

Ernst Ribbat (Hrsg.)

DIALOGE
MIT DER DROSTE

Sonderdruck

(1998)

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Annette von Droste-Hülshoff und die Tradition. Das „*Geistliche Jahr*“ in literarhistorischer Sicht.

1.

In seiner Rezension der neuen Erzählung *Corpus Christi* von Patrick Roth (1996) wirft der Literaturkritiker Hanno Helbling¹ dem Autor vor, die Mahnung aus Boileaus Lehrgedicht *L'Art poétique* (1674) ignoriert zu haben, Glaubensfragen und neutestamentliche Stoffe nicht zum Gegenstand von Dichtung zu nehmen: ‚De la foi des chrétiens les mystères terribles D'ornements égayés ne sont point susceptibles.‘² Eine biblische Thematik, so setzt Helbling voraus, läßt sich mit weltlichen Literaturformen grundsätzlich nicht in Einklang bringen. Mit ähnlichen Argumenten hatte Ernst Robert Curtius über die Biblepik geurteilt und dabei – in der Geschichte der Literaturwissenschaft wohl einmalig! – ein pauschales Verdikt über eine ganze literarische Gattung ausgesprochen:

Das Biblepos ist während seiner ganzen Lebenszeit – von Juvencus bis Klopstock – eine hybride und innerlich unwahre Gattung gewesen, ein ‚genre faux‘. Die christliche Heilsgeschichte, wie die Bibel sie darbietet, verträgt keinen Umguß in pseudoantike Form. Nicht nur verliert sie dadurch ihre kraftvolle, einmalige, autoritative Prägung, sondern sie wird durch die der antiken Klassik entlehnte Gattung und durch die dadurch bedingten sprachlich-metrischen Konventionen verfälscht.³

Curtius war allenfalls bereit, dem Hymnus (und für die neuere Zeit können wir vielleicht das Kirchenlied hinzufügen) eine gewisse Existenzberechtigung zuzubilligen, da bei dieser „Kultdichtung“ mit dem Verzicht auf ‚antike‘ Formmuster ein literarischer Anspruch gar nicht erst erhoben werde.⁴ „Kunstdichtung“ hingegen – und nur diese nimmt Curtius als

¹ Hanno Helbling (1996): Aufregung um Jesus Christus. Ein Buch von Patrick Roth. In: Neue Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe) vom 11. Juni 1996. S. 45.

² Vgl. Nicolas Boileau: *L'Art poétique* – Die Dichtkunst. Hrsg. von Ute und Heinz Ludwig Arnold. Stuttgart 1967. S. 48f. (mit abweichendem Wortlaut).

³ Ernst Robert Curtius (1978): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 9. Aufl. Bern, München. S. 457. Der Ausdruck ‚hybrid‘ ist hier im Sinne einer Gattungskreuzung eindeutig pejorativ verwendet, im Gegensatz zum Konzept einer ‚hybriden Konstruktion‘ bei Michail Bachtin; dazu Wolfgang Rohe: Schiffbruch und Moral. Annette von Droste-Hülshoffs *Die Vergeltung*. In diesem Band.

⁴ Curtius (1978). S. 453.

„Literatur“ ernst – scheitere zwangsläufig, sobald sie christliche Glaubensinhalte gestalten wolle.

Dieser negativen Einschätzung, die – wie nicht nur Helblings Rezension zeigt – heute weitgehend akzeptiert sein dürfte, steht allerdings der Befund gegenüber, daß ein noch kaum abschätzbares Ausmaß der abendländischen Literatur eben jener ‚sacra poesis‘⁵ angehört, deren Armutszeugnis die Literaturwissenschaft allzugern auszustellen bereit ist. Unsere eigene Literaturgeschichte setzt ja mit zwei großen Werken ein, die zu den Höhepunkten dieser Art von Dichtung zählen: mit dem *Liber Evangeliorum* des Otfrid von Weissenburg und mit dem *Heliand*.⁶ Der größte Teil der frühmittelhochdeutschen Textzeugnisse läßt sich (zumindest im weiteren Sinne) der Bibeldichtung zurechnen.⁷ Welch unerhörte literarische wie theologische Potenz in einem solchen Werk stecken kann, wird Friedrich Ohlys Kommentar zur Neuausgabe des *St. Trudperter Hohenliedes* zeigen.⁸ Die Marienleben (mit ihrer exzessiven Nutzung apokrypher Quellen)⁹ gehören ebenso hierher wie die geistlichen Spiele des Mittelalters und die an der Hl. Schrift orientierten Dichtungen des frühneuzeitlichen Protestantismus.¹⁰ Zu erwähnen sind schließlich die gar nicht so seltenen Verfremdungen der Jesusgestalt in Texten der Gegenwartsliteratur,¹¹ die Patrick Roth nun um einen weiteren Versuch ergänzt hat.

Die skeptische bis ablehnende Bewertung jeder Art von Bibeldichtung bekommt auch der Gedichtzyklus zu spüren, um den es in diesem Beitrag geht: *Geistliches Jahr in Liedern auf alle Sonn- und Festtage* (abgekürzt: GJ) von Annette von Droste-Hülshoff.¹² Bei diesen Gedichten

⁵ Max Wehrli (1969): *Sacra Poesis: Bibleepik als europäische Tradition*. In: Ders.: *Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze*. Zürich, Freiburg. S. 51-71.

⁶ Dazu u.a. Dieter Kartschoke (1975): *Altdeutsche Bibeldichtung*. Stuttgart; Ulrich Ernst (1975): *Der Liber Evangeliorum* Otfrids von Weissenburg. *Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*. Köln, Wien; Wolfgang Haubrichs (1995): *Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60)*. 2. Aufl. Tübingen.

⁷ Dazu u.a. Gisela Vollmann-Profe (1986): *Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter (1050/60-1160/70)*. Königstein.

⁸ Das *St. Trudperter Hohelied*. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Formkritische Leseausgabe. Hrsg. von Friedrich Ohly. Frankfurt a. M. (im Druck); dazu auch Hildegard Elisabeth Keller (1993): *Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation*. Bern u.a.

⁹ Dazu u.a. Achim Masser (1976): *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters*. Berlin.

¹⁰ Dazu u.a. Barbara Könniker (1975): *Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*. München.

¹¹ Dazu u.a. Theodore Ziolkowski (1972): *Fictional Transfigurations of Jesus*. Princeton, N.J.; Karl-Josef Kuschel (1978): *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Zürich, Köln, Gütersloh.

¹² Annette von Droste-Hülshoff: *Historisch-kritische Ausgabe. Werke, Briefwechsel*. Hrsg. von Winfried Woesler. Tübingen 1978ff. Bd. IV,1-2: *Geistliche Dichtung*. Alle Zitate im Text nach dieser Ausgabe; im folgenden in Klammern (Abkürzung: HKA). Sekundärlite-

wird zudem als besonders skandalös empfunden, daß sie von einer der wichtigsten Autorinnen des 19. Jahrhunderts stammen und sich deshalb weder mit der intellektuellen Einfalt der Verfasserin noch mit der geistigen Enge eines längst vergangenen Zeitalters entschuldigen lassen. Die Lyrikerin Christa Reinig etwa, die in einer Droste-Auswahl das GJ durchaus angemessen berücksichtigt, findet es erschreckend, welch unpassender und im Grunde geringer Gegenstand die exzeptionelle literarische Kompetenz von Annette von Droste über lange Zeit in Anspruch nehmen konnte: „Einen krasserer Widerspruch zwischen Können und Wollen, Talent und Aufgabe hat es in der Literatur selten gegeben.“¹³ Beatrice Eichmann-Leutenegger versucht diesem Anachronismus immerhin etwas Positives abzugewinnen, indem sie bemerkt, daß diese „Dichtung ihre Dynamik gerade aus der Diskrepanz von Wollen und Vermögen bezieht und an diesem Punkt Modernität beanspruchen kann.“¹⁴ Solche „Abseitigkeit“, die den Zugang selbst für Droste-Liebhaber erschwere, biete nämlich zugleich den Reiz, sich mit einer Dichtung zu beschäftigen, „die zum vornherein jegliche Konformität im Sinne einer vorschnellen Anpassung an heutige Denkmuster verbietet.“¹⁵

Gegenüber diesem (gutgemeinten) Modernisierungsversuch ist jedoch nachdrücklich an die unserem Literaturverständnis durchaus fremde Position der Autorin zu erinnern: Auch Annette von Droste hätte eine „Diskrepanz von Wollen und Vermögen“ zugegeben, aber aus exakt umgekehrter Perspektive. Sie hätte nicht die Frage beunruhigt, ob der Gegenstand ihrem Dichten, sondern ob ihr Dichten dem Gegenstand gerecht werde! Dabei konnte sie an eine Debatte anknüpfen, die so alt ist wie die christliche Dichtung selbst: Darf die göttliche Verkündigung in künstlerisch anspruchsvoller Form gestaltet werden? Es ist nicht nur „im Sinne der pietistischen Kritik der Künste“, daß religiöse Texte „einfach

ratur zum GJ bucht die Bibliographie von Aloys Haverbusch in HKA XIV,2. S. 782-800. Vgl. auch den Überblick bei Ronald Schneider (1995): *Annette von Droste-Hülshoff*. 2. Aufl. Stuttgart, Weimar. S. 67-76. Die frühe Rezeption ist vorbildlich dokumentiert in: Winfried Woessler (Hrsg.) (1980): *Modellfall der Rezeptionsforschung. Droste-Rezeption im 19. Jahrhundert. Dokumentation, Analysen, Bibliographie*. 2 Bde. Frankfurt a. M., Bern, Cirencester.

¹³ Christa Reinig: Vorwort. In: *Annette von Droste-Hülshoff: Gedichte. Ausgewählt von Christa Reinig*. Frankfurt a. M., Hamburg 1969. S. 7-18. Hier S. 11; ebd.: „Das Ergebnis ist bekannt; dem Umfang und dem Aufwand nach ist das *geistliche Jahr* Annettes Hauptwerk. Der Leser aber, auch der mit der Dichtung Annettes Vertraute, spart diese Seite ihres Werkes gern aus. Umso mehr haben sich die Theologen damit befaßt.“

¹⁴ Beatrice Eichmann-Leutenegger (1983): „All die übermüt'gen Fragen...“ Zum *Geistlichen Jahr* der Annette von Droste-Hülshoff (1797-1848). In: *Orientierung* 47 (1983). S. 258-261. Hier S. 258.

¹⁵ Ebd.

und schmucklos sein müßten“.¹⁶ Das ist die Forderung der christlichen Ästhetik nach dem ‚sermo humilis‘ überhaupt.¹⁷ Andererseits zeichnet sich gerade religiöse Dichtung oft durch hohen formalen Anspruch oder auch Vielfalt der künstlerischen Mittel aus: Wenn es um das Höchste geht, dann muß man beim Dichten alles aufbieten, was einem an Kunst überhaupt nur zur Verfügung steht.

Einen Konflikt zwischen den Forderungen der Theologie und seinen eigenen formal-literarischen Ambitionen hat wohl jeder ernstzunehmende Autor geistlicher Dichtungen empfunden;¹⁸ fast jeder reflektiert darüber in Paratexten – wie Widmungsschreiben, Prologen, Dichtergebeten – oder im Werkinnern. Ich verweise nur auf Andreas Gryphius (1616-1664), der in der Vorrede zu seinen *Thränen über das Leiden Jesu Christi* die dichterische Behandlung biblischer Stoffe dann gerechtfertigt sieht, wenn die Dichter ‚ihre Feder allein in dem Blutt deß vnbefleckten Lammes netzen.‘¹⁹ Eine kunstvolle Form wird hingegen Gott zum Abscheu, wenn eine Dichtung nicht aus rechter Haltung heraus entsteht. Dieser Gedanke, die Sünde zerstöre das Gotteslob,²⁰ wurde häufig formuliert in Anlehnung an Sir. 15,9 ‚non est speciosa laus in ore peccatoris‘, etwa beim

¹⁶ Winfried Woesler (1983): Religiöses Sprechen und subjektive Erfahrung. Annette von Droste-Hülshoffs *Am letzten Tage des Jahres (Sylvester)*. In: Gedichte und Interpretationen. Bd. 4: Vom Biedermeier zum Bürgerlichen Realismus. Hrsg. von Günter Häntzschel. Stuttgart. S. 147-156. Hier S. 150; vgl. Stephan Berning (1980): Zur pietistischen Kritik an der autonomen Ästhetik. In: Literatur und Religion. Hrsg. von Helmut Koopmann und Winfried Woesler. Freiburg, Basel, Wien. S. 91-121.

¹⁷ Dazu u.a. Erich Auerbach (1958): Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern. S. 25-63; vgl. auch Manfred Bambeck (1983): Fischer und Bauern gegen Philosophen und sonstige Großkopfen – ein christlicher ‚Topos‘ in Antike und Mittelalter. In: Mittellateinisches Jahrbuch 18 (1983). S. 29-50.

¹⁸ Vgl. Brief an Wilhelm Junkmann, 17. Nov. 1839. HKA IX,1. S. 86: „es kümmert mich wenig, daß manche der Lieder weniger wohlklingend sind als die früheren, diese ist eine Gelegenheit wo ich der Form nicht den geringsten nützlichen Gedanken aufopfern darf – dennoch weiß ich wohl daß eine schöne Form das Gemüth aufregt und empfänglich macht, und nehme soviel Rücksicht darauf als ohne Beeinträchtigung des Gegenstandes möglich ist, aber nicht mehr.“ Wie es bei religiöser Dichtung nicht sein sollte, zeigten ihr „die endlosen Sonette *Welt und Glaube*“ von Christoph Bernhard Schlüter, die „zum Sterben langweilig“ seien (an Levin Schücking, 5. März 1845. HKA X,1. S. 263).

¹⁹ Andreas Gryphius: Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Hrsg. von Marian Syzrocki und Hugh Powell. Tübingen 1963-1964. Bd. 2. S. 101. Friedrich Ohly (1993a): Metaphern für die Inspiration. In: Euphorion 87 (1993). S. 119-171. Hier S. 138, verweist auf eine ausgeführte Variante dieser Metaphorik in den *Poems* (1616) des Drummond of Hawthornden: ‚Thy nail my pen shall be, thy blood mine ink, Thy winding sheet my paper, study grave.‘

²⁰ Sündenvergebung macht es wieder möglich (*Am siebenzehnten Sonntage nach Pfingsten*; HKA IV,1. S. 119): „Dann will ich dir aus freyer Brust Ein überselig Loblied singen, Und wieder soll in Gotteslust Wie einstens meine Stimme klingen. Ist sie gebrochen jetzt und matt, Du bist es, der die Mittel hat, So in die kränksten Adern dringen.“

Angelus Silesius:

Das Lob das Gooft dem Herrn ein Ungerechter giebt/
Wird weniger von jhm als Hundsgebell geliebt.²¹

Damit ihr Lob Gott wohlgefällig werde, bittet Annette von Droste in dem Gedicht *Am dritten Sonntage in der Fasten* um die richtige Haltung für einen Dichter, der sich sündig weiß:

Laß in Zerknirschung mich, laß mich in Furcht dich singen,
Mein Heiland und mein Gott!
Daß nicht mein Lied entrauscht, ein kunstvoll sündlich Klingen,
Ein Frevel und ein Spott. (HKA IV,1. S. 30)²²

Im zweiten Teil des GJ geht die Autorin *Am zweyten Sonntage nach Pfingsten* noch einmal ausführlich auf die Thematik ein, weshalb dieser Text als „Dichtergedicht“²³ oder als „Zentralgedicht des *Geistlichen Jahres*“²⁴ häufiger literaturwissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden hat.²⁵ Bei dem Gleichnis vom Gastmahl Lk. 14,16-24 werden zwei Entschuldigungsgründe zitiert, und zwar in folgender Fassung: „Der Eine sprach: ‚Ich habe ein Landhaus gekauft.‘ Der Andre sprach: ‚Ich habe ein Weib genommen, deshalb kann ich nicht kommen.‘“ (HKA IV,1. S. 85) Wenn es hier nicht – wie meist im Deutschen – bei Lk. 14,18 heißt, ‚ich habe einen Acker gekauft‘, dann liegt dies gewiß daran, daß Annette von Droste (oder ihre Vorlage) direkt aus dem lateinischen Vulgata-Text überträgt: ‚villam emi...‘. Dieses ‚Haus‘ kann dann aufgrund einer alten Metaphertradition den menschli-

²¹ Angelus Silesius (Johannes Scheffler): Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Louise Gnädinger. Stuttgart 1984. S. 211. Die Rezeption von Sir. 15,9 stellt ein wichtiges Stück der Geschichte christlicher Ästhetik dar; ihr soll an anderer Stelle nachgegangen werden.

²² Daß hierin auch ein über die religiöse Problematik hinausweisender „Vorbehalt gegenüber dem Ästhetischen“ zum Ausdruck komme, betont Ludwig Völker (1978-82): Dichtung aus Melancholie. Spiegelungen eines literarischen Topos‘ im Werk der Droste. In: Beiträge zur Droste-Forschung 5 (1978/82). S. 9-30. Hier S. 25.

²³ Erwin Rotermond (1962): Die Dichtergedichte der Droste. In: Jahrbuch der Droste-Gesellschaft 4 (1962). S. 53-78. Hier S. 55-60; im größeren Kontext: Heinz Schlaffer (1966): Das Dichtergedicht im 19. Jahrhundert. Topos und Ideologie. In: JDSG 10 (1966). S. 297-335.

²⁴ Winfried Woesler in: HKA IV,2. S. 458.

²⁵ U.a. Günter Häntzschel (1968): Tradition und Originalität. Allegorische Darstellung im Werk Annette von Droste-Hülshoffs. Stuttgart u.a. S. 42-46; Stephan Berning (1975): Sinnbildsprache. Zur Bildstruktur des *Geistlichen Jahrs* der Annette von Droste-Hülshoff. Tübingen. S. 53f., 80-84; Friedrich Sengle (1971-1980): Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815-1848. 3 Bde. Stuttgart. Bd. 3. S. 603-607. Erstaunlicherweise geht Monika Salmen (1985): Das Autorbewußtsein Annette von Droste-Hülshoffs. Eine Voraussetzung für Verständnis und Vermittlung ihres literarischen Werks. Frankfurt a. M., Bern, New York. S. 201-216 („Das Verständnis des Dichters im *Geistlichen Jahr*“), auf dieses Gedicht nicht ein.

chen Leib bezeichnen;²⁶ das Verständnis der (Ehe-)Frau aus diesem Gleichnis als Dichtung scheint dagegen recht ungewöhnlich zu sein:

Ein Haus hab ich gekauft, ein Weib hab ich genommen,
 Drum Herr kann ich nicht kommen.
 Das Haus mein Erdenleib,
 Deß ich in Ruh muß pflegen,
 Die Poesie das Weib,
 Dem ich zu Füßen legen
 Will meiner Liebe Frommen
 Zu süßem Zeitvertreib. (HKA IV,1. S. 85)

Das sprechende Ich macht sich zwei der (ursprünglich drei) Ausreden zu eigen, die das Evangelium von verschiedenen Personen referiert. Wie etwa Papst Gregor der Große in den Evangelienhomilien mit dem Haus als irdischem Besitz (‘terrena substantia’), den fünf Joch Ochsen als der ‘curiositas’ und der Frau als der körperlichen Lust (‘voluptas carnis’) drei Gründe benennt, die den Menschen davon abhalten, zum Hochzeitsmahl der ewigen Seligkeit zu gelangen,²⁷ werden hier zwei Heilshindernisse nach dem Identifizierungsverfahren der Allegorese benannt: Das Haus ist der Leib mit seinem Streben nach Ruhe und Behaglichkeit, das ‘Weib’ eine allein am Lustprinzip orientierte Poesie. Zur rhetorischen Allegorie wird diese Allegorese nun dadurch, daß die Sprecherperspektive des uneinsichtigen Sünders zunächst beibehalten bleibt:

Gebrechlich ist mein Haus, bedarf gar sehr der Stützen,
 Soll es mir ferner nützen.
 So lieblich ist die Frau,
 Sie zieht mich ohne Maaßen
 Zu ihrer Schönheit Schau.
 Ach, ihr mag ich wohl lassen
 Der lichten Stunden Blitzen,
 Der Träume Himmelstau. (HKA IV,1. S. 85)

Erst das Wahrnehmen einer gewaltigen Stimme (‘o Thor! du Thor’) leitet den Sprecherwechsel ein. Das Ich wird (von Gott, vom Gewissen?) darü-

²⁶ Dazu u.a. Friedrich Ohly (1986): Art. ‘Haus III (Metapher)’. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser. Bd. 13. Stuttgart. Sp. 905-1063, bes. Sp. 949ff.

²⁷ Gregor der Große: In Ev. hom. II,36,4-5, PL 76,1268A-1269B; dort 1269AB: ‘Ad coenam ergo vos aeterni convivii summus paterfamilias invitat; sed dum alius avaritiae, alius curiositati, alius voluptati carnis est deditus, nimirum reprobis simul omnes excusant. Dum hunc terrena cura occupat, illum alieni actus sagax cogitatio devastat, alterius etiam mentem voluptas carnalis inquinat, fastidiosus quisque ad aeternae vitae epulas non festinat.’ Die Bedeutung ‘Neugierde’ wird über die Analogie der Fünzfzahl mit den (äußeren) Sinnen des Menschen hergestellt; dazu Heinz Meyer und Rudolf Suntrup (1987): Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen. München. Sp. 430f. (mit weiteren Belegen).

ber belehrt, daß der Leib nicht wie ein Haus Besitz sein könne (,es ward dir nur verpfändet'); und die verführerische ‚Frau‘ sei ‚eine strenge Norme‘, eine heidnische Göttin mit vampirhaften Zügen: ‚Sie schlürft dein Leben auf‘ (HKA IV,1. S. 86):

Drum Sorge ferner nicht um deines Hauses Wände:
Des Eigenthümers Hände
Sind schützend drauf gelegt,
Und wie ein Wucherer handle
Um was dein Herz bewegt;
Mit jener Frau verwandle
In Himmelshauch die Spende,
Der dich nach oben trägt! (HKA IV,1. S. 86)

Wenn das eigene Talent (,die Spende‘) mit der Dichtkunst in den Dienst des Glaubens gestellt wird, dann kann ‚sacra poesis‘ entstehen (,Himmelshauch‘), die für ihren Autor verdienstlich ist (ihn ‚nach oben trägt‘).

Heißt dies, beim GJ handle es sich um eine Art von Predigtliteratur in Versen? Die Funktion vieler (Sonntags-)Gedichte als Auslegung von Evangelienperikopen spräche ebenso für diese Vermutung wie der – sich nicht auf Theologisches²⁸ beschränkende – lehrhafte Ton,²⁹ den Annette von Droste freilich auch in ihren Briefen oft anschlägt. Die Versform war ja traditionell die Bedingung dafür, daß Laien überhaupt theologische Aussagen publizieren durften; das galt im konservativen Westfalen des 19. Jahrhunderts noch genauso wie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Welche andere Form – abgesehen vielleicht von der Gattung der Vision – hätte ihr sonst für diesen Zweck zur Verfügung gestanden, ohne gegen das Verkündigungsmonopol des Klerus zu verstoßen? Die abwehrende Haltung der Mutter gegenüber diesem Zyklus³⁰ zeugt wohl nicht nur von einem Erschrecken über die Inhalte, sondern auch von der Auf-

²⁸ Arthur Bankwitz (1899): Die religiöse Lyrik der Annette von Droste-Hülshoff. Berlin, hebt acht ‚Themen‘ des GJ hervor: ‚Prüfe dich selbst!‘, ‚Die Gnade Gottes‘, ‚Halte das Gewissen rein und echt!‘, ‚Das jüngste Gericht‘, ‚Gehör der Welt nicht an!‘, ‚Liebe deinen Nächsten!‘, ‚Vertrau auf Gott und sein Wort!‘ und ‚Verachte den Verstand in Glaubenssachen!‘.

²⁹ Dies geht bis hin zu ausdrücklicher Zeitkritik in einzelnen Gedichten; dazu Bodo Plachta (1995): ‚1000 Schritte von meinem Canapee.‘ Der Aufbruch Annette von Droste-Hülshoffs in die Literatur. Bielefeld. S. 61-75.

³⁰ An Anna von Haxthausen, ca. März 1821. HKA VIII,1. S. 53: ‚Der Zustand meines ganzen Gemüthes, mein zerissenes schuldbeladenes Bewußtsein liegt offen darin dargelegt, doch ohne ihre Gründe – und ich wollte geradezu versuchen, wie viel ein mütterliches Herz verzeihen kann, oder vielmehr, mir meine Strafe holen; ich hatte es mit einer Vorrede versehen, die auf all’ dieses vorbereitete. Mama las dieselbe sehr aufmerksam und bewegt durch, legte dann das Buch in ihren Schrank, ohne es weiter anzurühren, wo ich es acht Tage liegen ließ, und dann wieder fortnahm – sie hat auch nie wieder danach gefragt, und so ist es wieder mein geheimes Eigenthum.‘

fassung, Laien, und Frauen zumal, stehe es nicht zu, über solche Themen zu schreiben. Einwenden ließe sich allerdings, daß sich das GJ nicht in religiöser Lehrdichtung erschöpft. Viele gebets- und bekenntnishafte Elemente geben den Texten einen subjektiven Charakter, den zu erklären bereits Levin Schücking, dann aber vor allem Wilhelm Gössmann zu Recht Augustins *Confessiones* in Erinnerung brachte.³¹ Allerdings erstreckt sich diese Analogie mehr auf den ‚confessio‘-Begriff als auf das literarische Werk. Augustins *Bekenntnisse* setzen sich – trotz vieler Bibelzitate – nicht primär mit biblischen Texten auseinander, sind also keine homiletische Literatur. Und gegenüber der von Augustin ausgehenden Bekenntnisliteratur von Gnadenleben und (religiösen) Autobiographien bringt Annette von Droste im GJ keine eigene Lebensgeschichte zur Sprache; wenn auch immer wieder versucht wurde, einzelne Stellen auf Lebenssituationen der Autorin zu beziehen,³² so muß man doch nüchtern konstatieren: Konkrete Angaben und Daten, wie sie für eine ‚Beichte‘ (auch literarischer Art) unerlässlich sind, fehlen völlig. Gegen eine Einschätzung der Gedichte des GJ als Reimpredigten oder erbauliche Wiedergebrauchstexte spricht neben dem subjektiven Charakter vor allem das artifiziell-ambitionierte Vorhaben, einen Jahreszyklus zu dichten, in dem keine literarische Form sich wiederholt. Schon dies zeigt an, daß es aus religiöser Verantwortung heraus verfaßte Dichtung sein soll, keine versifizierte Theologie.

2.

Neben dem deutlichen Programm religiöser Indienstnahme von Literatur erschwert heutigen Lesern aber gerade diese Zyklusform den Zugang, also das Verfahren, an einem festen äußeren Schema gleichsam entlangzudichten. Zyklische Dichtung erfreut sich keines großen Ansehens, was das weitgehende Ignorieren durch die Literaturwissenschaft bestätigt.³³

³¹ Wilhelm Gössmann (1985): Annette von Droste-Hülshoff. Ich und Spiegelbild. Zum Verständnis der Dichterin und ihres Werkes. Düsseldorf. S. 89-109 („Das *Geistliche Jahr* als Confessio“). Vgl. Schückings Besprechung des GJ aus der Kölnischen Zeitung vom 8.-11. Februar 1852. In: Woesler (1980). Bd. 1. S. 134-142, bes. S. 141.

³² Z. B. bei Clemens Heselhaus (1971): Annette von Droste-Hülshoff. Werk und Leben. Düsseldorf. S. 50-67 („Die Geschichte des Geistlichen Jahres und das verlorene Paradies“), wo solche Überlegungen gar Datierungsfragen klären sollen.

³³ Z. B. Claus-Michael Ort (1984): Art. ‚Zyklische Dichtung‘. In: Realexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 4. Hrsg. von Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. 2. Aufl. Berlin, New York. S. 1105-1120 (Lit.!); Wolfgang Kayser (1978): Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft. 18. Aufl. Bern, München. S. 168f. („Der Aufbau des Zyklus“); Károly Csúri (Hrsg.) (1996): Zyklische Kompositionsformen in Georg Trakls Dichtung. Szegeder Symposion. Tübingen.

Das Abarbeiten eines vorgegebenen (wenn auch selbst gesetzten) Programms gilt als handwerkliche Tätigkeit, die mit kaum einem ästhetischen Konzept in Einklang zu bringen ist. Auch mit den Zyklen der Annette von Droste – neben dem GJ z. B. *Die Elemente*,³⁴ *Der Sántis* (Jahreszeiten), *Des alten Pfarrers Woche* (Wochentage),³⁵ *Volks glauben in den Pyrenäen*, die *Klänge aus dem Orient*³⁶ und die *Heidebilder*³⁷ – hat sich die Forschung schwergetan. Friedrich Sengles These vom „Abschwächen des Erlebnishaften“ durch die zyklische Struktur³⁸ trifft auf das GJ kaum zu. Und Günther Niggls Versuch, das GJ ästhetisch zu retten, indem er dessen Zykluscharakter im Grunde bestreitet – Annette von Droste nehme den Jahresrhythmus „nur zum Anlaß“ für ihre theologischen Reflexionen³⁹ –, wird der Intention der Autorin und ihren enormen Anstrengungen, das Jahr vollständig zu behandeln, gewiß nicht gerecht.

Als ein Werk, das zugleich Bibeldichtung wie literarischer Zyklus sein will, erschwert das GJ heutigen Lesern den Zugang also in doppelter Hinsicht. Gerade diese Verbindung konstituierte aber jahrhundertlang eine literarische Gattung: den lyrischen Perikopenzyklus. Stephan Bering hat – nach wichtigen Hinweisen von Winfried Woesler (1971)⁴⁰ – zuerst energisch auf die Zugehörigkeit des GJ zu dieser Gattung verwiesen (1975).⁴¹ Dieses Verdienst wird nicht geschmälert durch die Bedenken von Wilhelm Gössmann, eine solche gattungsgeschichtliche Betrachtung

³⁴ Dazu Günther Weydt (1978-82): Annette von Drostes Zyklus ‚Die Elemente‘ und sein barocker Ursprung. In: Beiträge zur Droste-Forschung 5 (1978-82). S. 55-61.

³⁵ Dazu Paul Gerhard Klußmann (1990): Ambivalenzen der Pfarrhausidylle. Bemerkungen zu Annette von Droste-Hülshoffs Gedichtzyklus *Des alten Pfarrers Woche*. In: Literatur und Theologie. Festschrift für Friedrich Kienecker. Hrsg. von Eckhardt Meyer-Krentler. Paderborn. S. 33-54.

³⁶ Dazu Martina Wagner-Egelhaaf: Grenz-Rede. Annette von Droste-Hülshoffs *Klänge aus dem Orient*. In diesem Band.

³⁷ Dazu Günter Niggel (1986/87): Die *Heidebilder* der Droste als Gedichtzyklus. In: Droste-Jahrbuch 1 (1986/87). S. 94-106.

³⁸ Sengle (1971-1980). Bd. 2. S. 624.

³⁹ Niggel (1986/87). S. 98: Das GJ „nimmt ja den Kreis des Kirchenjahres und die Evangelien seiner Sonn- und Festtage nur zum Anlaß, um in freier Betrachtung die Themen von persönlicher Schuld und Gnade, eigener und allgemeiner Glaubensnot immer aufs neue zu ergrübeln, der Kranz dieser Gedichte spiegelt die Unablässigkeit eines Ringens ohne Gewißheit am Ende, so daß der Gang der Heilsgeschichte, den das Kirchenjahr symbolisch nachvollzieht, davon völlig überlagert wird; denn auch das Silvestergedicht ist nur äußerer Schluß, kein Zielpunkt endlicher Erlösung.“

⁴⁰ Winfried Woesler (1971): Religiöses und dichterisches Selbstverständnis im *Geistlichen Jahr* der Annette von Droste-Hülshoff. In: Westfalen 49 (1971). S. 165-181, bes. S. 165f.

⁴¹ Der (mit ‚M‘ gezeichnete) im Münsteraner ‚Sonntags-Blatt für katholische Christen‘ 1884 erschienene Artikel ‚Das *Geistliche Jahr* von Annette von Droste-Hülshoff und *Sonn- und Feiertags-Sonette* von Andreas Gryphius“ (nachgedruckt in: Woesler (1980). Bd. 1. S. 581-593.) ließ die Gattungsfrage außer Betracht.

klammere die religiöse Erfahrungsebene aus,⁴² und ebensowenig durch den Einwand von Bernd Kortländer, es gebe „nicht den geringsten Hinweis darauf, wie sie [Annette von Droste] zur Kenntnis dieser Form gelangt ist und ob sie irgend ein konkretes Vorbild vor Augen hatte“.⁴³ Tatsächlich problematisch ist dagegen, daß sich Berning bei seinem Versuch, „einen verborgenen, aber kontinuierlichen Traditionsstrom [...] ans Licht zu ziehen“,⁴⁴ der evangelischen Liturgiewissenschaft und Hymnologie anvertraute und mit ihr – wie übrigens auch Hans-Henrik Krummacher in *Der junge Gryphius und die Tradition* (1976)⁴⁵ – das Entstehen dieser Gattung auf die Reformation und deren Bedürfnis nach Liedern für ihre volkssprachliche Liturgie zurückführte.⁴⁶ Demgegenüber hielt Dieter Merzbacher, der in seiner Dissertation über den Meistersinger Benedict von Watt (1987) auch dessen – weder bei Berning noch bei Krummacher erwähnten – Perikopenzyklus untersuchte, unmißverständlich fest: Perikopenlieder sind „keine nachreformatorische Innovation“.⁴⁷ Hierfür läßt sich nicht nur auf die Perikopenlieder von Michel Beheim und auf (wohl vom Anfang des 14. Jahrhunderts stammende) gereimte Glossen zu den Sonntagsevangelien verweisen; seit meiner Wiederentdeckung der 1502/03 entstandenen Sonn- und Festtagsgedichte des Johann von Soest (1993) fällt die These vom reformatorischen Ursprung vollends in sich zusammen.⁴⁸ Während

⁴² Gössmann (1985). S. 231. A. 8: „Die gattungsmäßigen Ähnlichkeiten lassen aber die religiöse Erfahrungsebene außer Acht, klammern sie aus literaturwissenschaftlichen Gründen einfach aus. Dies schadet dann auch den an sich sehr differenzierten Bild-Interpretationen: Die Metaphern verlieren ihre Intensität.“

⁴³ Bernd Kortländer (1979a): Annette von Droste-Hülshoff und die deutsche Literatur. Kenntnis – Beurteilung – Beeinflussung. Münster. S. 40; der Autor erwägt (S. 66), daß die nicht zu leugnenden Entsprechungen mit Kirchenliedern „ihre Wurzel in dem gemeinsamen, nicht spezifisch literarischen Hintergrund haben. Klarheit könnte hier allerdings nur eine Untersuchung schaffen, die den gesamten Bereich religiösen Schrifttums miteinbezüge, neben den Liedern vornehmlich das Alte und Neue Testament und die Texte der Liturgie, aber auch Gebet- und Andachtsbücher.“ Axel Marquardt (1976/77): Besprechungen neuerer Droste-Literatur. In: Beiträge zur Droste-Forschung 4 (1976/77). S. 219-225. Hier S. 219, scheint nicht einmal von der Existenz dieser Gattung überzeugt zu sein („Selbst die Rechtfertigung der Perikopenlyrik als eigene Gattung wirkt gezwungen“).

⁴⁴ Berning (1975). S. 9.

⁴⁵ Hans-Henrik Krummacher (1976): Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern. München. Bes. S. 46-164 („Die Perikopenauslegung und -dichtung im 16. und 17. Jahrhundert“). Der Titel meines Beitrages versteht sich auch als Hinweis auf diese von der Droste-Forschung zu Unrecht vernachlässigte Arbeit.

⁴⁶ Berning (1975). S. 10.

⁴⁷ Dieter Merzbacher (1987): Meistergesang in Nürnberg um 1600. Untersuchungen zu den Texten und Sammlungen des Benedict von Watt (1569-1616). Nürnberg. S. 327; dort (S. 335) ein „Verzeichnis der Sammlungen von Perikopenliedern“.

⁴⁸ Meinolf Schumacher (1993): Ein *Geistliches Jahr* um 1500. Die Sonn- und Festtagsgedichte des Johann von Soest. In: ZfdA 122 (1993). S. 425-452; dort (S. 426-432) die Nachweise zur Gattungsgeschichte.

die Biblepen eines Otfrid oder einer Frau Ava durchaus zum Vortrag im Verlauf des Kirchenjahrs geeignet sind (und wohl auch dazu verwendet wurden), ihr Gliederungsprinzip aber nicht den Perikopen und deren Zuordnung zum Jahresablauf folgt, scheint Perikopendichtung im engeren Sinne demnach im Spätmittelalter entstanden zu sein. Das Insistieren auf der mittelalterlichen Herkunft dieser Gattung kann mehrere Fehleinschätzungen der Droste-Forschung korrigieren.

Zurückzuweisen ist einmal die These vom ursprünglich ‚liturgischen‘ Charakter dieser Gattung. Nicht nur der eindeutig individuell-private Zyklus des Johann von Soest steht dem entgegen; die ganze kirchlich-liturgische Situation des Spätmittelalters spricht gegen die Annahme, solche Zyklen seien für den Gebrauch innerhalb der (lateinischen) Messe gedichtet worden. Möglich, daß die Reformatoren und spätere protestantische Autoren bei ihrem Bemühen, deutsche Kirchenlieder zu schaffen, auf solche Formen der „Kunstdichtung“ (Curtius) zurückgriffen. Neben dem Kirchenlied blieb die Gattung literarischer Zyklen aber selbständig weiter bestehen; trotz mancher Anregungen und Übernahmen⁴⁹ dürften sich größere Überschneidungen in Grenzen halten: Nur wenige solcher Gedichte konnten zu Kirchenliedern werden. So ist es auch nicht erstaunlich, wenn Irmgard Scheitler zum GJ festhält: „Die Gedichte lassen sich im Grunde gottesdienstlich nicht verwenden.“⁵⁰ Das gilt für Johann von Soest und für Gryphius in gleicher Weise. Wenn Annette von Droste am Anfang gemeint haben mag, mit dem Festtagszyklus so etwas wie Kirchenlieder zu verfassen, so wurde ihr bald die Unmöglichkeit bewußt; es stand dem wohl schon der Gattungszwang entgegen. Jedenfalls besteht die Eigenleistung der Droste nicht darin, eine angeblich ‚liturgische‘ oder ‚kirchliche‘ Gattung individualisiert zu haben.⁵¹

Relativieren muß man auch Aussagen, ursprünglich habe diese Gattung strenge Textnacherzählung (so Krummacher)⁵² oder eine zweiteilige

⁴⁹ Einzelne Bezüge wurden mehrfach erwogen. So bemerkte etwa Helene Münstermann (1934): Eigenes und Fremdes im *Geistlichen Jahr* der Droste. Ein Beitrag zur Deutung dieser Dichtung. Diss. Münster; Bonn. S. 73, im Gedicht *Am sechzehnten Sonntage nach Pfingsten* Anklänge an Georg Neumarks Lied *Wer nur den rechten Gott läßt walten*, die freilich nicht zwingend sind. Dazu die nüchterne Bestandsaufnahme von Kortländer (1979a). S.61-66.

⁵⁰ Irmgard Scheitler (1986/87): Die musikalische Rezeption des *Geistlichen Jahres* von Annette von Droste-Hülshoff. In: Droste-Jahrbuch 1 (1986/87). S. 186-202. Hier S. 202.

⁵¹ Z. B. Berning (1975). S. 40f.; Kortländer (1979a). S. 42; John Guthrie (1989): Annette von Droste-Hülshoff. A German Poet between Romanticism and Realism. Oxford, New York, München. S. 103f.

⁵² Krummacher (1976). S. 135: Das GJ, „in seiner Zeit offenkundig eine ziemlich vereinzelte, merkwürdige Erscheinung, ist nur ein sehr später, ganz subjektiv gewordener Nachklang einer mit strenger Textnacherzählung begonnenen langen Tradition“.

Struktur von Text und Auslegung (so Berning)⁵³ dominiert. Bei Johann von Soest wechseln sich Reflexionen in Gebetsform, Nacherzählungen, Belehrungen und die zweigliedrige Form von Auslegung und Erzählung einander ab. Wir wissen aus Briefzeugnissen, daß Annette von Droste ganz bewußt versuchte, möglichst wenig Bibeltext in ihre Verse aufzunehmen, woran sie sich auch weitgehend hielt.⁵⁴ So schrieb sie am 24. August 1839 an Schlüter:

Die geistlichen Lieder werden, wie mich dünkt, ohngefähr den Früheren gleich, doch, glaube ich, wird es mir immer schwerer werden, einige Mannigfaltigkeit hinein zu bringen, da ich mich nur ungerne und selten entschieße, Einiges aus dem Text selbst in Verse zu bringen – er scheint mir zu heilig dazu, und es kömmt mir auch immer elend und schwülstig vor, gegen die einfache Größe der Bibelsprache. – so bleibe ich dabey einzelne Stellen auszuheben, die mich zumeist frappiren und Stoff zu Betrachtungen geben. (HKA IX,1. S. 58f.)

Wie gut sie daran tat, zeigt der Vergleich mit dem Zyklus *Die sonntäglichen Evangelien* von Clemens Brentano,⁵⁵ der drastisch vor Augen führt, wie wenig die Bibelsprache eine bloße Bereimung verträgt. Indem Annette von Droste vielen Gedichten eine Kurzbezeichnung des jeweiligen Evangelienberichts (z. B. ‚Ev.: Von der Versuchung Christi‘) und – vor allem im zweiten Teil – ein Kurzzitat aus der Perikope voranstellt, kann sie auf genauere Paraphrase verzichten. Auch das ist keineswegs singulär; es findet sich auch in anderen Zyklen⁵⁶ und knüpft an die homiletische Tradition des Predigt‘themas‘ an, also an den Brauch, nur den ersten (oder einen anderen bekannten) Vers einer Perikope zu Beginn der Predigt zu nennen, um danach sogleich in die Auseinandersetzung mit der als bekannt vorauszusetzenden Bibelpassage treten zu können.⁵⁷

Als Besonderheit des Droste’schen GJ wird häufig die literarische Ambition hervorgehoben, kein Gedicht formal einem zweiten gleichen zu lassen. Wolfgang Kayser wollte das GJ deshalb „eine grosse Werkstätte des Strophenbaus nennen: es gibt darin nur eine Form, die einmal wieder-

⁵³ Berning (1975). S. 41.

⁵⁴ Als Ausnahme kann *Am dritten Sonntage nach Pfingsten* genannt werden. (HKA IV,1. S. 87f.)

⁵⁵ Clemens Brentano: *Die sonntäglichen Evangelien*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Christian Brentano. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1852. Ndr. Bern 1970. S. 273-362.

⁵⁶ Z. B. bei Martin Opitz: *Die Episteln Der Sontage / vnd fürnembsten Fest des gantzen Jahrs*. In: Ders.: *Geistliche Poemata* (1638). Hrsg. von Erich Trunz. 2. Aufl. Tübingen 1975. S. 121-195.

⁵⁷ Eine Anregung durch den Jugendfreund Heinrich Straube ist deshalb nicht zwingend anzunehmen; dazu: Bodo Plachta (Hrsg.) (1997): *Annette von Droste-Hülshoff (1797-1848)*; „aber nach hundert Jahren möcht ich gelesen werden“. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Münster. Wiesbaden. S. 131 (Nr. 51).

kehrt, sonst hat jedes Gedicht sein eigenes Mass.“⁵⁸ Auch in der Sammlung der *Son- undt Feiertags-Sonnete* (1639; zweite Fassung 1657) von Andreas Gryphius⁵⁹ ist der Aufbau jedes Gedichts trotz der gleichbleibenden Sonettform ein anderer; gleiches gilt bei Johann von Soest trotz seiner durchgängigen Reimpaardichtung. Die Meistersinger Georg Hager und Benedict von Watt waren stolz darauf, daß sich in ihren Perikopenzyklen kein Ton wiederholte, weshalb diese zugleich als Tönesammlungen und meistersingerische Musterbücher dienen konnten.⁶⁰ Das Bestreben der Droste, ‚einige Mannigfaltigkeit‘ in das GJ zu bringen, entspricht offenbar den Anforderungen der Gattung.

Während etwa Andreas Gryphius einen Sonn- und einen davon unabhängigen Feiertagszyklus dichtete und somit Lesern für jedes beliebige Jahr eine Wiedergebrauchsmöglichkeit eröffnete, von diesen jedoch dieselbe Synchronisationsleistung wie vom Pfarrer erwartete, der nach dem Kalender des konkreten Jahres im Meßbuch hin- und herschlagen muß, hat Annette von Droste von Anfang an versucht, die Gedichte einigermaßen zeitgleich mit den Festen und später auch Sonntagen in der Ordnung des Jahrs 1820 und nach der Wiederaufnahme nach dem Kalendarium von 1839 zu verfassen.⁶¹ Gleiches hatte Johann von Soest 1502/03 unternommen, mußte aber ebenfalls mehrfach Versäumtes nachholen, um das Projekt im Oktober 1503 dann aufzugeben.⁶² Die Gattung bot also beides an: eine der Beweglichkeit des Kirchenjahrs gerechtwerdende ‚immerwährende‘ Zyklusform, wie auch die subjektivere Variante, die Auseinandersetzung mit dem Glauben in einem konkreten Jahr nach Art eines geistlichen Tagebuchs zu dokumentieren.

Korrigiert werden soll schließlich noch eine *Communis opinio* der Droste-Forschung hinsichtlich des Beginns des GJ am Neujahrstag, nicht am ersten Advent. Stephan Berning sah hier einen „Bruch der obligatorischen Ordnung des Kirchenjahrs“,⁶³ und kaum ein Autor hat sich dieses

⁵⁸ Wolfgang Kayser (1951): *Kleine deutsche Versschule*. 3. Aufl. München 1951. S. 38.

⁵⁹ Gryphius (wie Anm. 19). Bd. 1. S. 131-244.

⁶⁰ Merzbacher (1987). S. 337f., 352. Auch bei Watt gibt es offenbar eine Ausnahme.

⁶¹ Einen tabellarischen Überblick bietet Woesler in HKA IV,2. S. 681f.; vgl. ebd. S. 261; S. 278: „Die Droste konnte 1839 an das liturgische Jahr 1820 leicht anknüpfen weil die beweglichen Feste ungefähr auf dieselben Daten fielen [...]. Der Ostertermin lag 1820 auf dem 2. April. 1839 fiel er auf den 31. März. Beide Jahre hatten fünf Fastensonntage.“

⁶² Schumacher (1993). S. 435f.

⁶³ Berning (1975). S. 42: „Allein die Tatsache, daß das *Geistliche Jahr* statt mit dem Kirchenjahr – wie alle früheren Zyklen – mit dem ersten Tag des bürgerlichen Jahres, mit Neujahr, beginnt, ist ein Indiz dafür, daß die ehemals liturgische Objektivität des Perikopenzyklus einer zunehmenden Subjektivierung gewichen ist. Denn mit diesem Bruch der obligatorischen Ordnung des Kirchenjahres ist der Zusammenhang der religiösen Perikopensymbolik [...] aufgelöst und die endgültige Befreiung aus der liturgischen Bindung dokumentiert.“

anscheinend überzeugende Argument für eine zunehmende Subjektivierung und Säkularisierung entgegen lassen.⁶⁴ Demgegenüber ist festzuhalten: Der erste Adventsontag war und ist nicht der einzige kirchlich-legitime Jahresbeginn. Wenn Johann von Soest seinen Zyklus mit dem Weihnachtsfest begann, dann stand er mit vielen mittelalterlichen Sakramentaren, Predigtsammlungen und Sequentiaren in der Tradition des ‚Weihnachtsstils‘, der noch heute im Katholizismus fortlebt, da ein ‚Heiliges Jahr‘ mit der ersten Weihnachtsvesper beginnt.⁶⁵ Der Neujahrstag wird zwar liturgisch als ‚Fest der Beschneidung des Herrn‘ begangen, blieb aber als Jahresbeginn im Christentum stets präsent. Der *Cisiojanus*, die Merkverse, mit denen der Festkalender des Kirchenjahrs memoriert wurde, setzt mit ‚Circumcisio‘ ein, also mit dem 1. Januar.⁶⁶ Und viele religiöse Werke, Andachtsbücher, Postillen, Legendare, waren nach den Monaten des Jahresablaufs gegliedert, bis hin zu dem riesigen *Legendar von Böddeken*, das zwölf Monatsbände – von Januar bis Dezember – umfaßte, und dem enzyklopädischen Barockunternehmen der *Acta Sanctorum*, das mit dem ersten Januarband zu erscheinen begann. Annette von Droste brach mit dem Beginn *Am Neujahrstage* keineswegs mit allen kirchlichen Traditionen; bedenkt man, daß sie zunächst einen reinen Festtagszyklus – also einen *Liber de festis* – schreiben wollte, dann erscheint dieser Jahresanfang nur konsequent.

3.

Als geistlicher Jahreszyklus, der nicht – wie etwa bei Brentano oder Rudolf Alexander Schröder – dichterische Paraphrase der Bibeltex-te sein will, ist das GJ nicht nur im Rahmen der eigenen Gattungsgeschichte, sondern auch vor dem Hintergrund der Traditionen nichtlyrischer Bibelauslegung zu betrachten. Erstaunlicherweise geschah dies bisher kaum. Während Hans-Henrik Krummacher für die Sonette des Gryphius immerhin sporadisch patristische und mittelalterliche Quellen vergleichend heranzieht, führt Stephan Berning in seinem Buch über das GJ nicht einen Kirchenvater oder mittelalterlichen Exegeten an; gleiches gilt für Woeslers

⁶⁴ Z. B. Scheitler (1986/87). S. 195f.; Winfried Freund (1983): Die Literatur Westfalens. Von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Paderborn. S. 83f.: „Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß die Droste ihr *Geistliches Jahr* nicht nach dem Kirchenjahr, sondern nach dem Kalenderjahr ausrichtet. Stärker als der spontane Glaube an die Erscheinung des Herrn in der Welt ist das Bewußtsein, im Dunkel der Weltlichkeit zu stehen.“

⁶⁵ Schumacher (1993). S. 434f.

⁶⁶ Dazu u.a. Nikolaus Henkel (1988): Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und der frühen Neuzeit. Mit einem Verzeichnis der Texte. München. S. 234f.; vgl. Schumacher (1993). S. 435. A. 55.

Kommentar-Band in der Historisch-kritischen Ausgabe.⁶⁷ Eine gewisse Berechtigung mag das darin haben, daß diese Gedichte keine Versifikationen vorliegender (Prosa-)Auslegungen sein wollen, es also um ‚Quellen‘ im Sinne von unmittelbaren Vorlagen gar nicht gehen kann. Dennoch läßt sich das Eigene nur ermitteln, wenn man das Vorgegebene zur Kenntnis nimmt. Eine gebildete Katholikin des 19. Jahrhunderts war mit der traditionellen Exegese zumindest der wichtigsten Bibelstellen durchaus vertraut, sei es durch Originallektüre, sei es vermittelt – schriftlich durch Postillen und andere Gattungen der Erbauungsliteratur oder auch mündlich durch die Sonntagspredigt. Daß Annette von Drostes Auslegung von der Allegorese eines Gregor gar nicht so weit entfernt ist, wurde beim Gedicht *Am zweyten Sonntage nach Pfingsten* bereits gezeigt. Wie sich ihre Stellung zur Allegorese gestaltet, soll nun am Beispiel des Gedichts *Am fünfzehnten Sonntage nach Pfingsten* genauer untersucht werden.

Mit dem Evangelium ‚Von den zehn Aussätzigen‘ (Lk. 17,11-19) liegt eine Perikope dem Gedicht zugrunde, die nur in zwei Versen angesprochen zu werden braucht, um dem Leser deutlich zu machen, um welche der Aussatzheilungen Jesu es geht:

Da sprach er: ‚Gehet hin, den Priestern zeigt euch!‘
Und als sie giengen, siehe da, sie wurden rein. (HKA IV,1. S. 113)

Mit der Anrede ‚Du meine stolze Seele‘ setzt dann im dritten Vers eine Selbstanklage ein, die in dem Vorwurf gipfelt, vom Aussatz des Hochmutes befallen zu sein:

Und fühlst es nicht, daß warm und reich gehegt
Der Hochmuth Aussatz an dein thöricht Herz gelegt. (HKA IV,1. S. 113)

Die hier in personifizierender Form hergestellte metaphorische Verbindung von Aussatz und Hochmut erschiene an dieser Stelle gänzlich unmotiviert, wenn es sich nicht von selbst verstünde, daß die Erwähnungen von ‚Aussatz‘ in der Bibel von der Allegorese auf menschliche Sündhaftigkeit bezogen werden.⁶⁸ Das allegorische Wörterbuch des Eucherius von Lyon (und danach die mittelalterlichen Enzyklopädien) faßt die patristische Deutung zusammen: „Lepra peccatorum contaminatio.“⁶⁹ Zu

⁶⁷ Ausnahmen machen dort nur die Kommentare zu den geistlichen Gedichten außerhalb des GJ, besonders zu den *Zwey Legenden*. (HKA IV,2. S. 641-656)

⁶⁸ Dazu u.a. Saul Nathaniel Brody (1974): *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca, London; Reinildis Hartmann (1975): *Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weissenburg Evangeliendichtung*. München. S. 215-217 (s.v. ‚horngibuader‘).

⁶⁹ Eucherius von Lyon: *Formulae spiritalis intelligentiae* 8, CSEL 31. S. 51 (zu Mt. 8,3); vgl. z. B. Hrabanus Maurus: *De Universo* XVIII,5, PL 111,502A: „Lepra est doctrina haereticorum falsa atque varia, vel Judaeorum infidelitas, sive contaminatio peccatorum.“

den vielen Analogien von Aussatz und Sünde zählt das Absondern der Leprakranken von den Gesunden, das sich auf die Trennung der Sünder (besonders der Häretiker) von Gott oder der Christenheit beziehen läßt; im Deutschen hat es zu einem etymologisierenden Wortspiel mit „sunde“ und „sunderunge“ geführt: „der miselsüchtig den unser herre errainigt [...], der bezeichent alles manchünne. laider unser miselsucht, unser manich sunt, die habent uns gesundert von der gnoscheft der rechten und der sæligen.“⁷⁰ Im Gedicht der Annette von Droste meint der Aussatz den Hochmut, von Gott allein Vergebung der Sünden zu erwarten, nicht von einem durch die Kirche bestellten Beichtvater:

Wohl sprichst du öfters zu dir selbst in argem Trug:
Er ist der Starke, so allein mich retten kann;
Hilft er mir nicht, dann ist auch Menschenrath ein Lug,
Unmittelbar zu ihm mein Flehen steig hinan! (HKA IV,1. S. 113)

Wie kommt die Autorin auf das Thema der Beichte, von dem im Evangelium doch keine Rede ist? Vor dem Hintergrund der exegetischen Tradition müßte man eher umgekehrt fragen, auf welches andere Thema sie sonst hätte kommen sollen. Denn die (mittelalterlich-katholische) Auslegungsgeschichte dieser Textstelle sieht in tropologischem Verständnis hier immer wieder die Aufforderung an den Sünder, sein Sündenbekenntnis vor einem Priester abzulegen.⁷¹ Das ‚sich den Priestern zeigen‘ von Lk. 17,14 (wie die entsprechenden Stellen Lk. 5,14, Mt. 8,4 und Mk. 1,44) geht bekanntlich auf die bei Lv. 14,2-4 formulierte Vorschrift zurück, ein vom Aussatz Geheilte müsse zum Priester gebracht werden, damit dieser darüber befinden könne, ob er ‚rein‘ sei oder nicht. Diese Stellen zählten in der mittelalterlichen Theologie zu den ‚Schriftbeweisen‘ für die Notwendigkeit der Beichte (zumindest bei schweren Sünden); so bezeichnet die Aufforderung, sich den Priestern zu zeigen, nach Alanus ab Insulis, „quod ille qui laborat lepra spirituali debet se ostendere sacerdoti per confessionem delicti“.⁷² Von den vielen deutschen Belegen sei nur der St. Georgener Prediger zitiert: „únsere herre sprichet in dem ewangelio: ‚gant hin, ôgent úch den priestern!‘ daz ist also vil gesprochen: gant hin und ogent mit der bilte úwer leben, wie ir gelept habent,

⁷⁰ Altdeutsche Predigten. Hrsg. von Anton E. Schönbach. 3 Bde. Graz 1886-1891. Bd. 2. S. 39; dazu Meinolf Schumacher (1991): ‚Sunde‘ kompt von ‚sundern‘. Etymologisches zu ‚Sünde‘. In: ZfdPh 110 (1991). S. 61-67.

⁷¹ Es klingt noch im Titel bei Gryphius an: *Auff den Sontag des reinigenden Priesters / oder XIV. Sontag nach dem Fest der H. Dreyeinigkeit. Luc. 17.* (Gryphius Wie Anm. 19. Bd. 1. S. 215; vgl. S. 156f.), wo jedoch – gut protestantisch – das alleinige ‚Priester-Ampt‘ Christi gemeint ist.

⁷² Alanus ab Insulis: Liber poenitentialis, PL 210,286B.

den Priestern.⁷³ Die Beichtthematik war bei dieser Perikope demnach durch die Auslegungstradition vorgegeben. Doch woher kommt die Selbstanklage, sich einem Priester nicht anvertrauen zu wollen? Annette von Droste formuliert sie in der siebten Strophe des Gedichts in zwei anderen Metaphoriken:

Hast anders jemahls du des Priesters wohl gedacht,
 Der lossprach deine Schuld im heiligen Sakrament,
 Als wie des Blattes, drauf der Schuldner Rechnung macht
 Doch einzig Gläubgers Schrift als Lösung anerkennt?
 Ward sichtbar jemals dir in seiner Hand
 Die ernste Wage, drauf dein Tod und Leben stand? (HKA IV,1. S. 114)

Der Sünder erscheint in dieser Strophe als Schuldner, Gott als Gläubiger, der Beichtvater als Schuldschein (das ‚Blatt‘), auf dem der Sünder seine Schuld gegenüber Gott eingesteht (‚Rechnung macht‘), in der Hoffnung, dieser werde darauf das Tilgen der Schuld (die ‚Lösung‘) schriftlich quittieren. Der Priester ist somit nur ein Kommunikationsinstrument für den direkten Umgang zwischen Mensch und Gott; ihm kommt keine eigene Heilsmittlerschaft zu. Verständlich deshalb, daß gerade dieses Gedicht angeführt wurde für Karl Buddes These von der ‚protestantischen‘ Droste und ihrem Widerstreben, irgendeine Vermittlung zwischen sich und ihrem höchsten Richter anzunehmen.⁷⁴ Verständlich auch, daß von katholischer Seite auf das klare Verwerfen dieser Position im Gedicht verwiesen wurde. Erstaunlich allerdings, daß bei der theologischen Auseinandersetzung offenbar niemand auf die Auslegungsgeschichte der Perikope verwies, die genau diese Frage thematisiert. Die Aussätzigen werden von Jesus nicht zu den Priestern geschickt, um von ihnen gereinigt zu werden, sondern um von ihnen nach jüdischem Ritual ihre Heilung bestätigt zu bekommen. Auch darin, bereits geheilt zu sein, wenn sie sich den Priestern zeigen, sehen mittelalterliche Theologen eine Analogie zum Bußwesen: Dem beichtenden Menschen sind seine Sünden bereits vergeben, bevor er sie dem Priester bekennt. Ich zitiere aus einer Predigt des Priesters Konrad: „e er denne sinen ewarte iemer gesehe, e er sime lerære sine pihte iemer getuo, e hat ime der ware gots sun, der sine riwe da zim erchennet, alle sine sunde vergeben. daz bezeichent ouch daz, daz die miselsuhtigen e gesunt wurden e si hin ze dem ewarte vol komen.“⁷⁵

⁷³ Der sogenannte St. Georgener Prediger. Hrsg. von Karl Rieder. Berlin 1908. S. 136; vgl. z. B. Altdeutsche Predigten (wie Anm. 70). Bd. 3. S. 38: ‚diu zaigunge daz ist daz der sündar [...] sin bihte sol tuon.‘

⁷⁴ Karl Budde: Das *Geistliche Jahr* der Annette von Droste-Hülshoff (1892). Hier nach: Woesler (1980). Bd. 1. S. 723-743. Hier S. 739.

⁷⁵ Altdeutsche Predigten (wie Anm. 70). Bd. 3. S. 152.

Neben den Werken von Autoren wie Hugo von St. Viktor und Bruno von Segni⁷⁶ ist hier vor allem die pseudo-augustinische Bußschrift *De vera et falsa poenitentia* zu nennen, die bei der Diskussion der Laienbeichte festhält: „Mundati enim sunt leprosi, dum ibant ostendere ora sacerdotibus, antequam ad eos pervenirent.“⁷⁷ Über das *Decretum Gratiani*⁷⁸ und die *Sentenzen* des Petrus Lombardus⁷⁹ ging diese Aussage mit der vermeintlichen Autorität des hl. Augustinus in die ganze Theologie und Katechese des Spätmittelalters und der Neuzeit ein. Sie entsprach der fröhscholastischen Auffassung, die Sündenvergebung sei nicht an den Akt der Lossprechung durch den Priester gebunden.⁸⁰ Da sich die Bußtheologie in der Folge bekanntlich von dieser Position entfernte, entstand ein Konflikt zwischen der aktuellen kirchlichen Lehre und den Aussagen der durch berühmte Autoritäten abgesicherten Exegesen, die weiterhin rezipiert wurden. Genau diesen Widerspruch gestaltet Annette von Droste-Hülshoff in dem Gedicht zum fünfzehnten Sonntag nach Pfingsten. Es geht hier einmal gewiß um die Selbstermahnung einer Katholikin, in ihrem stark individualisierten Gottesverhältnis die Heilsfunktion der Kirche nicht zu vergessen.⁸¹ Mit dem Bild vom Priester als bloßem Schreibmaterial für Gott und den Sünder wird zudem die alte, theologisch ‚überholte‘ Position der Beichtlehre benannt. Und sie wird zurückgewiesen. Die Autorin greift in ihrem Gedicht also ein wichtiges Motiv der Auslegungsgeschichte auf und nimmt Stellung dazu, indem sie es als eigene Fehlauflassung zurückweist.

Das Gedicht scheint die Tradition allerdings nicht nur inhaltlich zu thematisieren. Jedenfalls fällt auf, daß Annette von Droste, sobald sie über die Funktion des Beichtvaters im Bußsakrament reflektiert, die von der Exegese vorgegebene Metaphorik des Aussatzes verläßt und zur Bildlichkeit von Schulschein und Waage übergeht. Ich will nur vorsichtig fragen: Ist dies

⁷⁶ Hugo von St. Viktor: *De sacramentis* II,14,8, PL 176,566D-567A; Bruno von Segni: In Mt. II,24, PL 165,137A-C.

⁷⁷ Ps.-Augustinus: *De vera et falsa poenitentia* 10,25, PL 40,1122.

⁷⁸ *Corpus Iuris Canonici*. Hrsg. von Emil Friedberg. 2 Bde. Leipzig 1879. Bd. 1. Sp. 1188.

⁷⁹ Petrus Lombardus: *Sententiae* IV,17,4,3. Bd. 2. Grottaferrata 1981. S. 351.

⁸⁰ Vgl. Karl Rahner (1973): *Schriften zur Theologie*. 16 Bde. 1954-1984. Zürich, Einsiedeln, Köln. Bd. 11. S. 35: Die scholastische Theologie bestritt bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, „daß die priesterliche Absolution wirksam auf die Vergebung der Schuld als solcher (des reatus culpae) einwirke. Alle Theologen des 12. Jahrhunderts sind zunächst davon überzeugt, daß wahre Reue die Sündenvergebung vor der Beichte erreicht.“

⁸¹ Vgl. Brief an Levin Schücking, 4. Mai 1842. HKA IX,1. S. 300: „Was du von der Beichte und Kommunion sagst, ist gewiß sehr richtig, und es liegt ein großes tiefes Heil in dieser unumwundenen Selbsterforschung und Anklage – meinst du ich fühle das nicht? – an der Heilsamkeit habe ich nie gezweifelt, und auch der Glaube an die Heiligkeit kömmt häufig wie eine unwiderstehliche Gewalt über mich.“

als Kritik an dem traditionellen Verfahren zu verstehen, aus der Exegese einer Bibelstelle heraus solch wichtige Probleme der Sündenvergebung entscheiden zu wollen? Heißt dies, die Analogie von Aussatz und Sünde sei damit bei weitem überanstrengt? Dann hätten wir hier ein Beispiel für wohlmotivierten Metaphernwechsel, der wohl auch die andern so häufig beklagten „Bildbrüche“⁸² in besserem Licht erscheinen lassen könnte. Dieses Gedicht jedenfalls greift erst dort wieder die Aussatzmetaphorik auf, wo die Analogie einleuchtend und verständlich ist: beim Vergeben von Sünden als dem Heilen von Aussatz. Denn die achte (und letzte) Strophe lautet:

Knie hin, knie hin, doch nicht an jener Gnadenstatt;
 Nein, vor dem Hirten nur in seiner Würde Kraft!
 Und deine Seele sey vor ihm ein offnes Blatt
 In aller Eitelkeit und niedern Leidenschaft.
 Und wenn du dich vor Menschenhand gebeugt:
 Dann schau ob sich am Aussatz nicht ein heilend Fleckchen zeigt! (HKA IV,1. S. 114)

4.

Für einen weiteren Aspekt des Umgangs mit Traditionen geistlicher Literatur sei ein Text aus der ersten Hälfte des GJ näher betrachtet. Im Palmsonntagsgedicht variiert die Autorin mehrmals das (nicht ganz biblische) Motiv „Er will in unser Haus, In unsre Kammern kommen“ in tropologischer Deutung als Bereitschaft Christi zum Einwohnen im Herzen der (sündigen) Christen. Dies geschieht hier in der Sprache der Liebesdichtung, und zwar in weiblicher Sprecherhaltung:

Was soll ich dir bereiten,
 Du wunderlieber Gast?
 Ich möchte dich verleiten
 Zu langer Liebesrast.
 Wohlan, ich schmücke dich,
 Will dich mit Blumen binden;
 Du sollst dich nicht entwinden,
 Das weiß ich sicherlich. (HKA IV,1. S. 42)

Das Motiv des Schmückens mit Blumen und Kränzen geht hier sogleich über in eine Gebärde der erotischen Besitzergreifung: in das (vollständi-

⁸² Z. B. Häntzschel (1968). S. 31-34 („Unstimmigkeit des Bildbereichs“), S. 36-39 („Willkürliche Anhäufung von Bildern“); Berning (1975). Bes. S. 203. Zum Problem Meinolf Schumacher (1996): Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters. München. S. 43-49 („Metaphernhäufung und Bildbruch“).

ge) ‚Fesseln‘ des Geliebten durch die Geliebte.⁸³ Dabei wird die religiöse Bildlichkeit der Tugendblumen in die erotische Szenerie (als ‚Liebesblumen‘) einbezogen, um in höchster sprachlicher Kühnheit den direkten Bezug zu Christus zu formulieren: Die Sprecherin nimmt der Gottesmutter die Lilie der Keuschheit⁸⁴ aus der Hand und bindet ihren Jesus am Fuß damit fest!

Aus deiner Mutter Rechten
Will ich um deinen Fuß
Die reine Lilie flechten
Mit demuthsvollem Gruß.
Daß ich dich feßle ganz
Mit Liebesblumenringen,
Will um dein Haupt ich schlingen
Den heiligen Rosenkranz. (HKA IV,1. S. 42)

Die Erotisierung des Gottesverhältnisses schließt gewaltsame Elemente ebenso ein, wie sie einen geschlechtlichen Liebesvollzug zumindest andeutet. Denn die letzte Strophe verläßt den Bildkomplex einer nur sehenden Braut und erinnert an die Situation eines Tageliedes, in der eine Frau nach glücklicher Liebesnacht das Scheidenmüssen ihres Liebsten beklagt und zugleich die Hoffnung ausspricht, er möge bald und ‚oft‘ wieder zu ihr kommen:

Wie soll ich mich doch finden
In deine Liebesmacht,
Daß du an meine Sünden
So gar nicht hast gedacht!
Ich lasse nicht von dir,
Mußt du gleich wieder scheiden;
Ich fühl' es wohl in Freuden,
Du kömst noch oft zu mir. (HKA IV,1. S. 43)

Obwohl es sich um einen Text zum Palmsonntag handelt, bringt Annette von Droste nicht die für diesen Tag als Sonntagsevangelium vorgesehene Matthäuspasion (Mt. 26f.); statt dessen wird das Evangelium, das bei der Palmweihe, die der Messe vorausgeht, gelesen wird, bedichtet: der Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mt. 21,1-9). In Form und Formulierungen erinnert das Gedicht sehr an das Lied *Wie soll ich dich empfangen* von Paul Gerhardt;⁸⁵ dieses ist allerdings ein *Adventgesang*, dessen erste

⁸³ Dazu u.a. Franziska Wessel (1984): Probleme der Metaphorik und die Minnemetaphorik in Gottfrieds von Straßburg *Tristan und Isolde*. München. S. 289-294.

⁸⁴ Zur Lilie u.a. Dorothea Forstner (1986): Die Welt der christlichen Symbole. 5. Aufl. Innsbruck, Wien. S. 183f.; Hartmann (1975). S. 283f. (s.v. ‚lilia‘).

⁸⁵ Paul Gerhardt (1991): Geistliche Lieder. Stuttgart. S. 80-82.

Strophe von Johann Sebastian Bach ins *Weihnachtsoratorium* aufgenommen wurde. Vor allem im protestantischen Bereich war und ist es üblich, den Einzug Jesu – als Herrscheradventus – auf den ‚Advent‘ zu beziehen, und zwar sowohl heilsgeschichtlich auf das Kommen Christi wie auch tropologisch auf die Aufnahme Gottes im Herzen. Diese Thematik steht hinter vielen (protestantischen) Adventliedern, von *Macht hoch die Tür* und *Machet die Tore weit*, die das ‚(Ad)tollite portas‘ von Ps. 23,7-9 von Gott als siegreichem ‚rex gloriae‘ aufnehmen, bis zum *Tochter Zion, freue dich*, das wahrscheinlich erst 1820 von Friedrich Heinrich Ranke auf eine Melodie von Georg Friedrich Händel gedichtet wurde.⁸⁶ Annette von Droste legt zwar dem Gedicht zum ersten Adventssonntag – nach der alten Leseordnung, die in einigen Bistümern weitergalt⁸⁷ – das Evangelium vom Einzug in Jerusalem nach Mt. 21,1-9 zugrunde, bedichtet dieselbe Perikope also ein zweites Mal innerhalb des GJ, doch nutzt sie dabei nicht das Motiv der Herrscherankunft und des Einwohnens im Herzen, das erst am dritten Adventssonntag anklingt: „Wer soll so mild und doch so hehr Mir treten an des Herzens Thür?“ (HKA IV,1. S. 154)⁸⁸ Sonst findet es sich nur am Beginn der Karwoche. Eine Verbindung zur Passionsthematik stellt Bach bekanntlich dadurch her, daß bei ihm Paul Gerhardts *Wie soll ich dich empfangen* nicht nach der bekannten Vertonung durch Johann Krüger, sondern auf dieselbe Melodie wie *O Haupt voll Blut und Wunden* gesungen wird. Wenn – was durchaus möglich ist – das Droste-Gedicht darauf gesungen werden sollte, dann hätten wir hier eine Kontrafaktur, und zwar eine aus deutlich weiblicher Perspektive.

Die weibliche Sprecherhaltung muß freilich nicht (allein) auf das weibliche Geschlecht der Autorin zurückgehen.⁸⁹ Aus dem Zusammenhang heraus liegt nahe, daß hier zunächst einmal die ‚Tochter Sion‘ spricht, jene

⁸⁶ Ingeborg Weber-Kellermann (1982): *Weihnachtslieder*. München, Mainz. S. 205.

⁸⁷ Vgl. Franz Joseph Peters (1951): *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie*. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln. Köln. S. 121: „Auch nachdem das Missale Pianum den Advent mit der Lesung über das Weltgericht begann, blieben viele Diözesen bei der älteren Ordnung. Annette v. Droste-Hülshoff dichtet in ihrem Geistlichen Jahr zum 1. Adventssonntag über den Einzug Jesu in Jerusalem.“

⁸⁸ Vgl. im selben Gedicht: „In Liebe glaub‘ ich, liebewund Schieb ich des Herzens Thür auf, und Geschlossen ist des Sinnens Thür.“

⁸⁹ Das ist gegen die biographistische Deutung festzuhalten, die noch Manfred Weiß-Dasio (1996): *Heidewelt. Eine Einführung in das Gedichtwerk der Annette von Droste-Hülshoff*. Bonn. S. 45. A. 19, auch für die Fälle, „wo in der Identifikation mit biblischen Gestalten religiöse Grundsituationen experimentell durchgeführt werden“, pauschal behaupten läßt: „Lyrisches und biographisches Ich treffen im *Geistlichen Jahr* zusammen.“ Wünschenswert wäre eine genaue Analyse der Sprecherhaltungen im GJ, zu denen auch männliche Ausdrucksformen gehören; z. B. *Am ersten Sonntage nach Ostern*, HKA IV,1. S. 63: „Du bist der Arzt, ich bin der Kranke nur.“

Personifikation der Stadt Jerusalem,⁹⁰ die nach der Perikope der Evangelist Matthäus (Mt. 21,4f.) mit Jesu Einzug auf einer Eselin in Verbindung bringt: „Dies alles ist geschehen, damit das Wort des Propheten erfüllt werde: Sagt der Tochter Sion: Siehe dein König kommt zu dir, sanftmütig und auf einer Eselin reitend, mit einem Füllen, dem Jungen des Lasttiers.“ (Zch. 9,9) Die Personifizierung der ihren Herrscher erwartenden Stadt als Jungfrau, die sich bereiten und schmücken soll, ließ dann nicht nur an einen ‚König‘, sondern zugleich an einen kommenden ‚Bräutigam‘ denken. Es ist hier weniger die Situation des Gleichnisses von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt. 25,1-13), wie sie etwa in Philipp Nicolais Adventlied *Wachet auf, ruft uns die Stimme* (1599) evoziert wird, wo es darum geht, als Brautjungfer am eschatologischen Hochzeitsmahl eines fremden Bräutigams teilzunehmen. Auch bei Annette von Droste wird zunächst im Plural – wohl von den Bewohner(inne)n Jerusalems – gerufen: „Auf, laßt mit hellen Zweigen Uns ihm entgegen ziehn!“ Doch mit der Beobachtung eines Menschen, der zuhause bleibt, „Schon ziehen rings die Frommen Mit Lobgesang heraus“, setzt sich das ‚Ich‘ ab von den ‚Frommen‘ als ‚euch‘, mit denen es nicht hinausziehen könne:

Ich kann nicht mit euch gehen,
 Mir ist der Odem schwer;
 Die Kreuzesfahnen wehen,
 Ich folge nimmermehr.
 Wie wird so klar die Luft!
 O Jesu, süße Helle,
 Du kömst in meine Zelle,
 In meine Modergruft! (HKA IV,1. S. 42)

Obwohl das ‚Ich‘ wegen körperlicher Gebrechen (hier: Atembeschwerden)⁹¹ nicht mit den ‚Frommen‘ in das Lob des mit ‚Kreuzesfahnen‘⁹² ein-

⁹⁰ Dazu u.a. Werner Baier (1982): Art. ‚Sion‘. In: Bibel-Lexikon. Hrsg. von Herbert Haag. 3. Aufl. Zürich, Einsiedeln, Köln. Sp. 1600f. Zur Deutungsgeschichte von ‚Sion‘ Gudrun Schleusener-Eichholz (1975): Biblische Namen und ihre Etymologien in ihrer Beziehung zur Allegorese in lateinischen und mittelhochdeutschen Texten. In: *Verbum et Signum*. Festschrift für Friedrich Ohly. Hrsg. von Hans Fromm, Wolfgang Harms und Uwe Ruberg. München. Bd. 1. S. 267-293. Hier S. 284-287. Von den literarischen Gestaltungen ist wichtig: Lamprecht von Regensburg: Diu tochter von Syon. In: Ders.: *Sanct Franciscan Leben und Tochter Syon*. Hrsg. von Karl Weinhold. Paderborn 1880. Weiteres nennt Dietrich Schmidtke (1995): Art. ‚Tochter Sion-Traktat‘. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon. Hrsg. von Burghart Wachinger u.a. Bd. 9. 2. Aufl. Berlin, New York. Sp. 950-960.

⁹¹ Die Autorin scheint hier eigene gesundheitliche Probleme mit einer Sündenmetapher zu verbinden; vgl. z. B. St. Georgener Prediger. Hrsg. von Karl Rieder. Berlin 1908. S. 181, wo die ‚temphi in der bruste‘ am Gotteslob hindern.

⁹² Zum ‚vexillum crucis‘ u.a. William Seston (1966): Art. ‚Feldzeichen‘. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser. Bd. 7. Stuttgart 1966. Sp. 689-711. Hier Sp. 706-708; Ernst (1975). S. 289.

ziehenden Jesus einstimmen kann, kommt er doch in seine ‚Zelle‘. Oder gerade deshalb? Kommt Gott vor allem dann zum Menschen, wenn dieser besonders sündig und verächtlich (erlösungsbedürftig) ist?⁹³ Ob Jesus auch bei den ‚Frommen‘ einkehren wird, bleibt ungesagt; die evozierte Situation macht es nicht wahrscheinlich. Von hier an gibt es jedenfalls keinen Plural mehr in diesem Gedicht, nur noch ein ‚Ich‘ und ein ‚Du‘. Das weibliche ‚Ich‘ empfängt ein männliches ‚Du‘. Aufgrund des weiblichen Geschlechts der ‚Tochter Sion‘ ließ sich sowohl in heilgeschichtlichem Verständnis Jerusalems als christliche Kirche wie in tropologisch-individueller Deutung auf die einzelne Seele die erotische Sprache der dem Hohenlied verpflichteten Brautschafsmetaphorik auf sie anwenden. Eine ekklesiologische Deutung der Braut⁹⁴ liegt hier weniger nahe als die individuelle auf die Einzelseele. Bereits das ca. 1812/13 (wohl auf Anregung Sprickmanns) entstandene Droste-Gedicht *Die Engel* schließt mit den Versen:

Wohl uns! die Seele die du uns Jehovah vertraut,
Haben wir rein dir bewahret die himmlische Braut. (HKA II,1. S. 148)

Diese – an Klopstock erinnernden – Formulierungen lassen, wie auch sonst meist in der Tradition der Brautmetaphorik und -mystik, wegen des weiblichen Genus‘ von ‚Seele‘ (und lat. ‚anima‘), nur die Seele des Menschen als Frau erscheinen und können deshalb auch für Männer gelten.⁹⁵ Auch das Kommen in die Kammer ist auf der Bedeutungsseite noch keineswegs geschlechtsspezifisch einzuengen, gelten Herz und Seele doch traditionell als Haus und Raum, in welchen Gott wohnt oder wohnen will.⁹⁶ Annette von Droste verwendet diese Metaphorik in ihrem Ge-

⁹³ Vgl. z. B. das Epigramm *Gott hilft dem größten Sünder am liebsten* von Angelus Silesius (wie Anm. 21). V,163. S. 211.

⁹⁴ Sie findet sich offenbar auch sonst nicht im Werk der Annette von Droste. Ein auf unverheiratete Frauen eingeschränktes Brautverständnis erwähnt indirekt als Trostargument der Brief an Jenny von Laßberg, 23. Aug. 1840. HKA IX,1. S. 117: „Linchen antwortete ihr ‚Seyn Sie doch nicht traurig, Sie haben ja so lange gelebt, daß Sie wohl wissen, daß das Leben hier auf der Welt wenig auf sich hat, – Vicktorine ist jetzt glücklich, und eine Braut Christi, was wär es denn gewesen, wenn sie statt dessen einen schlechten Mann bekommen hätte?“ Zur Gegenüberstellung ‚weltlicher Ehemann – Bräutigam Christus‘ demnächst Hildegard Elisabeth Keller: *Brides of Christ. Studies in Religion and Eros in Medieval Culture*. (im Druck)

⁹⁵ Vgl. im GJ *Am Aschermittwochen* (HKA IV,1. S. 23): „O Herr verzeihe! Die Seele minnt man nicht, Die edle Braut, Und wagt um ein Gesicht, Aus Staub gebaut, Die ewge Reue!“; sowie *Am dritten Sonntage in der Fasten* (HKA IV,1. S. 31): „Das hast du selber dir, du schuldvoll Herz, zu danken, Mein Jesu lieb und traut! Wärdst du nur irgend treu, er würde nimmer wanken Von der geliebten Braut“; vgl. HKA IV,2. S. 373f.

⁹⁶ Dazu u.a. Grete Lüers (1966): *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*. 2. Aufl. Darmstadt. 195f. (s.v. ‚hūs‘); August Langen (1968): *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. 2. Aufl. Tübingen. S. 170f. (s.v. ‚Schrein,

santwerkg häufig, wobei sie besonders die Bildlichkeit des verfallenen (öden⁹⁷) Hauses für die sündige Seele liebt. So heißt es im Lichtmeßgedicht in der Fassung des *Weweralbums*:

Hast du mir in Macht und Güte
 Meine Seele rein gegeben,
 Herrlich, groß und wohlgerüstet
 Wie ein königliches Schloß,
 Und nun liegt es in Zerstörung
 Graunvoll in der öden Größe,
 Wie ein knöchern Ungeheuer,
 Wie ein todter Meerkoloß. (HKA IV,1. S. 16; IV,2. S. 346)

Es geht darum, Herz und Seele so herzurichten, daß man Gott darin würdig empfangen und bewirten kann:

Muß mein Haus gleich stehen eine
 Oede warnende Ruine,
 Ach, nur dort mag sich gestalten,
 Was so rettungslos zerstört.
 Kann ich nur ein Stübchen bauen,
 Ausgeschmückt mit stillen Werken,
 Wo ich, Herr, dich kann bewirthen,
 Wenn du bey mir eingekehrt. (HKA IV,1. S. 16)

Bereits im ersten Gedicht des Zyklus spricht das personifizierte Neue Jahr im Dialog zum Herzen:

O Menschenherz, wie ist dein Haus zerfallen!
 Wie magst du doch, du Erbe jener Hallen,
 Wie magst du wohnen in so wüstem Graus! (HKA IV,1. S. 3)

Bei den bildhaften Ermahnungen, dieses ‚Haus‘ wieder herzurichten und zu reinigen, ergänzt Annette von Droste die traditionelle Metaphorik des Waschens mit Tränen⁹⁸ um die ebenfalls an leibliche Ausdrucksformen von Reue und Trauer anknüpfende Variante des Entlüftens durch ‚Seufzer‘ (als Exhauster):

Kammer, Haus⁹⁷); Friedrich Ohly (1977): ‚Cor amantis non angustum.‘ Vom Wohnen im Herzen [1970]. In: Ders.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt. S. 128-155; Ders. (1986). Bes. Sp. 977-1007; Gerhard Bauer (1973): *Clastrum animae*. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster. Bd. 1. München; Schumacher (1996). Bes. S. 354-365, 626-633. Vgl. Pierre Courcelle (1967): ‚Habitare secum‘ selon Perse et selon Grégoire le Grand. In: *Revue des Études anciennes* 69 (1967). S. 266-279.

⁹⁷ Dazu u.a. Häntzschel (1968). S. 34-36. Vgl. vor allem *Das öde Haus*, HKA I,1. S. 79f.

⁹⁸ Dazu Schumacher (1996). S. 514-551. Vgl. *Am zweyten Sonntage nach Ostern*, HKA IV,1. S. 66: „Laß nicht an meiner Stirn das Cainszeichen glühn! Und steht vielleicht es dort, Nimm meine Thränen Herr und lösches fort!“

Du hast den Frieden freventlich vertrieben!
 Doch Gottes Gnad' ist grundlos wie sein Lieben,
 O kehre heim in dein verödet Haus!
 Kehr heim in deine dunkle wüste Zelle,
 Und wasche sie mit deinen Thränen helle,
 Und lüfte sie mit deinen Seufzern aus! (HKA IV,1. S. 4)

Bilder von dunklen, fauligen und schmutzigen Räumen sind gewiß Sündenmetaphern, die das Herz meinen,⁹⁹ das unwürdig ist, Christus aufzunehmen. Die Frage ist aber, ob auf der bildspendenden Seite nur gewöhnliche Wohnräume und -gebäude gemeint sind. Indem Annette von Droste im Palmsonntagsgedicht das Thema des in die Stadt einziehenden Herrschers um das an dieser Stelle im Evangelium nicht erwähnte Motiv vom Eintreten in einzelne ‚Kammern‘ erweitert („Er will in unser Haus, In unsre Kammern kommen“), läßt sie an einen Raum des Liebesgeschehens denken, wobei sie an die Vorstellung des ‚Brautgemachs‘ in der Psalter- und Hoheliedexegese anknüpfen kann.¹⁰⁰ Vielleicht kann man darüber hinaus noch eine konkretere leibliche Symbolik erkennen. Ob die ‚Kammern‘ und ‚Hütten‘,¹⁰¹ in die Jesus eingehen will oder soll, nur den Raum der sexuellen Vereinigung meinen oder auch den weiblichen Uterus – in jedem Fall handelt es sich um eine erotische Metaphorik, die für Männer kaum Identifikationsmöglichkeiten bietet. Damit verlassen diese Gedichte vollends den Bereich allgemein-wiederverwendbarer Gebetsliteratur und stellen sich in enge Nähe zu Texten der Frauenmystik. Gerade beim Palmsonntagsgedicht wurde erwogen, es gehe auf ein eigenes eucharistisches Erlebnis (bei der Krankenkommunion in Bökendorf?) zurück.¹⁰²

⁹⁹ Vgl. z. B. *Am vierten Sonntage nach Pfingsten*, HKA IV,1. S. 89: „In meines Herzens modergrauen Schacht“; *Am letzten Tage des Jahres (Sylvester)*, ebd. S. 165: „In der vermorschten Brust Verließ.“

¹⁰⁰ Dazu u.a. Josef Schmid (1954): Art. ‚Brautgemach‘. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser. Bd. 2. Stuttgart 1954. Sp. 524-528. Annette von Droste spielt hierauf in der *Judenbuche* an: „Er stand neben ihr, durchaus nicht wie der Bräutigam des hohen Liedes, der ‚in die Kammer tritt wie die Morgensonne‘.“ (HKA V,1. S. 29) Hier wird die häufig auf das Hervorgehen Christi (als Sonne) aus dem Mutterschoß Marias (als Brautgemach) bezogene Stelle Ps. 18(19),6 „et ipse quasi sponsus procedens de thalamo suo“ in ein (unbiblisches) Eintreten „in die Kammer“ umgewandelt, das die sexuelle Vereinigung evoziert.

¹⁰¹ Schwierig ist letzte Strophe von *Am vierten Sonntag in der Fasten* (HKA IV,1. S. 35) zu verstehen: „Zerrissen in den Gründen Bin ich um meine Sünden, Und meine Reu ist groß. O hätt' ich nur Vertrauen, Die Hütte mein zu bauen In meines Jesu Schoos!“

¹⁰² August Weldemann (1911): *Die religiöse Lyrik des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, unter besonderer Berücksichtigung Annettens von Droste. Leipzig. S. 105: „Von rührender Lieblichkeit ist auch das Gedicht zum Palmsonntag, dem ein wirkliches Erlebnis zugrunde liegen soll. Annette mußte einer Krankheit wegen das Zimmer hüten und empfing so das Sakrament. Da zaubert sie sich ein liebliches Idyll in ihre Kammer.“

Doch hat man Annette von Droste echte mystische Erfahrung meist nicht zugetraut, was allerdings ein sehr reduziertes Konzept von ‚Mystik‘ zur Voraussetzung hatte.¹⁰³ Gisbert Menge trug hingegen keine „Bedenken, auch unsere große Dichterin in die Schar der Mystikerinnen einzureihen. Das Geistliche Jahr ist ein Kleinod der Christumystik“.¹⁰⁴ Für diese These, das GJ sei ein großes Stück christlicher Mystik, berief sich Menge auf das Palmsonntagsgedicht sowie auf andere Lieder aus der ersten Arbeitsphase am Zyklus. So zählt zu den ‚übermüthgen Fragen‘ vom Mittwoch in der Karwoche auch die unerklärliche Erfahrung,

Daß in jenen zarten Stunden,
Wo wir wie mit Gott vereint,
Uns am schwächsten oft gefunden
Jener ewig rege Feind. (HKA IV,1. S. 49).

Heißt dies, gerade die Unio sei zugleich der Zustand höchster Anfechtung? Mystisches klingt auch in *Am dritten Sonntag nach hl. drei Könige* an.

Verzeih, o Herr, was die Bedrängniß spricht,
Ich habe dich doch oft und süß empfunden,
Ich war ja Eins mit dir zu ganzen Stunden,
Und in der Noth gedacht ich dessen nicht! (HKA IV,1. S. 11)

Ob dies ‚zu ganzen Stunden‘ bedeutet, Annette von Droste habe „oft längere Zeit die beglückende Nähe Gottes gespürt“, wie Menge nahelegt,¹⁰⁵ müssen wir wohl offenlassen. Auffällig bleibt, daß im zweiten Teil des GJ

¹⁰³ Z. B. Gabriele Reuter (1905): Annette von Droste-Hülshoff. Berlin. S. 26: „Niemand wurd ihr jenes mystische Ausruhen in Gottes Schoß, jene selige Gewißheit der Gotteskindschaft zuteil, von der so viele fromme Seelen Zeugnis ablegen.“ Walter Winkler (1954): Metapher und Vergleich im Schaffen der Annette von Droste-Hülshoff. Winterthur. S. 41f., zum Palmsonntagsgedicht: „Wenn eine Mystikerin so spricht, dann geschieht es aus Überfluss an unsagbaren Gefühlen und Erfahrungen. Das gottgefällige Gemüt, die Braut Christi, will die innere Fülle ausströmen. Die Metaphern werden gebraucht, um das Unnennbare irgendwie sagbar zu machen. Hier aber wird mit der zudringlichen, blumigen Sprache ein süßlicher Minneton angeschlagen. Nicht religiöser Eifer und Erlebnisreichtum drängt zur Äusserung. Wie soll sie, die in einer ‚Modergruff‘ zu sein wähnt, so blumig-leicht und zuversichtlich sprechen können? Es ist nur auf diese Weise zu erklären: Annette hebt sich über ihren Unglauben hinweg und versetzt sich in ein fromm Gemüt, das des Herrn harret. Ein religiöses Gedicht aber wirkt nur dann echt, wenn es von einer Haltung oder Stimmung zeugt, die aus der Tiefe der Seele ins Wort überfließt.“

¹⁰⁴ Gisbert Menge (1938): Christumystik der Dichterin Annette von Droste-Hülshoff. Ein Blick in ihr *Geistliches Jahr*. Paderborn. S. 20. Vgl. auch Joseph Werle (1921): Der Gotteskampf der Droste. Ein Beitrag zum Verständnis der religiösen Seele. Mainz. S. 30-42 („Christusinnigkeit“); Klemens Möllenbrock (1935): Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit. Versuch einer theologischen Gesamtinterpretation und theologiegeschichtlichen Einordnung des *Geistlichen Jahres*. Berlin. Bes. S. 27ff.

¹⁰⁵ Menge (1938). S. 13.

solche Töne stark zurücktreten, obwohl das Interesse an mystischer Literatur nicht nachließ, wie das 1835 (auf Anregung Schlüters) entstandene Gedicht *Nach dem Angelus Silesius* zeigt,¹⁰⁶ in dem die Autorin für eine uneigennützigte Gottesliebe plädiert, indem sie im Stil des *Cherubinischen Wandersmanns* (jedoch wohl nicht darauf zurückgreifend) Christus als königlichen Bräutigam erscheinen läßt, welcher der Seele als Braut dann die himmlische Seligkeit als ‚dos‘ schenken wird, wenn sie ihn (hier) nicht um dieser Morgengabe willen liebt:

Er kömmt, er kömmt, dein Lieb, giebt sich der Braut zu eigen,
Mit sich der Krone Glanz, mit sich der Schösser Pracht,
Um die sie nicht gefreit, an die sie nicht gedacht! (HKA I,1. S. 105)

Vor allem also in ihrer Frühzeit hat Annette von Droste bei der Suche nach eigenen Ausdrucksmöglichkeiten mit Sprach- und Denkformen der Mystik experimentiert. Dabei entstanden Texte, die alle Aussagen über ihren vermeintlich ‚männlichen‘ Stil Lügen strafen; es ist die Sprache eines energischen weiblichen Begehrens, in der religiöse Sehnsucht formuliert wird. Wahrscheinlich ist es gerade dieser konsequent weiblichen Sprecherhaltung zu verdanken, daß wir im GJ mit einer der spektakulärsten Revolutionen der Literaturgeschichte konfrontiert werden: mit einer radikalen Umbewertung der Gestalt der Mutter des Herrn.¹⁰⁷ In den frühen Geistlichen Liedern erscheint Maria zunächst mit ihrer Interzessionsfunktion (‚Himmelsleiter‘, ‚Schutzmantelgebärde‘)¹⁰⁸ sowie – in der Tradition der mariologischen Hoheliedexegese – als ‚Gottesbraut‘:

Ich weiß, daß deine Bahn auf Erden,
Maria, o du reine Magd,
Ein Anstoß mußte Manchem werden,
In dem die Gnade nicht getagt;
Allein ich glaub‘, o Gottesbraut,
Daß dich ihr Irrthum tief betrübe,
Und daß dein Auge noch mit Liebe
Und mit Erbarmen auf sie schaut. (HKA IV,1. S. 182)

Im GJ werden nur die Feste Mariä Lichtmeß und Mariä Verkündigung behandelt; der zweite Teil enthält keine Mariengedichte mehr. Beide Texte handeln letztlich davon, weshalb Maria so leicht zum ‚Anstoß‘ werden

¹⁰⁶ Dazu Kortländer (1979a). S. 44-49.

¹⁰⁷ Eine Untersuchung über Maria bei Annette von Droste fehlt bisher; kurze Hinweise bei Heinz Rölleke (1989): Art. ‚Droste-Hülshoff, Annette, Freiin von‘. In: *Marienlexikon* 2 (1989). S. 251f.

¹⁰⁸ *Für die armen Seelen*; HKA IV,1. S. 178: ‚Maria, bitt‘ für sie bey deinem Sohne, Als Himmelsleiter aus dem finstern Reich, Beut ihnen seine blut‘ge Dornenkrone, Und nimm sie auf in deinen Mantel weich!‘

kann. In *Am Feste Mariä Lichtmeß* heißt es im Anschluß an eine sympathievolle Strophe über den hl. Joseph:

O Maria, Mutter Christi,
Nicht zu dir will ich mich wagen,
Denn du bist mir viel zu helle,
Meine Seel' ergraut vor dir,
Bist mir fast wie zum Entsetzen
In der fleckenlosen Reine,
Die du siegreich hast bewahret,
Da du wandeltest gleich mir.

Will viel lieber vor dein Kindlein
Treten, weinend und zerschlagen.
Ist er wohl mein Herr und Richter,
Und du stehst mir minder weit,
Einer Thorheit muß ich zollen,
Soll ich nicht in Furcht zerstäuben,
Hat er doch nicht überwunden,
Ist der Held von Ewigkeit! (HKA IV,1. S. 15)

Die von der ganzen Tradition von Marienverehrung und -dichtung stets in höchsten Tönen gepriesene ‚fleckelose Reinheit‘ der Gottesmutter¹⁰⁹ wird hier nicht etwa relativiert oder gar bestritten. Grade diese übermenschliche Reinheit wird vielmehr von ihrer problematischen Seite her betrachtet. Das ist keine Frage einer ‚protestantischen‘ Ablehnung der Heiligenverehrung, und es geht wohl auch nicht um ein konkretes maria-nisches Dogma – wengleich man in der Aussage vom ‚siegreichen‘ Bewahren der Reinheit eine Ablehnung der ‚Immaculata Conceptio‘ erblicken könnte. Christus brauchte als ‚Held von Ewigkeit‘ menschliche Schwäche in sich nicht zu ‚überwinden‘; Joseph hingegen (‚Du alter Lilienzweig!‘) ist das Sündigen vertraut: „Du hast gekannt die Fehle In deiner starken Seele, Und die Vergebung auch!“ (HKA IV,1. S. 33) Als fehlbarer Mensch, der in keiner Weise sündigte, kann Maria für fehlbare und fehlende Menschen nur eine ambivalente Heilige sein. Uns ist es heute selbstverständlich, daß ein zu weit entrücktes Ideal zur Identifikation kaum geeignet ist. Aus der religiösen Marienlyrik kenne ich vor Annette von Droste (und auch noch lange danach) jedenfalls kein Beispiel dafür, daß genau dies thematisiert und Maria damit ihre übergroße ‚Reinheit‘ geradezu zum Vorwurf gemacht wird. Der Vorwurf konkretisiert sich im *Mariä-Verkündigungs*-Gedicht darin, mit solchem übertriebenen Tremendum Glaubensverirrungen Vorschub zu leisten (was in der Sprache des Buches ‚Exodus‘ formuliert wird):

¹⁰⁹ Zur Reinheit Marias u.a. Schumacher (1996). Bes. S. 237-247.

Doch wie das Volk einst vor den Schranken
 Um Horeb's gottgeweihte Höhn,
 So fliehen bebend die Gedanken,
 Da sie dies reine Bild erspähn.
 Was seh' ich nur die Feuersäule?
 Und nicht die Gnade Gottes drin!
 Daß unermeßlich scheint die Steile,
 Und wie ein Abgrund wo ich bin.
 O Jesus, laß aus diesem Schwanken
 Nur nicht das goldne Kalb entstehn!
 Wie jenem Volke vor den Schranken
 Um Horeb's gottgeweihte Höhn. (HKA IV,1. S. 40f.)

Die Schwierigkeit besteht darin, in Maria nur die ‚Gnade‘ sehen zu können, nicht das ohnehin nicht erreichbare Ideal. Denn ein zu ‚steiles‘ Vorbild macht den eigenen ‚Abgrund‘ nur umso tiefer.¹¹⁰ In unserem Jahrhundert wurde der Marienverehrung vorgeworfen, das Selbstwertgefühl von Frauen verschlechtert zu haben, weil sich jede Frau angesichts eines solchen Musterbildes nur als verkommen erfahren konnte. Klaus Schreiner weist diese Auffassung als für das Mittelalter und für die Frühe Neuzeit unangemessen zurück.¹¹¹ Annette von Droste-Hülshoff formuliert sie jedoch ausdrücklich! Während sich menschliche ‚Gottesbräute‘ in Mystik und Religiösenbewegung in der Nachfolge Marias sehen konnten,¹¹² wird hier nun das Verhältnis zwischen einer liebenden ‚Braut Christi‘ und jener anderen Braut, Tochter und Mutter¹¹³ problematisiert, vor deren Idealität sie kapitulieren muß. Kommt dabei ein Eifersuchtsmotiv zum Ausdruck,¹¹⁴ zumal wenn die (dort eindeutig weibliche) Sprecherin in dem auf das Verkündigungsgedicht folgenden Palmsonntagslied der Mutter des Herrn das Symbol der Keuschheit, die ‚reine Lilie‘, aus der

¹¹⁰ Vgl. etwa *Das Spiegelbild*, HKA I,1. S. 168f.

¹¹¹ Klaus Schreiner (1994): *Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München, Wien. S. 497-501 („Unnahbare Göttin oder mütterliche Frau?“).

¹¹² Vgl. Keller (1993). S. 462: „Die mariologische Deutung der Braut wirkt als Gelenkstelle zwischen der kollektiven ‚sponsa‘ Kirche und der individuellen, menschlichen Braut. In Maria ist das Verständnis der bräutlichen Kirche individualisiert und auf den einzelnen Menschen übertragbar geworden.“ Zur (manchmal sehr weit gehenden) *Imitatio Marias* auch Peter Dinzelsbacher (1995): *Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen Konsequenz einer theologischen Metapher*. In: *Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung*. Hrsg. von Thomas Kornbichler und Wolfgang Maaz. Tübingen. S. 94-128.

¹¹³ Vgl. Angelus Silesius (wie Anm. 21). VI,237 (*Wie man Gottes Tochter / Mutter und Braut wird*). S. 282: „GOTts Tochter / Mutter / Braut kan jede Seele werden / Die Gott zum Vater / Sohn und Bräutigam nihmt auff Erden.“

¹¹⁴ Weldemann (1911). S. 114: „Auch mußte die Eifersucht, die [...] Annette gegen diejenigen hegte, welche ihr die Gunst Jesu streitig machten, gegen die vor allen begnadete Maria besonders lebendig sein.“

Hand nimmt? Jedenfalls ist die Individualisierung des Glaubens inzwischen soweit fortgeschritten, daß der in der erotischen Bildlichkeit der Mystik angelegte Gedanke der exklusiven Zweierbeziehung¹¹⁵ konsequent zuende geführt wird: In der liebenden Beziehung zu Gott ist für andere ‚Bräute‘ kein Platz, nicht einmal für Maria.

5.

In diesen literarhistorischen ‚Dialogen mit der Droste‘ konnte nur an wenigen Beispielen gezeigt werden, daß Annette von Droste-Hülshoff keineswegs eine „Schriftstellerin ohne Vorbilder“ (Herbert Kraft) ist.¹¹⁶ Nicht ob sie theologische und literarische Traditionen im GJ aufgriff, ist die Frage, sondern wie sie es tat. Die ältere Forschung warf ihr häufig vor, ‚konventionell‘ zu sein, da sich viele Formulierungen ähnlich in älterer geistlicher Literatur nachweisen ließen. In einer Metaphernuntersuchung von Walter Winkler heißt es schlicht: „Das *Geistliche Jahr* ist voll der überkommenen Metaphorik, wie sie in Erbauungsbüchern steht.“¹¹⁷ Damit ist für ihn der Erweis erbracht, daß „die Droste der religiösen Dichtung keinerlei neue Ausdrucksfelder hinzugefügt hat.“¹¹⁸ Auch Günter Häntzschel sah allenthalben „unselbständige[s] Umgehen mit tradierten Bildern, welches zu floskelhafter Entleerung und Erstarrung“ führe;¹¹⁹ sobald er eine Formulierung in August Langens Pietismus-Wörterbuch nachweisen konnte, heißt es, Annette von Droste bleibe „ganz in fremden, vorgeprägten Wendungen und Bildern stecken“.¹²⁰ Demgegenüber ist durch den Vergleich ausgewählter Stellen vor dem Hintergrund ihrer Traditionen hoffentlich deutlich geworden: Mag manches mißglückt sein, ‚konventionell‘ ist es in keinem Fall. Nach Elisabeth Gössmann ist das GJ „deshalb eines der entscheidenden Dokumente des 19. Jahrhunderts, weil es noch aus der allgemeinen Frömmigkeitswelt hervorgegangen ist und aus ihr seine Impulse holt, aber dennoch zu einer neuen religiösen Existenzform vorstößt.“¹²¹ Das gilt auch in literarischer und sprachlicher Hinsicht.

¹¹⁵ Dazu Keller (im Druck).

¹¹⁶ Herbert Kraft (1996): *Annette von Droste-Hülshoff*. 2. Aufl. Reinbek. S. 95 und letzte Umschlagseite.

¹¹⁷ Winkler (1954). S. 82.

¹¹⁸ Ebd. S. 81.

¹¹⁹ Häntzschel (1968). S. 39.

¹²⁰ Ebd. S. 36.

¹²¹ Elisabeth Gössmann (1965): *Die Frau und ihr Auftrag. Gestalten und Lebensformen*. 2. Aufl. Freiburg, Basel, Wien. S. 123.

Skepsis wird das starke Betonen der mystischen Züge des GJ hervorgerufen; sie sollen auch nicht verabsolutiert werden. Hinzu kommen neben lehrhaften auch prophetische Elemente, die sich in den Gestalten des ‚Wüstenherolds‘ Johannes der Täufer¹²² und des Elias am Horeb (3 Reg. 19,9ff.) manifestieren; gerade dort erscheint Elias aber vor allem als Gottsucher („Auf Bergeshöhn Stand ein Prophet und suchte dich wie ich“),¹²³ was ihn auch sonst zu einer Leitfigur der Mystik machte.¹²⁴ Wie in vielen mystischen Schriften sieht sich das Ich des GJ in der Nachfolge von Martha wie von Maria (Magdalena).¹²⁵ Immer wieder neu variierte Motive der Gottferne – häufig in Form von Metaphern der Dunkelheit und der Nacht¹²⁶ – ließen Reinhold Schneider an spanische Mystiker wie Juan de la Cruz denken.¹²⁷ Und die großen physischen und psychischen Erschütterungen, die Annette von Droste beim Schreiben religiöser Lyrik erfuhr,¹²⁸

¹²² *Am vierten Sonntage nach Ostern*, HKA IV,1. S. 69: „Ich weiß, ich bin in deiner Wacht, Und muß ich hier Auch stehn wie ein Prophet der Nacht. Ich hebe meine Stimme laut, Ein Wüstenherold für die Noth: Wacht auf ihr Träumer, aufgeschaut! Am Himmel steht das Morgenroth“; vgl. *Am vierten Sonntage im Advent*, ebd. S. 156f.

¹²³ *Am dritten Sonntage nach Ostern*, HKA IV,1. S. 68. Vgl. *Gruß an Wilhelm Junkmann*, HKA I,1. S. 107: „Da ist der Herr im Säuseln lind Gleich dem Elias ihm erschienen.“

¹²⁴ Dazu Meinolf Schumacher (1990): Noch ein Höhlengleichnis. Zu einem metaphorischen Argument bei Gregor dem Großen. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, N.F. 31 (1990). S. 53-68. Hier S. 62-65.

¹²⁵ *Am Christi Himmelfahrtstage*, HKA IV,1. S. 73: „Zu Martha hätt ich bittend mich gewandt Um einen kleinen Dienst für meine Hand. [...] Mit Magdalena hätt ich wollen knien, Auch meine Thräne hätte sollen glühn Auf deinem Fuß [...].“ Dazu u.a. Martina Wehrli-Johns (1986): Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung. In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Hrsg. von Kurt Ruh. Stuttgart. S. 354-367.

¹²⁶ Z. B. *Am dritten Sonntage nach h. drey Könige*, HKA IV,1. S. 12: „Wie oft hab' ich auf selbstgewähltem Pfade Geschrien im Dunkel, Gott, um deine Gnade“; *Fastnacht*, ebd. S. 21: „Wie sich die Nacht auch blähe, Als sey ich ihrer schwarzen Macht verbündet, Weil mir verschlossen deine Strahlenfluthen“; *Am fünften Sonntage nach Ostern*, S. 72: „Ich wandle stets in Finsternissen, Er war es stets, der Strahlen warf“; *Am vierten Sonntage nach Pfingsten*, S. 89: „So ist aus deines heiligen Buches Schein Gefallen denn ein Strahl in meine Nacht, In meines Herzens modergrauen Schacht“; *Am fünf und zwanzigsten Sonntage nach Pfingsten*, S. 143: „O wär ich tugendhaft: dann ließ Nicht einsam mich die Finsterniß; Fällt doch ein Strahl in mein Verließ, Weil ich nicht gänzlich zugesellt den Schlechten!“; *Am ein und zwanzigsten Sonntage nach Pfingsten*, S. 128: „Kein Licht hab ich was leuchtet oder blendet, Nur eine Stimme! die da treibt zu eilen, o eile! eile! nur die Schritte wende! Und ob kein Schimmer durch die Wolke bricht, So denk ‚Er herrscht im Dunkel wie im Licht,‘ Und falte nur im Finstern deine Hände!“

¹²⁷ Reinhold Schneider (1965): *Dämonie und Verklärung*. Hrsg. von Curt Winterhalter. Freiburg, Basel, Wien. S. 136.

¹²⁸ Vgl. z. B. Brief an Wilhelm Tangermann, 22. Dez. 1840. HKA IX,1. S. 175f.: „da das Hingeben an die rein religiöse Poesie Etwas den Körper und alle Nerven zu furchtbar Erschütterndes hat, um sich ihm so ganz ohne gelegentliche Unterbrechung und Abspannung widmen zu können – wenigstens bey mir ist dieses der Fall.“ Sie unterscheide zwischem dem bloßen Nachdenken über Gott „und der eigentlichen poetisch religiösen Begeisterung, wie sie zum Dichten nothwendig ist, und die allerdings, eben der Erhabenheit des Gegenstandes wegen, wohl die gröste innere Bewegung hervor bringt, denen die menschliche Seele fähig ist.“

sind ein aus der Mystikgeschichte als ‚Theopathie‘ bekanntes Phänomen: das ‚Gottleiden‘ (Alois M. Haas).¹²⁹ Auch der gattungsgeschichtliche Ursprung der Geistlichen Jahreszyklen scheint in diesen Kontext zu gehören, denn gerade spätmittelalterliche Mystikertexte sind häufig nach dem liturgischen Jahr angeordnet: bei Mechthild von Hackeborn, Gertrud von Helfta, Elisabeth von Schönau; und auch die Visionen der Dorothea von Montau faßte Johannes Marienwerder in einem ‚Liber de festis‘ zusammen. Dieser weite Bereich der Frömmigkeitsliteratur des Spätmittelalters, zu der auch die Gedichte des Johann von Soest zählen, ging mit der Reformation nicht unter; die Texte wurden weiter rezipiert und durch Bewegungen wie die *Devotio moderna* teilweise stark verbreitet. Doch dies sind bisher weiße Flecken auf der Landkarte der Literaturgeschichte...

Mit seiner kühnen erotischen Bildlichkeit und den oft unkonventionell-dezierten theologischen Aussagen erinnert das GJ in mancher Hinsicht an das *Fließende Licht der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg.¹³⁰ Vielleicht gehört hierher auch die berühmte Aussage aus dem Widmungsschreiben (der ersten Hälfte) an die Mutter, sie habe in diesen Liedern „keinen Gedanken geschont, auch den geheimsten nicht“. (HKA VIII,1. S. 48) Das geht wahrscheinlich nicht auf Mechthilds zentralen Begriff der ‚heimlichkeit‘ zurück,¹³¹ schon weil Annette von Droste das *Fließende Licht* nicht gekannt haben dürfte; zu denken wäre höchstens an eine indirekte Spätwirkung oder wohl eher an eine strukturelle Analogie. Auch wird – anders als bei Mechthild – keine göttliche Mitautorschaft für das Werk reklamiert. Übereinstimmend aber ist das Motiv des Geheimen, das der außerordentlichen Vertraulichkeit mit Jesus entspricht. Bei dem Werk des 19. Jahrhunderts kommt – im Palmsonntagsgedicht wie im Widmungsschreiben – die ausdrückliche Abgrenzung von den ‚Frommen‘ hinzu, die solcher Vertraulichkeit nicht würdig und denen diese Lieder nicht zugänglich seien.¹³² Die Autorin verbleibt im Wortschatz der ‚heimlichkeit‘, wenn sie von der Bestimmung ihres Buches schreibt: „Es ist für die geheime, aber gewiß sehr verbreitete Sekte Jener, bey denen die Liebe größer wie der Glaube, für jene unglücklichen aber thörichten Menschen,

¹²⁹ Alois M. Haas (1989): *Gottleiden – Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt a. M.; vgl. Keller (1993). S. 422f.

¹³⁰ Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. 2 Bde. Hrsg. von Hans Neumann. Bd. 1: Text. München 1990.

¹³¹ Dazu Alois M. Haas (1996): Mechthilds von Magdeburg dichterische ‚heimlichkeit‘. In: Ders.: *Mystik als Aussage*. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt a. M. S. 248–269.

¹³² Von Schlüters Gedichtsammlung *Welt und Glaube* hielt sie es dagegen durchaus für möglich, daß diese „in einer gewissen frommen Klasse [...] Furore mache“ (An Elise Rüdiger, 14. Nov. 1845. HKA X,1. S. 327).

die in einer Stunde mehr fragen, als sieben Weise in sieben Jahren beantworten können“. (HKA VIII,1. S. 48) Hier nun, im Blick auf das angezielte Lesepublikum, kommt erstmals so etwas wie eine ‚Gemeinde‘ in den Blick, entsteht das Bild einer ‚unsichtbaren Kirche‘ der gottliebenden und gottleidenden, aber nicht immer ganz orthodoxen Christen, deren Ringen um den Glauben sie häufig zutiefst erschüttert. Annette von Droste war sehr früh sicher, in ihnen – nicht in den ‚Frommen‘ – ihre Leser (und damit ihre literarische Memoria) zu finden. In *Am fünften Sonntag in der Fasten* nahm sie ihre eigene Rezeption vorweg, indem sie den Topos des Nachlebens durch Dichtung¹³³ auf das Vertrauen gründete, in (späteren) Lesenden dasselbe als Wirkung hervorzurufen,¹³⁴ was ihr als Schreibender widerfuhr:

Meine Lieder werden leben,
 Wenn ich längst entschwand,
 Mancher wird vor ihnen beben,
 Der gleich mir empfand.
 Ob ein Andrer sie gegeben,
 Oder meine Hand!
 Sieh, die Lieder durften leben,
 Aber ich entschwand! (HKA IV,1. S. 37)

Ihre Lieder können heute ‚leben‘, wenn es Leser gibt, die sie nicht von vornherein als „schwierig“, „unzeitgemäß“ oder gar als „kitschig“ abtun; die vielmehr einen Zugang zu ihnen suchen, indem sie etwa fragen, mit welchen religiösen und literarischen Traditionen sich diese Texte auseinandersetzen. Dabei mag man auch schon einmal ‚beben‘ angesichts einer sprachlichen und theologischen Kühnheit, die in der neueren Literaturgeschichte ihresgleichen sucht.

¹³³ Dazu u.a. Curtius (1978). S. 469f. („Dichtung als Verewigung“); Friedrich Ohly (1984): Bemerkungen eines Philologen zur Memoria. In: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch. München. S. 9-68. Bes. S. 38ff.

¹³⁴ Vgl. Friedrich Ohly (1993b): Wirkungen von Dichtung. In: DVJS 67 (1993). S. 26-76.

Inhalt

Vorwort

Bernd Kortländer

Vergleiche im Unvergleichlichen.

Annette von Droste-Hülshoff und Heinrich Heine 9

Manfred Botzenhart

Westfalen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts 25

Petra Dollinger

Literarische Salons der Biedermeier- und Vormärzzeit.

Beteiligung und Distanzierung der Annette von Droste-Hülshoff 39

Lothar Köhn

„Was ist die Liebe?“ Ein problemgeschichtliches Rätsel in der Prosa der

Restaurationszeit und im Werk der Droste 71

Jürgen Werbick

„Ist denn der Glaube nur dein Gotteshauch?“

Theologische Anmerkungen zum Glaubensverständnis der Annette von

Droste-Hülshoff im „Geistlichen Jahr“ 95

Meinolf Schumacher

Annette von Droste-Hülshoff und die Tradition.

Das „Geistliche Jahr“ in literarhistorischer Sicht 113

Martina Wagner-Egelhaaf

Grenz-Rede. Annette von Droste-Hülshoffs „Klänge aus dem Orient“ 147

Wolfgang Robe

Schiffbruch und Moral. Annette von Droste-Hülshoffs „Die Vergeltung“ ... 165

Herrad Heselhaus

„Hier möcht' ich Haidebilder schreiben“.

Annette von Droste-Hülshoffs Poetisierung der Naturgeschichte 185

Renate von Heydebrand

Geschichten vom Schreiben.

Annette von Droste-Hülshoffs „Bei uns zu Lande auf dem Lande“. 209

Ernst Ribbat

Stimmen und Schriften. Zum Sprachbewußtsein in den „Haidebildern“

und in der „Judenbuche“ 231

<i>Andreas Kilcher / Detlef Kremer</i>	
Romantische Korrespondenzen und jüdische Schriftmagie in Drostes „Judenbuche“	249
<i>Walter Gödden</i>	
„Das Jahr geht um/ ... Ich harre stumm“. Bilanz eines Droste-Jahres	263
Literaturverzeichnis	293
Autorinnen und Autoren	
Register	