

Stefan Hermes und Sebastian Kaufmann (Hrsg.)
Der ganze Mensch – die ganze Menschheit

linguae & litterae

Publications of the School of Language & Literature
Freiburg Institute for Advanced Studies

Edited by
Peter Auer, Gesa von Essen, Werner Frick

Editorial Board

Michel Espagne (Paris), Marino Freschi (Rom), Ekkehard König (Berlin),
Michael Lackner (Erlangen-Nürnberg), Per Linell (Linköping),
Angelika Linke (Zürich), Christine Maillard (Strasbourg),
Lorenza Mondada (Basel), Pieter Muysken (Nijmegen),
Wolfgang Raible (Freiburg), Monika Schmitz-Emans (Bochum)

Editorial Assistant
Sara Kathrin Landa

Volume 41

Der ganze Mensch – die ganze Menschheit



Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik
um 1800

Herausgegeben von
Stefan Hermes und Sebastian Kaufmann

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-030766-5
e-ISBN [PDF] 978-3-11-036713-3
e-ISBN [EPUB] 978-3-11-039253-1
ISSN 1869-7054

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: jürgen ullrich typesatz, Nördlingen
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Stefan Hermes und Sebastian Kaufmann

Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800

Zur Einführung — 1

Sebastian Treyz

Amüsement und Repression

Der Stachel des Fremden im Lustspieldiskurs der Aufklärung — 17

Carsten Zelle

Johann Gottlob Krügers ethnologische Träume — 37

Michaela Holdenried

Mexikanische Geschichten und ägyptische Palmblätter-Konfessionen

Wielands *Beyträge* als Umrisskizze einer frühen
ethnopsychologischen Allegorie — 57

Olav Krämer

J.W.L. Gleims *Halladat oder Das rothe Buch*: die Suren eines „neuen Korans“ oder „Lehrgedichte [...] in orientalischem Stil“? — 75

Stefan Hermes

„[D]er Deutsche wird [...] immer Deutscher bleiben, und der Franzose Franzos“

Das anthropologische ‚Wissen‘ von den europäischen ‚Nationalcharakteren‘
bei Jakob Michael Reinhold Lenz — 101

Jutta Heinz

„Geographie der dichtenden Seele“

Die Entwicklung einer naturalistischen Ästhetik in Herders
Volkslied-Projekt — 125

Christopher Meid

Tugendlehre und Anthropologie

Gottlieb Konrad Pfeffels China-Gedichte — 145

Ralph Häfner

Thaumaturgie und Kinetik

Anthropologische Aspekte der Diskussion über den orientalischen Despotismus im thematischen Umkreis von Friedrich Schillers Romanfragment *Der Geisterseher* — 161

Sebastian Kaufmann

„Was ist der Mensch, ehe die Schönheit die freie Lust ihm entlockt?“

Völkerkundliche Anthropologie und ästhetische Theorie in Kants *Kritik der Urteilskraft* und Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* — 183

Alexander Honold

Astronomische Gesetze der Anthropologie?

Hölderlins Poetik geographisch-klimatischer Extreme — 213

Robert Krause

Kultureller Synkretismus

Völkerkundliche Anthropologie und Ästhetik in den Sizilien-Dramen Voltaires, Goethes und Schillers — 233

Alexander Košenina

**Völkerkundliche Anthropologie in August Klingemanns
Geschichtsdrama *Columbus* — 249**

Dieter Heimböckel

Von Locarno bis St. Jago oder: alles relativ?

Heinrich von Kleists Neuigkeiten aus der Provinz — 265

Maximilian Bergengruen

Der Ursprung aller Kraft

Zur Zigeunerin in E.T.A. Hoffmanns *Das öde Haus* – mit einem magnetischen Seitenblick auf den *Sandmann* — 287

Zu den Autorinnen und Autoren — 307

Personenregister — 311

Stefan Hermes und Sebastian Kaufmann, Freiburg
**Völkerkundliche Anthropologie, Literatur
und Ästhetik um 1800**

Zur Einführung

„Jede Kunst verlangt den ganzen Menschen, der höchstmögliche Grad derselben die ganze Menschheit.“¹

I Das Interesse an fremden Kulturen um 1800

Die deutschsprachige Literatur und Ästhetik ,um 1800“² konsolidierte sich zum einen während der Geburtsphase des ,modernen‘ Nationalismus und der damit verbundenen innereuropäischen Nationenkonkurrenz, zum anderen im Zuge des sogenannten zweiten Entdeckungszeitalters, das ein enormes Interesse an außer-europäischen Völkern und am Vergleich ihrer jeweiligen Lebensweise mit der eigenen hervorrief. „Die Karte der Menschheit ist an Völkerkunde ungemein erweitert“,³ vermerkt Herder im Jahr 1777; er spielt damit auf die zahlreichen neuen Reiseberichte an, die den Europäern Anlass gaben, am Gegenbild des Anderen die eigenen Kultur- und Gesellschaftsformen zu reflektieren – und die Annahme, es handle sich um die einzig möglichen bzw. besten Formen menschlichen Zusammenlebens, wenigstens partiell in Frage zu stellen. Zu den deutschsprachigen Werken, die in diesem Kontext starke Beachtung erfuhren, zählen beispielsweise Carsten Niebuhrs zwischen 1772 und 1778 publizierte Schilderung der gefährvollen Arabienreise, die er 1761 angetreten hatte, und Georg Forsters zunächst auf Englisch geschriebener Bericht über seine Teilnahme an der zweiten

1 Johann Wolfgang Goethe, „Einleitung [in die ‚Propyläen‘]“, in: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Bd. 18, Friedmar Apel (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1998, S. 457–475, hier S. 474.

2 Die Formulierung wird hier und im Folgenden in einem weiten Sinn gebraucht und bezieht sich auf den Zeitraum von ca. 1750 bis 1830.

3 Johann Gottfried Herder, „Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst verschiednem, das daraus folget“, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 2, Gunter E. Grimm (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1993, S. 550–562, hier S. 560.

Weltumseglung James Cooks (1772–75), dessen zwei Teile 1778 und 1780 unter dem Titel *Reise um die Welt* auch in deutscher Sprache erschienen.⁴

Diese und etliche weitere Texte der Zeit schlossen – oft äußerst kritisch – an die Tradition jener (proto-)ethnographischen Auseinandersetzungen mit dem ‚Exotischen‘ an, die bereits in der Antike, etwa von Herodot oder Tacitus, vor allem aber seit dem 16. Jahrhundert verfasst worden waren und speziell auf die Autoren der französischen Aufklärung nachhaltig gewirkt hatten: Man denke nur an Montesquieus *Lettres persanes* (1721), Rousseaus zweiten *Discours* (1755) oder Voltaires *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* (1756–69). Zu den Aufklärern des deutschen Sprachraums, die sich auf der Grundlage von Reiseschilderungen intensiv mit außereuropäischen Kulturen befassten, gehörten etwa Kant, der seit dem Wintersemester 1772/73 in Königsberg völkerkundlich-anthropologische Vorlesungen hielt, und sein sich gerade auf diesem Feld als abtrünnig erweisender Schüler Herder.⁵ Exemplarisch erwähnt sei überdies Lavater, der im vierten Band seiner *Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775–78) nicht nur verschiedene europäische Nationen charakterisiert, sondern auch die physischen, psychischen und moralischen Eigenheiten diverser ‚wilder‘ Völker erörtert.

Als bald jedoch setzte ein allgemeines Interesse der deutschen Aufklärung an fremden Kulturen ein, das sich im rasanten Aufschwung von akademischen Disziplinen wie ‚Menschheitsgeschichte‘ oder ‚physische Geographie‘ manifestierte, aber auch das Terrain der Literatur und Ästhetik eroberte. So beschäftigten sich literarische Werke der Zeit in großer Häufigkeit mit Aspekten kultureller Differenz: Die Zahl der ‚fremden Figuren‘,⁶ die bei Autoren wie Lessing, Wieland, Goethe, Lenz, Schiller oder Kleist, aber auch bei Kotzebue, Heinse, Wezel oder

4 Vgl. zu diesem Komplex Urs Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976; Ralph-Rainer Wuthenow, *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1980; Eberhard Berg, *Zwischen den Welten. Über die Anthropologie der Aufklärung und ihr Verhältnis zu Entdeckungs-Reise und Welt-Erfahrung mit besonderem Blick auf das Werk Georg Forsters*, Berlin 1982; Tanja van Hoorn, *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2004; Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.), *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, Göttingen 2006; Thomas Nutz, „Varietäten des Menschengeschlechts“. *Die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung*, Köln/Weimar/Wien 2009, und Maximilian Bergengruen/François Rosset/Markus Winkler (Hrsg.), *Jenseits der empirischen Wissenschaften. Literatur und Reisebericht im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Fribourg 2012.

5 Vgl. dazu John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago/London 2002.

6 Vgl. Alexandra Böhm/Monika Sproll (Hrsg.), *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800*, Würzburg 2008.

den Romantikern auftreten, ist außerordentlich hoch. In den parallel dazu geführten ästhetischen Debatten wiederum wurden völkerkundlich-anthropologische Überlegungen herangezogen, um Theorien über die Kunst sowie über das Schöne und Erhabene zu begründen und zu exemplifizieren – oder aber, um diese Theorien auf einer Kontrastfolie gegen vermeintlich falsche oder fehlende ästhetische Vorstellungen abzugrenzen. Erinnerung sei hier nur an den Völkerkatalog in Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), die ‚Hottentotten‘-Passage in Lessings *Laokoon* (1766) und Winckelmanns Ausführungen über die klimatischen Vorteile und kulturellen Errungenschaften der alten Griechen, die in Fragen der Kunst alle übrigen Völker übertroffen hätten. Zudem wären die gallophoben Invektiven und anglophilen Konfessionen ins Gedächtnis zu rufen, die sich in den frühen kunst- bzw. literaturtheoretischen Schriften Herders, Goethes oder Lenz' finden. Dass die Forschungsrichtung der literarischen Anthropologie erheblich davon profitieren kann, sich diesen und vielen weiteren Werken unter der Perspektive auf das kulturell Fremde zuzuwenden, soll im Folgenden gezeigt werden.

II Die bisherige Forschung zur literarischen Anthropologie: Erträge und Desiderate

Inwiefern die Literatur um 1800 einen Beitrag *sui generis* zum Wissensgebiet der neuzeitlichen Anthropologie geleistet hat, ist besonders seit den 1990er Jahren herausgearbeitet worden: Zu nennen wären etwa die Aufsatzsammlung von Jürgen Barkhoff und Eda Sagarra,⁷ der weit umfänglichere, von Hans-Jürgen Schings herausgegebene Band zum ‚ganzen Menschen‘⁸ sowie der ausführliche Forschungsbericht von Wolfgang Riedel.⁹ Mit Blick auf derartige Publikationen haben Wilhelm Schmidt-Biggemann und Ralph Häfner die „anthropologische Wende“¹⁰ sogar als den bedeutendsten Paradigmenwechsel der jüngeren deut-

7 Jürgen Barkhoff/Eda Sagarra (Hrsg.), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München 1992.

8 Hans-Jürgen Schings (Hrsg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar 1994.

9 Wolfgang Riedel, „Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur*, Sonderheft 6/1994, S. 93–157. Vgl. ergänzend Alexander Košenina, „Auswahlbibliographie zur Erforschung der (literarischen) Anthropologie im 18. Jahrhundert (1975–1993)“, in: Schings (Hrsg.), *Der ganze Mensch*, S. 755–768.

10 Wilhelm Schmidt-Biggemann/Ralph Häfner, „Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert*, 19/1995, S. 163–171, hier S. 168.

schen Aufklärungsforschung bewertet. Dass sich die literarische Anthropologie seither als fruchtbare Analyseperspektive bewährt und diese nach der Jahrtausendwende auch eine zunehmende curriculare Verbreitung erfahren hat, bezeugen neben Artikeln in fachwissenschaftlichen Lexika und Handbüchern ein inzwischen in fünfter Auflage erschienener Einführungsband von Markus Fauser¹¹ sowie das einschlägige Studienbuch von Alexander Košenina.¹²

Angesichts der intensiven Beschäftigung der aufklärerischen Anthropologie mit fremden Kulturen fällt jedoch auf, dass dieser Thematik bislang nur vereinzelt Beachtung geschenkt wurde: In ihrer Mehrheit widmen sich die existierenden Studien der Auseinandersetzung zeitgenössischer Autoren mit der physiologischen, psychologischen und/oder philosophischen Anthropologie. So stehen zuallererst die weit ausgreifenden Debatten um die komplexen Wechselwirkungen zwischen Geist und Körper (*commercium mentis et corporis*), das hiermit verbundene Konzept des ‚ganzen Menschen‘ und die universalen Wesenseigenschaften der menschlichen Gattung im Fokus der Aufmerksamkeit. Die Diskurse um die europäischen ‚Nationalcharaktere‘ und die außereuropäischen ‚Völkerstämme‘ hingegen werden meist ausgeklammert oder allenfalls gestreift: Riedel beispielsweise nennt in seinem Forschungsbericht zwar einige expositorische Schriften, die er als ethnologische rubriziert,¹³ doch findet kein fiktionales oder kunsttheoretisches Werk deutscher Sprache Erwähnung, das in inhaltlichem Bezug zu ihnen stünde.

Grosso modo lässt sich im Bereich der literarischen Anthropologie also eine weitgehende Beschränkung des wissenschaftlichen Interesses auf solche Texte erkennen, die an den aufklärerischen Bemühungen um die Bestimmung des ‚Allgemein-Menschlichen‘ teilhaben; die Ausnahmen – darunter einige Beiträge in einem unlängst erschienenen Band zur *Poetik des Wilden*¹⁴ – zeigen, dass

11 Markus Fauser, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, 5., durchgesehene Auflage, Darmstadt 2011. Die erste Auflage erschien 2003; die literarische Anthropologie wird in Kapitel III behandelt.

12 Alexander Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin 2008. Vgl. außerdem die grundlegenden Veröffentlichungen von Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‚Philosophischen Briefe‘*, Würzburg 1985; Helmut Pfotenhauer, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart 1987; Jutta Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin/New York 1996; Maximilian Bergengruen/Roland Borgards/Johannes Friedrich Lehmann (Hrsg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg 2001, und Walter Schmitz/Carsten Zelle (Hrsg.), *Innovation und Transfer. Naturwissenschaften, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Dresden 2004.

13 Vgl. Riedel, „Anthropologie und Literatur“, S. 114–117.

14 Vgl. Jörg Robert/Friederike Felicitas Günther (Hrsg.), *Poetik des Wilden*, FS Wolfgang Riedel, Würzburg 2012. Riedel selbst hatte im erwähnten Forschungsbericht noch für einen Anthropol-

eine Erweiterung der Perspektive erst allmählich vollzogen wird.¹⁵ Ergänzungsbedürftig ist die bisherige Ausrichtung der Forschung, da jener „Zweig der Aufklärungsanthropologie“, dem es um „systematische[] Vergleiche[] zwischen den Völkern“¹⁶ zu tun war, als nicht minder bedeutsam einzustufen ist – und zwar gerade hinsichtlich seiner Interdependenzen mit Literatur und Ästhetik.¹⁷ Hinzu kommt, dass hominide und humanide Anthropologie¹⁸ oftmals inhaltlich, methodisch und personell derart eng verflochten waren, dass es beinahe zwingend erscheint, sie gemeinsam zu diskutieren. Schließlich behandeln nicht nur Autoren wie Buffon, Haller, Kant oder Herder in ihren Werken oft *beide* Aspekte sowie das Spannungsverhältnis, in dem sie zueinander stehen.¹⁹ Zu erwähnen

gie-Begriff plädiert, der „für ‚den Menschen‘ reserviert bleibt und nicht immer auch zugleich die Lehre von Rassen, Völkern und Kulturen meint“. Riedel, „Anthropologie und Literatur“, S. 95.

15 Freilich liegen durchaus zahlreiche Arbeiten vor, die von ihren Urhebern *nicht* dem Feld der literarischen Anthropologie zugeordnet werden, mit Blick auf die eingangs umrissenen Themen aber von Relevanz sind. Dies betrifft etwa Studien zum Konzept des ‚edlen Wilden‘; vgl. exemplarisch Monika Fludernik/Stefan Kaufmann/Peter Haslinger (Hrsg.), *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg 2002. Vgl. auch Karl S. Guthke, *Der Blick in die Fremde. Das Ich und das andere in der Literatur*, Tübingen/Basel 2000; Manfred Beller, *Eingebildete Nationalcharaktere. Vorträge und Aufsätze zur literarischen Imagologie*, Göttingen 2006; Hansjörg Bay/Kai Merten (Hrsg.), *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenz 1750–1850*, Würzburg 2006; Manfred Beller/Joep Leerssen (Hrsg.), *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, Amsterdam/New York 2007; Ruth Florack, *Bekannte Fremde. Zu Herkunft und Funktion nationaler Stereotype in der Literatur*, Tübingen 2007, und Karl S. Guthke, *Die Reise ans Ende der Welt. Erkundungen zur Kulturgeschichte der Literatur*, Tübingen/Basel 2011.

16 Košenina, *Literarische Anthropologie*, S. 11.

17 Daher ist es verdienstvoll, dass Košenina ihm immerhin eines der vierzehn Kapitel seines Studienbuchs gewidmet hat. An der verbreiteten Vernachlässigung der völkerkundlichen Anthropologie ändert dies aber kaum etwas.

18 Diese Unterscheidung trifft Wilhelm Emil Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Wiesbaden 1986, S. 21 f.: Unter hominider Anthropologie versteht er die wissenschaftliche Beschäftigung mit der biologisch zu erschließenden Natur des Menschen, unter humanider diejenige mit dem Menschen als Kulturwesen.

19 Gerade deshalb ist es angebracht, in diesem Kontext nicht allein den Ethnologie-Begriff zu verwenden, sondern auch und vor allem den Terminus ‚völkerkundliche Anthropologie‘: Markiert wird dadurch, dass die entsprechenden Forschungen als integraler Bestandteil des ausgesprochen heterogenen Gesamtparadigmas der Anthropologie zu betrachten sind. Auf diese Weise verfährt schon Košenina, *Literarische Anthropologie*, S. 11; vgl. zur Begriffsgeschichte Han F. Vermeulen, „Frühe Geschichte der Völkerkunde und Ethnographie in Deutschland (1771–1791)“, in: Matthias S. Laubscher/Bertram Turner (Hrsg.), *Völkerkundetagung 1991*, Bd. 1, München 1994, S. 329–344. Vgl. auch Odo Marquard, „Anthropologie“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Darmstadt 1971, Sp. 362–374; Mareta Linden, *Untersuchungen*

ist außerdem die in der Aufklärung gängige Parallelisierung von ‚Wilden‘ und Kindern, welche Phylo- und Ontogenese analogisierte und die vermeintlich primitiven Menschen ferner Länder (wie auch historisch früher Zeiten) mit dem ‚unreifen‘ und daher erziehungsbedürftigen Individuum in Verbindung brachte. In eine ähnliche Richtung weist die um 1800 ebenfalls notorische, unter Gender-Gesichtspunkten signifikante Assoziation der ‚sinnlichen Exoten‘ mit dem weiblichen Geschlecht, das nicht im selben Maße wie das männliche zur Ausbildung und zum Gebrauch der *den* Menschen auszeichnenden Vernunft befähigt sei.²⁰

III Zur Zielsetzung und zu den Leitfragen des Bandes

Während der Zusammenhang von völkerkundlicher Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800 bisher nur selten in Augenschein genommen wurde, soll er im vorliegenden Band erstmals genauer diskutiert werden. Dabei wird unter anderem auszuloten sein, inwiefern der Diskurs um das kulturell Andere durch ein Neben- und Gegeneinander universalistischer und relativistischer Tendenzen gekennzeichnet war: So konkurrierte im Untersuchungszeitraum ein essentialistischer Eurozentrismus, der die eigene Kultur zum normativen Beurteilungsmaßstab aller übrigen – vermeintlich minderwertigen – Kulturen erhob, mit einer differentialistischen Sichtweise, die das Fremde mit dem Eigenen zu vermitteln suchte.²¹ Über dieses Problem hinaus soll insbesondere Aufschluss darüber gewonnen werden, welche ästhetische Produktivität (und zwar sowohl im Sinne literarischer Praxis als auch kunsttheoretischer Reflexion) sich aus der Beschäftigung mit der völkerkundlichen Anthropologie ergab – und inwieweit Literatur und Ästhetik umgekehrt einen veritablen Beitrag zur Völker- und Menschenkunde zu leisten vermochten. Damit berührt die umrissene Thematik nicht zuletzt das

zum *Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern/Frankfurt a.M. 1976, und Werner Petermann, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004, S. 278–300.

²⁰ Vgl. Sigrid Weigel, „Zum Verhältnis von ‚Wilden‘ und ‚Frauen‘ im Diskurs der Aufklärung“, in: Thomas Koebner/Gerhart Pickerodt (Hrsg.), *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, Frankfurt a.M. 1987, S. 171–199, und Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt a.M./New York 1991.

²¹ Demnach muss der geläufigen Auffassung, das Menschenbild der Aufklärung fuße durchweg auf einer unzulässigen Verabsolutierung des humanistisch gebildeten, materiell abgesicherten und männlichen Europäers, mit einer gewissen Skepsis begegnet werden. Zugleich ist aber nicht zu leugnen, dass sich die aufklärerische Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden oftmals höchst problematisch ausnahm – jedenfalls in der historischen Rückschau.

intrikate, in der Forschung so beharrlich wie kontrovers erörterte Verhältnis zwischen Literatur und Wissen(schaft).²²

In Anbetracht der skizzierten Zielsetzung und der an dieser Stelle nur anzudeutenden Fülle des relevanten Materials erscheint indes eine (heuristische) Begrenzung des Untersuchungsgebiets sinnvoll. So steht im Folgenden nicht die detaillierte Analyse von Reiseberichten oder völkerkundlich-anthropologischen Abhandlungen im Vordergrund; stattdessen sind derartige Texte primär hinsichtlich ihrer Bedeutung für die fiktionale bzw. ‚schöne‘ Literatur und die theoretische Ästhetik um 1800 zu würdigen. Zudem wenden sich die einzelnen Beiträge überwiegend deutschsprachigen Werken zu, wobei es freilich von großer Wichtigkeit ist, diese im Zusammenhang der europäischen Literatur-, Ästhetik- und Wissensgeschichte zu verorten. Mithin positioniert sich der Band im Feld der germanistischen Literaturwissenschaft, ohne jedoch die Ergiebigkeit komparatistischer und kulturwissenschaftlich-interdisziplinärer Erweiterungen zu verkennen. Daher gilt es denn auch, die philologische Erschließung textueller Mikrophänomene und das Interesse an der diskurshistorischen Makroebene nach Möglichkeit zu verbinden: Es wird also angestrebt, Werke unterschiedlicher Gattungszugehörigkeit, die auf je spezifische Weise ein Wissen vom kulturell Anderen integrieren bzw. generieren, sowohl in ihrer sprachlichen Besonderheit ernst zu nehmen als auch innerhalb der anthropologischen Debatten ihrer Zeit zu situieren.

Auf diese Weise soll zugleich ein Beitrag zur allmählichen Beilegung jenes Methodenkonflikts geleistet werden, der das Forschungsfeld der literarischen Anthropologie seit längerem prägt: Während nämlich der einflussreiche, von Doris Bachmann-Medick herausgegebene Sammelband *Kultur als Text*²³ die Literaturwissenschaft vornehmlich auf eine kulturanthropologische Funktion verpflichten will und mit Nachdruck für die ‚Entprivilegierung‘ literarischer Werke votiert, legt Riedel gerade auf den ‚ästhetischen Mehrwert‘ dieser Texte Gewicht: Entscheidend sei, dass sie anthropologisches Wissen *als Kunstwerke* konstituieren, transportieren und/oder modifizieren.²⁴ Eine leitende Absicht des vorliegenden Bandes besteht also darin, beide Herangehensweisen, die kulturwissen-

²² Einen instruktiven Überblick zu dieser hier nicht zu rekapitulierenden Diskussion gewährt neuerdings das Kompendium von Roland Borgards u.a. (Hrsg.), *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013; vgl. außerdem den Band von Tilmann Köppe (Hrsg.), *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodische Zugänge*, Berlin 2011.

²³ Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen/Basel 2004.

²⁴ Vgl. speziell Wolfgang Riedel, „Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung“, in: Wolfgang Braungart/Klaus Ridder/Friedmar Apel (Hrsg.), *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*, Bielefeld 2004, S. 337–366.

schaftliche und die stärker hermeneutisch orientierte, miteinander zu vermitteln, indem nach den reziproken Beziehungen literarischer und nicht-literarischer Diskurse gefragt, die Unterscheidung zwischen ihnen aber weiterhin für hilfreich erachtet wird – auch wenn sie nicht immer vorbehaltlos getroffen werden kann. Vor diesem Hintergrund beleuchten die Aufsätze vor allem die folgenden Problemkomplexe:

1. Auf welche Weise sind völkerkundlich-anthropologische Kenntnisse für die Literatur der Aufklärung und des Sturm und Drang, der Weimarer Klassik und der Romantik von Bedeutung? Näher zu bestimmen ist zuvörderst die Rolle, die dem Wissen von den europäischen ‚Nationalcharakteren‘ und den Eigenarten der überseeischen ‚Wilden‘ bei der Konzeption literarischer Figuren zukam; dabei gilt es nicht zuletzt zu eruieren, inwiefern essentialistische ‚Gewissheiten‘ (aus ästhetischen wie ethischen Gründen) variiert oder subvertiert wurden. Beachtung verlangt überdies die Frage, in welchem Ausmaß auch der literarische Diskurs um Bevölkerungsminderheiten innerhalb des deutschen Sprachraums als ein völkerkundlich-anthropologischer geführt wurde.²⁵ In beiden Fällen sind die Spezifika der verschiedenen Gattungen und Genres hinsichtlich der Reflexion auf das kulturell Fremde herauszupräparieren; des Weiteren ist den jeweiligen Funktionen der intertextuellen Verbindungen zwischen fiktionalen literarischen Werken und faktualen anthropologischen Schriften nachzugehen.

2. Zu fragen ist außerdem nach dem Stellenwert, der völkerkundlich-anthropologischen Aspekten im Zuge der Entwicklung einer ‚nationalen‘ Ästhetik zuwuchs: Inwieweit wurde zum Zweck einer das Eigene erst konstituierenden Kontrastbildung auf fremde Kunstformen Bezug genommen, inwieweit aber auch für deren Adaption geworben? Hier ist etwa zu ergründen, in welcher Weise speziell Rekurse auf den ‚Wilden‘ innerhalb der ästhetischen bzw. poetologischen Theorie dazu dienten, bestimmte Kunst- und Schönheitsvorstellungen qua Abgrenzung vom vorgeblich unästhetischen Anderen zu verabsolutieren oder aber, gegenläufig hierzu, grundsätzliche künstlerische Dispositionen *des Menschen als homo aestheticus* anhand des ‚Naturzustands‘ bzw. ‚primitiver‘ Kulturstufen vorzuführen.

3. An diese und verwandte Fragen bleibt eine Beschäftigung mit weiterführenden, in theoretisch-methodischer Hinsicht bedeutsamen Gesichtspunkten anzuschließen. So ist anhand konkreter Fallbeispiele zu ermitteln, in welcher Form die Forschungsperspektive der literarischen Anthropologie von konzeptuellen Anleihen bei der neueren interkulturellen Literaturwissenschaft und den post-

25 Vgl. beispielsweise Gunnar Och, *Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812*, Würzburg 1995, und Claudia Breger, *Ortlosigkeit der Fremden. ‚Zigeunerinnen‘ und ‚Zigeuner‘ in der deutschsprachigen Literatur um 1800*, Köln/Weimar/Wien 1998.

kolonialen Studien zu profitieren vermag: Welche Vorteile ergeben sich etwa aus dem Versuch eines Transfers von Analysebegriffen wie Interkulturalität, Hybridität oder Mimikry?²⁶

IV Zu den einzelnen Beiträgen

Dass die Auseinandersetzung mit innereuropäischen Differenzen ein zentrales Element des aufklärerischen Diskurses um das kulturell Andere darstellt, verdeutlicht *Sebastian Treyz* im ersten Aufsatz des Bandes anhand der stereotypen Inszenierung der französischen ‚Wesensart‘ im deutschen Lustspiel. Am Beispiel von Luise Gottscheds 1744 erschienener Komödie *Die Hausfranzösin* erläutert Treyz, wie durch das Bühnengeschehen gallophobe Klischees aufgerufen werden, die das Publikum zum kollektiven Verlachen der französischen und ‚französierten‘ deutschen Figuren animieren. Dahinter steht, wie der Beitrag zu erhellen vermag, die moraldidaktische Intention einer Nationalerziehung der Zuschauer, die eine sich gegenüber dem vermeintlich lasterhaften Fremden abschließende, spezifisch deutsche Tugendhaftigkeit propagiert und zu diesem Zweck zugleich die Furcht vor dem eigenen Verlachtwerden schürt. So wird in Bezug auf Johann Christoph Gottscheds normative Komödienpoetik dargelegt, inwiefern die potentielle Verführbarkeit durch ‚fremde Figuren‘ die bedrohliche Kehrseite des nationalen Souveränitätsbewusstseins bildet, das im Verlachen von deren untugendhaftem Verhalten zum Ausdruck kommt.

Der Aufsatz von *Carsten Zelle* erweitert die Perspektive auf den überseeischen Bereich und untersucht die einschlägigen religionsvergleichenden und (proto-) ethnologischen Partien aus dem satirisch-allegorischen Werk *Träume* des ‚philosophischen Arztes‘ Johann Gottlob Krüger, das zuerst 1754 erschien und gattungsgeschichtlich in der Tradition des gelehrten Traums steht. Dabei wird an vier ausgewählten Traumsatiren gezeigt, wie sich Krüger intertextuell bzw. intermedial mit der ethnographischen Materialsammlung der *Halleschen Berichte* (1710–72) über Ost-Indien, mit religionsanthropologischen Thesen aus Lafitaus

²⁶ Dass ein derartiger Theorieimport der Analyse kanonischer deutschsprachiger Texte zuträglich sein kann, dokumentieren der Sammelband von Axel Dunker (Hrsg.), *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*, Bielefeld 2005, und die Monographie von Herbert Uerlings, „*Ich bin von niedriger Rasse*“. *(Post-)Kolonialismus und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur*, Köln/Weimar/Wien 2006. Vgl. ferner Dirk Göttsche, „Postkolonialismus als Herausforderung und Chance germanistischer Literaturwissenschaft“, in: Walter Erhart (Hrsg.), *Grenzen der Germanistik: Rephilologisierung oder Erweiterung?*, Stuttgart/Weimar 2004, S. 558–576.

Abhandlung *Mœurs des sauvages américains* (1724) und mit Picarts Kupferstichwerk *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde* (1723–37) beschäftigte. Ausgehend von der allgemeinen Charakterisierung der *Träume* als literarisches Medium einer ironischen Infragestellung zeitgenössischer Forschungspositionen arbeitet Zelle heraus, wie Krüger völkerkundliche Kenntnisse der Frühaufklärung aufgreift, popularisiert und in gegenwartskritischer Stoßrichtung mit Phänomenen der eigenen Kultur parallelisiert. Ersichtlich wird insbesondere, dass seine ‚ethnologischen Träume‘ die kulturrelativistische Intention der Prätexte zuspitzen, indem das in diesen entfaltete Wissen vom Fremden genutzt wird, um die im Vergleich mit den ‚barbarischen‘ Verhaltensweisen ‚exotischer‘ Völker nicht minder töricht oder inhuman erscheinenden europäischen Sitten zu verspotten.

Die Ausführungen von *Michaela Holdenried* sind den völkerkundlich-anthropologischen Reflexionen Christoph Martin Wielands in dessen erstmals 1770 publizierten *Beyträgen* gewidmet: Herausragende Bedeutung kommt dabei zum einen der wohlwollend-kritischen Auseinandersetzung mit Rousseau zu, zum anderen der gegenüber der Erstfassung erheblich veränderten Anordnung der Textsammlung in den *Sämtlichen Werken* von 1795. So relativiere Wieland die Rousseau'sche These von der Degeneration des Menschengeschlechts seit dem Austritt aus dem Naturzustand, indem er ihr ein Geschichtsmodell entgegenhalte, das keine Unilinearität substriert, sondern im Rekurs auf neuere Reiseberichte – etwa auf denjenigen Georg Forsters – Ungleichzeitigkeiten und nachholende Entwicklungen in den Fokus rückt. Wielands Re-Arrangement der *Beyträge* dagegen hat nach Holdenried zur Folge, dass diese in origineller Weise am Diskurs um die (Un-)Zugänglichkeit der tieferen Schichten des menschlichen Bewusstseins teilhaben. An rhetorischer und argumentativer Durchschlagskraft gewinne die gleichsam erfahrungsseelenkundliche Analyse des psychisch Fremden dadurch, dass sie eng mit dem Problem des kulturell Fremden verflochten wird: In Anlehnung an den Kulturanthropologen James Clifford verwendet Holdenried in diesem Zusammenhang den Begriff der ethnopsychologischen Allegorie. Insgesamt erweise sich Wieland als ein für die aufklärerische Menschenkunde zentraler Autor, dessen Positionen entgegen einer gängigen Praxis nicht einfach als eklektisch und dilettantisch abgetan werden dürfen.

Olav Krämer wendet sich der Frage zu, wie in Johann Wilhelm Ludwig Gleims lehrhaftem Gedichtzyklus *Halladat oder Das rothe Buch* (1774/75) völkerkundlich-anthropologische Kenntnisse über die islamische Religion und Kultur adaptiert und transformiert werden. Unter Berücksichtigung der 1773 und 1775 in zwei Auflagen erschienenen und mit ausführlichen Vorreden versehenen Koranübersetzung Friedrich Eberhard Boysens, deren Entstehung Gleim zum Verfassen von *Halladat* angeregt hatte, demonstriert Krämer, dass mit der literarischen Ver-

arbeitung des zeitgenössischen Wissens über den Islam eine Entspezifizierung eben dieses Wissens einhergeht: Die Szenerie von Gleims Gedichten sei zwar ‚morgenländisch‘ geprägt, ohne dass sich jedoch konkrete Referenzen auf einzelne Elemente der fremden Religion und Kultur darin finden ließen. Dies führt Krämer keineswegs auf ein mangelndes Interesse Gleims am Islam zurück, sondern auf den Einfluss theologisch-philosophischer sowie dichtungstheoretischer Debatten der Zeit: Wie er mit Blick auf Gleims Konzeption der lyrischen Sprecherfigur als ‚Seher‘ und seiner Anknüpfung an zeitgenössische Diskussionen um die Vernunftreligion und die Inspirationslehre deutlich macht, sind es vor allem Problemzusammenhänge der Aufklärung selbst, die bei ihm im orientalischen Gewand verhandelt werden.

Stefan Hermes untersucht in seinem Beitrag, auf welche Weise Jakob Michael Reinhold Lenz am aufklärerischen Diskurs um die völkerkundlich-anthropologischen Unterschiede zwischen den europäischen Nationen partizipierte. Zu diesem Zweck wird zunächst das (nicht nur) um 1800 weit verbreitete Konzept des ‚Nationalcharakters‘ rekonstruiert, wobei das Hauptaugenmerk auf den Frühschriften Herders liegt: Diese übten laut Hermes einen maßgeblichen Einfluss auf jene expositorischen Texte aus, in denen Lenz eine naturwüchsige Differenz zwischen französischer und deutscher Mentalität proklamiert. Allerdings habe Lenz seine essentialistische Haltung – ähnlich wie Herder – keineswegs konsequent beibehalten, sondern die Unvermeidbarkeit kultureller Hybridisierungen bisweilen durchaus eingeräumt: Dies dokumentiere nicht zuletzt das 1775 entstandene *Pandämonium Germanikum*, eine poetologische Farce, in der zahlreiche prominente Schriftsteller als (komische) Figuren auftreten. Denn zwar überschütete Lenz’ Drama vermeintlich ‚französierte‘ Autoren wie Gellert oder Weiße mit Hohn und Spott, doch unterlaufe just das ihnen zugeschriebene Verhalten – auf das sich der Mimikry-Begriff des postkolonialen Theoretikers Homi Bhabha anwenden lasse – jede auf Eindeutigkeit abzielende Grenzziehung zwischen den Völkern. Insofern entgeht das *Pandämonium Germanikum* nach Hermes der Gefahr, in plattem Nationalismus zu verharren, wozu auch der schon dem Titel ablesbare Umstand beitrage, dass es sich um ein dezidiert multilingual (und intertextuell) gestaltetes Stück handelt.

Inwiefern Herder seine naturalistisch fundierte Poetik des Volkslieds nicht auf der Basis der philosophisch-individualistischen, sondern der ethnologisch-kulturvergleichenden Anthropologie seiner Zeit begründete, zeigt *Jutta Heinz*. In einer synthetischen Darstellung der theoretischen Paratexte zu den einzelnen Volkslied-Sammlungen arbeitet sie heraus, dass Herder von Rousseaus Zivilisationskritik ausging und das Volkslied als natürlich-ursprüngliche Ausdrucksform verstand, die es erlaubt, fremde Völker durch eine Art von Innensicht kennenzulernen. Zugleich habe Herder anstelle des Auges das Ohr als Leitorgan der

Wahrnehmung zu etablieren gesucht und eine Kunstproduktion wie auch -rezeption zur Geltung bringen wollen, die statt des Autorparadigmas einen kollektiven Ursprung und eine kollektive Überlieferung voraussetzt. Abschließend zeichnet Heinz nach, wie sich das Volkslied nach Herder bei unterschiedlichen Ethnien zu einer Vielfalt poetischer Formen ausdifferenzierte. Am Beispiel mehrerer Hochzeitslieder aus der Sammlung von 1778 verdeutlicht sie, dass diese Herders Idealtypus des naiven Volkslieds allerdings nur bedingt entsprechen, indem sie vielmehr eine kontinuierliche ästhetische Entwicklung bis hin zu elaborierten Kunstgebilden abbilden. Darin habe Herder jedoch ausdrücklich keine Höherentwicklung, sondern ein Zeugnis der Gemeinsamkeit zwischen einfacher Volks- und avancierter Kunstliteratur erkannt.

Die ausgeprägte China-Mode, der um 1800 zahlreiche europäische Autoren anhängen, bildet den Ausgangspunkt der Darlegungen von *Christopher Meid*. So habe man das ‚Reich der Mitte‘ im Anschluss an ältere Auffassungen – etwa von Christian Wolff und Voltaire – einerseits zum Ursprung größter Weisheit und wahrer Tugend verklärt, andererseits aber auch zunehmend als bizarren Kulturraum und als Hort des Despotismus diffamiert: In beiden Fällen sei jedoch vorwiegend auf ein festes Repertoire stereotyper Zuschreibungen rekurriert worden, anstatt die tatsächliche Auseinandersetzung mit der chinesischen Kultur zu suchen. Angesichts dessen schreibt Meid der populären Lyrik des Aufklärers Gottlieb Konrad Pfeffel insofern einen besonderen Stellenwert zu, als sie sehr wohl auf Versatzstücke chinesischer Überlieferung Bezug nimmt, wie sie ihrem Autor vor allem aus französischsprachigen Quellen bekannt waren. Indes pflegte Pfeffel einen sehr freien Umgang mit seinen Vorlagen, was Meid an drei Gedichten über die Elternliebe der Chinesen exemplarisch belegt. Dabei kann er im Einzelnen nachweisen, dass Pfeffels Lehrdichtungen zwar ein spezifisches völkerkundliches Wissen integrieren, dieses aber in höchst variabler Weise instrumentalisieren, um eine allgemeine, die menschlichen Affekte aufwertende Tugendlehre zu vermitteln. Mithin seien die Texte durch einen Widerstreit von kulturellem Relativismus und ethischem Universalismus geprägt, sodass sich kein homogenes, einseitig sinophiles oder sinophobes China-Bild aus ihnen extrahieren lasse.

Ralph Häfner geht in seinem Beitrag zur Diskussion um den orientalischen Despotismus im Umkreis von Schillers *Geisterseher*-Fragment (1789) von der nicht zu vernachlässigenden Bedeutung aus, die Armenien als einem Erinnerungsort an den biblischen Garten Eden innerhalb des aufklärerischen Diskurses um das kulturell Fremde zufällt. Das eschatologische Modell einer Abfolge von paradiesischem Urzustand, Vernichtung und Wiederherstellung des Paradieses gewinne in Schillers Figur des mysteriösen Armeniers eine Präsenz, die zugleich uralte Weisheitstraditionen wie die chaldäische Magie, die jüdische Kabbala und ägyptische Geheimlehren evoziere. Vor diesem Hintergrund verortet Häfner Schillers Roman-

fragment detailliert im Kontext von Jean Terrassons Ägyptenroman *Sethos* (1731), Louis Claude de Saint-Martins politischer Abhandlung *Des erreurs et de la vérité* (1774) und Nicolas Antoine Boulangers *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761). Der *Geisterseher*, so das Ergebnis von Häfners Studie, schreibt sich in eine komplexe Debatte ein, in der verschiedene Problemlagen der zeitgenössischen ‚politischen Theologie‘ erörtert werden, die um das Verhältnis zwischen intelligiblem Prinzip und zivilgesellschaftlichen Gesetzen kreist. Dies geschehe vor allem dadurch, dass Schillers Text den für das Zeitalter der Aufklärung insgesamt charakteristischen Konflikt von Skeptizismus und Mystizismus literarisch gestaltet.

Der Aufsatz von *Sebastian Kaufmann* widmet sich Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) und Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), um an diesen Werken die Verbindungen zwischen völkerkundlicher Anthropologie und ästhetischer Theorie um 1800 herauszuarbeiten. Zunächst thematisiert Kaufmann den Rekurs auf den ‚exotischen Wilden‘ in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ und beleuchtet auf der Folie von Kants hierarchischer Rassentheorie die dort aufgestellten anthropologisch-ästhetischen Thesen über die Unfähigkeit des ‚Wilden‘ zur Erfahrung des Schönen und Erhabenen. Darüber hinaus werden die argumentationslogischen Inkonsistenzen aufgezeigt, die sich angesichts des kantischen Theorems von der Interessellosigkeit des ‚reinen Schönheitsurteils‘ aus dem Versuch ergeben, in § 41 der *Kritik der Urteilskraft* ein triadisches Modell der ästhetischen Zivilisierung des Menschen zu entwickeln, das vom ‚barbarischen Geschmack‘ der ‚Wilden‘ bis zum ‚verfeinerten Geschmack‘ der kultivierten Europäer reicht. Diese Problematik weist Kaufmann daraufhin als wichtigen Bezugspunkt für Schillers Konzept des ‚Wilden‘ in den fünf letzten *Ästhetischen Briefen* aus, die dadurch als kritische Reaktion auf § 41 der *Kritik der Urteilskraft* lesbar werden: Indem Schiller die Mängel von Kants Argumentation zu beheben sucht, so Kaufmanns zentrale These, gelangt er zu einer entschiedenen Aufwertung des ethnisch ‚Primitiven‘. Denn Schiller entwickle ein ebenfalls dreistufiges Modell der ästhetischen Bildung, das aber im Gegensatz zu demjenigen Kants bereits dem ‚Wilden‘ ein interesseloses Wohlgefallen am Schönen zuspricht und damit gewissermaßen die ‚ganze Menschheit‘ in das anthropologisch-ästhetische Konzept des ‚ganzen Menschen‘ einbezieht.

Den Nexus von (völkerkundlicher) Anthropologie und (sphärischer) Astronomie im Werk Friedrich Hölderlins nimmt *Alexander Honold* in den Blick. Dabei verdeutlicht er anhand der Elegie *Der Wanderer* (1796/97), dass Hölderlin den Verlauf der menschlichen Natur- und Kulturgeschichte im Rückgriff auf astronomische Gesetzmäßigkeiten und daraus resultierende Klimadifferenzen darstellt: Das Sprecher-Ich schildert eingangs seine Durchquerung lebensfeindlicher Heiß- und Eiswüsten, ehe es zur Feier der gemäßigten, distinkte Jahreszeiten aufwei-

senden Erdregionen anhebt. Deren geographisch-klimatische Eigenschaften habe Hölderlin, wie im 18. Jahrhundert weithin üblich, im Sinne einer säkularisierten Theodizee in Anspruch genommen und als Ausdruck kosmisch prästabiler Rationalität gewertet. Entsprechend werde die spezifisch verschiedene Entwicklung der Völker im *Hyperion*-Roman (1797/99) aus dem nichtintentionalen Wirken physischer Kräfte hergeleitet. Wie Honold einsichtig macht, orientiert sich Hölderlin an Theoremen Montesquieus, Rousseaus und Herders, wenn er seinen Protagonisten die jeweiligen klimatischen Bedingungen als Hauptursache für den beispiellosen Aufstieg der attischen Kultur wie auch für den Hang der Ägypter und Goten zur Despotie identifizieren lässt.

Der komparatistisch ausgerichtete Beitrag von *Robert Krause* führt vor, inwiefern die Heranziehung des (ursprünglich militärisch konnotierten) Begriffs des Synkretismus erlaubt, wesentliche Aspekte der Sizilien-Dramen Voltaires, Goethes und Schillers zu erschließen. So gestalte Voltaire in seinem *Tancred* (1760) jene Mischung aus christlichen und muslimischen Traditionsbeständen, die für die gesellschaftlichen Verhältnisse im mittelalterlichen Sizilien charakteristisch war: Diese Manifestation religiöser und kultureller Hybridität hatte er schon vier Jahre zuvor im *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* zur bedauerlichen Verfallserscheinung erklärt. Goethe wiederum sei es mit seiner 1801 abgeschlossenen Übersetzung bzw. Nachdichtung von Voltaires Tragödie nicht zuletzt darum gegangen, deren interreligiöse und interkulturelle Dimension noch stärker zu akzentuieren und partiell zu aktualisieren: Zu diesem Zweck rufe sein *Tancred* bestimmte Orient-Klischees auf, die dann jedoch als zutiefst fragwürdige Zuschreibungen markiert werden. Schillers *Braut von Messina* (1803) schließlich überbiete den Synkretismus der beiden anderen Sizilien-Dramen dadurch, dass der Text nicht nur Referenzen auf das Christentum und den Islam, sondern auch auf die Mythologie der griechischen Antike enthält. Dem korrespondiert nach Krause Schillers vieldiskutierte formalästhetische Entscheidung, anstelle der Ritterrunde Voltaires und Goethes einen zweigeteilten (antiken) Chor auftreten zu lassen.

Wie sich das um 1800 modische Interesse an völkerkundlichen Stoffen auf das deutsche Unterhaltungstheater zwischen Klassik und Romantik auswirkte, untersucht *Alexander Košenina* an August Klingemanns Geschichtsdrama *Columbus* aus dem Jahr 1808. Das Stück inszeniere die interkulturelle Erstbegegnung in der Karibik in kolonialismuskritischer Perspektive als Aufeinandertreffen von ‚zivilisierten‘ Europäern und ‚unverbildeten‘ Insulanern, welche die vermeintliche kulturelle Überlegenheit der ‚Entdecker‘ zunächst anerkennen. Doch als die Spanier im Goldrausch zu rauben und zu morden beginnen, wandelt sich das Bild, das die indigene Bevölkerung von ihnen hat: Sie erscheinen nicht länger als übermächtige Götter, sondern als verbrecherische Menschen, gegen die man sich wehren kann und muss. Lediglich Kolumbus selbst werde bei Klingemann zum

integren ‚großen Mann‘ erhoben, der die Insulaner vor den habgierigen Europäern zu schützen sucht. Abweichend von der Geschichtsschreibung erhält er am Ende eine neue Chance zur ‚humanen‘ Kolonialisierung Amerikas, was Košenina auf die konzeptionelle Ausrichtung des Dramas an populären Legenden statt an historischen Quellen zurückführt und an die Wirkungsintention einer moralischen Selbstverständigung im vorkolonialen Deutschland gebunden sieht.

Der Aufsatz von *Dieter Heimböckel* zu Heinrich von Kleist weist nach, dass dessen Œuvre zwar an der in der Aufklärung begonnenen literarischen Neuerung der Welt teilhat, deren Grundannahmen aber dementiert: Als Vergleichspunkt fungiert auch hier die Anthropologie Herders, die wesentlich von einem Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Relativismus geprägt sei. Festhalten lasse sich jedoch, dass Herder das Verstehen fremder Kulturen für prinzipiell möglich erachtet – was auf Kleist keineswegs zutreffe: Vielmehr werde das kulturell Andere von diesem vornehmlich thematisiert, um Nichtverstehen und Nichtverstehbarkeit zu verhandeln. Ein einheitsstiftendes Prinzip, das die Menschen miteinander verbindet, tritt laut Heimböckel also nicht mehr zutage; stattdessen bestimme Kleists fundamentale Erkenntnis- und Sprachskepsis, wie sie in der sogenannten Kant-Krise beispielhaft zum Ausdruck kommt, auch seinen literarischen Umgang mit Kulturdifferenzen. Die sich daraus ergebende Poetik des Befremdenden (und des Unerhörten) erhellt Heimböckel anhand der Novellen *Das Erdbeben in Chili* (1807) und *Die Verlobung in St. Domingo* (1811) sowie mit Blick auf das *Penthesilea*-Drama (1808). Im Zuge dessen veranschaulicht er, dass kulturelle Grenzen – wie auch Grenzen zwischen den Geschlechtern oder Generationen – bei Kleist zwar allgegenwärtig, aber stets äußerst instabil sind, sodass sich letztlich keine klar voneinander geschiedenen Ordnungen ergeben. Demnach stelle Kleists kultureller Relativismus die eigenen Prämissen radikal zur Disposition; erst dadurch aber gewinne sein Schreiben jene ästhetische Energie, die Grenzen zieht, um sie zu überschreiten.

Beschlossen wird der Band durch den Beitrag von *Maximilian Bergengruen* zur Figur der ‚Zigeunerin‘ in E.T.A. Hoffmanns Erzählung *Das öde Haus* (1817). Bergengruen rekonstruiert einleitend die Kernbestandteile des neuzeitlichen Diskurses um die ‚Zigeuner‘ und unterstreicht dabei, dass es noch im frühen 19. Jahrhundert üblich war, die Angehörigen dieser Minderheit zum negativen Gegenbild der ‚edlen Wilden‘ in Übersee zu stilisieren. So habe man den ‚Zigeunern‘ weiterhin einen natürlichen Hang zu teuflischer Zauberei und ruchloser Kriminalität attestiert – ungeachtet der seit der Aufklärung unternommenen Versuche, derartige Zuschreibungen ins Reich der Fabel zu verweisen. Auch in zahlreichen Werken der Romantik seien die genannten Stereotype präsent; dort aber werden sie laut Bergengruen gerade nicht bestätigt, sondern im Gegenteil immer wieder unterlaufen: Ebendies lasse sich am *Öden Haus* insofern demonstrieren, als die

darin auftretende Zigeunerin zwar etliche pejorative Klischees erfülle, aber zugleich mit dem Literaturkonzept der Romantik assoziiert werde. Dies geschehe dadurch, dass Hoffmann mit der Figur spezifische Vorstellungen von Psychologie und animalischem Magnetismus verknüpft, die er andernorts – beispielsweise im *Sandmann* (1816) – auch mit dem romantischen Poeten in Verbindung bringt. Damit bezeuge seine Behandlung der ‚Zigeuner‘-Thematik die Verschränkung des zeitgenössischen Wissens vom ‚ganzen Menschen‘ mit dem von der ‚ganzen Menschheit‘ auf prägnante Weise.

Die im vorliegenden Band versammelten Aufsätze basieren mehrheitlich auf den Vorträgen einer gleichnamigen Konferenz, die vom 22. bis zum 24. November 2012 am Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) stattgefunden hat. Für die Gelegenheit, die Tagung an diesem Ort zu veranstalten, danken wir dem damaligen Sprecher des FRIAS-Direktoriums, Prof. Dr. Werner Frick, und der wissenschaftlichen Koordinatorin der School of Language and Literature, Dr. Gesa von Essen. Überdies gilt unser Dank den FRIAS-Mitarbeiterinnen Simone Erdenberger und Heike Meier sowie dem Forschungsassistenten Aron Sayed für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz. Dafür, dass deren Ergebnisse nun auch nachlesbar sind, danken wir dem (anonymen) Gutachterduo und dem Herausgebertrio der Reihe *linguae & litterae*. Vor allem aber möchten wir uns herzlich bei den Beiträgerinnen und Beiträgern bedanken, und zwar sowohl für ihre Aufsätze als auch für die produktive Zusammenarbeit während des Redaktionsprozesses.

Sebastian Treyz, Basel

Amüsement und Repression

Der Stachel des Fremden im Lustspielsdiskurs der Aufklärung

Die vorliegende Untersuchung soll anhand der Interpretation ausgewählter Szenen aus Luise Gottscheds *Die Hausfranzösin, oder die Mammzell* (1744) aufzeigen, inwiefern die Modellierung kultureller Differenz im Lustspielsdiskurs der Aufklärung bisweilen zur imaginären Ausbildung und ästhetischen Erprobung einer prekären Utopie der ganzen Menschheit avancierte. Anschließend an Forschungen zur „anthropologischen Theaterkultur“¹ liegt der Fokus dabei auf medial vermittelten Fremdheitserfahrungen und ihrer strategischen Alterisierung.² Auf der Handlungsebene des Dramas wird der soziokulturelle Konflikt zwischen Deutschen und Franzosen durch den gezielten Einsatz von Klischees und Stereotypen gestaltet, die mittels Spott, Schimpf und Hohn normative Inklusions- und Exklusionspraktiken vollziehen. Die xenophobe Haltung der deutschen *dramatis personae* lässt sich als Abwehrreaktion einer Lachgemeinschaft beschreiben,³ die im kollektiven Amüsement ihre vermeintliche Tugendhoheit als Unterscheidungsmerkmal propagiert, um eine Konsolidierung ihres Wertehorizonts vorzunehmen. Diese Strategie findet ihre medienpolitische Entsprechung im Verlachkorrektiv der Gottsched'schen Lustspielpoetik: Mittels der persuasiv geführten Antipathienlenkung soll der im Stück gegenüber dem Fremdartigen eingenommene repressi-

1 Alexander Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin 2008, S. 148.

2 Vgl. Alexandra Böhm/Monika Sproll, „Einleitung“, in: Dies. (Hrsg.), *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800*, Würzburg 2008, S. 7–26.

3 Vgl. Horst Turk, „Kulturgeschichte und anthropologische Bedingungen des Lachens“, in: Thorsten Unger/Brigitte Schultze/Horst Turk (Hrsg.), *Differente Lachkulturen? Fremde Komik und ihre Übersetzung*, Tübingen 1995, S. 299–317, hier S. 313: „Die Gattungen der Komik sowie die institutionalisierten Plätze ihrer Ausübung wie Fernsehen, Film, Theater, Kabarett und eben die Literatur selbst sind bewährte Felder einer [...] Nationalisierung oder Internalisierung der Lachkonventionen, Lachinterpretationen und Lachdispositionen. Daß zur *vis comica* die Normverletzung und die Grenzüberschreitung gehören, dürfte für alle Lachszenarien in allen Kulturen gelten, ebenso aber auch die idiosynkratische Besetzung, mit der die jeweilige Art der Grenzüberschreitung überwacht wird.“ Zum Terminus der ‚Lachgemeinschaft‘ vgl. Werner Röcke/Hans Rudolf Velten (Hrsg.), *Lachgemeinschaften: Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York 2005, und Manfred Pfister, „Inszenierungen des Lachens im Theater der Frühen und Späten Neuzeit“, in: Werner Röcke/Helga Neumann (Hrsg.), *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Paderborn 1999, S. 215–236.

ve Gestus der Belustigung von den Zuschauern im Theater nachvollzogen und eingeübt werden. Hierdurch formiert sich das Publikum zu einem inkorporierten Sozialsystem,⁴ dessen Mitglieder ihre Gruppenzugehörigkeit in vorgeblicher Überlegenheit affektiv kommunizieren. Während diese Verlachgemeinschaft den fingierten Kulturkontakt zum Ausweis der eigenen Sittsamkeit nutzt, erklärt sie sich selbst zum imaginären Kollektiv der Nation und sogar der ganzen Menschheit.⁵

Die angestellten Überlegungen schließen dabei an die *opinio communis* der Forschung an, der gemäß die genretypologischen Verschiebungen im Lustspieldiskurs zwischen Aufklärung und Empfindsamkeit einen signifikanten Wandel im Umgang mit nationalen Images bezeugen.⁶ Wie Ruth Florack bemerkt hat, gilt es bei der Analyse von Nationaltopoi die figurespezifischen Aussagen nicht nur akribisch auf die textimmanent aufgerufenen Oppositionsraster hin zu beleuchten, sondern darüber hinaus nach den Funktionsbedingungen der unterschiedlichen Formate zu fragen, in denen Nationalstereotype zum Einsatz kommen.⁷ Entspre-

4 Vgl. hierzu Rudolf Stichweh, *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 2010, S. 153 u. S. 156: „Indem [Sozialsysteme] den jeweiligen Typus von Kommunikation monopolisieren, schließen sie sich auf dieser Basis operational gegenüber ihrer gesellschaftlichen Umwelt. [...] Die Semantik und die Soziologie des Fremden beschreiben offensichtlich eine Welt, die aus sozialen Systemen besteht, die man ‚inkorporierte soziale Systeme‘ nennen könnte, also Systeme mit klaren Mitgliedschaftskriterien und daraus resultierender sozialer Schließung. Indem sie Fremde inkludieren und exkludieren, definieren diese Sozialsysteme gleichzeitig das, was man legitimerweise als ihre ‚kollektive Identität‘ bezeichnen kann.“

5 Vgl. Helmut J. Schneider, *Genealogie und Menschheitsfamilie. Dramaturgie der Humanität von Lessing bis Büchner*, Berlin 2011, S. 18.

6 Vgl. Gonthier-Louis Fink, „Baron de Thunder-ten-tronckh und Riccaut de la Marlinière. Nationale Vorurteile in der deutschen und französischen Aufklärung“, in: Lothar Jordan/Bernd Kortländer/Fritz Nies (Hrsg.), *Interferenzen. Deutschland und Frankreich: Literatur, Wissenschaft, Sprache*, Düsseldorf 1993, S. 24–51; Horst Steinmetz, „Idee und Wirklichkeit des Nationaltheaters. Enttäuschte Hoffnungen und falsche Erwartungen“, in: Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Volk – Nation – Vaterland*, Hamburg 1996, S. 141–150; Gonthier-Louis Fink, „Prolégomènes à une histoire des stéréotypes nationaux franco-allemands“, in: *Francia*, 30/2003, 2, S. 141–157, und Ruth Florack, „Nationalcharakter als ästhetisches Argument“, in: Jens Häselser/Albert Meier (Hrsg.), *Gallophobie im 18. Jahrhundert. Akten der Fachtagung vom 2./3. Mai 2002 am Forschungszentrum Europäische Aufklärung*, Berlin 2005, S. 33–48.

7 Vgl. Ruth Florack, *Bekannte Fremde. Zu Herkunft und Funktion nationaler Stereotype in der Literatur*, Tübingen 2007, S. 7–32, und Nina Birkner, „Der ‚närrische‘ Franzose. Zur Funktion des kulturellen Stereotyps im Lustspiel des 18. Jahrhunderts“, in: Raymond Heitz u.a. (Hrsg.), *Gallophobie und Gallophobie in der Literatur und den Medien in Deutschland und Italien im 18. Jahrhundert*, Heidelberg 2011, S. 181–194. Wie Birgit Neumann angemerkt hat, sind nationale Stereotype deshalb auch als transmediale Phänomene zu begreifen, die durch „ein Spektrum kultureller Medien zirkulieren und durch intermediale Prozeduren zueinander in Beziehung der Konsistenz-

chend soll in diesem Beitrag der sich auf der Bühne abspielenden Sympathie- und Antipathienlenkung nachgegangen und demonstriert werden, inwiefern die Wirkungsästhetik der Verlachkomödie über ihre Belustigungs- und Erbauungseffekte ebenjene Aufklärungsmaßnahmen sanktioniert, die im Lustspiel als Verfahren der Aneignung und Ausschließung des Fremden rigide durchgesetzt werden. Die abwertenden Stereotype werden im Verlachtheater zum Zweck einer Tugenddidaxe aufgerufen, die den Rezipienten mit dem unschädlich gemachten Stachel des Fremden konfrontiert.⁸ Der Fokus liegt demnach auf dem disziplinierenden Moment der Typenkomödie, die in der Allianz der Lachenden „eine kleine Zahl von Leuten in einer dunklen Höhle“⁹ zum Surrogat der ganzen Menschheit erhebt.

I Gefühlsspielräume im Parterre

Die Theaterpraxis der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist von einem optimistischen Erziehungsanspruch durchwoben, der das Zuschauerkollektiv als moralischen Exerzierplatz begreift: Der affektive Selbstbezug des Einzelnen soll dabei als Mediator einer auf wechselseitige Anteilnahme und Anerkennung ausgerichteten Erprobung von Gemeinschaftserfahrung dienen, um das Individuum zum gesellschaftsfähigen Subjekt auszubilden. Auf dieser Basis wird das Theater etwa in Johann Georg Sulzers *Allgemeiner Theorie der schönen Künste* (1771–74) zum konstitutiven Medium einer zivilisierten Gemeinschaft erhoben: Aufgrund der ihm eigenen Tendenz zu „gesellschaftlicher Vereinigung“¹⁰ könne das Schauspiel seine unterhaltende bzw. nützliche Wirkungskraft in einer „Menge der Zuschauer“¹¹ entfalten und dieser „auf öffentliche Tugend abzielende Gesinnungen und Entdeckungen ein[]pflanzen“.¹²

bildenden Auslegung, Kommentierung, Reflexion oder Revision gesetzt werden.“ (Birgit Neumann, *Die Rhetorik der Nation in britischer Literatur und anderen Medien des 18. Jahrhunderts*, Trier 2009, S. 46).

8 Im Sinne von Bernhard Waldenfels wird die Inanspruchnahme durch das Fremde in der Metapher des *Stachels* als eine Herausforderung für das Selbstverständnis begriffen, die sich zwischen Aneignung und Enteignung entfaltet. Vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 21991, S. 57–71.

9 Jean-Jacques Rousseau, „Brief an Herrn d’Alembert über seinen Artikel ‚Genf‘ im VII. Band der Enzyklopädie und insbesondere über den Plan, ein Schauspielhaus in dieser Stadt einzurichten“, in: *Schriften*, Bd. 1, Henning Ritter (Hrsg.), München 1978, S. 333–474, hier S. 461 f.

10 Johann Georg Sulzer, „Schauspiel“, in: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste. Vierter Theil*, Leipzig 21794, S. 253–262, hier S. 254.

11 Ebd., S. 255.

12 Ebd., S. 261.

Sobald die Menschen durch das gesellschaftliche Leben ihren Gesichtskreis erweitert, und ihre innere Wirksamkeit vermehrt haben, wird ihnen der gedankenlose Zustand [...] unerträglich. Nur der noch halb wilde Mensch, der sich wenig über das Thier empor gehoben hat, kann einen solchen Zustand der Gedankenlosigkeit ertragen. [...] Es ist gewiß, daß der Mensch in keinerley Umständen lebhafterer Eindrücke und Empfindungen fähig ist, als bey dem öffentlichen Schauspiel. [...] Nichts in der Welt ist ansteckender und kräftiger wirkend, als Empfindungen, die man an einer Menge Menschen auf einmal wahrnimmt.¹³

Sulzers Schauspiel-Artikel dokumentiert die enge Verflechtung der anthropologischen und ästhetischen Diskurse um 1800, indem er die physiologische Wirksamkeit des Theaterbesuchs mit der graduellen Kultivierung von intelligiblen Anlagen des Menschen verknüpft. Das Theater wird – wider die „frommen Eiferer und finstern Moralisten“¹⁴ – zum institutionellen Bürgen einer Gemeinschaftlichkeit verklärt,¹⁵ der Identitätsstiftung durch die harmonische Korrespondenz der Emotionen im Zuschauerraum befördert: „Man sollte denken, daß jeder einzelne Zuschauer das, was alle andre zu gleicher Zeit fühlen, in sich vereinige.“¹⁶ Das gemeinsame Fühlen verstärkt die Dynamik des „gemeinschaftlichen Kanals“, den Schiller am Ende seiner Schaubühnenrede unter der Ägide einer Verbrüderung der Zuschauer zu *einem* Geschlecht entwirft, da „jeder einzelne [im Theater] die Entzückungen aller [genießt], und seine Brust [...] nur ‚einer‘ Empfindung Raum [gibt] – es ist diese: ein ‚Mensch‘ zu sein.“¹⁷ Die von Sulzer und Schiller entfaltete Argumentation speist sich aus einer Verschiebung der ethischen Legitimation der Künste in einen genuin ästhetisch-anthropologischen Erfahrungshorizont, in dem die während der Aufführung freigesetzte Ekstase als ein Indiz der Menschlichkeit gefeiert wird.¹⁸

¹³ Ebd., S. 254.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Anhand dieser Wirkungsabsicht differenziert Sulzer auch die „verschiedenen Gattungen des Schauspieles“ nach „blos belustigenden und unterhaltenden“ Stücken, die lediglich auf „Zeitvertreib“ zielen, und nach solchen, die „zwar den äußern Schein der blosen Ergötzlichkeit hätten, in der That aber auf Unterricht und Bildung der Gemüther abzielten.“ Als dritte Gattung bestimmt er darüber hinaus Stücke, welche „ein besonderes Nationalinteresse zum Grunde hätten, und nur bey besondern Feyerlichkeiten auf einen wichtigen ihnen gemäßen Zweck abzielten.“ Letztere seien besonders geeignet, über das Sujet eines „Nationalstoffs“ die durch die „Festlichkeit“ bereits „erwärmten Gemüther“ kollektiv zu bewegen und „patriotische[] Träume“ zu realisieren. Ebd., S. 259 f.

¹⁶ Ebd., S. 255.

¹⁷ Friedrich Schiller, „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?“, in: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, Wolfgang Riedel (Hrsg.), München/Wien 2005, S. 818–831, hier S. 831.

¹⁸ Vgl. Frank Möller, „Das Theater als Vermittlungsinstanz bürgerlicher Werte um 1800“, in: Hans-Werner Hahn/Dieter Hein (Hrsg.), *Bürgerliche Werte um 1800. Entwurf – Vermittlung –*

Um das Fortbestehen der inszenierten Normen über die Abendvorstellung hinaus zu garantieren, zielten die Dramenpoetiken der Frühaufklärung hingegen noch darauf ab, die emotionalen Energien des Publikums zugunsten eines Moraltransfers zu nutzen: Der affizierbare Körper erscheint darin nur als idealer Umschlagplatz und nicht als das Ideal selbst. Gegen die unkontrollierte Zirkulation der Leidenschaften wurde ein feingesponnenes *movere*-Programm entwickelt,¹⁹ das auf eine rigide Lenkung der Affekte und Wahrnehmungsmuster getrimmt war, damit der spielerisch auf der Bühne vorgeführte Tugenden- und Lasterkatalog vom Zuschauer moralisch ernstgenommen wird. Das Probehandeln geht dabei mit körperlichen Resonanzen einher, die als leibhaftige Zeugnisse des *homme de bien* verstanden werden. Folglich wird die Inszenierung von Mustern des richtigen oder angemessenen Fühlens nicht nur auf der Bühne moralisch nobilitiert – man denke an die zeitgenössischen Debatten um eine Reform der Schauspielkunst oder an die Kontroverse um den Gefühls- und Reflexionsschauspieler²⁰ –, sondern es wird ferner über die Rampe hinweg eine sublimierende Begrenzung von Gefühlsspielräumen im Parterre vollzogen.²¹ Letzteres erfolgt durch den Einsatz von (biopolitischen) Disziplinierungsstrategien, welche die psycho-physische Erregbarkeit der Zuschauerschaft kanalisieren und eine bereinigte Emotionalität als Erkennungszeichen der gruppenspezifischen Zugehörigkeit veranschlagen. Was während der konkreten Aufführung allzu oft durch eine

Rezeption, Köln 2005, S. 193–210, und Carsten Zelle, „Querelle du théâtre: Literarische Legitimationsdiskurse (Gottsched – Schiller – Sulzer)“, in: *German Life and Letters*, 62/2009, 1, S. 21–38.

19 Vgl. Ulrike Zeuch, „Der Affekt – Tyrann des Ichs oder Befreier zum wahren Selbst? Zur Affektenlehre im Drama und in der Dramentheorie nach 1750“, in: Erika Fischer-Lichte/Jörg Schönert (Hrsg.), *Theater im Kulturwandel des 18. Jahrhunderts. Inszenierung und Wahrnehmung von Körper – Musik – Sprache*, Göttingen 1999, S. 69–90; Caroline Torra-Mattenkloft, „Die Seele als Zuschauerin. Zur Psychologie des ‚movere‘“, in: Fischer-Lichte/Schönert (Hrsg.), *Theater im Kulturwandel des 18. Jahrhunderts*, S. 91–108, und Christian Neuhuber, *Das Lustspiel macht Ernst. Das Ernste in der deutschen Komödie auf dem Weg in die Moderne: von Gottsched bis Lenz*, Berlin 2003.

20 Vgl. Alexander Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur ‚eloquentia corporis‘ im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995, und Michael Bernsen, „Körpersprache als Bedingung authentischer Subjektivität? Ein Problem der englischen und französischen Empfindsamkeit“, in: Rudolf Behrens/Roland Galle (Hrsg.), *Leib-Zeichen. Körperbilder, Rhetorik und Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Würzburg 1993, S. 83–102.

21 Vgl. Matthias Luserke, *Die Bändigung der wilden Seele. Literatur und Leidenschaft in der Aufklärung*, Stuttgart/Weimar 1995; Rainer Ruppert, *Labor der Seele und Emotionen. Funktionen des Theaters im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Berlin 1995, und Georg-Michael Schulz, „Der Krieg gegen das Publikum. Die Rolle des Publikums in den Konzepten der Theatermacher des 18. Jahrhunderts“, in: Fischer-Lichte/Schönert (Hrsg.), *Theater im Kulturwandel des 18. Jahrhunderts*, S. 483–502.

Theaterpolizei durchgesetzt werden musste und zu weitreichenden Anordnungen führte, die das Verhalten der Zuschauer reglementieren sollten,²² wird also von den Poetiken paradigmatisch entfaltet. Folglich schieben sie dem Gefühlstumult einen Riegel vor, indem sie die Leidenschaften der Zuschauer in affektive Register einpassen, deren lebensweltliche Aktualisierung während des Theaterbesuchs eingeübt werden soll: Die Schaubühne übernimmt auf diese Weise die Funktion einer Normvermittlungsinstanz, die dem Rezipienten nicht nur prototypische Konfliktszenarien regulativ vor Augen führt, sondern ihm auch Sinn- und Wertorientierungen unterhalb der Reflexionsschwelle eintrichtert. Diese Doppelfunktion soll im Folgenden herausgestellt werden.

II Amüsement und Repression in Luise Gottscheds *Die Hausfranzösin*

Folgt man der von Lessing im 26. Stück seiner *Hamburgischen Dramaturgie* (1767–69) angesichts einer Aufführung der *Hausfranzösin* geäußerten Einschätzung, so erweist sich diese Komödie nicht nur als Petitesse der Bühnenkunst, sondern überdies als ein abgeschmacktes Gebilde äußerst fragwürdiger Provenienz: Unter „Gottschedischer Geburtshilfe“ entstanden, sei das – von Lessing nur ironisch als „Original“ apostrophierte – Machwerk „noch weniger, als nichts“, zumal sich die Verfasserin stark an Ludvig Holbergs Drama *Jean de France* (1722) orientierte, das bereits im zweiten Band der *Deutschen Schaubühne* (1741) in einer Übersetzung erschienen war: „[Das Stück] ist nicht allein niedrig, und platt, und kalt, sondern noch oben darein schmutzig, ekel, und im höchsten Grade beleidigend. Es ist mir unbegreiflich, wie eine Dame solches Zeug [hat] schreiben können.“²³ Solcherart despektierliche Reaktionen sind nicht allein durch einige vulgäre Szenen der Komödie motiviert, die – wie Bernd Blaschke in Anlehnung an Julia Kristeva mutmaßt – durch ihre „Fäkal- und Brechsatiere“ ein armseliges „Zeugnis der abjektiven Repulsion einer Autorin [gibt], deren Tagwerk

²² Vgl. Peter Heßelmann, *Gereinigtes Theater? Dramaturgie und Schaubühne im Spiegel deutschsprachiger Theaterperiodika des 18. Jahrhunderts (1750–1800)*, Frankfurt a.M. 2002, S. 238–245; Hans-Christian von Herrmann, *Das Archiv der Bühne. Eine Archäologie des Theaters und seiner Wissenschaft*, München 2005, S. 131–144, und Matthias Rothe, *Lesen und Zuschauen im 18. Jahrhundert. Die Erzeugung und Aufhebung von Abwesenheit*, Würzburg 2005, S. 156–180.

²³ Gotthold Ephraim Lessing, „Hamburgische Dramaturgie“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 6, Klaus Bohnen (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1985, S. 181–694, hier S. 308.

weitgehend aus der Übersetzung und Vermittlung von französischen Texten zur Instruktion einer deutschen Öffentlichkeit bestand.“²⁴

Die gegen Autorin und Werk gerichtete Polemik ist zudem als genuin ästhetischer Reflex von Lessings Kritik an der Gottsched'schen Lustspielprogrammatik anzusehen, deren Korrektivfunktion des Verlachens er in seiner Konzeption des Lächerlichen bekanntlich zurückwies: Der Lustgewinn im Theater solle von der beleidigenden Abwehrhaltung gegenüber den lasterhaften Typen in die selbst-reflexive Erprobung von Fertigkeiten überführt werden, die den Zuschauer in die Lage versetzen, sein Urteilsvermögen zu sensibilisieren.²⁵ Insofern richtet sich Lessings Argwohn nicht bloß gegen die derbe Szenerie des Lustspiels, sondern vielmehr gegen dessen ‚platte‘ Antipathienlenkung und beleidigende Verhöhnungsemphase, durch die kulturelle Stereotype und chauvinistische Vorurteile vermittelt und allenfalls am Rande in ihrer lächerlichen Ungereimtheit entlarvt werden. Ebendiese Nobilitierung xenophober Haltungen aber ist der *Hausfranzösin* sowohl auf der Handlungsebene als auch hinsichtlich ihres moraldidaktischen Anspruchs eingeschrieben: Indem das Drama gallophobe Tendenzen als nachahmungswürdige Haltung zu mobilisieren versucht, wird im Theater ein *horror alieni* entfacht, den die Gemeinschaft des sich belustigenden Publikums im Verlachen des Fremdartigen zelebriert.

Die erstmals im fünften Teil der *Deutschen Schaubühne* von 1744 abgedruckte Komödie weist ihre nationalpädagogische Tendenz bereits im Untertitel programmatisch aus: Ein „deutsches Lustspiel in fünf Aufzügen“ sei zu erwarten, dessen patriotische Botschaft Gottsched in seiner Vorrede auf einen moralischen Lehr-

24 Bernd Blaschke, „Anleihen und Verachtung. Luise Gottscheds französischer Komödienimport als Arbeit an einem deutschen Theater“, in: Marcel Krings/Roman Luckscheiter (Hrsg.), *Deutsch-französische Literaturbeziehungen. Stationen und Aspekte dichterischer Nachbarschaft vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Würzburg 2007, S. 71–86, hier S. 85. Zur Auseinandersetzung der Gottschedin mit Frankreich vgl. Helga Brandes, „Im Westen viel Neues. Die französische Kultur im Blickpunkt der beiden Gottscheds“, in: Gabriele Ball/Helga Brandes/Katherine R. Goodmann (Hrsg.), *Diskurse der Aufklärung. Luise Adelgunde Victorie und Johann Christoph Gottsched*, Wiesbaden 2006, S. 191–212, und Roland Krebs, „L.A.V. Gottsched und die Vermittlung der französischen Komödie“, in: Michel Espagne/Matthias Middell (Hrsg.), *Von der Elbe bis an die Seine. Kulturtransfer zwischen Sachsen und Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert*, Leipzig 1993, S. 90–104.

25 Vgl. Walter Hinck, *Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die Italienische Komödie. Commedia dell'arte und Théâtre italien*, Stuttgart 1965, S. 258, und Agnes Kornbacher-Meyer, *Komödientheorie und Komödienschaffen Gotthold Ephraim Lessings*, Berlin 2003, S. 81: „Während das Verlachen, der Spott den fehlerhaften Protagonisten vor den Normen einer Gruppe oder Gesellschaft gleichsam abstrafte und sich moralisch über ihn erhebt, sucht Lessing gerade dieses dem Verlachen innewohnende Moment der überlegenen Verachtung zu tilgen“.

satz hin dechiffriert, wenn er den didaktischen Wert des Stücks seiner „fleißigen Gehülfinn“²⁶ mit folgenden Worten hervorhebt:

Man wird vielleicht daraus das große Uebel einigermaßen einsehen lernen, das die seit funfzig bis sechzig Jahren in Deutschland eingerissene französische Kinderzucht gestiftet hat: durch welche gebohrne Deutsche von der Wiegen an, lüsterne Affen unsrer Nachbarn und Feinde; hergegen Verächter ihrer eigenen Aeltern, Freunde, Sitten und Landsleute, und überhaupt ihres ganzen Vaterlandes geworden.²⁷

Die paratextuelle Notiz funktionalisiert die Komödie als ein Befreiungsdrama, das der französischen Kulturhegemonie eine rigorose Absage zu erteilen sucht. Zwar spricht Gottsched der französischen Nation ihre „Verdienste“ nicht generell ab, doch tadelt er ihren Impetus, sich „für eine gebohrne Hofmeisterinn des menschlichen Geschlechts [aufzuwerfen], und hernach diejenigen Völker, welche das Joch ihrer Sitten und Eitelkeiten am gelehrigsten auf sich genommen [...] als dumme und einfältige Gumpel [zu] verachten“.²⁸ Über eine stigmatisierende Rhetorik wird die „heilsame[] Absicht“²⁹ untermalt, eine fiktive Austreibung jener schädlichen Elemente zu vollziehen, die in Form des ausländischen Gesinde(l)s den familialen Wertekanon des Bürgertums und seine Erziehungsansprüche unterlaufen hätten.³⁰ Die von Gottsched verwendete Metaphorik des Krankhaften wiederholt dabei die überreizten Abwehrreaktionen der deutschen Figuren, etwa wenn sich Herr Wahrmund in cholischer Manier über die im Hause seines Bruders angestellten Franzosen echauffert: „Die Galle läuft mir über [...] und ich möchte die Bestien alle zu Tode nasestüßern [...], wenn ich an

26 Johann Christoph Gottsched, *Die Deutsche Schaubühne. Dritter Theil*, Leipzig 1741, S. VI.

27 Johann Christoph Gottsched, *Die Deutsche Schaubühne. Fünfter Theil*, Leipzig 1744, S. 11.

28 Ebd. Zum ambivalenten Verhältnis der Gottscheds zu Frankreich vgl. Albert Meier: „Plus ultra! Johann Christoph Gottscheds gallophobe Gallophilie“, in: Heitz u.a. (Hrsg.), *Gallophilie und Gallophobie*, S. 195–205, und Helga Brandes, „Johann Christoph & Luise Adelgunde Victorie Gottsched und der deutsch-französische Aufklärungsdiskurs“, in: Jens Stüben (Hrsg.), *Ostpreußen – Westpreußen – Danzig. Eine historische Literaturlandschaft*, Oldenburg 2007, S. 237–258.

29 Johann Christoph Gottsched, *Die Deutsche Schaubühne. Fünfter Theil*, Leipzig 1744, S. 12.

30 Zum sozialen Status der Hausangestellten im 18. Jahrhundert vgl. Gotthardt Frühsorge/Rainer Gruenter/Beatrix Wolff Metternich (Hrsg.), *Gesinde im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1995. Die Erziehungspraxis im Kontext der bürgerlichen Familie rekonstruiert Ulrich Herrmann, „Erziehung und Bildung“, in: Notker Hammerstein/Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 2, München 2005, S. 97–133. Zur familialen Wertevermittlung vgl. Andreas Gestrich, „Familiale Werteerziehung im deutschen Bürgertum um 1800“, in: Hahn/Hein (Hrsg.), *Bürgerliche Werte um 1800*, S. 121–140.

den Schaden und Schimpf gedenke, den unsere französische Kinderzucht dem deutschen Vaterlande thut; so möchte ich bersten.“³¹

Die Immunisierungsansprüche richten sich im Stück allerdings nicht nur gegen die Fremdkörper, sondern setzen inmitten der Familie an: Das Laster einer hypertrophen Frankophilie soll als problematischer Auswuchs jener unvernünftigen Erziehungsmaßnahmen therapiert werden, die das abnorme Verhalten der Kinder begünstigt hätten. Für die tugendhaften Protagonisten speist sich das Unvernünftige aus der verblendeten Glorifizierung der französischen Kultur – „Je, du blinder Verehrer aller fremden Thorheiten“ (72) –, und es konkretisiert sich in der Anbiederung an den galant-höfischen Repräsentationskult.³² Um diesen vermeintlichen Untugenden entgegenzuwirken, werden sie mittels einer Kombination aus komischer Erniedrigung und patriotischem Ressentiment gebrandmarkt, wobei die Sanktion über ein adressatenbezogenes Verlachen erfolgt, das sich auf die Familienmitglieder und die Angestellten jeweils unterschiedlich auswirkt: Ein behrendes Hohngelächter der Älteren soll den eigenen Kindern ihre Frankreichbegeisterung austreiben und im gleichen Atemzug eine hämische Erniedrigung der eigentlichen Übeltäter vollstrecken. Die Belustigung erweist sich folglich sowohl als Erziehungsmaßnahme wie auch als Repressionsakt.

Der didaktische Spott entzündet sich vornehmlich an dem jungen Herrn Franz, dessen sprechender Name ja bereits auf seine Affinität zum Französischen hindeutet. Dieser wird vom – auf Geheiß der verstorbenen Mutter ins Haus genommenen – französischen Gesinde angespornt, eine Parisreise zu unternehmen. Die Abwesenheit der Mutter deutet die prekäre Übertragung der Erziehungshoheit auf die ausfranzösin bereits an, welche den pädagogischen Handlungsspielraum des Hausvaters limitiert.³³ Was den von seiner eigenen Familie als „sklavische[r] Fran-

31 Luise Adelgunde Victorie Gottsched, *Die Hausfranzösin, oder die Mammzell. Ein deutsches Lustspiel in fünf Aufzügen*, Nina Birkner (Hrsg.), Hannover 2009, S. 27. Zitate aus dem Lustspiel werden im Folgenden nach dieser Ausgabe im Fließtext nachgewiesen.

32 In ihrem Nachwort weist Nina Birkner auf den Umstand hin, dass die Kritik am Repräsentationskult die metonymische Verschiebung der Völkerkonkurrenz motiviert: „Der Unterschied zwischen zwei Wertsystemen, dem der höfischen *Gens de qualité* und dem der Kaufmannsfamilie“, begründet allererst die auf das Nationale übertragenen Differenzen. Ebd., S. 139. Vgl. dazu auch Florack, *Bekannte Fremde*, S. 154.

33 Zur Ausschließung der Mütter aus der Erziehungspraxis und zur Dominanz männlicher Figuren in den Komödien der Aufklärung vgl. Reiner Wild, *Die Vernunft der Väter. Zur Psychographie von Bürgerlichkeit und Aufklärung in Deutschland am Beispiel ihrer Literatur für Kinder*, Stuttgart 1987, S. 205–210; Jürgen Jacobs, „Die Nöte des Hausvaters. Zum Bild der Familie im bürgerlichen Drama des 18. Jahrhunderts“, in: *Wirkendes Wort*, 34/1984, S. 343–357, und Susanne Kord, *Little Detours. The Letters and Plays of Luise Gottsched*, Rochester 2000, S. 71.

zosenaffe“ (71) titulierten Sohn anbelangt,³⁴ so wird bereits in den ersten Aufzügen deutlich, dass Franz als Vertreter jener von der „französische[n] Zucht“ (22) fehlerzogenen Jugend fungiert, deren ehrlose Abtrünnigkeit Gottsched bereits in der Vorrede skizziert hatte. Zahlreiche Detailinformationen – darunter die, dass er mit seinen fünfzehn Jahren noch immer bei der Hausfranzösin als libidinösem Mutter-Surrogat nächtigt oder von seinen Verwandten als „dummer Junge“ (26) beschimpft wird – rücken die Laster der Figur in die Nähe einer kindlichen Naivität, welche auf einem durchaus noch korrigierbaren Irrtum beruhen: Dieser besteht in der vom Vater erst im letzten Akt vollends durchschauten „unzeitigen Sehnsucht nach Paris“ (94), die dem abtrünnigen Zögling vom französischen Hauspersonal eingepflichtet worden sei.

Während sich das innerfamiliäre Zerwürfnis in der Rivalität der Generationen konkretisiert, erfährt Franz die Wertekonkurrenz zudem als inneren Konflikt, den er aufzulösen versucht, indem er das verklärte Sozialisationsmodell gegen seine Herkunftswelt ausspielt: „Deutschland hat nur meinen Leib gebohren; mein Geist aber hat immer der Krone Frankreichs zugehört.“ (74) Da er „nicht das Glück [hatte, als] Franzose gebohren zu seyn“, will er seine als defizitär empfundene Abstammung durch „eine französische Artigkeit in Sitten“ (79) kompensieren. Dennoch wird Franz im Laufe des Stücks von seinem Vorhaben einer mondänen Kavaliertour abgebracht; er gibt das französische Vokabular und das Tanzen auf, betrachtet seine Reisekleider, „als wenn er auf die Nase geschlagen wäre“ (98), und wird zum „rechtschaffenen Menschen“ (106) umerzogen. Im stolzen Schlussplädoyer des Onkels – „[A]n die deutschen Höfe sollen sie reisen. [...] Da können sie alles so gut und besser sehen, als in Frankreich“ (106) – wird die Reintegration des verlorenen Sohnes in die eigene Kulturnation als Mahnmal einer poetischen Gerechtigkeit zementiert.

Auf der anderen Seite richtet sich der demütigende Spott gegen das französische Personal, das durch einen sich als Offizier ausgehenden Aufschneider namens Sotenville – der Narr vom Dorfe –, die Hausfranzösin Mademoiselle La Fleche – deren pfeilspitze Zunge Programm ist – und den galanten Diener La Fleur repräsentiert wird.³⁵ Das durch allerhand rüde Streiche schikanierte Triumvirat erweist sich später als steckbrieflich gesuchte Sippschaft, die sich in der deutschen Kleinfamilie parasitär eingenistet hat, um sie zu erpressen, und im

34 Gaby Pailer zeigt auf, inwiefern die Figur als Karikatur von Louis XV. angelegt ist. Vgl. Gaby Pailer, „Multi-layered Conflicts with the Norm: Gender and Cultural Diversity in Two Comedies of the German Enlightenment“, in: Dies. u.a. (Hrsg.), *Gender and Laughter: Comic Affirmation and Subversion in Traditional and Modern Media*, Amsterdam 2009, S. 141–154, hier S. 145 f.

35 Wie Hinck, *Das deutsche Lustspiel*, S. 427, bemerkt, rekurriert die Gottschedin in der Namensgebung auf Stücke von Holberg, Molière und Destouches.

letzten Akt zu einer Bande von „Menschendiebe[n]“ (97) mutiert, welche die jüngste Tochter misshandeln und an ein Pariser Bordell verkaufen wollten.³⁶ Die hämische Repression der Franzosen erscheint vor dem Hintergrund der abgewendeten Katastrophe *post festum* als prohibitive Maßnahme gegen kriminelle Energien.

Die Figurenkonstellation des Lustspiels orientiert sich demgemäß an einem Konfliktmodell interner und externer Gegner, wie es Wolfgang Lukas beschrieben hat: Die Bedrängnis liegt weniger im ostentativen Fehlverhalten der Außenseiter als in ihrer Verführungskunst verborgen, die den Verbund des familialen Mikrokosmos bedroht und eine „Spaltung der fokustragenden [Gemeinschaft] in zwei oppositionelle Lager der *Aufklärung* und der *Nicht-Aufklärung*“³⁷ herbeiführt. Dabei ist die spätestens mit dem Fallen des Vorhangs erreichte Wiederherstellung der (kleinfamilialen) Ordnung als genretypologisches Differenzmerkmal zu klassifizieren, insofern sie – im Falle der Komödie – von der gelungenen Domestizierung bzw. Extermination der Störenfriede abhängig ist. So markiert die Entführung zwar einen nahezu tragischen Wendepunkt, der das Schema der Komödie durchkreuzt³⁸ und spätere Genretransformationen vorwegnimmt, doch werden die Irritationen und Gefährdungen im letzten Akt handlungslogisch getilgt: Die entführte Tochter wird wieder der Obhut ihrer Familie anheimgegeben, der finanzielle Verlust durch einen verloren geglaubten „Wechsel[]“ (99) abgewendet und das französische „Schelmpack“ (103) im nächsten Hafen abgefangen. „*Froh*“ bringt der Hausvater – mit dem ebenfalls sprechenden Namen – Germann seine Erleichterung zum Ausdruck: „Nun so ist denn nichts verlohren, als meines Sohnes Kleider und Sachen, die sie mir in diebischer Weise entwendet haben!“ (105)

Im Folgenden sollen einige der komischen Szenen analysiert werden, die innerhalb des Spielgeschehens stets von ansteckenden Lachtiraden begleitet

36 Wie Nina Birkner betont, erweisen sich die französischen Figuren zudem selbst als „Zwitter“ (36), die nahezu heimatlos zwischen den Kulturen hausen, zumal sie sich die Elogen auf ihre Heimat zum Teil nur über „Gesangsbücher“ (68) angeeignet haben. Vgl. Nina Birkner, „Tolerante Unterjochung. Völkerliebe und Vorurteil in der Komödie der Aufklärung“, in: *Wirrendes Wort*, 62/2012, 1, S. 9–26, hier S. 15.

37 Wolfgang Lukas, *Anthropologie und Theodizee. Studien zum Moraldiskurs im deutschsprachigen Drama der Aufklärung (ca. 1730–1770)*, Göttingen 2005, S. 37.

38 Vgl. Thomas Kerth/John R. Russell, „Introduction“, in: Dies. (Hrsg.), *Pietism in Petticoats and Other Comedies*, Columbia 1994, S. XI–XXXII, hier S. XXII: „Frau Gottsched portrays these Frenchmen as meriting nothing less than intense hatred, rather than comic ridicule, thus compromising, in a sense, the didactic purpose of the genre. In fact, the play strains the conventions of the comedy to such a degree that it takes a nearly tragic turn when little Hannchen is kidnapped“. Vgl. auch Veronica C. Richel, *Luise Gottsched: A Reconsideration*, Bern 1973, S. 30: „Indeed the final misdemeanour of the French on which the outcome hinges is more frightening than amusing.“