisch getönten Terminus: *Ich weiß wohl, daß Politik selten Treu und Glauben halten kann, daß sie Offenheit, Gutherzigkeit, Nachgiebigkeit aus unsern Herzen ausschließt* (379).<sup>53</sup> Oranien, der Kluge (wie er genannt wird), wählt dafür die Metapher des Schachspiels: [...] *ich stehe immer wie über einem Schachspiele und halte keinen Zug des Gegners für unbedeutend* (403). In der gleichen Gesinnung äußert sich Alba: *Ich freue mich nur über das Geschehene; und auch über das nicht leicht: denn es bleibt stets noch übrig, was uns zu denken und zu sorgen gibt* (423). Prudentia, Klugheit, Staatsklugheit heißt das Rezept dieser „Politik“, mit den Hauptingredienzien Verstellung und Kalkül. Das Bedürfnis nach solcher Prudentia hängt aufs engste zusammen mit einem dunklen Glauben an das Schicksal, das noch deutlich die Züge der Fortuna trägt. Margarete von Parma: *O was sind wir Großen auf der Woge der Menschheit?* (377). Der Herzog von Alba: [...] *wie in einen Lostopf greifst du in die dunkle Zukunft: was du fastest, ist noch zugerollt, dir unbewußt, sei's Treffer oder Fehler!* (426) Der Name, mit dem Goethe diese Grundverfassung der „Politiker“ bezeichnet, heißt Sorge. Die Regentin intoniert das Thema: *Nichts kann*

<sup>51</sup> So schon in der Szene „Armbrustschiessen“, einer glänzenden Exposition, die mit den Trinksprüchen des Schützenfestes sogleich die vier politischen Hauptakteure in der Meinung der Bürger vorstellt: die spanische Majestät, den Grafen Egmont, Margarete von Parma und Oranien.

<sup>52</sup> Zwar geistert die These vom unpolitischen „Dilettanten“ Egmont (Keferstein [Anm. 2], S. 346) und das Problem seiner politischen Kompetenz noch immer durch die Forschung, die dabei ihren Rückhalt an Schillers Rezension und am Gespräch Egmont–Oranien findet. Doch dominieren inzwischen die Apologeten Egmonts (auch in politicis), die sich zu Recht auf den Dialog mit Alba berufen können – und natürlich darauf, daß Egmont (anders als Posa) in der politischen Dimension keineswegs aufgeht. Man klammert dann die verbleibenden politischen Irritationen entweder aus oder integriert sie in eine überpolitische Konzeption Egmonts. Den ersten Weg beschreiten beispielsweise Emil Staiger (Goethe, Bd. 1, Zürich 1952, S. 289–307, bes. S. 298ff.) und Paul Böckmann (Die Freiheit des Wortes in Goethes „Egmont“; in: Böckmann, Formensprache, Hamburg 1966, S. 139ff.). Die andere Strategie verfolgen Peter Michelsen, Egmonts Freiheit; in: Euphorion 65/1971, S. 274–297; Hartmut Reinhardt, „Egmont“; in: Goethes Dramen. Interpretationen, hrsg. von Walter Hinderer, Stuttgart 1992 (zuerst 1980), S. 158–195 (mit einer Diskussion des Forschungsstandes S. 183ff.); Jürgen Schröder, Poetische Erlösung der Geschichte – Goethes „Egmont“; in: Geschichte als Schauspiel. Deutsche Geschichtsdramen. Interpretationen, hrsg. von Walter Hinck, Frankfurt am Main 1981, S. 101–115; Andreas Anglet, Der „ewige“ Augenblick. Studien zur Struktur und Funktion eines Denkbildes bei Goethe, Köln–Weimar–Wien 1991, S. 376ff. Nicht auf einen Triumph Egmonts, sondern auf tragische „Verblendung“, auf „Disproportionalität zwischen Ichgefühl und Wirklichkeitskontakt“ hingegen erkennt Werner Schwan, Egmonts Glücksphantasien und Verblendung. Eine Studie zu Goethes Drama „Egmont“; in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1986, S. 84.

<sup>53</sup> Der Figur des Sekretärs Machiavell und ihrer möglichen Verwandtschaft mit dem großen Florentiner widmet sich die anregende Studie von Heinrich Clairmont, Die Figur des Machiavell in Goethes „Egmont“. Prolegomena zu einer Interpretation; in: Poetica 15/1983, S. 289–313.

*mich ergetzen, nichts mich zerstreuen; immer sind diese Bilder, diese Sorgen vor mir* (377). Den *Sorglichen* nennt Egmont den um ihn besorgten Grafen Oliva (399). Von Oranien fühlt er die *Sorglichkeit* auf sich eindringen (407). Erst recht für Alba sind Denken und Sorgen eins. Die Sorge geht der Gegenwart verlustig, weil sie permanent auf die Zukunft gespannt ist. Sie verfehlt das Leben, denn hinter ihr lauert der Tod. Das weiß Klärchen: *Mutter, laßt die Zeit kommen wie den Tod. Dran vorzudenken ist schreckhaft* (411). Das wird im Kerker auch Egmont erkennen, der die Sorge – *ein fremder Tropfen in meinem Blute* (407) – stets von sich abgewiesen hat: *O Sorge! Sorge! die du vor der Zeit den Mord beginnst, laß ab!* (439) Egmonts Kampf mit der Sorge hat deshalb zumindest die gleiche Bedeutung wie das politische Duell mit Alba. Mehr noch: Tiefer als Alba bedroht die Sorge Egmonts Freiheit.

Alba wird als Melancholiker gezeichnet, *gelbbraun, gallenschwarz* ist seine Gesichtsfarbe, ebenso *die Farbe, aus der er malt* (409), will heißen: Menschen und Welt betrachtet. Zur Melancholie gesellt sich, wie es dem aufgeklärten Jahrhundert geläufig ist, religiöser Fanatismus.<sup>54</sup> Das Etikett „spanisch“ rundet das finstere Portrait Albas ab. So stellt sich im Zeichen der melancholisch-fanatischen Sorge jene Allianz von Despotie und Terror ein, die Montesquieu auf den Begriff gebracht hatte. Goethe faßt sie ins Bild. Sie liegt bleiern über den letzten beiden Aufzügen, verwandelt den fünften Akt in eine Serie von Nachtstücken. Kommt es doch den Brüsseler Bürgern so vor, *als wäre der Himmel mit einem schwarzen Flor überzogen und hing so tief herunter, daß man sich bücken müsse, um nicht daran zu stoßen* (416).

Egmont gegen Alba. Freiheit steht dabei gegen Despotismus, das Niederländische gegen das Spanische und, in letzter Instanz, das Leben gegen Sorge und Tod. Die Begriffe der Freiheit, des Niederländischen und des Lebens müssen zusammengedacht werden, will man nicht auf Abwege geraten. Das gilt auch, wenn man das politische Segment im Antagonismus zwischen Egmont und Alba herausgreift.

Die Positionen sind oft genug erörtert worden. Hier der rigorose Vertreter des spanischen Despotismus, in den sich deutlich Züge des aufgeklärten Absolutismus mischen – dort der Anwalt, die Verkörperung der geschichtlich gewachsenen niederländischen Freiheiten (Freiheiten im Plural!) und landständischen Rechte. Hier Joseph II. als geheime Bezugsfigur<sup>55</sup> – dort Justus Möser als Ideenspender.<sup>56</sup> Die Verhältnisse scheinen geklärt.

<sup>54</sup> Vgl. Hans-Jürgen Schings, Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977, S. 43ff.

<sup>55</sup> *Das Bild eines Despoten, wenn es auch nur in der Luft schwebt, ist edlen Menschen schon fürchterlich.* So Goethes Bericht vom 5. März 1787 über Joseph II. (HA 11, S. 191f.). Nicht sonderlich rege ist das Interesse der „Egmont“-Forschung für die einschlägigen politischen Erfahrungen Goethes – also für die Fürstenbundpolitik, den Widerstand gegen das belgische Tauschprojekt Josephs II. (möglicherweise ein Motiv für das Weimarer Engagement im Illuminatenorden) und die Unruhen in den Österreichischen Niederlanden. Dazu Dieter Borchmeyer, Die Weimarer Klassik. Eine Einführung, Königstein/Ts. 1980, Bd. 1, S. 115ff. Wenig ergiebig die Suche nach „Weimarer Bezügen“ bei Volkmar Braunbehrens, Egmont, das lange vertrödelte Stück; in: Johann Wolfgang von Goethe, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold, Sonderband Text + Kritik, München 1982, S. 84–100. Daß sich Goethe mit seinem Angriff auf den aufgeklärten Despotismus im Einklang mit der liberalen deutschen Publizistik befand, belegt, mit neuen Materialien zu den Unruhen in den Österreichischen Niederlanden, Renato Saviane, Egmont, ein politischer Held; in: Goethe-Jahrbuch 104/1987, S. 47–71, bes. S. 65ff.

<sup>56</sup> Dazu, detailliert und umfassend, zuletzt Hans Reiss, Goethe, Möser and the Aufklärung. The Holy Roman Empire in „Götz von Berlichingen“ and „Egmont“; in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60/1986, S. 609–644.

Dennoch lohnt sich ein neuerlicher Blick auf die Disputations-Szene des *fatalen vierten Aktes*, mit einer vom Marquis Posa geschärften Aufmerksamkeit.

Anders als Posa läßt Egmont nie einen Zweifel an seiner Loyalität. Zwar ist auch er kein *Diener* des Königs wie dessen spanische Berater und *Nächste* (431), also auch Alba. Doch will er die *Befehle des Königs* vernehmen, will *hören, welchen Dienst er von unserer Treue verlangt* (427). Albas Anklagen prallen von ihm ab, denn *ich [...] weiß, wie ich dem König angehöre; weit mehr als viele, die in seinem Dienst sich selber dienen* (433). Nicht fehlt also die Attacke auf die egoistischen Fürstendiener, wie sie auch Posa, mit Hilfe Montesquieus, ausspricht: „[...] in Monarchieen darf/ich niemand lieben als mich selbst“ (V. 3567f.).<sup>57</sup> Nichts aber von der Aufkündigung des monarchischen Prinzips und aller Pflichten im Zug eines neuen Autonomiebegriffs. Kein Wunder, daß Egmont das Gespräch mit Alba aus der Defensive heraus führen muß.

Alba will die Befriedung der Staaten und fürchtet die *Willkür* des Volkes (427). Die Regierungsprinzipien des Absolutismus, die er dagegen aufbietet, lassen sich rasch aufzählen: Verantwortung des Königs für die *Würde Gottes und der Religion* (428), das Ansehen des Königs (428), das Regiment *einförmiger und klarer Gesetze* (429), Herrschaft des Königs durch sich selbst (431), Veränderung des alten Herkommens (430), Einschränkung des Volkes zu seinem *eigenen Besten*, Zwang zum eigenen *Heil* (432). Schließlich besteht Alba nur noch auf dem tautologischen *factum brutum*: *Der König will seinen Willen* (432) – damit ist jede weitere Frage nach der Legitimität erledigt. Posa hatte das so ausgedrückt: „Spanien/geht keinen Spanier mehr an. Es ist/die Riesenhülle eines einz'gen Geistes./In diesem Riesenkörper wollen Sie/allgemein denken, wirken, schwelgen [...]“ (V. 3621ff.).

Als die blanke Willkür, der Wille an sich zu *willkürlichen Veränderungen* in Albas Rede unverhohlen zutage tritt, findet auch Egmont zur kritischen Offensive: *Er [der König] will sich allein frei machen, um jeden seiner Wünsche befriedigen, jeden seiner Gedanken ausführen zu können [...] Wer rettet uns alsdann von völliger Willkür, wenn er uns seine Diener, seine Nächsten sendet, die ohne Kenntnis des Landes und seiner Bedürfnisse nach Belieben schalten und walten [...]?* (431)

Was aber hat Egmont dem spanischen Alba entgegenzusetzen? Als erstes natürlich: die *alte Verfassung*, die Selbstregierung der Provinzen, die *alten Rechte* (430f.). Ins Zentrum seiner Argumente führen freilich erst die „Prinzipien“ (wieder verwendete ich den Ausdruck Montesquieus), die Egmont dem Leben des Staates zugrunde legt. Sie lauten: *der gute Wille eines Volkes, alle für einen, einer für alle, Treue und Liebe, Zutrauen* (428) oder *Vertrauen, Freiheit* (429), *Uneigennutz, Teilnehmung* am Schicksal des Volkes (430), Brüderlichkeit zwischen Adel und Volk (431). Folgt man der Motivsprache des Dramas, so sind dies samt und sonders Qualitäten des Niederländischen, und dies im emphatischen Sinne.<sup>58</sup> Ausdruck also auch für den niederländischen Lebensstil, für das *leben und leben lassen*, für die *Fröhlichkeit, das freie*

<sup>57</sup> Vgl. Montesquieu (Anm. 38), S. 257: „car, pour être homme de bien, il faut avoir intention de l'être, et aimer l'État moins pour soi que pour lui-même.“

<sup>58</sup> Gut möglich, daß sich dabei Vorstellungen vom Volkscharakter mit der kunsthistorischen Semantik des Niederländischen mischen, wie das noch besonders gut in Hegels Charakteristik der niederländischen Malerei zu beobachten ist: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Asthetik*, hrsg. von Friedrich Bassenge, Berlin 1955, S. 800ff. Für Goethes frühe Wertschätzung der niederländischen Malerei vgl. die Studie „Nach Falkonet und über Falkonet“ (WA I, 37, S. 315ff.).

*Leben, die gute Meinung* – wie der Brüsseler Jetter sich gleich zu Beginn erklärt (372), selbstverständlich mit dem Blick auf Egmont und gegen die *spanische Majestät*. Den Angelpunkt von Egmonts Argumentation bildet deshalb die niederländische Identität, mit der seine eigene untrennbar verbunden ist. Der König, so stellt sich ihm die Sache dar, will die *Kraft seines Volkes, sein Gemüt, den Begriff, den sie von sich selbst haben*, unterdrücken, den *innern Kern ihrer Eigenheit verderben*, aus den Niederländern *ein anderes Etwas machen* (432). Hier kennt Egmont keine Konzilianz mehr. Der König vernichtet die Identität der Niederländer.

Philipp II. bricht aber auch altes Recht. Erstaunlich genug: Die Gelegenheit, an diesem Punkt, wie es naheläge, mit der Vertragstheorie zu operieren, nutzt Egmont nicht. Dies bleibt dem Schreiber Vansen vorbehalten, für den Goethe keinerlei Sympathien hegt. Merkwürdig doch, Peter Michelsen hat schon darauf hingewiesen:<sup>59</sup> Vansen, mit dem *guten Werk* der Bilderstürmer liiert, und Alba, den Abgesandten der spanischen Krone, verbindet – ungewollt – der Wille zur Veränderung der niederländischen Realität. Von ihnen geht die geschichtliche Bewegung aus. Beide repräsentieren sie Kräfte, die am niederländischen Status quo rütteln, die eine durch *Händel, Tumult, Unsinn, Aufruhr*, religiösen Fanatismus, die andere durch Gewissenszwang und Terror, auch sie gespeist vom Religionsfanatismus. Auffällig zudem, daß beide Theoreme der Aufklärung im Munde führen. So beruft sich Vansen, der Agitator, immer wieder auf Elemente eines ursprünglichen Vertrages, wenn er über Verfassung und Privilegien räsoniert. *Soest. Wir haben dem König geschworen. Vansen. Und der König uns. Merkt das!* (390) So spricht er von der *Ehrfurcht* der Vorfahren für ihren Fürsten, wenn er sie regiert, wie er sollte, und von ihrem Widerstand, wenn er über die Schnur hauen wollte (391). Und im Hinblick auf den Herzog von Brabant erklärt er: *Er ist uns verpflichtet, wie wir ihm. Zweitens: Er soll keine Macht oder eigenen Willen [Willkür] an uns beweisen, merken lassen oder gedenken zu gestatten* [...] (392). Egmont ruft das Volk zur Ruhe. Über den Herrschaftsvertrag und seine Konsequenzen verliert er kein Wort.

Das gilt nicht weniger für die Menschenrechte, die Stützpfiler von Posas politischer Philosophie. Scheut Goethe den Anachronismus oder die Sache? Prägnanter jedenfalls könnte der Gegensatz von Schillers Posa und Goethes Egmont nicht zu Gesicht kommen als in ihrem Umgang mit der gleichen Metapher, der Metapher vom Bürger als König. Posa: „Geben Sie, was sie uns nahmen, wieder. Werden Sie/von Millionen Königen ein König.“ (V. 3845ff.) Die Rigaer Bühnenfassung formuliert: „[...] und werden sie ein König über Millionen Könige“.<sup>60</sup> In Posas Mund gewinnt die Metapher ihren Sinn, sofern sie die Folgerung aus der Rückgabe der Menschenrechte und der verfassungsmäßigen Restitution des Herrschaftsvertrages zieht. Egmont über die Niederländer: *Es sind Männer, wert, Gottes Boden zu betreten; ein jeder rund für sich, ein kleiner König, fest, rübrig, fähig, treu, an alten Sitten hangend* (430). Hier bezeichnet die Metapher wiederum das, was wir die niederländische Identität genannt haben; Universalismus (für „Millionen“) und politische Radikalität liegen ihr fern. Die Freiheit der Niederländer wie die Freiheit Egmonts ist nicht die Sache abstrakter Maximen, sie entspringt dem niederländischen „Lebensgefühl“, jener *Lebenslust und -freude* (450), die selbst Albas Sohn an

<sup>59</sup> Michelsen (Anm. 52), S. 285f.

<sup>60</sup> NA 7,1, S. 301.

Egmont fesselt, jener *ungemeßnen Lebenslust*, die noch „Dichtung und Wahrheit“ Egmont zuschreibt.<sup>61</sup>

*Leb ich nur, um aufs Leben zu denken?* (399) Egmont steht für den *ganzen freien Wert des Lebens* (401). Er hat damit unmittelbar teil an der spezifischen Goetheschen Lebenslehre, nicht zuletzt an der *ungemessenen Freiheit des Lebens und Gemüts*, die Goethe in Rom überkommt.<sup>62</sup> Begreift man Freiheit und Leben als Wechselbegriffe, dann leuchtet der Ablauf des fünften Aufzugs unschwer ein. Egmont wird einer schweren Krise des Lebensgefühls ausgesetzt. Sorge und Todesangst stellen sein Lebensvertrauen auf die Probe. Goethe variiert dabei ein Thema von Spinoza, jene Proposition 67 aus dem IV. Buch der „Ethik“ nämlich, die verkündet: „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.“<sup>63</sup> Mit Hilfe Ferdinands besteht Egmont diese Krise: *Ich lebe dir, und habe mir genug gelebt. Eines jeden Tages hab ich mich gefreut [...] Ich höre auf zu leben; aber ich habe gelebt. So leb auch du, mein Freund, gern und mit Lust, und scheue den Tod nicht!* (451) Jetzt erst ist der Weg frei für Schlaf und Traum – für die Vision künftiger Freiheit der Niederlande also auch, die die *beiden süßesten Freuden* seines Herzens vereint, die *göttliche Freiheit* und die Gestalt Klärchens (453). Nicht einmal die Allegorie verzichtet auf die niederländische Einkleidung. Und selbst vor dem Tode gilt es, *das mutige Leben nur doppelt rasch zu fühlen* (454). Der Triumph des Finales verdankt sich der Erneuerung von Egmonts Lebensgefühl.

#### 4.

Freiheit in der Geschichte. Der „Don Karlos“ wie der „Egmont“ können Anspruch auf diese Formel machen – um den Preis allerdings einer Äquivokation. Beide Trauerspiele kennen den Ausgang der niederländisch-spanischen Kämpfe, wissen darüber Bescheid, daß die Freiheit der Niederlande Ereignis wurde, betrachten die Geschehnisse zudem als Vorgeschichte ihrer Gegenwart. Nicht nur das Sujet, auch die Dimension der Geschichte ist ihnen solchermaßen eingeschrieben. Damit sind die vom Stoff gespendeten Gemeinsamkeiten aber auch schon erschöpft. Wendet man sich den Begriffen „Freiheit“ und „Geschichte“ zu, treten die Differenzen klar hervor. Von Posas kosmopolitischer und Egmonts „niederländischer“ Freiheit war hinreichend die Rede. Der Gegensatz kehrt wieder, mustert man die beiden Stücken implizite Vorstellung von Geschichte.

Marquis Posa: Geschichte ist Weltgeschichte, Universalgeschichte, Geschichte im Singular. Sie ist Fortschrittsgeschichte, kaum gebremst von anti-teleologischer Skepsis. Sie ist Entfaltung von Ideen oder Idealen, Geschichte am Leitfaden der Menschenrechte. Zur Geschichte gehört namentlich das große Subjekt, der Täter und Planer, der Inspirator und Ideenträger. Noch einmal sei der illuminatische Zuschnitt Posas, seine Affinität zu den missionarisch-geschichtsphilosophischen Phantasien

<sup>61</sup> HA 10, S. 176. – Kein anderes Werk, so Karl Viëtor (Goethe. Dichtung. Wissenschaft. Weltbild, Bern 1949, S. 53), „spricht den hellen Lebensglauben von Goethes Jugend so kräftig und schön aus“. Vgl. auch Staiger (Anm. 52), S. 298ff.; Böckmann (Anm. 52), S. 140ff.; Reinhardt (Anm. 52), S. 181 ff.; Wilhelm Emrich, Goethes Tragödie des Genius. Von „Götz“ bis zur „Natürlichen Tochter“; in: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 26/1982, S. 144–162.

<sup>62</sup> Italienische Reise, Rom, 3. November 1787; HA 11, S. 431. Die italienische Komponente des „Egmont“ und mit ihr den Vorrang der künstlerischen gegenüber der politischen Existenz betont insbesondere Reinhardt (Anm. 52), S. 171ff.

<sup>63</sup> Benedictus de Spinoza, Die Ethik. Lateinisch und deutsch, Stuttgart 1984, S. 580f.

der Illuminaten in Erinnerung gerufen. Geschichte wird von der Politik her gedacht, sie ist machbar. Posa nimmt vorweg, was kommen muß, die universale Herrschaft der Menschenrechte.

Egmont: Der Gesichtskreis ist von vornherein auf das Niederländische beschränkt. Geschichte niederländisch, das heißt: Herkommen und Zukunft stimmen überein, sind nicht durch revolutionäre Brüche entzweit; das heißt: Entfaltung des Volkes und der Individuen, Entfaltung der niederländischen Identität und Liberalität. Der Protagonist verkörpert das Niederländische, verhilft ihm zum Ausdruck, lebt es vor. Egmont ist deshalb kein einsamer Planer, kein Verschwörer, schon gar nicht ein Revolutionär. Illuminatische Geister wüßten nichts mit ihm anzufangen.<sup>64</sup> Ein Freund des Prinzipiellen ist er jedenfalls nicht. Er zeigt in der Freiheit seiner Person, was sein könnte, jenes *Dritte* (nachdem das *Liebenswürdige* untergegangen ist und das *Gehäfste* triumphiert hat), *das dem Wunsch aller Menschen entsprechen werde*.<sup>65</sup> Nicht die Idee, das Leben bildet die Substanz der Geschichte. Mit Ideen-Politik kommt man ihr jedenfalls nicht bei.<sup>66</sup>

Nichts könnte diesen Sachverhalt deutlicher markieren als das Prädikat des Dämonischen, das Goethe sehr viel später seinem Egmont zuerkennt. Es bezeichnet die Aura, die Egmont umgibt – und zugleich die Inkommensurabilität der Geschichte, ihr Inkalkulables. Dem steht die Schicksallosigkeit des Marquis Posa gegenüber. Treffend hat sie der Schiller-Kritiker Jean Paul erkannt. „[...] hoch und glänzend und leer wie ein Leuchtturm“ – so sein Urteil über den Marquis. „Er ist mehr Wort als Mensch geworden, und obwohl göttliches, doch kein Gottmensch.“ Sei er doch „ein Umkreis ohne Mittelpunkt, ohne den organischen Lebenspunkt“.<sup>67</sup>

Trotz des „Egmont“-Finales – ein Wetterleuchten der Französischen Revolution kommt nicht in Sicht. Diese Revolution könnte man mit Egmont nicht machen. Aber auch Schiller denkt nicht daran, mit seinem Malteser auf die Revolution zuzusteuern. Schon 1788 münden die „Briefe über Don Karlos“ in einen Befund, der eher Egmont als Posa recht gibt. Die Erfahrung nämlich habe es bestätigt, „daß man sich in moralischen Dingen nicht ohne Gefahr von dem natürlichen praktischen Gefühl entfernt, um sich zu allgemeinen Abstraktionen zu erheben, daß sich der Mensch weit sicherer den Eingebungen seines Herzens oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühle von Recht und Unrecht vertraut als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat – denn nichts führt zum Guten, was nicht natürlich ist“.<sup>68</sup> Man wende diese Worte auf die Geschichte an, und man hat, schon 1788, die Gründe für die Weimarer Revolutionsabstinenz.

<sup>64</sup> Der „Don Karlos“ hingegen taucht auf einer Leseliste der „Deutschen Union“ (vgl. Anm. 34) auf: X.Y.Z. oder Neue Aufschlüsse über die Deutsche Union und Schottische Maurerei. Ein Blick in den innern Gang geheimer Gesellschaften, Berlin 1789, S. 65.

<sup>65</sup> Dichtung und Wahrheit IV, 20; HA 10, S. 176.

<sup>66</sup> Wie schwer es fällt, für den „Egmont“ einen „objektiven, zusammenhängenden Geschichtsprozeß“ auszumachen, wenn man dem Helden „Blindheit für den geschichtlichen Prozeß“ bescheinigen muß, demonstriert Hans-Dietrich Dahnke, Geschichtsprozeß und Individualitätsverwirklichung in Goethes „Egmont“; in: Studien zur Literaturgeschichte und Literaturtheorie, hrsg. von Hans-Günther Thalheim und Ursula Wettheim, Berlin 1970, S. 58–100. – Die Gegenüberstellung von Posa und Egmont bestätigt im übrigen in den wichtigsten Zügen das bekannte Kategoriensystem von Karl Mannheim, Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland (zuerst 1927); in: Mannheim, Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, hrsg. von Kurt H. Wolff, Neuwied 1970, S. 405–508.

<sup>67</sup> Jean Paul, Vorschule der Ästhetik X, § 58; in: Jean Paul, Werke, hrsg. von Norbert Miller, Bd. 5, Darmstadt 1967, S. 218.

<sup>68</sup> NA 22, S. 172.