

JÜRGEN SCHARFSCHWERDT

WERTHER IN DER DDR

Bürgerliches Erbe zwischen
Sozialistischer Kulturpolitik und gesellschaftlicher Realität

Walter Müller-Seidel zum 60. Geburtstag

Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 22 (1978), S.235-276.

Ulrich Plenzdorfs Werther-Adaption *Die neuen Leiden des jungen W.*, 1972 in Heft 2 der Zeitschrift *Sinn und Form* in einer Prosafassung erschienen, 1973 in der Bühnenfassung veröffentlicht, hat sowohl in der DDR als aber auch in der Bundesrepublik ein beachtliches literaturkritisches und literaturwissenschaftliches Interesse gefunden. Dabei stand in der ersten Phase der Rezeption, die vor allem von der Literaturkritik getragen wurde, im Vordergrund - insbesondere in der Bundesrepublik - das neue ungewöhnliche Kritikpotential, das von einem Schriftsteller der DDR gegenüber der eigenen Gesellschaft zum erstenmal in dieser Form in Anspruch genommen werden konnte.¹ Es wurde vor allem darauf hingewiesen, daß die gewissen neuen Liberalisierungstendenzen, die sich auf und nach dem VIII. Parteitag der SED von 1971, nach dem Herrschaftswechsel von Ulbricht zu Honecker, zu Wort gemeldet hatten, als entscheidende Rahmenbedingungen angesehen werden müßten, um das Erscheinen des Plenzdorfschen Werkes, um die Veröffentlichung aber auch anderer Werke wie etwa Volker Brauns *Die Kipper* (ebenfalls 1973) in einem volleren gesellschaftspolitischen Sinne verständlich erscheinen zu lassen. Erich Honeckers Versicherung, daß nach dem VIII. Parteitag eine Phase offenerer Kulturpolitik, d. h. insbesondere Kunstpolitik begonnen habe (mit den oft zitierten Worten: »Wenn man von den festen Positionen des Sozialismus ausgeht, kann es meines Erachtens auf dem Gebiet von Kunst und Literatur keine Tabus geben.«),² wurde erstmals bestätigt gesehen durch eine Literatur, in der das Thema »Individuum und Gesellschaft« eine überraschend neue Auslegung erfuhr, in der der Welt menschlicher Individualität und der konkreten, individuellen Alltagswirklichkeit des Menschen eine im Rahmen des tradierten marxistischen Gesellschafts- und Menschenbildes erregend neue gesellschaftliche Bedeutung zuerkannt wurde. Und zwar dies unter ausdrücklicher Betonung des für diese Autoren selbstverständlichen Sachverhalts, daß man sich durchaus auf dem Boden des Sozialismus und der marxistischen Weltanschauung stehen sehe.

Auch die Literaturwissenschaft in der DDR und in der Bundesrepublik schaltete sich schon bald in die Diskussion um das Plenzdorfsche Werk ein.³ Es wurde hier insbesondere mit zunehmender Deutlichkeit erkannt, daß die zweihundert Jahre alte literaturgeschichtliche Vorlage des Goetheschen Werkes nicht nur eine Nebenrolle im Nachfolgetext übernommen hat, sondern in einer Vielzahl von inhaltlichen und formalen Einzelaspekten, wenn nicht sogar in entscheidenden konzeptionellen Grundlagen (die gesamte Fabel und Darstellungsentention Plenzdorfs betreffend) in dieses Werk hineinragt und seine gesellschaftskritische Struktur mitbestimmt. Vor allem Eberhard Mannack hat zuletzt mit der besonderen Art der intensiven Auseinandersetzung

Plenzdorfs mit der älteren bürgerlichen Vorlage im einzelnen bekanntgemacht.⁴

Noch nicht oder nur in recht schmalen Ansätzen wurde dagegen das kritische Verhältnis der *Neuen Leiden* zur grundlegenden kultur- und literaturpolitischen Ideologie vom klassischen bürgerlichen Literaturerbe in der DDR zum Gegenstand eingehenderer Untersuchung gemacht.⁵ Auch in der DDR selbst, wo es in der Plenzdorf-Diskussion von Anfang an mitschwang, hat es jedoch bis heute keine umfassendere Würdigung erfahren. Und dies, obwohl die Klassikideologie seit Lenin Kernstück der marxistisch-leninistischen Kulturtheorie, der aus ihr abgeleiteten jeweiligen sozialistischen Kulturpolitik und nicht zuletzt wesentlicher Bestandteil auch der seit 1934 geltenden orthodoxen Kunstdoktrin des sozialistischen Realismus darstellt. Allein in einer gewichtigeren Stellungnahme Robert Weimanns innerhalb der Plenzdorf-Diskussion erscheint das Thema entschiedener berührt,⁶ wenn auch charakteristischerweise auf eine so hohe Abstraktionsebene gehoben, daß es letztlich nur noch um die mehr oder weniger beliebig auslegbare, allgemeinere Themenstellung von Tradition und Erneuerung geht.

Es soll in der folgenden Darstellung versucht werden, die möglichen, tieferreichenden Veränderungen greifbar zu machen, die Plenzdorfs Werk im Hinblick auf die orthodoxe marxistisch-leninistische Auffassung von der vorbildhaften geschichtlichen Bedeutung des klassischen Literaturerbes für die ästhetische Kultur einer »sozialistischen« Gesellschaft exemplarisch nahelegt. Vor allem die kontroverse Plenzdorf-Diskussion in der DDR hat gezeigt,⁷ daß mit diesem Werk mehr in Bewegung geraten ist, als über die allgemeine Thematik von »Individuum und Gesellschaft« erreichbar ist. Wenn der bekannte Anwalt Fritz G. Kaul sich 1972 zu Wort meldet und dem jungen Autor mehr als zorn erfüllt bedeuten will, daß die »Verfälschung unseres sozialistischen Seins und Werdens« in diesem Werk einhergehe mit einer Art Verhunjung der überlieferten klassischen Kultur in diesem gleichen Werk, vor allem in Gestalt eines Fäkalienvokabulars, das beiden historischen Realitäten völlig unangemessen sei,⁸ dann meldet sich hier ein soziokulturelles Selbstverständnis zu Wort, das die eigene Gegenwart nur über eine weit zurückliegende kulturgeschichtliche Vergangenheit erreichen kann und über eine kritische Befragung der älteren Vergangenheit zugleich die Gegenwart in Frage gestellt sieht.

In einem folgenden ersten Teil wird anhand der älteren *Werther*-Interpretation von Georg Lukács (1936), die das gesamte *Werther-Bild* der Literaturgeschichtsschreibung in der DDR maßgeblich beeinflußt hat, ja z. T. noch bis in die Gegenwart leitet, und des nun schon drei Jahrzehnte geltenden *Werther*-Bildes der DDR selbst, das gegenüber dem Lukácsschen zugleich auch partielle Modifikationen erkennen läßt, die traditionelle marxistisch-leninistische *Werther*-Deutung in ihren wichtigsten Grundaspekten skizziert. Ihm soll in einem zweiten Teil, nach einem Übergangskapitel, das ersten Ansätzen zu einer neuen Fragestellung vor Plenzdorf nachgeht, die Plenzdorfsche Rezeption dann gegenübergestellt werden, die insbesondere im Rahmen der seit Anfang der siebziger Jahre deutlich greifbaren neuen, kritischen Klassikdiskussion in der DDR eine kulturpolitisch und literaturtheoretisch repräsentative Bedeutung beanspruchen kann. Es wird dabei aus methodologischer Sicht eine kultur- und literatursoziologische Fragestellung verfolgt werden, von der Annahme ausgehend, daß die in charakteristischen Erscheinungsformen unterschiedliche Rezeption dieses bürgerlichen Erbes in verschiedenen Phasen der bisherigen Geschichte der DDR einschließlich ihrer Vorbereitungsphase vor

1945 durch besondere gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Grundlagen mitbedingt ist; diese sind aufmerksam zu berücksichtigen, will man einen empirisch angemessenen Zugang zu den möglichen Wandlungen einer so zentralen kultur- und literaturpolitischen Ideologie im Gesamtrahmen einer bis heute relativ starren Kulturideologie erreichen. Dabei soll am Ende die der DDR eigene, neuere wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung zu einer empirisch verfahrenen Kultur- und Literatursoziologie seit Mitte der sechziger Jahre einbezogen werden.

I

DIE MARXISTISCH-LENINISTISCHE WERTHER-DEUTUNG UND IHRE GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN GRUNDLAGEN

Die marxistische Literaturwissenschaft und Literaturgeschichtsschreibung der DDR hatte bis Ende der sechziger Jahre ein relativ einheitliches, literaturgeschichtlich eng ausgerichtetes Bild von Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774), das von Georg Lukács schon in den dreißiger Jahren in den Grundzügen entwickelt worden war.

Ich beziehe mich hier vor allem auf Lukács' *Werther*-Aufsatz *Die Leiden des jungen Werther* von 1936, geschrieben in Moskau im Rahmen der kultur- und literaturpolitischen Bestrebungen der antifaschistisch-demokratischen Volksfrontbewegung; 1939 in Moskau zum erstenmal veröffentlicht und zusammen mit seinen weiteren, zwischen 1934 und 1944 verfaßten Arbeiten zur deutschen Klassik in Buchform einem breiten deutschen Publikum bekanntgemacht in der Aufsatzsammlung *Goethe und seine Zeit* (1947). Grundlage der folgenden Darstellung ist ferner das umfangreiche *Werther*-Kapitel in dem Band *Klassik* aus der repräsentativen literaturgeschichtlichen Reihe der DDR *Erläuterungen zur deutschen Literatur* (1. Aufl. 1956, 6. Aufl. 1971), in Verbindung mit dem Band *Sturm und Drang* aus der gleichen Reihe (1. Aufl. 1958). Drittens aber wird detaillierter vor allem einzubeziehen sein die in der DDR aufmerksam beachtete Dissertation von Peter Müller *Zeitkritik und Utopie in Goethes >Werther<* (1969), mit der sich schon so etwas wie eine grundlegendere Wende im *Werther*-Bild der DDR ankündigt. Es sind ferner die wichtigsten Publikationen berücksichtigt worden, die sich im Rahmen verschiedener Themenstellungen eingehender mit den ökonomischen und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der Sturm-und-Drang-Epoche beschäftigt haben.

Georg Lukács sieht Goethes Frühwerk in seiner *Werther* - Interpretation als die herausragende literarische Repräsentation einer frühbürgerlichen deutschen Emanzipationsbewegung, die mit der Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts begonnen hat. Im Gegensatz zur sogenannten reaktionären und faschistischen »Verfälschung« der Sturm-und-Drang-Epoche und insbesondere des Goetheschen Werkes in der geistesgeschichtlichen Literaturgeschichtsschreibung der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts (er nennt Gundolf, Strich und Korff), die den deutschen Sturm und Drang einseitig einer irrationalistischen, vorromantischen Bewegung zugeordnet und eine »chinesische Mauer zwischen Aufklärung und Sturm und Drang« aufgebaut habe,⁹ möchte er den Sturm und Drang und mit ihm Goethes Werk - als das exemplarische Werk dieser Epoche - ganz und gar noch der Aufklärungsepoche zurechnen, sie sogar als radikalisierte Weiterführung der bürgerlichen Aufklärungsbewegung verstehen. Hatte Hermann August Korff in dem 1923 erschienenen ersten Band seines monumentalen vierbändigen Epochenwerkes *Geist der Goethezeit* die Vertreter des Sturm und Drang in einer neuen irrationalen, neu-religiösen Bewegung gesehen, der es in Gegenwendung zur vermeintlichen atheistischen Aufklärung um eine literarische »Neugeburt der Religion in den wahrhaft >Gebildeten unter ihren Verächtern« gehe,¹⁰ so sieht Georg Lukács dagegen die Emanzipationsbestrebungen der Aufklärung (in Gestalt ihrer »rücksichtslosen Kritik der Religion«)¹¹ im Sturm und Drang in verschärfter Form fortgesetzt. Das heißt: *Werther* ist für Lukács Repräsentant einer »progressiven Bourgeoisie« in der »revolutionären Periode« ihrer frühen ideologischen und ökonomischen Entwicklung. Ja, das Goethesche Werk wird schließlich - im

Rahmen der gesamten europäischen Literaturentwicklung - als einer der »revolutionären Gipfelpunkte der europäischen Aufklärungsbewegung« verstanden, die die »ideologische Vorbereitung der Großen Französischen Revolution« bedeute. Die Goethesche Hauptfigur ist für Lukács der erste große literarisch-ideologische Vertreter des »bürgerlichen Humanismus« überhaupt, welcher an der neuen weltgeschichtlichen, die gesamte Neuzeit programmatisch einleitenden Grundidee der »freien und allseitigen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit« ausgerichtet ist. Diese neue Grundidee bürgerlichen Lebensverständnisses soll ihre volle gesellschaftliche und politische Erfüllung aber erst in der Verwirklichung »der vorgeschrittenen bürgerlichen Demokratie oder revolutionären bürgerlichen Demokratie« finden, welche in der Französischen Revolution zwar zum erstenmal auf der Tagesordnung des politischen Weltgeschehens steht, jedoch in dieser sich in ihren höchsten Ansprüchen noch nicht durchzusetzen vermag.¹² In dieser besonderen Themenstellung vor allem erreicht Goethes Werk für Lukács seine weltliterarische Bedeutung, denn es weist damit zugleich über die Französische Revolution hinaus in eine vollkommenere Zukunft der vollendeten sozialen und sozialistischen Demokratie. Was aber heißt »vorgeschrittene bürgerliche Demokratie« oder »revolutionäre bürgerliche Demokratie« - als Leitbild Werthers - im genaueren Verständnis Lukács'?

Schon 1928/29 hatte Lukács in seinen berühmt gewordenen *Blum-Thesen*, in denen er zum erstenmal die seine politische Philosophie von da an leitende Grundidee der bürgerlich-revolutionären Demokratie explizit entwickelt hat, vertreten, daß die soziale und sozialistische Demokratie nur als eine revolutionäre Weiterentwicklung der bürgerlichen Demokratie verstanden werden könne. »Revolutionäre bürgerliche Demokratie« aber heiße - und ich folge hier weitgehend der Interpretation von Peter Christian Ludz in seiner Einführung zu Lukács' *Schriften zur Ideologie und Politik* (1967)¹³ -, daß die Arbeiterklasse nicht mehr die Diktatur des Proletariats anstrebt, sondern in die vorgegebene bürgerliche Demokratie hineinwächst, um - bei voller Wahrung der bürgerlichen Freiheitsrechte - die bürgerliche Demokratie revolutionär so zu verändern, daß sie den »täglichen Bedürfnissen« der Arbeiter angepaßt wird. Lukács war zu dieser neuen politisch-ideologischen Position aufgrund seiner charakteristischen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Scheitern der ungarischen Räterepublik unter Bela Kun und seinen politischen Konsequenzen gelangt. Er spricht nun von einer »demokratischen Diktatur« des Proletariats, die die »vollkommene Verwirklichung der bürgerlichen Demokratie« für alle Gesellschaftsmitglieder herbeiführen soll, indem in der Zukunft einmal die soziale Gleichheit aller hergestellt sein wird und über die Vollendung der sozialen Gleichheit aller die Idee der allseitig-harmonisch entwickelten Persönlichkeit zugleich in eine verbindliche gesellschaftliche Wirklichkeit übergeführt sein wird. Hinter dieser politischen und geschichtsphilosophischen Konzeption aber steht die Vorstellung einer notwendigen universell-utopischen Revolutionierung von Mensch und Gesellschaft, die zwar die von der Arbeiterklasse durchgeführte konkrete Revolutionierung der Gesellschaft zur Grundlage hat (etwa im Ausgang und auf der Basis von Massenstreiks), die jedoch zugleich von einer Art geistiger Elite (Intellektuellen und vor allem Künstlern) geleitet wird, die allein der Arbeiterklasse ihr höchstes Bewußtsein von der zu erstrebenden totalen, d. h. ästhetischen Harmonie von Mensch und Gesellschaft zu vermitteln vermögen. Eine empirisch konkretisierbare Fragestellung aber, wie mit der realen, alltäglichen Bedürfniswelt der arbeitenden Bevölkerung, des arbeiten-

den Menschen überhaupt, das klassisch-ästhetische Postulat einer Allseitigkeit der Persönlichkeitsverwirklichung im einzelnen vermittelt werden soll, hat Lukács im Rahmen seiner noch weithin idealistischen Geschichtsphilosophie freilich noch nicht aufnehmen und verfolgen können.¹⁴ Es wird zu zeigen sein, daß genau an diesem Punkt Plenzdorf mit seiner neuen kritischen Rezeption des Goetheschen Werkes einsetzt.

Die Werthergestalt in Lukács' Interpretation ist in wesentlichen Aspekten dieser Vorstellungswelt zugeordnet, wenn sie nicht nur eine erste radikale bürgerliche Kritik an der feudalen Ständeordnung zugunsten einer neuen Gesellschaftsordnung vorzutragen hat, sondern sich zugleich entschieden kritisch gegen die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft selbst in ihrer sich im 18. Jahrhundert schon abzeichnenden einseitigen Erscheinungsform wendet. Denn Werther übt nach Lukács dezidierte Kritik an der sich durchsetzenden kapitalistischen Version der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. insbesondere an der »kapitalistischen Arbeitsteilung«, die im Widerspruch steht zur neuen Idee des »freien und allseitig entwickelten Menschen«¹⁵ (lokalisierbar etwa in der Klage Werthers, daß die »Regeln« der »bürgerlichen Gesellschaft« zu einer Aufspaltung der menschlichen Kräfte führen, von denen nur bestimmte gebraucht werden, während »noch so viele andere Kräfte in mir ruhen, die alle ungenutzt vermodern und die ich sorgfältig verbergen muß«; 1. Buch, Brief vom 17. und 26. Mai). Und in dieser Wendung gegen die sich >falsch< entwickelnde bürgerliche Gesellschaft sieht Lukács Werther zugleich aufseiten des Volkes stehen, und zwar in der Inanspruchnahme erster »plebejischer« Interessen dieses Volkes, wenn auch diese Volksinteressen nur höchst vage (im Sinne von Werthers allgemeiner Zuneigung zum einfachen Volk) angesprochen werden können.

Für Georg Lukács ist Werther im Grunde der »neue Mensch«, der erst einmal nur auf die Möglichkeit einer »plebejischen Durchführung der bürgerlichen Revolution« zu verweisen hat, damit letztlich an den in dieser frühen Epoche noch nicht lösbaren »Widersprüchen der bürgerlichen Revolution«, den »Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft«, an den »Grundproblemen der bürgerlichen Revolution« zugrundegeht.¹⁶ Die bürgerliche Gesellschaft ist an einer gegenüber den theologisch-feudalen Epochen neuen ganzheitlichen Persönlichkeitsidee orientiert, stellt aber der Verwirklichung dieser neuen Grundidee selbst ununterbrochen massive Hindernisse entgegen. Die Freiheit des ökonomischen »laissez faire« gründet nach Lukács in einer neuen Individualitäts- und Persönlichkeitsauffassung, führt aber zugleich auch zur neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit einer kapitalistischen Produktion, die den Menschen der barbarischen Arbeitsteilung und einem stumpfsinnigen Spezialistentum unterwirft: »Die kapitalistische Arbeitsteilung, auf deren Grundlage erst jene Entwicklung der Produktivkräfte vor sich gehen kann, die die materielle Basis der entfalteten Persönlichkeit bilden, unterwirft sich zugleich den Menschen, zerstückelt seine Persönlichkeit zu einem leblosen Spezialistentum usw.«¹⁷ Wie schon Schiller im Rahmen der neuen bürgerlichen Ästhetik des 18. Jahrhunderts in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* als erster explizit vertreten hat, daß der »Antagonismus der Kräfte« das große Instrument der Kultur sei, um »die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln« (6. Brief), d. h. Allseitigkeit der menschlichen Person erst eigentlich zu ermöglichen, wobei freilich die intensive Suche nach einer neuen Synthese und Ganzheit der entwickelten Kräfte gleichzeitig notwendig wird (Ziel der klassisch-ästhetischen Erziehungskonzeption Schillers), so ist auch Lukács der uneingeschränkten Auffassung, daß ein >vollerer< Persön-

lichkeitsbegriff eine entwickelte materielle, d. h. auch entfaltete gesellschaftliche Lebensbasis zur Bedingung hat. Von dieser differenzierten gesellschaftlichen Kultur der Neuzeit hatte schon Schiller gesagt, daß sie nicht nur dazu geführt habe, daß die einzelnen Menschen jeweils nur begrenzte Teilbereiche ihrer Anlagen zu verwirklichen vermögen, »sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind« (ebd.).

Es ist eine tragische Grundkonstellation der bürgerlichen Gesellschaft, an der Werther teilhat: Goethes Werk - verstanden als ein glühendes Bekenntnis zu einer neuen Menschwerdung des Menschen, »zu jener Erweckung der allseitigen Tätigkeit des Menschen, die die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft hervorbringt - und zugleich tragisch zum Untergang verurteilt«.¹⁸ Im Roman selbst erscheint die tragische Grundkonstellation vor allem in der allumfassenden, reinen, in sich selbst vollkommenen Liebe Werthers zu Lotte, die jedoch dem Geliebten nicht zu folgen vermag, an der bürgerlichen Verbindung mit Albert festhält, so daß Werther letztlich an dem »inneren Widerspruch der bürgerlichen Ehe« (im Sinne einer geforderten Einheit von individueller, sich selbst genügender Liebesgemeinschaft und gesellschaftlich-ökonomischer Versorgungsinstitution) scheitert: »sie ist auf individuelle Liebe basiert, mit ihr entsteht historisch die individuelle Liebe - ihr ökonomisch-soziales Dasein steht aber in unlösbarem Widerspruch zur individuellen Liebe.«¹⁹

Werther als Repräsentant der »volkstümlich-revolutionären Ideale der bürgerlichen Revolution«²⁰ bedeutet deshalb kein Eintreten für materielle, reale Interessen des >arbeitenden Volkes< (etwa der bäuerlichen Bevölkerung, die über zwei Drittel der Gesamtbevölkerung umfaßte), es ist keine klassenkämpferische Auseinandersetzung in diesem geschichtlichen Sinne gemeint, denn die empirisch vorfindbare Lebensrealität dieser Bevölkerung wird von Lukács mit keinem Wort angesprochen. Es handelt sich vielmehr um eine Orientierung am »volkstümlich Lebendigen«²¹ des einfachen Volkes, von dem - in Gestalt einer unmitttelbaren, echten und natürlichen Lebensweise - noch Rettung zu erwarten sei. Diese Rettung durch das Volk ist freilich nur zu sehen im Rahmen einer nicht näher gekennzeichneten und wohl kaum genauer zu veranschaulichenden Synthese von volkstümlicher Natur und bürgerlicher Kultur. Das heißt im gesamten Rahmen der Gedankenwelt seiner vorher entwickelten *Blum-Thesen*: die bürgerliche Gesellschaft (einschließlich ihrer kapitalistischen Produktionswirklichkeit) soll auf eine Art volkstümlichen Weges bzw. durch eine Art umfassender Aufnahme volkstümlicher Lebensweisen grundlegend humanisiert werden. Sie soll dabei vor allem über eine noch vorhandene, natürlich-einfache ästhetische Harmonie wahrhaft naiv-sittlichen Volkslebens - dies ist der im ideologischen Kern dahinterstehende Grundgedanke - in eine Zukunft vollendeter bürgerlich-ästhetischer Harmonie geführt werden.

Damit aber hat, was schon seine Idee einer allseitigen Persönlichkeitsverwirklichung an sich erkennen läßt, die materielle, empirisch-alltägliche Lebenswirklichkeit des Menschen prinzipiell jede selbständige Bedeutung verloren. Allseitigkeit als ästhetischer Zustand heißt, wenn er erreicht sein wird, die Welt der Materie, der empirisch konstatierbaren biologischen und gesellschaftlichen Abhängigkeiten menschlichen Lebens überwunden zu haben (Abhängigkeiten, die zugleich ja auch immer >Einseitigkeiten< bedeuten: wenn der Mensch arbeiten muß, um zu essen und damit leben zu können, dann ist jede Form menschlicher Selbstverwirklichung a priori an empirisch-materielle Bedingungen geknüpft, die in einer ästhetischen Harmonie

Bedingungen geknüpft, die in einer ästhetischen Harmonie wohl niemals ganz oder nur augenblicksweise in ihrer eigenen Realität und Einwirkung auf das menschliche Leben aufhebbar sein werden).

In seinem Aufsatz *Das Ideal des harmonischen Menschen in der bürgerlichen Ästhetik* (1938) stimmt Lukács denn auch mit Schiller darin überein, daß die Schönheit des Lebens materielle Stofflichkeit so zu beherrschen, ästhetisch zu bewältigen vermag, daß das Bild der Schönheit, nach Schiller »schlank und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen«, in ästhetischer Reinheit vor des Menschen entzücktem Blick zu stehen vermag:

»Alle Zweifel, alle Kräfte schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit;
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit.«

Er ist zwar der Auffassung, »daß Schiller die ästhetische Betätigung der menschlichen Arbeit allzu schroff gegenüberstellt«,²² doch die bürgerliche Welt als eine Welt der »knechtenden Wirkung der kapitalistischen Arbeitsteilung«, der »fürchterlichen Knechtung und Zerstückelung des Menschen«, der »grauenhaften Häßlichkeit« des Lebens (er ist der Ansicht, »daß die kapitalistische Gesellschaft ein großer Friedhof der ermordeten menschlichen Echtheit und Größe ist«)²³ verlangt nach einer totalen ästhetischen Harmonie, nach einer neuen grundlegenden Vollkommenheit. Eine Teilreform materieller Produktion, die die gesamte >Materialität< des Lebens nicht prinzipiell veränderte, vermag den großen Sündenfall der kapitalistischen Epoche nicht auszulöschen. Ästhetische Harmonie in diesem anthropologischen Sinne aber ist immer eine hoch gebildete Harmonie, eine wissende und hochreflektierte Harmonie, die für das einfache Volk in seiner Lebensrealität, vor allem Bildungswirklichkeit, kaum erreichbar sein wird. Und Lukács weiß selbstverständlich, daß auch Werther, und zwar schon zu Beginn des Werkes, im fünften Brief seine Volksverbundenheit kritisch dahingehend einschränken will, daß er im Hinblick auf das einfache Volk in seiner Umgebung (das »gemeine Volk«, der »sogenannte Pöbel«) unmißverständlich bekundet, wohl zu wissen, »daß wir nicht gleich sind noch sein können«; wie er ja auch an anderer Stelle die feudale Ständeordnung und die sich entwickelnde bürgerliche Wirklichkeit keineswegs in jeder Hinsicht in Frage gestellt sehen will: »Was mich am meisten neckt, sind die fatalen bürgerlichen Verhältnisse. Zwar weiß ich so gut als einer, wie nötig der Unterschied der Stände ist, wie viel Vorteile er mir selbst verschafft: nur soll er mir nicht eben gerade im Wege stehen, wo ich noch ein wenig Freude, einen Schimmer von Glück auf dieser Erde genießen könnte«. (24. Dezember 1771) Wilhelm Meister aber wird wenig später im klassischen Bildungsroman - Lukács hat seinen *Wilhelm Meister*-Essay ebenfalls 1936 geschrieben - an zentraler Stelle demonstrativ seine kritische Lebenserfahrung dahingehend zusammenfassen, daß eine allseitige Persönlichkeitsausbildung (»mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht«) nur in der Welt des Edelmannes, nicht in der des Bürgers möglich sei. Während der Bürger arbeitet, »leisten und schaffen« solle (»er soll einzelne Fähigkeiten ausbilden, um brauchbar zu werden«), ist der Adlige freigesetzt von Arbeit, denn dieser gibt allein »durch die Darstellung seiner Person alles«; und er schließt seinen Vergleich mit dem Bekenntnis: »An diesem Unterschiede ist nicht etwa die Anmaßung der Edelleute und die

Nachgiebigkeit der Bürger, sondern die Verfassung der Gesellschaft selbst schuld; ob sich daran einmal etwas ändern wird und was sich ändern wird, bekümmert mich wenig« (5. Buch, 3. Kap.).²⁴

Lukács hat in seiner *Werther*-Deutung, die an der Grundidee einer allseitigen und freien Persönlichkeitsentwicklung ausgerichtet ist, die Werther in den entscheidenden Konflikt mit der gesellschaftlichen Umwelt geraten lasse, nicht berücksichtigt, daß diese Idee - zumindest im 18. Jahrhundert - auch an religiöse und religionsgeschichtliche Voraussetzungen mit rückgebunden ist, die ihre komplexe Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit erst in einem volleren Licht sichtbar werden lassen. Die Erfahrung einer freien, allseitig-harmonischen, ganzheitlichen Lebenswirklichkeit ist, in prinzipieller Betrachtung, eine innere Erfahrung, d. h. kann nur eine Erfahrung sein, die sich in der Erlebniswirklichkeit des einzelnen, inneren Menschen allein zu entfalten vermag, im Raum einer individuellen menschlichen Innenwelt und Innerlichkeit. Damit aber ist sie a priori immer eine Erfahrung, die sich konstitutiv auf der Basis von Gefühl und Empfindung, zumindest als ein rational niemals voll greifbarer Erlebnisvorgang vollzieht. Diese Erfahrung und dieser Erlebnisvorgang aber verweisen als solche auf ein Integrationszentrum im Menschen (für alle Anlagen, Neigungen, Bedürfnisse und Fähigkeiten), das alleinige und letzte Bedingung der Möglichkeit für diese Erfahrung darstellt und menschlichem Erleben eine Qualität der Tiefe, Größe und Reinheit zu geben vermag, die eine >transzendente<, die empirische Faktizität immer schon überschreitende höhere Erlebnisdimension von vornherein in sich enthält. Pietistische Religiosität, der sich Werther in ziemlicher Übereinstimmung der bürgerlichen Forschung zentral verpflichtet sehen muß, wenn auch in säkularisierter Form,²⁵ besitzt dafür den Begriff des »Gottes in uns«,²⁶ der in diesem Bereich so etwas wie eine individuelle Institution im Menschen für ein Integrationszentrum und eine solche Totalitätserfahrung darstellt. Der Säkularisierungsprozeß pietistischer Religiosität, der im *Werther* greifbar ist, verweist in diesem Themenbereich auf diesen religiösen Hintergrund immer noch deutlich zurück. In seinem Rahmen sind denn auch die zahlreichen Hinweise der Hauptfigur aufnehmbar und angemessen interpretierbar, die ein prinzipielles Unverhältnis zwischen innerer, erfüllter Erlebniswirklichkeit und äußerer, nichtiger Realitätserfahrung benennen wollen.

»Daß die Kinder nicht wissen, warum sie wollen, darin sind alle hochgelahrten Schul- und Hofmeister einig; daß aber auch Erwachsene gleich Kindern auf diesem Erdboden herumtaumeln, und wie jene nicht wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen, ebensowenig nach wahren Zwecken handeln, ebenso durch Biskuit und Kuchen und Birkenreiser regiert werden: das will niemand gern glauben, und mich dünkt, man kann es mit Händen greifen.« (1. Buch, 22. Mai).

»Meine Mutter möchte mich gern in Aktivität haben, sagst du: das hat mich zu lachen gemacht. Bin ich jetzt nicht auch aktiv? und ist's im Grunde nicht einerlei, ob ich Erbsen zähle oder Linsen? Alles in der Welt läuft doch auf eine Lumperei hinaus, und ein Mensch, der um anderer willen, ohne daß es seine eigene Leidenschaft, sein eigenes Bedürfnis ist, sich um Geld oder Ehre oder sonst was abarbeitet, ist immer ein Tor.« (1. Buch, 20. Julius).

Was Lukács' *Werther*-Essay von 1936 in seiner gesellschaftskritischen und gesellschaftspolitischen Grundintention zum erstenmal programmatisch herauszustellen sucht, erscheint in der folgenden wissenschaftlichen *Werther*-Rezeption der DDR nach 1945 bzw. 1949 in den entscheidenden Grundaspekten weitgehend übernommen. Auch hier

wird Werther - repräsentativ im *Werther*-Bild der *Erläuterungen zur deutschen Literatur* zum Ausdruck gelangend - als ein frühbürgerlicher revolutionärer Geist verstanden, der sich vehement sowohl gegen die feudale Ständeordnung als auch gegen die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft wendet und dabei zugleich zum erstenmal >plebejische Interessen < vertritt.

Stärker jedoch als bei Lukács erscheint die bürgerliche Herkunft Werthers betont, seine Abstammung aus dem »wohlhabenden Bürgertum«, ferner im Hinblick auf den gesamten Sturm und Drang und seine Autoren der Sachverhalt, daß wir es hier mit »jungen Intellektuellen des Bürgertums« zu tun haben, die sich - erst einmal, vor jedem politischen Aufbegehren - »der Macht ihrer Bildung, ihres Wissens und ihrer Tatkraft bewußt« werden: »Sie drängten nach Betätigung und nach Möglichkeiten, ihre hohen geistigen Anlagen sowie ihre Persönlichkeit entfalten zu können.«²⁷ Werther und die Autoren des Sturm und Drang werden gegenüber Lukács in einem partiell neu akzentuierten Konflikt mit dem Feudalstaat gesehen, wenn die Auffassung vertreten wird, daß sich hier der Bürger zu Wort meldet, der »immer energischer dem Geburtsadel den Adel des Geistes, des Wissens und des Fleißes entgegenhält«. Es ist »bürgerliche Jugend«, die den Sturm und Drang trägt und seine Literatur prägt;²⁸ es ist eine »junge aufstrebende Intelligenz«, die freilich - hier wiederum eine gänzliche Übereinstimmung mit Lukács - »Gespräche mit den einfachen Menschen der ländlichen Umgebung« sucht, um von »ihrem Leben, ihren Hoffnungen und Wünschen« zu erfahren, »ihren wahren menschlichen Wert und ihre wirkliche Bildung«²⁹ kennenzulernen. Wie neues bürgerliches Wissen, neue bürgerliche (philosophisch-literarische) Bildung und die reale Bildungswirklichkeit des Volkes, das kaum zu lesen und schreiben vermochte, miteinander im Bewußtsein dieser jungen Intelligenz vermittelt sein sollten, bleibt aber auch hier völlig im Dunkeln. Für Werther selbst ist jedoch diese Vermittlung in Lotte gegeben, die den »Inbegriff des Natürlichen und Unverbildeten, des Einfachen und Wahrhaftigen«³⁰ darstellt (was aber nicht ausschließt, daß diese eine recht hohe Bildung besitzt, die relativ sicher mit Klopstock und der neuen bürgerlichen Romankunst Richardsons z. B. umzugehen weiß). Ist die Beziehung zu den »plebejischen Kräften« der Epoche im Sinne einer ganzen »plebejischen Tendenz« des Romans einbezogen aus der von Lukács übernommenen Einsicht, »daß diese Kräfte gesund sind und der Ursprung einer vernünftigen Lebenshaltung sein können«,³¹ so erscheint jedoch die Kritik an der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft insgesamt leicht zurückgenommen; von der kapitalistischen Arbeitsteilung, die für Lukács zugleich identisch war mit der gesamten neueren industriegesellschaftlichen Realität, ist - 1956 - in einer entschiedeneren Weise kaum mehr die Rede. Was in diesem Zusammenhang weiter auffällt ist, daß Erörterungen zur Basis-Überbau-Problematik im 18. Jahrhundert betonen, sehr viel stärker als es bei Lukács zu finden ist, daß die charakteristische Unterentwicklung der ökonomischen Basisverhältnisse in Deutschland notwendigerweise zu einem größeren Gewicht des kulturellen Überbaus, sprich kulturell-literarischen Überbaus haben führen müssen, wobei dieser dann die leitende progressive Rolle für die deutsche Gesellschaft übernommen habe.³² Dieses unverwechselbar eigene Bild des Goetheschen *Werther* aus marxistisch-leninistischer Sicht aber kann zu einer bestimmten gesellschaftspolitischen Realität der DDR in ihrer frühen Entwicklungsgeschichte vor und nach 1945 durchaus in eine engere Beziehung gesetzt werden.

Die Gründung der DDR im Jahre 1949 erfolgte unter dem Anspruch, im sowjetisch besetzten Teil Deutschlands eine gezielte, umfas-

sende geschichtlich-gesellschaftliche Erneuerung der deutschen Wirklichkeit durchzusetzen, die von Anfang an unter dem Begriff der »antifaschistisch-demokratischen Revolution« gefaßt war. Das gesellschaftspolitische Programm einer antifaschistisch-demokratischen Revolution verstand sich jedoch von vornherein im Kontext der vorhergehenden antifaschistisch-demokratischen Volksfrontbewegung der KPD vor 1945, die sich nach dem Vorbild der französischen Volksfrontbewegung (1934) auf dem sogenannten Brüsseler Parteitag (1935) in Moskau konstituiert und auf der Berner Konferenz von 1939 ihre volle programmatische Ausrichtung erhalten hatte. Das politische Programm dieser Volksfrontbewegung aber war im Rahmen seiner besonderen Entstehungsgeschichte zu wesentlichen Teilen ein kulturpolitisches Programm. Die Volksfrontbewegung mußte sich primär als eine kulturpolitisch und kulturevolutionär orientierte Bewegung insofern auffassen, als der Kampf gegen den Faschismus und Nationalsozialismus als ein Kampf gegen die »Kulturbarbarei« des Gegners gesehen wurde, der die großen humanistischen Traditionen Europas verraten habe. Nachdem die KPD 1933 in den Untergrund gegangen war bzw. emigrieren mußte, die sozialistischen Parteien insgesamt die gesellschaftliche Basis ihrer Arbeit und ihres Selbstverständnisses verloren hatten, war in der Emigration der gesellschaftliche Kampf weitgehend zu einem Kulturkampf geworden. Schon auf dem Moskauer Schriftsteller-Kongreß von 1934, dem I. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller, an dem zahlreiche deutsche Emigranten teilnahmen, war der Kulturkampf gegen den Faschismus als eine erste Aufgabe der kommunistischen Parteien Europas gefordert worden. Bestürzt über die Breite der gesellschaftlichen Zustimmung zum Nationalsozialismus in Deutschland, d. h. konfrontiert mit dem Versagen der eigenen gesellschaftlichen Basis, mußte zwangsläufig nach bürgerlichen Bündnispartnern Ausschau gehalten werden, die als »fortschrittliche bürgerliche Intelligenz« vor allem den kulturellen Kampf gegen den Nationalsozialismus unterstützen konnten.

Auch die von der SED später verfolgte antifaschistisch-demokratische Revolution verstand sich in Hauptteilen ihrer ideologischen Grundausrichtung vor allem als eine antifaschistisch-demokratische Kulturrevolution. Und zwar dies auch insbesondere in ihrem gesellschaftlichen Selbstverständnis. Um eine breitere Zustimmungsbasis in der Bevölkerung zu erhalten, mußte zumindest die gesamte »fortschrittliche Intelligenz« für die gesellschaftspolitische Regeneration dieses Teils Deutschlands gewonnen werden. Nur im Rahmen dieser Grundprogrammatik ist es letztlich auch in einem volleren geschichtlichen Sinne verständlich, daß Georg Lukács im ersten Jahrzehnt nach 1945 diese große kultur-, kunst- und literaturpolitische Wirkung erlangen konnte mit einer Gesellschaftstheorie - und, in sie eingelassen, Literaturtheorie -, die ihre gesellschaftspolitische Konkretisierung von Lukács zum erstenmal in seinen *Blum-Thesen* von 1928/29 erhalten hatte. Diese Zusammenhänge, vor allem im Hinblick auf die kulturpolitische Vorstellungswelt der Volksfrontbewegung vor 1945 und ihre Fortsetzung in der Kulturpolitik der jungen DDR, sind inzwischen von der neueren DDR-Forschung der Bundesrepublik mehrfach dargestellt worden.³³

Der Kulturbegriff der antifaschistisch-demokratischen Kulturrevolution war von vornherein an einem charakteristischen positiven Begriff von klassisch-bürgerlichem Kultur- und Literaturerbe ausgerichtet. Das bürgerliche Literaturerbe mit seinem Zentrum in der Weimarer Klassik Goethes und Schillers (vorbereitet durch die Aufklärung Lessings und insbesondere den Sturm und Drang) wurde als Verkörperung

und Höhepunkt der besten Traditionen eines frühen, z. T. revolutionären bürgerlichen Geisteslebens in Deutschland aufgefaßt, dem sich alle fortschrittlichen Kräfte in der DDR verpflichtet sehen sollten. Es wurde in diesem Zeitraum nicht danach gefragt, welche Funktionen im einzelnen diese Literatur in concreto für die arbeitende Bevölkerung in ihrer realen ökonomischen und materiellen (beruflichen, familiären und individuellen) Alltagswirklichkeit übernehmen kann. Ausgegangen wurde vielmehr von der aufrechterhaltenen Frontstellung gegen einen als imperialistisch-faschistisch interpretierten Kulturverfall im Westen, gegenüber dem das bürgerlich-klassische Literaturerbe vor allem Halt gewähren sollte. Bemühungen, eine entschiedenere sozialistische Fragestellung in die Rezeption dieses Erbes einzubringen, in Gestalt etwa von Eislers *Faust*-Oper von 1952 oder Brechts *Hofmeister*-Bearbeitung von 1951 (des Lenzschen *Hofmeisters* aus dem Sturm und Drang) verfielen einer z. T. vehementen Kritik.

Vor allem das Bild der Sturm-und-Drang-Epoche zeigt Parallelen zur soziokulturellen Situation in der DDR in den beiden ersten Jahrzehnten ihrer Geschichte, die auch für die *Werther*-Interpretation in diesem Zeitraum charakteristisch sind. Den Sturm und Drang als die »heroische Durchbruchperiode unserer jungen Klassik«³⁴ zu verstehen, heißt, ihm Eigenschaften zuzugestehen, in denen sich die junge DDR im besonderen Maße wiederzuerkennen vermochte, deren höchstes kulturrevolutionäres Ziel in der Erreichung und nochmaligen Verwirklichung der gesellschaftspolitischen Vorstellungswelt der Weimarer Klassik festgemacht war. Auch die SED-Führung sieht sich in diesem Zeitraum noch einer Art von dreipoligem gesellschaftspolitischen Bezugssystem verpflichtet. Sie kämpft nach eigener Auffassung gegen die noch vorhandenen faschistisch-reaktionären gesellschaftlichen und kulturellen Traditionsbestände (auch im eigenen Land), vor allem aber in ihrer Einwirkung durch die Bundesrepublik, für den Aufbau einer neuen Wirtschaft, die in kritischer Auseinandersetzung mit dem bürgerlichen Kapitalismus steht, dabei modernen industriegesellschaftlichen Sachzwängen jedoch nicht entrinnen kann, und sucht eine engere Verbindung zur arbeitenden Bevölkerung, ohne jedoch diese erreichen zu können oder auch - wie selbstkritische Rückblicke seit Anfang der siebziger Jahre schon vermerkt haben³⁵ - in einer gezielteren Weise erreichen zu wollen. Die empirische Wirklichkeit der Mehrheit der DDR-Bevölkerung ist für die Kulturpolitik der SED in diesem Zeitraum noch kein Gegenstand eines selbständigen Interesses. Die *Werther*-Figur erscheint deshalb in der Nachfolge der Lukácsschen Deutung zusammengefaßt in einer Weise durch die marxistisch-leninistische Kulturpolitik der frühen Geschichte der DDR gesellschaftlich funktionalisiert, daß sie letztlich plan der gesellschaftspolitischen Interessenlage einer bestimmten begrenzten gesellschaftlichen Führungsgruppe folgt. Bedeutsam ist gerade in diesem Zusammenhang, um dies festzuhalten, daß das *Werther*-Bild der DDR das Lukácssche Grundthema einer radikalen Kritik der bürgerlich-industriegesellschaftlichen Arbeitsteilung durch Goethes Werk vor dem Hintergrund der Notwendigkeit, eine eigene, moderne Industriegesellschaft aufzubauen, die die kapitalistische einmal eingeholt und überholt haben soll, weitgehend zurückgedrängt hat.

II

ERSTE ANSÄTZE ZU EINER NEUEN FRAGESTELLUNG

Und doch geht das marxistisch-leninistische *Werther*-Bild der DDR in ihrer Frühzeit in diesem ideologischen Grundschema nicht ganz auf.³⁶ Betrachtet man nämlich die *Werther*-Interpretation Lukács' und der frühen Literaturgeschichte der DDR in einem besonderen Aspekt der Gesamtdeutung etwas genauer, so sind Züge erkennbar, die - wenn auch nur sehr verhalten angedeutet - in dieses Bild nicht ganz hineinpassen, bzw. wenn sie eingepaßt würden, nach neuen gesellschafts-politischen Bedingungen dieses *Werther*-Bildes fragen ließen. Diese Züge aber verweisen auf eine neue Interpretationsperspektive, wie sie in dem *Werther*-Buch von Peter Müller Ende der sechziger Jahre dann zum erstenmal offen zutage tritt.

Schon Lukács hatte Werther am Rande als einen bürgerlichen Helden angesprochen, der einen »außerordentlich differenzierten, innerlichen Menschen« darstellt, Repräsentant einer hohen »gefühlvollen Innerlichkeit« sei, insofern in dieser Gestalt ein »Gipfelpunkt der subjektivistischen Tendenzen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts« zur Erscheinung gelange.³⁷ Im *Werther*-Bild der *Erläuterungen* von 1956 wird nun diese Dimension in der individuellen Welt von Werthers Persönlichkeit weiter aufgefüllt. Seine Liebe aus »reinem Herzen« zu Lotte hat ein »konzentriertes Ich-Gefühl« zur Grundlage, das ihn sogar als einen »Titan der Empfindung« erscheinen läßt, der sich nach Scheitern in der Umwelt ganz und gar in die »inneren, geistigen Bezirke des Menschen« zurückzieht, wobei dieser Rückzug ihn jetzt, wie gesagt wird, »teilweise auf dem Fluchtweg« zeigt, und zwar auf der Flucht aus der gesamten Gesellschaft.³⁸ Ja, der Goetheschen Figur wird auch zugestanden - was Lukács noch entschieden zurückgewiesen hatte, für den Werther in einem kompromißlosen Kampf gegen die etablierte christliche Religion, ihre feudalabsolutistisch abgesicherten Institutionen, ferner die feudalreligiösen Gebote der Moral gestanden hatte -, daß Werther eine ältere Gottesvorstellung keineswegs »vollständig« aufgibt, vielmehr daß er sich seinen Gott, »den spinozistischen Gott«, in der Weise selbst formt, daß noch deutliche »theistische Elemente, u. a. die Gottesvorstellung des alliebenden Vaters, die Unsterblichkeitsidee und der Pietismus« in Werthers Religiosität zu finden seien.³⁹ Und wenn in diesem Zusammenhang vertreten wird, daß Werther bei aller positiven, zukunftsweisenden historischen Repräsentanz einer bürgerlich-plebejischen Utopie eine gewisse, grundlegendere »Schwäche« erkennen lasse, die auf die Schwäche des damaligen Bürgertums verweise, dann wird derjenige aufmerksamere Betrachter, der die ältere bürgerliche *Werther*-Forschung kennt, durchaus hellhörig. Denn in der älteren Forschung war diese Schwäche des deutschen Bürgertums gerade im Falle Werthers als seine eigentliche Stärke ausgelegt worden: die sogenannte ökonomisch-gesellschaftliche »Misere« der deutschen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts durch die Größe einer neuen säkularisierten religiösen Kultur, insbesondere religiös-literarischen Kultur nicht nur partiell ausgleichen zu können. Im Sturm-und-Drang-Band der *Erläuterungen* wird denn auch aus diesem gegenüber Lukács neuen historischen Blickwinkel zugestanden, daß, weil in den deutschen Verhältnissen »die religiöse Ideologie noch tief in allen Schichten der Bevölkerung verwurzelt war«, sich auch in vielfacher Hinsicht der »politische Radikalismus der Stürmer und Dränger in eigenartiger Weise mit religiösen Stimmungen« verband.⁴⁰

Wesentlich veränderter aber stellt sich die Situation in Peter Müllers 1969 erschienener umfangreicher Untersuchung *Zeitkritik und Utopie in Goethes >Werther<* dar. Für Müller, dessen Dissertation vor ihrer Veröffentlichung im Hauptorgan des »Kulturbundes«, der Wochenzeitung *Sonntag* (im November 1967), in mehrseitigen Auszügen zur Diskussion gestellt worden war unter dem Titel *Ist die >Werther< - Problematik noch aktuell?*, ist Werther das - gleichsam literarische - Urbild des autonomen »modernen Menschen«, der sich zum erstenmal in seiner Ganzheit verwirklichen will. Gegenüber dem einseitigen rationalistischen Menschenbild der vorhergehenden Aufklärungsepoche greift Werther nach Müller weit über diese hinaus, ja gelangt - hier die schärfste Kontraposition zu Lukács - zu einem faktischen Bruch mit der Aufklärungsepoche im engeren Sinne, indem der Bereich des sinnlichen, körperlich-sinnlichen, leidenschaftlichen Lebens in das Menschenbild des Sturm und Drang in einer kompromißlosen Form aufgenommen erscheint. Die Kategorie einer rigorosen, ganzheitlichen »Selbstverwirklichung« in der möglichen Totalität eines auf die Innenwelt bezogenen, von ihr getragenen, umfassenden individuellen Fühlens und Denkens wird als eine neue Interpretationskategorie eingeführt, der letztlich alle Formen der sozialen Lebensäußerung subsumiert werden. Das Streben nach Selbstverwirklichung in Werther sei an einem totalen inneren Lebensanspruch orientiert, so vertritt Müller, der gerade aufgrund der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse sein eigenes Recht für sich beanspruchen kann.

»Zeitkritik« heißt nun Kritik an einer »modernen, konfliktzerrissenen Welt«, an einer »heillosen Zerrissenheit der Gesellschaft in egoistische Interessensphären«, in der jedes moralisch bindende Gesetz fehlt und in der es »keine göttliche Weltharmonie mehr gibt«. ⁴¹ Die Legitimation menschlichen Lebens ist damit notwendigerweise auf den Menschen selbst übergegangen, auf seine »natürliche Individualität«, die »nur die Bedürfnisse und die Vollendung der menschlichen Natur als Wert- und Ordnungskriterien des Daseins« noch anzuerkennen vermag. ⁴² Werthers differenzierte Empfindungsfähigkeit, seine individuelle, ganzheitliche Erfahrungs- und Erlebnisfähigkeit, so wird jetzt eingeräumt, »beurteilt alle Wirklichkeitsbereiche nicht nach ihrem vorgegebenen traditionellen Wert, sondern nach ihrem Wert für die empfindungsgegründete Individualitätsausbildung«. ⁴³ Werther verfüge nicht mehr einfach nur über eine neue Weltanschauung oder Ideologie, für die er sich einsetze, an der er sein Leben orientiere, sondern nach Müller ist bei Werther nun alles von der inneren, individuellen Erlebnis- und Erfahrungswirklichkeit abhängig: »Seine Entscheidungen regeln sich primär über sein körperlich-geistiges Sensorium, die Empfindung; die weltanschauliche Bekundung ist ein davon bestimmtes Resultat.« ⁴⁴ Es ist in einer radikal neuen Weise die individuelle innere Welt des Menschen, die Wirklichkeit in Kritik und Utopie umfassend zu konstituieren vermag. Müller zitiert Goethes Worte an Friedrich Heinrich Jacobi von August 1774: »Sieh lieber, was doch alles Schreibens anfang und Ende ist die Reproduktion der Welt um mich, durch die innre Welt die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigner Form, Manier, wieder hinstellt«. ⁴⁵

Wenn aber Dichtung im Falle des Sturm und Drang Goethes ganz und gar »poetisierte, durch das Subjekt reproduzierte Wirklichkeit« ist, ⁴⁶ dann ist die geschichtliche Wirklichkeit durch die Dichtung a priori nach Maßgabe einer jeweiligen individuellen Persönlichkeitswelt immer schon kritisiert bzw. kritisierbar, d. h. auch »objektive« Lebensgesetze, auch die überindividuellen gesellschaftlichen Gesetze (von wem auch immer eingerichtet) können einem individuellen Qualitätsmaßstab un-

terstellt werden. Von »dem Lebensrecht und der Moralität des ungeteilten Individuums, des natürlichen Menschen« auszugehen, heißt deshalb für Müller, im Falle des *Werther* eine Entfremdungsthematik zu verfolgen, in deren Rahmen eine umfassende »Selbstentdeckung« des Menschen zum neuen Sinn der Poesie wird, - eine Selbstentdeckung, für die es gegenüber dem tradierten christlichen Menschenbild »keine Warn- und Verbotsschilder ..., welche menschlichen Eigenschaften zu entdecken und welche auszulassen oder zu korrigieren sind«, mehr geben kann,⁴⁷ - Warn- und Verbotsschilder damit aber auch, die es im Hinblick auf jegliche Form von zukünftigen aufoktroyierten gesellschaftlichen Ideologien wohl ebenfalls nicht mehr geben darf. Doch eine differenziertere, innere Ordnungsmacht ist im Menschen selbst durchaus gegeben: es ist das »Herz« (die zentrale Instanz in *Werther*), in welchem »der totale Mensch das unerschöpfliche reizaussendende und reizempfangende Sensorium« besitzt.⁴⁸ Auf diesem Wege aber wird denn auch - gegenüber dem stark atheistisch ausgerichteten *Werther*-Bild Lukács' - für *Werther* ein Gottesbegriff zurückgewonnen, der - wie oben schon kritisch gegenüber Lukács angemerkt - der charakteristischen Erscheinungsform der neuen Idee allseitiger Persönlichkeitserfahrung erst ihre volle Legitimation zukommen zu lassen erlaubt: »Dieser unendliche Gott aber wohnt nicht wie bei den Christen jenseits dieser Welt und straft und zürnt nicht. Werthers Gott hat Eingang in sein Inneres gefunden; er ruht wie eine Geliebte in ihm. Gott-Natur ist in ihn eingegangen, weil seine Seele der >Spiegel des unendlichen Gottes< ist. Der ungeheure Wertunterschied zwischen Mensch und Gott ist damit aufgehoben. Gott ist der Freund des Menschen geworden.«⁴⁹

Und vor diesem Erfahrungshintergrund gelangt schließlich *Werther* nach Müller zu der zusammenfassenden Einsicht, daß in jedem gesellschaftlichen Einzelbereich der Epoche dieser >Gott< an seiner Herrschaft gehindert wird, so daß die gesamte Wirklichkeit - und jetzt auch das Volk - ihn leugnet. Indem aber eine »elegische Klage über die objektive, gesellschaftliche und menschliche Fehlleistung aller Schichten« artikulierbar wird,⁵⁰ erscheint Goethes Werk am Ende weitgehend aus demjenigen klassischen Interpretationsmodell herausgenommen, das bis dahin die marxistisch-leninistische Literaturgeschichtsschreibung der DDR geleitet hatte. Es wird von einer »totalen Verwerfung alles Gesellschaftlichen« gesprochen,⁵¹ die im Anblick der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse gerechtfertigt sei. Und *Werthers* Selbstmord am Ende kann deshalb konsequent als eine letzte, verbleibende Möglichkeit »der heroischen Selbstbefreiung des leidenden und bedrückten Menschen«, als eine letzte Möglichkeit der »Selbstvollendung im Tode« interpretiert werden.⁵² Von der Wahrnehmung >plebejischer Interessen< im *Werther* aber ist verständlicherweise nicht mehr die Rede, denn die Hauptfigur ist zum modernen Menschen schlechthin geworden, der innerhalb einer durch und durch zerrissenen Welt allein noch über eine »prometheische Selbstvollendungsfähigkeit« verfügt.⁵³

Es erscheint, hat man diese prägnante Konzeption vor Augen, keineswegs überraschend, daß sich schon bald nach Veröffentlichung dieser Arbeit eine entschiedene Kritik zu Wort meldete, in den *Weimarer Beiträgen* (1970), die schließlich den Autor 1973 zur öffentlichen Selbstkritik veranlaßte.⁵⁴ Die Kritik richtete sich vor allem auf eine, wie betont wurde, die Untersuchung einseitig leitende, »falsch verstandene >Selbstverwirklichungstheorie<«, die sowohl die ökonomischen Entwicklungsprozesse des 18. Jahrhunderts nicht eingehender berücksichtige, als aber auch (*Werther* als Vorbild für das sozialistische Menschenbild) die neue gesellschaftliche Wirklichkeit der DDR nicht erreichen ließe. Vor allem im Hinblick auf die DDR - als die reale Vor-

gabe für eine sozialistische Interpretation - erscheine die charakteristische, enge dialektische Beziehung von Individuum und Gesellschaft, von individueller Lebenssphäre und konkreter gesellschaftlicher Wirklichkeit nahezu gänzlich übergangen; eine »existenzialistisch eingefärbte Moderne-Auffassung« präge die gesamte Untersuchung. Dies aber kann insofern eine kritische Berechtigung z. T. für sich beanspruchen, als Müller mit dem seit Lukács vorgegebenen orthodoxen Interpretationsschema in der Hinsicht noch übereinstimmt, als die empirische Alltagsrealität des Menschen in seine neue >Persönlichkeitstheorie< ebenfalls noch nicht einbezogen erscheint. Hier aber setzt Ulrich Plenzdorf mit seiner *Werther*-Adaption ein, indem er die Literatur gegenüber der wissenschaftlichen Rezeption als ein Darstellungsmedium nutzen kann, das a priori sich einer jeweiligen konkreten, empirischen Realität verpflichtet sehen muß, will es menschliches Leben in den Bedingungen und Problemen seiner Existenz ästhetisch vergegenwärtigen.

III

WERTHERS LEIDEN IN DER ENTWICKELTEN SOZIALISTISCHEN INDUSTRIEGESELLSCHAFT

Die größte Überraschung, wenn nicht - vielleicht allerdings keineswegs von vornherein beabsichtigte - Provokation, die der Plenzdorfsche Text für den aufmerksamen Rezipienten in der DDR, der das kulturpolitisch verbindliche Selbstverständnis der DDR vor Augen hatte, schon in der ersten Rezeptionsphase bereithielt, ist dadurch gegeben, daß in diesem Werk zum erstenmal in einer unmißverständlichen Deutlichkeit die Vermutung zur ästhetischen Erscheinung gelangt, daß die arbeitende Bevölkerung in der DDR, in Gestalt der Arbeiterjugend, die weitgehend den gesellschaftlichen Spielraum der Handlung darstellt, das Werk Goethes nicht nur nicht kennt, sondern auch nach Kennenlernen seiner Sprach- und Gedankenwelt wenig mit ihm anzufangen weiß. Die proklamierte Volksverbundenheit des bürgerlich-literarischen Kulturerbes, die jahrzehntelang über eine wissenschaftlich intensiv entfaltete Kulturideologie und in einer breiten kulturpolitischen Massenpropaganda der Bevölkerung einzuflößen gesucht worden war, zeigt sich in diesem Werk zum erstenmal in der Literatur der DDR grundlegend problematisiert, - in einem Werk, das zugleich die größte öffentliche Resonanz in einem jüngeren Publikum der DDR erreichte. Der soziokulturelle Alltag einer arbeitenden Bevölkerung erscheint hier als gesellschaftlicher Rezeptionsraum thematisiert, über den letztlich allein die Möglichkeiten und charakteristischen Probleme einer empirischen Aufnahme bürgerlich-klassischer Literatur, des klassisch-ästhetischen Erbes überhaupt in der arbeitenden Bevölkerung im einzelnen verfolgt werden können.

Edgar Wibeau, siebzehnjähriger Lehrling in einem volkseigenen Hydraulikwerk, schmeißt eines Tages in seiner Heimatstadt Mittenberg aufgrund zahlreicher unliebsamer Erfahrungen und Erlebnisse mit seiner in vieler Hinsicht für ihn zunehmend bornierten (bürgerlich-kleinbürgerlichen) Umwelt die Lehre hin, zieht sich aus der heimatlichen Gesellschaft nach Berlin in eine auf Abriß stehende Laube zurück, wo ihm ein zerlesenes Reclamexemplar von Goethes Werk in die Hände fällt. Unter Überwindung anfänglicher großer Widerstände liest er sich allmählich in den Text ein, dessen Titel er nicht kennt, weil er das Titelblatt an einem stillen, nicht elektrifizierten Ort dringenderen als kulturell-ästhetischen Bedürfnissen opfern mußte. Er gewinnt Sympathie für den zweihundert Jahre alten Vorgänger und teilt schließlich der bestürzten Umwelt, vor allem seinem Freund Willi (Wilhelm in Goethes Text) in Form von Tonbändern, charakteristische Auszüge aus dem frühklassischen bürgerlichen Erbe mit. Die Umwelt, auch die Kindergärtnerin Charlie (Lotte) und ihr Verlobter Dieter (Albert), der mit einem Germanistikstudium gerade beginnt, ferner die Baubrigade, der er sich später in Berlin anschließt, stehen diesem Erbe jedoch fassungslos gegenüber. Hatte schon die Plenzdorfsche Hauptfigur anfangs wenig Goethe-freundlich bekundet: »Leute, das konnte wirklich kein Schwein lesen. Beim besten Willen nicht«, wobei sie insbesondere den befremdlichen Stil, den »unmöglichen Stil« kritisiert, der es in diesem Werk »nur so von Herz und Seele und Glück und Tränen« wimmeln lasse (Kommentar: »Ich kann mir gar nicht vorstellen, daß welche so geredet haben sollen, auch nicht vor dreihundert Jahren«),⁵⁵ so erscheinen ihrer gesellschaftlichen Umwelt die Auszüge als höchst »geschwollene« Texte, die aber zugleich einen »un-

heimlichen« Eindruck vermitteln;⁵⁶ sie werden als eine Textart verstanden, die möglicherweise einen »Code« darstellen soll, wobei jedoch zugleich erkannt wird, im Hinblick auf die benutzte Sprachform: »Für einen Code hat es zuviel Sinn.«⁵⁷ Wibeau weiß, was er anrichten kann, wenn er die Tonbänder losschickt: »Schade war bloß, daß ich nicht sehen konnte, wie Old Willi umfiel. Der fiel bestimmt um. Der kriegte Krämpfe. Der verdrehte die Augen und fiel vom Stuhl.«⁵⁸ Die Umwelt interpretiert schließlich das schier Unverständliche zusammenfassend in der - für eine nach ihrem Selbstverständnis einheitliche sozialistische Bildungsgesellschaft - kultursoziologisch aufschlußreichen Form (hier die Lotte-Nachfolgerin): »Er redete Blech. Ich kann es nicht anders sagen. Man konnte sich das auch nicht merken. Ein dermaßen krauses Zeug. Vielleicht nicht sinnlos, aber völlig verschoben. Von sich hatte er das nicht. Wahrscheinlich aus der Bibel, denk ich manchmal. Damit wollte er einen einfach verblüffen, das war alles.«⁵⁹

Stephan Hermlin ist der erste gewesen, der in Zurückweisung der heftigen Kritik Kauls an den *Neuen Leiden* die Auffassung vertreten hat, daß das Wichtigste an diesem Werk einer jüngeren Schriftstellergeneration in der DDR dies sei, »daß es vielleicht zum erstenmal ... authentisch die Gedanken, die Gefühle der DDR-Arbeiterjugend zeigt.«⁶⁰ In einem von der *Neuen deutschen Literatur* Ende 1972 veranstalteten Gespräch mit Lehrlingen und Schülern aber tritt deutlich hervor, daß in der Tat Goethes Werk in dieser gesellschaftlichen Schicht kaum bekannt ist und vor allem - im Rahmen der kulturell-ästhetischen Bewußtseinswelt dieser Jugendlichen, d. h. insbesondere ihrer Bildungswirklichkeit - kaum auf eine angemessene literarische Erwartungshaltung rechnen kann.⁶¹ Und wenn weiter berücksichtigt wird, daß zur gleichen Zeit im literaturwissenschaftlichen Bereich sich die Stimmen mehren, die im Rahmen einer neuen literatursoziologischen Forschung gegenüber der alten Klassikideologie, dem »Klassikzentrismus« der Kulturideologie, wie er jetzt genannt wird,⁶² betonen, daß im Hinblick auf die reale Lebenssituation breiter Bevölkerungsschichten in der DDR die Fremdheit dieses Erbes (in seiner ganzen, in ihm repräsentierten Lebens- und Erfahrungsrealität) wohl größer sei als seine Nähe,⁶³ dann wird ein prinzipiell gewandeltes Problembewußtsein greifbar, für das der Plenzdorfsche Text einen besonderen literarischen Stellenwert beanspruchen kann.

Der idealistische Dogmatismus der alten Erbe-Ideologie in seiner Empiriefindlichkeit hat vor allem nicht zur Kenntnis nehmen können, was die *Neuen Leiden* in überzeugender Weise hervortreten lassen, daß das klassische Literaturerbe so lange nicht in einer einigermaßen angemessenen Weise rezipiert werden kann, als nicht die adäquaten Verständnisgrundlagen, d. h. Wissens- und Bildungsgrundlagen zu seiner Rezeption bereitgestellt sind. Während die ästhetische Alltagskultur Wibeaus und seiner Freunde an Popmusik, Film und Fernsehen und einer Literatur ausgerichtet ist, die in neueren literatursoziologischen Untersuchungen in der DDR als eine solche angesprochen wird, die dem Selbstbewußtsein der Arbeiterklasse als unmittelbarem Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums besonders gemäß sei (d. h. die besondere Tätigkeitswelt des Arbeiters verlange vor allem nach einer ästhetisch-literarisch einfacheren Unterhaltung in Form von Abenteuer-, Kriminal- und Science-Fiction-Literatur),⁶⁴ sind Werther und Lotte bei Goethe u. a. auch damit beschäftigt, eine innigste seelisch-geistige Kommunikation über hoch gebildete Gespräche zu vollziehen. Die neue bürgerliche Romanliteratur Richardsons, der *Landpriester of Wakefield*, Klopstocks Lyrik, Homer und Ossian sind ebenso selbstver-

ständige Gesprächsgegenstände, wie die theologischen Auseinandersetzungen zwischen der älteren Aufklärungstheologie und der neuen, pietistisch beeinflussten Gefühlstheologie (etwa Lavaters) dem Freund Wilhelm von Werther zwanglos mitgeteilt werden können. Daß es heute als eine Selbstverständlichkeit angesehen werden muß, daß diese ästhetische und geistige Bildungskultur im Selbstbewußtsein des alltäglichen Über-sie-Verfügen-Könnens eines sich entwickelnden Bildungsbürgertums mit einer ihm adäquaten gesellschaftlich-ökonomischen Realität und sozio-kulturellen Alltagswelt in unmittelbarer Beziehung steht, braucht nicht eigens betont zu werden. Und Werther weiß denn auch über sein Verhältnis zum »sogenannten Pöbel«, d. h. die handarbeitende Bevölkerung, »daß wir nicht gleich sind noch sein können« (vgl. oben).

Dennoch ist, wie wir wissen, Plenzdorf bei dieser interessanten Konfrontation nicht stehengeblieben. Eine Annäherung an Goethes Werk erfolgt über die Hauptfigur durchaus - eine Annäherung, an der die unmittelbare Umwelt Wibeaus jedoch noch nicht teilzunehmen vermag -, die aber, gerade in diesen bestimmten Grenzen betrachtet, entschieden und unmittelbar an das anzuschließen scheint, was sich vorher bei Müller im Sinne eines neu akzentuierten Menschenbildes schon so offensiv zu Wort gemeldet hatte. Der Werther-Nachfolger Edgar Wibeau, der nach Überwindung der anfänglichen Widerstände eine wachsende Zuneigung zu dem Vorgänger entdecken muß (»Dieser Werther hatte sich wirklich nützliche Dinge aus den Fingern gesaugt«; »Langsam gewöhnte ich mich an diesen Werther«; »Ich hatte nie im Leben gedacht, daß ich diesen Werther mal so begreifen würde«),⁶⁵ überträgt die radikale Kritik seines Vorgängers an seiner gesellschaftlichen Umwelt in zunehmendem Maße auf die sozialistische Gesellschaft. So zitiert er Werther im Hinblick auf seinen Rückzug aus der Gesellschaft in einer aktuellen Prägnanz, die auf den ersten Blick vom Autor manipuliert erscheint, aber es ist der Goethesche Originaltext (zu berücksichtigen ist, daß der Begriff der »Aktivität« eine zentrale Kategorie der sozialistischen Leistungsgesellschaft darstellt): »und daran seid ihr alle schuld / die ihr mich in das joch geschwätzt und mir so viel von aktivität vorgesungen habt - aktivität - ich habe meine entlassung verlangt - bringe das meiner mutter in einem säftchen bei.«⁶⁶

Im einzelnen interpretierenswert sind auch die beiden folgenden Zitierungen des Goetheschen Originaltextes in Konfrontation mit der gegebenen sozialistischen Umwelt, d. h. Leistungs- und Konsumgesellschaft:

»Es ist ein einförmiges Ding um das Menschengeschlecht. Die meisten verarbeiten den größten Teil der Zeit, um zu leben, und das bißchen, das ihnen von Freiheit übrigbleibt, ängstigt sie so, daß sie alle Mittel aufsuchen, um es loszuwerden.«⁶⁷

»Man kann zum Vorteile der Regeln viel sagen, ungefähr was man zum Wohle der bürgerlichen Gesellschaft sagen kann. Ein Mensch, der sich nach ihnen bildet, wird nie etwas Abgeschmacktes und Schlechtes herbringen, wie einer, der sich durch Gesetze und Wohlstand modeln läßt, nie ein unerträglicher Nachbar, nie ein merkwürdiger Bösewicht werden kann; dagegen wird aber auch alle Regel, man rede, was man wolle, das wahre Gefühl von Natur und den wahren Ausdruck derselben zerstören!«⁶⁸

Und auch deutlichere Töne werden hörbar (hier erscheinen mehrere Textstellen zusammengezogen):

»o meine freunde / warum der strom des Genies so selten ausbricht / so selten in hohen fluten hereinbraust und eure staunende

seele erschüttert - liebe freunde / da wohnen die gelassenen herren
auf beiden Seiten des ufers / denen ihre gartenhäuschen / tulpen-
beete und krautfelder zugrunde gehen würden / die daher in zeiten
mit dämmen und ableiten der künftig drohenden gefahr ab-
zuwenden wissen - das alles - / wilhelm / macht mich stumm - ich
kehre in mich selbst zurück und finde eine welt«. ⁶⁹

Edgar Wibeau, der in seiner eigenen Innenwelt ebenfalls eine neue Welt findet, stirbt zwar anders als Goethes Werther («Ich meine, ich hätte nie im Leben freiwillig den Löffel abgegeben. Mich an den nächsten Haken gehängt oder was. Das nie«, ⁷⁰ er stirbt durch einen 380 Volt starken Stromschlag aufgrund einer >Unvorsichtigkeit< bei der Bemühung, in individualistischer Vereinzelung - gegenüber seiner Arbeitsbrigade - eine nebellose Farbspritzpistole für die sozialistische Gesellschaft zu entwickeln. Doch bekundet er am Ende, daß er sich dem Vorgänger in seiner Gefühls- und Gedankenwelt sehr weit genähert hat: »Ich war jedenfalls fast so weit, daß ich Old Werther verstand, wenn er nicht mehr weiterkonnte.« ⁷¹ Und er schließt mit der Überlegung - aus dem >Jenseits< jenseits des Jordans gesprochen -, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach zumindest nicht mehr in seinen Heimatort Mittenberg zurückgekehrt wäre.

Was vor dem Hintergrund der lange Zeit allein geltenden marxistisch-leninistischen Erbeauffassung zusammenfassend also festgestellt werden kann, ist eine Art neuer gesellschaftlicher Orts- und Funktionsbestimmung dieses Erbes und seiner gesellschaftskritischen Potenz in der Wirkungsgeschichte der *Werther*-Dichtung in der DDR in doppelter Hinsicht. Einmal: daß dieses Erbe, der Arbeiterklasse bisher kaum bekannt, dieser nun zum erstenmal in einer verbindlicheren Weise vermittelt werden soll und sicher dem Zuschauer und Leser in einem Prozeß des ersten, intensiveren Kennenlernens auch vermittelt werden kann; was nur möglich ist über eine neue Sprach- und Vorstellungswelt, die dem Goetheschen Text zwar historisch partiell unangemessen ist, ihn jedoch in einer jugendlich-saloppen, naiv-unmittelbaren Zugangsweise durchaus in zentralen Aspekten erreichen läßt. Zum anderen: daß eine eingehendere Bemühung um dieses Erbe für eine bis dahin ausgeschlossene, in der Wirkungsgeschichte übersehene gesellschaftliche Schicht eine neue kritische Potenz dieses Erbes zu entdecken vermag, die es aktualisierend auf die eigene Gesellschaft neu zu beziehen erlaubt. Eine empirisch-gesellschaftliche Neuorientierung der Rezeption ist gleichsam zum erstenmal imstande, eine angemessene Aktualisierung dieses Erbes in seiner volleren, d. h. umfassenderen gesellschaftskritischen Wirkungsmöglichkeit vornehmen zu können. Daß die *Werther*-Rezeption Plenzdorfs - literaturwissenschaftlich betrachtet - ein größeres Recht der Angemessenheit an Goethes Text für sich beanspruchen kann (gegenüber der lange Zeit bestimmenden Lukács-Deutung), dürfte heute von marxistischer Seite prinzipiell nicht mehr geleugnet werden können. Denn Werthers Kritik an der »bürgerlichen Gesellschaft« beschränkt sich ja keineswegs, wie oben schon zu sehen war, auf eine Kritik an der entstehenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Werthers Kritik - und dies ist in der Arbeit Müllers, der bürgerlichen *Werther*-Forschung folgend, richtig erkannt worden - ist zumindest auch eine Kritik an jeglichem (veräußerlichten) Regelsystem einer komplexen Gesellschaft, die durch Gesetze, gesellschaftliche Verkehrsregeln, durch verfügte gesellschaftliche Ideologien ein überindividuel-

les Ordnungssystem und differenziertere Gesellschaftsstrukturen abzusichern hat, die mehr oder weniger für jede neuzeitliche Gesellschaft, d. h. moderne Industriegesellschaft, charakteristisch sind. Es ist eine umfassendere Entfremdungsthematik, auf die sich schon Werther - in pietistisch vertiefter Rousseau-Nachfolge - bezogen weiß, wenn er klagt (der Schlußgedanke dieser Textpassage wird von Edgar Wibeau in betonter Form aufgegriffen):

»Wenn ich die Einschränkung ansehe, in welcher die tätigen und forschenden Kräfte des Menschen eingesperrt sind; wenn ich sehe, wie alle Wirksamkeit dahinaus läuft, sich die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, die wieder keinen Zweck haben, als unsere arme Existenz zu verlängern, und dann, daß alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens nur eine träumende Resignation ist, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt. - Das alles, Wilhelm, macht mich stumm. Ich kehre in mich selbst zurück und finde eine Welt!« (1. Buch, 22. Mai).

Es ist, was die Plenzdorfsche Adaption, bezogen auf die reale >sozialistische< Alltagswelt, hervortreten läßt, eine Grundorientierung an einer Idee vollkommenerer Persönlichkeitsentfaltung, die charakteristische säkularisiert-ideelle Grundlagen eines komplexeren Menschenbildes nicht verleugnen kann: zumindest umfassendere anthropologische Voraussetzungen, die dem Menschen die Möglichkeit einer ganzheitlichen, individuellen Lebens- und Wirklichkeitserfahrung bereitzustellen vermögen; und die als diese ganzheitliche Individualitätserfahrung auf einen inneren Gefühls- und Empfindungsbereich im Menschen verweist, der allein den charakteristischen Entfremdungsprozessen in einer modernen, hochentwickelten, sich weiter rationalisierenden Industrie- und Konsumgesellschaft in einer prinzipielleren Weise noch kritisch zu begegnen vermag.

Das Leiden, das Edgar Wibeau aus seiner Umwelt bezieht, ist nämlich - genauer betrachtet - ein Leiden veränderter oder mangelnder Selbstverwirklichung in einem bestimmteren Sinne. Es ist keineswegs ein unmittelbar ökonomisch bedingtes Leiden, gründend etwa in >sozialer Armut<, das ihn nicht zu einem harmonischeren Leben gelangen läßt, sondern ein Leiden, das in alltäglichen, bornierten Lebensverhältnissen seine Grundlage hat, die als uneigentliche Lebensverhältnisse gerade in ihrer alltäglichsten, gewöhnlichsten Realität ihre Uneigentlichkeit enthüllen. Die zunehmende Rationalisierung der modernen Gesellschaft mit ihren spezifischen Sonderformen in der hochbürokratisierten sozialistischen Gesellschaft macht sich vor allem im Alltag der unteren Bevölkerungsschichten geltend, die der »sozialistischen Arbeitsteilung«, dem Leistungs- und Konsumdruck, den Leistungs-, Kontroll- und allgemeinen Reglementierungsmechanismen der Gesellschaft in besonderer Weise ausgesetzt sind. Gemindert wird dieser Druck durch die gegebenen sozialistischen Verkehrsformen, jedenfalls noch in der Gegenwart, im gesellschaftlichen Alltag der sozialistischen Industriegesellschaft keineswegs.⁷² Wibeau stößt sich an einer Umwelt, die nicht bereit ist, die realen Mängel, Probleme und Widersprüche des individuellen Alltagslebens zur Kenntnis zu nehmen, um sich mit ihnen in einer selbstverantwortlichen Weise auseinanderzusetzen.

Wibeau, der bis zu seinem spektakulären Aufbruch in die Innenwelt ein Musterbeispiel sozialistischer Erziehung gewesen ist,

nicht nur ein Musterschüler («Chef in allen Fächern»), sondern auch »bester Lehrling« («dieser intelligente, gebildete, disziplinierte Junge. Unser Prachtstück»),⁷³ der bemüht war, sich »immer aus allem raus« zu halten, »nie jemand Ärger zu machen«,⁷⁴ bricht eines Tages mit diesem Angepaßtsein, um seine Umwelt in ihrer gesamten inneren Lebensverfassung einer kritischen Betrachtung zu unterziehen.

Er mag nun nicht mehr als ein von seiner sozialistisch und leistungsgesellschaftlich emanzipierten Mutter (der Leiterin des Betriebes) jeden Tag von neuem vorgezeigtes gesellschaftliches Beispiel, als »lebender Beweis dafür rumzulaufen, daß man einen Jungen auch *sehr* gut ohne Vater erziehen kann«. ⁷⁵ Er stellt die für ihn überholten Ausbildungsmethoden für Lehrlinge in Frage, die Eisenplatten in mühseliger Handarbeit zu feilen haben, während in der Produktion die Platten schon lange mit gleicher oder größerer Genauigkeit automatisch gefertigt werden (sein Urteil: »Einstellung aus dem Mittelalter: Manufakturperiode).⁷⁶ Er läßt ein schweres Exemplar dieser Handarbeit auf den Zeh eines Ausbilders fallen, - jedoch erst, nachdem dieser zum wiederholten Male ihm zu verstehen gegeben hat, daß er keinen Wert darauf lege, Wibeaus Namen richtig, in der französischen Form auszusprechen, sondern ihn wieder einmal mit Wibau angeredet hatte; nach diesem Vorfall begibt er sich dann auf die >Flucht<. Sein »hoher Hugenottenblutdruck«, der ihn nun »plötzlich heiß und schwindlig« werden läßt, wendet sich - in der Erinnerung an die alte Lebenswirklichkeit - gegen verlangte öffentliche Selbstkritik («Das ist irgendwie entwürdigend»),⁷⁷ ferner gegen die permanente Vorhaltung, jeder müsse ein öffentlich vorzeigbares Vorbild zum Nacheifern haben («Mein großes Vorbild ist Edgar Wibeau»).⁷⁸ Das Verhältnis zur Mutter war schon früh gestört worden, weil sie ihn nicht Kunstmaler werden ließ, sondern für einen »ordentlichen Beruf« war, ebenfalls zu seinem Vater, »meinem Erzeuger, diesem Schlamper, der soff und der es ewig mit den Weibern hatte«. ⁷⁹ Er hat etwas Entschiedenes dagegen, daß man in vorgerücktem Alter, um eine leistungsgesellschaftlich orientierte Jugendlichkeit vorzutäuschen, Jeans über seine »fetten Hüften« zwingt, aber auch schon in einem Alter, wo »Studium«, »Armee« oder »Beruf« schnell dazu führen können, daß »mit keinem mehr zu reden ist«. ⁸⁰

Vor dem Hintergrund der kritischen Feststellung, daß er sein bisheriges »Leben lang nie echt allein gewesen« ist, kann er jetzt in der Isolation sein Leben zum erstenmal selbst bestimmen; er freut sich darüber, »daß mir keiner mehr reinreden konnte«. ⁸¹ Er ist gegen Pflichtfilme, gegen den Erziehungsfilm, »in dem die Leute in einer Tour lernen und gebessert werden« («daß kein Aas Lust hat, wenn er den ganzen Tag über gelernt hat, auch abends im Kino noch zu lernen, wenn er denkt, er kann sich amüsieren»). Er ist gegen kommunistische Bürokraten, den pflichterfüllten Parteikommunisten, der noch »zu Hause seine Frau prügelt«, gegen den Lehrer in der Schule, der nur zufrieden ist, »wenn er einen Text hört, den er aus dem Buch kennt« («Brauchte er nicht nachzuprüfen, ob alles stimmte, wie bei eigenen Worten»), vor allem aber auch gegen das extensive häuslich-familiäre Vor-der-Fernsehröhre-Hocken (eine Erfahrung, die er auch noch einmal in Berlin macht: »Überhaupt sah Berlin nach acht genau wie Mittenberg aus - Alles hockte vor der Röhre«). ⁸²

Er sieht nun, daß er in seiner alten, außergelenkten gesellschaftlichen Rolle als »Vorbildknabe« in Mittenberg »natürlich keinen Kan-

ten ... und eine Innenrolle schon gar nicht« haben durfte (»Ich weiß nicht, ob sich einer vorstellen kann, was das für ein Leiden war.«).⁸³

Er kann nicht mehr in einer Welt sozialistisch-bürgerlicher Oberflächlichkeit und Spießigkeit leben, in der der Inhalt des Bücherschranks nicht nach dem Inhalt, sondern der Größe der Bücher nach geordnet ist.⁸⁴ Er hat etwas Entschiedenes gegen Leute, die meinen, alles sagen und ausdrücken zu können (denn: »Wer alles sagt, ist vielleicht kein Mensch mehr«). Er möchte schließlich gegenüber den bürgerlich-kleinbürgerlich veräußerlichten Lebensformen vielfältiger Art, die eine Erstarrung des gesamten persönlichen Lebens bedeuten, in seiner Welt »immerzu in Bewegung« bleiben.⁸⁵ Er möchte deshalb auch nicht - in der klischeegeprägten Vorstellungswelt seiner Mitmenschen - hinter stereotypen gruppeneinheitlichen Arbeitskleidungen verschwinden (»Eine blaue Hose, und du bist der Heizungsmonteur. Eine olle Jacke, und du bist der neue Hausmeister. Eine Ledertasche, und du bist der vom Fernmeldeamt und so weiter«), ebensowenig als individuelle Person in Wohnungseinrichtungen aufgehen, »wo alles aufeinander abgestimmt war« (»Die Sessel nach dem Teppich. Der Teppich nach den Gardinen. Die Gardinen nach den Tapeten und die Tapeten nach den Sesseln«), wo ferner der Sonnenblumen-van-Gogh auf jeder Toilette hängt oder schließlich Wechselrahmen die Zimmerwände schmücken, die für ihn auf einen starren, d. h. festgelegten, monatlich wechselnden Konsum bildender Kunst verweisen (»Wechselrahmen. Wenn ich alle Bilder der Welt sehen will, geh ich ins Museum. Oder mir geht ein Bild an die Nieren, dann häng ich es mir dreimal ins Zimmer, damit ich es von überall sehen kann. Wenn ich Wechselrahmen sah, dachte ich immer, die Leute haben sich verpflichtet, im Jahr zwölf Bilder anzusehen.«).⁸⁶

Indem Wibeau zusammenfassend darüber klagt, daß ihm diese Welt verwehrt hat, eine individuelle »Innenrolle« wahrzunehmen und zu entfalten, kann er sich permanent als ein »verkanntes Genie« auffassen, das sich zwar selbst ironisch zu nehmen weiß, jedoch zugleich auf eine prinzipiellere Negierung seiner Ansprüche durch die Umwelt hinzuweisen sucht.

Volker Braun hat in seiner vielbeachteten *Unvollendeten Geschichte* von 1975, in Zitierung der Plenzdorfschen *Werther*-Rezeption kritisch darauf aufmerksam gemacht, daß Plenzdorf sich noch zu sehr - in den angesprochenen gesellschaftlichen Bereichen - seiner Auffassung nach »an Äußerem« orientiert habe, noch zu früh Halt mache vor dem für ihn entscheidenden Punkt der Wertherschen Wirklichkeits- und Weltkritik: »aber der Werther, den er immer zitierte, hing noch anders mit der Welt zusammen. Das hatten sie in der Schule behandelt. Der stieß sich an ihrem Kern. W. stieß sich an allem Äußerem, das war lustig, und ging per Zufall über den Jordan. Das Ungeheure in dem >Werther< war, daß da ein Riß durch die Welt ging, und durch ihn selbst. Das war eine alte Zeit. Und doch war auch in all dem Äußerem ein Inneres, W. drang nur nicht hinein, ein tieferer Widerspruch - den man finden mußte! Wie würde ein Buch sein und auf sie wirken, in dem einer heute an den Riß kam ... in den er stürzen mußte. Sie würde das Buch vielleicht hassen.«⁸⁷

Berücksichtigt man jedoch die gesamte vorhergehende Tradition der marxistisch-leninistischen *Werther*-Deutung in ihrer starren ideologischen Dogmatik des alleinigen Ausgerichtetseins auf die politische und bürgerlich-ökonomische Thematik (Brauns kritisches Sprachrohr, das Oberschul-Bildung besitzt, muß einen aufgeschlossenen Lehrer gehabt haben, der auf die Möglichkeit dieser komplexeren Interpretation hin-

zuweisen vermochte), dann hat Plenzdorf - wie auch immer ausdrücklich intendiert - diesen »Riß« als Bruch in der gesamten menschlichen Wirklichkeitserfahrung des rationalisierten Alltags einer modernen Industrie-, Leistungs- und Konsumgesellschaft (das »Innen« in dem »Äußeren«) in seiner literarischen *Werther*-Nachfolge durchaus erreicht. Denn Wibeau tritt für das Recht einer individuellen Lebensführung, für eine radikal selbstverantwortliche, die Vielfalt veräußerlichter Lebensformen sprengende ganzheitliche Lebenswelt ein, deren zunehmende Öffnung auf die Werthersche Welt hin, im Sinne des individuellen Entwicklungs- und Bildungsvorgangs der Hauptfigur, am Ende auch in einem komplexeren Sinne verständlich erscheinen läßt, warum die Umwelt zu der Vermutung gelangen kann, daß die Texte der Tonbänder irgendwie der Sprach- und Gedankenwelt der Bibel verwandt sind. Die Verweisungszusammenhänge des Textes für Zuschauer und Leser sind vielschichtiger, als es auf den ersten Blick scheint, so auch etwa in dem kurzen Hinweis faßbar, daß das lang gesuchte Hugenottenmuseum, in welchem er sich nach der Geschichte seiner Vorfahren umsehen wollte, schließlich in einer »kaputten Kirche« gefunden wird. Und endlich darf die saloppe Tonlage der *Werther*-Nachfolgeschaft nicht darüber hinwegtäuschen, daß Plenzdorf dem großen Vorbild auch in dem schon für Goethes Text nicht nebensächlichen Sachverhalt folgt, daß Werther, der in den letzten Briefen eine Art Christus-Nachfolge antritt, am 23. Dezember stirbt und gegen Mitternacht in der Nacht auf Heiligabend beerdigt wird, während Edgar Wibeau am 24. Dezember seinen tödlichen Stromschlag erhält. Für den gesamten Plenzdorfschen Text ist eine Kunst der Andeutungen und Anspielungen registrierbar, die - literatursoziologisch betrachtet - sicherlich ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen besitzt.⁸⁸

IV

DIE NEUE KULTURSOZIOLOGISCHE FRAGESTELLUNG

Wir wissen heute, anhand der neueren literatur- und kulturgeschichtlichen Forschung zum 17. und 18. Jahrhundert, daß die frühe Entwicklung der bürgerlichen Literaturkultur im Rahmen eines Säkularisierungsprozesses verläuft, der die bürgerliche Literatur gesellschaftliche Erziehungs- und Bildungsaufgaben übernehmen läßt, die in vorhergehenden Epochen noch vorwiegend von der christlichen Religion wahrgenommen worden waren.⁸⁹ Für eine neue gesellschaftliche Schicht, das Bürgertum, entwickelt die neue bürgerliche Literatur eine säkularisierte, ästhetisch-religiöse Bewußtseinsform und auf ihrer Basis ästhetische Bildungs- und Erziehungsvorstellungen, die einerseits den jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten der neuen bürgerlichen Realität folgen, andererseits jedoch kritischen Abstand gegenüber der neuen, sich schnell verfestigenden Wirklichkeit in je verschiedener Erscheinungsform und unterschiedlichen Abstufungen zu halten suchen. Bürgerliche Literatur als Ausdruck eines >schlechten Gewissens< des Bürgertums ist exemplarisch gegenwärtig - zum erstenmal in dieser prägnanten Form in der deutschen Literatur - in Goethes *Die Leiden des jungen Werthers*, dessen Hauptfigur sich durchaus dem konkreten, alltäglichen Lebensraum seiner bürgerlichen Herkunft und Umwelt verpflichtet fühlt, gleichzeitig aber die gegebene frühbürgerliche Gesellschaft schon grundlegend zu problematisieren sucht;⁹⁰ in Frage stellen will und muß vor dem Hintergrund der intensiven Suche nach einer neuen, ganzheitlichen Lebensführung, die den einzelnen Menschen in seiner Individualität, der mit einem neu aufgebrochenen Dualismus von Geist- und Sinnen-, Seelen- und Gesellschaftswesen konfrontiert ist, in einer neuen Harmonie wieder zu sich selber finden läßt. Bürgerliche Literatur in dieser fundamentalen qualitativen geschichtlichen Bestimmung auf andere Gesellschaftsformationen zu übertragen, das heißt auf nichtbürgerliche Gesellschaftsepochen, um ihr historisch-kritisches Potential noch einmal zu einer gesellschaftlich verbindlichen ästhetischen Realität werden zu lassen, kann deshalb nur die Konsequenz bedeuten, ihre aus einer älteren Vorstellungstradition übernommene, verwandelte religiös-ästhetische >Mehrwert-Qualität< unter diesen veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zu aktualisieren. Unter Zurücklassung der vorhergehenden gesellschaftlichen Funktionsbestimmungen dieses ästhetisch-religiösen Kritikpotentials ist dann gleichsam eine neue gesellschaftliche >Funktionalisierung< des Erbes so vorzunehmen, das sie - bezogen auf eine zeitlosere, allgemeinmenschliche Problemstellung dieses Erbes - den Menschen in seiner neuen Alltagsrealität wieder zu erreichen und anzusprechen vermag. Die ältere sozialistische Klassikideologie, propagiert und rezipiert von einer (vereinigten) bürgerlichen und neuen sozialistischen Intelligenz in der DDR, war von Anfang an nicht mehr imstande, dieses vorhandene Kritikpotential in einer angemessenen Weise zu aktualisieren. Ulbrichts für die fünfziger und sechziger Jahre repräsentativer Ausspruch, getan beim Besuch des Schiller-Hauses im Schillerjahr 1959, daß das werktätige Volk »Schillers Ideale wahrer Menschlichkeit und Freundschaft verwirklicht« habe,⁹¹ erschien damals schon als ein großes Mißverständnis gegenüber der konkreten Lebensrealität und kulturellen Wirklichkeit der arbeitenden Bevölkerung. Eine angemessenere Rückgewinnung der kritischen gesellschaftlichen Funktion bürgerlichen Erbes wie überhaupt jeder Vergangenheitskultur konnte erst in dem Augenblick

möglich werden, in dem die Rezeption von einer neuen gesellschaftlichen Schicht übernommen wurde, die in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen bürgerlich-sozialistischen Gesellschaft an die kritische Leistung zu erinnern vermag, die einmal die bürgerliche Literatur wahrgenommen hatte. Erich Honecker verkannte deshalb auch die geschichtlichen Verweisungszusammenhänge im Werk Plenzdorfs, wenn er in seiner Rede vor dem 9. Plenum des ZK der SED im Mai 1973 - zum erstenmal die im Zusammenhang mit dem VIII. Parteitag von 1971 eingeräumten Liberalisierungstendenzen zurücknehmend; wir wissen heute, wie weit diese Zurücknahmen inzwischen durch Ausweisungen und Emigrationen erfolgt sind - Ulrich Plenzdorf und andere (u. a. auch Volker Braun) warnen wollte, »eigene Leiden der Gesellschaft aufzuoktroyieren«: »Die in verschiedenen Theaterstücken und Filmen dargestellte Vereinsamung und Isolierung des Menschen von der Gesellschaft, ihre Anonymität in bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse machen schon jetzt deutlich, daß die Grundhaltung solcher Werke dem Anspruch des Sozialismus an Kunst und Literatur entgegensteht.«⁹² Es wäre vielmehr umgekehrt heute ernsthaft die Frage zu stellen, ob nicht >Leiden< der bürgerlich-sozialistischen Intelligenz vorher in Gestalt einer intellektuell und gesellschaftlich nicht bewältigten, einseitigen Klassikrezeption der arbeitenden Bevölkerung oktroyiert worden waren, die in ihrer konkreten Lebens Wirklichkeit mit diesen Leiden in der Tat sehr wenig anfangen konnte und bis heute kaum ein entgegenkommenderes Verständnis deshalb für diese Literaturideologie zu entwickeln vermochte.

Hans Kaufmann hat denn auch in diesem Sinne in den *Weimarer Beiträgen* (1973) im Rückbezug auf die neuere literaturwissenschaftliche Erbediskussion in der DDR gefordert, daß vor allem bei der künstlerischen Rezeption des klassisch-bürgerlichen Literaturerbes ein >totaler Einschmelzungsvorgang< stattfinden müsse, in dem erst das überlieferte Alte in einer späteren Gegenwart zu einer neuen, aktuellen Gestalt und Verbindlichkeit gelangen könne; ein totaler Verwandlungsprozeß gerade und vor allem im Hinblick auf die je andere gesellschaftliche Realität in jeder späteren Gegenwart.⁹³ Diese gesellschaftliche Realität einer sozialistischen Gesellschaft aber ist - nach ihrem marxistischen Grundverständnis - in erster Linie eine Realität der menschlichen Arbeit.

Die DDR hatte sich in ihren Anfängen im Rahmen des antifaschistisch-demokratischen Neuaufbaus an einem Gesellschaftsmodell orientiert, in dem die Welt materieller Arbeit und gesellschaftlicher Alltagskultur noch kein eigenes Thema darstellte, das vielmehr mehr oder weniger an einer Grundauffassung von homogener, von der SED gelenkter Gesellschaft (insbesondere auch einheitlicher Bildungsgesellschaft) ausgerichtet war, deren Hauptaufgabe der wirtschaftliche Neuaufbau war und zugleich die große sozialistische Wirtschaftsreform bringen sollte. 1963 war dieser Prozeß so weit abgeschlossen, daß vom endgültigen Auf- und Ausbau des gesellschaftlichen Systems des entwickelten Sozialismus gesprochen werden konnte. Dies brachte eine erstmalige aufmerksamere Konzentrierung des gesellschaftspolitischen Interesses auf die gesellschaftliche Feingliederung der sozialistischen Gesellschaft in der DDR mit sich, d. h. die eigene, selbständige Gesellschaftsstruktur wurde in Aufnahme einer erstmals empirisch orientierten soziologischen Forschung in das Blickfeld der Gesellschaftspolitik und wissenschaftlichen Forschung für alle Gesellschaftswissenschaften gerückt.

Wir wissen heute recht genau, wie die Entwicklung vor allem der empirischen Sozialforschung im einzelnen verlaufen ist.⁹⁴

War schon der Bitterfelder Weg (im engeren Bereich der sozialistischen Literaturgesellschaft) von der nüchternen Erkenntnis ausgegangen, daß zumindest auf kulturellem Gebiet die antifaschistisch-demokratische Kulturrevolution keineswegs die gesamte Gesellschaft erreicht hatte, sondern mehr oder weniger nur den Bereich der sozialistischen und fortschrittlichen bürgerlichen Intelligenz mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Gruppen,⁹⁵ so wurde im Verlauf der sechziger Jahre durch eingehendere soziologische Forschung sichtbar, daß eine gruppen- und schicht-, ja auch klassenspezifische Struktur der Gesellschaft - wenn auch nichtantagonistischer Art - auch im entwickelten Sozialismus weiter bestand.⁹⁶ Im Bereich der Literaturwissenschaft entwickelte sich zunehmend das kritische Bewußtsein, daß literatursoziologische Forschung das Bild einer komplexeren Literaturgesellschaft gewinnen kann, zu der nicht nur das überlieferte klassische bürgerliche Erbe und klassische sozialistische Erbe gehören, sondern auch eine Literatur mittlerer gesellschaftlicher Unterhaltung (Literatur in den Massenmedien) und schließlich auch eine untere Literaturschicht in Gestalt vor allem von zahlreichen Romanheftreihen, die schon 1949 zu erscheinen begonnen hatten und 1969 24 Reihen umfaßten.⁹⁷ Schon Anfang der siebziger Jahre konnte der gebildete DDR-Bürger auf eine literatur- und kultursoziologisch neu entstandene Bewußtseinslage zurückgreifen, die mit dem relativ einfach strukturierten Gesellschaftsbild, das die DDR in den ersten zwei Jahrzehnten ihres Bestehens gesellschaftspolitisch geleitet hatte, kaum mehr in Übereinstimmung zu bringen war. Die zu Anfang der siebziger Jahre einsetzende intensive Erbe- und Klassikdiskussion steht letztlich mit diesem gesellschafts- und wissenschaftspolitischen Vorgang in enger Verbindung.

Die wachsende Einsicht in eine gruppen-, schicht- und klassenspezifisch differenzierte Literatur- und Gesellschaftskultur aber mußte im Rahmen der marxistischen Gesellschaftstheorie eine neue, zentrale Aufmerksamkeit auf das lenken, was seit Anfang der siebziger Jahre verstärkt die Kultur der konkreten Arbeitswelt, die alltägliche »Arbeitskultur« des Menschen genannt wird. Der »konkreten Lebensweise« der Mehrheit der arbeitenden Bevölkerung wird nun eine auch in der Gegenwart weiter anhaltende gesellschaftspolitische und wissenschaftliche Beachtung geschenkt, die bald schon zur neuen kultursoziologischen Grundfrage nach dem Verhältnis von spezifisch ästhetischer Kultur und materieller Tätigkeitswelt führte.⁹⁸ Es wird schon 1973 in den *Weimarer Beiträgen* darauf hingewiesen, daß es in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft nicht mehr darum gehen könne, Kultur in den Lebensprozeß der arbeitenden Bevölkerung hineinzutragen, sondern allein darum, daß sich die ästhetische Kultur aus dem realen Lebens- und Arbeitsprozeß heraus in einer neuen Weise zu entwickeln habe, gemäß dem Marxschen Postulat, daß in der vollendeten Gesellschaft der Mensch ganzheitlich, auch und vor allem nach ästhetischen Gesetzen sein Leben verwirklichen wird.⁹⁹ Damit aber steht die alte »Kulturbringer-Rolle« bürokratisch-sozialistischer Intelligenz grundlegend zur Diskussion;¹⁰⁰ was freilich von vornherein keineswegs bedeuten sollte, die Diskussion um das bürgerliche Erbe der Vergangenheit und Gegenwart (in den westlichen Ländern) abzubrechen, sondern auf höherer und zugleich empirisch angemessener

Reflexionsebene neu aufzunehmen. Es sind Vermittlungsprobleme komplexerer Art gemeint, auf die inzwischen auch die Forschung der Bundesrepublik schon entschiedener gestoßen ist.¹⁰¹

Anders als in der bürgerlichen Literatur in ihrer klassischen Gestalt bis zur Moderne hin, in der die Arbeitswelt des Menschen kaum eine eigenwertige oder eingehender einbezogene Thematik darstellt,¹⁰² mußte bald auch die marxistische (ursprünglich bürgerliche) Idee der allseitigen Persönlichkeitsverwirklichung a priori auf die konkrete, alltägliche Tätigkeitswelt des Menschen in einer neuen Weise bezogen werden.¹⁰³ Das dokumentieren *Die neuen Leiden des jungen W.* in prägnanter Erscheinungsform. So fordert aber auch die Hauptfigur Paul Bauch in Volker Brauns *Die Kipper* von 1973 eine ästhetische Vollendung menschlichen Lebens in seiner individuellen und gesellschaftlichen Alltäglichkeit, die schon in der empirischen Lebensrealität des einzelnen, individuellen Alltags die mögliche ästhetische Grunddimension menschlichen Lebens zu entdecken habe. Nicht zufällig greift auch Braun dabei auf den Sturm und Drang zurück, der die Vermittlungsprobleme in der Epoche der frühbürgerlichen Literatur zum erstenmal zu einer repräsentativen Erscheinung gebracht hat.

Paul Bauch im Hinblick auf eine einfachere, wenig Freiraum bietende Tätigkeitswelt monotoner Handarbeit auf einer Kippe, die stellvertretend steht für eine gesamte Welt arbeitsteiliger Handarbeit, die kein Ort sei, »Menschen zu entwickeln zu irgendetwas, das da [in dieser Form der Arbeit] gar keine Basis hat«: »Es muß alles neu durchbrochen werden, sonst ist kein Tag schön. - Gebt mir eine Handvoll richtiger Arbeiter, und aus der Kippe soll was werden.«¹⁰⁴

Karl Moor in Schillers *Die Räuber*: »Ah! daß der Geist Hermanns noch in der Asche glimmte! - Stelle mich vor ein Heer Kerls wie ich, und aus Deutschland soll eine Republik werden, gegen die Rom und Sparta Nonnenklöster sein sollen.«

Noch verwehrt aber die bestehende, zunehmend sich weiter rationalisierende und die ökonomische Produktivität intensiv steigernde arbeitsteilige sozialistische Gesellschaft, die den Lebensstandard der kapitalistischen Konsumgesellschaft zu erreichen sucht, eine umfassendere harmonische, ästhetische Verwirklichung des Menschen: »Der einzelne ist ersetzbar, auswechselbar. Er ist noch nicht etwas, was nur er ist. Er hat kein Gesicht, er hat nur einen Hebel in der Hand. Nicht *er* arbeitet, sondern der kleine Teil an ihm, der für den Hebel nötig ist. Der übrige Mensch bleibt noch stumm und in sich selbst versteckt. Ich bin noch fast ein Nichts. Das fast nicht gebraucht wird ... Ich will nach der ungeheuren Enge ungeheuren Raum. Ich will ganz gebraucht sein.«¹⁰⁵

Wenn aber der Mensch, der Mensch der materiellen Arbeit einmal ganz gebraucht sein sollte, sein Leben in diesem Sinne selbst bestimmen sollte, dann wird eine neue menschliche Kultur ästhetisch organisierter Gemeinschaft entwickelbar sein, die nach Braun auch »Sitten« und »Normen« als Zwangsverfügungen, dem individuellen Leben oktroyierte Gesetze aller Art weitgehend überflüssig gemacht haben wird. Nicht zufällig wird hier auch in verhaltener Anspielung Friedrich Hölderlin, sein *Empedokles* zitiert, der in seiner Rede an das Agrigentinische Volk eine ähnlich revolutionäre Forderung erhoben hatte.¹⁰⁶

Eine Art voll erfüllten Lebens könnte dann möglich werden, das Schönheit, ein harmonisches Leben schon im sinnlich-materiellen

Lebensvollzug entstehen läßt (wie Edgar Wibeau so auch Paul Bauch: »Die Bewegung ist erst schön, nicht was still liegt.«).¹⁰⁷ Dies aber ließe das individuelle Leben in einem ganzheitlichen Sinne erst wieder zu sich selber kommen. Die ästhetische und zugleich politisch-gesellschaftliche Harmonie würde dann eine immer wieder von neuem herzustellende, materielle wie geistige, sinnlich-körperlich wie seelisch zu erlebende und damit ebenso alltägliche wie nichtalltägliche Harmonie sein, die der »schönsten Sache der Welt« (Wibeau und Paul Bauch hier vollkommen übereinstimmend), der »Liebe«, dann vielleicht einmal ganz folgen wird. Es ist zumindest im Rahmen dieser Vorstellungswelt die Möglichkeit eines harmonischen, erfüllten Lebens denkbar, in der das gesellschaftliche Leben des Menschen durch den einzelnen Menschen ein >durch und durch< vermitteltes Leben sein wird.¹⁰⁸

Es sind Vermittlungsprobleme dieser umfassenden Art zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die in dieser Literatur zur Diskussion gestellt sind, Vermittlungsprobleme zwischen einer bürgerlichen Kultur, die den Gedanken der allseitigen Persönlichkeitsbildung in dieser Form zum erstenmal gedacht hat, und einer neuen Kultur, die sich der in der alten Kultur noch ausgeschlossenen Lebensbereiche annehmen möchte, um allen Mitgliedern der Gesellschaft eine höhere Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen. Es sind aber auch im Hintergrund charakteristische Vermittlungsprobleme gemeint zwischen vorbürgerlichen, älteren Geschichtsepochen und einer neuen, nicht mehr in jeder Hinsicht bürgerlichen Zeit, - d. h. die mit älteren Kulturepochen zu tun haben, die in religiös-ästhetischen Kult- und Gemeinschaftsformen die materielle Alltagswirklichkeit des Menschen schon immer vermittelt gesehen haben mit einer höheren kulturellen Daseinssphäre. Eine neue Gesellschaftsepoche würde dann möglicherweise zurückgewinnen, was die bürgerliche Gesellschaft in ihrer kapitalistisch-industriegesellschaftlichen Realität in einer, wie es Lukács verstanden hat, tragischen Weise verloren hat. Dies ist jedenfalls die Hoffnung einer neuen Literatur in der DDR, die in einer entschiedeneren Weise an die Hoffnungen der frühbürgerlichen Literatur noch einmal zu erinnern vermag.

Anmerkungen

¹ Vgl. z. B. F. J. Raddatz, Ulrich Plenzdorfs Flucht nach Innen, in: Merkur Jg. 27 (1973), Heft 12, S. 1174-1178; ferner die Dokumentation bei K. Hotz, Goethes »Werther« als Modell für kritisches Lesen. Materialien zur Rezeptionsgeschichte, Stuttgart 1974, S. 193-201.

² H. Fischbeck, Nach dem VIII. Parteitag der SED: 1971-1973, in: H. F. (Hrsg.), Literaturpolitik und Literaturkritik in der DDR. Eine Dokumentation, Frankfurt a. M. u. a. 1976, S. 103-128.

³ In der Bundesrepublik vor allem: H. Fischbeck, Ulrich Plenzdorf: Die neuen Leiden des jungen W. Zur Literaturproduktion und -rezeption in der DDR, in: Diskussion Deutsch Jg. 5 (1974), Heft 18, S. 338-358 (zur Rezeption Plenzdorfs in der DDR und der BRD die ausführlichen Literaturangaben S. 357 f.); A. u. I. Stephan, Werther und Werther-Rezeption - Ein Unterrichtsmodell zur Aufarbeitung bürgerlichen Selbstverständnisses, in: Projekt Deutschunterricht 9: Literatur der Klassik II, hrsg. v. B. Lecke in Verbindung mit dem Bremer Kollektiv, Stuttgart 1975, S. 146-176, vor allem S. 163-173; G. Großklaus, West-östliches Unbehagen. Literarische Gesellschaftskritik in Ulrich Plenzdorfs »Die neuen Leiden des jungen W.« und Peter Schneiders »Lenz«, in: Basis. Jahrb. f. dt. Gegenwartsliteratur Bd. 5 (1975), S. 80-99; G. Labrousse, Überlegungen zur Interpretationsproblematik von DDR-Literatur an Hand von Plenzdorfs »Die neuen Leiden des jungen W.«, in: Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik Bd. 4 (1975), S. 157-181; A. Flaker, Modelle der Jeans Prosa. Zur literarischen Opposition bei Plenzdorf im osteuropäischen Romankontext, Kronberg/Ts. 1975; vgl. ferner V. Gransow, Kulturpolitik in der DDR, Berlin 1975, S. 106-111.

⁴ E. Mannack, Zwei deutsche Literaturen? Zu G. Grass, U. Johnson, H. Kant, U. Plenzdorf und Ch. Wolf, Kronberg/Ts. 1977; ferner A. u. I. Stephan a.a.O. (Anm. 3); eine umfangreichere vergleichende Analyse, jedoch die volle Problemstellung nicht erreichend, auch bei I. H. Reis, Ulrich Plenzdorfs Gegen-Entwurf zu Goethes »Werther«, Bern/München 1977.

⁵ Ein erster Versuch in J. Scharfschwerdt, Die Klassik-Ideologie in der Kultur-, Wissenschafts- und Literaturpolitik, in: H.-J. Schmitt (Hrsg.), Einführung in Theorie, Geschichte und Funktion der DDR-Literatur, Stuttgart 1975, S. 109-163, insbes. S. 142-144; vgl. ferner H. Fischbeck a.a.O. (Anm. 3), S. 346-348.

⁶ R. Weimann, Goethe in der Figurenperspektive, in: Sinn und Form Jg. 25 (1973), Heft 1, S. 222-238.

⁷ Vgl. vor allem: Diskussion um Plenzdorf. Die neuen Leiden des jungen W., in: Sinn und Form Jg. 25 (1973), Heft 1, S. 219-252; ferner Heft 2, S. 448-453, Heft 3, S. 672-676; Heft 4, S. 848-887; Heft 6, S. 1227-1293.

⁸ Sinn und Form (1973), Heft 1, S. 219 f.

⁹ Georg Lukács, Die Leiden des jungen Werther, in: G. L., Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst. Ausgew. Schriften II, Reinbek 1967, S. 17-30.

¹⁰ H. A. Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. Teil I: Sturm und Drang, Leipzig 1923, S. 25.

¹¹ Lukács a.a.O. (Anm. 9) S. 18.

¹² Ebd. S. 20 f.

¹³ P. Ludz, Der Begriff der »demokratischen Diktatur« in der politischen Philosophie von Georg Lukács, in: Georg Lukács, Schriften zur Ideologie und Politik, ausgew. u. eingel. v. P. L., 2. Aufl., Darmstadt/Neuwied 1973, S. XVII-LV, vor allem S. XLII-LIII.

¹⁴ Zur besonderen Empirieproblematik in Lukács' Kunst und Literaturtheorie in diesem Zusammenhang J. Scharfschwerdt, Grundprobleme der Literatursoziologie. Ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick, Stuttgart u. a. 1977,

S. 140-146.

¹⁵ Lukács a.a.O. (Anm. 9) S. 20 f., 25.

¹⁶ Ebd. S. 19 f.

¹⁷ Ebd. S. 21.

¹⁸ Ebd. S. 24.

¹⁹ Ebd. S. 28.

²⁰ Ebd. S. 25.

²¹ Ebd. S. 24.

²² G. Lukács, Das Ideal des harmonischen Menschen in der bürgerlichen Ästhetik, in: G. L., Essays über den Realismus, Neuwied/Berlin 1971, S. 299-311; S. 303.

²³ Ebd. S. 301, 302, 307.

²⁴ In seinem Aufsatz »Das Ideal des harmonischen Menschen« weist er einmal darauf hin, daß der klassischen bürgerlichen Ästhetik in ihrer politisch-philosophischen Orientierung an der griechischen Antike noch »die Sklaverei als Grundlage jener Demokratien mehr oder weniger verhüllt blieb« (a.a.O. Anm. 22, S. 299); vgl. seine »Lehrjahre«-Interpretation in: G. L., Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: G. L., Faust und Faustus a.a.O. (Anm. 9) S. 30-46, vor allem S. 33. - Zu Goethes »Werther« aus diesem Aspekt insbes. A. Hirsch, Die Leiden des jungen Werthers. Ein bürgerliches Schicksal im absolutistischen Staat, in: Etudes Germaniques Jg. 13 (1958), Nr. 3, S. 229-250; S. 232; Goethe folge der neuen Rousseauschen radikalen Gesellschaftskritik weitgehend, jedoch - wie die oben zitierten Äußerungen Werthers zeigen - nicht in politisch revolutionärer Hinsicht, lutherisch-pietistische Einflüsse durchkreuzen vielmehr die Rousseauschen (S. 233) und veranlassen den bürgerlichen Werther (»ein Mitglied der entwickelten bürgerlichen Geisteselite im Staat des Absolutismus«, S. 245) zur Flucht aus der Welt des »in den Staat des Absolutismus eingegliederten Bürgertums«. Zum charakteristischen, religiös-verinnerlichten Gesellschaftsbezug der klassischen deutschen Bildungsidee: H. Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1930; R. Fiedler, Die klassische deutsche Bildungsidee. Ihre soziologischen Wurzeln und pädagogischen Folgen, Weinheim 1972.

²⁵ Vgl. vor allem Korff a.a.O. (Anm. 10) S. 306-317; A. Langen, Deutsche Sprachgeschichte vom Barock bis zur Gegenwart, in: Dt. Philologie im Aufriß, Bd. 1, 2, überarb. Aufl., Berlin 1957, Sp. 931-1396; Sp. 1121-1129; ders., Der Wortschatz des deutschen Pietismus, 2. erg. Aufl., Tübingen 1968, S. 462-465; G. Kaiser, Aufklärung -Empfindsamkeit - Sturm und Drang, 2. erw. u. vollst. überarb. Aufl., München 1976, S. 206-209; für Kaiser steht, in Übereinstimmung mit dem gesamten älteren literaturgeschichtlichen Sturm und Drang-Bild, die Epoche des Sturm und Drang unter einem intensiven Einfluß »religiöser Kräfte pietistischen Ursprungs« (S. 175): »Bei der Verbreiterung der Berührungsfelder zwischen Religion und Welt im Sturm und Drang beschleunigt sich der Säkularisationsprozeß, der die religiöse Lebensform ins Literarische verschiebt« (S. 176 f.). Zur religiösen Welt des »Werther« insgesamt vor allem H. Schöffler, Die Leiden des jungen Werther, ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund, Frankfurt/M. 1938; Goethes Werke. Hamburger Ausg. in 14 Bd., Bd. VI, Hamburg 1951, S. 574 f., 578-580, zum pietistischen Einfluß S. 554 f.; J. Graefe, Die Religion in den »Leiden des jungen Werther«. Eine Untersuchung auf Grund des Wortbestandes, in: Jahrb. d. Goethe-Gesellsch. NF 20 (1958), S. 72 ff.

²⁶ Zum Aspekt des »Gottes in uns« im »Werther« insbes. Korff a.a.O. (Anm. 10) S. 306-308.

²⁷ Erläuterungen zur deutschen Literatur: Klassik, 6. durchges. Aufl., Berlin 1971, S. 100-111; S. 101, 102.

²⁸ Ebd. S. 102.

²⁹ Ebd. S. 101.

³⁰ Ebd. S. 101.

³¹ Ebd. S. 104.

³² Erläuterungen zur deutschen Literatur: Klassik a.a.O. (Anm. 27) S. 14-23; Erl. z. dt. Lit.: Sturm und Drang, Berlin 1958, vor allem S. 15-19; grundlegend in der Erörterung der Basis-Überbau-Problematik im Sturm und Drang: H. Stolpe, Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter, Weimar 1955, S. 228-300; E. Braemer, Goethes Prometheus und die Grundpositionen des Sturm und Drang, Weimar 1963, S. 13-21.

³³ Autorenkollektiv sozialistischer Literaturwissenschaftler Westberlin. Zum Verhältnis von Ökonomie, Politik und Literatur im Klassenkampf. Grundlagen einer historisch-materialistischen Literaturwissenschaft, Berlin 1971, S. 213-253; H.-J. Schmitt, Die Realismuskonzeptionen in den kulturpolitischen Debatten der dreißiger Jahre. Zur Theorie einer sozialistischen Literatur; J. Scharfschwerdt, Die Klassik-Ideologie in der Kultur-, Wissenschafts- und Literaturpolitik, in: H.-J. Schmitt (Hrsg.), Einführung in Theorie, Geschichte und Funktion der DDR-Literatur, Stuttgart 1975, S. 7-38, S. 109-163; F. Trommler, Die Kulturpolitik der DDR und die kulturelle Tradition des deutschen Sozialismus, in: P. U. Hohendahl / P. Herminghouse (Hrsg.), Literatur und Literaturtheorie in der DDR, Frankfurt/M. 1976, S. 13-72; W. Schlenker, Das »Kulturelle Erbe« in der DDR. Gesellschaftliche Entwicklung und Kulturpolitik 1945-1965, Stuttgart 1977; G. Heeg, Die Wendung zur Geschichte. Konstitutionsprobleme antifaschistischer Literatur im Exil, Stuttgart 1977.

³⁴ Erläuterungen zur deutschen Literatur a.a.O. (Anm. 27) S. 21.

³⁵ Vgl. Scharfschwerdt a.a.O. (Anm. 33) S.138-140, 144-148.

³⁶ Eine die Einzelaspekte differenzierende Aufnahme dieses Werther-Bildes, die jedoch die religionsgeschichtliche Problematik wiederum ausgeklammert zeigt, bei K. R. Scherpe, Natürlichkeit und Produktivität im Gegensatz zur »bürgerlichen Gesellschaft«. Die literarische Opposition des Sturm und Drang - Johann Wolfgang Goethes »Werther«, in: G. Mattenklott / K. R. Scherpe (Hrsg.), Westberliner Projekt: Grundkurs 18. Jahrhundert (Analysen), Kronberg/Ts, 1974, S. 189-215; vgl. auch schon K. R. Scherpe, Werther und Wertherwirkung. Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert, Bad Homburg u. a. 1970.

³⁷ Lukács a.a.O. (Anm. 9) S. 22, 26 (Friedrich Engels hatte in diesem Subjektivismus, wenig Werther-freundlich, in seiner subjektivistischen Gesellschaftskritik noch den »Jammerschrei eines schwärmerischen Tränensacks über den Abstand zwischen der bürgerlichen Wirklichkeit und seinen nicht minder bürgerlichen Illusionen über diese Wirklichkeit« gehört; vgl. Scherpe a.a.O. Anm. 36, 1974, S. 189).

³⁸ Erl. z. dt. Lit.: Klassik a.a.O (Anm. 27) S. 103, 105.

³⁹ Ebd. S. 107.

⁴⁰ Erl. z. dt. Lit.: Sturm und Drang a.a.O (Anm. 31) S. 19.

⁴¹ P. Müller, Zeitkritik und Utopie in Goethes »Werther«, Berlin (DDR)1969. S. 6, 40.

⁴² Ebd. S. 30.

⁴³ Ebd. S. 31.

⁴⁴ Ebd. S. 33.

⁴⁵ Ebd. S.42.

⁴⁶ Ebd. S.42.

⁴⁷ Ebd. S.51, 53.

⁴⁸ Ebd. S.84.

⁴⁹ Ebd. S. 100.

⁵⁰ Ebd. S. 110.

⁵¹ Ebd. S. 112.

⁵² Ebd. S. 141,183.

⁵³ Ebd. S. 150.

⁵⁴ H. Kortum/R. Weisbach, Unser Verhältnis zum literarischen Erbe. Bemerkungen zu Peter Müllers »Zeitkritik und Utopie in Goethes »Werther«, in: Weimarer Beiträge Jg. 16 (1970), Heft 5, S. 214-219; H.-G. Werner, Peter Müller, Zeitkritik und Utopie in Goethes »Werther«, in: Weimarer Beiträge Jg. 16 (1970), Heft 7, S. 193-199; dagegen Müller folgend H. H. Reuter, Der gekreuzigte Prometheus: Goethes Roman »Die Leiden des jungen Werthers«, in: Goethe-Jahrb. 89 (1972), S. 86-115. Müllers Selbstkritik in: P. M., Angriff auf die humanistische Tradition, Teil I u. II, in: Weimarer Beiträge Jg. 19 (1973), Heft 1, S. 109-127, Heft 3, S. 92-109.

⁵⁵ U. Plenzdorf, Die neuen Leiden des jungen W., 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1977 (suhrkamp taschenb. 300), S.36, 37, 19. - Die Zeitverhältnisse, in denen der »Werther« entstanden ist, sind für den jugendlichen Arbeiter nicht überblickbar: wird hier die Entstehung des Goetheschen Werkes um hundert Jahre vorverlegt, so wird ein anderes Mal von einer Sprache des »Althochdeutschen« gesprochen, die für Werther typisch sei, wieder ein anderes Mal die Möglichkeit eingeräumt, Wibeau hätte sich doch auf sei-

ner Flucht aus der Gesellschaft in die Wälder zu Thomas Müntzer schlagen können.

⁵⁶ Ebd. S. 9 f.

⁵⁷ Ebd. S. 19.

⁵⁸ Ebd. S. 51.

⁵⁹ Ebd. S. 57.

⁶⁰ Sinn und Form (1973) a.a.O. (Anm. 7) Heft 1, S.244.

⁶¹ In den wichtigsten Teilen aufgenommen in Fischbeck a.a.O. (Anm. 2) S.106-114.

⁶² Probleme der sozialistischen Rezeption des Erbes - Rundtischgespräch -, in: Weimarer Beiträge Jg. 16 (1970), Heft 2, S. 10-51; S. 46.

⁶³ W. Mittenzwei, Brechts Verhältnis zur Tradition, Berlin (DDR) 1973, S. 189.

⁶⁴ D. Löffler, Literarische Interessen der Arbeiterklasse in der DDR. Empirische Daten und theoretische Fragestellungen, in: Weimarer Beiträge Jg. 21 (1975), Heft 6, S. 48-70; S.59.

⁶⁵ Plenzdorf, Die neuen Leiden a.a.O. (Anm. 55) S. 76, 78, 124.

⁶⁶ Ebd. S. 19.

⁶⁷ Ebd. S. 56.

⁶⁸ Ebd. S. 75 f.

⁶⁹ Ebd. S. 18 f.

⁷⁰ Ebd. S. 147.

⁷¹ Ebd. S. 147.

⁷² Vgl. die »Materialien zum Bericht zur Lage der Nation 1971«, S. 34: »Beide deutsche Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme sind leistungsorientiert, auf Wachstum und Modernisierung gerichtet und werden durch die steigende Bedeutung von Wissenschaft, Forschung, Bildung und Ausbildung charakterisiert.«; ferner »Materialien zum Bericht zur Lage der Nation 1974«, S. XXIII f.; H. Zimmermann, Politische Aspekte in der Herausbildung, dem Wandel und der Verwendung des Konzepts »Wissenschaftlich-technische Revolution« in der DDR, in: Deutschland Archiv Jg. 9 (1976), Sonderheft »Wissenschaftlich-technische Revolution und industrieller Arbeitsprozeß«, S. 17-51; P. C. Ludz, Die DDR zwischen Ost und West. Politische Analysen 1961-1976, München 1977, S. 65-79.

⁷³ Plenzdorf, Die neuen Leiden a.a.O. (Anm. 55) S. 21, 9, 39.

⁷⁴ Ebd. S. 21, 22.

⁷⁵ Ebd. S. 23.

⁷⁶ Ebd. S. 13.

⁷⁷ Ebd. S. 14, 15.

⁷⁸ Ebd. S. 20, 21.

⁷⁹ Ebd. S. 27.

⁸⁰ Ebd. S. 28 f.

⁸¹ Ebd. S. 42.

⁸² Ebd. 27, 56, 58, 144.

⁸³ Ebd. S. 61.

⁸⁴ Ebd. S. 80.

⁸⁵ Ebd. S. 85 f.

⁸⁶ Ebd. S. 103 f., 120, 79.

⁸⁷ V. Braun, Unvollendete Geschichte, in: Sinn und Form Jg. 27 (1975), Heft 5, S. 941-979; S. 956.

⁸⁸ In diesem Zusammenhang ist der soeben beobachtbare Vorgang bemerkenswert, daß die SED in einer entschiedeneren Weise gewillt zu sein scheint, ihr Verhältnis zu den Kirchen in der DDR wesentlich zu verbessern (vgl. das Gespräch Honeckers mit Vertretern der Evangelischen Kirche Anfang März 1978).

⁸⁹ Vgl. den Überblick in J. Scharfschwerdt a.a.O. (Anm. 14) S. 26-41, 213-221.

⁹⁰ Zur unmittelbaren gesellschaftlichen (und religionsgeschichtlichen) Wirkungsgeschichte des »Werther« im 18. Jahrhundert vgl. vor allem G. Jäger,

Die Wertherwirkung. Ein rezeptionsästhetischer Modellfall, in: W. Müller-Seidel u. a. (Hrsg.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*, München 1974, S. 389-409; ferner H. Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart u. a. 1976, S. 53-61.

⁹¹ Arbeiterbewegung und Klassik. Ausstellung im Goethe- und Schiller-Archiv der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar 1964-1966, Weimar 1964, S. 221.

⁹² Fischbeck a.a.O. (Anm. 2) S. 114.

⁹³ H. Kaufmann, Zehn Anmerkungen über das Erbe, die Kunst und die Kunst des Erbens, in: *Weimarer Beiträge* Jg. 19 (1973), Heft 10, S. 45.

⁹⁴ Vgl. vor allem P. C. Ludz (Hrsg.), *Studien und Materialien zur Soziologie der DDR*, Köln/Opladen 1964; ders. (Hrsg.), *Soziologie und Marxismus in der Deutschen Demokratischen Republik*, 2 Bde; Neuwied/Berlin 1972; A. Weymann, *Gesellschaftswissenschaften und Marxismus. Zur methodologischen Entwicklung der marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaften in der DDR*, Düsseldorf 1972.

⁹⁵ Vgl. z.B. I. Gerlach, *Bitterfeld. Arbeiterliteratur und Literatur der Arbeitswelt in der DDR*, Kronberg/Ts. 1974.

⁹⁶ *Zur Sozialstruktur der sozialistischen Gesellschaft*, Berlin (DDR) 1974; ferner »Sozialstruktur«, in: *DDR-Handbuch*, Wiss. Leitung: P. C. Ludz unter Mitwirkung von J. Kuppe, Köln 1975, S. 786-790.

⁹⁷ H. F. Foltin, *Die Unterhaltungsliteratur der DDR*, Troisdorf 1970; B. Richter, *Sozialistische Gesellschaft in Groschenheften. Trivialliteratur in der DDR*, in: *Frankfurter Hefte* 29 (1974), S. 512-520; E. Gaida, *Belletristische Heftreihenliteratur in der DDR. Eine erste Bestandsaufnahme*, in: *Weimarer Beiträge* Jg. 16 (1970), Heft 12, S. 158-176.

⁹⁸ Vgl. *Lebensweise - Kultur - Persönlichkeit. Materialien vom II. Kongreß der marxistisch-leninistischen Soziologie in der DDR*, 15.-17. Mai 1974, Berlin (DDR) 1975; *Arbeiterklasse und kulturelles Lebensniveau*, Berlin (DDR) 1974; E. Nohara, *Arbeiterklasse und Kultur*, in: *Deutschland Archiv*, Sonderheft »Kultur und Gesellschaft in der DDR«, Köln 1977, S. 44-56.

⁹⁹ Zur umfassenden Bedeutung der Idee der allseitigen Persönlichkeitsentwicklung für das sozialistische Erziehungs- und Bildungswesen vgl. H. Hettwer, *Das Bildungswesen in der DDR. Strukturelle und inhaltliche Entwicklung seit 1945*, Köln 1976, S. 81-91; die wichtigsten Quellenbelege bei Marx und Engels zum Komplex der allseitigen Persönlichkeitsverwirklichung sind zu erschließen über das Sachwortverzeichnis in: Marx u. Engels, *Über Kunst und Literatur*, 2 Bde., Berlin (DDR) 1967.

¹⁰⁰ G. K. Lehmann, *Zu einigen Differenzierungen im Zusammenhang von sozialistischer Lebensweise und Bedürfnisentwicklung*, in: *Weimarer Beiträge* Jg. 19 (1973), Heft 8, S. 49-70; S.36.

¹⁰¹ Vgl. in diesem Zusammenhang den dem Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen übergebenen Forschungsbericht über die bisherige DDR-Forschung in der Bundesrepublik zum Bereich »Kultur«: J. Scharfschwerdt, *Kultur*, in: *Gutachten zum Stand der DDR- und vergleichenden Deutschlandforschung. Erstattet vom Arbeitskreis für vergleichende Deutschlandforschung unter Vorsitz von Peter C. Ludz im März 1978*, 2 Bde., Bd. 2, S. 1074-1127.

¹⁰² U. Jaeggi, *Literatur und Politik. Ein Essay*, Frankfurt a. M. 1972, S. 116; M. Doehleemann, *Junge Schriftsteller: Wegbereiter einer antiautoritären Gesellschaft?*, Opladen 1970, S. 85 f.

¹⁰³ Bemerkenswert ist, daß damit zugleich das Thema der Eigenwertigkeit »individueller Lebensweise«, die neue Grundthematik von »Individuum und Gesellschaft« seit Anfang der 70er Jahre gegeben ist und in einer Vielzahl von Veröffentlichungen eingehend diskutiert wird, vgl. z.B.: I. Dölling, *Zu den subjektiven Bedingungen sozialistischer Persönlichkeitsentwicklung*, in: *Weimarer Beiträge* Jg. 19 (1973), Heft 3, S. 34-65; »Die innere Welt des

Menschen«, in: Zur Theorie des sozialistischen Realismus, Berlin (DDR) 1974: noch in vielen Werken der Gegenwartsliteratur, so wird nun kritisch vermerkt, erscheine »die innere Welt von Menschen so eingeschrumpft, als wäre sie bloße Erscheinungsform von *gesellschaftlichem Bewußtsein*« (S. 462); K. Schumann, Aspekte des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft in der Gegenwartsliteratur der DDR, in: Weimarer Beiträge Jg. 21 (1975), Heft 7, S. 5-36; K. H. Hafranke, Individualgeschichte und Gesellschaftsprozeß in unserer Dramatik, in: Weimarer Beiträge Jg. 22 (1976), Heft 4, S. 12-35; F. Adler u. a., Arbeiterklasse und Persönlichkeit im Sozialismus, Berlin (DDR) 1977.

¹⁰⁴ V. Braun, Die Kipper, in: V. B., Stücke 1, Frankfurt a. M. 1975, S. 22, 42.

¹⁰⁵ Ebd. S. 48.

¹⁰⁶ Bauch: »Wir stehn ganz am Anfang. Es wird ein Überfluß an materiellen Gütern da sein, ein Überfluß an Gedanken und ein Überfluß an Gefühlen. Es wird gar keinen Grund mehr geben, irgendeinen Menschen nicht zu lieben. Ich sage, der Mensch des neuen Jahrtausends wird leben wie es angenehm ist. Es gibt keine Sitten, es gibt keine Nonnen. Es gibt nur den Tag, der ist immer neu«. (S. 47).

Empedokles: »So wagt's! was ihr geerbt, was ihr erworben, / Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt, / Gesetz und Brauch, der alten Götter Namen, / Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne, / Die Augen auf zur göttlichen Natur, / Wenn dann der Geist sich an des Himmels Licht / Entzündet, süßer Lebensothen euch / Den Busen, wie zum erstenmale tränkt, / ... dann reicht die Hände / Euch wieder, gebt das Wort und teilt das Gut, / O dann ihr Lieben teilet Tat und Ruhm / Wie treue Dioskuren; jeder sei, / Wie alle, - wie auf schlanken Säulen, ruh / Auf richtgen Ordnungen das neue Leben / Und euern Bund befestge das Gesetz«, (1. Fassung 2. Akt / 4. Auftr.)

¹⁰⁷ Ebd. S. 59.

¹⁰⁸ Eine ähnliche Themenstellung auch in Heiner Müllers »Zement« von 1972 (vgl. vor allem die weibliche Hauptfigur Dascha) wie aber auch in Christa Wolfs »Nachdenken über Christa T.« von 1968.