

FELIX WOYWODE

Der Diamant der Vernunft

Wielands poetische Mythologie in *Die Natur der Dinge*,
den *Comischen Erzählungen* und den *Neuen Götter-Gesprächen*

I. Die Schwierigkeit, Wieland zu lesen

Intelligente Menschen erkennt man daran, dass sie Wieland lieben. Zumindest behauptet das der Protagonist aus Arno Schmidts Roman *Aus dem Leben eines Fauns*.¹ Die Lektüre eines beliebig gewählten Wieland-Textes scheint das Diktum der intelligenzvalidierenden Wieland-Liebe zu bestätigen, prunkt sein Werk doch in jeder Schaffensphase mit weltliterarisch bewanderter Gelehrsamkeit. Wielands Welt ist, so Jutta Heinz, »poetisch globalisiert, mit deutlichem Schwerpunkt auf der Antike«. Sie enthält »Anspielungen auf alles nur Denk- und Wissbare«. Nicht weniger als »das universelle interkulturelle Diskurskontinuum der Menschheit« bilde den Horizont dieses Werkes.² Auch wenn das etwas weit gegriffen ist, besteht in Anbetracht des von Wieland zeitlebens bewahrten rhetorischen Literaturbegriffes, der Originalität nur als nuancierende Bearbeitungsleistung eines Vorbilds ermöglicht und die berüchtigte Schlegel'sche Annihilation verursachen wird, kein Zweifel daran, dass Wieland zu lesen zwangsläufig bedeutet, Weltliteratur zu lesen.

Dies birgt einerseits die Gefahr, sich in den unüberschaubaren Vorlagenbezügen zu verlieren und Wielands Bücher entnervt beiseitezulegen, und andererseits bedingt die weltliterarische Übersichtung eine Befremdung, die seinem Werk bereits von Zeitgenossen vielstimmig zum Vorwurf gemacht wurde: Der Eindruck des Lebensfernen und Gekünstelten, der vielleicht hauptsächlich dafür verantwortlich ist, dass Wielands Werke, gemessen an ihrer Bedeutung, zu wenig gelesen werden, weil sie

- 1 Zustimmung sollte man dem schon deshalb nicht, weil Düring dies nutzt, um seinen verhassten NS-Vorgesetzten, von dem er weiß, dass er Wieland nicht kennt, zur Zustimmung zu bringen und ihn dadurch in seiner Eitelkeit vorzuführen. Düring selbst ist nicht weniger eitel.
- 2 Jutta Heinz: Vorwort. In: Dies. (Hg.): *Wieland-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar 2008, S. VII f.

bloße wirklichkeitsverbiegende Formspielerei zu sein scheinen und, so Nietzsche, nichts mehr zu denken geben würden.³

Besonders das Menschenbild von Wielands vermeintlich geschwätziger Blümchenpoesie⁴ erregt zeitübergreifend Anstoß. Der junge Goethe bringt das in seiner Polemik auf den Begriff, der schon nach wenigen Wieland-Seiten jeder Schaffensphase zum Lektürewiderstand werden kann: »Tugend muß doch was sein, sie muß wo sein.«⁵

Wohlgermerkt stört Goethe sich noch 1773 daran, dass Wieland, obwohl er doch längst die Wandlung zum ironischen Spötter durchlebt habe, »immer noch die scheelen Ideale« der frühen Jahre nicht loslassen könne. Eine Kritik, die Goethe in seiner Rede *Zu brüderlichem Andenken Wielands* 1813 zur zentralen Werkproblematik des Verstorbenen erklärt: den »Konflikt mit der Außenwelt«,⁶ die Kollision dieses Tugendgedankens mit der Wirklichkeit. Der unbeirrbar Glaube an die Vernunft, der sich in Wielands Tugendbegriff ausdrückt, ist damit als Idealismus in dem Sinne ausgewiesen, dass er die ihm widersprechende kontingente Wirklichkeit permanent zu überwinden versucht. Dass dieser Idealismus eine Überwindungsleistung ist, interessiert die zeitgenössische Wieland-Polemik nicht, die Wieland-Liebe vielmehr mit Präntention und Naivität gleichsetzt. Den Kritikern wiederum ist aber keine Unkenntnis des Wieland'schen Werks vorzuwerfen, wie ein Dialog in Lenz' *Der neue Menoza* über Wielands *Goldnen Spiegel* belegt: »und wo findet man diese Menschen?«, heißt es hier: »Wo? He, he, in dem Buche des Herrn Hofrat Wieland. Wenn's Ihnen gefällt, will ich gleich ein Exemplar herbringen.« Der Prinz lehnt dankend ab: »Geben Sie sich keine Mühe, ich nehme die Menschen lieber wie sie

- 3 Vgl. Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches [1878]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II. ¹³München 2021 [1999], S. 599.
- 4 »Herr Wieland ist reich an Blümchen, an poetischem Geschwätze«. Gotthold Ephraim Lessing: Briefe, die neueste Literatur betreffend. 1759-1765. Erster Teil 1759. Achter Brief. In: Ders.: Werke. Hg. v. Herbert G. Göpfert, Karl Eibl, Karl S. Guthke u. a. Bd. 5: Literaturkritik. Poetik und Philologie. Bearb. v. Jörg Schönert. Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1996 [1973], S. 30-329, hier S. 46.
- 5 Johann Wolfgang Goethe: Götter, Helden und Wieland. Eine Farce [1773]. In: Ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens [Münchener Ausgabe, im Folgenden: MA]. Hg. v. Karl Richter, Norbert Miller u. a. Bd. 1.1: Der junge Goethe 1757-1775. Hg. v. Gerhard Sauder. München, Wien 1985, S. 681-693, hier S. 691.
- 6 Johann Wolfgang Goethe: Zu brüderlichem Andenken Wielands [1813]. In: MA 9, S. 945-965, hier S. 950.

sind, ohne Grazie, als wie sie aus einem spitzigen Federkiel hervorgehen«. Den *Goldnen Spiegel* sollte Wieland besser den »Diamantenen Spiegel heißen«. ⁷

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich in der Metapher des Diamanten, von Lenz als Verbildlichung einer verblendeten Wirklichkeitsverkehrung ironisiert, Wielands lebenslanges Bemühen darum verdichtet, die Souveränität der Vernunft gegenüber der kosmischen, körperlichen und politischen Realität zu stabilisieren. ⁸ Diese mythopoetische Metapher der Wirklichkeitsüberwindung vollzieht die Überwindung und reflektiert sie zugleich, und das bereits im scheinbar schwärmerisch-zelotischen Frühwerk. Mit Hilfe dieses metaphorischen Diamanten gelingt es Wieland, zeitlebens seinen bildlich verbürgten Vernunft-Idealismus zu bewahren und ihm zugleich zu entsagen. Außerdem wird versucht, die von Wieland selbst vorbereitete Verwandlungsgeschichte durch eine Kontinuitätserzählung zu ergänzen. Schließlich ist man spätestens seit Sengle gewohnt, Wieland eine große Wandlung, mit Thomé eine empiristische oder nach Schings eine empirisch-anthropologische ⁹ Wende zu bescheinigen oder gleich drei Schaffensphasen zu unterscheiden: die des jungen, die des vorweimarischen und die des weimarischen Wieland. ¹⁰

Es wird hingegen zu zeigen sein, dass Wieland keine große Wandlung oder Metamorphose erfährt, sondern in seinen Werken eine jeweils »veränderte Haltung« ¹¹ eingenommen wird, hinter der sich die lebenslange, werkbestimmende Grundüberzeugung vom Menschen als Vernunftwesen zeigt, die gegen die Evidenz der Wirklichkeit verteidigt werden muss. Die

- 7 Jakob Michael Reinhold Lenz: Der neue Menoza oder Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandi. Eine Komödie. In: Ders.: Werke und Briefe in drei Bdn. Hg. v. Sigrid Damm. Bd. 1: Dramen, dramatische Fragmente, Übersetzungen Shakespeares. Frankfurt a. M., Leipzig 2005, S. 125-190, hier S. 134 f.
- 8 Zu diesem Konflikt als Epochenproblem vgl.: Wilhelm Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. Frankfurt a. M. 1988.
- 9 Vgl. Hans-Jürgen Schings: Zwischen Utopie und Bildungsroman. Der Staatsroman der deutschen Aufklärung [1983]. In: Ders.: Zustimmung zur Welt. Goethe-Studien. Würzburg 2011, S. 11-37, hier S. 31.
- 10 Zur Einteilung der drei Phasen vgl. Uwe Blasig: Die religiöse Entwicklung des frühen Christoph Martin Wieland. Frankfurt a. M. 1990, S. 11. Die Gegenstimmen sind zu finden bei Hermann Müller-Solger: Der Dichtertraum. Studien zur Entwicklung der dichterischen Phantasie im Werk Wielands. Göppingen 1970 und bei Klaus Oettinger: Phantasie und Erfahrung. Studien zur Erzählpoetik Wielands. München 1970.
- 11 Mark-Georg Dehrmann: Das »Orakel der Deisten«. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung. Göttingen 2008, S. 328.

Komplexität dieses Konflikts reduziert sich in Wielands Werk ungeachtet der beispiellos gelehrten, ironisch-allseitigen Relativierung aller nur erdenklichen Deutungsmuster transparent auf den Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist beziehungsweise Egoismus und Vernunft.¹² Noch unmittelbar vor seinem Tod führt Wieland die Komplexität der Lebenswirklichkeit auf das »zweifache[-] Lebensprincip« zurück, ein »sinnliches [...] und ein geistiges, die, ihrer unerklärbaren Vereinigung ungeachtet, wesentlich voneinander verschieden sind.«¹³ Es wird Wieland nie gelingen, dieses zweifache Lebensprinzip aufzulösen, da er den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit immer zugunsten des Geistes entscheiden will, auch wenn die Realität Gegenteiliges nahelegt: Wieland ist immer Idealist geblieben.¹⁴

II. Das diamantene Band als metaphorische Letztbegründung des metaphysischen Wirklichkeitssinns in *Die Natur der Dinge*

Das Lehrgedicht *Die Natur der Dinge* (1752) beginnt mit einem kühnen Sprung in die nachtschwarzen Wogen des postkopernikanischen Sternennmeers, der mit einer Überfracht an mythologischen Anrufungen beladen wird und vor Zuversicht strotzt, sich in die heilsamen Untiefen eines von der göttlichen Vernunft durchdrungenen und von ihr erkennbaren Kosmos zu begeben:

Von deiner Kraft befeurt, Minerva, will ich singen,
 O möchte mir durch dich ein würdig Lied gelingen!
 Ein Werk, das du beseelst, treibt kein gemeiner Zug;
 Ich sing nicht Lieb und Wein. Ein ungewohnter Flug
 Hebt mich den Himmeln zu; von Millionen Sternen

- 12 »[W]ir haben alle zwei ewig in Streit liegende Prinzipien in uns, die Sinnlichkeit, die sich überall zum Mittelpunkt aller Genüsse und Vortheile macht, d. h. der Egoismus, und die Vernunft, die alles aufs allgemeine bezieht, alles generalisirt«. Am 16. Februar 1795. Karl August Böttiger: *Literarische Zustände und Zeitgenossen. Begegnungen und Gespräche im klassischen Weimar* [1838]. Hg. v. Klaus Gerlach und René Sterne. ²Berlin 1998, S. 146.
- 13 Christoph Martin Wieland: *Über das Fortleben im Andenken der Nachwelt* [1813]. In: Ders.: *Werke* [im Folgenden: W]. 5 Bde. Hg. v. Fritz Martini u. Hans Werner Seiffert. Bd. 3. Bearb. v. Fritz Martini u. Reinhard Döhl. München 1967, S. 787-797, hier S. 790.
- 14 Vgl. auch die Randbemerkung von Jutta Heinz: »in abgemilderter Form blieb Wieland immer ein Idealist«. Jutta Heinz: *Wieland und die Philosophie*. In: Dies.: *Handbuch* (Anm. 2), S. 83-94, hier S. 91.

Umringt, lernt sich mein Blick vom niedern Pol entfernen.
 Dich, Urbild aller Welt, der Gottheit Ebenbild,
 Dich, Wahrheit, seh ich selbst[.]¹⁵

Das drückt nicht eben eine kopernikanische Verlorenheitserfahrung aus. Vielmehr scheint die Perspektive des »bildungsübersättigten«¹⁶ Monster-Gedichtes »weit entfernt von Pascals Aufschrei«¹⁷ angesichts der ewigen Stille des unendlichen Weltraums zu sein. Obwohl die Lehrgedicht-Forschung spätestens seit Albertsen darum bemüht ist, das Vorurteil abzubauen, nach dem die Lehrdichtung des 18. Jahrhunderts lediglich »Leibniz in Verse«¹⁸ setzen würde, scheint sich dieses Vorurteil in Wielands Lehrgedicht zu bewahrheiten, verstärkt durch den neuen Untertitel, den Wieland dem Gedicht in der Fassung der *Sämtlichen Werke* gegeben hat: *Die Natur der Dinge oder die vollkommenste Welt*.¹⁹ Es ist daher verständlich, dass Thomé ihm eine »noch ungebrochene[-] metaphysische[-] Fundierung«²⁰ bescheinigt, es als »negative Gegenfolie« von Wielands späterer anthropologischer Wende zum »Antiplatoniker«²¹ gedeutet²² oder es gar zum

- 15 Christoph Martin Wieland: Die Natur der Dinge. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. der Deutschen Kommission der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe, im Folgenden: AA]. Berlin 1909 ff. Erste Abteilung: Werke. Bd. 1.1. Berlin 1909, S. 15.
- 16 Friedrich Sengle: Wieland. Mit 23 Bildern und Beilagen. Stuttgart 1949, S. 19.
- 17 Margit Hacker: Anthropologische und kosmologische Ordnungsutopien. Christoph Martin Wielands »Natur der Dinge«. Würzburg 1989, S. 33. Etwas weniger deutlich schreibt Christoph Siegrist: »Optimistischer gibt sich Wieland«. Ders.: Das Lehrgedicht der Aufklärung. Stuttgart 1974, S. 190. Ähnlich Ludwig Leif Albertsen: Das Lehrgedicht. Eine Geschichte der antikisierenden Sachepik in der neueren deutschen Literatur mit einem unbekanntem Gedicht Albrecht von Hallers. Aarhus 1967, S. 320.
- 18 Ebd., S. 316.
- 19 Christoph Martin Wieland: Die Natur der Dinge, Moralische Briefe. In: Sämtliche Werke [im Folgenden: SW]. Leipzig 1794-1811. Reprintausgabe. Hg. v. der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur in Zusammenarbeit mit dem Wieland-Archiv, Biberach a. d. Riß, und Dr. Hans Radspieler. 45 Bde. in 14 Bdn. Neu-Ulm, Hamburg 1984. Hier: SW 51, S. 3.
- 20 Horst Thomé: Roman und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Vorgeschichte der deutschen Klassik. Frankfurt a. M. 1978, S. 96.
- 21 Margit Hacker: Anthropologische und kosmologische Ordnungsutopien (Anm. 17), S. II, S. 46.
- 22 Vgl. zur anthropologischen Wende Hans-Jürgen Schings: Zwischen Utopie und Bildungsroman (Anm. 9). Auf Schings baut Margit Hacker auf, vgl. dies.: Anthropologische und kosmologische Ordnungsutopien (Anm. 17), S. 46.

»größte[n] deutsche[n] Wehrgedicht gegen Materialismus und Deismus«²³ erhoben wird. Dabei übersieht man jedoch den fundamentalen inneren Zwiespalt des Gedichtes und verwechselt seinen überschreienden »zuversichtlichen dogmatischen Ton[-]«,²⁴ wie Wieland selbst ihn später nennt, mit einer tatsächlichen Gewissheit des sich äußernden Ichs, das keine Überzeugung ausspricht, sondern eine Haltung einnimmt – die als solche sogleich dadurch erkennbar ist, dass die Zuversicht des Ichs sich der Anrufung Minervas verdankt: »Von deiner Kraft befeuert, Minerva, will ich singen«. Erst dieser Inspirationsgestus ermöglicht die Sternenreise in das Zentrum des göttlich durchdrungenen Alls, wobei die Wirksamkeit dieser Anrufung aufgehoben wird, wenn es unmittelbar nach der visionär geschauten Reise zum stellaren Gottesthron heißt: »So weit dringt nicht mein Geist«. ²⁵ Denn tatsächlich wird in diesem Lehrgedicht wie im berühmten Bodmer-Brief²⁶ eine fundamentale Skepsis an der Vernunft und ihrer wirklichkeitsdurchdringenden und schließlich realitätsüberwältigenden Souveränität artikuliert, ein Zweifel somit an Gott, von dem das Gedicht selbst doch einen Begriff lehren möchte.²⁷ Wielands *Die Natur der Dinge* ist ein Dokument desjenigen Widerspruchs, den es nach Leibniz nicht geben kann: »Aber da die Vernunft ebensowohl eine Gottesgabe ist wie der Glaube, so würde ihr Zwiespalt Gott mit sich selbst in Zwiespalt setzen«. ²⁸ Betrachtet man Wielands Gedicht wie Sengle als Ankündigung des »Untergang[s] der Gattung«, ²⁹ wird man den Grund dafür im hier zu findenden Zerwürfnis der Vernunft mit sich selbst suchen müssen, aus der eine »Begründungsnot«³⁰ des Textes gegenüber seinem dogmatisch ver-

23 Ludwig Leif Albertsen: *Das Lehrgedicht* (Anm. 17), S. 317.

24 SW 51, S. 7.

25 AA 1.1, S. 24.

26 Darin spricht Wieland im März 1752 scheinbar retrospektiv über seine »Zweifel wegen der Wirklichkeit Gottes«. In: *Wielands Briefwechsel* [im Folgenden: WBr]. Hg. v. d. Deutschen Akademie d. Wissenschaften zu Berlin. Institut f. deutsche Sprache u. Literatur. Berlin 1963-2007. Bd. 1, S. 50.

27 Thomé spricht daher von »zwei konkurrierenden Dichterrollen«, die »sich aus gegensätzlichen Modellen von Realität herleiten, in ihrer Gegensätzlichkeit aber nicht reflektiert werden«. Horst Thomé: *Roman und Naturwissenschaft* (Anm. 20), S. 109.

28 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Versuche in der Theodicee über die Güter Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. In: *Ders.: Philosophische Werke in 4 Bdn.* in der Zusammenstellung von Ernst Cassirer. Bd. 4. Übers. u. mit Anmerkungen versehen v. Artur Buchenau. Hamburg 1996, S. 60.

29 Friedrich Sengle: *Wieland* (Anm. 16), S. 36.

30 Kritisch hierzu: Olav Krämer: *Poesie der Aufklärung. Studien zum europäischen Lehrgedicht des 18. Jahrhunderts*. Berlin, Boston 2019, S. 349.

tretenen Lehrgehalt resultiert. Das begriffliche Begründungsdefizit wird dabei durch einen bildlichen Versuch der Wirklichkeitsbewältigung kompensiert, der von der Metapher des diamantenen Bandes ermöglicht wird. Sie trägt die gesamte metaphysische Konstruktion des Gedichtes, indem es als irrational-visionäres Medium der vorbegrifflichen Erkenntnis inszeniert wird, das sich gegenüber begrifflich-rationalen Ergründungsfragen der Vernunft verpanzert, die im Gedicht zum Zweifel an der göttlichen Letztbegründung der kosmischen Realität führen.

Erst Minervas Beistand erlaubt es, dieses »diamantne Band« inspirativ zu erkennen, »[d]urch das die Wirkungen sich an die Ursach schließen«. ³¹ Damit ist nicht eine naturwissenschaftlich-deterministische Kausalität gemeint, die im prononciert irrationalen diamantenen Band zusammen mit einem mechanistisch-atheistischen Weltbild programmatisch verworfen wird, sondern das Ich »lernt [!] die Kette sehn, die alle Dinge« ³² als »ein nothwendiges Band an ihren Schöpfer bindet«, ³³ an *die* Ursache, an Gott. Die im 18. Jahrhundert allgegenwärtige ›great chain of being‹ strukturiert also auch hier die geistige Aufstiegsbewegung zur absoluten, von Gott im Zentrum des Sternenhimmels repräsentierten Vernunft. ³⁴

In der Forschung gilt es als selbstverständlich, dass das Gedankenbild der großen Wesenskette auch in Wielands Lehrpos verwendet wird. Das ist es allerdings nicht. Denn die große, zu Gott führende und in ihm gründende Wesenskette hat durch Albrecht von Hallers Fragment gebliebenes Verzweiflungsgedicht ³⁵ *Über den Ursprung des Übels* erheblichen Schaden erlitten. Die sechs Bücher von Wielands Lehrgedicht sind nicht nur auf den nacheifernden Überbietungsversuch des Lukrez'schen Vorbilds zurückzuführen, sondern auch darauf, dass es damit die doppelte Anzahl an Büchern aufweist wie Hallers Lehrgedicht. Zwar erstreckt sich auch in diesem Gedicht die große Wesenskette in »langer Ordnung [...] von Gott zum öden Nichts«. ³⁶ Aber ähnlich wie in Wielands Lehrgedicht ist die kettengleiche Wesensleiter erst zu erkennen, nachdem das Ich die Wahrheit anruft, auf deren Inspiration es zur Überwindung seiner begrifflich-theolo-

31 Die Natur der Dinge in sechs Büchern. Mit einer Vorrede Georg Friedrich Meiers [...]. Halle 1752, S. 8.

32 AA 1.1, S. 18.

33 Ebd., S. 27.

34 Vgl. ebd., S. 35.

35 Vgl. Adalbert Elschenbroich: Nachwort. In: Ders. (Hg.): Albrecht von Haller. Die Alpen und andere Gedichte. Stuttgart 2009 [1965], S. 87-118, hier S. 110.

36 Albrecht von Haller: Über den Ursprung des Übels. In: Adalbert Elschenbroich (Hg.): Die Alpen (Anm. 35), S. 60.

gischen Überzeugungs- und Orientierungsnot angewiesen ist, in der der »verwirrte[-] Sinn« die »schließende[-] Verbindung« der sich zu Gott erhebenden und in ihm gründenden »Reih« der Begriffe auflöst: die Existenz Gottes selbst bezweifelt. Die Anrufung der Wahrheit bleibt jedoch wirkungslos, am vorzeitigen Ende des Gedichts kann nur ein wenig tröstendes »dereinst«³⁷ geboten werden.

Die Metapher des Diamanten nimmt in dieser kettenzerreißenden Gottverlust Erfahrung in einer Adaption des platonischen Sonnengleichnisses eine Schlüsselfunktion ein:

Auf jenem Teiche schwimmt der Sonne funkelnd Bild
Gleich einem diamantnen Schild,
Da dort das Urbild selbst von irdischem Gesichte
In einem Strahlen-Meer sein flammend Haupt versteckt
Und, unsichtbar vor vielem Lichte,
Mit seinem Glanz sich deckt.³⁸

Das im See gespiegelte Abbild des Abbildes der Idee des göttlichen Guten bewirkt, dass das betrachtende Ich das Urbild Gottes hinter dem Abglanz verspiegelter Wirklichkeitsschichten verliert. Der in gleißender Souveränität erstrahlende diamantene: unverbrüchliche und ideell höchst kostbare Schild wird zur blendenden Barriere zwischen Ich und Gott. Obwohl also in Hallers Verzweiflungsgedicht das Bild der großen Wesenskette aufgerufen und die Tugend als Weg zum Glück angegeben wird, ist die sinnlichkeitsentsagende Steigerungsbewegung zur geistigen Glückseligkeit in Gott unmöglich, da das göttliche Ziel aus den Augen gerät. Stattdessen findet sich in einem anderen Gedicht Hallers das Bild des Ikarus-Absturzes.³⁹

Der frühe Wieland mag ein Schwärmer sein, unreflektiert ist er allerdings nicht. Deshalb ersetzt er in seinem Lehrgedicht Hallers wirkungslose Anrufung der Wahrheit beziehungsweise Weisheit durch die Anrufung der Minerva. Ein scheinbar marginaler, tatsächlich aber entscheidender Unterschied, der sich Wielands wirkmächtigstem Bewältigungsmittel verdankt: der Ironie. Die Ironie dieser Verhüllung ist die Voraussetzung dafür, wieder ganz im Ernst die in Gott gründende und zu ihm führende Weisheit als Begriff anrufen zu können, indem die begriffliche Hinterfragung durch den Verstand von der ironischen mythopoetischen Verschalung abgewehrt wird, die begriffliche Souveränität der Weisheit und damit

37 Ebd., S. 74.

38 Ebd., S. 55.

39 Vgl. Olav Krämer: Poesie der Aufklärung (Anm. 30), S. 354.

diejenige Gottes durch die inspirative Adressierbarkeit in Gestalt der Minerva aber zugleich aufrechterhalten wird.

Darüber hinaus formt Wieland Hallers diamantenen Schild zum diamantenen Band um. Hallers weniger schützende als separierende Protektionsmetaphorik des diamantenen Schildes wird von Wieland zur Kombinationsbildlichkeit des diamantenen Bandes umgewandelt und dadurch zugleich die zerrissene Gedankenfigur der ›great chain‹ repariert, wobei die »feste[-] Härte«⁴⁰ des Diamanten die Stabilität des Bandes garantiert: Die materielle Härte des realweltlichen Diamanten wird auf die Härte seines poetischen Bildes übertragen und dieses Bild durch sein offensichtlich nur ironisches Stabilisierungspotential dem dialektisch entzweienden begrifflichen Zugriff des Verstandes entzogen, dessen Schlüsse für die göttliche Begründung der Vernunft so schädlich sind wie die aufbrandende Erhitzung der Leidenschaft, mit der sie in diesem Gedicht programmatisch gleichgesetzt werden. Das diamantene Band kann in neuer Gestalt wieder zum diamantenen, zum unzerbrechlichen, göttlich-ideellen Schild werden, der die naturwissenschaftlich-deterministische Notwendigkeit durch die unverbrüchliche Verbindung zwischen Gott und Schöpfung überlagert.

Zudem stellt das »Band« eine direkte sympathetische Verbindung zu Gott her, vermittelt durch Minerva, denn in seiner kosmischen Verlorenheit kann sich das Ich nicht auf die bewährte gottgesandte Sympathieträgerin Sophie stützen wie noch in einer Tugend-Ode von 1751:

Dich, Sophie, Dich gab der Himmel mir
 Mich der Tugend liebeich zuzuführen;
 Ja, ich war bereit mich zu verliehren,
 Gott! Du sahest es, und gabst sie mir!⁴¹

Wenn hier erst die doppelte Anrufung der Geliebten durch das zuvor selbstverlorene Ich einen emphatischen Gottesbegriff ermöglicht, verbirgt sich hinter diesem Begriff das sympathetisch überhöhte Du Sophies. Nicht aus sich selbst und seiner gefestigten Zuversicht bezieht das Oden-Ich seinen Gottes- und Tugendbegriff, sondern aus seiner Sympathie zum akzentuierten Du, das durch versübergreifende Assonanz mit der Tugend verbunden wird und Anfang, Mitte und Ende des Verses sowie den Tugendbegriff selbst trägt, indem es zu seiner stabilisierenden Verkörperung, seiner Realisierung wird: »Du bist selbst ja, Du bist selbst die Tugend«. Die vom zentrierten Du ausstrahlende Assonanz wird zum poetischen

40 AA I.1, S. 60.

41 WBr I, S. 12.

Träger der tugendstützenden Seelenverbindung der Sympathie, auf der das wirklichkeitsüberwältigende, göttliche Tugendglück der Vernunft basiert. Dies ermöglicht dem Ich, sich vor dem Verzweiflungsschmerz der modernen kontingenten Subjektivität zu bewahren: »Ja, ich war bereit mich zu verliehren, I Gott! Du sahest es, und gabst sie mir!«

Hatte Wieland schon in seinem vielleicht ersten erhaltenen Gedicht von 1746 Gott als »Schirm u: Schild« verbildlicht, der »durch dieses Jammerthal, durch dieses Thränenland«⁴² führen und davor schützen könne, tritt in der Tugend-Ode nun die Sympathieträgerin Sophie an diese Stelle. Die Metapher des Schildes ist beschädigt und wird wiederhergestellt durch die Sympathie, durch die göttliche Tugendverkörperung des weisen Du der Geliebten, einer begrifflich-menschlichen Überblendungsgestalt namens Sophie. Sie wird zum selbstidealisierenden Schild gegen die gottverlassene Weltangst: »Gott und Weisheit Tugend und Sophie I Sind bey mir, welch Unfall kann mich schrecken!«⁴³

Da sich aber schon im Gottesbegriff der Tugend-Ode lediglich das göttlich überhöhte Du Sophies verbirgt, wie dem Ich bewusst ist, reagiert das Lehrgedicht darauf, indem die Sympathie als Stabilisierungsmedium des Gottesbegriffes abgewertet wird gegenüber der stärker beglückenden individuellen Gottesschau,⁴⁴ die sich der ironischen Anrufung Minervas und der im Bild verstetigten Inspiration des wundersam stabilen diamantenen Bandes verdankt. Dennoch wird die Sympathie vom sich als Seraph imaginierenden Ich nicht ganz aufgegeben. Sein Blick in das kontingenzumgebene Vergangenheitslicht der Sterne verleitet es dazu, das in der literaturgeschichtlichen Überlieferung aufbewahrte Licht der Vernunft durch aemulativen Sympathiebezug zu verstärken, der sich auf das literaturgeschichtliche Beispiel richtet, das dem Diamanten nachhaltig die Bedeutungsebene des göttlichen Vernunft-Schildes eingraviert hat: Tassos Epos *Das befreite Jerusalem*. Im 7. Gesang schützt dieser von Gottscheds Kritik popularisierte und »vom Kaukasus bis an des Atlas Stätte« sich erstreckende »große[-] Schild vom hellsten Diamant« den »wackern Raimund«: »ungesehen«, aber unverbrüchlich.⁴⁵

Hier repräsentiert er darüber hinaus die sinnlichkeitsentsagende, Vernunft stabilisierende Selbstbesinnung, wenn Ritter Rinaldo als ein zweiter

42 Christoph Martin Wieland: An Frau Marie Kick [1746]. In: AA 1.1, S. 2 f., hier 3.

43 WBr 1, S. 12.

44 Vgl. AA 1.1, S. 118.

45 Torquato Tasso: Das befreite Jerusalem. Nach der Übersetzung v. J. D. Gries hg. u. neu bearb. v. Wolfgang Kraus. Mit 12 Kupferstichen aus einem Original des 16. Jahrhunderts. München 1963, S. 147.

Odysseus Gefahr läuft, sich und seine Mission in der »Lockung süßer Lust« zu vergessen, die ihm bei der Zauberin Armida begegnet, einer zweiten Circe. Die Befreiung aus dem Zauberbann der Wollust ermöglicht ein Blick in einen spiegelnden »Demantschild«, der Rinaldo aus seinem lüsternen Traum erwachen lässt und zugleich die formale und semantische Flexibilität der Metapher vor Augen stellt.⁴⁶

Der diamantene Schild schützt den Menschen demnach durch innere, anti-influxionistische Spaltung, indem er den Geist vom Körper scheidet und diesen jenem unterstellt. Er bringt, wie es etwa beim Neologen Johann J. Spalding heißt, »Ordnung« in die »Begierden«, die dem »höhern und edlern Triebe meiner Seele« untergeordnet werden und legt so den »Tumult der Leidenschaften«⁴⁷ still. Mit der mythologischen Bildlichkeit von Wielands Lehrgedicht beschrieben, schützt der diamantene Schild, anders als der goldene Camillas,⁴⁸ vor dem »starken« und gespitzt[en]«⁴⁹ »Pfeil« des niederen Amor. Vor diesem verschließt sich das Gedicht durch seine formal streng unterteilende alexandrinische Zäsur wie das Ich sich mit dem diamantenen Schild vor dem »Sturm der Leidenschaften«⁵⁰ seines Inneren verteidigt.

Doch die Vision des diamantenen Bandes als Garant der göttlichen Vernunft ist selbst ein Trugbild der leidenschaftlich erhitzten Einbildungskraft, der Schwärmerei. Als bloß poetische Imagination ist sie nötig, weil das Ich auf den »sinnlichen Canal«⁵¹ angewiesen ist, durch den es »mehr Ideen faßt,« je »deutlicher« es »empfindt«, und das nur durch eine gesteigerte Gefühlsintensität das »sich verdunkelnd[e] Bild« der »Haupt=Idee« Gottes wieder erhellen kann. Erst die durch Minerva inspirierte, visionäre Erkenntnis des diamantenen Bandes führt das Ich auf den Weg zu Gott, den es mit sinnlichen Augen in der kosmischen Untiefe nicht zu finden imstande ist.

Verbürgen kann dieses diamantene Band die kontingenzbewältigende Göttlichkeit von Kosmos und Mensch allerdings nur so lange, wie die Begeisterung seiner poetischen Vision andauert. Und da Wieland hier die konfessionsübergreifend höchst anstößige Ewigkeit der Welt behauptet,⁵² kann es kein Zentrum des Kosmos und damit auch keinen zu erreichenden

46 Ebd., S. 303, 305 f.

47 Johann J. Spalding: Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794. Hg. v. Wolfgang Erich Müller. Waltrop 1997, S. 11, 13.

48 Vgl. AA 1.1, S. 96.

49 Ebd., S. 42.

50 Ebd., S. 17.

51 Ebd., S. 120.

52 Vgl. auch Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 6.1: Empfänglichkeit. Tübingen 1997, S. 401.

Gottesthron geben – und keinen Gott, der irgendwo in dieser endlosen Schöpfung verortet wäre. Der Begeisterungsflug des Ich wird zwangsläufig in der kosmischen Leere ein ernüchtertes Ikarus-Ende finden, in dem das Ich »dieß Haus wir[d] sehen | Sich, fern von [s]einem Blick, zu [s]einen Füßen drehen?« Das ist die Perspektive, die sich dem Ich zu Beginn zwischen den Millionen Sternen zeigt, wenn es mit seinen uninspirierten Sinnes-Augen in die endlos tiefe Höhle des Kosmos schaut:⁵³ Die Erde, wie sie sich in weiter Ferne immer tiefer in die abgründige Nacht des heillosen mechanistischen Nichts dreht. Das Ich gehört selbst zu denen, die »[u]nfähig« sind, »Blick und Herz dem Staube zu entführen«. Mit dem kühnen Inspirations-Sprung in die Millionen Sterne begibt es sich auf eine herrenlose, auf Dauer unbeschränkte Sternenfahrt, auf der es ohne stetigen Schutz durch Minervas diamantenes Band Schiffbruch erleiden muss.

Denn dieses diamantene Band, implizit der diamantene Weisheitsschild Minervas, bleibt ein Trugbild, das über die statische Unterdrückung der körperlichen Sinnlichkeit seine eigene Wirksamkeit als wirklichkeitsüberwindendes Stabilisierungsmedium der Vernunft untergräbt, da es sich selbst dieser Sinnlichkeit verdankt. Der Schild erweist sich damit schon im Lehrgedicht als unbrauchbar.⁵⁴ In den *Comischen Erzählungen* wird er deshalb metaphorisch zwar abgelegt, funktional aber nicht aufgegeben. So unglaublich es erscheinen mag: Auch hier hat die Vernunft ihre mäßige Überlegenheit zu bewahren, die metaphorisch stabilisiert wird.

III. Minervas Schleier-Tuch – Gezügelter Wirklichkeitslust und menschheitliche Sympathie in den *Comischen Erzählungen*

In den *Comischen Erzählungen* gelangt der niedere Amor mit der freigesetzten Gewalt eines vormals Unterdrückten ästhetisch zu seinem Eigenrecht. Das hat zum einen für die Leser die erfreuliche Folge, dass Wielands Verse zu fließen beginnen wie die leidenschaftsbefeuerten Körpersäfte derer, die von den Pfeilen des siegesgewissen Venussohns getroffen ihrem

53 Zu Wielands Gnosis-Rezeption vgl. Ralf Simon: Jean Paul und die Gnosis. Mit einem Seitenblick auf Wieland, Lessing und Herder. In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 51 (2016), S. 5-58.

54 In *Clelia und Sinibald* heißt es passend: »Der Teufel-Amor mit der Krücke, | Der hinter [!] Sankt Georgens Schild | Von böser Lust wie eine Kröte schwillt«. Christoph Martin Wieland: *Clelia und Sinibald oder die Bevölkerung von Lampeduse*. Ein Gedicht in zehn Büchern. In: W V, S. 382-491, hier S. 401, 403.

Begehren erliegen. Und es führt zum anderen dazu, dass Götter, Halbgötter und Menschen zum Küssen und Kopulieren gezwungen werden, weil sie dem Liebesgott in die »unsichtbare[n] Strike«⁵⁵ gehen. Selbst Göttervater Zeus ist der Macht des ältesten Gottes in Kindsgestalt nicht gewachsen und muss, »so oft es« Amor »gefällt | Von unerlaubten Flammen brenne[n]« und sich wie ein »böckischer Satyr« aufführen.⁵⁶

Nach der seraphischen Idealität des Frühwerkes bieten die *Comischen Erzählungen* somit offenbar Allzumenschliches: Vulgarität und sogar eine Vergewaltigung. Deshalb haben die Erzählungen Wieland den »Vorwurf französischer Frivolität«⁵⁷ eingebracht und maßgeblich am Narrativ des schlüpfrigen Autors mitgewirkt, das der Dichter bis zu den *Sämtlichen Werken* widerlegen wollte.⁵⁸ Aus dem schwärmerischen Platoniker scheint ein »Epi-kureer in dem schlimmsten Sinne«⁵⁹ geworden zu sein. Die Metapher des göttliche Vernunft-Suprematie verbildlichenden und ironisch verbürgenden Diamanten sucht man in diesen Erzählungen daher vergebens. Stattdessen wird der Diamant als allein materiell kostbarer Edelstein zum Verführungsmittel entwertet und der von ihm repräsentierte dogmatische Vernunft-Idealismus entmachtet: »Kurz, was wodurch ein Gnom oft zum Adonis wird, | Er hatte – Geld, und was dazu gehört, | Juwelen, Perlen, Diamant.«⁶⁰ Und doch reagiert Wieland auf die Rückmeldung seines Freundes Zimmermann bestürzt: »Ich höre nicht gern, daß sie sogar einem vieljährigen Ehemann, und einem – so weisen Mann [...] Erektionen machen.«⁶¹ Zimmermann habe mit seinem intimen Einblick »eine ganze Reihe von Embryonen komischer Er-

55 Christoph Martin Wieland: *Comische Erzählungen*. Combabus. Der verlagte Amor. Hamburg 1984, S. 114.

56 Ebd., S. 48.

57 Johann Gottfried Gruber: Christoph Martin Wielands Leben. In: SW XV, S. 415.

58 Bei Böttiger ist unter dem 26. November 1795 zu lesen: »Ich weiß nicht, wie mir der Vorwurf gemacht werden konnte, ich sei ein schlüpfriger Schriftsteller. [...] Noch jetzt in meiner neuen Ausgabe habe ich sorgfältig geprüft, wo etwas der Art anstößig seyn könnte. [...] Ich habe überall Originale kopirt, u. mich sorgfältig in Acht genommen, der menschlichen Natur Bockfüsse zu geben, wo sie keine hat.« Karl August Böttiger: *Literarische Zustände und Zeitgenossen* (Anm. 12), S. 167.

59 Johann Gottfried Gruber: *Wielands Leben* (Anm. 57), S. 433.

60 Christoph Martin Wieland: *Comische Erzählungen* (Anm. 55), S. 118 f.

61 Brief vom 27. Juni 1765. In: WBr 3, S. 344-346, hier S. 345. Gruber macht aus den Erektionen »Unruhe«. Ders.: *Wielands Leben* (Anm. 57), S. 427. Vgl. Thomas Lautwein: *Erotik und Empfindsamkeit. C.M. Wielands Comische Erzählungen und die Gattungsgeschichte der europäischen Verserzählung im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin, Bern u. a. 1996, S. 58.

zählungen [...] zerstört«. ⁶² Die verstörte Reaktion des Dichters im persönlichen Briefwechsel belegt biographisch, dass Wieland mit den Erzählungen kein pornographisches Interesse nach dem Vorbild Crébillons verfolgt hat, dem man mit diesem Vorwurf ebenfalls nicht gerecht wird. Daher wird die im diamantenen Band aufgerufene leidenschaftsunterdrückende Stabilisierungsfunktion des diamantenen Schildes auch nicht aufgegeben, sondern umgestaltet zur affektdämpfenden Metapher von Minervas »Schleyer-Tuch«.

Dieses Tuch wird in der letzten Erzählung *Aurora und Cephalus* Minerva als Geschenk gestickt und löst metaphorisch die ästhetische Programmatik der Erzählungen ein. Zunächst nimmt dieses Schleiertuch den in der ersten Erzählung eingeführten Grazienschleier der Venus in sich auf, der das ästhetische Verfahren der Texte im Ganzen versinnbildlicht, was davor bewahrt, dies durch endlose, am Versdetail klebende und über kurz oder lang ermüdende philologische Kleinstarbeit zeigen zu müssen: ⁶³ »Sie kommt, die Lust der Welt, des Himmels schönste Zier, | Und unsichtbar die Grazien mit ihr.« ⁶⁴ Venus als Verkörperung der Sinnlichkeit wird geistig aufgewertet durch den unsichtbaren Schleier der Grazien, der sich um ihren Körper schmiegt und ihr einen rohe Körperlichkeit verfeinernden höheren Reiz verleiht. Ausgerechnet sie verkündet deshalb Paris, dass die Liebe kein »Bedürfnis« sei, sondern ein »Vergnügen« ⁶⁵ und ausgerechnet Venus unterbricht Paris ironisch, als er sich das Traumbild der Helena wollüstig ausmalt, mit dem die Mutter Amors dem Kuhhirten den goldenen Apfel ablisten will. Auf inhaltlicher Ebene repräsentiert der Grazienschleier also ihre über Minervas und Junos Schönheit triumphierende Attraktivität. Auf formaler Ebene verbildlicht er den nur im flüchtigen Moment zu greifenden und immer schon entgleitenden Schleier der metrischen Gefälligkeit, der sich, getragen vom heiteren ironischen Ton, um den materiell-mechanistischen Buchstabenbau der Erzählungen hüllt und ihm seine Leichtigkeit verleiht, »der Grazien letzte Gunst«: die Anmut. ⁶⁶

62 Brief an Zimmermann, zitiert nach: Johann Gottfried Gruber: Wielands Leben (Anm. 57), S. 428.

63 Sittenberger ist hier trotz seiner beachtlichen rhetorisch-grammatikalischen Kompetenz abschreckendes Beispiel, wenn er nach der Sezierung der sprachlichen Struktur der Erzählungen zu der erstaunlichen Erkenntnis gelangt, gerade die erste sei »in ausserordentlich hohem Masse von rhetorischen Elementen durchsetzt.« Hans Sittenberger: Untersuchungen über Wielands Komische Erzählungen. In: Vierteljahresschrift für Literaturgeschichte. Hg. v. Bernhard Seuffert. Bd. 4. Weimar 1891, S. 281-317, hier S. 303.

64 Christoph Martin Wieland: Comische Erzählungen (Anm. 55), S. 34.

65 Ebd., S. 35.

66 Christoph Martin Wieland: Clelia und Sinibald (Anm. 54), S. 383.

Ungeachtet der im Vergleich zu den strengen Alexandrinern des Lehrgedichts fast nachlässig erscheinenden Leichtfüßigkeit der madrigalischen Verse, meist ohne alexandrinisch-anthropologische Mittelzäsur, kommt im Schleiertuch Minervas der höchste ästhetische Anspruch der Erzählungen dadurch zum Ausdruck, dass in der Schilderung dieses Tuchs das Augenmerk auf seinen Herstellungsvorgang gelegt wird, der die Anstrengung hinter der Anmut zeigt, wenn Procris und einige andere Damen dieses Geschenk für Minerva »[s]o künstlich«, also kunstfertig, sticken, »als man sticken kan«. Das Schleiertuch wird darüber hinaus als Ersatzmetapher für den unbrauchbar gewordenen diamantenen Schild des Lehrgedichts markiert, denn der Erzähler sucht in der anschließenden Beschreibung dieses Tuchs ironisch den Wettstreit mit Homers Beschreibung des Achilles-Schildes im 18. Gesang der *Ilias*, dem mythischen Vorbild für Tassos diamantenen Schild. Dabei kürzt er das Vorbild unbekümmert, aber nicht unbedacht zusammen und beschränkt sich auf die Schilderung halb entblößter Nymphen, die den Faunen zum nächtlichen »Zeit-Vertreib« dienen, auf Hirtentänze und die »ungezähmte Schaar« von Faunen im Gefolge des »Wein-Gotts«, kurz: auf »[d]er Liebes-Götter loses Spiel«. ⁶⁷ Diese ironische aemulative Beschreibung des Schleiertuchs für Minerva wird durchgeführt und sogleich verworfen:

Diß und wohl zwanzig mal so viel,
 [...] Das würde sie der gute alte Mann,
 Der gar zu gerne mahlt, recht zierlich sticken lassen:
 Doch was man ihm verzeyht, steht andern selten an.⁶⁸

Zu wunderbar also nimmt sich die homerische Beschreibung des Achilles-Schildes aus, wie auch schon Gottsched bestimmt hat. Mit der ironischen Unterbindung der begonnenen Tuch-Beschreibung ironisiert Wieland zugleich die schützende Eingebung des diamantenen Bandes in seinem eigenen Lehrgedicht. Denn die Vision des sinnlichkeitsunterdrückenden, Mensch, Kosmos und Gott verbindenden Bandes nimmt sich nicht weniger wunderbar aus als die homerische Beschreibung der kosmischen Ganzheit auf dem Schild des Achilles. Diese vollziehende und vermeidende Beschreibungs-Ironie verwirft die Schildfunktion des Tuchs und bewahrt sie zugleich. Denn als Tuch ist es nicht mehr auf die statische Unterdrückung festgelegt, erlaubt aber im übertragenen Sinn die Temperaturregulation des leidenschaftlichen, Vernunft destabilisierenden Begehrens. So ermöglicht dieses Tuch metapho-

67 Christoph Martin Wieland: Comische Erzählungen (Anm. 55), S. 117.

68 Ebd.

risch die Rehabilitation der Sinnlichkeit,⁶⁹ ohne von übermäßig erhitztem Begehren versengt zu werden. Im Gegenteil, ungeachtet der geschmacklosen und später gestrichenen Vergewaltigung Dianas, eine Vergeltung für die bei Ovid eindringlich geschilderte gewaltsame Ausgrenzung der Nymphe Kallisto, reinstallieren die *Comischen Erzählungen* die »Allgewalt der Sympathie«,⁷⁰ weshalb die sinnlichen Bild-Elemente des Tuchs gleich zu Beginn ironisch in einen homerisch-kosmischen Kontext von »Sonne, Mond und Sterne«⁷¹ gerückt werden, wodurch ihre bloße Sinnlichkeit transzendiert und geistig aufgewertet wird wie die Körperlichkeit der Erzählungen insgesamt mit Minervas Grazienschleier in anmutig-intelligibles Gewand gehüllt sind. Und wie in *Die Natur der Dinge* der diamantene Schild kann auch in den *Comischen Erzählungen* dieses Schleier-Tuch das Begehren nicht unterdrücken beziehungsweise regulieren, wie an besagter Vergewaltigung Dianas zu erkennen ist, die als egoistische Vergeltungsmaßnahme einen groben Verstoß gegen den sympathetischen Vernunft-Idealismus darstellt.

Doch so gewaltsam dieses Geschehen über die Betroffene hereinbricht, so idealistisch ist die Rettung am Ende der Erzählungen, die dem vor Eifersucht selbstmörderischen Cephalus widerfährt. Nachdem er in gewandelter Gestalt mit Geld und Diamanten die Tugend seiner Geliebten prüfen will, geschieht, was er befürchtet: Sie lässt sich mit ihm ein. Allerdings aus Tugend, denn mit dem seelischen Röntgenblick der Sympathie erkennt sie ihren Geliebten unter der Maske. Da der eifersüchtig-blinde Cephalus dies jedoch missdeutet, kollabiert für ihn der sympathetische Tugend-Idealismus und die unsichtbare, grazil-schmiegsame Vernunft-Beschirmung durch Minervas Schleier-Tuch droht zu reißen. Der Getäuschte stürzt sich, leidenschaftlich verwirrt und »[v]erzweifelnd, ohne Sinn« in einen Nymphen-See und wird von der zufällig dort badenden und zuvor von ihm verstoßenen Göttin Aurora gerettet, die »izt vergißt, | Wie wenig er verdient, daß sie so gütig ist«. Indem sie ihre gekränkte Eitelkeit vergisst, vor der sie sich selbst erniedrigen würde, wenn sie Cephalus eine rettende Hand reichen würde, läutert sie ihre selbstbezogene Leidenschaft durch die göttliche: höchst menschliche Sympathie, die das Wohl des Nächsten über die verletzte Eigenliebe stellt und den sympathetischen Tugend-Idealismus wiederherstellt. Das kühlende und zugleich wärmende Schleierruch der Weisheitgöttin bleibt letztlich unbeschädigt. Die Rettung

69 Vgl. hierzu: Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg 2002.

70 Christoph Martin Wieland: *Comische Erzählungen* (Anm. 55), S. 126.

71 Ebd., S. 116.

des Verzweifelten weckt in ihm den Wunsch des letzten Verses, nicht »vor Verzweiflung mehr, vor Dankbarkeit zu sterben«,⁷² was die ironisch relativierende Betrachtung des Erzählers und die sympathiegläubige Perspektive von Cephalus untrennbar vereint. Die platonische Sympathie, die zwei Seelen unverbrüchlich aneinanderbindet, wandelt sich zu einer menschheitlichen, die immer wieder einen sympathetischen Bezug zu einem spiegelnden Du entwickeln kann, auf dem sich zuletzt ein Idealismus der vernünftigen, leidenschaftszügelnden Menschlichkeit stützen kann. Dieser menschheitliche Vernunft-Idealismus ist der wahre Sieger in den *Comischen Erzählungen*. Die Französische Revolution wird diese tugendhafte Allgewalt der Sympathie auf eine schwere Probe stellen und das leicht zu durchdringende und zu versengende Schleier-Tuch der Minerva wird sich wieder zu einem aus dem Lehrgedicht bekannten Material verhärteten.

IV. Der diamantene Zaum der Nemesis – politische Kontingenz und ideeller Absolutismus der Vernunft in den *Neuen Götter-Gesprächen*

Wie sehr der menschheitliche Vernunft-Idealismus der *Erzählungen* in den *Neuen Götter-Gesprächen* durch das gewaltsame, kontingente Umsturzeignis der Französischen Revolution in Bedrängnis gerät, zeigt sich an der eifernden Verschärfung des Tons der *Gespräche*, die man so nur aus dem Frühwerk Wielands kennt:

Genug, [...] daß das Unsinnigste, was seit vier Jahren von jener berüchtigten Kanzel herab geschwärmt, radottiert, hyperbolisiert und sykofantisiert worden ist, kaum so unsinnig ist, als es die Einbildung wäre, daß eine Nation, die noch vor wenig Jahren, im Ganzen genommen, alle übrigen an Kultur und Verfeinerung übertraf, in so kurzer Zeit so tief herabgesunken sein könnte, und alle Vernunft, allen Menschensinn, alles Gefühl ihres eignen Besten so gänzlich verloren haben sollte, um unter der Freiheit und Gleichheit, auf welche sie ihre Glückseligkeit gründen will, die Freiheit der Waldtiere und die Gleichheit einer Zigeuner-Horde zu verstehen.⁷³

⁷² Ebd., S. 133.

⁷³ Christoph Martin Wieland: Für und Wider. Ein Göttergespräch. In: W 3, S. 728-743, hier S. 730.

Passend dazu wird der anmutige Vers vorlagengetreu aufgegeben und gleich zu Beginn ein mythologisches Beispiel angeführt, in dem ein Pfeil eine ungeschützte Brust durchbohrt. Herkules erzählt es, um die nebulöse Haltung des Göttervaters gegenüber dem turbulenten Zeitgeschehen zu vereindeutigen:

Mit allem Respekt gesprochen, Jupiter, du machst mich ungeduldig. Als der Centaur Nessus vor meinem sichtlichen Augen mit der schönen Dejanira davon laufen wollte, wußte ich ihn sehr gut zu verhindern, die Ursache ihrer Entführung zu werden. Ich schickte ihm einen meiner Pfeile nach, und traf ihn so richtig, daß er die schöne Beute fahren lassen mußte.

Für Jupiter ist das eine kurzsichtige Auslegung des Sachverhalts: »Das kam bloß daher, weil der Centaur Nessus zwar die Ursache war, die mit der schönen Dejanira davon lief, aber nicht die Ursache, die ihre Entführung zu Stande brachte.«⁷⁴ Denn Nessos wurde bereits von einem Pfeil getroffen, allerdings von dem Amors, durch den er vom Begehren nach der Frau des Herkules vereinnahmt wird wie Camilla vom Begehren nach Köcher, Gewand und Körper des Chloerus in *Die Natur der Dinge*. Zwar kann Herkules den Kentauren töten, aber der Pfeil Amors setzt eine fatale und unvorhergesehene Ereigniskette in Gang, wie mythologisches Hintergrundwissen und das Wissen um mythische Gleichzeitigkeit verraten: Der sterbende Nessos gibt Dejanira den Rat, das Blut seiner Wunde, das durch den mit Hydrablut benetzten Pfeil des Herkules vergiftet ist, aufzubewahren für den Fall, dass Herkules sich in eine andere Frau verlieben sollte. Als die befürchtete Situation einzutreten droht, salbt die Eifersüchtige das Festgewand, das Herkules bei einem »Dankopfer an Zeus«⁷⁵ tragen soll, mit dem vergifteten Blut des Kentauren. Das vergiftete Gewand, aus dem Herkules sich nicht befreien kann, verätzt ihm die Haut, woraufhin er sich auf einem Scheiterhaufen auf dem Berg Oita verbrennt.⁷⁶ Und mit ihm verbrennt die Metapher vom anmutigen Schleiertuch Minervas.

In diesem transparenten Gleichnis wie in den *Gesprächen* im Ganzen wird das global verflochtene politische Großereignis der Französischen Revolution auf den Schematismus der »zweideutigen Natur«⁷⁷ des Menschen

74 Christoph Martin Wieland: Neue Götter-Gespräche. In: W III, S. 576-694, hier S. 579.

75 Karl Kerényi: Die Mythologie der Griechen. Götter, Menschen und Heroen. Teil I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Teil II: Die Heroengeschichten. Sonderausgabe. ¹⁰Stuttgart 2019 [1997], S. 162.

76 Vgl. ebd., S. 160f.

77 Christoph Martin Wieland: Für und Wider (Anm. 73), S. 734.

zurückgeführt, auf den anthropologischen Dualismus von Leidenschaft und Vernunft, der schon im Lehrgedicht *Die Natur der Dinge* nur durch das wundersame diamantene Band zugunsten der Vernunft aufgehoben werden konnte. Hatten die *Comischen Erzählungen* die Leidenschaften wiederum dadurch mäßigen wollen, dass sie sie zugelassen haben durch das Schleiertuch der anmutig glänzenden, gefällig gestalteten und trotz aller Freizügigkeit und Gewalt der mäßigen und vergeistigenden Vernunft verpflichteten Kunst, verschärft sich in den *Götter-Gesprächen* der Dualismus von Leidenschaft und Vernunft mit der Intensität von Wielands frühen Schriften. Damit einher geht die Verabschiedung der Metapher des grazil-schmiegsamen und affektiv mäßigen Schleiertuchs der Minerva. Denn Herkules verbrennt im Nessel-Hemd des Nessos, weil er von keinem Weisheitsschild beschirmt wird, der ihm visionär kosmische oder wenigstens globale Übersicht über die Komplexität der Ereigniskette hätte eingeben können, in die er kurzsichtig und zu seinem eigenen größten Schaden gewaltsam und unvernünftig eingegriffen hat – in den *Götter-Gesprächen* steht erneut das Höchste auf dem Spiel: Der Mensch als Vernunftwesen.

Da Minervas Weisheitsschleier unbrauchbar geworden ist, sind die *Götter-Gespräche* in Prosa gehalten wie ihr Lukian'sches Vorbild. Der Wechsel zur Prosa ist anthropologisch begründet, denn er ist ein Zugeständnis an die gewaltsamen Zudringlichkeiten der revolutionären Wirklichkeit, die den Leidenschaft zulassenden Grazienschleier abzulegen nötigt und die ästhetische Anmut durch die ironisch kaum verhüllte Zeigefinger-mahnung zur Vernunft ersetzt. Für die »große Catastrophe, die in diesen Tagen alles, was dem Menschengeschlechte so viele Jahrhunderte lang das Ehrwürdigste und Heiligste war, ohne alle Rücksicht und Schonung umgestürzt« hat,⁷⁸ bieten die Gespräche eine verblüffend einfache Erklärung. Die Katastrophe der Revolution sei das Ergebnis aus »dem ewigen Streite, worin Privatvorteile und gemeines Bestes mit einander verwickelt sind«,⁷⁹ der mangelnden Tugend also, die beide harmonisieren soll zur anthropologischen Ganzheit und zur besten Ordnung der Dinge im vernünftigen Allgemeinwohl. Der Überwindungsversuch des revolutionären Geschehens gründet in den *Gesprächen* wie schon im frühen Lehrgedicht auf dem Gegensatz von Ordnung und Chaos, von Vernunft und leidenschaftlicher Schwärmerei und ist ein Ordnungsversuch der scheinbar Zeit über- und Mensch durchschauenden Vernunft.

78 Christoph Martin Wieland: *Götter-Gespräche* (Anm. 74), S. 634.

79 Ebd., S. 661.

Dem wird man entgegen, dass die Gespräche nur die Standpunkte verschiedener Figuren repräsentieren, durch ihre perspektivische Bindung in ihrer Partialität und Fragwürdigkeit ausgestellt werden und es deshalb nicht erlauben, eine vorherrschende Zentralansicht zu bestimmen.⁸⁰ Allerdings ist auffällig, dass unter den Beteiligten der durchweg ironischen Dialoge fast keiner einen bejahenden Standpunkt gegenüber der Revolution einnimmt. Nur ein einziges Mal, anlässlich des Föderationsfestes am 14. Juli 1790, ergreift ein Gesprächspartner begeistert Partei für die Revolution, die das »Glück ihrer Nachkommenschaft auf ewig befestigen soll«. Durch den »gesellschaftliche[n] Vertrag« würde sich der Staat endlich in einen »lebendige[n] organische[n] Körper« verwandeln, belebt von »Gesetzen, deren Gründe die allgemeine Vernunft mit unauslöschlichen Zügen in jede Menschenseele geschrieben hat«: die Realisierung dessen, was »bisher nur ein Traum der Weisen« gewesen sei. Leider muss dieser neue Tag von menscheitsgeschichtlicher Bedeutung, der die seraphische Vision des Weisheit verbürgenden diamantenen Bandes im Lehrgedicht ins Politische wendet, durch einen historisch verbürgten Regen ins Wasser fallen.

Wielands nicht weniger polemischer publizistischer Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution ist ein ungefilterter Glaube an die vernünftige monarchische Idee abzulesen: »Ob Jemand im Staate diese Gewalt und die mit ihr nothwendig verbundene Majestät haben soll, hängt nicht von der Willkür des Volkes ab.« Aber: »Jemand muß sie haben«. Wer anders denkt, »gehört – ins Tollhaus«.⁸¹ Das wird zwar relativiert, indem diese Adresse an die französische Nationalversammlung als eine journalistische Fortsetzung der *Gespräche* partiell fiktionalisiert

80 »Es wird ein Spielraum eröffnet für die Thematisierung heterogener für Diskontinuitätserfahrung typischer Ordnungen. Es werden Konfrontationen und Versuche der Konsensbildung durchgespielt. Mit verschiedenen Temperamenten und von unterschiedlichen Standpunkten aus werden Artikulationen von Interessen, Reaktionen auf überraschende Ereignisse (das Problem des *Neuen!*) sowie eine Vielzahl von Formen des Redens und Schweigens, der Ironie, der Polemik, des Angriffs und der Verteidigung usf. vorgeführt.« Herbert Jau-mann: Der deutsche Lukian. Kontinuitätsbruch und Dialogizität, am Beispiel von Wielands Neuen Göttergesprächen (1791). In: Harro Zimmermann (Hg.): Der deutsche Roman der Spätaufklärung. Fiktion und Wirklichkeit. Heidelberg 1990, S. 61-90, hier S. 80.

81 Christoph Martin Wieland: Kosmopolitische Adresse an die französische Nationalversammlung. Von Eleutherius Philoceltes (1789). In: Ders.: Werke [im Folgenden: WW]. 40 Bde. Bd. 34: Aufsätze über die französische Revolution und Wieland's Stellung zu derselben. Hg. v. Heinrich Düntzer. Berlin o.J. [1879/80], S. 35-56, hier S. 55.

wird. Doch ist das nur eine fadenscheinige Relativierung:⁸² Die Revolution ist für Wieland ein Verbrechen an der Vernunft.

Der leidenschaftlich-kurzzeitige Revolutionseifer wird mit Zeus' »Überblicke«⁸³ über die bisherige Menschheitsgeschichte kontrastiert, mit dem er sich durch »die Erfahrung einer langen Reihe von Jahrhunderten [...] bekannt gemacht hat«.⁸⁴ Der historische Überblick begründet Jupiters Gelassenheit durch eine Spiegelung der Französischen Revolution in vergangenen Umstürzen, insbesondere in der Beendigung des olympischen Götterkultes im vierten Jahrhundert durch die Einführung des Christentums durch Theodosius I. Für Zeus selbst nur eine »kleine Revolution«, die die Religionsgeschichte insgesamt als zeitlich begrenzte, den Göttern selbst aber nichts anhabende Ideologiewechsel ausweist und die Zeus von seinem Göttersitz aus ebenso »schon lange ruhig kommen sah«,⁸⁵ wie er wohl auch die Französische Revolution vorhergesehen hat. Die »vielerlei große[n] Revolutionen«⁸⁶ der Geschichte hätten den Göttern bisher nicht schaden können: »Bin ich hier nicht vor allen Wirkungen ihrer Meinung von mir gesichert?«⁸⁷ Jupiters Überblick ist die Einsicht der Vernunft in die ihr gehorchenden harmonischen Weltgesetze im Gegensatz zur unbesonnenen und selbstbezogenen Leidenschaft der revolutionären Satyren: »Überall stürzen Legionen bocksbärtiger Halbmenschen, mit Fackeln und Mauerbrechern [...] daher, und verwüsten in fanatischer Wut«⁸⁸ die bestehenden, historisch gewordenen Verhältnisse, hier des vierten Jahrhunderts, in denen die des 18. reflektiert werden. Ungeachtet aller Ablehnung der »Barbarei, die ganz nahe an die rohe Tierheit ihres [der Menschen] ersten Zustandes grenzte«,⁸⁹ und da Zeus sieht, dass alles »dem ewigen Gesetze der Wechsels unterworfen« sei, das »den Monarchien« der Menschen und auch der Götter nun ein »Ende« bereiten werde, sieht er keinen Grund zum Eingreifen. Seinen überlegenen Standpunkt der überzeitlichen Transzendenz, der sich unberührt zeigt gegenüber den aktuellen, von den Leidenschaftsturbulenzen des niederen Amor durchwirbelten und deshalb »tausendfach verschlungenen Verhältnisse[n] des bürgerlichen Lebens«, stützt

82 Vgl. Gonthier-Louis Fink: *Wieland und die Französische Revolution* (1974). In: Hansjörg Schelle (Hg.): *Christoph Martin Wieland*. Darmstadt 1991, S. 407-443.

83 Christoph Martin Wieland: *Götter-Gespräche* (Anm. 74), S. 621.

84 Ebd., S. 736.

85 Ebd., S. 616.

86 Ebd., S. 629.

87 Ebd., S. 632.

88 Ebd., S. 612.

89 Ebd., S. 735.

er auf das Bild vom diamantenen Zaum der Nemesis, deren »Reich [...] gekommen« sei, da die orakelhaft verkündete, ihm sekundär durch Inspiration vermittelte, historisch einzigartige Überschneidung der »höchsten Verfeinerung und der äußersten sittlichen Verderbnis«⁹⁰ in dieser schicksalhaften Stunde verwirklicht sei. Nun

wird die unerbittliche, aber immer gerechte Nemesis, ihren diamantnen Zaum in der einen, ihr haarscharf messendes Maß in der anderen Hand, auf den Thron des Olympus herabsteigen, die Stolzen zu demütigen, die Unterdrückten zu erheben, und ein strenges Vergeltungsrecht an jedem Frevler zu vollziehen, der die Rechte der Menschheit mit Füßen trat[.]⁹¹

Was Nemesis mit ihrem diamantenen Zaum bändigt, sind »die ausschweifenden Forderungen« der »Leidenschaften und Launen«, durch die die Revolutionäre die »Rechte der Menschheit« verletzen. Am für Tiere gedachten Zaum ist die Verachtung für die menschenrechtlichen Verletzungen der Revolutionäre abzulesen, durch die das feine Tuch Minervas zur menschenunwürdigen Metapher des Zaums umgestaltet wird. Indem Nemesis mit ihm das anthropologische Gleichgewicht aus Vernunft und Leidenschaft wiederherstellt und eine »einzige Familie aus«⁹² den Menschen formt, kann die politische »schöne Harmonie des Ganzen«, die »das Wesen eines blühenden Staats ausmacht«, wiederhergestellt werden, dessen unvernünftige Disharmonie die Revolution verursacht hat.

In dieser Betrachtung verdient auch die Götter-Monarchie beendet zu werden, da sie, so Jupiter, »doch nur Stückwerk«⁹³ gewesen sei, nicht zentriert in einem einzigen, geistigen Prinzip, das auf die Vorherrschaft der Vernunft verweist. Dem gegenüber steht der Staat als »große[-] Familie«,⁹⁴ als Hausvaterutopie: »das Volk [war] nur so lange glücklich und der Monarch nur so lange sicher«, wie »dieser seine Untertanen wie Kinder betrachtete, und von ihnen hinwieder als ihr Vater angesehen wurde.«⁹⁵ Das war schon im *Agathon* der politische Idealzustand, in den der gleichnamige Protagonist am Ende des Romans gekommen war: Diese »liebenswürdige Familie« des Archytas

90 Ebd., S. 736.

91 Ebd., S. 646.

92 Ebd., S. 646f.

93 Ebd.

94 Ebd., S. 674.

95 Ebd., S. 671.

lebte in einer Harmonie beisammen, deren Anblick unsern Helden in die selige Einfalt und Unschuld des goldenen Zeitalters versetzte. Niemals hatte er eine so schöne Ordnung, eine so vollkommene Eintracht, ein so regelmäßiges und schönes Ganzes gesehen, als das Haus des weisen Archytas darstellte. [...] Jedes schien für den Platz, den es einnahm, ausdrücklich gemacht zu sein.

In Archytas selbst fand Agathon »einen zweiten Vater«, der das verbürgende Zentrum dieser schönen politischen Ordnung ist. Als zum politischen Sinnzentrum überhöhter Sympathieträger sei Archytas »bis an sein Ende« auch »als die Seele des Staats und Vater des Vaterlandes angesehen« worden; niemals »hat ein Despot unumschränkter über die Leiber seiner Sklaven geherrscht, als dieser ehrwürdige Greis über die Herzen eines freien Volkes; niemals ist der beste Vater von seinen Kindern zärtlicher geliebt worden. Glückliches Volk!« Und glücklicher Herrscher, der es verstanden habe, durch seinen »wohltätige[n] Einfluß auf den Wohlstand unsers Privat-Systems so wohl als auf das allgemeine Beste«⁹⁶ diese schöne harmonische Ordnung einer Tugend-Republic zu schaffen. Wie genau allerdings die Philosophie des Archytas aussieht, die dieses Wunderwerk ermöglicht, blieb der Roman lange schuldig, bis sie später doch noch nachgereicht wurde. Wenig überraschend, geht auch sie von der zwiespältigen Natur des Menschen aus, die aber dennoch eine permanente Steigerung zu immer höheren Graden an Tugend und Weisheit zulasse. Was sich liest wie »Maximen, die aus ›Reader's Digest‹ stammen könnten«,⁹⁷ stellt den ernstesten Versuch dar, den Roman endlich zu einem Abschluss zu bringen, um durch ›richtig generalisierte‹, orientierende Begriffe aus dem Labyrinth der schwärmerisch-idealistischen Phantasmen zur klaren, überzeitlichen und überpersönlichen Souveränität der politischen Vernunft zu gelangen. Aber auch die Metapher des diamantenen Zaums der Nemesis ist, selbstredend, eine schwärmerische Eingebung wie die Vision des diamantenen Bandes. Die vom diamantenen Zaum verbildlichte, in eine unbestimmte Zukunft vertagte Lösung der gegenwärtigen politischen Situation durch die einstige Herbeiführung eines leidenschaftszügelnden gemeinschaftlichen Vernunftzustands stößt daher in den *Gesprächen* auf ironisierende Kritik, als zum Beispiel der »Plan« vorgetragen wird, mit dem »die allgemeine Glückseligkeit« ermöglicht und zugleich auch jeder einzelne Mensch »zur Glückseligkeit geführt« werden

96 Christoph Martin Wieland: Geschichte des Agathon. Hg. v. Klaus Manger. Berlin 2010, S. 525 f.

97 Jan Philipp Reemtsma: Wielands Romane. In: Ders.: Der Liebe Maskentanz. Aufsätze zum Werk Christoph Martin Wielands. Zürich 1999, S. 45.

solle. Dazu seien die »Dinge [...] im Ganzen« zu betrachten und »die Vollkommenheit, das Centrum, das alles zu Einem verbindet, wohin alles strebt, und worin endlich alles ruhen wird, ist der einzige Gesichtspunkt, woraus alle Dinge richtig gesehen werden«. Auf die Frage, was Jupiter von dieser seiner eigenen historischen Ganzheitsperspektive im Brennspiegel der Vernunft hält, antwortet er unerwartet: »Frage mich in funfzehn hundert Jahren wieder«. ⁹⁸ Ein bemühter und in seiner schwachen, weil politisch nicht verwertbaren ironischen Pointierung vergeblicher Versuch, den von Zeus und dem diamantenen Zaum der Nemesis repräsentierten menschheitlichen Vernunft-Idealismus durch Ironisierung aufzugeben und zugleich aufrechtzuerhalten. Auch der schon angeführten begeisterten Revolutionsrede des Jupiter Horkius, die endlich den »Traum der Weisen« einer lebendigen tugendhaften staatlichen Ordnung, die sich auf von der »allgemeine[n] Vernunft« verbürgte Gesetze beruft, »wirklich« ⁹⁹ werden lasse, wird von Jupiter Olympius mit ironischem, aber sich abnutzendem Spott begegnet, der nicht mehr ist als eine Pose. Hinter diesem Spott steht die Kritik, dass weise idealistische Pläne an der kontingenten Wirklichkeit des Menschen scheitern müssen: »Die Leidenschaften der Menschen sind es eben, mein Sohn, was mir meinen Plan, wenn ich einen mit ihnen hätte, alle Augenblicke verwirren würde«, hält Zeus gleich im ersten Gespräch fest. Politische Ordnungsversuche seien daher vielmehr »nach Beschaffenheit der Menschen und der Umstände« anzugehen und keine platonischen Utopien zu entwerfen, was bedeute, »einer idealischen Republik Gesetze vorzuschreiben« und darüber die »wirkliche« ¹⁰⁰ zu vergessen.

Leicht gesagt, schwer getan. Die Lösungsvorschläge der Gesprächsbeteiligten bleiben denn auch abstrakt und kreisen um eine zwischen Herrscher und Volk vermittelnde harmonisierende Konstitution, durch die »mit Überlegung und Vernunft« an den »Endzwecken« der Natur mitgewirkt werden könne, an dem »großen Plane der Natur, der ewig steigenden Vervollkommnung der Menschheit«. ¹⁰¹ Diese Verfassung sei aber nicht auf einem flüchtigen ¹⁰² enthusiastisch-schwärmerischen Höhen-

98 Christoph Martin Wieland: Götter-Gespräche (Anm. 74), S. 640.

99 Ebd., S. 652.

100 Ebd., S. 681.

101 Ebd., S. 675.

102 »Der Enthusiasmus, den die neuerworbene Freiheit einem lange unterdrückten, aber von Natur lebhaften und feurigen Volke einhaucht, wirkt wie die erste Liebe: der Liebhaber glaubt in gewissen Augenblicken mehr als ein Mensch zu sein, weil ihm die Geliebte eine Gottheit ist. [...] aber er müßte wirklich ein Gott sein, wenn ihm eine so hohe Spannung natürlich genug werden könnte, um lange zu dauern.« Ebd., S. 657.

flug der Leidenschaften zu gründen, da »hitze Mittel das Übel nur ärger machen« würden und die revolutionsbegeisterten Demagogen nur »eine Verfassung« wollten, »worin sie gewiß waren die erste Rolle zu spielen«. ¹⁰³ Die durch »zusammenverschworne Bande ehrgeiziger Egoisten« ¹⁰⁴ zerrissenen »sanften Bande der Sympathie und des Wohlwollens« ¹⁰⁵ müssten wiederhergestellt werden. Dieser zur Vernunft-Utopie führende Sympathie-Idealismus, der sich trotz aller ironischen Problematisierung über den diamantenen Zaum auf das metaphorische Protektionsabstraktum der frühen Jahre, auf den »Schirm« der vernünftig-weisen, tugendhaften »Humanität« berufen muss, um sich der bestürmenden politischen Leidenschaften zu erwehren, zeigt das fundamentale Problem des idealistischen Lösungsversuches an. Der anthropologische Dualismus, auf dem dieser Idealismus basiert, kann nicht überwunden werden und muss deshalb notwendig auf die politischen Verwicklungen der Wirklichkeit übertragen werden, die er nur mit derselben Schematik auflösen kann, die ihm selbst zugrunde liegt. Die politische Ratlosigkeit dieses Vernunft-Idealismus wird durch Ironie und perspektivische Anbindung nur notdürftig kaschiert. Der vernunftbewahrende Schirm der Humanität ist auch der »Schild[-]« der Kosmopoliten, die eben nichts im Schilde führen, außer das »verderbliche Ringen der Leidenschaften mit Leidenschaften« durch die »sanfte, überzeugende, und zuletzt unwiderstehliche Übermacht der Vernunft« ¹⁰⁶ zu ersetzen. Eine unbeirrbar Zuversicht, die sich aus dem Glauben an eine aus dem Lehrgedicht bekannte kosmische Sympathie speist, die »sich im ganzen Universum zwischen sehr ähnlichen Wesen äußert, und in dem geistigen Bande, womit Wahrheit, Güte und Lauterkeit des Herzens edle Menschen zusammen kettet«. ¹⁰⁷ Derselbe Vernunft-Idealismus wird durch Jupiters Vision des diamantenen Zaums der Nemesis vermittelt und entsagend bewahrt. Eine Konstellation, die bereits aus der Vision des diamantenen Bandes in *Die Natur der Dinge* bekannt ist. Und wie in Wielands frühem Lehrgedicht hat das Bild des diamantenen Zaums denselben Vorteil gegenüber den begrifflichen Formulierungen, die dasselbe ausdrücken wie dieses Bild: Seine Aussagekraft ist metaphorisch und damit ironisch, weshalb sie nicht im Ernst vom Verstand bezweifelt werden kann, der zum Skeptizismus gegenüber dem schematisch-simplen idealistischen

103 Ebd., S. 673, 740.

104 Ebd., S. 738.

105 Ebd., S. 735.

106 Christoph Martin Wieland: Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens (1788). In: SW 30, S. 155-203, hier S. 173, 191.

107 Ebd., S. 174.

Lösungsangebot für die bedrängende Komplexität einer ins Chaos stürzenden politischen Wirklichkeit führen würde.

Ergänzt wird der diamantene Zaum der Nemesis vom »großen diamantenen Spinnwirtel«¹⁰⁸ der Parzen, was in der Kombination den Versuch ausdrückt, das Gewirr der politischen Kontingenz zweifach verstärkt zu mäßigen und diesen Idealismus durch die Qualität des Wunderbaren, die der Diamant seit dem frühen Lehrgedicht aufweist, ironisch doch noch zu bewahren. Metareflektiert wird das Bild des diamantenen Zaums zur Metapher eines unverbrüchlichen idealistischen Vernunftoptimismus, dem selbst die Zügel angelegt werden müssen, um der leidenschaftlichen Kontingenz ihr Eigenrecht einzuräumen. Die ästhetische Programmatik der *Comischen Erzählungen*, die Leidenschaften zu mäßigen, indem man sie zulässt, wird hier übersetzt in eine politische: »Das sicherste Mittel, die Wirkungen der furchtbaren und in gewissem Sinne unermesslichen Energie des menschlichen Geistes unschädlich zu machen, ist, wenn man ihr freien Spielraum läßt.«¹⁰⁹ Nicht ungezügelt sollen sie zugelassen werden, sondern sublimiert durch die »Musen und die Philosophie«, um die Menschen »von allen Überbleibseln der tierischen Wildheit ihres ersten Zustandes zu befreien; sie durch den Reiz des feinen Vergnügens der Sinne und des Geistes, durch die sanften Bande der Sympathie und des Wohlwollens«¹¹⁰ zu wahren, tugendhaft-vernünftigen Menschen zu machen, die ihr Privatinteresse dem Allgemeinwohl unterordnen. Unter dem Druck der offenbar unverbesserlichen anthropologischen Realität wird die Metapher des diamantenen Zaums in den *Neuen Götter-Gesprächen* zur Metapher eines um Realismus bemühten Idealismus, der sich auf ein ins Politische gewendetes Haller'sches ›dereinst‹ vertröstet, während er bei aller Ironie und Reflexion Sorge tragen muss, dass dereinst »selbst von diesem Schatten nichts als eine leere Stimme übrig blieb, welche gerade noch so viel Kraft hatte, nachzuhallen was ihr zugerufen wurde«.¹¹¹ Mit dem diamantenen Zaum sind die *Götter-Gespräche* selbst gemeint.

Sie zeigen, dass der Vernunft-Idealist Gefahr läuft, zum spottenden Echo seiner eigenen, sich über die Zeit bis zur Einlösung seines idealistischen Programms abnutzenden Ansichten zu werden, wenn die tugendhaft-sympathetischen Zuversichtsstabilisatoren ausbleiben, in die der Idealist

108 Christoph Martin Wieland: *Götter-Gespräche* (Anm. 74), S. 655.

109 Ebd., S. 681.

110 Ebd., S. 734 f.

111 Christoph Martin Wieland: *Der goldne Spiegel oder die Könige von Scheschian*. Eine wahre Geschichte aus dem Scheschianischen übersetzt. In: SW 4-7, hier 7, S. 46.

seine diamantene, unverbrüchliche Hoffnung setzt. Ohne den ideellen Schutz dieses Diamanten wird er desillusioniert auf den affektiven Wogen seiner Idealismusentsagung und -aufrechterhaltung umhergeworfen wie das seraphische Sternenreise-Ich des frühen Lehrgedichtes. Ihm bleibt nur, seinen diamantenen Idealismus durch ironisch kaum verhüllte, verbitterte Mahnungen abzuwetzen, zu denen die Enttäuschung des unverbesserlichen Vernunftgläubigen drängt.

Der diamantene Spinnwirtel der Parzen verbürgt dabei ebenso die Umschließung der sich rasant abspulenden, kontingenten Weltgeschichte mit der gesetzlich wirkenden, mäßigend-ordnenden Vernunft wie er den grundierenden Vernunft-Idealismus als gedanklich um sich selbst kreisende Spulenzugbewegung kennzeichnet, die den Verfehlungen der Realität letztlich nur mit unentwegten, spottenden und immer gleichen Klagen beikommen kann.

Auch deshalb rückt Wieland in den frühen Jahren der Französischen Revolution Peregrinus Proteus so nahe, dass er ihn von seinem geschätzten antiken Vorbild Lukian zu einseitig beurteilt sieht. Für Wieland ist dieser Proteus zwar ein »von Sinnlichkeit und ausschweifender Einbildungskraft beherrschte[r] halb wahnsinnige[r] Scharlatan«. ¹¹² Als ein Schwärmer, der sich für seine durch keine Evidenz ins Wanken zu bringende innerste Überzeugung nach dem mythologischen Vorbild des Herkules selbst verbrannte, wird er aber auch zum ausgelagerten poetischen Mahnmal eines unverbesserlichen Idealisten, der zuallererst sich selbst getäuscht hat. Schmidts Romanfigur ist daher zu korrigieren: Nicht intelligente Menschen erkennt man daran, dass sie Wieland lieben, sondern idealistische. Für sie funkelt sein Werk beständig und reizvoll wie ein Diamant.

112 Christoph Martin Wieland: Peregrinus Proteus. In: SW 27-29, hier 27, S. 11.