

## Rezepte gegen Rührseligkeit? – Figuren nostalgischer Mythen

von

THOMAS LANGE (Darmstadt)

Rezepte gegen Rührseligkeit waren die Figuren nostalgischer Mythen nicht. Denn das hieße, sie pauschal zu verstehen im Sinne von Handlungsanweisungen, Gegengiften, Vorbildfiguren gegen das zu häufige Gerührtsein, gegen die Auflösung der hergebrachten Affektkontrolle, gegen zunehmende Gefühlsintensität, gegen die Tränen, die meist aus Ergriffenheit über moralische Konflikte, über besonders tugend- oder lasterstarke Situationen oder Menschen vergossen wurden. Die nostalgischen Mythen werden vielmehr, wie viele andere literarische Motive, seit den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts in den Rahmen empfindsamer Denk-, Handlungs- und Gestaltungsmuster gestellt, ordnen sich also einer Zeitströmung unter. „Rezepte“ gegen das zu häufige Weinen sind diese Figuren nicht per se – weder der arkadische oder idyllische Schäfer und Hirte, der Landmann und Bauer, der physio-kratische Musterbauer, der leidende Negersklave, der passiv-edle, aber moralisch überlegene gute Wilde, der (statt eines besseren Ausdrucks sei dieser Pleonasmus gestattet) „wilde“ Wilde oder der „nordische“ Wilde (sprich: der Kelte oder Germane), noch schließlich der Südseeinsulaner, wie er aus den Berichten nach der Entdeckung Tahitis in Europa literarisch Furore und Mode machte, sind als Gegenfiguren konzipiert. Eine gewisse Ausnahme – und mit diesem Vorbehalt werden sie in die Diskussion einbezogen – stellen allenfalls der aufständische Negersklave, der melancholische, barbarische Wilde und der von moralischen Tabus (scheinbar) unbelastete Südseeinsulaner dar. Man kann an diesen Figuren die Durchdringung literarischer Topoi mit Mustern der empfindsamen Strömung studieren. In den nostalgischen Mythen, in jenen vermeintlich archetypischen Formen „natürlichen“ Lebens, die mit trauernder Sehnsucht als Gegenstand von Hoffnung oder Kritik (mit Blick auf die eigene Gegenwart) beschrieben werden,<sup>1</sup> finden sich allerdings eine ganze Anzahl von Situationen und Figuren, in denen das rührselige Weinen umgedeutet wird. Man kann an solchen Figuren auch andere Tränen als die bloß moralisch rührenden entdecken und in diesen nostalgischen Vorstellungen von Natürlichkeit Verschreibungen von Widerstandskraft, ja sogar Auflehnung gegen handlungslose Weinerlichkeit finden.

Der prominenteste literarische Ort für die Darstellung der nostalgischen Figuren aus dem Bereich des Landlebens ist – per definitionem – die Idylle. Hier läßt sich die Verwandlung literarischer Topoi im Sinne der Empfindsamkeit, aber auch der Ansatz, „Rezepte“ gegen sie zu finden, ebenso deutlich zeigen wie die Problematik dieser Suche.

Empfindsamkeit heißt: Feinfühligkeit für seelische Vorgänge besitzen und zugleich (im Sinne einer bürgerlichen Tugend) Bereitschaft haben zum „Mitfühlen, Mitleiden und hilfsbereiten Handeln“. Soziales Mitgefühl in diesem Sinne erstreckt sich insbesondere auf Liebe und Freundschaft.<sup>2</sup> Äußeres Zeichen dieser Empfindungen sind Tränen, in denen sich die seelische Rührung bekundet. Gerade mit dieser Komponente bürgerlich-tugendhafter Empfindsamkeit erweitert und bereichert Salomon Gessner die europäische Tradition arkadischer Dichtung in seinen 1756 erschienenen *Idyllen*. In der Schäferdichtung wurde bis zu dieser Zeit das Landleben in bewußter Künstlichkeit als zwangfreies „natürliches“ Leben im Gegensatz zum höfischen oder städtischen dargestellt.<sup>3</sup> Gessner fügt die über sich selbst gerührte bürgerliche Tugend hinzu:

*als dem jungen Alexis zwei Ziegen von der Felsen-Wand stürzten, hilft ihm die Schäferin Phillis: da Alexis, sprachst du, nimm diese Ziegen, die eine ist trüchtig, und wie er vor Freude weinte, da weintest du auch vor Freude, weil du ihm geholfen hattest.*<sup>4</sup>

Eine gleich tiefe Rührung löst die Vaterliebe aus:

*Izt schwieg er und sah mit thränendem Aug auf den Greisen; wie er lächelnd da liegt und schlummert! sprach er izt schluchzend, es sind von seinen frommen Thaten im Traum vor seine Stirne gestiegen.*<sup>5</sup>

Tränen aus verzweifelnder Trauer können in diesen *Scenen, die der Dichter aus der unverdorbenen Natur herholt*, nur vorübergehender Kontrast beim Ausdruck einer Nostalgie sein, die *Züge aus dem Leben glücklicher Leute* darstellen will, die noch ohne *unglückliche Entfernung von der Natur*<sup>6</sup> leben. Für das Mädchen etwa, das den Geliebten ertrunken wähnt, verwandeln sich Seufzer der Trauer rasch in solche der Freude, denn: *Daphnis hatte mit schwimmen sich ans Eyland gerettet.*<sup>7</sup>

Auch bei den Dichtern des Göttinger Hains werden Landleben und Tugend gekoppelt: *Wie lieb ich dich, du Flur nach meinem Herzen [ . . . ] Wo noch die Tugend wohnt.*<sup>8</sup> Zugleich werden aber in das Lob des Landlebens die starken Rührungen durch Todesgedanken gemischt, was bei Gessner noch undenkbar war. Sind diese Todesgedanken in Hölty's bekannten Versen *Üb immer Treu und Redlichkeit* noch an die moralische Dichotomie von gut-böse, Tugend-Untugend geknüpft,<sup>9</sup> so haben sie sich in anderen Gedichten, wie in dem von dem *Wunderselige(n) Mann, welcher der Stadt entfloh*, von jeder inneren Motivierung gelöst und dienen ausschließlich der Intensivierung einer Stimmung, der das Glück des natürlichen Lebens nicht nur als (nostalgisch betrachtetes) vergangenes, sondern wohl auch schon als verlorenes, zu betauerndes erscheint.<sup>10</sup> Auch die Liebe kennt im Landgedicht des Göttinger Hains nicht mehr so ausschließlich die Freuden-Tränen wie noch bei Gessner, sondern es ist z.B. der (völlig unerklärte) Tod einer Geliebten, der ländliche Szenerie, Tugendhaftigkeit und Trauer miteinander verknüpft.<sup>11</sup>

Ich möchte diese, hier nur knapp angedeutete Entwicklung gleichsetzen mit einer von der Nostalgie zur Melancholie, vom (heilbaren) Heimweh nach vorzeitigem Glück zur unendlichen Trauer um nicht auflösbares Unglück. Im *Werther* Goethes

vollzieht sich diese Entwicklung – die uns immer wieder begegnen wird – beispielhaft; er findet von der *stillen wahren Empfindung*, womit ihn *Züge patriarchalischen Lebens* auf dem Lande ausfüllen, zu *Wehklagen* und *Kummer* der ossianischen Helden.<sup>12</sup> Die Ablösung von rührenden Empfindungen spiegelt sich in der idyllischen Dichtung seit den 70er Jahren vielfältig. Man kann hier auch Züge finden, die als Strategie gegen eine konsequenzlose Rührseligkeit gedeutet werden können. Diese Ablösung ist zu sehen im Zusammenhang mit der Kritik der Sturm- und Drang Generation (Goethe, Herder) an der Idylldichtung in der Art Geßners, aber auch vor dem allgemeineren Hintergrund der Tendenz zu realistischer und sozialkritischer Darstellung des elenden Lebens der Bauern.<sup>13</sup> Der Abstand zwischen dem realen und dem literarisch dargestellten bäuerlichen Leben war zwar auch Geßner schon bewußt gewesen, aber seine Konsequenz, um der *Einfalt der Natur* willen den Landleuten in der Poesie das *Rauhe* zu nehmen,<sup>14</sup> wird jetzt abgelehnt: J. H. Voss benutzt in seinen *Leibeigenen*-Idyllen (1775) den Gattungsnamen gerade dazu, um drastisch auf die Diskrepanz zwischen dem glücklichen Ideal und der unglücklichen Realität zu verweisen. Aus der Nostalgie nach dem Glück des goldenen Zeitalters wird ein politisches Verlangen nach realer Gerechtigkeit. Idyllische Zufriedenheit läßt sich verwirklichen, z.B. durch die Befreiung der Bauern aus der Leibeigenschaft. Diese Idyllen wollen nicht mehr rühren, sondern (könnte man fast sagen): agitieren. Das Motiv der Tränen wird aus seiner Psychologisierung im zeitgenössischen literarischen Kontext gelöst, denn das Weinen hat in den *Leibeigenen*-Idyllen soziale Anlässe. Sind es bei den unterdrückten *Pferdeknechten* Tränen ohnmächtiger Wut – *dann brennen ihm unsere Tränen die Seele*<sup>15</sup> – so sind es bei den befreiten Bauern Tränen der Freude über die Güte ihres Herren:

*Wenn der Baron einst stirbt [...] Anders weint man dann hier als dort, wo der Bauer mit Knochen seiner verfaulten Tyrannen das Obst abschleudert, und fluchend hin in die Grube sie wirft.*<sup>16</sup>

Die nostalgischen Figuren von Schäfer und Landmann werden in den 70er Jahren zu sehr gegenwartsnahen Bauern. Erst in späteren Jahren erhalten sie bei Voss wieder eine Art nostalgischen Schimmers, so in der antikisierenden Darstellung der Landleute in *Der siebzigste Geburtstag* (1780) oder in dem Epos *Luise* (1795). Voss nimmt hier – stilistisch überhöhend – wohl auch anti-empfindsame Tendenzen auf, wie sie in den hausväterlichen oder auch hausmütterlichen Ratschlagswerken seit den 70er Jahren als *Gegengifte* gegen allzuviel empfindelnde Tränen konzipiert worden waren.<sup>17</sup>

Realer Bauer, aber dennoch zur Figur eines nostalgischen Mythos stilisiert, war der Schweizer Jakob Gujer (1716–85). Als vertraulich *Kleinjogg* genannter, vorbildlich wirtschaftender Landwirt wurde er besonders durch die Propaganda des Züricher Physiokraten Hans Caspar Hirzel zum *philosophischen Bauern* oder schlechthin zum *Musterbauern* erhoben.<sup>18</sup> In ihm und vielen ähnlichen in Zeitschriften popularisierten *Musterbauern*<sup>19</sup> sah man beispielhaft natürliche Tugend verkörpert. Der *Musterbauer* ist naturnahe, einmal, weil er auf dem Land, fern

von Hof und Stadt lebt, *in einer dem Stand der Natur sich nähernden Einfalt*<sup>20</sup>; zum andern aber, weil er in seinem *natürlichen Verstand*<sup>21</sup> die Moral verkörpert, die dem bürgerlichen Bewußtsein natürlich zu sein schien. Mit Fleiß, Sparsamkeit und rationaler Bewirtschaftung (nach damals modernen physiokratischen Grundsätzen) sichert er sich ökonomischen Erfolg. Mit asketischer Strenge gegen sich selbst und seine Kinder reizt er seine dörflichen Mitbewohner zur Abwehr<sup>21a</sup>, erlangt aber dafür den Beifall seiner bürgerlichen Bewunderer in den literarischen und ökonomischen Zirkeln und Zeitschriften. Für sie rückt er in die Nähe empfindsamer *Theokritischer oder Geßnerischer Schäffer*.<sup>22</sup> Als Kleinjogg 1765 bei einer Tagung der *Helvetischen Gesellschaft* dem Prinzen Eugen Ludwig von Württemberg vorgestellt wird, kommentiert Hirzel diese Begegnung des höchsten und des niedrigsten Standes der Gesellschaft ganz in der Linie empfindsamer Aufklärung:

*Unter solchen Gesprächen kamen wir vor den Eingang des Badhauses. Dahin war der Prinz herausgegangen, von allen Mitgliedern der Gesellschaft begleitet, den philosophischen Bauer zu empfangen. Wir sprangen vom Wagen und ich nahm Kleinjogg bey der Hand ihn dem Prinzen zuzuführen. Der Prinz umarmte ihn mit gerührter Seele und sagte: 'Es freut mich dich zusehen, Kleinjogg, nachdem ich von dir soviel gutes gehört. – Mich freut es auch euch zu sehen, Herr Prinz, versetzte der Bauer mit einem Auge voll innigster Zufriedenheit. Es ist gar zu schöne, wenn große Herren zu uns armen Bauern heruntersteigen. – Ich steige nicht zu dir herunter, ich steige zu dir hinauf, versetzte der großmüthige Prinz, du bist besser als ich. Thränen zitterten bey dieser Rede dem Menschenfreund in den Augen. – Kleinjogg ward ein wenig bestürzt, er erholte sich aber bald wieder und sagte, wir sind beyde gut, wenn jeder von uns thut, was er soll. ... Ich stand die ganze Zeit stillschweigend und betrachtete die Mienen der beyden handelnden Personen; sah mit innigster Rührung, wie die zwey edelsten Seelen in einander flossen, und bewunderte die wahre Grösse des Menschen in beyden, vor welcher der Fürst und der Bauer verschwanden.'*<sup>23</sup>

Das moralische Einverständnis ist die Grundlage einer Rührung, in der die Standesunterschiede für den Augenblick im gemeinsamen Empfinden aufgehoben scheinen.

Im Weg von der gerührt betrachteten tugendhaften Demut eines Kleinjogg

*Ihr Herren und Prinzen müssen uns Bauern befehlen was und wie wir handeln sollen, ihr habt Zeit nachzudenken, was für das Land das beste ist, denn es ist an uns Bauern euch zu gehorchen.*<sup>24</sup>

bis zur anklagenden Wut von Voss' oder Bürgers Bauern (*Du nicht von Gott, Tyrann*)<sup>25</sup> spiegelt sich auch die Entwicklung von (literarischer) Rührung zu (literarischem) Aufruhr, von Empfindsamkeit zum Sturm und Drang und – darüber hinaus – von nostalgischer Perspektive auf das Landleben zu realer Landreform.

Ein ähnlicher Weg – von breiter Beeinflussung durch empfindsame Stimmungen bis zur Indienstnahme durch Gegenstrategien – läßt sich für Figuren nostalgischer Mythen aus dem Bereich des literarischen Exotismus nachzeichnen. Die folgenden Überlegungen greifen einige Variationen aus dem Motivkreis des „edlen Wilden“

heraus.<sup>26</sup> – Als topische Figur reicht der „edle Wilde“ bis in die Antike (z.B. Tacitus) zurück. Physische Schönheit und Gesundheit, moralische Intaktheit, soziale Unkompliziertheit sind die hauptsächlichen Kennzeichen, die ihn zum Vorbild, zur Verkörperung von „Natur“ gegenüber der Gesellschaft machen, der als einer je „unnatürlichen“ er entgegengehalten wird. Seit den Reiseberichten von Columbus und de Léry (1557) als beglaubigt vorhanden, wird diese Figur seit Montaignes *Essay Über Kannibalen* (1580)<sup>27</sup> noch dadurch überhöht, daß sie in wirkungsvollen Kontrast zu europäischer Schlechtigkeit und Naturferne gesetzt wird. Nach Montaignes Vorbild wird dazu besonders die Figur des „gereisten Wilden“ benutzt, der Europa kennt und aus seinem „natürlichen“ Verstand heraus moralische Norm und Realität, die Ungerechtigkeit der Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse, kurz: „Krankheit“ (Naturentfernung) und „Gesundheit“ (Naturnähe) kontrastiert. (So z.B. Lahontan 1703 in den *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*).<sup>28</sup> In seinen radikalsten Formen verkörpert die Figur des „wilden“ Naturmenschen (im Gegensatz zum Hirten oder Bauern) auch eine gesellschaftliche Gegenkonzeption: zu persönlicher Freiheit, unzivilisierter Unschuld, moralischer Aufrichtigkeit gesellen sich dann meist noch politische Herrschaftslosigkeit oder republikanische Staatsformen sowie Züge von Eigentumslosigkeit.<sup>29</sup> In diesen Konzepten ist – im Gegensatz zu den Figurationen des Landlebens – immer auch ein Stück Kritik am bürgerlich-aufgeklärten Fortschritt enthalten. Im Gegenzug dazu, insbesondere zu der von Rousseau seit der Jahrhundertmitte auf die Spitze getriebenen (als reale Perspektive aber durchaus mißverstandenen)<sup>30</sup> Dichotomie von Naturzustand und Zivilisation wurden Ansätze zu einer Kompromißstrategie entwickelt, d.h. dazu, Natur und Zivilisation (d.h.: Vernunft, Aufklärung) miteinander zu verbinden. Literarisch sinnfälligen Ausdruck findet dies darin, daß der nach Europa gereiste Wilde biologisch-genetisch gar keiner ist, sondern ein unter den Wilden aufgewachsener Europäer (so Voltaires *Ingénu*, 1767 oder der Prinz Tandi in J. M. R. Lenz' Drama *Der neue Menoza*, 1774). Anders als in den realen Experimenten mit Negerklaven oder Südseeinsulanern<sup>31</sup> gelang es in der literarischen<sup>32</sup> Natur und Kultur im Sinne der Aufklärung zu versöhnen.

Die empfindsame Stilisierung eines solchen exotischen Stoffes, die Konfrontation von natürlicher Unschuld und europäisch-aufgeklärter Sittenverderbtheit läßt sich besonders deutlich zeigen an den verschiedenen Fassungen des Inkle-und-Yariko-Motivs. Die 1657 zuerst von dem englischen Reisenden Ligon als Faktum erzählte und nach ihrer popularisierten Fassung im *Spectator* 1711 in ganz Europa verbreitete Geschichte erzählt von der Indianerin Yariko, die dem britischen Kaufmann Inkle das Leben rettete, ihn vor den eigenen Stammesgenossen verbarg, eine Liebesromanze in der Wildnis mit ihm erlebte und schließlich rührend (und zivilisationskritisch) damit endet, daß Inkle sie bei erster Gelegenheit als Sklavin an einen Pflanzer verkauft, wobei er die Tatsache, daß sie von ihm schwanger ist, benutzt, den Preis hochzutreiben:

*To be short, Mr. Thomas Inkle, now coming into English Territories, began seriously to reflect upon his loss of Time, and to weigh with himself how many Days Interest of his Money he had lost during his Stay with Yarico. This Thought made the Young Man very pensive, and careful what Account he should be able to give his Friends of his Voyage. Upon which Considerations, the prudent and frugal young Man sold Yarico to an Barbadian Merchant; notwithstanding that the poor Girl, to incline him to commiserate her Condition, told him that she was with Child by him: But he only made use of that Information, to rise in his Demands upon the Purchase.<sup>33</sup>*

In der Übersetzung durch Gottscheds Frau (1739–44) gelangte diese Fassung nach Deutschland, wo sie Gellert 1746 in seinen *Fabeln und Erzählungen* in Versform brachte. Diese Gellertsche Fassung<sup>34</sup> wurde wiederum durch Übersetzungen in ganz Europa populär. Gellert spitzte den Gegensatz von natürlicher Tugend und gewinnsüchtigem Laster durch Kommentare zu und ergänzte sie durch spezifische Merkmale der Empfindsamkeit: die Zärtlichkeit des Umgangs der Liebenden miteinander, die Freudentränen der Indianerin und schließlich ihre Verzweiflungstränen am Ende:

*Er stillt in kurzer Zeit den Hunger nach Gewinn,  
Und führt Yariko zum Sklavenhändler hin.  
Hier wird die Dankbarkeit in Tyrannei verwandelt,  
Und die, die ihn erhielt, zur Sklaverey verhandelt.  
Sie fällt ihm um den Hals, sie fällt vor ihm aufs Knie,  
Sie fleht, sie weint, sie schreyt. Nichts! Er verkauft sie.  
Mich, die ich schwanger bin, mich! fährt sie fort zu klagen.  
Bewegt ihn diess? Ach ja! Sie höher anzuschlagen.  
Noch drey Pfund Sterling mehr! Hier, spricht der Britte froh,  
Hier, Kaufmann, ist das Weib, sie heisst Yariko!*

Das *beste Herz* wird durch Geiz und Laster verraten: eine rührende Wirkung auf das moralische Empfinden ist dieser Erzählung sicher. Auch Gellerts kräftiger Kommentar:

*O Inkle! du Barbar, dem keiner gleich gewesen;  
O möchte deinen Schimpf ein jeder Welttheil lesen!  
Die grösste Redlichkeit, die allergrösste Treu  
Belohnst du, Bösewicht, noch gar mit Sklaverey?  
Ein Mädchen, das für dich ihr eigen Leben wagte,  
Das dich dem Tod entriß, und ihrem Volk entsagte,  
Mit dir das Meer durchstrich, und, bey der Glieder Reiz,  
Das beste Herz besaß, verhandelst du aus Geiz?  
Sey stolz! Kein Bösewicht bringt dich um deinen Namen;  
Nie wird es möglich seyn, dein Laster nachzunehmen.<sup>35</sup>*

Auch dieser Kommentar war dem empfindsamen Zeitstreben nach moralischer Rührung aber noch nicht genug. Gellert selbst variierte das Motiv in eher positiv-

harmonisch anrührender Weise in seinem Roman *Leben der schwedischen Gräfin von G* (1746), indem er dort einen englischen Offizier (Steeley) in sibirischer Gefangenschaft eine ähnlich zärtliche und beschützende Begegnung mit einer *Kosackin* haben läßt, wobei die Trennung der beiden aber ohne Eigennutz vor sich geht.<sup>36</sup>

Das Streben nach empfindsamer Harmonisierung, die Nostalgie nach dem Sieg bürgerlicher Tugend wurde aber noch weiter getrieben: 1756 übersetzte J. J. Bodmer die Geschichte aus dem *Spectator* neu und fügte ausdrücklich seinen Wunsch nach einem positiven Ende hinzu, allerdings begrenzt auf die Befreiung der Indianerin:

*Also erzählt die Geschichte mein Autor und schweigt und bedenkt nicht,  
Daß er uns traurig da steh'n läßt, die Brust mit Abscheu erfüllet.  
Dürft' ich dazu was dichten, so dichtet' ich: Der Käufer  
Fürchtete Gott, er erbarmte sich über die arme Verstoßene,  
Hielt sie wie seine Tochter und gab sie nach etlichen Tagen  
Ihrem Vater und Volk und ihren Gespielinnen wieder:  
Diese fluchen, von ihrer Geschichte gekränket, dem Weißen,  
Der das schändlichste Herz in seinem Eingeweid führet.  
Aber sie fluchet ihm nicht, sie liebt ihn auch untreu und wünschet  
Ihm nur ein menschliches Herz und wünschet sich selbst ihm zur Sklavin.<sup>37</sup>*

Um die rührende Wirkung über den *Abscheu* vor dem Laster hinaus zu führen, hin zu einer positiven Menschlichkeit, setzte S. Gessner (zunächst anonym) im gleichen Jahr diese Geschichte noch fort und rundete sie – ganz im Sinne seiner Idyllendichtung – durch die Erzählung von Inkels Reue, einem *Rückfall der Tugend* ab, um so den Beweis zu führen, daß die *Fähigkeit, gut zu sein*<sup>38</sup>, sich endlich doch durchsetzt.

*Wohl hat der Dichter getan, daß er die Rettung des orangenroten Mädchens gedichtet.  
Wenn mir die Muse beisteht, so dicht' ich Inkels und Jarikons zweiten Teil. Stünde der  
Leser traurig da, die Brust mit Abscheu erfüllt, wenn man das gute Mädchen ungerettet  
ließe, so wär' er nicht weniger erfüllt, ließ man ihn von Inkeln weg ohne Spuren  
der Reue, ohne ein Merkmal der Menschheit in ihm zu finden. So sehr kann die Güte  
kein Herz verlassen, daß nicht ein Rückfall der Tugend, kein Schauer der Reue mäch-  
tig ihn fasse, daß nicht seine Fähigkeit, gut zu sein, durch das Unkraut der Leiden-  
schaften in seinem Busen mächtig hinaufbebe. So erzähl ich denn Jarikons Rettung  
und Inkels Reue.<sup>39</sup>*

Gessners reuiger Inkel akzeptiert, daß der Befehlshaber der Insel ihn auf fünf Jahre zur Sklaverei verurteilt. Er verbringt ein Jahr bei schwerer Arbeit und heftigen Reue-Tränen. Währenddessen wird Yariko von ihrem gütigen Herren in die Freiheit entlassen und – selbst unverbrüchlich treu und um Inkel weinend – kauft ihn schließlich selbst aus der Sklaverei los: die Abenteuer der empfindsamen Moralenden glücklich.

Solche harmonischen Lösungen waren – insbesondere in den, Chamforts Beispiel folgenden, dramatischen Bearbeitungen des Stoffes als bürgerliches Rührstück –

zahlreich.<sup>40</sup> Aus deren Rahmen fiel nur ein Versuch wie der Joseph B. Pelzels (1771), eine Art „Sturm-und-Drang“-Fassung des Stoffes herzustellen, in der die (auch hier zentrale) Reue Inkels durch den verzweiferten Selbstmord der verkauften Yariko hervorgerufen wird und dazu führt, daß Inkle sowohl denjenigen tötet, der ihn zu dem Sklavengeschäft überredet hat, wie er auch sich selbst dann umbringt. Die zeitgenössische Kritik<sup>41</sup> rügte die *Zusammenhäufung des Grässlichen*, die die *Thränen [...] in schweren Tropfen fließen* lassen sollte. Rührung und Tragik ließen sich nach dem Zeitgeschmack nicht vereinen. Das bürgerliche Rührstück bedurfte einer positiven Bestätigung der bürgerlichen Tugend.

Den Weg dazu bahnte, gerade auch für deutsche Bühnen, die dramatisierende Adaption des Stoffes durch Nicolas Chamfort (*La jeune indienne*, 1764). Der Konflikt war in diesem Lustspiel von vornherein dadurch entschärft, daß der Held (Belton) die Indianerin (Betti) gar nicht in die Sklaverei verkaufen will: er muß sich nur entscheiden, ob er sie oder die ihm vor seinem Abenteuer bei den Indianern verlobte Tochter des Quakers Mowbrai heiraten will. Der Edelmut des Quakers läßt sich von der unschuldigen Liebe der Indianerin rühren und so kommt alles zu seinem guten, moralisch-natürlichen Ende.<sup>42</sup> Die Figur, die entscheidend zum Erfolg des Stückes beitrug, war die Indianerin mit ihrer natürlichen Naivität. Mit dieser „naiven Wilden“ hatte Chamfort eine neue (und höchst erfolgreiche) Variation in der exotischen Typologie erfunden. Ein Rezensent des 18. Jahrhunderts bemerkt, spätere Vollendungen mit dem Archetyp konfrontierend:

*Die Rolle der Indianerin hat viele Naivetät, obgleich nicht in dem Grade wie die ähnlichen Rollen in Weißens Freundschaft auf der Probe, und in Kotzebues Indianern in England, oder wie die Reden der unschuldsvollen Virginia in Saint-Pierres Roman.*<sup>43</sup>

Die Rolle der naiven Unschuld gewinnt in Kotzebues Drama *Die Indianer in England* (1789) insofern eine neue Dimension, als die durch die Indianerin Gurli ausgelöste Rührung weniger durch duldende bürgerliche Familienmoral veranlaßt wird, als – natürliche Empfindungen rechtfertigend – durch ein launisch-spontanes und zugleich aktives (sie wirbt um den Mann) Beharren auf der Erfüllung ihrer Herzensneigung.<sup>44</sup>

Die duldende Naivität der Tugend verkörpert in Fortsetzung der empfindsamen Tradition eher Bernardin de Saint-Pierres Virginie (*Paul et Virginie*, Erzählung, 1788), die lieber ertrinkt, als sich zur Rettung von einem untergehenden Schiff öffentlich zu entblößen.<sup>45</sup> In die Strategie gegen bloß rührende Empfindsamkeit ist der libertine Kotzebue nur bedingt einzuordnen. Für die tätige Auflösung der passiven Rührung durch menschliches Leid, für die Umwandlung der nostalgischen Betrachtungs- in eine politische Handlungsperspektive kann da schon eher G. A. von Halem Dramatisierung einer Episode aus *Paul et Virginie* stehen.<sup>46</sup> Unter dem Titel *Die Stimme der Natur* (1794) nahm Halem eine Episode aus Saint-Pierres Erzählung auf: die Kinder Paul und Virginie führen eine entlaufene Sklavin zu ihrem grausamen Herrn zurück und bitten erfolgreich für sie um Gnade. Siegt hier die *Stimme der Natur* durch Kindermund über europide Grau-

samkeit, so schließt das Drama, die Vorlage gänzlich verändernd, damit, daß auch politisch die natürliche Gleichheit und Gerechtigkeit sich durchsetzt: auf dem Schiff Triton trifft der in Frankreich einst eingekerkerte Mann der Mutter Virginis in der Kolonie ein und kann verkünden: *Die Stimme der Natur ist laut geworden und hat gesieget. Der Triton bringt den Negern die Freyheit! Menschenhandel wird nicht mehr seyn!*<sup>47</sup> Es ist die Französische Revolution, die der Moral zum Sieg verhilft; die Ursache der Rührung wird von innen nach außen, ins politische Handeln verlegt; von Rührseligkeit kann so kaum mehr die Rede sein.

Eine andere Figur aus dem Bereich exotischer Nostalgie ist der Negerklave. Die Diskussion um die Sklavenbefreiung, die parallel zu der um die Abschaffung der Leibeigenschaft geführt wurde, steht im 18. Jahrhundert im Kontext der Auseinandersetzung um die Natur des Menschen, wie sie in der beginnenden Anthropologie entfaltet wurde.<sup>48</sup> Das unverschuldete Leid des Negerklaven war als Gegenstand der Rührung schon lange topisch geworden, so z.B. bei M. Claudius:

*Der Schwarze in der Zuckerplantage*  
*Weit von meinem Vaterlande*  
*Muß ich hier verschmachten und vergehn.*  
*Ohne Trost, in Müh und Schande;*  
*Obhh die weißen Männer!! klug und schön!*  
*Und ich hab den Männern ohn Erbarmen*  
*Nichts getan.*  
*Du im Himmel! hilf mir armen*  
*Schwarzen Mann!*<sup>49</sup>

Herder verwendet (wie Voß) in seinen *Neger-Idyllen* (1797) den Begriff *Idylle* provokatorisch,<sup>50</sup> um den natürlichen Anstand des Negers noch in der Sklaverei von der europäischen Gemeinheit abzusetzen. Hinzu kommt die mehr oder minder stark hervorgehobene Drohung mit der Gewalt. Der von Herder an den Sklaven gerichteten Aufforderung, kein *Werkzeug der Willkühr*<sup>51</sup> zu sein, lassen sich viele vergleichbare Belege an die Seite stellen, aus denen hervorgeht, daß die Figur des Negerklaven eher als Rezept zur Selbsthilfe und damit als eins gegen bloße Rührung uminterpretiert wurde.<sup>52</sup>

Herder nahm in seine *Neger-Idyllen* eine Adaption einer Erzählung auf, die Saint-Lambert 1769 unter dem Titel *Zimeo* veröffentlicht hatte.<sup>53</sup> 1802 legte G. A. von Halem eine eigene Bearbeitung des Lambertschen Textes vor, von dem Herder nur eine versifizierte Kurzfassung gab. In diesen, vor der Zeit der Französischen Revolution in Deutschland kaum denkbaren Texten finden sich immer noch zahlreiche rührende Motive: Tränen beim Anblick von Grausamkeit, bei der Empfindung von fremden und eigenem Leid, beim glücklichen Wiederfinden des von den Sklavenhändlern getrennten, liebenden Neger-Paares. All dies kommt in Halem's Übersetzung deutlicher hervor als bei Herder, der manches glättet. So ist der aufständische Negerklave Zimeo bei Halem nach dem Kampf blutbefleckt,<sup>54</sup> während er bei Herder versichert, es nicht zu sein.<sup>55</sup> Insbesondere aber wird (wieder

bei Herder weniger als bei dem an Saint-Lambert sich enger haltenden Halem) das Motiv des ganzheitlichen Gefühls ausgeführt:

(Zimeo spricht:) *Meine Freunde! Die Beleidigungen und Unglücksfälle haben meinen Muth nicht gebrochen, die Gefühle meines Herzens nicht unterdrückt. Eure weißen Menschen haben nur eine halbe Seele; sie lieben nicht, und hassen nicht. Das einzige, was sie mit ganzer Seele lieben, ist das Gold. Im Innern der Schwarzen glühen alle Leidenschaften und gränzenlos flammen sie empor. Kein Unglück vermag sie zu löschen. Der Neger, zur Liebe geboren, wird er gezwungen zum Haß, so ist er ein Tyger; und ich – ich bin es geworden.*<sup>56</sup>

Zimeo fährt fort, daß er oft darüber weine, daß er Frau und Verwandte in Afrika habe zurücklassen müssen:

*Wenn aber meine Thränen geflossen sind, o, dann regt sich oft bey mir die Begierde, Blut zu vergießen und das Geschrey erwürgter Weißer zu hören.*<sup>57</sup>

Herder mildert diese Stelle ab.<sup>58</sup> Als „Rezept gegen Rührseligkeit“ kann sie sicher nur in einem weiten und extremen Sinne aufgefaßt werden. Die Tendenz jedoch, rührende Situationen durch – auch gewaltsame – Aktionen aufzulösen, ist auch bei Herder bemerkbar. Im gleichen, dem 114. der *Briefe zur Beförderung der Humanität* findet sich auch jene Passage, in der er das Recht auf Selbstverteidigung auch den „Wilden“ zugesteht:

*So alle Nationen, die man Wilde nennt; mögen sie sich gegen Fremde Besucher mit List oder mit Gewalt vertheidigen. Armselige Denkart, die ihnen dies verübelt, ja gar die Völker nach der Sanftmuth, mit der sie sich betrügen und fangen lassen, classificiret.*<sup>59</sup>

Als „Rezepte gegen Rührseligkeit“ lassen sich im Bereich der nostalgischen Mythen alle jene begreifen, die aus dem Umkreis der Tradition der „unedlen“, „wilden“ Wilden oder aber dem der heroischen, selbstbeherrschten Antike stammen. Die Nostalgie, die sich auf derartige Figuren richtet, nimmt ihren Ausgang zwar von der Gleichsetzung des antiken, heroischen Ideals (durch welches z.B. der Jesuit J. F. Lafitau in seinen *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, 1724, die nordamerikanischen Indianer zu antiker Würde emporgehoben hatte) mit realen Wilden;<sup>60</sup> doch findet im Laufe des Jahrhunderts, insbesondere nach Ausbreitung des Ossian-Kultes (Macphersons Sammlung erschien englisch 1760/63, deutsch 1768/69) eine charakteristische Veränderung statt. Nostalgisches Sehnsuchtsbild ist nach wie vor die natürliche Einfachheit der Vorzeit, doch werden in dieser Traditionslinie jetzt eher die kriegerischen Tugenden (Tapferkeit, Mut, Aufopferung) hervorgehoben. Die Veränderung macht sich im Bereich der topischen Figuren in der Ablösung der Griechen und Römer durch Kelten, Germanen und Indianer bemerkbar. Vor allem aber wird sie deutlich in einer Veränderung der Stimmung, die zum Stoischen und Melancholischen hin tendiert. Goethes Werther vollzieht diese Wandlung der Topik und der Stimmung beispielhaft, wenn er sagt: *Ossian hat in meinem Herzen den Homer ver-*

drängt und bei ihm an die Stelle der Identifikation mit Penelopes Freiern die mit dem toten Sohn Fingals tritt.<sup>61</sup>

Diese heroische Linie ist mit Weinerlichkeit unvereinbar. Die moralische Überlegenheit dieser kämpferischen „edlen“ Wilden wird geradezu trotzig festgehalten. Bei den Indianern gilt als Muster dafür der Hurone. So schreibt Pfeffel in einer seiner Fabeln:

*Der Wilde und der Europäer  
Ein Wilder zwang, nach alter Sitte,  
einst seines Bübchens weichen Kopf,  
gleich einem ungebrannten Topf,  
in die Huronenform. Ein Britte,  
Der ihn in voller Arbeit sah,  
rief zürnend: 'Du verschiebest ja,  
Barbar! dem armen Wurm die Stirne'.  
'Den Schädel nur verschieben wir',  
versetzte der Huron, 'und ihr  
Verschiebt den Kindern das Gehirn.'<sup>62</sup>*

Sprichwörtlich wurde J. G. Seumes Hurone, der der *übertünchten Höflichkeit* Europas sein *Seht, wir Wilden sind doch bessere Menschen!* entgegenhielt (*Der Wilde*, Gedicht, 1793).

Die Tradition des barbarischen Wilden wird in der deutschen Literatur nur sehr begrenzt übernommen. Der Hurone Adario, der als Sprachrohr des Barons Lahontan und seines Bearbeiters Guedeville<sup>63</sup> sich zu Anfang des Jahrhunderts provokativ wunderte, daß die zahlreichen Armen Europas nicht die herrschenden Reichen überwältigten, fand in der deutschen Literatur (die zitierten Bearbeitungen des Zimeo-Themas ausgenommen) keine Nachfolge. Auch J. G. B. Pfeils Erzählung *Der Wilde*<sup>64</sup> (1757) bleibt völlig isoliert als Versuch, Inzest, Kannibalismus und anderes „Barbarische“ als

*Abriss des natürlichen Menschen [...] (jener) unglücklichen Millionen von Wilden, welche lasterhaft und unwissend in den Wüsteneyen des Erdkreißes herumirren*<sup>65</sup>

verständlich zu machen. Die kämpferischen Wilden der deutschen Literatur sind zumeist Kelten oder Germanen,<sup>66</sup> und: sie sind eher die Besiegten. Ihre Lieder sind meist Trauer-Gesänge und gelten dem eigenen Tod oder dem der vor ihnen Gefallen. Tränen werden heroisch unterdrückt. Klopstocks Hermann kommt *mit Römerblute [...] bedeckt* (*Hermann und Thusnelda*, 1752) aus der Schlacht, in der sein Vater gefallen ist. Die Trauer aber schafft sich keinen Ausweg in Tränen: *Folg du und wein ihm nicht nach!* Beim Tode Hermanns singen Klopstocks Barden dann: *nicht Tränen soll die Telyn tönen, allenfalls Tränen der Wut* (*Hermann*, 1767) sind erlaubt.<sup>66a</sup>

Abwehr der Rührseligkeit und Lob einer empfindungsstarken, nicht aber empfindsamen Direktheit des Gefühls finden ihre poetologische Rechtfertigung in Herders *Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* (1773). Dort heißt es:

*Wißen Sie also, daß je wilder, d.i. je lebendiger, je freiwürkender ein Volk ist (denn mehr heißt dies Wort doch nicht!) desto wilder, d.i. desto lebendiger, freier, sinnlicher, lyrisch handelnder müssen auch, wenn es Lieder hat, seine Lieder seyn!*<sup>66b</sup>

Herder zieht ausdrücklich den Vergleich zwischen Ossians Barden und den

*fünf Nationen in Nordamerika: Sterbelied und Kriegsgesang, Schlacht- und Grablied, historische Lobgesänge auf die Väter und an die Väter – alles ist den Barden Ossians und den Wilden in Nordamerika gemein.*<sup>67</sup>

Er lobt an den *lyrischen Stücke(n) der Alten, insonderheit wilder Völker [ . . . ]: Alle Gesänge solcher wilden Völker weben um daseiende Gegenstände, Handlungen, Begebenheiten, um eine lebendige Welt! [ . . . ] Es ist kein anderer Zusammenhang unter den Theilen des Gesanges [ . . . ] als unter den Scenen der Begebenheiten selbst.*<sup>68</sup>

Im Sturm und Drang tritt die moralische Empfindsamkeit, die bloße Rührung zurück, aber die Trauer bleibt. Sie wird, wie Herder am Beispiel einer Grönländischen Totenklage deutlich macht, nicht durch Intensivierung der Gefühle, durch Lob und Klage verdeutlicht, sondern (und Herder lehnt sich hier an Fakten an, die er Reisebeschreibungen entnahm) sie wird rituell stilisiert: *das Leben des Verstorbenen selbst, mit allen Würfen der Einbildung herbeigerißen, muß reden und bejammern.*<sup>69</sup> In den Herderschen Proben der Volkspoesie geht es nicht um moralisch grundierte Rührung (wie bei Geßner), nicht um eine süchtige Nähe zum Tod wie beim Göttinger Hain, sondern um eine Melancholie, die Haltung in festen Formen sucht.

Die Tendenz der Sturm-und-Drang-Generation, gegen gefühlsselige Empfindelien den genialischen Kraftmenschen,<sup>70</sup> das tatkräftige „wilde“ Individuum zu setzen<sup>71</sup>, wird eigentümlich kontrastiert von der Stimmung der Vergeblichkeit jener fast durchweg besiehten, trauernden Helden. Es ist fraglich, ob die Ursache für diese nach innen gerichtete Trauer, die geradezu Formen eines melancholischen Syndroms annahm, darin zu suchen ist, daß die rebellierende Sturm-und-Drang-Generation gerade in die bürgerlichen Tugendideale integriert war, gegen deren bisherige gesellschaftliche Träger sie aufstand.<sup>72</sup> Die Schwermut angesichts des bürgerlich-gesellschaftlichen Fortschritts hatte ebenso wie die Trauer der Wilden auch ganz reale Gründe. Das System zunehmender Rationalität und verinnerlichter gesellschaftlicher Zwänge, das begann, die äußeren Zwänge des Feudalabsolutismus abzulösen, war keine Erfindung bloß übersensibilisierter Intellektueller. Der Trauer-Gestus – sei es als blutrünstiger Patriotismus (z.B. Stolberg *Mein Vaterland*, 1774), als endlose Totenklage, als unbegründet schwermutsvolle Todesahnung steht ja zumindest auch gleichzeitig am Anfang jenes bürgerlichen Fortschritts, über dessen Ambivalenzen wir auch heute ins Grübeln geraten.

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts gab es zumindest noch einen Ansatz, die Rührseligkeit hinter sich zu lassen, ein Rezept aus dem Arsenal der Nostalgie, aber gegen die Melancholie zu finden. C. A. Overbeck schreibt am 17. November 1777 an J. H. Voss:

*Horchen Sie, Voß! – Gerstenberg und ich, wir sind uns einig geworden, unsere besten Freunde allesamt aufzubieten, mit uns die falsche Europäische Welt zu verlassen und den glücklichen Gefilden eines zweyten Paradieses entgegenzueilen. Sie werden von Otaheiten gehört haben: hier ist das zweyte Paradies, hier ist Eden, der Lustgarten Gottes, wo man des Schöpfers Güte aus ungetrübter Quelle trinkt, und wo man wiederfindet sein Bild in dem Menschen . . .*

*Wir werden zu einem Volke kommen, welches sehr reine Begriffe einer natürlichen Religion besitzt: lassen Sie uns ihnen unsre erhabeneren Kenntnisse mittheilen! lassen Sie uns Apostel und Gesetzgeber der besten Nation unter der Sonnen werden! Unsre ausgebreiteten Einsichten werden uns den Weg zu der schönsten und freyesten Herrschaft über ihre Herzen bahnen. Diese gutgearteten Menschen werden uns, die wir mit Liebe, Friede und Wohlthat zu ihnen kommen, den vorzüglichen Genuss ihrer schwelgerischen Güter mit Freuden zugestehen. Unter einer Lebensart, wie sie Arkadiens Schäfer sich in ihren schönsten Träumen zu träumen pflegten, mit dem Bewusstsein eines Verdienstes, das seit Jahrtausenden der Welt unerhört geworden ist, mit der seelenhebenden Devise eines Enthusiasmus, der himmlischer Bürger nicht unwürdig seyn kann, werden wir unsre Tage auf ein halbes Jahrhundert verlängern. Und welches ein Geschlecht werden wir auf diese Insel pflanzen! Ein zweytes Braminengeschlecht. Unsre Nachkommen erben von ihren Stammvätern die Einsichten der kultivierten Menschheit und empfangen von den Eingeborenen Unschuld und Güte des Herzens, nationale Tugend zu einer Aussteuer, die ihnen auf eine ganze Ewigkeit den Vorrang in der Glückseligkeit verspricht . . . Unser Plan zur Ausführung des Projektes ist dieser: Wir wenden uns an Forster in London, sagen ihm unsre Absicht, bitten ihn als Kundigen der Reise und als unsern Landsmann unser Anführer zu sein . . . Hätten Sie etwa Forsters Reise um die Welt noch nicht gelesen, so lesen Sie diese zuvor.<sup>73</sup>*

Aus dem Ton der Briefe wird klar, daß es sich hier nicht um sehr ernsthafte Absichten handelt. Diese Idee der Gründung einer Art poetischer Kolonie in der Südsee, wo sich die besten Linien europäischer Aufklärung und tahitischen Lebensgenusses verbinden sollten, ist – auch in ihrer Zielrichtung – Symptom für Kritik, Abwehr der Unzufriedenheit der deutschen Intellektuellen. 1781 entwickelte Kotzebue ein ähnliches Gedankenspiel, daß nämlich die Deutschen ihre allzu gelehrten und empfindsamen Frauen gegen tahitische Insulanerinnen eintauschen sollten.<sup>74</sup> In den wenigen Jahren seit der Entdeckung (1767) hatte sich in Europa der Mythos des glücklichen Otaheite sprunghaft ausgebreitet. Dieser tahitische Mythos kennt nicht die Hervorhebung individueller oder namentlich bekannter Figuren. Die Tahitier Omai und Aotourou, die Cook, bzw. Bougainville mit nach Europa gebracht hatten, erweckten zwar Neugier, aber entsprachen in ihrer verlorenen Hilflosigkeit in den Londoner und Pariser Salons nicht dem stolzen Bild des edlen Wilden.<sup>75</sup>

Der Mythos baut sich auf auf anonymen Einzelnen, auf beobachteten Gruppen, hauptsächlich aber auf der Lebensweise: in den ersten Berichten von Commerson (1769), Bougainville (1771) und anderen wird immer wieder Arkadien und das Paradies als Vergleich herangezogen. Gastfreundschaft, Friedlichkeit, Mühelosigkeit eines Daseins ohne politische Bedrückung oder zivilisatorische Enge, aber Eigen-

tumslosigkeit und sexuelle Freizügigkeit waren die Merkmale, die vor allem faszinierten. Es war so etwas wie (mit Overbeck zu sprechen) *Unschuld und Güte des Herzens*, die hier Allgemeingut zu sein schienen. Zwar enthielten die Berichte von Cook und Bougainville manche Korrekturen dieses Bildes vom allgemeinen Glück (gesellschaftliche Ungleichheit, Reichtum und Armut, Kannibalismus und vor allem Neigung zum Diebstahl – allerdings an den Eigentümern der Europäer), doch wurden diese von den Begeisterten nicht rezipiert. Auch Georg Forsters Reisebericht (dt. 1778) wog Vor- und Nachteile gewissenhaft und mit eingehenden philosophischen Reflexionen gegeneinander ab und kam letztlich zu einem ziemlich pessimistischen Schluß. Aber es waren Szenen wie die folgende, die (wie aus Overbecks Brief hervorgeht) vor allem im Gedächtnis hafteten:

*Ein alter Mann, aus dessen Blicken Friede und Ruhe hervorleuchtete, lag auf einer reinen Matte und sein Haupt ruhte auf einem Stuhle, der ihm zum Kissen diente. Es war etwas sehr Ehrwürdiges in seiner Bildung. Sein silbergraues Haar hing in vollen Locken um das Haupt her, und ein dicker Bart, so weiß als Schnee, lag auf der Brust. In den Augen war Leben, und Gesundheit saß auf den vollen Wangen. Der Runzeln, welche unter uns das Antheil der Greise sind, waren wenig; denn Kummer, Sorgen und Unglück, die uns so frühzeitig alt machen, scheinen diesem glücklichen Volke gänzlich unbekannt zu sein. Einige Kinder, die wir für seine Großkinder ansahen, der Landsgewohnheit nach ganz nackt, spielten mit dem Alten, dessen Handlungen, Blick und Mienen augenscheinlich bewiesen, wie Einfalt des Lebens die Sinne bis ins hohe Alter bei vollen Kräften zu erhalten vermag. Einige wohlgebildete Männer und kunstlose Dirnen hatten sich um ihn her gelagert und bei unserem Eintritt schien die ganze Gesellschaft, nach einer unendlich frugalen Mahlzeit, im vertraulichen Gespräch begriffen zu sein. Sie verlangten, daß wir uns auf die Matten neben sie setzen möchten, wozu wir uns nicht zweimal nöthigen ließen. ... Wir sahen in dieser Hütte das Bild von wahrer Volksglückseligkeit realisirt, und Herr Hodges konnte sich nicht enthalten von einem so seltenen Gemälde verschiedene Zeichnungen zu entwerfen, die der Nachwelt anschauende Begriffe von diesen Szenen geben werden, die sich besser fühlen, denn durch Worte ausdrücken lassen.<sup>76</sup>*

Die von Forster selbstkritisch kommentierte Enttäuschung, nach genaueren Betrachtung vorgenommen, auch auf Tahiti nicht einen

*Winkel der Erde ausfindig gemacht (zu haben), wo eine ganze Nation einen Grad von Civilisation zu erreichen und dabei doch eine gewisse frugale Gleichheit unter sich zu erhalten gewußt habe<sup>77</sup>*

wurde von vielen überlesen, obwohl sie von der für sich sprechenden Szene des tahitischen *Fressers* beweiskräftig begleitet war:

*jenseits diesem kamen wir zu einem hübschen Hause, in welchem ein sehr fetter Mann ausgestreckt da lag, und in der nachlässigsten Stellung, das Haupt auf ein hölzernes Kopfkissen gelehnt, faullenzte. Vor ihm waren zwei Bediente beschäftigt, seinen Nachtschisch zu bereiten. Zu dem Ende stießen sie etwas Brodfrucht und Pisange in einem ziem-*

lich großen hölzernen Troge klein, gossen Wasser dazu und mischten etwas von dem gegohrenen, sauren Teige der Brodfrucht darunter, welche Mahe genannt wird, bis das Gemischte so dünn wie ein Trank war. Das Instrument, womit sie es durchrieben, war eine Mörserkeule von einem schwarzen polirten Steine, der eine Basaltart zu sein schien. Inmittelst setzte sich eine Frauensperson neben ihn und stopfte ihm von einem großen bebacknen Fische und von Brodfrüchten jedesmal eine gute Handvoll ins Maul, welches er mit sehr gefräßigem Appetit verschlang. Man sah offenbar, daß er für nichts als den Bauch sorge, und überhaupt war er ein vollkommenes Bild phlegmatischer Fühllosigkeit. Kaum würdigte er uns eines Seitenblicks, und einsylbige Wörter, die er unterm Kauen zuweilen hören ließ, waren nur eben so viele Befehle an seine Leute, daß sie überm Hergucken nach uns, das Füttern nicht vergessen möchten. Das große Vergnügen, welches wir auf unserm bisherigen Spaziergängen in der Insel, besonders aber heute, empfunden hatten, ward durch den Anblick und durch das Betragen dieses vornehmen Mannes nicht wenig vermindert.<sup>78</sup>

Forster schließt seine Betrachtungen über Tahiti mit einer in bedauerndem Ton gehaltenen (wenn man will: melancholischen) Überlegung darüber, daß *Glückseligkeit immer nur ein relativer Begriff ist* und daß zwar gegenwärtig in Tahiti beim geringen Grad der materiellen Kultur allgemein kaum ein großer Unterschied zwischen vornehm und gering ist, daß aber die *glückliche Gleichheit* durch die *Faulheit der Vornehmen* und die zunehmende Bevölkerungszahl bald an einen Punkt verschärfter Auseinandersetzungen gelangen wird (*dies ist der gewöhnliche Zirkel aller Staaten.*), daß aber jedenfalls nach Ankunft der Europäer *die Einführung des fremden Luxus die Ankunft dieser unglücklichen Periode wahrscheinlich beschleunigen werde.*<sup>79</sup>

Forsters skeptische Rationalität mußte sich mit seiner Faszination auseinandersetzen. Man hat manchmal den Eindruck, daß er sich leise trauernd von seinen Gefühlen distanziert:

*Für ein empfindsames Gemüth ist aber das wahrlich ein tröstlicher Gedanke, daß Menschenliebe dem Menschen natürlich sei und die wilden Begriffe von Mißtrauen, Bosheit und Rachsucht nur Folgen einer allmählichen Verderbniß der Sitten sind.*<sup>80</sup>

Neben der Beschreibung glücklicher Szenen sind es wohl Bemerkungen wie diese oder die oben zitierte von den Szenen, *die sich besser fühlen, denn durch Worte ausdrücken lassen*, die den Göttinger Historiker und Anthropologen Meiners bewogen, an Forsters Reisebericht

*Ergießungen von Empfindsamkeit und Lobreden auf ausländische, nicht immer unverdächtige, Tugenden, die auf manchen Leser mehr Eindruck machen würden, wenn sie nicht so oft zurückkehrten, und fast allemal mit bitterm Anspielungen auf die Grausamkeit, Härte und Unarten der Europäer [...] verbunden wären.*<sup>81</sup>

zu rügen. Meiners, der mit harter bürgerlicher Fortschrittsrationalität auch für den Sklavenhandel eingetreten war, der *aller Mißbräuche ungeachtet [...] dennoch dem ganzen menschlichen Geschlechte mehr Vortheile, als Nachtheile bringe,*<sup>82</sup> gehört zu den aufgeklärten Kritikern der Tahiti-Begeisterung, die, ebenso wie der (etwas

zurückhaltendere) Wieland,<sup>83</sup> im Sinne des bürgerlich verstandenen (wie Kant formulierte:) *Zweck(s) der Vorsehung* gegen ein bloß hedonistisches *in Faulheit verträumte(s)* Leben wetterten, in dem die Vernunft nicht den Wunsch hat, *dem Leben durch Handlungen einen Wert zu geben*.<sup>84</sup> Eine Generalabrechnung mit solchen Sehnsuchtsvorstellungen nahm 1791 der Halberstädter Schulrat J. K. C. Nachtigal vor. Alle zeitgenössischen Idealvorstellungen von keltischen und germanischen Helden, römischen Republikanern und tahitischen Naturkindern untersuchte er unter dem Titel: *Ueber den Wunsch, auf einer niedrigen Stufe der Kultur zu leben, besonders im patriarchalischen Zeitalter* und kommt zu dem Ergebnis, daß dort weder Sicherheit des Eigentums noch persönliche Freiheit herrschen. Ungleichheit, Untreue, Sklaverei (besonders auch gegenüber Frauen) und – wie er aus dem Ossian liest – immerwährende blutige Kriege machen diese Zeiten eher zum Gegenstand des Abscheus. Der edle Wilde erscheint bei ihm eher als adliger Räuber und Nichtsteuer.<sup>85</sup> Als Gegenbild gegen Rührseligkeit kann Tahiti insofern gelten, als dort, nach einem Versepos von F. W. Zachariae: *Tayti oder Die glückliche Insel (1777) Ruh und Fröhlichkeit und Unschuld, Lieb und Tanz nur mit Vergnügen den Bewohner kränzt*. Als Rezept ist es nicht zu brauchen, weil Glück und Fröhlichkeit an einen bestimmten Gesellschaftszustand gebunden sind, dem mit der Ankunft der Europäer auch schon das Urteil gesprochen scheint. *Thränend wird schuldlos Freyheit fliehen, und mit ihr der Sitten Gleichheit, und des Eigenthums erquickende Gemeinschaft! [...] und Priesterfurcht und Aberglaube wird die Freuden dir vergiften*.<sup>86</sup> Das eigentliche Skandalon, das wütende Kritiken hervorrief, war das (scheinbare) Fehlen jener Voraussetzungen, die Stimmungen von Rührseligkeit und Melancholie erst erzeugen konnte: die Zwänge, die von den Institutionen des Eigentums und besonders der individualisierten Liebesbindung (Ehe) ausgingen. Fehlten sie, wie es den Begeisterten schien, so waren die daraus folgenden Konflikte überflüssig. Vor allem den Gedanken der freien Sexualität griff Diderot auf, als er in seinem *Nachtrag zu Bougainvilles Reise (1772, veröffentlicht 1796)* die Utopie einer Gesellschaft ohne Konflikte und ohne Tränen entwickelte.

Er läßt einen tahitischen Greis an Bougainville eine Abschiedsrede richten:

*Wir sind unschuldig, wir sind glücklich, und du kannst unserem Glück nur schaden. Wir folgen dem reinen Trieb der Natur; du aber hast versucht, seine Eigenart in unseren Gemütern auszulöschen. Hier gehört alles allen; du aber hast uns irgendeinen Unterschied von Mein und Dein – ich weiß nicht welchen – gepredigt. Unsere Töchter und unsere Frauen gehören uns allen; du hast dieses Vorrecht mit uns geteilt, hast in ihnen aber fremde Leidenschaften entfacht, rasende Leidenschaften. Sie wurden in deinen Armen toll, du wurdest in ihren Armen grausam. Sie fingen an, sich gegenseitig zu hassen; ihr brachtet euch ibretwegen um, und sie kehrten zu uns zurück, aber befleckt mit eurem Blut. [...] Unsere Genüsse, früher so hold, sind jetzt von Reue und Angst begleitet. Der Mann in Schwarz, der neben dir steht und mir zuhört, hat zu unseren Jünglingen gesprochen. Ich weiß nicht, was er unseren Mädchen eingeredet hat; aber seitdem zögern unsere Jünglinge und erröten unsere Mädchen. Verstecke dich, wenn du*

*willst, im dunklen Wald mit der verdorbenen Gefährtin deiner Freuden; aber gewähre den guten und einfältigen Tahitianern das Recht, sich ohne Scham fortzupflanzen, unter freiem Himmel und am hellen Tag. Könntest du denn durch ein ehrlicheres und größeres Gefühl jenes Gefühl ersetzen, das wir ihnen eingeflüßt haben und das sie beseelt? Sie nehmen an, der Augenblick sei gekommen, Volk und Familie durch einen neuen Staatsbürger zu bereichern, und sie rühmen sich dessen. Sie essen, um zu leben und zu wachsen; sie wachsen heran, um sich zu vermehren, und finden dabei weder Laster noch Schande.<sup>87</sup>*

Die beiden europäischen Kommentatoren A und B ziehen die Schlußfolgerung aus der von Diderot noch breiter ausgemalten Utopie: die Entfernung von der Natur und d.h.: die Beschränkung der Naturtriebe durch Gesetze ist die Ursache allen Übels:

*A Aber wie kam es dahin, daß ein Akt, dessen Ziel erhaben ist und zu dem uns die Natur durch die stärkste Lockung auffordert, daß dieses größte, köstlichste und harmloseste Vergnügen die ergiebigste Quelle unserer Verderbtheit und unserer Übel bildete? B Dies hat Oru dem Kaplan doch wenigstens zehnmal zu verstehen gegeben. Hören Sie es also noch einmal und versuchen Sie es zu behalten. Das kommt von der Tyrannei des Mannes, der den Besitz des Weibes in ein Eigentum verwandelt hat; von den Bräuchen und Sitten, welche die eheliche Verbindung unnötig mit Bedingungen belastet haben; von den Staatsgesetzen, welche die Ehe von unzähligen Formalitäten abhängig machen; von dem Charakter unserer Gesellschaft, in der Vermögens- und Standesunterschiede die Grenze zwischen dem Schicklichen und dem Unschicklichen gezogen haben; von einem seltsamen Widerspruch, der in allen Gesellschaften auftritt, sobald die Geburt eines Kindes, die doch immer als Zuwachs an Reichtum für die Nation zu betrachten ist, immer häufiger und gewisser Zunahme an Armut für die Familie bedeutet; von den politischen Absichten der Herrscher, die in allen Dingen nur auf das eigene Interesse und die eigene Sicherheit Rücksicht nehmen; und von den religiösen Einrichtungen, welche die Namen Laster und Tugend an Handlungen geknüpft haben, auf die der Begriff der Moralität nicht anwendbar ist. – Wie weit sind wir doch von der Natur und vom Glück entfernt!<sup>88</sup>*

Will man Diderots Utopie im Zusammenhang unseres Themas interpretieren, so müßte man ausgehen von jener Passage, in der Diderot die *kurzgefaßte Geschichte unseres ganzen Elends* darstellt:

*Es gab einmal einen natürlichen Menschen. In das Innere dieses Menschen hat man einen künstlichen Menschen eingeschmuggelt, und so ist im verborgenen eine Art Bruderkrieg entstanden, der das ganze Leben hindurch dauert. Bald ist der natürliche Mensch stärker, bald wird er von dem künstlichen, dem moralischen Menschen überwältigt, und in jedem Fall wird das bedauernswerte Monstrum hin und hergerissen, gepeinigt, gefoltert, gerädert. Unaufhörlich klagt es, stets fühlt es sich unglücklich, entweder weil eine falsche Begeisterung für Ruhm und Ehre es hinreißt und berauscht oder weil eine falsche Schmach es beugt und niederhält.<sup>89</sup>*

Die Abschaffung moralischer Zwänge erscheint so als das Mittel, Unglück und damit Tränen unmöglich zu machen. Ein radikaleres und konsequenteres Bekämpfen der Rührseligkeit erscheint kaum möglich als dies, das der bürgerlichen Empfindsamkeit die bürgerliche Moral nimmt.

Diderots Versuch steht in seiner Zeit ziemlich einzig da. Mit der Ausnahme von Geigers *Reise eines Erdbewohners in den Mars* (1790) oder auch Heinses *ArdinghELLO* (1787) sind Utopien sexueller Freiheit in der deutschen Literatur am Ende des 18. Jahrhunderts kaum zu finden. Die Stärke des moralisierenden Grundzugs der deutschen Literatur dieser Zeit – und damit die Fortdauer der Disposition empfindsamer Seelenlagen – soll an zwei abschließenden Beispielen gezeigt werden. Kotzebue läßt in seinem Schauspiel *La Peyrouse* (1797) den (seit 1788 verschollenen) französischen Entdecker auf einer Südseeinsel so etwas wie eine erotische Utopie finden, indem er ihn glücklich mit einer Insulanerin (die ihn rettete und der gegenüber er sich edler verhielt als der unselige Inkle) und mit seiner angetrauten europäischen Frau zusammenleben läßt: allerdings handelt es sich um eine geschwisterliche, geschlechtlose Liebe zu dritt. In Stolbergs Roman *Die Insel* (1788) wird zwar die Ungleichheit der Stände und des Eigentums aufgehoben:

*Völlige Gleichheit des Standes und des Vermögens würde unsre Insulaner reiner Glückseligkeit fähig machen,*<sup>90</sup>

aber ansonsten bestimmt strenges Arbeitsethos und durch Gesetze überwachte, bürgerliche Kleinfamilienmoral das Leben der Bewohner. Konsequenterweise sind dann die *ächte(n) Proben von jener einfältigen und edlen Inselpoesie*, die Stolberg im 2. Teil seines Romans mitteilt, wiederum geprägt von *Thränen der Liebe*<sup>91</sup> und einer Häufung rührender Familienszenen. – Rezepte gegen Rührseligkeit sind ohne Verordnungen gegen die bürgerliche Moral im Bereich nostalgischer Mythen nicht auffindbar.

<sup>1</sup> Vgl. T. Lange, *Idyllische und exotische Sehnsucht. Formen bürgerlicher Nostalgie in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Kronberg/Ts. 1976, S. 48ff.

<sup>2</sup> Vgl. W. Doktor, *Die Kritik der Empfindsamkeit*, Frankfurt/M. 1975, S. 476, 486, 492.

<sup>3</sup> Lange, a.a.O., S. 142ff.

<sup>4</sup> S. Gessner, *Idyllen. Kritische Ausgabe*. Hrsg. von E. Th. Voss, Stuttgart 1973, Reclam UB Nr. 9431–35, S. 25.

<sup>5</sup> Gessner, a.a.O., S. 26f.

<sup>6</sup> Gessner, a.a.O., S. 15.

<sup>7</sup> Gessner, a.a.O., S. 43–45.

<sup>8</sup> L. C. H. Hölty, *Das Landleben*. Zit. nach: A. Kelletat (Hrsg.); *Der Göttinger Hain*, Stuttgart 1967, Reclam UB Nr. 8789–93, S. 62.

<sup>9</sup> Vgl. W. Promies, *Hölty aus dem Hain*. In: C. Bürger, P. Bürger u. J. Schulte-Sasse (Hrsg.), *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 1980, es 1040, S. 238–265.

<sup>10</sup> Hölty, *Das Landleben*, a.a.O.; vgl. auch die Uminterpretation des *et in Arcadia ego*, s. dazu Lange, a.a.O., S. 53f.

<sup>11</sup> So bei J. M. Miller, *Klagelied eines Bauern*; bei Kelletat, a.a.O., S. 139ff.

<sup>12</sup> J. W. Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers* (1774), zit. nach der Ausgabe München 1970, Goethe dtv Bd. 13, S. 62, 111.

<sup>13</sup> Zur poetologischen Diskussion vgl. Lange, a.a.O., S. 160ff.

<sup>14</sup> Gessner, *Idyllen*, Vorwort.

- <sup>15</sup> Zit. nach: J. H. Voss, *Idyllen und Gedichte*. Hrsg. von E. D. Becker, Stuttgart 1967, Reclam UB 2333. S. 10.
- <sup>16</sup> Voss, a.a.O., S. 17; zu Voss vgl. Lange 162; zu späteren Idyllen: S. 168. S. auch grundsätzlich: E. Th. Voss, *Arkadien und Grimau. J. H. Voss und das innere System seines Idyllenwerks*. (1968) In: K. Garber (Hrsg.), *Europäische Bukolik und Georgik*, Darmstadt 1976, S. 391ff.
- <sup>17</sup> Vgl. Doktor, a.a.O., S. 182ff., 497ff.; R. Gruenter in: *Euphorion* 57/1963, S. 218–226 und *Euphorion* 61/1967, S. 155–162.
- <sup>18</sup> H. C. Hirzel, *Die Wirtschaft eines philosophischen Bauers*, Zürich 1761 u.ö.; ich zitiere nach der Ausgabe 1774.
- <sup>19</sup> Vgl. dazu Lange, a.a.O., S. 77ff.
- <sup>20</sup> Hirzel, a.a.O., S. 18.
- <sup>21</sup> Hirzel, a.a.O., S. 256.
- <sup>21a</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 80.
- <sup>22</sup> Hirzel, a.a.O., S. 123f., 422.
- <sup>23</sup> Hirzel, a.a.O., S. 250ff.
- <sup>24</sup> Hirzel, a.a.O., S. 251.
- <sup>25</sup> G. A. Bürger, *Der Bauer an seinen Durchlauchtigsten Tyrannen*, 1773.
- <sup>26</sup> Allg. dazu: Lange, a.a.O., S. 114ff. und 193ff.; mit ähnlichen Ergebnissen: U. Bitterli, *Die Wilden und die Zivilisierten*, München 1976; K. H. Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin 1981.
- <sup>27</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 195.
- <sup>28</sup> Ausführlich dazu: Kohl, a.a.O., S. 63ff.; zum literarischen Motiv des Gereisten Wilden: W. Weißhaupt, *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der „Lettres persanes“ in der europäischen, insbesondere in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt/M., Bern, Las Vegas 1979, 3 Bde.
- <sup>29</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 118f.
- <sup>30</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 149ff., 186ff.
- <sup>31</sup> Vgl. U. Bitterli, a.a.O., S. 180ff.
- <sup>32</sup> Musterhaft ist sicher Voltaires *Ingénu*; das Motiv findet sich, breit ausgesponnen, aber auch in trivialen Werken wie dem anonymen Roman: *Omai's, Freund und Reisegefährte des Cpt. Cook Erzählungen und Berichte von seinen Reisen, Unternehmungen und Einrichtungen auf den Südseeinseln*. 3 Bde., Dresden 1792–93; vgl. Lange, a.a.O. S. 243.
- <sup>33</sup> L. M. Price, *Inkle and Yariko Album*. Berkeley, Univ. of Calif. Press, 1937, S. 7.
- <sup>34</sup> S. dazu: P. Pütz, *Die Herrschaft des Kalküls. Form- und Sozialanalyse von Gellerts Inkle und Yariko*. In: A. v. Bormann (Hrsg.), *Wissen und Erfahrungen. Werkbegriff und Integration heute*. Festschrift für Hermann Meyer zum 65. Geburtstag. Tübingen 1976.
- <sup>35</sup> Price, a.a.O., S. 78
- <sup>36</sup> Price, a.a.O., S. 82f.
- <sup>37</sup> Zit. nach: P. Usteri, *Inkle und Yariko*. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Nr. 5, 122, 1909, S. 359.
- <sup>38</sup> Alle Zitate Gessner, zit. nach Usteri, a.a.O., S. 362–368.
- <sup>39</sup> Zit. nach Usteri, a.a.O., S. 362.
- <sup>40</sup> Vgl. Price, a.a.O. S. 93ff.; s. auch C. H. Schmid, *Ueber die Dichter, welche die Geschichte von Inkle und Yariko bearbeitet haben*. In: *Deutsche Monatsschrift*, Februar 1799, S. 145–161.
- <sup>41</sup> *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 17, 1772, S. 212, zit. bei Price, a.a.O., S. 112f.
- <sup>42</sup> Vgl. Price, a.a.O., S. 57ff.
- <sup>43</sup> C. H. Schmid, a.a.O., S. 153.
- <sup>44</sup> Vgl. H. A. Glaser, *Das bürgerliche Rührstück*, Stuttgart 1969, S. 69f.
- <sup>45</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 199f.
- <sup>46</sup> G. A. von Halem, *Schriften*, 3. Bd., Münster 1805, S. 3–93.
- <sup>47</sup> Halem, a.a.O., S. 90.
- <sup>48</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 100ff., 185ff.; Kohl, a.a.O., S. 109ff.
- <sup>49</sup> Zit. nach: K. H. Conrady (Hrsg.), *Das große deutsche Gedichtbuch*, Kronberg/Ts. 1977, S. 202.
- <sup>50</sup> In: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 10. Sammlung, 1797; zit. nach B. Suphan, *Herders Sämtliche Werke*, 18. Bd., Berlin 1883, S. 226.

- <sup>51</sup> Herder, ebd.
- <sup>52</sup> *Der Sklave*, bei Voß a.a.O., S. 57; G. C. Pfeffel *Lied eines Neger-Sclaven im Anfang des nord-amerikanischen Krieges*, in ders., *Poetische Versuche*, 3. Theil, Basel 1790, S. 192.
- <sup>53</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 200f.
- <sup>54</sup> Halem, a.a.O., S. 105.
- <sup>55</sup> Herder, a.a.O., S. 229.
- <sup>56</sup> Halem, a.a.O., S. 109.
- <sup>57</sup> Halem, a.a.O., S. 110.
- <sup>58</sup> Herder, a.a.O., S. 231.
- <sup>59</sup> Herder, a.a.O., S. 236.
- <sup>60</sup> Kohl, a.a.O., S. 77ff.; vgl. auch Lange, a.a.O., S. 127ff.
- <sup>61</sup> Goethe, a.a.O., S. 62 u. 111.
- <sup>62</sup> G. C. Pfeffel, *Fabeln und poetische Erzählungen in Auswahl*, hrsg. von H. Hauff, 2. Bd., Stuttgart und Tübingen 1861, S. 221. – Pfeffels Fabeln erschienen zuerst 1783.
- <sup>63</sup> In den *dialogues curieux* [...], s.o. S. 91 u. Anm. 28.
- <sup>64</sup> In: ders., *Versuch in moralischen Erzählungen*, Leipzig 1757.
- <sup>65</sup> Pfeil, a.a.O., S. 451 u. 589. Vgl. auch Lange, a.a.O., S. 201, sowie: W. Krauß, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts* (1978), München–Wien 1979, S. 45. Er kennt nur Merciers Bearbeitung und sieht – unbegründet, wie ich meine – darin eine Apologie der „Wilden“.
- <sup>66</sup> Vgl. H. M. Wolff, *Germanische „Edle Wilde“*. In: *Worte und Werte*. Festschrift für Bruno Markwardt, Berlin 1961, S. 477–482.
- <sup>66a</sup> Zit. nach: O. Hellinghaus (Hrsg.), *Klopstocks Werke. Der Göttinger Dichterbund*. Herders Bibliothek deutscher Klassiker. Freiburg/Br. 1922, S. 294 u. 316.
- <sup>66b</sup> In: Herder, Goethe, Frisi, Möser, *Von deutscher Art und Kunst*; zit. nach der Ausgabe Stuttgart 1968, Reclam UB Nr. 7497/8, S. 12.
- <sup>67</sup> Herder, Briefwechsel, a.a.O., S. 15.
- <sup>68</sup> Herder, Briefwechsel, a.a.O., S. 26, 49f.
- <sup>69</sup> Herder, Briefwechsel, a.a.O., S. 50.
- <sup>70</sup> Vgl. Doktor, a.a.O., S. 224f.
- <sup>71</sup> S. dazu Lange, a.a.O., S. 130f.
- <sup>72</sup> Vgl. Mattenklott, *Melancholie in der Dramatik des Sturm und Drang*, Stuttgart 1968, S. 47f.
- <sup>73</sup> Zit. nach W. Herbst, *J. H. Voss*. 2 Bde, Leipzig 1872, Bd. 1, S. 199f.; ein weiterer Brief von Gerstenberg an Voss a.a.O., S. 306f.
- <sup>74</sup> In: *Ganymed für die Lesewelt*, Eisenach 1781: *Ich, eine Geschichte in Fragmenten*, S. 88ff.
- <sup>75</sup> Vgl. Lange, a.a.O., S. 217f., Bitterli, a.a.O., S. 185ff., Kohl, a.a.O., S. 225f.
- <sup>76</sup> G. Forster, *Reise um die Welt*. In: ders., *Sämmtliche Schriften*. Hrsg. von Theres Forster, Bd. 1, Leipzig 1843, S. 242. S. dazu auch: R.-R. Wuthenow, *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1980, insbes. S. 207ff.
- <sup>77</sup> Forster, a.a.O., S. 246f.
- <sup>78</sup> Forster, ebd.
- <sup>79</sup> Forster, a.a.O., S. 297–299.
- <sup>80</sup> Forster, a.a.O., S. 265.
- <sup>81</sup> Meiners Rezension und Forsters Antwort in: *G. Forsters Werke*, Berlin 1972, Bd. 4, S. 51ff.
- <sup>82</sup> Meiners 1788, zit. bei Lange, a.a.O., S. 106ff.
- <sup>83</sup> S. dazu Lange, a.a.O., S. 223ff.
- <sup>84</sup> Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786, zit. nach Lange, a.a.O., S. 192 u. 225.
- <sup>85</sup> Nachtigal in: *Deutsche Monatsschrift*, Bd. 1, 1791, S. 177.
- <sup>86</sup> F. W. Zachariae, *Tayti oder die glückliche Insel*, Braunschweig 1777, S. 9 u. 27.
- <sup>87</sup> Diderot, zit. nach der Ausgabe Frankfurt/M. 1965, S. 18ff.
- <sup>88</sup> Diderot, a.a.O., S. 62f.; dazu auch Lange, a.a.O., S. 233ff. und Kohl, a.a.O., S. 202ff.
- <sup>89</sup> Diderot, a.a.O., S. 64.
- <sup>90</sup> Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, *Die Insel*, Leipzig 1788; zit. nach dem Faksimiledruck Heidelberg 1966, S. 43.
- <sup>91</sup> Stolberg, a.a.O., S. 159.