

RÜCKERT-STUDIEN

Band XXII

„Weltpoesie allein ist Weltversöhnung“

Friedrich Rückert und der Orientalismus
im Europa des 19. Jahrhunderts

Herausgegeben von
Ralf Georg Czapla



Ergon

„Weltpoesie allein ist Weltversöhnung“

Herausgegeben von
Ralf Georg Czapla

RÜCKERT-STUDIEN

Herausgegeben
im Auftrag der Rückert-Gesellschaft
von
Hartmut Bobzin, Ralf Georg Czapla
York-Gothart Mix, Thomas Pittrof

Band XXII

ERGON VERLAG

„Weltpoesie allein ist Weltversöhnung“

Friedrich Rückert und der Orientalismus
im Europa des 19. Jahrhunderts

Herausgegeben von
Ralf Georg Czapla

ERGON VERLAG

Jahrbuch der Rückert-Gesellschaft

Die Rückert-Gesellschaft wird gefördert durch
die Stadt Schweinfurt.

Den Druck des Jahrbuchs unterstützte die
Sparkasse Schweinfurt-Haßberge.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

Satz: Thomas Breier

www.ergon-verlag.de

ISSN 0557-4404

ISBN 978-3-95650-852-3 (Print)

ISBN 978-3-95650-853-0 (ePDF)

Inhalt

<i>Ralf Georg Czapla</i> Zu diesem Band	7
--	---

I. Aufsätze

<i>Arne Klawitter</i> Weltliteratur und Weltpoesie Zur Bedeutung der Begriffe vor und nach Goethe	11
<i>Reinhold Münster</i> Johann Gottfried Herder und der Orient	25
<i>Sabine Gruber</i> „Die Wahrheit hat gewissermaßen die leichtsinnigen Verheißungen der Fabel überboten.“ August Wilhelm Schlegel und die Indien-Begeisterung der Romantik	43
<i>Stephan Lesker</i> „Bei den alten Asiaten ging's aus dem Vollen und Großen.“ Der Orient als Wurzel der „Urkenntnisse“ in der <i>Asiatischen Vorlesung</i> des Matthias Claudius	55
<i>Lutz Hagededt</i> „Kultivierte Barbarei“ Lyrischer Orientalismus in deutschsprachigen Anthologien des 19. Jahrhunderts	77
<i>Iris Hermann</i> Die jüdische Orientforschung und ihr „romantischer“ Orient	111
<i>Karin Rhein</i> Poetischer als Eisenbahnen Orient-Aneignung durch deutsche Maler zur Zeit Friedrich Rückerts	125
<i>Sascha Monhoff</i> „Hauch Gottes, Poesie...“ Rückerts Welt- und Dichtungsreligion	147
<i>Hannah Berner</i> „Wo vom Kamel er springt aufs Roß“ Das Reittier als Figuration von Orient und Okzident bei Rückert und Freiligrath	171

Inhalt

Thorsten Voß

Orientalismus als Paradigma lyrischer Produktivität
und Phantasie?

Friedrich Rückerts und August von Platens Ghaselen 195

Gunnar Och

„Als Salamander gelebt in Hafis Liedergluth“

Friedrich Rückert und August von Platen 225

Peter-Arnold Mumm

Friedrich Rückert als Sprachwissenschaftler 247

Reinhard Gruhl

Heilige Weltpoesie in deutscher Übersetzung?

Rückerts Hebräische Propheten (1831) zwischen Luther,
Gesenius, Delitzsch und Buber 263

Arne Klawitter

Die „poetische Wünschelruthe“ des ‚wahren‘ Dichters

Die zeitgenössische Rezeption von Rückerts Übertragung
des chinesischen Liederbuchs *Schi-King* 289

Karl-Josef Kuschel

„Weltweisheit lehr‘ ich dich, nicht Weisheit dieser Welt“

Friedrich Rückerts bleibende Herausforderung zu einem Dialog
der Religionen 307

Klaus Wolf

Friedrich Rückert und Aserbaidshan 321

II. Rezensionen

Jessica Riemer

Hans-Joachim Hinrichsen, Erich W. Partsch, Ivana Rentsch (Hrsg.):

„Lyrik aus erster Hand.“ Mahler und Rückert. Würzburg: Verlag
Königshausen & Neumann, 2015 329

Claudia Wiener

Sine Demirkıvıran: Friedrich Rückerts Texte im Spannungsfeld
von Philologie, Übersetzung und Dichtung.

Am Beispiel der Koranübersetzung, der Übertragung der
Ghaselen Rumis und der Gedichtsammlung *Östliche Rosen*.
Berlin: Logos Verlag, 2020 335

Beiträger und Herausgeber des Bandes 347

Zu diesem Band

Nie zuvor in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg war das Verhältnis von Christentum und Islam in Deutschland derart beunruhigt wie im Januar 2016. Als sich der Todestag Friedrich Rückerts zum 150. Mal jährte, wirkten die Ereignisse der Kölner Silvesternacht noch nach. Wer in der Folge über Orient oder Orientalismus sprach, der hatte im besten Falle mit begründeter Reserve zu rechnen, im schlechtesten aber mit unreflektierter Abwehr, die keinen Zweifel daran ließ, dass sich die im Vorjahr gegenüber Flüchtlingen geübte Willkommenskultur inzwischen in schiere Ablehnung mit z.T. rassistischen Ressentiments verwandelt hatte.¹ Von einem Aufeinandertreffen der Kulturen war die Rede, zuweilen sogar von der Konfrontation von Kultur und Unkultur. Ohnmächtig registrierte man die Kluft, die sich zwischen Orient und Okzident aufgetan hatte und immer tiefer zu werden drohte.

Umso so eindringlicher stellte sich für Wissenschaftler und Künstler die Frage, welchen Beitrag sie leisten könnten, um eine Brücke zwischen dem christlich geprägten Kulturkreis des Westens und dem muslimisch orientierten des Nahen und Mittleren Ostens zu schlagen. In diesem Zusammenhang fiel neben den Namen Johann Gottfried Herder und Johann Wolfgang von Goethe immer häufiger derjenige Friedrich Rückerts. Der in Schweinfurt geborene und in Erlangen wie in Berlin als Professor für orientalische Sprachen und Literaturen tätige Dichter und Gelehrte – mit Blick auf die vielfältigen Rezeptionsschichten seines sowohl qualitativ als auch quantitativ stupenden Œuvres und um gewissermaßen zu personalisieren, was als Konzept bereits seit Herder virulent war, ließe er sich auch als „Weltpoet“ bezeichnen – hat diesen Brückenschlag zu einer Zeit unternommen, als Diskussionen, wie sie seit 2016 geführt werden, noch nicht abzusehen waren. Sich der eigenen Kultur zu vergewissern, um sich der fremden zu öffnen und beide einander wenigstens anzunähern, ist eine Vorstellung, die emporwuchs aus dem humanistischen Impetus des Verstehen- und Lernen-Wollens und die den oftmals als „verspätet“ inkriminierten Rückert heute aktueller sein lässt als

¹ Vgl. Vanessa Guinan-Bank: Nach Köln: Zwischen Willkommens- und Ablehnungskultur. Bundeszentrale für politische Bildung Online, 7. Februar 2017, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/242070/nach-koeln> [Abgerufen am: 7. April 2021].

manchen Dichter der Goethezeit, freilich ohne dass man ihn deshalb mit feuilletonistischer Leitartikelrhetorik gegen sie ausspielen müsste.²

Rückert nämlich kommt ohne derartige Vergleiche aus. Mit seinen zahlreichen, literarisch bis heute zum Teil unerreicht gebliebenen Übertragungen zählt der Franke nicht nur deutschland-, sondern auch europaweit zu den bedeutendsten Mittlern zwischen den Literaturen des Orients und des Okzidents. Im Studium von Sprachen erblickte er eine Möglichkeit, sich fremde Kulturen zu erschließen. Es lässt sich wohl kaum ein kulturell konstituierendes Werk der europäischen wie der orientalischen Literatur finden, das Rückert nicht zumindest in umfänglichen Auszügen kongenial ins Deutsche übersetzt hätte. Das finnische Nationalepos *Kalevala* gehört dazu ebenso wie das persische Nationalepos *Schāhnāme*, das indische Volksepos *Mahābhārata* und das chinesische *Shi-king*, die älteste Gedichtsammlung der Welt überhaupt, die Rückert sich zwar über das Lateinische, aber in visionärer Qualität erschloss. Seine Übersetzung des arabischen *Koran* genießt noch heute bei gebildeten Muslimen, für die das heilige Buch Poesie und Offenbarung, aber keine Kampfschrift ist, hohe Wertschätzung, und in den *Oestlichen Rosen* zeigt er sich mit dem Wesen der arabischen Lyrik vertrauter als etwa Goethe im *West-östlichen Divan*. Insgesamt 44 Sprachen, vom Afghanischen über das Malaiische bis hin zum Tschagataischen, beherrschte Rückert, als Augen- und als Herzenssprachen freilich, nicht als Zungensprache, um es mit zwei zentralen Begriffen aus der arabischen Vorstellungswelt zu formulieren, die auch für seine Liebespoesie konstitutiv geworden sind. 25 verschiedene Schriften verstand er zu lesen. Besucht hat Rückert keines der Länder, deren Literatur er übersetzend erschloss. Damit stand er unter den Gelehrten des 19. Jahrhunderts nicht allein.

Für Rückert gab es keinen anderen Weg, um Zugang zu einer zunächst fremd und für viele seiner Zeitgenossen sogar befremdlich wirkenden Kultur zu finden, als sich deren Sprache zu eigen zu machen. Wie Menschen denken und empfinden und wie sie religiös, weltanschaulich und kulturell situiert sind, erfasst nur derjenige, der sich auf ihre Sprache einlässt. Die Kenntnis des Fremden wiederum befähigt den Menschen zur Einsicht in das Trennende, aber auch in das Verbindende von Kulturen, und schließlich zur Erkenntnis seiner selbst. Rückert kannte in seinem Streben, sich die Welt zu erschließen und anzueignen, keine Grenzen. Bis ins Alter blieb sein Wille ungebrochen, immer wieder neue Sprachen zu erlernen und Gelerntes in Übersetzungen und Nachdichtungen zu

² Vgl. Christoph Meyer: „Vergesst Goethe, lest Rückert!“ 150. Todestag von Friedrich Rückert. In: Süddeutsche Zeitung, 31. Januar 2016.

erproben oder in eigener Dichtung kreativ aufgehen zu lassen. Mehr noch als den zeitgenössischen fordert Rückerts Dichtung den heutigen Leser heraus, der oftmals als biedermeierliche Verspielttheit oder Gelegenheitsschriftstellerei abzutun geneigt ist, was sich einer orientalischen, inzwischen nicht mehr zum primären Lektürefundus gehörigen Vorlage verdankt, weil er sich fremde Kulturen über andere Medien als über die Literatur erschließt und weil ihm philologische Kritik fremd ist.

„Weltpoesie allein ist Weltversöhnung“, heißt es in den Schlussversen von „Die Geister der Lieder“, dem Geleitgedicht zu seiner Nachdichtung des *Schi-king*, das die Chinesen Konfuzius zuschreiben. Für das internationale Symposion, das die Rückert-Gesellschaft vom 22. bis 25. September 2016 aus Anlass von Rückerts 150. Todestag im Museum Otto Schäfer in Schweinfurt veranstaltete und für das Rudolf Kreutner und Ralf Georg Czapla verantwortlich zeichneten, erschien es als das geeignete Motto. Versöhnung vollzieht sich selten in der großen Geste, und wenn sie es tut, dann ist ihre Halbwertszeit oftmals gering. Rückert bevorzugte die leisen Töne. Nicht in programmatischen Manifesten ließ er sich über das Verhältnis von abend- und morgenländischer Tradition vernehmen, sondern er führte beide in der Subtilität der poetischen Form zusammen, in der sicheren Überzeugung, dass es vor allem die Form sei, die einen Text zum Kunstwerk mache. Trotz alledem blieben Rückerts Dichtungen lesbar. Manche Sammlung geriet in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sogar zum Bestseller. Seine Texte erreichten ein breites Publikum, weil sie ungeachtet ihres gelehrten Substrats eines eben nicht waren: exklusive Gelehrtendichtung, die sich dem Nicht-Akademiker verschloss. Rückerts Gedichte waren auch für diejenigen verständlich, die sie nur im literalen Sinne lasen, ohne die vielfältigen, zur Literatur des Orients bestehenden Verbindungen wahrzunehmen. Ihr häufiger Abdruck in Kalendern und Almanachen liefert dafür ein beredtes Zeugnis.

Die Literaturwissenschaft hat Rückerts Übersetzungen und der Frage, inwieweit sie sich von denen anderer Gelehrter unterscheiden, bislang nur sporadisch Aufmerksamkeit geschenkt und dementsprechend nur Einzelstudien hervorgebracht. Monographien und Sammelbände fehlen, zumal nur wenige Wissenschaftler in der Lage sind, komparatistisch in den Interferenzzonen von orientalischer und okzidentalischer Literatur zu arbeiten. Für den vorliegenden Sammelband konnten zu den Vorträgen des Schweinfurter Symposions weitere Studien hinzugewonnen werden. Wird auf literarhistorischer Ebene erstmals der Versuch unternommen, Rückerts Übertragungen im Horizont eines im 18. Jahrhundert erwachenden und im 19. Jahrhundert sich entfaltenden Interesses an ori-

entalischer Literatur zu verorten, so wird diese Perspektive durch religionswissenschaftliche und kulturgeschichtliche Beiträge ergänzt. Ausgespart wurden Untersuchungen zur Popularisierung des Orientalismus etwa in der Abenteuerliteratur, die ein eigenes Forschungsfeld markiert. Der Dialog der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen soll zu einem vertieften Verständnis des Phänomens des Orientalismus im Europa des 19. Jahrhunderts führen und zugleich ausloten, welche Funktionen Literaturtausch und -vermittlung im Zuge heutiger Verständigung zwischen Orient und Okzident übernehmen können.

Die Redaktion des Bandes lag in den Händen von Claudia Wiener, der für ihre Umsicht und ihr Engagement herzlich gedankt sei. Meinen Mitarbeitern Silvia Cantarelli und Luca Rossi danke ich für bibliographische Recherchen.

Heidelberg / Riva del Garda

Ralf Georg Czapla

Weltliteratur und Weltpoesie

Zur Bedeutung der Begriffe vor und nach Goethe

von

Arne Klawitter

Noch immer wird vielfach davon ausgegangen, dass es Goethe war, der den Begriff ‚Weltliteratur‘ geprägt hat. Richtig ist zwar, dass durch ihn dieser Terminus in die literaturwissenschaftliche Diskussion eingebracht und damit der Anstoß zu weitreichenden Auseinandersetzungen mit diesem Thema gegeben wurde, weshalb Goethe heute als ‚Urvater‘ des Weltliteratur-Diskurses gelten darf. Dennoch war nicht er es, wie Sigmund von Lempicki in seiner *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts* bereits 1920 nachgewiesen hatte,¹ sondern der Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer, der diesen Begriff zum ersten Mal verwendete, und zwar in dem Buch *Isländische Litteratur und Geschichte* von 1773, wo es an entsprechender Stelle heißt:

Es gibt eine eigene Isländische Litteratur aus dem Mittelalter [vor allem die *Edda*; A. K.], die für die gesammte Weltlitteratur ebenso wichtig und großentheils außer dem Norden noch ebenso unbekannt, als die Angelsächsische, Ir-ländische, Rußische, Byzantische, Hebräische, Arabische, und Sinesische, aus eben diesen düstern Zeiten, ist.²

Schlözer gehörte gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu den bedeutendsten deutschen Historikern und gilt heute als einer der Pioniere der Statistik. Als Universalhistoriker begriff er ‚Weltliteratur‘ ganz im enzyklopädischen Sinne und richtete seine Aufmerksamkeit auf die Randgebiete Europas, die er nicht vernachlässigt, sondern als eigenständig und gleichermaßen bedeutungsvoll betrachtet wissen wollte, und er ging sogar noch über Europa hinaus.

Während sich die literaturwissenschaftliche Forschung bislang ausschließlich auf den Begriff ‚Weltliteratur‘ konzentriert hat, kursierte in der Zeit um 1800 parallel dazu, was ganz vergessen worden ist, ein ande-

¹ Sigmund von Lempicki: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1920, S. 418.

² August Ludwig Schlözer: *Isländische Litteratur und Geschichte*. 1. Theil. Göttingen 1773, S. 2.

rer, ebenso denkwürdiger Terminus. Geprägt wurde er ganz offensichtlich in Anspielung auf die „progressive Universalpoesie“, wie sie Friedrich Schlegel im Athenäum-Fragment Nr. 116 entwickelt hatte und die sämtliche literarischen Gattungen zusammenführen und die Literatur mit der Philosophie, Kritik und Rhetorik verbinden sollte,³ allerdings mit dem Unterschied, dass es bei der „Universalliteratur“ um die Vereinigung der Literaturen verschiedener Völker geht. Nachweisen lässt sich dieser Begriff in einer Buchbesprechung in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* aus dem Jahre 1804, in der ein anonymes Rezensent Deutschland als einen der „Mittelpunkte der Universalliteratur“ bezeichnet, weil man sich hier „für die Literatur aller Länder fast mit gleichem Eifer interessir[e]“. ⁴

Ein Beispiel für diese Wissbegierde ist die zwischen 1803 und 1805 erschienene Zeitschrift *Polychorda*, die, wie es in ihrer Ankündigung hieß, „metrische Übersetzungen alter und neuer Poesie des Auslandes“ zu veröffentlichen beabsichtige. Wie der Herausgeber Theodor Heinrich August Bode (1778–1804) erklärt, sei „gerade jetzt, wo für die Poesie des Vaterlandes eine neue glänzende Epoche sich angekündigt ha[be]“, der beste Zeitpunkt, „um eine auserlesene Reihe von Blüthen fremder Himmelsstriche, die uns nur zu lange schon unbekannt oder ungeschätzt geblieben waren, einheimisch zu machen, und damit dem Wunsche aller Freunde der Kunst zu begegnen.“⁵

In der Vorrede des ersten Heftes expliziert Bode, dass der Schwerpunkt seiner neu begründeten Zeitschrift „vorzüglich auf diejenigen Dichtungen des Auslands gerichtet“ sei, „die der Nachbildung in unsrer Sprache noch entgegengesehen haben“, wobei das „Hauptaugenmerk auf die romantischen Gattungen“ gelegt wurde.⁶ Mitarbeiter waren u. a. Friedrich Majer, der Teile aus der *Edda* übersetzte, Leo von Seckendorf mit Übersetzungen aus dem Altenglischen und Ludwig Hain, der nach Bodes frühem Tod im Oktober 1804 die Zeitschrift noch kurze Zeit fortsetzte. Neben dem *Rasenden Roland* des Ariost und Dantes *Göttlicher Komödie* werden den Lesern u. a. Camöens *Lusiaden* und die Sonette von Shakespeare vorgestellt. Schon im ersten Heft wurde mit verschiedenen Oden aus dem Türkischen des Mesihî und aus dem Persischen des Hafiz den Dichtungen aus dem Morgenland ein besonderer Platz eingeräumt. Auch

³ Vgl. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 2. Hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn u. a. 1967, S. 182 f.

⁴ Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 270, Halle/Leipzig, 19. September 1804, S. 601.

⁵ Ankündigung eines neuen Journals *Polychorda*, eine Zeitschrift, herausgegeben von August Bode. In: Litterarische Notizen als Beilage zum Apollon. Eine Zeitschrift, 1. Bd., Penig 1803, S. 149 f.

⁶ *Polychorda*. Eine Zeitschrift, 1. Heft (Penig 1803), S. III f.

im zweiten und dritten Heft waren unter der Rubrik „Asiatische Poesien“ u. a. aus dem Persischen übersetzte Oden zu finden. Im siebenten Heft (1805) kamen noch ins Deutsche übertragene Gedichte aus der Hamasa hinzu.⁷

Nach Schlözer war es dann Christoph Martin Wieland, der, wie Hans-Joachim Weitz dokumentierte, den Begriff ‚Weltliteratur‘ zwischen 1790 und seinem Todesjahr 1813 verwendet hat, jedoch nicht in einer seiner gedruckten Schriften, sondern annotiert in einem Handexemplar seiner Übersetzung der Briefe des Horaz, in dem er in einer Passage über den ästhetischen Geschmack der Römer und die altrömische „Urbanität“ die beiden Begriffe „Gelehrsamkeit“ und „Politesse“ gestrichen und (vermutlich mit Blick auf eine Neuauflage) darüber das Wort „Weltliteratur“ gesetzt hat. Urbanität, so Wieland, sei zu definieren als eine „Tinktur“ von „Weltkenntnis und Weltliteratur“, und letztere sei etwas, das man sich wie ein erlerntes Wissen aneignen könne.⁸

Wieland verbindet den Begriff ‚Weltliteratur‘ mit einer ‚kultivierten Geselligkeit‘ und leitet ihn vom Englischen ‚worldly‘ ab. Sein Gelehrsamkeitsideal orientiert sich an einem urbanen Menschen, der mit der Ferne und dem Fremden genauso vertraut ist wie mit dem Eigenen und der es versteht, sein Weltwissen in eine geistreiche Konversation gekonnt einzubringen.⁹ In diesem Sinne erläutert Manfred Koch Wielands Verständnis von Weltliteratur mit folgenden Worten:

Wieland verwendet den Begriff noch im alten Sinn von „Literatur haben“ (im weitesten Sinn: Wissen von Geschriebenem haben) und kann ihn, bezogen auf die Antike, deshalb anstelle von „Gelehrsamkeit“ einsetzen. Die alten Schriftsteller *hatten* also praktische Weltkenntnis und durch umfangreiches Schriftstudium erworbene „Weltliteratur“.¹⁰

Nun lässt sich aber der scheinbar so prägnante Begriff der ‚Weltliteratur‘ zugegebenermaßen ganz unterschiedlich verstehen: zum einen als Literatur *über* die Welt, wie sie in den Reiseberichten und Beschreibungen ferner Länder zum Ausdruck kommt, die ihrerseits im letzten Drittel des

⁷ Vgl. ebd., 1. Heft (1803), S. 31–48 (unterzeichnet A. B., d. i. August Bode); 2. Heft (1803), S. 129–143; 3. Heft 251–258; „Aus dem Arabischen. Gedichte aus der Hamasa“, ebd., 7. Heft (1805), S. 628–630.

⁸ Hans-Joachim Weitz: Weltliteratur zuerst bei Wieland. In: Arcadia. Zeitschrift für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 22/1 (1987), S. 206–208.

⁹ Vgl. dazu Maximilian Joseph Lamberg: Le Memorial d'un Mondain, Au Cape Corse 1774 (Nachdruck: London 1776), dt. Tagebuch eines Weltmanns, übers. von Heinrich Leopold Wagner, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1775.

¹⁰ Manfred Koch: Weimaraner Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff „Weltliteratur“. Tübingen 2002, S. 44, Anm. 6.

18. Jahrhunderts u. a. in Staatsromane wie Hallers *Usong* (1771) und in Wielands *Goldnen Spiegel* (1772) einfließen, in dem der junge Prinz Tifan „in der Gesellschaft des getreuen Dschengis zwey Jahre lang einen großen Theil von Asien“¹¹ durchwandert, um Kultur und Sitten anderer Völker kennen zu lernen. Zum anderen bedeutet Weltliteratur aber auch Literatur *von der Welt* bzw. *aus aller Welt*, was in den Gedanken einer Bibliothek der Weltliteratur einmündet, wie er sich im *Wellliteratur-Katalog* (1898) Eduard Grisebachs manifestiert, dem es gelang – wie es in einer zeitgenössischen Besprechung heißt – „in vorbildlicher Form das Wesentliche der Weltliteratur zusammenzustellen“.¹² Zu differenzieren wäre hierbei allerdings, ob unter Weltliteratur allgemein die Gesamtheit der Literaturen aller Völker verstanden wird oder die Zusammenstellung der herausragenden Werke verschiedener Nationalliteraturen mit entsprechender Kanonbildung. Schließlich kann ‚Weltliteratur‘ aber genauso gut eine Literatur *für die Welt* meinen, was wohl Goethe im Auge gehabt zu haben scheint, als er 1827 Eckermann gegenüber äußerte:

Ich sehe immer mehr [...], daß die Poesie ein Gemeingut der Menschheit ist und daß sie überall und zu allen Zeiten in Hunderten und aber Hunderten von Menschen hervortritt. [...] Aber freilich, wenn wir Deutschen nicht aus dem engen Kreise unserer eigenen Umgebung hinausblicken, so kommen wir gar zu leicht in diesen pedantischen Dünkel [gemeint ist: dass man eine bessere Literatur schreibe als andere; A. K.]. Ich sehe mich daher gerne bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. National-Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Welt-Literatur ist an der Zeit und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.¹³

Mit den ökonomischen, sozialen und politischen Umwälzungen – der Ausweitung des internationalen Handelsverkehrs, der voranschreitenden Technisierung und Industrialisierung, der Französischen Revolution und den anschließenden Napoleonischen Kriegen, die Entwicklungen eingeleitet hatten, die weder aufzuhalten noch rückgängig zu machen waren –, hatte sich auch der Literaturbetrieb grundlegend verändert, und dieser

¹¹ Christoph Martin Wieland: *Der Goldne Spiegel, oder Die Könige von Scheschian, eine wahre Geschichte*. Aus dem Scheschianischen übersetzt. 4 Theile. Leipzig 1772, hier: 3. Theil, S. 191. Vgl. Klaus Manger und Jan Philipp Reemtsma (Hg.): *Wielands Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Berlin/New York 2009, Bd. 10.1, S. 232.

¹² Martin Breslauer: *Eduard Grisebach als Sammler*. In: *Die Bibliothek des Dichters Eduard Grisebach wie sie verzeichnet steht im „Katalog eines deutschen Bibliophilen“ und im „Weltliteratur-Katalog“* [...]. Berlin 1930, S. [I].

¹³ Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Hg. von Christoph Michel. Frankfurt a. M. 1999 (= FA II, 12), S. 224 f. Das Gespräch ist auf den 31. Januar 1827 datiert.

Situation suchte Goethe mit einem neuen Literaturkonzept Rechnung zu tragen. Sein Ziel dabei war einerseits, das Humanitätsideal der Aufklärung gewissermaßen in die neue Zeit hinüberzuretten, und andererseits, seine eigene Stellung im modernen Literaturbetrieb zu behaupten:

Ueberall hört und liest man von dem Vorschreiten des Menschengeschlechts, von den weiteren Aussichten der Welt- und Menschenverhältnisse. Wie es auch im Ganzen hiermit beschaffen seyn mag, [...] will ich doch von meiner Seite meine Freunde aufmerksam machen, daß ich überzeugt sey, es bilde sich eine allgemeine *Weltliteratur*, worin uns Deutschen eine ehrenvolle Rolle vorbehalten ist,¹⁴

wobei mit „uns Deutschen“ Goethe an erster Stelle sich selbst meinte.

Weltliteratur bezieht sich für Goethe auf das allgemein Menschliche, und zwar als ein wechselseitiger Austausch im Sinne einer Befruchtung des Mannigfaltigen. Die Menschen in China, erklärt er nach der Lektüre eines chinesischen Sittenromans im gerade zitierten Gespräch mit Eckermann, „denken, handeln und empfinden fast eben so wie wir und man fühlt sich sehr bald als ihres Gleichen nur daß bei ihnen alles klarer, reinlicher und sittlicher zugeht. Es ist bei ihnen alles verständig, bürgerlich, ohne große Leidenschaft und poetischen Schwung und hat dadurch viele Ähnlichkeit mit meinem ‚Hermann und Dorothea‘, sowie mit den englischen Romanen des Richardson.“¹⁵

In seinem Brief an Carlyle vom 20. Juli 1827 bringt er diesen Gedanken dann noch einmal deutlich zum Ausdruck:

Offenbar ist das Bestreben der besten Dichter und ästhetischen Schriftsteller aller Nationen schon seit geraumer Zeit auf das allgemein Menschliche gerichtet. [...] Was nun in den Dichtungen aller Nationen hierauf hindeutet und hinwirkt, dieß ist es was die übrigen sich anzueignen haben. Die Besonderheiten einer jeden muß man kennen lernen, um sie ihr zu lassen, um gerade dadurch mit ihr zu verkehren; denn die Eigenschaften einer Nation sind wie ihre Sprache und ihre Münzsorten, sie erleichtern den Verkehr, ja sie machen ihn erst vollkommen möglich.¹⁶

Goethe stellt in diesen Zeilen einen Zusammenhang zwischen Weltliteratur und Welthandel her, wobei die Eigenheiten einer Kultur ganz so

¹⁴ Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. 1. Abt., Bd. 22: Ästhetische Schriften 1824–1832. Über Kunst und Altertum V–VI. Hg. von Anne Bohnenkamp (= FA I, 22). Frankfurt a. M. 1999, S. 356.

¹⁵ FA II, 12, S. 223.

¹⁶ Johann Wolfgang Goethe: Goethes Werke. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen [Weimarer Ausgabe], Weimar 1887–1919 (= WA IV, 42), S. 268 f.

wie ihre Sprachen und Münzsorten zu verstehen seien, die erst einen Verkehr kultureller Werte ermöglichten.¹⁷ Manfred Koch zufolge impliziert Goethes ökonomische Metaphorik eine Absage an die Idee einer „deutschen Sendung“, wie sie beispielsweise von dem Frühromantiker Friedrich Schlegel vertreten wurde.¹⁸

Vor Goethe hatte bereits Gottlieb Schlegel (1739–1810) in den von ihm herausgegebenen *Vermischte[n] Aufsätze[n] und Urtheile[n] über gelehrte Werke* eine solche Parallele zwischen Literatur und Ökonomie gezogen: „Der Tausch der Rede ist dem Handel gleich, welcher den Sprachgewinn erweitert. Indem der Eine von dem Andern neue Abwechselungen und Modulationen der Stimme höret; so bereichert er dadurch seinen Sprachschatz und fällt oft auf neuere Arten sich auszudrücken.“¹⁹ Der Gedanke war also keineswegs neu, als Goethe ihn aufgriff, um ihn auf das Fortschreiten einer Weltliteratur anzuwenden. „Zu einer solchen Vermittlung und wechselseitigen Anerkennung“, heißt es 1827 in seiner Besprechung der *German Romance* von Carlyle, „tragen die Deutschen seit langer Zeit schon bey“:

Wer die deutsche Sprache versteht und studirt, befindet sich auf dem Markte wo alle Nationen ihre Waaren anbieten, er spielt den Dolmetscher, indem er sich selbst bereichert. Und so ist jeder Uebersetzer anzusehen, dass er sich als Vermittler dieses allgemein geistigen Handelns bemüht, und den Wechseltausch zu befördern sich zum Geschäft macht. Denn was man von der Unzulänglichkeit des Uebersetzens sagen mag, so ist und bleibt es doch eines der wichtigsten und würdigsten Geschäfte in dem allgemeinen Weltverkehr.²⁰

Goethe hat diesen Gedanken vom internationalen Verkehr in den darauffolgenden Jahren noch weiter ausgebaut und spricht 1830 vom „freyen geistigen Handelsverkehr“:

Es ist schon einige Zeit von einer allgemeinen Weltliteratur die Rede, und zwar nicht mit Unrecht: denn die sämmtlichen Nationen, in den fürchterlichsten Kriegen durcheinander geschüttelt, sodann wieder auf sich selbst einzeln zurückgeführt, hatten zu bemerken, daß sie manches Fremdes gewahr geworden, in sich aufgenommen, bisher unbekannte geistige Bedürfnisse hie und da empfunden. Daraus entstand das Gefühl nachbarlicher Verhältnisse, und anstatt

¹⁷ Siehe dazu Hans-Joachim Schrimpf: *Goethes Begriff der Weltliteratur*. Stuttgart 1968, insbes. S. 45–47. Weitere Textstellen, in denen vom Handels- und Geldverkehr die Rede ist, sind FA I, 22, S. 866 und 957. Vgl. dazu Enrik Lauer: *Literarischer Monetarismus. Studien zur Homologie von Sinn und Geld bei Goethe, Goux, Sohn-Rethel, Simmel und Luhmann*. St. Ingbert 1994.

¹⁸ Vgl. Koch, *Weimaraner Weltbewohner* (Anm. 10), S. 239.

¹⁹ *Vermischte Aufsätze und Urtheile über gelehrte Werke*, ans Licht gestellt von unterschiedenen Verfassern in und um Liefand. 1. Bd., 2. Stück. Riga 1776, S. 10.

²⁰ FA I, 22, S. 434 (vgl. WA I, 41.2, S. 306 f.).

daß man sich bisher zugeschlossen hatte, kam der Geist nach und nach zu dem Verlangen, auch in den mehr oder weniger freyen geistigen Handelsverkehr mit aufgenommen zu werden.²¹

Die ‚Weltliteratur‘ konstituiert ein neues Kommunikationssystem, das sich im Einklang mit bzw. in Abhängigkeit von den ökonomischen, sozialen und politischen Entwicklungen Anfang des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte: das System eines neuen Literaturbetriebs, in dem es sowohl um geistigen Austausch als auch um Literatur als Ware geht. „Weltliteratur“, so fasst Manfred Koch Goethes Auffassung zusammen, „ist [...] ein Geschäft und ein Verständigungsprozeß, ein durch Märkte und kulturelle Machtzentren determiniertes systemisches Geschehen auf der einen Seite, ein von Friedenssehnsüchten der Individuen und Völker getragenes Einigungsbemühen auf der anderen Seite.“²²

Goethe hat bekanntlich keine Theorie der Weltliteratur entworfen und bewusst auf eine systematische Darstellung seiner Gedanken zu diesem Thema verzichtet. Doch fand der Begriff ‚Weltliteratur‘, ganz gleich, ob er von Goethe nun als Vision oder Prognose gemeint war, im Anschluss an seine Überlegungen schnell eine weite Verbreitung. So konstatierte z. B. der Jenaer Professor Oskar Ludwig Bernhard Wolff im Jahre 1832, dass in der jetzigen Zeit, wo sich eine Weltliteratur zu gestalten beginne, der Dichter aufhöre, „Eigenthum nur seines Volkes zu seyn“, um „das Eigenthum der ganzen cultivierten Menschheit“ zu werden.²³

Ein Jahr später findet man den Begriff, umgewandelt in ‚Weltpoesie‘, dann auch bei Rückert, und zwar in seiner Nachdichtung des chinesischen *Buchs der Lieder*, die, was sich zunächst seltsam anhören mag, auf einer lateinischen Prosaübersetzung beruht. Im „Vorspiel“ der Gedichtsammlung, das den Titel „Die Geister der Lieder“ trägt, richtet er sich direkt an die Leser mit den programmatischen Worten:

Daß ihr erkennt: Weltpoesie
Allein ist Weltversöhnung.²⁴

Rückert spricht hier ausdrücklich von ‚Weltpoesie‘ und nicht etwa von ‚Weltliteratur‘ wie Goethe. Bemerkenswert ist dabei, dass beide durch die Lektüre chinesischer Literatur dazu angeregt wurden, sich über Weltliteratur bzw. Weltpoesie zu äußern: Goethe durch den aus der frühen Qing-

²¹ FA I, 22, S. 870.

²² Koch, Weimaraner Weltbewohner (Anm. 10), S. 2.

²³ Oskar Ludwig Bernhard Wolff: Die schöne Litteratur Europa's in der neuesten Zeit, dargestellt nach ihren bedeutendsten Erscheinungen. Leipzig 1832, S. 599 f.

²⁴ Schi-King. Chinesisches Liederbuch, gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert. Altona 1833, S. 6.

Zeit (Mitte des 17. Jahrhunderts) stammenden Sittenroman *Yu jiao li*, den er in einer französischen Übersetzung las,²⁵ und Rückert, wie bereits erwähnt, durch die lateinische Prosavorlage des chinesischen *Shijing*, die der Jesuit Lacharme bereits 1733 angefertigt hatte, jedoch erst 1830 veröffentlicht und dann kurz darauf von Rückert ins Deutsche übertragen wurde. Im Gegensatz zu Goethe war für Rückert das Orientalische zu keiner Zeit bloß eine „Kuriosität“, wie der Weimarer Dichterstürm selbst einmal mit Blick auf die Bedeutung der chinesischen, indischen und ägyptischen Kulturen für die deutsche äußerte.²⁶ Ohne Goethes dichterische Leistung in Zweifel ziehen zu wollen, die sein *West-östlicher Divan* darstellt, möchte ich hier doch festhalten, dass es Rückert war, der die deutsche Dichtung im fernen Orient wirklich ankommen ließ, denn Rückert schrieb seine Übertragungen persischer, indischer und chinesischer Dichtungen für das deutsche Lesepublikum und nicht für Philologen, wie dies vor ihm zumeist geschehen war (eine Ausnahme war die oben erwähnte Zeitschrift *Polychorda*).

Für Rückert bedeutet die Idee einer ‚Weltliteratur‘ in erster Linie die *Aneignung* der Dichtungen anderer Völker überhaupt. Der Geist der Poesie ist für ihn weder durch nationale Grenzen festgelegt, noch ist er kulturgebundenen Bildungsidealen verpflichtet. Während Wieland den Begriff ‚Weltliteratur‘ im Kontext urbaner Gelehrsamkeit verstanden hatte²⁷ und Goethe ihn im Bereich von geistigem Handelsverkehr ansiedelt, um seine Funktion im Prozess der Verständigung aller Völker untereinander hervorzuheben, klingt in Rückerts Vorstellung einer Weltpoesie die utopische Idee einer alle Grenzen überschreitenden Weltversöhnung an. Während Rückert den Begriff ‚Weltpoesie‘ dem der ‚Weltliteratur‘ vorzieht, finden sich bei Goethe beide Termini, allerdings in unterschiedlicher Bedeutung. Fritz Strich hat deren Differenz folgendermaßen zu verdeutlichen gesucht:

Weltliteratur ist die zwischen den Nationen vermittelnde, sie miteinander bekanntmachende Literatur, der geistige Raum, in dem sich die Völker begegnen und ihre geistigen Güter zum Austausch bringen. Weltpoesie ist die allgemein menschliche, allen Völkern und Zeiten von der Natur verliehene Gabe der Dichtung, die sich ganz unabhängig von Stand und Bildung überall hervortun

²⁵ Lu-kiao-li, ou, Les deux cousines. Roman chinois, trad. [Jean Pierre] Abel-Rémusat. Paris 1826. Die erste datierte chinesische Ausgabe stammt aus dem Jahr 1658. Eine deutschsprachige Neuübersetzung wurde von Anna von Rottauscher unter dem Titel *Rotjade und Blümentraum. Ein chinesischer Liebesroman* (Wien 1941) veröffentlicht.

²⁶ WA I, 42.2, S. 201.

²⁷ Koch, Weimaraner Weltbewohner (Anm. 10), S. 44.

kann und daher besonders klar in dem, was man Volksdichtung nennt, zur Erscheinung kommt.²⁸

Goethes Auffassung von ‚Weltpoesie‘ als einer ‚Welt- und Völkergabe‘²⁹ ist, wie man aus *Dichtung und Wahrheit* weiß, stark von Herder beeinflusst, der im Volkslied die reinste Ausdrucksform der Poesie sah (vgl. Herders *Volkslieder*. 2 Bde. 1778/79). Für Goethes Überlegungen spielten zudem die slawischen Völker eine ganz besondere Rolle, denn bei der Lektüre ihrer Volksdichtung scheint ihm zum ersten Mal der Gedanke von der Existenz einer Weltpoesie gekommen zu sein.³⁰

Anders als Goethe aber denkt Rückert beide Begriffe zusammen. Mit seinen Nachdichtungen offeriert er ein Stück vermittelnder Weltliteratur, das er als ‚weltversöhnende Weltpoesie‘ konzipiert, oder, um mit Hans Wollschläger zu sprechen: Während Wieland und Goethe den Begriff der ‚Weltliteratur‘ prägten, definierte ihn Rückert neu als ‚Weltpoesie‘.³¹ Für ihn bezeichnet dieser Begriff den weltoffenen Resonanzraum des Poetischen schlechthin: „Die Poesie ist überall nur zufällig durch Sprache, Charaktere, Situationen u. dgl. national; an sich aber ist sie rein menschlich“. ³²

Dieser Gedanke wird auch von Rückerts damals höchst populärem Zeitgenossen Johannes Scherr geteilt, der 1848 in seiner zweibändigen Zusammenstellung *Bildersaal der Weltliteratur* ein „Weltkonzert“ der Poesie“ anstimmte, „in dessen Universalsymphonie [wie es im Vorwort heißt] die dichterischen Stimmen- und Instrumentalklänge der verschiedenen Zeiten und Völker dereinst zusammenfließen könnten und sollten“. ³³ Scherrs umfangreicher Sammlung von Dichtungen ganz verschiedener Völker sind als Motto die letzten Verse aus dem Schi-King-Vorspiel vorangestellt, und sie beginnt mit Auszügen aus Rückerts Übersetzung.

²⁸ Fritz Strich: Goethe und die Weltliteratur, 2. verb. u. erg. Aufl. Bern 1957, S. 351 (1. Aufl. 1946).

²⁹ Johann Wolfgang Goethe: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit (Teil II, 10. Buch), WA, I, 27, S. 313.

³⁰ Das dokumentiert die erste Verwendung des Begriffs bei Goethe in dem 1826 verfassten Aufsatz „Serbische Gedichte“. Vgl. dazu Talvj [d. i. Therese Albertine Louise von Jacob, verh. Robinson]: Volkslieder der Serben. Metrisch übersetzt und historisch eingeleitet. 2 Bde. Halle 1825–26, sowie Strich, Goethe und die Weltliteratur (Anm. 28), S. 353.

³¹ Vgl. Hans Wollschläger: „Rückerts ist der Orient, Rückerts ist der Okzident... Das übertragene Morgenland“. In: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 2003, Göttingen 2004, S. 112–141, hier S. 114.

³² Allgemeine Literatur-Zeitung 32 (1835), 3. Band, Nr. 157 (September 1835), Sp. 34.

³³ Zit. n. der Neuauflage: Johannes Scherr: Bildersaal der Weltliteratur. 1. Bd., Stuttgart 1869, S. 5. Vgl. dazu die von Johannes von Müller herausgegebene Neuauflage von Herders Volksliedersammlung mit dem Titel *Stimmen der Völker in Liedern* (1807).

Maßgeblich für Rückerts Auffassung eines weltpoetischen Raums ist der Aspekt der Entgrenzung, und zwar sowohl in räumlich-zeitlicher als auch in kultureller Hinsicht. So heißt es in seinem Gedicht „Weltpoesie“:

Was vor Jahrtausenden gerauscht
Im Wipfel ind'scher Palmen,
Wie wird es heut von dir erlauscht
Im Strohdach nord'scher Halmen!³⁴

was ihn jedoch nicht daran hindert, sein einleitendes Gedicht stilistisch und formal der deutschen Dichtung anzugleichen und nicht etwa dem arabischen Ghazel oder der chinesischen Liedform³⁵ – ein Vorgehen, das er in der letzten Strophe desselben Gedichts dem Leser nicht gerade zwingend, aber doch wenigstens einprägsam zu explizieren sucht:

Daß über ihrer Bildung Gang
Die Menschheit sich verständ'ge,
Dazu wirkt jeder Urweltsklang,
Den ich verdeutschend bänd'ge.³⁶

Was – bei allen Differenzen – Goethes und Rückerts Vorstellungen vereint, ist der Gedanke von der Weltliteratur als einem Mosaik separater, gewissermaßen ‚regionaler‘ Kulturen, die jedoch durch einen gemeinsamen Geist miteinander verbunden sind. Der weltversöhnende Anspruch in Rückerts Vorstellung von Weltpoesie findet bei Goethe eine Parallele in dem Begriff der Weltfrömmigkeit, den er in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* äußert, als einer Gesinnung, „die, frei von jeder dogmatischen Bindung, willens ist, nicht nur dem Nachbarn, sondern gleicherweise dem *fernen* Nächsten‘ beizustehen,³⁷ wie es Werner Keller einmal ausdrückte.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts hatte sich dann, wie wir schon gesehen haben, ein neuer Gedanke abgezeichnet, und zwar die Idee eines weltliterarischen Systems, das seine Einheitlichkeit aus dem internationalen literarischen Markt bezog. Aufgrund dieser Entwicklung, so Franco Moretti (um nun kurz auf die neueren und neuesten Positionen der Forschung zu

³⁴ Friedrich Rückert: „Weltpoesie“ [1832], Erstdruck unter dem Titel „Neue Lieder von Friedrich Rückert“. In: Deutscher Musenalmanach für das Jahr 1833. 4. Jahrgang. Hg. von A. v. Chamisso und G. Schwab. Leipzig, S. 39 f.; aufgenommen in Gesammelte Gedichte von Friedrich Rückert. Bd. V, Erlangen 1838, S. 20 f. und die folgenden Werkausgaben (Friedrich Rückert's Gedichte. Auswahl des Verfassers, Frankfurt a. M. 1841, S. 432 f.; Gesammelte Gedichte von Friedrich Rückert. 3. Theil, Frankfurt a. M. 1843, S. 11 f.).

³⁵ Vgl. dazu Sandra Pott: Poetiken. Poetologische Lyrik, Poetik und Ästhetik von Novalis bis Rilke. Berlin/New York 2004, S. 186.

³⁶ Rückert, Weltpoesie (Anm. 34), S. 12.

³⁷ Werner Keller: Gratulation zum 50. Goethe-Jahrbuch. Tokyo 2008, S. 5.

diesem Thema zu sprechen zu kommen), weise die Weltliteratur heute ein „wachsendes und zuweilen verblüffendes Maß an Gleichförmigkeit auf, ihr hauptsächlicher Veränderungsmechanismus ist Konvergenz und sie lässt sich am besten mit Hilfe einer (bestimmten Form von) Weltsystemanalyse erklären“.³⁸

„One and unequal“, „eins und ungleich“,³⁹ nennt Franco Moretti das Verhältnis dieser beiden Auffassungen von Weltliteratur. Die Hegemonie des Marktes und die Stellung der jeweiligen Landessprache im internationalen Vergleich hatte bereits Georg Brandes in seinem in der Zeitschrift *Das literarische Echo* erschienenen Aufsatz „Weltliteratur“ im Jahre 1899 thematisiert:

Es ist indessen trotz aller Uebersetzungslust unzweifelhaft, daß die Schriftsteller der verschiedenen Länder und Sprachen ungeheuer verschieden gestellt sind mit Rücksicht darauf, den Weltruhm zu erreichen oder auch nur gebührend anerkannt zu werden. Am besten gestellt dürften die französischen Schriftsteller sein, obgleich die französische Sprache vielleicht, was ihre Verbreitung betrifft, nur die fünfte Stelle einnimmt. In zweiter Linie erst kommen Engländer und Deutsche, die jedoch, wenn sie Erfolg haben, auf ein unermeßliches Publikum rechnen können. Die Schriftsteller dieser drei Nationen dürfen hoffen, von den Gebildetsten aller Nationen im Original gelesen zu werden. Italienische und spanische Schriftsteller sind viel weniger bevorzugt, werden jedoch von einem bedeutenden Leserkreis außerhalb ihrer Geburtsländer gelesen. [...] Wer dagegen fin[n]isch, ungarisch, schwedisch, dänisch, holländisch, griechisch usw. schreibt, ist im universellen Kampf um den Weltruhm augenscheinlich im höchsten Grade ungünstig gestellt. Ihm fehlt in diesem Kampfe seine Waffe, seine Sprache, d. h. für den Schriftsteller fast alles.⁴⁰

In jüngster Zeit wurde der Begriff ‚Weltliteratur‘ vor allem unter französischen und amerikanischen Literaturwissenschaftlern erneut heftig diskutiert, u. a. von Pascale Casanova, David Damrosch, Christopher Prendergast, Emily Apter und Franco Moretti,⁴¹ um nur einige zu nennen. Die Literaturwissenschaftler, so Moretti, arbeiteten in Wirklichkeit über den kanonischen Teil ihrer eigenen Nationalliteratur, und die Kompara-

³⁸ Franco Moretti: Distant reading. Aus dem Engl. von Christine Pries. Konstanz 2016, S. 124.

³⁹ Ebd., S. 48.

⁴⁰ Das literarische Echo, 2. Jg., Heft 1 (1899), Sp. 1–5, hier Sp. 2 f.

⁴¹ Vgl. Pascale Casanova: La République mondiale des Lettres. Paris 1999, engl. The World Republic of Letters, transl. by M. B. DeBevoise, Cambridge, MA. 2004; David Damrosch: What is World Literature? Princeton/Oxford 2003; Ders.: How to read Worlds literature. Malden 2009; Ders. (Hg.): World Literature in Theory. Malden 2013, Christopher Prendergast (Hg.): Debating World Literature. London/New York 2004; Emily Apter: Against World Literature. On the Politics of Untranslatibility. New York 2013.

tisten über den kanonischen Teil verschiedener westlicher Literaturen, denen gegebenenfalls, wenn es opportun scheint, eine marginalisierte Nationalliteratur an die Seite gestellt wird. Dieser eben zitierte kanonische Teil der Literatur mache jedoch wahrscheinlich weniger als ein Prozent der gesamten Literatur eines Landes aus, und genau deshalb sei Weltliteratur, so Moretti, kein Gegenstand, sondern ein Problem, das nach einem neuen methodisch-theoretischen Ansatz verlange.⁴²

Angesichts der Vielzahl ungelesener Bücher plädiert er daher für ein „distant reading“, ein Lesen aus der Entfernung, das es erlaubt, „Einheiten in den Blick zu nehmen, die sehr viel kleiner oder auch sehr viel größer sind als der Text: Kunstgriffe, Themen, Tropen – oder Gattungen und Systeme“,⁴³ d. h. also kein ‚close reading‘ mehr, sondern ein Erfassen abstrakter, intertextueller Strukturen.

Geprägt von den divergierenden Auffassungen von National- und Weltliteratur lassen sich nach Moretti zwei Denkmodelle unterscheiden: zum einen das eines Baumes mit verzweigten Ästen und zum anderen das der Welle. Das Baum-Modell wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts zum bevorzugten Instrument der vergleichenden Philologie, so, um beispielsweise sich ausdifferenzierende Sprachfamilien darzustellen. Der Gedanke der Welle hingegen, mit dem bestimmte Bewegungen oder Überschneidungen erklärt werden sollten, fand vor allem in der historischen Sprach- und Kulturwissenschaft Verwendung. Während das Baum-Modell den Übergang von der Einheit zur Vielheit beschreibt, betont die Metapher der Welle das Einheitliche, in dem eine ursprüngliche Vielfalt aufgeht: „Bäume benötigen geographische *Diskontinuität* [...]; Wellen mögen keine Hindernisse, sie entfalten sich bei geographischer *Kontinuität* (aus der Perspektive einer Welle ist die ideale Welt ein Teich). An Bäumen und Zweigen hängen die Nationalstaaten, Wellen sind das, was auf Märkten geschieht.“⁴⁴ Ein drittes Modell, das Moretti hier nicht erwähnt, das sich aber um so mehr für den Begriff ‚Weltliteratur‘ anbietet, ist das des Netzwerks mit der Bildung verschiedener Knotenpunkte bzw. Synapsen. Das Netzwerk-Modell ersetzt dabei die Unterscheidung von Zentrum und Peripherie, von innerem Kern und äußerer Schale, von hegemonialen Kulturen und marginalen Rändern.

⁴² Vgl. Moretti, *Distant reading* (Anm. 38), S. 47.

⁴³ Ebd., S. 50.

⁴⁴ Ebd., S. 60. Vgl. zum Baum-Modell die Stammbaumtheorie des Sprachwissenschaftlers August Schleicher (1821–1868) und zur Wellentheorie Johannes Schmidt (1843–1901).

Emily Apter wiederum, Professorin für französische und vergleichende Literaturwissenschaft an der New York University, versteht ihr 2013 veröffentlichtes Buch *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability* als einen kritischen Beitrag zur herrschenden Politik der Weltliteratur, wie sie vom heutigen Universitätssystem und von globalen Vermarktungsmechanismen ausgeübt bzw. gestützt wird. Für sie konstituieren sowohl die Übersetzung als auch das Unübersetzbare in gleichem Maße eine Art von Weltliteratur, die in sich divergent bleibt und Spuren des Unverständlichen, Unübersetzbaren und Unvergleichbaren bewahrt.

Kennzeichnend für die gegenwärtige Diskussion ist zudem eine Verschiebung von traditionellen Einflussuntersuchungen hin zur Frage, *was denn Weltliteratur überhaupt sei*, wobei immer noch Goethes Konzept als Schlüsselbegriff dient. Zu beobachten ist dabei ein Übergang vom Dualismus eines einerseits quantitativen Weltliteratur-Begriffs (die gesamte Literatur aller Nationen) bzw. auf der anderen Seite eines qualitativen Begriffs im Sinne einer Kanonbildung hin zur Vorstellung von Weltliteratur als einem Prozess internationaler literarischer Kommunikation mit allen ihren Facetten und Aspekten, und ganz besonders der Übersetzung, der Publikumserwartung und des Marktes. Die Vieldeutigkeit, die über gut zwei Jahrhunderte dem Begriff ‚Weltliteratur‘ zugewachsen ist, hat auch einiges Unbehagen erregt; in erster Linie bei den Kritikern des „Kulturimperialismus im Zeichen einer Ideologie der Einen Welt“. So hat Paul Michael Lützeler vorgeschlagen, sich von Goethes Begriff der Weltliteratur zu verabschieden, da man darunter heute fast ausschließlich die marktbeherrschende englischsprachige post-koloniale Literatur verstehe. Goethe hingegen sei es um eine „Art internationaler literarischer Republik“ gegangen, in der „die vielen Dichtungen in unterschiedlichen Sprachen gleichberechtigt nebeneinander existierten“. Die Weltliteratur in der Epoche der Globalisierung aber sei „dominant“, sie kenne „keine Gesetze der Gleichberechtigung“, sie sei „monolingual, wenn auch keineswegs monokulturell“.⁴⁵ Trotz dieser nachvollziehbaren Kritik oszilliert der Begriff ‚Weltliteratur‘ immer noch als einer der wenigen auratischen Begriffe, wie Dieter Lamping ihn unlängst nannte,⁴⁶ nicht zuletzt, weil ihn die Literaturwissenschaft mit einem glänzenden Gestirn der deutschen Literatur verbindet.

⁴⁵ Paul Michael Lützeler: *Kontinentalisierung. Das Europa der Schriftsteller*. Bielefeld 2007, S. 106.

⁴⁶ Dieter Lamping: *Die Idee der Weltliteratur. Ein Konzept Goethes und seine Karriere*. Stuttgart 2010, S. 136.

Johann Gottfried Herder und der Orient

von

Reinhold Münster

Friedrich Rückert über Herder

Friedrich Rückert urteilte über Johann Gottfried Herder: „Aber Herder? Den halte ich nicht nur für keinen großen, sondern für gar keinen Dichter; insofern dieser der Schöpfer einer eigenen Welt seyn soll; er ist nur der universellste poetische Sinn für alle Welt-Poesie.“¹ Rückert, den als jungen Lyriker die Cid-Übertragung Herders begeisterte, urteilte hier klar und differenziert.² Herder habe keine dichterische Veranlagung, sondern verstehe es, die Poesie der Welt in einem Akt der Sinngebung zusammenzudenken. Diese Aussage erfordert die Darstellung und Interpretation der Geschichtsphilosophie Herders, in welcher die Poesie der Welt und des Orients eine wichtige Rolle spielte. Wie schrieb Herder Universalgeschichte und welche Funktion schrieb er dem Orient in ihr zu?

Der Weg zum Orient in den Wissenschaften

Um das Verhältnis zwischen Europa und dem Orient für den Zeitraum der späten Aufklärung zu klären, sollte zuerst die Frage nach den methodisch-theoretischen Zugängen heute in aller Kürze gestellt werden. Es sind vier regelmäßig anzutreffende Auffassungen, die zur Diskussion stehen.³

¹ Brief von Rückert an Carl Krafft vom 26. März 1835. In: Rüdiger Rückert (Hg.): Friedrich Rückert. Briefe, Bd. 1. Schweinfurt 1977, S. 575. Kommentar dazu bei Helmut Prang: Friedrich Rückert. Geist und Form der Sprache. Schweinfurt 1963, S. 157.

² Zur Cid-Übertragung, die hier nicht besprochen werden kann: Reinhold Münster: *Ciudades femeninas, héroes sufrientes. El romance español en la Ilustración y el Romanticismo alemanes*. In: Berta Raposo/José L. Calañas (Hg.): *Paisajes espirituales. El diálogo cultural entre Alemania y Valencia*. Valencia 2004, S. 87–110; Wolfgang Kayser: *Die iberische Welt im Denken J. G. Herders*. Tübingen 2002, S. 61–69; Christoph Rodiek: *Herder und die Cid-Romanzen*. In: Dietrich Briesemeister/Harald Wentzlaff-Eggebert (Hg.): *Von Spanien nach Deutschland und Weimar-Jena*. Heidelberg 2003, S. 285–304.

³ Jürgen Osterhammel unterschied nur zwei Zugangsweisen bei Said: die Diskurse über die Hegemonie sowie einen enttäuschten Humanismus. Dessen Vorgehens-

Eine der großen Erzählungen der Postmoderne war diejenige vom europäisch-hegemonialen Blick auf den Orient, eindrucksvoll von Edward W. Said vorgetragen. Dieser nannte drei Formen des Orientalismus, erstens den akademischen, zweitens eine Denkweise, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung basiere und diese Unterscheidung (Geist, Sitten, Schicksal) zur Grundlage der Bewertung mache, und drittens eine hegemoniale Unterscheidung von Eigenem und Anderem, verbunden mit einem Sprechen für den anderen.⁴ Said selbst wollte seine Untersuchung auf Frankreich und England im 19. Jahrhundert begrenzen. Doch ein Blick in das Buch zeigt, dass er alle wichtigen deutschen Orientalisten wie Julius Wellhausen, Theodor Noeldecke, Ignaz Goldziher, und zentrale Denker der Epoche der Aufklärung referierte, darunter auch Herder, dessen Bibelstudien und geschichtsphilosophisches Werk er hervorhob.⁵ Said hatte Herders Werk vermutlich nicht gelesen, da er seine Bewertung fast wörtlich von Isaiah Berlin übernahm: Herder sei ein Populist gewesen.⁶

Die zweite Zugangsweise wären die *postcolonial studies*, die sich aus Positionen von Said und Homi K. Bhabha entwickelten. Deren Kritik galt unter anderem den sprachlich-binären Oppositionen wie Orient und Okzident, Christentum und Islam, die als semantische Repräsentationen Machtverhältnisse ausdrücken und teilweise gewaltsam durchsetzen sollten. Die Kolonialgeschichte wurde als Geschichte einer Unterdrückung gelesen, als kulturelle Differenz, nicht als kulturelle Diversität oder in ihrer Funktionalität und Realität bestimmt.⁷ Said und Bhabha verband die Idee des sozialen Konstruktivismus; die Referenz zu Herder ergab sich aus des-

weise nannte er autistisch (S. 21). Nach seiner Auffassung beschrieben beide Aspekte die Zeit der Aufklärung falsch und unzureichend. Jürgen Osterhammel: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München 1998, S. 21–27.

⁴ Edward W. Said: Orientalismus. Frankfurt 1981, S. 9 f.

⁵ Said, Orientalismus (Anm. 4), S. 26. Said bezog sich auf ganz Europa: „Der Orient war fast eine europäische Erfindung, und er war seit der Antike ein Ort der Romantik, des exotischen Wesens, der besitzergreifenden Erinnerungen und Landschaften, bemerkenswerten Erfahrungen.“ (S. 8). Er sei eine der ältesten und reichsten Kolonien Europas gewesen, die Quelle von Europas Zivilisation, habe Europa seine Identität ermöglicht.

⁶ Said, Orientalismus (Anm. 4), S. 136, 177. Zur Kritik an Suids Axiomen: Andrea Polaschegg: Von chinesischen Teehäusern zu hebräischen Melodien. Parameter zu einer Gebrauchsgeschichte des deutschen Orientalismus. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): Orientdiskurse in der deutschen Literatur, Bielefeld 2007, S. 49–80.

⁷ Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg, 2000. Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek 2006, S. 199.

sen Begriffen von Nation und Kultur. Aus postkolonialer Sicht urteilten Ian Buruma und Avishai Margalit: „Herder war ein typischer Orientalist [...], der einen ausschließenden, starren Blick auf die Welt außerhalb Europas warf. Die Tugenden der ‚Hybridität‘ und des ‚Multikulturalismus‘ waren seine Sache nicht.“⁸ Michael Hofmann wollte in Herders Geschichtsphilosophie eine „präkoloniale Diskursebene“ erkennen, wobei Herder nicht frei von „eurozentrischer Herablassung“ gewesen sei.⁹ Leo Kreutzer sah in Herder ein Beispiel für einen „ungleichzeitigen Präkolonialismus“ mit Ansätzen eines „anti-kolonialen Diskurses“.¹⁰

Die dritte Position betrifft den *clash of civilizations*, das Aufeinandertreffen – nicht den Krieg – von unterschiedlichen Kulturen, die Samuel P. Huntington entwickelte. Seine Theorie ging von neun transnationalen Kulturräumen aus, die unterschiedliche Arten der interkulturellen Kommunikation prägten. Die Kulturräume bestimmten sich auch religiös. Es handelte sich um eine Konflikttheorie, die teilweise auf Herder zurückgriff. Denn auch bei diesem erschienen Kulturen als reale Einheiten, die aufeinanderprallen und sich gegenseitig zerstören konnten, da in Herders Theorie aus der wunderschönen Idylle des Altertums eine orientalische Despotie entstand, die andere Nationen unterwarf.¹¹

Eine weitere Problematik ist der herausragenden Stellung geschuldet, die Johann Wolfgang von Goethes Dichtung *Der west-östliche Divan* sowie die *Noten und Abhandlungen* im Verlauf der Rezeption erhalten hatte.¹² Seine Texte prägten in der Literaturwissenschaft das Bild des Orients für längere Zeit, wobei die kritischen Töne gegenüber dem Islam, die Goethe anschlug und die auf Herder zurückgeführt werden können, erst in letzter Zeit zum Widerspruch reizten.¹³

⁸ Ian Buruma/Avishai Margalit: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*. München 2005, S. 44.

⁹ Michael Hofmann: *Humanität-Diskurs und Orient-Diskurs um 1800: Herder, Lessing, Wieland*. In: Charis Goer/Michael Hofmann (Hg.): *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. München 2008, S. 37–56, S. 39.

¹⁰ Leo Kreutzer: *Johann Gottfried Herders „Geschichtspantheismus“ als Denkmodell für einen anderen Orientalismus*. In: Goer/Hofmann, *Morgenland* (Anm. 9), S. 57–65, S. 58.

¹¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49; Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen*. München 1996; Hans-Jürgen Lüsebrink: *Interkulturelle Kommunikation*. Stuttgart 2005, S. 29–31.

¹² Zu Rückerts Auffassung gegenüber der Divan-Dichtung: Reinhold Münster: *Weltpoesie oder Weltliteratur? Goethes Divan-Dichtung und Friedrich Rückerts Östliche Rosen*. In: *Estudios Filológicos Alemanes* 15 (2008), S. 403–410.

¹³ Johann W. von Goethe: *Werke*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Bd. 7. *Der west-östliche Divan*. Weimar 1888, (WA 7), S. 5 (Einleitung),

Deutschland und der Orient im 18. Jahrhundert

Werden Landkarten aus dem Mittelalter wie die Ebstorfer Karte betrachtet, dann fällt ins Auge, dass nicht nur die Welt den Leib Christi darstellen sollte, sondern dass Jerusalem als Stadt im Zentrum der Abbildungen liegt. Der Orient konnte somit nicht der Nahe Osten, sondern musste der weiter im Osten liegende Raum sein. Aus solchen Gründen fragte Andrea Polaschegg mit Blick auf die Verfahren sozialer Konstruktionen, wo eigentlich der Orient liege.¹⁴ Sie verwies darauf, dass gerade im 18. Jahrhundert der Orient zum Teil auf dem Balkan und damit in Europa anzutreffen war. In Spanien herrschte lange Zeit der Orient, in Sizilien ließ sich die Architektur des Orients wiederfinden. Es gab intensive Beziehungen zwischen dem Abendland und dem Orient, in der Kunst, in den Formen der Zivilisation, in der Musik, im Militär, in der Herrschaft, in den Wissenschaften, in der Technik. Turquerien und Chinamode prägten die Kunst der Zeit in Deutschland ebenso wie in Frankreich und England.

Die entscheidende Problematik in den an Saids Axiomen orientierten Diskursen liegt darin, dass sie sich mit den semantischen Repräsentationen, nicht aber mit den literarischen Funktionen und historischen Tatsachen beschäftigten. Denn die großen Kolonien Europas lagen in Südamerika (1492) und an den Rändern Afrikas (seit den portugiesischen Eroberungen im frühen 15. Jahrhundert), die exotischen lagen in der Südsee, während der Orient aktiv Handel mit Europa betrieb und dieses militärisch bekämpfte.¹⁵

S. 10 f. (Araber). Der Orientale wolle durch Künstelei gefallen, der Araber sei rachsüchtig und in einer düsteren Religionshülle gefangen. Anke Bohnenkamp: Von den Sonetten zum West-östlichen Divan. In: Bernd Witte u.a. (Hg.): Goethe Handbuch. Bd. 1. Stuttgart 1996, S. 306–323; Anke Bosse: Noten und Abhandlungen. In: Goethe Handbuch. Bd. 1, S. 323–334; David Pan: Goethes West-östlicher Divan und der Islam: Annäherung durch Einverleibung. In: Jürgen Zimmerer (Hg.): Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte. Frankfurt 2013, S. 323–343. Pan sprach von einem Bündnis mit Persien gegen den Islam. Zum Bezug des Orients und der europäischen Antike bei Goethe: Reinhold Münster: Schiras-Cumae-Rom. Goethes Reisen nach dem Ursprung. In: Ibero-amerikanisches Jahrbuch 9 (2015), S. 35–52.

¹⁴ Andrea Polaschegg: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2005.

¹⁵ Gudrun Krämer: Geschichte des Islam. München 2005, S. 187–192. Horst Gründer: Eine Geschichte der europäischen Expansion. Darmstadt 2003, S. 25–35. Es ging damals um die Entdeckung des Seeweges nach Indien, nicht um den Nahen Osten.

Es gab in der Zeit der Aufklärung eine starke territoriale Konkurrenz zwischen den Staaten Westeuropas und dem Osmanischen Reich, die kaum den Raum ließ, mythische Bilder in der Realpolitik und den gekrönten Häuptern zu verankern. Es gab drei große, multinationale Kriege im 18. Jahrhundert (1716–1718, 1737–1739, 1787–1791). Zwischen den politischen Kräften wurden umfassende völkerrechtliche Verträge unterzeichnet. Harald Kleinschmidt fasste dies in seiner Geschichte der internationalen Politik so zusammen: „Die Wahrnehmung des türkischen Reiches als Teil des europäischen Staatensystems war die wichtigste Neuerung in den Beziehungen zwischen Europa und der übrigen Welt [...].“¹⁶ In den unterschiedlichen Allianzen und Konflikten des 17. und 18. Jahrhunderts fungierte die Hohe Pforte als einer der großen Player.¹⁷ Hinzuweisen wäre auch auf die Handelsgüter (Kaffee aus Jemen), die die Türkei durchgängig auf den Weltmarkt brachte, wobei die türkischen Händler weitgehend in spanischen Piastern und nicht den osmanischen Währungen fakturierten.

Im Zuge des räumlichen Kontaktes fanden türkische, nordafrikanische und arabische Kriegsgefangene, die sogenannten Beutetürken, den Weg an die europäischen Höfe. Die ersten türkischen Delegationen erschienen 1701 in Königsberg. Osmanische Soldaten dienten im preußischen Garderegiment; das Dekret von Potsdam von 1739 erlaubte ihnen den Bau einer Moschee. Es entstanden die ersten islamischen Friedhöfe in Deutschland (Brake, 1689; Hannover mit dem Neustädter Friedhof, 1691; Berlin, Columbiadamm, 1798). Mit der russischen Armee und dem Bosnienkorps kamen ca. 1000 Moslems nach Preußen; in Berlin eröffnete im Jahr 1763 die erste Ständige Vertretung der osmanischen Gesandtschaft.¹⁸ Ein letztes Beispiel: Die Ankunft Napoleons in Ägypten wurde von einer Mehrheit der dortigen Bevölkerung begrüßt und nicht als Akt der europäischen Unterdrückung aufgefasst.¹⁹

Der Orient im 18. Jahrhundert war ein politischer Großraum und wurde politisch und kulturell differenziert wahrgenommen. Es gab daher die unterschiedlichsten Formen der Bezugnahme. Der Orient erschien bei Herder als Kombination nach der Formel: „Orient = Asien + Naher

¹⁶ Harald Kleinschmidt: *Geschichte der internationalen Beziehungen*. Stuttgart 1998, S. 159.

¹⁷ Franco Cardini: *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*. München 2000, S. 234–257.

¹⁸ Muhammad Salim Abdullah: *Geschichte des Islam in Deutschland*. Graz 1981.

¹⁹ Wolfgang Gust: *Das Imperium der Sultane. Eine Geschichte des Osmanischen Reichs*. München 1995, S. 265; Wolfgang Reinhard: *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion*. München 2016, S. 1048 f.

Osten + Nordafrika + Balkan. Die Spanier galten ihm als ‚europäische Asiaten‘.²⁰ Herder hatte nie die Gelegenheit, den Osten zu bereisen, so dass er seine Ansichten nicht an der Wirklichkeit der jeweiligen Regionen überprüfen konnte. Das war mit Blick auf seine philosophische Theologie der Geschichte auch nicht nötig.

Herders Quellen

Herder war ein Denker seiner Zeit, von unterschiedlichen Strömungen und Ideen geprägt. Sigmund von Lempicki brachte dies in ein gelungenes Bild: Herder umschlinge fremde Vorstellungen und Ideen wie ein Efeu.²¹ Die entscheidende Signatur des Zeitalters, welche die große Mehrheit der Intellektuellen der Aufklärung beschäftigte, beschrieb das Verhältnis von Idee und sinnlicher Erkenntnis: John Locke hatte die sinnliche Wahrnehmung ins Zentrum seiner Betrachtungen gestellt und den Menschen als eine *tabula rasa* angesehen, in welche die Kultur und Zivilisation eingeschrieben würden. René Descartes hatte die gegenteilige Auffassung vertreten: Es gebe im Menschen eingeborene Ideen, die das Leben bestimmten. Erst Immanuel Kant schlug in seiner *Kritik der reinen Vernunft* eine transzendental-idealistische Lösung des Problems vor und scheiterte damit grandios. Herder stellte sich auf die Seite des Sensualismus und kritisierte Kants Überlegungen als öde geistige Wüste, voll leerer Hirngeburten und als „nebliges Wortgespinnst“.²²

Einer der wichtigen Stichwortgeber für Herder war Charles de Secundat, Baron de Montesquieu mit seinem Werk *Geist der Gesetze*. Bei diesem fand Herder den Begriff des Geistes, den er für seine Kulturtheorie benötigte, hier fand er die nötigen anthropologischen Elemente, um den Geist der jeweiligen Geschichtsphase zu bestimmen.²³ Überlegungen von Georg Wilhelm Leibniz, vor allem dessen Idee einer Monade, die sich nicht durch äußere Prinzipien sondern nur durch innere Prinzipien wandelte, wurden aufgegriffen.²⁴ Die Entfaltung der Kultur geschehe aus der

²⁰ Polaschegg, *Orientalismus* (Anm.14), S. 85.

²¹ Sigmund von Lempicki: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1968, S. 360.

²² Johann Gottfried Herder: *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Tübingen: Cotta, 1799, S. XXI. Bernhard Suphan (Hg.): *Johann Gottfried Herder: Sämtliche Werke*. Bd. 21. Berlin 1881, S. 328; hier vor allem zu den angeblichen Anmaßungen Kants.

²³ Zu den Vorbildern: Lempicki (Anm. 21), S. 361–372.

²⁴ „Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas hinein oder heraustreten kann. Die Akzidenzen können sich nicht von den Substanzen loslösen und au-

Kultur als Wesenseinheit selbsttätig; die kosmischen Gesetze der Analogie könnten helfen, diesen Prozess zu verstehen. Johann Joachim Winckelmann seinerseits suchte die Kunst nicht mehr im Individuum, sondern in der nationalen Gemeinschaft, die sich entwickelte, aufblühte und unterging. Dies zeigte er am Beispiel der antiken griechischen Kunst, in welcher das Ideal der Kunst verwirklicht gewesen sei. Auch das Konzept des Stils, den die einzelnen Kulturen aufwiesen, war bei Winckelmann zu finden. An die Stelle des Klimas, das in Griechenland kausal die Hochkultur ermöglicht habe, setzte Herder ein genetisches Verfahren, die historischen Generationen, die seit Beginn der Schöpfung unterschiedliche Gemeinschaften repräsentierten. Das Verfahren wandte sich gegen die moderne Naturgeschichte, wie sie Bernard Bouvier de Fontenelle, George-Louis Leclerc de Buffon und Kant vertraten; es konnte sich an David Hume orientieren, der ein spontanes Verschwinden von älteren politischen Zuständen zugunsten eines plötzlichen Auftauchens neuer als Hypothese formuliert hatte.

Hinzu kamen Vorstellungen aus dem Pietismus, der Herder schon in seiner Kindheit geprägt hatte. Die Idee eines Primats des Sinnlichen fand auch in Johann Georg Hamann einen starken Fürsprecher. Sinne und Leidenschaft sprächen, so behauptete er in der *Aesthetica in nuce* im Abschnitt zu Horaz, in Bildern, die den gesamten Schatz der Erkenntnis und Glückseligkeit der Menschheit ausmachen würden. In diesen Bildern sammle sich die Erkenntnis an, wobei die Poesie als die Muttersprache des Menschengeschlechts und adäquate Ausdrucksweise anzusehen sei. Reden sei ein Übersetzen der Engelsprache in eine Menschensprache, von Bildern in Zeichen. Das Buch der Natur und der Geschichte erschienen Hamann als Hieroglyphen, die sich nur mit Hilfe der Intuition erfassen ließen und deren Grundprinzip die Analogie sei. Die Ausbildung von Analogien anstelle von kausalen Analysen führe zum Verständnis der verborgenen Chiffren des Geistes, der sich in der Kultur zeige.

Eine der wichtigsten Quellen für Herders Geschichtsphilosophie stellten die Lehren von Benedikt Spinoza dar. Bei diesem erschien die Gottheit als *substantia sui causa*, als Trägerin allen Sinns. Aus ihr heraus wirkten die Kräfte/*potentia* in der Form der *natura naturans*, der werdenden Natur. In diesem Prozess entfalte sich die göttliche Natur: Der Ugrund des Seins beharre dabei in sich, strebe zugleich nach Mannigfaltigkeit

Berhalb ihrer herumspazieren [...]. Also kann weder Substanz noch Akzidenz von außen in eine Monade hineinkommen.“ Gottfried W. Leibniz: Monadologie. Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner. Stuttgart 1975, § 7, S. 12.

und Entwicklung. Die vielfältigen Individuen (Attribute Gottes) seien zuerst getrennt, strebten aber in der Entwicklung nach Vereinigung. Damit sei das Problem von Vielfalt und Einheit gelöst. Der Mensch trage in sich die Tendenz/den Modus zur Selbstbestimmung, erreiche aber nur dann die Glückseligkeit, wenn er einsehe, dass er sich der Notwendigkeit (des göttlichen Plans) beugen sollte. Nur diese Einsicht definierte Spinoza als vernünftig, womit zugleich die Frage der Theodizee beantwortet sei. Alles, was sei, sei mit Notwendigkeit aus einer einzigen Substanz hervorgegangen; das aber bedeutet, dass alle Ereignisse kausal miteinander ver- schränkt sein müssten.

Eine letzte zu nennende Quelle für die Erkenntnisse Herders stellten die zahlreichen Reiseberichte der Zeit dar. Besonders Carsten Niebuhrs *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* (Kopenhagen, 1774) mit ihren Ausführungen über das antike Persepolis – Herder schrieb zwei Essays *Persepolitische Briefe* sowie *Persepolis. Eine Mutma- ßung* über die Stadt (1787) – und die Arbeiten von Johann Jakob Reiske, den Herder persönlich kannte und dessen Forschungen seinen Blick auf Arabien mitbestimmten, waren wichtig.²⁵ Herder schrieb in *Persepolis* mit Blick auf Niebuhrs Forschungen, indem er diesen als bloßen Beschreiber abwertete und sich selbst als Erklärer darstellte:

Ich kann es voraussetzen, dass den meisten meiner Leser die prächtigen Al- terthümer von Persepolis bekannt sind, die in so vielen Reisebeschreibungen zum Theil mit großer Genauigkeit abgebildet worden. Kämpfer, Chardin, le Bruyn und noch neulich Niebuhr, ein Reisender, der an Sorgfalt und Wahr- heitsliebe wenige seines Gleichen hat, haben die Abbildung derselben immer genauer zu machen gesucht und der Letzte insonderheit hat darauf den treues- ten Fleiß verwendet. Wie kommts aber, dass diesen Beschreibern noch keine Erklärer nachgefolgt sind, die über die Bedeutung so zahlreicher Figuren in ihrem Zusammenhange einige nähere Untersuchung angestellt und darüber wenigstens Vermuthungen geäußert hätten.²⁶

Herder las auch die *Vermehrte neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse. So durch gelegenheit einer Holsteinischen Gesandtschaft an den Russischen Zaar und König in Persien geschehen* von Adam Olearius (Schles- wig, 1656), welcher eine Auswahl des *Golestan* des Saadi (*Persianischer Ro-*

²⁵ Über die Antiken aus Persepolis korrespondierte Herder auch mit dem Rostocker Orientalisten Oluf Gerhard Tychsen.

²⁶ Herder, *Persepolis*. In: Bernhard Suphan (Hg.): Johann Gottfried Herder: Sämmt- liche Werke. Bd. 15. Berlin 1888, S. 571 f. Zur Kritik Herders an Niebuhr: Martin Krieger: Zwischen Meldorf und Bützow. Carsten Niebuhrs Korrespondenz mit Oluf Gerhard Tychsen. In: Josef Wiesenhöfer/Stephan Conermann (Hg.): Car- sten Niebuhr (1733–1815) und seine Zeit. Stuttgart 2002, S. 341–356, hier S. 341.

senthal, Hamburg, 1654) vorgelegt hatte, die von Herder poetisch nachempfunden wurde.²⁷

Journal meiner Reise im Jahr 1769

Am 3. Juni 1769 reiste Herder von Riga aus auf dem Schiff nach Nantes, wo er sich drei Monate aufhielt. Im Tagebuch entwarf er zahlreiche Pläne, die er später zum Teil ausarbeitete.²⁸ Auf dem Schiff sei die Enge der Welt verschwunden, die neue Denkungsart hervorgetreten, sei er Philosoph geworden.

Die Klimatheorie von Montesquieu, dessen Differenz von Norden und Süden, lieferte einen ersten Plan.²⁹ Er wolle, so schrieb Herder, die

Geschichte wandernder nordischer Völker finden – Welch große Aussicht auf die Natur der Menschen und Seegeschöpfen und Klimaten, um sie und eins aus dem andern und die Geschichte der Weltszenen zu erklären! Ist der Norden oder der Süden, Morgen oder Abend die Vagina hominum gewesen? Welches der Ursprung des Menschengeschlechts, der Erfindungen und Künste und Religionen?³⁰

Eine Vision schwebte ihm vor den Augen:

Ist dies, so sehe ich zwei Ströme, von denen der eine aus Orient über Griechenland und Italien sich ins südliche Europa sanft senkt und auch eine sanfte, südliche Religion, eine Poesie der Einbildungskraft, eine Musik, Kunst, Sittsamkeit, Wissenschaft des östlichen Südens erfunden hat. Der zweite Strom geht über Norden von Asien nach Europa, von da überströmt er jenen.³¹

²⁷ Annemarie Schimmel: J. G. Herder und die persische Kultur. In: spektrum.iran-kultur.com/wp-content/uploads/2013/04/Johann-Gottfried-Herder-und-die-persische-Kultur.pdf. Download: 10.05.2015; 16:42; Annemarie Schimmel: Weltpoesie allein ist Weltversöhnung. Gedanken einer Orientalistin zu Johann Gottfried Herder, in: viaregia.org/bibliothek/ndf/Heft2122/Schimmel.weltpoesie.pdf. Download: 10.05.2016; 16:50; Ali Radjai Bockarai: Die Bedeutung der Poesie des Orients bei Johann Gottfried Herder. Teheran 1973. Bockarai, der Herder Kenntnisse des Persischen unterstellte, obwohl Herder kein Wort Persisch lesen oder sprechen konnte, staunte über den *Golestan* des Saadi in dessen Fassung: Herder habe die Intentionen und den Aufbau des Werkes nicht verstanden. Das inhaltlich dichte Werk sei in eine lockere Sammlung von Poesien aufgelöst worden, Herder habe nur das aufgegriffen, was ihn persönlich angesprochen habe.

²⁸ Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. In: Bernhard Suphan (Hg.): Johann Gottfried Herder: Sämtliche Werke. Bd. 4. Berlin 1878, S. 347.

²⁹ Charles de Montesquieu: Vom Geist der Gesetze. In neuer Übertragung eingeleitet und hg. v. Ernst Forsthoff. Tübingen 1992 (photomechan. Nachdr. der Ausgabe von 1951). Bd. 1, 14. Buch.

³⁰ Herder, *Journal* (Anm. 28), S. 351.

³¹ Ebd., S. 352.

Ein dritter Strom fließe nach Amerika, ein vierter zum südlichen Afrika und den Inseln, die James Cook entdeckt habe. Doch wo liegt der Anfang, der Ursprung der Kultur? In China, in Ägypten, in Abessinien/Äthiopien, in Phönizien, in Arabien oder gar im Garten Eden? Herder hatte mit diesen Zeilen sein Forschungsprogramm umrissen. Es ging im Zeitalter des Kosmopolitismus um nichts Geringeres als eine „Universalgeschichte der Bildung der Welt.“³²

Zugleich stellte der junge Denker die Frage, wie aus vielen halbwilden Nationen eine reife entstehen, der Weg der allgemeinen Perfektibilität eingeschlagen werden könne. Wie entsteht ein Originalvolk? Das erste Greifbare fand Herder in den Mythologien der Völker, die mitunter die Form der Religion annehmen könnten. Herder verglich die Fabeln der frühen Völker mit dem Lernen von Kindern. Die Analogie im Sinne John Lockes lautete:

Alle Bilder, die wir sehen, malen sich in unser Auge, in unser Gehirn; da bleiben welche vielleicht materielle Spuren, das macht das Gedächtniß. [...] So lange das Gehirn oder die Tafel der Seele weich und zart ist, alle neue Bilder mit solcher Stärke [...] einzunehmen: da ist die [...] Jugend der Seele!³³

Der Weg der Humanität, ein Begriff, der nicht Mitmenschlichkeit – die wäre in dieser Zeit mit Begriffen der schottischen Moralphilosophie wie *benevolence*, *welfare*, *sympathy* zu fassen, im religiösen mit den Begriffen von *caritas* und *agape* –, sondern die Fähigkeit, Mensch zu werden, umschreiben sollte, lasse sich, so Herders Vorstellung, schon genetisch an der Kindheit der Völker intuitiv und empfindend erkennen.³⁴

Salomons Hoheslied und Stimmen der Völker in Liedern

Das älteste Zeugnis der Menschheit auf dem Weg zur Menschwerdung sah Herder im *Alten Testament*.³⁵ Damit geriet der Orient in den Blick. Neben theologischer Literatur suchte Herder eine Anschauung des Orients in Reiseberichten, unter ihnen Thomas Shaws *Reisen oder Anmerkungen, verschiedne Teile der Barbarei und der Levante betreffend* (Leipzig, 1765)

³² Ebd., S. 353.

³³ Ebd., S. 458.

³⁴ Eine Darstellung des Begriffs der Humanität bei Herder aus diskurstheoretischer Sicht findet sich bei: Michael Hofmann: Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland. In: Goer/Hofmann, Morgenland (Anm. 9), S. 37–56.

³⁵ Kai Kauffmann: 'Bilderrede'. Zur Beziehung von Theologien des Sprachursprungs und einer Poetik des Orientalismus bei Rousseau und Herder. In: Bogdal, Orientdiskurse (Anm. 6), S. 31–48.