

„... ÜBER EINEM BRETTE, AUF OFFNEM ALLWEITEN MEERE ...“
**JOHANN GOTTFRIED HERDERS KONZEPT DER DICHTUNG
ALS MEDIUM DER KULTURELLEN IDENTITÄT UND DAS
PROBLEM EINER HERMENEUTISCHEN
KULTURANTHROPOLOGIE**

FRANZ-JOSEF DEITERS
UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Für Jürgen Schröder
zum 3. Mai 2005

I.

Die Modernisierungsprozesse, welche die europäischen Gesellschaften seit der Frühen Neuzeit durchlaufen, lassen sich mit dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann als eine Umstellung der sozialen Organisationsformen von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung beschreiben¹, und mit diesen Reorganisationsprozessen geht eine tiefgreifende symbolische Dezentrierung einher. So tritt an die Stelle eines religiös legitimierten ständischen Ordnungsgefüges, in dem jedem Einzelnen sein gottgewollter Platz zukommt, eine Gesellschaft mobilisierter Individuen, denen eine aktive Integrationsleistung durch die Ausbildung einer kollektiven Identität abverlangt wird. Dabei darf als eines der prominentesten und ebenso erfolg- wie folgenreichsten Selbstbeschreibungsmodelle, welche die europäischen Gesellschaften hervorgebracht haben, dasjenige der Nation betrachtet werden; und zumindest in Deutschland wird es im 18. Jahrhundert vor allem über das Medium der Literatur vermittelt.² Ja, man kann sogar sagen, daß die sich zu einer eigenständigen Sphäre ausdifferenzierende Literatur³ diese Aufgabe in einem Modus permanenter Selbstvergewisserung für sich reklamiert und zu ihrer eigensten Domäne erklärt. Wenn nämlich Johann Gottfried Herder in seinen Fragmenten *Über*

¹ Vgl. LUHMANN, NIKLAS, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987; ¹⁰2002.

² Vgl. zum Komplex der Deutschland-Dichtung: SCHRÖDER, JÜRGEN, *Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berüchtigte Deutschland-Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektionen*. Freiburg: Rombach, 2000; zur Konstitution kollektiver Identität in modernen Gesellschaften allgemein: GIESEN, BERNHARD, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, sowie: BERDING, HELMUT (Hrsg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

³ Vgl. SCHMIDT, SIEGFRIED J., *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

die neuere deutsche Literatur den Begriff der „National-Litteratur“⁴ in die deutsche Sprache einführt, dann darf darin (ebenso wie schon in Lessings Bemühen um die Errichtung eines Nationaltheaters) ein Versuch gesehen werden, die Folgen der funktionalen Differenzierung und der mit ihr einhergehenden Freisetzung der Individuen durch Formulierung eines Konzepts der kollektiven Identität zu bewältigen. In diesem Sinne ist John H. Zammito durchaus Recht zu geben, wenn er konstatiert:

As a „patriot“, Herder was vitally concerned with the creation of a German national culture. The backwardness his generation felt in relation to Western Europe represented a burning motivation for his work.⁵

Doch bliebe Herders Begriff der Nationalliteratur völlig unterbestimmt, wenn man ihn im Wissen um und im Blick auf die ideengeschichtliche Entwicklung im 19. Jahrhundert und insbesondere die kulturpolitischen Bestrebungen der Romantik auf den Zweck einschränken und verengen wollte, ein Nationalbewusstsein als Inklusionskonzept der sich auch in den zersplitterten deutschen Territorien modernisierenden Gesellschaft zu begründen. Daß Herders Begriff der Nationalliteratur in dieser Zweckbestimmung zumindest nicht aufgeht, läßt sich bereits dem Umstand ablesen, daß seine Volksliederanthologien (anders als diejenigen der Romantiker⁶) keineswegs eine exklusive deutsche Kultur- und Dichtungstradition entwerfen, sondern poetische Gebilde sehr unterschiedlicher, nicht einmal auf den europäischen Raum eingegrenzter Herkunft versammeln.⁷ In ihnen stehen deutsche Überlieferungen neben englischen, englische neben spanischen; und auch das Litauische, das Lettische, Estnische, Lapp-, Grön- und Isländische, das Italienische und Französische und nicht zuletzt das Gälische finden

⁴ Herders *Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. BERNHARD SUPHAN [u.a.]. Berlin: Weidmann, 1877-1913. Bd. 2, S.118. Vgl. KOCH, MANFRED, *Weimaraner Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff ‚Weltliteratur‘*. Tübingen: Niemeyer, 2002, S. 89-116.

⁵ ZAMMITO, JOHN H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago u. London: The University of Chicago Press, 2002, S. 155.

⁶ Zu nennen sind hier vor allem die Anthologie *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder*, die Clemens Brentano und Achim von Arnim 1806 herausgeben, sowie die Sammlungen deutscher Sagen und Märchen der Gebrüder Grimm.

⁷ Daß Herders Konzept einer Nationalkultur und Nationalliteratur keineswegs chauvinistisch angelegt ist, hat die Forschung mehrfach bestätigt. Vgl. ADLER, HANS, „Weltliteratur – Nationalliteratur – Volksliteratur. Johann Gottfried Herders Vermittlungsversuch als kulturpolitische Idee“. In: OTTO, REGINE (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, S. 271-284; außerdem: HERRMANN, HANS PETER, „Mutter Vaterland“. Herders Historisierung des Germanenmythos und die Widersprüchlichkeit des Vaterlandsdiskurses im 18. Jahrhundert“. In: *Herder Jahrbuch/Herder Yearbook* 1998, S. 97-122; DANN, OTTO, „Drei patriotische Gedichte Herders“. In: FRÜHWALD, WOLFGANG U. MARTINO, ALBERTO (Hrsg.), *Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700-1848). Festschrift für Wolfgang Martens zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, 1989, S. 211-224.

Eingang (vgl. HW 3).⁸ Der Begriff der Nationalliteratur fungiert bei Herder, wie ich meine, daher vor allem als eine Differenzkategorie, die in Frontstellung zu den Konzepten eines universalistischen Rationalismus und einer durch ihn begründeten klassizistischen Ästhetik entworfen wird, weil in ihrem Horizont das Problem der kulturellen Differenz nicht gedacht werden kann. Herders Konzept ist daher primär zu lesen als ein solches, das nach Wegen sucht, die Frage kultureller Differenz sowohl in synchroner wie in diachroner Perspektive zu erfassen. Darum feiert die moderne Kulturanthropologie Herder durchaus mit Grund als einen der wichtigsten Gründungsväter ihrer Disziplin. „Der Weg zu einer Erforschung fremder Völker im Sinne der heutigen Ethnologie“, urteilt etwa der renommierte Kulturanthropologe Eberhard Berg, sei vor allem durch Herder geebnet worden, da dieser „im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie einen Begriff von Kultur“ entwickelt habe, „der die ‚Wilden‘ wie auch die ‚Zivilisierten‘ einschließt.“ Dabei sei „[d]er Kern seiner Überlegungen [...] so aktuell“, daß er dieser Disziplin auch heute noch „in ihrer Theorie und Praxis als Leitmotiv dienen“ könne.⁹

II.

Wie zentral die Fragen der kulturellen Differenz das Herdersche Denken bestimmen, signalisiert bereits der polemische Gestus, in dem er der Aufklärungsphilosophie und namentlich Voltaire in seiner frühen, gemeinhin als Bückeburger Geschichtsphilosophie bezeichneten Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* begegnet. Ihr konzediert er ironisch eine „allgemeine Völkerliebe voll toleranter Unterjochung, Aussaugung und Aufklärung“ (HW 4, 19). Und am gleichen Ort spricht er vom „Betrüge unsrer Zeit“, anderen Kulturen „nach unserm europäischen Begriffen (und vielleicht Gefühlen)“ Eigenschaften zuzuschreiben, die „wir uns aus unserm Zustande an [ihnen] träumen“ (HW 4, 15). Der Vorwurf, den er gegen die Aufklärer erhebt, ist also jener der Projektion. Insbesondere mit der seine Gegenwart weithin dominierenden französischen Philosophie geht er immer wieder hart ins Gericht:

⁸ Im folgenden werden Herders Schriften zitiert nach: HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. BOLLACHER, MARTIN, BRUMMACK, JÜRGEN, GAIER, ULRICH [u.a.]. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985 ff.

⁹ BERG, EBERHARD, „Die Nachwirkungen des Bildes vom ‚homme naturel‘ auf den ethnologischen Kulturbegriff. Überlegungen zu Herders Kulturanthropologie“. In: MÜLLER, ERNST WILHELM, KÖNIG, RENÉ, KOEPPING, KLAUS-PETER U. DREHSEL, PAUL (Hrsg.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984, S. 85-100, hier: 85 u. 94; vgl. auch POLTERMANN, ANDREAS, „Antikolonialer Universalismus: Johann Gottfried Herders Übersetzung und Sammlung fremder Volkslieder“. In: BACHMANN-MEDICK, DORIS (Hrsg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: Erich Schmidt, 1997, S. 217-259; HEINZ, MARION, „Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant“. In: REGINE OTTO (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, S. 139-152.

Die Franzosen, zu stolz auf ihren Nationalgeschmack, nähern demselben alles, statt sich dem Geschmack einer andern Zeit zu bequemen. Homer muß als *Besiegter* nach Frankreich kommen, sich nach ihrer Mode kleiden, um ihr Auge nicht zu ärgern: sich seinen ehrwürdigen Bart, und alte einfältige Tracht abnehmen lassen: französische Sitten soll er an sich nehmen, und wo seine bairische Hoheit noch hervorblickt, da verlacht man ihn, als einen Barbaren (*Über die neuere deutsche Literatur*, HW 1, 307).

Was in dieser Passage Herders unnachsichtiger Kritik verfällt, ist eine Form der Aneignung fremder Kulturen, die man mit dem Postcolonialism als eine Operation der imperialistischen Übersetzung bezeichnen kann. Diesen Gestus hat er auch im Visier, wenn er die ‚Ossian‘-Übersetzung des Wiener Jesuiten Michael Denis mit den Worten kritisiert, sie verrate zwar „viel Fleiß und Geschmack“, doch „Trotz alles Fleißes und Geschmacks und Schwunges und Stärke der deutschen Übersetzung [sei] unser Ossian gewiß nicht der wahre Ossian mehr“ (HW 2, 447). Dabei begründet er seine Einwände gegen Denis analog zur Kritik, die er gegen die französische Homer-Aneignung erhebt:

Meine Gründe gegen den deutschen Ossian sind nicht bloß [...] Eigensinn gegen den deutschen Hexameter *überhaupt*: [...] aber freilich [...] der Klopstocksche Hexameter bei Ossian? freilich auch hinc illæ lacrimæ! Hätte der Herr D. die eigentliche Manier Ossians nur etwas auch mit dem innern Ohre überlegt – Ossian so kurz, stark, männlich, abgebrochen in Bildern und Empfindungen – Klopstocks Manier, so ausmalend, so vortrefflich, Empfindungen ganz ausströmen, und wie sie Wellen schlagen, sich legen und wiederkommen, auch die Worte, die Sprachfügungen ergießen zu lassen – welch ein Unterschied? und was ist nun ein Ossian in Klopstocks Hexameter? in Klopstocks Manier? (HW 2, 447 f.).

Eine solche kulturimperialistische, da primär den poetischen Konventionen der Zielsprache und dem an Klopstock geschulten Zeitgeschmack der eigenen Kultur verpflichtete Übersetzung bezeichnet er in den *Briefen zu Beförderung der Humanität* als eine Haltung, die alles „durch *Artefacta* und *chemische Operationen* in Eins“ verwandle (HW 7, 654) und aus der deshalb keinerlei Erkenntnis über jene Kultur zu gewinnen sei, welcher die ‚Ossianschen‘ Epen entstammen. Diese Nivellierung der Alterität des Fremden führe nun aber dazu, wie es in der Bückeburger Geschichtsphilosophie heißt, daß der europäische „Philosoph alsdenn am meisten *Tier* [sei], wenn er am zuverlässigsten *Gott* sein wollte“ (HW 4, 81). Den Anspruch der Aufklärer, fremde Kulturen von einem archimedischen Standpunkt aus zu begreifen und in auktorialen Gestus über sie zu urteilen, also „Gott“ sein zu wollen, sieht er als den blinden Fleck ihres Denkens, der sie entgegen ihrem hochfahrenden Anspruch wie das „Tier“ in der Perspektivität ihres eigenen Standpunkts gefangen hält. Denn auch für das universalistische Denken des 18. Jahrhunderts gilt seine Feststellung aus der Bückeburger Geschichtsphilosophie:

„Man bildet nichts aus, als *wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal, Anlaß* gibt“ (HW 4, 35). Es wäre also durchaus falsch, Herder als einen Gegenaufklärer zu bezeichnen; vielmehr unterwirft er den Standpunkt der eigenen Kultur, wie er sich in den Schriften der europäischen Aufklärung manifestiert, deren eigenem Prinzip: dem der Reflexion. Seine Relativierung der eigenen Kultur, seine Kritik am auktorialen Gestus der Rationalisten stellt vom Verfahren her nichts anderes dar als eine konsequente Weiterführung und Überbietung der Aufklärungsphilosophie, wie insbesondere Jürgen Brummack sehr differenziert herausgearbeitet hat. Wenn er dabei, wie Brummack anmerkt, „die großen Namen der westeuropäischen Aufklärung in seiner Polemik [...] zu Reihen zusammenstellt und etwa mit einem ‚etc.‘ oder anders zu einem Kollektiv des Üblichen, der grassierenden Meinungen vereint“, dann werden damit zweifellos „historisch wichtige Unterschiede eingeebnet, und es werden Abhängigkeiten, in denen Herder selbst steht, verdeckt.“¹⁰ Doch jenseits des rhetorischen Zweckes, die eigene Position durch polemische Abgrenzung zu exponieren, läßt sich durchaus eine sachhaltige Differenz von Herders Entwurf gegenüber Konzepten wie der Klimazonentheorie eines Montesquieu¹¹ oder Rousseaus Phantasma des ‚l’homme naturel‘¹² ausmachen, die für die Ausbildung von Herders eigenem Standpunkt von enormer Wichtigkeit gewesen sind. Diese Differenz stellt sich vor allem als eine Differenz des Erkenntnisverfahrens dar; und auf seine Herausarbeitung werde ich mich im folgenden – unter Verzicht auf ausführliche Kontextbildungen – konzentrieren.

III.

Den direktesten Zugang zu Herders Verfahrensweise bietet eine Analyse der Bildlichkeit, deren er sich selbst zur Beschreibung seiner Methodik bedient. So faßt er die von ihm geforderte Relativierung des eigenen Standpunkts an verschiedenen Stellen seines Werkes in das Bild der Schifffahrt: „Sie wissen das Abenteuer meiner Schifffahrt“, heißt es etwa im ‚Ossian‘-Briefwechsel¹³,

¹⁰ Vgl. BRUMMACK, JÜRGEN, „Herders Polemik gegen die ‚Aufklärung‘“. In: SCHMIDT, JOCHEN (Hrsg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 277-293, hier: S. 284; GAIER, ULRICH, „Gegenaufklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder“, ebd., S. 261-276; BOLLACHER, MARTIN, „Nationale Barbarei oder Weltbürgertum? Herders Sicht des ‚siècle des lumières‘ in den frühen Schriften“. In: OTTO, REGINE (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, S. 131-138.

¹¹ Vgl. MONTESQUIEU, CHARLES DE, *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart: Reclam, 1965.

¹² Vgl. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart: Reclam, 1998; ders.: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam, 1973.

¹³ Herder spielt hier auf den Eingang des *Journals meiner Reise im Jahr 1769* an: „[...] was gibt ein Schiff, das zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphäre zu denken! Alles gibt hier dem

aber nie können Sie sich die Wirkung einer solchen, etwas langen Schifffahrt so denken, wie man sie fühlt. Auf Einmal aus Geschäften, Tumult und Rangepossen der bürgerlichen Welt, aus dem Lehnstuhl des Gelehrten und vom weichen Sopha der Gesellschaften auf Einmal weggeworfen, ohne Zerstreungen, Büchersäle, gelehrten und ungelehrten Zeitungen, über Einem Brette, auf offnem allweiten Meere, in einem kleinen Staat von Menschen, die strengere Gesetze haben, als die Republik Lykurgus, mitten im Schauspiel einer ganz andern, lebenden und webenden Natur, zwischen Abgrund und Himmel schwebend, täglich mit denselben endlosen Elementen umgeben [...] – glauben Sie, da lassen sich Skalden und Barden anders lesen, als neben dem Katheder des Professors (HW 2, 456 f.).

Die Nennung von „Lehnstuhl“, „Sopha“, „Katheder“, die Herder als Rezeptionsorte fremdkultureller Texte seiner eigenen Lektüre „über Einem Brette, auf offnem allweiten Meere“ entgegenstellt, läßt erkennen, daß es sich bei dem von ihm vorgetragenen Argument um ein mediologisches im Sinne Albrecht Koschorke handelt.¹⁴ Die europäische Aufklärungskultur des 18. Jahrhunderts ist konstitutiv über das Medium der Schrift vermittelt; entsprechend erfolgt auch die Rezeption der Poesie anderer Kulturen unter dem Vorzeichen einer Mortifikation des Körpers. Diesen rein auf die Verstandestätigkeit reduzierten Rezeptionsmodus begreift Herder als den Ursprung eines abstrakten begrifflichen Denkens, jener von ihm beobachteten „Sucht“, „aus Nominalerklärungen alles herzuleiten, was folgt und nicht folgen kann“ (HW 9.2, 110). Die Ausformung des universalistischen Rationalismus, die mit der Ausbildung der Leibniz-Wolffschen Schule ihren Höhepunkt erreicht, und der auf ihm basierenden klassizistischen Ästhetik schreibt er mithin der medialen Verfaßtheit der modernen europäischen Kultur zu. Ihr aber tritt er kritisch entgegen, denn „ohne Körper“, urteilt er, „ist unsre Seele im Gebrauch nichts: mit gelähmten Sinnen ist sie selbst gelähmt: mit einem munterm proportionierten Gebrauch aller Sinne ist sie selbst munter und lebendig“ (HW 9.2,

Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man an eine toten Punkt angeheftet; und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen. [...] Nun trete man Einmal heraus, oder vielmehr ohne Bücher, Schriften, Beschäftigung und Homogene Gesellschaft werde man herausgeworfen – welch eine andre Aussicht! Wo ist das feste Land, auf dem ich so feste stand? und die kleine Kanzel und der Lehnstuhl und das Katheder, worauf ich mich brüstete? [...] O Seele, wie wird dir sein, wenn du aus dieser Welt hinaustritst? Der enge, feste, eingeschränkte Mittelpunkt ist verschwunden, du flatterst in den Lüften, oder schwimmst auf einem Meere – die Welt verschwindet dir – ist unter dir verschwunden! – Welch neue Denkart!“ (HW 9.2, 14 f.).

¹⁴ Koschorke sieht die Modernisierungsprozesse der Neuzeit in Übereinstimmung mit Niklas Luhmann durch eine Umstellung der Sozialverhältnisse von direkter körperlicher Interaktion auf medial vermittelte Kommunikation bestimmt. Vgl. KOSCHORKE, ALBRECHT, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink, 1999.

119).¹⁵ Diese Worte belegen, daß Herders Kritik an der verfehlten, die Alterität ihres Gegenstandes negierenden Aneignung fremder Kulturen ihren Grund in seinen am spinozistischen Monismus¹⁶ orientierten anthropologischen Annahmen und seiner auf ihnen basierenden Erkenntnistheorie findet. Bezeichnet er den Menschen in der Sprachursprungsschrift als „denkendes sensorium commune“ (HW 1, 743 f.), so ist für Herder alle Erkenntnis (auch die Selbsterkenntnis) des Menschen ihrem Grunde und nicht nur ihrem Anfang nach (wie für den kritisch gewendeten Rationalisten Kant nach 1781) sinnliche Erkenntnis.¹⁷ Im Falle der Buchkultur des europäischen 18. Jahrhunderts als einer auf die Verstandestätigkeit eingeschränkten Form des Wissenserwerbs sieht er aber genau diese sinnlichen Wurzeln aller Erkenntnis abgeschnitten; die von ihm kritisierte imperialistische Aneignung fremder Kulturen im Horizont rationalistischer Theoriekonzepte ist nach Herder also letztlich auf die medialen Bedingungen der Schriftkultur zurückzuführen. Faßt man mit Panayotis Kondylis die „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ als die „Grundfrage“ des Aufklärungszeitalters, so erweist sich diese Kritik des von der Schriftkultur geprägten Aufklärungsdenkens selbst als ein von dem Grundgedanken der Aufklärung bestimmter Zug des Herderschen Konzepts.¹⁸

Gegen die intellektualistische Verkürzung des Rezeptionsaktes propagiert er nun ein Rezeptionsverfahren, das den Körper, d.h. die sinnlichen Erkenntniskräfte des Lesers ins Spiel bringt. Das Bild der Schifffahrt, in das er sein Konzept kleidet, darf daher nicht als eine Metapher der nur intellektuellen Relativierung des eigenen Standpunkts aufgefaßt werden, deren Gehalt sich ohne Verlust in eine reflexionslogische Begrifflichkeit überführen ließe¹⁹; vielmehr stellt dieses Bild eine Metonymie von Herders auf sinnlicher Erfahrung gegründeten Erkenntnisverfahrens

¹⁵ Vgl. BRAUNGART, GEORG, *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*. Tübingen: Niemeyer, 1995; ZEUCH, ULRIKE, *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer, 2000.

¹⁶ Herders Verhältnis zu Spinoza untersucht ausführlich HERZ, ANDREAS, *Dunkler Spiegel – helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders*. Heideberg: Carl Winter, 1996.

¹⁷ Vgl. JOHN H. ZAMMITO, „Herder proposed to approach that domain under an new conception: of empirical psychology. For Herder, ‘aesthetics,’ that ‘new science’ that Baumgarten had named and set the frame for, constituted the essential project. [...] From 1765 his plans to develop this ‘science’ were firmly in place. The essential impulse was to advance beyond what in Baumgarten was still propterly a poetics to a full-fledged aesthetics, in other words, to encompass all the fine arts. [...] Herder proposed to achieve what remained unfulfilled in Baumgarten’s project. But like Baumgarten, Herder saw this project not primarily as an investigation aimed at the objects of fine art but rather through them at the mysterious nature of human subjectivity.“ ZAMMITO, JOHN H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. A.a.O., S. 156 f.

¹⁸ KONDYLIS, PANAYOTIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: Metzler, 1981, S. 21.

¹⁹ Als metaphorisch bestimmt Herders Bild der Schifffahrt etwa IRMSCHER, DIETRICH, „Die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Johann Gottfried Herders ‚Der Genius der Zukunft‘“. In: RICHTER, KARL (Hrsg.), *Gedichte und Interpretationen*. Bd. 2. Stuttgart: Reclam, 1983, S. 276-293, hier: S. 280-283.

dar, das paradigmatischen Status auch für jene Übersetzungstätigkeit besitzt, die Herder im Falle fremdkultureller Texte vorschlägt und einfordert. Die sinnliche und nicht nur intellektuelle Bewegung eröffnet nach Herder nämlich grundsätzlich neue Verstehenshorizonte, denn erst unter der Bedingung einer Aktivierung seiner Sinnlichkeit erwacht, nach Herder, beim Rezipienten ein Gespür für die pragmatischen Zusammenhänge des Lebens, in welche die Poesie solcher Kulturen eingebunden ist, die anders als die eigene mündlich verfaßt sind. In diesem Sinne heißt es in seiner Abhandlung über die *Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst*:

Alle unpolizierte Völker *singen* und *handeln*; was sie handeln, singen sie und singen Abhandlung. Ihre Gesänge sind das Archiv des Volks, der Schatz ihrer *Wissenschaft* und *Religion*, ihrer *Theogonie* und *Kosmogonien* der Taten ihrer Väter und der Begebenheiten ihrer Geschichte, Abdruck ihres Herzens, Bild ihres häuslichen Lebens in Freude und Leid, beim Brautbett und Grabe (HW 2, 560).²⁰

Für diesen Rezeptionsmodus, der Verstandestätigkeit und Sinnlichkeit integriert, verwendet er den Begriff der Einfühlung. So formuliert er in der Bückeburger Geschichtsphilosophie seine Rezeptionsanweisung an das Publikum:

Gehe hin, mein Leser, und fühle noch jetzt hinter Jahrtausenden die so lang erhaltne *reine morgenländische Natur*, belebe sie dir aus der *Geschichte der ältesten Zeiten*, und du wirst *Neigungen* antreffen, wie sie nur *in dem Lande, auf die Art, zu den großen Zwecken der Vorsehung aufs Menschengeschlecht* hinab gebildet werden konnten – Welch ein Gemälde, wenn ich's dir liefern könnte, *wie es war!* (HW 4, 19).

Herder schreibt der Poesie also generell den Status einer kulturellen Selbstbeschreibung jenes Gemeinwesens zu, dem sie entstammt, und als solche gilt es sie in einem Akt empathischer Lektüre zu rekonstruieren. Seinem kulturanthropologischen Konzept liegt mithin ein hermeneutisches Textmodell zugrunde, das den Text als ein Medium begreift, welches im Akt der Rezeption auf die pragmatischen Zusammenhänge seines Entstehens zu hintergehen ist; ein

²⁰ Vgl. folgende Passage aus dem „Ossian“-Briefwechsel: „Alle Gesänge solcher wilden Völker weben um daseiende Gegenstände, Handlungen, Begebenheiten, um eine lebendige Welt! Wie reich und vielfach sind da nun Umstände, gegenwärtige Züge, Teilvorfälle! Und alle hat das Auge gesehen! Die Seele stellt sie sich vor! Das setzt Sprünge und Würfe! Es ist kein anderer Zusammenhang unter den Teilen des Gesanges, als unter den Bäumen und Gebüschchen im Walde, unter den Felsen und Grotten in der Einöde, als unter den Szenen der Begebenheit selbst. Wenn der Grönländer von seinem Seehundfange erzählt: so redet er nicht, sondern malet mit Worten und Bewegungen, jeden Umstand, jede Bewegung: denn alle sind Teile vom Bilde in seiner Seele. Wenn er also auch seinem Verstorbenen das Leichenlob und die Totenklage hält, er lobt, er klagt nicht: er malt, und das Leben des Verstorbenen selbst, mit allen Würfen der Einbildung herbeigerissen, muß reden und bejammern.“ (HW 2, 486 f.).

Textmodell also, das den Schrifttext auf das Modell der mündlichen Kommunikation verpflichtet. Zahlreiche Äußerungen in Herders Schriften belegen dies. So merkt er etwa in *Über die neuere deutsche Literatur* programmatisch an, daß es bei der Lektüre eines Buches nicht darum gehe, „zu wissen, was andre vor uns gedacht und gesagt: sondern es sich eigen zu machen, wie sie es gedacht und gesagt“ haben (HW 1, 422).²¹ In Opposition zu den Aufklärern, die nach seiner Auffassung nie über den Punkt hinausgelangen, im Medium des fremdkulturellen Textes die als universal gültig behaupteten Parameter der eigenen Kultur zu spiegeln – eben weil sie nie über den Buchstaben und d.h. die mediale Verfaßtheit der Schriftkultur hinausgelangen –, sieht Herder seine Aufgabe als Kulturanthropologe darin, sich selbst zum Medium des Anderen zu machen:

Ein Volk *schildern*, heißt eigentlich nichts, als die Sitten und Denkart desselben, so möglich, *durch sich selbst* zeigen: da man aber nicht Alles zeigen oder aufzeichnen kann, eben das ausmerken, was – nicht am lärmendsten ist, am meisten in die Augen fällt – sondern *am tiefsten sitzt*, gleichsam Geburts-Stamina des Volks enthält und am innigsten *charakterisiert*. Wer die Kunst hat, sich *dahin ein zu setzen*, am tiefsten zu *zeichnen*, sich und andre ganz damit zu *familiarisieren*, der ist *Volks Kenner* und *Zeichner*: das andre sind *Farbenreiber* und *Schmierer!* (HW 3, 61).

Diese Passage aus den Vorreden zum *Volkslieder*-Projekt umreißt Herders Position mit aller nur wünschenswerten Klarheit. Für ihn besteht die Tätigkeit des Kulturanthropologen darin, aus dem ihm vorliegenden Material der poetischen Überlieferung das Charakteristischste auszuwählen, also dasjenige, worin sich eine Kultur am dichtesten selbst beschreibt. Die Arbeit des Kulturanthropologen faßt er somit als einen Vorgang der Abstraktion auf. Dabei ist der Begriff der Abstraktion nicht im Sinne der auf Platon zurückgehenden ontologischen Abstraktion zu verstehen, die vollkommen vom Sinnlichen absieht, und auch nicht im Sinne der auf Aristoteles zurückgehenden logischen Abstraktion, die im Bereich des Sinnlichen verbleibt und hier klassifikatorisch verfährt²², sondern als eine Operation, die sich

²¹ Vgl. SIMON, RALF, *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Meiner, 1998, Zweiter Teil, S. 153-225. Außerdem: SCHNUR, HARALD, *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel*. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 1994, Kap. 4, S. 97-138; BIRUS, HENDRIK, „Zum Verhältnis von Hermeneutik und Sprachtheorie im 18. Jahrhundert“. In: WIMMER, REINER (Hrsg.), *Sprachtheorie. Der Sprachbegriff in Wissenschaft und Alltag*. Düsseldorf: Schwann, 1987, S. 143-174, insbes. 158-160; sowie WEIMAR, KLAUS, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.

²² Vgl. das Lemma „Abstraktion“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. JOACHIM RITTER. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Sp. 42-65.

als metonymische Verschiebung bestimmen läßt²³: Aus der Fülle des gesammelten poetischen Materials wird einem Element die Funktion zugeschrieben, die Vielheit, der es selbst entstammt, zu repräsentieren; ihm wird damit der Status eines Zeichenkörpers zugewiesen, dem die Vielheit des sonstigen Materials nun als das Repräsentierte gegenübersteht. Wenn dies aber so ist, dann wird die Vielheit des gesammelten Materials allererst in diesem Akt der Verschiebung eines Elements von der syntagmatischen auf die paradigmatische Ebene zur Totalität jener Kultur formiert, die Herder als dem Akt der Signifikation vorausliegend annimmt, wenn er behauptet, daß „jede Nation [...] ihren *Mittelpunkt* [...] *in sich* [habe], wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ (HW 4, 39). Das aber heißt, daß der Herdersche Kulturanthropologe in seinem Tun die symbolische Ordnung allererst konstituiert, der er den Status einer Selbstbeschreibung des Anderen zuschreibt. Erst im Horizont seines Konzepts der Nationalliteratur erlangen die von ihm gesammelten Lieder und Epen den Status einer Selbstbeschreibung jener Kultur, der sie entstammen. Herder unterläuft hier mithin ein naturalistischer Fehlschluß.

IV.

Dieses epistemologische Problem seines Konzepts läßt sich historisch konkretisieren, wenn man den Umstand in die Reflexion einbezieht, daß die Tätigkeit des Herderschen Kulturanthropologen strukturell in genauer Weise derjenigen entspricht, die er dem Dichter im Zusammenhang der Genese kultureller Selbstbeschreibungen zuweist. Deren Ursprung ist für Herder nämlich durchaus nicht in der Anonymität eines Kollektivs zu suchen; vielmehr personalisiert er die Ursprungsfrage überaus deutlich. Hebt er an vielen Stellen seines Werks allgemein die Bedeutung der Barden und Rhapsoden für den Zusammenhalt mündlich verfaßter Kulturen hervor – etwa wenn er auf die Zeit der europäischen Völkerwanderung zu sprechen kommt²⁴ –, so dient ihm insbesondere Homer als

²³ Wenn Paul de Man von der „organischen Kohärenz der Synekdoche“ als wichtigstem Konstituens der Symbolästhetik spricht, und in diesem Zusammenhang auch der Name Herders fällt, so meint er im Prinzip genau das gleiche, was ich unter dem Begriff der Metonymie fasse. Der Begriff der Metonymie scheint mir deshalb geeigneter zu sein, weil er ein etwas weiteres Spektrum semiotischer Operationen zu fassen vermag als jener meist auf ein ‚pars pro toto‘ oder ‚totum pro parte‘ eingeschränkte Terminus der Synekdoche. MAN, PAUL DE, „Die Rhetorik der Zeitlichkeit“. In: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Hrsg. v. CHRISTOPH MENKE. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, S. 83-130, hier: S. 83-88.

²⁴ So heißt es beispielsweise über die Zeit der Völkerwanderung: „Alle nordischen Völker, die damals wie Wellen des Meers, wie Eisschollen oder Walfische in großer Bewegung waren, hatten Gesänge: Gesänge, in denen das *Leben ihrer Väter*, die *Taten derselben*, ihr *Mut und Herz lebte*. So zogen sie nach Süden, und nichts konnte ihnen widerstehen: sie fochten mit Gesänge wie mit dem Schwert. Den nordischen Gesängen haben wir also mit zuzuschreiben, daß sich das Schicksal Europens so änderte, und daß wir da, wo wir itzt sind, wohnen. Daß Rom über Deutschland nichts vermochte, haben wir ihren Helden und Barden zu danken: dem Schlacht- und Freiheitsgesänge der zwischen den Schilden ihrer Väter tönte“ (HW 4, 184 f.).

exemplarische Figur, um die Rolle des Dichters im symbolischen Konstitutionsprozeß eines Volkes zu bestimmen. In den Vorreden zu den *Volksliedern* heißt es beispielsweise:

Der größte Sänger der Griechen, *Homerus*, ist zugleich der größte *Volksdichter*. Sein herrliches Ganze ist nicht Epopee, sondern *επος*, Märchen, Sage, lebendige Volksgeschichte. Er [...] sang was er gehört, stellte dar was er gesehen und lebendig erfaßt hatte (HW 3, 231).

Diese Zeilen, von der Forschung immer wieder zitiert, enthalten im Grunde Herders vollständiges Konzept der Genese kultureller Selbstbeschreibungen: Der Dichter wird von der Vorstellungswelt der Volksmenge affiziert, wobei diese Vorstellungswelt, wie er in einer Fragment gebliebenen Frühschrift konstatiert, „lebhaft, nicht deutlich“ ist (*Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*; HW 1, 122). Damit ist gesagt, daß es der Volksmenge nicht gelingt, die Vielheit ihrer Vorstellungen zu einem kohärenten Zusammenhang einer symbolischen Ordnung zu fügen. Diese Kompetenz ist es vielmehr, durch die Herder das Dichterindividuum vor der Menge, zu der es selbst gehört, ausgezeichnet sieht. Der Dichter verschiebt die prägnantesten der von ihm vernommenen Elemente des in der Menge zirkulierenden Bewußtseinsstroms metonymisch auf die paradigmatische Ebene und konstituiert auf diese Weise die symbolische Ordnung, in deren Horizont sich fortan der Lebens- und Handlungszusammenhang des Kollektivs bewegt.²⁵ Im Rahmen seines *Volkslieder*-Projekts beschreibt Herder die Operation, die der Dichter vollzieht, in diesem Sinne als eine Doppelbewegung des ‚Belauschens‘ und ‚Idealisierens‘ (vgl. HW 3, 45). Für Herder sind es mithin die Homerschen Epen, die das griechische Volk geeint haben, und daher stellen sie für ihn, obgleich er ihnen individuelle Autorschaft unterstellt²⁶, die gültige Selbstbeschreibung der griechischen Kultur dar; ‚Ossian‘ erfüllt diese Funktion für die keltische Kultur. Weil er den Epen Homers und ‚Ossians‘ aber diesen Status zuschreibt, ist es ihm möglich, sie und mit ihnen die Poesie insgesamt zum primären Gegenstand des Kulturanthropologen zu erklären. Es läßt sich daher wohl mit Recht sagen, daß Herders kulturanthropologischem Konzept das Modell der literarischen

²⁵ Siehe hierzu ausführlich: DEITERS, FRANZ-JOSEF, „Das Volk als Autor? Der Ursprung einer kulturgeschichtlichen Fiktion im Werk Johann Gottfried Herders“. In: DETERING, HEINRICH (Hrsg.), *Autorschaft. Positionen und Revisionen. DFG-Symposium 2001*. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2002, S. 181-201.

²⁶ Herder glaubt noch an die Konstruktion eines Autorindividuums ‚Homer‘. 1795 erscheinen Friedrich August Wolfs *Prolegomena ad Homerum sive de operum homerorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, in deren Folge es zu einer Diskussion über die sog. Homerische Frage kommt. Zu Herders Homer-Rezeption vgl. WOHLLEBEN, JOACHIM, *Die Sonne Homers. Zehn Kapitel deutscher Homer-Begeisterung. Von Winckelmann bis Schliemann*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 15-26.

Kommunikation zugrunde liegt, wie es sich im Horizont der hermeneutischen Wende der Wissenschaften im 18. Jahrhundert ausdrägt.

Aus dieser Einsicht erwachsen für die Einschätzung von Herders Kulturanthropologie jedoch Konsequenzen von einiger Reichweite; denn wengleich er sein Konzept in Opposition zum überheblichen Eurozentrismus der Rationalisten entwirft, führen ihn seine theoriestrategischen Vorentscheidungen, durch die er diesem eingeschränkten Blickwinkel zu entkommen hofft, seinerseits wieder in eine spezifisch europäisch-moderne Perspektivierung fremder Kulturen hinein. Dies gilt in dem Sinne, daß das hermeneutische Paradigma einen Teil jener allgemeinen Modernisierungsprozesse darstellt, welche die europäischen Gesellschaften in der Neuzeit durchlaufen. So hat Ralf Simon prägnant ausgeführt, daß das „Projekt einer Ausweitung der Hermeneutik von einer theologischen zu einer allgemeinen Verstehenslehre [...] im Laufe des 18. Jahrhunderts auf die fortschreitende Ausdifferenzierung der Wissensstrukturen und auf ein dadurch entstehendes Erklärungsdefizit“ reagiere.²⁷ Erst im Horizont dieses Erklärungsdefizits bildet sich nun auch jenes hermeneutische Verständnis der Dichtung heraus, das dieser sich systemisch ausdifferenzierenden Sphäre den Zweck zuschreibt, kollektive Identitätskonzepte zu produzieren. Der Dichter als Sänger des Volkes stellt also eine spezifisch moderne Figur dar.

Wenn Herder nun die modernen Kommunikationsverhältnisse und die aus ihnen resultierenden gesellschaftlichen Rollenzuschreibungen – und damit auch die Rolle des Dichters – auf Kulturen überträgt, die an diesen Modernisierungsprozessen selbst nicht teilhaben, so überschreibt er sie damit gemäß den Parametern seiner eigenen Kultur und negiert jene Alterität des Fremden, als dessen Anwalt er doch gerade auftritt. Damit ist in seinem Werk ein Grundproblem präformiert, das auch die hermeneutischen Ansätze in der Kulturanthropologie des 20. Jahrhunderts, wie etwa Clifford Geertz' Konzept der „dichten Beschreibung“²⁸, betrifft und grundsätzlich infrage stellt.

²⁷ Simon führt weiter aus: „In dem Maße, in dem sich Wissensgebiete aus dem epistemischen Kontinuum einer *topica universalis* ausgliedern und zunehmend eigenen Argumentations- und Beobachtungsstrukturen folgen, entsteht eine Leerstelle. Die Frage nach dem Zusammenhang der Wissenschaften, die als Repräsentation der Welt auch deren Einheit repräsentieren sollten, bricht als Problem in dem Moment auf, in dem mit dem einheitlichen Konzept einer Universalwissenschaft auch die von ihr mitgeleitete Einheitsfunktion verloren geht. Als Lückenbüßer tritt die Hermeneutik ein. Einerseits soll sie die entstehende Leerstelle durch eine Professionalisierung der Techniken des Verstehens sinnkompensatorisch schließen. Andererseits folgt sie aber genau der Ausdifferenzierung der Wissensgebiete: als eigenes Wissensprojekt ist auch sie Teil jener Spezialisierung, die zu überwinden sie angetreten ist.“ SIMON, RALF, *Das Gedächtnis der Interpretation*. A.a.O., S. 153.

²⁸ Vgl. GEERTZ, CLIFFORD, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.

Geertz, der als der „Vater der modernen Kulturanthropologie“ gilt²⁹ und auf den ich hier nur am Rande eingehen kann, schreibt kulturellen Praktiken wie dem balinesischen Hahnenkampf den Status von Selbstbeschreibungen des jeweiligen Gemeinwesens zu, dem sie entstammen, wie Herder dies im Falle der Poesie tut. Damit setzt er sie als den zentralen Gegenstand der Kulturanthropologie, die er folgerichtig als den Versuch definiert, „ein Manuskript zu lesen“.³⁰ Dieses sei allerdings „nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben“.³¹ Im Unterschied zu Herder geht Geertz also nicht vom Text im engeren Sinn des Begriffs aus, sondern er überträgt ihn metaphorisch auf den gesamten Bereich der kulturellen Praktiken; und wenn er die kulturellen Praktiken eines Gemeinwesens als „eine Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen“ bezeichnet, „die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind“ und deshalb vom Kulturanthropologen „zunächst einmal irgendwie“ zu fassen seien³², dann ist er sich des metaphorischen Charakters seines Textbegriffs durchaus bewußt. Problematisch ist sein Ansatz aber gerade aufgrund der metaphorischen Übertragung des Konzepts Text auf den gesamten Bereich der Kultur, weil er damit – in struktureller Entsprechung zu Herder – den fremden Kulturen ein Modell des Textes unterlegt, das sich erst im Zuge der systemischen Ausdifferenzierung der Literatur in der europäischen Moderne entwickelt. Mit anderen Worten: Geertz' „dichte Beschreibung“ etwa des balinesischen Hahnenkampfes stellt eine Operation dar, die nicht einfach eine Lesart der balinesischen Kultur entwickelt, wie der Kulturanthropologe selbst es will; vielmehr textualisiert er die von ihm in den Blick genommenen Phänomene einer fremden Kultur vom erreichten Stand der sozialen Evolution westlicher Gesellschaften her. Erst vermittelt dieser Zuschreibung konstruiert er jenes Manuskript, das er als eine Selbstbeschreibung der fremden Kultur zu entziffern versucht. Geertz ist daher mit Recht der Vorwurf eines „Positivismus des Symbolischen“³³ gemacht worden – ein Vorwurf, den man auch gegen Herder erheben kann. Der Wunsch des hermeneutischen Kulturanthropologen, mit den Fremden zu sprechen, endet – im 18. wie im 20. Jahrhundert – immer wieder im Vernehmen der eigenen Stimme, denn was der Hermeneutiker als ein Verstehen der Selbstbeschreibung eines Fremden ausweist, stellt einen Text dar, der auf Fragestellungen antwortet, die jenem Problemhorizont

²⁹ BACHMANN-MEDICK, DORIS, „Kulturanthropologie“. In: NÜNNING, ANSGAR u. NÜNNING, VERA (Hrsg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2003, S. 86-107, hier: S. 87.

³⁰ GEERTZ, CLIFFORD, a.a.O., S. 15.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ FECHNER-SMARSLY, THOMAS, „Clifford Geertz' ‚Dichte Beschreibung‘ – ein Modell für die Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?“ In: GLAUSER, JÜRGEN u. HEITMANN, ANNREGRET (Hrsg.), *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, S. 81-101, hier: S. 97.

entstammen, in dem der moderne Mensch um individuelle und kollektive Selbstverständigung ringt.

Damit bin ich nun wieder am Beginn meiner Ausführungen angelangt. Denn so wenig Herders Begriff der Nationalliteratur in der Intention aufgeht, eine deutsche Nationalidentität als soziales Inklusionskonzept zu konstruieren, so sehr schreibt sein Versuch, kulturelle Differenz zu denken, fremden Kulturen unter der Hand Identitätsbedürfnisse und ihren Epen und Liedern eine Funktion zu, die von den Vergesellschaftungsformen der europäischen Moderne nicht ablösbar sind. Ob es aus diesem unfreiwilligen und beinahe schon tragischen Solipsismus ein Entkommen gibt, weiß ich nicht; die Absicht meiner Ausführungen war es lediglich, das Problem zu markieren.

POGROM UND TOLERANZ. DIE ‚STIMME DER VERNUNFT‘ IN LESSINGS *NATHAN DER WEISE* (IV/7)

GUIDO NASCHERT
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Das Gespräch zwischen dem jüdischen Kaufmann und dem christlichen Klosterbruder im vierten Aufzug von Lessings Drama *Nathan der Weise* (1779) ist in der jüngeren Forschung mehrfach und von verschiedenen Interpretationsansätzen her als Schlüsselszene des Stücks gedeutet worden.¹ Nathan gesteht hier unter Tränen, „was sich der gottergebne Mensch / Für Taten abgewinnen kann.“ (IV/7, V. 656f.)² Nach dem Pogrom der Christen an seiner Familie in Gath, bei welchem seine Frau und sieben Söhne das Leben ließen, hadert Nathan – wie Hiob³ – mit Gott und schwört der Christenheit den „unversöhnlichsten / Haß“ (IV/7, V. 672f.). Nach wenigen Tagen kommt er jedoch zur Besinnung:

Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder:
Sie sprach mit sanfter Stimm: „und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Ratschluß das! Wohlan!
Komm! Übe, was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh auf!“ – Ich stand! Und rief zu Gott: ich will!
Willst du nur, daß ich will! (IV/7, V. 674–681)

Achtzehn Jahre vor Beginn der eigentlichen Dramenhandlung vollzieht Nathan, vollzieht sich an Nathan eine entscheidende Veränderung, die Lessing sprachlich sehr genau kalkuliert: einerseits als Soliloquium zwischen Nathan und der Vernunft, andererseits aber mit einer deutlichen Anspielung an die Auferweckerzählungen des Neuen Testaments (vgl. „ταλιθα κουμ“ bzw. „Surge!“ in Mk 5,41 und Lk 7,14). Unmittelbare Folge von Nathans ‚Auferweckung‘ aus dem Haß ist nicht nur seine

¹ STROHSCHNEIDER-KOHRs, INGRID, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*. Tübingen: Niemeyer, 1991, S. 101; SCHILSON, ARNO, „... auf meiner alten Kanzel, dem Theater“. *Über Religion und Theater bei Gotthold Ephraim Lessing*. Göttingen: Wallstein, 1997 (Kleine Schriften zur Aufklärung 9), S. 39ff.; FICK, MONIKA, *Lessing-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000, S. 418ff.

² Versangaben aus Lessings *Nathan* folgen der Lessing-Ausgabe des Deutschen-Klassiker-Verlags: LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, *Werke 1778–1780* (= Gotthold Ephraim Lessing: Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 9). Hg. v. Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

³ Zur Hiob-Thematik siehe die eindringliche Analyse: STROHSCHNEIDER-KOHRs, INGRID (Anm. 1), S. 62ff.