Johann Gottfried Herder und Bückeburg

Herausgegeben von
Martin Keßler

Christentum in der modernen Welt

Mohr Siebeck

Christentum in der modernen Welt
Christianity in the Modern World

herausgegeben von

Martin Keßler (Bonn) · Tim Lorentzen (Kiel)
Cornelia Richter (Bonn) · Johannes Zachhuber (Oxford)

9

Johann Gottfried Herder und Bückeburg

„Was habe ich hier ausgerichtet?
Wessen kann ich mich rühmen?“

Herausgegeben von
Martin Keßler

Mohr Siebeck

Martin Keßler, geboren 1975; 1995–2000 Studium der Ev. Theologie; 2006 Promotion; 2013 Habilitation; 2018–2020 Heisenberg-Professor für neuzeitliche Kirchengeschichte in Frankfurt am Main; 2020–2022 Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität Basel; seit 2022 Schlegel-Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bonn.
orcid.org/ 0009-0005-2880-5761

Diese Publikation ist an der Universität Bonn entstanden und wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bonn finanziert. Der Druck wurde durch Mittel der Stiftung Niedersachsen ermöglicht.

ISBN 978-3-16-164005-6 / eISBN 978-3-16-164006-3
DOI 10.1628/978-3-16-164006-3

ISSN 2749-8948 / eISSN 2749-8956 (Christentum in der Modernen Welt)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten über *https://dnb.dnb.de* abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2024. www.mohrsiebeck.com

© Martin Keßler (Hg.); Beiträge: jeweiliger Autor/jeweilige Autorin.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Keine Bearbeitung 4.0 International“ (CC BY-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar.

Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung: Herder-Porträt aus der Bückeburger Zeit (Johann Ludwig Strecker, Hessisches Landesmuseum Darmstadt) vor der im Untertitel zitierten Handschrift der Bückeburger Abschiedspredigt (HN XXII, 95, Bl. 4^{v}). Die Bildrechte wurden vom Hessischen Landesmuseum Darmstadt und der Staatsbibliothek Berlin – Preußischer Kulturbesitz erteilt.

Den Satz erstellte Martin Keßler in Bonn.

Auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt.

Landesbischof

Dr. Karl-Hinrich Manzke

in Dankbarkeit

gewidmet

Inhaltsverzeichnis

MARTIN KEßLER
Herder und Bückeburg. Einführung……..……1

1. Bückeburg

STEFAN BRÜDERMANN
Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe und sein kleiner „Musenhof“……....15

JOHANNES SCHMIDT
Becoming Maverick, Dissenter, and Individualist.
Herder’s Orientation during the Bückeburg Years 1771–1776…….....29

RAINER GODEL
Fragmentarische Denkmale.
Herders Nekrolog auf Thomas Abbt……..……..……41

VERA GRETGES
Herder als ‚Lehrer der Religion‘.
Eine Leichenrede des Bückeburger Oberpredigers……..…….63

2. Natur und Bibel

MICHAEL MAURER
‚Morgenröte‘ – Herders prägnante Metapher……..……..……...91

GIANLUCA PAOLUCCI
Herders theologische Anthropologie in den Schriften zur Bibel
und in den Predigten der Bückeburger Zeit……..……..105

HIROHITO MITA
Zoroasters Sprache.
Herders Philo-Logos in seiner Geschichtsphilosophie……..…..119

3. Geschichtsphilosophie

CATHERINE GIRARDIN
The Metaphor of the World (History) as Theater
in Herder's "Another Philosophy of History" (1774)……..……...139

LIISA STEINBY
Erkenntnisformen in Herders Geschichtsphilosophie……....157

4. Bildungsimpulse

RAINER WISBERT
Philanthropismus und Humanismus.
Herders Neuorientierung seines pädagogischen Denkens
in den Jahren 1771 bis 1776……..…..199

MARTIN KEßLER
Johann Gottfried Herders ‚Bückeburger Katechese'.
Einleitung und Edition…….....219

5. Dichtungen

SHAUN F. D. HUGHES
Herder and the Politics of Ossian……...…….243

MARTIN BLUM
„(Erd)beere(n)" – ein Gedicht von Johann Gottfried Herder
aus der Bückeburger Zeit…….…...281

6. Perspektiven

BEATE I. ALLERT
„Wer kann die verschiedene Befriedigung verschiedener Sinne
in verschiedenen Welten vergleichen“?
Zur Auseinandersetzung mit Herder im Streit um Universalgeschichte,
Epochenstil und der abwegigen Idee, die Menschheit „bilden“
zu wollen……..……..……...……..309

HANNAH VANDEGRIFT ELDRIDGE
Thinking Race with Herder:
Promise and Provocation……325

Autorinnen und Autoren……..…….……..... 335

Personenregister……..……..……..... 337

Siglen

BBG [1] 1971	Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971, hg. v. Johann Gottfried Maltusch (Schaumburger Studien 33), Bückeburg 1973.
BBG [2] 1975	Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1975, hg. v. Johann Gottfried Maltusch (Schaumburger Studien 37), Rinteln 1976.
BBG [3] 1979	Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1979 (Schaumburger Studien 41), Rinteln 1980.
BBG [4] 1983	Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983, hg. v. Brigitte Poschmann (Schaumburger Studien 45), Rinteln 1973.
BBG [5] 1988	Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, hg. v. Brigitte Poschmann (Schaumburger Studien 49), Rinteln 1989.
DA	Johann Gottfried Herder, Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803. Bearbeitet von Wilhelm Dobbek † und Günter Arnold, hg. zunächst von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dann der Klassik Stiftung Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv), 18 Bde., Weimar 1977–2016.
FHA	Johann Gottfried Herder, Werke in zehn Bänden (Bibliothek Deutscher Klassiker 1, 41, 60, 63, 93, 95, 105f., 147, 154, 170), hg. v. Günter Arnold u.a., Frankfurt am Main 1985–2000.
FLA	Gotthold Ephraim Lessing, Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. v. Wilfried Barner u.a., Frankfurt am Main 1985–2003.
HAYM, Herder [1880/1885]	HAYM, RUDOLF, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, Bd. 1, Berlin 1880; Bd. 2, Berlin 1885.
HAYM, Herder [1954]	HAYM, RUDOLF, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. Mit einer Einleitung v. Wolfgang Harich. Hg. v. Wolfgang Harich, 2 Bde., Berlin/Ost 1954
Herder-Companion	ADLER, HANS/KOEPKE, WULF (Hg.), A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder, Rochester/New York 2009.

Herder-Handbuch	GREIF, STEFAN/HEINZ, MARION/CLAIRMONT, HEINRICH (Hg.), Herder Handbuch, Paderborn 2016.
HN	Der handschriftliche Nachlaß Johann Gottfried Herders. Katalog im Auftrag und mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Göttingen bearbeitet v. Hans Dietrich Irmscher u. Emil Adler (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung II/1), Wiesbaden 1979.
HWP	Johann Gottfried Herder, Werke, hg. v. Wolfgang Proß, 3 Bde., München 1984–2002.
HY	Herder Jahrbuch – Herder Yearbook, Bd. 1, Columbia/South Carolina; Bd. 2, Stuttgart/Weimar 1994; Bd. 3, Stuttgart/Weimar 1996; Bd. 4, Stuttgart/Weimar 1998; Bd. 5, Stuttgart/Weimar 2000; Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2002; Bd. 7, Heidelberg 2004; Bd. 8, Heidelberg 2006; Bd. 9, Heidelberg 2008; Bd. 10, Heidelberg 2010; Bd. 11, Heidelberg 2012; Bd. 12, Heidelberg 2014; Bd. 13, Heidelberg 2016; Bd. 14, Heidelberg 2018; Bd. 15, Heidelberg 2020; Bd. 16, Heidelberg 2023.
SWS	Herders Sämmtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913.

Herder und Bückeburg

Einführung

Martin Keßler

Warum steht der Band unter dem Titel „Johann Gottfried Herder *und* Bückeburg“ und nicht unter der näherliegenden Formulierung „Johann Gottfried Herder *in* Bückeburg“? Die Antwort ist schlicht: „Herder *und* Bückeburg“ umschreibt ein breiteres Themenfeld. Eine Person und eine Stadt werden in vielfacher Hinsicht miteinander in Beziehung gesetzt. Dazu zählt nicht nur Herders Bückeburger Zeit, die man am ehesten mit der Formulierung „Herder *in* Bückeburg“ bezeichnen würde.[1] „Herder *und* Bückeburg“ beginnt mit der ersten Aussicht auf eine berufliche Tätigkeit vor Ort und endet in diesem Moment des Lesens: mit der jüngsten Erinnerung an das Themengebiet.

Der erste Gedanke an eine neuerliche Herder-Tagung in Bückeburg ergab sich am 16. Dezember 2017, nach der Trauerfeier für den epochalen Herder-Forscher und liebenswürdigen Freund Dr. Günter Arnold. Auf dem gemeinsamen Rückweg von Weimar nach Göttingen war es der Alttestamentler Rudolf Smend, der die Frage, welche Orte und Themen sich für künftige Konferenzen der „Internationalen Herder-Gesellschaft“ empfehlen könnten, mit einer Gegenfrage beantwortete: „Warum nicht Bückeburg?“ Natürlich sprach nichts gegen und vieles für Bückeburg. Nirgends sonst kann man von 2021 bis 2026 durchgehend Herder geltende 250-jährige Jubiläen feiern. Zudem hatte ich schon lange beabsichtigt, eine Studie zu Herders Kirchenamt in Bückeburg anzuregen. Frau Vera Gretges bin ich sehr dankbar, dass sie sich der Aufgabe seit 2020 annimmt.

Ein Jahr zuvor, im April 2019, hatte ich das Glück, im Rahmen des Ersten Theologischen Examens der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen mit Herrn Landesbischof Dr. Karl-Hinrich Manzke prüfen zu dürfen. Als ich auf dem Hessenkopf oberhalb von Goslar in einer gemeinsamen Pause sehr differenziert und ebenso langwierig wie langatmig anhob, Landesbischof Manzke die Perspektive einer Tagung der „Internationalen Herder-Gesellschaft“ in Bückeburg vorzutragen, kürzte er, noch bevor das eigentliche Anlie-

[1] Diesen Titel wählte STEPHAN, HORST, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, Leipzig 1905, der auch auf Bückeburg eingeht, letztlich aber eine theologisch programmatische Monographie zu Herder vorlegte.

gen überhaupt benannt werden konnte, mit dem Satz ab: „Ich lade Sie ein – Bückeburg freut sich auf die Herder-Gesellschaft."

Er hielt Wort. Schon bald folgten ein Einladungsbrief und ein Engagement, dem es zu verdanken ist, dass die vom 31. August bis zum 3. September 2023 stattfindende Tagung neben einem wissenschaftlichen Publikum auch eine kulturell interessierte Öffentlichkeit erreicht hat. Referentinnen und Referenten aus Deutschland, Frankreich, Finnland, Italien, Japan, den USA und Kanada traten in einen lebendigen Austausch mit Personen aus der näheren und weiteren Umgebung. Nicht nur in Vorträgen wurde Herder behandelt. Der Samstagabend bot in Herder Bückeburger Predigtkirche, der Stadtkirche, die konzertante Aufführung der *Auferweckung des Lazarus*, einer Kooperation zwischen Herder und dem Bückeburger Bach. Die kanadische Theaterwissenschaftlerin Catherine Girardin erläuterte einführend, dass die gegenwärtige Zusammenfassung als „Oratorium" auf Bach und nicht Herder zurückginge, der „eine biblische Geschichte" erzählt habe. Das Hauptthema dieser Geschichte fasste Landesbischof Manzke prägnant mit dem Hinweis auf das Leben zusammen, das auch das Zentrum des christlichen Auferstehungsglaubens markiere. Auf die *Auferweckung des Lazarus* folgten Lieder aus Herders *Stimmen der Völker in Liedern*, die von den Schaumburger Märchensängern dargeboten wurden. Ein Empfang vor der Kirche bot reiche Gelegenheit zum Austausch unter den Besuchenden. Am Sonntagvormittag schloss die Tagung mit einem Festgottesdienst in der Stadthagener St. Martini-Kirche. Landesbischof Dr. Manzke deutete die christliche Nächstenliebe in ihre menschlichen Alltagsbezüge aus, die er im Fürbittengebet in die göttliche Vorsehung einordnete. Einen stimmigeren Ausklang hätte die Tagung nicht finden können, da Herder die höchste Würde darin sieht, ein Mensch zu sein und diesem Auftrag gerecht zu werden. Nicht nur von mir, auch von zahlreichenden Teilnehmenden der Tagung wurde während und nach der gemeinsamen Zeit in Bückeburger bemerkt, noch nie eine inhaltlich so reichhaltige und im kulturellen Rahmen so vielseitige Herder-Veranstaltung erlebt zu haben. Den Dank dafür bringen wir mit der Widmung an Landesbischof Dr. Manzke zum Ausdruck. Zu seinen Charismen zählt es, Wesentliches zu sehen, Verbindungen zu knüpfen und Menschen zusammenzubringen.

Aus diesem Grund gilt es auch, weitere Kooperationspartner zu nennen. Die konzertante Erinnerung an Herders Bückeburger Zeit begleitete Frau Dr. Gesa Schönermark von der „Stiftung Niedersachsen" mit großem persönlichem Einsatz. Die „Stiftung Niedersachsen" brachte auch die Druckkostenzuschüsse für den Sammelband bei, den die Mitherausgebenden freundlicherweise in die Reihe „Christentum in der modernen Welt" aufnahmen. Die im Verlag Beteiligten, Frau Dr. Katharina Gutekunst, Herr Markus Kirchner und Frau Susanne Mang, halfen bei der zügigen Veröffentlichung; der betreffende Publikationsfonds der Universität Bonn ermöglichte das Erscheinen im Open Access. Die Bonner Studierenden Frau Miriam Heinrichs und Herr Tobias Müller nahmen sich der

Indizierung mit der Gewissenhaftigkeit an, mit der schon Frau Birgit Bornheim die Anmeldungen für die Bückeburger Tagung verwaltet hatte. Der Leiter des „Abteilung Bückeburg“ des „Niedersächsichen Landesarchivs“, Herr Dr. Stefan Brüdermann, erlaubte uns, im Veranstaltungssaal des Archivs am geschichtsträchtigen Ort mit Blick auf das Bückeburger Schloss zu tagen. Frau Johanna Harmening vom „Kulturverein Bückeburg e.V.“ half in der sie und ihre Arbeit für Bevölkerung und Gäste auszeichnenden Weise. Mir selbst ist keine andere Stadt bekannt, deren Tourist-Information eine eigene Herder-Broschüre anbietet, die über die betreffende Lebensphase orientiert, die wichtigsten lokalen Erinnerungsorte vorstellt und sie einem Besuch empfiehlt. Dem versierten Autor des Textes, Herr Volkmar Heuer-Strathmann, ist dafür ebenso zu danken wie den übrigen Beteiligten. Die Stadt Bückeburg, vertreten durch Herrn Bürgermeister Axel Wohlgemuth, richtete einen Empfang im Rathaus aus, in dessen Rahmen die „Internationale Herder-Gesellschaft“ die Herder-Medaillen „[f]ür Verdienste in der Herder Forschung“ verlieh. Von 2004 bis 2016 wurde zweijährlich je eine Medaille vergeben. Bei den letzten beiden Konferenzen, 2018 in Finnland und 2021 in dem von Ottawa aus erschlossenen digitalen Raum, wurden jeweils zwei Personen geehrt. In Bückeburg wurden abermals zwei Medaillen verliehen. Ausgezeichnet wurden mit dem Herder-Philologen Heinrich Clairmont und dem Kulturhistoriker Michael Maurer zwei hoch verdiente Forschernaturen.

Herders Beziehung zu Bückeburg lässt sich aus drei seiner eigenen Perspektiven schildern: der Aussicht auf einen Wechsel nach Bückeburg (I), aus zahlreichen Momentaufnahmen vor Ort (II) und aus einzelnen zurückschauenden Äußerungen (III). Von diesen Wahrnehmungen her öffnet sich das bis in die Gegenwart reichende Feld der Erinnerungskultur (IV), in das sich dieser Band (V) einfügt.

I. Aussichten

Am Anfang steht eine Absage. Noch während seiner Rigaer Zeit, Mitte 1768, hatte Herder eine Anfrage aus Bückeburg erhalten, die er abschlägig beschied.[2] Ihr Wortlaut ist nicht überliefert, doch ist die Zusammenfassung des vermittelnden Beamten, Westfeld, der wenige Jahre zuvor den Kontakt zu Thomas Abbt hergestellt hatte, eindeutig:

> Ew. Durchlaucht trugen mir vor einiger Zeit einmal auf, den Herrn Herder in Riga gelegentlich auszuforschen, ob er von höchstdenenselben eine Bedienung anzunehmen gesonnen sey. Alleweil habe ich darauf von ihm die Antwort erhalten, welche höchstdenenselben vorzule-

[2] Vgl. dazu DA, Bd. 11, 135, Kommentar zur Bd. 1, Nr. 82, Z. 16. Zu dem Erstdruck des betreffenden Briefes s. die folgende Anm.

gen, ich hiermit nicht ermangele. Der Mann scheint zu fürstlichen Bedienungen keine Neigung zu haben.[3]

Der Schlusssatz ist insofern vielleicht der Schlüsselsatz, als man sich fragen kann, ob Herder aus einer stadtrepublikanischen bürgerlichen Gesinnung heraus abgelehnt habe. Sowohl die politische Situation Rigas als auch Herders spätere Anstellungen machen dies unwahrscheinlich. Die Grundaussage dürfte sein, dass Herder keine konkreten Vorbehalte gegen Graf Wilhelm oder Bückeburg hegte und einen Wechsel aus anderen Gründen ausschloss. Nur so ist auch zu erklären, dass Westfeld das Angebot mit einem Brief nach Riga am 1. Februar 1770 erneuerte.[4] Nachricht davon, dass Herder die Stadt bereits im Frühling des Vorjahres verlassen hatte und sich auf Reisen befand, hatte Westfeld nicht erreicht. Im Gegenzug erreichten Herder keine oder allenfalls verspätet einzelne Briefe des Bückeburger Beamten, der am 29. Juli 1770, ein halbes Jahr später, Herder erklärte, „seit dem Februar dieses Jahrs wohl zwanzigmal an Sie geschrieben“ zu haben.[5]

Einzelne Passagen des Eröffnungsbriefes der neuerlichen Korrespondenz lohnt es sich, auch außerhalb Bückeburgs anzuführen. In ihnen rühmt Westfeld am 1. Februar 1770 die Vorzüge von Land und Leuten:

> Die hiesige Gegend hat wirklich viel Angenehmes, und sie liegt für einen Mann von Wissenschaften ungemein vortheilhaft. Die ansehnlichen Buchhandlungen in Celle, Minden, Hannover, Lemgo sind uns nahe; Göttingen ist nur 12 Meilen von hier, Rinteln nur 1 Meile. Es giebt hier umher viele Gelehrte, die in der Stelle die ausgesuchtesten Kenntnisse besitzen, und mit denen man einen sehr unterhaltenden Umgang haben kann. Der Justizrath Möser wohnt 6 Meilen von hier. – Sie können, wenn Sie hier sind, mit Sr. Durchlaucht einen beständigen Umgang, selbst die herrschaftliche Tafel haben. Es ist eine sehr vollständige Büchersammlung von schönen wissenschaftlichen Sachen in französischer, englischer, italiänischer Sprache, desgleich von historischen, mathematischen und encyklopädischen Werken hier. – In der Theologie haben Sie völlige Freiheit zu lehren, was sie denken. – Es soll, das verspreche ich Ihnen auf meines Herrn Befehl, Ihnen an Nichts mangeln, was zu Ihrer Zufriedenheit beizutragen möglich ist.[6]

Ein solches Angebot, das sich zudem mit einem ansprechenden Gehalt und eigenem Wohnhaus verbindet, ist schwer auszuschlagen. Auch Herder gelang dies nicht. Am 24. August, einen Tag vor seinem Geburtstag, antwortete er dem Grafen:

---

[3] Zitiert nach KELLER, LUDWIG, Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe. Ein Zeitgenosse und Freund Friedrichs des Großen, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 16/2 (1907), 57–81, hier: 73.

[4] Christian Friedrich Gotthard Westfeld an Herder, 1. Februar 1770, Johann Gottfried von Herder's Lebensbild, hg. v. Emil Gottfried von Herder, Bd. 3/1, Erlangen 1846, Nr. 15, 45–48.

[5] Westfeld an Herder, 29. Juli 1770, a.a.O., Nr. 16, 49.

[6] A.a.O., 46f.

Die gnädige Anerbietungen Eurer Durchlaucht sind für mich äußerst lockend und fast Idealisch. Im Gesichtskreis Eines so außerordentlichen, einsehenden, durchdringenden, aufmunternden Herrn zu arbeiten: in Sachen der Religion und der Erziehung Gutes schaffen zu können, wo wir an Cultur der Menschheit oft noch Jahrhunderte zurücke sind: aus einer sichern Stille und in einer geschäftigen Muße auf das größere Publikum in Deutschland würken zu können, und dazu den begeisternden Umgang eines großen Mannes zu geniessen, wie es in unserm unrömischen Zeitalter selten gibt: endlich nach gewißen erreichten Zwecken die Aussicht haben, seinen Geist in einem neuen Stande und Kreise neue Würksamkeit geben zu können – das Alles sind nur Anerbietungen eines grossen, ungemeinen Mannes, und wenn sie mich kalt ließen, was rührte mich denn?[7]

Mehrere persönliche Ideale verbinden sich in Herders ersten Ausführungen zu Bückeburg miteinander: Vor allem schildert er ein berufliches Wirkungsfeld, das den Gestaltungsraum einer lebensweltlichen Praxis eröffnet. Hinzu kommt der Wunsch einer darüber hinausreichenden ideellen Einflussnahme als Autor. Abhängig ist beides von den äußeren Umständen und allfälligen Förderern. Praktische Wirkung im Amt und Arbeitsmöglichkeiten als Autor erhoffte sich Herder somit unter möglichst vorteilhaften Bedingungen. An diesem Wunsch bemaß er seine Situation nicht in Bückeburg, sondern auch in Weimar. Erst dort, 18 Jahre später und in scheinbarer Folge von Goethe gelang es ihm übrigens, ein Vorhaben zu realisieren, das schon im ersten Schreiben an Graf Wilhelm begegnet: Nach mehreren Amtsjahren hoffe er, eine Reise nach Italien zu unternehmen. Mit diesen Ausführungen verband sich indes keine Zusage. Gegenüber dem Grafen vermied Herder eine Entscheidung und bat um Aufschub.

Etwas Anderes beschäftigte den gerade noch 25-jährigen viel mehr. In der zurückliegenden Woche hatte er seine spätere Ehefrau kennengelernt. Am nächsten Tag, in den frühen Morgenstunden, „in der Morgenröthe meines Geburtstages“, eröffnete er Karoline seine Empfindungen:

wenn ich mir die Unschuld, die süßeste, reineste seligste Zärtlichkeit, die ganze Gefühlvolle schöne Natur einer Menschlichen Seele vorstellen will: so wird kein andres als Ihr Bild draus – Ihr Bild mit jedem kleinsten Zuge. […] Ihr Bild steht mir da Tag und Nacht vor Augen; ich sehe Sie in allen Äußerungen Ihrer schönen Seele, und in allen Situationen, wo Sie mein Herz gerührt. […] Der Himmel hat uns so sonderbar zusammengeführt, und in dessen Hand ist ja auch das Schicksal der Zukunft.[8]

In den Folgejahren feierte Herder am 25. August nicht nur seinen Geburtstag. Er feierte auch – mit der ihm eigenen Sensibilität wurde Michael Maurer darauf

[7] Herder an Graf Friedrich Ernst Wilhelm zu Schauburg-Lippe, Darmstadt, 24. August 1770, DA, Bd. 1, Nr. 82, 187, Z. 16–26.

[8] Herder an Karoline, 25. August 1770, DA, Bd. 1, Nr. 83, 89, Z. 10–13; 190, Z. 68–70; 83–85.

aufmerksam[9] – den Geburtstag seiner Ehe. An einen seiner engsten Freunde, den Königsberger Weggefährten Johann Georg Hamann, schrieb Herder am 24. August 1776: „Morgen ist mein Geburtstag u.[nd] zugleich der Geburtstag unserer Ehe, des ersten Briefchens der Liebe, in dem Alles stand, was im letzten Briefe des Romans zu stehn pflegt.“[10] Damit konnte sich der Ruf nach Bückeburg, der Anfang September an Herder ging, nicht messen.[11] Herder befand sich zu diesem Zeitpunkt in Straßburg, wo es zu jener schicksalhaften Begegnung mit Goethe kam, der sich fünf Jahre später für Herders Wechsel nach Weimar einsetzen sollte.[12] In Richtung der beiden Wirkungsorte Bückeburg und Weimar waren damit im August und September 1770 wichtige Weichen gestellt.

II. Momentaufnahmen

Zu Herders Momentaufnahmen aus Bückeburg gilt es eines zu betonen: Die detailliertesten Schilderungen und markantesten Formulierungen finden sich im Briefwechsel mit seiner späteren Frau. Die Hochzeit fand im Mai 1773 in Darmstadt statt. Herders Bückeburger Briefwechsel gliedert sich von diesem Datum her in zwei Teile: einen ersten, der von persönlichen, vertrauten und werbenden Schreiben an Karoline bestimmt ist, und einen zweiten, in dem Karoline mit ihrem Wechsel nach Bückeburg als Adressaten vollständig fehlt. Zu beachten ist aufgrund dieser Quellenlage, dass Herders Aussagen über Bückeburg meist den ersten beiden Jahren entstammen und vor dem Hintergrund einer sehr besonderen Beziehungspflege gedeutet werden müssen. So wirbt er nicht nur für sich, er wirbt auch für Bückeburg und das Umland. Mitte Juli 1772 liefert er einen Text, mit dem sich noch heute jeder Flyer zieren ließe, der von Bückeburg aus Abstecher in den Teutoburger Wald empfehlen möchte:

> Ich bin jetzt auf dem Lande, in der schönsten, kühnsten, Deutschesten, Romantischten von der Welt. Eben das Feld, wo Hermann focht, u.[nd] Varus geschlagen ward; noch jetzt ein fürchterliches kühnes Romantisches Thal, mit sonderbaren Gebürgen umgeben.[13]

---

[9] MAURER, MICHAEL, Herder und das Fest. Privat, kirchlich, politisch, in: Martin Keßler/Volker Leppin (Hg.), Johann Gottfried Herder – Aspekte seines Lebenswerkes (Arbeiten zur Kirchengeschichte 92), Berlin/New York 2005, 369–382, 372f.

[10] Herder an Johann Georg Hamann, DA, Bd. 3, Nr. 259, 291–295, hier: 292, Z. 53–55.

[11] Vgl. dazu die Materialien in Johann Gottfried von Herder’s Lebensbild, hg. v. Emil Gottfried von Herder, Bd. 3/1, Erlangen 1846, 122–125.

[12] S. dazu KEßLER, MARTIN, Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendeten von Sachsen-Weimar (Arbeiten zur Kirchengeschichte 102), Berlin/New York 2007, 11–52.

[13] Herder an Karoline, Mitte Juli 1772, DA, Bd. 2, Nr. 92, 192–194, hier: 192, Z. 13–16.

Sein Wohnhaus preist Herder bereits im ersten Brief: „Es ist das beste in ganz Bückeburg, hat glaub ich 12. Zimmer, so wie ich denn unmaßgeblich Einer der ersten Rangpersonen hiesigen Ortes u.[nd] Herrlichkeit bin, dazu gehören 2. Gärten u.[nd] was weiß ich mehr“.[14] Zwischen stolzer Anzeige und spielerischer Relativierung bewegen sich seine Hinweise auf den neuerlichen gesellschaftlichen Rang. Rustikal ist etwa: „vor der Thür eines Amts, das mir so angemeßen ist, als wenn ich Schulz im Dorf werden sollte“.[15] Das launig anmutende Bild steht für eine vielfach wiederholte und variierte Grundaussage: Mit Bückeburg beginnt für Herder ein Leben auf dem Lande. Ansprechend schildert er die damit einhergehende Naturverbundenheit, vom eigenen Garten und der schlagenden Nachtigall über einsame Spaziergänge bis hin zu ausgreifenden Überlandritten[16]. Zugleich treibt er seine Schilderungen einer vermeintlichen Isolation als Kulturmensch so weit, dass Karoline schon bald fragt, ob er wirklich völlig deplatziert[17] sei oder nicht vielleicht die eigenen Erwartungen zu hoch[18] angesetzt haben mochte. Beidem widerspricht Herder, letzterem mit den Worten: „Ich habe meine Einbildung wohl nicht von Bückeburg überhöht, daß ich sie jetzt außerordentlich erniedrigen muß: Landmäßig habe ich Alles gedacht, das ists auch, u.[nd] ich bin ja in Absicht der äußeren Einrichtung wohl nicht lobeskarg gewesen!“[19] Hinsichtlich seiner Position versteigt er sich sogar in die Erklärung:

> Ich bin (viel gesagt!) der glücklichste Bedienstete in ganz Bückeburg: habe eine einträgliche Stelle, für die ich mich freilich nicht schicke, aber wer kann dafür? erträgliche Arbeiten, die mir auch wegen des unsinnigen Handwerksmäßigen schwer werden, aber wer kann auch dafür? Uebrigens die Gnade u.[nd] recht viel, viel Achtung des Herrn, die mir sehr angenehm ist, die ich aber nicht brauche; u. wenn ich sie also auch einmal nicht hätte, wer kann auch dafür?[20]

Mitte Juli 1771 eröffnet Herder seinem späteren Schwager, Andreas Peter von Hesse, wie er zwischen amtlicher Wirksamkeit und seinen Anliegen als Autor abwäge:

> Die Ehre, in Schaumburg Epoche gemacht zu haben, eine Ehre, die überdem unter so Manche getheilt wird, u.[nd] dafür mit einem Monument aus Schaumburgschem Marmor belohnt zu werden, hat, ich weiß nicht, warum? für mich minder Reiz, als vielleicht jede andre Ehre, die doch im Ganzen endlich eben so leer seyn dörfte. Ich denke hier zu studiren, zu genießen, und da ich schon so manchen Fehltritt in der Welt gemacht habe, hier in der Stille für mich

---

[14] Herder an Karoline, 1. Mai 1771, DA, Bd. 2, Nr. 1, 13–19, hier: 14, Z. 71–15, Z. 74.
[15] A.a.O., Z. 60.
[16] Vgl. dazu u.a. Herder an Karoline, 13. Juli 1771, DA, Bd. 2, Nr. 12, 51, Z. 25–29.
[17] S. dazu ausdrücklich Herder an Karoline, 7. und 8. Juni 1771, DA, Bd. 2, Nr. 6, 32f., hier: 32, Z. 9.
[18] S. dazu die Folgeanm.
[19] Herder an Karoline, 25. Mai 1771, DA, Bd. 2, Nr. 4, 25–30, hier: 29, Z. 196–199.
[20] Herder an Karoline, 7. und 8. Juni 1771, DA, Bd. 2, Nr. 6, 32f., hier: 32, Z. 10–15.

zu lernen, wie ich keine mehr oder immer mindere mache – das ist der Plan meines Lebens! – unter den Rosen der Freundschaft![21]

Als Autor beabsichtigte Herder somit vor allem, vorbereitend zu wirken und publizistisch weniger Anstoß zu erregen, als er es in Riga getan hatte. Im Rückblick kann man sagen: Den ersten Teil seines Vorhabens setzte Herder während der beiden Anfangsjahre in Bückeburg sehr diszipliniert um. Besonders die Fortsetzung der Arbeiten, die in die *Älteste Urkunde* eingingen, gehören zu jenen Vorstudien, für die Herder auch in das ihm schon von Westfeld empfohlene Göttingen reiste. Ein Jahr nach dem Bückeburger Amtsantritt begann Herder über einen Wechsel nach Göttingen nachzudenken. Am 23. Mai 1772 referierte er entsprechende Überlegungen kritisch, aber aufgeschlossen und mit der Bitte um eine Einschätzung Karolines.[22] Ein halbes Jahr später erklärte er ihr scheinbar gleichgültig: „Kann ich in Göttingen placirt werden, so ists gut! Wo nicht, so nicht!“[23] Die Bemühungen Herders und seiner Kontaktpersonen um eine Berufung nach Göttingen schilderte Rudolf Smend 1988 in Bückeburg als ein „Drama in fünf Akten“, wobei er offenließ, ob und gegebenenfalls wann es zu einem katastrophalen Ende kam.[24] Smends Aufsatz steht unter dem Titel „Herder und Göttingen“. In der Drucklegung unterlief der einfühlsamen Herausgeberin ein Versehen. Im Inhaltsverzeichnis führt sie den Text unter der Überschrift „Herder und Bückeburg“ auf. Und sie hat recht: „Herder und Göttingen“ gehört auch zu dem Themenfeld „Herder und Bückeburg“. Die Hoffnung auf einen Ruf nach Göttingen und die damit einhergehenden publizistischen Bemühungen nehmen in ihrer Intensität immer mehr zu. Zu vier der fünf Bückeburger Jahre gehören Hoffnungen auf Göttingen. Der Weimarer Ruf erlöste Herder schließlich aus einer verfahrenen Situation, die dazu beigetragen hatte, dass Herder nach seiner literarisch weithin vorbereitenden Phase auch in Bückeburg mit Veröffentlichungen hervortrat, die er später bereuen sollte. Gerade die Texte, mit denen er sich theologisch zu empfehlen suchte, wie die *Provinzialblätter* und die *Älteste Urkunde*, irritierten und polarisierten. Dessen ungeachtet gehört Bückeburg publizistisch zu den produktivsten Phasen. Vieles trug zu dem besonderen Profil der Bückeburger Veröffentlichungen bei. Dazu zählt eine Identifikation mit Luther, die Karoline vor der Hochzeit eigens bestärkt hatte: „Du bist Luther, das habe ich immer gesagt, und es freut mich, daß Dus fühlst, wenn Dus gleich nicht gestehen willst“.[25] Das Ideal, als Refor-

[21] Herder an Johann Peter von Hesse, 13. Juli 1771, DA, Bd. 2, Nr. 13, 52–54, hier: 53, Z. 41–48.

[22] Herder an Karoline, 23. Mai 1772, DA, Bd. 2, Nr. 79, 172f., hier: 173, Z. 17–27.

[23] Herder an Karoline, 25. November 1772, DA, Bd. 2, Nr. 134, 268f., hier: 268, Z. 40 bis 269, Z. 41.

[24] SMEND, RUDOLF, Herder und Göttingen, BBG [5] 1988, 1–28, hier: 5.

[25] Karoline an Herder, um den 20. Dezember 1772, Aus Herders Nachlaß. Ungedruckte Briefe, hg. v. Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder, Bd. 3, Frankfurt am Main 1857, Nr. 103, 404–407, hier: 407. Vgl. dazu KEßLER, MARTIN, Von weiblicher

mator in einem konkreten Gebiet zu wirken, begegnet schon im Reisejournal nach dem Aufbruch aus Riga.[26]

III. Rückblicke

Den schonungslosesten Rückblick auf seine Bückeburger Zeit bietet Herders Abschiedspredigt vom 15. September 1776. Ihr sind die beiden Zitate entnommen, die im Untertitel des Bandes stehen und die in der Ausschreibung der Tagung zu einer ergebnisoffenen Auseinandersetzung mit dem Themenfeld „Herder und Bückeburg" ermunterten sollten: „Was habe ich hier ausgerichtet? wessen kann ich mich rühmen?"[27] Herder eigenes Resümee lautet: „Nichts! nichts!"[28] Dennoch setzt er zu einem Perspektivenwechsel an:

> Ich bin vielleicht am würksamsten gewesen, wo ich nichts gewürkt habe. Gott hat in meinem Leben den Zeitpunkt für nöthig gefunden, um nicht mehr zum Nachdenken über mich, zum gänzlichen Gefühle meiner Unmacht und Unvermögens, geistlich gutes hervorzubringen, zu bringen und zu zwingen![29]

Die gedankliche Selbstauslöschung übersteigt jene Kritik, die Herder an der unerfüllten Erwartung der Gemeinde übt. Diese habe auf einen rhetorischen Glanz gehofft, den er bewusst vermieden habe. Für sich selbst zieht Herder durchaus eine positive Bilanz:

> Seitdem man sich an meine Sprache gewöhnt, habe ich mit Freuden gesehen, wie meine Predigten und Katechisationen mit Begierde angehört, wie in der Bibel geforscht, studirt, gesucht dem nachzutrachten, und ich hoffe zu Gott, von dem aller Segen und alles Gute kommt, daß er auch diese Funken Licht zu Flamme machen […] möge.[30]

Was er begonnen hat, möge in seiner Nachfolge überboten werden: „Gib einen beßern – zur besten Zeit. Laß mich mit meinen Fehlern nur eine Wolke gewesen seyn, die sich zerstreut, damit ein Stern, eine Sonne mit stillem Glanze" aufgehe.[31]

Schönheit im Auge männlicher Betrachter. Das Bild Katharina von Boras im 18. Jahrhundert, in: Carlotta Israel/Camilla Schneider (Hg.), Bild – Geschlecht – Rezeption. Katharina von Bora und Martin Luther im Spiegel der Jahrhunderte, Leipzig 2021, 113–183, hier: 167.

[26] FHA, Bd. 9/2, 28, Z. 26f. („Journal meiner Reise im Jahr 1769").

[27] SWS 31, 422–432 (Bückeburger Abschiedspredigt [1776]), hier: 428.

[28] Ebd.

[29] A.a.O., 428f.

[30] A.a.O., 424.

[31] A.a.O., 431.

IV. Erinnerungskulturen

Unter Herders Nachfolgern im kirchlichen und kirchenleitenden Amt haben sich einige um die Erinnerung an ihren berühmten Vorgänger besonders verdient gemacht. Das nicht marmorene, sondern in Bronze gegossene Denkmal aus dem Jahr 1908 ist ein sichtbarer und, wie man nach Herders Verständnis der Plastik hinzufügen mag, ein haptischer Ausdruck davon. Vor allem aber ist auf eine Initiative hinzuweisen, die dazu führte, dass Bückeburg für zwei Jahrzehnte zu dem zentralen Ort der Herder-Forschung mit einem zunehmend internationaler sowie interdisziplinärer Austausch wurde. Den Anfang machte im 200. Jubiläumsjahr des Herderschen Stellenantritts Landesbischof Maltusch (1911–1980), der mit Herder nicht nur die Berufung in das Bückeburger geistliche Amt, sondern auch den Vornamen Johann Gottfried teilte. Zu drei der fünf *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder* lud Landesbischof Maltusch als Gastgeber ein. Sein Nachfolger Prof. Dr. Joachim Heubach (1925–2000) organisierte zwei weitere Tagungen. Seit 1971 fanden diese in einem strengen Vierjahrestakt statt, von dem nur die letzte, 1988, um ein zusätzliches Jahr abweicht.[32] Die *Bückeburger Gespräche* waren und sind von einer immensen Bedeutung für die Herder-Forschung. Die in den *Schaumburger Studien* veröffentlichten Tagungsbände stellen ein erstes Herder geltendendes Periodikum dar. Viele Beiträge sind von vorzüglicher Qualität. Die Bände im Ganzen dokumentieren die sich ausbreitende und ausdifferenzierende Forschung der 1970er und 1980er Jahre. 1979 gelang es, einen Herder-Forscher aus der DDR zur Teilnahme zu gewinnen, bevor 1988 sogar zwei Gäste aus Weimar vertreten waren. Die beiden letzten Tagungen gewannen mit werkbezogenen Fragestellungen das schärfste inhaltliche Profil. Zeitlich überlagern sie sich mit der Entstehung der „Internationalen Herder-Gesellschaft", die 1985 gegründet wurde und seither meist in einem Zweijahresturnus Tagungen abgehalten hat. Ein Teilnehmer der *Bückeburger Gespräche* von 1988, Christoph Bultmann, stellt in einem forschungsbilanzierenden Rückblick über die Herder-Gesellschaft fest: „Zu einem gewissen Grade sind die von 1971 bis 1988 abgehaltenen *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder* […] in ihre Konferenzen aufgegangen."[33] Mit einer Konferenz der Herder-Gesellschaft nach Bückeburg zurückzukehren, steht in einer besonderen Tradition. Und die Einladung durch den Landesbischof steht in einer eigenen Tradition, die Landesbischof Manze wiederbelebte.

---

[32] BBG [1] 1971 (erschienen 1973); BBG [2] 1975 (erschienen 1976); BBG [3] 1979 (erschienen 1980): BBG [4] 1983 (erschienen 1984); BBG [5] 1988 (erschienen 1989).

[33] BULTMANN, CHRISTOPH, Herderforschung 1985–2000, in: Theologische Rundschau 67/1 (2002), 35–60, hier: 37.

V. Sammelband

Thematisch kehrt der Sammelband zu den Anfängen der *Bückeburger Gespräche* zurück, indem die Tagungseinladung sehr offen sondiert hat, was sich aus verschiedenen fachlichen und persönlichen Interessen zu dem Lebens- und Werksegment der Bückeburger Jahre zusammentragen ließe. Was hat Herder hier ausgerichtet? Und wessen können wir ihn rühmen? Natürlich ist es mehr, als das „Nichts! nichts!“, das er selbst ausrief. Aber was ist es?

Der Band ist in sechs Themensequenzen gegliedert. Die erste gilt „Bückeburg“ als Territorium, Wirkungsraum und Lebensphase. Stefan Brüdermann führt in die Geschichte der Grafschaft Schaumburg-Lippe ein, indem er die dynastischen Verbindungen und persönlichen Verflechtungen Graf Wilhelms schildert. Dessen ambitionierter Personalpolitik verdankt sich nicht erst die Berufung Herders. Schon Thomas Abbt und andere fügen sich in ein Umfeld ein, das Brüdermann als „Musenhof“ ausdeutet. Klassische Narrative zu Herders Bückeburger Zeit, einschließlich des Amtsbeginns, hinterfragt Johannes Schmidt ebenso grundlegend wie pointiert. Rainer Godel stellte eine Verbindung zwischen Herder und dessen Bückeburger Amtsvorgänger Abbt her, indem er die posthume Würdigung aus der Riger Zeit einer genauen Lektüre unterzieht. Vera Gretges widmet sich der Bückeburger Frühphase mit einem materialen Beitrag. Im Schaffhausener Nachlass Johann Georg Müllers identifiziert sie Herders erste Bückeburger Leidenrede, die sie in einer Transkription bietet und für weitere Aufschlüsse auf ihre Dissertation verweist.

Der nächste Abschnitt führt „Natur und Bibel“ zusammen. Michael Maurer lässt die „Morgenröte bei Herder“ erstrahlen und erschließt damit wesentliche Zugänge zum Gesamtwerk. Gianluca Paolucci, der unlängst eine substantielle italienische Monographie zu Herder als Theologen vorgelegt hat, eröffnet Zugänge zu seiner Deutung der theologischen Anthropologie, für die er auch auf Bückeburger Predigten rekurriert. Hirohito Mita verfolgt Herders religionsgeschichtliche und philologische Interessen. Zu diesen zählt während der Bückeburger Zeit die Auseinandersetzung mit dem altpersischen Zend-Avesta, das sich Herder ausgehend von Anquetil-Duperrons französischer Übersetzung erschloss.

In einem fließenden Übergang dazu konzentriert sich die dritte Sequenz auf auf Herders „Geschichtsphilosophie“. Catherine Girardin nähert sich dem Topos des *theatrum mundi* begriffsgeschichtlich an. Die Formulierung begegnet in Herders Bückeburger Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, aber eben nicht nur dort. Girardin geht auf antike, biblische und weitere Referenzen ein. Von besonderer Bedeutung im Werk Herders sind die Bezüge, die Girardin zum *Shakespear*-Aufsatz von 1773 herstellt. Liisa Steinby öffnet den Fokus noch weiter, indem sie den wissenschaftlichen

Stellenwert und methodischen Ansatz von Herders Geschichtsphilosophie zu bestimmen sucht.

Der vierte Teil identifiziert pädagogische und katechetische „Bildungsimpulse“. Rainer Wisbert gelingt es, eine bislang unbekannte Aufgeschlossenheit Herders für Basedows Reformpädagogik während der Bückeburger Zeit zu belegen. Martin Keßler datiert eine katechetische Handschrift aus Herders Nachlass in die Bückeburger Amtsphase und macht wahrscheinlich, dass der Text auch unter Amtskollegen zirkulierte und Gräfin Maria von Schaumburg-Lippe in einer Abschrift vorlag.

Mit dem Folgeabschnitt wird ein wichtiger und oft vernachlässigter Bereich von Herders Werk einbezogen. „Dichtungen“ faszinierten Herder als besonders lebendige literarische Gattung und eigene Ausdrucksmöglichkeit. Seine Begeisterung für Poesie in mündlicher Überlieferung führte zur Auseinandersetzung mit Ossian, die Shaun F. D. Hughes untersucht. Sehr differenziert zeigt er auf, dass James Macpherson, der Kompilator der betreffenden Texte, über seinen Lehrer Blackwell ein spezifisches Dichtungskonzept vermittelt worden war, das auch Herder kannte, und Ossian-Kritiker wie Johnson von politischen Motiven nicht frei waren. Martin Blum geht zu Herders eigener Dichtung über. Er dokumentiert und interpretiert ein Gedicht aus der Bückeburger Zeit, das unter dem Titel „Die Erdbeeren“ seinen Weg in die Werkausgaben gefunden hat, von Herder aber nur mit dem Wort „Beere“ überschrieben wurde. Der Text steht in engen Bezügen zu dem Werben um die spätere Ehefrau.

Die Schlusssequenz öffnet „Perspektiven“. Beate Allert entfaltet eine Vielzahl von Überlegungen vom Bildungsgedanken her. Hannah Vandegrift Eldridge bezieht postkoloniale Aspekte ein, indem sie Begriffe und Konzepte wie „Volk“ und „Rasse“ bei Herder sowie im Umgang mit Herder hinterfragt.

1. Bückeburg

Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe und sein kleiner „Musenhof“

Stefan Brüdermann

Schaumburg-Lippe entstand 1647 durch Erbteilung aus einem Weserterritorium, das Schaumburger Edelherren im späten Mittelalter zwischen dem Steinhuder Meer und Minden errichteten.[1] Mit dem Grafen und Fürsten Ernst (1601–1622) erreichte die Dynastie kurz vor dem Dreißigjährigen Krieg ihren Höhepunkt an Stabilität und Reichtum, Fürst Ernst prägte mit der Bückeburger Schlosserweiterung, der Bückeburger Stadtkirche, der Gründung der Universität Rinteln und etlichen lang wirkenden Gesetzen das Land.[2] Nach dem Aussterben des Hauses Holstein-Schaumburg in männlicher Linie wurde das Land geteilt und 1647 eine Seitenlinie der Grafen zur Lippe mit dem nördlichen Teil Schaumburgs ausgestattet.

Das nun entstandene Territorium war winzig: 16 Kirchspiele zwischen Minden und dem Steinhuder Meer, etwa 16.000 Einwohner (um 1760) auf einer Fläche von etwa 340 Quadratkilometern. Die Residenzstadt Bückeburg hatte etwa 1.900 Einwohner, das etwas östlicher gelegene Stadthagen (heute Kreisstadt) etwa 1.500 Einwohner. Das Gebiet war ländlich geprägt und mit einem reichen Lößboden ausgestattet, es gab Kohlevorkommen, die allerdings erst später Bedeutung gewannen. Die berühmten Obernkirchener Sandsteinbrüche lagen seit 1647 auf dem Territorium der nun hessischen sogenannten „Grafschaft Schaumburg“.[3]

Es ist dieses kleine Territorium, in dem Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe 1748 bis 1777 die Regentschaft innehatte. Jener Mann, über den Johann Gottfried Herder schrieb, er sei „für etwas Großes geschaffen […] und deßen Mistöne alle insgesamt daher kommen, daß er für das Land zu groß ist“.[4]

---

[1] BRÜDERMANN, STEFAN (Hg.), Schaumburg im Mittelalter (Schaumburger Studien 70), Bielefeld 2013; STEINWASCHER, GERD, Schaumburg und der Westfälische Frieden: ein verwaistes Territorium als Spielball nicht nur benachbarter Kräfte, in: Hubert Höing (Hg.), Schaumburg und die Welt. Zu Schaumburgs auswärtigen Beziehungen in der Geschichte, (Schaumburger Studien 61), Bielefeld 2002, 412–429.

[2] BEI DER WIEDEN, HELGE, Ein norddeutscher Renaissancefürst. Ernst zu Holstein-Schaumburg 1569–1622 (Kulturlandschaft Schaumburg 1), Bielefeld [2]2010; BRÜDERMANN, STEFAN (Hg.), 1615 – Recht und Ordnung in Schaumburg (Schaumburger Studien 74), Bielefeld 2018.

[3] HUSMEIER, GUDRUN (Hg.), Geschichtliches Ortsverzeichnis für Schaumburg (Schaumburger Studien 68), Bielefeld 2008, 108, 509–512, 555.

[4] Herder an Caroline Flachsland, 22. Juni 1771, DA, Bd. 2, Nr. 8, 36.

Graf Wilhelm wurde zwar 1748 Regent dieser kleinen Grafschaft, aber er kam aus England, einem Land, das Herder und seinen Zeitgenossen allmählich zum Referenzpunkt für Modernität wurde. Der Grund für Wilhelms englische „Herkunft" lag in der schaumburg-lippischen Familiengeschichte. Wilhelms Großmutter Gräfin Johanna Sophie zu Schaumburg-Lippe war 1702 vor ihrem gewalttätigen Ehemann mit ihren Kindern an den hannoverschen Hof geflohen. Dort wurde sie Hofdame und ging anlässlich der hannoversch-englischen Personalunion 1714 auch nach England.[5]

Ihr Sohn Graf Albrecht Wolfgang zu Schaumburg-Lippe heiratete eine illegitime Tochter des englischen Königs Georg I.[6] In dieser Ehe wurde 1724 Wilhelm zu Schaumburg-Lippe geboren, somit ein „natürlicher" Enkel des englischen Königs.[7] Wilhelm schrieb später über sich „I am a born Englishman".[8] Seine Ausbildung führte ihn zunächst nach Genf und Leiden, kurze Zeit auch in den englischen Offiziersdienst. Als zweitgeborener Sohn lag es für ihn nahe, eine Militärlaufbahn zu ergreifen. Er hospitierte einige Zeit in der österreichischen Armee, befand sich am Kaiserhof in Wien und hielt sich länger in Venedig auf. Doch nachdem sein älterer Bruder 1742 gestorben war, wurde er zwangsläufig zum Nachfolger bestimmt. 1748 trat er die Regentschaft in Bückeburg an. Es begann eine Regierungszeit, die durch tatkräftige Reformen, den Siebenjährigen Krieg und am Ende von privater Tragik bestimmt war.

---

5 SCHAER, FRIEDRICH-WILHELM, Graf Friedrich Christian zu Schaumburg-Lippe. Als Mensch und als Repräsentant des kleinstaatlichen Absolutismus um 1700 (Schaumburger Studien 17), Bückeburg 1966; BRÜDERMANN, STEFAN, Graf Friedrich Christian zu Schaumburg-Lippe. Großer Skandal im kleinen Land, in: Beate Christine Fiedler /Christine van den Heuvel (Hg.), Friedensordnung und machtpolitische Rivalitäten. Die schwedischen Besitzungen in Niedersachsen im europäischen Kontext zwischen 1648 und 1721 (Veröffentlichungen des Niedersächsischen Landesarchivs 3), Göttingen 2019, 264–281; VON SCHWEINITZ, ANNA-FRANZISKA, Johanna Sophia Gräfin zu Schaumburg-Lippe, in: Gerhard Taddey, Lebensbilder aus Baden-Württemberg, Bd. 20, Stuttgart 2001, 100–128.

6 BRÜDERMANN, STEFAN, Graf Albrecht Wolfgang zu Schaumburg-Lippe – ein Regent zwischen frühaufklärerischen Landesreformen und Militärkarriere, in: Christine van den Heuvel/Henning Steinführer/Gerd Steinwascher (Hg.), Perspektiven der Landesgeschichte. Festschrift für Thomas Vogtherr (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 312), Göttingen 2020, 389–407.

7 Eine umfassende Biographie auf dem gegenwärtigen Forschungsstand gibt es nicht, zusammenfassend siehe STEINWASCHER, GERD, Art. Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe, in: Hubert Höing (Hg.), Schaumburger Profile, Teil 1 (Schaumburger Studien 66), Bielefeld 2008, 276–280. Die militärische Biographie bietet KLEIN, HANS HEINRICH, Wilhelm zu Schaumburg-Lippe: Klassiker der Abschreckungstheorie und Lehrer Scharnhorsts (Studien zur Militärgeschichte, Militärwissenschaft und Konfliktforschung 28), Osnabrück 1982. Wilhelms Schriften und Briefe: SCHAUMBURG-LIPPE, WILHELM ZU, Schriften und Briefe, Bd. 1–3, hg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main 1976–1983; darin in Bd. 1, 1976, 463–524 ein biographischer „Nachbericht" von Curd Ochwadt.

8 In einem Schreiben an seinen Vater vom 3. Mai 1741 (SCHAUMBURG-LIPPE, Schriften und Briefe [s. Anm. 7], Bd. 3, 21).

Schaumburg-Lippe war – wie oben beschrieben – ein besonders kleines Land. Volker Bauer schreibt in seiner Typologie der höfischen Gesellschaft in Deutschland, dass der Typus des „Musenhofs“ ein Phänomen mittlerer und kleiner Residenzen war: „Mit der Pflege, Ausübung und Förderung von Künsten und Wissenschaften wollte auf sich aufmerksam machen, wer nicht mit einer Armee, einer prachtvollen Hofhaltung oder repräsentativen Bauten prunken konnte.“[9] Vier Aspekte höfischer Repräsentation sind es, die Volker Bauer grundsätzlich hervorhebt: prachtvolle Hofhaltung, repräsentative Bauten, Armee, Förderung der Künste und Wissenschaften.

Um eine prachtvolle Hofhaltung im Rahmen seiner bescheidenen Möglichkeiten hatte sich Wilhelms Vater Albrecht Wolfgang bemüht.[10] Von Wilhelm heißt er, er habe diese höfische Pracht bei seinem Regierungsantritt

> mit einer Art von Wuth vertilgt. Gebäude wurden ohne allen Grund und ohne alle Schonung niedergerissen, und die Ruinen zu des Beobachters Bemitleidung des Zerstörers liegen gelassen; Gärten wurden verwüstet, die kostbaren Meublen und Geräthe verschenkt, verkauft, verworfen, vernichtet.[11]

Zu Zeiten Albrecht Wolfgangs gehörten 73 Personen zum Hof, Wilhelm reduzierte die Zahl auf etwa 30, davon gehörten sechs bis acht zum Hoforchester.[12] Ein Freund des höfischen Zeremoniells war Graf Wilhelm offenkundig nicht,[13] darauf deutet auch das bekannte Missverständnis bei der Ankunft Herders in Bückeburg hin: Herder ließ sich erst sorgfältig und zeitaufwändig frisieren, um dem Grafen nach der anstrengenden Reise angemessen begegnen zu können, während der Graf zunehmend ungeduldig ohne Gedanken an solche Äußerlich-

---

[9] BAUER, VOLKER, Die höfische Gesellschaft in Deutschland von der Mitte des 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts: Versuch einer Typologie (Frühe Neuzeit 12), Tübingen 1993, 73ff. Vgl. SCHMIDT, GEORG, Durch Schönheit zur Freiheit, München 2022, 79 und die Kritik bei FREYER, STEFANIE, Der Weimarer Hof um 1800. Eine Sozialgeschichte jenseits des Mythos, Oldenburg 2013, bes. 16.

[10] BÖHME, ERNST, Hof und Hofleben in Bückeburg während des 18. Jahrhunderts, in: Ulrich Leisinger (Hg.), Johann Christoph Friedrich Bach (1732–1795): ein Komponist zwischen Barock und Klassik. Eine Ausstellung im Niedersächsischen Staatsarchiv in Bückeburg, Schloß, vom 8. Juni bis 11. August 1995. Katalog (Veröffentlichungen der niedersächsischen Archivverwaltung: Inventare und kleinere Schriften des Staatsarchivs in Bückeburg 4), Bückeburg 1995, 27–44.

[11] WESTFELD, CHRISTIAN FRIEDRICH GOTTHARD, Nachrichten von dem Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe und von Herders Amts-Antritt zu Bückeburg, in: Maria Carolina von Herder, Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder, hg. durch Johann Georg Müller, T. 1, Tübingen 1820, 275–299, hier: 280. Vgl. KIEWNING, HANS, Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe, in: Westfälische Lebensbilder, Hauptreihe Bd. 3, Heft 1, Münster 1932, 11–33, hier: 15.

[12] BÖHME, Hof und Hofleben (s. Anm. 10), 29.

[13] Über die Bedeutung von Ritual und Zeremoniell in der Epoche STOLLBERG-RILINGER, BARBARA, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, in: Zeitschrift für historische Forschung 31 (2004), 489–527.

keiten wartete.[14] Damit entsprach Graf Wilhelm einer verbreiteten Entwicklung im späten 18. Jahrhundert, als an maßgeblichen Höfen das alte Zeremoniell versachlicht, aus ökonomischen Gründen kritisiert und durch ungezwungenere Formen abgelöst wurde.[15]

Zum zweiten Aspekt, der Baukunst: Hier hat Wilhelm abgesehen von seinen beiden innovativen Festungsbauten, dem Wilhelmstein im Steinhuder Meer[16] und dem „Fort de Lippe“ bei Elvas in Portugal[17] lediglich Schloss Baum und die kleine Pyramide seines Mausoleums im Schaumburger Wald hinterlassen.[18] Auch dies war offensichtlich kein Interessenschwerpunkt des Grafen, zumindest nicht die Baukunst zu zivilen repräsentativen Zwecken.

Ganz anders dagegen steht es erstaunlicherweise um den dritten Aspekt, die Armee. Eigentlich war dies aus Kostengründen nun gerade nicht eine Domäne der kleinen Territorien. Graf Wilhelm hatte zunächst viel mit der Sanierung des Landeshaushalts zu tun, er suchte auch in typisch merkantilistischer Manier das kleine Land wirtschaftlich voran zu bringen.[19] Ein Schwerpunkt dabei war die Landwirtschaftspolitik.[20] Daneben jedoch widmete er sich vor allem dem Aufbau einer kleinen Armee. Es mag sein persönliches Interesse eine Rolle gespielt haben, das äußere Motiv dabei war die Sorge um die Selbständigkeit seines Kleinstaates, den er mit gutem Grund als bedroht durch seinen Lehensherrn Hessen-Kassel ansah.[21] In den Jahren 1749/51 schuf Wilhelm ein

---

[14] HERDER, Erinnerungen (s. Anm. 11), 176f.

[15] DANIEL, UTE, Höfe und Aufklärung in Deutschland – Plädoyer für eine Begegnung der dritten Art, in: Marcus Ventzke (Hg.), Hofkultur und aufklärerische Reformen in Thüringen. Die Bedeutung des Hofes im späten 18. Jahrhundert, Köln 2002, 11–32, hier: 23; HOLENSTEIN, ANDRÉ, Huldigung und Herrschaftszeremoniell im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, in: Klaus Gerteis, Zum Wandel von Zeremoniell und Gesellschaftsritualen in der Zeit der Aufklärung (Aufklärung 6/2), Hamburg 1992, 21–46.

[16] OCHWADT, CURDT, Wilhelmstein und Wilhelmsteiner Feld: vom Werk des Grafen Wilhelm zu Schaumburg-Lippe, Hannover-Kirchrode 1970; WAGENER-FIMPEL, SILKE/FIMPEL, MARTIN, Die Festung Wilhelmstein im Steinhuder Meer, Bückeburg 2003; TIEMANN, HERMANN, Geschichte der Festung Wilhelmstein im Steinhuder Meer, Stadthagen 1907.

[17] LAVADINHO, DOMINGOS, O Forte da Graca: esboco duma memória histórica e descritiva, Elvas 1929.

[18] SCHWEINITZ, ANNA-FRANZISKA VON, Die landesherrlichen Gärten in Schaumburg-Lippe von 1647 bis 1918 (Grüne Reihe 20), Worms 1999, 135–167.

[19] WAGENER-FIMPEL, SILKE, Absolutismus und Merkantilismus. Manufakturwesen in Schaumburg-Lippe unter dem Grafen Wilhelm (1748–1777), in: Hubert Höing (Hg.), Strukturen und Konjunkturen. Faktoren der schaumburgischen Wirtschaftsgeschichte (Schaumburger Studien 63), Bielefeld 2004, 138–178.

[20] SCHNEIDER, KARL HEINZ, Die landwirtschaftlichen Verhältnisse und die Agrarreformen in Schaumburg-Lippe im 18. und 19. Jahrhundert (Schaumburger Studien 44), Rinteln 1983, 110–155; SCHNEIDER, KARL HEINZ, Die Ablösung der Dienste und Abgaben, die Teilung der Gemeinheiten und die Rechte der Hintersassen, in: Hubert Höing (Hg.), Vom Ständestaat zur freiheitlich-demokratischen Republik (Schaumburger Studien 55), Melle 1995, 35–43, hier: 36f.

[21] KLEIN, Wilhelm zu Schaumburg-Lippe (s. Anm. 7), 28.

Erfassungssystem der Landbevölkerung, das ihm als Grundlage für die Truppenergänzung diente. Wilhelm wurde später oft als „Erfinder der Wehrpflicht“ tituliert, doch handelte es sich dabei nur um die organisatorische Absicherung eines Rekrutierungspersonals für das stehende Heer.[22] Aus der unter seinem Vater vorhandenen Leibgrenadierkompanie von 70 Mann formte er bis 1757 neun Kompanien mit fast tausend Mann, eine beträchtliche Truppenstärke für das kleine Land.[23] Graf Wilhelms Vorstellung vom Militärdienst war für die Epoche außergewöhnlich human: Er verbot den Unteroffizieren, die Soldaten mit dem Stock zu schlagen und ermahnte sie sogar, ohne Lärmen und Schelten auszubilden,[24] ganz im pädagogischen Gestus der Aufklärung. Sein Hauptaugenmerk galt der Artillerie, einer Waffengattung, die im Siebenjährigen Krieg auch zunehmende Bedeutung gewann.[25]

In den fünfziger Jahren des 18. Jahrhundert spitzten sich die Spannungen zwischen England und Frankreich sowie Preußen und Österreich zu, es lag nahe, einen erneuten Krieg zu erwarten.[26] Politisch sicherte Graf Wilhelm sich durch ein Bündnis mit England ab. Von 1759 bis 1762 diente er mit seinen Truppen in der Koalitionsarmee des Herzogs Ferdinand in Nordwestdeutschland, insbesondere hatte er wesentlichen Anteil am Sieg über die französische Armee in der Schlacht von Minden.[27]

Zur militärischen Legende aber wurde Graf Wilhelm, als er 1762 von der englischen Krone nach Portugal berufen wurde, um gegen die bevorstehende spanische Invasion den Oberbefehl über die desolate portugiesische Armee zu übernehmen.[28] Es gelang ihm wider Erwarten, alle spanischen Angriffe abzuwehren, bis der allgemeine Friede geschlossen wurde. Seine Ehrenbüste in der Walhalla trägt daher auch die Inschrift „der Portugiese“.

Graf Wilhelm hatte also als Armeeorganisator, als General einiges an Prestige zu bieten. Die historische Erinnerung an Graf Wilhelm ist sehr stark von diesem militärischen Aspekt geprägt. Doch anders als sein von ihm verehrter

---

22 A.o.O., 35–41 und HÜBINGER, ERICH, Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe und seine Wehr: die Wurzeln der allgemeinen Wehrpflicht in Deutschland, Leipzig 1937 (Heidelberg, Dissertation 1937), 54–70.

23 KLEIN, Wilhelm zu Schaumburg-Lippe (s. Anm. 7), 48–50.

24 Ebd.

25 VON WEISSENBACH, WILHELM STRACK, Regierender Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe bezüglich seiner Leistungen als Artillerist, insbesondere im 7-jährigen Krieg, Ludwigsburg 1884.

26 Vgl. zuletzt FÜSSEL, MARIAN, Der Preis des Ruhms. Eine Weltgeschichte des Siebenjährigen Krieges, München 2019.

27 BRÜDERMANN, STEFAN, Graf Wilhelm und die Schaumburg-Lipper in der Schlacht bei Minden, in: Schaumburgische Mitteilungen 1 (2017), 110–133.

28 BANASCHIK-EHL, CHRISTA, Scharnhorsts Lehrer, Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe, in Portugal: Die Heeresform 1761–1777 (Studien zur Militärgeschichte, Militärwissenschaft und Konfliktforschung 3), Osnabrück 1974; FRANCIS, ALAN DAVID, The Campaign in Portugal: 1762, in: Journal of the Society for Army Historical Research 59 (1981), 25–43.

Zeitgenosse Friedrich II. von Preußen[29] schätzte er den Krieg nicht um des Ruhmes willen, er entwickelte vielmehr eine Verteidigungskonzeption, deren Ziel die Vermeidung des Krieges sein sollte.[30]

Auf den vierten von Volker Bauer genannten Aspekt hat Graf Wilhelm nicht weniger Wert gelegt: „Pflege, Ausübung und Förderung von Künsten und Wissenschaften". In einer Zusammenstellung seiner Regierungsprogrammatik notierte er als ein Regierungsziel: „Attirer des hommes de génie en divers départements, tels que Abbt, Herder" [„Männer von Genie heranziehen, auf verschiedenen Gebieten, solche wie Abbt, Herder"].[31] An den genannten Namen kann man festmachen, dass er diese undatierte Notiz erst 1770 oder später niedergeschrieben hat, aber diese Suche nach „Männern von Genie" durchzieht sein ganzes Erwachsenenleben. Das war keineswegs nur eine persönliche Marotte: Der Hof eines Fürsten, der die Mission der Aufklärung verwirklichen wollte, musste Personen an sich ziehen, deren Namen und Wirkung für die neuen philosophischen und wisenschaftlichen Bestrebungen standen.[32]

Von seinem Vater Albrecht Wolfgang „erbte" Graf Wilhelm gewissermaßen den Kontakt zu Friedrich II. von Preußen. Albrecht Wolfgang hatte Friedrich für die Freimaurer begeistert und geworben und korrespondierte noch einige Zeit mit ihm.[33] Wilhelm stand auch in einer vertrauten brieflichen Beziehung mit Charlotte Sophie von Bentinck (1715–1800), die lange Zeit die Geliebte seines Vaters gewesen war. Die literarisch hochgebildete Charlotte Sophie von Bentinck suchte später die Nähe des Berliner Hofs und korrespondierte intensiv mit Voltaire, auch Wilhelm hatte so Kontakt zu ihm.[34]

Während seiner Reisejahre war Wilhelm geradezu befreundet mit dem spanischen Opernkomponisten Domingo Terradellas (1711–1750), den er wohl in

---

[29] DIPPER, CHRISTOPH, Deutsche Geschichte 1648–1789, Frankfurt am Main 1991, 295.

[30] KLEIN, Wilhelm zu Schaumburg-Lippe (s. Anm. 7); WHITE, CHARLES E., Scharnhorst's Mentor: Count Wilhelm zu Schaumburg-Lippe and the Origins of the Modern National Army, in: War in History 24 (2017), Nr. 3, 258–285.

[31] SCHAUMBURG-LIPPE, Schriften und Briefe (s. Anm. 7), Bd. 1, 240.

[32] DANIEL, Höfe und Aufklärung (s. Anm. 15), 26.

[33] SCHWEINITZ, ANNA-FRANZISKA VON, Zum 300. Geburtstag des ersten deutschen Freimaurers, Albrecht Wolfgang, regierender Graf zu Schaumburg-Lippe, in: Quatuor Coronati 35 (1998), 69–85; KELLER, LUDWIG, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes in England, Holland und Deutschland, in: Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft 9 (1901), Nr. 3, 1–40; KEKULE VON STRADONITZ, STEPHAN, Die 22 Briefe Friedrichs des Großen an den Grafen Albrecht Wolfgang zu Schaumburg-Lippe. Zum ersten Male in deutscher Sprache vollständig herausgegeben, in: Hannoverland 6 (1912), 74–77 und 103–106.

[34] OCHWADT, CURDT, Voltaire und die Grafen von Schaumburg-Lippe, Bremen 1977; DELOFFRE, FRÉDÉRIC, Die Entstehung von Voltaire's ‚Candide'. Von Bückeburg bis Konstantinopel, in: HÖING, Schaumburg und die Welt (s. Anm. 1), 143–152; SCHAER, FRIEDRICH-WILHELM, Charlotte Sophie Gräfin von Bentinck, Friedrich der Grosse und Voltaire, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 43 (1971), 81–121.

Venedig kennen lernte, und der ihn einige Zeit als Musiklehrer begleitete.[35] Graf Wilhelm hatte eine besondere Neigung zur Musik. Zu seinen ersten Personalentscheidungen gehörte die Verpflichtung des Bachsohnes Johann Christoph Friedrich Bach, zunächst als Musiker für sein Hoforchester am 3. Januar 1750.[36] Die Leitung der Hofkapelle übertrug der Graf dem Komponisten Giovanni Battista Serini, den er aus Venedig kannte, als Konzertmeister verpflichtete er den venezianischen Geiger Angelo Colonna.[37] Selbst musikalisch hoch begabt, führte er hier auch die höfische Tradition seines Vaters weiter, der auf ein ausgezeichnetes Hoforchester Wert gelegt hatte.[38] Als Serini und Colonna mit Beginn des Siebenjährigen Krieges Bückeburg verließen, rückte Bach in deren Aufgaben nach, 1759 wurde er zum Konzertmeister ernannt.

Eine „Leerstelle“ muss man an dieser Stelle in Graf Wilhelms kulturellen Bemühungen erwähnen: Es gab in Bückeburg kein Hoftheater, traditionell hatten alle Aufwendungen der Hofmusik gegolten. Daran änderte auch Graf Wilhelm nichts, so wichtig ein Theater auch gerade in dieser Zeit als moralisch-politische Anstalt am Hof der Aufklärung war.[39] Allerdings organisierte er Theateraufführungen, z. B. inszenierte er Voltaires Brutus bei Schloss Baum. Darin trat u. a. sein Schwager Ferdinand zur Lippe-Biesterfeld auf.[40]

Die Musik war eine intensiv gepflegte Neigung, aber Graf Wilhelm war ein Mann mit breiten Interessen. Er pflegte eine weitverzweigte Korrespondenz, vor allem mit verschiedenen Offizieren (auch nach England), aber auch mit Gelehrten, vor allem von der Universität Göttingen.[41]

Mit Rinteln lag eine kleine Universität auch in der Nähe Bückeburgs, wenn auch abgetrennt von Weser und Weserbergen. Dort lehrte seit 1761 Thomas Abbt (1738–1766) als Professor für Mathematik.[42] Abbt, zuvor an der Universität Frankfurt/Oder tätig, hatte sich unter dem Eindruck der Schlacht von

---

[35] BÖHME, Hof und Hofleben (s. Anm. 10).

[36] TIGGEMANN, HILDEGARD, Musikleben am Bückeburger Hof in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: LEISINGER, Bach (s. Anm. 10), 45–70, hier: 63; WOHLFARTH, HANNSDIETER, Johann Christoph Friedrich Bach: Ein Komponist im Vorfeld der Klassik (Neue Heidelberger Studien zur Musikwissenschaft 4), Bern u. a. 1971; ENDRIß, ALBRECHT, Bach, Johann Christoph Friedrich, in: HÖING, Schaumburger Profile (s. Anm. 7), 57–63.

[37] WOHLFAHRTH, HANNSDIETER, Johann Christoph Friedrich Bach, in: LEISINGER, Bach (s. Anm. 10), 11–26, hier: 13.

[38] TIGGEMANN, HILDEGARD, Musikalische Bildung in Schaumburg-Lippe vom 17. bis 20. Jahrhundert, in: DIES., Studien zur Musikgeschichte Bückeburgs vom 16. bis 20. Jahrhundert, Hannover 2012, 191–242.

[39] DANIEL, Höfe und Aufklärung (s. Anm. 15), 26f.

[40] SCHAUMBURG-LIPPE, Schriften und Briefe (s. Anm. 7), Bd. 3, Nr. 309, 256.

[41] NLA Bückeburg F 1 A XXXV 18 Nr. 97.

[42] KOŠENINA, ALEXANDER, Abbt, Thomas, in: Gerhard Pail/Hans-Gert Roloff (Hg. u.a.), Die Deutsche Literatur. Biographisches und bibliographisches Lexikon, Reihe IV: Die Deutsche Literatur zwischen 1720 und 1830, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 20–37; BRÜDERMANN, STEFAN, Der Aufklärungsphilosoph Thomas Abbt in Rinteln und Bückeburg, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 90 (2018), 77–99.

Kunersdorf (bei Frankfurt/Oder) mit der Schrift *Vom Tode für das Vaterland* einen Namen gemacht. In Rinteln lehrte und schrieb Abbt Verschiedenes, seine Befassung mit Mathematik ist nicht greifbar. Unter anderem veröffentlichte er als Vorlesungsskript ein *Fragment einer portugiesischen Geschichte*. Es war angesichts des Portugalengagements des nahen Grafen Wilhelm vielleicht kein Zufall, dass Abbt sich gerade dieses Sujet aussuchte. Graf Wilhelm wurde auf Abbt durch dessen zweite Hauptschrift *Vom Verdienste* aufmerksam und lud ihn im Juli 1765 erstmals nach Bückeburg ein. Abbt schrieb an einen Freund (Mendelssohn oder Nicolai) über seine Begegnung mit dem Grafen:

> Wenn Sie ihn bey Tische ganze Stellen aus dem Shakespear mit der vollen Empfindung des Inhaltes her sagen hörten, und ihn bey einer gestirnten Nacht mit philosophischem Tiefsinn und bescheidenem Zweifel, über die wichtigsten Materien, die den Menschen angehen, sprechen hörten; so würden Sie ihn hochschätzen.[43]

Graf Wilhelm seinerseits schrieb an Abbt, mit Männern in Kontakt zu treten, die denken und ihre Gedanken ausdrücken wie er, gehöre zu den Glückseligkeiten erster Güte.[44] Im November 1765 nahm Abbt das Angebot des Grafen an, als Regierungs- und Konsistorialrat und Schulinspektor nach Bückeburg zu kommen, für einen Nicht-Theologen eine ungewöhnliche Funktion. Graf Wilhelm brauchte ihn aber vor allem als Gesprächspartner, er titulierte ihn als „Freund", bat ihn, die formelle Anrede wegzulassen und schrieb ihm gar, Menschen wie er, Abbt, seien nicht zum Dienen geschaffen.[45] Zwischen den beiden bestand offenkundig eine starke Geistesverwandtschaft, sie fanden sich in der Neigung zu lateinischen Klassikern wie Tacitus und Sallust und zur Idee der patriotischen Aufopferung bis zum Tod. Zudem hatte Abbt ein besonderes Geschick, mit Graf Wilhelm zu sprechen, sein Kollege Regierungsrat Westfeld beschrieb dies so:

> Es war die socratische Weise, auf den Verstand zu wirken. Abbt ging in die gewohnten Ideen des Grafen ein, und führte ihn von diesen nie rasch zu denen über, die er ihm geben wollte, sondern allmählig, so wie sich sein Verstand jede Idee, die dazwischen lag, aneignete. Unverkennbar war es, wie sich der Graf in seiner Art zu denken, seinen Grundsätzen, seinen Neigungen, in seiner Art zu handeln, umstimmte.[46]

---

[43] Thomas Abbt an Moses Mendelssohn/Friedrich Nicolai ca. Dez. 1765, in: ABBT, THOMAS, Vermischte Werke. Dritter Theil, welcher einen Theil seiner freundschaftlichen Correspondenz enthält, Berlin/Stettin 1771 (EA), 376.

[44] Graf Wilhelm an Thomas Abbt, 4. August 1765, in: SCHAUMBURG-LIPPE, Schriften und Briefe (s. Anm. 7), Bd. 3, Nr. 306, 253 [„de s'entretenir avec des hommes qui pensent et expriment comme vous ce qu'ils pensent, c'est un bonheur qui doit se ranger parmi les félicités du premier ordre"].

[45] „Les hommes comme vous ne sont pas fait pour servir" (Graf Wilhelm an Thomas Abbt, 24. November 1765, in: SCHAUMBURG-LIPPE, Schriften und Briefe [s. Anm. 7], Bd. 3, Nr. 316, 263).

[46] Schreiben Westfelds vom 25. Februar 1805 in HERDER, Erinnerungen (s. Anm. 11), 285.

Anders als später Herder fand Abbt Erfüllung in seinen Verwaltungsaufgaben, er war auch froh, dem Leben an einer kleinen Universität entkommen zu sein. Er freute sich, „in einem Posten zu seyn, wo man andern befehlen und helfen kann“.[47] In seiner kurzen Amtszeit gestaltete er einen Staatskalender und verfasste eine Schulordnung, prägte sie in seinem Sinne einer patriotischen Erziehung. Den Kindern sollten von frühester Jugend an Gehorsam und Treue gegen die Landesherrschaft und brennender Eifer für ihr Vaterland anerzogen werden, ausdrücklich allerdings als Erwiderung für die erfahrenen Wohltaten der staatlichen Ordnung.[48]

Abbts Freunde warnten ihn vor zu großer Abhängigkeit vom Grafen, ihm selbst war der Gedanke an spätere andere Aufgaben auch nicht völlig fremd.[49] Doch die Frage, ob er wie Herder nach einigen Jahren fortgegangen wäre, bleibt Spekulation, da er schon nach einem Bückeburger Jahr starb, am 3. November 1766. Der Graf drückte seine große Trauer in einer Gedenkplatte in der Schlosskapelle aus und schrieb eigenhändig an Abbts Vater und Abbts Freund Justus Möser.

Abbt hatte Sinn für die praktische Aufklärung, um die Schulpolitik kümmerte er sich, obwohl er kein Theologe war. Das war das Feld, in dem der aufklärerische Hof und sein Personal ihren Anspruch an die Welt der „niederen Stände“ richteten.[50] Auch hier traf er sich mit dem Grafen Wilhelm, dem die Schulpolitik ein besonderes Anliegen war. Während Abbt eine Ordnung für die (anspruchsvollere) Stadtschule schrieb, war es Graf Wilhelm selbst, der noch in seinem Todesjahr 1777 eine Verordnung für den Landschulunterricht verfasste, also für die einfachen Elementarschulen. Hergebrachte Aufgabe der Landschulen war lediglich, den Kindern das für die Bibellektüre nötige Lesen beizubringen, die nötigen Kirchengesänge zu lehren. Graf Wilhelms Schulordnung kündigte nun an, „dem Landmann die Mittel an die Hand [zu geben], nach Gelegenheit, guten willen und Umständen sich auszubilden“.[51] Dies hatte nun kaum noch etwas mit der traditionellen Katechismuslehre zu tun, war vielmehr

---

[47] Thomas Abbt an Johann Christian Blum, 9. März 1766, in: ABBT, THOMAS, Vermischte Werke, T. 5, welcher vermischte Aufsätze und Briefe enthält, Berlin/Stettin 1780, 123.

[48] Schulordnung vom 29. Junius 1766, in: Schaumburg-Lippische Landesverordnungen 2, 1805, 458–462, auch abgedruckt in: ABBT, THOMAS, Vermischte Werke, T. 6, welcher Briefe und Fragmente enthält, Berlin/Stettin 1781 (EA), 167–173. Vgl. zur Schulgeschichte BRÜDERMANN, STEFAN, Über Schaumburg-Lippes ländliche Elementarschule im 18. Jahrhundert, in: Hubert Höing (Hg.), Zur Geschichte der Erziehung und Bildung in Schaumburg (Schaumburger Studien 69), Bielefeld 2007, 11–43. Vgl. BÖDEKER, HANS ERICH, Thomas Abbt. Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 7), Heidelberg 1981, 221–254, hier: 237f.

[49] BRÜDERMANN, Abbt (s. Anm. 42), 93.

[50] DANIEL, Höfe und Aufklärung (s. Anm. 15), 26

[51] Schulordnung vom 29. Junius 1766 (s. Anm. 48).

pure Spätaufklärung, wie sie sich mit den modernen Ideen derer vertrug, die Graf Wilhelm nach Bückeburg holte oder holen wollte.

Intensiveren brieflichen Kontakt hielt Graf Wilhelm mit dem Göttinger Mathematikprofessor Abraham Gotthelf Kästner.[52] Kästner vermittelte Christian Friedrich Westfeld (1746–1823)[53] in Graf Wilhelms Dienste.

Westfeld hatte als Theologiestudent begonnen und sich dann der Mathematik, Physik und Kameralistik zugewandt. Graf Wilhelm ernannte ihn zum Kammerrat und Mitglied der Regierungskonferenz, er war für Wirtschaftspolitik und „Policey" im damaligen Sinne zuständig. Bis er 1773 aufgrund von Differenzen mit dem Grafen seinen Abschied nahm, war er auch eine wichtige Bezugsperson für Herder,[54] zu dem er für den Grafen den allerersten Kontakt angebahnt hatte.[55] Als der Göttinger Physiker Georg Christoph Lichtenberg Bückeburg besuchte, schrieb er über Westfeld und Herder: „Diese beyden Männer stehen so in Bückeburg, wie das Mausoleum in Stadthagen, und freuen sich recht, wenn sich einmal ein Reisender dahin verirrt".[56]

In dieser Aufzählung auch noch Herder zu erwähnen, ist im Kontext dieses Tagungsbandes eigentlich fast überflüssig. Herder ist als ein Ersatz für Thomas Abbt nach Bückeburg gerufen worden. In seinem großartigen Schreiben vom 20. August 1770[57] skizzierte er dem Grafen sehr deutlich seine Anstellungsbedingungen, jener stimmte allem zu. Dennoch lag Herders Bückeburger Aufenthalt ein Missverständnis zugrunde. Er fand keine gemeinsame Ebene mit dem Grafen, teilte Wilhelms Begeisterung für lateinische Klassiker nicht, hatte keinen Sinn für dessen Form des Patriotismus, für das Militärische überhaupt. Er empfand Graf Wilhelm als monologisierend, die beiden fanden kein Mittel, vergleichbar intensive Gespräche zu führen. Herder wollte denn auch erklärtermaßen „kein Abbt" sein, war ausdrücklich an seiner eigenen Entwicklung interessiert. Mag das für Graf Wilhelm auch persönlich enttäuschend gewesen sein, sein Wunsch, „hommes de génie" an seinen Hof zu ziehen, war gerade mit Herder und dessen frühem Ruhm bestens verwirklicht. Herder legte ihm seine Schriften vor und konnte wenig später Preise dafür anzeigen, auf die

---

52 NLA Bückeburg F 1 A XXXV 18 Nr. 97.

53 WAGENER-FIMPEL, SILKE, Westfeld, Christian Friedrich Henning Gotthard, in: Hendrik Weingarten (Hg.), Schaumburger Profile. Ein historisch-biographisches Handbuch, T. 2 (Schaumburger Studien 73), Bielefeld 2016, 279–283. Über Westfeld auch SCHNEIDER, Landwirtschaftliche Verhältnisse (s. Anm. 20), 112ff.

54 Verordnung vom 8. Januar 1777 (Schaumburg-Lippische Landesverordnungen 2, 1805, 544–547), vgl. BRÜDERMANN, Elementarschulen (s. Anm. 48), 39.

55 POSCHMANN, BRIGITTE, Herders Tätigkeit als Konsistorialrat und Superintendent in Bückeburg, in: BBG [4] 1983, 190–213, hier: 191f.

56 Lichtenberg an J. A. Schernhagen, 8. September 1772, in: LICHTENBERG, GEORG CHRISTOPH, Briefwechsel, hg. von Ulrich Joost/Albrecht Schöne, Bd. 1, München 1983, Nr. 85, 153.

57 DA, Bd. 1, Nr. 82, 187f.

Wilhelm in seinem Staatskalender stolz hinweisen konnte. So passte auch Herder auf seine Weise ausgezeichnet in das Konzept des Musenhofs.

Eine räumliche Erweiterung des Bückeburger Musenhofs lag außerhalb des schaumburg-lippischen Territoriums, im 40 Kilometer von Bückeburg entfernten Bad Pyrmont.

Bad Pyrmont war im 18. Jahrhundert eines der großen europäischen Bäder. Bekannt war es nicht nur für die Heilkraft seiner Quellen, sondern auch für seine kulturelle und gesellschaftliche Anziehungskraft. Graf Wilhelm besuchte das Bad als Begleiter seiner chronisch kranken Gemahlin Marie Barbara Eleonore, aber auch allein.[58] In Bad Pyrmont konnte er leichter anregende Gesellschaft finden als in seiner Residenz. Auch Herder schrieb an seine Verlobte Caroline Flachsland: „Wenn ich auf einige Tage nach Pyrmont gehe, ists der Nähe, der Abwechslung u. Gesellschaft wegen, an der es hier für mich doch immer ganz fehlt“.[59]

Zum Bad Pyrmonter Kreis gehörte während der Saison als Badearzt der gebürtige Schweizer Johann Georg Zimmermann, bekannt auch als medizinisch-philosophischer Publizist.[60] In einer späteren biographischen Skizze schrieb Zimmermann über Graf Wilhelm:

> In der grossen Allee zu Pyrmont unterhielt er mich an einem Sonntage, mit einer Ruhe als wenn Er und ich alleine in der Welt wären, zwischen einigen tausend Menschen, die da paradirten, buhlten, und tanzten, zwey Stunden lang auf einem Fleck, von allen Beweisen die bisher für das Daseyn Gottes geführet worden, von dem was allen diesen Beweisen mangle, und wie es Ihn dünke, daß man alle könnte übertreffen. Damit ich dieser Lection nicht entschlüpfe, hielt er mich zwey Stunden hindurch, immer bey einem Knopfe meines Rockes fest.[61]

Ein anderer Pyrmonter Gesprächspartner des Grafen war der Berliner Philosoph Moses Mendelssohn, mit dem er, wie später berichtet wird, *in langausgedehnten, tiefen Gesprächen* spazieren ging,[62] und das *edle Vergnügen* der

---

[58] Kammerdirektor Springs Korrespondenz mit Graf Philipp Ernst zu Schaumburg-Lippe, NLA Bückeburg F 1 A XXXV 20 Nr. 230, undatiertes Schreiben ca. 1777 Philipp Ernst an Springs.

[59] Herder an Caroline Flachsland, 13./17. Juni 1772, DA, Bd. 2, Nr. 83, 179.

[60] ERKER, BRIGITTE, „Brunnenfreiheit“ in Pyrmont. Gesundheit und Geselligkeit im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, in: Raingard Eßer/Thomas Fuchs (Hg.), Bäder und Kuren in der Aufklärung. Medizinaldiskurs und Freizeitvergnügen (Aufklärung und Europa. Schriftenreihe des Forschungszentrums Europäische Aufklärung 11), Berlin 2003, 53–98, hier: 60.

[61] ZIMMERMANN, JOHANN GEORG, Über die Einsamkeit, T. 3, Leipzig 1785, 463.

[62] VEHSE, EDUARD, Geschichte des Hauses Lippe zu Detmold und Bückeburg, Leipzig 1854, 139. Ähnlich später LÖNS, HERMANN, Der Kanonengraf, in: ders. (Hg.), Gedanken und Gestalten, Hannover 1924, 82–96, hier: 85.

Unterredung genoss.[63] Nach dem Tod der dreijährigen Emilie,[64] dem einzigen Kind von Graf Wilhelm und seiner Gemahlin Marie Barbara Eleonore, waren die Gespräche mit ihm, vor allem über die Unsterblichkeit der Seele, fast von therapeutischer Bedeutung. Moses Mendelssohn hatte zuvor auch in engem Kontakt mit Thomas Abbt gestanden, der versucht hatte, ihn als weiteren Hofphilosophen nach Bückeburg zu holen. Leider ist das trotz Mendelssohns Interesse an diesem Ortswechsel nicht gelungen, weil Abbt zu früh starb.[65]

Vielleicht darf man angesichts der ausgeprägt militärischen Interessen des Grafen Wilhelm auch einen Blick auf den militärwissenschaftlichen Bereich als Bestandteil des Musenhofs werfen. Graf Wilhelm gründete 1767 auf seiner neuerrichteten Landesfestung „Wilhelmstein" im Steinhuder Meer auch eine Militärschule, an der er selbst unterrichtete.[66]

Der bekannteste Schüler war Gerhard von Scharnhorst, der ab 1773 (also in der „Herder-Zeit") diese Militärschule vier Jahre lang bis zur Abschlussprüfung besuchte, weil im benachbarten Kurhannover keine entsprechende Offiziersausbildung möglich war. Dieser später bekannte Militärreformer erhielt hier in Schaumburg-Lippe seine militärwissenschaftliche Ausbildung, inklusive einer Sondererlaubnis zum Studium der militärtheoretischen Schriften des Grafen.[67]

Ein weitgehend unbekannt gebliebenes Genie in Wilhelms Dienst war der Ingenieurgeograph Jacob Chrysostomus Praetorius (1730 – nach 1797).[68] Er diente beim Artilleriecorps, arbeitete als Kartograph, dessen Karten sich durch eine für die Zeit ungewöhnliche Genauigkeit auszeichneten,[69] und als Lehrer an der Militärschule. Überliefert sind von ihm unter anderem originelle

---

63 SCHAUMBURG-LIPPE, Schriften und Briefe (s. Anm. 7), Bd. 3, 370.

64 WAGENER-FIMPEL, SILKE, Pockenimpfungen am Bückeburger Hof im 18. Jahrhundert, in: Schaumburg-Lippische Mitteilungen 34 (2007), 159–181, hier: 162–173.

65 ENGEL, EVA J., Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Lessing, Abbt und Iselin, Leipzig 1994, 23–27.

66 OCHWADT, Wilhelmstein und Wilhelmsteiner (s. Anm. 16); SCHULZ, OLIVER, Die Vorstellungen des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe von Rekrutierung, Ausbildung und gesellschaftlicher Rolle militärischer Eliten und ihre Umsetzung in der Militärschule auf der Festung Wilhelmstein, in: Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit 14 (2010), 215–228; POTEN, BERNHARD, Die Grafschaft Schaumburg-Lippe (abgeschlossen am 30. September 1896): Die Militär-Schule auf dem Wilhelmsteine 1766–1777, in: ders., Geschichte des Militär-Erziehungs- und Bildungswesen in den Landen deutscher Zunge, Bd. 5: Sachsen, Schaumburg-Lippe, Schleswig-Holstein, Schweiz, Königreich Westfalen, Württemberg, Berlin 1897, 235–264.

67 STIEVE, TILMAN, Scharnhorst, Gerhard Johann David von (geadelt 14.12.1802), in: HÖING, Schaumburger Profile (s. Anm. 7), 253–257; WHITE, Scharnhorst's Mentor (s. Anm. 30).

68 WESKI, TIMM, ‚Hippopotame' and ‚Schaumburgische' or ‚Steinhuder Hecht': an amphibious craft and a submarine from the second half of the eighteenth century, in: The Mariner's Mirror 88/3 (2002), 271–284; BÜHRMANN, INGE, Jakob Chrysostomus Praetorius, Hagenburg 2009.

69 Zusammengestellt bei BÜHRMANN, Praetorius (s. Anm. 68).

Projekte wie das Schnellboot „Steinhuder Hecht“, das heute als Konzept für das erste deutsche U-Boot gesehen wird, und das Amphibienfahrzeug Hippopotame, gedacht als eine Art Tretboot für amphibische Infanterie, zu Land als Schubkarre zu bewegen.

Kontakte Herders zu dieser militärischen Sphäre, der er ja bekanntlich eher distanziert gegenüber stand, sind nicht bekannt. Das hinderte aber den späteren schaumburg-lippischen Archivar, Minister und Schriftsteller Viktor von Strauß und Torney[70] nicht daran, 1854 in einer historischen Erzählung mit dem Titel *Aus der Vergangenheit* Graf Wilhelm, seine Gemahlin Marie Barbara Eleonore, Johann Gottfried Herder und Gerhard von Scharnhorst in Interaktion literarisch „lebendig“ werden zu lassen.[71] Leider wurde später in der preußisch-deutschen und erst recht in der nationalsozialistischen Erinnerungspolitik der aufklärerisch-empfindsame Graf Wilhelm ganz zurückgedrängt gegenüber dem militärisch-martialischen.[72]

Johann Wolfgang von Goethe schrieb in seiner Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* über den Grafen Wilhelm, er hatte

> den höchsten Ruf als ein einsichtiger, tapferer, obwohl sonderbarer Mann gewonnen. […] mehrere deutsche Fürsten folgten schon dem Beispiel des Grafen von der Lippe, daß sie nicht bloß gelehrte und eigentlich geschäftsfähige, sondern auch geistreiche und vielversprechende Männer in ihre Dienste aufnahmen.[73]

Herder als Nachfolger Abbts war die bekannteste Künstlergröße, aber er war einer in einer außergewöhnlichen Reihe kluger und begabter Köpfe am Bückeburger Hof. Für die Größe und Ressourcen Schaumburg-Lippes war es sogar eine sehr beträchtliche Anzahl. Anders als Rudolf Haym in seiner monumentalen Biographie[74] im entsprechenden Kapiteltitel schrieb, war Herder ungeachtet all seiner notorischen Klagen hier also nicht in einem „Bückeburger Exil.“

---

[70] HÖING, HUBERT, Art. Strauß und Torney, Friedrich Viktor (von), in: ders. (Hg.), Schaumburger Profile, T. 1 (s. Anm. 7), 291–296.

[71] Vgl. BRÜDERMANN, STEFAN, Graf Wilhelm – Ein schaumburg-lippischer Erinnerungsort, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 94 (2022), 73–118, hier: 100.

[72] BRÜDERMANN, Erinnerungsort (s. Anm. 71), 64–111.

[73] VON GOETHE, JOHANN WOLFGANG, Dichtung und Wahrheit, in: DERS., Werke, Bd. IX, München 1974, 516.

[74] HAYM, Herder [1880/1885], Bd. 1, XII.

Becoming Maverick, Dissenter, and Individualist

Herder's Orientation during the Bückeburg Years

1771–1776

Johannes Schmidt

Introduction

Today's readers of Herder may not realize how radical his published works were at the time and how unapologetically he was willing to confront the authorities when his principles were challenged. At the time, Herder could easily be seen as a maverick, a dissenter, and individualist. The term maverick originated from a rancher, Samuel Maverick, who apparently did not brand his cattle; thus, an unbranded animal is one that is different from the herd. Then the term transformed during the era of the American Old West to mean "a person who acts free from constraints," outside of the law, or untethered from official guidelines. The term started to receive wider recognition during the 1950s and 1960s because of a US television series with the same name.

A little later, in the UK, a very different, but equally much-beloved television series *Monty Python's Flying Circus* (1969–1974) also had a major impact on today's pop culture, fittingly using the catchphrase: "And now for something completely different." It was used at times as a segue from one sketch to the next and I am employing it here, because, first, I do not want the readers to take this discussion of Herder in Bückeburg too serious. And second, because – in a very farfetched way – I will do something similar to Monty Python, something very different. *Monty Python's Flying Circus*, often referred to as surreal comedy, created by Graham Chapman, John Cleese, Eric Idle, Terry Jones, Michael Palin, and Terry Gilliam, took everyday situations and turned them into absurd satire. Whether it is a customer in a cheese shop that apparently does not have any cheese but keeps the customer guessing what cheese may be inavailable (an impressive list of forty-five cheeses is recorded in the original sketch, from an Italian Bel Pease to a Yorkshire Wensleydale[1]), or a football game (that is soccer in US English) between German and ancient

[1] S. "Cheese Shop Sketch": https://en.wikipedia.org/wiki/Cheese_Shop_sketch (27 January 2024).

Greek philosophers, the appeal of the show was certainly "something different." Yet it also reveals, as comedy ideally does, interesting features of human nature and cultural curiosities. As with the *Fußballspiel*, the philosophers cannot bring themselves to ever kick the ball, because they only contemplate the sports game. Until, in the very last minute, Archimedes cries out "Eureka!" and takes the first kick, dribbles to the German goal, and scores. Following this, the Germans of course dispute the call, the sports commentator is heard saying: "Hegel is arguing that reality is merely an a priori adjunct of non-naturalistic ethics, Kant via the categorical imperative is holding that ontologically, it exists only in the imagination and Marx is claiming it was offside."[2] Herder is, maybe not surprisingly, not in the lineup, whereas Leibniz is the goalkeeper, and Martin Luther acts as the coach.

This imaginary football game is not only so funny, because of the way these famous philosophers are depicted on the field, but also because this is a thought experiment that is actually very clever, as the quote above illustrates. Granted, someone familiar with ancient and German philosophy might find this rather superficial, but we could also read this as a "new mythology," in Herder parlance. His methodology instructs the reader to employ "Einfühlung" and "Vorstellungskraft" to create a sketch – now not in a funny way – of a historical event to make it come alive. In *The Philosophers' Football Match*, the Monty Python crew certainly enlivens famous philosophers. But Herder also used this approach to "feel himself" ("sich einfühlen") into different cultures or geographical regions to gain a better understanding and to uncover patterns and truths about human beings and history. I want to be clear that Herder's notion of a new mythology does not constitute historiography, it is merely a tool. In *Vom neuern Gebrauch der Mythologie*, Herder explains his approach to recover knowledge from the past: "Kurz! als poetische Heuristik wollen wir die Mythologie der alten studieren, um selbst Erfinder zu werden."[3] This is true, not only for the Bückeburger *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit*, but also for the *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, as Liisa Steinby demonstrates: "In seinen Schriften zur Geschichte spricht Herder nie von Mythopoiesis als Methode der modernen Geschichtswissenschaft."[4] Karl Menges defines Herder's objectives for creating a "new mythology" as "strukturierende[s] Sinnzentrum"[5]:

---

[2] S. "The Philosophers' Football Match": https://en.wikipedia.org/wiki/The_Philosophers%27_Football_Match (7 August 2023).

[3] FHA, vol. 1, 449, lines 33–34.

[4] STEINBY, LIISA, Zwischen Aufklärung und Frühromantik: Mythologie in der Poesie und Religion und die Idee einer "neuen Mythologie" bei Herder, in: HY 15 (2020), 54–84, here: 63.

[5] MENGES, KARL, Zeit als Raum: Herders "Traum" vom Nutzen und Nachteil des Mythos für das Leben, in: Karl Menges (ed.), Literatur und Geschichte: Festschrift für Wulf Koepke zum 70. Geburtstag, Amsterdam/Atlanta 1998, 97–110, here: 97.

Geschichtsschreibung soll demnach nicht länger als Ansammlung kontingenter Ereignisse begriffen werden, sondern als Selektion und ästhetische Vergegenwärtigung von Zusammenhängen, die ausschließlich danach zu beurteilen sind, ob sie [...] dem Leben nützen oder schaden.[6]

In the same vein, I will attempt to use the idea of a new mythology to engage in a thought experiment that might shed some light on Herder as becoming a maverick during the Bückeburg years. But just like Herder emphasized time and again, this new 'Herder in Bückeburg' mythology does not present a new biography of Herder's tenure as the new Councilor of the Consistory and later Superintendent. As a heuristic thought experiment, it is only intended to summon fictitiously the Herder of the Bückeburg period.

1. Herder's Radicality: Maverick – *Einzelgänger*, *Alleingänger*, *Eigenbrötler* – Dissenter, and Individualist

Regardless of how we read the Bückeburg years, for example as Herder's exile[7] or as a preparatory phase for his accomplishments in Weimar, Herder was astonishingly productive between 1771 and 1776 – maybe in Pythonesque terms frivolously fruitful. No need to repeat the long list of published and unpublished texts written during this time. But what is sometimes forgotten, I feel, is how radical some of his ideas where at the time. Certainly, the many disputes he engaged in attest to his recalcitrant nature that he not always disguised sufficiently. By presenting Herder – again in this extreme form of a new mythology – as a maverick, I hope to gain a better understanding for the 'Bückeburg Herder'. This in turn, while not always attuned to the reality of Bückeburg, may remind us of the importance of his accomplishments; both backwards for shedding light on his earlier writings including the *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, in which he outlines all of his main ideas. Yet the years in Bückeburg also point toward Weimar and his more mature works. To clarify, it is not in Bückeburg that Herder becomes – in this story of my thought experiment – a maverick. He already had gained the reputation of a freethinker: "Schon damals [even before Straßburg] eilt Herder der Ruf voraus, ein Freigeist zu sein,"[8] writes Hans-Peter Nowitzki.

And Herder's first impression when arriving in Bückeburg is not the best, indeed it reads rather comical today. Immediately after his rather late arrival, Herder was announced, and the Graf Wilhelm Friedrich Ernst zu Schaumburg-Lippe wanted to receive him. Herder, after his journey, felt he needed to

---

6 Ibid.

7 HAYM, Herder [1880/1885], vol. 1, 453–532.

8 NOWITZKI, HANS-PETER, Biographie, in: Herder-Handbuch, 23–39, here: 31.

freshen up, but a barber and a hairdresser could not be found right away. Hans-Walter Krumwiede fabulizes:

> Der neu berufene Konsistorialrat erschien in einem himmelblauen mit Gold bestickten Rock, mit weißer Weste und weißem Hut und ließ sich durch den mühsam aufgetriebenen Barbier für den Empfang mit gepuderter Perücke beim ungeduldig auf ihn wartenden Grafen zurechtmachen.[9]

Krumwiede fails to provide a reference, but Rudolf Haym recounts the same similarly bizarre tale:

> Der gute [Kammerrat Christian Friedrich Gotthard] Westfeld, der die Berufung so eifrig betrieben hatte, machte große Augen, als er zuerst des Herrn Consistorialraths ansichtig wurde – in einem himmelblauen mit Golde besetzten Kleide, einer weißen Weste und einem weißen Hute –: was würden die Bückeburger zu einer so modischen, ungeistlichen Erscheinung sagen![10]

But the count preferred military punctuality and obedience over fashion. Only at 9 in the evening, Herder had finally prepared himself sufficiently and was eager to make a grand entrance to present himself "in seinem Anzuge als französischer Abbé."[11]

Accordingly, Haym resumes "daß sie schwerlich füreinander gemacht [waren]."[12] The count was an admirer of Frederick the Great – and was striving at times to be just like his hero. His hopes to have hired Herder as a German Voltaire must have been dashed right from the beginning. Herder, on the other hand, was keen to practice what he always loved and will always love to do: to preach. He was indeed eager to refine his enlightened sermons with his insights into human nature. Alas, right away the bubbly and effervescent ideas shared and discussed with no other than Goethe in Straßburg met the reality of a small town, which Herder suspected was reeking of absolutism and despotism. Nowitzki observes that Herder was not quite able to establish a rapport with the faithful, by quoting Herder: "Ein Pastor ohne Gemeinde! ein Patron der Schulen ohne Schulen! Consistorialrath ohne Consistorium".[13] The good people of Bückeburg were expecting "something completely different."

Still, the count was not indifferent to the arts and culture – "die höheren Bedürfnisse des geistigen Lebens"[14] – as Haym also reports: "Ganze Stellen

---

[9] KRUMWIEDE, HANS-WALTER, Herder in Bückeburg: Die europäische Bedeutung seines Werkes 1771–1776, in: BBG [1] 1971, 1–16, here: 3.

[10] HAYM, Herder [1880/1885], vol. 1, 459.

[11] Ibid.

[12] Ibid.

[13] NOWITZKI, Biographie (see note 8). Herder to Karoline Flachsland, 22 August 1772, DA, vol. 2, no. 206, lines 33–34.

[14] HAYM, Herder [1880/1885], vol. 1, 462.

aus Shakespeare wußte [der Graf] auswendig."[15] Why would they not get along, the Graf maybe quoting Hamlet and Herder reciting Ossian?

About the count, Haym further notices: "Seine Lieblingsleidenschaft blieb dabei freilich nach wie vor das Kriegswesen, aber die vollkommenste Kriegsbereitschaft erschien ihm nur als daß sicherste Mittel, dem Kriege zu begegnen."[16] And therefore, the first couple of years are difficult for Herder. Haym captions this period as "Einsamkeit."[17] Still, he makes new friends (Lavater, Heyne), renews old friendships (Hamann), but – him being Herder – also had difficulties maintaining good relationships (Johann Heinrich Merck[18]) and navigating jealousy and envy (Franz Michael Leuchsenring, Goethe).

Herder breaks with Friedrich Nicolai because of the latter's reaction to the *Älteste Urkunde*, he attacks Johann Joachim Spalding; "reviews" – or rather tears apart – August Ludwig Schlözer's *Vorstellung einer Universal-Historie* as "Schlözerianismus historischer Kritik"[19] – not once, but twice (!) –; and there were a number of "Rückschläge"[20] as Haym will have it. Among them, Schlözer's rebuttal that was "schlimmer als Alles, was der selige Klotz gegen Herder geschrieben hatte."[21] Neither Lavater's characterization of Schlözer as a "Misthaufen" nor Matthias Claudius' and Hamann's rescue attempts could ease the humiliation. Additionally, more and more reactions to his publications are not as enthusiastic as before. The success of the prize essay *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* seems not to be repeatable.[22] It may not be such a surprise that Herder grows suspicious, irritable, and cantankerous, even though he had as much of himself to blame, as Haym insists.[23]

But let's leave Haym's own mythology behind and inquire into three examples to illustrate the conditions that set him free to express his unique way of thinking and his originality in ways that were at the time nothing less than revolutionary.

---

15 Ibid., 463.

16 Ibid., 462.

17 Ibid., 453.

18 Cf. ibid., 528–529. "Die Briefe der beiden Liebenden waren fast immer durch [Mercks] Hand gegangen: hatte er wirklich, wie Caroline einmal den Verdacht äußerte, daß Briefgeheimnis nicht immer respectirt?" (Ibid., 529).

19 Ibid., 601.

20 Ibid.

21 Ibid., 608.

22 It is only after 1778, when was already in Weimar, that "Herder's writings found repeated acclaim" with the final version of "Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" finally published, as well as with "Über die Wirkung der Dichtkunst"; s. MARTINSON, STEVEN, Herder's Life and Works, in: Herder-Companion, 15–41, here: 28.

23 HAYM, Herder [1880/1885], vol. 1, 608.

2. The *Älteste Urkunde* as a "Streitschrift"[24]

When considering the publications from the Bückeburg time, *Auch eine Philosophie* is arguably one of the most noticed works that show a radical bend. It represents Herder's pungency that contests fundamental ideas and favorite beliefs of the European Enlightenment, such as a too naïve and optimistic view of progress. But this was not necessarily new; since the 1755 earthquake in Lisbon, many thinkers, Lessing and Kant among them, developed a more critical and nuanced view of humanity's advancement and questioned the ability to fully understand and control nature's wrath. Yet Herder's radicalness aims not just at the Enlightenment in general. Principally not that different, his philosophy of history aims at the betterment of the human race, namely "Humanität." Specifically, he scorns hubris of philosophy as a discipline and its representatives. "Der Geist der *neuern Philosophie* – ," a much-quoted section reads from the Second Section of *Auch eine Philosophie*, "oft wie *unwissend* und *unkräftig* in Sachen des Lebens und des gesunden Verstandes!"[25] That Herder here denies philosophy and "Gelehrsamkeit" – sound reason – is quite something, but more so that he does not agree that Western, eighteenth century culture, knowledge, science, and philosophy are close to a pinnacle never reached before; that must have been seen as scandalous. His uppishly attitude and lack of respect toward the great philosophes of the time was met with sharp criticism and derision. Herder is lumped together with "unsere sogenannten Genies," he is accused of "Sophisterey" and "Paradoxensucht," called a "Seher" (not in the sense of visionary, but of seer, aura mystic), and charged with disturbance of the public, suspected "gegen die Vernunft, gegen die menschliche Gesellschaft, gegen die bürgerlichen Einrichtungen zu deklamieren, die Freiheit aus dem aufgeklärten Europa zu verbannen und im finstern Asien wieder zu finden."[26]

But I would argue that the relentless boisterousness of *Auch eine Philosophie* is already in plain sight in his *Journal*. However, the *Älteste Urkunde* is on even footing with both, even surpassing them in terms of Herder's deliberate challenge to established theological ideas of the Enlightenment. Herder even calls himself a "Marktschreier" – a carnival barker – in a letter to Christian Gottlob Heyne. This letter is illuminating because Herder is well aware of the radicality of its thesis:

daß ich in einem Stücke, das wir alle auswendig wissen, eine Rune gefunden zu haben glaube, die unleugbar ist, seit Jahrtausenden verkannt ist, und die ich für das älteste Symbolgebäude des menschlichen Geschlechts mit dem Zeugniß des ganzen Alterthums angeben

[24] Ibid., 571.

[25] FHA, vol. 4, 61, lines 24–28.

[26] BOLLACHER, MARTIN, Wirkung, in: FHA, vol. 4, 834. Cf. Allgemeine Bibliothek 36/1 (1778), 8–14.

kann. Meine Entdeckung ändert in der Theologie Quartanten und Folianten, gibt der ältesten Welthistorie die erste augenscheinliche Urkunde, der Chronologie den ältesten Zeitmesser, auf den bei allen den alten Völkern, deren Chronologie so streitig ist, *ein Cyklus* von Monaten und Jahren gebaut ist, das also in *dieser* mühsamen Verwirrung das Ding unendlich simplifiziert, sie führt auf den Ursprung der Buchstaben, den ersten Schlüssel der Aegyptischen Hieroglyphe, Mythologie u.s.w., gibt den Fingerzeig zur ganzen Kabbala, hundert Talismane. – Spreche ich Ihnen nicht, wie ein Marktschreier?[27]

And here, too, Herder rejects contemporary philosophical beliefs, in particular Hume's hypothesis concerning the development of religion. Furthermore, the *Älteste Urkunde* polemicizes sharply against Michaelis whom Herder groups together with David Hume. Yet the true uniqueness lies in what Rudolf Smend describes as Herder's attempt, "sowohl die zeitliche als auch die sachliche Unüberbietbarkeit dieses Symbols zu erweisen":

Die Hieroglyphenthese [...] hat den Ehrgeiz, das für jede Theologie fundamentale Problem des Verhältnisses zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion nicht auf dem gewohnten Wege zu lösen, wonach zur natürlichen Religion eines Tages die Offenbarung hinzugetreten ist, sondern so, daß die Offenbarung bereits am Anfang steht und daß sie nach wie vor in natürlichen Phänomenen erlebbar und erkennbar ist.[28]

Smend resumes, "Damit bestreitet Herder eine der Grundüberzeugungen der Aufklärung."[29]

Herder pairs this new reading of the origins of humanity and human religion with an apocalyptic tone. This irritates even some of his closest friends, and most of all his teacher Immanuel Kant who called it "mystagoguery" and accused Herder of "out-Hamannizing Hamann."[30] Gianluca Paolucci points to the performative character of the *Älteste Urkunde* and emphasizes that "Herder explicitly states that he wants to rid sacred Scripture of any seventeenth and eighteenth-century interpretative incrustations (including moral, scientific, philosophical and mystical-kabbalistic ones) in order to bring it back to its original oriental freshness."[31] Herder's revolutionary method to read scripture as poetry becomes – after the *Älteste Urkunde – the* paradigm for his approach to all religious texts and topics, as Paolucci also reminds us: "Herder interprets the myth of Creation in the first chapter of the Book of Genesis as a poetic text which, due to its extremely representational and vivid use of images, turns to

[27] Herder to Christian Gottlob Heyne, February 1772, DA, vol. 2, no. 54, 134, lines 6–17.

[28] FHA, vol. 5, 1364 and 1365, respectively.

[29] Ibid., 1365.

[30] See SIMMONS, DAVID L., Herder's Apocalyptic Rhetoric in the *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, unpublished conference paper 2012.

[31] PAOLUCCI, GIANLUCA, "Komm! siehe und fühle Gott!" Performative Theologie in Johann Gottfried Herder's *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in: HY 15 (2020), 86–105, 92–93.

the wholly sensible anthropological makeup of mankind in its early stages."[32] But Paolucci stresses at the same time that Herder's intentions went far beyond an interest in historical and cognitive origins of humanity:

> From a content and formal perspective, the *Älteste Urkunde* prospected indeed a theological-anthropological alternative, aimed at restoring man to his 'divine' dignity and totality, not the least thanks to the instrument of poetry: an 'original' (and hermetic) model of perception and thinking, which for Herder was also valid for his days, as demonstrated by the attempt to re-actualize it performatively by contemporary readers through the style of the essay.[33]

3. The Affair of Candidate Stock

The second example is related to Herder's ill humor concerning the ordination to the priesthood of the "Candidaten Stock" "ohne Examen." Herder reports:

> Der Kirchenordnung des Landes zufolge ward der Candidat Stock d. 21. Sept. ad consistorium zum Examen citirt. Er kam nicht und schickte, gerade in der Stunde, da er erscheinen sollte, und der Assessor Mejer schon zu Fuße da war, beiliegenden elend geschriebenen und sogar elend buchstabierten Brief. [34]

What irks Herder becomes clear in the long list of grievances against this poor Stock, who apparently, some time earlier, jumped the query ("vorgedrungen") for the exam at the Consistory in Rinteln but was already disqualified ("*für unfähig erkannt worden*"; Herder's emphasis); what is more, he then shamefully defrauded "eine[n] hungrigen Edelmann" out of "eine elende Pfarre" "im Hannoverischen." The Hannover Consistory even waived the exam in Latin, yet he still failed it ("wurde für unwürdig erklärt"). After he was then criminally convicted for illegally assuming the appointment of a priest, and after he tried – unsuccessfully – to take the Consistory in Rinteln to court for not appointing him, he then sought appointment "im Lande eurer Durchlaucht"[35] – a.k.a. the Graf Wilhelm zur Lippe, to whom Herder addresses his formal objections. Herder had intended to give the candidate another chance and examine him himself, "worauf er mir, der ihm ganz höflich begegnete, mit Trotz und Impertinenz antwortete, auch meine Einladung zum Examen sogleich ausschlug."[36] Then, this candidate Stock also used a letter by Herder to spread the rumor in Hannover, Rinteln, and Bückeburg that he has been ordained.

Yet the greatest humiliation for Herder is the fact that – however Stock was able to do this – the Count himself sends his Councilor of Justice with a "protocollierten mündlichen Befehl Euer Durchlaucht [...], daß er ohne Examen

---

[32] Ibid., 87.
[33] Ibid., 102.
[34] SWS, vol. 31, 741.
[35] Ibid., 742.
[36] Ibid.

ordinirt werden sollte."[37] Thus, Herder appeals to the Count to buff the tarnished shield of dignity and help the satisfaction of Herder's conscience as the Superintendent of Bückeburg:

> Ewges Brandmahl würde es mir an Stirn und Brust seyn, wenn ich einen zweimal abgewiesenen, einer Infamie bezüchtigten und zum zweitenmal einer Infamie verschrieenen Menschen, den ich durch nichts als üble Gerüchte und persönliche Grobheit kenne, dessen Fähigkeiten ich nicht geprüft und der nicht [...] *den Eid* [...] *abgelegt hätte*[,] *nicht durch Geld oder Anleih zu diesem Gerüchte gekommen zu sein* – wenn ich einen solchen Menschen ordinirte.[38]

The Count, pretty disturbed about this affair, then orders Herder to participate a fact-finding commission, which Herder rejected,[39] because he felt that his responsibility as the Superintendent was undermined since the Count's legal Councilors headed the commission. Herder dreaded that he had become the culprit and accuser alike and that he must defend his initial report about Stock. Thus, the affair Stock became much more than a simple issue of the candidate's incompetency. Herder's passionate petition is answered by the Count and "der Elende [Stock] erhielt die Weisung, binnen vierundzwanzig Stunden das Land zu verlassen."[40] Suphan's Herder edition prints all of the three letters – in size and aggressiveness snowballing – totaling a little over eleven pages.[41] Haym, too, dedicates more than 4 pages, highlighting the goodwill of Herder's potentate and direct superior, on the one hand, and, on the other, lamenting "[das] verwundete Gemüth unseres Freundes," "[die] überflüssige[] Rechthaberei," his "Erbitterung," the lack of "billige[] Rücksichten," his "überfliegenden Leidenschaften," and "wie wenig günstig die gereizte und hitzige Sprache [...] da wirkte, wo sie doch wirken sollte."[42] Haym sums up the last letter of protest against the mistakenly suspected attack by the Count on Herder's character, integrity, and sphere of responsibility: "gewiß, ein schönes Dokument seines [Herders] Freimuths und seines Feuereifers für die ihm anvertraute Seelsorge im Namen Gottes und der Religion."[43]

What Haym fails to acknowledge is Herder's courage and open disagreement with the Count's meddling in the affairs of a superintendent. Herder recognizes that the Count has every right to interfere but disagrees wholeheartedly and insists that legally and morally he is correct in demanding to assess the qualifications of the candidate for priesthood himself. By doing so, he completely disregards the consequences for the relationship between him and the Count, for his and his young family's livelihood, and for his reputation. Indeed,

---

37 Ibid., 741.
38 Ibid., 742.
39 Cf. ibid., 743–745.
40 HAYM, Herder [1880/1885], vol. 1, 729.
41 SWS, vol. 31, 741–752.
42 HAYM, Herder [1880/1885], vol. 1, 728–729.
43 Ibid., 729.

this is bemoaned not only by Herder's wife but echoed by the Countess Maria. To no avail: Herder seeks an appointment in Göttingen and a year later he leaves Bückeburg for good. During these last years, while "Herder did his best to maintain the dignity and integrity of the pastoral office," his "orthodoxy was questioned by conservative theologians"; and when he delivers his *Abschiedspredigt* on 15 September 1776, it includes "an indictment of the deplorable educational and economic conditions in a town that Herder could no longer tolerate."[44]

4. And Now for the Conclusion – One More Case Study: Karoline Flachsland

The final example, and also the most important tale in my Bückeburger mythology about Herder, must be the force of Karoline Flachsland's on Herder as a maverick. Herder in Bückeburg is not a complete *Einzelgänger*. 2 May 1773 concludes his loneliness and perceived isolation in Bückeburg[45] which he called his "third live":

> Also mein drittes Leben, als Einsiedler! Philosoph u. Schäfer! Daß laßen Sie mich mahlen! Vor meinem Hause liegt ein Garte [sic], zwar sehr klein, aber sehr angenehm für mich; eine Wallhöhe schließt ihn, wo ich hundert Sachen anbringen werde! Da bin ich in der Einsamkeit, in der schönsten Aussicht, von Wald u. Gebürgen umschloßen; zwo Nachtigallen schlagen über meinem Kopf, u. zehn andre Arten im Walde vor mir. Die Blumen u. Knospen brechen jetzt aus der Erde! Da liege ich bis in die Nacht! u. unter tausenderlei Gestalten ein geliebtes Bild mir zur Seite![46]

In Flachsland, Herder finds a bride, but more so a friend, confidant, and an intellectual partner. In great anticipation, Herder writes in March 1773: "Meine Liebste Flachsland da Sie bald nicht mehr so heißen werden so muß ich noch jetzt Sie so nennen."[47] Here, he also calls her "meine liebste Freundin,"[48] elsewhere he teases her with "süßes Mädchen,"[49] "meine Beßererin"[50] – she who improves him – , "Engelsweib,"[51] and "eine liebe Griechin"[52] which vexes her tremendously; so much so that he needs to apologize profusely.[53] But he

---

[44] MARTINSON, Life (see note 22) 29.
[45] Ibid., 27: "Herder felt isolated in Bückeburg".
[46] Herder to Karoline Flachsland, 11 May 1771, DA, vol. 2, no. 3, 22, lines 86–92.
[47] Herder to Karoline Flachsland, 6 March 1773, DA, vol. 2, no. 165, 318, lines 3–4.
[48] Ibid., lines 6–7; also line 11.
[49] Herder to Karoline Flachsland, 13 July 1771, DA, vol. 2, no. 12, 51, line 3.
[50] Herder to Karoline Flachsland, 23 January 1773, DA, vol. 2, no. 153, 300, line 5.
[51] Herder to Karoline Flachsland, 10 April 1773, DA, vol. 2, no. 178, 338, lines 20.
[52] Herder to Karoline Flachsland, 20 February 1773, DA, vol. 2, no. 160, 309, line 11.
[53] S. Herder to Karoline Flachsland, 27 February 1773, DA, vol. 2, no. 161, 311, lines 4–10.

defends himself, comparing her letters to "eine Klopstocksche Ode,"[54] "ein Griechisches Herzensgebet" and closes with "Lies den Brief noch Einmal, kleine Grillenfängerin, Du wirst WunderDinge sehen – ."[55]

Herder's letters to his future wife during the early Bückeburg years present a preview of their marriage, an ideal for Herder that Linda Dietrick defines "as a non-hierarchical relationship to which each partner brings differing but equally valuable qualities." The letters clearly show that "Herder equates love and friendship."[56] In fact, Herder despite his silly love banter is genuinely interested in Flachsland's ideas and opinions, whether it be regarding his own translations and writings,[57] for example, he frequently refers to "Oßian"[58] and his *Plastik*[59]; or whether it be Klopstock's poetry or von La Roche's novel *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*[60]; or whether it be copies of lengthy letters to his main pen pals of the time, like Lavater. Furthermore, his new life with his wife inspires him: "During the first months of marriage, Herder directed enormous energy toward his work and became a prolific writer. His productivity secured for him considerable fame."[61]

And with this, I want to end my "new mythology," my thought experiment about Herder as a maverick in Bückeburg. After Flachsland moves to Bückeburg, Herder continues to be the maverick, dissenter, and individualist that he – maybe unknowingly – had learned to become; this, too, makes him such a unique figure for the German eighteenth century. I would attribute this cultivation of Herder to a large extent to Flachsland. We cannot imagine how Herder would have fared without her, neither in his remaining years in Bückeburg nor in Weimar, neither with publishers like Hartknoch or his superiors, like the Graf zu Schaumburg-Lippe or Carl August, nor with friends like Goethe, von Stein, or Anna Amalia. As his loneliness vanished in 1773, he could thenceforth rely on a strong supporter at his side, who backed not only the moody husband but also the maverick. Yet in the end, any attempt to categorize Herder must fail, because of his dissent. Still, these oppositions – whether they were of friendly[62] or hostile nature (the list is long) – made him an independent and unique voice of the German eighteenth century rather than a leader of or

---

[54] MARTINSON, Life (see note 22), 24: "Herder's and Flachsland's passionate common interest in literature, especially the odes and elegies of Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803), drew them close together."

[55] Ibid.

[56] DIETRICK, Linda, Herder as a Mentor of Literary Women, in: HY 14 (2018), 119–143, here: 121.

[57] Cf. Herder to Karoline Flachsland, 26 October 1772, DA, vol. 2, no. 124, 247.

[58] Herder to Karoline Flachsland, 20/23 October 1771, DA, vol. 2, no. 31, 87.

[59] Herder to Karoline Flachsland, 27/28 August 1771, DA, vol. 2, no. 19, 60–61; 11/14 September 1771, DA, vol. 2, no. 25, 71.

[60] Herder to Karoline Flachsland, 16 November 1771, vol. 2, no. 36, 103.

[61] MARTINSON, Life (see note 22), 26.

[62] S., e.g., Lessing's "Wie die Alten den Tod gebildet"; Herder adds a question mark.

participant in various movements. The difficult friendship later with Goethe, the Schiller animosity, or the ugly hostility toward Kant; all of these can be traced back to his unconformity that he fully developed in Bückeburg.

Fragmentarische Denkmale

Herders Nekrolog auf Thomas Abbt

Rainer Godel

Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente.[*]

Gut ein Jahr nach Thomas Abbts Tod erschien Anfang 1768 anonym ein 56 Druckseiten umfassender Text Herders: *Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmaal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück.*[1] Ausweislich des Titels soll hier ein „Denkmaal" errichtet werden, ein Zeiten überdauerndes, material sichtbares Zeichen, das, so markiert es der Zusatz „an seinem Grabe errichtet", dem postumen Andenken dient.

Doch finden sich schon in der Titelei Signale von Fragmentarizität: Denn der Text selbst wird metonymisch als „Torso" bezeichnet. Dieser Begriff signalisiert zunächst physische Unvollständigkeit. Dieter Burdorf hat darauf hingewiesen, dass ein „Torso" den „Körper eines Lebewesens" darstelle, „dem eines oder mehrere seiner Gliedmaßen […] fehlen".[2] Doch was fehlt hier bei Herder eigentlich? Nur das „zweite Stück", das mit der Markierung des Vorliegenden als „erstes Stück" erwartbar ist? Fehlen also Teile eines Text-*Körpers*? Kündigt der Titel an, dass zunächst nur ein Teil der Schriften Abbts abgehandelt wird? Oder signalisiert die Titelei, dass – entgegen der Tradition personenbezogener Nekrologe – hier nicht Abbts Leben, sondern *nur* seine „Schriften" gewürdigt werden? Fehlt demnach der übliche Lebenslauf?

Herder sendet mithin bereits im Paratext von *Ueber Thomas Abbts Schriften* Rezeptionssignale, die semantisch nicht eindeutig auflösbar sind. Er indiziert Fragmentarizität und damit auch stets das Verhältnis von Teil und Ganzem. Herder nutzt dabei – so meine These – den Fragmentcharakter im aufklärerischen Sinne, indem dieser die Rezipienten zu eigenständigem Denken führen soll. Fragmentarizität gewinnt durch ihr Defizit gegenüber einem (und sei es

[*] HAMANN, JOHANN GEORG, Tagebuch eines Christen, in: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Bd. 1, Wuppertal 1999 [ND], 299.

[1] FHA, Bd. 2, 565–608 (Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück. [1768]).

[2] BURDORF, DIETER, Zerbrechlichkeit. Über Fragmente in der Literatur (Kleine Schriften zur literarischen Ästhetik und Hermeneutik 12), Göttingen 2020, 15.

nur vermeintlich) Vollständigen und durch die damit verbundene Offenheit die Option, diese Lücke zu füllen und zur Metareflexion einzuladen.[3]

Dieser Beitrag fokussiert die Fragen, wie Fragmentarizität in Herders Nachruf[4] auf Abbt und in den damit verbundenen weiteren Texten narrativ generiert wird und welche Funktionen der Fragmentcharakter in Herders Modell intellektueller Kommunikation übernimmt. In diesem Artikel werden weder die Kontroverse mit Christoph Adolph Klotz,[5] welcher sehr schnell die von Herder gewünschte Anonymität des Abbt-Nachrufs durchbrach, noch inhaltliche Übereinstimmungen oder Abweichungen zwischen Herder und Abbt thematisiert.[6] Auch wird hier nicht Herders Abbt-Nachruf mit Abbts „wirklichem" Leben (so wir dies überhaupt kennen) oder mit Abbts Positionen abgeglichen.

1. „[W]as er nicht mehr sagen wird"[7]. Der Unvollendete

Fragmentarizitätssignale finden sich über die Titelei hinaus auch in der Diegese von Herders *Torso* selbst. Abbts früher Tod verwandelt den Konjunktiv „was er könnte sagen!" in die Gewissheit des „was er nicht mehr sagen wird!"[8] Abbts Leben bleibt ebenso unvollendet wie sein Werk. Die Nicht-Vollendung von Abbts Leben und Schaffen war bereits Ausgangspunkt für Herders

[3] Nerling-Pietsch weist bereits darauf hin, dass auch die traditionelle Leichenpredigt (am Beispiel von Herders *Denkmal dem Andenken […] Christine Regine Zuckerbecker*) den Topos der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit bediene. Vgl. NERLING-PIETSCH, INGEBORG, Herders literarische Denkmale. Formen der Charakteristik vor Friedrich Schlegel (Zeit und Text 12), Münster 1997, 43.

[4] Die Genrebezeichnung „Nachruf" ist literarhistorisch angesichts der Vielfalt der Formen nekrologischen Schreibens im 18. Jahrhundert ein Sammelbegriff für Unterschiedlichstes. Die Biographie (lebender oder verstorbener Personen) zeichnet sich im 18. Jahrhundert durch ein kaum ausdifferenziertes kodifiziertes Gattungsgefüge aus. Vgl. SCHNICKE, FALKO, 18. Jahrhundert, in: Christian Klein (Hg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, Stuttgart, Weimar 2009, 234–242, hier: 235. Allerdings müsse der Status als glaubhafte „faktuale Erzählung mit referenziellem Geltungsanspruch" stabil bleiben. Vgl. EHRMANN, DANIEL, Fragmentierung und Nekromantie. Strategien und Mechanismen der Legitimation biographischer Darstellung um 1800, in: Christian Klein/Falko Schnicke (Hg.), Legitimationsmechanismen des Biographischen. Kontexte – Akteure – Techniken – Grenzen (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Bd. 117), Bern u.a. 2016, 57–90, hier: 59f.

[5] Vgl. FHA, Bd. 2, Kommentar, 1228–1233, HEINRICH, TOBIAS, Biographie als Hermeneutik. Johann Gottfried Herders biographer Essay *Über Thomas Abbts Schriften*, in: Wilhelm Hemecker (Hg.), Die Biographie – Beiträge zu ihrer Geschichte, Berlin/New York 2009, 13–41, hier: 21f.

[6] Vgl. hierzu PIIRIMÄE, EVA, Philosophy, Sociability and Modern Patriotism: Young Herder between Rousseau and Abbt, in: History of European Ideas 41 (2015). No. 5–6, 640–661.

[7] FHA, Bd. 2, 565, Z. 23 (Abbt [1768]).

[8] Ebd., Z. 22f.

brieflichen Austausch mit Nicolai über die Frage, wer einen angemessenen Nachruf auf Abbt verfassen könnte und wie dieser aussehen solle: „Aber wie wenige mögen seyn, die aus dem, was er geliefert, so völlig auf das schließen können, was er hätte thun können u. wollen.“[9] Herder spricht hier zum einen Abbts unausgeschöpftes Potential als Versprechen für eine nicht eingelöste Zukunft an, zum anderen sucht er Nicolais Kennerschaft – aufgrund der langjährigen Zusammenarbeit von Nicolai und Abbt im Rahmen der *Literaturbriefe* – für das in gewisser Weise gemeinsame Projekt zu gewinnen. Der Aspekt der Unvollständigkeit und damit der Relation von vorhandenem Teil und nicht erreichtem Ganzen bestimmt mithin von Beginn an Herders Beschäftigung mit dem Leben und Schaffen Thomas Abbts.[10]

Herder beschränkt sich im *Torso* dezidiert auf einen Ausschnitt möglicher Themen, die in einem Nekrolog zur Sprache kommen können, und er begründet diese Auswahl. Er habe Abbt nicht persönlich gekannt; die Ebene des unmittelbaren Kontaktes zwischen dem Verfasser des Nachrufs und dem Verstorbenen fehlt. Daneben blieb Abbts Werk selbst, wie Herder auch im *Torso* explizit anführt, unvollendet: „seine Schriften sind ein kleines Fragment, eine kleine aber um so schätzbarere Reliquie seines Geistes“.[11] Mit der Metapher der „Reliquie“ ist eine doppelte zeitliche Perspektive angelegt, die den Fragmentcharakter letztlich aufzuheben oder wenigstens zu überwinden das Potential hat: Die „Reliquie“ alludiert den Verlust eines hochgeschätzten (oder gar heiligen) Ganzen in der Retrospektive und die Hoffnung auf eine positive Wirkung in der Zukunft. Doch die „Reliquie“ bei Herder umfasst mehr als dies: Schon in Herders letztlich unveröffentlichtem *Entwurf zu einer Denkschrift auf A.G. Baumgarten, J.D. Heilmann und Th. Abbt* betont er – analog zum *Torso*, in den Passagen des Entwurfs eingehen – die Werke Abbts als Ausweis und fragmentarisches Zeichen von Abbts „Geist“. Dieses Zeichen könne auch in die Zukunft, auf andere wirken. Man solle nicht vergessen, „daß er [Abbt, R.G.] in seinen eignen Schriften einen Abdruck seines Geistes, die kostbarste Reliquie hinterlassen habe, die wundertätig ist, uns zu seinen Schülern und Nachfolgern zu machen.“[12]

Abbts „Ehrensäule“ könne, so Herder im Abbt-Nachruf weiter, indem er die religiöse Reliquien-Metapher zugunsten einer künstlerischen aufgibt, ohne

---

[9] Herder an Christoph Friedrich Nicolai am 19. Februar 1767, DA, Bd. 1, Nr. 31, 71, Z. 35f.

[10] Das Mitreflektieren des Ganzen kann als charakteristisch für Fragmentarizität gelten. Vgl. OSTERMANN, EBERHARD, Der Begriff des Fragments als Leitmetapher der ästhetischen Moderne, in: Athenäum 1 (1991), 190; zit. in JUSTUS FETSCHER, Art. Fragment, in: Karlheinz Barck (Hg. u.a.), Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2001, 551–588, hier: 551.

[11] FHA, Bd. 2, 576, Z. 22–24 (Abbt [1768]).

[12] FHA, Bd. 1, 677–681, hier: 679, Z. 31–34 (Entwurf zu einer Denkschrift auf A.G. Baumgarten, J.D. Heilmann und Th. Abbt [1767]).

deren Gehalt zu negieren, nur ein „verstümmelte[r] Torso“ sein.[13] Die titelgebende Metonymie des „Torso“ suggeriert somit eine doppelte Semantik. Einerseits verweist sie auf den fragmentarischen Charakter von Herders Text selbst. Diese Fragmentarizität ist künstlich-künstlerisch gesetzt, sie folgt literarischen Produktionsentscheidungen. Andererseits aber verkörpert der „Torso“ den verstorbenen Denker Thomas Abbt, dessen Werk und Wirken aufgrund seines frühen Todes Vollendung fehlt; es manifestiert sich eine „entstehungsgeschichtliche“ Fragmentstruktur. Herders *Torso* verbindet demnach in praxi den von Friedrich Schlegel später programmatisch formulierten Unterschied zweier Typen von Fragmenten: solche, die bewusst vermeintlich unvollständig geschaffen werden, und solche, die als einst vollständige Werke entstanden sind, aber im Laufe der Zeit Teile verloren und zu Fragmenten wurden. Bei Schlegel sollte es in den *Athenäums-Fragmenten*, in positiver Aufladung eines neuen (dann später: romantischen) Fragment-Begriffs, heißen: „Viele Werke der Alten sind Fragmente geworden. Viele Werke der Neuern sind es gleich bei der Entstehung.“[14]

2. „Ich bins nicht allein. der sie ehret“.[15] Intertextuelle Verweise

Der fragmentarische Charakter von Herders *Torso* wird durch Herder selbst sichtbar gemacht. Herder strebt mit dieser Offenlegung nicht an, die Vollständigkeit des Lebens- und Werkganzen Thomas Abbts ex post wiederherzustellen oder zu simulieren, sondern er gestaltet Fragmentarizität auf mehreren Ebenen narrativ. Dabei steht der Text Herders nicht alleine: Das Erzähler-Ich tritt an das Grab Abbts heran, wo es einen Kreis anderer Trauernder antrifft.[16] Herder evoziert hier eine imaginativ räumlich verbundene Trauergemeinde, die mit ihren Nachrufen präsent ist und aus ihren unterschiedlichen Sichtweisen heraus je unterschiedliche Aspekte von Abbts Leben und Schaffen thematisiert. Der Beitrag Herders wird zum Teil größerer Gedenkzusammenhänge. Insgesamt verweist Herder auf sechs andere Nachrufe unterschiedlicher Form. Mit diesen intertextuellen Verweisen auf bereits publizierte Texte erzeugt er

[13] FHA, Bd. 2, 576, Z. 26f. (Abbt [1768]).

[14] SCHLEGEL, FRIEDRICH, Athenäums-Fragmente [1798], in: DERS.: Kritische Schriften und Fragmente [1798 – 1801], hg. v. Ernst Behler und Hans Eichner (Friedrich Schlegel, Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe in sechs Bänden, hg. v. Ernst Behler und Hans Eichner, Bd. 2), Paderborn u.a. 1988, 105–156, Nr. 24, hier: 107. Vgl. GRACZYK, ANNETTE, Das Fragment in der Aufklärung, in: Gunhild Berg (Hg.), Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen, Frankfurt am Main u.a. 2014, 189–206, hier: 189 und 191. Zur Unterscheidung von natürlicher und artistisch gesetzter Fragmentstruktur auch FETSCHER, Fragment (s. Anm. 10), 555.

[15] FHA, Bd. 2, 566, Z. 30 (Abbt [1768]).

[16] Vgl. hierzu NERLING-PIETSCH, Denkmale (s. Anm. 3), 52f.

ein virtuelles Mosaik von Textgattungen, die alle eine gemeinsame Funktion haben: „jeder mit einem Opfer der Liebe und Achtung nach seiner Art".[17]

An erster Stelle genannt wird „der erhabne *Fürst*"[18] Wilhelm zu Schaumburg-Lippe. Dieser habe nach Abbts Tod „jene güldene symbolische Zeit erneuret", in der für „das stille und betrachtende Verdienst" Denkmale errichtet worden seien. Gemeint ist das Grabmal für Abbt, das Herder als dauerhaftes „Monument" adressiert.[19] Herder akzentuiert hier den restitutiven Charakter der Geste des Fürsten: Das Grabmal Abbts mit der vom Fürsten eigenhändig entworfenen Inschrift knüpft, so Herder, an Traditionen der Wertschätzung an, die auch hierarchisch niedriger Gestellte postum aufgrund ihrer Verdienste würdigten. Auf den Aspekt der sozialen Anerkennung Abbts komme ich noch einmal zurück.

Als zweiten Intertext behandelt Herder (deutlich ausführlicher) Friedrich Nicolais *Ehrengedächtnis*, zu dem Herder Nicolai schon Anfang 1767 ermutigt hatte.[20] „Abbt hat einen Freund gefunden, der *uns sein Leben*, *sein Bild*, und seine *Schriften* zum Geschenk macht, und *ihm* ein Ehrengedächtnis aufrichtet, das beider würdig ist".[21] Die Struktur von Nicolais Nekrolog selbst bleibt weitgehend konventionell, an den Lebensstationen Abbts orientiert. Allerdings erweitert Nicolai seinen Nachruf inhaltlich um kritische Analysen von Abbts Schriften und Stil.[22] Der enge Entstehungszusammenhang von Nicolais *Ehrengedächtnis* und Herders *Torso* hat indes nicht zur Folge, dass Herder und Nicolai übereinstimmen, was die Einschätzung Abbts oder die Programmatik eines Nachrufes generell betrifft. Im Unterschied zu Herder schreibt Nicolai seinem eigenen Nachruf auf Abbt nicht den Status eines „Denkmals" zu, verweist aber – wie Herder – auf die Relevanz von Abbts Schriften: „Es ist aber nicht ein Denkmal, das ich ihm bey der Nachwelt aufrichte; sein würdigstes Denkmal sind seine Schriften."[23]

Nicolai tadelt im *Ehrengedächtnis* deutlich Abbts „Schreibart" und die Radikalität von dessen Thesen. Abbts Beiträge zu den *Briefen, die neueste Litteratur betreffend* seien gekennzeichnet durch eine „gedrungene und zuweilen

---

[17] FHA, Bd. 2, 566, Z. 31f. (Abbt [1768]).

[18] Ebd., Z. 37.

[19] A.a.O., 567, Z. 6–9 (Abbt [1768]).

[20] Vgl. Herder an Christoph Friedrich Nicolai am 19. Februar 1767, DA, Bd. 1, Nr. 31, 71 u.ö.

[21] FHA, Bd. 2, 567, Z. 17–20 (Abbt [1768]).

[22] Vgl. zum Folgenden NERLING-PIETSCH, Denkmale (s. Anm. 3), 61–65, HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), 31f.

[23] NICOLAI, FRIEDRICH, Ehrengedächtniß Herrn Thomas Abbt. An Herrn D. Johann George Zimmermann [1767], in: Friedrich Nicolai, Sämtliche Werke, Briefe, Dokumente. Kritische Ausgabe mit Kommentar, hg. v. P.M. Mitchell/Hans-Gert Roloff/Erhard Weidl, Bd. 6, Erster Teil, Bern u.a. 1995, 19–35, hier: 19. Vgl. dazu NERLING-PIETSCH, Denkmale (s. Anm. 3), 62.

etwas ungewöhnliche Schreibart".[24] Insbesondere kritisiert Nicolai vehement Abbts Metapherngebrauch: Es gebe Stellen, „wo er [Abbt, R.G.] sich in Gleichnisse und zuweilen nicht einmahl richtig passende Metaphern verwirrt, wo er sich ganz sonderbarer neuerfundener Wörter und Wortfügungen bedient, wo er dunkel und räthselhaft wird."[25] Abbts Schreibart sei oft „sonderbar und unschicklich, nicht selten räthselhafft und gezwungen".[26] *Gegen* dieses kritische Urteil Nicolais setzt Herder im *Torso* sein Lob für Abbts sprachliche Kreativität, gerade auch in der produktiven Bildlichkeit und Metaphorik:

> die Bilder drängen sich von allen Seiten herzu: fodern Anschauen und Bemerkung: eines stößt an das andre, daß es klingt; aber endlich machen sie sich doch Raum, Gedanken zeugen Gedanken: diese treten, wider unseren Willen, in *Sprüchen* hervor; hier kommt eine Metapher zur Hülfe; warum soll ich sie abweisen?[27]

Metaphern seien notwendig, um sich „*deutlich* zu machen", man müsse „*neue* Worte schaffen", das „Eigensinnige im Ausdrucke" müsse betont werden, „starke Worte" suche Abbt zu prägen, „alte Machtworte" suche er hervor.[28] Gegen Nicolai betont Herder: „das *Eigentümliche* und *Launische* seines [Abbts, R.G.] Ausdrucks ist unschätzbar, und selbst seine *Auswüchse* sind bildend".[29] Es ist nicht zu leugnen: Herder nutzt die vehemente Rechtfertigung von Abbts teils ungewöhnlicher, kreativer, sprachbildender Sprache auch zur Selbstbeschreibung und Selbstvergewisserung über das eigene Schreiben und den eigenen Stil.[30] Während Nicolai also im Nachruf auf Abbt auch aus Verleger- und Herausgebersicht kritisch mit seinem verstorbenen Beiträger abrechnet, zielt Herder programmatisch auf die Rechtfertigung von Abbts Differenz und auf die kreative Fortführung des Abbtschen Denkens.[31]

---

[24] NICOLAI, Ehrengedächtniß (s. Anm. 23), 25.

[25] A.a.O., 27.

[26] A.a.O., 28.

[27] FHA, Bd. 2, 593, Z. 20–25 (Abbt [1768]).

[28] A.a.O., 594f., Z. 36 (594), 9, 17f., 22 (595). Vgl. zu „Machtwörtern", u.a. in Herders „Über die neuere deutsche Literatur", KLUWE, SANDRA, „Machtwörter". Historische Semantik und poetologische Typologie bei Breitinger, Lessing und Herder, in: HY 14 (2018), 163–192, insbes. 176–188.

[29] FHA, Bd. 2, 596, Z. 17–19 (Abbt [1768]). Noch expliziter wird Herders Kritik an Nicolai im unveröffentlichten und durch Bernhard Suphan ‚rekonstruierten' zweiten Teil der Abbt-Gedenkschrift. (Vgl. zur Kritik an der Textgestalt NERLING-PIETSCH, Denkmale [s. Anm. 3], 78f.) Nicolai hatte sich ausführlich an Abbts *Auto-da-Fe* abgearbeitet. Vgl. NICOLAI, Ehrengedächtnis (s. Anm. 23), 28f. Herder resümiert großmütig: „Laßet uns also Abbten sein Auto-da-Fe vergeben! – und wie herzlich gerne werden wirs thun, wenn wir die Antworten drauf von Seiten der so genannten guten Sache lesen." (SWS, Bd. 2, 295–366, hier: 300; Ueber Thomas Abbts Schriften. Zweites Stück. Aus der Handschrift [1768]).

[30] Vgl. zu Herders Stil GROß, SABINE, Spannungsvolle Präzision: Rhetorik, Stil und Gestus bei J. G. Herder, in: Ralf Simon (Hg.), Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 2014, 295–310 sowie ADLER, HANS, Herder's Style, in: Herder-Companion, 331–350.

[31] Vgl. auch HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), 32.

Wie mit Nicolai hatte Abbt bekanntlich auch mit Moses Mendelssohn in den *Literaturbriefen* zusammengearbeitet. Auch dessen Gedenken an Abbt führt Herder im *Torso* ausdrücklich an. Mendelssohn hatte Thomas Abbt seinen im Sommer 1766 entstandenen *Phaedon* gewidmet, die „Umarbeitung“[32] des gleichnamigen platonischen Dialogs. *Phaedon* ist aus dem engen Austausch mit Abbt hervorgegangen. Auch in Mendelssohns Text finden sich – ähnlich wie in Herders Abbt-Nachruf – darüber hinaus Parallelen in den narrativen Strukturen. Mendelssohns Transposition des sokratischen Dialogs bildet die offene Dialogizität ab, wie sie die Zusammenarbeit von Mendelssohn und Abbt, etwa in deren gemeinsamem Briefwechsel über die Bestimmung des Menschen, prägte.[33] In der Vorrede des *Phaedon* nun rekurriert Mendelssohn auf das topische Inventar eines empfindsamen Nekrologs. Von den „geheimsten Empfindungen seiner Seele“[34] ist die Rede. Argumentativ bedient Mendelssohn ein ähnliches Inventar wie Herder; auch Mendelssohn akzentuiert Abbts Wirkabsicht: „die Wahrheit in ein helleres Licht zu setzen“;[35] auch Mendelssohn bemüht die „Denkmaal“-Metapher und den Topos des Unvollendeten.[36] Herder kehrt in seinem Abbt-Nachruf im Rekurs auf Mendelssohns *Phaedon* die passiv-trauernde Haltung des Nekrolog-Lesers in direkter Ansprache um und sucht ihn zum Mitdenken mit Mendelssohn und zum Selbstdenken im Sinne Mendelssohns zu aktivieren:

> Vorübergehender Wanderer! setze dich neben ihn, und werde sein *Phädon*: denn wisse, dieser Ort ist heilig! *Lies*, als hörtest du noch aus dem Grabe die Stimme des philosophischen Zweiflers: und alsdenn *denke*, wie wenn du seinen unsterblichen Schatten vor dir sähest.[37]

In der direkten Ansprache der Leserinnen und Leser zeigt sich hier der Wechsel zwischen verschiedenen Erzählerinstanzen: Die narrative Situation changiert im Verlauf des *Torso* mehrfach zwischen Ton und Ansprache des Predigers, der Topoi herkömmlicher Totenreden bedient, zwischen dem – hier in der direkten Ansprache sichtbaren – narrativen Ich, das in unmittelbare Interaktion mit den Leserinnen und Lesern tritt, und schließlich dem intellektuellen Teilhaber am gelehrten Diskurs, der den Verlust einer Geistesgröße beklagt, deren Ideen in Erinnerung gerufen werden.[38]

---

[32] MENDELSSOHN, MOSES, Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen [Berlin und Stettin, bei Friedrich Nicolai, 1767], in: Ders., Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 3,1. Schriften zur Philosophie und Ästhetik, bearb. v. Fritz Bamberger und Leo Strauss, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 5–128, hier: Einleitung der Herausgeber, XIV.

[33] „Transposition“ hier nach GENETTE, GÉRARD, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Aus dem Frz. v. Wolfram Bayer und Dieter Hornig, Frankfurt am Main 1993, 43f.

[34] MENDELSSOHN, Phaedon (s. Anm. 32), 7.

[35] Ebd.

[36] A.a.O., 8.

[37] FHA, Bd. 2, 568, Z. 10–15 (Abbt [1768]).

[38] Vgl. HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), 22.

Positiv würdigt Herder im Abbt-Nachruf auch – viertens – Abbts Lehrer Johann Peter Miller, der der Publikation von Abbts *Fragment der Aeltesten Begebenheiten des menschlichen Geschlechts* (1767) eine fast 50-seitige Vorrede vorangesetzt hatte. In dieser sucht Miller konventionell-biographisch seine Freundschaft zu seinem Schüler Abbt, aber auch Abbts Geschichtsverständnis zu erläutern. Ausgangspunkt für Miller ist dabei, dass er bereits einen virtuellen Raum der Wertschätzung Abbts wahrnimmt.

> Der nahe Antheil, den ich seit so vielen Jahren an allem, was meinen sel. Abbt betraf, am meisten aber an seinem, eben so unerwarteten, als für das ganze aufgeklärte Deutschland so schmerzlichen Verluste nahm, ist die einzige Ursache, warum ich mich entschliesse, diese Blätter seiner unvollendeten Arbeit vorzusetzen: […][39]

Bemerkenswert für unseren Zusammenhang ist: Auch bei Miller erscheint das Motiv, dass Abbts Arbeit selbst unvollendet war und ergänzt, erläutert, weitergedacht werden kann oder muss.

Der intertextuelle Bezugsrahmen, den Herder in seinem Abbt-Nachruf anführt, besteht allerdings nicht nur aus Beiträgern, die von Herder *geschätzt* werden. Christian Adolph Klotz etwa hatte im Kontext seiner Rezension der ersten beiden Sammlungen von Herders Fragmenten *Über die neuere deutsche Literatur* Abbt einen überschwänglichen Nachruf gewidmet, der einen starken Akzent auf die Beschwörung der persönlichen Freundschaft zu Abbt legt und Abbt in Klotzens Reihe großer Männer einordnet – das Ganze, wie bei Klotz üblich, rhetorisch konventionell und in einem merkwürdig gestelzten Latein.[40] Herder nun tituliert Klotz in seinem Abbt-Nachruf ironisch als „neuer Erasmus“, auf dessen pseudohumanistische Latinität abhebend, und er charakterisiert Klotzens Nachruf als „ziemlich unerwartet“ und „sonderbar“.[41]

Noch kritischer geht Herder auf Christian Friedrich Daniel Schubarts *Ode auf den Tod des Hrn Hof- und Reg. Rath Abbt in Bückeburg* (1766) ein. Schubart spricht in der Ode Abbts Vater durch das lyrische Ich direkt an. In den 27 sechsversigen Strophen seiner enthusiastisch-schwärmerischen Ode, die die Gattungskonventionen der Elegie mit Schwung verfehlt, sucht Schubart die biographische Entwicklung Abbts nachzuzeichnen.[42] Im Himmel erwarten Abbt dann freudig Newton und Leibniz: „Er kommt! So ruften dann Neutone

---

[39] ABBT, THOMAS, Fragment der Aeltesten Begebenheiten des menschlichen Geschlechts. Mit einer Vorrede hg. von D. Johann Peter Miller, Halle 1767, hier: Vorrede, 4.

[40] Vgl. KLOTZ, ADOLPH CHRISTIAN, [Rez. von] Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Erste und zwote Samlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen die neueste Litteratur betreffend, 1767, in: Acta Litteraria 4.1 (1767), 115–121, hier: 119f. Zu den „principes patriae nostrae scriptores“ zählt Klotz neben Abbt Winckelmann, Hagedorn, Moser, Spalding, Lessing und Mendelssohn.

[41] FHA, Bd. 2, 567, Z. 27 (Abbt [1768]) Vgl. auch SWS, Bd. 2, 355, 364ff. sowie die Hinweise in Anm. 5.

[42] Vgl. SCHUBART, CHRISTIAN FRIEDRICH DANIEL, Ode auf den Tod des Herrn Hof- und Regierungsrath Abbt in Bükeburg. An Seinen Herrn Vater in Ulm, Ulm 1766.

und Leibnize,/ Er kommt auf Seinem Wolkensizze,/ und lächelten den Liebling an.“[43] Herder charakterisiert die Schubart-Ode sehr prägnant: „die Lebensumstände des Toten Stück vor Stück in Strophen verteilt in einer rasenden Sprache voll Poetischen Unsinns altweiberisch hergezählet“.[44]

Herder nutzt die Bezugnahme auf andere Trauernde und andere Nachrufe im *Torso* also auch zur kritischen Auseinandersetzung mit literarischen Zeitgenossen, Freunden und Gegnern. Auf den ersten Blick scheint dies dem kritischen Verfahren Nicolais durchaus zu ähneln. Und dennoch steht der bei Nicolai offensichtliche Aspekt der Positionierung im literarischen Feld seiner Zeit nicht im Zentrum der narrativen Struktur des *Torso*. Herder generiert hier weniger Gegnerschaft denn eine virtuelle Ergänzung des eigenen Fragments, indem er die Komplementarität der Texte hervorhebt, welche sich gerade in ihrer Unterschiedlichkeit und Unvollständigkeit (und vielleicht auch in ihrer Verfehltheit oder Kuriosität) gegenseitig zu einem Gesamtbild von Abbts Schriften und zeitgenössischer Wirkung ergänzen. Zu diesem Ganzen des von Herder evozierten Rezeptionsraumes gehören auch die aus Herders Sicht schlechten Texte, die Abbt nicht gerecht werden oder poetisch unzulänglich sind. Ausdrücklich formuliert Herder dieses fragmentarische Ergänzungsverfahren in Hinblick auf Nicolais Lebensbeschreibung: „denn so wie ich nicht ohne dieselbe hätte schreiben können: so kann ich auch nicht ohne dieselbe gelesen werden.“[45]

3. „[K]eine schreiende Revolution in der Gelehrsamkeit“[46]. Zur Selektivität des Biographierten

Weshalb verdient Abbt überhaupt einen Nachruf? Was soll aus Abbts Charakteristik, Leben, Denken und Schreiben für einen Nachruf selektiert werden? Diese Fragen oder auch genereller die Frage, nach welchen Kriterien der Gegenstand einer Biographie ausgewählt wird, sind eng mit dem kulturellen Gedächtnis der jeweiligen Zeit, mit Kanonisierungsprozessen und mit diskursiven, sozialen, politischen und ökonomischen Konstellationen verbunden.[47] Die je zugrundeliegenden Kriterien können sich ändern. Dadurch entstehen immer neue Kanones derjenigen, die einer Biographie oder eines Nekrologs würdig scheinen, aber auch neue Muster und Modelle für das, was über diese Personen referiert wird. Den wohl radikalsten Gegenkanon suchte Michel Foucault in *La*

[43] Ebd., Strophe 22, Vers 1–3.
[44] FHA, Bd. 2, 568, Z. 25–27 (Abbt [1768]).
[45] A.a.O., 575, Z. 27–29.
[46] A.a.O., 565, Z. 12f.
[47] Vgl. SCHWEIGER, HANNES, Biographiewürdigkeit, in: Christian Klein (Hg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, Stuttgart, Weimar 2009, 32–36, hier: 32.

vie des hommes infâmes (1977) zu begründen, indem er „fragments de discours“[48] derjenigen zu rekonstruieren suchte, die nicht in der öffentlichen Aufmerksamkeit standen und deren Leben keine konventionelle Erfolgsgeschichte bot. Herder sucht, anders als Foucault, selbstverständlich nicht in den Internierungsregistern.[49] Aber die von Foucault durch den von ihm behandelten Extremfall aufgeworfene Frage, wer in den Fokus von Biographen gerät und wer nicht, wird auch von Herder thematisiert.

Herders Wahl, Abbt mit einem biographischen Nachruf zu ehren, entspreche, so behauptet er, nicht dem konventionellen Muster. Karl Menges hat völlig zurecht darauf hingewiesen, dass die individuelle Entscheidung (der Auswahl) stets auch das Moment der historischen Kontingenz in sich trägt.[50] Herder trifft eine *inhaltliche* Entscheidung bei der Auswahl Biographiewürdiger. Er macht zur Bedingung für eine Biographie, „daß mir in seinen [des Verstorbenen, R.G.] unvollendeten Schriften die Gestalt eines großen Geistes erscheint“.[51] Die Fragmentarizität der publizierten Schriften Abbts – das Unvollendete – lässt dennoch die Leistung Abbts sichtbar werden, und diese Sichtbarkeit im Fragmentarischen wird für Herder zum Anlass des im Nekrolog angeregten Weiterdenkens.[52]

Auf den ersten Blick und nach herkömmlichen Kategorien scheint Abbt, so referiert Herder, kaum zu denjenigen zu gehören, die durch eine Biographie in besonderer Weise gewürdigt werden müssten. Abbts akademische und publizistische Karriere war kurz; Herder betont Abbts nicht-akademische Herkunft,[53] Abbt habe „keinen Nachtritt von sieben gelehrten Akademien hinter seinem Namen“[54], er genoss seine „erste Erziehung in einer *mittlern, bürgerlichen Lebensart*“.[55] Abbt gehört wie Alexander Gottlieb Baumgarten und Johann David Heilmann, denen Herder ursprünglich einen gemeinsamen, dreifachen Nekrolog widmen wollte,[56] zu den Randständigen, zu den Außenseitern des intellektuellen Diskurses, und zwar in Hinblick auf soziale Herkunft

---

48 FOUCAULT, MICHEL, La vie des hommes infâmes, in: Ders., Dits et Écrits. 1954–1988. III. 1976–1979, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Paris 1994, 237–253, hier: 240.

49 Vgl. ebd., 237.

50 Vgl. MENGES, KARL, Was leistet ‚Pragmatische Geschichtsschreibung‘? Zur Aktualisierung der Historiographie bei Abbt und Herder, in: Christian Kluwe/Jost Schneider (Hg.), Humanität in einer pluralistischen Welt? Themengeschichtliche und formanalytische Studien zur deutschsprachigen Literatur. Festschrift für Martin Bollacher, Würzburg 2000, 185–201, hier: 186.

51 FHA, Bd. 2, 565, Z. 18f. (Abbt [1768]).

52 Vgl. a.a.O., 566. Herder erkennt hier in Analogie zu Shakespeares „Hamlet“ (gemeint ist I_5) ein „Denkwort […], seine Asche zu ehren“.

53 Vgl. a.a.O., 581f. Menges betont die „niedrige Sphäre“ als wirkungsgeschichtliche Akzentuierung des Alltäglichen. Vgl. MENGES, Geschichtsschreibung (s. Anm. 50), 197.

54 FHA, Bd. 2, 565, Z. 14f. (Abbt [1768]).

55 A.a.O., 585, Z. 3f.

56 Vgl. hierzu u.a. HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), 14.

und/oder auf deren verhaltene bis kritische Rezeption: „Da sie […] alle drei in ihren wenigen Schriften gediegene Goldstücke, statt leichter klingender Scheidemünzen dahin zählen: alle drei der Barbarei, der Dunkelheit, und weiß Gott! wessen mehr beschuldigt sind“.[57] Herder konstituiert hier einen Gegendiskurs zum Spektrum intellektueller Dignität. Biographiewürdig macht sie gerade ihr Außenseitertum, das sich auf ihr produktives intellektuelles Schaffen auswirkte.

Mit Blick auf Herders Argumentation lassen sich daher Großthesen der Forschung zur Entwicklung der biographischen Gattungen im 18. Jahrhundert für Herder spezifizieren. Weder die Emanzipation des Bürgertums noch die grundlegende soziale Öffnung stehen hier im Vordergrund von Herders Auswahl der Person, die biographiert werden soll.[58] Vielmehr interessiert Herder, wer „*zum Besten der Menschheit wirklich beigetragen*“[59] hat – so sollte er es später in den *Humanitätsbriefen* formulieren. Entscheidend sei bei „Männern der Wissenschaft“ der „*Wert und die Wirkung ihrer Schriften*.“[60]

Doch woran bemisst sich dieser Wert? Spezifisch bei Abbt ist dessen „erhabne tätige Sorge für ein Volk“[61]. Abbt spreche als „einer der in diese Welt gehört, sie für sein Los erkennet, und von ihr den Kranz der Belohnung erwartet.“[62] „*Abbt* war“, so heißt es resümierend am Ende von Herders *Torso*, „ein *Philosoph des Menschen*, *des Bürgers*, d*es gemeinen Mannes*, *nicht ein Gelehrter*“.[63] Er rufe „seine Philosophie auf die Erde“, eine Philosophie für die Menschheit, nicht für die Academia. Der Zweck der Philosophie sei – hier fühlt Herder sich mit Abbt einig – deren Anwendung zur „Berichtigung der *Urteile über Sachen im gemeinen Leben*“.[64] Auch Abbt selbst hatte programmatisch eine diesseitsbezogene Philosophie gefordert, wobei er den bekannten

---

[57] FHA, Bd. 2, 566, Z. 10–14 (Abbt [1768]).

[58] Vgl. SCHEUER, HELMUT, Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1979, 9f., MAURER, MICHAEL, Zur Theorie der Biographie im 18. Jahrhundert, in: Joachim Kremer/Wolf Hobohm/Wolfgang Ruf (Hg.), Biographie und Kunst als historiographisches Problem, Hildesheim u.a. 2004, 40–45. Zur Kritik an Maurers These SCHNICKE, 18. Jahrhundert (s. Anm. 4), 237f.

[59] FHA, Bd. 7, 26, Z. 25f. (Briefe zu Beförderung der Humanität [1793]); vgl. auch HEINRICH, TOBIAS, Das lebendige Gedächtnis der Biographie. Johann Gottfried Herders „Fünfter Brief zu Beförderung der Humanität“, in: Bernhard Fetz/Wilhelm Hemecker (Hg.), Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar, Berlin/New York 2011, 23–27, hier: 27.

[60] FHA, Bd. 7, 27, Z. 3, 4f. (Humanitätsbriefe [1793]).

[61] FHA, Bd. 2, 582, Z. 29f. (Abbt [1768]).

[62] A.a.O., 583f., Z. 22 (583), Z. 1 (584).

[63] A.a.O., 604, Z. 10f.

[64] A.a.O., 584, Z. 4f., 15f. Vgl. auch HEINRICH, Gedächtnis (s. Anm. 59), 25. NERLING-PIETSCH, Denkmale (s. Anm. 3), 31f. sieht hier eine Parallele zu Sulzers Konzeption des „Denkmals“ in dessen „Allgemeiner Theorie der schönen Künste“. Auch Sulzer schlage vor, Denkmale aus dem Umkreis des Todes herauszulösen und stärker in das öffentliche Leben zu integrieren.

popularphilosophischen Topos, Sokrates habe mit einer „Kette“ die Weltweisheit vom Himmel auf die Erde herabgezogen, pragmatisierte. Man müsse sich um das „nahe Ende“ der Kette kümmern, proklamiert Abbt.[65] Es geht also Herder wie Abbt um eine lebensweltlich relevante Reflexion und Reflexionsfähigkeit.

Doch unterscheiden sich Abbt und Herder hinsichtlich ihres Verständnisses dessen, was Biographen letztlich leisten sollten. Während Abbt selbst auf den Spuren Plutarchs die Aufgabe des Biographen weitgehend darauf einschränkt, aus dem Privatleben des Biographierten sittliche Anleitung zu extrahieren[66] – hier zeigt sich die konkrete Lebensweltlichkeit von Abbts Denken –, rückt Herder „Schriften“ und „Denkart“ Abbts ins Zentrum, gleichsam als Theorie der angewandten Philosophie und nicht als unmittelbar sittlich-moralische Handlungsanleitung. Denn Abbts „Schriften [enthalten, R.G.] einen *Abdruck seines Geistes*“, im Unterschied zum „magre[n] Skelett seiner Lebensumstände“,[67] das die meisten Biographen böten. Das Hauptinteresse für Herder liegt also in der „Methode“ von Abbts Denken, in dem, was Abbt über seine Thesen hinaus zum intellektuellen Diskurs seiner Zeit beiträgt: Es interessiert, „wie er dachte“.[68] Die Gegenfolien zu diesem biographischen Anspruch Herders sind evident: Herder wendet sich zum einen dagegen, lediglich biographische „Karriere“-Stationen statisch-deskriptiv aufzulisten. Zum anderen lehnt er es auch – aus fehlender persönlicher Kenntnis heraus – ab, über Gründe für Abbts Lebensentscheidungen zu spekulieren.[69] Herder *erzeugt* gezielt ein Fragment über Abbt als Auswahl aus einer Vielfalt möglicher Inhalte eines Nekrologs, und er thematisiert diesen selektiven Vorgang im Text selbst.

---

[65] ABBT, THOMAS, Abhandlung über die Frage: „Finden sich dergleichen Vorurtheile, die Ehrerbietung verdienen, u die ein guter Bürger öffentlich anzugreifen sich ein Bedenken machen soll?“ [ca. 1763], in: Ders.: Vermischte Werke. Vierter Theil, Berlin, Stettin 1780, 135–188, hier: 139. Vgl. GODEL, RAINER, Vorurteil – Anthropologie – Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert, Tübingen 2007, 155f., BÖDEKER, HANS ERICH, Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, 221–253, hier: 230f. Das Bild, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel herabgezogen, stammt aus MARCUS TULLIUS CICERO, Gespräche in Tusculum, hg. v. Olof Gigon. München ²1970, 5. Buch, § 10, 324. Es wird in der Popularphilosophie oft aufgegriffen. Vgl. BÖHR, CHRISTOPH, Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 29.

[66] Vgl. SCHEUER, Biographie (s. Anm. 58), 18. Scheuer verweist auf Abbts Beitrag im 161. Literaturbrief.

[67] FHA, Bd. 2, 569, Z. 15f. (Abbt [1768]).

[68] A.a.O., 577, Z. 7f.

[69] A.a.O., 597 und 604.

4. „[N]ur bei Gelegenheit ein und ander Stück“.[70] Fragmentarizität als erkenntnispraktische Bedingung

Fragmentarizität im Zeitalter der Aufklärung kann weder auf die theologischen Wurzeln noch auf die Ästhetik des Unvollständigen reduziert werden.[71] Dem Verhältnis von Teil und Ganzem, von Gewusstem und Nichtwissen liegt stets auch ein erkenntnispraktisches Moment inne, das die Grenzen des menschlichen Erkennens adressiert. Dies thematisiert auch Herder ausdrücklich im *Torso*: Er möchte den „Geist eines Menschen“[72] erkennen, seine „Seele […] in *Worten und Handlungen*“ offenlegen,[73] „die Seele des andern ab[zu]bilden“, wie Herder als Untertitel der Einleitung des *Torso* formuliert.[74] Aber dieses Bestreben ist streng limitiert durch die Grenzen des menschlichen Erkennens. Auf methodischer Ebene entsteht so eine erkenntnispraktische Form von Fragmentarizität. Schon 1768, zeitlich bereits vor seinen paradigmatischen anthropologischen Schriften der 1770er Jahre, rechnet Herder mit der epistemopraktischen Defizienz des Menschen. Menschliche Erkenntnis ist nach Herder immer unvollständig, da sie durch die Fertigkeiten und Fähigkeiten des Menschen selbst konditioniert ist. Sie gebe, gebunden an subjektive Selbst- und Fremderfahrungsmöglichkeiten, nur einen Teil des Ganzen wieder: „Mit einem lebendigen aber verworrenen Bewußtsein unsrer selbst, gehen wir einher wie in einem Traume, von welchem uns nur bei Gelegenheit ein und ander Stück einfällt, abgerissen, mangelhaft, ohne Verbindung.“[75] Das Wissen über den anderen, notwendig für jede Form der Biographie, bleibt Fragment. Den „ganzen *dunkeln Grund* unsrer Seele, in dessen unabsehbarer Tiefe, unbekannte Kräfte, wie ungeborne Könige, schlafen“, müsse Herder auslassen.[76] Dieses Nichtwissen ist auch stets Herausforderung: Die „Psychologie“ muss dennoch „auf die Besonderheiten einzelner Subjekte“ abzielen, heißt es im *Torso*.[77] Hier folgt Herder dem seit Christian Wolff formulierten Anspruch an die (empirische) Psychologie, das, was in der menschlichen Seele geschieht, zu erforschen und zu erklären.[78]

Das menschliche Erkennen ist durch die Komplexität der menschlichen Sinneserfahrung und der Unmöglichkeit, vollständig beobachten zu können,

---

[70] A.a.O., 572, Z. 12f.

[71] GRACZYK, Fragment (s. Anm. 14), 193 weist zurecht darauf hin, dass für Herder das Alte Testament, insbesondere das 1. Buch Mose, aus Fragmenten zusammengesetzt ist. Sie sieht auch einen Zusammenhang zu Fragen der Erkenntnis (vgl. ebd., 194).

[72] FHA, Bd. 2, 571, Z. 10 (Abbt [1768]).

[73] A.a.O., 573, Z. 25f.

[74] A.a.O., 571, Z. 3f.

[75] A.a.O., 572, Z. 10–14.

[76] Ebd., Z. 24–26.

[77] Vgl. a.a.O., 571.

[78] Vgl. ADLER, HANS, Das gewisse Etwas der Aufklärung, in: Hans Adler/Rainer Godel (Hg.), Formen des Nichtwissens der Aufklärung, München 2010, 21–42, hier: v.a. 35f.

begrenzt. Über die Ebene der sensualisierenden und empirisierenden[79] Einschränkung des menschlichen Erkennens hinaus thematisiert Herder schon in den Fragmenten *Über die neuere deutsche Literatur* die retrospektive Historisierung als Erkenntnisbedingung.[80] Wie die überwältigende Macht der Sinne und die Vielfalt und Komplexität empirischer Erfahrung kann auch der Rückblick auf das Gewordensein von Sachverhalten, auf Geschichte als einen kontinuierlichen Prozess klare und deutliche Erkenntnis im Sinne der Descarteschen Wahrheitskriterien behindern. Diese Konditionen für die menschliche Erkenntnis sind nicht hintergehbar; vielmehr ist es nach Herder erforderlich, diese Faktoren im Erkenntnisprozess präsent zu halten.

Insbesondere den Aspekt der Historisierung arbeitet Herder auch im Nachruf auf Abbt heraus. Der Mensch sei in die Geschichte gesetzt, und seine Wirksamkeit sei von den je unterschiedlichen historischen Bedingungen geprägt. „Am meisten ists nötig," so heißt es bei Herder im *Torso*, „daß man von einem Autor abzieht, was *seiner Zeit* oder der *Vorwelt* zugehört, und was er der *Nachwelt* übrig läßt."[81] Jeder Nation und jeder Zeit müsse ihr Recht widerfahren.[82] Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft müssten in das Erklärungsmodell einbezogen werden. In der *Metakritik* sollte Herder später – bekanntlich in expliziter Wendung gegen Kants transzendentale Ästhetik – formulieren: „Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Maß *seiner* Zeit in sich".[83] Dies hat Folgen für die Stabilität menschlicher Erkenntnis. Historiographisch kann – so Herder im *Älteren kritischen Wäldchen* – nichts Statisches, alle Zeiten Überdauerndes entstehen, sondern bestenfalls der „*Versuch* eines Lehrgebäudes, und der ist schon gnug!"[84] Auch die Einzigartigkeit eines Autors ist immer, so hat John Zammito festgestellt, eine Funktion der Historizität.[85] Das Fragment des *Torso* zu Abbt könnte mithin nicht als etwas Zerstört-Unvollständiges verstanden werden, sondern es bildet etwas unter je spezifisch historisierenden Kontexten Zusammengetragenes, dessen Lücken im Verhältnis zum nicht erreichbaren Ganzen die epistemische Herausforderung darstellen. Dem Fragment fehlt nichts, was ein vollständiges Werk hätte; nicht-fragmentarische Biographien sind erkenntnispraktisch – nach Herders Fragmentarizitätspoetik –

---

[79] Vgl. zu Sensualisierung und Empirisierung als anthropologiebasierte Argumentationsfiguren GODEL, Vorurteil (s. Anm. 65), 70f. und 78–81.

[80] Vgl. JACOB, JOACHIM, Johann Gottfried Herders „Fragmente über die neuere deutsche Litteratur" und Heinrich Wilhelm Gerstenbergs „Briefe über Merkwürdigkeiten der Litteratur". Gibt es eine Poetik des Sturm und Drang?, in: Matthias Buschmeier/Kai Kauffmann (Hg.), Sturm und Drang. Epoche, Autoren, Werke, Darmstadt 2013, 68–84, hier: 72.

[81] FHA, Bd. 2, 579, Z. 17–19 (Abbt [1768]).

[82] Vgl. SCHEUER, Biographie (s. Anm. 58), 20.

[83] FHA, Bd. 8, 360, Z. 24f. (Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft [1799]). Zeit ist bei Herder ein Erfahrungsbegriff. Vgl. MENGES, Geschichtsschreibung (s. Anm. 50), 194.

[84] FHA, Bd. 2, 13, Z. 8f. (Älteres kritisches Wäldchen [1767]).

[85] ZAMMITO, JOHN H., Herder and Historical Metanarrative, in: Herder-Companion, 65–91, hier: 72f.

kaum möglich.[86] Und doch bleibt eben diese Fragmentarizität stets Aufgabe für die RezipientInnen.

5. „[G]ewiß so ists ein schöner Traum".[87] Hermeneutik der Fortführung im Kontrast zu Winckelmanns Programm

Wie können diese epistemischen Herausforderungen bei Fragmenten bewältigt werden? Torsi bedürfen nach Herders Abbt-Nachruf der *intellektuellen* Weiterführung, nicht einer material-textlichen oder -plastischen Vervollständigung. Im Sinne dieser intellektuellen Weiterführung kann das biographierte Leben als kohärent gelesen werden, auch wenn es nur fragmentarisch darstellbar ist.[88] Doch auch diese kohärente Lesart ist mit Schwierigkeiten verbunden. Denn um diese Kohärenz vollständig und widerspruchsfrei zu erreichen, müsste ein Biograph

> seinen Freund durch alle Szenen seines Lebens begleitet haben, und der Vertraute seiner Geheimnisse geworden sein; und immer müßte er ihn doch fremde, wie ein müßiger Zuschauer beobachten können […]. Unparteiisch, wie ein Richter der Toten müßte er urteilen […].[89]

Die hieraus dann entstehende epistemische Herausforderung würde wiederum darin bestehen, die notwendige methodische Distanz und Reflexionsfähigkeit zu wahren, um zu einem nicht voreingenommenen Bild zu gelangen. Auf dieser Basis kann Zusammenhang gedacht und intellektuell bewältigt werden.

Diese erkenntnispraktischen Schwierigkeiten des Verhältnisses von Ganzheit und Fragment spielen auch eine zentrale Rolle in Herders *Älterem kritischen Wäldchen*, Herders frühester Auseinandersetzung mit Johann Joachim Winckelmann. Dieser Text entstand gegen Ende des Jahres 1767, also im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit dem Abbt-*Torso*. Herder sollte ihn später als Steinbruch für die zweite Sammlung der *Fragmente* und seinen späteren Winckelmann-Nachruf nutzen.[90] Hier thematisiert Herder ausdrücklich das Verhältnis von Ganzheit und Fragmentarizität: „Jede Begebenheit, jedes

---

[86] Vgl. dagegen BURDORF, Zerbrechlichkeit (s. Anm. 2), 7f.

[87] FHA, Bd. 4, 288, Z. 14 (Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Träume [1778]).

[88] Auch Bourdieu wird später in seiner einflussreichen biographietheoretischen Arbeit davon ausgehen, dass das „Leben" ein Ganzes, einen kohärenten und orientierten Zusammenhang konstituiert, der aber nicht vollständig erschließbar ist. Vgl. BOURDIEU, PIERRE, Die biographische Illusion, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 3 (1990). H. 1, 75–81, hier: 75–77.

[89] FHA, Bd. 2, 574, Z. 11–16 (Abbt [1768]). Vgl. zur Figur der Unparteilichkeit KATHRYN MURPHY/ANITA TRANINGER (Hg.), The Emergence of Impartiality, Leiden, Boston 2014.

[90] Vgl. FHA, Bd. 2, Kommentar 820, 827.

Factum in der Welt ist auf seine Art *ein Ganzes*“, aber eben auch ein „Glied einer Kette“, „in den Zusammenhang mit andern eingeflochten“ und auf diese Weise „würksam“.[91] Weil Ursachen und Wirkungen nicht unmittelbar gesehen werden können, ist eine informierte „Schlußkunst“[92] erforderlich. Herder fordert hier eine historische, anthropologisch informierte und empirisch gegründete Hermeneutik, um mit Fragmentarizität in der Erkenntnis umgehen zu lernen. Auf dieser methodischen Grundlage wiederum kritisiert er Winckelmann: Herder plädiert dafür, in der (Kunst-)Geschichtsschreibung zu berücksichtigen, dass die menschliche kulturelle Entwicklung vielen und komplexen Einflussfaktoren und sich ändernden Wertmaßstäben unterliegt.[93] Kritisiert wird Winckelmanns rein imaginative und rein sensitive Hermeneutik, die zu seinem Graecozentrismus erst geführt habe. Dieser setzt Herder eine Hermeneutik unter anthropologisch rückführbaren und reflektierten Bedingungen entgegen. Auch wenn der Gedanke der imaginativen oder intellektuellen Weiterführung des Gesehenen bei Winckelmann wie bei Herder auf den ersten Blick durchaus verwandt scheint, kritisiert Herder Winckelmanns hermeneutisches Verfahren. Es reiche nicht aus, so führt Herder im vierten *Kritischen Wäldchen* aus, den Torso (hier konkret den von Winckelmann prominent thematisierten Torso vom Belvedere) „andern fühlbar zu machen. Da tritt seine fühlende Einbildung in die Stelle des kältern, aus einander setzenden Auges: […].“[94]

In Winckelmanns *Beschreibung des Torso im Belvedere zu Rom* selbst wird der Torso zunächst als defizitärer Überrest eingeführt, der „der schönsten und der bedeutendsten Theile der Natur beraubet ist“, der „gemißhandelt und verstümmelt“ erscheint. Man sehe auf den ersten Blick „vielleicht nichts als einen verunstalteten Stein“.[95] Winckelmann evoziert auf der Grundlage dieser materialen Beobachtung des Unvollständigen hermeneutisch-spekulativ die „Geheimnisse der Kunst“ und „ein Wunder derselben“.[96] Der Sinn des Torso vom Belvedere liegt, Winckelmann folgend, im transzendental-metaphysischen Bereich, nicht ohne die Metaphysik auch mit Epiphanie-Metaphorik zu deuten.

---

[91] FHA, Bd. 2, 12, Z. 1–3, 11, 11f., 13 (Älteres kritisches Wäldchen [1767]).

[92] A.a.O., 13, Z. 16f.

[93] A.a.O., 29–31 und 42.

[94] FHA, Bd. 2, 312, Z. 16–18 (Kritische Wälder oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste [1769]).

[95] Alle Zitate aus: WINCKELMANN, JOHANN JOACHIM, Beschreibung des Torso im Belvedere zu Rom, in: ders.: Sämtliche Werke, hg. v. Joseph Eiselein, Bd. 1, Donaueschingen 1825, 226–233, hier: 227. Vgl. zum Stand der aktuellen kunsthistorischen Forschung sowie zu den unterschiedlichen Fassungen von Winckelmanns Auseinandersetzung mit der Statue KURBJUHN, CHARLOTTE, Torso vom Belvedere, in: Elisabeth Décultot (Hg. u.a.), Winckelmann. Moderne Antike, Weimar, München 2017, 164–167.

[96] WINCKELMANN, Torso (s. Anm. 95), 227f.

Im Zentrum von Winckelmanns Darstellung des Torso vom Belvedere steht also nicht die Phänomenologie, sondern der „innere Sinn“,[97] der sich nur dem Eingeweihten erschließt. Der Torso des Belvedere wird hermeneutisch schon durch die Imagination Winckelmanns gesehen und dann durch dieselbe vervollständigt:[98] „es sammelt sich ein Ausfluß aus dem Gegenwärtigen, und wirket gleichsam eine plözliche Ergänzung“.[99]

Diese Form der Erschließung und Sinngebung eines Torso – sei es eine Statue oder ein Text – unterscheidet sich von Herders anthropologisch informierter Hermeneutik, und zwar sowohl in Hinblick auf die inhaltliche Deutung antiker Torsi als auch im konkreten Fall in Hinblick auf das unvollständige Leben Thomas Abbts. Winckelmanns Interpretation des Torso ist nur, so Herder in *Plastik*, „Winkelmanns Traum“, „gewiß so ists ein schöner Traum“.[100]

Die inhaltlichen und methodischen Differenzen zwischen Herder und Winckelmann sind evident. Gegen die zur Norm erhobene griechische Kunst sucht Herder die geschichtliche „Universalität des Schönen“ zu behaupten.[101] Im konkreten Fall identifizieren Herder und Winckelmann den im Torso des Belvedere Dargestellten auch unterschiedlich (Herkules am Scheideweg bei Herder versus der vergötterte Herkules bei Winckelmann).[102]

Die entscheidende Differenz liegt indes nicht in den inhaltlichen Fragen, sondern auf der methodischen Ebene. Für Herder ist Winckelmanns auf das Ideal abzielende Hermeneutik letztlich zu spekulativ, insofern sie die komplexen Grundlagen menschlicher Erkenntnis reduziert und nur auf die Einbildungskraft vertraut. Wichtig ist für Herder hier wie beim Abbt-Nachruf, dass der Diskurs prinzipiell nicht abschließbar ist: Winckelmanns Urteil kann keine Endgültigkeit beanspruchen. Die kreativen und intellektuellen Kapazitäten von Betrachtern können, idealerweise auf der Basis genauer Beobachtung und Reflexion, zu neuen, innovativen Ergebnissen kommen. Herder hebt auf die prinzipielle Kontingenz der Geschichte und auf die Veränderlichkeit kultureller Bewertungsmaßstäbe ab.[103]

---

[97] Vgl. ADAM, WOLFGANG, Kanon und Generation. Der Torso vom Belvedere in der Sicht deutscher Italienreisender des 18. Jahrhunderts, in: Euphorion 97/4 (2003), 419–457.

[98] Vgl. BURDORF, Zerbrechlichkeit (s. Anm. 2), 90.

[99] WINCKELMANN, Torso (s. Anm. 95), 231.

[100] FHA, Bd. 4, 288, Z. 11, 14 (HERDER, Plastik, s. Anm. 87).

[101] Vgl. JAUß, HANS ROBERT, Geschichte der Kunst und Historie, in: Ders, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt am Main 1970, 208–251, hier: 211.

[102] Vgl. FHA, Bd. 2, Kommentar 1062.

[103] Hier sind sich Herders und Abbts Positionen nahe. Vgl. MENGES, Geschichtsschreibung (s. Anm. 50), 192f.

6. „[D]amit er in dich würke“.[104] Fragmentarizität als selbstaufklärerische Methode

Es geht Herder – so wird immer wieder im *Torso* deutlich – um eine *Methode,* um ein Vorgehen, wie Menschen zur Erkenntnis gelangen können und wie diese zunehmende Erkenntnis befördert werden kann. Auch der zweite, nicht publizierte Teil des Textes über Abbts Schriften konstituiert, so Bernhard Suphan in seinem Vorwort, „Senkreiser […], die in den nächsten Schriften, den Kritischen Wäldern, weiter wachsen.“[105] Auch mit dem zweiten Teil von Herders Abbt-Nachruf ist der Erkenntnisprozess also nicht abgeschlossen. Das aus diversen Fragmenten zusammengesetzte textliche Netz von Verweisen, Weiterführungen, Anregungen ist weit über den *Torso* hinaus charakteristisch für Herders Textproduktion und für das Miteinander- und Ineinanderwirken von Herders intellektuellen Diskursen. Im Netz sind letztlich alle Texte, für sich genommen, nur Teile eines größeren Zusammenhangs. Damit verbindet sich Herders Anspruch, Fragmentarizität als eine Methode des aufklärerischen Mit- und Weiterdenkens zu etablieren.[106]

Herder erläutert im zweiten Teil des Abbt-Nachrufs produktions- wie rezeptionsästhetisch die methodische Relevanz der Fragmentarizität:

> So habe ich durch Elegische Noten Abbts Abhandlung von der Elegie, wie es *scheint*, *zerstücket*, wie ich *wünsche*, *ergänzet*. Weil aber eine Ergänzung durch eingeflickte Noten noch immer sehr viele Lücken läßt: so nehme ich mir eine eigne Reihe von Gedanken, und einen anderen Weg, sie fortzuleiten.[107]

Das Fragment wird fragmentarisch ergänzt, ohne je vollständig zu werden. Denn zur gedanklichen Weiterführung, zur „Nach- und Neuschöpfung“,[108] werden die Leserinnen und Leser durch den Biographen angehalten.[109] Sie sollen neue Textproduzenten werden, indem sie aus den Texten Abbts Anregung und Methode zu einer kreativen Tätigkeit ziehen. Textrezeption und erhoffte *neue* Textproduktion verschränken sich. Das Denken Abbts soll durch Mitdenkende fortgeführt werden.[110]

---

[104] FHA, Bd. 2, 569, Z. 7 (Abbt [1768]).

[105] SWS, Bd. 2, Vorwort X.

[106] Ähnlich auch der „Brocken“-Begriff bei Hamann, der ebenfalls exegetische Möglichkeiten eröffnet. Vgl. u.a. FETSCHER, Fragment (s. Anm. 10), 557. Die Nähe von Herders und Hamanns Fragmentarizitätskonzepten kann hier nicht weiterverfolgt werden.

[107] SWS, Bd. 2, 305 (Ueber Thomas Abbts Schriften. Zweites Stück. Aus der Handschrift [1768]. Hervorhebungen im Original gesperrt.

[108] MENGES, Geschichtsschreibung (s. Anm. 50), 196.

[109] Eine ähnliche Diagnose trifft EHRMANN, Fragmentierung (s. Anm. 4), 80 in Hinblick auf die Aktivierung der Leser in Goethes „Winkelmann und sein Jahrhundert“. Für Herder hat HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), 24–26 darauf hingewiesen, dass der Biograph zwischen der biographierten Persönlichkeit und den Rezipienten vermitteln müsse.

[110] Vgl. HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), 26 und 29.

Der *Torso* Herders zeichnet sich daher nicht durch den „Verlust oder das Verfehlen von Ganzheit“ im Verhältnis zu einem „Werkimaginären“ aus.[111] Bei Herder besteht die epistemische Lücke eben nicht darin, dass der Text *selbst* als Ganzes gedacht werden soll, sondern in dem, was Leser nach Herder aus Abbts Lektüre lernen können: eine Methode des Selbstdenkens.

Diese Methode manifestiert sich auch über den Einzeltext hinaus im Verweis- und Denknetzwerk von Herders eigenen Schriften. Keine Schrift steht für sich alleine, erst im Zusammenlesen und -denken ergibt sich die erkenntnispraktische Innovation des Weiterdenkens.

Das Verweis-, Reflexions- und intellektuelle Anregungsnetzwerk, das den Denkraum Herders in der Auseinandersetzung mit Abbt konstituiert, setzt mit den *Literaturbriefen* ein. Zu diesen hatte Abbt bekanntlich selbst beigetragen. Schon die *Literaturbriefe* boten auf einer Metaebene kritische Rezensionen und weiterführende Gedanken zu zahlreichen Texten und Textgattungen des späten 18. Jahrhunderts. Auf diese Intertexte beziehen sie sich im Modus der Kritik und der produktiven Auseinandersetzung. Die *Literaturbriefe* selbst also sind schon Texte, die andere Texte weiterdenken.

Im *Torso* selbst stellt Herder dann eine unmittelbare Verbindung zu seinen Fragmenten *Über die neuere deutsche Literatur* her, die sich explizit auf die *Literaturbriefe* beziehen. Herders Fragmente betrachten diese *Literaturbriefe* kritisch, analysieren deren Urteile, stimmen zu oder lehnen ab, denken sie weiter und öffnen damit eine weitere metareflexive Ebene, auch und nicht zuletzt durch die Strukturierungsleistung Herders.[112] Sie sind, nach Herders eigenen Worten, „Beiträge, Beilagen zu denselben“ und zugleich „ein Denkmal“ der „Verdienste“ der *Literaturbriefe*.[113] Entscheidend hierfür ist der fragmentarische Charakter von Herders Unternehmung: „Ich zerstücke und nähe zusammen, um vielleicht das bewegliche Ganze eines Pantins zu verfertigen“, so beschreibt Herder sein fragmentarisierend-erkenntnispraktisches Verfahren in der Vorrede zu den *Fragmenten*.[114] Herder hatte sich in diesen Fragmenten mehrfach auf Abbt bezogen, hatte Abbts Rezensionen und Urteile aus den *Literaturbriefen* einer kritischen Analyse und weiterführenden Betrachtung unterzogen.[115] Herders *Fragmente* sind angewiesen auf die zukünftige Auseinan-

[111] So das Definiens des Fragments bei SPOERHASE, CARLOS, Nachwort, in: Heinrich von Kleist: Robert Guiskard. Herzog der Normänner, hg. v. Carlos Spoerhase, Stuttgart 2011, 77–104, hier: 95f. Zit. bei BURDORF, Zerbrechlichkeit (s. Anm. 2), 31.

[112] Vgl. JACOB, Fragmente (s. Anm. 80), 72. Die drei Fragmentsammlungen Herders folgen nach Jacob einer übergreifenden, chronologischen (vom Morgen- zum Abendland) und systematischen Struktur.

[113] FHA, Bd. 1, 161–259, hier: 163, Z. 4 und 13 (JOHANN GOTTFRIED HERDER, Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend [1767]).

[114] FHA, Bd. 1, 165, Z. 19f. (HERDER, Fragmente I, s. Anm. 113).

[115] Vgl. FHA, Bd. 2, 591. Hierzu HEINRICH, Biographie (s. Anm. 5), TOBIAS HEINRICH, Porträts, Denkmäler, Galerien. Zur Genese bildhafter Denkfiguren in der Biographik um

dersetzung mit dem Leser; der Anspruch der *Fragmente* zielt nicht auf den Abschluss des diskursiven Prozesses, sondern auf ein Weiterdenken.

> Sagt man also: ‚meine Gesichtspunkte sind wahr, aber noch nicht einleuchtend gnug: sie sind nützlich, aber nicht vollständig, sie reizen, aber wir wünschen weiter zu sehen!‘ sagt man dies, so lobt man mich, wie ich wünsche, über *Fragmente* gelobt zu werden.[116]

Die Fortsetzung des Diskurses ist ausdrücklich erwünscht, und sie wird von Herder selbst auch produziert: Im unmittelbaren Anschluss an den Abbt-Nachruf beginnt Herder mit der Umarbeitung der *Fragmente*.[117]

Herders *Torso* bezieht sich auf seine eigene kritische Analyse der Abbt-Texte in den *Fragmenten.* Er unterzieht diese eigenen Texte nun abermals einer weiteren Schicht von Kritik, Weiterdenken, Umformulieren. Oft beginnt er mit Abbts Überlegungen, stimmt diesen nicht selten zu, denkt sie aber weiter, führt sie in neue Zusammenhänge und Reflexionsräume. Herder öffnet damit eine weitere Dimension des selbstreflexiven und stets weiterführenden Denkens.[118] Im zweiten Teil sollte er diese Metadimension knapp thematisieren: „Einmal gesagt, daß ich hier nicht über Critische *Urtheile*, sondern die Rechtfertigung dieser Urtheile, über Critische *Anmerkungen* schreibe“.[119]

Fragmentarizität ermöglicht Metareflexion. Sie bleibt dabei nicht auf die primären Textproduzenten beschränkt, sondern sie animiert ausdrücklich denkende Leser und Leserinnen, es den Denkern der Aufklärung gleichzutun, ihre Gedanken fortzuführen, stets skeptisch zu prüfen, die Urteile immer wieder zu revidieren. Insofern stehen in Herders *Torso* die traditionellen Rezeptionsmechanismen von Nekrologen – Bewunderung und Trauer – am Rande. Herder integriert auch biographisch-nekrologische Textgattungen in sein Modell umfassender Selbstaufklärung:

> Leser! setze dich neben mich und lies mit mir, denn der Geist, der *Abbts* Körper überlebt, atmet in seinen Schriften: wisse ihre toten Worte zur Hülle zu nehmen um denselben zu erblicken, damit er in dich würke, und dich wie mit einem Hauche, belebe.[120]

Die Fragmentarizität der Texte dient der Aktivierung der Rezipientinnen und Rezipienten zum skeptischen Selbstdenken, zum Hervorbringen von dessen kreativer Kraft. Schon in den Fragmenten *Über die Neuere deutsche Literatur* heißt es: „Leser, der du diese hingeworfne Beobachtungen verstehen, brau-

---

1800, in: Gunhild Berg (Hg.), Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen, Frankfurt am Main u.a. 2014, 105–124, zu Herder insbes. 111–116.

[116] FHA, Bd. 1, 367–539, hier: 535, Z. 16–20 (Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. Dritte Sammlung [1767]).

[117] Vgl. FHA, Bd. 1, Kommentar 1225.

[118] Vgl. FHA, Bd. 2, Kommentar 1255.

[119] SWS, Bd. 2, 311 (Ueber Thomas Abbts Schriften. Zweites Stück. Aus der Handschrift [1768].

[120] FHA, Bd. 2, 569, Z. 4–8 (Abbt [1768]).

chen, ergänzen kannst: du hast sie erfunden!“[121] Ziel ist es auch im *Torso*, den Leser auf den „Pfad“ zu reißen, auf dem Abbt ging, die „zerstückten Entwürfe“ als dessen Anregung zu verstehen, ihn zum Nachempfinden und damit Erwecken seines „Geist[es]“ zu führen.[122] Dieses Weiterdenken ist allerdings nicht beliebig. Es geht um ein kritisches, aufklärerisches Bemühen. Hierzu gehört essentiell eine skeptisch-aufklärerisch-selbstdenkende Metareflexion, die die anthropologischen Konditioniertheiten bewusst hält. Abbts Schriften bleiben nicht nur phänomenologisch Fragment und sein Werk ideell unvollendet, sondern sie sind gerade selbst als „Torso“ Anreiz zum Weiterdenken.

Ein Vierteljahrhundert später wird Herder im fünften der *Briefe zu Beförderung der Humanität* ein biographietheoretisches Programm formulieren, das den im Abbt-Nachruf entwickelten Grundgedanken der Aufforderung zum Weiterdenken und zur Umsetzung ins praktische Leben ins Zentrum setzt:

> *Laß Tote ihre Toten begraben*; wir wollen die Gestorbnen als Lebende betrachten, uns ihres Lebens, ihres auch nach dem Hingange noch fortwirkenden Lebens freuen, und eben deshalb ihr bleibendes Verdienst dankbar für die Nachwelt aufzeichnen. […] *sie sind nicht gestorben*, unsre Wohltäter und Freunde: denn ihre Seelen, ihre Verdienste ums Menschengeschlecht, ihr Andenken lebet.[123]

[121] FHA, Bd. 1, 249, Z. 4–6 (Fragmente I, s. Anm. 113).

[122] FHA, Bd. 2, 570, Z. 12, 16, 22 (Abbt [1768]); zum Weiterschreiben der „zerstückten Entwürfe“ vgl. GRACZYK, Fragment (s. Anm. 14), 192.

[123] FHA, Bd. 7, 26, Z. 13–17, 19–21 (Humanitätsbriefe [1793]). Vgl. hierzu auch SCHEUER, Biographie (s. Anm. 58), 14 und SCHNICKE, 18. Jahrhundert (s. Anm. 4), 236.

Herder als ‚Lehrer der Religion'

Eine Leichenrede des Bückeburger Oberpredigers

Vera Gretges

Im Jahr 1776, am Ende seiner Bückeburger Amtszeit, stellt Johann Gottfried Herder im Rahmen seiner Abschiedspredigt die reflektierenden und für diesen Sammelband titelgebenden Fragen: „Was habe ich hier ausgerichtet? [W]essen kann ich mich rühmen?"[1] Von unbestreitbarer Bedeutung ist Herders Tätigkeit als Oberprediger und Konsistorialrat, ab 1775 auch als Superintendent. Dem umfassenden Amtsbereich und den vielfältigen Rahmenbedingungen der Predigtpraxis galt mein auf der Konferenz unter dem Titel *Herder als ‚Lehrer der Religion' – Einblicke in das Wirken des Oberpredigers in Bückeburg* gehaltener Vortrag. Beleuchtet wurden Ansprüche und Anliegen, die Herder in seinen Predigten für sich und andere formulierte.[2]

Im folgenden Beitrag wird die Transkription eines Predigtmanuskripts geboten, das im Vortrag behandelt wurde. Bei diesem markanten Teilstück Bückeburger Wirksamkeit handelt es sich um eine Leichenrede aus der frühen Bückeburger Zeit. Die Transkription der bislang unedierten Leichenrede in ihrer Form als Kasualrede leistet einen wichtigen Beitrag zur Erschließung dieses Bereichs der Herderschen Amtspraxis und eröffnet Einblicke in die Bückeburger Anfangszeit.

Im Rahmen dieses Bandes gilt es, das zugrundeliegende Manuskript zunächst zu beschreiben und die Transkriptionsregeln zu erläutern, bevor der eigentliche Text folgt. Eine inhaltliche Auswertung und präzise Datierung des Textes, wie sie im Vortrag angeklungen sind, werden an anderer Stelle erfolgen.[3] Bis dahin sprechen die Ausführungen für sich und bieten eine materiale Dokumentation zur frühen Bückeburger Zeit.

---

[1] SWS, Bd. 31, 428.

[2] Der Vortrag ist aus der Auseinandersetzung mit dieser Thematik im Rahmen meines Dissertationsprojekts zu Herders kirchenamtlichem Wirken in seiner Bückeburger Zeit hervorgegangen. Siehe für die Nennungen innerhalb der Antrittsrede beispielsweise: SWS, Bd. 31, 144, 158, 164.

[3] Vgl. Anm. 2. Ebenfalls wird in dem Dissertationsprojekt eine genaue Kontextualisierung des Todesfalls und eine zeitliche Einordnung vorgenommen. Dort wird zudem das mit dieser Quelle direkt zusammenhängende Manuskript aus der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, HN XXII, Nr. 185 Bl. 1^{r}–2^{v} verhältnisbestimmend und analysierend aufgegriffen.

1. Zur Handschrift

Das Manuskript entstammt der Stadtbibliothek Schaffhausen, Ministerialbibliothek, Nachlass Johann Georg Müller, Faszikel 510. Es weist eine durchgehende Foliierung in hellerer Tinte von 238^{r} bis 245^{v} auf, die durch den Faszikel läuft. Sie mag wohl auf den archivarischen Prozess zurückzuführen sein. Daneben gibt es noch eine weitere Zählung in Tinte, die den Predigten innerhalb von Bl. 140^{r}[4] bis 245^{v} jeweils eine Nummer zuweist. Im Unterschied zu anderen Predigten in diesem Teilstück ist der Leichenrede keine Disposition beigefügt.

Alle Seiten dieses Predigtmanuskripts sind vollständig, ohne etwa einen Rand für Korrekturen, beschrieben. Auf ihnen sind verschiedene Spuren des Arbeitsprozesses feststellbar. So sind wiederholt Streichungen vorgenommen, auch finden sich sporadisch Tintenflecke, die Buchstaben zum Teil signifikant verdecken. Der Haupttext ist Herder zuzuordnen. Hier zeigt sich die für ihn typische Kurzschrift mitsamt ihren Herausforderungen für zeitlich entferntere Rezipient:innen.[5] Auch der linksbündig präsentierte Titel „Leichenrede“[6] geht auf seine Hand zurück. Die überschriftartige Zuordnung entstammt möglicherweise der Feder seiner Frau, Karoline Herder, sowie unter Umständen auch die oben genannte Nummerierung der Predigt.[7]

Bis auf zwei Stellen, Bl. 241^{r} und 245^{r}, ist das Manuskript nicht mit Gliederungszeichen versehen, sondern weist einen Textfluss auf. Die Gliederungszeichen knüpfen nicht aneinander an und erlauben an sich keinen Rückschluss auf ihren Grund.

2. Hinweise zur Transkription

Da es sich, wie oben angeführt, bei dem Manuskript nicht um eine Reinschrift mit eindeutigem Schriftbild handelt, werden im Folgenden die Leitlinien für

---

4 Der Anfang dieser separaten Zählung befindet sich nicht eigentlich auf Bl. 140^{r}, sondern auf dem als Umschlag für die Einheit der ersten Predigt genutzten Bl. 143^{v}. Den so durchnummerierten Predigten der Blätter 140^{r} bis 245^{v} ist ein wohl von Karoline Herder beschriftetes Umschlagblatt vorgeschaltet, auf welchem „ausgeschriebene Predigten v. Herder“ erfasst sind, s. unpaginiertes Blatt im Stadtarchiv Schaffhausen, Ministerialbibliothek, Nachlass Johann Georg Müller, Fasz. 510, vor der Einheit.

5 Einschlägig und präzise beschrieben sind die Eigenheiten der Herderschen Kurzschrift und Prinzipien zur Auflösung bei KEßLER, MARTIN, Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar (Arbeiten zur Kichengeschichte 102), Berlin/New York 2007, 791–803; zur erhöhten Schwierigkeit der Auflösung mit zunehmender zeitlicher Distanz vgl. a.a.O., 791.

6 Stadtarchiv Schaffhausen, Ministerialbibliothek, Nachlass Johann Georg Müller, Fasz. 510, Bl. 238^{r}.

7 Vgl. Anm. 4.

die Transkription skizziert. Grundidee ist es dabei, die Transkription an das Original so nah wie möglich heranreichen zu lassen.

Dies bedeutet, dass die Zeichensetzung aus dem Manuskript übernommen wird, auch wenn beispielsweise Punkte eine Funktion als Abkürzungszeichen hätten, aber durch Suspensionsschleifen am Wortende überflüssig sind. Die häufigen waagerechten Striche werden durch Halbgeviertstriche wiedergegeben; im Manuskript können sie in ihrer Höhe im Verhältnis zu den Buchstaben variieren, was die Transkription jedoch nicht abbildet. Die Positionen der Unterstreichungen folgen bestmöglich denen des Manuskripts.

Aus Gründen der Lesbarkeit und der Platzverwendung wurde, mit Ausnahme der überschriftartigen Bemerkungen zu Beginn, davon abgesehen, die Zeilenenden graphisch zeilengetreu abzubilden. Stattdessen kennzeichnet ein senkrechter Strich im erstellten Fließtext das ursprüngliche Zeilenende. Während den von Herder vorgenommenen Absätzen sehr wohl eine inhaltliche Bedeutung zukommen kann, weswegen sie übertragen werden, scheinen die Zeilenumbrüche eher pragmatischer denn sinnstiftender Natur zu sein. Die Einschübe zu Beginn eines neuen Absatzes werden nicht dargestellt. Die Angabe der Seiten erfolgt nach dem Muster „[Bl. 1^{r}]" zu Beginn des jeweiligen Abschnitts.

Die Auflösungen der Kurzschrift werden in kursiver Schrift geboten, dabei werden auch die Suspensionsschleifen durch die Kursive aufgelöst. Unsichere Auflösungen werden hingegen in geschweiften Klammern in Kursive angegeben. Wenn die Lesung der geschriebenen Buchstaben nicht gesichert ist, was punktuell der Fall ist, wird diese in geschweiften Klammern, jedoch ohne Kursivschreibung angeführt. Eine Kombination von kursiven und nichtkursiven Buchstaben innerhalb einer geschweiften Klammer zeigt dann unsichere Lesarten sowie Auflösungen an. Erscheint eine alternative Auflösung ebenso sinnvoll wie die im Fließtext gebotene, wird diese in einer Anmerkung genannt. Bei der Kurzschrift ist auf die Variabilität hinzuweisen: Ein und dasselbe Wort kann unterschiedliche Abkürzungen haben und ein und dieselbe Abkürzung kann für unterschiedliche Worte stehen. Zum Teil ist die Schrift durch Tintenflecke unlesbar oder befindet sich innerhalb der Faltung, wodurch sie ebenfalls unkenntlich werden kann. In diesen Fällen wird dies unabhängig von der Länge des Wortes durch „{///}" angezeigt. Sofern einzelne Buchstaben innerhalb eines dadurch nicht eindeutig lesbaren Ausdrucks erkennbar sind, werden diese eingefügt, zum Beispiel: „{//p}". Wenn Worte trotz Tintenflecken erkennbar genug waren, wird die Angabe derselben in geschweiften Klammern vorgenommen; das Vorhandensein eines Tintenflecks sowie die Position in der Faltung werden vermerkt.

Ausgenommen von der Auflösung sind „p" für „perge" sowie die von Herder gebrauchten Zahlzeichen. Hochgestellte Kreise mit auf Grundlinie verlaufender Unterstreichung, die als Einfügungszeichen fungieren könnten, werden insgesamt hochgestellt dargestellt, um sie von den Buchstaben abzusetzen. Die

Verneinungen „nicht“ und „nichts“ werden jeweils durch kursive Einstellung in Schrägstriche präsentiert – „/*nicht*/“, „/*nichts*/“ –, da ihre Abkürzung durch eine Kombination von einer Oberlänge, bei Letzterem auch mit einem Schluss–„s“, mit einem „o“, wohl zurückzuführen auf das lat. non,[8] graphisch nur ungenügend dargestellt werden könnte. Das im Manuskript verwendete „θ‘ für „Gott“ und damit zusammenhängende Wortbildungen sowie das Symbol „+“ für „mehr“ werden in der Transkription nicht übernommen, sondern der Form von /*mehr*/ folgend geboten.

Mit dem Schreibprozess sind die häufigen Streichungen innerhalb des Manuskriptes in Zusammenhang zu bringen. Diese werden in der Form „<~~///~~>“ ausgedrückt, wenn keine Buchstaben erkennbar sind. Sollten jedoch Buchstaben sichtbar sein, werden diese in der Form „<~~Beispiel~~>“ beziehungsweise <~~Beis///~~> angeführt. Zuweilen begegnen innerhalb von Streichungen Abkürzungen, die wiederum mit der Kursive in der Klammer aufgelöst werden, beispielsweise: „<~~*Beispiel*~~>“. Handelt es sich um eine durchgehende Streichung über mehrere Worte, wird die entsprechende Passage innerhalb einer einzigen Winkelklammerphrase wiedergegeben, bei Einzelstreichungen entspricht ein Klammerausdruck jeweils einem gestrichenen Wort. Punktuell begegnen vor allem einzelne Buchstaben, die logisch zu streichen wären, deren Streichung Herder jedoch nicht vorgenommen hat. Oftmals sind sie als Ansatz eines Anfangsbuchstabens eines später verwendeten Wortes zu erklären. Sie werden in der Form: „<B>“ in spitzen Klammern ausgewiesen. Vereinzelt sind Einfügungen oberhalb einer Zeile, speziell auch oberhalb von gestrichenen Passagen, anzutreffen; diese werden in den Fließtext ohne optische Hervorhebung eingebunden, jedoch mit einer eigenen Anmerkung versehen.

Des Weiteren ist zu konstatieren, dass sich in Herders Schriftbild innerhalb des Manuskripts zuweilen bemerken lässt, dass einzelne Buchstaben mehr oder auch weniger Striche aufweisen als der logisch geforderte und wohl intendierte eigentliche Buchstabe.[9] Dies betrifft vor allem die Buchstaben „i“, „m“ und „n“. Wegen der relativen Sicherheit dieser Deutungen und der grafisch zum Teil nicht möglichen genauen Umsetzung wird im Fließtext der Transkription die angepasste Lesart geboten. Buchstaben, die überschrieben wurden, werden aufgrund ihrer insgesamt geringen Zahl per Anmerkung ausgewiesen. Zusätzlich gibt es stellenweise grammatikalisch nicht passende Zusammenstellungen, die auf die Kurzschrift zurückzuführen sein können. Diese sowie offensichtliche Falschschreibungen werden durch „[sic!]“ gekennzeichnet.

---

[8] Vgl. KEßLER, Herder (s. Anm. 5), 800; GRUN, ARNOLD PAUL, Schlüssel zu alten und neuen Abkürzungen. Wörterbuch lateinischer und deutscher Abkürzungen des späten Mittelalters und der Neuzeit mit historischer und systematischer Einführung für Archivbenutzer, Studierende, Heimat- und Familienforscher u.a. Nachbildungen der Originale (Grundriß der Genealogie 6), Imprint Bad Salzdetfurth 2018 [Limburg 1966/Reprint Limburg 2002], 92.

[9] Beispielsweise ist dies der Fall, wenn ein „m“ logisch gefordert ist, aber bedingt durch die Anzahl Striche nur ein „n“ erscheint.

Hinzuweisen ist daneben auf die an manchen Stellen verwendeten Geminationsstriche. Sie werden in der Transkription wiedergegeben. Herder selbst verfährt in der Verwendung von Doppelkonsonanten inkonsequent. Zur Vereinheitlichung im Bereich des überlieferten Buchstabenbestands und der Auflösungen der Kurzschrift werden orthographisch betrachtet zu verdoppelnde Konsonanten ergänzt, wobei sich diese an Herders eigener Verwendung und der heutigen Rechtschreibung orientieren; formal entspricht dies der Darstellung der Auflösungen der Kurzschrift. Der Einsatz von Umlauten ist im Manuskript selbst ebenso nicht einheitlich und nicht immer einwandfrei erschließbar. Aufgrund dessen wurde bei Worten, bei denen ein Umlaut aus aktueller Schreibweise oder anderweitiger Verwendung durch Herder angezeigt ist, ein „e" in eckigen Klammern entsprechend ergänzt. Bei den Auflösungen gänzlich fehlender Vokale in der Kurzschrift wurde die Schreibweise mit Umlauten bevorzugt.

Zur Transparenz gehört es ebenso, darauf hinzuweisen, dass manche Buchstaben – „d", „b", „h", „k", „l", „g" – hinsichtlich Groß- oder Kleinschreibung kaum bis gar nicht zu unterscheiden sind. Es handelt sich an den entsprechenden Stellen um Abwägungen von Einzelfällen; für das „K" jedoch gibt es drei verschiedene Schreibweisen, wobei eine davon oftmals in Herderschen Manuskripten als Großbuchstabe fungiert. In dem vorliegenden Manuskript ist dies nicht der Fall; es wurde insgesamt uneinheitlich ohne erkennbare orthographische Strategie verfahren. Daher wird in dieser Hinsicht bei der Wiedergabe in der Transkription freier vorgegangen, indem die Groß- und Kleinschreibung zur besseren Lesbarkeit an die heutige Rechtschreibung angepasst wird.

Schließlich ist an zwei Stellen eine angesetzte Gliederung feststellbar, hier wird „a)" und „2." ohne Auflösung oder Hinweis angeführt.

3. Transkription

[Bl. 238r]
Leichenrede. 12. Einem AmtsCollegen in Bückeburg|
1771 oder 72.|
Wo, m.*eine* Z.*uhörer* kann es eine feierlichere Stätte zum Gehör der gros.*sen*| Wahrh.*eit* über Mens*chl.iche* Best.*immung*, über Leben u.*nd* Tod geben, als ringsum den| Sarg, u.*nd* d.*ie* Baare u.*nd* den Leichn.*am* Eines erbl.*assten* Freundes, den wir alle| kannten, der noch vor we{n}.*iger*[10] Zeit in uns.*erer* Mittel war, mit. uns arbeitete| u.*nd* dachte u.*nd* lebte, u.*nd* siehe! er ist aus. uns.*erer* Mittel wegger.*ufen*[11], er| denkt, er lebt, er arbeiteit[sic!] /*nicht*/ /*mehr*/ in uns.*erer* Welt, in uns.*erem* Kreise!| Seine Geb.*eine* sind e.*in* Leichn.*am*, s.*ein* Haus e.*in* Sarg, der Rest s.*eines* Wesens ein*e*[sic!]| Haufen kalter Asche! – für jeden, der Empf.*indung* h.*at*, m.*eine* Z.*uhörer* muß e.*in* dergl.*eichen*| Todesfall was Erregendes u.*nd* Aufstaunendes <~~haben!~~> u.*nd* Gedanken| volles haben „wie? Dein Bek.*annter*, dein Freund, dein <~~///~~> Angeh.*öriger*, dein Bruder! vor| wenigen Tagen war er noch eben <~~dies~~> dasselbe Lebende, was du bist! –| Er genoß s.*ein* Daseyn, s.*eine* Würks.*amkeit*, ohne v.*on* s.*einer* bevorsteh.*enden* letzten Stunde zu| träumen! Der Augenbl.*ick* rückte heran, der furchtb.*are* Augenbl.*ick*, den ihm der Sch.*öpfer*| u.*nd* Richter der Welt z.*um* Ende seiner hies.*igen* Wallf.*ahrt* beschieden hatte; aber er| rückte so leise mit. so still.*em* Schritte, daß es Niemand, u.*nd* der am| wen.*igsten* merkte, <~~dessen Ende~~> dem[12] sich dies.*er* endende Augenbl.*ick* nahte – das| tödtente[sic!] Meßer war schon dem weidenden, dem sicher weidenden Schafe| bereitet, u.*nd* gezückt, u.*nd* geschärft – es schwebte unsichtb.*ar* schon| über s.*einem* Haupt, es sank, es tödtete – da liegt der erblaßte Leichn.*am*| wer vor wen.*igen* Wochen <~~hatte~~> da wir ihn sahen, da er um uns war, hatte| die.*se* Stunde, dies.*e* Zus.*ammenkunft* hier um s.*ein* Grab, um s.*ein* Todtengeb.*ein*| {///}[13] geahndet, u.*nd* geweißagt! Wer, da er noch in s.*einen*| {letzten Tagen}[14] im Dienst s.*eines* Herrn reisete, konnte damals über| den Kreis dieses Sichtb.*aren* hinaus blicken, daß e.*in* andres Reich <~~ihm~~> des daß| ihm schon nahe sey, daß er schon an dessen Gränze stehe, u.*nd* eben| a.*uch* am letzten Tage seines irrd.*ischen* Gesch.*äftes* für[15] s.*einen* HErrn das Zeichen <~~werde ge–~~>| <~~geb~~> der Schlag erschallen werde, der ihn in dies andre Reich, unter| d.*ie* Befehle dieses andern HErrn rief, u.*nd* ihn nach wen.*igen* Tagen voell.*ig*| dahin überbr.*achte*, O wußtest du

[10] Der hier als „n“ wiedergegebene Buchstabe ist einem „r“ sehr ähnlich, was jedoch für das Wort eine untypische abgekürzte Schreibweise darstellen würde.
[11] Alternative Auflösung: weggerissen.
[12] Direkte Korrektur oberhalb der gestrichenen Worte.
[13] Tintenfleck.
[14] Tintenfleck.
[15] Der Vokal erscheint eher als „e“ denn als ein „ü“, doch der Kontext und der Bogen über dem Vokal sprechen für die vorgeschlagene Lesart.

kann hier e*in*e tr.*aurige*[16] Gattin,| e*in*e weinende Tocht*er* sag*en*, wus*s*test du, d*a*ß <~~die~~> bei d*ein*em letzt*en* *Au*sg*ang*|
[Bl. 238^{v}]
aus <~~d*ein*em~~> Hause, bei dem letzt*en* G*an*ge d*ein*e[17] Arb*ei*t zu schl.*ießen*, d*ein*e Füße dich| zum Todte trüg*en*, u.*nd* d*a*ß du erblaßt*er* Gatte, erbl.*asster* Vat*er*, erbl.*asster* Fr*eun*d| in[18] de*in* Haus, in <~~d*eine*~~> Wohn.*ung* /*nicht*/ and*er*s, als e.*in* Leichn.*am* würdest zur.*ück* ge| trag*en* w*er*d*en*, um nach e*ini*g*en* St*un*d*en* d*a*sselbe *au*f. im̄er zu v*er*lass*en*: Ach /*Gott*/,| *mi*t. welch.*em* zart*en* B*an*de hängt dies u.*nd* jenes Leb*en* zus.*ammen*! w.*ie* nah gr*änzen*| Tod u.*nd* Leb*en*, Sichtb.*ares* [19] u.*nd* d*a*s Unsichtb.*are*, Sterbl.*iches* u.*nd* d*a*s Unst*er*bl.*iche* Ewige| an e.*in*ander! W*er* kann ihre Gr*änzen* scheid*en*! w*er* v*er*mag *au*s. Gr*a*d*en* dieses| Leb*en*s es zu best.*immen*, wo s.*ie* <~~in~~> s*ich* begegn*en*, u.*nd* in e.*in*and*er* fl.*ießen*, um s*ich*| nie mehr zu trenn*en*! Freil.*ich* war d*a*s G*an*ze Leb*en* uns.*eres* erbl.*assten* Fr*eun*des| /*nichts*/ als e.*in* Weg, als e.*in* Stuff*engang* zu dies.*em* letzt*en* Aug*en*bl*ick*! Freil.*ich* mel| dete s*ich* d*er* Schlag des Todes schon vor*au*s. /*mehr*/ als e.*in*mal an s.*einer* Hu*e*tte| mit leis*en* gelind*er*n Schläg*en* – ab*er* endl*ich* doch – munt*er* u.*nd* gesund, w.*ie*| es s.*eine* Jahre v*er*statteten, s.*eine* <~~Hütte~~> Wohn*ung* v*er*laßend, noch d.*ie* Sein.*igen* ach! /*nicht*/| *mi*t. dem letzt*en* Abschiede segnend, noch in d*en* Gesch.*äften* s.*eines* Amts[20] begr{if-f*en*}[21]| u.*nd* eb*en*, da er s*ich* niederläßt – siehe! da beru*e*hrt ihn d*er* Tode{s}[22]| engel! da krümmet u.*nd* sinkt s.*eine* Rechte! da starrt s.*ein* Körp.*er* u.*nd*| fällt zus*ammen*! d.*ie* Leute, d.*ie* für s.*ein* Ger.*icht*[23] zus.*ammen* gek.*ommen* sind, w*er*den <~~d ersten~~> tr{*agen*}[24]! {//e}[25]| d.*ie* erste[sic!] Träger zu s.*einem* Tode! – So liegt er! erholt s*ich* noch, w.*ie*| e*in*e[sic!] *au*fflam̄endes Licht vor s.*einem* letzt*en* Erlösch*en* u.*nd* stirbt – u.*nd* ist| nicht /*mehr*/! Nichts /*mehr*/ als e.*in* erkalteter Erdenklos, u.*nd* in wen*iger* *Zei*t e*in*e| H*an*dvoll stum̄er Asche! – Sehet,

---

[16] Alternativ: trauernde. Dazu wäre allerdings ein „d“ als Hinweis plausibler.

[17] Untypische Abkürzung im Manuskript, da die Oberlänge fehlt.

[18] Das Wort ist oberhalb der Zeile ergänzt und mittels eines Schrägstrichs vor dem Possessivpronomen eingefügt.

[19] Durch das „c“ verläuft offenbar ein anderer Buchstabe mit Ober- und Unterlänge, der jedoch mit dem „c“ dicker überschrieben wurde.

[20] Liest sich im Manuskript näherungsweise als „Anlts“. Es handelt sich wahrscheinlich um einen Schreibfehler, bei dem der Strich vom „m“ vorzeitig nach oben gezogen wurde für das „t“.

[21] Die Buchstaben sind aufgrund der Position in der Faltung nicht gut zu erkennen. Bei der Auflösung handelt es sich daher um eine Vermutung, die durch den „i“–Punkt auf der nächsten Seite unterstützt wird.

[22] Durch eine Beschädigung des Papiers nicht erkennbar, logische Ergänzung.

[23] Alternativ: Gerechtigkeit, mit Anpassung des Possessivpronomens.

[24] Alternativ: traurig.

[25] In der Faltung befinden sich einige nicht erschließbare Buchstaben, die auf Bl. 245^{r} teilweise sichtbar, aber nicht gut erkennbar sind.

erd*as* ist d*er* Me*n*sch u.*nd* d*as* m.*eine* Z.*uhörer* wer*den* ü{b*er*}[26]| k*u*rz od*er* üb*er* l*ang* wir Alle s.*ein* – So schleich*en* wir uns alle nach u.*nd* nach| *au*s. d*er* Reihe d*er* Leb*enden* hin*au*s, u.*nd* lass*en* uns.*ere* Stätte leer, u.*nd* in wen.*iger* Z{*ei*t}[27]| s*in*d wir, als ob wir /*nicht*/ gewes*en* wär*en*! E.*in* <~~vst~~> vorbeigestr.*eifter* Scha{tte}[28],| e*in*e v*er*mod*er*te.[29] Rose, e*in*e v*er*laufne Welle, e*in*e v*er*flogne Erschein*ung*! –| <~~das ganze~~> Uns.*er* g*an*zes Ich, d*as* g*an*ze Wes*en*, um d*as* <~~w///~~> u.*nd* m*i*t. dem wir so {///}[30]| schaff*en*, u.*nd* denk*en* u.*nd* wuerk*en*, u.*nd* unt*er*nehm*en*, u.*nd* uns bek.*ümmern*, u.*nd* sorg*en*, u.*nd*| streb*en*, *au*f. e*in*en Wink des Richt*er*s, in E*in*em entscheid*end*en Aug*en*bl.*ick*, <~~*werden*~~> <~~///~~> s*in*d| wir, w*as* uns.*er* Fr*eun*d ist, e.*in* Raub d*er* Wurme[sic!], e.*in* v*er*fall*end*er Erdklu{mp*en*}[31]| {Ach}, {o} {/*Gott*/}[32] u.*nd* wo wird den̄ uns.*er* Ge*i*st schwe-b*en*! º[33] Ists, d*a*ß uns d{och}[34]| /*nichts*/ /*mehr*/ üb*er*lebt, d*a*ß s*ich m*i*t*. uns.*erem* letzt*en* Hauch a.*uch* uns.*er* Leb*en*, d*a*ß s*ich m*i*t*. {///}[35]| letzt*en* Pulsschl.*ag* uns.*eres* Bluts,[36] a.*uch* Ge*i*st, Seele, Ged.*anke* endigt, od*er* bleibt|

[Bl. 239r]

Etw*as* v.*on* uns, u.*nd* tritt in e*in*e[sic!] andr.*es* Reich, <~~u.*nd*~~> in e*in*e unsichtb.*are* Welt /*Got*/tes!| d.*ie* an diese so </>[37] nahe gr*ä*nzt. <~~U.*nd*~~> w.*ie* gr*ä*nz*en* diese Welt*en* s.*ie* wuerkl.*ich* so nahe| an e.*in*and*er*, als es scheint, od*er* ist ke*in* Pfad, ke*in* Zus.*ammen*h*ang* v.*on* dies.*er* s*i*chtb.*aren*| Welt in Jene, *au*s. d*er* noch ke*in* Reis*end*er zur.*ück*, in jen.*es* unbek.*annte* L*and*,| in jen.*e* na*e*chtl.*iche* Todt*en*ins.*el*, üb*er* der*en* Ströme kein Wandrer| noch d*en* Weg zurückfand! W.*ie*? H*ä*ng*en* diese beide letzt*en* Zust.*ände* a.*uch*| Mor.*al*, a.*uch* Phys.*ik* <~~///~~> an e.*in*and*er*, w.*ie* E*in*s u.*nd* 2. w.*ie* Saat u.*nd* Ernte, w.*ie*| Gr*un*d

---

[26] Aufgrund der Position in der Faltung nicht zu erkennen, logisch ergänzt. Ebenfalls von dem Erkennbaren her „in“ denkbar.

[27] Der Ausdruck befindet sich in der Faltung, zudem erschwert ein Tintenfleck die Lesung. Das Wort schließt wahrscheinlich mit einem „t“ ab.

[28] Wegen Faltung nicht genau erkennbar.

[29] Sieht aus wie ein Punkt, hat keine Funktion.

[30] Durch Faltung unlesbar.

[31] Durch Faltung unlesbar; logische Auflösung.

[32] Die hier vermutete Phrase „Ach, o Gott“ ist aufgrund von Tintenflecken nicht sicher lesbar; Entscheidung aufgrund von Länge, Form, Kontext und bereits erfolgter ähnlicher Verwendung auf der Seite.

[33] An dieser Stelle ein Kreis, der an das darüber befindliche Wort „verfallender“ angrenzt; Unterstreichung befindet sich auf der Grundlinie. Funktion als Einfügungszeichen denkbar.

[34] Sinngemäß ergänzt, Buchstaben verschwinden in der Faltung. Allerdings sieht das erste einem „d“, gefolgt von einem „o“ oder „a“ sehr ähnlich.

[35] Nicht lesbar, da in Faltung. Kontextuell: dem.

[36] Das Komma befindet sich in direkter Verbindung mit dem „a“; möglicherweise zu streichen.

[37] An dieser Stelle ein verlängerter Strich nach unten. Für ein Komma zu lang, daher möglicherweise ein nicht gestrichener Ansatz eines nicht erkennbaren Buchstabens.

u.*nd* Folge, w.*ie* H*an*dl.*ung* u.*nd* Belohn.*ung*{;}[38] od*er* <~~ist e.*in* Fluß d*er* Ve~~>[39] wird| *mi*t. d*er* st*er*bl.*ichen* Hütte, a.*uch* d*as* St*er*bl.*iche* Lebe*n* <~~,abgelegt, u.*nd*~~> u.*nd* d*as* Andenk*en*| an d*asselbe*, u.*nd* d*as* Andenken an d.*ie* Unsr.*igen*, u.*nd* an d*as* V*er*lebte Erdeleb*en*| u.*nd* an alles Irrd.*ische* abgelegt, u.*nd* d*er* Aug*en*bl.*ick* des Todes e.*in* Tr*an*k| *aus*. dem Fluß d*er* V*er*geß.*enheit* u.*nd* d*er* Erste Aug*en*bl.*ick* e*ine*s ne*uen* Lebens d*er* Ei*n*tr.*itt* in| e*in*e g*anz* neue, neue Welt, d.*ie* *mi*t. dies.*er* {///}[40] Nichts gemei*n* h.*at* – Mu*ess*e*n*| wir a.*uch* hier Etw*as* für jene Welt <~~h~~> thun? u.*nd* w*as* in s*onder*h.*eit* thun,| w.*enn* uns a.*uch* e.*in* so schnelles Ende, e.*in* so plo*e*tzl.*icher* Wink des Absch.*ieds*| bestim*mt*[41] wäre? –|
Sehet, m.*eine* Z.*uhörer* d*as* alles s*ind* Frag*en*, s*ind* Zweifel, s*ind* Betr.*übnisse*, d.*ie* bei| e*in*em solch*en* Todesfalle, uns.*eres* Kolleg*en*, uns.*eres* Fr*eun*des, uns.*eres* Mitbrud*ers*| uns ja so nat.*ürlich*, so andringend, so interessant w*er*d*en*! U.*nd* da| ich doch /*nicht*/ eig*en*tl.*ich* /*mehr*/ für d*en* Todt*en* rede, d*er* mich /*nicht*/ /*mehr*/ höret, da| ich nur ihm z.*um* Andenk*en* an s.*einem* Leichn.*am* zu uns spreche, d.*ie* wir| hier z.*um* letzt*en* mal{///}[42] {///}um ih*n* {si*n*d}[43] (u.*nd* nun) bald d*en* letzt*en* Abschied| a.*uch* v.*on* s.*einem* Koerp.*er* neh*men* woll*en* – w.*ie* k*önnen* wir diese St*un*de, diese <~~*Zeit*~~>| letzte Z*ei*t, dies*en* letzt*en* Aug*en*bl{*ick*}[44] s.*einer* Gesellsch.*aft* beß*er* geniess*en*, als w.*enn* w{ir}[45]| uns an s.*einem* Leichn.*am* dav.*on* unt*er*halt*en*, wov.*on* er uns jetzt a.*uch* u.*nd* fre{il}*.ich*| beßer, als ichs zu thun v*er*mag, unt*er*halt.*en*[46] w*er*de, w.*enn* ihm *aus*. dem R*ei*che| in welch.*em* er jetzt ist, e.*in* Wink, e.*in* Wort, e.*in* Zuspr.*uch* zu uns geg.*eben*| würde! Laßet Uns also a.*uch* jetzt noch dad*urch* d*as* Andenk*en*| uns.*eres* erbl.*assten* Fr*eun*des ehr*en*, d*aß* jetzt um s.*einen* Leichn.*am* a.*uch* s.*ein* Schatte| uns gleichs.*am* uns.*ichtbar*[47] umschwebe, u.*nd* uns anschaudre, u.*nd* Tod u.*nd*| Leb*en* in d.*ie* Seele rede, u.*nd* e*in*e E*in*würk*ung* in uns nachlaße, d*aß* wir| a.*uch* v.*on* s.*einem* Grabe, weis.*er* beßer u.*nd* tug*end*h*after* zurueckkehr*en* mög*en*. Am.*en*|

---

[38] Im Erscheinungsbild nicht klar; etwas länger als die üblichen Kommazeichen.

[39] Durch die Streichung schlecht lesbar. Möglicherweise an dieser Stelle erst der später auf der Seite folgende Ausdruck „Fluß der Vergeßenheit" angedacht.

[40] Tintenfleck.

[41] Das „m" besitzt einen Strich zu viel, dies ist wohl als zusätzlicher Konsonant zu interpretieren.

[42] Unklar, ob es sich hier um eine Streichung oder ebenfalls einen Tintenfleck handelt, ebenso die beiden nachfolgenden Stellen. Tintenflecke sind wahrscheinlicher.

[43] Tintenfleck. Durch Unterlänge, Länge des Wortes sowie den Satzbau erscheint die Auflösung sinnvoll.

[44] Tintenfleck hinter dem „l".

[45] Die Buchstaben in der Klammer sind aufgrund eines Tintenflecks nicht lesbar und daher logisch ergänzt; dies unterstützt ein sichtbarer „i"–Strich oberhalb.

[46] An dieser Stelle stehen zwei Punkte nahezu nebeneinander im Manuskript, möglicherweise Versehen; Funktion ist nicht erkennbar.

[47] Die Buchstaben würden eigentlich eine Auflösung mit einer Form von „uns" fordern; allerdings ergibt dies im Kontext wenig Sinn, daher wurde die oben genannte Auflösung unter der Prämisse bevorzugt, dass ein verdeutlichendes „b" schlicht unterlassen wurde.

[Bl. 239^{v}]
E.*in* schnell*er* Todesfall m.*eine* Z.*uhörer* h.*at* freil.*ich* dem Erst*en* Anblick nach <*###*> Etw*as* Ersc{h*reckendes*}[48]| u.*nd* Schaud*er*haftes! In dies.*em* Aug*en*bl.*ick* noch d.*ie* Welt geniess*en*, s.*ein* Leb*en* fühl*en*, *aus*{///}[49]| u.*nd* Entschlüße hab*en*, würks.*am* seyn – u.*nd* siehe! plo*e*tzl.*ich au*f. E*in*en Schlag schw{i*ndet*}[50]| Welt u.*nd* Schoepf.*ung* vor uns.*eren* Aug*en* u.*nd* wird Schatte, Nichts, Und*in*g! –| E.*in* Schlag, u.*nd* uns.*er* Gebl*u*et stockt, d*er* Saft uns.*eres* Leb*en*s wird <~~Eis~~> zu E{is}[51]| uns.*ere* Nerv*en* krü*mmen* s*ich*, uns.*ere* Glied*er* ermatt*en* – E.*in* Schlag! u.*nd* d*er* deut{l*iche*}[52]| Funke in uns wird trüb*er*, u.*nd* trüb*er*! d.*ie* Flam̄e des Leb*en*s fa*e*hr{t}[53]| noch e.*in*mal zitternd auf, u.*nd* sinkt u.*nd* sinkt u.*nd* erlöscht – d.*ie*| Quelle des Das.*eyns* u.*nd* d*er* Würks.*amkeit* steht still – wir {s*in*d}[54] u.*nd* s*in*d /*nicht*/ /*mehr*/| d*a*s Alles m.*eine* Z.*uhörer* scheint so plo*e*tzl.*ich*, es scheint e*in*er würkl.*ich* voll.*en*| V*er*nicht*un*g so nahe, d*a*ß es freil.*ich* <~~Scha~~> dem erst*en* Aug*en*bl.*ick* d*en* Schaud*er*| mach*en* muß, d*en* jede steile, kralle, plo*e*tzl.*iche* V*er*änd*erun*g macht! Am| Rande e*in*es Abgr*un*des schlaf*en* u.*nd* in e*in*em sink*en*d*en* Aug*en*bl.*ick* s*ich* in die{s.*er*}[55]| Tief{e}[56] fühl*en*, e*in*e Welt voll Fr*eu*den um s*ich* seh*en*, d.*ie* ab*er* w.*enn* e.*in* Vorh*ang* sinkt| w.*enn* e.*in* Schwert, d*a*s <~~*über*~~> am Seid*enen* Haare üb*er* uns h*äng*t, trif*f*t, /*nicht*/| /*mehr*/ uns.*ere* Welt ist, d.*ie* für uns gest.*orben* <~~ist, so~~>[57] u.*nd* /*nicht*/ /*mehr*/ ist, so bald| wir fu*e*r s.*ie* gest*or*b*en* u.*nd* /*nicht*/ /*mehr*/ s*in*d, e*in*e Quelle v.*on* Thät.*igkeiten*, v.*on au*fwall*en*d*er*| Würks.*amkeit* in s*ich* fühl*en*, d.*ie* w.*enn* e.*in* kalt*er* H*au*ch *au*s. e*in*em unb.*ekannten* L*an*de weht,| steht, stockt, u.*nd* uns gleichs.*am* d*en* Genuß uns.*er* selbst raubt, s*ich* jetz{t}[58]| als e*in*en kl.*einen* irrd.*ischen* Schöpf*er*, als e*in*en /*Gott*/, d*er* Erde, als e.*in* freies,| v*er*n.*ünftiges*, thät.*iges* wu*e*rks.*ames* Wes*en* denk*en*, u.*nd* w.*enn* e*in*i*g*e Blutkügelch*en* zu fli{eß*en*}[59]| aufhör*en*, w.*enn* in dies.*em* od*er* jen.*em* Theil uns.*res* Ko*e*rp.*ers*

[48] Durch die Faltung nicht lesbar.

[49] Durch die Faltung sind die direkt auf „s“ folgenden Buchstaben halb verdeckt und daher nicht gut zu bestimmen. Mögliche Lesarten: ausführen; ausfüllen.

[50] Durch Faltung nicht lesbar; sinngemäß ergänzt.

[51] Durch die Faltung nicht sichtbar, allerdings kontextuell und durch Vergleich mit der Streichung auflösbar.

[52] Durch Faltung nicht sichtbar, daher auch die letzten Buchstaben nicht eindeutig erschließbar.

[53] Wegen Faltung nicht lesbar; sinngemäß ergänzt.

[54] Vermutlich: sind. Überdeckt durch Tintenfleck

[55] Durch Faltung stark verdeckt.

[56] Zu erwarten ist „Tiefe“, allerdings scheint der Schlussbuchstabe einem „s“ nicht unähnlich.

[57] Möglicherweise kein „ist“, sondern „sind“; die Buchstaben gehen ineinander über.

[58] In der Faltung.

[59] Durch Faltung nicht lesbar, sinngemäß ergänzt. Das „ß“ ist durch die gerade noch sichtbare Unterlänge wahrscheinlich.

diese {///}[60] jene V*era*end.*erung*| vorgeht, d.*ie* wir /*nicht*/ k*ennen*, v.*on* d*er* wir in d{*en*}[61] Aug*en*bl.*ick* /*nicht*/ wiss*en*, im vor.*aus*| noch /*nicht*/ wus*sten*, <~~u.*nd*~~> die wir <~~doch~~> gar /*nicht*/ hind*ern* k*önnen*, u.*nd* d.*ie* uns doch| *auf*. e.*in*mal d*en* g*anzen* Besitz uns.*er* selbst nim*m*t, d.*ie* uns in wen.*iger* Z*ei*t in| uns.*erer* P*ers*.*on* u.*nd* <~~zu~~> in dem, w*as* wir dazu[62] rech*nen*, zu e*ine*m g*anz* and*er*n Wes{*en*}[63]| macht u.*nd* d*en* irrd.*ischen* /*Gott*/, d*en* Kön.*ig* d*er* Welt, <~~d*en* beherrsch~~> d*as* Gesch.*öpf* d*as*| {*sich*}[64] als d*en* Beherrsch.*er* e*ine*s Theils d*er* Scho*e*pf.*ung* schätzt, *mi*t. E*in*mal in e{*ine*n}[65]| todt*en* Aschenhauf*en* wirft, d*er* s*ich* jetzt /*nicht*/ /*mehr*/ selbst regt, d*er* v.*on* and*er*n| *mi*t. Mühe geregt wird, d*er* *aus*. dem Besitz e*in*e Last d*er* Erde, *aus*. e*in*em| M*ensch*e*n*, e{*in*e}[66] <~~Absch~~> Scheu d*er* M*ensch*e*n* geword*en* ist – d*as* Ges.*etz*, d.*ie* V*er*änd.*erung* schei*n*t| uns so gewalts.*am*, so beraub*en*d, e.*in* solch Spr*ung* zu s.*ein*, d*as* dah*er* a.{*uch*}[67] so|

[Bl. 240r]

viel.*en* M*ensch*e*n* d*er* Tod, zumal, e.*in* unvorgesehn.*er* plo*e*tzl.*icher* Tod, als e.*in* {Kar*akter*}[68] des| Schrecks erscheint, d*er* da raubt, ohne zu geb*en*, erschrickt, ohne zu tröst*en*,| pe*ini*gt, ohne zu belohn*en* – W*as* ist, ruft da d*er* rasche, ins Leb*en* v*er*liebte| J*ü*ngl.*ing* *aus*. w*as* ist Leb*en*, w.*enn* ich k*ein*en Aug*en*bl.*ick*[69] sich*er* bin, d*aß* ich lebe? w*as* ist e.*in*| Genuß, d*er* d*urch* d*en*

---

[60] An dieser Stelle wäre ein „oder“ zu erwarten gewesen. Stattdessen zeigen sich im Manuskript zwei fleckenartige Punkte.

[61] Bei der vorgeschlagenen Auflösung handelt es sich um die übliche für ein „d“ mit Suspensionsschleife. Grammatikalisch wäre ein „dem“ gefordert.

[62] Womöglich ist bei dem Wort ein „r“ zwischen „a“ und „z“ eingeschoben, dies ist jedoch nicht klar zu bestimmen. Unter Umständen handelt es sich aber nur um einen Schreibfehler in der Form eines vorhergehenden Ansatzes der Verbindungslinie von „a“ zu „z“.

[63] In der Faltung.

[64] Der Buchstabe ist stark verschmiert, aber durch die Ober– und Unterlänge sowie durch den Kontext ist die Lesart „sich“ wahrscheinlich.

[65] Der letzte Buchstabe ist in den Klammern durch Bezug auf die nachfolgende Konstruktion ergänzt, jedoch aufgrund der Faltung nicht lesbar.

[66] Undeutlich, möglicherweise gestrichen.

[67] Der Buchstabe ist nicht klar erkennbar. Es könnte sich auch um ein „d“ mit nicht stark ausgeprägter Oberlänge handeln. In diesem Fall wäre die Auflösung: die. Für die vorgeschlagene Lesart spricht wiederum die fehlende Oberlänge, daneben aber auch das im vorherigen Wort ähnlich gestaltete „a“ sowie die Tatsache, dass der Strich am Ende des Buchstabens erneut nach unten geführt wurde, was bei einem typischen „d“ bei Herder nicht üblich ist. Letztlich erscheint die gebotene Lesart in der Gesamtkonstruktion auch sinnhaft.

[68] Der erste Buchstabe ist kein typisches Anfangs-„K“, sondern weist Besonderheiten auf, die darauf hindeuten, dass zu einem anderen Buchstaben angesetzt wurde, möglicherweise einem „C“. Anzumerken ist außerdem, dass von dem Abkürzungspunkt des vorherigen Wortes eine verbundene Linie zum Großbuchstaben dieses Wortes führt, welches selbst wiederum weder mit einem Punkt noch mit einem Spatium beendet wird, sondern direkt verbunden ist mit dem nachfolgenden Artikel.

[69] Hier nicht deutlich geschrieben: Das „g“ erscheint wenig ausgeprägt und zunächst nach oben wie ein „s“ oder „f“ verlängert. Wird hier dennoch als „b“ in einer engen Schreibung interpretiert.

kleinst*en* Zufall <*///*> d*urch* unsichtb.*are* Maechte <~~bereit///~~>| wid*er* d.*ie*[70] ich /*nicht*/ kann, *au*f. E*in*mal z.*ur* Beraub.*ung* wird? Jetzt ist d*er* Him*mel*| <~~im~~> üb*er* mir noch heit*er*, noch lachend; um mich blüh*en* Blu*men*, um mich| singt Fr*eu*de, um mich lockt Frühl*ing*, in mir wallet Leb*en*, V*er*gn.*ügen*| {E}rgetz*en*[71], Genuß – <~~Ta~~> laut*er* Tand! Laut*er* Täuscher.*ei* u.*nd* Schatt*en*sp*iel*!| E.*in* Moment Unt*er*schied; e*in*e nied*er*fall*en*de Decke! so ist k*ein* Him*mel*,| k*ein* Fru*e*hl.*ing*, k*ein*e lach*en*de Nat.*ur*, k*ein* Gefu*e*hl d*er* Freude /*mehr*/: so v*er*schl.*ießt*| s*ich* d*a*s Auge, alle d*a*s /*nicht*/ <~~zu~~> /*mehr*/ zu seh*en*, w*a*s ich jetzt zu seh*en* gl*au*be: so| v*er*schl.*ießt s*ich d*a*s Ohr, um <k> alle d.*ie* Fr*eu*d*en*st.*immen* /*nicht*/ /*mehr*/ zu hoer*en*, d.*ie* mir jetzt| zu hör*en* dünkt – ich lebe, w.*ie au*f. dem Rande des Abgr*un*des, w.*ie*| an d*er* Pforte des Undings! ich lebe also in e*in*er ta*e*usch*en*d*en* Welt,| voll[72] gemalt*er* Fr*eu*d*en*, voll <S> flieh*en*d*er* Schatt*en*, voll ungew.*isser* Bild*er*! ich| selbst e.*in* gemalt*er* Schatte, e.*in* flieh*en*des Bild, e.*in* Ding <~~ist~~> d*a*s jetzt ist,| u.*nd* jetzt /*nicht*/ /*mehr*/ ist! – Schaudernd*er* Ged*an*ke, du v*er*bitt*er*st e.*in* Meer v.*on*| Fr*eu*d*en*, du trübst e.*in*[sic!] Welt v.*on* Glücksel.*igkeit* u.*nd* Gen.*uß* u.*nd* stockst s.*ie* gleichs.*am*| in s.*einer*[sic!] erst*en* Quelle – Jetzt bin ich u.*nd* jetzt /*nicht*/ /*mehr*/, Traur.*iger*, armsel.*iger*| erbettelt*er* Genuß E*in*es eng*en*, muehsel.*igen* täusch*en*d*en*, ungew.*issen* Aug*en*bl.*icks*|

Und freil.*ich* m.*eine* Z.*uhörer* wird diese Furcht, diese Ahnd*un*g e*in*es plo*e*tzl.*ichen*| Todes noch schaud*er*nd*er*, w.*enn* wir uns *mi*t. v*ie*l.*en* <~~B*an*den~~> zart*en* B*an*d*en* an diese| Welt, an diese Sichtb.*are* gefeßelt fühl*en*! E.*in* Reis*en*d*er*, e.*in* Wandr.*er*, e.*in* Frem*d*l.*ing*| *au*f. d*er* Erde, d*er* gleichs.*am* /*nichts*/ Eignes h.*at*, an welch.*em* s.*ein* H*er*z hängt, kan̄ ja| a.*uch* leicht plo*e*tzl.*ich* e*in*e Behaus.*ung* v*er*lass*en*, d.*ie* doch nur Wand*er*herb.*erge*, e*in*e [sic!]| Haus a*u*f. wen.*ige* Aug*en*bl.*icke* ist: a{b*er*}[73], w*er* in nah.*em* V*er*st*an*de[74], e.*in* Inwohn.*er* d*er* Erde| geword*en*, w*er* s.*ein* H*er*z *mi*t. mehr.*erem* v*er*knüpft <~~s///~~>, w*a*s ihm theu*er* ist, *mi*t. Gatte[75]| *mi*t. Fr*eu*nd*en*, *mi*t. Kind*er*n, *mi*t. d*en* Anv*er*w.*andten*, *mi*t. d*en* Sein.*en*: <~~er ist der~~> /*Gott*/ h.*at* <*///*> d.*ie*| Wohlf.*ahrt* <~~viel~~> u.*nd* d*a*s Inter.*esse* v*ie*ler *mi*t. dem Sein.*en* u.*nd* s.*ein* H*er*z *mi*t. dem Ihr.*en*| gl*ei*chs.*am* v*er*webt: — <~~u.*nd*~~> <~~nun~~> u.*nd* nun erscheint d*er* plo*e*tzl.*iche* <~~H*an*d~~> Wink| e*in*er hoh*en* H*an*d, alle die <se>[76] Se*in*ig.*en* zu v*er*lass*en* – da stehn sie, als| Reste s*ein*er Liebe, als abgeriß.*ene* Blüth*en* u.*nd* Zweige v.*on* s.*einem* Stam*me*|

---

70 Verlängerung „d“ nach unten deutet auf „den“ hin, der Punkt dahinter auf die Auflösung, die im Fließtext präsentiert wird, auch weil sie grammatikalisch passend ist.

71 Tintenfleck auf dem Anfangsbuchstaben.

72 Der erste Buchstabe ähnelt einem „w“, ist aber durch den parallelen Satzbau und die stellenweise Verdickung des Buchstabens durch enge Schreibung als „vo“ aufzulösen.

73 Tintenfleck oder verschmierte Tinte beim „b“.

74 Alternativ: Vorfelde.

75 Mit dem „G“ wurde ein anderer Buchstabe korrigierend überschrieben.

76 Aufgrund des sichtbaren Abstands zum Artikel wird das „se“ hier einzeln betrachtet und ist als kleingeschriebener Ansatz des nächsten Wortes zu verstehen, der nicht mehr gestrichen wurde.

[Bl. 240ᵛ]
*mi*t. traur.*iger* Mine, *mi*t. thränen*dem* Auge steh*en* s.*ie* da um s.*ein* St*er*bebette da,| noch ihr.*em* Vat*er*, noch ihr.*em* Fr*eun*de d.*ie* letzt*en* <~~Lieb~~> Dienste d*er* Liebe zu erz*eigen*| noch d.*ie* letzt*en* Schweistr.*opfen* v.*on* sein*er* duld*en*d*en* Stirne zu entwisch*en*, noch *au*f.| d.*ie* letzt*en* Worte, d.*ie* letzt*en* stam*mel*nd*en* Seufz.*er* zu harr*en*, u.*nd* d*en* Seg*en* d*er*| Todesst*un*de v.*on* s.*einen* erkalt*en*d*en* H*änden* zu empf.*angen*[77] Da stehen s.*ie* da, um d*as*| Sterbebette, <S>[78] betr.*übte* <~~Schlachtopf des Schicks.*als*~~> Theiln{e*hmer*}[79] ringsum d*en* Alt.*ar* des| Schlachtopf*er*s d*er* Vorseh*ung*! Jetzt nenne ich s.*ie* noch mein! jetzt sehe ich| noch *mi*t. st*er*b*en*d*en*, gebr.*ochenen* Aug*en* in ihr.*em* Antl.*itz* Züge m*ein*er Seele, u.*nd* in ihr*en*| letzt*en* Bemüh.*ungen* d.*ie* traur.*igen* letzt*en* Oth.*em*zueg*e* d*er* Fr*eun*dsch*aft*! {–}[80] ab*er* e.*in* Aug*en*b{l}.*ick*[81]| u.*nd* s.*ie* sind /*nicht*/ /*mehr*/ Mein! E.*in* Aug*en*bl.*ick* so wird s.*ie* /*nicht*/ /*mehr*/ m*ein* Auge sehn, u.*nd*| m*ein*e H*and* /*nicht*/ /*mehr*/ segn*en*, u.*nd* ich /*nicht*/ /*mehr*/ an ihr.*er* Liebe u.*nd* Zuneig.*ung* Trost des| Leb*en*s find*en* – E.*in* Aug*en*bl.*ick*, so ist ih*nen* diese erkalt.*ete* Vaet*er*l.*iche* H*and* fremde,| e.*in* <~~Eis~~> kaltes Eis, e.*in* tod<~~t~~>*er*[82] Erdklos! E.*in* Aug*en*bl.*ick* u.*nd* ihre Thr.*änen* fliess*en* {a*uf*}[83]| m*ein*e erbl.*asste* W*ange*, ohne d*aß* ich s.*ie* mehr fühle, mehr lindre, /*mehr*/ tröste!| E.*in* Aug*en*bl.*ick* u.*nd* s.*ie* sind allein in d*er* Welt! Wittw*en*, Waisen, V*er*laßne! ich v.*on*| ih*nen* *au*f. ew.*ig* getrēnt; ich ihr.*es* k*ün*ft.*igen* Schicks.*als* unbewußt – ich kann /*nicht*/ /*mehr*/| fuer s.*ie* sorg*en*: mo*egen* s*ich* andre M*en*sch*en* ihr.*er* ān*eh*m*en*, mo*ege* s*ich* ihr.*er* d*er* Vat*er*| im H*imme*l erbar*men* – |
Dies Alles m.*eine* Z.*uhörer* s*ind* solche Betrüb.*nisse*, nied*er*schlag*en*de Ged.*anken* v.*on* d*er*| Hinfäll.*igkeit*[84] uns.*eres* Leb*en*s, d*aß* s*ich* *mi*t. ih*nen* gleichs.*am* uns.*ere* beste Fr*eu*de in kaltes| Gift v*er*wandelt! W*as* ists, w*as* ich an d*en* Mei*nen* umarme, als Schatt*en* {///}[85]| d.*ie* s*ich* hier zus.*ammen*gef*un*d*en*, s*ich* tr*ennen*, v*ie*ll.*eicht* schnell trēn*en* müss*en* u.*nd* dēn in| Ew.*igkeit* /*nicht*/ wied*er*seh*en*! W*as* ists, d*as* ich hier arb*ei*te, u.*nd* plage, u.*nd* küm*m*re m{ich}[86]| um m*ein* Leb*en*, d*as* dies*en* Aug*en*bl.*ick* noch Etw*as*, u.*nd* morg*en* /*nichts*/ ist

[77] Wahrscheinlich fungiert der Punkt an dieser Stelle zugleich als Abkürzungs- und als Satzzeichen.

[78] Ansatz eines Buchstabens (wohl „S“) erkennbar; zu streichen.

[79] Dieses Wort befindet sich im Manuskript oberhalb der Streichung und ist nur äußerst schwer erkennbar.

[80] Unklar, ob Streichung des Strichs oder verwischte Tinte im Manuskript.

[81] Das „l“ ist nicht klar erkennbar, da es sich in der Faltung befindet. Daher handelt es sich um eine sinn- und kontextgemäße Ergänzung.

[82] Es scheint das „t“ gestrichen.

[83] In der Faltung ist ein Buchstabe mit deutlicher Ober- und Unterlänge sichtbar. Es ist von der Konstruktion her wahrscheinlich, dass es sich um ein „auf“ handelt.

[84] Nach „Hin“ ein kleines Spatium im Manuskript.

[85] In der Faltung.

[86] Ebenfalls durch Faltung kaum lesbar.

{///}[87] /*mehr*/[88]! <~~Um~~> <~~///~~>| W*a*s ists, d*a*s ich Pla*e*ne mache u.*nd* Schlößer in Ged.*anken* baue, d.*ie* e.*in* Zufall| e.*in* Aug*en*bl.*ick*, d*er* Hauch E*in*es Windes z*er*stoert! W*a*s ists selbst d*a*s ich mich freue,| d*a*ß ich *au*f. m*ei*ne Vollk.*ommenheit*, m*ei*ne Beßer.*ung* arb*ei*te: unt*er* d*er* schoenste[sic!] Rose laure{t}[89]| d.*ie* Schl*an*ge! Hint*er* dem täuschendst*en* Aug*en*bl.*ick* wohnt d*er* Tod! Lebensw{onne}[90]| d*a*s ist uns.*er* Leb*en*! /*Gott*/, o /*Gott*/ so täuschet uns d*a*s Erd*en*leb*en*! ——|

Der Todesfall uns.*eres* erblass*en* Fr*eun*des, m.*eine* Z.*uhörer* ist gleichs.*am* sichtb*are* Bestä{*tigung*}[91]| dess*en*, w*a*s <~~ist~~> ich sage! A.*uch* Er <~~setzte~~> trennte s*ich* /*nicht*/ v.*on* d*en* Sein*en*, in d*er* *Au*s.| s*icht*[92] nie /*mehr*/ and*er*s, als *au*f. dem Tod*en*bette[sic!] wied*er* zu seh*en*! A.*uch* Er setzte| s*ich* im Dienst s.*eines* HErr*n* z.*um* Gesch.*äft* nied*er*! u.*nd* siehe er setzte s*ich* zu s.*einem*|

[Bl. 241r]

Tode! Wus*s*test du, d*a*s diese Reise dich zu d*ein*em Ende truge! Wus*s*test| du, d*a*s dies d*a*s letzte Gesch.*äft* d*ein*es Leb*en*s seyn sollte —|

Ab*er* laßet uns m.*eine* Z.*uhörer* v.*on* dies.*er* traur.*igen* Seite d*er* Hinfäll.*igkeit* des| M*en*schl.*ichen* Leb*en*s uns.*ere* Ged.*anken* wegw*en*d*en*, u.*nd* umgek.*ehrt* seh*en*, w.*ie* a.*uch* bei dies*er* E*in*richt.*ung*| d.*ie* H*an*d des gut.*en* /*Got*/tes sichtb.*ar* w*er*de! Denn m.*eine* Z.*uhörer* w*a*s ist wohl|

a| w*a*s uns <~~///~~> <~~///~~>.[93] an[94] d*er* Unst*er*bl.*ichkeit* d*er* M*en*schl.*ichen* Seele u.*nd* an e*in*e Fortdauer uns.*eres*| Wes*en*s nach dem Tode so e*in*drü*c*kl.*ich* u.*nd* sichtb.*ar* eri*n*ere[95], als eb*en* so schnel*l*e| unvorgesehne Todesf.*älle* d*er* Unsr.*igen*!|

W.*ie* ists mögl.*ich* d*a*ß Sie, d.*ie* vor so wen.*igen* Z*ei*ten, d.*ie* dies*en* Aug*en*bl.*ick* noch war*en*| d*a*ß s.*ie* jetzt /*nicht*/ /*mehr*/ seyn soll*t*en! W.*ie*, dies*en* Aug*en*bl.*ick* noch e.*in* M*en*sch; d*a*s edels*t*e[96]| e.*in* v*er*n.*ünftiges* Gesch.*öpf* dieser Erde, noch fäh.*ig* /*Gott*/ zu erk*ennen* <~~E~~///> u.*nd* s*ich* *au*s. Will*ens*k.*raft*| z.*um* Gut*en* zu entschl.*ießen*, u.*nd* an d*er* Vollk.*ommenheit* ihr*es* Wes*en*s zu arb*ei*t*en*, u.*nd* *au*f. e*in*e| Ew.*igkeit* hin*au*szuarb*ei*t*en*, u.*nd* s*ich* für d*a*s G*an*ze *mi*t. zu bemüh*en*,

---

[87] Womöglich Tintenfleck oder aber untypische Streichung.

[88] Das „+“ ist leicht oberhalb ergänzt.

[89] Durch Faltung ist das Wortende nicht erkennbar.

[90] Durch Faltung nicht vollständig erkennbar.

[91] Durch Faltung nicht erkennbar; es ist nur zu sehen, dass ein folgender Buchstabe eine Oberlänge hat. Alternative Lesart: Bestärkung.

[92] Normale Auflösung: „sich“, hier ein „t“ sinngemäß ergänzt.

[93] Vermutlich gehört der Punkt zu dem gestrichenen Buchstaben und ist sinngemäß zu streichen.

[94] Oberhalb der zweiten Streichung eingetragen.

[95] Der Geminationsstrich ist nur in Umrissen sichtbar.

[96] Das „t“ ist im Schriftbild nicht eindeutig von dem „s“ zu unterscheiden. In der angeführten Lesart wird von einer engen Schreibung ausgegangen.

u.*nd* <///>[97] E*in*bild*ung*[98]| des /*Göt*/tl.*ichen* V*erstan*des in e*ine*m e*in*geschr*änk*t*en* irrdn.*en* Weltk.*los*[99] zu seyn – d*as* Alles| d*en* Auge*n*bl.*ick* u.*nd* jetzt /*nicht*/ /*mehr*/: e.*in* erloschner Funke! e.*in* vorbeigeflog{*nen*} [sic!][100]| Schatte! e.*in* v*er*nichtetes Phantom! Großer Gott! so wird d*ein*e| Welt nur e*in*e Welt voll Trugbild*er* u.*nd* Hüll*en*, wo alles erscheint| u.*nd* alles v*er*schwindet; alles dazu s.*ie* scheint u.*nd* /*nichts*/ da ist, u.*nd* ble*i*bt!| Großer /*Gott*/! so ist alles e.*in* el*en*des Kind*er* Schausp.*iel* v.*on* Schatt*en* u.*nd* Larv*en*| an dem s*ich* d*er* Allh.*err*[101] ja /*nicht*/ v*er*gn.*ügen* kann! e*in*e[sic!] Spiel an d*er* W*an*d| v.*on* fortgeh*en*d*en* Scen*en*, ohne E*in*h.*eit*, ohne Wahrh.*eit*, ohne Zwecke, ohne fo*r*tge-| hende Zwecke z.*ur* Vollk*ommenheit*! Gut.*er* /*Gott*/, so trügest du uns *mi*t. Seele,| Ged.*anken*, V*er*n.*unft*, Tug*en*d, Anlage z.*ur* Vollk.*ommenheit* u.*nd* Alles ist /*nichts*/! Alles| nur Schein! Ich bin hier, u.*nd* empf.*inde* m*ein* Wes*e*[sic!] *mi*t. Bewuss*t*s.*ein* u.*nd*| d*en*ke d*a*ß ich bin, u.*nd* siehe d*en* Auge*n*bl.*ick* bin ich /*nicht*/ /*mehr*/! bin fäh.*ig* mich| selbst zu erk.*ennen*, an m*ein*er Beßer.*ung*, Vollk.*ommenheit* zu arb.*eiten*, selbst *au*f. d.*ie* Ew.*igkeit*| hin*aus*zuarb*eiten*, u.*nd* siehe[102] da! e.*in* to*e*dtl.*icher* Auge*n*bl.*ick* u.*nd* d.*ie* Erk.*enntnis* m*ein*er selbst| u.*nd* d*as* Bewußts.*ein* m*ein*er selbst, u.*nd* d*er* Plan zu m*ein*er Vollk.*ommenheit* u.*nd* d*as*| Bild m*ein*er Tug*en*d u.*nd* Sel.*igkeit* u.*nd* Ew*igkeit* – alles s*in*d Schatt*en*, Hirngesp.*inste*| Träume, /*nicht*s/ gewes*en*: Tug*en*d u.*nd* Sel.*igkeit* u.*nd* Ew.*igkeit* u.*nd* Bewuss*t*s.*ein* m*ein*er selbst| ist {/*nichts*/}[103] ich war fäh.*ig* /*Gott*/ zu erk.*ennen*, in ih*m* d*en* Schöpf*er* d*er* Welt anzubet*en*| v.*on* ihm so gew.*iss* u.*nd* gew.*iss* u*eberz.eugt* zu s.*ein*, als v.*on* mir – ich st*er*be, u.*nd* d*er*| Ged.*anke* {/*Gott*/}[104] v.*or* /*Gott*/ ist /*nichts*/! Er war e.*in* Blendw*er*k: er ist *au*s. d*er* Scho*e*pf.*ung*|

[Bl. 241^{v}]

v*er*schw*un*d*en*: alle Wes*en*, d.*ie* ih*n* dacht*en*, s*in*d *au*s. d*er* Scho*e*pf.*ung* v*er*schw*un*d*en*: war*en* Blendw.*erke*| also alles Blendw*er*k, alles voru*eber*geh.*ende* Phant.*ome*[105] – k*ein*e Endzw.*ecke*[106] d*er* Scho*e*.{*pfung*}[107]| /*nichts*/ ew.*ig*, /*nichts*/ bleib*en*des, selbst Bewuss*t*s.*ein*, Bild d*er* Vollk.*ommenheit*, Ged.*anke* an /*Gott*/ /*nicht*/| ew.*ig* /*nicht*/ bleib*en*d – /*nichts*/! – <~~/*Gott*/ wir läst*er*n dich~~>

---

[97] Tintenfleck.

[98] Alternative Lesart: Ebenbild.

[99] Alternativ: Weltklumpen.

[100] Letzter Buchstabe im Übergang zur Suspensionsschleife hat Ähnlichkeit mit „z". Die typische Auflösung der Suspensionsschleife wird mit „-en" gebildet.

[101] Alternativ: Allheilige oder Allherrscher.

[102] „i" und „e" sind nur sehr schwach ausgeprägt.

[103] Schlecht zu erkennen aufgrund von Streichung, Verschmieren oder Tintenfleck, wobei aufgrund des gesamten Schriftbilds in der nachfolgenden Passage dieser Seite von verschmierter Tinte auszugehen ist.

[104] Aufgrund der unscharfen Linienführung im Schriftbild nicht eindeutig zu bestimmen.

[105] Alternative Lesart: Phantasie.

[106] Alternativ im Singular mit Anpassung des Artikels.

[107] Der Vokal ist nicht exakt geschrieben und sieht daher einem „w" nicht unähnlich.

d.*ie* höchste Tug*en*d, u.*nd* d*a*s| abscheul.*ichste* Last*er* im letzt*en*, schnell.*en* Aug*en*bl.*ick* Einerl*ei*! d*a*s ist – /*nichts*/!| alle Bestreb.*ung* nach Tug*en*d, Rechtschaff*en*h.*eit*, Adel d*er* Seele, so wo{h}l[108]| z*er*ronn*en*, als <~~Last*er*, u.*nd*~~> <T>[109] d.*ie* That*en* des Bösewichts, des Unt*er*dr.*ückers* der| Tug*en*d, des /*Got*/tesläst.*eres* des Heuchlers, des Abscheul.*ichen* M*en*sch*en*, des Sch*an*dfl.*ecks*| d*er* Erde u.*nd* d*er* Schoepf.*ung* – Alles im letzt*en* Aug*en*bl.*ick* E*in*erl.*ei* – /*nichts*/! d*er*| heilige, erquaelte Othem des Märtrers, des Bekēners d*er* T*ugen*d[110]| a.*uch* unt*er* Quaal*en*, des Redl.*ichen*, des Gut*en*, u.*nd* d*er* froehl.*iche* Tri*u*mphton| des Bösew.*ichts*, d*er* au*f*. dem Gipfel des Gl*ü*cks u.*nd* d*er* Fr*eu*de stirbt – alles| /*nichts*/, alles z*er*ron*nen*! v*er*gebens – /*Gott*/, wir läst*er*n dich, w.*enn* wir d*a*s v.*on* dir| u.*nd* d*ein*em Wes*en* u.*nd* d*ein*er Reg.*ierung* u.*nd* Anordn.*ung* in d*er* Welt, u.*nd* d*ein*er V*erf*{*ügung*}[111]| ü{b*er*}[112] Leb*en* u.*nd* Tod, Seyn u.*nd* Nichts.*eyn* denk*en* wollt*en*! <~~denn würd~~><e>[113] d*er*| Tug*en*dh.*afte*, d*er* Redl.*iche* u.*nd* Gute w*ü*rde denn d*er* Ungl*ü*cks.*elige* in d*ein*er Schoepf.*ung*| u.*nd* der aergste Thor s.*ein*, d*en* dein Wes*en*, d*a*s Bl*en*dwerk v.*on* dir, betr.*ügt*| s.*eine* Tug*en*d <~~gew~~> u.*nd* /*nichts*/ /*mehr*/ gewes*en* wäre, u.*nd* d*er* Elende, d*er* Welt u.*nd*| M*en*schh.*eit* v*er*wu*e*stet h.*at* u.*nd* noch im letzt*en* Aug*en*bl.*ick* m*i*t. dem Dolch in d*er* Br*u*st| dir trotzt, d*er* wa*e*re mächt.*iger* als du! Er, d*er* d*ein*en Gesetz*en* gesp.*ottet*| h*a*tte, kon*n*te d*ein*er Macht entr.*innen*; e.*in* Aug*en*bl.*ick* macht ih*n*, u.*nd* d*en* best.*en*| M*en*sch[sic!] gleich – zu E*in*erl.*ei* Nichts in E*in*erl.*ei* Abgr*un*d der Schoepf*ung*!|
Wir w*ürden* m.*eine* Z.*uhörer* alle Eig*en*sch.*aften* uns.*eres* /*Got*/tes läst*er*n, u.*nd* uns.*erer* e*igenen* V*er*n.*unft*| u.*nd* dem Gefu*e*hl all.*er* all.*er* Erfahr.*ung* honsprech*en*, w.*enn* wir d*a*s nur E*in*en| Aug*en*bl.*ick* wähn*en* wollt*en*! So w.*ie* v.*on* m*ei*n*en*[sic!] Le*i*be s*ich* ke*in* Staubk.*orn* v*er*lier*en* u.*nd*| /*nichts*/ w*er*d*en* kann, so w.*ie* da uns.*er* Tod /*nichts*/ and*r*es ist, als e*in*e *Au*flös.*ung*, da| wir <~~alle~~> uns.*eren* Leib all.*en* d*en* Elem*ent*en wied*er*geb*en*, *au*s. d*enen* er zus.*ammen*ges.*etzt*| ist, so w.*ie* jed*er* Feuertheil u.*nd* jedes Aschkorn v.*on* dems.*elben* in| d*er* Welt /*Got*/tes bl*ei*bt u.*nd* nur *mi*t. and*r*en Gestalt*en* v*er*e.*int* wird: o| /*Gott*/, so muß a.*uch* m*ein* denk*en*des Ich, so muß a.*uch* d.*ie* uns.*ere* Flam̄e| d.*ie* mich erleucht.*et* u.*nd* anregt, u.*nd* v.*on* d*er* ich mir bewußt| bin, d*a*s s.*ie* m*ein* Wes*en* *aus*macht, d.*ie* muß a.*uch*, u.*nd* s.*ie* muß eig*en*tl.*ich*| bleib*en*! Es kann /*nicht*/ s.*ein*, d*a*ß in e*in*em Aug*en*bl.*ick*, blos d*urch* e*in*en aeußerl.*ichen*|

---

[108] Dem „h“ fehlt die übliche Unterlänge, allerdings ist der Übergang zum „l“ nicht der zwischen einem doppelten „l“, daher Auflösung wie oben.

[109] Knapp über dem „d“ befindet sich ein einzelnes Zeichen, das wohl den unvollendeten Ansatz zum „T“ darstellt, das dann im nachfolgenden Wort realisiert ist.

[110] Das „d“ ist nur durch eine geschwungene Oberlänge angedeutet.

[111] Durch Faltung nicht lesbar; alternative inhaltliche Deutungen: Versicherung; Vorschrift.

[112] Tintenfleck.

[113] „e“ am Wortende befindet sich im Manuskript wohl versehentlich nicht innerhalb der Streichung.

[Bl. 242r]
phys.*ischen* Zufall, d*urch* ei*n*e Hindr.*ung* d*er* Bew.*egung*, d*urch* ei*n*e V*er*stopf.*ung* des Bluts| e.*in* Ged.*anke* zu E*in*em Nichts, u.*nd* e.*in* denk*en*des, s*ich* bewuss*t*es /*Gott*/h*eit* erken*nen*des| Wes*en* zu E*in*em Und*ing* w*er*d*en* soll*te*n! Den̄ w*as* h*a*tte d.*ie* V*er*stopf.*ung* ei*ne*r Ader| d.*ie* Hindr.*ung* ei*ne*r Mech.*anischen* Bew.*egung* m*i*t. d*er* V*er*n.*ichtung* ei*n*es denk.*enden* Wese*n*s gem.*ein*, zu| d*er* so v*ie*l Kr*a*ft, so v*ie*l /*Göt*/tliche Allm.*acht* erf.*ordert* wird, als dies denk*en*de| Wes*en* zu schaff*en*, als zu d*er* Feuerfl.*amme* zu sag*en*! erleuchte u.*nd* erw.*ärme*| Nein, o /*Gott*/, so wahr ich hier bei e*in*em Leichn.*am* stehe, d*er* e.*in* M*en*sch,| e.*in* denkendes, fu*e*hl*en*des, /*Göt*/tl.*iches* Wes*en*, w.*ie* ich war; so wahr ich d*en* Aschkr.*ug*| m*ein*es[114] Todt*en* umfaße, u.*nd* sag*en* kann: hier mod*er*t nur d.*ie*| Asche e*in*er abwes*en*den Flam̄e: so wahr muß a.*uch* diese Flam̄e,| diese Seele, dies denk*en*de, würk*en*de Wes*en*, noch in d*er* Welt,| in d*er* gr*o*s.*sen*[115] unsichtb.*aren* Welt m*ein*es /*Got*/tes s.*ein*, so wahr weiß ich, d*a*ß es| a.*uch* s.*ein* d*en*k*end*e[sic!] G*ei*st, u.*nd* d.*ie* erworbne S{*umme*} v.*on* Ged.*anken*, v.*on* Fa*e*h.*igkeiten* v.*on* <V>[116] F*er*t*ig*k*eiten*| v.*on* Vollk.*ommenheiten m*i*t. a.*us* dies.*er* Welt gen*ommen*: so wahr weiß ich, d*a*ß ih*m*| a.*uch* d.*ie* Vollk.*ommenheit*, d.*ie* Tug*en*d., d.*ie* Rechts.*chaffenheit* s.*einer* Nat.*ur*, d.*ie* Ueb.*ung* s.*einer* Kr.*äfte*| d.*ie* g*an*ze Sum̄e s*ein*er gut*en* Bemue*h*un*gen* zu statten kom̄*en*[117] muß, <~~so~~> zu d*er*| er s*ich* a.*uch* hier in dies.*er* Ersch.*einung au*sgebild*e*t u.*nd* entwickelt! So| wahr weiß ich, d*a*ß ja /*nicht*/ e.*in* koerp.*erlicher* Zufall, e*in*e La*e*hm.*ung* des Koerp.*ers*| e*in*e so schreckl.*iche* Würk.*ung* hervorbr.*ingen* kann, den Ged.*anken* mir d{*as*}[118]| g*an*ze schoene Bild e*in*es ger.*echten* wei*s*.*en* gut*en* /*Got*/tes, d*a*s g*an*ze Bild e*in*er schön*en*| glückl.*ichen* Welt z*er*stoer*en* u.*nd* Alles fu*e*r mich in Chaos, Dunkel u.*nd*| Nacht v*er*hüll*en* würde! So wahr weiß ich, d*a*ß <~~a.*uch* d.*ie* Anlage*n*, d.*ie*~~>| <~~///~~>[119] jede Tug*en*d, Redl.*ichkeit*, Rechtsch.*affenheit* d*er* Seele, erw.*orbne* Vollk.*ommenheit* dort in jen.*er*| Welt, schon nach dem nat.*ürlichen* Zus.*ammen*h*an*ge belohn*en*de Zust.*ände*[120] nach| s*ich* zieh*en* müss*en*, u.*nd* a.*uch* d.*ie* Anlag*en*, d.*ie* Vollk.*ommenheit* z.*ur* Reife ka*nn* w*er*d*en*| d*ie*[121] hier in dies.*er* Welt noch /*nicht*/ Bod*en* u.*nd* Wittr.*ung* f*in*d*en*! So wahr| d*er* Koerp.*er* uns.*eres* erbl.*assten* Fre*un*des dachte u.*nd* /*nicht*/

[114] Über dem „m“ befindet sich ein Bogen, der normalerweise über einem „u“ zu erwarten, hier aber nicht zu lesen ist.

[115] Dem „s“ fehlt die übliche Unterlänge.

[116] Am „F“ ist der überschriebene Ansatz eines weiteren Buchstabens zu sehen, möglicherweise von dem „V“ des nachfolgenden Substantivs.

[117] Neben dem Vokal befindet sich offenbar ein Geminationsstrich für den ungeschriebenen Konsonanten.

[118] Aufgrund der unscharfen Linien nicht eindeutig auszumachen.

[119] Möglicherweise ein falscher Anfangsbuchstabe, wohl „h“.

[120] Alternativ: Zustimmung.

[121] Die Tinte ist kaum sichtbar, ein Punkt ist nicht auszumachen. Die übliche Auflösung wäre darum „der“. Die hier gebotene Auflösung berücksichtigt den grammatikalischen Anschluss und die Möglichkeit, dass ein Punkt gesetzt wurde, der jedoch nicht sichtbar ist.

/*mehr*/ denkt, sprach u.*nd* /*nicht*/| /*mehr*/ spricht, wu*er*kte u.*nd* /*nicht*/ /*mehr*/ p, so wahr muß s.*ein* unst*er*bl.*icher* Ge*i*st, d*er* da| dachte u.*nd* wuerkte u.*nd* sprach, er muß noch da, er muß| noch würk*en*d s.*ein*, er muß e.*in* Leb*en* angef*angen* hab*en*, zu d*em* a.*uch* d*as*| V*ergangene* an V*o*llk.*ommenheit* u.*nd* Sel.*igkeit* d.*ie* gute Gr*un*dl.*age* gewes*en*: er h.*at* nur s.*eine*| Art, s.*eine* Würk*ung*skr.*aft* ver*änder*t, u.*nd* wir, w.*enn* uns.*ere* Aug*en au*fgethan|
[Bl. 242^{v}]
<~~*werden*~~> wurd*en*, w.*enn* s*ich* d.*ie* Decke heb*en* könnte, d.*ie* Unsichtb.*ares* u.*nd* S*i*chtb.*ares* scheidet,| w.*enn* wir *au*f. e*in*e Stuff{e}[122] <~~////~~>[123] geru*e*ckt w*erden* konnt*en*, wo wir a.*uch* d*en* Zus.*ammen*h*ang*| dies.*er* 2. für uns so v*er*sch.*iedenen* Zust*ä*nde *au*f. e*in*er Leit*er*, in E*in*em Gema*e*lde er–| blickt*en*: wir w*erden* /*nichts*/ and*re*s seh*en*, als d*as* Auszieh*en au*s. H*au*s, in H*au*s; als| Schlaf*en* u.*nd* Erwach*en*, als d.*ie* Folge 2. Zust.*ände*, w.*ie* s*ich* bei uns Tag u.*nd* Nacht| folget. D*as* ist /*nicht*/ /*mehr*/ me*in* Koerp.*er*, d*en* ich da unt*er* mir sehe! er war| e*in*e Z*ei*tl.*ang* Ha*u*s, W*ohnung*, Huelle d*er* Seele: er v*er*a*en*der*te* s*ich* <~~alle Tage~~> jed*en*| Aug*en*bl.*ick*, w.*ie* s*ich* alle Koerp.*er* v*er*a*en*der*n*, war best.*immt* im Zu=[124] u.*nd* Abneh*men*,| im Duft*en* u.*nd* V*er*wandl*en*: er war nie d*er*selbe, u.*nd* in 10. Jahr*en* /*nicht*/ e.*in*| Theil /*mehr*/ d*er*selbe, d*er* vor 10 Jahr*en* war: So e.*in* G*anz*es er mir sch*ien*| so war er s.*einer* Nat.*ur* nach u.*nd* fu*e*r hoh.*es* Wes*en* nur e.*in* Gewebe, e*in*e| ew.*ige* V*er*wandl.*ung*, wo s*ich* best.*immte* w*as* tren*n*te u.*nd* zus.*ammen*fügte – nun ist er| g*anz* v.*on* mir getr*ennt* – E.*in* Aug*en*bl.*ick* h.*at* in[sic!] mir g*anz* fremde gemacht –| w*as* soll ich w.*enn* w*as* <~~heut~~> an d*er* Unst*er*bl.*ichkeit* d*er* Seele zw*ei*fl*en*! E.*in* v*er*wes*ender*| gestorb.*ener* Leichn.*am* u.*nd* e.*in* abgeschn.*ittenes* Haar, e.*in* getr$\bar{e}$nt*er* Nagel, e.*in* abr{*ie*}s.{*se*|*ndes*}| Blut, e.*in au*sged.*ienter* Oth{a}m [sic!][125]; alles E*in*erl.*ei*: es war Uns.*er* u.*nd* ist /*nicht*/ uns.*er*| /*mehr*/, welch Thor h.*at* s*ich* nun wohl scho*n* üb*er* e.*in* Haar, Leichn.*am*, e*in*en Bl{///}[126]| e*in*en Othem, als üb*er* e*in*en Theil v.*on* s*ich* geg{rae*m*}t[127], u.*nd* w*er* w*er*de s*ich* üb*er*| d.*ie* V*er*wes.*ung* s.*ei*n*es* Koerpers grä*m*en, d*en* e.*in* Aug*en*bl.*ick*, e.*in* schnell.*er* Aug*en*bl.*ick* /*nicht*/ /*mehr*/| zu uns.*erem* Körp.*er* macht! – Seht m.*eine* Z.*uhörer* d*as* lehrt uns d.*ie*

[122] Das „e“ befindet sich potentiell unter den anschließenden durch Streichung und/oder Tintenfleck unlesbaren Passagen.

[123] Hier scheinen zu der Streichung Tintenflecke hinzugekommen zu sein.

[124] Im Manuskript in der Form Anführungsstrichen ähnlich.

[125] Für gewöhnlich mit einem „e“ geschrieben. Die verstärkten Linien könnten auch als Korrektur interpretiert werden, allerdings ist ein „e“ dadurch nicht eindeutig identifizierbar.

[126] Durch Position in der Faltung nicht zu erschließen.

[127] Die Buchstaben in der Klammer sind unklar. Das „r“ und „a“ gehen unter Umständen ineinander über, für ein „m“ fehlt im Grunde ein weiterer Strich. Eine alternative Auflösung: gegreint. Allerdings hat die vorgeschlagene Auflösung eine höhere Wahrscheinlichkeit, da das Wort wenig später nochmals begegnet.

Betr.*übnis* e*in*e*s*| schnell.*en*[128] Todes! So wahr d*a*s nur d*a*s todte Bild uns.*eres* Fr*eun*des ist,| so wahr ist s.*ein* Ge*i*st bei dem /*Gott*/, d*er* ih*n* gegeb*en* h.*at*[129]| M.*eine* Z.*uhörer* Ged.*anken* dies.*er* Art, {si*n*d}[130] so {nat.*ürlich*}[131], d*a*ß s.*ie* a.*uch* <~~d*en*~~> selbst d*en* rohst*en*| Nat.*uren* hab*en* beifall*en*, u.*nd* Nationalgl*au*be hab*en* w*er*d*en* müss*en*. W.*ie*, schl.{*eichen*}| s.{*ie*}, uns.*er* Fr*eun*d, uns.*er* {He}erf.{*ührer*}, uns.*er* Bek.*annter*, uns.*er* Mitbr.*uder*, dies*en* Aug*en*bl.*ick*| wa*e*re er gewes*en* u.*nd* dies*en* Aug*en*bl.*ick* {/*nicht*/}[132] mehr! Er, d*er* gute, edle| Ge*i*st, d*er* That*en*thät*er*, sollte d*urch* e*in*en Hau*ch* unt*er*geg*angen*, z.*um* St*au*b geg*angen*, u.*nd*| s.*ein* g*an*zes Wes*en*, d.*ie* g*an*ze Sam*m*l.*ung* s.*einer* Tug*end*en u.*nd* Thät.*igkeiten* Fäh.*igkeiten* *zer*tr.*ümmert*[133] s*ein* –| nein! unmögl*ich*[134]! Er ist nur v*er*schw*und*e*n*! S.*ein* Schat*ten* schwebbt[sic!] noch| um uns: dort in d*en* Wolk*en*, dort im Winde! {///}[135] {///} {///}| /*nicht*/ *voe*ll.*ig* v.*on* uns gesch.*ieden*, sieht noch *au*f. uns.*ere* That*en*, ergoetzt s*ich* noch an| d*en* Gefild*en* s.*eines* Gesichtskr.*eises*, n*im*mt noch an uns Theil – Jenseit d*en*[sic!]|
[Bl. 243r]
Grabe, ist Paradies: jenseit d*er* Berge ist Him*me*l! Da wird*en*[sic!][136] w{ir}[137]| s.*ie* wied*er* seh*en*, da wird mich me*in* Fr*eun*d umarm*en*, da wird mir| alles Geliebte dies.*er* Welt nachfolg*en*! E.*in* Aug*en*bl*ick*! e*in*e Decke! e*in*e| Sum̄*e*! e.*in* Gefilde! tren̄t uns nur! u.*nd* dies h.*at* ja /*nicht*/ d*en* Fr*eun*d v*er*n*i*cht*en*| k*önnen* – so schloss*en* s.*ie*, in d*en* Schatt*en* ihr.*er* S{*i*}nnl.{*ichkeit*} u.*nd* ahndet*en* gl*ei*chs.*am* <~~///~~>| <~~///.~~> Unst*er*bl.*ichkeit*, d.*ie* wir wiss*en*, u.*nd* gl*au*b*en*, u.*nd* an d.*ie* uns e.*in* schnell*er* Tod| so st*ar*k, so nachdr*ück*kl*ich* erin*ner*t! o138|
U.*nd* m.*eine* Z.*uhörer*, w*a*s wiss*en* wir /*nicht*/ *mi*t. dies.*er* Wahrh.*eit*, w.*enn* wir s.*ie* a.*uch* hier| bei d*en*[sic!] Todt*en*baare uns.*eres* Fr*eun*des in ihr.*er* g*an*z*en* St*är*ke e*in*seh*en* lern*en*! <~~E~~> D*a*s| kann doch unm*ö*gl.*ich* e.*in* gleiches Resultat des Leb*en*s gebe[sic!], ob ich| als e.*in* elend.*er* niedr.*iger* kriech*end*er Sklave blos für d.*ie* Geg*en*w*ar*t| für d*en* jetz.*igen* el*end*en Aug*en*bl.*ick* leb*en* muß: od*er* ob ich. auss.*icht* üb*er* Tod| u.*nd* Grab habe! D*a*s kan̄ doch /*nicht*/ E*in*erl.*ei*

---

[128] Hier ein Strich zu viel gesetzt, sodass „m“ statt „n“.

[129] Der Punkt fungiert hier möglicherweise als Abkürzungs- und Satzzeichen.

[130] Tintenfleck, Buchstaben sind nur ansatzweise lesbar.

[131] Tintenfleck.

[132] Über und unter beziehungsweise auf dem Kürzel befindet sich jeweils ein Strich, was jedoch für eine Streichung untypisch ist. Möglicherweise handelt es sich um einen verwischten Tintenfleck.

[133] Alternative Lesarten: zertrennt; zertreten.

[134] Das „ö“ besteht im Schriftbild nur aus einem Strich, einem „i“ vergleichbar.

[135] Tintenflecke überdecken hier und folgend das Geschriebene.

[136] Ursprünglich wohl: „wird“, dann Suspensionsschleife angefügt, Vokal nicht korrigiert.

[137] Hier unleserliche Schrift durch Verdickungen beziehungsweise Tintenflecke. Die vorgeschlagene Lesart ist aufgrund der Wortlänge und des Sinnzusammenhangs wahrscheinlich.

[138] Hochgestellter Kreis, Unterstreichung befindet sich jedoch auf der Grundlinie. Möglicherweise Einfügungszeichen.

Sum̄e des Leb*en*s geb*en*, ob ich| als e.*in* niedr.*iges* Woll.*en*, als e.*in* M*en*schl.*iches* V*i*eh blos für d.*ie* Geg*en*w.*art* hier| bin, u.*nd* mich jed*en* Aug*en*bl.*ick* m*ei*n*e*s Leb*en*s, unt*er* m*ei*n*e*r bre n̄*en*dst*en* Fr*eu*de| für Tod u.*nd* Grab u.*nd* d*er* V*er*nicht.*ung* fürcht*en* muß, od*er* ob ich e.*in* edl.*es*| /*Göt*/tl.*iches* Gesch.*öpf* bin, d*as* hier frei lebt, frei tug*en*dh.*aft* s.*ein* kann, u.*nd*| s*ich* für /*nichts*/ wen.*iger* als Tod u.*nd* Grab fürchtet! – W*as* ist Tod? w*as*| ist Grab? V*er*nünft.*ig* ue*ber*l.*egt* ist d*er* Tod ke*in* Uebel, s*onder*n e*igen*tl.*ich* d*as* Ende| all.*er* Uebel! Ke*in* Schm*erz*, s*onder*n d*as* Ende all.*er* Sch*merzen*; hab*en* wir also| nach dem Tode /*nichts*/ zu fu*erchten*, s*onder*n v*iel*m.*ehr* zu hoff*en* – o w.*ie*| v*iel*, w.*ie* v*iel* Sit.*uationen* gibts doch in dies.*em* Leb*en*, d*ie* wahrh.*aft* noch a*erg*.*er*| s*ind*, als todt s.*ein*: denn {jed*er*}[139] kleine Schm*erz*, jed*e* kl*eine* Schmach| u.*nd* El*end* ist ja schon /*mehr*/ als dies!|

D.*ie*[140] Nat.*ur* h.*at* unt*er* Mill.*ionen* mütt*er*l.*icher* Wohlth.*aten* a.*uch* d.*ie* geg*en* uns bei| d*er* Schoepf.*ung* bewies*en*, d*aß* s.*ie* uns e*in*en Instinkt z.*um* Leb*en* e*in*gefl.*ößt* h.*at*| d*er* vor all.*er* besin*nenden* V*er*n.*unft* vorh*er*geht, u.*nd* st*ärker* wu*erkt*, als Sch*merzen*| u.*nd* Quaal*en*, V*er*druß u.*nd* alle Uebel des Leb*en*s, d.*ie* doch oft {/*nichts*/}[141]| {///}[142] u.*nd* wicht.*iger* als Tod sind. So w.*ie* wir uns im Trau*m*| oft in {2.}[143] P*er*so*nen* denk*en*, so denk*en* wir uns a.*uch* im Zust.*and* des Tod*es*[144]| u.*nd* Grabes noch gleichs.*am* m*it*. uns.*erer ganzen* <~~*///*~~> <*///*> gr*oßen* Empf.*indung* hine*in*!| Wir steh*en* um d*as* Bette des St*er*ben*den* u.*nd* fühl*en*, w*as* er selbst|

[Bl. 243ᵛ]

/*nicht*/ fu*e*hlt, <~~*u.nd*~~> denk*en* uns Z*er*reiß*ung*, Z*er*tr.*ennen*, Schm*erzen*, Bea*e*ngst.*igung*, v.*on* d*enen* {in}| ja so v*iel*e*n* Beisp.*ielen* in a*e*hnl.*ichen* Umst.*änden* /*nichts*/, gar /*nichts*/ gewu*s*st hab*en*. Alle| d*as* Feierl.*iche* u.*nd* Traur.*ige* uns.*eres* Begr*ä*bn.*isses*, d*as* Kalte uns.*eres* Leichn.*ams*| d.*ie* schw*a*rze Baare, d.*ie* Todt*en*gl.*ocke*, d.*ie* wein*enden* Unsr.*igen*, d*as* kalte Grab,| d*er* v*er*wes*en*de Koerp.*er* d*as* alles denk*en* wir uns, als ob wir d*as* noch| seh*en* u.*nd* fu*e*hlt*en*, w.*enn* wir doch /*nicht*/ /*mehr*/ seh*en* u.*nd* fühl.*en* k*ö*nnen: {d*as*}[145] macht| uns b*ange*: wir schaud*er*n, wir seufz*en*, wir fu*erchten* p|

A.*uch* diese Liebe z.*um* Leb*en* ist nun freil.*ich* va*eter*l.*iche* Wohlth.*at* /*Got*/tes: s.*ie*| hält uns am Leb*en* vest u.*nd* überwiegt so manch*er*l.*ei* Kum̄er u.*nd*| Schm*erzen*, d.*ie* freil.*ich* an s*ich* schon schwer.*er* als d*er* Tod s.*ein* würd*en*: ab*er* üb*er*| Maas u.*nd* Ziel hin*aus* getr.*agen*, wird s.*ie* freil.*ich* d*er* Rel.*igion* u.*nd* d*er* wahr*en*| Nutzb.*arkeit* des Leb*en*s schädl.*ich*[146] So schaedl.*ich* d*aß* ich

---

[139] Stark von Tintenfleck überdeckt.
[140] Hier scheint ein anderer Buchstabe überschrieben zu sein.
[141] Undeutlich geschrieben.
[142] Tintenflecke an dieser Stelle überdecken die Buchstaben massiv.
[143] Durch einen Tintenfleck nur in Ansätzen lesbar.
[144] Untypische Suspensionsschleife, daher statt mit „Toden“ hier angepasst aufgelöst.
[145] Tintenfleck verdeckt den größten Teil der Buchstaben.
[146] Punkt wohl in doppelter Funktion als Abkürzungs- und Satzzeichen verwendet.

mir fast k*ein*en Me*n*sch*en*| ged*en*k*en* kann, d*er* des wahr*en* Genußes am Leb*en* u.*nd* wahrh.*after* edl.*er* gut*en*[sic!]| That*en* fähig wäre, u.*nd* /*nicht*/ a.*uch* üb*er* d*en* P*un*kt, w*as* Tod u.*nd* Leb*en* anbetr.*ifft*| nachgedacht h*ä*tte. So lange wir, m.*eine* Z.*uhörer* so skl.*avisch* u.*nd* sorgs.*am*| am geg*en*w.*ärtigen* Aug*en*bl.*ick* kleb*en*; so l*an*ge wir /*nicht*/ Höhe d*er* Seele u.*nd* d*er* V*er*n.*unft*| gnug hab*en*, um nur e*in*en g*anzen* Ueb*er*schl.*ag* zu mach*en* u.*nd* Leb*en* u.*nd* Tod| *au*f. d.*ie* Waage zu leg*en* – w.*ie* and*er*s, als d*a*ß wir /*nicht*/ a.*uch* jed.*em* kl.*einen*| Ungemach u.*nd* Sklav.*erei* u.*nd* elend*en* v*er*fl.*uchten* Dienst des Leb*en*s, ja| selbst Last*er*n u.*nd* Gefahr*en* auf die schnödeste Weise erlieg*en* müss*ten*.| W*er* ist ja e.*in* Mann, e.*in* M*en*sch, e.*in* würdiger M*en*sch gewes*en*, d*er* /*nicht*/ a.*uch*| hierüb*er* e.*in* würd.*iges* wahres Urtheil fass*en* gelernt – w*as* s*ind* für| e*in*en Todt*en*, für e*in*e Leich*e* 2. od*er* 10. Jahr /*mehr*/ od*er* wen*iger* gelebt| zu hab*en*. Habe ich e*in*en wen*ig*en, klein*en* *Zei*tr.*aum* des Leb*en*s würdig| d*urch*lebt, ohne am Staube zu kriech*en*, ohne <~~*der*~~> Maschiene u.*nd* skl.*avisch*| Instr.*ument* s.*ein* zu dörf*en*, habe ich in d*en* wen.*igen* Jahr*en* d*a*s Meine <~~als~~>| gethan, Tug*en*d u.*nd* Gutes, v.*on* d*er* Seite, da ich kann u.*nd* soll be–| förd*er*t: ob m.*an* mir *au*f. m*ei*n Grabe nachrechne, d*a*ß ich 30. od*er* 80.| Jahr alt gewor*den*: m*ein* Leichn.*am* im Grabe wird dav.*on* /*nichts*/ fühl*en*!| u.*nd* s*ich* /*nicht*/ üb*er* d.*ie* /*mehr*/ d*urch*lebte Zahl v.*on* 2. od*er* {3}. Jahr*en* freu*en*. Leb*en* heißt| würks.*am* s.*ein*, zu s.*einem* u.*nd* z.*um* Wohl d*er* Welt beitrag*en*, s*ich* in d*er* Geschäft.*igkeit*|

[Bl. 244r]

s.*einer* Pfl.*ichten* u.*nd* im Genuß s.*eines* Wes*en*s fühl*en* – w*er* d*a*s kann, d*er* lebt, u.*nd* wer| d*a*s /*nicht*/ kann – d*er* ist leb*en*dig todt: er d*urch*lebe a.*uch* so v*ie*l Jahre, u.*nd*| Jahrh*und*ert*e*, als er wolle. <~~W*as* sollte es also in d*er* Welt s.*ein*, daß mir~~>|

A.*uch* hier*au*s ergiebt s*ich* d.*ie* Wohlth.*at* /*Got*/tes ue*b*er d*en* V*er*st.*orbenen* a.*uch* bei| s*ein*er letzt*en* Kr*an*kh*eit*. Welch e.*in* el*en*der Trost, welch e*in*e el*en*de| Leb*en*sfrist waere es gewes*en*, ihm noch Tage d*er* Schm*erzen* u.*nd* des| Ungemachs zu zu geb*en*, da doch d.*ie* Tage d*er* Ges*un*dh.*eit* nach M*en*schl.*ichen*| Aussicht*en* u.*nd* nach d*er* Besch.*affenheit* s.*eines* Koerper*s* un mögl.*ich* war*en*, ihm| noch Jahre des Leb*en*s zu frist*en*, da es doch zugl.*eich* Tage| des leb*en*d.*igen* Todes h*ätt*en s.*ein* müss*en*! Wohl also, d*a*ß a.*uch* hier{*an*}| /*Gott*/ s.*eine* Plage v*er*kürzet! u.*nd* wohl d*a*ß d*er* V*er*storbne noch| in s.*einen* letzt*en* St*un*d*en* e.*in* Gefühl dies.*er* Wohlth.*at* /*Got*/tes h*a*tte. Mit schw.*erem*| Arm zeigte er a.*uch* bei s*ein*en[sic!] Abg*an*g*e au*f. s.*eine* gelähmte, erst.*orbene*| Seite: „Hier wohnet m*ei*n Tod! u.*nd* wohl d*a*ß er hier wohnt!“| Er litte, ob gl.*eich* k*ein*e M*en*schl.*ich* irrd.*ische* Hoffn.*ung* ihm vorleuchtete, *mi*t.| Ruhe u.*nd* St*an*dh.*aftigkeit* d*er* Seele: d*er* Tod, d*er* so oft schon an s.*einer* Huelle| gekl.*opft* h*a*tte, u.*nd* dess*en* Wink er schon kannte, fand ih*n* an| e*in*em fremd*en* Orte; da starb er <~~f///~~> gefaßt u.*nd* gelass*en*! Ob-| gleich *mi*t. dem schm*erz*l.*ichen* Blick d*er* Sein*en*, d.*ie* ih*n* umgab*en*, – es| war doch nur i͞mer

e.*in* kurz*er* Schritt zw.*ischen* dies.*er* Welt u.*nd* d*er*| Zuk.*ünftigen*; er erw*art*ete s.*einen* Tode *mi*t. Ruhe u.*nd* Hoffn.*ung*[147]|
Nat.*ürlich* kom̄e ich hier also *au*f. d.*ie* Leb*en*sumst.*ände*[148] uns.*eres* V*er*st.*or-benen* Fre*un*des| all.*ein* m.*an* wird mir (als e*ine*m Fremdlinge,) *au*f. dies.*er* Sta*e*tte| zumal als e*ine*m Fr*em*dl.*ing* hier v*er*zeih*en*, d*a*ß ich <~~mich~~> nicht in e.*in*| Lob *au*sstr.*eiche*, v.*on* dem <~~ich ja~~> mir ja jed*er* m*ein*er Zuh.*örer* sag*en*| würde, d*a*ß ich dav.*on* /*nicht*/ e.*in* Aug*enzeu*ge habe s.*ein* k*önnen* <~~Ich~~> d.*ie*| Monate, d*a*ß ich ih*n* gekannt, d*a*ß ich v.*om* Anf*ang*e m*ein*es Hieseyn*s*| hieselbst im g*ei*stl.*ichen* Gericht s.*ein* Kollege gewes*en*, habe ich Ihn| /*nicht*/ blos in Fre*und*sch.*aft* u.*nd* Zuvork.*ommenheit*, u.*nd* *Au*fricht.*igkeit* geg*en* mich so| edel, so bestreb*end* gef*und*e*n*: s*onder*n d*a*s allgem.*eine* Mitleid bei|
[Bl. 244^{v}]
d*er* Nachr.*icht* v.*on* s.*einem* Tode h.*at* es a.*uch* bezeuget, w.*ie* sehr s.*ein* V*er*lust <~~/*nicht*/ blos~~>| dem HErr*n*, dem er so l*ang*e treu u.*nd* fleiß.*ig* gedient, u.*nd* all.*en* d*enen*| zu H*erzen* geg*angen*, d.*ie* ih*n* <k> gekannt, d.*ie* s.*ein* gut.*es* H*erz* gek.*annt* u.*nd* geliebt h*att*e*n*.| Noch um s.*ein* St*er*bebette v*er*sammelte*n*[sic!] s*ich* e*in*e Anzahl v.*on* Fre*und*e*n* u.*nd*| Bek.*annten*, d.*ie* an s.*einer* Kr*an*kh.*eit*, am Schm*erze* d*er* Sein.*en* u.*nd* an d*er* Gefahr s.*eines*| Leb*en*s Theil nah*men* u.*nd* ihr wahres Mitleid bezeugt*en*. A.*uch* noch| hier, um d*en* Sarg, redl.*icher*, erbl.*asster* Man̄, <~~s///~~> ist e*in*e Anzahl| de*in*er <///>[149] Fre*un*de, Amts= u.*nd* Mitgen.*ossen* v*er*sammelt, um dir a.*uch* hier| noch *mi*t. gerührt*en* H*erzen* d*en* letzt*en* Dienst zu erzeig*en*, d*er* ach! nur| e*in*e schwache u.*nd* d.*ie* letzte Be-zeig.*ung* ihr*er* Liebe u.*nd* Fre*und*sch*aft* ist! – | Wir neh*men* alle *mi*t. Theil an dem Schicks.*al* d*ein*er Hinter*l.assenen*,| Wittwe u.*nd* Waisen, u.*nd* erbitt*en* ih*nen* v.*om* Himmel d*en* Trost u*nd* d.*ie*| Beruh.*igung*, d*en* er w*enn* s.*eine* Linke schla*e*gt, – *mi*t. s.*einer* Recht*en* ertheilt. <///> {einem}[150]| <~~alle /// wir /// jetzt~~> S.*ie* ab*er*, m.*eine* Brüd*er*, w.*enn* ich Ihn*en* geg*en*w.*ärtig*| im Nam*en* des Trau-erh.*auses* a.*uch* für diese Diensterweis.*ung* u.*nd* Fr{*eun*dsch*a*ft}[151]| geg*en* <~~den To~~> uns.*eren* v*er*storbn*en* Mitbr.*uder* danke – bald w*er*d*en* d.*ie*| Glock*en* erschall*en*, d.*ie* ih*n* z.*ur* Gruft br*ingen*: bald wird d*a*s Todt*en*| Lied ges*ungen* wer-d*en*, w*a*s a.*uch* uns üb*er* k*urz* u.*nd* l*ang* z.*ur* Gruft br*ingen*| wird – laßt uns a.*uch* leb*en*, d*a*mit. wir ruhig st*er*b*en* k*önnen*! Leb*en*| d*a*ß a.*uch* bei uns.*erem* Grabmale d.*ie* Stim*m*e e*in*es gut*en* H*erzen*s, u.*nd* <R>[152] d*er*| Ruf gut*er* That*en* erschalle, d*a*ß <~~*auf*. uns.*ern* Aschk///~~> w.*enn* uns.*er*| schw*arz*.*er* Sarg einst a.*uch* so hin*au*sgetr.*agen* u.*nd* in s.*einer* Gruft gesegnet| wird, noch in d*er*

[147] Punkt fungiert hier möglicherweise als Abkürzungszeichen und/oder als Satzzeichen.
[148] Alternative Lesart: Lebensmuster.
[149] Möglicherweise verfrühter Ansatz eines Buchstabens, der nicht gestrichen wurde.
[150] Über der vorherigen Streichung ergänzt, jedoch nicht gut lesbar. Möglicherweise ebenfalls zu streichen.
[151] Wegen der Faltung sehr schlecht lesbar; hier sinngemäß und durch Sichtbarkeit von Unterlängen erschlossen.
[152] Hier wurde ein „R“ zu früh angesetzt.

letzt*en* St*un*de uns.*eres* And*en*ken*s*, um uns fr*eun*dsch*a*ftl.*iche*| mitleid.*ende* Thr.*änen* fliess*en*! Laßt uns leb*en*, da*m*it. wir /*nicht*/ ums.*onst*| gelebt hab*en*, uns im Tode noch[153] e*ini*ger gut*en* H*an*dl.*ungen au*s. uns.*erem* Le{b*en*}[154]| erinn*ern*, u.*nd* alsdenn d.*ie* H*an*d des HErr*n* treffe uns, wo es sei,| sag*en* k*önnen*: a.*uch* hier bin ich in /*Got*/tes H*an*d, u.*nd* k*ein*e Plage ruehrt m{ich}[155]| an!| d*en* naeh*e*rn Leb*ens*l.*auf*[156] des V*e*rst.*orbenen* m*ei*ne Z.*uhörer* lese ich *mi*t. d*en* abgefasst*en*| Wort*en* vor,|

[Bl. 245r]

Ruhe also wohl! Seligerblaßte Leiche! Wir woll*en* a.*uch* jetzt, da| traur.*ige* Glock*en* d*er* Beerd.*igung* schall*en*, /*nicht*/ Trauer= s*onde*rn Hof*fnungs*, *Au*ferst.*ehungs*| Lied*er* sing*en*, u.*nd* da wir dich jetzt a*us*[157] d*en*[158] A*ug*en lass*en*, dich in| d.*ie* H*an*d des Allm.*ächtigen* befehl*en*, in d*er* Todte u.*nd* Leb.*ende* si*n*d, u.*nd* bei| dem k*ein*e Gute That, ke*in* gutes Leb*en* unbelohnt bleibt! D*er*| HE.*rr* d*er* dich *au*s. dem Kreise d*er* dein.*en* geriss.*en*, sei e. *in* Mann| d*er* Wittwe, e.*in* Vat*er* d*er* Wais*en*! De*in* Koerp.*er* ruhe sanft u.*nd*| de*in* Geist gen.*ieße* des Lohns d*er* Goettl.*ichen* Gnade! Da rufe er| a.*uch* uns all.*en au*s. s.*einer* sel*igen* Höhe zu, d*aß* a.*uch* wir alle d.*ie* St*imme*| v.*or* d*eine*m Grabe *mi*t. uns neh*men*, so zu leb*en*, w.*ie* wir, wo uns a.*uch*| uns.*er* Ende finde, w*ünsch*e*n* w*erden*, gelebt zu hab*en*!|

Mein Gott, ich bin p|

2. wird a.*uch* d.*ie* Wohlth.*at* /*Got*/tes uns bei Betracht.*ung* e*ine*s unv*er*muth.*eten* Todes sichtb.*ar*| w.*ie* weise u.*nd* väte*r*l.*ich* gütig es war, d*aß* uns d.*ie* Vorseh.*ung* d.*ie* Zuk.*unft* v*er*deckte, d*aß*| er d*en* Aug*en*bl.*ick* uns.*eres* Todes mit still.*em* unrausch*endem* Schritte s*ich* uns annaeh*e*rn läßt| d*aß* wir /*nicht*/ eher st*er*b*en* doerf*en*, ehe wir st*er*b*en*. Uns.*ere* Vorklugh.*eit* m.*eine* Z.*uhörer*, u.*nd* unzeit*ige*| Weish.*eit* beklagt es freil.*ich* oft, d*as* wir so wen.*ig* in d.*ie* Zuk.*unft* vor*au*ssehe*n*,| d*aß* wir so als blinde Schlachtopf*er* uns.*erem* Gerichtspl.*atz mi*t. v*er*b*un*d*enen* Aug*en* zugef.*ührt*| w*er*d*en*. Wu*ess*t*en* wir, w*as* geschaehe u.*nd* k*ün*ft.*ig* geschehe*n* sollte, da ko*e*nnt*en* wir doch diese| u.*nd* jene Vorsicht beweis*en*, diese u.*nd* andre Voranstalt*en* mach*en*, uns z.*ur* V*er*h.*inderung*| zuschick*en*, zu bereit*en*, u.*nd* w*as* d*er*gl.*eichen* weib.*ische* W*ün*sche mehr sind. Als w.*enn* wir /*nicht*/| offenb.*ar* säh*en*, d*aß* e*in*e blasse Vor*au*ssicht, *mi*t. d*er* Ohnmacht v*er*b*un*d*en*, doch dem w*as*| wir vor*au*sseh*en*, /*nicht*/, wen.*ig* nie g*anz* abhelf*en* zu k*önnen*, d*as* gröste El*end*, u.*nd* /*nicht*/ e*in*e| V*er*dopp.*lung* s*onde*rn e*in*e solche V*er*vielfa*elt.igung* des ko$\bar{m}$*en*d*en* Schicks.*als* wa*ere*, d*aß* wir| allemal in jed.*em* Aug*en*bl.*ick* d*er* Furcht weit /*mehr*/ litt*en*, als im Aug*en*bl.*ick* d*er*| Geg*en*w*ar*t selbst! Uns.*er* g*anzes* Leb*en* würde d*urch* solch*en* Ged.*anken*

[153] Beim Ansatz des „n“ wohl ein anderer Buchstabe mit Unterlänge begonnen.
[154] In der Faltung.
[155] Wegen der Faltung nicht erkennbar; sinngemäß ergänzt.
[156] Hinter dem „b“ wurde offenbar ein „l“ angesetzt, das aber in ein „s“ korrigiert wurde.
[157] Ungewöhnliche Abkürzung, optisch dem Kürzel für „/*nichts*/“ ähnlich.
[158] Ungewöhnliche Schreibung, wohl ein anderer Buchstabe zunächst angesetzt.

des Todes s.*einen* Werth u.*nd* Gen*uss*| ver*lieren*: d.*ie* schönste Fr*eu*de <~~wir~~> wuerde s*ich* in uns.*erem* M*un*de v*er*gift*en* u.*nd* v*er*bitt*er*n,| w.*enn* wir ja im Aug*en*bl.*ick* des Genußes zunaechst d*en* Abgr.*und* sa*ehen*, an dess*en*| Rande wir steh*en*, d*as* Schwert seh*en*, d*as* üb*er* p d*as* droh*en*de Gew.*itter*, d*as* s*ich* zus.*ammen*| zieht: es st*ürzt*, es muß ue*ber* uns.*erem* H*au*pt st*ürzen*; wir k*önnen* ih*m* /*nicht*/ entgeh*en*, u.*nd* a.*uch*| /*nicht*/ abhelf*en*: wir müss*en* uns üb*er* d.*ie* Zuk.*unft* qua*elen* u.*nd* doch v*er*gebens qua*elen*| graus.*ames* Geschenk des H*im*mels, e*in*e Vors.*icht* in d*er* Zuk.*unft* /*Got*/tes doch|

[Bl. 245^{v}]

allma*echt*.*ig* zu s.*ein* u.*nd* St*ärke* u.*nd* Mittel zu, demselb*en* abzuhelf*en*.| U*eber*h.*aupt* m.*eine* Z.*uhörer* s*ind* d.*ie* Leid*en* d*er* E*in*bild.*ung*, d*er* Furcht, des Schrecks, der mart*ern*d*en*| Ungew.*issheit* i͂mer qua*elend*er u.*nd* schreck.*en*-*der*[159], als d.*ie* Erduld.*ung* des Uebels selbst. W.*enn*| wir leid*en*, so leid*en* wir geduldig, od*er* sinn*en* so gleich *auf*. Errett.*ung* u.*nd* str*engen*| uns.*ere* Seele z.*ur* Thät.*igkeit* an, u.*nd* denn fühl.*en* wir uns.*ere* Schm*erzen* /*nicht*/ /*mehr*/: denn mischt| s*ich* sogl.*eich* m*it*. dies.*er* Selbstth*aet*.*igkeit* Trost in d*en* Becher des El*end*es, wir leid*en* weni*ger*| hingeg*en* e.*in* ge{j}agtes, gemartertes Gesch.*öpf*, im St*an*de d*er* Furcht, d*er* Bedr.*ückung*| dem alle *Aus*sichten u.*nd* Hoffn.*ungen* b*enommen* s*ind*, ab*er* doch /*nicht*/ d.*ie* Ansicht des Uebels| selbst ben*ommen* ist – dies ist d*as* gequa*elt*.*e* Wes*en* d*er* Schoepf.*ung*[160] Jetzt zu wis*sen*| d*aß* wir d.*ie* Unsr.*igen* z.*um* letzt*en* mal umarm*en*, d.*ie* Z*ei*t z.*um* vor*aus* zu seh*en*, da d.*ie*| Unfa*elle*, d.*ie* Schm*erzen* *auf*. uns w*arten*, u.*nd* niem*and* kann: eb*en* d*as* ist d*a*{s} Schicks.*al* des| Mißeth.*äters*, d*er* s.*eine* Mart*er*st.*unde* weiß, d*er* d.*ie* Pulsschl.*äge* ue*ber*r.*echnet*, d.*ie* er noch zu thu*n*| habe, u.*nd* eb*en* v.*or* dies.*er* Furcht d*en* Lohn s*einer* Miß.*ethat* fuehlet –|

Nein güt.*ige* Vorseh.*ung*, da hast du es beßer gemacht! Uebel, d*enen*| wir /*nicht*/ abhelf*en* k*önnen*, d.*ie* soll.*en* uns a.*uch* /*nicht*/ z.*um* Vor*aus* v*er*gebens mart*er*n: s.*ie* lieg*en*| im Schooß d*er* dunkeln Zuk.*unft* vor ih*nen* hängt d.*ie* Decke, d.*ie* uns.*ere* Aug*en*| /*nicht*/ d*urch*dringt[sic!]! Nur Schritt vor Schr.*itt* soll d.*ie* schw*a*rze Wolke flieh*en*, so| v*iel* als wie wir Licht z.*u* uns.*erem* Leb*ens*wege brauch*en*: d*er* Morg*en* ist Nacht! d*er*| Aug*en*bl.*ick* des Todes ist fall*end*[161] u.*nd* schnell*end*! Wir fu*ehlen* ih*n* /*nicht*/ eher, bis wir| ih*n* fühl*en* u.*nd* denn fu*ehl*.*en* wir ih*n* /*nicht*/ /*mehr*/ <~~W~~> Im Allgem.*einen* soll.*en* wir Anstalt*en*| *auf*. uns.*er* Leb*en* u.*nd* Tod mach*en*; im Allgem.*einen* uns.*er* H*aus* beschick*en*, w*ei*l wir st*er*{b}*en*| müss*en* u.*nd* für d.*ie* Anlage uns.*erer* Seele z.*um* Wohlst.*and* d*er* Ew.*igkeit* sorg*en* – im| Einzeln ab*er* ist d*as* Reich des Leb*ens* u.*nd* Todes fu*er* uns.*ere* A*ugen* sichtb.*ar*| getrennt: <~~///~~> <~~hohe///~~> wir seh*en*

[159] Alternativ: schrecklicher. Aber hierfür fehlt das zu erwartende Abkürzungsbild: „schreckl.“.

[160] Der Punkt fungiert wohl zugleich als Abkürzungs- und Satzzeichen.

[161] In Ansätzen Striche für ein vor das Wort gesetztes „f“ sichtbar, möglicherweise angesetzt, aber für spätere Stelle entschieden.

d*en* Koerp.*er* sink*en* d.*ie* Fla*m̄e*[162] erl.*öschen*, d*en* Puls.*schlag*| stille steh*en* u.*nd* seh*en* /*nichts*/ /*mehr*/: w*er* h.*at* d*er* abscheid*end*e*n*[163] Seele *auf*. ihr.*em* Pfade des| Todes, *auf* ihr.*em* Wege in e*in*e andre Welt nachgesp.*ürt*, w*er* kann ihr nachsp.*üren*| da h.*at* <~~uns~~> es s*ich* e*in*e hoh.*e* H*an*d forbehalt*en* [sic!], uns d*urch* diese Thale[sic!] unw.*issend*| unbewußt hind*urch* zu führ*en*, bis wir, gleichs.*am* als S*äug*l*in*ge in e*in*e andr*e*| Welt gel*ang*e*n*, wo Alles uns so erw*ar*tet[sic!], u.*nd* Alles so *auf*. uns geschickt| ist, w.*ie* in dies.*er*[164] Nur E.*in* Schlag, E.*in* W*in*k d*er* U*eber*f.*ahrt*: de*n̄* rud*er*n, wir| denn wand*er*n p wir w*erd*e*n* geleitet u.*nd* gefu*e*hrt, bis wir uns in| d*er* H*an*d /*Got*/tes wied*er*find*en*. Tröst*en*de V*er*anst.*altung* d*er* /*Göt*/tl.*ichen* Güte! Wir erwach*en*| v.*om* Schlafe: w.*ie* d*en* Träum*end*e*n* wirds uns s.*ein*, u.*nd* uns.*er* erstes Lobl.*ied*| bis hieh*er* h.*at* uns d*er* HE*rr* p Er ist d*er* mich d*urch*s d*un*kle[165] Thal! Mein war nur| w.*ie* kl.*eine* Mu*e*he des St*er*b*en*s, d*a*s u*e*br.*ige* Gesch.*äft* d*er* Entw.*icklung* u.*nd* *Au*swicklung w{ar /*Got*/}tes[166]|

[162] Geminationsstrich rechts oberhalb des Vokals.
[163] Tatsächlich ein Strich zu viel fürs „i“.
[164] Punkt vermutlich auch als Satzzeichen zu nutzen.
[165] Bei dem ersten Buchstaben ist die Tinte kaum sichtbar.
[166] Tintenfleck.

2. Natur und Bibel

‚Morgenröte' – Herders prägnante Metapher

Michael Maurer

Johann Gottfried Herder ist bekannt für sein Drängen auf sinnliche Erkenntnis, auf bildhaftes Denken, Analogien und paralogische Verfahren.[1] Er rechtfertigte die Bedeutung der Bilder verschiedentlich: in Bezug auf die menschliche Kindheit, auf Träume und Krankheitszustände.[2] Seine Vorstellung vom ‚ganzen Menschen' mit der daraus resultierenden Rechtfertigung des Menschen als eines sinnlichen Wesens bewogen ihn, über etwas nachzudenken, was die ‚reine Vernunft' transzendiert. Während traditionelle Rhetorik für Phantasie einen Sonderbereich des Ästhetischen geschaffen hatte, bestand Herders Stil (vor allem in seiner Frühzeit) in einer anspielungsreichen Prosa, die (anknüpfend an Hamann) eine die Phantasie aktivierende Tätigkeit auch innerhalb diskursiven Schreibens zuließ. Daraus resultierte eine blühende Metaphorik, die sich gelegentlich ergebende Sinnpotentiale der Sprache und des Ausdrucks aufgriff, aber auch symbolische Bedeutungskerne zu leitenden Metaphern kristallisierte.

Dem Autor Herder war dieser Umgang mit Sprache sehr bewusst; er reflektierte ihn auch theoretisch, beispielsweise in der Abhandlung *Über Bild, Dichtung und Fabel* (1787). Dort sprach er von der „*Natur des Bilder-dichtenden Verstandes*"[3] und von der sinnlichen Natur des Menschen, die ihn dazu treibe, fortwährend Bilder zu erzeugen: „Unser ganzes Leben ist also gewissermaßen eine *Poetik*: wir sehen nicht, sondern erschaffen uns Bilder."[4] In der Nachfolge von Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier werden die

---

1 IRMSCHER, HANS DIETRICH, Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55 (1981), 64–97.

2 FOLLESA, LAURA, Denkbilder. Analogia e immagini nel pensiero di Johann Gottfried Herder, Milano/Udine 2023. DIES., Analogical Thought, Natural Forms, and Human Type in Johann Gottfried Herder's Work, in: dies./Federico Vercellone (Hg.), Bilddenken und Morphologie. Interdisziplinäre Studien über Form und Bilder im philosophischen und wissenschaftlichen Denken, Berlin/Boston 2021, 37–54. DIES. (Hg.), Il ‚persiero per immagini' e le forme dell'invisibile. Atti del Convengo Internationale, Cagliari 7–9 marzo 2018/ Das 'Denken in Bildern' und die Formen des Unsichtbaren. Akten der Internationalen Tagung, Cagliari 7.–9. März 2018 (Quellen und Forschungen zur Europäischen Kulturgeschichte 5), Frankfurt am Main u.a. 2019.

3 FHA, Bd. 4, 638, Z. 37.

4 A.a.O., 635, Z. 20–22.

„niederen Erkenntnisvermögen“ voll in ihr Recht gesetzt; die leitende Vorstellung vom „ganzen Menschen“ gibt sich mit den logischen Denkvermögen allein nicht zufrieden.[5] Stattdessen betont Herder die hervorbringende (poietische) Kraft der Seele, welche der menschlichen Sinnesausstattung adäquat sei. Damit verankert er das Bilddenken und Bildschaffen anthropologisch; noch vor der Frage, wie man seine Gedanken anderen Menschen mitteilen könne, gehört das Bilden zu den primären Funktionen der Seele. Sekundär bedeutet das freilich auch, dass ein Mensch, um sich anderen verständlich zu machen, Bilder einsetzen könne und müsse, weil nach Herders anthropologischer Grundvorstellung der Mensch kein reines Geistwesen sei.

Diese Rechtfertigung eines von allem Anfang an bilderzeugenden und bildgeprägten Sprechens, das sich an den Gesichtspunkten „Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit“ orientiert,[6] ist für Herders Schriften grundlegend und charakteristisch. Seine Schriften sind freilich oft genau aus diesem Grund auf Unverständnis und Widerspruch gestoßen; Herders Stil gilt allgemein als Rezeptionshindernis.[7] Einerseits ist jedem Leser klar, dass der besondere Stil untrennbar zur Individualität und Originalität Herders gehört, andererseits wirkt er genau deshalb oft „schwierig“.

In der Masse der Forschungen zu Herder findet man nur wenige Arbeiten, die sich explizit mit seiner Metaphorik beschäftigen.[8] Während das Stilphänomen als solches nicht zu übersehen ist, steht doch gerade die alles durchdringende Gegenwart des „*Bilder-dichtenden Verstandes*“ bei Herder einer stringenten Erfassung und Klassifizierung des Metaphorischen entgegen. Möglich scheint jedoch die Herauslösung einzelner Motive, einzelner Bildbereiche, einzelner bildspendender Quellen. Zumal ja nicht jede bildliche Rede von gleichem Gewicht ist. Man kann durchaus gelegentliche, ephemere Formulierungen von weittragender, systematisch eingesetzter Leitmetaphorik unterscheiden.

Eine solche Leitmetaphorik schließt sich an die ‚Morgenröte‘ an, welche schon Mystiker wie Jacob Böhme inspiriert hatte und auch im Pietismus eine

---

5 SCHINGS, HANS-JÜRGEN (Hg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, Stuttgart/Weimar 1994.

6 FHA, Bd. 4, 636, Z. 31; 637, Z. 7; 639, Z. 2.

7 ADLER, HANS, Herders Stil als Rezeptionsbarriere, in: Tilman Borsche (Hg.), Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre, München 2006, 15–31. DERS., Herder’s Style, in: Herder-Companion, 331–350.

8 MOSER, WALTER, Herder’s System of Metaphors in the Ideen, in: Wulf Koepke/Samson B. Knoll (Hg.), Johann Gottfried Herder – Innovator Through the Ages, Bonn 1982, 102–124. GROß, SABINE, Vom „Körper der Seele“ zum „Damm der Affekte“. Zu Johann Gottfried Herders Metaphorik, in: dies./Gerhard Sauder (Hg.), Der frühe und der späte Herder. Kontinuität und/oder Korrektur / Early and Late Herder. Continuity and/or Correction, Heidelberg 2007, 369–389.

Rolle spielte.[9] ‚Morgenröte' ist zunächst eine naturgegebene Realität und sodann auch ein Realsymbol, nämlich zur Bezeichnung des täglich stattfindenden Sonnenaufganges, des Tagesbeginns, also dem Bereich der Natur, der Astronomie zugeordnet. Theologisch bedeutet die Morgenröte ein Hoffnungszeichen, welches mit jedem neu anbrechenden Tag die Schöpfungstat Gottes erneuert sieht. ‚Morgenröte' ist für Herder besonders wichtig als Bestandteil seiner Schöpfungstheologie: Gott schuf nicht nur einmalig das Licht, sondern gleichzeitig mit den Planetenbewegungen einen Mechanismus, der das ‚Immer-Neu' unentwegt realisierte, also das Ewig-Beständige immer wieder aktualisierte. ‚Morgenröte' enthielt für Herder eine Botschaft der Hoffnung, die Ankündigung eines neuen Tages und einer neuen Zeit.

Die Symbolik der Morgenröte entwickelte Herder zunächst in seiner Auslegung der ersten Bücher Mose, mit besonderem Nachdruck in der Bückeburger Schrift *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1773), ausgebaut aber auch in *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83). Nicht zufällig wird eine wichtige Szene von *Über die Seelenwandrung. Drei Gespräche* (1782) in die Morgenstunde verlegt. Herders besondere Stellung in der Theologie der Aufklärung versteht man nicht ohne seine Auseinandersetzung mit dem Deismus und dem Spinozismus,[10] und für solche grundlegenden Positionsbestimmungen bietet die Schöpfungstheologie der Morgenröte eine entscheidende Brücke.

Aber der Sinn der Morgenröte-Symbolik erschöpft sich nicht im Theologischen. Vielmehr hat Herder geschichtlichen Fortschritt immer wieder unter Zuhilfenahme dieser Metapher zu erläutern versucht (vgl. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1773; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784–1787). Auch auf die Französische Revolution von 1789, verstanden als Anbruch einer neuen Zeit, hat er mit ihr reagiert (*Briefe zu Beförderung der Humanität*, 1792–97*; Adrastea*, 1801–1804).

Die Übertragung der Naturmetaphorik mit theologischem Hintergrund auf ein politisches Geschehen hatte jedoch ihre Tücken: Auf die Morgenröte folgt ja das helle Licht des Tages mit Naturnotwendigkeit.[11] Die Verkündigung einer Morgenröte 1789 konnte demnach als Aufruf zur Revolution aufgefasst werden. Auf Knebels Rat hin nahm Herder Abstand davon, in den *Briefen zu Beförderung der Humanität* von der ‚Morgenröte' der Französischen Revolution

---

[9] BÖHME, JACOB, Aurora oder Morgenröte im Aufgang (1612), Freiburg/Breigau 1977. Herder kannte selbstverständlich das Kirchenlied „Morgenglantz der Ewigkeit" mit dem Text von Christian Knorr von Rosenroth (EG 450).

[10] KEßLER, MARTIN, Herder's Theology, in: Herder-Companion, 247–275. Beiträge zur Theologie von Martin Keßler, Christoph Bultmann, Markus Buntfuß und Claas Cordemann in: Herder-Handbuch, 319–385. – Zum religions- und theologiegeschichtlichen Kontext: GERICKE, WOLFGANG, Religion und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 1989. BEUTEL, ALBRECHT, Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006.

[11] Alles mit dem Licht Zusammenhängende gehört bekanntlich zur Leimotivik des Zeitalters der Aufklärung. Vgl. FULDA, DANIEL, „Die Geschichte trägt der Aufklärung die Fackel vor". Eine deutsch-französische Bild-Geschichte, Halle 2017.

zu schwärmen.[12] Und die anschließende Zeitschriftenpublikation, die zunächst *Aurora* betitelt sein sollte, wurde in eine *Adrastea* umgeformt, nach der Göttin der ausgleichenden Gerechtigkeit, worin sich bereits eine Verarbeitung und Deutung des Geschehens der Jahre nach 1789 verbirgt.[13]

Eine Untersuchung der Metapher ‚Morgenröte' bei Herder verbindet theologische, historische und politische Aspekte, indem sie eine der Grundformen seines Denkens, die er früh schon ausgeprägt hatte, durch verschiedene Kontexte und Lebenslagen verfolgt.

Bereits auf autobiographischer Ebene spielt die Morgenröte für Herder eine ganz besondere Rolle. Unvergesslich, wie er etwa in seinem *Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* (1773) seine Ossian-Lektüre auf hoher See schildert und sich damit an ein Leseerlebnis besonderer Art erinnert, indem er sich als „Natur-Leser" inszeniert, als nicht-zerstreuter, hingegebener, vom „Lehnstuhl des Gelehrten" genauso wie vom „weichen Sopha der Gesellschaften" distanzierten Leser: „glauben Sie, da lassen sich Skalden und Barden anders lesen, als neben dem Katheder des Professors":

> wenigstens für mich sinnlichen Menschen haben solche sinnliche Situationen so viel Würckung. Und das Gefühl der Nacht ist noch in mir, da ich auf scheiterndem Schiffe, das kein Sturm und keine Flut mehr bewegte, mit Meer bespült, und mit Mitternachtwind umschauert, Fingal las und Morgen hoffte.[14]

Das Lesen in freier Natur gehört zum Programm einer jungen Generation, die sich emanzipieren möchte von der Studierstube, der Gelehrsamkeit, dem Professoralen des Literaturumganges. Die „Lieder der Wilden" brauchen als Rezeptionsbedingung eine Wiederaussetzung des Lesers in die wilde Natur. Nächtliche Literatur muss bei Nacht gelesen werden, dem Meer und dem Sturm ausgesetzt. Mit dem Warten auf den Morgen verbindet sich Hoffnung, nämlich die Verheißung eines neuen Tages.

Dass Morgen, Jugend und Zukunftshoffnung eng zusammengehören, erfährt man auch bei seiner Schilderung der Lesesituation der Schriften Winckelmanns:

> Die Ausgabe seiner Schriften traf wie auf einen schönen Zeitpunkt der Literatur Deutschlands, so auch auf einen schönen und freien Zeitraum meines Lebens. Ich las sie mit der jugendlichen Empfindung eines heitern Morgens, wie den Brief einer Braut von fernher, aus einer verlebten glücklichen Zeit, aus einem glücklichen Himmelsstriche.[15]

Der Morgen als bloße Tageszeit lässt hier sogleich den epochalen Morgen, den Neueinsatz einer großen Literaturentwicklung in Deutschland, erahnen. Das

---

[12] Vgl. die Ausführungen zur Entstehungsgeschichte von Günter Arnold in FHA, Bd. 7, 809–812 und die ausgeschiedenen Briefe FHA, Bd. 7, 761–806.

[13] FHA, Bd. 10, 947–961.

[14] FHA, Bd. 2, 456, Z. 30–457, Z. 30.

[15] FHA, Bd. 2, 632, Z. 29–633, Z. 1.

Buch ermöglicht Fern-Erotik, das doppelte „Glücklich", für die Epochenbestimmung und für die Raumordnungskoordinate, charakterisiert die „Empfindung eines heitern Morgens". Mit Winckelmanns Schriften, meint Herder, hebt ein Neues, Hoffnungsvolles an. Sie führen zurück zum Ursprung, zu den Griechen.

In seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) spürt Herder in intuitiver Weise dem Ursprung des Sprechens nach und versucht, indem er sich Worte und Begriffe auf der Zunge zergehen lässt, deren Wesen zu schmecken: „Wenn wir im Wort *Morgenröte* etwa das Schöne, Glänzende, Frische, dunkel hören: so fühlt der harrende Wandrer in Orient auch in der Wurzel des Worts den ersten, schnellen, erfreulichen Lichtstrahl, den unser einer vielleicht nie gesehen, wenigstens nie mit dem Gefühl gefühlet."[16]

Dieser sinnliche Umgang mit dem Wort verweist auf eine objektive Komponente der Entwicklung des menschlichen Geschlechts, wird aber auch durch eine subjektive mitbestimmt. Die vorgefundene Sprache muss angeeignet werden, erlebt.

> Die Worte der Kindheit – diese unsre frühen Gespielen in der Morgenröte des Lebens! Mit denen sich unsre ganze Seele zusammen bildete – wenn werden wir sie verkennen? Unsre Muttersprache war ja zugleich die erste Welt, die wir sahen, die ersten Empfindungen, die wir fühlten, die erste Würksamkeit und Freude, die wir genossen![17]

„Kindheit" wird hier gleichgesetzt mit „Morgenröte des Lebens". Herder ist einer der frühen Philosophen, welche aus der anthropologischen Einsicht in die Entwicklungstendenz, Bildungsfähigkeit und Plastizität des Menschen entscheidende Einsichten schöpfen. ‚Morgenröte' enthält für ihn auch die hoffnungsvolle Ankündigung eines erfüllten Lebens.

In der Vorrede zu *Vom Geist der ebräischen Poesie* (1782/83) wendet er sich speziell an junge Leser und argumentiert mit der Analogie von Phylogenese und Ontogenese: „Von der Kindheit und Jugend des menschlichen Geschlechts läßt sich mit Kindern, mit Jugendlichen am besten sprechen; Zeiten vor dem mosaischen Knechtsdienst fühlen die am besten, die noch kein Joch der Regeln erdrückt hat, denen die Morgenröte der Welt Morgenröte der Seele sein soll."[18]

Im zweiten Gespräch dieses Werkes führt er die Gesprächspartner Eutyphron und Alciphron in eine breit ausgemalte Situation der Morgenröte, die ihre Erkenntnis der Wahrheit in dieser Natursituation anleiten soll. Als zusätzliche Komponente tritt hier die begriffliche Trennung von Morgenröte und Tageslicht hinzu:

---

[16] FHA, Bd. 1, 751, Z. 28–32.
[17] A.a.O., 787, Z. 18–25.
[18] FHA, Bd. 5, 669, Z. 21–26.

Die ältesten Völker trennten das Licht der Morgenröte vom Sonnenlicht, und hieltens für ein unerschaffnes Wesen, für einen Glanz, der vom Thron Jehovas herschimmre, aber zurückgenommen werde, sobald die irdische Sonne erwacht. Sie ist der Statthalter der Gottheit, nachdem sich Jehova selbst verborgen.[19]

Morgenröte ist also nicht nur die hoffnungsvolle Ankündigung eines neuen Tages, des kommenden Lichtes, sondern zusätzlich noch etwas Eigenes, für sich Bestehendes: „der Blick Gottes auf eine zu erneuernde Erde: um sie schwebte die Herrlichkeit des Herrn".[20]

Im *Journal meiner Reise im Jahr 1769* hat er an einer Stelle die gesamte Phase der Kindheit eines Menschen als „langen tiefen Traum der Morgenröte" bezeichnet.[21] Bei solcher Einbindung wird die Morgenröte ins Hoffnungsvolle umgedeutet; sie ist nicht mehr einfach Ergebnis der Planetenmechanik und ein wiederkehrendes Stadium im geregelten Wechsel von Hell und Dunkel, Dunkel und Hell, sondern ein Anfang, eine für das ganze folgende Leben formative Phase: „Jeder Mensch wird finden, daß seine später verarbeiteten Gedanken immer von solchen Eindrücken, Visionen, Gefühlen, Sensationen, Phänomenen herrühren, die aber oft schwer zu suchen sind."[22]

In diesem Sinne kann Herder auch den Bildbereich ‚Morgenröte' eng zusammenführen mit der Metapher vom Samenkorn. Bei seinem Lehrplanentwurf kommentiert er seine eigenen Stichworte: „zu allem die Samenkörner, zu allem die Morgenröte zu einem glücklichen Tage".[23]

Weil der Mensch ein Sprachwesen ist, zehrt er zeitlebens von den Lauten seiner Kindheit, von den Liedern seiner Ammen („Wärterinnen"), die Herder einmal an anderer Stelle, in der Schulrede *Über den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen* (1764), „unsre erste Lehrer der Logik" genannt hat.[24] Mit der Muttermilch saugt er die Muttersprache ein. Die Laute seiner Kindheit umgeben ihn lebenslang. Sie strukturieren seine Logik, verleihen aber auch allen sprachlichen Äußerungen, die ihn seine Kindheitssituation assoziieren lassen, eine besondere Anmutungsqualität.

In seinen Gesprächen *Über die Seelenwandrung* (1782) hat Herder seine Diskutanten nicht nur in Für und Wider argumentieren lassen (was an dieser Stelle nicht inhaltlich dargestellt werden kann), sondern auch die äußeren Umstände der Gesprächssituation mehrfach zur Sprache gebracht. Diese Situierung des Philosophierens, sein ‚Sitz im Leben' (Hermann Gunkel), arbeitet mehrfach mit der Dialektik von Nacht und Morgen, von Dunkel und Licht. Dabei ist

[19] FHA, Bd. 5, 696, Z. 17–23.
[20] A.a.O., 695, Z. 27–29.
[21] FHA, Bd. 9/2, 121, Z. 11.
[22] Ebd., Z. 6–10.
[23] FHA, Bd. 9/2, 48, Z. 17f.
[24] FHA, Bd. 1, 27, Z. 21f.

freilich bemerkenswert, dass *beiden* Stadien Positives zugeschrieben wird: Nacht ist nicht etwa eine furchterregende Finsternis, welche die Sicht einschränkt und deshalb Gefahr birgt; Nacht ist vielmehr eine Zeit der Stille, in der „die hohe Harmonie der Sterne" zu einer Versöhnung aller Gegensätze führen kann.[25] Die Denkenden und um Wahrheit Ringenden umarmen sich bei Einbruch der Nacht, weil sie sich in einem überwölbenden Ganzen, unter dem Sternenhimmel, aufgehoben fühlen. Die Position der Individuen im All, ihre Unterstellung unter eine höhere Ordnung, wird ihnen gerade in der Nacht deutlicher als im trennenden Licht des Tages. Aber zufällig begegnen sich die Streitenden bei einem Morgenspaziergang wieder:

> auf welchem sie oft in den Strahlen der aufgehenden Sonne ihre Seelen rein zu waschen sich bestrebten. Noch waren beide in die Stille verhüllt, die Dämmerung und das Erwachen vom Schlaf mit sich führet: eine heilige Stille, aus der die Morgenröte nur sanft und allmählich wecket. Sie störten sich darin nicht. Die Morgenröte vor ihnen, und um sie her das fröhliche Chor aller erwachenden Wesen, saßen sie eine Zeitlang stumm da; bis endlich, nach Aufgang der Sonne, da die Szene gewühlvoller wurde.[26]

Die Morgenröte trennt hier Nacht und Tag; sie beginnt mit einer „heiligen Stille", die noch die Nacht, den Schlaf und die Träume enthält, und führt über das Gewahrwerden der übrigen „erwachenden Wesen" in das Gewühl des Tages und den neu aufbrechenden Streit der Meinungen.

Die entscheidenden Stellen für Herders Verständnis der Morgenröte finden sich in seinen Schriften zum Alten Testament, zur Genesis, vor allem in der Bückeburger Schrift *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts.* Hier bezieht sich Herder noch einmal auf seine Seereise und das Grauen der Nacht: „Wer jemals auf dem wüsten Weltmeer mit Nacht und Todesfurcht umhüllet auf Morgenröte gehofft, wird diese Szene gefühlt haben"[27] – gemeint ist das Chaos, das Tohuwabohu vor der Erschaffung der Erde. Es entspricht morgenländischer Darstellungsweise, die Wahrheit in Bildern auszudrücken; es gilt nur, im Wust der Bilder das Wesentliche herauszufinden: „*Laß zuerst*, mein Leser, *alles Außerwesentliche* z. E. Tagwerke, Segen, Benennung, Ausmalung *aus: rücke die simplen nackten Bilder selbst*, wie sie folgen, *näher zusammen,* was siehest du? Nichts mehr und nichts minder als – *Gemälde der Morgenröte, Bild des werdenden Tages* – siehe da! der ganze Aufschluß!"[28] Als Interpret der Heiligen Schrift sieht sich Herder in pädagogischer Funktion, als Mentor eines Heranwachsenden: „Komm' hinaus, Jüngling, aufs freie Feld und merke.

[25] FHA Bd. 4, 455, Z. 3f.
[26] Ebd., Z. 21–30.
[27] FHA Bd. 5, 203, Z. 5–7.
[28] A.a.O., 239, Z. 28–33.

Die älteste herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Tatsache, großes Werk Gottes in der Natur.“[29]

Der Interpret gönnt sich mehrere Seiten Text für die Auslegung dieses Kerngedankens. Die Erfahrung des Morgens, meint er, bedarf der Situation des freien Feldes; Stadtmenschen haben vielleicht nie einen Morgen gesehen. Das Naturerlebnis bedeutet „Entzückung“, ein „unnennbares Morgengefühl“. Morgenröte erlebt der Jüngling auf dem freien Feld prozessual, in Teilvorgänge aufgelöst:

„Siehest du jene stille Glorie! jene sanfte Augenwimper der Morgenröte, wie sie jeden Augenblick weiter hinaufschimmert, jeden Augenblick die Wolken um sich her anders wandelt – welche Farben! welch lachender Glanz! Wer, der den Pinsel hineintauchte? – und wie stille! das Auge bleibt ruhen auf der zarten Stelle – *sanftes Angesicht der Gottheit!* Offenbarung, Erscheinung!“[30]

Um noch überzeugender zu sein, verweist er darauf, dass auch „alle Naturvölker, die wir Wilde nennen“, diese feierliche Morgenstunde so empfunden hätten, und scheut sich nicht, die Frage anzuknüpfen, ob nicht selbst die Tiere das so empfänden.[31] Herder malt in der Folge den Farbwandel der Morgendämmerung wortreich aus, „die *schwimmende Luftläuterung* vom tiefsten Grau, zur schönsten, lachendsten *Glanzesbläue*!“[32] Der Autor bemüht an dieser Stelle den ganzen rhetorischen Apparat der Tradition, auch Aurora und Zephyr fehlen nicht, um sein Morgengemälde zu vollenden. Ausrufe wie „Pracht! Hoheit!“[33] erinnern an das hebräische Motiv *Kabod*, die im übernatürlichen Glanz erscheinende Herrlichkeit Gottes.[34] Herder schlägt die Brücke von der objektiven Erscheinung zur subjektiven Empfindung: „Auch der Verfasser, ders schrieb, konnte sein εποιησε [er schuf] sagen! Aber er war nicht der Verfasser! ihm erschiens! ihm wards offenbart! Lebt und webt dort jeden Morgen! – *herrlichste, älteste, simpelste Offenbarung Gottes*!“[35]

Der folgende Abschnitt der Schrift trägt den Titel „Unterricht unter der Morgenröte“.[36] In ihm wird näher ausgelegt, dass der Wechsel von Tag und Nacht, das Anbrechen eines Neuen in der Phase der Morgenröte, eine Offenbarung Gottes in der Natur und durch die Natur sei. Herder reibt sich an den Physikotheologen, welche ins Einzelne gehen, und verweist auf die große Evidenz

---

[29] FHA, Bd. 5, 239, Z. 35–37.
[30] A.a.O., 241, Z. 10–16.
[31] A.a.O., 241, Z. 25–27.
[32] A.a.O., 242, Z. 13f.
[33] A.a.O., 244, Z. 3.
[34] BALTHASAR, HANS URS VON, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961. HOEPS, REINHARD, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes – Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik, Würzburg 1989.
[35] FHA, Bd. 5, 244, Z. 3–7.
[36] A.a.O., 246, Z. 2.

des Buches der Natur. In dreifacher, feierlicher Apostrophe, die jeweils mit „*Aufgehende Morgenröte!*" anhebt, erkennt er die „Lehrmethode Gottes" und erläutert sie wie folgt: zuerst die planetarische Sukzession, das Aufeinanderfolgen der Geschehensaugenblicke, dann die subjektive Wendung auf das Erwachen eines Menschen aus dem Schlaf, schließlich die tägliche Wiederholung der Lektion.[37] „Es täte mir leid, wenn man dies Bild nur als Bild nähme. Nach aller Natur unsrer Sinnlichkeit müßte sich das Auge mit der Seele dem Unterricht Gottes *also öffnen*!"[38] Das heißt, interpretiert: Weil Gott den Menschen als sinnliches Wesen geschaffen hat, musste er ihn auch auf dem Weg über die Sinne belehren. Gleichzeitig gehört der ‚ganze Mensch' zu den Grundvorstellungen Herders: Es gibt also keine Schranke zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen; indem sich das Auge öffnet, öffnet sich auch die Seele. Gott spricht zum Menschen in einer Sprache, die er verstehen kann.[39] Die Aufklärung bringt eine „Philosophie des *Anschauens*, der *Evidenz*, des *Zeichens*, der *Erfahrung*".[40]

‚Morgen' ist für Herder eine Himmelsrichtung (Orient), aber auch eine Epochenmarkierung. Seine Suche und Sehnsucht nach Ursprung lässt ihn die Geschichte des Menschengeschlechtes immer wieder periodisieren nach positiv verstandenen Anfangszuständen und dekadenten Spätzuständen. ‚Morgen' bedeutet dann: früher, ursprünglicher. In seiner geschichtsphilosophischen Frühschrift, der Bückeburger Rhapsodie *Auch eine Geschichte der Philosophie zur Bildung der Menschheit*, steht ‚Morgen' für „Renaissance", für „Anbruch der Neuzeit": „lange ewige Nacht klärte sich in *Morgen* auf: es ward *Reformation*, *Wiedergeburt* der Künste, Wissenschaften, Sitten!"[41] Dass das hier in einem polemischen Zusammenhang steht, als Angriff auf die *communis opinio* der Aufklärer, ändert nichts an der Denkform. Auf das ‚finstere Mittelalter'[42] folgt die Aufklärung der Neuzeit wie auf die Nacht der Morgen. Zur Epochenmarkierung dient die Doppelung von Renaissance und Reformation. Und beide werden als Vorboten der eigenen Zeit, der Aufklärungsepoche, gesehen.

Im selben Sinne, aber in anderer Spezifik kommentiert Herder die Entwicklung der Geschichte Russlands, in der Peter dem Großen eine herausgehobene Rolle zugeschrieben wird: „Peter der große bleibt immer Schöpfer, der die

---

37 FHA, Bd. 5, 248, Z. 14, 21, 30.

38 A.a.O., 250, Z. 27–29.

39 MAURER, MICHAEL, Ganz Ohr. Zu Herders Theorie der Sinne als Grundlegung jeder Anthropologie, in: HY 10 (2010), 57–72.

40 FHA, Bd. 5, 250, Z. 36f.

41 FHA, Bd. 4, 56, Z. 31–33.

42 RAEDTS, PETER, Die Entdeckung des Mittelalters. Geschichte einer Illusion, Darmstadt 2016.

Morgenröte und einen möglichen Tag schuf; der Mittag bleibt noch aufgehoben und das große Werk ‚Kultur einer Nation zur Vollkommenheit!'"[43]

Die wahre normative Frühzeit des Menschengeschlechts ging freilich noch lange voraus. Auf die erste Blüte im Morgenland folgte die hohe Zeit der Griechen: „was weiter [zurück] liegt, ist dem Gesichte des [18.] Jahrhunderts vielleicht zu tief, zu kindisch; aber sie in der rechten Morgenröte der Weltbegebenheiten, was haben sie auf all' ihre *Nachzeit* gewürkt!"[44] Es folgt ein graecophiler Hymnus auf „die *schönste Blüte* des *menschlichen Geistes*", auf Kunst und Wissenschaften, Freiheitsgefühl und Sprachkunst der alten Griechen. Ihre Kultur bedeutete die „rechte Morgenröte der Weltbegebenheiten", das Jünglingsalter der Menschheit, von der diese seitdem zehrt und an dem sie sich noch in der späten Erinnerung erfreut.[45]

Ein spezieller Aspekt beim kulturmorphologischen Einsatz der Herder'schen Metaphorik besteht in der Reihenbildung, die Herder auch in der Schrift *Vom Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften* (1781) vorgenommen hat: „Wie die Morgenröte vor der Sonne vorhergeht, und Frühling und Saat vor der Ernte hergehen müssen: *so die schönen vor den höhern Wissenschaften*".[46] Für Herder ist das eine anthropologische Gesetzmäßigkeit, dass sich zunächst Dichtung, Musik und bildende Kunst bei einem Volk entwickeln müssen, dann erst die abstrakten Wissenschaften nachfolgen können. Diesen Strukturgedanken plausibilisiert er doppelt durch die logische Folge von Saat und Ernte sowie von Morgenröte und Sonnenschein, also voller Helligkeit. Die Beobachtung der Naturphänomene dient der Ordnungsstiftung. ‚Morgenröte' ist der Zustand der Ankündigung, Hoffnung, Erwartung auf die volle Aufklärung, auf eine weitergehende Entfaltung der Menschheit.

Das große Ereignis der politischen Welt, die Französische Revolution von 1789, wurde im Kreise Herders konsequenterweise als ‚Morgenröte' begrüßt, als Verheißung einer besseren Zeit.[47] Zum allgemein demokratisch und republikanisch, am Idealbild des alten Griechenlands orientierten Denken Herders kam spezieller noch eine persönliche Frustrationserfahrung durch den damals grassierenden fürstlichen Absolutismus hinzu. Herder lebte vor dem Hintergrund ländlicher Erfahrungen in Mohrungen, aber auch städtischer in

---

43 FHA, Bd. 9/2, 21, Z. 32–36.

44 FHA, Bd. 4, 85, Z. 16–19.

45 A.a.O., 85, Z. 18–20.

46 A.a.O., 223, Z. 3–5.

47 ARNOLD, GÜNTER, Die Wiederspiegelung der Französischen Revolution in Herders Korrespondenz, in: Impulse. Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik, Folge 3, Berlin/Weimar 1981, 41–89. MAURER, MICHAEL, Aufklärung und Anglophilie in Deutschland, Göttingen/Zürich 1987 (Herder und die Französische Revolution: 356–362).

Königsberg und Riga. Seine hochfliegenden Pläne beim Abschied aus dieser Welt sind getragen von bürgerschaftlichem Engagement im Rahmen eines aufgeklärten Absolutismus, wie er ihn unter den deutschsprechenden Führungsschichten im russischen Livland unter Katharina II. erlebt hatte. Die negativen Seiten kleinstaatlicher Herrschaft musste er unter seinen zeitweiligen Arbeitgebern, dem Fürstbischof von Lübeck und dem Grafen Friedrich Ernst Wilhelm zu Schaumburg-Lippe erfahren. Auch das Herzogtum Sachsen-Weimar bot bei allem großzügigen Mäzenatentum und liberalen Geist Carl Augusts genügend Anstoß und Hemmung. 1789 begrüßte Herder die Nachrichten aus dem revolutionären Frankreich zunächst, wenn er auch glaubte, den beunruhigenden Geschehnissen von einem ruhigen Ufer aus zusehen zu können. Ein Umdenken setzte erst mit der Hinrichtung König Ludwigs XVI. im Januar 1793 ein.

Aber auch vor diesem Datum galt es schon, Vorsicht walten zu lassen. Herzog Carl August wie auch sein Minister Goethe reagierten ausgesprochen empfindlich hinsichtlich politischer Stimmungen,[48] und es galt auch aufgrund der kirchlichen Spitzenstellung des Hofpredigers und Superintendenten, sich bei Äußerungen Dritten gegenüber nicht gehen zu lassen. Im Briefwechsel mit Freunden wird deutlich, dass Caroline Herder eher geneigt war, Enthusiasmus zu zeigen, ihr Gatte aber eher zur Vorsicht riet. Caroline schrieb am 11. November 1792 in einem Brief an die Jacobis u.a.: „Die Sonne der Freiheit geht auf, das ist gewiß, und daß dies nicht allein das Geschäft der Franken, sondern der Zeit ist […]". Sie bedient sich modifiziert der Metapher der Morgenröte, indem sie anfügt: „In Deutschland werden wir noch eine Weile im Finstern sitzen, doch erhebt sich der Morgenwind hie und da in Stimmen."[49] Herder fügte diesem Brief zwar abschwächende Bemerkungen hinzu, aber doch auch eine Art von Bestätigung: „Gottlob, daß eine höhere Haushaltung der Dinge gewiß und allenthalben im Spiel ist; sie bringt mit einem bloßen quos ego – aus Stürmen Ruhe hervor, und aus der Nacht den Morgen."[50] Dieser Verweis bedient sich herkömmlicher Frömmigkeitssprache, indem er die göttliche Vorsehung ins Spiel bringt, aber nichtsdestoweniger kann er auch so verstanden werden, als sei die Revolution Ergebnis einer historischen Gesetzmäßigkeit. Wenn die Vorsehung aus Stürmen Ruhe hervorbringen kann, bleibt am Ende doch das hoffnungsvolle Bild des Morgens übrig: Die Nacht ist vergangen, eine neue Zeit bricht an.

Als sich Herder 1799 mit dem Projekt einer neuen Zeitschrift trug, welche das 18. Jahrhundert resümieren und einen Ausblick auf das 19. geben sollte, kündigte er diese unter dem Titel *Aurora* an.[51] Er erläuterte dies damit, dass in

[48] Vgl. Goethes Abrechnungsbrief an Caroline Herder: Goethe WA IV, Bd. 10, 318–323.

[49] DA, Bd. 6, 290, Z. 15–20.

[50] A.a.O., 291, Z. 68–71.

[51] Zur Entstehung vgl. Günter Arnold in FHA, Bd. 10, 965–967.

den entscheidenden, aber auch verworrenen und bedrückenden Weltbegebenheiten am Ende des Aufklärungsjahrhunderts „in deren trüben Dämmerung aber jeder Wohlgesinnte eine *Aurora* der Zukunft hoffet und wünschet". „Dem Wandrer in der Nacht ist der erste Strahl der Morgenröte ein Bote der Hoffnung, ein angenehmer Gefährte. Den Griechen war *Eos* (die Morgenröte) eine freundliche Himmelstochter; mit Rosenfingern hebt sie den Schleier der Nacht auf und verjagt Schrecken und Träume. Sie verkündiget und gibt Licht; sie erweckt und belebet."[52] Er verweist auf die künstlerischen Gestaltungen der Morgenröte durch Guercino und Guido Reni[53] und schließt seine hoffnungsvolle und fortschrittszugewandte Ankündigung mit dem Satz: „Der Titel unsrer Zeitschrift *verkündigt* nur den Tag; wenn er da ist, verbirgt sich Aurora in den Strahlen der Sonne, in ihnen gerne verschwindend."[54]

In enger Zusammenstellung von ‚Morgenröte' und ‚Aufklärung' wird Aurora zur Ankündigung des vollen Lichtes, zur Überwindung „nächtlich trüber Gedanken": „Deine nächtlich trübe Gedanken aufzuhellen, trete ich vor Dich, sagte die Erscheinung, und stand vor mir im Glanz der Aurora; (es war ein milder Glanz, ihr Blick war erquickend und tröstend.) Dunkelheit ist die Mutter der Furcht; Dämmerung die Mutter des Irrtums."[55] Man fühlt sich erinnert an Kants Präzisierung der Frage „Was ist Aufklärung?", die auf die Nachfrage das Prozessuale betont: Wir leben zwar nicht in einem aufgeklärten Jahrhundert, wohl aber in einem Jahrhundert zunehmender Aufklärung.[56] So auch Herder. Dunkelheit muss weichen, Dämmerung muss überwunden werden, aber vor dem völligen Licht des Tages ereignet sich die Morgenröte als hoffnungsvolle Ankündigung besserer Zeiten. „Die Sonne geht auf": „Sie gab mir Schimmer, und gibt mir, vielleicht schon morgen, erfreuliches Licht."[57]

Es gelingt Herder, die simple Prozessualität aufzuheben, indem er ein Traumgesicht anfügt, in dem er um die Mitternacht eine rötliche Aurora gesehen haben will – als Schreckensbild, als Gewaltausbruch aufgrund eines Streites der Meinungen „über *Religion, Staatsverfassung* und über *Stände*, ja über den *gesamten Zustand der Menschheit*".[58] Im Traumgesicht kann er die beängstigenden aktuellen Schwierigkeiten der Zeit artikulieren und doch die beruhigende, ausgleichende Funktion der Aurora in Szene setzen: „Aber da kommt die Sonne und weckt alles, was lebet, zur Munterkeit und zum Fleiß auf; ich berge mich und verschwebe im letzten Streif der purpurnen Wolke."[59]

---

52 FHA, Bd. 10, 949, Z. 16–26.
53 Abbildungen FHA, Bd. 10 nach 1056.
54 FHA, Bd. 10, 951, Z. 17–19.
55 A.a.O., 952, Z. 4–8.
56 KANT, IMMANUEL, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: DERS., Werke in 10 Bdn. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1981, 51–61.
57 FHA, Bd. 10, 955, Z. 7–11.
58 Ebd., Z. 30–32.
59 A.a.O., 961, Z. 19–22.

Gleichwohl musste Herder fürchten, in den hitzigen Kontroversen der Zeit zwischen die Fronten zu geraten. Der Widerspruch ließ sich nicht auflösen, eine Diagnose der Zeit zu liefern, ohne die „*politische* Orakel- und Zaubertracht“,[60] die er in der ersten Ankündigung explizit hatte ausschließen wollen. Am 7. Oktober 1799 schrieb Herder an den Verleger Hartknoch, es sei „noch die tiefste Nacht oder wenigstens die graue Dämmerung mit dem scharfen Winde, der vor der Morgenröte vorhergeht. Man weiß in der größten Verwirrung der Zeiten nicht, was man schreiben soll, u. kann keine Zeile sicher schreiben“.[61]

Die inhaltlichen und konzeptionellen Schwierigkeiten mündeten in die Entscheidung, für die geplante Zeitschrift, die ab 1801 tatsächlich erschien, den Titel *Aurora* fallenzulassen und ihn durch *Adrastea* zu ersetzen. Es scheint zu kurz gegriffen, dies auf publikationstechnische Einwände zurückzuführen: Knebel hatte auf die Ankündigung einer anderen Zeitschrift mit dem Titel *Aurora. Deutschlands Töchtern geweiht* hingewiesen.[62] Entscheidend war sicher Herders veränderte Wahrnehmung der Zeiterscheinungen, die zu einer modifizierten Konzeption führen musste. Die hoffnungsvolle Aurora war gestorben, als das alte Reich zerbrach und die Heere der Französischen Revolution auf Deutschland ausgriffen. Nun drängte sich der Gedanke der ausgleichenden Gerechtigkeit in den Vordergrund, der Nemesis-Adrastea.[63]

Zum Schluss gilt es, den logischen Status des Ausdrucks ‚Morgenröte' in den Blick zu nehmen, wie Hans Blumenberg *Paradigmen zu einer Metaphorologie* geliefert hat.[64] ‚Morgenröte' ist eine jedermann zugängliche Naturerscheinung, damit aber auch ein universales Bild, das sich schon in ältesten literarischen Zeugnissen findet, worauf Herder ja selber hingewiesen hat. Eigenen Rang und eigene Kraft hat die Morgenröte in den Schriften der Genesis und in der Mythologie der Griechen (um nur diese beiden für Herder wichtigen literarischen Überlieferungen anzuführen).

Selbstverständlich findet sich die Morgenröte auch in neuerer Literatur, für Herder wichtig waren etwa die Eingangspassagen von Salomon Gessners *Der Tod Abels* oder die von ihm in den *Humanitätsbriefen* zur Gänze zitierte Ode Klopstocks *Der jetzige Krieg*.[65] Er hat das Bild auch in seiner eigenen Dichtung

[60] A.a.O., 950, Z. 7f.

[61] DA, Bd. 8, 89, Z. 8–11.

[62] Vgl. Arnold in FHA, Bd. 10, 967.

[63] MAURER, MICHAEL, Ausgleichende Gerechtigkeit. Zur Adrastea-Konzeption Johann Gottfried Herders, in: Laura Follesa (Hg.), Herders ‚Adrastea'. Villa-Vigoni-Tagung 24.–27.11.2019, Loveno di Menaggio 2023, 15–32 (E-Book).

[64] BLUMENBERG, HANS, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1981. Ders., Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt am Main 1998.

[65] FHA, Bd. 7, 101–103.

gebraucht, etwa im Langgedicht *Die Schöpfung. Ein Morgengesang*.[66] Aber charakteristisch ist für Herder eigentlich der Ausbau eines literarischen Bildes zu einer tragenden, inhaltsschwangeren Metapher. Man muss den schöpfungstheologischen Hintergrund präsent haben, wenn Herder seine Gespräche in Morgenszenarien verlegt. Man muss den göttlich-menschlichen Hiatus von ‚Morgenröte' zu ‚Licht' bedenken. Man muss die Analogie von Kindheit des Menschen und Kindheit der Menschheit in den Blick nehmen, die einen geschichtsdeutenden Horizont aufreißt und die Epochenanfänge der Griechen und der Renaissance/Reformation in ein neues Licht taucht. Herder denkt in Bildern von polyvalentem Status: Er kann Eos/Aurora als Personifikation auftreten lassen wie in einer Allegorie, zur Illustration die künstlerischen Gestaltungen aufrufen und gleichzeitig in enigmatischer Weise Politisches andeuten, das nicht direkt ausgesprochen werden soll. ‚Morgenröte' ist eine im Wortsinn ‚prägnante' Metapher.

[66] FHA, Bd. 3, 805–815.

Herders theologische Anthropologie

in den Schriften zur Bibel und in den Predigten der Bückeburger Zeit

Gianluca Paolucci

Im Mai 1774 schrieb Herder an Hamann, er lebte in Bückeburg „in einem Kanaan zwischen Stein u. Felsen, abgesondert von der ganzen Welt u. also auch vom guten Geschmack“[1], und somit an einem Ort und in einer geistigen Situation, die eine neue spirituelle Haltung und einen Revisionsprozess seiner vorigen intellektuellen Positionen begünstigte. Schon 1772 hatte Herder Merck gestanden, er habe sich in Bückeburg aus einem „Theologische[n] Libertin […] fast in einen Mystischen Begeisterer“[2] verwandelt. Trotz des negativen Urteils der frühen Herder-Forschung, die diese Aussagen des Autors als Zeugnisse einer „Regression“[3] oder „Befangenheit in mystischer Gläubigkeit“[4] deutete, erwiesen sich die Isolation in Bückeburg sowie die damit verbundene Infragestellung der anthropologischen Grundlagen der Aufklärung als durchaus produktiv. Denn Herders philosophisches, theologisches und literarisches Profil definierte sich gerade in Bückeburg[5]. Auch sein Schreibstil[6] ebenso wie der seiner Predigten gewannen an Kraft. In den Werken jener Jahre entstand die innovative Prosa des Sturm und Drang sowie Herders eigentümliche Anthropologie, die seine ästhetisch-literarischen (die Aufsätze über Shakespeare und Ossian, die ersten zwei Fassungen von *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*), historischen (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*), linguistischen (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) und theologischen Studien prägte.

---

1 Herder an Johann Georg Hamann, Mai 1774, DA, Bd. 3, Nr. 75, 83, Z. 13–14.

2 Herder an Johann Heinrich Merck, Oktober 1772, DA, Bd. 2, Nr. 122, 244, Z. 35–36.

3 ADLER, EMIL, Herder und die deutsche Aufklärung, Wien/Frankfurt am Main/Zürich 1968, 131.

4 HAYM, Herder [1880/1885], Bd. 1, 286. In Italien folgte Nicolao Merker der Interpretationslinie Hayms und Adlers. Vgl. MERKER, NICOLAO, L’Illuminismo tedesco. Età di Lessing, Bari 1974, 310.

5 Vgl. KRUMWIEDE, HANS-WALTER, Herder in Bückeburg. Die europäische Bedeutung seines Werks 1771–1776, in: BBG [1] 1971, 1–16 und MÖLLER, MICHAEL, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Das Menschenbild Johann Gottfried Herders im Kontext von Theologie und Philosophie der Aufklärung, Frankfurt am Main u.a. 1998.

6 Vgl. ADLER, HANS, Herder’s Style, in: Herder-Companion, 331–350.

In Bückeburg gewann vor allem Herders theologisches Denken an Gestalt[7], dessen Ansatz sich so sehr von dem Panorama der Theologie der Zeit unterschied, welche bekanntlich durch die Durchsetzung der Neologie und des Rationalismus geprägt war[8]. Herder scheint in Bückeburg tief über die Besonderheit der religiösen Erfahrung nachgedacht zu haben. Es war vielleicht ein Versuch, seine eigene Entscheidung, Pastor zu werden, vor seinen Kollegen zu rechtfertigen, insbesondere nach dem Scheitern des Plans, eine akademische Karriere in Göttingen zu verfolgen[9]. Im neuen Kontext von Bückeburg begann Herder, eine klare Position gegen die zeitgenössischen Versuche der Neologie, Theologie und Philosophie zu vereinbaren, d.h. die Religion nur vom Gesichtspunkt der Vernunft und der Ethik zu betrachten, einzunehmen und die Besonderheit des religiösen Erlebnisses zu betonen, da es im Gegensatz zur Philosophie auf dem Zusammenwirken aller menschlichen Fähigkeiten beruht. Ein Bereich also, die Theologie, der für Herder kongenial war, weil er die extreme Vielfalt seiner Interessen widerspiegelte, von der Pädagogik bis zur Ästhetik, von der Anthropologie und Geschichte bis zur Linguistik und Rhetorik[10].

Aus theologischer Sicht stellen die Jahre zwischen 1774 und 1775 eine wichtige Zäsur dar: Es sind *An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter*, der erste Band der *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, die erste und die zweite Fassung von *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* und die *Erläuterungen zum Neuen Testament* erschienen. In diesen Werken lassen sich die Grundzüge der besonderen theologischen Anthropologie Herders ableiten, die auch bedeutende stilistisch-formale Auswirkungen auf den Prosastil des Autors sowie auf die Rhetorik seiner Predigten jener Zeit ausgeübt hat, wie man im Folgenden zeigen möchte.

In Bückeburg begann Herder, vor allem über den Zweck des Pastoralinstituts nachzudenken. In diesem Sinne ist es kein Zufall, dass *An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter*, die erste seiner theologischen Schriften, die aus jener in Bückeburg begonnenen „Selbstkritik der Instanzen der Aufklärung“[11] ent-

---

[7] Laut Hans-Bernd Harder entwickelte Herder in Bückeburg die Grundzüge „eine[r] neue[n] Theologie“. Vgl. HARDER, HANS-BERND, Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herders, in: BBG [4] 1983, 1–9, hier: 3.

[8] Vgl. ANER, KARL, Die Theologie der Lessingzeit, Halle/Saale 1929; KRAUS, HANS-JOACHIM, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1956 und BEUTEL, ALBRECHT, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, 112–151.

[9] Vgl. SMEND, RUDOLF, Herder und Göttingen, in: BBG [5] 1988, 1–28.

[10] Laut Wulf Koepke Herder's „ideas on religion allow insights into his ultimate concerns which were motivating forces behind his philosophy of history, his theory of language, his anthropology, and aesthetics, even his pedagogical ideas. Thus it could be more profitable to proceed from his theology – if the term can be used – to his other concerns, instead of the other direction“. KOEPKE, WULF, Truth and Revelation, in: ders. (Hg.), Johann Gottfried Herder. Innovator Through the Ages, Bonn 1982, 138–156, hier: 153.

[11] MERKER, L'Illuminismo tedesco (s. Anm. 4), 310.

standen, eine Reflexion über die Anthropologie des Christentums und gleichzeitig über die Rhetorik der Predigt[12] enthält. Herder nahm hier Stellung in einer Debatte, welche die wichtigsten Autoren seiner Zeit beschäftigte (Abbt und Klopstock, Lessing und Gottsched u.a.)[13] und nicht zuletzt durch Johann Joachim Spaldings *Gedanken über den Wert der Gefühle in dem Christenthume* (1761) angeregt worden war. In dieser Schrift lud der Berliner Theologe die evangelischen Pfarrer ein, die sich in den Grundsätzen der Aufklärung wiedererkannten, durch die Predigt nicht die affektive und sentimentale Sphäre der Gläubigen zu stimulieren, sondern vielmehr den Gebrauch der kritischen und intellektuellen Fähigkeiten der Zuhörer zu fördern. Nach Herder basierte die von Spalding vorgeschlagene Predigtpraxis auf einer Reduzierung des gesamten Bilds des Menschen. Dagegen postulierte er – erst aus einer anthropologisch-theologischen Perspektive – den untrennbaren Zusammenhang der sinnlichen und kognitiven Kräfte im Menschen:

> Unsere Seele hat zwo Kräfte oder Klassen von Kräften, die der Philosoph oben und unten nennet, nur aber der *Philosoph* und als *Philosoph* nennet er sie so. Da brauch ichs doch hier nicht zu sagen, daß die Klassen nicht abgeteilte Räume sondern *Abstraktionen*, verschiedene Namen *Einer* unzerteilten Kraft sind [...][14].

Laut Herder ermöglicht allein die Entwicklung dieser einzigen „unzerteilten" Menschenkraft die Vervollkommnung des Menschengeschlechts nach dem Willen Gottes. Das ist das wahre Ziel von Gottes Offenbarung in der Geschichte und des Pastoralinstituts in der Gegenwart.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Herder die Erkenntnis, dass die „Menschlichkeit" kein „kaltes Abstractum" sei, sondern „ein Ganzes sehr vieler würkenden Kräfte" – wie er aus Bückeburg an Johann Kaspar Lavater schrieb[15] –, gerade aus seiner Erfahrung als Prediger in der kleinen Residenzstadt der Grafschaft Schaumburg-Lippe ableitete, zu einer Zeit, in der seine pastorale Tätigkeit zunächst einen Rückschlag erlitt: „Alle meine Lieblingsideen von Predigtamt sind zum Theil an diesem Ort vernichtet; werden mir wenigstens immer, wenn ich ihn, u. meinen Zuschnitt hier ansehe, vernichtet; u. jede neue Predigt mir schon zum Theil eckel"[16] schrieb Herder an seine Frau Karoline Flachsland. Die Bückeburger Gemeindemitglieder, zumeist Bauern, vermieden anfangs Herders Gottesdienste zu besuchen, weil sie von ihrem allzu intellektuellen Ton und seinem Ruf vom ‚Philosophen' desorientiert waren. Bückeburg war nicht Riga, wo im Gegenteil eine lebendige kulturelle und weltliche

---

[12] Vgl. HAMBSCH, BJÖRN, ‚… ganz andre Beredsamkeit'. Transformationen antiker und moderner Rhetorik bei Johann Gottfried Herder, Tübingen 2007.

[13] Vgl. STRAßBERGER, ANDRES, Johann Christoph Gottsched und die „philosophische" Predigt: Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik, Tübingen 2010.

[14] FHA, Bd. 9/1, 99, Z. 23–28 (Hervorhebung durch Vf.).

[15] Herder an Johann Kaspar Lavater, Oktober 1772, DA, Bd. 2, Nr. 127, 253, Z. 35–36.

[16] Herder an Karoline Flachsland, August 1772, DA, Bd. 2, Nr. 100, 206, Z. 35–37.

Atmosphäre herrschte; Bückeburg war auch nicht Berlin, die Hochburg der Neologie, wo Spaldings Vorschlag für eine aufklärerische Reform des Pastoralinstituts auf fruchtbaren Boden fallen konnte. Die kritische Lage zwang Herder also dazu, die Sprache und den Stil seiner Predigten an das Niveau seiner neuen Zuhörerschaft anzupassen. Also gewannen die Predigten Herders in den Bückeburger Jahren an „Anschaulichkeit" und „Wirksamkeit", wie August Werner bemerkt hat[17]. Das beweist, dass bei Herder die theologische Reflexion immer eine anthropologische Dimension und eine rhetorisch-performative Komponente enthält, die sich in der konkreten Praxis der Predigt[18] widerspiegelt.

Die performative Natur des theologischen Denkens Herders taucht auch im Aufsatz *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* auf, wo der Autor die Grundzüge seiner Erkenntnistheorie umriss. Hier beschränkte sich Herder nicht nur auf die Betonung des Beitrags des „unteren Erkenntnisvermögens" zum gesamten Erkenntnisprozess und der tiefgreifenden Verflechtung der Aktivität der Sinnesorgane und der des Verstandes in jeder Dynamik, die der Konstitution des Menschen innewohnt[19]. Vielmehr muss nach dem Autor das harmonische Verhältnis zwischen den unteren und den höheren Kräften aktiv gefördert werden. Herder argumentiert theologisch und anthropologisch, dass *Gott sich im Individuum völlig manifestiert*, wenn die sinnlichen und intellektuellen Triebe sich gegenseitig durchdringen und maximal entwickelt sind:

> Nun er [der Mensch] ist *Bild Gottes*, ein Auszug und Verwalter der Schöpfung: also schlafen in ihm *tausend* Kräfte, Reize und Gefühle: es muß also in ihnen *Ordnung* herrschen, daß *Alle* aufwachen und angewandt werden können, daß er Sensorium seines Gottes *in allen Lebenden* der Schöpfung, *nach dem Maße* es ihm verwandt ist, werde[20].

Herders Reflexion wandelt sich am Ende des Aufsatzes zu einem performativen Gestus, d.h. zu einer Aufforderung an seinen Leser:

---

[17] WERNER, AUGUST, Herder als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie, Berlin 1871, 397–399.

[18] Vgl. dazu FEDERLIN, WILHELM LUDWIG, Vom Nutzen des Geistlichen Amts. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders, Göttingen 1982; KUMLEHN, MARTIN, Gott zur Sprache bringen. Studien zum Predigtverständnis Johann Gottfried Herders im Kontext seiner philosophischen Anthropologie, Tübingen 2009; WOLFF, JENS, Gottes Rhetorizität (oder Gott als Rhetor?). Hermeneutische Überlegungen nach Herder, in: Ralf Simon (Hg.), Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012, Heidelberg 2014, 205–226.

[19] Vgl. ADLER, HANS, Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie - Ästhethik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder, Hamburg 1990; HEINZ, MARION, Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763–1778), Hamburg 1994.

[20] FHA, Bd. 4, 361, Z. 4–10 (Hervorhebung durch Vf.).

Kurz, folge der Natur! sei keine Polype ohne Kopf und keine Steinbuste ohne Herz: laß den Strom deines Lebens frisch in deiner Brust schlagen, aber auch zum feinen Mark deines Verstandes hinauf geläutert, und da *Lebensgeist* werden[21].

Herder scheint dieses anthropologische Wissen auch in der Praxis seines Schreibens umgesetzt zu haben. Dieses Ziel, nämlich den „Strom des Lebens" und dann den feineren und geläuterten „Lebensgeist" im Menschen durch die gleichzeitige Stimulierung seiner sinnlichen und geistigen Fähigkeiten zu wecken, bildet meines Erachtens den performativen Kern von Herders theologischer Tätigkeit als Prediger und Schriftsteller[22] und prägt die Predigten und die Schriften zur Bibel der Bückeburger Zeit nicht nur inhaltlich, sondern auch auf der formalen Ebene. Es ist kein Zufall, dass das Handeln Gottes in der *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, vielleicht dem theologisch bedeutendsten Ergebnis seiner Erfahrungen in Bückeburg[23], genau in diesem Sinne beschrieben wird.

1. *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*

Bekanntlich liest Herder in *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774–1776) die biblischen Verse 1 bis 11 im ersten Kapitel der Genesis als einen poetischen Text, der durch den Gebrauch von Bildern der anthropologischen Konstitution des Urmenschen entspricht. Die Besonderheit des biblischen Schöpfungslieds wird in Herders Argumentation vor allem darin gesehen, dass es durch einen ästhetischen Modus zum Medium göttlicher Offenbarung wird, weil es erlaubt, höhere theologische und geistige Inhalte, die durch Worte kaum vermittelbar sind, „im *einfachsten, schönsten, faßlichsten, ordentlichsten, wiederkommendsten, eindrücklichsten* Bilde"[24], d.h. das Bild des Morgenrotes, das jeden Tag die Erde neubeleuchtet, zu übersetzen.

Dieser göttlichen und zugleich menschlichen *ästhetischen Erziehung* liegt nach Herder eine bedeutende Überschneidung von Inhalt und Form zugrunde. Die verschiedenen Stufen der Offenbarung des göttlichen Geistes, die den Inhalt des Gesangs darstellen, spiegeln sich auch in den formalen Elementen wider, die den Rhythmus des Lieds bestimmen, nämlich in der Symmetrie, dem Parallelismus und der Gegenüberstellung von Naturbilder („Himmel" und „Erde", „hoch" und „niedrig", „Nacht" und „Tag", „Tier" und „Mensch"), die es nach einer aufsteigenden septenären Dynamik strukturieren – die nochmals den Inhalt, d.h. die sieben Tage der Woche, nachzeichnet. Auf diese Weise ist

[21] FHA, Bd. 4, 362, Z. 4–8 (Hervorhebung durch Vf.).

[22] Diese These erläutere ich ausführlich in PAOLUCCI, GIANLUCA, „Vieni! Guarda e senti Dio". Teologia performativa in Herder, Macerata 2021.

[23] Vgl. BBG [5] 1988.

[24] FHA, Bd. 5, 246, Z. 16–19 (Hervorhebung durch Vf.).

das Schöpfungslied in der Lage, auf die Sinnesorgane sowie auf die kognitiven Strukturen des Urmenschen einzuwirken, um seine geistige Bedeutung *psychagogisch* in ihm einzuprägen und ihn allmählich zu vergeistigen.

Das Neue an Herders Aufsatz besteht nicht so sehr in der Identifizierung der ästhetisch-poetischen Natur des Alten Testaments – worauf bereits Robert Lowth in seinen Oxforder Vorlesungen eingegangen war –, sondern vor allem in der vom Autor gezogenen genealogischen Linie zwischen Hermetik und Genesis. Insbesondere wird das Schöpfungslied in der *Urkunde* mit einer Hieroglyphe gleichgesetzt, denn es enthält einen doppelten Aspekt und eine doppelte Wirkung. Wie eine Hieroglyphe verbirgt es nämlich eine „*Lehre unter* dem *Bilde, Metapher, Allegorie, Parabel, Fabel*“[25], indem es geistig-theologische Wahrheiten, die den Verstand ansprechen, und Bilder, die den Körper und die Sinne affizieren, vereint.

Doch nicht nur die Struktur des biblischen Liedes verweist nach Herder auf die Hermetik, sondern auch die theologische Anthropologie, die sich in ihm entfaltet. Oder vielmehr: In der Hermetik fallen Form und Inhalt zusammen. Die Hermetik postuliert eine Synthese zwischen der intellektuell-geistigen und der sinnlich-körperlichen Dimension des Menschen[26]. Was die Konstitution des Individuums betrifft, so heißt es im *Corpus Hermeticum* im neunten Gesang *Über Denken und Wahrnehmung*:

> Denn Wahrnehmen und Denken sind verschieden, wie es scheint, weil das eine sich auf die Materie, das andere sich auf das wesenhafte Sein bezieht. Mir scheinen aber beide eine Einheit zu bilden und nicht voneinander getrennt werden zu können, jedenfalls bei den Menschen. […] Wahrnehmen und Denken fließen beide im Menschen zusammen, als wären sie miteinander verflochten[27].

Aufgrund dieses *hermetischen* Ursprungs ist das Schöpfungslied in Herders *Urkunde* imstande, die Weltwahrnehmung des Betrachters zu erneuern, weil es die volle Entfaltung des Erkenntnisprozesses in ihm anregt, von der Empfindung bis zur kategorialen Aktivität des Verstands. Die Offenheit der Sinne für die irdische Natur, welche die Verse des Lieds hervorrufen, führt den Betrachter zu einer Kategorisierungsarbeit der wahrgenommenen Naturelemente, die in der biblischen Dichtung – und in Herders Werk – ikonisch dargestellt werden. So finden wir in der *Urkunde*, allerdings in einem hermetischen Kontext, dieselben Überlegungen von *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* wieder, deren erste Fassung genau auf das Jahr 1774 zurückgeht, also das Erscheinungsjahr des ersten Teils der *Urkunde*.

---

[25] FHA, Bd. 5, 295, Z. 21–22 (Hervorhebung durch Vf.).

[26] Vgl. LIEDTKE, RALF, Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 98–100.

[27] Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, bearb. und hrsg. von Carsten Colpe/Jens Holzhausen (Clavis pansophiae 7), Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, 84; 86.

Nun muss man aber bedenken, dass es Herder in der *Urkunde* konkret, oder besser gesagt performativ, um die Erneuerung der Sinnesorgane und der intellektuellen Kräfte der Leser seiner Zeit geht. Mehrmals lädt der Autor den zeitgenössischen Leser der *Urkunde* ein, die Erde durch den reinen Blick, d.h. durch die unverdorbenen Sinne des Urmenschen wahrzunehmen: „Edler, unverdorbener Jüngling! [...] Komm! siehe und *fühle Gott*! lebendige glückliche *Natur um dich*!“[28]. Das bedeutet, dass Herder seinen Leser in denselben allmählichen Erkenntnisprozess einbeziehen will, den das Schöpfungslied in den Urmenschheit in Bewegung gesetzt hatte, und zwar durch dieselbe göttliche Pädagogik. Diese Pädagogik soll die Natur des gegenwärtigen Lesers ebenfalls respektieren und seine Sinnlichkeit mit dem „Fühlen“ der Bilder und seinen Verstand mit dem „Erklären“ der Struktur und der Funktion des Lieds gleichzeitig stimulieren[29]:

> Edler, unverdorbner Jüngling! Willst du dir dieses Stück, die älteste schätzbarste Urkunde, die wir besitzen, *erklären* – mehr als erklären – *fühlen*, darnach *handeln*! verlaß und verbrenn alle diese Metaphysiken und Kosmopoïen: in der Morgenluft webt der Göttliche *Kommentar über das Erste Kapitel des Ersten Buchs Moses!*[30]

In der *Urkunde* bemüht sich Herder vor allem darum, den Lesern die Naturbilder der Genesis, „*die simpeln nackten Bilder selbst*“[31], wiederzugeben. Der Autor setzt die Fähigkeit des Rezipienten voraus, die biblischen Szenen und Landschaften dank seiner ekphrastischen Schreibweise „*nach*[zu]*fühlen*“[32], um dann im zweiten Teil des ersten Bandes eine Interpretation des Lieds als Hieroglyphe anzubieten[33]. Die beiden Teile erfordern eine unterschiedliche kognitive Haltung des Lesers. Im ersten Teil wird dieser aufgefordert, die vom Autor evozierten Bilder zu *sehen* und zu *fühlen*[34]. Im zweiten Teil hingegen wird der Leser zur kritischen Reflexion angespornt. Während der erste Teil im Präsens steht, in der Notwendigkeit, das *hic et nunc* der Offenbarung Gottes in der Natur zu aktualisieren, wird im zweiten Buch von der Empfindungsweise des Urmenschen in der Vergangenheitsform gesprochen, die Offenbarung wird historisiert und im fernöstlichen Milieu kontextualisiert. Hier erklärt Herder die dem Schöpfungslied zugrundeliegende „Lehrmethode Gottes“[35] und argumentiert über ihre zivilisatorische Absicht im Sinne einer politischen Theologie[36].

---

[28] FHA, Bd. 5, 256, Z. 25; 34–35 (Hervorhebung durch Vf.).

[29] Vgl. PAOLUCCI, GIANLUCA, „Komm! siehe und fühle Gott!“ Performative Theology in Johann Gottfried Herder’s *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in: HY 15 (2020), 85–105.

[30] FHA, Bd. 5, 256, Z. 25–30 (Hervorhebung durch Vf.).

[31] A.a.O., 239, Z. 30 (Hervorhebung durch Vf.).

[32] A.a.O., 238, Z. 20 (Hervorhebung durch Vf.).

[33] A.a.O., 315–324.

[34] Vgl. a.a.O., 240–244.

[35] A.a.O., 248, Z. 20.

[36] Vgl. a.a.O., 373–387.

Als Alternative zu den zahlreichen alten oder zeitgenössischen Erläuterungen der Genesis mystischen, wissenschaftlichen oder theologischen Charakters[37] erkennt der Autor im ersten Buch des Alten Testaments keine versteckten Geheimnisse oder Bedeutungen, keine besonderen Kosmogonien oder metaphysischen Systeme, sondern hebt dessen rein zivilisatorischen Zweck in einem historisch-anthropologisch-naturalistischen Sinne hervor: Die ästhetische Pädagogik des Schöpfungslieds soll den Urmenschen dazu anregen, seine existentielle Erfahrung auf der Erde positiv zu strukturieren.

2. *Erläuterungen zum Neuen Testament*

Während seines Aufenthalts in Bückeburg beschäftigte sich Herder auch mit dem Neuen Testament und wandte bei der Erforschung der Ursprünge des Christentums dieselbe ästhetisch-performative, aber auch historisch-philologische Methode an, die er für die jüdische Antike in der *Urkunde* verwendete[38]. Die neutestamentlichen Schriften der 70er Jahre sind interessant, weil auch sie eine Überschneidung von Inhalt und Form[39] zeigen, die wieder auf Herders Interesse für die Hermetik[40] zu verweisen scheint.

Auch in seinen Studien zum Neuen Testament spielt jene ursprüngliche hermetische Weisheit, die nach der Rekonstruktion Herders allen Religionen des Ostens[41] gemeinsam war, eine wichtige Rolle. In diesen Texten versucht nämlich der Autor nachzuweisen, dass die christlichen Begriffe, insbesondere die des Johannesevangeliums, auf dem Einfluss des Zoroastrismus beruhen. Dies wird durch die von Johannes postulierte Verbindung zwischen Gott und Logos bewiesen: eine Vorstellung, die auch den Eckpfeiler des Zoroastrismus

---

[37] Vgl. BULTMANN, CHRISTOPH, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes, Tübingen 1999.

[38] Vgl. BUNGE, MARCIA, Johann Gottfried Herders Auslegung des Neuen Testaments, in: Henning Graf von Reventlow (Hg. u.a.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988, 249–262; BUNGE, MARCIA, Text and Reader in Herder's Interpretations of the New Testament, in: Wulf Koepke (Hg.), Johann Gottfried Herder. Language, History, and the Enlightenment, Columbia (South Carolina) 1990, 138–151; FREY, JÖRG, Herder und die Evangelien, in: Martin Keßler/Volker Leppin (Hg.), Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswesens (Arbeiten zur Kirchengeschichte 92), Berlin/New York 2005, 47–92; die Beiträge über Herder und die Evangelien von BUNTFUß, MARKUS, in: Herder-Handbuch, 344–350.

[39] Im „Journal meiner Reise im Jahr 1769" gesteht Herder seine Neigung, „nie recht an Materie, sondern immer zugleich an Form denken zu müssen". FHA, Bd. 9/2, 113, Z. 19f.

[40] Vgl. dazu KEMPER, HANS-GEORG, Hermetik – das Andere im Luthertum. Zur Diskussion um die Anfänge deutscher Naturlyrik (Zeitsprünge 20 [2016], Heft 1/2), Frankfurt am Main 2016, 259–265.

[41] Vgl. FAUST, ULRICH, Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder, Münster 1977.

darstellt, wie der französische Orientalist Abraham Anquetil-Duperron in seiner Rekonstruktion des *Zend-Avesta* vorschlug, dessen Übersetzung Herder als Hauptquelle für die Thesen seiner Schriften konsultierte.

Schon in der *Urkunde* hatte Herder Ähnlichkeiten zwischen der Hermetik und dem Zoroastrismus festgestellt. Nach der Lehre Zarathustras ist in jedem Lebewesen ein Funke göttlichen Lichts vorhanden, der darauf wartet, geweckt zu werden. Wenn Herder den Zoroastrismus als „*Feier der ganzen heiligen Schöpfung*“[42] betrachtet, d.h. als eine positive Feier der im Kosmos vorhandenen Energien, so spiegelt sich diese Dynamik auch im Menschen wider, den der Autor als „*Bild Gottes in Menschlicher Gestalt*“[43] bezeichnet, da er von „*Geist, Kraft Gottes*“ durchdrungen sein kann. Absicht des rituellen Apparats und der geistigen Praktiken des Zoroastrismus ist es also, diese Kräfte göttlichen Charakters zu wecken, die normalerweise im Subjekt schlummern: „Die ganze Religion geht dahin, ihn hier auf seiner Stelle in Würksamkeit zu setzen, durch reine Gedanken, Worte und Taten ihn gegen alles Böse auszurüsten und das Reich des Lichts zu befördern“[44].

Aus Herders vorgeschlagenem Vergleich zwischen Christentum und Zoroastrismus folgt, dass auch die christliche Religion die Möglichkeit einer Vergöttlichung des Menschen anbietet. Hier nimmt Herder die Inhalte der *Christlichen Schriften* der 90er Jahre vorweg, wo Jesus als Verkörperung des Humanitätsbegriffs dargestellt wird, d.h. als Medium einer positiven Entfaltung aller natürlichen und angeborenen Anlagen des Menschen[45]. Die Verkündigung Jesu zielt darauf ab, alle die der Menschheit innewohnenden geistigen Kräfte anzuregen und auszubilden. Das geschieht durch eine Pädagogik, die die gesamte menschliche Natur respektieren und gemeinsam auf die Sinne, das Herzen und den Verstand einwirken soll.

Wenn der Vergleich zwischen Christentum und Zoroastrismus Herder erlaubt, die theologische Anthropologie abzuleiten, die seiner Meinung nach das frühe Christentum belebte, scheint diese Anthropologie Auswirkungen auf den Schreibstil der neutestamentlichen Schriften zu haben, die auch hier von einer starken Performativität geprägt sind.

Im Gegensatz zur Neologie bemüht sich der Autor, wie im Fall der *Urkunde*, nicht mittels rationalisierender Methoden des achtzehnten Jahrhunderts,

---

[42] FHA, Bd. 5, 471, Z. 20 (Hervorhebung durch Vf.).

[43] A.a.O., 472, Z. 25 (Hervorhebung durch Vf.).

[44] A.a.O., 472–473, Z. 34–35 (Hervorhebung durch Vf.).

[45] Vgl. NAMOWICZ, TADEUSZ, Herders Humanitätsidee und seine Theologischen Schriften der Bückeburger und Weimarer Zeit, in BBG [3] 1979, 50–66; CORDEMANN, CLAAS, Herders christlicher Monismus. Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal, Tübingen 2010; SCHMIDT, JOHANNES, Die klare, helle Wahrheit. Johann Gottfried Herders Christliche Schriften: Entstehung, Gehalt und Wirkung unter Berücksichtigung der Bezüge zu Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophischem Spätwerk, Norderstedt 2000.

sondern durch denselben Erkenntnismodus der Vergangenheit zum Kern des Christentums zurückkehren. Es geht darum, das biblische Diktat zu respektieren, die Wirkung seiner Bilder und Ausdrücke zu bewahren. Ihre Ikonizität – die Herder selbst durch das Muster der Hieroglyphe in seinen Schriften oft betont – muss konkret auf die Sinne des Lesers seiner eigenen Zeit einwirken, damit er in die ursprüngliche Umgebung zurückversetzt wird, in der sich das Christentum verbreitet hat. Auch hier, wie bei der *Urkunde*, lädt der Autor den Rezipienten ein, zu *fühlen*, d.h. die Natur so wahrzunehmen wie der Mensch von damals, fordert ihn auf, Analogien zwischen den geschilderten Situationen und seiner eigenen gegenwärtigen Lage zu entdecken. Gleichzeitig soll der Leser aber auch eine distanzierende und verfremdende Haltung einnehmen. Indem der Rezipient sich mit den in der Bibel dargestellten Episoden *menschlich* identifiziert, erkennt er auch ihren natürlichen Charakter und ordnet die christliche Botschaft in eine breitere historische Perspektive ein.

Zu dieser Absicht ist jeder Abschnitt der *Erläuterungen* in zwei Teile gegliedert. Im Haupttext geht der Autor auf die Ausdrücke des Johannesevangeliums ein, um den Leser in ihre geistige und menschliche Bedeutung einzuführen. Hier wird das Bedürfnis des Autors deutlich, der ursprünglichen Bibelsprache ihre Ausdruckskraft wiederzugeben: „Die Sprache des N.T. bekam damit also Land- und Zeitwahrheit, Ursprünglichkeit und eine Würde wieder, die ihr durch hundert Verdrehungen und Hypothesen geraubt war“[46]. In den Kommentaren werden die historischen und kulturellen Kontexte beleuchtet. Im ersten Teil jedes Abschnitts wendet sich Herder oft mit dem „du“ an den Leser, der in der ersten Person eingeladen wird, die christlichen Symbole und Lehrsätze zu durchdringen (wie bei einer Predigt). Fragen und Ermahnungen fordern den Rezipienten auf, „die Stimme der Offenbarung zu fühlen“[47]. Im Kommentar geht Herder dagegen auf die Herkunft der von Johannes verwendeten Begriffe ein, er fragt sich z.B. „woher hat Johannes den Ausdruck“[48] genommen. So werden manchmal Passagen aus dem *Zend-Avesta* zitiert, um ihre Ähnlichkeit mit der von Johannes eingeführten Lehre zu überprüfen. Durch die Rekonstruktion des ursprünglichen Schauplatzes der Überlieferung des Evangeliums beabsichtigt Herder, den verborgenen Zweck der christlichen Anthropologie zu erhellen, wenn diese, wie der Zoroastrismus, eine Vergöttlichung des Menschen – und damit eine Steigerung aller seiner angeborenen sinnlichen und geistigen Fähigkeiten – in einer historischen, säkularen und natürlichen Perspektive beabsichtigt.

---

46 SWS, Bd. 7, 347.
47 A.a.O., 357.
48 Ebd.

3. Die Predigten *über das Leben Jesu*

Die *Erläuterungen zum Neuen Testament* sind zeitgleich mit einer Reihe von Predigten zum Leben Jesu entstanden, die Herder für die Bückeburger Pfarrgemeinde zwischen 1773 und 1774 niederschrieb und Bernhard Suphan unter dem Titel *Homilien über das Leben Jesu* herausgegeben hat[49]. Der Umstand, dass sich ganze Passagen aus den neutestamentlichen Schriften in diesen Homilien befinden, während umgekehrt diese Schriften von dem rhetorischen Stil der Predigt stark beeinflusst sind, ist für mich Anlass genug, am Ende des Beitrags einen Vergleich zwischen ihnen umzureißen.

Auch in formaler Hinsicht gibt es viele Ähnlichkeiten zwischen den Predigten Herders und seinen Studien zum Neuen Testament. Liegt diesen die doppelte Hieroglyphenstruktur zugrunde, so kann man die Predigten als eine Art von Hieroglyphen für die Bückeburger Gemeinde lesen, weil Herder durch sie auf dieselbe Wirkung abzielte, nämlich sein Publikum auf verschiedenen Ebenen anzuregen.

Besonders deutlich wird das in den Predigten zum Johannesevangelium des Jahres 1773. Hier scheint Herder umzusetzen, was er in *An Prediger* theorisiert hatte, wo es heißt, dass die Predigt nicht nur auf der Vermittlung philosophischer Wahrheiten, sondern auf der Evidenz des Glaubens beruhen muss, um als sicheres Wertsystem für die Gläubigen im Alltag zu dienen. Die Predigt – so Herder in *An Prediger* – soll „auf Analyse des Herzens und Lebens, auf erste Quelle und Gewohnheiten dringen, anschauend machen, zu fühlen geben […]“[50]. Wie Jesus sein Evangelium „in dem simpelsten Ausdruck […], wie es je das menschliche Herz faßet und begehret“[51] verkündet, führt Herder in den Predigten zum Johannesevangelium seine Zuhörer schrittweise in die religiöse Thematik ein, indem er auf einfache Bilder und Beispiele aus der Alltagserfahrung der Gläubigen zurückgreift. Damit vereinfacht der Prediger schwer verständliche theologische Begriffe, um sie den intellektuellen Fähigkeiten seines Bückeburger Publikums anzupassen. Dies geschieht z.B. bei der Erläuterung des Logos-Begriffs, den Herder durch die Verwendung von Substantiven und Bildern aus der semantischen Sphäre des Leibes und der menschlichen Physiologie verdeutlicht. Der Redner bedient sich in diesen Passagen des Bildes des Lichts, das die Dunkelheit erhellt, oder des Gedankens, der das Bewusstsein in Bewegung setzt, um auf die konkrete, *natürliche* Kraft der Offenbarung (und die seiner Predigt) durch das Eindringen des Worts in Menschen hinzuweisen:

> Licht, das Unbegreiflichste, Edelste, Feinste, Schnellste in der Natur! Wer begreifts, wie es Gedanken, ein Heer, eine Welt von Gedanken zeugt, und auf einmal in unsre Seele gießet? Es wird! es kommt! und in unserer Seele gehts, nur unendlich feiner, ebenso auf. Mein Geist

[49] Vgl. SWS, Bd. 31.
[50] FHA, Bd. 9/1, 72, Z. 15–17.
[51] SWS, Bd. 31, 324.

wird erleuchtet! es wird helle in meiner Seele! meine Stirn wird heiter! eine Flamme ergreift mein Herz! Licht und Freude läuft, wie ein Strom, durch meine Adern[52].

Durch Herders Predigten wird der Zuhörer aufgefordert, den ansonsten abstrakten Gottesbegriff analogisch, d.h. durch seine Ähnlichkeit mit alltäglichen (sogar physiologischen) Situationen zu erahnen[53], während er oft dazu eingeladen wird, sich die Szenen aus dem Leben Jesu vorzustellen und tief zu empfinden: „Und den Jesum wollen auch wir sehen und hören. [...] Ihn hören, als sey er uns gegenwärtig“[54].

Diese *Humanisierung* der Theologie durch die Predigt führt auch zu einer *Historisierung* und *Naturalisierung* der Lebenserfahrung Jesu[55]. Der Zuhörer wird oft – wenn auch indirekt – von Herder ermahnt, über den natürlichen Charakter der christlichen Offenbarung nachzudenken und den Beitrag jedes übernatürlichen und übermenschlichen Elements auszuschließen: „Der Weg des Wunderbaren und der Erscheinung, […] welch ein trüglicher Weg! Betäubend, schrecklich, verwirrend – kurz nicht menschlich“[56]. Dass Herder die Mitglieder seiner Gemeinde auf verschiedenen Ebenen einbeziehen will, zeigt sich daran, dass derselbe geschichtsphilologische Ansatz, der für die neutestamentlichen Schriften charakteristisch war, auch die Predigten inspiriert. Das gilt z.B. für die Reihe von Predigten, die dem Besuch der Magi bei Jesus gewidmet sind, eine Episode, die Herder historisch-psychologisch-soziologisch erklären will:

Die Ankunft der Weisen kommt in die Geschichte der Lebensumstände Jesu quer hindurch, wie der Flug fremder Zugvögel, ohne Ursache und Wissenschaft, woher? ohne Absicht und Spur, wozu? – Lasset uns die Geschichte erläutern[57].

Hier wird der Besuch der Magi beim Jesuskind nicht als Wunder, sondern als historisch motiviertes Ereignis, d.h. unter dem Gesichtspunkt des psychologischen Einflusses auf die Seele Marias und ihrer Familie betrachtet, die durch diese Begebenheit in dem Glauben an ihre göttliche Sendung gestärkt werden:

---

52 SWS, Bd. 31, 243.

53 Über den Gebrauch von Gleichnissen, Analogien und Metaphern bei Herder vgl. FOLLESA, LAURA, Analogical Thought, Natural Forms, and Human Type in Johann Gottfried Herder’s Work, in: dies./Federico Vercellone (Hg.), Bilddenken und Morphologie. Interdisziplinäre Studien über Form und Bilder im philosophischen und wissenschaftlichen Denken, Berlin 2021, 37–53; FOLLESA, LAURA, Denkbilder. Analogia e immagini nel pensiero di Johann Gottfried Herder, Milano 2023; IRMSCHER, HANS DIETRICH, Witz und Analogie als Grundzüge des entdeckenden Erkennens, in: ders., ‚Weitstrahlsinniges‘ Denken: Studien zu Johann Gottfried Herder, Würzburg 2009, 207–236.

54 SWS, Bd. 31, 248.

55 Horst Stephan schreibt von einem „Versuch, die Persönlichkeit Jesu mit psychologischen und historischen Mitteln für die Gegenwart aufs neue lebendig zu machen”. STEPHAN, HORST, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, Tübingen 1905, 228.

56 SWS, Bd. 31, 261.

57 A.a.O., 293.

Was auf Maria und die andern, denen es anging, die Erscheinung der Weisen gewürkt, ist auch zu denken. Welche neue Bestätigung im Herzen der Maria, von dem Außerordentlichen, was über ihrem Kinde schwebte! Welcher neue Wink, sich gegen alles Leiden und Beschwerlichkeiten dieses neuen Lebenslaufes zu wapnen, da so eine außerordentliche Vorsehung mit Allem umging. […] Endlich auf das Leben Jesu, glauben wir nicht, daß auch diese große Schickung Einfluß gehabt habe? […]. Ueberdem bei der Erziehung des Kindes selbst, was würkte nicht nachher die frühe mütterliche Erzählung des, was ihm so frühe geschehen, womit er zum Andenken des, wozu er bestimmt wäre, so frühe beschenkt war![58]

Herders Predigten liegt also die Wahrheit zugrunde, wonach sich Gott in der Geschichte auf ganz natürliche und organische Weise, im „stillen Gang bei den Lebensumständen des Menschen“[59] offenbart. „Wer Gott erkennen will“ – so Herder in der Predigt – muss „im ganzen Zusammenhange der Welt“[60] suchen. Wie in den *Erläuterungen zum Neuen Testament* (aber dasselbe geschieht in *Auch eine Philosophie der Geschichte*[61]) regt Herder seine Zuhörer zu einer hermeneutischen Übung an, die ihre Ansicht erweitern soll, fordert sie auf, die biblischen Episoden im Lichte des ihnen zugrunde liegenden göttlichen Plans zu deuten, d.h. die einzelnen Begebenheiten im Kontext eines größeren Rahmens zu betrachten, hinter ihnen Spuren der verborgenen „Weisheit Gottes“ zu entdecken: „Welche Spuren auch in alle diesem! in den kleinsten Umständen der größesten Begebenheit der Welt, in der tiefen Tiefe, von der eine solche Höhe anging – welche Spuren eben in dem der Vorsehung und Weisheit Gottes!“[62]

Es geht nicht darum, einen göttlichen oder außerweltlichen teleologischen Zweck im Alltäglichen zu erkennen. Vielmehr wird die Bückeburger Pfarrgemeinde durch Herders Predigt angespornt, das Christentum *anders* zu betrachten, über seine zivilisatorische Bedeutung in der Geschichte *nachzudenken*. Das Wort Jesu – so Herder –

brachte die erhabensten Begriffe von Gott, der Menschheit, der Tugend […] ans Licht, in der einfältigsten, ebensten Sprache. [...] Die Morgenröthe vor der Sonne, die Erziehung aus Kindheit auf zum männlichen Alter, die Abstreifung aller und allerlei Volks- und Nationalbegriffe zur freieren Annehmung der Wahrheit[63].

---

[58] A.a.O., 299f.

[59] A.a.O., 304.

[60] A.a.O., 304

[61] Siehe den Vergleich zwischen „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ und den Schriften zu den Evangelien der 70er Jahren in PAOLUCCI, Vieni (s. Anm. 22), 114–122.

[62] SWS, Bd. 31, 276.

[63] A.a.O., 280.

Schluss

In den theologischen Schriften der Bückeburger Zeit entfaltet sich eine theologische Anthropologie, die Herder von den anderen Theologen seiner Zeit unterscheidet. Es handelt sich um einen Vorschlag, der dazu tendiert, die *menschlichen* Komponenten der Theologie aufzuwerten, und zwar zu einer Zeit, in der die Theologie Gefahr lief, *unmenschlich* zu werden[64]. In Bückeburg entwickelte Herder eine exegetische Methode, die eine Alternative zu anderen Versuchen des 18. Jahrhunderts, die Bibel zu interpretieren, darstellte, sowohl zur allzu rationalisierenden, vereinfachenden und reduzierenden Methode der Neologie, die den Beitrag ästhetisch-sinnlich-sentimentaler Elemente ausschloss, als auch zum lutherisch-orthodoxen Ansatz, der auf der Idee der göttlichen Inspiration der heiligen Texte beruhte und den Gebrauch der Vernunft in religiösen Sachen vermied. Die *natürliche* Pädagogik, die Herder im Alten und im Neuen Testament am Werk sah, wonach Gott den Menschen seine geistigen Wahrheiten unter Wahrung ihrer doppelten und zusammengesetzten Natur nicht zuletzt durch die Poesie, also ästhetisch vermittelt, veranlasste den Autor, auch in seinem Werk das Verhältnis von Form und Inhalt neu zu denken und ein ebenso *natürliches Modell des Schreibens und des Predigens* zu erarbeiten. Es ging also darum, die eigentliche Wirkung der Bibel in der Gegenwart zu erneuern und der religiösen Erfahrung in einer Zeit extremer Säkularisierung neue Substanz zu verleihen. Herders Schriften und Predigten der Bückeburger Zeit sollten die Leser und die Zuhörer holistisch, d.h. auf verschiedenen Ebenen performativ einbeziehen, um ihnen jene in der Moderne verlorene Totalität zurückgeben, zu der laut Herder die religiöse Erfahrung tendieren muss, auch aus zivilisatorischer Sicht. Mit einem Wort: Humanität.

[64] Vgl. die ersten Zeilen der späteren „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“: „Menschlich muß man die Bibel lesen: denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben“. FHA, Bd 9/1, 145 Z. 7f.

Zoroasters Sprache

Herders Philo-Logos in seiner Geschichtsphilosophie

Hirohito Mita

Einleitung

1771 publizierte der französische Indologe Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron eine französische Übersetzung,[1] deren Übertragung ins Deutsche von Herders Bückeburger Freund Johann Friedrich Kleuker 1776 erscheinen sollte.[2] Beim Original handelt es sich um das *Zend-Avesta*, eine Sammlung verschiedener Texte und Kommentare der zoroastrischen Religion in altpersischer Sprache, die ursprünglich mündlich überliefert worden waren und später nach dem mittelpersischen Schriftsystem verschriftlicht wurden.[3] Über Zoroaster, der oft als Prophet des alten Persiens vor der Islamisierung ab dem 7. Jahrhundert betrachtet wird,[4] gab es zwar bereits verschiedene Diskurse wie z.B. von Herodot, Platon über Ficino, Pico bis Bayle und Hyde. Anquetil war jedoch der erste Europäer, der die Originalquellen verwendet hat. Diese sammelte er auf seiner Indienreise mit Hilfe von Parsen, also dortigen Zoroastriern.[5] Seine französische Übersetzung ist unter kritisch-philologischem Gesichtspunkt

---

[1] ANQUETIL-DUPERRON, ABRAHAM HYACINTHE, Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, Contenant les Idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne Histoire des Perses, Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques; & accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matieres qui en sont l'objet Par M. Anquetil Du Perron, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interpréte du Roi pour les Langues Orientales, Paris 1771.

[2] KLEUKER, JOHANN FRIEDRICH, Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind, Riga 1776–1783.

[3] Zur editorischen und textgeschichtlichen Problematik vgl. STAUSBERG, MICHAEL, Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Stuttgart 2002, 70–115, hier: u.a. 70–85. Die genaue Datierung des Originals ist wegen des mündlichen Ursprungs und der komplexen Entstehungsgeschichte des Texts auch in der Gegenwart nicht möglich.

[4] Im Zoroaster-Diskurs ist es nicht eindeutig, ob er Prophet war. Vgl. STAUSBERG, Religion (s. Anm. 3), 47–49.

[5] STAUSBERG, Religion (s. Anm. 3), 5. Zum Kontext um Anquetils Arbeit und ihre Rezeption vgl. APP, URS, The birth of orientalism, Philadelphia/Oxdford 2010, 363–440; STAUSBERG, MICHAEL, Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42), Teil 2, Berlin/New York 1998, 790–837.

problematisch, gibt jedoch den Inhalt der Bezugstexte grundsätzlich korrekt wieder.[6] Wenngleich die Echtheit des Originals bis zum frühen 19. Jahrhundert etwa von William Jones oder Christoph Meiners in Frage gestellt wurde, erfuhr Anquetils Arbeit über die französischen Grenzen hinaus große Aufmerksamkeit.[7]

Herder war der erste, der sich in Deutschland mit dem *Zend-Avesta* intensiv befasst hat.[8] Sein außerordentliches Interesse daran bezeugt z.B. ein Brief an Christian Gottlob Heyne, der ihm die französische Übersetzung ausgeliehen hatte. Um den Jahreswechsel 1772/73 schreibt Herder: „es geht mir äußerst, äußerst schwer, daß ich ihn [sc. das *Zend-Avesta*] schon abfertigen muß. Das Buch […] macht Epoche."[9] Denn Herder glaubt: „Die ganze Orientalische Philosophie bekommt aus ihm [sc. Zend-Avesta] neuen und wahrhaftig *ersten* Aufschluß […]. […A]lle Streitigkeiten über Worte im Styl Johannes' […] bekommen neuen Aufschluß".[10] Mit dieser Überzeugung, dass das *Zend-Avesta* auf das Verständnis von ‚Morgenland' und auf das Johannesevangelium ein neues Licht wirft, behandelt der Bückeburger Herder die persische Religion insbesondere im ersten Teil der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*, dem unveröffentlichten Manuskript *Johannes* und den daraus entstandenen *Erläuterungen zum Neuen Testament*, unter denen die letzten zwei Werke sich der Exegese des Johannesevangeliums widmen.[11]

Bemerkenswert ist eine Diskrepanz zwischen den Bückeburger und den Weimarer Schriften: Herder versteht seine *Erläuterungen* und das *Zend-Avesta* als „Eins"[12] und deutet das Neue Testament, zumal das Johannesevangelium bewusst „einseitig" aus *dem Zend-Avesta*.[13] In den Weimarer Schriften *Persepolis*, *eine Mutmaßung über die Stadt*, den *Ideen* oder den *Persepolitanischen*

---

6 Vgl. STAUSBERG, Religion (s. Anm. 3), 5.

7 Vgl. STAUSBERG, Faszination (s. Anm. 5), 831f.

8 Der Neutestamentler Jörg Frey konstatiert in Herders „Erläuterungen" „[d]ie ersten iranischen Parallelen zum Johannesevangelium". FREY, JÖRG, Die Herrlichkeit des Gekreuzten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 307), Tübingen 2013, 415. Diese Ansicht vertritt der Kleuker-Biograph Henning Ratjen bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Vgl. RATJEN, HENNING (Hg.), Johann Friederich Kleuker und Briefe seiner Freunde. Im Anhange zwei Briefe Imm[anuel] Kants an Hamann, Göttingen 1842, 32.

9 Herder an Christian Gottlob Heyne, Ende 1772/Anfang 1773, DA, Bd. 2, Nr. 144, 282, Z. 5f.

10 Ebd., Z. 6–8.

11 Herder erwähnt in einem Brief seine Überarbeitung des Manuskripts *Johannes* zu den *Erläuterungen*: „Aus meinem Büchlein über Johannes will Eins *übers Neue Testament* werden". Herder an Lavater, 3. September 1774, DA, Bd. 3, Nr. 96, 112, Z. 19f.

12 Herder an Hartknoch, 25. März 1775, DA, Bd. 3, Nr. 140, 167, Z. 14.

13 SWS, Bd. 7, 351 („Erläuterungen" [1775]).

Briefen verbindet er den Evangelisten Johannes nicht mehr direkt mit Zoroaster.[14]

Vor diesem Hintergrund geht der vorliegende Beitrag der Frage nach, welche Bedeutung sich der Verknüpfung von Johannes mit Zoroaster in Herders Geschichtsphilosophie beimessen lässt. In der Forschung wurde Herders neutestamentliche Exegese bisher wenig erforscht.[15] Andererseits hat sein Persien-Bild in den letzten 15 Jahren immer mehr Aufmerksamkeit gewonnen.[16] Betrachtet worden sind dabei aber insbesondere die Weimarer Schriften, insofern wurde seine Verknüpfung der Bibel mit Zoroaster, die in der Bückeburger Zeit noch zentral war, kaum berücksichtigt.[17]

Demgegenüber wird im Folgenden darauf abgezielt, die These zu belegen, dass die Originalität des Bückeburger Herder, der Johannes und Zoroaster

---

[14] En passant erwähnt Herder allerdings den Namen Zoroaster einmal im Abschnitt zum Johannesevangelium in der dritten Sammlung seiner „Christlichen Schriften", wo dieser kaum eine Rolle mehr spielt. Vgl. SWS, Bd. 19, 291. Anzumerken ist darüber hinaus, dass für Herders Argument das „Zend-Avesta" von der Zeit mindestens vor Christi Geburt datieren muss. Seine gedankliche Entwicklung von der Bückeburger zu der Weimarer Zeit spiegelt sich in einer möglichen Umdatierung der Entstehungszeit des Zend-Avesta. Denn zur Datierungsfrage verhält sich der Weimarer Herder vorsichtiger: Ein definitives Urteil über die Echtheit des *Zend-Avesta* vermeidend, bemerkt er im dritten Teil der „Ideen" „offenbare Merkmale einer Vermischung mit spätern Meinungen". FHA, Bd. 6, 480, Z. 8f, vgl. auch ebd., Z. 4–7 („Ideen" [1787]).

[15] Vgl. KEßLER, MARTIN, Art. Muster theologischer Herder-Rezeption, in: Herder-Handbuch, 723–738, hier: 737.

[16] TAFAZOLI, HAMID, Der deutsche Persien-Diskurs: zur Verwissenschaftlichung und Literarisierung des Persien-Bildes im deutschen Schrifttum. Von der frühen Neuzeit bis in das neunzehnte Jahrhundert, Bielefeld 2007; DERS., Erinnerungskultur und antike Identitätsmuster. Herders Mythologisierung der Monumente von Persepolis, in: HY 10 (2010), 83–112; ARNOLD, GÜNTER, *Ueber die Ruinen von Persepolis*. Entwurf einer Universalgeschichte der Alten Welt, in: HY 9 (2008), 131–144; BIRUS, HENDRIK, „mein Sohn Zarathustra": Zur Vorgeschichte einer Namengebung, in: MATHIAS MAYER (Hg.), Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich (Klassische Moderne 6), Würzburg 2019, 31–48; LAGE, JULIAN ZUR, Geschichtsschreibung aus der Bibliothek. Sesshafte Gelehrte und globale Wissenszirkulation (ca. 1750–1815) (Wolfenbütteler Forschungen 169), Wiesbaden 2022, u.a. 191–245.

[17] Meines Wissens gibt es zwei Ausnahmen: Eine ist Horst Stephan, der sich bereits 1905 intensiv mit Werken aus der Bückeburger Zeit auseinandersetzte, wobei aber Zoroaster nur beiläufig erwähnt bleibt. STEPHAN, HORST, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, Tübingen 1905, hier: 179. Die andere Ausnahme ist Ulrich Faust, der Herders Verständnis des „Ostens" thematisierte. Seine Arbeit bleibt zwar insofern heute noch durchaus bemerkenswert, als sie den Entwicklungsprozess und Differenzen von Herders Zoroaster-Bild zwischen Bückeburger und Weimarer Zeit ausführt. Hinsichtlich des Bückeburger Herder zieht er allerdings nur die „Älteste Urkunde" heran und lässt bewusst andere Schriften „nicht berücksichtigt". FAUST, ULRICH, Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder (Aevum christianum 12), Münster 1977, 106. Wenngleich Hendrik Birus den Zoroaster-Bezug des Bückeburger Herder aus der Perspektive von Nietzsches Zarathustra-Rezeption betrachtet, bezieht er sich dabei nicht aufs Johannesevangelium. S.o. Anm. 16.

miteinander verknüpft, vor allem in der *sprachhistoriographischen Begründung* der neutestamentlichen Hermeneutik[18] liegt, welche vom Gefühl ausgehend über die Gelehrsamkeit wieder zum Gefühl zurückkommt. Um dieses Ziel zu erreichen, soll gezeigt werden, dass Herder 1) die Perser und Zoroaster in die biblische Universalgeschichte eingliedert, indem er anhand sprachlicher und gedanklicher Ähnlichkeiten der alten Religionen die Geschichte des Altertums verfolgt, und dass er 2) diese gelehrte sprachhistoriographische bzw. -vergleichende Methode als Grundlage der neutestamentlichen Hermeneutik anwendet, die das vom Evangelisten gegebene Bild anzuschauen vorschlägt. Denn in seinen Johannes-Auslegungen versteht Herder Johannes als denjenigen, der uns anhand der menschlichen Ebenbildlichkeit Gottes „den Unbegreiflichen" „in Einem Bilde unsrer Bilder" begreifen lässt.[19]

Nun muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass der vorliegende Beitrag insbesondere Herders philologisch-hermeneutische *Methode* thematisiert und nicht einzelne Kirchenlehren, die er u.a. in den *Erläuterungen* behandelt. Denn die *Erläuterungen* sind in Bezug auf Herders Verhältnis zur Orthodoxie auszuwerten, das ein heikles biographisches Problem darstellt.[20] Nicht nur die Herder-Forscher von Rudolf Haym über Hans-Walter Krumwiede bis Günter Arnold sind der Ansicht, sondern auch Herder selbst gibt widerwillig zu, dass die *Erläuterungen* mit der Orthodoxie konform sind.[21]

---

[18] Zur Forschungsgeschichte des Themas Herder und Hermeneutik, vgl. CERCEL, GABRIEL, Herder und die Geschichte der Hermeneutik, in: Herder-Handbuch, 738–748, hier: 739.

[19] SWS, Bd. 7, 355 („Erläuterungen" [1775]).

[20] Vgl. SMEND, RUDOLF, Herder und Göttingen, in: BBG [5] 1988, 1–28.

[21] Haym bezeichnet die „Erläuterungen" als Herders „orthodoxeste Schrift". HAYM, Herder [1880/1885], Bd. 1, 633; Krumwiede bewertet sie sogar: „Herder gewinnt hier keine neue theologische Dimension, er rezitiert nur auf seine Weise die Kirchenlehre." KRUMWIEDE, HANS-WALTER, Herder in Bückeburg. Die europäische Bedeutung seines Werkes 1771–1776, in: BBG [1] 1971, 1–16, hier: 13; Arnold ist der Ansicht, „[d]ie orthodoxe Tendenz" sei „gemildert durch H[erder]s mystisch-poetische Auffassung". ARNOLD, GÜNTER, Kommentar zu den Bänden 1–3, DA, Bd. 11, 576; wegen des Streits mit der Orthodoxie bemühte sich Herder in den „Erläuterungen" darum, sich von einer orthodoxen Seite zu zeigen. In einem Brief heißt es: „in den Meinungen, die an die Theologie streifen, habe mich in den engsten Pfaden der Orthodoxie auch zwischen Felsen u[nd] Steinspitzen gehalten und bin von der Seite sicher." Herder an Johann Georg Hamann, 3. und 4. Juni 1775, DA, Bd. 3, Nr. 163, 187, Z. 15–17. In einem anderen Brief schreibt Herder darüber hinaus: „Aber nun meine Erläuterungen! […] Kein Buch ist, daran ich mit so viel Schweiß gearbeitet u[nd] das mir so äußerst selbst widerstünde! Das kommt aus der *δουλια του αιωνος τουτου* [sc. Knechtschaft dieses Zeitalters] heraus, für den ich gar nicht geschaffen bin." Herder an Johann Georg Hamann, 25. August 1775, DA, Bd. 3, Nr. 181, 204, Z. 69–71; zum Begriff Orthodoxie vgl. MATTHIAS, MARKUS, Art. Orthodoxie I, in: Theologische Realenzyklopädie 25 (1995), 464–485, hier: u.a. 467.

1. Universalgeschichte aus sprachvergleichender Perspektive

Zunächst einmal festzustellen ist derjenige Aspekt von Herders Geschichtsphilosophie, der mit der Philologie verbunden ist, nämlich die Universalgeschichte der Menschheit. In seiner Schrift *Von der Ode* hat Herder sich in der Rolle des „triceps" drei Aufgaben gestellt. Für eine von diesen ist er als ein „dichterischer Philolog" zuständig, den er zugleich als „Kenner des Altertums" kennzeichnet.[22] Für die Geschichtsphilosophie Herders, der nach seinem Begriff die „Universalgeschichte der Bildung der Welt" zugrunde liegt,[23] ist das Altertum eine tragende Säule. Denn er sucht stets nach der „Vagina hominum", also dem Geburtsweg der Menschen, wie sein *Reisejournal* zeigt.[24] Im Zentrum von Herders universalhistorischem Interesse steht also schon immer die Ursprungsgeschichte der Menschheit. Für den Autor, der einerseits im ‚Pamphlet' *Auch eine Philosophie der Geschichte* die Geschichtserzählung mit dem wahrscheinlichen Ursprung „von Einem" beginnen lässt[25] und andererseits die Genesis als *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* auslegt, kommt zwar dem Alten Testament, zumal der Genesis, eine privilegierte Bedeutung zu. Um seine Erforschung des Altertums als philologische Praxis verstehen zu können, lässt sich jedoch die Geschichte (zeitlich) nach dem Alten Testament, nämlich die des Neuen Testaments, das „aus den Offenbarungen des A[lten] T[estaments] [quillt]",[26] nicht vernachlässigen. Denn gerade dieses, zumal das Johannesevangelium, bietet in den Augen des Bückeburger Herder einen bedeutenden Zugang zur Folgezeit in der Menschheitsgeschichte.

Der Geschichtsphilosoph Herder misst einer synthetischen *Erklärung* anhand historischer „Data" eine erhebliche Bedeutung bei: Auf der methodischen Ebene ist seine Geschichtsphilosophie von demjenigen dreifachen Verfahren, nämlich „historisch zu erfahren, philosophisch zu erklären und wahrscheinlich zu mutmaßen" geprägt, das er schon in seinem Frühwerk *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* zeigt.[27] Seine Geschichtsphilosophie ist in diesem Hinblick mehr von Hypothesenbildung gekennzeichnet als von genauer Beweisführung. Denn ‚Erklärung' meint nicht eine kritische Prüfung etwa davon, ob Quellen authentisch sind, inwiefern diese anderen Quellen entsprechen oder von diesen abweichen. Vielmehr kommt es auf die Frage an, was man daraus sagen kann, *wenn* sie richtig sind. Rudolf Smend verweist zu Recht auf Herders Herangehensweise, die bezüglich der Alten Geschichte zumeist auf

---

[22] FHA, Bd. 1, 98, Z. 19, 15f („Von der Ode" [1764/1765]).

[23] FHA, Bd. 9/2, 19, Z. 23f („Journal meiner Reise" [1769]).

[24] Ebd., 17, Z. 27.

[25] FHA, Bd. 4, 11, Z. 8 („Auch eine Philosophie" [1774]).

[26] SWS, Bd. 7, 353 („Erläuterungen" [1775]). (Hervorhebung getilgt durch Vf.)

[27] HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst, in: HWP, Bd. 1, 9. Die Datierung des Textes ist umstritten: 1764 nach Suphan und 1766/7 nach HAYM, Herder [1880/1885], Bd. 1, 696.

der Sekundärliteratur fußt.[28] Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Original bei Herder lediglich eine untergeordnete Rolle spielen würde. Im Gegenteil war für ihn das Zend-Avesta deshalb von erheblicher Bedeutung, weil es sich dabei um das persische ‚Original' – wenn es auch nicht vollkommen in ursprünglicher Form wiederherstellbar ist und Herder selbst nicht die Richtigkeit der Übersetzung zu beurteilen vermochte – handelte; Thomas Hydes *Historia religionis veterum Persarum*, die als Standardwerk zur altpersischen Geschichte vor Anquetils Übersetzung des Zend-Avesta galt, zieht jüngere Quellen heran, worauf Herder schon in der *Ältesten Urkunde* aufmerksam macht;[29] dieser unterschied sich als „Erklärer" in seinem *Persepolis* von den „Beschreibern" wie Carsten Niebuhr und blieb seinem Selbstverständnis sowie seiner Aufgabe der geschichtsphilosophischen ‚Erklärung' bis zuletzt treu.

Wie verknüpft Herder nun Johannes und Zoroaster bzw. Hebräer und Perser miteinander? Das Titelblatt der *Erläuterungen* trägt ein griechisches Epigraph aus dem Matthäusevangelium 2, 1 und 2, 11.[30] In diesen Versen geht es um die Geschichte der Geburt Christi, in der „Weise aus dem Morgenland" nach Bethlehem in Judäa kamen und „ihre Schätze auftaten".[31] Das Wort „Weise" an dieser Stelle heißt im Original „magoi", d.h. eigentlich die persischen Priester, die mit der Astrologie vertraut waren.[32] In den Versen 2, 2 bis 2, 10 ist tatsächlich von der Sterndeutung die Rede. Es ist also im Epigraph angedeutet, dass es nach dem Neuen Testament einen Austausch zwischen Persern und Hebräern gab. Dieses Zitat ist deshalb nicht zu übersehen, weil Herder hier einen Topos, den Hyde heranzog, aufnimmt. Stausberg weist darauf hin: „Für Hyde steht fest, daß die *μάγοι* des *Matthäus-Evangeliums* (2,1) keine Könige, sondern Priester aus dem von den Parthern beherrschten Persien gewesen seien, die über Arabien nach Bethlehem gereist seien."[33]

Als Vorgeschichte des Austauschs im Neuen Testament unterstellt Herder allerdings einen komplexen Rezeptions- und Lokalisierungsprozess, der auf

---

[28] SMEND, RUDOLF, Kommentar, in: FHA, Bd. 5, 1367: „zumeist nur aus zweiter Hand, wenn nicht sogar eher aus dritter oder vierter".

[29] „Hyde war ein schätzbarer Zusammenstoppler von Nachrichten aus fremden jüngern meist Arabischen Quellen, die uns original dünkten, weil sie nicht Europäisch waren […]. Anquetil führt uns, ohne Gelehrsamkeit, Citation und Rede sacht an der Hand hinter den Vorhang und zeigt uns ältere, vielleicht die ältesten Schriften der Sekte selbst." FHA, Bd. 5, 467f, Z. 27–4 („Älteste Urkunde" [1774]). Hervorhebung durch Vf. Hyde benutzte als Quellen *Sad Dar*. Zur Bedeutung der Benutzung dieser Quellen vgl. STAUSBERG, Faszination (s. Anm. 5), u.a. 685f, 689f.

[30] „*Ιδου μαγοι απο ανατολων παρεγενοντο και ανοιξαντες τους θησαυρους αυτων προσηνεγκαν δωρα*". SWS 7, 335 („Erläuterungen" [1775]). Herder lässt hier 2, 2–10 aus und verknüpft die Versen 2, 1 und 2, 11 miteinander.

[31] https://www.bibelwissenschaft.de/bibel/LU17/MAT.2 (19. Dezember 2023).

[32] Vgl. GRAF, FRITZ/JOHNSTON, SARAH ILES, Art. Magie, Magier III, in: Hubert Cancik [u.a.] (Hg.), Der Neue Pauly (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte), http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e716750 (19. Dezember 2023).

[33] STAUSBERG, Faszination (s. Anm. 5), 696.

seine Vorstellung von der Alten Geschichte hindeutet; in diesem Zusammenhang fällt der Name Zoroaster. Wichtig sind insbesondere zwei Punkte: a) Zoroaster habe zuerst „von den Chaldäischen Magiern […] ihre Weisheit erlernt".[34] b) Das persische Reich breitete sich dann aus und nach der Eroberung durch Alexander den Großen sei eine Zeit der „Vermischung beiderseitiger Ideen" gekommen.[35] Die Vermischung bedeutet hier aber nicht eine Auflösung der persischen Ideen durch die Assimilation. Denn die griechische Sprache sei „Gefäß oder Kleid der Asiatischen Ideen" geworden.[36]

Um die Bedeutung dieses Geschichtsverständnisses verstehen zu können, lohnt sich ein Blick auf die *Älteste Urkunde*, wo von den Chaldäern und verschiedenen alten Religionen die Rede ist. Die Chaldäer, die begrifflich bis dato umstritten sind, [37] hält Herder für einen (zumindest teilweise) gemeinsamen Ursprung alter Religionen einschließlich Judaismus und Zoroastrismus:

> So ist alle das nicht so ursprünglich *Jüdisch*, wie wir das Wort nehmen. Wir haben die Sagen schon bei andern Religionen und Sekten, *Sabäern, Chaldäern* u. s. w. ursprünglicher und eigner gehabt: diese haben schon so früher ungeheuer viel darauf gebauet: bewiesner maßen ist die Religion *Aegyptens* und der höhern Gegenden in den frühesten Zeiten von diesem Ursprung *ausgangen* [sic] und *voll gewesen*: das Jüdische Volk ward schon von *Abraham* her und noch mehr durch *Moses*, ja zur Anomalie, zum Damme und zur Mauer gegen diesen ältesten Philosophischen Pantheismus gesetzt: es verfiel in denselben nicht eher, als da seine Mosaische Landesreligion so tief verfallen war, daß sie in die Lücken und Trümmern alles aufnehmen konnte, und also wie gern diese Flitter des Altertums aufnahm. Sie kamen mit Kabbala, ältester Tradition, und Urweisheit der Welt beladen aus Chaldäa zurück, und änderten sogar Schrift und Sprache![38]

Herder zufolge erfuhr das Judentum also im Verlauf der Zeit mehrmals Änderungen gegen den und unter dem chaldäischen – insbesondere sprachlichen – Einfluss, wenngleich seine Verortung von Chaldäa nicht eindeutig ist.[39] Der

---

[34] SWS, Bd. 7, 337 („Erläuterungen" [1775]).

[35] A.a.O., 338.

[36] A.a.O., 339. Herder ist also der Ansicht, dass „Johannes nicht (wie in der Tradition der gelehrten annotationes) an den Zeugnissen der klassischen Gräzität zu messen, sondern nur aus ‚morgenländischem' Denken zu begreifen" ist. FREY, Herrlichkeit (s. Anm. 8), 52.

[37] Zu Chaldäa und Chaldäer vgl. DIETRICH, MANFRIED/MAYFIELD, TYLER/BRUMMITT, MARK, Art. Chaldeans, in: Encyclopedia of the Bible and Its Reception 4 (2012), 1141–1148; VANDERHOOFT, DAVID S., Depictions of כשדים 'Chaldeans' in Judean Prophecy and Historiography, in: Baruchi-Unna, „Now It Happened in Those Days". Studies in Biblical, Assyrian, and Other Ancient Near Eastern Historiography. Presented to Mordechai Cogan on His 75th Birthday, Bd. 1, Winona Lake 2017, 171–182.

[38] FHA, Bd. 5, 465, Z. 19–34 („Älteste Urkunde" [1774]). (Hervorhebung im Original.)

[39] Mit einem hypothetischen Satz zieht Herder an einer anderen Stelle die Möglichkeit in Betracht, dass das Land Chaldäa *einen* der „Äste" und somit nicht *den* Ursprung aller alten Religionen darstellt: „Waren sie [sc. Sekten, H.M.] nichts als Sprößlinge der ältesten Philosophie und Urkundaberglaubens in der Welt: von jeher von *Persien* und *Chaldäa* hinab bis hin in *Aegypten* verbreitet: die ältesten Religionen all dieser Länder nichts als Äste und Stämme Einer und derselben Wurzel […]". A.a.O., 448, Z. 23–27 (Hervorhebung im Original.)

Bückeburger Herder gliedert also die Geschichte Persiens mit dem Rezeptionsprozess in die biblische Universalgeschichte ein. Somit verknüpft er mit der Annahme des chaldäischen Einflusses die persische und die jüdische Geschichte miteinander. Hierin weicht er von Anquetil ab. Denn im Gegensatz zu Hyde, der die zoroastrische Geschichte von der des Judentums nach dem *Alten* Testament ableitet, koppelte Anquetil beide voneinander ab.[40] Herders Position, die Parallelen zwischen dem *Neuen* Testament und dem Zend-Avesta zieht, lässt sich in dieser Konstellation als ein origineller Versuch betrachten.

Bemerkenswert ist aber darüber hinaus, dass Herder den gedanklichen Austausch zwischen den Völkern aus *sprachlicher* Perspektive zu erschließen sucht.[41] In der ersten Auflage seiner *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* von 1780 beklagt er, dass seine *Erläuterungen* „mißverstanden" und „mißdeutet" worden seien: Ihm gehe es nicht um die Deduktion der Worte Christi aus Zoroaster, sondern um den Vergleich anhand der „Aehnlichkeit" im hebräischen und persischen Sprachgebrauch.[42] Die präzise Beweisführung spielt dabei aber kaum eine Rolle, was Wendungen wie etwa „offenbare Gleichheit" oder „unläugbar[e] Aehnlichkeit" zeigen.[43] Dies entspricht seiner Geschichtsphilosophie, der, wie oben gesehen, die Erklärung anhand historischer Data zugrunde liegt. In dieser Hinsicht muss beachtet werden, dass Herders im quellenkritischen Sinn ‚unkritische' Philologie seiner geschichtsphilosophischen Methode immanent und nie als akribische Wortphilologie konzipiert war, wenngleich seine massiven philologischen Kenntnisse nicht zu unterschätzen sind.[44]

Ein wichtiger Aspekt von Herders philologischer Methode ist also der Sprachvergleich, der mit seiner universalhistorischen Konstruktion verbunden ist. Dabei ist nicht die Grammatik, sondern die Lexik von Bedeutung.[45] Denn

---

[40] Vgl. STAUSBERG, Faszination (s. Anm. 5), 800.

[41] Arnold und Keßler verweisen darauf, dass Herder „aus Übereinstimmungen nach den gemeinsamen Grundlagen" fragt. ARNOLD, GÜNTER/KEßLER, MARTIN, Mose als Ägypter?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 115 (2018), 137–155, hier: 146.

[42] SWS, Bd. 11, 134 („Studium der Theologie" [1780]).

[43] A.a.O., 135.

[44] Vgl. HÄFNER, RALPH, Die Weisheit des Ursprungs. Zur Überlieferung des Wissens in Herders Geschichtsphilosophie, in: HY 2 (1994), 77–101, hier: 80. Zum Hintergrund von Herders alttestamentlicher Philologie vgl. WILLI, THOMAS, Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 8), Tübingen 1971, u.a. 9–25. Zum Verhältnis zwischen Neuem und Altem Testament bei Herder vgl. DERS., Hebräische Sprache und Sprachlichkeit der Bibel bei Herder, in: Regine Otto (Hg.), Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders, Würzburg 1996, 395–404, hier: 396f.

[45] In der Sprachursprungsschrift heißt es: „unter allen Völkern der Erde ist *die Grammatik beinahe auf einerlei Art gebaut*. Die einzige [sic] chinesische macht, meines Wissens, eine wesentliche Ausnahme". FHA, Bd. 1, 803, Z. 27f („Ursprung der Sprache" [1772]). (Hervorhebung im Original.) Daraus ergibt sich, dass die Grammatik bei Herder mindestens

Herder steht nicht am Horizont des vergleichenden Sprachstudiums etwa im Sinne eines Friedrich Schlegels, der später zur wissenschaftlichen Präzision die Grammatik mit einbeziehen wird,[46] sondern am Horizont der etymologischen Forschung, die spätestens mit Leibniz beginnt. Diese hat eine lange Geschichte seit der Antike,[47] gewann aber bei ihm eine gewisse wissenschaftliche Stringenz und nicht zuletzt die menschheitsgeschichtliche Dimension: In der sprachtheoretisch und -geschichtlich interessierten Schrift *Nouveaux Essais*, die Herder schon in seiner frühen Zeit rezipierte,[48] hatte Leibniz bereits auf die Möglichkeit, die Menschheitsgeschichte durch Sprachforschung zu verfolgen:

> [L]es langues en general étant les plus anciens monumens des peuples, avant l'écriture & les arts, en marquent le mieux l'origine des cognations & migrations. C'est pourquoi les Etymologies bien entendues seroient curieuses & de consequence, mais il faut joindre des langues de plusieurs peuples, & ne point faire trop de fauts d'une nation à une autre fort eloignée sans en avoir des bonnes verifications, où il sert sur tout d'avoir les peuples entre deux pour garans. Et en general l'on ne doit donner aucune creance aux etymologies, que lorsqu'il y a quantité d'indices concourans [...].[49]

Der Bückeburger Herder greift auf die Idee von der Verwandtschaft und dem Kontakt der Sprachen zurück[50] und verfolgt mit ihrer Hilfe die Entwicklung

---

zur Ausdifferenzierung und Rekonstruierung der sprachlichen Verwandtschaft der Völker keine Rolle spielt.

[46] Z.B. SCHLEGEL, FRIEDRICH, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte, Heidelberg 1808, 27f.

[47] Vgl. BERNECKER, ROLAND, Art. Etymologie, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 2 (1994), 1543–1556.

[48] HÄFNER, RALPH (Hg.), Meine Bücher. Herders Bibliotheksverzeichnis von 1776 (Myosotis. Forschungen zur europäischen Traditionsgeschichte 6), Heidelberg 2020, Nr. 207, 46. Zu Herders Leibniz-Rezeption vgl. ARNOLD, GÜNTER, Zur Leibniz-Rezeption Herders: das biographische Exzerpt HN XXVIII, 17, 1–7[r], in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 5 (2003), 311–345. Herder *exzerpiert* auch Leibnizens „Collectanea etymologica" nach Irmschers Angaben erst in der Weimarer Zeit, was aber eine Möglichkeit seiner *Lektüre* in oder vor der Bückeburger Zeit als solche nicht ausschließt. Vgl. HN, 242 (Kapsel XXVIII 2: 26ff). Herders „Meine Bücher" von 1776 enthält diese Schrift. HERDER, Meine Bücher (s. Anm. 48), Nr. 913, 194.

[49] LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, in: DERS., Œuvres philosophiques latines & françoises de feu Mr. De Leibnitz. Tirées de ses Manuscrits qui se conservent dans la Bibliotheque Royale à Hanovre, et publiées par Mr. Rud[olf] Eric Raspe. Avec une Préface de Mr. Kaestner Professeur en Mathématiques à Göttingue, Amsterdam u.a. 1765, 1–496, hier: 242f.

[50] „Die morgenländischen Alphabete sind im Grunde eins: Das griechische, lateinische, runische, deutsche u.s.w. Ableitungen: das deutsche hat also noch mit dem koptischen Buchstaben gemein und Irländer sind kühn gnug gewesen, den Homer für eine Übersetzung aus ihrer Sprache zu erklären. Wer kann, so viel oder so wenig er darauf rechne, im Grunde der Sprachen *Verwandtschaft* ganz verkennen?" FHA, Bd. 1, 804, Z. 9–16 („Ursprung der Sprache" [1772]). (Hervorhebung im Original.) Während er von der sprachlichen Verwandtschaft ausgeht, erkennt er zugleich ein Defizit der am Sprachstammbaum orientierten Methode; seine Distanzierung von der etymologischen Forschung muss also ebenfalls berücksichtigt

der Menschheitsgeschichte, was mit entsprechenden Gedanken bei Leibniz in Einklang steht. In dieser Hinsicht ist ebenfalls nicht zu übersehen, dass Anquetil in seiner Vorrede zum *Zend-Avesta* einen wechselseitigen sprachlichen Einfluss zwischen den Völkern feststellt: Meinungen und Sprachen würden sich infolge von Kriegen bzw. als Folge der Unterwerfung durch andere Völker verändern. Unter Berücksichtigung dieser Beobachtungen ist es möglich, auf den Ursprung der Völker und Sprachen zurückzugehen.[51] Anquetil weicht also von Herder ab, der die Sprache des Neuen Testaments anhand der Zoroasters zu deuten versucht; schon vorhanden sind jedoch die Grundidee vom Meinungsaustausch und -wandel und die Forschungsmöglichkeit, mit Hilfe von Sprachen und Meinungen den Ursprung der Völker und Sprachen zurückzuverfolgen, wobei für Herder eine Sicherheit analog zur mathematischen wiederum keine Rolle spielt. Herders sprachgeschichtliche Methode ist also als solche nicht neu. Seine Originalität besteht vielmehr in ihrer *Anwendung* auf die neutestamentliche Hermeneutik, was unten betrachtet werden soll.

2. Herders neutestamentliche Hermeneutik zwischen Gefühl und Gelehrsamkeit

Die Entdeckung neuer Quellen führt nicht notwendigerweise zu ihrer Nutzung. Als Nächstes stellt sich die Frage, warum Herder sich auf Zoroaster, oder präziser gesagt: warum er ihn spezifisch aufs Johannesevangelium bezogen hat, und zwar mit dem sprachvergleichenden Ansatz.

Johannes nimmt bei Herder einen besonderen Platz ein: Das vierte Evangelium ist ihm zufolge ein „Paradoxon" und von den synoptischen, also den drei anderen Evangelien verschieden. „[W]elche eigne Denkart, und Sprache!", so Herder, „fast kein Ausdruck des Gemäldes oder der Rede Jesu Einem der andern Evangelisten ähnlich!"[52] Die gedankliche und sprachliche Verschiedenheit, von der er in seinem Manuskript ausgeht, verlangt eine exegetische Erklärung aus externen Gründen. Denn zur Deutung des ersten Kapitels schreibt

werden: „Viele haben sich mit den ‚*Stammlisten dieser Sprachgeschlechter*' versucht; ich versuche es nicht – denn wie viele, viele Nebenursachen konnten in dieser Abstammung Veränderungen machen, auf die der etymologisierende Philosoph nicht rechnen kann und die seinen Stammbaum trügen." Ebd., Z. 20–25 („Ursprung der Sprache" [1772]). (Hervorhebung im Original.)

[51] ANQUETIL-DUPERRON, Zend-Avesta (s. Anm. 1), ix–x. „Partant de ce point, on verra ces opinions causer des changemens dans les langues des peuples chez qui elles ont pris naissance, & ces changemens se communiquer aux langues des nations que ces peuples ont soumis, ou qui les ont subjugués eux-mêmes dans des guerres de religion ou d'ambition. Par ces observations on peut remonter à l'origine des peuples & des langues, & établir, pour ainsi dire, un calcul d'idiomes & de pensées, dans lequel les résultats soient moralement aussi certains que dans les nombres."

[52] SWS, Bd. 7, 315 („Johannes" [1774]).

Herder: „Nicht an Johannes, sondern an *Uns* liegts, daß wir ihn nicht verstehen: er gibt Nachrichten von der Gottheit Jesu, wie sie nur Menschliche Seele, Sprache und Zeitlauf faßen konnte.“[53] Das Grundmotiv der Exegese des vierten Evangeliums liegt also zunächst einmal in der Unverständlichkeit des Textes, die die zeitliche Distanz verursacht, da Herder hier annimmt, dass Menschen in der Vergangenheit die „Nachrichten“ tatsächlich verstehen konnten. Er will also den unverständlichen Text verständlich machen, wofür er auf die zoroastischen Werke zurückgreift.

Ein anderer Anlass der zwei exegetischen Schriften lässt sich in Herders Unzufriedenheit mit vorhandenen Auslegungen erkennen. Zu nennen sind insbesondere jene von Johann Salomo Semler und Johann David Michaelis. Im Manuskript *Johannes* wirft Herder dem Autor der „Einleitung ins N[eue] T[estament]“ die Auslegung vor, dass „Johannes nur – gegen Cerinth und die gnostischen Irrthümer geschrieben habe“[54]. Hierbei handelt es sich um den sog. Gnostizismus oder Doketismus um 100 n.Chr., nach dem der irdische Jesus nicht mit dem himmlischen Christus identisch sei und Jesus Christus nur ‚zum Schein‘ gelitten habe.[55] Unter Rekurs auf Irenäus von Lyon, der schon in der Antike gegen diese Denkströmung Einspruch erhoben hatte, nahm Michaelis in seiner *Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes* tatsächlich gegen die Gnostik Stellung.[56] Auch Semler hat eine antidoketische Deutung in seinen *Paraphrasis Evangelii Iohannis* von 1772 geliefert, zu der Herder eine Rezension verfasst hat.[57] Trotz der Anerkennung von Semlers Gelehrsamkeit stellt der Rezensent die Frage, „ob die Paraphrase nicht den Sinn des begeisterten Johannes oft fast ganz wegspühle“.[58] Entgegen den gelehrten Exegeten

---

[53] A.a.O., 320.

[54] A.a.O., 316. Bereits in seinen „Aphorismen“ aus den späten 1760er Jahren klagt Herder über die Einleitungen seiner Zeit. Vgl. SWS, Bd. 32, 197f („Aphorismen“. Zur Datierung vgl. SWS, Bd. 12, 367).

[55] Zum Doketismus vgl. SCHNELLE, UDO, Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4), Leipzig [5]2016, 183f; FREY, JÖRG, Die johanneische Theologie zwischen ‚Doketismus‘ und ‚Antidoketismus‘. Auseinandersetzungen und Trennungsprozesse im Hintergrund der johanneischen Schriften und ihrer Rezeption, in: DERS., Vom Ende zum Anfang. Studien zum Johannesevangelium. Kleine Schriften IV, hg. v. Ruben A. Bühner (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 492), Tübingen 2022, 263–291.

[56] Bemerkenswert ist, dass Michaelis in der Auflage von 1788 derselben Schrift das Zend-Avesta als Johannis möglichen Quellen des Logos-Begriffs erwähnt, ohne jedoch auf Herders „Erläuterungen“ hinzuweisen. Vgl. MICHAELIS, JOHANN DAVID, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, Göttingen [4]1788, II, 1137f. Herder benutzt hier wahrscheinlich die erste Auflage aus dem Jahr 1750. Vgl. HN, 193 (Kapsel XXV, 5).

[57] SEMLER, JOHANN SALOMO, Paraphrasis Evangelii Johannis, Bd. 1, Halle 1771, 24. Hierzu vgl. FREY, JÖRG, Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Eine forschungsgeschichtliche Einführung, in: Jörg Frey/Udo Schnelle, Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, Tübingen 2004, 3–46, hier: 9.

[58] SWS, Bd. 5, 442 („Rezension“ [1772]).

wolle er Johannes nicht als „Ketzerstreiter“ verstehen, weil er „davon Nichts oder wenig fühle“.[59] Von dieser kritischen Stellungnahme ausgehend unternimmt es Herder, den „Sinn *im Ganzen*“[60] des Evangeliums zu erklären und somit eine interpretatorische Alternative zu liefern.

Zur Auslegung geht Herder von dem Ansatz aus, Johannes aus dem historischen Kontext zu erschließen, in dem er lebte. Im Manuskript *Johannes* heißt es: „Studirt die Denk- und Redart der Juden und Asiatischen Philosophen vor und zu seiner [sc. Johannis] Zeit: je näher ihm, je anpaßender seinem Inhalt und Zwecke, desto eigner“.[61] Semler hatte aber bereits im Jahr 1759 in der Vorrede zu Siegmund Jakob Baumgartens *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift* auf die Unerlässlichkeit der Berücksichtigung desjenigen historischen Kontexts hingewiesen, in dem sich Jesus und die Apostel befunden haben.[62] Voraussetzung hierfür ist die Akkommodationstheorie, nach der sich Jesus und die Apostel der Sprache ihrer Zeitgenossen angepasst haben.[63]

Während Semler und Herder beide die Akkommodation vertreten, ist eine Diskrepanz zwischen beiden Theologen unverkennbar.[64] Sie besteht allerdings nicht in der Kontextualisierung, sondern in der Auslegung der Worte Christi und Johannis mit Bezug auf die Leser- bzw. Hörerschaft. Denn in den *Erläuterungen* weist Herder darauf hin, dass Christus „in keiner Kunstsprache“ „alle

---

59 SWS, Bd. 7, 316 („Johannes“ [1774]).

60 SWS, Bd. 7, 350 („Erläuterungen“ [1775]). (Hervorhebung im Original.)

61 SWS, Bd. 7, 318 („Johannes“ [1774]).

62 „[A]lle Lehren und Vorschriften, welche die Bibel enthält, sind […] nur nach gewissen Menschen damaliger Zeit, dem Vortrage nach, eingerichtet, müssen folglich nach den verschiedenen Umständen der Menschen von Zeit zu Zeit wieder, nach dem Beispiel JEsu, und der Apostel, im Vortrage eingerichtet und entwickelt werden.“ SEMLER, JOHANN SALOMO, Vorrede, in: Siegmund Jacob Baumgartens Unterricht von Auslegung der heil. Schrift: ehemals für seine Zuhörer ausgefertigt, Halle 1759, a2^{r}–b^{v}, hier: a4^{v}–a5^{r}.

63 Zu Semlers Akkommodation, vgl. HORNIG, GOTTFRIED, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie 8), Göttingen 1961, 211–236; SCHRÖTER, MARIANNE, Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 44), Berlin u.a. 2012, u.a. 148–150. Kaum eine Rolle spielt bei Herder, der die Bibel durchaus ‚menschlich‘ zu lesen sucht, die Differenz zwischen der Anpassung der göttlichen Worte an die menschliche Sprache und der menschlichen für andere Menschen. Zu dieser Differenz vgl. DANNEBERG, LUTZ, Von der accommodatio ad captum vulgi über die accommodatio nostri visus zur aesthetica als scientia cognitionis sensitivae, in: Torbjörn Johansson (Hg. u.a.), Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert (Historia Hermeneutica. Series Studia 9), Berlin/New York 2010, 313–379, hier: 315.

64 Aus einer anderen Perspektive erwähnte Hans-Joachim Kraus schon in der ersten Bückeburger Konferenz den Unterschied zwischen beiden ganz knapp: „Herder – im Unterschied zu Semler – die „accomodatio“ nicht dogmatisch-spekulativ zur Geltung brachte, sondern sie vielmehr in seiner Sprachphilosophie theologisch anzusetzen und durchzusetzen bemüht war.“ KRAUS, Hans-Joachim: Herders alttestamentliche Forschungen, in: BBG [1] 1971, 59–75, hier: 62.

die hohen Ideen von sich gegeben“ habe, sondern „[i]n seiner simpeln, faßlichen Volkssprache“.[65] Dies ist also ein Versuch, die Worte des Evangeliums als leicht verständliche Botschaft fürs nicht gelehrte Publikum aufzufassen. Widerlegt werden somit die gelehrten Exegesen von Semler oder Michaelis, bei denen das Johannesevangelium als theologische Streitschrift für Gelehrte gelten kann. Wenn also Herder und Semler auch grundsätzlich der Idee von der Akkommodation als solcher verpflichtet sind, so machen doch beide von ihr einen unterschiedlichen Gebrauch, weil sie im Anliegen des Evangeliums unterschiedliche Ziele annehmen.

Herders Deutung hat nun zur Konsequenz, dass diejenigen, die mit dem Text noch nicht vertraut sind, einen Zugang durch gefühlsgeleitete Lektüre finden sollen. Dies gilt insbesondere für seine Beschäftigung mit Johannes und Zoroaster. Denn einerseits unterstellt er „[e]in[en] edle[n] Jüngling“ und „ein mit Vernunft fühlendes Weib“ als Adressaten und empfiehlt somit in den *Erläuterungen* das Evangelium, das in seinen Augen fürs in der „Volkssprache“ geredet und verfasst wurde, mit Gefühl zu lesen:

> Ein edler Jüngling, ein mit Vernunft fühlendes Weib, die hier Einfalt und Würde, großen Zusammenhang, hochauffodernden Beruf, Offenbarung Gottes fühlen – auch nur von fern fühlen, ahnen, unter Schlacken spähen – sie werfen mein Buch voll Schlacken fort und gehen zur Sonne, lesen das N[eue] T[estament] mit neuem Sinn, neuem Gefühl der Größe des Inhalts, und wie bin ich belohnt![66]

Im Manuskript *Johannes* kritisiert Herder andererseits die Wortphilologie: „es sei nicht gnug, Wörterbuchphrasen aufzuzählen“.[67] Er rät also nicht dazu, auf die wortphilologische Beschäftigung zu verzichten, sondern warnt lediglich vor einer methodischen Vereinseitigung.

Hier taucht aber die Frage auf, ob und inwiefern die Philologie als kritische Gelehrsamkeit und die ‚Einfühlung‘ in der Herderschen Hermeneutik miteinander kompatibel sind.[68] Denn im Gegensatz zu demjenigen Forschungsan-

---

[65] SWS, Bd. 7, 359 („Erläuterungen“ [1775]).

[66] A.a.O., 352.

[67] SWS, Bd. 7, 322 („Johannes“ [1774]).

[68] Bei der Einfühlung handelt es sich nicht um Herders eigenen Begriff, sondern um den Forschungsansatz zu Herders Versuch, vom gegenwärtigen Standpunkt unter der Leitung des Gefühls das Vergangene zu verstehen. Vgl. BULLOCK, MARCUS/GROß, SABINE, Historiography, theology, and „Erkenntnis“: empathy in Herder and Benjamin, in: Beate Allert (Hg.), J.G. Herder: From cognition to cultural science. Von der Erkenntnis zur Kulturwissenschaft, Heidelberg 2016, 159–181, hier: 159; IRMSCHER, HANS DIETRICH, Grundzüge der Hermeneutik Herders, in: BBG [1] 1971, 17–57, hier: 26, 28; SIMON, RALF, Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 23), Hamburg 1998, hier: 220. Zu Recht verweisen sowohl Irmscher als auch Simon darauf, dass es Herder nicht um eine bloße ästhetische Rekonstruktion geht. Jener betrachtet in Herders Hermeneutik „die Fortbildung der Vergangenheit“ und dieser die „Verlebendigung des Le-

satz, der die Signifikanz des Gefühls im Denken Herders hervorhebt, verweisen Marcia Bunge und Jörg Frey zu Recht darauf, dass Herder die gelehrte Philologie zur neutestamentlichen Bibelauslegung beansprucht.[69] In seinen *Briefen, das Studium der Theologie betreffend* macht der Weimarer Herder tatsächlich auf die Unentbehrlichkeit der kritisch-philologischen Kenntnisse aufmerksam: „Verachten Sie also nicht, mein Lieber, die Kenntnisse, die Ihnen zu solchem Gebrauch der Bibel angeboten werden […]. Lassen Sie sich selbst den Mißbrauch, die oftermals recht schnöde Anwendung der so genannten biblischen Kritik […] nicht abschrecken".[70] Der Bückeburger Herder aber hatte bereits in seinem unveröffentlichten Manuskript *An Prediger* explizit derartigen Gedanken vertreten: „Das Wort Gottes zu verstehen, ist Philologie nöthig".[71] In diesem Kontext versteht sich die Philologie zum einen als „Kenntnis des Altertums", zum anderen als gelehrtes Urteil, den Sinn des Textes zu bestimmen.

Der scheinbare Widerspruch zwischen Gefühl und Gelehrsamkeit lässt sich jedoch dadurch auflösen, dass man Herders Zielleserschaft und seinen Zweck bedenkt. Im Vorbericht zur zweiten Auflage seiner *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* wünscht er, dass das Werk „zur praktischen Anwendung im *Predigtamt*" benutzt wird.[72] Das Manuskript *An Prediger* schreibt Herder selbstverständlich an Prediger, nämlich „Lehrer des N[euen] T[estaments]".[73] Dies verdeutlicht, dass seine Bevorzugung der Philologie bzw. Gelehrsamkeit u.a. für auszubildende Theologen gilt, die sich bereits mit der Bibel befassten.

Dies impliziert, dass Herder in seiner Hermeneutik Gefühl und Gelehrsamkeit insofern miteinander in Einklang bringt, als er die *zeitliche* Dimension der menschlichen Bildung und Entwicklung stillschweigend mit einbezieht. Er schlägt nämlich verschiedene hermeneutische Herangehensweisen gemäß dem Bildungsniveau bzw. dem Alter und mithin dem seelisch-leiblichen Entwicklungsstand jeder lesenden bzw. hörenden Person vor. Der Deutungskonflikt um Gefühl und Gelehrsamkeit wird nicht nur durch Herders Kompatibilisierung, sondern auch durch eine statische Betrachtung des Dynamischen verursacht.

---

sens und zugleich auch des Lesers". IRMSCHER, Grundzüge (s. Anm. 68), 53; SIMON, Gedächtnis (s. Anm. 68), 190.

69 BUNGE, MARCIA, Johann Gottfried Herders Auslegung des Neuen Testaments, in: Henning Graf Reventlow (Hg.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Forschungen 41), Wiesbaden u.a. 1988, 249–262, hier: u.a. 259; FREY, JÖRG, Herder und die Evangelien, in: Martin Keßler/Volker Leppin, Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes (Arbeiten zur Kirchengeschichte 92), Berlin/New York 2005, 47–91, hier: u.a. 90. Zu den Deutungsmustern, Herders Hermeneutik bloß aus ästhetischer oder gelehrter Perspektive zu betrachten, vgl. CERCEL, Herder (s. Anm. 18), 742.

70 FHA, Bd. 9/1, 148, Z. 7–13 („Studium der Theologie" [^{2}1785]).

71 SWS, Bd. 7, 209 („An Prediger" [1773]).

72 FHA, Bd. 9/1, 141, Z. 31f („Studium der Theologie" [^{2}1785]).

73 SWS, Bd. 7, 209 („An Prediger" [1773]).

Das prozessual-dynamische Denken der Herderschen Bibelhermeneutik entspricht der sensualistischen Anthropologie als Umkehrung der rationalistischen Weltweisheit, die von Sinnlichkeit bzw. Gefühl zum Verstand übergeht.[74] Das heißt, die Idee vom ganzen Menschen, die bei Herder vorherrschend ist, gilt auch für seine Hermeneutik des Johannesevangeliums. Denn nach seinem Verständnis ist Johannes „ein […] Leib, den aber nur seine Seele durchströmet, und in dem ihr nichts fühlet, wenn ihr nicht eben diese Seele lebendig fühlet."[75] Johannes spielt in Herders Hermeneutik also deshalb eine bedeutende Rolle, weil jener nicht nur das Evangelium verkündigt, sondern Herder zufolge auch eine psychologische Deutung desselben verlangt.[76]

Allerdings geht Herders anthropologische Hermeneutik über eine bloße Kompatibilisierung von Gefühl und Gelehrsamkeit bei der Lektüre hinaus. Denn obschon sie den Übergang vom Gefühl zur Gelehrsamkeit voraussetzt, endet sie nicht mit der letzteren. Zu berücksichtigen ist in dieser Hinsicht die Stelle im Aufsatz *Zum Sinn des Gefühls*: „Vom Gefühl aus muß sich also wie dies so alles ausgehen, und dahin *zurückkommen* […]".[77] Für Herder ist also die philologische Gelehrsamkeit kein Ziel, sondern ein Mittel. Daher ist seine Hermeneutik nicht in gradliniger, sondern in zyklischer Entwicklung aufzufassen. Dabei lässt sich das Ziel in der ganzheitlichen Anschauung des Lektüregegenstandes finden, die der philologischen Kritik als Zergliederung des Textes entgegengestellt wird. Es heißt in den *Erläuterungen*: „das N[eue] T[estament] [ist] ein System nicht zum Wissen, zum Zergliedern und Beweisen, sondern zum Anschauen, zum Empfinden, zum Seyn."[78] Herders neutestamentliche Hermeneutik ist daher weder eine einmalige Einfühlung noch eine bloße Kompatibilisierung von Gefühl und Gelehrsamkeit, sondern ein Auslegungs*prozess*, der darin besteht, immer wieder das von Johannes gegebene Bild anzuschauen, wobei die Gelehrsamkeit als ein bedeutendes Mittel fungiert, es „mit neuem Sinn"[79] anschauen zu können.

---

[74] Vgl. FHA, Bd. 1, 134, Z. 20–25 („Zum Besten des Volks" [1765]).

[75] SWS, Bd. 7, 318 („Johannes" [1774]).

[76] Ein derartiger Anspruch auf die psychologische Bibelhermeneutik lässt sich bereits in seiner frühen Zeit erkennen. „Da der menschliche Verstand nicht ohne Worte denken kann, so muß Bibel göttlich seyn: aber da doch diese gedachte [sic] Worte einer menschlichen Seele blos menschlich gedacht sind, so auch ausgelegt werden und die Frage über die Theopneustie gar nicht in die Hermeneutik der Exegese kommen." SWS, Bd. 32, 198 („Aphorismen"). Das Auslegungsprogramm in den „Briefen, das Studium der Theologie betreffend", die Bibel „menschlich" zu lesen, weist die Kohärenz des anthropologischen Anliegens in Herders Bibelhermeneutik auf. Vgl. FHA, 9/1, 145, Z. 7 („Studium der Theologie" [^{2}1785]).

[77] FHA, Bd. 4, 235, Z. 5f („Zum Sinn des Gefühls" [1769]). (Hervorhebung durch Vf.) Zur Datierung vgl. FHA, Bd. 4, 979.

[78] SWS, Bd. 7, 354 („Erläuterungen" [1775]).

[79] S.o. Anm. 66.

Die Idee von der Anschauung schlägt sich in der „Sache“ nieder. Denn im Manuskript *Johannes* weist Herder darauf hin, dass es sich „für den, der kein Wörterbuchknabe seyn will“, um die „Sache“ handele.[80] Dieses dichotomische Verständnis von Wort und Sache hatte er bereits in seiner Schulrede *Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen* erkennen lassen: „da Sachen statt Worte, Begriffe statt Zeichen mich weit mehr nähren würden.“[81] Bemerkenswert ist aber, dass er Sache und Bild miteinander verknüpft. Im ersten Teil der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*, die zeitnah mit den zwei Schriften zur Johannes-Deutung entstand, identifiziert Herder die Sache mit dem Bild: „Bilder warens: ich habe also auch nur Bilder entwickelt. Die Bilder aber bedeuten Sachen, die auch wir kennen, und wenn auch nicht alle gleich geläufig dem Erklärer nachfühlen können: ich habe also zugleich Sachen entwickelt, und die bloße Bildergaukelei und Zitation ähnlicher Stellen – verachtet.“[82] Herders ‚Sachphilologie‘, die ebenfalls als ‚Bildphilologie‘ bezeichnet werden kann, war zwar kein Novum der Bückeburger Zeit. Ihre praktische Anwendung aufs Johannesevangelium wird allerdings erst in den zwei Schriften *Johannes* und den *Erläuterungen* durchgeführt, in denen er es – im Sinne der Anschauung des Bildes – anthropologisch auslegt. Im Manuskript *Johannes* heißt es:

> Wie wir die von aussen nicht sehen, aber innig fühlen; so gabs uns Gott, auch Begriffe der Gottheit in ihr zu fühlen, Ähnlichkeiten Sein Selbst inwendig anzuschauen – das liebste und innigste Bild, wie sich der ewige Sohn Gottes in Menschlicher Sprache, für Menschliche Faßungskraft ausdrückte, war *Wort, Gedanke, Bild* Gottes von innen und außen.[83]

Gerade in dieser Bildphilologie zur Auslegung des Johannesevangeliums, deren Grundlage die sprachvergleichende bzw. -historiographische Methode ausmacht, liegt die Bedeutung des Bückeburger Herder. Das Manuskript *Johannes* und die *Erläuterugen*, in denen Herder das Johannesevangelium einseitig aus dem Zend-Avesta deutet, waren also nicht nur ein erster Versuch, Parallelen zwischen beiden zu ziehen, den die Religionshistoriker in der späteren Zeit als ‚brisant‘ wahrnahmen.[84] Der vorliegende Beitrag versuchte zu zeigen, dass den Johannes-Deutungen des Bückeburger Herder eine andere Bedeutung zugemessen werden kann: die sprachhistoriographische Begründung der

---

[80] SWS, Bd. 7, 322 („Johannes“ [1774]).

[81] FHA, Bd. 1, 23, Z. 20–22 („Fleiss“ [1764]). Zur Datierung vgl. FHA, Bd. 1, 870. Ulrich Gaier verweist auf Hamanns Einfluss. Vgl. FHA, Bd. 1, 872. „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtschreibers; – – die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.“ „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprach in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen“. HAMANN, JOHANN GEORG, Kreuzzüge des Philologen, [Königsberg] 1762, 163f, 167.

[82] FHA, Bd. 5, 238, Z. 18–22 („Älteste Urkunde“ [1774]).

[83] SWS, Bd. 7, 320 („Johannes“ [1774]). (Hervorhebung im Original.)

[84] Vgl. FREY, Kontext (s. Anm. 57), 10.

anthropologischen Hermeneutik. Für den Weimarer Herder, der die Johannes auf Zoroaster beziehende Position verlassen hat, ist dieser Versuch jedoch nicht mehr durchführbar.

3. Geschichtsphilosophie

The Metaphor of the World (History) as Theater in Herder's "Another Philosophy of History" (1774)

Catherine Girardin

1. Introduction

The brackets around the word "history" in the title of this chapter raise the importance of clearly defining the respective conceptual scopes of the topos of the world as theater, that is, *theatrum mundi*, and that of history as theater. *Another Philosophy of History* does not only deal with *theatrum mundi*, nor only with history as theater but sheds a light on the affinities between these topoi. *Theatrum mundi* comprises a structure to be developed in time, with a beginning and peripeties leading to an end. It actually implies what could be called *theatrum historiae*, because of the fact that theater has an organized duration, just like history, as seen from a narrativist point of view. Added to this is the fact that the same notion of action ("Handlung") underlies both theater and history. Actions are the object of history, and drâma in Greek means nothing other than action.[1] Moreover, the term "history" in German ("Geschichte") is itself a metaphor which from the beginning of the 18th century started to equate "history" with "world" or "universal history".[2]

The first occurrence of the expression *theatrum mundi* is attributed to John of Salisbury in *Policraticus* dated 1156,[3] but according to Lynda G. Christian, the topos is already at work in Heraclitus' concept of logos which creates a close connection between man and cosmos.[4] After Heraclitus, the Stoics, Plotinus,[5] and Philo of Alexandria[6] have considered logos as the principle behind the staging of life. Logos will later take the form of Fortune and of Providence,

---

1 DEMANDT, ALEXANDER, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978, 333.

2 DEMANDT, Metaphern (see note 1), [13–14].

3 SALISBURY, JOHN OF, Policraticus I–IV, ed. by Katharine Stephanie Benedicta Keats-Rohan (Corpus christianorum Continuatio mediaevalis 118), Turnhout 1993, 199.

4 CHRISTIAN, LYNDA G., Theatrum mundi. The History of an Idea, New York/London 1987, 3.

5 PLOTINUS, The Enneads, ed. by Lloyd P. Gerson, translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson et al., Cambridge 2018, 264–270.

6 PHILO OF ALEXANDRIA, De Opificio Mundi, ed. and translated by David T. Runia (Philo of Alexandria Commentary Series 1), Brill 2001, 67.

as in Herder's *Another Philosophy*. Christian writes on the conceptual history[7] of logos: "*Logos* as Necessity implies that man is an actor; he must play the part assigned to him on the stage of life. Yet he also has a role to perform if he desires *gnosis*."[8] In the formulation of the logos and in its ancient offshoots, the main components of the *theatrum mundi* – role casting and playing – are already present, as well as the idea that the world has a double, a hidden reality which man has the purpose to somewhat decipher. For John Calvin, later, this hidden reality is God and the "gnosis*"* consists in acquiring knowledge of God through the "contemplation" of the "theater of heaven and earth",[9] whereas Martin Luther sees God himself as an actor, playing behind the "masks" of every human.[10]

Epictetus also uses the metaphor in *Encheiridion*: "Remember that you are an actor in a play the character of which is determined by the playwright […]. For this is yours to do: to play well the role that is assigned to you; but picking it out is the task of someone else."[11] Epictetus' apatheia is an attitude which allows to reconcile human freedom and the determinism to which one is condemned in playing one's part. For Herder in the first half of the 1770s, this determinism takes the form of Providence as director of history, which recalls the reformer Sebastian Franck's reading of history as that of the revelation of God.[12] The fifth chapter of *Encheiridion* starts with: "People get upset not by what happens but by their opinions on what happens".[13] The insertion of this passage on *Another Philosophy*'s cover page can be interpreted as the necessity of accepting willingly what one cannot change.[14] Moreover, Epictetus links the topoi of *theatrum mundi* and *theatrum historiae* by stressing, as Christian formulates it, "the need to seize the right moment for action".[15] It can be inferred that acting and, parallelly, living are thus highly sensitive to and conditional

---

7 "Conceptual history" refers to the German "Begriffsgeschichte", which "examines the individual phases in the development of a term; however, it does not provide quantified information, but analyses the various qualitative gradations that the term has experienced in the history of its use." ("untersucht die einzelnen Ausbreitungsstufen der Termini; sie gibt jedoch nicht quantifizierte Auskünfte, sondern analysiert die verschiedenen qualitativen Graduierungen, die der Terminus in seiner Verwendungsgeschichte vorzuweisen hat.") MEIER, HELMUT G., Art. Begriffsgeschichte, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (1971), 788–808, 794. All translations by the author, unless stated otherwise.

8 CHRISTIAN, Theatrum mundi (see note 4), [3–4].

9 CALVIN, JOHN, Christianae Religionis Institutio, vol. 1, ed. by John T. McNeill, trans. by Ford Lewis Battles (The Library of Christian Classics 20), Louisville 1960, 341.

10 LUTHER, MARTIN, Psalm 147, in: Works, vol. 14, ed. by Jaroslav Pelikan, trans. by Edward Sittler, Saint Louis 1958, 107–135, 114.

11 EPICTETUS, The *Encheiridion* of Epictetus and Its Three Christian Adaptations, ed. and trans. by Gerard Boter (Philosophia Antiqua 82), Leiden 1999, 294.

12 DEMANDT, Metaphern (see note 1), [383].

13 EPICTETUS, Encheiridion (see note 11), [282].

14 BRUMMACK, JÜRGEN and BOLLACHER, MARTIN in: FHA, vol. 4, 854.

15 CHRISTIAN, Theatrum mundi (see note 4), [21].

on time. The historian Polybius also bonds history to *theatrum mundi* in that he sees history as the record of Fortune's acts.[16]

Alexander Demandt states that the vast array of ancient and biblical metaphors for history, be they related to nature, technique, or theater, feature almost in their entirety in Herder's historical-philosophical writings.[17] However, that of the *theatrum mundi* and its derivative *theatrum historiae* seem particularly relevant for the purpose of *Another Philosophy*. Demandt and Heinz Meyer identify different characteristics of the topos among which the fact that, more than any other type of history metaphors, it puts man at the center and, as such, can reflect on his potential influence on history. The topos also gives an important position to the historian as spectator and questions the status of history as an object of knowledge.[18] These characteristics all seem to relate to *Another Philosophy*'s endeavors.

It could also be added that *theatrum mundi* in *Another Philosophy* can be considered as the metaphor of history itself. Its foundational character is illustrated by the position occupied by the most elaborate passages on the topos in the text, that is at the end of the first part, where it acts as a summary, and throughout the third part, where Herder sets out his arguments for an alternative philosophy of history to that of the Enlightenment, as well as his vision of what the role of the philosopher of history should be, and, as Wolfgang Proß explains, "reveals the marginal position of man in the universe".[19]

The aim of this chapter is to analyze the uses of *theatrum mundi* in *Another Philosophy* in order to identify how Herder makes the topos his own. This will be done with regard to the conceptual history of the topos and to the ways the topos is used by Herder's contemporaries. It should be noted that, in his approach of *theatrum mundi*, Herder shares affinities not only with the philosophers he agrees with, but also with some to whom *Another Philosophy* is directed against, which is in line with Proß' observation that Herder borrows some historical macrostructures to his opponents.[20]

---

[16] POLYBIUS, The Histories. Books 16–27, trans. by William Roger Paton (The Loeb Classical Library 160), Cambridge/London 2012, 473–479.

[17] DEMANDT, Metaphern (see note 1), [436].

[18] DEMANDT, Metaphern (see note 1), [333, 430]; MEYER, HEINZ, Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 25/1 (1982), 88–114, 113.

[19] PROß, WOLFGANG, in: HWP, vol. 1, 850–851. "die Randstellung des Menschen im Universum enthüllt".

[20] PROß, WOLFGANG, in: HWP, vol. 1, 850.

2. Functions and Roles

As far as *theatrum mundi* is concerned, the following passage, which can be found at the beginning of the third part of *Another Philosophy*, is one of the densest and contains ideas and terms that punctuate the entire work. It will be designated throughout this chapter as the "main quote" which will be given, hence, in a translation and the original:

And the wise man failed to consider what even the faintest *echo* from heaven to earth ought to have taught him, namely that *man* is likely always to remain *man* – nothing but a *human being* by the *analogy of all things*. […] Man – *hieroglyph of good and evil* with which *history is filled*. Man – never other than a *tool*. […] [The wise man also failed to consider] that all of this not only *could*, but *had* to exist, but that on the inside, beneath the much-changed husk, the same *kernel of being* and *capacity for happiness* could be stored and can indeed be expected, based on all human experience, to be [preserved for the future]. […]

[H]e failed to consider – omniscient creature! – that where the human species is concerned, *God might have a greater overall plan* than what an individual creature is able to comprehend; because nothing ever leads towards anything merely *individual*, and certainly nothing runs towards the *philosophers* and *throne-sitters* of the 18th century as its *finishing line*; because all the scenes, in which *every single* actor has only that part to play which allows him to strive and be happy, *all scenes* together make a *whole*, a *major presentation* of which the *individual*, *self-centered actor* cannot *know* or *see anything*, but which the *spectator with the right* perspective, in *calm anticipation* of the *complete sequence*, can indeed see.

Behold the entire *universe from heaven down to earth* – what is a means, what an end? Is not everything a means towards *a million ends*, everything an end by *a million means*? The chain of omnipotent, omniscient Good contains thousands of entwined meshes: every link of this chain hangs in its proper place as a *link*, yet none can see *where the chain [as a whole] hangs in the end*. Each feels itself, in its delusion, to be the *center point*; each feels the points that *surround* it only *insofar* as it directs its rays or waves upon them. Fine delusion! […]

Would the history of the *human species* with all its *waves* and *successive ages* be any different, any other than just this "*blueprint of omnipotent wisdom*"? If a *simple house* will reveal the "*design of God*" in even the least of its components, how could it be otherwise with the *history of its inhabitants* – the one merely decoration, the depiction of *a* scene, just a view; the other, "*endless scenes* of *drama*, God's *epic* through the *millennia*, *continents*, and *human races*, a *thousand-faced fable* full of a *great meaning*!" […]

All this is undeniable and inscrutable in the great, all-encompassing, *all-uniting world* of a moment: in the great, all-encompassing *world to come*, in all the *occurrences* and *further developments* of the human species, in that *drama* full of the *wisdom* and the *knots* of its creator – can you expect anything less or different? So what if it were a *labyrinth* to you, with a hundred locked gates and a hundred open ones? This labyrinth is "a *palace of God* [designed] for *his* satisfaction, perhaps for *his* enjoyment, *not* for *yours*!"[21]

[21] HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Another Philosophy of History and Selected Political Writings, ed. and trans. by Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, Indianapolis/Cambridge 2004, 71–73. FHA, vol. 4, 81, lines 19–22, 26–29, 36; 82, lines 11–31, 34–37; 83, lines

Und der Weise bedachte nicht, was ihn doch das leiseste *Echo* von Himmel zu Erde hätte lehren müssen, daß wahrscheinlich immer *Mensch Mensch* bleibe, *nach der Analogie aller Dinge* nichts als *Mensch*! […] *Hieroglyphe des Guten und Bösen*, wovon *die Geschichte voll ist – Mensch*! – immer nur *Werkzeug*!

Bedachte nicht […] daß es dies alles geben *könne* und *müsse*, von innen aber unter der vielfach veränderten Schlaube immer noch derselbe *Kern von Wesen* und *Glückseligkeit* aufbewahrt sein könne und nach aller menschlichen Erwartung fast sein werde. […]

– Bedachte […] nicht, – allwissendes Geschöpf! – daß mit dem Menschengeschlecht ein *größerer Plan Gottes im Ganzen* sein könne, den eben ein einzelnes Geschöpf nicht übersiehet, eben weil nichts auf etwas bloß *einzelnes*, zumal nicht auf den *Philosophen* oder *Thronsitzer* des achtzehnden Jahrhunderts als letzte *Endlinie* liefe, – weil etwa noch *alle Szenen*, in deren *jeder jeder* Schauspieler nur Rolle hat, in der er streben und glücklich sein kann – *alle Szenen* noch etwa ein *Ganzes*, eine *Hauptvorstellung* machen können, von der freilich der *einzelne*, *eigennützige Spieler* nichts *wissen* und *sehen*, die aber der *Zuschauer im rechten Gesichtspunkte* und in *ruhiger Abwartung* des *Folgeganzen* wohl sehen könnte. –

Siehe das ganze *Weltall von Himmel zu Erde* – was ist Mittel? was ist Zweck? nicht alles Mittel zu *Millionen Zwekken*? nicht alles Zweck von *Millionen Mitteln*? Tausendfach die Kette der allmächtigen, allweisen Güte *in* und *durch* einandergeschlungen: aber jedes Glied in der Kette an seinem Orte *Glied* – hängt an Kette und sieht nicht *wo endlich die Kette hange*. Jedes fühlt sich im Wahne als Mittelpunkt, fühlt alles im Wahne *um sich nur so fern* als es Strahlen auf diesen Punkt, oder Wellen geußt, schöner Wahn! […]

In der Geschichte des *menschlichen Geschlechts* wärs anders? auch mit allen *Wellen* und *Folgezeiten* anders, als eben der „*Bauplan allmächtiger Weisheit*“? Wenn das *Wohnhaus* bis aufs kleinste Behör „*Gottesgemälde*“ zeiget – wie nicht die *Geschichte seines Bewohners*? Jenes nur Dekoration! Gemälde in *einem* Auftritte, Ansicht! Dies ein „*unendliches Drama* von *Szenen*! *Epopee* Gottes durch alle *Jahrtausende Weltteile* und *Menschengeschlechte*, *tausendgestaltige Fabel* voll *eines großen Sinns*!“ […]

das nun in der großen, allweiten *Zusammenwelt* eines Augenblicks unleugbar und unerforschlich: in der großen, allweiten Folgewelt, in allen *Begebenheiten* und *Fortwicklungen* des Menschengeschlechts, in dem *Drama*, voll *Weisheit* und *Knote* des Erfinders, kannst du da etwas minder und anders vermuten? Und wenn dir das Ganze ein *Labyrinth* wäre, mit hundert Pforten verschlossen, mit hundert geöffnet – der Labyrinth ist „*Pallast Gottes*, *zu seiner* Allerfüllung, vielleicht zu *seinem* Lustanblicke, *nicht* zu *deinem*!“

The basic dispositive which is outlined here is that history is a representation to which actors participate whose sole purpose is to play their part, ignorant of the means and ends of the fable. Providence as ordained by God is the author, and God himself, the spectator. The latter is depicted as being “in *calm anticipation* of the *complete sequence*”, reminiscent both of the Stoic attitude towards the vicissitudes of life and of the Neoplatonist Synesius of Cyrene who writes in his *Egyptian Tale*, partly influenced by stoicism, that the one who is

1–5, 15–23 (“Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit” [1774]).

invited to look at the spectacle of life should "await in his place the things shown him, one by one, as they stoop forward in order from out the curtain".[22]

As for the actors, they are the inhabitants of the earth. The roles they are assigned to play are often illustrated in the conceptual history of *theatrum mundi* with the images of the "costume" or "stage costume" bestowed upon man by Fortune or God, as in Lucian of Samosata,[23] or Juan Luis Vives;[24] or the "mask", removed by death from man's face to reveal his true nature, as in Seneca,[25] or Pierre Boaistuau.[26] The notion of the protean actor is also present in Herder's review of John Millar's *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771) dated 1772, where he describes humanity as a "*chameleon*" (*Chamäleon*).[27] However, in the main quote, as in almost ten other passages in *Another Philosophy*, as well as in Herder's *Shakespeare* essay,[28] man is designated as a "tool" (Werkzeug) in the hands of Providence, a term which echoes Plato's "puppet" or "plaything" (paignion)[29] and which also figures at the very end of Adam Ferguson's *Essay on the History of Civil Society* (1767) with which Herder was familiar.[30] As a "link" in the "chain", in Herder's words in the main quote, or as parts of the body, in the second part of *Another Philosophy*, each actor fulfills a specific function from which he cannot deviate; he is simultaneously "means" (Mittel) and "end" (Zweck).[31] Only then can he serve this higher purpose, or "*great meaning*" in Herder's words in the main quote, that is concealed from him. This function is the key to his integration in the harmonious whole or what Gottfried Wilhelm Leibniz in his *Monadology* (1714) describes as a "greater stage".[32]

---

[22] SYNESIUS OF CYRENE, Aegyptus sive de providentia, in: The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, including the Address to the Emperor Arcadius and the Political Speeches, ed. and trans. by Augustine Fitzgerald, vol. 2, London 1930, 324.

[23] LUCIAN OF SAMOSATA, Necyomantia, in: Works, trans. by Austin Morris Harmon, vol. 4 (The Loeb Classical Library 162), London/Cambridge 1961, 99.

[24] VIVES, JUAN LUIS, Fabula de homine, in: The Renaissance Philosophy of Man, ed. by Ernst Cassirer/Paul Oskar Kristeller/John Herman Randall, Jr., trans. by Nancy Lenkeith, Chicago/London 1948, 387–393, here: 393.

[25] SENECA, Ad Lucilium epistolae morales, in: Works, trans. by Richard M. Gummere, vol. 5 (The Loeb Classical Library 76), London/Cambridge 1979, 217.

[26] BOAISTUAU, PIERRE, Theatrum mundi, trans. by John Alday, London 1581, 5.

[27] FHA, vol. 4, 851 ("Millar-Rezension" [1772]).

[28] FHA, vol. 4, 26, line 13; 50, line 5; 51, line 35; 53, line 7; 59, line 2; 81, lines 6, 28; 97, line 34; 106, line 4. FHA, vol. 2, 509, line 31 ("Shakespear" [1773]).

[29] PLATO, Laws, ed. by Malcolm Schofield, trans. by Tom Griffith (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge 2016, 59, 263.

[30] FERGUSON, ADAM, An Essay on the History of Civil Society, ed. by Duncan Forbes, Edinburgh 1966, 280.

[31] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [43, 72]. FHA, vol. 4, 54, line 27; 82, lines 24–25.

[32] LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, Leibniz's Monadology. A New Translation and Guide, trans. By Lloyd Strickland, Edinburgh 2014, 29.

Aside from functions, roles have their own characteristics, just like the characters in a play. In this sense, Herder describes at length the differences in temperament between Egyptians and Greeks.[33] Subsequently, roles are not interchangeable, nor replicable, just as the Cynic Bion of Borysthenes had already stressed when warning the human actor: "Do not then, being the deuteragonist, wish to assume the role of the protagonist."[34] Not only could this passage of "On Temperance" apply to those lacking humility, like the enlightened philosophers who see themselves as the "finishing line" of history, to borrow Herder's terms in the main quote, but also to any human actor as this humility pertains to the mechanics of the harmonious whole. In the same vein, Herder writes in the first part of *Another Philosophy*: "Could not *Leonidas*, *Caesar*, and *Abraham* have been *gentlemen of our century*? – could have been: but were not. Ask *history* about this: *that is what we are talking about*."[35] However, within this limited framework, since their function in the world play prevails, they are all equal, be they "frog or behemoth" ("Frosch oder Behemoth"), as Herder states in his review of Millar.[36] This idea is present in *Another Philosophy* through the use of the image of the "*gold*" ("*Gold"*) and the "*claypot*" ("*Erdegefäß"*)[37] borrowed from Saint Paul's *Epistle to the Romans* and that of the "lentil-thrower who [is] perfectly happy casting his lentils, or the flute-player who can do nothing but hit his stops",[38] both satisfied of having correctly played their part, even though seemingly insignificant.

The acceptance, even the enjoyment, of playing one's part relies on the notion of illusion, to which Herder refers in the main quote, when he writes that "[e]ach feels itself, in its delusion, to be the *center point*". The illusion of finding oneself in a reality which can be encompassed by individual perception allows one to play the role one was assigned for the benefit of the harmonious

---

[33] FHA, vol. 4, 36, lines 29–37; 37, lines 1–4.

[34] STOBAEUS, Florilegium, vol. 1, ed. by August Meineke, Leipzig 1855, 123. Translated by Lynda G. Christian (CHRISTIAN, Theatrum mundi [see note 4], [12]).

[35] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [25]. FHA, vol. 4, 34, lines 10–12. "warum da nicht *Leonidas*, *Cäsar* und *Abraham* ein *artiger Mann unsers Jahrhunderts*? Sein können: aber wars nicht: darüber frage die *Geschichte*: *davon ist die Rede*." In the same vein, Herder writes at the beginning of the third part of *Another Philosophy*: "*Orientals*, *Greeks*, and *Romans* existed only once in the world; they were meant to connect at a *single* point, a *single* spot only, to the electrical chain laid by fortune!" (HERDER, Another Philosophy [see note 21], [68]). "*Orientalier*, *Griechen*, *Römer* waren nur einmal in der Welt; sollten die elektrische Kette, die das Schicksal zog, nur in *Einem* Punkte, auf *Einer* Stelle berühren!" (FHA, vol. 4, 78, lines 19–22).

[36] FHA, vol. 4, 852.

[37] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [74]. FHA, vol. 4, 84, lines 18, 19. SAINT PAUL, Epistle to the Romans, IX, 20–21 and Spinoza's interpretation of it which influenced Herder's (PROß, WOLFGANG, in: HWP, vol. 1, 861).

[38] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [83]. FHA, vol. 4, 93, lines 33–35. "als jener Linsenwerfer, nur glücklich, geworfen zu haben, oder jener Flötenspieler, der nur die Löcher trifft".

whole. Just as in theater, illusion is only operating if the spectator knows that he is in front of an illusion. In the same way, Erasmus, who also makes use of the topos of *theatrum mundi*, praises folly in that it consists in "wear[ing] [one's] illusions with a good grace", since "this is the way to play the comedy of life."[39] This idea can also be found in the *Shakespeare* essay, when Herder speaks about the "illusion of free will" ("wo Jedes im Wahn des Freien handelt") by which an "angel of Providence" ("Engel der Vorsehung") guides humans.[40]

As for the playwright of the "drama" of history which is God, he is described in the paragraph following the main quote as "the One for whom *space* and *time* are nothing".[41] The freeing of spatial and temporal limitations expressed through the figure of God as author – and embodied by William Shakespeare in Herder's view – is closely related to the topos of the *theatrum mundi*, as Martin Stevens points out: "the greatest contribution that the theatrum mundi of the Middle Ages made to the native dramatic tradition is the introduction of universal time, space, and action".[42] God is, like a playwright, at a distance from the elements of time and space with which he crafts, or "idealizes"[43] ("idealisieren") in Herder's terms in the *Shakespeare* essay, his work as he pleases. The characters depicted, however, are subject to his spatial and temporal limitations. God and the playwright play with time and space. They mold their play out of what Herder sees as "disparate" ("disparat") or "diverse" ("verschiedenartig") scenes and "haphazard episodes" (Zwischenverwirrung)[44] in the *Shakespeare* essay, and David Hume, in the same vein, as a "disordered scene".[45] By doing so, God and the playwright somehow break free from time and space. In that sense, God encompasses both the "*world* of a moment" ("*Zusammenwelt* eines Augenblicks") and the "*world to come*" ("*Folgewelt*"), a formulation in the main quote which echoes, as Gunter Grimm notes,[46] the godly figure[47] of Shakespeare whose world is also in "ordine successivorum

---

39 ERASMUS, DESIDERIUS, Moriae Encomium, in: Collected Works of Erasmus, vol. 27, ed. by Anthony Herbert Tigar Levi, trans. by Betty Radice, Toronto 1986, 103–104.

40 HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Shakespeare, in: Selected Writings on Aesthetics, ed. and trans. by Gregory Moore, Princeton/Oxford 2006, 300. FHA, vol. 2, 512, line 3; 511, line 37; 512, line 1.

41 HERDER, Another Philosophy (see note 21), [73]. FHA, vol. 4, 83, lines 31–32. "im Ohre dessen, für den *Raum* und *Zeit* nichts sind".

42 STEVENS, MARTIN, From "Mappa Mundi" to "Theatrum Mundi": The World as Stage in Early English Drama, in: John A. Alford (ed.), From Page to Performance: Essays in Early English Drama, East Lansing 1995, 25–49, 44.

43 FHA, vol. 2, 512, line 13.

44 HERDER, Shakespeare (see note 40), [299, 300, 298, 302]. FHA, vol. 2, 510, line 1; 511, line 8; 508, line 32; 513, lines 36–37.

45 HUME, DAVID, The Natural History of Religion, ed. by Tom L. Beauchamp, Oxford 2007, 39.

46 GRIMM, GUNTER, in: FHA, vol. 2, 1189–1190, note 518, 7f.

47 FHA, vol. 2, 508, lines 12–13; 516, line 33.

[et] simultaneorum".[48] In the same spirit, singular historical events are never, to borrow Herder's words in the main quote, "merely *individual*". Just like the house metaphor also at work in the main quote, they are simultaneously interwoven and at the image of a greater event, that of history guided by Providence. This is also how Herder describes Shakespeare's creative process of assembling history using the figure of gradation, from "*action*" ("*Handlung"*) to "*occurrence*" ("*Eräugnis*")[49] in the *Shakespeare* essay, differentiating the single dramatic event from the all-encompassing event of the world history theater.

This world history play is conceived according to a dramatic structure. The "design of God" or "overall plan" in Herder's words in the main quote is mentioned multiple times throughout *Another Philosophy of History* under different terms such as "deliberate wisdom" or "design" ("Absicht")[50] or "*purpose*" ("*Zweck*").[51] Providence is also personified. As a playwright, she "want[s] to fill her purpose"; "prepare[s] and add[s] ingredient[s]"; "carrie[s] along the thread of development", and "*weav*[*es*] its web".[52] The last two examples not only conjure up the image of the Parcae's thread of destiny, but also that of the dramatic "knot", which Herder also mentions in the main quote, along with its "*disentanglement*" ("Auflösung"), evoked twice in the third part of *Another Philosophy*.[53] Still in the realm of dramatic structure, Herder puts himself in the position of a spectator in front of the unexpected peripeties set out by Providence when he describes for example the development of agriculture and architecture in Ancient Egypt with "astonish[ment]" ("Erstaunen"),[54] or "marvel[s] at and admire[s]" the "*strange replacement of human forces*"[55] which took place with the rising of Northern people after the decay of the Roman Empire. He also divides history according to unities referred to as "scenes" in the main quote, a term which is also used to describe the world in the first part as a "welter of scenes" (Gewirre von Szenen)[56] and the forthcoming of a new era, with a "new scene"[57] to come, in the third part. The development of those scenes depends on different plots, for example the "under plot",[58] in Herder's

---

[48] FHA, vol. 2, 518, lines 7–8.

[49] HERDER, Shakespeare (see note 40), [298]. FHA, vol. 2, 508, lines 33, 36.

[50] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [4]. FHA, vol. 4, 12, line 23; 35, line 24.

[51] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [11]. FHA, vol. 4, 19, line 26.

[52] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [27, 34, 11, 39]. FHA, vol. 4, 37, lines 8–9: "ihren Zweck erreichen wollen"; FHA, vol. 4, 45, lines 1–2: "ein neues Ferment zu bereiten und zu zumischen"; FHA, vol. 4, 19, line 30: "leitete den Faden der Entwicklung weiter"; FHA, vol. 4, 50, line 11: "war auch sie darinne *webend*".

[53] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [96]. FHA, vol. 4, 106, lines 19, 28–29.

[54] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [13]. FHA, vol. 4, 21, line 29.

[55] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [33]. FHA, vol. 4, 43, lines 21–23. "wird diesen Weg der Vorsehung, einen so *sonderbaren Ersatz menschlicher Kräfte* zu bereiten, anstaunen und bewundern".

[56] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [26]. FHA, vol. 4, 35, line 16.

[57] FHA, vol. 4, 101, lines 2–3. "wir nahen uns einem neuen Auftritte".

[58] FHA, vol. 4, 86, line 15.

words and in English in the text, of the Arabic transmission of Greek culture to Europe via Spain. However, for the mortal's eye, these scenes are "just a view" as Herder states in the main quote, whereas Isaak Iselin uses the term within the framework of *theatrum mundi* to illustrate the progress from a barbarian to a civilized state of humanity,[59] which the "torch of philosophy" ("Fackel der Philosophie") is meant to enlighten.[60]

3. Other metaphors of history

As Herder writes "all of this not only *could*, but *had* to exist" and asks the question "can you expect anything less or different?" in the main quote, he infers that the events that comprise history, just like the roles assigned to men, are not interchangeable, nor replicable. Later in the third part, Herder asserts that "the course of fortune is relentless and stern"[61] a formulation which the historical examples he mentioned in the first and second parts illustrate, be it the momentum for Christian religion to appear, prepared by the decay of the Roman Empire;[62] or the growth, flowering, and decline of civilizations whose modifications only lasted a short time on the "wheel of human fortune".[63] As Demandt points out, the metaphor of the wheel is often used in the realm of history to illustrate the unrepeatability of events[64] as it is the case here. It carries two meanings which can be intertwined: "forward motion, as expressed by the wagon wheel, and functionality, as inherent in the machine wheel".[65] Both meanings can be enclosed in the use of the wheel metaphor in *Another Philosophy* as far as it can be enlightened by the use Herder makes of it in the *Shakespeare* essay when elaborating on the idea of the "relentless and stern course of fortune". Indeed, his admiration for *Othello*, *Macbeth*, or *Hamlet* comes, among other things, from the fact that they are harmonious wholes from which not a single scene or line could be removed or modified; a wholeness whose spirit emanates from every part.[66] In Herder's exclamation in the *Shakespeare* essay: "What a whole! A *living history of the genesis, development, eruption, and sad end to the passion of this noble and unfortunate man*! And what

---

59 ISELIN, ISAAK, Geschichte der Menschheit, in: Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, vol. 4, ed. by Sundar Henny, Basel 2004, 161–162.

60 ISELIN, Geschichte (see note 59), [82].

61 HERDER, Another Philosophy (see note 21), [77]. FHA, vol. 4, 87, line 33. "der Weg des Schicksals ist eisern und strenge".

62 FHA, vol. 4, 47, lines 17–48, line 5.

63 HERDER, Another Philosophy (see note 21), [25]. FHA, vol. 4, 34, lines 19–20. "Rade des menschlichen Schicksals".

64 DEMANDT, Metaphern (see note 1), [248].

65 DEMANDT, Metaphern (see note 1), [248].

66 FHA, vol. 2, 511, lines 27–515, line 16.

complexity! All these different cogs turning within a single mechanism!",[67] the cogs do not only refer to the typical functionality of a machine but to its forward motion as the whole is created by a succession of scenes.

However, this forward motion is not to be understood as a form of progress as Herder notes in the main quote when he writes "*man* is likely always to remain *man* – nothing but a *human being* by the *analogy of all things*". This phrase echoes a passage in the first part of *Another Philosophy*: "mankind always remains only mankind – and yet a *plan of striving onward* becomes visible. My great subject!".[68] Against the enlightened philosophers' progress, Herder argues for "*striving onward*" ("*Fortstreben*"), and, also in the first part, for "progression" ("*Fortgang*") and "*development*" ("*Entwicklung*").[69] He defines "Entwicklung" in *On the Earliest Documents of Mankind* (1774) as something that sets in light what is already there and gives it a certain color.[70] The motion of history is not evolutionary, rather it is the development of what stays the same, that is, humanity. The latter keeps the same proportions over time, in Herder's words in the main quote, it maintains "the same *kernel of being* and *capacity for happiness*", a principle reminiscent of Voltaire's conviction about common sense: "the same follies seem destined to reappear from time to time on the world stage; but common sense is the same in all times."[71]

The metaphor of the seed which is also present in *Another Philosophy* and in other writings by Herder can be associated to this type of development, but also the metaphor of the book, since Demandt underlines that "Entwicklung" in German is the literal translation of the latin *evolutio*, from *evolvo*, which refers to the unrolling of a book scroll ("*volume*") during reading.[72] The book, just like the play, contains an already written history to which the act of reading or acting gives life. The Babylonian image of the book of destiny represented in the starry sky is present in Plotinus' second *Ennead*[73] and evoked by Herder in his *Shakespeare* essay,[74] referring also to Lear and Gloucester's lines in *King*

---

[67] HERDER, Shakespeare (see note 40), [300]. FHA, vol. 2, 511, lines 27–31. "welch ein Ganzes! *lebendige Geschichte der Entstehung, Fortgangs, Ausbruchs, traurigen Endes der Leidenschaft dieses Edlen Unglückseligen!* und in welcher Fülle, und Zusammenlauf der Räder zu Einem Werke!".

[68] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [30]. FHA, vol. 4, 40, lines 17–19. "die Menschheit bleibt immer nur Menschheit – und doc wird ein *Plan des Fortstrebens* sichtbar – mein großes Thema!".

[69] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [31]. FHA, vol. 4, 41, line 8.

[70] FHA, vol. 5, 422, lines 15–20 ("Älteste Urkunde des Menschengeschlechts" [1774–1776]).

[71] VOLTAIRE, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, vol. 1, ed. by René Pomeau (Classiques jaunes 493), Paris 2020, 420. "Les mêmes folies semblent être destinées à reparaître de temps en temps sur la scène du monde ; mais aussi le bon sens est le même dans tous les temps".

[72] DEMANDT, Metaphern (see note 1), [391].

[73] PLOTINUS, The *Enneads* (see note 5), [152–153].

[74] FHA, vol. 2, 511, lines 10–11.

Lear (I, 1 and 2). Herder's recommendation at the end of *Another Philosophy* to "be diligent in our search for the stars, those reference points for *direction*, *security*, and *tranquility*"[75] is the expression of his stance against anti-religious philosophies of history like Voltaire's and his plea for a "vertical causality" in history, in Ronald Paulson's words,[76] "from heaven down to earth" in the main quote.

To this vertical dispositive one could juxtapose that of the theater as theatron, literally "a place for seeing". However, in the conceptual history of *theatrum mundi* and even throughout *Another Philosophy*, the place for seeing varies, or to be more precise, the identity of the spectators varies. In the *Shakespeare* essay, the author is being granted a divine power in that he is the only one who can "survey" "the single, whole dramatic image, an event of singular grandeur".[77] The figure of God is the only one gifted with the "right perspective" in Herder's words in the main quote, both a general and a partial vision; a characteristic which Herder already ascribes to God in the first part of *Another Philosophy*: "the Creator alone is the one who *conceives* the full *unity* of *any one* and of *all* nations, in all their *great diversity*, without thereby losing sight of their *unity*".[78]

The image of God as spectator is already in Saint Paul, for whom the good man is a spectacle for the angels, the world, and men[79] and in the *Policraticus*, in which a few sages are said to be seated beside God and his angels.[80] These additional spectators also make their appearance in *Another Philosophy*. Humans sometimes endorse the role of witnesses to particular scenes in history, as in this passage which describes the rise of Christianism:

> It was certainly a great and noteworthy spectacle when, *under Julian, the two most prominent religions*, the *most ancient heathen* and the *more modern Christian* one, fought over nothing less than *dominion over the world*. *Religion* in the strongest sense of the word – this [Evrigenis/Pellerin: Julian] and everyone else could see – was *indispensable* to his *ruined age*.

---

[75] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [95]. FHA, vol. 4, 105, lines 28–30."lasset uns da fleißig nach diesen Sternen, den Punkten alller *Richtung*, *Sicherheit* und *Ruhe* hinsehen".

[76] PAULSON, RONALD, Life as Journey and as Theater: Two Eighteenth-Century Narrative Structures, in: New Literary History 8/1 (1976), 43–58, 48.

[77] HERDER, Shakespeare (see note 40), [299]. FHA, vol. 2, 509, lines 30–33. "alle – was wir in der Hand des Weltschöpfers sind – unwissende, blinde Werkzeuge zum Ganzen Eines theatralischen Bildes, Einer Größe habenden Begebenheit, die nur der Dichter überschauet."

[78] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [26]. FHA, vol. 4, 35, lines 19–21. "Schöpfer allein ists, der die ganze *Einheit*, *einer*, *aller* Nationen, in alle ihrer *Mannigfaltigkeit denkt*, ohne daß ihm dadurch die *Einheit* schwinde."

[79] SAINT PAUL, First Letter to the Corinthians, IV, 9.

[80] SALISBURY, Policraticus I–IV (see note 3), [199].

Greek mythology and *Roman state ceremony – this he could likewise see* – were *not*, for his purposes, *adequate* to the *age*.[81]

In the English translation, Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin assume that "Him" refers to Julian, but it is also possible that it refers to God who is, in the first occurrence, accompanied by "everyone else". The world also reveals itself to human gaze, be that of the Patriarch or that of the historian of the Roman Empire, in which cases Herder uses the term "*view*" ("*Anblick*").[82] However, the main feature of humans is their "*blindness*" ("*Blendung* meiner Blicke") on which Herder insists at the end of the third part,[83] as well as in the *Shakespeare* essay.[84] This blindness implies a hidden reality, supposedly more real than what the world view offers to humans. What humans can see is the "decoration" Herder mentions in the main quote, a stage set which is at the image of the whole history and, by extension, to its Creator, who, in Herder's words, "manifest[s] itself so uniformly and inscrutably *through all its works*"[85] and who is designated in a manuscript fragment related to *Another Philosophy* as a "genius" ("Genius").[86] Human blindness thus implies that the "mirror" of a higher reality which is history can convey incalculable meanings and consequences down to its smallest details; meanings and consequences which man has the potential to sense with his limited vision in what Herder calls "the *wreckage* of *individual scenes*".[87]

Indeed, the mirror metaphor is also at work in *Another Philosophy*. In the third part, Herder writes that the objective of the historian should be to produce the "*mirror* of the *human species* reflecting faithfully, fully, and with feeling

---

[81] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [35]. FHA, vol. 4, 46, lines 10–17. "Da wars doch nun gewiß ein großes und sehenswürdiges Schauspiel, wie *unter Julian die beiden berühmtesten Religionen*, die *älteste heidnische* und die *neuere christliche* um nichts weniger als *Herrschaft der Welt* stritten. *Religion* – das sahe Er und Jedermann! – *Religion* in aller Stärke des Worts, war seinem *verfallnen Jahrhunderte unentbehrlich*. *Griechische Mythologie* und *römische Staatscerimonie – das sahe Er ebenfalls*! – war dem *Jahrhunderte* zu seinen Zwecken *nicht zureichend*."

[82] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [23]. FHA, vol. 4, 32, line 13. The term "Anblick" features earlier in the first part (FHA, vol. 4, 14, lines 12–13) and is translated as "faced this world" by Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin (HERDER, Another Philosophy [see note 21], [6]).

[83] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [96]. FHA, vol. 4, 106, lines 6–7.

[84] FHA, vol. 2, 509, line 31.

[85] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [38]. FHA, vol. 4, 48, lines 29–31. "ists nicht eben Gottheit, die so all ergossen, einförmig und unsichtbar *durch alle ihre Werk* würkt?".

[86] HWP, vol. 1, 686 ("Aus der Handschrift: I. Was für Tugenden oder Untugenden haben die Menschen zu allen Zeiten beherrscht? und ist der Hang der Menschen mit der Zeit verbessert oder verschlimmert worden? Oder sich immer gleich geblieben?" [1774]).

[87] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [31]. FHA, vol. 4, 42, line 10. "*Trümmer einzelner Szenen*".

for *God's revelation*".[88] Montesquieu's work is then taken as a counterexample of the "*mirror* of the *human species*", because instead of clearing the view, he obstructs it with general and abstract philosophical considerations. In this passage, the mirror reflects a clear image of world history just like in Calvin's *Institutes of the Christian Religion*, where "the universe is for us a sort of mirror in which we can contemplate God, who is otherwise invisible".[89] There is another occurrence of the mirror metaphor at the very end of the work, where Herder quotes Saint Paul.[90] In this passage, the mirror offers a blurred rather than a clear view. Saint Paul hopes that the partial view offered by the mirror will transform into a greater comprehension. It can be inferred from these observations that the blindness of the human actors acts just like the mirror. Human view can be partial and blurred but only by the mysteries of God's revelation, as a truer reality is concealed from it. It must not be partial and blurred however by the abstractions of philosophy.

Still concerning the role of humans as spectators, the "sages" mentioned in the *Policraticus* also have their counterparts in *Another Philosophy*. They are, ultimately, the divine poets such as Shakespeare, or the philosophers of history Herder envisions for the future. Not only do they have a divine insight, but their purpose is to transmit this insight or sight, to teach humans to see as they do. Herder writes in that sense in the *Shakespeare* essay that "it is the creator who gives us the eyes and the vantage point we need to see so widely and deeply!"[91] The future philosopher of history should be, just like Shakespeare, "seated high atop some craggy eminence",[92] and see the world history from an elevated position. This position however differs from that which most enlightened philosophers occupy according to Herder, "standing upon the shoulders of it all".[93] Their elevation is to serve a wider view in coherence with the diversity and infinity of the "thousand-faced" world history, to borrow Herder's terms in the main quote, not to position themselves as the last sound that resonates in the concert of world history.[94] Just as the other actors, they too must accept their role with humility. Even though God remains the only spectator, Herder formulates the wish to experiment such a philosophy of history which would allow to see the whole play. He writes at the end of the first part of *Another Philosophy*: "If I could succeed in *binding* together the most disparate

---

[88] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [78]. FHA, vol. 4, 88, lines 15–16. "*Spiegel* des *Menschengeschlechts* in aller Treue, Fülle, und Gefühl der *Offenbarung Gottes*".

[89] CALVIN, Christianae Religionis Institutio (see note 9), [52–53].

[90] SAINT PAUL, First Letter to the Corinthians, XIII, 12–13.

[91] HERDER, Shakespeare (see note 40), [300]. FHA, vol. 2, 511, lines 25–26. "der Schöpfer gibt uns Auge und Gesichtspunkt, so groß und tief zu sehen!".

[92] HERDER, Shakespeare (see note 40), [291]. FHA, vol. 2, 498, lines 3–4. "hoch auf einem Felsengipfel sitzend".

[93] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [43]. FHA, vol. 4, 54, line 25. "allem auf den Schultern".

[94] FHA, vol. 4, 84, line 1.

scenes […] what a noble *application of human history*! What *encouragement* to *hope*, to *action*, to *belief*, even where one sees *nothing* or does *not* see *everything*";[95] and reiterates at the end of the third part, still with a hopeful tone: "What if we were one day to arrive at a *perspective* that would allow us to survey the whole of our species? [To see] how far the chain [between the peoples and continents] will reach".[96] Herder questions himself as to whether he will succeed in offering this "Blick" to his reader.[97] This interrogation is also present in Herder's review of Millar, where he wonders if he will succeed in emulating future philosophers to become "ambassadors" ("Gesandschaft") of God, as their "Blick" is not that of the common mortal.[98]

4. Conclusion

The strong presence of the metaphoric realm of gaze and vision throughout *Another Philosophy* seems to be the distinctive sign of Herder's use of the topos of *theatrum mundi*. Moreover, he also differs from his predecessors in that he plays with the figurative meaning of theater as a locus for an event, as it will be discussed here.

Concerning gaze, the world play may already be written, but it seems like it takes effect only when looked at. As Salisbury writes in his *Policraticus*, if a play is to be represented, "there must be some spectators".[99] The strong presence of gaze in Herder's work can be related to his relativist plea for a change of perspective on history, that is, a change of seat in the amphitheater of the *theatrum mundi*. In his review of Millar, Herder acknowledges that philosophy of history necessarily implies "[d]eceptions and biases" because of the diversity of the world and the protean character of humanity.[100]

In a way, Herder's use of the *theatrum mundi* is in line with his effort to develop what Jürgen Brummack and Martin Bollacher call a "more complex approach to the historical"[101] which associates drama, philosophy, and history.

---

[95] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [32]. FHA, vol. 4, 42, lines 16–17, 21–23. "Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu *binden* […] welch edle *Anwendung der menschlichen Geschichte*! welche *Aufmunterung* zu *hoffen*, zu *handeln*, zu *glaube*n, selbst wo man *nichts*, oder *nicht alles* sieht".

[96] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [97]. FHA, vol. 4, 107, lines 4–6, 10. "Und wen nuns einst ein Standpunkt würde, das Ganze nur unsres Geschlechts zu übersehen! Wohin die Kette zwischen Völkern und Erdstrichen […] reicht".

[97] FHA, vol. 4, 19, line 16; 42, line 20; 78, line 15.

[98] FHA, vol. 4, 853.

[99] SALISBURY, Policraticus I–IV (see note 3), [199].

[100] FHA, vol. 4, 851–852. "Täuschungen und Einseitigkeiten".

[101] BRUMMACK, JÜRGEN and MARTIN BOLLACHER, in: FHA, vol. 4, 830. "komplexere Annäherung an das Geschichtliche".

Herder indeed unites the three disciplines in the *Shakespeare* essay.[102] Moreover, in the second version of the essay, Herder suggests that the practice of philosophy implies the mental projection of a theatrical representation and sees Shakespeare as a guide for the historians.[103] In this "type of representation" ("Darstellungsart"), Brummack and Bollacher explain that origin and history are effective in the representation and made effective through the representation.[104] *Theatrum mundi* may be central to this "type of representation" since it summons the participation, that is imagination, identification and perspective, of both historian and reader.

This dynamic movement of reflexivity induced by the dispositive of theatron will find echo in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's use of the *theatrum mundi*:

> *If the poet was* independent from his drama, we would only be the actors who perform what he has written. *If he is not* independent from us, but that he manifests and reveals himself successively through the play of our freedom, in such a way that without this freedom, *he would not be* himself, then we are co-authors and co-inventors of the particular role we play.[105]

By highlighting the active role of human actors and the codependence that unites them with God as author and spectator, Schelling hints at a path of reconciliation between providential determinism and human freedom.

This reconciliation is actually one ground principle of *Another Philosophy* whose world play can be considered as a theodicy, a term which can be found in the *Shakespeare* essay.[106] This aspect of *theatrum mundi* is already at work in Chrysippus who, according to Plutarch, allows vices to take place on the stage of life because they are "not useless to other things".[107] In *Another Philosophy*, even the historical events which seem "*exception[al]*" ("*Ausnahmen*"),[108] the "*disadvantages*" ("*Nachteilen*")[109] of the world, as well as its

---

[102] FHA, vol. 2, 519, line 1.

[103] FHA, vol. 2, 538, lines 1–7; 539, lines 10–14 ("Shakespear, Zweiter Entwurf" [1773]).

[104] BRUMMACK, JÜRGEN and MARTIN BOLLACHER, in: FHA, vol. 4, 831.

[105] SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, System des transscendentalen Idealismus, in: Werke, vol. 9,1, ed. by Harald Korten and Paul Ziche, Stuttgart 2005, 301."*Wäre* nun aber der Dichter, unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. *Ist* er nicht, unabhängig von uns, sondern offenbart, und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freyheit selbst, so daß ohne diese Freyheit auch er selbst nicht *wäre*, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen."

[106] FHA, vol. 2, 510, line 5.

[107] PLUTARCH, De communibus notitiis adversus Stoicos, vol. 4, ed. and trans. by William W. Goodwin, Boston 1871, 385.

[108] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [26]. FHA, vol. 4, 36, line 13.

[109] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [40]. FHA, vol. 4, 51, line 8.

disasters, such as the "millions of corpses" ("Millionen Leichname")[110] left in the wake of history, obey a divine rule. The labyrinth image in the main quote suggests that even though the world seems to not make sense, it is perfect, since it is designed *by* God, and could not be otherwise. It could also be added that it is designed *for* God's eye as the "*palace of God*" in the main quote can also refer to the architecture of the classical theater which grants the perfect view of the stage to only one seat, the prince's eye.

Finally, Herder seems to develop in *Another Philosophy* his very own use of the figurative meaning of theater as a locus for an event. Many of Herder's contemporaries use this figurative meaning in their writings on history to describe the territories or social environments where an event takes place, most often wars or malevolent acts. In that sense, Voltaire sees Paris as a "theater of a civil war";[111] Jean-Jacques Rousseau describes Rome as a "theater of crime";[112] and William Robertson speaks of the "great theatre of Europe" on which the protagonists succeed each other.[113] This figurative meaning of theater is also present in *Another Philosophy*, but in the instances where Herder speaks of the size and scope of this theater, he ascribes an additional meaning to the expression. He writes about Ancient Greece:

> How differently the ages and peoples thought about this when everything remained so *narrowly national*. All education arose from the most particular *individual* need and always *returned there* – so much *experience*, *action*, *application of life* in the *most determinate* setting. […] In this sense it was an *apt* charge, leveled by our *enlightened* age against the less-enlightened Greeks, that they never philosophized *in a properly general and purely abstract manner*; but always spoke in terms of *small needs* on a *narrow* stage.[114]

Here, theater has the meaning of a locus for an event, but, in its limitedness, Herder sees the potential for a more human action, on a more human scale. The image of theater is brought forth here for its conciseness. Theater is a fixed framework in which a proper "Entwicklung" can take place because the same

---

[110] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [88]. FHA, vol. 4, 98, lines 11–12.

[111] VOLTAIRE, Essai sur les mœurs (see note 71), [742].

[112] ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, Discours sur les sciences et les arts, ed. by Jacques Roger, Paris 1992, 35.

[113] ROBERTSON, WILLIAM, The History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth, vol. 4, ed. by Wilfred Harold Munro, New York 1968, 189.

[114] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [56–57]. FHA, vol. 4, 68, lines 32–36; 69, lines 3–7. "Wie anders dachten einst darüber die Zeiten und Völker, da alles noch so *enge National* war. Aus dem besondersten *Einzelnen* Bedürfnisse stieg jede Bildung herauf und kehrte *dahin zurück* – lauter *Erfahrung*, *Tat*, *Anwendung des Lebens*, in dem *bestimmtesten* Kreise. […] D]a wars also ein *guter* Vorwurf, den unser *erleuchtetes* Jahrhundert den minder erleuchteten Griechen macht, daß sie nichts *recht allgemeines und rein abgezognes* philosophiert, sondern immer in der Natur *kleiner Bedürfnisse*, auf einem *engen* Schauplatz gesprochen hätten." Herder also mentions the "small stage" ("auf einem kleinen Schauplatz") on which the Ancient Greek politics takes place compared to the Roman. HERDER, Another Philosophy (see note 21), [22]. FHA, vol. 4, 31, line 15.

actors and spectators stay together within the same space-time during the play, from the beginning to the end. Herder underlines the fact that this type of theater cannot exist in his century, in the passage of *Another Philosophy* where he complains that it is impossible for a contemporary Socrates to perform the same action as Socrates, because he lacks the "small, narrow, bustling, crowded *stage*".[115] Herder's pessimism about his century along with his acknowledgment of his century's great potential is expressed through the use of this very variation on the meaning of theater as a locus for an event. He writes around the end of *Another Philosophy*: "It is nearly inevitable that the very height and wide range attained by our age must also give rise to ambiguities regarding the *best* and *worst* of deeds, which would not happen in narrower, less elevated spheres."[116] With this new variation on *theatrum mundi* focusing on the conciseness of theater, both as a space and as a fixed narrative, it can be suggested that Herder expresses his doubts about the theater as a locus for *human* action to accommodate to a large scale, as that of the emerging globalized world.

[115] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [80]. FHA, vol. 4, 90, lines 26–27. "der kleine, enge, starkregsame, zusammengedrängte *Schauplatz*".

[116] HERDER, Another Philosophy (see note 21), [92]. FHA, vol. 4, 102, lines 20–23. "Es ist fast unvermeidlich, daß eben das Höhere, Weitverbreitete unsers Jahrhunderts auch Zweideutigkeiten der *besten* und *schlimmsten* Handlungen geben muß, die bei engern, tiefern Sphären wegfielen".

Erkenntnisformen in Herders Geschichtsphilosophie

Liisa Steinby

1. Die Frage nach der Erkenntnisform in Herders Geschichtsphilosophie

Herders beide geschichtsphilosophischen Werke, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), fallen in eine Zeit, in der die moderne Ansicht von Geschichte und Geschichtsforschung sich in Deutschland durchsetzte. Schon in den Fragmenten *Über neue deutsche Literatur* von 1767 hatte Herder die Entwicklung von Sprachen, Literaturen und Kulturen aus historischer Sicht beschrieben. Bedenkt man, dass noch zur Mitte des Jahrhunderts Alexander Baumgarten seine Theorie der „schönen Wissenschaften", d.h. der Rhetorik und Poetik, vorgelegt hatte,[1] sieht man deutlich, dass Herder zur Avantgarde der neuen Bewegung gehörte. Der Begriff „schöne Wissenschaften" bezieht sich auf eine rhetorische Auffassung von Literatur und Geschichtsschreibung. Die neue Auffassung von der Geschichte und Geschichtsschreibung geht aber davon aus, dass statt rhetorischer Absichten die Zusammenhänge in dem Gegenstand selbst die Gestaltung des Materials und somit die Form der Darstellung bestimmen sollen. Die Geschichtsschreibung wurde entrhetorisiert,[2] und Herder war in dieser Entwicklung eine wichtige Figur.

Die aus der Antike stammende Tradition der Geschichtsschreibung beabsichtigte, eine in den Historien aus verschiedenen Zeitaltern zu findende allgemeinmenschliche Wahrheit rhetorisch wirksam darzustellen. Auch die Idee von *historia magistra vitae*[3] funktioniert in der neuen Geschichtsschreibung nicht mehr. Reinhart Koselleck erklärt dies durch eine Änderung im Begriff „Geschichte": Während früher das Wort für die Geschichten von einzelnen Staaten, Herrschern, Kriegen usw. im Plural verwendet wurde, werden jetzt

---

[1] IRMSCHER, HANS DIETRICH, Zur Ästhetik des jungen Herder, in: Gerhard Sauder (Hg.): Johann Gottfried Herder 1744–1803 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 9), Hamburg 1987, 43–76, hier: 47.

[2] RÜSEN, JÖRN, Von der Aufklärung zum Historismus. Idealtypische Perspektiven eines Strukturwandels", in: Horst Walter Blanke/Jörn Rüsen (Hg.), Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens, Paderborn u.a. 1984, 15–57, hier: 37f.

[3] KOSELLECK, REINHART, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main ²1985, 38f.

alle Einzelgeschichten als teilhaftig an dem einmaligen Prozess der Geschichte der Menschheit, der Geschichte als Kollektivsingular, erfasst.[4] Mit diesem Begriff wird die Geschichte verzeitlicht: Während in den Einzelgeschichten in der älteren Tradition sich immer wiederholende, überhistorische Typen von Ereignissen, Charakteren und Konstellationen wiedererkennen ließen, zeigt sich in der Konzeption von Geschichte als Kollektivsingular nicht nur jede „Einzelgeschichte", sondern auch jede Begebenheit und jeder Umstand als einmalig und in den „universalen Zusammenhang"[5] des geschichtlichen Prozesses eingebettet. Das Partikulare wird nach seinem Standort in diesem Prozess bestimmt und kann eigentlich nur aufgrund desselben begriffen werden. Dies entspricht Herders historischer Ansicht seit seinen frühesten Schriften aus den 1760er Jahren.

Koselleck stellt weiterhin fest, dass die Verzeitlichung sich nicht nur auf Geschichte als Geschehenes bezieht, sondern auch auf die Wahrnehmung desselben. Denn auch der Beobachter steht mitten im geschichtlichen Prozess und wird von seinem Standort her bestimmt. Die Reflexion der eigenen Gegenwart wird so ein notwendiger Aspekt der historischen Forschung. Wenn wir als Beobachter durch unseren historischen Ort bestimmt sind, ist die Wahrnehmung der Vergangenheit gegenwartsbestimmt; gleichzeitig sehen wir, wie unsere Gegenwart von der Vergangenheit bestimmt ist. Geschichte wird, so Koselleck, eine Reflexionswissenschaft.[6] Auch für Herder ist die Geschichtsforschung genau das: Der Beobachter der Vergangenheit ist in seinem eigenen Zeitalter verankert, und der Kern seiner hermeneutischen, kontextualisierenden Methode besteht darin, der Unterschiede zwischen dem eigenen Zeitalter und dem des Gegenstandes gewahr zu werden.

Die Einsicht in die Geschichte als einen einmaligen Prozess, der ständig Neues hervorbringt, macht die Frage nach einem sinnvollen Zusammenhang in diesem Prozess unumgänglich. Gibt es im historischen Geschehen einen Zusammenhang, auf den der Historiker seinen Bericht bauen kann? Wenn die Geschichte sich nicht mehr als Wiederholung übergeschichtlicher Typen und Situationen erfassen lässt und in ihr auch kein transzendenter, eschatologischer Plan Gottes wahrgenommen wird,[7] geht es darum, den sinnvollen Zusammenhang immanent im geschichtlichen Prozess zu entdecken. Wie Koselleck feststellt, führt die Immanentisierung der Geschichte zur Entstehung einer Geschichtsphilosophie, die nach einem Zusammenhang im Ganzen der Weltgeschichte sucht.[8] Die Idee des Fortschritts als des verbindenden Zusammenhangs im weltgeschichtlichen Prozess spielte in den Geschichtsphilosophien des achtzehntens Jahrhunderts eine zentrale Rolle.[9]

---

[4] A.a.O., 50, 130.
[5] A.a.O., 48.
[6] A.a.O., 65.
[7] A.a.O., 33.
[8] A.a.O., 56–57.
[9] S. a.a.O., 58, 142, 267, 365.

Herder bekennt sich insofern zur Immanentisierung der Geschichte, als er sich von der transzendenten, eschatologischen, beispielsweise von Augustin vertretenen Geschichtsauffassung lossagt, der zufolge die Menschheitsgeschichte nach Christi Geburt nichts Neues mehr bringt und ihr Ende im Jüngsten Gericht haben wird.[10] Nach Herder liegt die Bedeutung der Geschichte in den Ereignissen und Entwicklungen der Geschichte selbst. Herder hatte schon in *Auch eine Philosophie* die Offenbarung in die Kindheit der Menschheit eingeordnet – allerdings mit dem Zusatz, dass „der größte Teil von Nationen der Erde [...] noch *in Kindheit* [ist]".[11] Mit dieser Bemerkung lässt er seine aufgeklärten Leser verstehen, dass seine Darstellung der Geschichte nicht auf offenbarter Religion beruht. Wie aber oder ob überhaupt sich ein Zusammenhang in der Menschheitsgeschichte feststellen lässt, ist eine Grundfrage in Herders Geschichtsphilosophie. In diesem Aufsatz stehen die *Ideen* im Mittelpunkt des Interesses, weil Herder eigentlich erst hier eine eigenständige Herangehensweise an die Geschichtsphilosophie entwickelt hat.

Es mag scheinen, dass Herder sich mit seinem *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* voreilig in die Rolle eines Geschichtsphilosophen geschlüpft ist; denn in dieser Phase zweifelte er noch daran, ob eine Geschichtsphilosophie, die einen sinnvollen Zusammenhang in der Menschheitsgeschichte entblößt, überhaupt möglich sei. *Auch eine Philosophie* entstand bekanntlich als Reaktion auf einige aufklärerische Geschichtsphilosophien, wie die Voltaires und Iselins. Herder widersetzt sich dem aufklärerischen Denkmuster, nach dem alle anderen Zeiten an dem gegenwärtigen, am weitesten fortgeschrittenen Zeitalter gemessen werden sollen. Er nimmt in der nahen Vergangenheit und in der Gegenwart zu viel Abscheuliches wahr – wie beispielsweise die Kriege in Europa, die Ausbeutung nicht-europäischer Völker und die Sklavenwirtschaft in den Kolonien – um der Selbstgefälligkeit Voltaires und Iselins zustimmen zu können.[12] Er besteht darauf, dass Zeitalter und Kulturen in ihrer jeweiligen Eigenart zu verstehen und nach ihren eigenen

[10] S. a.a.O., 33.

[11] FHA 4, 89, Z. 7 (Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit [1774]).

[12] „*Wo kommen* nicht europäische Kolonien hin, und *werden* hinkommen! Überall werden die Wilden, je mehr sie unsern Branntwein und Üppigkeit liebgewinnen, auch unserer *Bekehrung reif*! Nähert sich, zumal durch Branntwein und Üppigkeit, überall *unsrer Kultur* – werden bald, hilf Gott! alle Menschen *wie wir* sein! *gute*, *starke*, *glückliche Menschen*! […] *Spanier*, *Jesuiten* und *Holländer*: ihre menschenfreundlichen, uneigennützigen, edlen und tugendhaften Nationen! wie viel hat auch in allen Weltteilen, die *Bildung der Menschheit* nicht schon zu danken. […] Schande für *England*, daß das *Irrland* [sic!] so lange wild und barbarisch bleib, es ist *poliziert* und *glücklich*. Schande für England, daß die *Nordschotten* so lange ohne Beinkleider gingen: sie tragen sie jetzt wenigstens *auf einer Stange* mit sich und sind glücklich. [...] Wie wissen wir, den einzigen Gott aller Götter, *Mammon*, als einen zweiten Proteus zu *erhaschen*!" FHA, Bd. 4, 71, Z. 5 (Auch eine Philosophie [1774]).

Maßstäben zu beurteilen seien.[13] Jede Kultur werde allmählich in Wechselwirkung mit ihrer Umgebung gebildet: „Man bildet nichts aus als *wozu Zeit*, *Klima*, *Bedürfnis*, *Welt*, *Schicksal*, Anlaß gibt“[14]. Die Bildung einer Nation sei immer ein „Resultat tausend *mitwirkender Ursachen*, gleichsam des *ganzen Elements*, *in dem sie leben*“[15]. Wie lassen sich die tausend Ursachen in ihren Wirkungen entdecken und inwiefern lässt sich im Ganzen der Geschichte eine Ordnung finden?

Dem jungen Herder als Autor von *Auch eine Philosophie* erscheint die Geschichte als ein Chaos, in dem sich kaum Richtung und Sinn finden lassen. Mit der „*Eingeschränktheit* [s]eines Erdpunktes“, von dem aus er allein „einen Seitenwinkel des großen *verdeckten Gemäldes* im dunkelsten Schimmer“ beäuge, wage er von dem Ganzen der Menschheitsgeschichte und deren Richtung nichts zu sagen.[16] Der Begriff „Fortschritt“ für die gesamte Menschheitsgeschichte beruhe auf einer Überbewertung abstrakter Begriffe, zu der Philosophen überhaupt geneigt sind. Aus ihren abstrakten Begriffen bauen sie Systeme auf, die wenig oder nichts mit der realen Welt zu tun haben.[17] Als „Abstraktionendichtung“[18] sei Philosophie alles andere als nützlich. „Die Philosophie ist überhaupt [...] den Menschen unnütz; jedem Menschen unnütz; aber auch der Gesellschaft schädlich“, schreibt Herder in der aus der Rigaer Zeit stammenden Schrift „Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann“.[19] In *Auch eine Philosophie* protestiert er gegen die Philosophen, die den Gegenstand durch das „Wort“ ersetzen,[20] und schimpft: „Ein *Geschäft* auf der Welt, wollt ihrs übel besorgt haben, so gebts dem *Philosophen*! Auf dem Papier wie rein! wie sanft! wie schön und groß; heillos im *Ausführen*!“[21] Um für die Menschen nützlich zu sein, müsse die Philosophie sich „von den Sternen zu den Menschen herablassen“[22] und „den Menschen zu ihrem Mittel-

[13] Siehe z.B. a.a.O., 32f.
[14] Siehe z.B. a.a.O.,35, Z. 35.
[15] Siehe z.B. a.a.O., 65, Z. 14.
[16] A.a.O., 106, Z. 6.
[17] Die Schelte für die Systemphilosophie, die mit bloßen Worten spielt, ist, wie Hans Adler feststellt, ein Topos bei Herder und erscheint in verschiedenen Ausdrücken, wie diejenigen von „Philosophie der Wortwelten“, „Worthebel“, „Triktrak philosophischer Sprache“ (zit. ADLER, HANS, Herders Holismus, in: Kurt Mueller-Vollmer [Hg.], Herder Today. Contributions form the International Herder Conference, Nov. 5–8, 1987, Stanford, California/ Berlin/New York 1990, 31–45, hier: 40).
[18] FHA, Bd. 8, 644, Z. 53 (Kalligone).
[19] FHA, Bd. 1, 121, Z. 12 (Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann); vgl. auch FHA, Bd. 8, 643f. (Kalligone).
[20] FHA, Bd. 4, 32f. (Auch eine Philosophie).
[21] A.a.O., 62, Z. 6.
[22] FHA, Bd. 1, 122, Z. 27 (Wie die Philosophie).

punkt“ machen:[23] „unsre ganze Philosophie“ müsse Anthropologie werden, welches als eine Kopernikanische Wende zu verstehen sei.[24]

Mit Rücksicht auf Herders Kritik der Philosophen, die aus abstrakten Begriffen Systeme bauen, muss die Frage lauten, in welcher Form Philosophie für ihn akzeptabel und erstrebenswert ist. Wie stellt Herder sich selbst als Geschichtsphilosophen dar? In der dritten Sammlung der Fragmente *Über die neuere deutsche Literatur* bestimmt Herder die Aufgabe des Philosophen folgendermaßen:

> Wir haben durch die Sprache denken gelernt: sie ist also ein Schatz von Begriffen, die *sinnlich klar* an den Worten kleben, und vom gemeinen Verstande nie getrennet werden. Nun kömmt die *Weltweisheit*, um die *Beschaffenheit* der Dinge zu erforschen; das ist, sie macht die in der gemeinen Sprache gegebenen Worte *deutlich*, und mit ihnen werden die Gedanken entwickelt. [...] Die wahre und einzige Methode der Philosophie ist also die *analytische*: diese muß notwendig die *Begriffe des gesunden Verstandes* zum Grunde legen, und von hier sich zu Höhen der abstrahierenden Vernunft erheben.[25]

Herder beschreibt die Aufgabe des Philosophen als Analyse unserer sinnlich klaren Begriffe, die in der Sprache gegeben sind und den „gemeinen Verstand“ ausdrücken. In „Über Bild, Dichtung und Fabel“ erklärt Herder, wie die sinnlichen Begriffe in einem Prozess hervorgebracht werden, in dem das von den Sinnen empfangene Material von unseren Geisteskräften – Wahrnehmung, Einbildungskraft, Verstand, sprachliches Vermögen – mehrfach transformiert bzw. „alläosiert“ wird.[26] Abstrakte Begriffe sind von den sinnlichen abgeleitet;

---

[23] A.a.O., 125, Z. 22.

[24] A.a.O., 134, Z. 25. Wie KASPAR RENNER (Eine „Kopernikanische” Wende? Zur Bedeutung der Philosophieschrift für Herders ästhetische Bildungstheorie und -praxis der Rigaer Jahre, in: HY 14 [2018], 39–63) hervorhebt, handelt es sich bei dieser Schrift in erster Linie um ein Volksbildungsprogramm. Allerdings lässt sich die „anthropologische Wende“ in allen Herderschen Schriften finden.

[25] FHA, Bd. 1, 423f., Z. 29 (Über die neuere deutsche Literatur).

[26] Die entscheidende Stelle in „Über Bild, Dichtung und Fable” lautet: „Hieraus ergibt sich, *daß unsre Seele, so wie unsere Sprache, beständig allegorisiere*. Indem sie nämlich Gegenstände als Bilder sieht oder vielmehr nach Regeln, die ihr eingeprägt sind, solche in Gedankenbilder verwandelt; was tut sie anders, als übersetzen, als *metaschematisieren*? Und wenn sie diese Gedankenbilder, die bloß ihr Werk sind, jetzt durch Worte, durch Zeichen fürs Gehör sich aufzuhelfen und andern auszudrücken strebet; was tut sie abermals anders, als übersetzen, als *alläosieren*?“ (FHA, Bd. 4, 635–636) Für die Transformationen des sinnlichen Materials in diesem Prozess verwendet Herder das Wort „übersetzen“ oder auch den Neologismus „alläosieren“ oder das Wort „metaschematisieren“, das Herder aus Paulus’ Briefen im Neuen Testament in der Bedeutung von „verwandeln“, „umbilden“ und in ähnlicher Bedeutung bei Francis Bacon kannte (siehe GAIER, ULRICH, Metaschematisieren? Hieroglyphe und Periodus, in: Ulrich Gaier/Ralf Simon [Hg.], Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema, München 2010, 19–54, hier: 20, 22). Die Suche nach Synonymen für „übersetzen“ und das außergewöhnliche Wort „metaschematisieren“ wie auch das selbst gestaltete „alläosieren“ drücken die Verlegenheit darüber aus, dass wir die genauen Mechanismen der Transformationen nicht kennen.

sind sie das nicht, so sind sie von jedem Inhalt leer.[27] Die anthropologische Wende in der Philosophie besteht in der Erkenntnis, dass abstrakte, philosophische Begriffe von den sinnlichen Begriffen abgeleitet und so von unserem ganzen konkreten, sinnlichen, sozialen und kulturellen Dasein nicht abzutrennen sind.

Die Aufgabe der Philosophen scheint dann einerseits darin zu bestehen, vorliegende Begriffe zu erläutern, andererseits aber darin, durch die „abstrahierende Vernunft "neue „Höhen" zu erreichen. Diese Aufgaben werden im *Vierten Kritischen Wäldchen*, Herders Kritik der kurz zuvor erschienen Ästhetik Friedrich Just Riedels und einem Gegenentwurf dazu, erläutert. Herder kritisiert die Philosophen, die höchst allgemeine Begriffe wie Schönheit und Erhabenheit so definieren, als ob diese etwas Einfaches und unmittelbar Gegebenes wären.[28] „Von oben herab, von Schönheit und Erhabenheit fängt sich das Definieren [der Ästhetiker] an; man fängt also mit dem an, was eben das Letzte sein solle, Schönheit."[29] Herder schlägt den umgekehrten Weg vor: „Er [der Begriff des Schönen] ist ein schwerer, langsamer Begriff; er muß aus vielen einzelnen Datis und Bezeichnungen abstrahiert werden: alle diese können nicht gnugsam gesammlet, gefeilt, geordnet und verfeinert werden, um aus ihnen die Analyse des Schönen überhaupt zu geben";[30] „Was nach meiner Idee die einzige Methode der ganzen Ästhetik wäre; Analysis, strenge Analysis der Begriffe[...]. Diese Physiologie der Sinne und sinnlichen Begriffe, die bei einem Weisen alles ist, Objekt, Hauptaugenmerk, Methode, ist bei Riedel Nichts."[31] Der Begriff „Schönheit" soll aus vielfachen Erfahrungen von Kunstwerken aller Art zusammengefasst verstanden sein, und diese Erfahrungen beziehen sich auf den Menschen auf vielfältige Weise, seine Physiologie mit eingeschlossen.

Die Analyse, von der Herder hier spricht, ist nicht die Analyse der logischen Bestandteile des Begriffs,[32] sondern die der menschlichen Erfahrungen von Gegenständen, die bei der Formung des Begriffs mitgewirkt haben. Die Aufgabe des Philosophen besteht aber nicht nur darin, vorliegende Begriffe in

---

[27] Siehe z.B. FHA, Bd. 1, 181–184 (Über die neuere deutsche Literatur); FHA, Bd. 2, 303 (Viertes kritisches Wäldchen).

[28] FHA, Bd. 2, 300 (Viertes Kritisches Wäldchen).

[29] A.a.O., 300, Z. 22.

[30] A.a.O., 300, Z. 32.

[31] A.a.O., 301.

[32] Dies war die Ansicht von der Analyse der rationalistischen Philosophie und auch des vorkritischen Kant, der schreibt, dass man in der Metaphysik „durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäfte ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen" (KANT, IMMANUEL, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1784), Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 2, Vorkritische Schriften bis 1768, Zweiter Teil, Darmstadt 1975, 759; siehe dazu auch SIMON, RALF, Von den Kategorien zum Schematismus oder vom Bild zur Sprache? Versuch, einen Konflikt zwischen Kant und Herder zu verstehen, in: Ulrich Gaier/Ralf Simon [Hg.], Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema, München 2010, 93–118).

dieser „genetischen" Art zu analysieren, sondern auch darin, in einem synthetischen Griff eine große Menge an Wissen über einen Gegenstand in einer „Verkürzung" darzustellen. Herder schreibt: „Er [der Philosoph] ist der Verkürzer einer ganzen Wissenschaft in eine Metaphysische Hauptformel, in deren Kürze, Bestimmtheit und Vollständigkeit All sein Verdienst liegt."[33] Ausgehend von dieser zweifachen Auffassung von der Aufgabe des Philosophen nach der Wende zur Anthropologie können wir vermuten, dass Herder seine Aufgabe in den *Ideen* darin zu bestehen denkt, den Begriff „Menschheitsgeschichte" von allen mitwirkenden Faktoren aus zu erläutern. Wir können aber vermuten, dass er hier „die „abstrahierende Vernunft" dazu verwendet, aus einem umfangreichen Material „Verkürzungen" zu kreieren.

2. Lebensalteranalogie und andere metaphorische Ordnungsmittel in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* und in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*

Es sieht vorerst so aus, als ob Herder sich in der Gestaltung seiner Geschichtsphilosophie nicht auf Analyse und „Verkürzungen" des Wissens, sondern auf Analogien stützte. Nach einer heute noch außerhalb des Kreises der Spezialisten geläufigen Ansicht besteht Herders „Methode" der Geschichtsphilosophie nicht nur in *Auch eine Philosophie*, sondern auch in den *Ideen* in der Verwendung organistischer Metaphern.[34] Den Weg für die allgemeine Ansicht, Herder habe Geschichtsphilosophie durch bloße Metaphern und Analogien machen wollen, hat Kant in seinen Rezensionen der beiden ersten Teile der *Ideen* (1784–1785) gebahnt.[35] Dabei übersieht dieser, ebenso wie die allgemeine Meinung, dass erstens die Lebensalteranalogie und andere Analogien oder Metaphern zwar in *Auch eine Philosophie* das Ganze strukturieren, dass das aber für die *Ideen* nicht mehr zutrifft, und zweitens, dass Herder im Vorwort zu den *Ideen* ausdrücklich bestreitet, die Lebensalteranalogie je als die eigentliche Methode der Geschichtsphilosophie gemeint zu haben:

---

[33] FHA, Bd. 2, 379 (Viertes Kritisches Wäldchen).

[34] Siehe z.B. KONERSMANN, RALF, Vorwort: Figuratives Wissen, in: DERS. (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 7–21, hier: 9.

[35] „[O[b nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Vf. eingedrungen; ob nicht hier und da Synonymen für Erklärungen, und Allegorien für Wahrheiten gelten; [...] und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer *Vertügade* zu verstecken". KANT, IMMANUEL, [Rezension von] Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Teil. Werke, Bd. 10, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Philosophie, Darmstadt 1975, 799.

[D]och war mir es nie eingefallen, mit den wenigen allegorischen Worten, *Kindheit*, *Jugend,* das *männliche*, das *hohe Alter* unseres Geschlechts [...] eine Heerstraße auszuzeichnen, auf der man auch nur die *Geschichte der Kultur*, geschweige die *Philosophie der ganzen Menschengeschichte* mit sicherm Fuß ausmessen könnte.[36]

Es muss daher gefragt werden, in welcher Weise und zu welchem Zweck Herder diese Analogie oder Metapher – neben einer großen Anzahl anderer – in seinen geschichtsphilosophischen Werken verwendet.

Die Lebensalteranalogie wurde zu Herders Zeit, aber auch früher und später nicht selten für die Darstellung historischer Prozesse in Anspruch genommen: Sie wurde unter anderen von Iselin und Fontenelle und schon von Augustinus verwendet.[37] Wie so oft knüpft Herder an das an, was andere schon gemacht haben, und baut daraus etwas Eigenes auf.[38] Er selbst hat diese Metapher schon in den Fragmenten *Über die neuere deutsche Literatur* für die Entwicklung der Sprache und auch zum Beispiel für das deutsche Theater verwendet.[39] In *Auch eine Philosophie* strukturiert die Lebensalteranalogie die Darstellung einzelner Kulturen und der Menschheitsgeschichte als Ganzes; offensichtlich handelt es sich um mehr als nur wenige gelegentlich verwendete „allegorische Worte". Wie lässt sich die durch diese Analogie geschaffene Ordnung damit verbinden, dass Herder in *Auch eine Philosophie* ausdrücklich leugnet, das Ganze der Menschheitsgeschichte überblicken zu können?

Durch eine Metapher wird der Gegenstand in den Kreis des Vorstellbaren und des Denkbaren hereingezogen, aber er wird durch sie nicht definiert. Eine Metapher ist, wie Hans Dietrich Irmscher feststellt, nichts mehr als ein Vergleich, durch den der Gegenstand durch einen anderen unter einem besonderen Aspekt zum Vorschein gebracht wird.[40] Der jeweils beleuchteteAspekt ist nicht konstant: Eine Metapher kann von Fall zu Fall unterschiedliche Bedeutungen haben.[41] Zum Beispiel kann bei Herder der „Baum" auf das Fortstreben und die Kontinuität einer Kultur,[42] auf die Größe einer Nation oder einer Kultur,[43]

---

[36] FHA, Bd. 6, 11, Z. 26 (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit).

[37] Siehe z.B. IRMSCHER, HANS DIETRICH, Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55 (1981), 64–97, hier: 72f.; DEMANDT, ALEXANDER, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978, 62.

[38] So hat MICHAEL MAURER (Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, in: Gerhard Sauder [Hg.], Johann Gottfried Herder 1744–1803, Hamburg 1987, 141–155, hier: 147) festgestellt, dass „Kindheit" im Lebensalterschema von Iselin und Herder unterschiedlich verwendet wurde: Während für ersteren ein Kind noch als ein unvollkommener Erwachsener verstanden wurde, ist es für Herder ein „Lebensalter mit eigenen Werten und Maßstäben".

[39] HWP, Bd. 1, 145–148, 330–354 (Über die neuere deutsche Literatur).

[40] IRMSCHER, Beobachtungen (s. Anm. 37), 73.

[41] Siehe dazu STEINBY, LIISA, Die Situiertheit der Metapher und des Begriffs bei Herder, in: HY 10 (2010), 143–163.

[42] FHA, Bd. 4, 41 (Auch eine Philosophie).

[43] A.a.O., 31.

auf die darin enthaltene Divergenz,[44] auf den Schutz, den er anderen bietet[45] oder aber auf das steif Harrende darin („der perennierend-dürre Baum der [katholischen] Kirche[46]) verweisen.

Die aufeinanderfolgenden Kulturen werden in *Auch eine Philosophie* durchgehend und in den *Ideen* weniger systematisch durch die Lebensalteranalogie dargestellt. Diese Metapher lässt Kulturen als sich organisch entwickelnde Ganze erscheinen, in denen eine Vielfalt mitwirkender Faktoren, d.h. die Kräfte in einer Kultur und die auf diese wirkenden äußeren Umstände, zusammenspielen. Die Lebensalteranalogie drückt eine „Naturgesetzlichkeit" der kulturellen Entwicklung aus, schreibt Michael Maurer.[47] Allerdings handelt es sich nicht um ein „Gesetz" im eigentlichen Sinne, sondern um ein Bild von einer Kultur, die in ihrem Funktionieren einem Organismus ähnelt. Das kommt dem sehr nah, wie Niklas Luhmann den Organismus als „autopoetisches", d.h. selbstregulierendes und selbstproduzierendes, System als Modell für Gesellschaft verwendet. Als Quelle für sein Modell gibt Luhmann die Arbeit der chilenischen Biologen Humberto Maturana und Francisco Varela an.[48] Sowohl Herder als auch Luhmann verwenden etwas allen Bekanntes – ein Lebewesen – dazu, ein nicht anschauliches komplexes Ganzes (eine Gesellschaft oder eine Kultur) zu modellieren. Der auffallende Unterschied besteht darin, dass sich Herder auf die allgemeine Kenntnis seiner Leser von Lebewesen beruft, während Luhmann das Modell von der theoretischen Biologie herholt. Von beiden wird das Modell als ein Hilfsmittel angeboten, um sich das Funktionieren des komplexen Gegenstandes vorstellen zu können. „Metaphorisches Wissen ist Orientierungswissen, es gibt vor, wie wir uns fremde, unzugängliche, überkomplexe oder anderweitig der Evidenz entzogene Sachverhalte denken", schreibt Ralf Konersmann.[49] Eine Metapher kann „vorgreifend den Weg der Argumente" abstecken, meint er.[50] An sich ist sie aber kein Argument, sondern bloß eine veranschaulichende Darstellung eines Gegenstandes durch einen

[44] A.a.O., 54f.; siehe auch MEYER, HEINZ, Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 25 (1981), 88–114, hier: 100f.

[45] FHA, Bd. 4, 31 (Auch eine Philosophie).

[46] FHA, Bd. 6, 815, Z. 13 (Ideen).

[47] MAURER, Geschichtsphilosophie (s. Anm. 38), 149, 151.

[48] Siehe z. B. LUHMANN, NIKLAS, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde, Frankfurt am Main 1998. Die Ähnlichkeit zwischen Luhmanns „autopoetischem System" und der Metapher des Organismus ist frappierend und ist nicht unbemerkt geblieben (siehe z.B. LÜDEMANN, SUSANNE, Körper, Organismus, in: Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 168–182, hier: 168). Dass Luhmann den Umweg über Südamerika gemacht hat, um diesen Zusammenhang zu verdecken, muss von dem schlechten Ruf kommen, den die von deutschen Historikern im 19. Jahrhundert häufig verwendeten organistischen Metaphern hatten.

[49] KONERSMANN, Vorwort (s. Anm. 34), 15.

[50] Ebd.

anderen. Sie ersetzt keineswegs die empirische Erfahrung als Quelle der Erkenntnis von Gegenständen.

Herders Lebensalteranalogie, ebenso wie die anderen Metaphern bei ihm, mag in verschiedenen Zusammenhängen Verschiedenes ausdrücken. Die Kindheit zum Beispiel wird sowohl in *Auch eine Philosophie* als auch in den *Ideen* als Analogie für die Kultur des alten Ägypten verwendet. Die Kindheit bzw. das Knabenalter wird in *Auch eine Philosophie* als eine positive, in sich wertvolle Entwicklungsphase dargestellt: „der Knabe saß auf der Schulbank und lernte *Ordnung*, *Fleiß*, *Bürgersitten*“.[51] In den *Ideen* beklagt Herder dagegen, dass das alte Ägypten zwar mit erstaunenswerten Bauten prahlen könne, in seiner kulturellen Entwicklung aber im „Kindesalter“ steckengeblieben sei, weil die ägyptische Schrift sich nicht über die Hieroglyphen hinweg entwickelte, die nur einer geschlossenen Zunft der Eingeweihten dienten, welches notwendigerweise in den „Mangel einer verbreiteten Aufklärung“ führte.[52] „Kindheit“ steht hier für das Stagnieren der Kultur. Nach Herders Ansicht in den *Ideen* stagnierten aus verschiedenen Gründen tatsächlich alle Kulturen der alten Welt, mit Ausnahme der griechischen; nur das Erwachen der Menschen aus der „Unmündigkeit“ und die daraus folgende politische Freiheit machen eine freie Entfaltung der Kultur möglich.[53] Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Lebensalteranalogie, während sie in *Auch eine Philosophie* den Wert aller Kulturen und Phasen in der Menschheitsgeschichte hervorhebt, in den *Ideen* dazu dient, die gehemmte Entwicklung und die fehlende „Mündigkeit“ der Nationen aus der aufklärerischen Perspektive kritisch darzustellen.

In *Auch eine Philosophie* ist die Lebensalteranalogie eine Einheit stiftende Darstellungsform. Diese Einheit in der Darstellung ist durchaus damit vereinbar, dass Herder bestreitet, einen Überblick über das Ganze der Menschheitsgeschichte zu haben. Denn die Lebensalteranalogie macht den Gegenstand auch dann vorstellbar, wenn die Menschheitsgeschichte als Ganzes nicht zu erkennen ist. Ist die Lebensalteranalogie aber nur ein Mittel, lebendige Vorstellungen hervorzurufen, so kann Herder sie zur Veranschaulichung weiterhin auch in den *Ideen* verwenden, wo er glaubt, in der Menschheitsgeschichte selbst eine Ordnung entdeckt zu haben. Das Abstandnehmen im Vorwort der *Ideen* von den „wenigen allegorischen Worten“ bezieht sich auf die Mutmaßung, die Lebensalteranalogie sei alles, wodurch er den Gang der Geschichte erklären will. Der Leser soll einsehen, dass Herder in den *Ideen* etwas anderes im Sinn hat: Er beabsichtigt, den Grund für eine wissenschaftliche Geschichtsphilosophie zu legen; nach Martin Bollachers Worten geht es um einen Versuch einer „wissenschaftliche[n] und ‚philosophische[n]’ Rehabilitierung der

[51] FHA, Bd. 4, 20, Z. 28 (Auch eine Philosophie).
[52] FHA, Bd. 6, 504–506 (Ideen).
[53] A.a.O., 542f.

Geschichte".[54] Erst hier glaubt Herder, die Geschichtsphilosophie als wissenschaftliche Erkenntnisform entwickelt zu haben.

3. Die „Verwissenschaftlichung" der Geschichtsphilosophie in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*

3.1. Empirische Basis der Geschichtsphilosophie?

Während Herder in *Auch eine Philosophie* glaubte, dass es dem Menschen aus seiner Ameisenperspektive nicht gewährt ist, eine Ordnung in der Menschheitsgeschichte zu entdecken, obwohl an der Existenz eines göttlichen Plans für diese nicht zu zweifeln ist,[55] meint er im Vorwort der *Ideen*, dass Gott uns seinen Plan nicht nur für die Natur, sondern auch für die Geschichte nicht völlig habe verbergen wollen.[56] Herder nimmt die Ameisenmetapher wieder auf und meint jetzt, dass das menschliche Geschlecht ohne Kenntnis des göttlichen Plans für seine Geschichte einem Ameisenhaufen gleiche, „wo der Fuß eines Stärkern, der unförmlicher Weise selbst Ameise ist, Tausende zertritt" und wo „endlich die zwei größten Tyrannen der Erde, der Zufall und die Zeit, den ganzen Haufen fortführen".[57] Er ist jetzt überzeugt, dass wir den „Gang Gottes" sowohl in der Natur als auch in der Geschichte der Menschheit wahrnehmen können.[58] Die Betonung liegt dabei auf der Wahrnehmung: Herder glaubt, dass Gott seine Schöpfung so organisiert hat, dass der Mensch darin Ordnung finden kann.

Die Ordnung soll im Material entdeckt werden. Herder schreibt zu seiner Herangehensweise: „Wer bloß metaphysische Spekulationen will, hat sie auf kürzerm Wege; ich glaube aber, daß sie, abgetrennt von Erfahrungen und Analogien der Natur, eine Luftfahrt sind, die selten zum Ziel führet"[59]. Das Neue an Herders Ansatz scheint darin zu bestehen, dass er seine Geschichtsphilosophie auf eine sehr breite Basis der Erkenntnisse von Natur und Kultur bauen will: „Gelesen hatte ich so ziemlich alles was darüber [die Menschheit in allen ihren Formen und in allen Zeiten] geschrieben war und von meiner Jugend an

---

[54] BOLLACHER, MARTIN, Geschichte und Geschichtsschreibung in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Wulf Koepke (Hg.), Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge, Rochester/NY 1996, 168–176, hier: 170.

[55] FHA, Bd. 4, 58, 106f. (Auch eine Philosophie).

[56] FHA, Bd. 6, 14–15 (Ideen).

[57] A.a.O., 15, Z. 23.

[58] A.a.O.; 16; BOLLACHER, MARTIN, „Natur" und „Vernunft" in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Gerhard Sauder (Hg.), Johann Gottfried Herder 1744–1803, Hamburg 1987, 114–124, hier: 123.

[59] FHA, Bd. 6, 16, Z. 25 (Ideen).

war jedes neue Buch, das über die Geschichte der Menschheit erschien und worin ich Beiträge zu meiner großen Aufgabe hoffte, wie ein gefundener Schatz.“[60] Es freue ihn auch, dass seine Jugend in ein Zeitalter gefallen sei, in dem so viele „Meisterhände“ auf den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften „gearbeitet und gesammelt“ haben.[61] Tatsächlich lassen sich für die *Ideen* eine ungeheure Menge von Quellen nachweisen;[62] auch in allen Wissenszweigen der Naturwissenschaften seiner Zeit war Herder gut bewandert.[63] Er scheint nun dem schon in seinem *Journal meiner Reise im Jahr 1769* ausgedrückten Wunsch nachgehen zu wollen, Philosophie als „das Resultat aller Erfahrungswissenschaften“ zu betreiben.[64]

Während Herder im *Vierten kritischen Wäldchen* die Aufgabe des Philosophen darin sah, „eine ganze Wissenschaft“ in Verkürzung darzustellen, scheint sein Riesenprojekt in den *Ideen* nun darin zu bestehen, die Geschichtsphilosophie auf umfangreiche Kenntnisse in den natur- und historischen Wissenschaften zu gründen. Die Idee von Philosophie als „Resultat aller Erfahrungswissenschaften“ steht im Widerspruch zum Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes. Nach diesem Verständnis ist die Philosophie umgekehrt die grundlegende Erkenntnis, in der die Wissenschaften ihr festes Fundament haben. Dies gilt auch für Kants kritische Philosophie, die die aprioriischen Grundlagen aller Erkenntnis untersucht. Herders Geschichtsphilosophie bedeutet eine Herausforderung für die Philosophie, so wie wir sie traditionell verstehen.

In der Forschung zu Herder wird die geschichtsphilosophische Erkenntnisform in den *Ideen* als eine empirische oder eine in den empirischen Wissenschaften begründete angesehen. Zum Beispiel schreibt Michael Maurer, dass „methodisch grundlegend“ für Herder „sein Eintreten für ein empirisches, induktives Vorgehen“ ist. [65] Katherine Arens spricht von der „empirical basis“ von Herders Geschichtsphilosophie.[66] Nach Peter H. Reill vertritt Herder „ein methodologisches Vorgehen, das zwischen einfachem Empirismus und

[60] A.a.O., 12, Z. 30.

[61] A.a.O., 17, Z, 34.

[62] Siehe dazu vor allem die Arbeiten von WOLFGANG PROß, z.B. in HWP 3/1 und 3/2.

[63] Siehe dazu insbesondere NISBET, HUGH B., Herder and the Philosophy and History of Science, Cambridge 1970.

[64] FHA, Bd. 9/1, 49, Z. 20 (Journal meiner Reise im Jahr 1769).

[65] MAUER, MICHAEL, Geschichte zwischen Theodizee und Anthropologie. Zur Wissenschaftlichkeit der historischen Schriften Herders, in: Wulf Koepke (Hg.), Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge, Rochester/NY 1996, 120–136, hier: 130.

[66] ARENS, KATHERINE, History as Knowledge: Herder, Kant and the Human Sciences, in: Wulf Koepke (Hg.), Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge, Rochester/NY 1996, 106–119, hier: 113.

abstraktem Denken vermittelt".[67] Nach Rachel Zuckert war Herder „methodologically committed to natural- and social-scientific explanation and (specifically) to philosophical deference to such empirical findings", und er habe geglaubt, dass "philosophy must be responsive to empirical claims from the sciences".[68] Während Maurer Herders Methode als "Induktion" im Sinne der empirischen Wissenschaften charakterisiert, heben Arens, Reill und Zuckert eher eine Theoriebildung aufgrund der empirischen Wissenschaften hervor.

Wie verhält es sich mit dieser Empirie? Herder war natürlich kein Empiriker im Sinne eines experimentierenden oder beobachtenden Natur- oder Sozialwissenschaftlers, sondern er arbeitet sowohl in den ersten Teilen der *Ideen* über die Naturgeschichte als auch in den späteren Teilen auf der Grundlage des ihm vorliegenden Materials. In seiner Studie zu Herder und die Naturwissenschaften sieht Hugh B. Nisbet Herders „theorizing" aufgrund empirischer Erkenntnis der Natur als charakteristisch für seine Zeit:

> [T]he eighteenth century [...] witnesses a widespread decline in exact experiment after the great era of mechanics in the previous century had closed. It was in many ways an age of speculation and hypothesis, out of which new sciences were finally to arise; Herder was very much a part of this movement […]. He was always prepared […] to utilise the data of experiments recorded by others.[69]

Nisbet fragt aber nicht, welchen Nutzen Herders Geschichtsphilosophie davon hat und in welchem Sinne er diese auf empirische Erkenntnisse der Natur und Kultur gründet.

Was in der Vermutung einer empirischen Fundierung von Herders Geschichtsphilosophie zu allererst auffällt, ist die Annahme, dass er in allen seinen Quellen „empirische Erkenntnis" fand. Denn diese umfassen nicht nur Untersuchungen in den empirischen Natur- und Geschichtswissenschaften – oder etwa Reiseberichte, die empirisch sind im Sinne von auf eigener Erfahrung beruhend –, sondern auch eine Riesenmenge von philosophischen und metaphysischen Werken aller Zeiten: von Platon, Aristoteles, den Stoikern und Lucretius bis hin zu Leibniz, Rousseau und Condillac.[70] Die metaphysischen und philosophischen Quellen entziehen der These den Boden, Herder sei „methodologically committed to natural- and social-scientific explanation". Er stützt sich nicht nur auf empirische Wissenschaften, sondern ihm diente in seinem Vorhaben der gesamte Schatz von Erkenntnissen in der westlichen Tradition.

---

[67] REILL, PETER H., „Doch die Metaphysik bleibe beiseite, wir wollen Analogien betrachten:" Das Verhältnis zwischen Herders und Humboldts Formulierung einer Wissenschaft der Menschheit, in: Marion Heinz (Hg.), Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Amsterdam/Atlanta, GA 1997, 145–165, hier: 153.

[68] ZUCKERT, RACHEL, Herder and Philosophical Naturalism, in: HY 12 (2014), 125–144, hier: 125, 126.

[69] NISBET, Herder (s. Anm. 63), 20.

[70] Zu Herders Quellen in den „Ideen", siehe insbesondere Wolfgang Proß' Kommentar (HWP 3/1 und 3/2).

3.2. Nachfolge Newtons?

Wer in den *Ideen* nach der Erkenntnisform der Menschheitsgeschichte sucht, mag an die Ausdrücke von Herders Begeisterung für Newton in mehreren seiner früheren Schriften denken. Es wurde in den *Ideen* mehrmals eine Newton-Nachfolge vermutet, wie zum Beispiel von Hans Dietrich Irmscher: „In den *Ideen* hat Herder sich also nichts Geringeres vorgenommen, als der Himmelsmechanik Newtons ein Pendant für die Geschichte an die Seite zu stellen“,[71] und „Newtons Erklärung der Bewegung der Himmelskörper nach dem Gesetz der Gravitation [...] war das Vorbild für Herders Philosophie der Geschichte“.[72] Ähnlich hat sich Wolfgang Proß ausgedrückt, und auch Nisbet glaubt, Spuren einer Newton-Nachfolge in Herders naturwissenschaftlichen Ansichten feststellen zu können.[73]

„Gedenke *Newtons*! was der einige *Newton* fürs Ganze des menschlichen Geistes gewürket! was das alles allweit gewürket, geändert, gefruchtet! zu welcher Höhe er sein ganzes Geschlecht gehoben!“[74] Mit diesen Worten drückt Herder in *Auch eine Philosophie* seine Begeisterung für Newton aus. Den Enthusiasmus teilte er mit sehr vielen seiner Zeitgenossen: Newton hatte durch wenige einfache Gesetze Ordnung in das Weltall gebracht und so die Vernunft des Menschen zu neuen Höhen geführt. Herder scheint sich gefragt zu haben, ob nicht etwa dieselben Gesetze wie in der Physik, oder ähnliche, für die lebendige Natur und die Menschheitsgeschichte gelten mögen.[75] Er mag zu solchen Überlegungen insbesondere durch Kants *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) geführt worden sein. Hier nimmt Kant sich vor, eine Erklärung der Entstehung des Kosmos mit seinen Planentensystemen durch die newtonsche Gravitation bzw. allgemeine Anziehungskraft und die

---

[71] IRMSCHER, HANS DIETRICH, Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders, in: Marion Heinz (Hg.), Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Amsterdam/ Atlanta, GA 1997, 5–47, hier: 21.

[72] IRMSCHER, HANS DIETRICH, Der Vergleich im Denken Herders, in: Wulf Koepke (Hg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge, Rocherster, NY 1996, 78–96, hier: 82; siehe auch DERS., Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder, in: John Hibbert/Hugh Barr Nisbet (Hg.), Texte, Motive und Gestalten der Goethe-Zeit. Festschrift für Hans Reiß, Tübingen 1989, 33–63.

[73] Siehe z.B. NISBET, Herder (s. Anm. 63); DERS., Herder und die Geschichte der Wissenschaften, in: Martin Bollacher (Hg.), Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur, Würzburg 1994, 97–116; PROß, WOLFGANG, „Ein Reich unsichtbarer Kräfte“: Was kritisiert Kant an Herder? in: Scientia poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenshaften 1 (1997), 62–119; DERS., Die Begründung der Geschichte aus der Natur. Herders Konzept von „Gesetzen“ in der Geschichte, in: Hans Erich Bödeker/Peter Hanns Reill/Jürgen Schlumbohm (Hg.), Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750–1900, Göttingen 1999, 187–226; DERS., Nachwort in HWP, Bd. 3/1, z.B. 852, 855, 934–935.

[74] FHA 4, 91, Z. 32 (Auch eine Philosophie).

[75] Siehe z. B. NISBET, Herder und die Geschichte (s. Anm. 73), 109; IRMSCHER, Aneignung (s. Anm. 72), 49–52.

dieser entgegengesetzte Kraft, die Zurückstoßungskraft, zu bieten. Der letzteren kann „vielleicht die Naturwissenschaft des *Newton* nicht so viel Deutlichkeit als der ersteren gewähren", schreibt Kant; er nehme sie aber „hier nur in demjenigen Verstand an, da sie niemand in Abrede ist, nämlich bei der feinsten Auflösung der Materie, wie z. E. bei den Dünsten".[76] Durch sein kosmogonisches Werk wollte Kant nachweisen, dass Newtons Erklärung der kosmischen Bewegungen sich auf die Entstehung des Kosmos erweitern lässt. Kants Beispiel mag Herder ermuntert haben zu fragen, ob derselbe Erklärungsgrund nicht auch auf die organische Natur und deren Geschichte und auf die Menschheitsgeschichte anwendbar sei.[77] Er mag Unterstützung für seine Ideen auch in Kants Worten gefunden haben, nach denen „[d]ie echte Methode der Metaphysik [...] mit derjenigen im Grunde einerlei [ist], die *Newton* in die Naturwissenschaft einführte".[78]

Inwiefern hat Herder die „beiden Grundkräfte" in Newtons Physik (so wie Kant diese darstellt) als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie übernommen? In der Schrift *Zum Sinn des Gefühls* von 1769 bezeichnet er Anziehung und Zurückstoßung als „die höchsten Begriffe der Philosophie".[79] Diese sollen ihm einen Ausgangspunkt für die Erläuterung des Seienden bieten: „Bloß so kann ich die Welt erklären: wie hat sich mein Körper gebildet. Durch Anziehung und Zurückstoßung? was will das sagen, wenn ich nicht eine Monas setze, die *Kraft*, die eingeschränkte *Kraft* hat, und das ist die *Seele*!"[80], wobei er die Newtonschen Begriffe mit der Leibnizschen Idee der Monade verbindet. Von den entgegengesetzten Kräften Anziehung und Zurückstoßung kommt Herder auf die Idee vom Sein in einem kontinuierlichen Zustand des Streits und auf

---

[76] KANT, IMMANUEL, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Werke (s. Anm. 32), Bd. 1. Vorkritische Schriften bis 1768, Erster Teil, 242. Eine Zurückstoßungskraft lässt sich bei Newton aber nicht finden. Nisbet erklärt, dass die Idee von zwei gegensätzlichen Kräften in der Planetenbewegung bei Kepler befindlich ist: Die Zurückstoßungskraft stelle hier eine zentrifugale Kraft dar, während diese von Newton unter der allgemeinen inertia besprochen wurde (siehe NISBET, Herder [s. Anm. 69], 143). Wenn Kant die Zurückstoßungskraft als „schießende Kraft" bezeichnet, die „die gerade Richtung fortsetzt" (KANT, a.a.O., 250), gleicht dies Newtons erstem Gesetz betreffend die Inertie: Newton sieht hier keine wirkende Kraft, sondern den natürlichen Zustand der Materie. Kant setzt die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft mit der Zentripetal- und Zentrifugalkraft in der Kreisbewegung gleich, wenn er schreibt: „eine *schießende Kraft*, dadurch sie [die Körper] in jedem Punkte ihres krummlinichten Laufes die gerade Richtung fortsetzen, und sich ins Unendliche entfernen würden, wenn nicht eine andere *Kraft*, welche es auch immer sein mag, sie beständig nötigte, diese zu verlassen und in einem krummen Gleise zu laufen, der die Sonne als den Mittelpunkt umfasset. Diese zweite Kraft [...] zielt allenthalben zu der Sonne hin und wird dabei die sinkende, die Zentripetalkraft, oder auch die Gravität genennet." (KANT, a.a.O., 250)

[77] Kant bestreitet allerdings, dass durch Newtons Gesetze auch die organische Natur erklärt werden könnte (KANT, Allgemeine [s. Anm. 76], 237).

[78] KANT, Untersuchung (s. Anm. 32), 756.

[79] HWP, Bd. 2, 243 (Zum Sinn des Gefühls).

[80] A.a.O., 245.

das folgende Bild von der Welt: „Den Saft den diese Pflanze nicht anzieht, eine andre: sie streiten, oder er wird was anderes. So Mensch mit Mensch: Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte sind die Gesetze, die die Welt gebildet haben, erhalten und zerstören!“[81] In einer Notiz zu *Journal meiner Reise im Jahr 1769* lässt sich dieselbe Idee auf die Geschichte der Nationen erweitert finden:

> Gesetze der Welt: Gesetze der Körper: Gesetze Menschlicher und Tierischer Naturen [...]. Anziehung und Zurückstoßung! ich kann sie nicht erklären, ich bemerke sie aber. Sie haben wahrscheinlich den Körper gebildet: sie erhalten ihn: sie sind sein Wesen, seine Natur: was weiß ich? Gesetze also der Anziehung und Zurückstoßung für eine Nation zu geben, die so natürlich ihrem Wesen sind, die eben diese Nation ursprünglich so gebildet, sie so erhalten haben, als jene Gesetze den Körper, das ist wahre Gesetzgebung.[82]

Die Bezeichnungen der beiden kosmischen Kräfte Newtons, so wie Herder sie von Kant hatte, haben hier ihre Namen erhalten, nicht aber ihren Inhalt. Es handelt sich nicht um Gravitation, wenn von Anziehung innerhalb einer Nation oder zwischen Nationen die Rede ist. Der Zusammenhang mit Newtons Physik ist bloß analogisch bzw. metaphorisch, und die Herangehensweise ist von der physikalischen weit entfernt. Herder geht nicht darauf ein, wie Gesetze und Begriffe in Newtons Physik funktionieren, sondern er bringt sie in einen völlig neuen Kontext und gibt ihnen beim Bewahren der Namen einen neuen Inhalt. Newtons Gesetze und Begriffe dienen Herder somit nicht als methodisches Vorbild, sondern nur als Inspirationsquelle.

In den *Ideen* wird Newtons Vorbild nicht erwähnt. Der Begriff „Kraft“ spielt hier zwar eine zentrale Rolle, aber „Anziehung“ und „Zurückstoßung“ tauchen nicht auf. Auch führt uns Herder hier keinen „Streit“ in der Natur- und Weltgeschichte zwischen Lebewesen, Menschen und Kulturen vor Augen: Vielmehr hebt er immer wieder die Harmonie und Schönheit in der Natur hervor. Herders Anlehnung an Newton in den *Ideen* beruht somit nicht auf den Begriffen von Anziehung und Zurückstoßung, nicht einmal in ihrer metaphorischen Verwendung. Falls es einen Zusammenhang gibt, muss dieser anderswo zu finden sein.

3.3. Zwei Vorschläge zum Zusammenhang zwischen Newton und Herder: Nisbet und Proß

Es mögen hier kurz zwei Arbeiten besprochen werden, die die *Ideen* an Newton oder am newtonschen Paradigma moderner Naturwissenschaften anknüpfen und sich dem Gegenstand aus gleichsam entgegengesetzten Richtungen annähern. Das sind Hugh B. Nisbets umfangreiche Studie *Herder and the Philosophy and History of Science* (1970) und Wolfgang Proß’ Schrift „Die Begründung der Geschichte aus der Natur: Herders Konzept von ‚Gesetzen’ in der

[81] A.a.O., 247.
[82] HWP, Bd. 1, 472 (Einzelne Blätter zum „Journal der Reise“).

Geschichte“ (1999). Der letzteren kommt trotz ihrer Kürze durch Proß’ viele Arbeiten zu den Quellen der *Ideen* ein besonderes Gewicht bei der Beantwortung der Frage zu, was Herder mit den *Ideen* eigentlich sagen will und wie er dies tut.

Nisbet lag es in *Herder and the Philosophy and History of Science* daran, die traditionelle Ansicht von Herder als einem romantischen Irrationalisten und einem Feind der Aufklärung zu widerlegen und Herders umfangreiches Interesse an Naturwissenschaften und seine Anlehnung an sie insbesondere in den *Ideen* zu zeigen. Die Frage, auf die Nisbet in seiner Studie durchgehend eine Antwort sucht, lautet: „How scientific, or how modern, are Herder’s ideas on science?“[83] Nisbets Werk ist immer noch interessant als eine positivistische Interpretation der *Ideen* (als auf eine Autorität des Selbstverständnisses moderner Naturwissenschaften wird von Nisbet häufig auf Karl Popper hingewiesen). Es geht ihm darum, Herders Ansichten Stück für Stück dahingehend zu bewerten, inwiefern sie dem neuesten Stand der Wissenschaften seiner Zeit entsprachen; in einigen äußert seltenen Fällen mag Herder auch ein Stück in Richtung auf das Künftige hinweisen. Nisbet zeigt, dass Herder sehr viel davon kannte, was in den Wissenschaften seiner Zeit gerade im Schwange war, aber auch, dass sein Beitrag zu diesen gering war.

Nisbet betrachtet Herder sozusagen aus einer Außenperspektive. Gegenstand des Vergleichs ist der Inhalt einzelner wissenschaftlicher Erkenntnisse und Theorien (bzw. miteinander konkurrierender Hypothesen, von denen später eine als richtig erwiesen wird und dann nicht mehr als Theorie oder Hypothese, sondern als wissenschaftlich festgelegte Erkenntnis gilt). Die (natur-) wissenschaftliche Denkform gilt für Nisbet als eine Selbstverständlichkeit. So stellt er auch nicht die Frage, ob und wie Herder aus dem wissenschaftlichen Material vielleicht etwas Neues machen wollte. Er bemerkt in Herders Denken Abweichungen von der Wissenschaftlichkeit, aber diese werden jedes Mal als Mangel am Verständnis der Wissenschaft oder als Rückfall in das Unwissenschaftliche interpretiert.

Laut Nisbet hat Herder die physikalischen und mathematischen Wissenschaften nie richtig verstanden oder auch nur geschätzt.[84] Herder habe das Wesentliche in Newtons Methode übersehen, nämlich, dass es darin um Wahrnehmbares und quantitativ Messbares geht.[85] Ihm fehle so auch die Einsicht in den Charakter eines wissenschaftlichen Gesetzes, in dem die gegenseitige Abhängigkeit von Größen in einer mathematischen Formel ausgedrückt wird.[86] Einen Versuch in dieser Richtung findet Nisbet in den *Ideen* nur in Herders Überlegungen zu Maximum, Minimum und Gleichgewicht in der Entwicklung

[83] NISBET, Herder (s. Anm. 63), 7.
[84] A.a.O., 20.
[85] Siehe a.a.O., 131–135.
[86] Siehe a.a.O., 102.

von Gesellschaften, aber den diesbezüglichen „Gesetzen“ mangelt es an Genauigkeit und Messbarkeit und sie sind eigentlich nur “mathematische Pseudogesetze“. [87] Ein durchgehendes Problem in Herders Denken sei sein Begriff „Kraft“. Wie Nisbet betont, entschwand „Kraft“ als wissenschaftlicher Begriff aus den Naturwissenschaften ziemlich bald nach Newton: Statt Kräfte und Wirkungen betreffen die Gesetze nur mathematische Regelmäßigkeiten in den Erscheinungen.[88] Herder habe aber an den in den Gegenständen wirkenden Kräften als erklärendem Grund festgehalten – an Kräften, die sich nicht messen lassen. Bei einem neuen Gegenstand habe er immer neue Kräfte und so „immer neue Unbekannte“ eingeführt.[89] Nisbet führt Herders „nebulöse“ Kräfte[90] auf die Metaphysik antiker oder neuerer Provenienz oder aber auf Herders „emotionalen Mystizismus“ zurück.[91] Herders Begriff der Kraft habe der Wissenschaftlichkeit seiner Arbeiten großen Schaden zugefügt und den wissenschaftlichen Wert seiner Ideen wesentlich geschmälert.[92] Weiterhin sei für ihn die Abneigung charakteristisch, zwischen verschiedenen, einander sogar widersprechenden Theorien eine Entscheidung zu treffen. Er ziehe es vor, zwischen verschiedenen Positionen zu pendeln und sich um „Kompromisse“ und um Vereinbarung des Unvereinbaren zu bemühen.[93] Dies habe mit Herders „holistischem“ Denken zu tun, das das Universum als ein Ganzes verstanden wissen will – einem Denken, das „of unmistakably mystical origin” sei.[94]

Was Wissenschaft ist, wurde nach der Meinung Nisbets in der positivistischen Wissenschaftstheorie in Anlehnung an die exakten Naturwissenschaften endgültig und zweifelsfrei festgelegt. In seiner positivistischen Betrachtungsweise zerfällt Herders Darstellung der Natur und des Menschen in eine große Menge von Annahmen und Teiltheorien, die eine nach dem anderen überprüft

[87] A.a.O., 92–97. Charakteristisch ist Nisbets Bemerkung, dass Herders Erwägungen zum Gleichgewicht für Ökologie und menschliche Gemeinschaften hätte fruchtbar sein können, „had he related his ‘Kräfte’ to available statistics on populations or natural resources“; jedoch, „[h]is ethical judgements and his failure to specify exact quantities meant that his own versions have no serious scientific value“ (a.a.O., 97).

[88] A.a.O., 131.

[89] A.a.O., 105.

[90] A.a.O., 102.

[91] A.a.O., 302.

[92] Siehe z.B. a.a.O., 170: „Once again, his concept of ‘Kraft’ was responsible for the most serious deficiencies in his scientific thought.“ A.a.O., 274: „the concept of ‘Kraft’ greatly detracted from the scientific value of his ideas“.

[93] Siehe z.B. a.a.O., 216, 223, 253. „[H]e sometimes adopted a deterministic approach, suggesting that objective physical laws *actually* influence the mental or moral world, at other times he maintained that the two worlds are analogical or preadapted to one another, and yet again, he attributed to natural laws such spiritual values as beauty and wisdom“ (a.a.O., 223f.). „Again and again, he attempts to reconcile traditional dualisms [so wie den zwischen Geist und Körper]. He usually failed to satisfy the requirements both of logic and of empirical science“ (a.a.O., 253).

[94] A.a.O., 58.

werden können. Vieles bei Herder fällt nach Nisbet aber aus dem Rahmen der Wissenschaften. Auch für die Missverständnisse und für die verschiedenen Formen der Unwissenschaftlichkeit hat Nisbet eine Anzahl festgelegter Begriffe. Die unwillkommenen Eindringlinge mögen in die Wissenschaft aus Mystik oder Metaphysik gekommen sein, oder auch aus einer Beimischung ästhetischer oder moralischer Einstellungen in die Wissenschaft der Natur, oder einfach aus einer persönlichen Neigung oder fixen Idee Herders, so wie seiner Neigung zu „Kompromissen" oder zur Harmonisierung einander ausschließender Theorien. Nisbet fragt nicht, ob Herder in seiner Geschichtsphilosophie unter „Wissenschaftlichkeit" das Gleiche versteht wie er selbst oder worauf er mit seiner Geschichtsphilosophie überhaupt zielt; oder vielmehr ist auch die Frage nach der Absicht für Nisbet von Anfang an schon beantwortet: Herders riesige Belesenheit bezeuge, dass er ein „polymath" oder ein „polyhistor" war.[95] So mag jemand heißen, der sich umfassende Erkenntnisse in allen Wissenszweigen erworben, aber nicht unbedingt eigene wissenschaftliche Leistungen vorzuweisen hat. Nisbet macht aber beiläufig auch die Bemerkung, dass Herder sich eine eigene *mathesis universalis* habe bauen wollen[96] – als ob dies mit einer holistischen „Mystik" vereinbar wäre. So bewundernswert detaillierte Kenntnisse Nisbet auch von den Naturwissenschaften des 18. Jahrhunderts (und späterer Zeiten) vorlegt, ist er auffallend ungenau, was die Denkformen angeht, die aus dem Rahmen der positivistischen Wissenschaftstheorie fallen und ihn nicht interessieren.

In der Herder-Forschung ist es außergewöhnlich, dass Herders Werk an einem für sein Denken so stark und eindeutig äußerlichen Maßstab gemessen wird. Herder selbst hebt immer wieder hervor, dass das Werk eines Individuums in seiner Eigenart zu verstehen sei, wobei auch die Umstände bei der Entstehung des Werkes zu berücksichtigen seien. Auch in der Forschung zu Herder ist eine hermeneutische, auf das Verstehen des Inhalts und der Form seines Denkens zielende Perspektive die vorherrschende. Der Unterschied zwischen Nisbet und Wolfgang Proß, dem wohl einzigen, der sich im Auffinden des Quellenmaterials für die *Ideen* mit Nisbet messen lässt (und der Nisbet in der Vielfalt des Materials überbietet), ist in dieser Hinsicht groß. Bei der enormen Anzahl von Quellen, die Proß entdeckt und genau mit Herder verglichen hat, mag man manchmal das Gefühl haben, dass die Konturen von Herders Denken unter all diesem Material verschwinden. Proß zerstückelt dieses Denken aber nicht, um die Stücke auf schon Bekanntes zurückzuführen oder sie einzeln in ihrer „Wissenschaftlichkeit" zu werten, wie Nisbet es tut. Im Aufsatz „Die Begründung der Geschichte aus der Natur: Herders Konzept von ‚Gesetzen' in der Geschichte" (1999) gibt Proß nach aller analytischen Arbeit des

[95] A.a.O., 109; NISBET, Herder and Francis Bacon, in: The Modern Language Review 62/2 (1967), 267–283.

[96] NISBET, Herder (s. Anm. 63), 285.

Vergleichens eine kurze und skizzenhafte synthetische Antwort auf die Frage, wie die Logik der Natur- und Menschheitsgeschichte in den *Ideen* eigentlich beschaffen ist.

Proß behauptet, dass Herders Vorbild für eine „Metaphysik der Geschichte" Newtons *Principia* war.[97] Der Zusammenhang zwischen Newton und Herder trete in Herders „Naturalismus" in Erscheinung, demzufolge die Geschichte als eine „Fortsetzung des Naturprozesses" zu verstehen ist.[98] Der Gegenstand in Herders *Ideen* sei „die naturgeschichtlich bestimmte Stellung des Menschen im Kosmos und die Fortsetzung dieser Natur- in der Menschheitsgeschichte".[99] Proß teilt die Darstellung der natürlichen und kulturellen Entwicklung in den *Ideen* in sechs einander folgende Teile, von denen jeder einen eigenen Themenbereich hat: „Genetische Bildung des Menschen (Buch I–V)", „Organische Bildung des Kulturmenschen (Buch VI–X)", „Genetische Bildung: Alte Welt (Buch XI–XIV)", „Organische Bildung: Alte Welt (Buch XI-XIV)", „Genetische Bildung: Moderne Welt (Buch XVI–XX)" und „Organische Bildung: Moderne Welt" (Buch XVI–XX)". Bei jedem der Themenbereiche, die aufeinanderfolgende Phasen in der kosmisch-menschlichen Entwicklung darstellen, setzt Proß drei bestimmende Faktoren fest, die er als „*vis essentialis*" bezeichnet: „Kraft", „*causa secunda*: Raum" und „*causa secunda*: Zeit". Die drei Komponenten wirken in jeder Phase anders. Zum Beispiel habe „Kraft" in der Beschreibung der genetischen Bildung des Menschen in den ersten fünf Büchern die folgende Bedeutung: „Entfaltung der Materie und der Lebenskraft durch die Naturreiche (Geogonie und Erdenentwicklung, Entwicklung des Lebenstypus bis zum Menschen)"; und der „Raum" werde im Sinne von „Organisation der Naturkörper der drei *regna naturae* nach dem jeweiligen Milieu (Wasser, Luft Erde)" verstanden.[100] In der Beschreibung der organischen Bildung der modernen Welt in den Büchern XVI bis XX sei „Kraft" als „Emanzipation der Kulturtätigkeit vom Klima, Tendenz zur Ausbildung eines ‚Gemeingeistes' in Europa und im Islam" zu verstehen, wobei „die Erstarrung des Christentums im Papsttum [...] die Rückkehr des verdrängten Urchristentums und damit die religiös-politische Innovation [provoziert]".[101] Die entsprechende Definition von Raum lautet: „Wachsende Mobilität zwischen Völkerwanderung und Kreuzzügen mindert die Bindung an die räumlich-

[97] PROß, Begründung (s. Anm. 73), 188.

[98] A.a.O., 191. Zu Herders „Naturalismus", s. auch PROß, Reich (s. Anm. 73); DERS., Nachwort (s. Anm. 62); DERS., Naturalism, Anthropology, and Culture, in: Mark Goldie/Robert Wokler (Hg.), The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought, Cambridge/New York 2006, 218–247; DERS., Herder und Campanella: Philosophia perennis und moderne Naturwissenschaft, in: HY 11 (2012), 37–80; ZAMMITO, JOHN H., Herder and Naturalism: The View of Wolfgang Pross Examined, in: Staffan Bengtsson (Hg. u.a.): Herder and Religion, Heidelberg 2016, 13–22.

[99] PROß, Begründung (s. Anm. 73), 223.

[100] A.a.O., 223.

[101] A.a.O., 224.

geographische Situation; Ausbreitung einheitlicher Verhaltensformen in ganz Europa (Rittertum, Mönchstum) und den islamischen Reichen. Handelsgeist als wichtiges Bindeglied zwischen den Kulturen. Austragung des territorialen Antagonismus in den Kreuzzügen."[102]

Die drei Komponenten Kraft, Raum und Zeit, durch die die Gesetze für die Entstehung des Menschen und die Entwicklung der Menschheitsgeschichte dargestellt werden, heißen ebenso wie die Elemente in Newtons Gesetz für die Fallbewegung: $s = ½ g t^2$, wobei „s" die Strecke der Fallbewegung ist, „t" ihre Zeit und „g" die Gravitationskonstante, deren Größe experimentell gemessen wird. Die Gravitationskonstante wird durch die Anziehungskraft zwischen dem Körper und der Erde erklärt. Die Anziehungskraft zwischen Körpern ist etwas, das sich nach Newton nicht physikalisch erklären, sondern sich nur an ihren Wirkungen wahrnehmen lässt.[103] Statt auf das Vorbild Newtons hinzuweisen, gibt hier Proß aber als Quelle für Herders Denken Montesquieus Klimatheorie und die Ideen mehrerer anderer Autoren an.[104] Auch weist er nicht darauf hin, dass Kraft, Raum (Ort) und Zeit nach Herder die ersten, uns mit unserem Dasein gegebenen Bestimmungen des Seins sind, wie Herder schon in der frühen Schrift „Versuch über das Sein" und wieder in seiner *Metakritik* feststellt.[105]

Immerhin muss man sich denken, dass Proß eine Nachfolge Newtons in Herders *Ideen* darin zu entdecken glaubt, dass die Geschichtsphilosophie in Gesetzen dargestellt wird, deren mitwirkende Elemente ebenso heißen wie die in Newtons Gravitationsgesetz. Die Newtonschen Bezeichnungen haben aber in den von Proß vorgelegten „Gesetzen" völlig andere Bedeutungen als bei Newton, und zwar verschiedene für jede der sechs Phasen. Dadurch sind auch die „Gesetze" etwas völlig anderes. Was Proß uns durch die Bestimmungen der drei Begriffe und die „Gesetze" bietet, ist ein synthetischer Überblick über die wirkenden Kräfte in der Menschheitsgeschichte. Er fasst in den „Gesetzen" das äußerst umfangreiche und variierende Material in wenigen „Verkürzungen" zusammen – und arbeitet so ganz im Sinne Herders, nach dem es die Aufgabe der „abstrahierenden Vernunft" des Philosophen ist, solche „Verkürzungen" hervorzubringen. Allerdings stammen diese Begriffsbestimmungen und

---

[102] A.a.O., 224f.

[103] Vgl. KANT, Allgemeine (s. Anm. 69), 274: „Newton […] konnte keine materialische Ursache verstatten, die durch ihre Erstreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinschaft der Bewegungen unterhalten sollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet. [...] In der jetzigen Verfassung des Raumes, darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materialische Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte".

[104] PROß, Begründung (s. Anm. 73), 191–223.

[105] Mit unserem Dasein erkennen wir unmittelbar die drei Dimensionen des Seins: „ubi", „quando" und „per" oder „juxta, post und per"; FHA, Bd. 1, 20, 23 (Versuch über das Sein). In der „Metakritik" werden diese drei Dimensionen des Seins als Nebeneinander, Nacheinander und In- oder Durcheinander bezeichnet (FHA, Bd. 8, 366–370).

„Gesetze“ von Proß: In Herders Text lassen sich diese oder ähnliche nicht finden.

Wenn wir in den *Ideen* nach deren Erkenntnisform suchen, sollten wir da nicht von den von Herder selbst formulierten Gesetzen ausgehen? Es lassen sich in den *Ideen* nämlich eine große Anzahl von diesen finden. Sowohl Nisbet als auch Proß schweigen über die Gesetze, die Herder selbst so bezeichnet.[106] Zu diesem Schweigen gesellen sich auch die Herder-Forscher im Allgemeinen. Der offensichtliche Grund dafür ist, dass diese „Gesetze“ den Forscher vielfach in Verlegenheit bringen. Trotz dieser Schwierigkeit werden auf den folgenden Seiten Herders „Gesetze“ unter die Lupe genommen. Denn sie sind im Verhältnis zu *Auch eine Philosophie* neu, und offensichtlich beabsichtigt Herder, die „Wissenschaftlichkeit“ seiner Geschichtsphilosophie in den *Ideen* insbesondere auf sie zu gründen.

3.4. Herders „Gesetze“ für die Natur

Der Grund für die Begeisterung der Gebildeten im 18. Jahrhundert für Newton war, dass dieser durch wenige Gesetze Ordnung in das Weltall gebracht hatte. Die Natur lag in ihre Geheimnisse verhüllt; Newton kam, und es wurde Licht – das war die Erfahrung. Kant hatte das Licht weiter in die Kosmogonie gebracht. Herders Idee von Gesetzen für die Geschichtsphilosophie stammt höchstwahrscheinlich von Newton und den nachfolgenden Entwicklungen in Physik, Chemie und den neuen biologischen Wissenschaften.[107]

Herders Idee von der Wissensform von „Verkürzungen“ aus einem umfangreichen Material stimmt aber mit dem Charakter der Gesetze Newtons nicht überein. Denn ein Physiker fasst in einem Gesetz nicht die an einem Gegenstand wahrgenommene Vielfalt zusammen; im Gegenteil sieht er von den meisten Aspekten des konkreten Gegenstandes ab. Der Gegenstand, mittels dessen Galilei die Fallbewegung untersucht haben soll,[108] als er ihn aus verschiedenen Höhen vom schiefen Turm in Pisa hat fallen lassen und die Fallzeit maß, mag ein Stein gewesen sein. Wir wissen aber nicht, was für ein Gegenstand es war, weil sich Galilei an ihm für nichts anderes als für seine Fallbewegung interessierte. Die physikalischen Gesetze beruhen auf solch radikaler Abstraktion von den allermeisten Eigenschaften konkreter Gegenstände. Dies ist dem

[106] NISBET (s. Anm. 69) berücksichtigt gar nicht Herders „Gesetze“, Hauptgrundsätze“ usw. für die Natur, weil ein Gesetz seiner Meinung nach von Quantitäten handeln muss.

[107] Siehe dazu z.B. PROß, WOLFGANG, Herder und Campanella: *Philosophia perennis* und moderne Naturwissenschaft, in: HY 11 (2012), 37–89, hier: 38; DERS., Herders Epitaph. Anfang, Ordnung und Neuanfang in Natur- und Geschichtsphilosophie um 1800, in: Andrea Albrecht/Franziska Bomski/Lutz Danneberg (Hg.), Ordo inversus. Formen und Funktionen einer Denkfigur um 1800, Berlin/Boston 2020, 93–154, hier: 118, 123–131.

[108] Galilei hatte schon die Fallbewegung ebenso dargestellt wie Newton, mit dem Unterschied, dass anstelle von „g“ ein „a“ für die Beschleunigungskonstante steht.

entgegengesetzt, was nach Herder die „abstrahierende Vernunft" des Philosophen mit ihren „Verkürzungen" anstrebt.

Was Herder an der Gravitationskraft besonders faszinierte, war die Ansicht Newtons, dass wir diese innere Kraft in den Gegenständen an sich nicht kennen, sondern sie nur in ihren Wirkungen wahrnehmen können. Herder sieht im Begriff der inneren Kraft eine Überwindung des mechanistischen Weltbildes des Cartesianismus, der alle Bewegung und Änderung aus äußerlichen Gründen erklärte. Mit der Anerkennung innerer Krafte in den Dingen ist ein entscheidender Schritt aus dem Zustand des äußeren Zwangs getan. Mit der Idee, dass jedes Wesen von seinen inneren Kräften (mit)bestimmt wird, nähert sich Herder der Aristotelischen und Leibnizschen Idee der Entelechie. Während Gravitation eine allgemeine Begründung für die Bewegung materieller Gegenstände bietet, öffnet die Idee der Entelechien die Tür für eine unendliche Vielfalt wirkender Kräfte. Die Vermutung einer unbestimmbaren Pluralität der in der Natur wirkenden Kräfte bringt Herder tatsächlich weit weg von Newton und seinen Nachfolgern. Wie Nisbet feststellt, wurde der Begriff „Kraft" in der Physik recht bald nach Newton in den Gesetzen als unnötig weggelassen.[109] In Herders „Gesetzen" spielt der Begriff „Kraft" aber eine zentrale Rolle.

Wir müssen hinter allen wahrnehmbaren Erscheinungen wirkende Kräfte vermuten, obwohl wir sie in ihrer wahren Beschaffenheit nicht erkennen können, meint Herder. „Nun sehen wir in den Werken der Natur eigentlich keine Ursache im Innersten ein",[110] schreibt er; es sei dem Menschen nicht möglich, eine „Kraft Eines Dinges von innen" einzusehen.[111] Wir nehmen in uns eine Lebenskraft wahr,[112] aber wir erkennen sie nicht: „so gewiß empfinde und sehe ichs, daß ich lebe, wenn ich gleich auch nie weiß, was Lebenskraft sei".[113] Meistens spricht Herder im Plural von den in einem Lebewesen wirkenden inneren Kräften: „Bei jedem lebendigen Geschöpf scheint der Zirkel organischer Kräfte ganz und vollkommen; nur er ist bei jedem anders modifiziert und verteilet". [114] Eine Kraft allein scheint schon unerschöpflich zu sein; Herder schreibt vom Menschen: „So viel ist gewiß, daß in jeder seiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt, die hier nur nicht entwickelt werden kann, weil sie von andern Kräften, von Sinnen und Trieben des Tiers unterdrückt wird und zum Verhältnis des Erdelebens gleichsam in Banden lieget".[115] Die Kräfte sind somit nicht nur nicht messbar, sondern sie lassen sich in ihrer Beschaffenheit

---

[109] NISBET, Herder (s. Anm. 63), 45.

[110] FHA, Bd. 6, 160f., Z. 37 (Ideen).

[111] A.a.O., 162, Z. 3. Vgl. Herder in „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele": „[I]ch habe noch keine Philosophie gekannt, die, was *Kraft sei*, erkläre" (FHA, Bd. 4, 337, Z. 36).

[112] Siehe z.B. FHA, Bd. 6, 329 (Ideen).

[113] A.a.O., 273, Z. 15.

[114] A.a.O., 93, Z. 13.

[115] A.a.O., 197, Z. 28.

oder in ihrem Zusammenspiel mit anderen Kräften oder auch nur in ihrer Anzahl überhaupt nicht bestimmen.

Wie sind die „Gesetze" der Natur und der Menschheitsgeschichte beschaffen, die mit inneren Kräften rechnen, die wir nicht kennen? Die ersten Bücher der *Ideen*, die von der Naturgeschichte handeln, bieten eine große Anzahl von Feststellungen, die als „Gesetz", „Prinzip", „Hauptsatz", „Hauptgrundsatz" u. ä. bezeichnet werden. Diesen fehlt eine hierarchische Ordnung; die Bezeichnungen scheinen vielmehr gegeneinander austauschbar zu sein. Die Gesetze bilden kein System, aber in den ersten Büchern werden einige von ihnen jeweils in einer numerierten Reihenfolge vorgelegt. Zur Schwierigkeit der Deutung ihrer Rolle trägt bei, dass sie sich oft nicht deutlich von dem übrigen Text abgrenzen lassen und sich im Inhalt von anderen allgemeinen Behauptungen im Werk nicht unterscheiden.

„Alles ist auf der Erde Veränderung",[116] schreibt Herder im Kapitel über die Entstehung des Planeten Erde, und fügt hinzu, dass diese Veränderung doch „so ziemlich unison" geschehe.[117] Hier wird der dynamische Charakter der gesamten Natur festgestellt, aber auch eine Harmonie unter allen Veränderungen; die Feststellung wird aber nicht als „Gesetz" bezeichnet. Wenn Herder dazu kommt, von den Lebewesen zu sprechen, werden die Bezeichnungen „Gesetz", „Hauptsatz" u.ä. häufig verwendet. Über die Lebewesen im Allgemeinen schreibt Herder: „Das erste Hauptgesetz also, dem irgend der Trieb eines Lebendigen dienet, ist *Nahrung*".[118] Auch Pflanzen nehmen Nahrung auf: Im Unterschied zu Tieren, an denen der Mund ein eigenes Organ ist, sei eine Pflanze „ganz Mund".[119] Die Metapher betont die Analogie zwischen Pflanzen und Tieren: Beide haben einen Stoffwechsel mit ihrer Umgebung. Diese sehr allgemeine Wahrheit bedarf keiner Bestätigung durch die moderne Naturwissenschaft: Dass Tiere und Pflanzen Nahrung aufnehmen, wussten die Menschen schon immer.

Von den „Hauptgrundsätzen" im Kapitel „Vergleichung der mancherlei organischen Kräfte, die im Tier wirken" lässt sich Näheres zu den Lebensfunktionen von Tieren erwarten. Wer Tierphysiologie erwartet, wird aber enttäuscht. Der erste „Hauptgrundsatz" lautet: „*Wo Wirkung der Natur ist, muß wirkende Kraft sein*".[120] Im zweiten schreibt Herder: „*Niemand mag eine Grenze ziehen, wo eine augenscheinliche Wirkung Beweis einer innewohnenden Kraft sein kann und wo sie es nicht mehr sein soll*".[121] Im dritten und vierten

[116] A.a.O., 33, Z. 34.
[117] A.a.O., 34, Z. 3.
[118] A.a.O., 78, Z. 3.
[119] A.a.O., 77, Z. 8.
[120] A.a.O., 87, Z. 34.
[121] A.a.O., 88, Z. 3. Dies ist nicht alles, was Herder in diesen „Hauptgrundsätzen" sagt, sondern jeweils nur der Teil, der von ihm als der wichtigste markiert ist. Die „Haupt-

Hauptgrundsatz geht es ebenso um die Kräfte in Lebewesen, die für uns unerkennbar bleiben: „*Wo Kunst geübt wird, ist ein Kunstsinn, der sie übet* und wo ein Geschöpf durch Taten zeigt, daß es Begebenheiten der Natur zuvor wisse, indem es ihnen zu entgehen trachtet, da muß es einen inneren Sinn, ein Organ, ein Medium dieser Voraussicht haben; wir mögens begreifen können oder nicht“, und „*Es mögen viel Medien in der Schöpfung sein, von denen wir nicht das mindeste wissen, weil wir kein Organ zu ihnen haben*“.[122] Herder behauptet eine Vielfalt in der Tierwelt und in den in Tieren wirkenden Kräften. Diese Kräfte kennen wir aber nicht und wissen auch nicht, wo die Wirkung einer Kraft aufhört.

Der fünfte „Hauptgrundsatz“ betont wieder die Vielfalt der Lebewesen: „Die Schöpfung ist unendlich größer, in der Millionen Geschöpfe, jedes von besonderm Sinn und Triebe eine eigne Welt genießet, ein eignes Werk treibt“.[123] Der sechste fährt fort:

> Die ganze Schöpfung sollte durchgenossen, durchgefühlt, durcharbeitet werden; auf jedem neuen Punkt also mußten Geschöpfe sein, sie zu genießen, Organe sie zu empfinden, Kräfte, sie dieser Stelle gemäß zu beleben. Der Kaiman und der Kolibri, der Kondor und die Pipa; was haben sie mit einander gemein? und jedes ist für sein Element organisiert, jedes lebt und webt in seinem Elemente. Kein Punkt der Schöpfung ist ohne Genuß, ohne Organ, ohne Bewohner: *jedes Geschöpf hat also seine eigne, eine neue Welt*.[124]

Wenn die Erde an jedem ihrer Punkte bevölkert werden „sollte“ und zwar von Lebewesen, die gerade die gegebenen Verhältnisse „genießen“ und „durchfühlen“ können, scheint hier ein göttlicher Plan durchzuschimmern. Es werden vier Tierarten erwähnt, die offensichtlich wenig miteinander zu tun haben – auch wenn der Leser nicht wissen mag, was eine Pipa ist, kann er sich vorstellen, dass diese etwas anderes ist als Kaiman, Kolibri und Kondor[125] – und an ihrem Beispiel soll der Leser begreifen, wie weit voneinander entfernt die Welten der Lebewesen sein müssen. Jede Art von Lebewesen ist für ihr „Element organisiert“ und lebt in einer „eigenen Welt“. Uns fehlt aber das „Organ“ zu wissen, wie etwa ein Kaiman sein „Element“ genießt und „durchfühlt“.

Wachstum, Formung und Stoffwechsel in Pflanzen finden nach den in ihnen wirkenden organischen Kräften statt.[126] Dasselbe gilt für die Tiere, von den einfachsten zu den komplexesten und bis hin zum Menschen. Schalentiere dienen Herder als ein Beispiel: „Die Schalentiere sind organische Geschöpfe voll so viel Lebens, als sich in diesem Element, in diesem Gehäuse nur

---

grundsätze“, „Gesetze“ usw. mögen eine ganze Seite im Text einnehmen, wobei nur der Titel „Gesetz“ diese vom übrigen Text unterscheidet.

[122] A.a.O., 88, Z. 19.

[123] A.a.O., 88, Z. 24.

[124] A.a.O., 88f., Z. 33.

[125] Pipa ist laut Kommentar eine „Wabenkröte aus der Familie der Zahn- und zungenlosen Froschlurche“, die in Brasilien und Guyana lebt. A.a.O., 963.

[126] A.a.O., 89f.

sammlen und organisieren konnte".[127] Der Reichtum des Lebens in einem Schalentier wird konstatiert, ohne auf die verschiedenen Lebensfunktionen einzugehen. Die Beschreibung von Insekten zeigt deutlich, dass es mehr um die Bewunderung der Organismen in der Natur geht als um ihre zoologische Beschreibung:

> Wer kann den ausgerissenen zitternden Fuß einer Spinne, einer Fliege sehen, ohne wahrzunehmen, wie viel Kraft des lebendigen Reizes in ihm sei, auch abgetrennt von seinem Körper? [...] Seine Fühlhörner sind Sinne: seine feinen Füße Muskeln und Arme: jeder Nervenknote ein kleineres Gehirn, jede reizbare Faser beinahe ein schlagendes Herz; und so konnten die feinen Kunstwerke vollbracht werden [...]. Welche feine Elastizität hat der Faden einer Spinne, einer Seidenraupe! und die Künstlerin zog ihn aus sich selbst, zum offenbaren Erweise, dass sie selbst ganz Elastizität und Reiz, also auch in ihren Trieben und Kunstwerken eine wahre Künstlerin sei, eine in dieser Organisation wirkende *kleine Weltseele*.[128]

Herder beschreibt die Körperteile der Insekten durch Analogien zu denen von Vertebraten, statt uns Anatomie oder Physiologie der verschiedenen Tierarten zu bieten. Die Vollkommenheit ihrer Organisation und ihrer Aktivität als „Künstler" verdienen unsere Bewunderung, und sie werden als „kleine Weltseelen" bezeichnet. Herder beschreibt die Tiere nicht wie ein Zoologe und interessiert sich nicht für ihre Taxonomie, sondern er verwendet sie als Beispiele zur Veranschaulichung der Vielfalt der in der Tierwelt wirkenden Kräfte, die verschiedene „Welten" hervorbringen.

Das fünfte und das sechste „Gesetz" der Lebewesen weichen aber von den übrigen insofern ab, als sie auf die zeitgenössische Forschung der Anatomie und Physiologie der Vertebraten hinweisen. In Anlehnung an Albrecht von Hallers Experimente – wohl die einzigen, die Herder namentlich erwähnt – unterscheidet er zwischen Muskelreiz und Nervenempfindung. Die Schlussfolgerung stammt aber von Herder selbst: Der Reiz habe in Krokodil, Frosch und ähnlichen Tieren noch die Übermacht, während in warmblütigen und „nervenreicheren" Tieren „die Empfindungen und Vorstellungen [steigen] [...], bis sie sich endlich im Menschen auf die für eine Endorganisation feineste und höchste Weise zur Vernunft sammlen".[129] Hallers Experiment liefert selbstverständlich keinen ausreichenden Grund für die Unterscheidung zwischen niedrigeren und höheren Vertebraten oder sogar zwischen der Vernunft des Menschen und den „Empfindungen und Vorstellungen" der Tiere. Herder scheint den Unterschied zwischen der Methode des experimentellen Physiologen und seiner eigenen nicht zu bemerken.

Die Reihen von „Hauptgrundsätzen", „Gesetzen" usw. werden von Herder darauf als „Induktionen" bezeichnet, deren Ertrag in einigen „Resultaten" ge-

[127] A.a.O., 90, Z. 34.
[128] A.a.O., 91f., Z. 30.
[129] A.a.O., 92f., Z. 36.

sammelt werden kann.[130] „Induktion" ist hier natürlich irreleitend. In einer Induktion wird von einer großen Anzahl miteinander übereinstimmender Beobachtungen eines Phänomens eine allgemeine Regelmäßigkeit geschlossen. Herder erwähnt zwar Beispiele, die das allgemeine „Gesetz" veranschaulichen, er zeigt aber nicht, wie man induktiv zu diesem kommt.[131] Die gemeinten „Resultate" fasst er in drei Punkten zusammen. Im ersten davon stellt er fest: „Bei jedem lebendigen Geschöpft scheint der Zirkel organischer Kräfte ganz und vollkommen; nur er ist bei jedem anders modifiziert und verteilet".[132] Hier werden die Einheit und zugleich die Vielfalt der in der Natur wirkenden Kräfte festgestellt. Worin die Einheit der Kräfte bei mannigfachen Wirkungen wahrzunehmen ist, wird nicht erläutert. Der Vermutung solcher Einheit fehlt nach Kant jeder wissenschaftliche Grund;[133] ihm gesellt sich Nisbet zu, der in Herders „Holismus" eine für die Wissenschaft fremde „Mystik" sieht. Unklar ist ebenso, worauf sich der „Zirkel der Kräfte" bezieht, wenn man die Kräfte nicht voneinander unterscheiden und auch nicht ihre eigentliche Beschaffenheit erkennen kann. Und wie könnte man die Ähnlichkeit („Einheit") der in *allen* Lebewesen wirkenden Kräfte nachweisen?

Im zweiten und dritten Punkt kommt Herder auf Hallers Experimente zurück und schließt mit dem folgenden Wunsch ab: „Wer würde sich nicht freuen, wenn ein philosophischer Zergliederer es übernähme eine vergleichende Physiologie mehrerer, insonderheit dem Menschen naher Tíere, nach diesen durch Erfahrungen unterschiedenen und festgestellten Kräften im Verhältnis der ganzen Organisation des Geschöpfs zu geben."[134] Herder schreibt hier dem „philosophischen Zergliederer" die Aufgabe eines vergleichenden Anatomen und Physiologen zu. Es ist zu vermuten, dass er in sich selbst, als er von Hallers

---

[130] A.a.O., 93, Z. 10.

[131] Den Begriff „Induktion" und die Idee, dass es in den Naturwissenschaften um Induktionen geht, mag Herder von Francis Bacon haben (so NISBET, Herder [s. Anm. 63], 21: siehe auch DERS., Bacon [s. Anm. 95]; DERS., Geschichte der Wissenschaften [s. Anm. 73]). Wie Nisbet feststellt, ist Bacons Begriff der Induktion als Methode der empirischen Naturwissenschaften unzulänglich (vgl. NISBET, Bacon [s. Anm. 95]; DERS., Herder [s. Anm. 63], 23–24, 102). Bacon überbetont das Sammeln von Fakten als Grundlage der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Es mag hier auf den längeren Abschnitt in Bacons „Neues Organon" hingewiesen werden, in dem er als Beispiel den gemeinten induktiven Weg zur physikalischen Bestimmung des Begriffs „Wärme" beschreibt: Es sollen allerlei Fälle untersucht werden, wo Wärme vorkommt, wie Sonnenstrahlen, das Fell der Tiere, heiße Quellen, die Flamme, Tierkot usw. (BACON, FRANCIS, Neues Organon. Lateinisch – Deutsch, übersetzt von Rudolf Hoffmann, Darmstadt 1990, Bd. 1, 303ff.). Die Grundbegriffe der Thermodynamik lassen sich auf diesem Weg nicht entdecken.

[132] FHA, Bd. 6, 93, Z. 13 (Ideen).

[133] „[D]ie Einheit der organischen Kraft [...] ist eine Idee, die ganz außer dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt, und zur bloß spekulativen Philosophie gehört, darin sie denn auch, wenn sie Eingang fände, große Verwüstungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde". KANT, [Rezension] (s. Anm. 35), 792f.

[134] FHA, Bd. 6, 94, Z. 19 (Ideen).

Experimenten auf die Schlußfolgerungen betreffend die Hierarchie der Tierarten bis hin zum Menschen kommt, einen Wegbereiter in Richtung einer solchen anatomischen und physiologischen Philosophie sieht.

Die „Resultate" zeigen erstens, dass Herder der empirischen Naturforschung sein völliges Vertrauen schenkt. Zweitens legt er seinen Glauben bloß, dass er seine Aufgabe als Philosoph in Übereinstimmung mit empirischen Naturwissenschaften durchführt – worin er sich offensichtlich irrt. Seine Methode ist von der einer experimentierenden oder beobachtenden und beschreibenden Naturwissenschaft weit entfernt. Seine eigentlich naturwissenschaftlichen Quellen tauchen überhaupt äußerst selten auf, und kein Weg lässt sich aufzeigen, der von einzelnen Fakten oder Spezialkenntnissen zu seinen Verallgemeinerungen führt. Vielmehr als durch eine wissenschaftliche Methode scheint er von der Riesenmenge seiner Quellen durch einen intuitiven Sprung in die „Verkürzungen" dieses Wissens gekommen zu sein.

Herder hat sich nie als Naturwissenschaftler oder auch als „Naturphilosophen" dargestellt. Zweifellos hegte er ein großes Interesse für die Naturwissenschaften seiner Zeit; aber ihm ging es in den *Ideen* vor allem darum, das Eingebettetsein des Menschen in die Natur zu zeigen. Die Leser sollen einsehen, dass die gesamte Natur mit ihren unzähligen in ihr wirkenden Kräften ein geordnetes, harmonisches Ganzes ist – etwas, was nach Herder durch moderne Naturwissenschaften vielfach bestätigt wurde. Die Natur habe „sich allenthaben als eine gütige Mutter bewiesen".[135] Sie hat jedes Lebewesen mit inneren Kräften ausgestattet, derer es bedarf, um in seinem „Element", d.h. seinen natürlichen Verhältnissen, sein Leben genießen zu können. Der Mensch hat allen Grund zu glauben, dass auch er ebenso von der Natur versorgt ist. Die Sondergaben des Menschen sind sein Wahrnehmungs- und Denkvermögen, seine Sozialität und seine Fähigkeit, eine Kultur zu bauen. Das Vertrauen in die „gütige Mutter Natur" und die Gründung der menschlichen Kultur in den natürlichen Anlagen des Menschen verleihen der Geschichtsphilosophie eine hoffnungsvolle Perspektive. Obwohl es in der Menschheitsgeschichte nicht an Störungen und Widerwärtigkeiten fehlt, „so ists auch im Menschengeschlecht eine gütige Naturordnung, *daß weit weniger Zerstörer als Erhalter in ihm geboren werden*."[136]

3.5. Die Erkenntnisform der historisch-hermeneutischen Wissenschaften

Die Entfaltung des Menschen und die Entstehung und Entwicklung seiner Kulturen ist für Herder eine „Naturgeschichte des Menschen".[137] Ihre „Prinzipien"

[135] A.a.O., 294, Z. 14.
[136] A.a.O., 638, Z. 12.
[137] A.a.O., 339, Z. 25.

heißen *Tradition und organische Kräfte*. Alle Erziehung kann nur durch Nachahmung und Übung, also durch Übergang des Vorbildes ins Nachbild werden; und wie könnten wir dies besser als Überlieferung nennen? der Nachahmende aber muß Kräfte haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare aufzunehmen und es, wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln. Von wem er also? was und wie viel er aufnehme? wie ers sich zueigne, nütze und anwende? das kann nur durch seine, des Aufnehmenden, Kräfte bestimmt werden [...].[138]

An der Analogie der Aufnahme und Bearbeitung der Nahrung in Lebewesen erklärt Herder, wie der Mensch von der Tradition Material aufnimmt und dieses durch innere Kräfte für den Bau seines eigenen Seins benutzt. Es handelt sich um ein ähnliches Zusammenspiel von inneren Kräften im Menschen und äußeren Kräften in der Umgebung wie bei allen Lebewesen. Das folgende „Gesetz" für die Menschheit kommt in der Form dem nah, was Herder früher von verschiedenen Arten von Lebewesen für alle Umgebungen gesagt hat: „*Was im Reich der Menschheit nach dem Umfange gegebner National-, Zeit- und Ortumstände geschehen kann, geschiehet in ihm wirklich*".[139] Der Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen besteht darin, dass bei ihm außer den physischen Umständen, dem „Klima", die Überlieferung von entscheidend wichtiger Bedeutung ist.

Das Individuum ist ein Lernender, und der Lernprozess dauert sein Leben lang. Die Lernfähigkeit des Individuums ist nicht auf die eigene Kultur beschränkt. Es gibt keine von der Natur gesetzten, unüberwindlichen Grenzen zwischen Kulturen, so wie es sie zwischen den „Welten" der verschiedenen Gattungen in der Natur gibt. Während die Tiere in ihre eigenen Welten eingeschlossen sind, ist es dem Menschen möglich, sich mit den Umständen einer anderen Kultur und eines anderen Menschen bekannt zu machen und sich so den Weg für deren Verständnis über die Unterschiede hinweg zu bahnen.

In den Büchern der *Ideen*, die die Geschichte der Menschheit behandeln, lassen sich nur wenige „Gesetze" finden. Statt Gesetze zu formulieren geht Herder auf die jeweilige Kultur und ihr Zeitalter ein und bietet den Lesern eine Charakteristik derselben. Er schildert die Kulturen der Alten Welt jeweils in ihrem besonderen Charakter, wobei er sich in der Skizzierung der Entwicklungshindernisse die Lebensalteranalogie bedient. Für die späteren europäischen Kulturen verwendet er diese aber nicht mehr. In den letzten Büchern über die europäische Geschichte seit den Völkerwanderungen erreichen die *Ideen* ihren Gipfel. Herder ist imstande, in der Wirrnis der Völkerwanderungen sinnvolle Zusammenhänge zu entdecken und das Ganze als die Gestaltung des neuen Europa darzustellen. Er bietet dabei zum Beispiel eine faszinierende, eigenständige Einsicht in die Entwicklung des Feudalismus in der Lombardei und in den Einfluss des Papsttums und der (katholischen) Kirche.

---

[138] A.a.O., 339, Z. 26.
[139] A.a.O., 567f., Z. 36.

Das Kapitel über die Kreuzzüge und ihre Folgen (*Ideen* IV, 10, III) möge uns als Beispiel für Herders Herangehensweise dienen. Es hat drei Teile: Der Darstellung der insgesamt sieben Kreuzzüge folgen eine Abschätzung ihrer vermeintlichen positiven Wirkungen und das Fazit ihrer tatsächlichen Folgen. Der Stil ist knapp und klar, scharf und voller Ironie: „Lange hatten Pilger und Päpste die Not der Christen zu Jerusalem geklaget."[140] Als Papst Urban II die Entscheidung des Konzils kundgibt, eine Truppe zum heiligen Grab senden zu wollen, „[rief] das Volk wie wütend auf […]: „Gott will es! Gott will es!"[141] „Eine unglaubliche Anzahl andächtiger, wilder, leichtsinniger, unruhiger, ausschweifender, schwärmender und betrogner Menschen aus allen Ständen und Klassen, sogar in beiden Geschlechtern, versammleten sich".[142] Es ließ sich nicht vermeiden, dass diese Menschen auf ihrem Zug durch Europa „plünderten [...] wohin sie kamen"; deswegen wurden sie von Ungarn und Bulgaren in die Wälder gejagt. Eine andere Truppe von zweihunderttausend, die sich ihnen anschließen wollten, fing „mit einem Blutbade der Juden [...] ihren heiligen Feldzug an, deren sie in einigen Städten am Rhein 12,000 erschlugen"; sie wurde „in Ungarn entweder niedergemacht oder ersäuft."[143] Nur eine „liederliche Schar"[144] von der ersten Truppe schaffte es bis nach Asien und wurde nur dadurch vor dem Tod gerettet, dass Gottfried von Bouillon mit einer Riesenarmee in Konstantinopel ankam. Ihm gelang es, Jerusalem zu erobern und das christliche Königsreich zu Jerusalem zu gründen. Es dauerte aber kein ganzes Jahrhundert, bis „das kleine Schattenkönigreich" aufhörte zu existieren.[145] Die weiteren Kreuzzüge konnten das Reich nicht retten oder die heilige Stadt zurückerobern. Der vierte Kreuzzug unter der Leitung der Venezianer artete in eine Plünderung der Reichtümer und die Eroberung der Länder Konstantinopels aus; das habe wesentlich dazu beigetragen, dass das geschwächte Byzanz später in die Hände der Türken fiel. Mit dem Tod Ludwigs des Heiligen auf dem siebten Kreuzzug „endete diese Raserei, die dem christlichen Europa unsäglich viel Geld und Menschen gekostet hatte".[146]

Das Beispiel zeigt, wie Herder nicht nur Begebenheiten und Akteure aufzählt, sondern Ereignisse und das Gesamtvorhaben der Kreuzzüge auch stark bewertet, und zwar negativ. Die Folgen der Kreuzzüge beschreibt er im weiteren Zusammenhang der Entwicklung der europäischen Kultur. Er widerlegt zuerst fünf allgemeine Behauptungen dazu, wie die Kreuzzüge, obwohl sie ihr eigentliches Ziel nicht erreichten, doch die europäische Kultur gefördert hätten. Diese Behauptungen betreffen den Handel, das Rittertum, die geistlichen

[140] A.a.O., 871, Z. 13.
[141] A.a.O., 871, Z. 22.
[142] A.a.O., 872, Z. 3.
[143] A.a.O., 872, Z. 10.
[144] A.a.O., 872, Z. 18.
[145] A.a.O., 873, Z. 6.
[146] A.a.O., 875, Z. 13.

Ritterorden, die Freiheit der Städte sowie Künste und Wissenschaften. Herder stellt fest, dass es Handelsverbindungen zwischen Europa und den arabischen Staaten schon früher gab; ebenso gab es auch schon das Rittertum.[147] Die geistlichen Ritterorden, die zu Schutz und Hilfe der Pilger in Palästina gegründet worden waren, hätten überhaupt nicht nach Europa herübergebracht werden sollen. Dem Deutschen Ritterorden wurde aufgetragen, die heidnischen Preußen, Liefländer und Esten zu bekehren und sie zu Untertanen zu machen, und „schwerlich [ist] ein erobertes Land stolzer und unterdrückender verwaltet worden" als diese Länder, „die, von einigen Seestädten kultiviert", ohne den Ritterorden „gewiß andere Länder geworden wären".[148] Die Freiheit der Städte habe sich unabhängig von den Kreuzzügen entwickelt, und auch Künste und Wissenschaften haben nichts von diesen profitiert. Als eigentlichen Gewinn für die europäische Kultur- und Gesellschaftsgeschichte erwähnt Herder die folgenden drei Punkte: Als eine Menge reicher Vasallen ins heilige Land zogen, fielen ihre Besitztümer in andere Hände. Herder meint, dass dieses auf lange Sicht zur Errichtung eines Mittelstandes beitrug. Die Kreuzzüge haben Kenntnisse von fremden Ländern und Völkern und das Interesse für sie gefördert. Letztlich haben die Europäer einander kennengelernt, vor allem die Könige, die häufig voneinander enttäuscht und betrogen wurden: „Könige und Fürsten brachten von dieser näheren Bekanntschaft meistens einen unaustilgbaren Haß gegen einander nach Hause; insonderheit empfingen die Kriege zwischen England und Frankreich dadurch neue Nahrung."[149]

Herder fasst im Kapitel über die Kreuzzüge eine zweihundertjährige europäische Bewegung zusammen, die Millionen von Menschen in ferne Länder und meistens auch in den Tod trieb. Es ist eine Zusammenfassung und ein Fazit auf der Grundlage historischer Quellen und eigener Überlegungen – eine „Verkürzung" aller Erkenntnis, die Herder über die Begebenheiten, das Zeitalter und die gesamte europäische Geschichte gesammelt und kritisch prozessiert hat. Die „Verkürzung" hat nicht die Form eines „Gesetzes", sondern die der Charakterisierung eines einzelnen, historisch beschränkten Gegenstandes im Rahmen der europäischen Geschichte. In letzterem werden die Faktoren betont, die nach Herders Ansicht in der europäischen Entwicklung richtunggebend sind: Handel, Gewerbe, Städte, Mittelstand, Gesellschaftsstruktur und Machtverhältnisse, Erkenntnisse, Künste und Wissenschaften.

Die Erkenntnisform – die „Verkürzung" – ist somit in den historischen Teilen der *Ideen* eine andere als in den naturhistorischen Teilen. Ebensowenig wie in den letzteren reflektiert Herder hier seine Methode. Im Unterschied zu seiner

[147] Immerhin wurde eine große Menge der Kriegenden geadelt: „In Palästina konnte was Waffen trug Ritter werden" (a.a.O., 877, Z. 4). Von diesen habe sich danach der Hofadel der Monarchen entwickelt, wodurch „das alte Rittertum gar zu Grunde" gegangen sei (a.a.O., 875, Z. 119).

[148] A.a.O., 878, Z. 27.

[149] A.a.O., 881, Z. 6.

Darstellung der Naturgeschichte lässt sich aber eine methodische Einführung in die Kulturforschung anderswo in seinen Schriften finden, vor allem im Werk *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, seinem sozusagen zweiten Hauptwerk, das in den Jahren 1782–1783, also unmittelbar vor den *Ideen*, erschien. Es empfiehlt sich, einen Blick auf die dort erklärte Herangehensweise zu werfen.

Die Unterweisung in die historisch-hermeneutische Methode findet hier anhand der Lektüre des Alten Testaments statt und ist in einem Dialog zwischen einem Anfänger (Alciphron) und einem erfahrenen und kenntnisreichen Sachverständigen (Eutyphron) inszeniert, wobei in den vielen Exzerpten aus dem jeweils besprochenen Text der Leser die vorgestellte Welt der alten Hebräer lebendig vor Augen hat. Das Verstehen der Poesie einer Nation setzt voraus, erklärt Eutyphron, dass man sich um umfangreiche Kenntnisse über deren Lebensumstände, Zeit, Land und charakteristische Aktivitäten bemüht.[150] Die Umstände spiegeln sich im Charakter ihrer Sprache. Das alte Hebräische ist arm an abstrakten Wörtern und reich an anschaulichen Bildern. In ihm sei „beinahe alles Verbum", d.h. es werden in ihr Ereignisse und Taten statt Dinge mit Eigenschaften vorgemalt.[151] Es ist eine „Land- und Hirtensprache", und ihre Bilder stammen aus der Natur.[152]

Betrachten wir als Beispiel der hermeneutisch-historischen Methode das Gespräch zwischen Alciphron und Eutyphron über das Buch Hiob. Die hermeneutische Interpretation eines Textes wird im Allgemeinen als eine Zirkelbewegung zwischen dem Ganzen und dessen Teilen fortschreitend dargestellt: Die Teile werden im Rahmen des Ganzen interpretiert, während die Interpretation des Ganzen aufgrund der neuen Einsichten in die Teile revidiert wird.[153] Eine ähnliche Bewegung lässt sich auch im Gespräch über das Buch Hiob finden, nur dass sich die Interpretation ständig explizit auf vieles außerhalb der Grenzen des Werks bezieht, so wie etwa auf den Charakter der hebräischen Sprache und die Lebensbedingungen des Volkes. Eher als nur in einer

[150] FHA, Bd. 5, 674 (Vom Geist der Ebräischen Poesie).

[151] A.a.O., 675, Z. 33.

[152] A.a.O., 678, Z. 18; 676.

[153] Zu Herders Hermeneutik siehe z.B. KATHAN, ANTON, Herders Literaturkritik. Untersuchungen zu Methodik und Struktur am Beispiel der frühen Werke, Göppingen 1968; MAYO, ROBERT S., Herder and the Beginnings of Comparative Literature, Chapel Hill 1969; IRMSCHER, HANS DIETRICH, Grundzüge der Hermeneutik Herders, in: BBG [1] 1971, 17–57; DERS., Ästhetik (s. Anm. 1); DERS., Methodische Aspekte in Herders Schriften, in Martin Bollacher (Hg.): Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur, Würzburg 1994, 19–38; DERS., Johann Gottfried Herder, Stuttgart 2001; ADLER, Holismus (s. Anm. 17); MORTON, MICHAEL, The Infinity of Finitude: Criticism, History, and Herder, in: HY 1 (1992), 23–58; SIMON, RALF, Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, Hamburg 1998; DERS., Herders exegetische Autorschaft, in: Sabine Groß/Gerhard Sauder (Hg.), Der frühe und der späte Herder. Kontinuität und/oder Korrektur, Heidelberg 2007, 307–320; GJESDAL, KRISTIN, Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment, Cambridge 2017.

Kreisbewegung bzw. Spirale zwischen den Teilen und dem Ganzen fortschreitend bewegt sich die Interpretation in einem weit größeren Raum, der sich als konzentrische Kreise um das Werk vorstellen lässt. Solche „Kreise" sind die Poesie des Alten Testaments, die hebräische Sprache, die soziale Struktur und die materiellen Lebensumstände des Volks (mit genauen Kenntnissen der Geographie), die Kulturen und sozialen Strukturen der Völker in der Umgebung – hier der Araber, der Chaldäer, der Perser, der Ägypter. Als äußerster Kreis spielt noch eine Rolle der Mensch als anthropologisches Wesen, das fähig ist, Kultur zu schaffen, aber zugleich als Lebewesen in der Natur eingebettet ist.

Einige Beispiele mögen diese Bewegung erläutern. Auf der Grundlage seiner Kenntnis des Alten Testaments und der Geographie der Gegend zeigt Eutyphron, dass der Ortsname für Hiobs Heimat, der traditionell zur Verortung des unbekannten Verfassers verwendet wurde, sich auch anderswo finden lässt, und zwar in einer Gegend, in der das Buch aufgrund vieler kultureller Indizien beheimatet sein muss. Die Figur Satans ist nach Eutyphron nicht chaldäischen (und dadurch persischen) Ursprungs, wie vermutet worden war; hier argumentiert er auf der Grundlage seiner Kenntnisse von Nachbarkulturen. Die Erwähnung von ägyptischen Tieren – Krokodil und Nilpferd – sei als exotische Dekoration des Textes zu bewerten, denn vom Geist habe das Buch mit dem Ägyptischen nichts gemein: Seine Theologie sei gar nicht ägyptisch, sondern durchaus hebräisch. Das zentrale Thema ist das Theodizeeproblem, d.h. wie Gott den rechtschaffenen Hiob so hat leiden lassen. Eytyphron erklärt, wie dieses Thema als ein Gerichtsprozess nach dem Vorbild des Gerichts eines arabischen Emirs inszeniert wird. Dies ist ein entscheidendes Argument dafür, dass das Buch im südlichen Teil Palästinas entstanden ist, wo das Wohngebiet der Hebräer an das der Araber grenzt. Die Erörterung schließt mit Eutyphrons Zusammenfassung des Charakters des Buchs ab: Es sei eine Beratung von Weisen über den Rechtsfall Hiobs.[154] Die „Verkürzung" aller relevanten Erkenntnisse hat also die Form einer Charakterisierung. Dies stimmt mit Herders Darstellung der Kreuzzüge in den *Ideen* überein; allerdings ist der Charakter des Buchs Hiob viel kürzer ausgedrückt als der der Kreuzzüge.

Wie ist also die Methode der Kulturwissenschaften? Sie ist keine Induktion, in der von einer großen Menge von einzelnen, miteinander übereinstimmenden Beobachtungen auf eine allgemeine Wahrheit geschlossen wird. Sie ist auch kein logisches Schlussfolgern von Prämissen. Es handelt sich aber auch nicht um einen intuitiven Sprung in die „Höhe" der „abstrahierenden Vernunft", sondern das Resultat wird durch eine große Anzahl genauer Beobachtungen von Einzelheiten, der Feststellung von Ähnlichkeiten und Unterschieden und von wahrscheinlichen Zusammenhängen erzielt – ein Prozess, der nur aufgrund gründlicher Kenntnisse im Umfeld des Gegenstandes erfolgreich durchgeführt werden kann. Das Resultat ist keine absolute Vernunftwahrheit: Es wird nie im

[154] FHA, Bd. 5, 772 (Vom Geist).

streng logischen Sinne „bewiesen", sondern nur mit wahrscheinlichen Gründen erwiesen. Auch wenn keins der Argumente den Charakter eines logischen Beweises hat, sondern auch ein Moment der Intuition enthalten mag, beinhaltet der Prozess als Ganzes eine vielfältige Kontrolle der einzelnen Schritte.

In *Ideen* wird nicht der Prozess der Interpretation gezeigt, durch den Herder zu seiner Darstellung der Menschheitsgeschichte kommt: Es werden nur die Resultate, d.h. die „Verkürgunzen", vorgelegt. Die Methode bleibt versteckt, auch wenn wir wissen, dass Herder eine ungeheure Menge von Quellen aus allen Feldern der menschlichen Erkenntnis für seine Synthese verwendet hat. Es wäre natürlich in einer Gesamtschau der Menschheitsgeschichte überhaupt unmöglich, die Argumentation in allen ihren einzelnen Schritten miteinzubeziehen. Deswegen mag es so aussehen, als ob Herder durch einen intuitiven Sprung zu seinen Verallgemeinerungen gekommen sei.

Wenn wir von dieser Einsicht in Herders Methode in den historischen Teil der *Ideen* auf die naturhistorischen Teile zurückblicken, wie erscheint uns die dort von ihm verwendete Methode – die, wie schon festgestellt, nicht die der modernen Naturwissenschaften ist? Auch hier scheint Herder, wie in den historischen Teilen, durch einen intuitiven Sprung zu seinen „Verkürzungen", hier „Gesetzen", gekommen zu sein. Eine Ähnlichkeit mit der kulturwissenschaftlichen Methode lässt sich aber darin bemerken, dass Herders auch die Natur durch eine Art von Bewegung zwischen Einzelheiten und dem Ganzen der Natur beschreibt. Alle Kräfte in der Natur wirken in einer „gütigen Ordnung" und Harmonie, so auch alle Kräfte in einem Lebewesen. Die Vermutung von Einheit bringt Herder u.a. dazu, dass er in Insekten Muskeln wahrzunehmen glaubt. Es fehlt hier die Schärfe der Beobachtung der einzelnen Aspekte und Zusammenhänge. Überhaupt ist der hermeneutische Zirkel keine Methode der modernen Naturwissenschaft. Offensichtlich hat Herder die methodischen Anforderungen der Naturwissenschaften nicht richtig wahrgenommen. Sein ontologischer Monismus mag es ihm unnötig erscheinen lassen, tiefer in die Unterschiede in den Herangehensweisen in Natur- und Kulturwissenschaften einzutauchen. Das beeinträchtigt die ersten, naturhistorischen Teile von *Ideen*.[155]

Sein ontologischer Monismus spielt in Herders historisch-hermeneutischer Methode der Menschheitsgeschichte eine grundlegende Rolle. Der Mensch ist das Lebewesen, das Kultur schafft. Was alle Menschen vereint, sind der Körper, dessen Bedürfnisse und natürliche Funktionen und die „Seele" mit ihren geistigen Fähigkeiten. Diese zusammen formen die anthropologische Grundlage des Verstehens über kulturelle Grenzen hinweg. Wir können andere Menschen verstehen, weil sie Menschen sind wie wir. Wir brauchen nur die Umstände kennenzulernen, in denen das Denken und Handeln anderer ihren

[155] Es lässt sich spekulieren, ob Kants Verdikt über die „Ideen" anders ausgefallen wäre, wenn er nicht nur die naturwissenschaftlichen, sondern auch die historischen Teile der „Ideen" gekannt hätte.

eigentümlichen Charakter erhalten haben. Und wir wissen auch, dass der Mensch, so wie alle anderen Lebewesen, Nahrung und Obdach braucht; in diesem Sinne gibt es keine Schranke zwischen dem Menschlichen und der Natur. Dass es trotzdem in unserer Kultur eine andere Methodologie für die Erforschung der Natur als für die der Kultur gibt, ist aber eine andere Sache.

Auch bei Herder besteht ein Unterschied darin, worauf er in der Natur- und in der Menschheitsgeschichte die meiste Aufmerksamkeit richtet. Für beide gilt das allgemeine Prinzip von „Einheit in der Vielfalt", aber eigentlich nur in der Kultur interessiert sich Herder für die „Vielfalt". Die „Gesetze" in den naturhistorischen Teilen gelten allgemein für die wirkenden Kräfte in Tieren oder in der gesamten Natur. Die Abhängigkeit der Lebewesen von einem bestimmten Typus von Umgebung wird nur als ein allgemeines Prinzip hervorgehoben; Herder interessiert sich nicht für individuelle Tierarten oder Biotopen. Schalentiere, Kaimane und andere Tiere haben jeweils ihre „Welt", in die wir uns aber nicht einleben können, weil wir zu einer anderen Art gehören. Hier wird in Bezug auf andere Arten die hermeneutische Frage des Verstehens gestellt, die negativ beantwortet wird. Beim Menschen ist es aber anders: Wir können die Welt anderer kennenlernen und uns in einander einleben, wenn wir uns in die Lebensumstände des anderen vertiefen. In der Kulturgeschichte interessiert sich Herder nicht nur für das Zusammenhaltende – die anthropologische Grundlage und das eventuelle gemeinsame Ziel der Menschheitsgeschichte – sondern auch für die Vielfalt. Die Form der „Verkürzungen" ist hier meistens die der Charakterisierung eines örtlich und zeitlich beschränkten Gegenstandes.

4. Die Rolle Gottes

Schon im Vorwort der *Ideen* macht Herder klar, dass es hier um die Schöpfung Gottes geht. Es ist Gott, der alles „eingerichtet" hat,[156] und wir sollen „aus dem Buch der Schöpfung" lesen, wie „die ewige Weisheit und Güte des unerforschten Schöpfers" sich darin zeigt.[157] Wir können „*organische*[] *Kräfte*[] der Schöpfung" an ihren Wirkungen vor uns sehen.[158] Gott habe den Menschen erhoben, so dass dieser „selbst ohne daß ers weiß und will, Ursachen der Dinge nachspähe, ihren Zusammenhang errate und *Dich* also finde, du großer Zusammenhang aller Dinge, Wesen der Wesen."[159] Auch die menschliche Geschichte findet Herder in den *Ideen* nicht mehr wie ein Chaos vor sich, so wie noch in *Auch eine Philosophie*, sondern er glaubt, eine von Gott stammende Ordnung und eine Entwicklungslinie in ihr unterscheiden zu können. Durch

[156] FHA, Bd. 6, 14, Z. 3 (Ideen).
[157] A.a.O., 16, Z. 23
[158] A.a.O., 17, Z. 25.
[159] A.a.O., 162, Z. 1.

Wahrnehmungen und ihre Verarbeitung durch unsere Vernunft kommen wir zur Einsicht der Ordnung sowohl in der Natur als auch in der Geschichte: Wir besitzen die „Fähigkeit [...], *den Zusammenhang der Dinge einzusehen*“.[160]

Die Existenz Gottes bedarf nach Herder keines Beweises. Schon in „Versuch über das Sein“ hatte Herder gestellt, dass die Existenz Gottes durch keinerlei logische Schlussfolgerungen bewiesen werden kann, aber auch keines solchen Beweises bedarf, weil wir mit der Gewissheit unserer eigenen Existenz auch die Gewissheit der Existenz Gottes besitzen.[161] Auf diesen Gedanken kommt Herder in *Gott. Einige Gespräche*, einem Parallelwerk zu den *Ideen*,[162] zurück. Im Gespräch zwischen Theophron und Philolaos wird immerhin auch der physiko-theologische Gottesbeweis aufgenommen.[163] Nach Theophron sei schon „die *Art, wie alle diese Kräfte ihrem Wesen nach wirken*, mir Beweises gnug von Gott d. i. von einem *wesentlichen Grunde innerer Wahrheit, Übereinstimmung, Güte und Vollkommenheit, die ihr Dasein selbst einschließt.*“[164] Innere Wahrheit, Harmonie, Güte, und Vollkommenheit in unseren Wahrnehmungen des Seienden seien ein Beweis der Existenz Gottes. Zum Schluss ergreift aber eine Frau, Theano, das Wort und lehnt alle Versuche, Gottes Existenz zu beweisen, als überflüssig ab:

> Wir sind Menschen und als solche, dünkt mich, müssen wir Gott kennen lernen, wie er sich uns wirklich *gegeben* und geoffenbaret hat. Durch Begriffe empfangen wir ihn nur als einen Begriff, durch Worte nur als ein Wort, durch Anschauungen der Natur aber, durch den Gebrauch unsrer Kräfte, durch den Genuß unsres Lebens genießen wir ihn als wirkliches Dasein voll Kraft und Leben.[165]

Der gemeine Menschenverstand, den Theano vertritt, besitze die Gewissheit von Gott als dem Ursprung der in uns wirkenden, uns formenden und erhaltenden Kraft ebenso wie dem der Kräfte in unserer unmittelbaren Anschauung der Natur: In diesen Kräften sei Gott dem Menschen „*gegeben* und geoffenbaret“. Gott als der „große Zusammenhang aller Dinge“[166] und als der Ursprung aller in uns und in der Natur wirkenden Kräfte sei somit etwas, wovon wir schon vor jeder wissenschaftlichen Erkenntnis Gewissheit besitzen. Herder legt nahe,

---

[160] SWS, Bd. 16, 372 (Zerstreute Blätter).

[161] Es könne weder das Sein als „Realsein“ noch die Existenz Gottes bewiesen werden. Dies bedeute allerdings nicht, dass Idealismus oder Atheismus im Recht sind, denn wir besitzen von beiden durch unsere eigene Existenz Gewissheit: „Das Sein unerweislich – Kein Dasein Gottes erweislich. Kein Idealist zu widerlegen – Alle Exsistentialsätze, der größte Teil der menschlichen Erkenntnis nicht zu beweisen – o alles ungewiß, nein nicht ungewiß, auch nicht im Erweise ungewiß: sondern gewiß und gar nicht zu erweisen“. FHA Bd. 1, 19, Z. 5 (Versuch über das Sein).

[162] Siehe den Kommentar von Jürgen Brummack und Martin Bollacher zu „Gott. Einige Gespräche“, FHA, Bd. 4, 1345–1353.

[163] Vgl. den Kommentar (s. Anm. 162), 1397.

[164] FHA, Bd. 4, 752f., Z. 21 (Gott. Einige Gespräche).

[165] A.a.O., 765, Z. 9.

[166] FHA, Bd. 6, 162, Z. 1 (Ideen).

dass wissenschaftliche Erkenntnis eigentlich nichts vollkommen Neues hervorbringt, das unserer vor- oder unwissenschaftlichen Erkenntnis der Welt fremd wäre: „Was der gemeine Verstand in täglichen Erfahrungen dunkel, aber anschauend bemerkt, bringen sie [die wissenschaftlichen Formeln] ins Licht, führen es auf allgemeine Gesetze, ja wo möglich auf Zahl und Größe zurück“.[167] Zusammen mit der Vorstellung von der ursprünglichen Gewissheit des Menschen über die Existenz Gottes und dem physiko-theologischen Gottesbeweis lässt sich dies wie ein Kommentar zu den *Ideen* lesen.

Der Vermutung von Einheit der vielfältigen in der Natur wirkenden Kräfte fehlt sowohl nach Nisbet als auch nach Kant eine wissenschaftliche Begründung. Weil Herder bestreitet, dass wir die wirkenden Kräfte „an sich“ erkennen oder sie von einander auch nur in ihren Wirkungen voneinander unterscheiden können, fehlt ihm der Grund, in den Beobachtungen eine Einheit der Kräfte zu finden. Die Vermutung von Einheit kann nur in der religiösen Überzeugung begründet sein, die vor jeder wissenschaftlichen Erkenntnis liegt. Aus demselben Grund stehen auch die „Güte“ der Kräfte und ihre Harmonie schon vor jeder wissenschaftlichen Erkenntnis fest.

Herders kopernikanische Wende zur Anthropologie bedeutet somit keine Aufhebung der Religion. Seine Untersuchung zur Natur- und Menschheitsgeschichte ist als eine Erläuterung der Wirkungsweisen Gottes in der Natur und der Menschheitsgeschichte zu verstehen. Eine grundlegende Erkenntnisform der Geschichtsphilosophie in den *Ideen* ist die religiöse: die Gewissheit von Gott als Ursprung und dem „großen Zusammenhang der Dinge“ – eine Erkenntnis, die durch die Wissenschaften nicht infragegestellt, sondern nur durch Einzelheiten ergänzt wird.

Herder zweifelte in *Auch eine Philosophie* nicht daran, dass Gott einen Plan auch für die Menschheitsgeschichte hat; er konnte diesen in den Ereignissen der Geschichte nur nicht erkennen. In den *Ideen* kann Herder aber solch eine Entwicklungslinie in der Menschheitsgeschichte entdecken und erläutern. Kommt er auf diese Einsicht nun auf der Grundlage des historischen Materials, oder ist auch sie letztlich religiös fundiert?

Das Ziel der Menschheitsgeschichte ist die volle Entfaltung der Humanität, d.h. die volle Realisierung des positiven Potentials im Menschen.[168] Die Anlagen hat der Mensch von der „gütigen Natur“; er soll die Vervollkommnung des Potentials aber selbst hervorbringen. Er ist dazu fähig, wenn er nicht von äußeren Umständen daran gehindert wird. Im Überblick über die alte Welt stellt Herder jede ihrer Kulturen als in ihrer natürlichen Entwicklung gehindert dar, mit der einen Ausnahme der Griechen. Im Mittelalter entwickelten sich die Städte zu einem Freiraum mannigfaltiger Tätigkeiten. In der Neuzeit glaubt

[167] FHA, Bd. 4, 722, Z. 14 (Gott).

[168] Zu Herders „Humanität“, siehe z.B. ADLER, HANS, Herder’s Concept of *Humanität*, in: Herder-Companion, 93–116.

Herder in der Errichtung des Mittelstandes und in der Entwicklung von Gewerben, Handelsverbindungen, Fertigkeiten, Wissenschaften und Künsten günstigere Verhältnisse für eine florierende Kultur und für die Entfaltung wahrer Humanität wahrnehmen zu können. Ist aber auch die Humanität ein Ziel der Menschheitsgeschichte, das die Menschen selbst bewirken sollen, schließt das für Herder nicht aus, dass es zugleich der Plan Gottes ist. Denn Gott, der Ursprung aller Kräfte im Menschen, bewirkt alles durch natürliche Mittel,[169] auch in der Menschheitsgeschichte. Die Frage, ob Herder zu seiner Ansicht von der Humanität als Ziel der Menschheitsgeschichte durch die Religion oder aber durch Erkenntnisse der Natur und Geschichte gekommen ist, wäre für ihn selbst eine Scheinfrage, weil die natürlich-menschliche und die göttliche Seite im Prozess sich voneinander nicht trennen lassen.

5. Philosophie?

Es ging Herder in den *Ideen* nicht darum, dem Vorbild Newtons folgend den „Rückstand" der historischen Wissenschaften hinter den Naturwissenschaften aufzuholen.[170] Trotz seiner Bewunderung für Newton ist Herders Methode in den naturhistorischen Teilen keine naturwissenschaftliche: Seine „Gesetze" gleichen denen Newtons nur vom Namen her. Überzeugt von der Einheit der Natur und der Menschheitsgeschichte hat er vielmehr in seinen „Gesetzen" für die Natur auf ähnliche „verkürzte" Synthesen des gesamten Materials abgezielt wie in den Charakterisierungen historischer Phänomene in den späteren Teilen. In seinen „Gesetzen" hebt er immer wieder die Harmonie der in den Lebewesen wirkenden, uns in ihrer inneren Beschaffenheit unbekannten Kräfte hervor.[171] Es fragt sich, ob nicht die Gesetze vielmehr religiös fundiert und auch motiviert sind, eher als aus der Absicht heraus, neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse darzustellen. Denn in ihnen lassen sich ein Vertrauen in den Schöpfer und zugleich die christliche Demut sehen angesichts der tiefsten Geheimnisse der Natur, die uns verhüllt bleiben mögen.

Weder Herders historisch-hermeneutische Methode noch das Verfahren, durch das er im naturhistorischen Teil synthetisierende „Gesetze" produziert, ist „philosophisch", wenn von einer philosophischen Methode eine genaue Bestimmung der Hauptbegriffe und ein rigoroses Schlussfolgern verlangt wird. Herder glaubt nicht, dass eine solche Philosophie überhaupt etwas erklären könnte. Vollkommen definierte, abstrakte Begriffe würden der Philosophie „zur Vollkommenheit der Mathematik verhelfen, daß man immerfort schließen

[169] „[A]uch kein Wunder wirkt Gott außer durch Naturmittel und Kräfte"; FHA, Bd. 5, 1034, Z. 22 (Vom Geist).

[170] Vgl. IRMSCHER, Beobachtungen (s. Anm. 37), 75; IRMSCHER, Aneignung (s. Anm. 72), 45.

[171] Herder schreibt in „Vom Erkennen", dass er „noch keine Philosophie gekannt [hat], die, was *Kraft* sei, erkläre"; FHA, Bd. 4, 337, Z. 36.

könne, ohne zu denken – eine Philosophie, für der uns alle Musen bewahren!“[172] Alle Erkenntnis realer Gegenstände beruht auf einer Menge von sinnlichen Erfahrungen und kulturellen Einwirkungen und ist durch vielfaches „Alläosieren“ gebildet, dessen Mechanismen wir nicht kennen. Philosophische Erkenntnis soll auf die Erkenntnisse des gemeinen Menschenverstandes bauen und ist daher ebenso abhängig von den Umständen wie dieser.[173] Die wahre Erkenntnis des Menschen, worum es uns als Menschen vor allem anderen geht, wird nicht durch logische Analyse von Begriffen oder logische Schlussfolgerungen erlangt, sondern nur durch Erforschung der menschlichen Tätigkeit und ihrer Produkte in der Geschichte. Dafür bietet Herder seine hermeneutische-historische Methode. Diese funktioniert im Grunde heute noch in diesen Wissenschaften. Allerdings ist die religiöse Fundierung des Wissens weggefallen, und die Methode ist durch genauere Forderungen an den Umgang mit dem Quellenmaterial ergänzt worden.

Hat dann Kant recht, wenn er Herder den Titel eines Philosophen absprechen wollte?[174] Ja und nein: Denn Kant hat es so gemeint, dass Herder eigentlich ein Philosoph sein wollte, darin aber scheiterte. Herder hat zu dieser Ansicht selbst Anlass gegeben, als er sein Hauptwerk als eine *Philosophie* der Geschichte vorlegte, obwohl er schon im Vorwort verkündet, dass er das Wort nicht im üblichen Sinne verwendet. Die Bezeichnung „Philosophie der Geschichte“ ist zwar für ihn eine natürliche Wahl in der Hinsicht, dass sie den Charakter des Werkes als Antwort auf die Herausforderung früherer Werke unter diesem Titel, wie die von Voltaire und Iselin, in Erscheinung treten lässt; für das, was Herder hier tut, ist sie aber ungenügend und eher als ein Verlegenheitsbegriff anzusehen. Es wäre besser gewesen, ein Wort zu wählen, das auf eine selbstreflexive Grundlegung der historischen Wissenschaften, statt einer philosophischen, hinweist. Ihm fehlte der adäquate Name für solch ein Vorhaben, das nahe am Gegenstand – der Menschheitsgeschichte – festhalten wollte und das darüber hinaus auch den Zusammenhang von Geschichte und Natur erkundete.

Es war in ihrer Zeit keine Frage, wer aus der Kontroverse, die Kants vernichtende Kritik an Herders *Ideen* hervorgerufen hatte, als Sieger hervorging. Herders Lebenswerk wurde als Ganzes als das eines misslungenen Philosophen herabgewürdigt. Heute müssen wir das aber anders sehen. Denn Herders

---

[172] A.a.O., 340, Z. 14.

[173] Wie abhängig ein Philosoph nach Herder von den Zeitumständen ist, zeigt das Beispiel Spinozas. Herder erklärt Spinozas mechanistische Ansicht von der Natur dadurch, dass seine, „Zeiten [...] die Kindheit der Naturkunde [waren]“. Hätte er im folgenden Jahrhundert gelebt, hätte er, wie Herder selbst, von der Natur organistisch gedacht. FHA, Bd. 4, 708–709, Z. 33 (Gott).

[174] Siehe ADLER, HANS, Herders Stil als Rezeptionsbarriere, in: Tilman Borsche (Hg.): Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre, München 2006, 15–31, hier: 17.

historisch-hermeneutische Methode, die er gerade beim Durchbruch der modernen Konzeption von Geschichte entwickelte, ist immer noch grundsätzlich die Methode der historischen Kulturwissenschaften, während Kants Philosophie der reinen Vernunft kaum noch Anhänger haben mag. Kant hat Herder aus der Position des philosophischen Jahrhunderts beurteilt, während Herder schon dem folgenden, historischen Jahrhundert zugehört – und unserem. Statt der Philosophie die Position einer „reinen Vernunft" über allem Historischen zuzuschreiben, sehen wir heute, so wie Herder, dass auch das philosophische Denken durch die historischen Verhältnisse bedingt ist (Derrida und Foucault verwenden dafür die Bezeichnung „historisches a priori"). Der Philosophie wird nicht mehr die Rolle der Grundlegung aller Wissenschaften zugewiesen. Schon vor hundert Jahren stellte sich Philosophie bescheidener als Kritik der Sprache der Wissenschaften vor; auch in dieser Form ist Philosophie heute jedoch kaum noch wirksam, denn die Wissenschaften ziehen es vor, ihre Begriffe selbst kritisch zu überprüfen und ihre Grundlagen selbst zu reflektieren. Philosophie wird in den Wissenschaften heute eher nur als eine Inspirationsquelle verwendet. Es bedeutet daher keine Herabwürdigung von Herders *Ideen* oder seines Lebenswerkes mehr, wenn er nicht als Philosoph angesehen wird, sondern vielmehr als einer der ersten unter denen, die alles Menschliche in der Geschichte verorten, und als einen Gründer der Herangehensweise moderner Kultur- und Geschichtswissenschaften.

4. Bildungsimpulse

Philanthropismus und Humanismus

Herders Neuorientierung seines pädagogischen Denkens in den Jahren 1771 bis 1776

Rainer Wisbert

Die pädagogische Forschung hat bislang die Bückeburger Lebensphase Herders stark vernachlässigt. Schulreden wurden von Herder in dieser Phase nicht gehalten. Damit fehlten der älteren Herderforschung gerade Texte, die sie für die wichtigste Quelle der Pädagogik hielten. Diese Untersuchung geht auf Quellen zurück, die bisher in der pädagogischen Forschung kaum oder gar nicht herangezogen wurden, nämlich zwei Rezensionen von pädagogischen Programmen in der Aufklärungszeit sowie, ergänzend zur ersten Rezension, einen Lehrplanentwurf für privaten Gymnasialunterricht. Der Beitrag kommt zu dem Ergebnis, dass die Bückeburger Phase für die Rekonstruktion der pädagogischen Denkentwicklung Herders von zentraler Bedeutung ist. Wichtige Entwicklungsschritte seines neuen Denkens zur Beförderung von Mensch und Menschheit zeigen sich in den Bückeburger Jahren. In Auseinandersetzung mit geschichtlichen, humanistischen und realistischen Reformkonzepten der Aufklärungsepoche entwickelt Herder seinen eigenen Neuansatz. Vor allem die Rolle Basedows wird in der vorliegenden Interpretation, von Andeutungen in der Sekundärliteratur einmal abgesehen, anders gesehen als bislang in der pädagogischen Herderforschung. Nicht zuletzt wird auch die Bedeutung einer neuen Quelle für die Rekonstruktion der Herderschen Pädagogik aufgezeigt. Rezensionen markieren Stationen in Herders pädagogischer Denkentwicklung und lassen die Stellung, die sein Neuansatz in den jeweiligen Debatten einnimmt, verorten.

Die Bedeutung Herders für die Entwicklung des pädagogischen Denkens in Deutschland wird in der älteren und neueren pädagogischen Forschung zwar immer wieder betont – freilich mit ganz unterschiedlichen Einordnungen –,[1]

[1] Nach KARL VON RAUMER (Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit, Stuttgart [1]1843ff. [mehrere Teile u. Bde.], [2]1846ff. [mehrere Bde.], [3]1857ff. [mehrere Bde.]), dem Nestor der pädagogischen Historiographie in Deutschland, vertritt Herder einen neuen pädagogischen Humanismus mit ausgeprägten aufgeklärt-realistischen Zügen. Am stärksten komme eine Hinwendung zum Realismus der Aufklärung in Herders Reisejournal zum Ausdruck (a.a.O., Bd. 2, [2]1847, 332). Zwischen Basedows radikalem und Herders gemäßigtem Realismus besteht nach Raumer allerdings eine Kluft (a.a.O., Bd. 2, [2]1847, 304), noch breiter als zwischen dem Philanthropismus, den Basedow begründet hat, und dem philologischen Neuhumanismus, der auf Gesner zurückgeht. GUSTAV VÖLCKER (Herders Plan

aber Herders Bückeburger Zeit wird dabei kaum erwähnt, geschweige denn als wichtige Etappe seiner pädagogischen Denkentwicklung herausgestellt. Das wird mit fehlenden Schulreden in dieser Phase erklärt oder mit der Tatsache, dass Herder im Lande Graf Wilhelms keine Gelegenheit hatte, eine Schulreform durchzuführen.

Zwar wird in der Forschung der Zusammenhang von Bildung und Geschichte in der Bückeburger Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* ausführlich untersucht, aber es wird in der Forschung kein Bogen geschlagen von der Bildungsfrage zu genuin pädagogischen Fragen.

Nun hat Herder zeit seines Lebens keine monografische Studie über sein eigenes pädagogisches Programm verfasst, die in formaler Hinsicht vergleichbar wäre mit seinen theoretischen Ausarbeitungen zu anderen Themenbereichen wie etwa zu Sprache, Geschichte oder Literatur. Herder hat diese Tatsache im Jahr 1784 im Zusammenhang mit seiner Bewerbung auf die Schulleiter-

---

einer livländischen Schule, in: Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens 22 [1894], 469–511) ordnet Herder vollständig dem Realismus zu. So attestiert Völcker Herder gerade auch in dessen Weimarer Lebensphase einen ungebrochenen „gesunden Realismus" (a.a.O., 510) und bezeichnet einen „Heißhunger" auf Realität (a.a.O., 509) als dominierende Triebkraft des Menschen. Von diesem Ansatz aus macht Völcker auf Berührungspunkte zwischen Herder und Basedow aufmerksam. FRIEDRICH PAULSEN (Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Bd. 1, Leipzig ^{3}1919, Bd. 2, Berlin/Leipzig 1921) rückt Herder zu großen Teilen von der Aufklärung ab und ordnet ihn primär in die Spätphase der neuhumanistischen Bewegung ein und betont die Nähe zu Schiller und Wilhelm von Humboldt. Zwischen dem hellenistisch orientierten Neuhumanismus und der Aufklärung besteht nach Paulsen ein „Grundunterschied" (Bd. 2 [s. bibliographische Angaben zu Paulsen in dieser Fußnote], 191). MANFRED FUHRMANN (Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt am Main/Leipzig 1999; Latein und Europa. Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland von Karl dem Grossen bis Wilhelm II., Köln 2001; Bildung. Europas kulturelle Identität, Stuttgart 2002) hat es sich in unseren Tagen zur Aufgabe gemacht, das von Paulsen gezeichnete Bild aus der Perspektive neuerer wissenschaftlicher Forschungsergebnisse zurechtzurücken. Zwar stellt Fuhrmann wie Paulsen den Neuhumanismus in den Mittelpunkt der pädagogischen Entwicklung der Moderne, arbeitet dann aber viel stärker als Paulsen die Bedeutung der Aufklärung in der Genese der neuhumanistischen Pädagogik heraus. So schreibt Fuhrmann: Das neuhumanistische Bildungsprogramm „entstand im Horizont der Aufklärung" (Bildung, 27; vgl. Latein, 93f.), und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen „übernahm" das neuhumanistische Bildungsdenken „zu großen Teilen die Errungenschaften der Aufklärungspädagogik" und „des Philanthropinismus" (Bildungskanon, 188; vgl. Latein, 113, 121). Zum anderen „erwuchs" es „aus dem Protest gegen den Utilitarismus" und dem ‚Fortschrittsglauben' des „Vernunftzeitalters" (Bildung, 49). Diese Deutungsperspektive führt dazu, dass Fuhrmann die Rolle Herders in der Entwicklung der modernen Pädagogik betont. „Zum Terminus technicus der Pädagogik", heißt es bei Fuhrmann, „wurde das Wort" Bildung „vor allem durch Herder" (Bildungskanon, 27). Herders besondere Leistung sei es hierbei gewesen, die Natur- und Geschichtswissenschaft zu Leitdisziplinen der modernen Pädagogik gemacht (s. Bildungskanon, 121–133; 183–188), von der Wissenschaft her ein neues, vollständigeres kritisches Bild des griechischen und römischen Altertums gezeichnet (s. Latein, 116–126) und damit einen ‚wissenschaftlichen Neuhumanismus' (Bildungskanon, 51) begründet zu haben.

stelle am Gymnasium Klosterberge selbst angesprochen.[2] Auch in den folgenden Lebensjahren hat er diese Lücke in seinem Werk nicht geschlossen und keine Schrift verfasst, die seine pädagogischen Ideen entwickelt und ausführlich erörtert sowie sein neues pädagogisches Denken in die Geschichte der Pädagogik einordnet. Allerdings liegen in der Bückeburger Phase mit einem Lehrplanentwurf[3] zur schulischen Bildung und zwei Rezensionen[4] zu wichtigen pädagogischen Werken dieser Epoche Texte vor, die bislang in der pädagogischen Herderforschung nicht beachtet wurden und die möglicherweise Aufschlüsse geben können über wichtige Stationen in der Genese des pädagogischen Denkens Herders und als Vorstufen zu lesen wären zu einer noch zu schreibenden Monografie über Herders Pädagogik.

Die Aufgabe der folgenden Untersuchung ist es, Herders pädagogisches Denken in der Bückeburger Zeit zu erörtern und Fragen der Geschichtsschreibung pädagogischer Reformbewegungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der Herderschen Warte aus zu thematisieren. Dazu gliedern sich die Ausführungen in vier Teile: Im Folgenden wird zunächst der Lehrplan für den *jungen Herrn von Zeschau*, den Pagen der Gräfin Maria, dem Herder

---

[2] So schreibt Herder am 26. April 1784 an Johann Wilhelm Ludwig Gleim: „Schul- u. Erziehungsideen in Schriften auszukramen, ist mein Werk nicht gewesen: die Welt seufzet unter einer Last dieser Bücher u. gerade der grösten Projecteurs sind die ohnmächtigsten Ausführer. Es ist, als ob das Schwätzen u. Schreiben Geist u. Muth raubte, zu handeln. Indeßen zeigen mehrere meiner Schriften, die Preisschrift über Wißensch*aften* u. Regierung z.E., daß ich in praktischen Gedanken dieser Art lebe u. sie, wenn mir der Himmel einen Raum dazu gönnen will, zum Anpflanzen spare.“ (DA, Bd. 5, Nr. 23, 36, Z. 87–93). – Im Übrigen vergleicht Herder in diesem Brief an Gleim die zwei in dieser Zeit in Aussicht stehenden Berufsfelder miteinander, die Theologieprofessur an der Universität Göttingen und die Schulleiterstelle im Kloster Berge, die mit der Aufgabe eines Abts verknüpft ist. Herder bevorzugt in diesem Brief die Schulleiterstelle: „daß meine Vorliebe […] nach Bergen ginge, ist keine Frage. Es wäre nach Ihrer Beschreibung gerade eine Situation, wie sie zur Nützlichkeit für die Welt von den reinsten Seiten mein Herz begehret.“ (Ebd., Z. 75–77).

[3] HERDERS Lehrplanentwurf für den Unterricht des jungen Adligen Heinrich Wilhelm von Zeschau (1760–1832): Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau. 1772 (FHA, Bd. 9/2, 240–249).

[4] HERDERS Rezension in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom 10. April 1772 von August Ludwig Schlözers Übersetzung von Chalotais' Essai d'éducation nationale (FHA, Bd. 9/2, 231–234). – Und HERDERS Rezension von Gesners Isagoge in der Lemgoischen Auserlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Litteratur aus dem Jahr 1776 (FHA, Bd. 9/2, 256–265). Gesners schulpädagogische Schrift war 1757 zum ersten Mal veröffentlicht worden. 1774/75 erschien dieses schulpädagogische Werk, ergänzt durch eine von Gesner selbst kurz vor seinem Tod autorisierte Mitschrift seiner Vorlesung, in der einzelne Zusammenhänge erläutert werden. Diese Fassung von 1774/75 erschien dann nochmals mit weiteren Zusätzen versehen 1784, wovon im Internet von KLAUS PRADEL eine Übertragung ins Deutsche vorliegt: Johann Matthias Gesner, Erste Grundlinien einer Einführung in eine allgemeine Bildung namentlich in die Philologie, Historie und Philosophie als Hilfe für erläuternde Vorlesungen verfasst. GOEDOC, Dokumenten- und Publikumsserver der Georg-August-Universität, 2013 – verfügbar: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-3889 (27. November 2023).

Privatunterricht erteilte, vor dem Hintergrund der Bückeburger Geschichtsphilosophie untersucht. Im zweiten Schritt soll Herders Auseinandersetzung mit Schlözer, Chalotais und Basedow in seiner Rezension in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen von April 1772 behandelt werden. Sodann wird Herders Rezension in der Lemgoer Auserlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Litteratur aus dem Jahr 1776 untersucht, in der sein Verhältnis zum philologischen Neuhumanismus angesprochen wird. Vor allem soll Herders Hinwendung zum philologisch-neuhumanistischen Schulprogramm in dieser Rezension in Zusammenhang gesehen werden mit seiner Abkehr von der radikalen Schulkritik und dem Neuentwurf von Internatsschulen in der von Basedow begründeten philanthropistischen Schulreformbewegung. Schließlich sollen das Ergebnis der Untersuchung zusammengefasst und ein knapper Ausblick auf die Wirkungsgeschichte gegeben werden.

1. Zeschau-Lehrplan

Johann Gottfried Herder reiste im April des Jahres 1771 von Straßburg über Darmstadt nach Bückeburg und trat dort als Nachfolger des früh verstorbenen Thomas Abbt die Stelle eines Konsistorialrats für das Schul- und Kirchenwesen beim Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe an. Herder, der zudem das Amt eines Oberpfarrers übernahm, war zu diesem Zeitpunkt erst 26 Jahre alt und bereits eine Berühmtheit in Literatur, Sprache und Ästhetik. Auch in der Pädagogik hat er in jungen Jahren erste Überlegungen zu einem Neuansatz entwickelt.

In den ersten Jahren in Bückeburg entstand nun die Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in der Herder an das im Reisejournal von 1769 skizzierte Zusammendenken von Weltgeschichte und Selbstbildung anknüpfte und diesen Gedanken weiterentwickelte. Herder geht in der 1774 veröffentlichten Schrift im Anschluss an Hamann davon aus, dass Gott einen Weltplan habe, der sich in der gesamten Universalgeschichte offenbare. Die Aufgabe des Menschen sei es, diese Offenbarung Gottes in der Universalgeschichte zu enträtseln und dann das Erkannte im eigenen Leben auf individuelle Weise umzusetzen. Freilich ist dieser Auftrag, so Herder in dieser Schrift weiter, recht problematisch, denn der Mensch vermag aufgrund seiner endlich-geschichtlichen Verfasstheit das Ganze der Weltgeschichte nicht zu überblicken und nie vollständig zu enträtseln. Zudem schreitet die Universalgeschichte ständig fort und bringt unablässig Neues hervor. Gleichwohl kommt es aber in der Universalgeschichte auf den Beitrag jedes Einzelnen an, denn jeder Einzelne steht an einem ganz eigenen Kreuzungspunkt der Geschichte und besitzt eigene Möglichkeiten, die Universalgeschichte zu deuten und die Menschheitsidee zu veranschaulichen.

Zur Vorbereitung auf eine solche Selbstbildung und zur Einübung des Studiums der Universalgeschichte bedarf es nach Herder einer unterstützenden Institution, zumal der Mensch als ‚Mängelwesen'[5] auf die Welt kommt und in Kindheit und Jugend besonders hilfsbedürftig ist. Die Schule, verstanden als Institution der Unterstützung des Lernens in Kindheit und Jugendalter, ist also ein konstitutiver Teil seines Geschichts- und Bildungsprogramms. Auf diesen Zusammenhang von Geschichte, Bildung und Schule weist Herder hin in seinem Lehrplanentwurf für den *Unterricht des jungen Herrn von Zeschau*. Herder ist der Bitte der Gräfin Maria von Schaumburg-Lippe nachgekommen, ihrem Pagen Heinrich Wilhelm von Zeschau Privatunterricht zu erteilen, und hat für diese Aufgabe einen Lehrplan entworfen, und zwar für die allgemeinmenschliche Bildung seines Schülers. Der Lehrplan ist von Herder im Jahr 1772 niedergeschrieben worden, also zur Entstehungszeit der Bückeburger Geschichtsphilosophie, und ist gleichsam – von einigen Abweichungen zwischen beiden Texten einmal abgesehen – eine Übersetzung seines dortigen Geschichtsprogramms ins Schulpädagogische.

Vorrangig ist dieser Lehrplan ein Stoffverteilungsplan für Jahrgänge und Unterrichtsfächer und lässt methodische Fragen in engerem Sinne deutlich zurücktreten. Wenn zudem die Erkenntnis der Weltgeschichte nach der Bückeburger Geschichtstheorie nicht lückenlos sein kann, dann kann auch der Lehrplan zur Weltgeschichte nicht lückenlos sein. Jeder weltgeschichtliche Lehrplan muss nach Herder aus den oben angesprochenen Gründen unvollständig sein. In weiten Teilen ist der Lehrplan für den jungen Herrn von Zeschau ein offener, problemorientierter Ansatz, der eine Vielzahl an wissenschaftlichen und didaktischen Fragen enthält, ohne auf diese Fragen selbst Antworten zu geben.

Der Lehrplan beginnt mit Fragen zur Naturgeschichte und versteht sich in diesem Punkt als Vorarbeit für Herders Weimarer Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* und nicht für das Bückeburger Geschichtswerk, in dem naturgeschichtliche Reflexionen fehlen. Wie in den *Ideen*, so beginnt Herder auch im Zeschau-Plan mit Beiträgen der Naturwissenschaften zur Enträtselung der Naturgeschichte, also des Teils der Universalgeschichte, der das unmittelbar erfahrbare Offenbarungswerk Gottes ist und der als Fundament dient für alle Entwicklungen in der Menschheitsgeschichte. Den Naturgesetzen Gottes habe der Mensch grundsätzlich zu folgen.

Im nächsten Abschnitt fordert Herder, den Anfang der Weltgeschichte im Alten Testament zu studieren. Herder spricht dazu aus dem Alten Testament den Schöpfungsbericht und die Erzählungen von Kain und Abel, der Sintflut und dem Turmbau zu Babel an. Diese alttestamentlichen Texte sollen im Unterricht besprochen werden, verbunden mit der grundlegenden Frage, ob sie

[5] Vgl. FHA, Bd. 1, 716, 769f., 783–791.

„Geschichte, Dichtung, Fabel“[6] seien. Dabei soll nach Herder im Unterricht, sicherlich auch beeinflusst durch mystische Elemente im Leben der Gräfin Maria, mit der der Bückeburger Oberpfarrer in dieser Phase eng verbunden war, der Sinn für die spezifische Wahrheitsquelle und reale Wirkung von Sagen und Fabeln insbesondere in den ihnen zugewiesenen Zeitepochen zu Beginn der Menschheitsgeschichte entwickelt werden. Herder streicht also biblische Studien nicht in seinem Lehrprogramm, sondern rückt sie ein in einen universalgeschichtlichen Kontext. Das Studium der Fabeln trägt mit dazu bei, die Universalgeschichte und den Glauben der Menschen an erfundene Erzählungen aufzuklären.

Im Anschluss daran sieht der Zeschau-Plan eine Behandlung der Völkergeschichte vor, die unterteilt wird in die Geschichte der wilden und die Geschichte der kultivierten Völker. „Der größte Teil der Völker“, schreibt Herder im Zeschau-Plan, „sind sogenannte Wilde“[7], die er – beeinflusst durch Rousseau – als die ‚wahren Dolmetscher‘ und ‚Überbringer der Natur‘[8] bezeichnet, einer Natur, die die Grundstruktur des Menschseins zu allen Zeiten bestimmt. *„Nur ein kleiner Strich der Erde“*, heißt es weiter, „hat nach unserm Begriffe *Kultur*“[9], die sich durch Tradierung auszeichnet: „So schlingt sich eine Kette der Übergabe von Asien über Griechenland und Rom nach Europa hinüber“[10]. Auch dieser Teil der universalgeschichtlichen Bildung erfordert einen wissenschaftsorientierten Unterricht auf der Höhe des Forschungsstandes der Zeit. Herder selbst hat mit eigenen Untersuchungen zu den jeweiligen Forschungsständen in vielen Teilbereichen dieses Forschungsfeldes mit beigetragen. So hat er in seinem Gesamtwerk neue Vorstellungen von Antike,[11]

---

6 FHA, Bd. 9/2, 242, Z. 28.

7 A.a.O., 243, Z. 26f.

8 S. hierzu HERDERS Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Achtes Buch, ferner meinen Kommentar zu HERDERS Sammlung von Gedanken und Beispielen fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker, a.a.O., 1069–1074.

9 A.a.O., 243, Z. 24f.

10 Ebd., Z. 34f.

11 Herder selbst hat zur weiteren Erhellung der Universalgeschichte wesentliche Beiträge geliefert; unter anderem hat er auf die zentrale Bedeutung Altpersiens für die Entwicklung der Antike hingewiesen. So hat HERDER in seinem Aufsatz Persepolis. Eine Muthmaassung (Erstdruck in der Dritten Sammlung der Zerstreuten Blätter, Gotha [September] 1787; vgl. SWS, Bd. 15, 571–606) die These geäußert, dass die Ruinen von Persepolis, die er mit eigenen Augen nie gesehen hat, die „Vermuthung“ (a.a.O., 572) zulassen, dass es eine frühe persische Hochkultur gegeben habe, die die alte Welt entscheidend mitgeprägt habe. Der Forschungsreisende CARSTEN NIEBUHR, der die Ruinen von Persepolis selbst gesehen und studiert hat, hat Herders Vermutung im März 1788 bestätigt (SWS 15, 607–621, insbesondere 607 und 619). In dem von Herders Sohn Wilhelm Gottfried von Herder herausgegebenen Nachlassband zur Adrastea werden diese Zusammenhänge erneut angesprochen (FHA, Bd. 10, 863–867). Herders Position, wonach Bildung und Unterricht auf der Höhe des jeweiligen Forschungsstandes vermittelt werden sollen, erfordern eine Berücksichtigung der altpersischen Monumente vom Zeitpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis ihrer Bedeutung an. Vor der Bestätigung der eigenen Deutung der Ruinen von Persepolis kann HERDER im Dritten Teil der Ideen, die im April 1787 er-

Mittelalter und Neuzeit entwickelt. Den Stand, auf dem sich seine Forschungen hierzu in den frühen 1770er-Jahren befunden haben, spiegeln seine Darlegungen im Zeschau-Plan wider.

Diesen im Wesentlichen immanenten Erklärungsansatz der Völkergeschichte durchbricht Herder dann in seinen Aussagen zur Geschichte des jüdischen Volkes. Zwischen Morgenland, Ägypten und Phönizien „wählte sich Gott", heißt es im Zeschau-Plan weiter, „einen Zweig des reinsten und alten Stammes in Asien, erzog ihn in Aegypten, bildete ihn in Arabien, und pflanzte ihn in Judäa"[12]. Im Anschluss an diese Stelle werden allerdings Fragen für den Unterricht formuliert, in denen die Möglichkeit einer menschlichen bzw. geschichtsimmanenten Erklärung der Genese des jüdischen Volkes angedeutet wird.

2. Schlözer, Chalotais, Basedow

Zu untersuchen ist zweitens Herders Rezension der Schlözerschen Übersetzung von Chalotais' *Essai d'éducation nationale*[13] in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom 10. April 1772. Der Göttinger Historiker Schlözer hat sich mit einem Neuansatz der Universalgeschichte einen Namen gemacht. Mächtig hat sein Konzept, der Universalgeschichte den Entwicklungsgedanken zugrunde zu legen,[14] auf die Geschichtswissenschaft nicht nur in Deutschland gewirkt. Daneben hat sich Schlözer auch mit Fragen der Reformpädagogik in seiner Zeit beschäftigt. Schlözers von Herder rezensierte Schrift enthält im Hauptteil zwar die Übersetzung von Chalotais' pädagogischer Reformschrift, im Eigentlichen ist sie aber eine Auseinandersetzung mit dem Basedowschen Reformprogramm, dem Schlözer eine lange Vorrede und zahlreiche Anmerkungen widmet. Basedows Schulreformprogramm, das in seiner Schrift von 1768 *Vorstellung an Menschenfreunde*[15] angekündigt wurde, rief in den ersten Jahren eine wahre pädagogische Reformeuphorie hervor, einen Begeisterungs-

schienen sind, noch schreiben: „Auch die alten Persischen Sprachen sind tot und die einzigen Reste ihrer Herrlichkeit, die Trümmern Persepolis sind nebst ihren schönen Schriftzügen und ihren ungeheuern Bildern bisher unerklärte Ruinen." (FHA, Bd. 6, 479, Z. 32–36)

[12] FHA, Bd. 9/2, 246, Z. 4–6.

[13] DE CARADEUC DE LA CHALOTAIS, LOUIS-RENÉ, Essai d'éducation nationale, ou plan d'études pour la jeunesse [Genève] 1763. – Übersetzung von Schlözer: Versuch über den Kinderunterricht, Göttingen 1771.

[14] SCHLÖZER, AUGUST LUDWIG, Vorstellung seiner Universal-Historie [1. Teil], Göttingen/Gotha 1772.

[15] BASEDOW, JOHANN BERNHARD, Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, und Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfahrt. Mit einem Plane eines Elementarbuchs der menschlichen Erkenntnis, Hamburg 1768.

sturm, der, wie Pinloche[16] schon 1896 herausstellte, vor dem Hintergrund der Begeisterung um Rousseaus *Émile* (1762)[17] zu verstehen ist. Weit verbreitet in Europa war der Reformgedanke, durch eine neue natürliche Erziehung und einen anschaulichen kindgemäßen Unterricht einen neuen Menschen zu schaffen, die Entfremdung des Menschen in der eigenen Epoche aufzuheben und das Glück der Menschheit vorzubereiten. Schließlich führte dieser Reformenthusiasmus auch dazu, dass sich die ‚Menschenfreunde' Europas in die Subskriptionslisten zu den Elementarwerken Basedows einschrieben. Nicht nur Gelehrte und Privatleute, sondern auch Kaiser, Könige und Fürsten unterstützten das Basedowsche Projekt so tatkräftig – Kaiserin Katharina II. von Russland hatte allein für 2600 Taler gezeichnet –, dass sich Basedow im Juni 1771 gezwungen sah, in einer eigens zur Information der Spender gegründeten Zeitschrift zu erklären, dass für die Elementarschriften kein Geld mehr angenommen werden könne.

Dieser philanthropistischen Reformbewegung und der Person Basedows galt also Schlözers Angriff, der sich dazu Schützenhilfe aus Frankreich holte. Durch die Gegenüberstellung von Chalotais' Reformmodell und dem Basedows suchte Schlözer nachzuweisen, dass Basedows berechtigte Forderung nicht originell sei, sondern im Wesentlichen auf diesen zurückgehe, insbesondere dessen Hauptgedanken einer nationalen, von der Kirche unabhängigen Schulbildung. Daneben wollte Schlözer durch den Vergleich die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit der übrigen Reformgrundsätze Basedows offenlegen, denn Chalotais' Festhalten an gelehrten Studien und seine Forderung nach einer strengen Unterrichtsmethode standen im Gegensatz zu Basedows weitgehendem Verzicht auf Religion, Historie, Mathematik und Literatur und dem wiederholten Plädoyer für eine anschauliche, spielende Unterrichtsmethode.

---

[16] PINLOCHE, AUGUSTE, Geschichte des Philanthropinismus, Leipzig 1896, insb. 21f., 41f. Zu Basedows Stellung in der Geschichte der Pädagogik, vor allem der Entwicklung von der Aufklärung zum Neuhumanismus, vgl. die eindringliche Analyse von BENNER, DIETRICH/KEMPER, HERWART, Theorie und Geschichte der Reformpädagogik. T. 1: Die pädagogische Bewegung von der Aufklärung bis zum Neuhumanismus, Weinheim/Basel [2]2003, insb. 85–136. Einen guten Überblick gibt neuerdings SCHMITT, HANNO, Die Philanthropine – Musteranstalten der pädagogischen Aufklärung, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 2: 18. Jahrhundert. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800, hg. v. Notker Hammerstein und Ulrich Herrmann, München 2005, 262–277. Ferner: HERRMANN, ULRICH, Erziehung und Bildung. Pädagogisches Denken, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 2, a.a.O., 97–133, insb. 106–108 und 119–121. In jüngster Zeit: OVERHOFF, JÜRGEN, Johann Bernhard Basedow (1724–1790). Aufklärer, Pädagoge, Menschenfreund. Eine Biografie, Göttingen 2020. – Auf die Beziehung zwischen Herder und Basedow konzentriert sich FINZEL-NIEDERSTADT, WILTRAUT, Lernen und Lehren bei Herder und Basedow, Frankfurt am Main u.a. 1986, ohne allerdings Herders Aussagen zu Basedow in seiner Rezension über Schlözer vom 10. April 1772 zu erwähnen. S. zu dieser Beziehung zwischen Herder und Basedow auch Anm. 1 (Einordnungen von Herders pädagogischem Denken).

[17] ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, Émile ou de l'éducation, Paris 1762.

Herders Rezension wurde zwischen dem Erscheinen von Basedows *Methoden*-[18] und *Elementarbuch* (1770)[19] auf der einen Seite und der Veröffentlichung des *Elementarwerkes* (1774)[20] sowie der Eröffnung des Dessauer Philanthropins (1774) auf der anderen Seite geschrieben. Zu diesem Zeitpunkt war die öffentliche Stimmung etwas umgeschlagen, was Schlözers gegenüber Basedow erhobenen Vorwürfen entgegenkam. Die von Basedow selbst groß angekündigten, mit Ungeduld erwarteten, zum Teil schon finanzierten nächsten Schritte des Reformprogramms ließen auf sich warten. Zu Beginn des Jahres 1772 musste Basedow ankündigen, dass er zur Ostermesse nichts liefern könne. Nicht wenige Spender glaubten, dass Basedow ihr Geld eher für seine vielen Reisen und ausgedehnte Korrespondenz als für seine Reformprojekte verwandt hätte.

Die Zuordnung dieser anonym erschienenen Rezension zu Herder war in der Forschung lange Zeit strittig. Die Arbeit wurde nicht von Bernhard Suphan und Reinhold Steig in den Band 5 der Suphanschen Ausgabe aufgenommen, der Herders Rezensionen in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen des Jahres 1772 enthalten sollte, da beide nur solche Kritiken abzudrucken bereit waren, „bei denen genügende Beweise für Herders Autorschaft erbracht werden“[21] konnten. Auch im ersten Teil der „Nachträge“ des von Suphan allein besorgten Ergänzungsbandes 33 erschien sie nicht. Erst Steig, der nach Suphans Tod im Jahre 1912 den Abschluss des angefangenen Ergänzungsbandes übernommen hatte, rückte diese Rezension[22] in die Abteilung „Nachträge, zweite Reihe“[23] ein.

Scherer war der Erste, der 1883 in der Einleitung zu dem von Seuffert besorgten Neudruck der Frankfurter Gelehrten Anzeigen 1772 darauf hingewiesen hat, dass vermutlich Herder der Rezensent von Schlözers Chalotais-Übersetzung sei.[24] Ohne Einschränkung ließ diese Rezension aber erst Modick für Herder gelten in der Besprechung der ersten Auflage des Morrisschen Werkes *Goethes und Herders Anteil an dem Jahrgang 1772 der Frankfurter Gelehrten*

---

[18] BASEDOW, JOHANN BERNHARD, Zur elementarischen Bibliothek. Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker, Altona/Bremen 1770.

[19] BASEDOW, JOHANN BERNHARD, Des Elementarbuchs für die Jugend und für ihre Eltern und Freunde in gesitteten Ständen. Drei Stücke, Altona/Bremen 1770.

[20] BASEDOW, JOHANN BERNHARD, Das Elementarwerk. Erster Bd. Ein geordneter Vorrath aller nöthigen Erkenntniss. Zum Unterricht der Jugend, Zur Belehrung der Eltern, Zum Nutzen eines jeden Lesers. In Verbindung mit einer Sammlung von Kupferstichen, und mit französischer und lateinischer Uebersetzung dieses Werks, Dessau 1774.

[21] SWS, Bd. 5, XXVI.

[22] SWS, Bd. 33, 215–218.

[23] A.a.O., VI.

[24] SEUFFERT, BERNHARD (Hg.), Deutsche Litteraturdenkmale des 18. Jahrhunderts in Neudrucken. Frankfurter Gelehrte Anzeigen vom Jahr 1772, 1. Hälfte, Heilbronn 1882, 2. Hälfte, Heilbronn 1883 (ND Nendeln/Liechtenstein 1968). WILHELM SCHERERS Hinweis auf Herder als Autor der Rezension vom 10. April 1772 findet sich in der Einleitung zur 2. Hälfte, LXIV.

Anzeigen,[25] dem dann Morris 1912 in der zweiten veränderten Auflage[26] folgte. Ebenfalls die letzte und umfassendste Studie zur Klärung der Zuschreibungsfrage von Bräuning-Oktavio, *Herausgeber und Mitarbeiter der Frankfurter Gelehrten Anzeigen* 1772,[27] wies die Rezension Herder zu. Als Gründe für die Zuweisung nennt die Forschung den Hinweis des Rezensenten auf eigene Schulreformpläne („der Rezensent, der auch Jahre mit dergleichen Ideen umgegangen"), stilistische Eigentümlichkeiten wie das Auftauchen von Herders Lieblingswendungen und Herders gesicherte Kenntnis von Chalotais' Erziehungswerk. Daneben erwähnt Scherer, dass Herders erste Rezension in dem neuen Rezensionsorgan erst am 28. April erschienen wäre, falls diese Besprechung vom 10. April Herder nicht zugeschrieben würde. Dies aber sei unwahrscheinlich, denn in diesem Fall hätte der ‚Chefredakteur' Merck die Rezensionen seines neben Goethe bekanntesten Mitarbeiters, deren Übersendung für spätestens Anfang April gesichert ist, nahezu einen Monat liegen gelassen.[28] Auch die Tatsache, dass die Übersetzung der Chalotaisschen Schrift zweimal rezensiert wurde – bereits 1771 war eine Besprechung in den Frankfurter Zeitungen erschienen, aus denen das neue Frankfurter Rezensionsorgan hervorgegangen war –, möchte nach Bräuning-Oktavio „die Annahme rechtfertigen, daß der FGA-Rezensent kein Frankfurter ist, also für Herder zeugen".[29]

Ich möchte mich diesem Urteil anschließen. Nicht nur die zeitliche Nähe zwischen dieser Rezension eines Göttingers, mit Michaelis befreundeten Professors, Herders Göttinger Aufenthalt bei Heyne und der für Herder durch zeitgenössische Zeugnisse belegten Besprechung einer Schrift von Michaelis, sondern insbesondere die pädagogischen Gedanken des Rezensenten und die Position, die er innerhalb der Schulreformbewegung der Zeit einnimmt, sprechen für Herders Autorschaft. Aus inhaltlichen Gründen ist auch der in der Forschung vorgebrachte Haupteinwand gegen die Zuordnung der Rezension zu Herder zurückzuweisen. Noch Bräuning-Oktavio schreibt, dass ihn die Tatsache, dass hier die Kritik an Schlözer im Vergleich zu Herders Rezension von Schlözers *Universal-Historie* am 28. Juli 1772 nicht scharf genug sei, immer wieder fragen lässt, „ob Herder der Verfasser ist".[30] Bräuning-Oktavio selbst sucht diese Bedenken durch die Hinweise auszuräumen, dass diese Zurückhaltung entweder auf die mäßigenden und entschärfenden Eingriffe des ‚Chefre-

[25] MODICK, OTTO, Rezension zu Morris, Max, Goethes und Herders Anteil an dem Jahrgang 1772 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen, Stuttgart/Berlin 1909, in: Euphorion 18 (1911), 787–806, insb. 796.

[26] MORRIS, MAX, Goethes und Herders Anteil an dem Jahrgang 1772 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen, Stuttgart/Berlin ^{2}1912, ^{3}1915 (^{1}1909).

[27] BRÄUNING-OKTAVIO, HERMANN, Herausgeber und Mitarbeiter der Frankfurter Gelehrten Anzeigen 1772, Tübingen 1966, insb. 140–150.

[28] SCHERER, WILHELM, in: SEUFFERT, Literaturdenkmale, 2. Hälfte (s. Anm. 24).

[29] BRÄUNING-OKTAVIO, Frankfurter Gelehrten Anzeigen (s. Anm. 27), 626.

[30] Ebd.

dakteurs' Merck zurückzuführen sei, dem dieses Recht ausdrücklich zugestanden worden sei, oder auf Herders Selbstbeschränkung in seinem ersten Beitrag zum neuen Rezensionsorgan.[31] Diese Argumente überzeugen wenig. Schon Herders Ton gegenüber Michaelis in seiner Rezension vom 28. April, die ebenfalls mit der ersten Sendung an Merck geschickt worden war, ist ungleich schärfer. Warum sollte Merck nur Herders Ton gegenüber Schlözer am 10. April deutlich gemildert haben, nicht aber Herders Angriffe auf Michaelis und seinen Schüler am 28. April und 28. Juli? Eine Erklärung hierfür ergibt sich meiner Meinung nach erst bei einem vergleichenden inhaltlichen Blick auf beide Rezensionen Herders zu Schlözer. Gegen dessen Bemühungen um Chalotais' Reformmodell konnte und wollte Herder nichts einwenden. Die Übersetzung sei ohne Fehl und Tadel, und mit der Chalotaisschen pädagogischen Position sympathisierte Herder selbst. Auch hätte eine zu scharfe Kritik an Schlözers Angriffen auf Basedow als ein einseitiges Parteinehmen für die philanthropistische Schulreform ausgelegt werden können, was nicht im Interesse Herders liegen konnte, geht man von seinen eigenen, insbesondere im Reisetagebuch entwickelten Schulreformvorstellungen aus. In Fragen der Schulreform stand Herder in diesen Jahren zwischen Schlözer und Basedow, in Fragen der Geschichtsphilosophie jedoch, zu denen sich Herder in der Rezension von Schlözers *Universal-Historie* (28. Juli 1772) äußerte, stand Herder in dieser Zeit der Vorarbeiten an den Schriften *Auch eine Philosophie der Geschichte* und *Die Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* in Gegnerschaft zu Schlözers Position. Dessen systematisierende Universalgeschichte, ohne Interesse an den Ursprüngen des Menschengeschlechts, ohne tieferes Verständnis für die Bedeutung des Volks, musste Herders entschiedene Ablehnung hervorrufen.

Die Frankfurter Gelehrten Anzeigen erschienen mit dem Jahrgang 1772 in neuer Form und unter geändertem Titel. Die offenen, mitunter scharfen Urteile machten das neue Rezensionsorgan in Deutschland schnell bekannt; ja, es erregte durch seinen gleichsam von oben herabfahrenden ‚Genieton', der es deutlich von der bis dahin üblichen Rezensionspraxis abhob, großes Aufsehen. Insbesondere in der theologischen Welt rief diese Frankfurter „Recensentenbande",[32] wie Schlözer sie nannte, einen Sturm der Entrüstung hervor, der schließlich dazu führte, dass schon im September 1772 ein Rezensionsverbot für den Bereich der Theologie ausgesprochen wurde. Auch der Ton in Herders Kritiken über Werke der angesehensten Theologen und Historiker der Zeit brachte ihm im literarischen Deutschland viele Feinde ein. Den Direktor des Unternehmens, Johann Heinrich Merck, hatte Herder während seines Darmstädter Aufenthaltes im Jahr 1770 kennengelernt, und Herder stand seitdem mit ihm in Briefkontakt. Daneben vermittelte Merck den Briefwechsel zwischen Herder

[31] Ebd.

[32] SCHLÖZER, AUGUST LUDWIG, Vorstellung seiner Universal-Historie, 2. Teil, Göttingen/Gotha 1773, insb. 398.

und dessen Braut Karoline Flachsland. Vielleicht, weil Herder ihm deshalb zu Dank verpflichtet war, wie es in seinem Brief an Karoline vom 12. Dezember 1772[33] zum Ausdruck kommt, vielleicht aber auch, weil sein neuer Freund aus gemeinsamen Straßburger Tagen, Goethe, mitmachte, erklärte sich Herder bereit, anonym Beiträge zu liefern.

Herder, dessen Mitarbeit nicht lange unerkannt blieb – schon recht früh wies Schlözer selbst die Rezension vom 10. April 1772 Herder zu –, sandte Merck Ende März oder Anfang April 1772 eine erste Sammlung von Rezensionen, die in Darmstadt Anlass zu großer Freude war. Merck, so berichtete Karoline Flachsland Herder am 13. April, „hat sich recht, sehr, sehr über die Recensionen, die Sie ihm geschickt, gefreut. Goethe hat sie auch gelesen".[34] Die Rezension von Schlözers Übersetzung des Chalotaisschen Werkes war, wie nun anzunehmen ist, die erste Arbeit Herders, die Merck aus der ersten Sendung in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen einrückte. Sie passte wohl wegen ihrer Stellungnahme zu den Reformbestrebungen in Europa am besten aus dieser ersten Sendung zur neuen, die Gemeinnützigkeit betonenden Programmatik der Zeitschrift.

Herder, der seit April 1771 als Konsistorialrat und Oberprediger in den Diensten des Grafen Wilhelm zu Schaumburg-Lippe war, dürfte die zur Ostermesse 1771 erschienene Schrift des Göttinger Historikers Schlözer wahrscheinlich erst während seines Aufenthaltes bei Heyne in Göttingen im Februar 1772 kennengelernt haben. Zwar hätte Herder, der die Gewohnheit hatte, sich aus Messkatalogen und anderen Listen von Neuerscheinungen Titel zu notieren, auch auf anderen Wegen Kenntnis von Schlözers Übersetzung erlangen können, aber auf Herders Liste der Neuerscheinungen der Jahre 1771 und 1772, die zum ersten Mal von Morris abgedruckt wurde, fehlte nach der Lesung Morris',[35] der jedoch nicht alle Angaben entziffern konnte, Schlözers Werk. Auf jeden Fall dürften die Arbeiten der mit Heyne verfeindeten Professorenkollegen Michaelis und Schlözer auch das Thema der Gespräche zwischen Herder und Heyne in Göttingen gewesen sein, und es wäre sicher kein Zufall, dass sich Herders ersten beiden Rezensionen in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen, die er zwischen seiner Rückkehr aus Göttingen am 20. Februar und Ende März 1772 geschrieben haben dürfte, mit Arbeiten dieser beiden Professoren befassten.

Herder sucht in der Rezension in dem Streit zwischen den verschiedenen Flügeln der Schulreformbewegung zu vermitteln, indem er die seiner Meinung nach zu lobenden Leistungen der Einzelnen herausstellt, die anmaßenden Ansprüche aber zurückweist: Er anerkennt Schlözers Bemühungen um eine

[33] DA, Bd. 2, Nr. 138, 278, Z. 73–76.

[34] Aus Herders Nachlass, Ungedruckte Briefe, hg. v. Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder, 3 Bde., Frankfurt am Main 1856, 1857, Bd. 3, 229.

[35] MORRIS, MAX, Zu den Frankfurter gelehrten Anzeigen, in: Euphorion 17 (1910), 655–657, insb. 656.

Verbreitung von Chalotais' Reformmodell in Deutschland, fordert jedoch wie schon im *Journal* in Bezug auf Rousseau und Locke eine Nationalisierung von Chalotais' Ansatz, also eine Änderung nach den klimatisch bedingten, historisch gewordenen nationalen Besonderheiten. Er weist Schlözers Angriffe auf Basedows Person zurück, indem er die gemeinnützigen, menschenfreundlichen Ziele herausstellt, für die sich der allerdings als ‚schwach' und ‚hypochondrisch' bezeichnete Basedow einsetzt. Er kritisiert mit Schlözer die mangelhafte Systematik und theoretische Fundierung des Reformplanes Basedows, hebt aber im Gegensatz zu Schlözer Basedows großes historisches Verdienst um die Schulreformbewegung und als Schriftsteller von grundlegenden pädagogischen Werken hervor. Er spricht Schlözers eigene Möglichkeiten an, zur Verbesserung des Unterrichts beizutragen, tadelt aber dessen Forderung nach Kompendien, die weder der Forschung noch der Bildung dienen könnten: „Hr. S." möge

„nur lesen, was *Bako* von dem Schädlichen der Kompendien sagt, wie sie heucheln! wie sie die Wissenschaft, als ein scheinbares Ganze, überkleistern! wie sie der wahren Bildung und insonderheit dem Fortgange der Kultur, wenn die Lücken einmal überstrichen sind, auf immer schaden!"[36]

Zudem habe Schlözer „nichts als eine Akademische *Pädagogik* im Kopf"[37]. Kurz: „*Iliacos intra muros peccatur et extra!*"[38]

Herder sucht nun in Betracht auf die Verhältnisse in Deutschland die drei Reformansätze miteinander zu versöhnen, indem er jeder Position den ihr zukommenden Platz im Rahmen einer anzustrebenden Gesamtreform des Bildungswesens sowie der pädagogischen Ansichten zuweist, an der eben viele Kräfte mitzuarbeiten haben. Chalotais' Plan für eine von der Kirche unabhängige Bürgerbildung sei auf die deutschen Gegebenheiten zu übertragen: „Jedweder echte Deutsche wird fühlen: daß auf solchem Wege bessere Menschen gebildet werden könnten, als durch unsre Kathedral- und Küchenerziehungen"[39].[40] Und zu Schlözer und Basedow schreibt Herder: Warum

„reiben sich denn eben die Herren, da jeder seinen Weg gehen könnte? Herr S. hat eine gewisse Ordnung, Präzision und Nettigkeit in den Ideen: er hat historische und Lehrkenntnisse. Gut! Er sollte uns also kleine Muster von Lehrbüchern insonderheit historische

[36] FHA, Bd. 9/2, 233, Z. 13–18.
[37] Ebd., Z. 12f.
[38] Ebd., Z. 19.
[39] FHA, Bd. 9/2, 232, Z. 3–6.
[40] Die Küchenmetapher wird nach GRIMM (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, 16 Bde., Leipzig 1854–1971, Bd. 5, Sp. 2500–2502) im 18. Jahrhundert in Zusammensetzungen häufig benutzt, um etwas Schlechtes, Niedriges oder Grobes zum Ausdruck zu bringen (wie z.B. Küchendeutsch, Küchenarznei, Küchendragoner). MORRIS (Frankfurter Gelehrten Anzeigen [s. Anm. 26] ^{3}1915, 90) bemerkt zu Wortverbindungen mit Küchen bei Herder: „in verächtlicher Anwendung auf geistige Verhältnisse". Nach Morris zählt das Wort zu den Lieblingswendungen Herders.

Lehrbücher geben, deren wir noch so sehr benötigt sind. Herr B. hat das Alles nicht. Er hat aber eine gewisse Wärme, und eine gewisse Spekulationsgabe; jene um Gärung, diese um Anschaulichkeit gewisser Vorurteile und Fordernisse zu machen. Hat er die gemacht, ist sein Amt vorbei, und es kommt ein Dritter, der *Elementarbuch* und *Geschichte von Corsika* in einen Tiegel wirft".[41]

Die Art der Vermittlung weist auf Herders Denkart hin und bestätigt nochmals dessen Autorschaft der Rezension. Die Herderforschung hat diese differenzierte Einschätzung Basedows bisher nicht zur Kenntnis genommen, vielleicht auf Grund der komplizierten Geschichte der Zuordnung des Textes, vielleicht aber auch aufgrund der Tatsache, dass sich Herders einziges ausführlicheres öffentliches Urteil über Basedow in einer Rezension von Schlözers Übersetzung zu Chalotais' Erziehungswerk verbirgt. Von Haym (Herder 1880) bis zur bislang letzten Arbeit zu diesem Thema von Wiltraut Finzel-Niederstadt[42] wurde übersehen, dass der Herder des Jahres 1772 das historische Verdienst des Basedowschen Reformprogramms würdigte und insbesondere dessen Bemühungen für den Elementarunterricht für bedeutend hielt. Auch wurde übersehen, dass Herder zu diesem Zeitpunkt noch eine Möglichkeit sah, seine eigenen Vorstellungen mit den philanthropistischen Reformbestrebungen zu verbinden und gemeinsam Front gegen den traditionellen einseitig lateinisch und religiös orientierten, pedantischen Schulbetrieb zu machen. Mit dem in der Rezension angesprochenen Dritten, der Basedows ‚Elementarbuch' und Schlözers *Kleine Weltgeschichte* ‚in einen Tiegel wirft', hat er vermutlich sich selbst gemeint, denn diese Bemerkung weist ja hin auf seinen seit der Frankreichreise selbst verfolgten neuen Ansatz, nämlich Bildung und Universalgeschichte zusammenzudenken. Freilich, im April 1772 glaubte er noch, an Basedow und an Schlözer anknüpfen zu können. Schon im Sommer 1772 erkannte Herder dann, dass die Unterschiede zwischen den eigenen Vorstellungen zur Geschichte des Menschengeschlechtes und Schlözers Geschichtsanschauung doch zu groß seien, als dass er sinnvollerweise daran hätte anknüpfen können.[43] Herders kritische Rezension von Schlözers *Universal-Historie* stand am Anfang eines langen Streites zwischen beiden. Im Jahr 1773 antwortete Schlözer mit einer ausführlichen Antikritik auf Herders Besprechung. Der zweite Teil von dessen *Vorstellungen seiner Universal-Historie* trug den Untertitel: „Hrn. Johann Gottfried Herders, Gräfl. Schaumburg-Lippischen Consistorial-Raths zu Bückeburg Beurteilung der Schlözerischen Universalhistorie in den Frankfurter Gel. Anzeig. St. 60, 1772. mit August Ludwig Schlözers Anmerkungen über

[41] FHA, Bd. 9/2, 234, Z. 2–13. SCHLÖZER, AUGUST LUDWIG, Kleine Weltgeschichte, Nr. 1: Corsica, Göttingen/Gotha 1769.

[42] S. Anm. 16.

[43] Freilich empfiehlt HERDER in seinem Entwurf der Anwendung dreier Akademischer Jahre für einen jungen Theologen – ein Entwurf, der vermutlich in den Jahren 1781/82 entstanden ist –, Schlözers Universal-Historie zu lesen: „*Schlötzers* Darstellung der Universalhistorie ist vielleicht mit dem allgemeinsten Blick geschrieben." (FHA, Bd. 9/2, 423, Z. 32f.).

die Kunst, Universalhistorie zu beurteilen". Darin heißt es unter anderem: „Wer ist denn Herr Herder, oder wer glaubt er, dass er wäre, um mit mir in diesem Tone vor dem Publico sprechen zu dürfen? Schaut der Mann nicht tief auf mich herab!"[44]

3. Gesners *Isagoges*

Bereits in jungen Jahren beschäftigte sich Herder mit den Schriften des großen und ‚unsterblichen' Gesner.[45] In den Fragmenten bezeichnete er ihn als „Schutzengel der griechischen Philologie"[46], als großen Kenner und Liebhaber der Römer[47], als „Schulmann, der wahre Unterweisung kannte"[48], sowie als entschiedenen Kritiker des ‚lateinischen Geistes in unseren Schulen'[49]. 1775 erschien dann Gesners Bildungsbuch, zuerst veröffentlicht im Jahre 1757, postum mit einem noch von ihm selbst verfassten Kommentar. Sicherlich war Herder auch durch Heyne, mit dem er ja in dieser Zeit in engem freundschaftlichem Kontakt stand, erneut auf die Pädagogik des philologischen Humanismus aufmerksam gemacht worden. Heyne hatte bei Ernesti in Leipzig studiert und war 1763 der Nachfolger Gesners an der Universität Göttingen geworden. Mit beiden stimmte Heyne in philologischen und pädagogischen Grundfragen überein. Auch Herder weiß sich in seiner Rezension der Gesnerschen Schrift von 1775 dieser Traditionslinie verpflichtet. So lobt Herder die Orientierung Gesners an der Idee der „*Humanität*" bzw. „*Menschlichkeit*"[50], wie er hier ausdrücklich sagt, also der Idee, unter die er auch sein eigenes Denken und Handeln seit seinen Rigaer Tagen gestellt hat.

Interessanterweise findet sich Herders entschiedene Abkehr von der Basedowschen Pädagogik in demselben Brief an Hamann, in dem er diesen auf seine Rezension von Gesners *Isagoges*, also auf sein ‚distanziertes Bekenntnis' zur Tradition des philologischen Humanismus hinweist. Im Jahr 1772 glaubte Herder noch, zumindest ansatzweise, seine eigenen humanistischen Vorstellungen mit denen des Philanthropismus Basedows verbinden zu können. Nun jedoch, im Brief an Hamann vom 24. August 1776, heißt es, Basedow „möcht' ich keine Kälber zu erziehen geben, geschweig Menschen".[51]

---

[44] SCHLÖZER, Universal-Historie, 2. Teil (s. Anm. 32), 396 (§ 43). Auch nach Schlözer ist Herder der Verfasser der anonymen Rezension vom 10. April 1772 in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen.

[45] FHA, Bd. 1, 304, Z. 8.

[46] Ebd., Z. 7f.

[47] FHA, Bd. 1, 387, Z. 32f.

[48] Ebd., Z. 36.

[49] Ebd., Z. 33f.

[50] FHA, Bd. 9/2, 256, Z. 11f.

[51] DA, Bd. 3, Nr. 259, 294, Z. 107f.

Diese scharfe Kritik bezog sich auf die Unterrichtsform am Dessauer Philanthropin[52],[53] das im Jahr 1774 von Basedow gegründet worden war. Die Schule versuchte sowohl eine Elementarbildung als auch eine höhere Bildung zu vermitteln und war zudem gedacht als Vorbereitungsanstalt für künftige Lehrer. Glückliche und brauchbare Menschen suchte Basedow zu bilden und forderte, nur solche Gegenstände im Unterricht zu behandeln, die unmittelbar der Beförderung dieser Ziele dienten. Dieses Konzept führte im Vergleich zu den Lehrplänen der gelehrten Schulen zu einer drastischen Kürzung der traditionellen Humaniora, die nach Basedow kaum das Glück und die Brauchbarkeit der Menschen beförderten. Zudem wurde aber auch darauf verzichtet, die neuzeitlichen Wissenschaften gründlich zu vermitteln, weil eine solche Unterrichtsform – so Basedow – das Glück der Kindheit zerstöre und die Kinder von ihrer naturgemäßen Form der Weltbegegnung entferne. Überhaupt wurde auf alle Stoffe weitestgehend verzichtet, deren Aneignung mit größeren Mühen und Anstrengungen verbunden war. Hauptsächlich orientierte sich Basedow an dem Grundsatz des spielerischen Lernens und an der Forderung nach Lebensnähe.

Herder konnte von seiner in diesen Jahren vertieften Einsicht in den Geschichtszusammenhang der Menschheit und in die Notwendigkeit, den geschichtlichen Erfahrungsschatz durch Bildung von Generation zu Generation weiterzutragen, Basedows fortentwickelte pädagogische Idee des Jahres 1774 nicht gutheißen. Basedows methodische Prinzipien hatten, so Herder, ihre Berechtigung im Elementarunterricht, sie jedoch auf alle Schulstufen und auch auf die Lehrerbildung auszuweiten, musste eine vehemente Kritik Herders nach sich ziehen, stand eine solche Anschauung doch in einem diametralen Gegensatz zur Grundidee der geschichtlichen Bildung der Menschheit. Auch in späteren Jahren ging Herder, vor allem in seinen Weimarer Schulreden, auf die ‚neuerfundenen Erziehungs-Institute, pädagogische Anstalten und Philanthropine' seiner Zeit[54] kritisch ein, einer Zeit, die nach ihm die Möglichkeit der Rückkehr zur Ursprünglichkeit des Anfangs unwiederbringlich verloren hatte, und beklagte den in diesen Einrichtungen herrschenden unhistorischen Geist.

Die philanthropistischen Anstalten können den Geschichtsauftrag der Schule nicht erfüllen, lautet Herders zentraler Vorwurf. Weder können sie in einem ausreichenden Maße eine Partizipation an den Erfahrungen der älteren Generation ermöglichen noch können sie die Voraussetzungen dafür schaffen, dass die geschichtlich gewachsenen Möglichkeiten des eigenen Zeitalters erkannt und verwirklicht werden.

---

[52] A.a.O., 293.
[53] Zum Dessauer Philanthropin, s. Anm. 16.
[54] FHA, Bd. 9/2, 459, Z. 3–15.

Das Verhältnis von Geschichte und Bildung wird im Philanthropismus anders bestimmt als im philologischen Neuhumanismus. Herder lobt in seiner Rezension Gesners „aus und nach den Alten“[55] gebildeten sicheren Geschmack und dessen geschichtliche Betrachtungsweise der Wissenschaften. Gesner kritisiert, so Herder, zwar auch wie Basedow den althumanistischen Lehrbetrieb in den gelehrten Schulen, aber im Gegensatz zu diesem fordert er eine Reform der gelehrten Bildung und nicht deren Verabschiedung. Vor allem Gesners Vorschläge zur Reform des lateinischen Unterrichts finden Herders Anerkennung: „Der Jugend unsres Vierteiljahrhunderts, die die lateinische Sprache so sehr hintansetzt, kann diese Schrift ein liebes Collegium werden.“[56] Gesner kritisiert insbesondere die unlebendigen Grammatikübungen im altsprachlichen Unterricht und verlangt, die Texte antiker Autoren im Unterricht zu interpretieren. Dieser Gedanke war ja von Herder selbst schon in den Rigaer Jahren aufgegriffen und weiterentwickelt worden. Und in diesem Ansatz, der dem Studium der Antike eine neue bildende Bedeutung gab, fühlte sich Herder mit Heyne verbunden, der die Konsequenz aus der Forderung nach Interpretation der Texte zog und die Philologie zur Altertumswissenschaft ausbaute.

Überdies würdigt Herder in der Rezension Gesners Plan, neben der Philologie auch andere Disziplinen in sein Bildungsprogramm aufzunehmen. Allerdings scheinen nach Herder gerade in diesen Passagen die Schwächen des Buches zu liegen, und er nimmt es sich heraus, sie ausführlich darzustellen: Wir „können diese desto freier sagen, da der unsterbliche Gesner unsres Lobes nicht bedarf“[57]. Gesners Anmerkungen zur wissenschaftlichen, ästhetischen und mythologischen Bildung erscheinen Herder ‚dürftig und arm‘. Gesners Ausführungen zu Geschichte, Geographie, Philosophie und Psychologie hält er zwar für gelungener, zum Teil seien sie sogar vortrefflich, aber letztlich würden auch hier wie in anderen Stücken des Buches die Erkenntnisfortschritte der Moderne zu wenig berücksichtigt. Weiter wirft Herder Gesner vor, den Wert und die Bedeutung der modernen Fremdsprachen für die Humanitätsbildung nicht recht erkannt zu haben. Auch das Verhältnis von muttersprachlicher und fremdsprachlicher Bildung werde zudem nur unzureichend bestimmt.[58]

In all diesen Punkten, die für Herders eigene Bildungsanschauung von so zentraler Bedeutung sind, kann also Gesner kein Vorbild sein. Heyne entwickelte Gesners Gedanken, insbesondere zur geschichtlichen und ästhetischen Bildung, weiter und stand damit Herder etwas näher. Zu Gesners Ausführungen über Mythologie und Malerei schreibt Herder: „Welch anderer Mann ist

[55] FHA, Bd. 9/2, 258, Z. 34.
[56] A.a.O., 257, Z. 24–26.
[57] Ebd., Z. 28f.
[58] FHA, Bd. 9/2, 257–263.

hier *Heine*!“[59] Aber letztlich waren die Unterschiede[60] auch zwischen Heyne und Herder noch zu groß, als dass Herder voll und ganz der Traditionslinie des philologischen Humanismus zugerechnet werden dürfte. Wesentliche Anstöße zur Neubestimmung der altsprachlichen Bildung und des Lernens erhielt Herder, vor allem in den Bückeburger und Weimarer Jahren, von Gesner und Heyne; in den anderen Dimensionen des Herderschen Bildungsdenkens sind jedoch andere Einflüsse von größerer Bedeutung. Die im achtzehnten Jahrhundert neu entwickelten Disziplinen Anthropologie, Ästhetik und Geschichtsphilosophie und die großen Reformbewegungen der Zeit in Theologie und Pädagogik hatten für die philologischen Neuhumanisten, aufs Ganze gesehen, keine zentrale Bedeutung.

Festzuhalten bleibt: Die verstärkte Hinwendung zum Entwicklungsgedanken in den Bückeburger Jahren führt bei Herder zu einer Abwendung von allen Positionen, die seiner Meinung nach die Kette der Tradition und den großen Zusammenhang des Empfangens und Gebens der Zeiten verlassen oder der geschichtlichen Bildung der Menschheit zu wenig Beachtung geschenkt haben. Der „Geist unsrer Zeit“, heißt es in der Schulrede von 1783, „geht mehr darauf zu zerstören als zu bauen, mehr darauf zu zerstücken, als zu verbinden“[61].[62]

4. Zusammenfassung

Herders Bückeburger Zeit ist in pädagogischer Hinsicht von zentraler Bedeutung. In der Auseinandersetzung mit führenden pädagogischen Reformprogrammen des Aufklärungszeitalters entwickelt Herder in Bückeburg einen neuen Ansatz der Pädagogik, in dem Geschichte und Humanität eine Schlüsselrolle zukommt. Die gesamte Universalgeschichte besitzt nach Herder Offenbarungsqualität und erschließt dem Menschen auf vielfältige Weise die Humanität. Jeder Einzelne soll Mitschöpfer in der Offenbarung Gottes in der Universalgeschichte und damit aktiv beteiligt sein an der geschichtlichen Aufklärung und Beförderung von Humanität. Unverzichtbar ist in diesem Programm die Schule. Die Schule hat die Bestimmung, in das Studium der Universalgeschichte einzuführen und den Einzelnen auf seinen individuell-geschichtlichen Bildungsauftrag vorzubereiten, wobei eine endgültige Auflösung des Rätsels der Geschichte in Schule und Leben dem endlichen Menschen versagt bleibt.

In der Weimarer Periode hat Herder in seinen großen Schriften diese Gedanken weiterentwickelt und in den über vierzig Schulreden die schulpädago-

---

[59] A.a.O., 261, Z. 19.

[60] Zum Verhältnis von Heyne und den Neuhumanisten in engerem Sinne s. CLEMENS MENZE, Wilhelm von Humboldt und Christian Gottlob Heyne, Ratingen 1966, insb. 38f.

[61] FHA, Bd. 9/2, 464, Z. 31–33.

[62] S. hierzu umfassend HERDERS Ideen, FHA, Bd. 6, 336–345.

gische Dimension dieses Programms themenspezifisch ausgearbeitet. Mächtig hat Herder mit diesem Neuansatz auf die Pädagogen seiner Zeit gewirkt. Vor allem die preußischen Bildungsreformer, und hier im Besonderen Friedrich Schleiermacher, haben von Herders neuem, die Erkenntnisfortschritte der Moderne kritisch würdigenden Ansatz entscheidende Anregungen erhalten. Von einer schroffen Ablehnung der Aufklärungspädagogik in der preußischen Bildungsreform kann keine Rede sein.

Johann Gottfried Herders ‚Bückeburger Katechese'

Einleitung und Edition

Martin Keßler

Wie gestaltet sich die religiöse Entwicklung des Menschen; und wie kann sie privat, schulisch oder kirchlich begleitet sowie im besten Fall gefördert werden? Diese Fragen öffnen sich ein großes Themenfeld, das Herder Zeit seines Lebens beschäftigt hat.[1] Während der Bückeburger Jahre war er erstmals in einer kirchenamtlichen Führungsposition, die es ihm abverlangte, sich zu den katechetischen Lehrwerken zu äußern, die es im Territorium zu nutzen galt. In der Grafschaft Schaumburg-Lippe ergänzten einander, wie auch in anderen Gebieten, zwei literarische Gattungen: Katechismen und Heilsordnungen.

Im Vordergrund der katechetischen Praxis und der betreffenden Forschung stehen die Katechismen.[2] Sie gelten der elementaren Erziehung und wurden noch zu Herders Zeiten als die ersten Bücher eingesetzt, anhand derer Buchstaben und Zahlen vermittelt wurden. Vorrangig zeigen sie die christlichen Grundtexte an, die zu memorieren und angemessen zu verstehen sind: das apostolische Glaubensbekenntnis, das Vater Unser, die zehn Gebote und eine größere oder kleinere Auswahl biblischer Stellen.

Heilsordnungen verfolgen einen anspruchsvolleren Ansatz.[3] Sie bemühen sich um eine systematische Erfassung und altersgemäße Elementarisierung des theologischen Wissensbestandes. Sie reichen inhaltlich von der Schöpfung, möglicherweise auch von einer vorangestellten Gotteslehre, bis zu den letzten Dingen. Heilsordnungen gehören zur Tradition einer theologischen Lokalmethode, die materiale Sammlungen nach thematischen Gesichtspunkten vor-

---

[1] Ausführlich s. dazu KEßLER, MARTIN, Johann Gottfried Heder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar (Arbeiten zur Kirchengeschichte 103), Berlin/New York 2007, 507–608. Kürzer und stärkeren Bezügen auf die Entstehungssituation von „Luthers Katechismus, mit einer katechetischen Erklärung zum Gebrauch der Schulen" (1798) und dessen frühe Aufnahme s. KEßLER, MARTIN, Herder und Luther Katechismus, in: Michael Maurer/Christopher Spehr (Hg.), Herder – Luther. Das Erbe der Reformation in der Weimarer Klassik, Tübingen 2019, 121–132.

[2] So auch in FRAAS, HANS-JÜRGEN, Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule (Arbeiten zur Pastoraltheologie 7), Göttingen 1971.

[3] Am detailliertesten s. bisher dazu KEßLER, MARTIN, Herders *Catechismus*-Manuskript (GSA 44/165). Einleitung und Edition, in: Claudia Taszus (Hg.), Vernunft – Freiheit – Humanität. Über Johann Gottfried Herder und einige seiner Zeitgenossen. Festgabe für Günter Arnold zum 65. Geburtstag, Eutin 2008, 134–187, hier: 141–148.

nimmt. Sie gründet in heuristischen und mnemonischen Techniken der klassischen Rhetorik, wurde 1521 von Melanchthon betont biblisch aktualisiert, im Laufe der Jahrzehnte dogmatisch ausgeweitet[4] und von Kompendien für die Schulpraxis wie demjenigen Leonhard Hutters zu Beginn des 17. Jahrhunderts[5] wirkungsmächtig aufgenommen.

Im Umfeld des Hallischen Pietismus wurden Heilsordnungen[6] so konzeptionell gestärkt und didaktisch gestaltet, dass sie ein Memorieren thematisch ausgewählter Bibelverse besonders beförderten. Nicht nur sie traten damit in Konkurrenz zu etablierten Katechismen. Auch wurde die Zeitgemäßheit der eingeführten Werke von verschiedenen Seiten hinterfragt. In Bückeburg führte dies zu einer erstaunlich reichhaltigen und produktiven Diskussion um Katechismus-Neufassungen[7], an der sich auch Herder beteiligte.

1. Einleitung

1.1 Das Bückeburger „Catechismus"-Manuskript

Die ältere Forschung meinte, in einem mit „Catechismus" überschriebenen Manuskript aus dem Herderschen Nachlass die „Absicht" erkennen zu können, „einen Katechismus zu schreiben."[8] Der Bearbeiter des einschlägigen Bandes hält dazu in der Suphanschen Werkausgabe, die auf einen Abdruck der betreffenden Handschrift verzichtet, fest: „Es ist ein zierlich geschriebener Entwurf eines Katechismus, der nach *Suphans* Ansicht, der Schrift nach, schon in die Bückeburger Zeit gehören könnte."[9] Eine genaue Analyse des Textes ergibt, dass es sich weniger um ein Werk Herders, als vielmehr die Adaption einer in Bückeburg eingeführten Heilsordnung handelt.[10] Deren Autor, der Branden-

---

[4] Zur Loci-Methode im Humanismus und reformierten Protestantismus s. LEU, URS, Die Loci-Methode als enzyklopädisches Ordnungssystem, in: Paul Michel (Hg. u.a.), Allgemeinwissen und Gesellschaft, Akten des internationalen Kongresses über Wissenstransfer und enzyklopädische Ordnungssysteme, vom 18. bis 21. September in Prangins, 337–352 (online-Publikationen unter http://www.enzyklopaedie.ch/kongress/aufsaetze/leu.pdf [Zugriffsdatum: 14. Februar 2024]). Zu Aktualisierungen in lutherischen Kontexten s. DANIEL GEHRT, Private Studies in the Theological Education of Lutheran Pastors and Scholars, in: Sascha Salatowsky/Joar Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Stuttgart 2022, 89–131.

[5] HUTTER, LEONHARD, Compendium Locorum theologicorum ex scripturis sacris et libro concordiae. Lateinisch – deutsch – englisch, hg. v. Johann Anselm Steiger (Doctrina et Pietas II/3), Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.

[6] S. hierzu KEßLER, Catechismus (s. Anm. 3), 143–148.

[7] GRETGES, VERA, Einen neuen Katechismus braucht die Grafschaft?! Ein Blick auf Schaumburg-Lippe im 18. Jahrhundert, in: Luther 95/3 (2024), 165–183.

[8] DAHMS, RUDOLF, Vorbericht, in: SWS, Bd. 30, IX–XXXIV, hier: XXII.

[9] Ebd.

[10] S. dazu im Ganzen KEßLER, Catechismus (s. Anm. 3).

burgische Pfarrer Christoph Starke (1684–1744), hatte seinen Lesenden selbst die Anregung unterbreitet, den Gesamtstoff der Heilsordnung in Korrespondenz zu Luther Katechismus neu zu ordnen. Eben dies hatte Herder mit charakteristischen Zusätzen und Akzentsetzungen unternommen. Am besten bezeichnet man das Autograph wohl als das Bückeburger „Catechismus"-Manuskript, womit man die eigenhändige Überschrift aufnimmt, ohne den Text im Ganzen auf den Begriff eines Katechismus oder gar eines Herderschen Katechismus der Bückeburger Zeit zu reduzieren.

1.2 Herder und Luthers Katechismus

Herder selbst war bis in seinen Sprachgebrauch von Luthers Katechismus geprägt. Spätestens als Konfirmand in Mohrungen hatte er den kleinen Katechismus auswendig gelernt.[11] Dies erschließt sich nicht nur aus der preußischen Konfirmationsordnung von 1718 und deren Erweiterung von 1734.[12] Es zeigt sich auch, wenn man eine berühmte Passage des *Journal*[s] *meiner Reise im Jahr 1769* mit Formulierungen des kleinen Katechismus vergleicht.[13] So verdankt sich die auf dem Schiff geschriebene Forderung: „Der Katechismus Luthers muß recht innig auswendig gelernt werden und ewig bleiben" der wörtlichen Übernahme eines historischen Wortlauts aus Luthers Katechismus.[14] Luther stellt es den katechetisch Lehrenden frei, die Textgestalt der auswendig zu lernenden Elemente zu wählen; zugleich verpflichtet er sie darauf, bei der einmal getroffenen Entscheidung konsequent zu bleiben, um der jeweiligen Gemeinde einen verbindenden Wortlaut zu bieten. So ergebe sich eine „ewige forme und weise", für die gilt: „Darumb erwele dir welche forme du wilt, und bleyb dabey ewiglich".[15] Herders Votum verknüpft Luthers Ratschlag mit einer Entscheidung für dessen Katechismus und überträgt die in Preußen übliche Praxis auf außerpreußische Gebiete.

Dass Herder während seiner Weimarer Zeit *Luthers Katechismus, mit einer katechetischen Erklärung zum Gebrauch der Schulen* (1798) veröffentlichen ließ, ist bekannt.[16] Bezeichnend ist, dass er den Wortlaut des Lutherschen Katechismus unverändert aufnahm und dem frühen Anliegen, bei dem kleinen Katechismus zu bleiben, auch in Weimar folgte. Die erklärenden Zusätze sind das Ergebnis einer aufwändigen und redaktionell nur eingeschränkt rekonstru-

---

[11] KEßLER, MARTIN, „Der Katechismus Luthers muß recht innig auswenig gelernt werden und ewig bleiben." Katechetisches Lernen bei Herder, in: Luther 95/1 (2024), 24–42; für die im Haupttext folgenden Ausführungen s. 26–28.

[12] A.a.O., 27f.

[13] A.a.O., 28.

[14] Den Nachweis s. ebd.

[15] Zu dem Wortlaut s. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30/I, Weimar 1910, 271, Z. 7 u. 269, Z. 27f.

[16] Vgl. dazu oben Anm. 1.

ierbaren Abstimmung mit dem pfarramtlichen Kollegium, weshalb das Werk im Ganzen nicht Herder zugeschrieben werden kann. Anders verhält es mit dem *Buchstaben- und Lesebuch* (1787), das erst unlängst in seinem Zusammenhang mit der Katechismusrevision wahrgenommen wurde.[17] Das *Buchstaben- und Lesebuch*, dessen vollständige Dokumentation in der Suphanschen Werkausgabe unterblieb, ist Herders erste Initiative, auf den Katechismus als erstes Elementarbuch zu verzichten und einzelne Inhalte des kleinen Katechismus – namentlich Luthers Morgen- und Abendsegen – zeit- oder altersgemäß zu reformulieren.

1.3 Konzepte zum Katechismusunterricht

Zwei Manuskripte im Berliner Nachlass geben Aufschluss darüber, wie Herder katechetischen Unterricht inhaltlich und konzeptionell gestaltet wissen wollte. Eine dieser Handschriften eröffnet spannende Einblicke in den häuslichen Unterricht der Weimarer Zeit, den Herder für die eigenen Kinder und die durch Privatlehrer verbundener Familien vorsah.[18] Der Text datiert frühestens in das Jahr 1783 und ist spätestens 1786 entstanden.[19] Die zweite Handschrift ist älter.[20] In meiner Dissertation erklärte ich vorsichtig: „wohl Weimar, vor 1783".[21] Damit hinterfragte ich die Einordnung, die Hans Dietrich Irmscher und Emil Adler 1979 vorgenommen hatten, als sie den Text mit „ca 1780"[22] ansetzten. Auch übernahm ich nicht deren Einschätzung „Vorlage z.[um] Religionsunterricht"[23], indem ich einen kirchenamtlichen Rahmen der Katechese anzeigte: „Aufzeichnungen zur Privatkonfirmation".[24] Anhaltspunkte für beide Einordnungen, die als Religionsunterricht und Privatkonfirmation, liefert die Einschätzung Karolines, die auf einem Deckblatt notierte: „Inliegender Religions Unterricht, scheint für eine PrivatConfirmation aufgesetzt zu seyn."[25] Die Formulierung verdeutlicht, dass Karoline in ihren Überlegungen nur vom Manuskript ausging und keine weiteren Informationen beisteuern konnte. Inhaltlich sind die katechetischen Schwerpunkte des Textes eindeutig, der klar mit Konfirmationsvorbereitungen zusammenhängt. Herder verzichtet auf eine Überschrift zu den sieben Blätter umfassenden Aufzeichnungen. Jedes Blatt ist

---

17 Auf diesen Umstand wies erstmals hin KEßLER, Lernen (s. Anm. 11), 40f.

18 KEßLER, Theologe (s. Anm. 1), 529–561. Den Text edierte ZIPPERT, THOMAS, „Anfangsgründe des Unterrichts in der Religion". Johann Gottfried Herders Familienkatechismus, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology 11 (2004), 246–278.

19 Ausführlich dazu KEßLER, Theologe (s. Anm. 1), 529–533.

20 Zu ihr s. a.a.O., 561–569.

21 A.a.O., 561.

22 HN, 186 (XXIII, 5).

23 Ebd.

24 KEßLER, Theologe (s. Anm. 1), 561.

25 HN XXIII, 5, o.P.

beidseitig beschriftet. Für Herdersche Manuskripte ungewöhnlich ist die von eigener Hand gebotene durchgängige Paginierung der vierzehn Seiten. Sie erlaubt es, die Ausführungen nach einer ursprünglichen Seiten- und nicht, wie meist sonst, einer zu ergänzenden Blattzählung anzuführen.[26]

1.4 Überlieferung und Datierung des Handschrift HN XXIII, 5

Von entscheidender Bedeutung für eine genauere Einordnung des Textes ist, dass es neben dem Herderschen Autograph mindestens eine weitere Abschrift gegeben haben dürfte. Dies erschließt sich aus einem Aufsatz, der Mitte Januar 1904 – kurz nach Herders 100. Todestag – erschien. In einer Beilage des „Hamburgischen Correspondenten", der „Zeitung für Literatur, Kunst und Wissenschaft", veröffentlichte der Bibliothekar und Germanist Karl Theodor Gaedertz (1855–1912)[27] einen Beitrag unter dem Titel *Gräfin Maria von Schaumburg-Lippe und Sophie von Schardt, zwei Freundinnen Johann Gottfrieds von Herder*.[28] Darin erklärt der zu dieser Zeit als stellvertretender Direktor der Greifswalder Universitätsbibliothek amtierende Gaedertz:

> Haym, Herders Biograph, sagt von der Gräfin Maria: sie war in Predigt und Kinderlehre Herders fleißigste Zuhörerin. – Dies bestätigt und vervollständigt eine in meinen Händen befindliche Aufzeichnung von Herders Amtsbruder in Bückeburg: ‚*Herders Konfirmation*.' ‚Unter diesem Titel ist mir der Religionsunterricht, den ehedem Herder in Bückeburg den jungen Konfirmanden gegeben hat, *im Manuskripte von unserer Fürstin mitgeteilt* worden.[']'[29]

Im Folgejahr, in dem er auch pensioniert wurde, nahm Gaedertz den Text in die Fortsetzung seiner Sammlung *Was ich am Wege fand. Blätter und Bilder aus Literatur, Kunst und Leben* auf.[30] Die angeführte Passage wiederholt er im Wortlaut unverändert. Nur das Einführungszeichen zu Beginn der vorletzten Zeile ist gestrichen, was dem Umstand geschuldet sein wird, dass im Erstdruck kein Ausführungszeichen folgt. Alternativ hätte man letzteres auch, wie oben

---

[26] Auf diese Paginierung beziehen sich in runden Klammern stehende Seitenzählung im weiteren Text.

[27] Zu ihm s. am detailliertesten SCHMIDT, JÜRGEN W., Das unruhige Leben des Kgl. Preußischen Bibliothekars und Literaturwissenschaftlers Karl Theodor Gaedertz (1855–1912), in: ders., Preußen als Lehre für unsere Gegenwart, Ludwigsfelde 2015, 39–113.

[28] GAEDERTZ, KARL THEODOR, Gräfin Maria von Schaumburg-Lippe und Sophie von Schardt, zwei Freundinnen Johann Gottfrieds von Herder. Ein Nachwort zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages, in: Hamburgischer Correspondent. Beilage: Zeitung für Literatur, Kunst und Wissenschaft 1 (10. Januar 1904), 1f.

[29] A.a.O., 1.

[30] GAEDERTZ, KARL THEODOR, Gräfin Maria von Schaumburg=Lippe und Sophie von Schardt. Zwei Freundinnen Johann Gottfrieds von Herder. Ein Nachhall zur Hundertjahrfeier Herders, in: *ders.*, Was ich am Wege fand. Blätter und Bilder aus Literatur, Kunst und Leben. Neue Folge, Leipzig 1905, 19–56.

geschehen, hinzufügen können. Die beigebrachten Zitate und Paraphrasen geben zu erkennen, dass sich Gaedertz eindeutig auf den Textbestand bezieht, den Herders für Konfirmationsvorbereitungen bestimmte Handschrift bietet.

Kritisch fragen muss man natürlich, ob Gaedertz die Überlieferung und den Kommunikationsweg der von ihm präsentierten Inhalte fingiert hat. Auffällig sind zwei Beobachtungen zu seiner Textbeschreibung. Zum einen spricht Gaedertz von einer „Konfirmation", wie auch das Deckblatt im Berliner Nachlass eine „PrivatConfirmation" vermutet. Sodann stimmen Gaedertz und das Deckblatt in der Zusammenfassung als „Religionsunterricht" überein. Zu erwägen ist, dass Gaedertz Karolines Hand nicht kannte und die Beschriftung des Berliner Manuskriptes auf einen amtlichen Kollegen zurückgeführt haben mochte. Aber erklären sich daraus die Abweichungen und zusätzlichen Informationen? Die Berliner Überlieferung vermutet den individuellen Vorgang einer „Privat-Confirmation"[31], während Gaedertz auf eine umfassende Praxis verweist („den jungen Konfirmanden gegeben"). Karoline geht weder auf Zeit noch Ort ein, während Gaedertz klar Bückeburg benennt. Vor allem aber zeigt Gaedertz eine gänzlich andere Überlieferung an: „*im Manuskripte*" sei der Text bei der „*Fürstin*" gewesen und an einen Bückeburger Kollegen gelangt. Die angegebene Überschrift „*Herders Konfirmation*" korrespondiert dem. Sie ist als die bündige Bezeichnung einer Abschrift denkbar, die auf eine Überschrift von Herders Hand verzichtet und mit einem anderen Vermerk als das Berliner Autograph versehen wurde. Wägt man alleine diese Aspekte ab, spricht mehr für eine Stimmigkeit von Gaedertz' Angaben als gegen sie.

Hinzu kommen weitere Überlegungen zu Gaedertz' Beitrag im Ganzen. Veranlasst wurde er klar von dem Herder-Gedenken zum 18. Dezember 1903, auf das schon die Einleitung Bezug nimmt.[32] Das Hauptanliegen des Aufsatzes besteht darin, drei Handschriften anzuzeigen, die sich in Gaedertz' privatem Besitz befnden: Herders Brief an Gräfin Maria Barbara Eleonore von Schaumburg-Lippe vom Dezember 1774, ein Herdersches Exzerpt, das der Gräfin im zeitlichen Anschluss zugegangen sei und die „Konfirmation". Tatsächlich ist der Verbleib des Herderschen Originals des einzigen dokumentierten Briefs an Gräfin Maria bis heute unbekannt. 1985 druckte Günter Arnold den Wortlaut des Schreibens nach Karolines *Erinnerungen* ab.[33] 1988 gelang es dem Findergenie Arnolds, eine Abschrift von Luises Hand in Krakau zu lokalisieren.[34] Beide Textgestalten weichen in der Interpunktion und Orthographie leicht von der Transkription Gaedertz' ab. In seinem Aufsatzband von 1905 ergänzt Gae-

[31] S. o. Anm. 25

[32] GAEDERTZ, Herder (s. Anm. 28), 1.

[33] Zu Text s. DA, Bd. 3, 140–143, Nr. 122; zur Überlieferung s. knapp: a.a.O., 336, Nr. 122: „*ÜBERLIEFERUNG. H: nicht überliefert*."

[34] Zu dem der Abschrift s. DA, Bd. 9, 210–212, Nr. 122; zur Überlieferung s. a.a.O., 711, Nr. 122: „*ÜBERLIEFERUNG. H. nicht überliefert. […] Textgrundlage: Abschrift Luise v. Herders, DSB, z.Z. Kraków, Biblioteka Jagiellońska*."

dertz seinen Beitrag des Vorjahres um ein Faksimile des Textanfangs und der abschließenden Unterschrift.[35] Die Schriftprobe lässt erkennen, dass dem Bibliothekar kein Original Herders, sondern eine Abschrift vorlag. Aufschlussreich ist jedoch, dass es sich nicht um die von Berlin nach Krakau gelangte Kopie Luises handelt. Was Gaedertz reproduziert, ist Karolines Hand zuzuweisen.[36] Auch entspricht die Textgestalt, sieht man von der Zeichensetzung und anderen formalen Präsentationsgestalten ab, der von Karoline in den *Erinnerungen* gebotenen Fassung.[37] Gaedertz war demnach an eine Abschrift von Karolines Hand gelangt und hielt diese für ein Autograph Herders. Entscheidend ist, dass ein entsprechendes Manuskript Karolines weder in Berlin vorhanden ist[38] noch bislang in Krakau identifiziert wurde.

Gleiches gilt auch für das zweite Dokument, das Gaedertz als in seinem Besitz befindlich anzeigt. Zu diesem erklärt er, dass es ebenfalls von Herders Hand und im Anschluss an die einzig erhaltende Korrespondenz mit Gräfin Maria an diese gelangt sei. Der Text ist der Herder-Forschung bislang unbekannt. Gaedertz verbindet eine kurze Einleitung mit einem ausführlichen Zitat:

> Herder bemühte sich, seine leidende Herrin aufzurichten durch geist= und gemütvollen Zuspruch, ihre Religionsseele zu erbauen; er sandte ihr zu herzerquickender Andacht stimmende Bücher und schrieb für sie ihm charakteristisch erscheinende Lesefrüchte ab, einmal aus Kauler [sic!], einem Mönch, aus dem Luther seine Herzenstheologie gelernt zu haben vorgab und den er sehr und oft empfohlen. Das Blatt mit Herders Handschrift, gleichfalls erhalten und mir gehörig, hat diesen Wortlaut:
>
> ‚Man liest von einem gelehrten Mann, der wohl acht Jahr lang begehrte, daß ihm Gott einen Menschen zeigte, der ihm den Weg der Wahrheit wiese. Und als er einer großen Begier war, da kam eine Stimme von Gott zu ihm und sprach: Gehe vor die Kirche, da wirst du einen Menschen finden, der dir den Weg zur Seligkeit weise.
>
> Und er ging hin und fand einen armen Menschen, dem seine Füße zerrissen und voll Staubs waren und seine Kleider kaum drei Heller wert. Er grüßet: Gott gebe dir einen guten Morgen. Da antwortet er: Ich hatte noch nie keinen bösen Morgen. Er sprach: Daß dir Gott Glück gebe, wie antwortest du mir also. Er sprach: Ich hatte niemalen Unglück. Dieser sprach: Daß du selig seiest, wie redest du so? Er antwortet: ich war noch nie unselig. Dieser sprach noch: Daß dich Gott heilig mache, bedeute mir es besser; denn ich kanns nicht verstehen.
>
> Gerne! Du sagest mir, daß mir Gott einen guten Morgen gebe. Da sprach ich: ich hätte niemalen einen bösen Morgen, Denn so mich hungert, so lobe ich Gott! frieret mich, hagelt es, schneit es, regnets, ist gut oder bös Wetter, so lobe ich Gott. Bin ich elend und verschmähet, so lobe ich Gott. Und darum hatte ich noch nie einen bösen Morgen.

---

[35] GAEDERTZ, Wege (s. Anm. 30), o.P. [zwischen 32 und 33].

[36] Vgl. dafür alleine ebd. die charakteristische Schreibweise von „Predigten" und die markanten Zahlen in der ersten Zeile des Textes Karolines Eröffnungsblatt im Faszikel 510, Stadtbibliothek Schaffhausen, Ministerialbibliothek, Nachlass Johann Georg Müller, Bl. 1[r].

[37] S. dazu DA, Bd. 3, 140, Nr. 122, Z. 4 [die Textfassung der „Erinnerungen"]: „kalt und trocken" und entsprechend GAEDERTZ, Wege (s. Anm. 30), o.P. [zwischen 32 und 33], während Luise bietet, DA, Bd. 9, 210, Nr. 122, Z. 4: „trocken und kalt".

[38] Für ein Briefkonzept von Mai 1776 s. einzig HN, 54 (XIII, 39).

Ihr sprechet auch: daß mir Gott Glück gebe. Da sagte ich: ich hatte niemalen Unglück. Denn ich weiß mit Gott zu leben, und weiß was er tut, das ist das beste, und was mir Gott gibt und über mich verhänget, es sei Lieb' oder Leid, sauer oder süß: das nehme ich fröhlich von Gott für das Allerbeste, und darum hatt' ich niemalen Unglück.

Ihr saget auch: daß mich Gott selig mache. Da antwortet' ich: ich war nie unselig. Denn ich begehre allein in Gottes Willen zu sein, und ich habe meinen Willen in Gottes Willen gegeben: also ganz, daß was Gott will ich auch will, und darum ward ich niemalen unselig: denn ich wollt' allein in seinem Willen ruhen, und ich hatte meinen Willen ihm ganz übergeben.

Wenn dich aber Gott in die Hölle werfen wollte, sagte der gelehrte Mann, was wolltest du dazu tun? Da sprach er: mich werfen in die Hölle? Das hält ihn seine Güte. Doch so er mich in die Hölle würfe, so hätte ich zween Arme, damit ich ihn umfinge. Der eine Arm ist wahre Demut, denselben lege ich unter ihn und damit bin ich mit seiner heiligen Menschheit vereinigt. Und mit dem rechten Arm der Liebe, so mit seiner heiligen Gottheit vereinigt, umfinge ich ihn, daß er mit mir in die Hölle müßte.. [sic] Und also wollt' ich lieber in der Hölle sein und Gott haben, als im Himmel und Gott nicht haben. Da verstund dieser Meister, daß wahre Gelassenheit und gründlicher [sic] Demuth der nächste Weg zu Gott sei.

Er fragte weiter: von wannen bist du kommen? ‚Von Gott!' Wo hast du Gott gefunden? [,]Da ich alle Kreaturen verließ.' Wo hast du Gott gelassen ‚In reinem Herzen und in gutwilligen Menschen.' Was bist du für ein Mann? ‚Ich bin ein König!' Wo ist dein Königreich? – Das ist meine Seele! antwortete der Arme, denn ich kann meine inwendige und auswendige Sinne also regieren, daß alle meine Begierden und Kräfte der Seele unterthan sein. Und dieses Reich ist größer, denn ein Königreich auf Erden. Der Meister sprach: Was hat dich zu dieser Vollkommenheit gebracht? Er antwortete: mein Stillschweigen, meine hohen Gedanken und meine Vereinigung mit Gott: denn ich konnte in keinen Dingen ruhen, die geringer wären als Gott. Nun hab' ich Gott gefunden und in ihm ewige Ruh und Freude.'[39]

Im Sammelband von 1905 ist der Name „Kauler" zu dem des Mystikers „Tauler" korrigiert.[40] Auf ein Faksimile der Handschrift verzichtet Gaedertz. Als Textvorlage lässt sich eine Taulersche Predigtpostille identifizieren, die mit einer Vorrede Speners 1703 gedruckt wurde.[41] Falls es sich bei Gaedertz'

[39] GAEDERTZ, Herder (s. Anm. 28), 1f.

[40] GAEDERTZ, Wege (s. Anm. 30), 36.

[41] Des hocherleuchteten und theuren Lehrers D. Joh. Tauleri Predigten/ Auff alle Sonn= und Feyertage durchs gantze Jahr/ Samt dessen übrigen geistreichen Schrifften/ Insgleichen auch D. Martin Luthers/ Philipp Melanchthons/ Johann Arnds und anderer gottseliger Lehrer Zeugnisse und solchen Predigten und Schrifften/ So dann einiger anderer geistreicher Männer erbauliche Schrifften/ derer Verzeichniß nach der Vorrede zu finden. Insgesamt zu rechtmäßiger Anstellung und beharrlicher Fortsetzung eines gottseligen Lebens und guten Gewissens sehr nützlich und dienlich. Nebst einer Vorrede D. Philipp Jacob Speners, Frankfurt am Main/Leipzig 1703, Sp. 601–604. Noch im 18. Jahrhundert wurde der Text mehrfach nachgedruckt. Als Vorlage Herders scheidet aufgrund des Verzicht auf eine Autornennung Taulers und wegen einzelner charakteristischer Textabweichungen (z.B. „ das hält ihm seine Güte") aus: GOTT allein: soll die Ehre seyn […] Johann Tennhardts Lebens-Lauf, [Nürnberg] 1710, 382–384. Der Name Taulers erscheint in: THEOSOPHIA TEUTONICA, Der Seelen Adel-Spiegel […], Ulm 1722, 410–413. Der Text entspricht der Ausgabe Speners und benennt auch Tauler als Autor. Denkbar ist somit auch dieser Druck als Vorlage; für ihn gilt, was in Anm. 43 zum Spener-Band festgehalten wird: In Herder Bibliothek lässt sich der Titel weder 1776 noch posthum 1804 nachweisen.

Handschrift tatsächlich ein Exzerpt Herders aus der Bückeburger Zeit gehandelt hat, kann man es eher als einen Hinweis auf die Bedeutung des Pietismus für Herder als die einer Taulerschen Mystik werten. In den *Briefen, das Studium der Theologie betreffend,* erklärt Herder kritisch und eine zeitweilige Lektüre von Tauler-Predigten belegend:

> In den Mönchsjahrhunderten verschlimmerte sich die Beredsamkeit sehr und auch *Tauler* ist außer seiner freilich sehr bestimmten, festen und ich möchte sagen, ehernen Mystik, außer seiner nervichten Sprache, kein Muster. Wer zwo Predigten von ihm gelesen hat, hat sie alle gelesen: er zieht zusammen mit seiner Mystik und die Seele schrumpft mit Gewalt über ihn ein.[42]

Man wird es als wahrscheinlich ansehen dürfen, dass Herder ein entsprechendes Exzerpt genommen hat. Dass weder in der „Bibliotheca Herderiana" noch im Bücherverzeichnis von 1776 ein Exemplar des herangezogenen Bandes belegt[43] ist, kann Ausdruck einer Ablehnung sein, zieht man das zusammenfassende Urteil über Taulers Predigten in Betracht. Weitaus wichtiger ist der Umstand, dass auch dieser Text im betreffenden Exzpert nicht im Handschriftlichen Nachlass Herders nachgewiesen ist.[44]

Für zwei der drei von Gaedertz beigebrachten Handschriften gilt somit, dass sie nicht dem Nachlass entnommen wurden. Gaedertz' Aussagen zu dem Weg, auf dem das katechetische Manuskript an ihn gelangt sei, werden dadurch gestützt. Festzuhalten bleibt weiter, dass Gaedertz Autographen Herders nicht sicher erkennen konnte, wie die Abschrift, die er als Original ansah, belegt. Der Umstand, dass Gaedertz nicht ausdrücklich erklärt, „Herders Katechismus" stamme von dessen eigener Hand, unterstützt die Annahme einer Abschrift. In jedem Fall ist von einer Zweitüberlieferung des Textes auszugehen. Ergänzt man dies um Gaedertz' weitere Angaben, besitzen die Hinweise darauf, dass Herder den Text im Bückeburger Katechismusunterricht einsetzte und in einer Abschrift Gräfin Maria überließ, eine hohe Plausibilität.

Deshalb erscheint es angemessen, den Text als ‚Bückeburger Katechese' zu bezeichnen und in einen praktischen Zusammenhang mit Konfirmationsvorbereitungen einzuordnen, ohne die Aufzeichnungen selbst als einen Katechismus zu verstehen.

1.5 Aufbau und inhaltliche Akzente der ‚Bückeburger Katechese'

Der Text beginnt mit einer bibelkundlichen Orientierung (1–3). Die Klassifizierung („Geschichtsbücher", „Lehrbücher", „Propheten", Apokryphen) ent-

---

[42] FHA, Bd. 9/1, 514, Z. 15–21 („Briefe, das Studium der Theologie betreffend" [1781]).

[43] Bibliotheca Herderiana, Weimar 1804. HÄFNER, RALPH (Hg.), Meine Bücher. Herders Bibliotheksverzeichnis von 1776 (Myosotis. Forschungen zur europäischen Traditionsgeschichte 6), Heidelberg 2020.

[44] Vgl. dazu HN.

spricht der Gliederungstradition lutherischer Bibeln. Zahlreiche Formulierungen und spezifische Charakterisierungen einzelner Schriften können Herder zugewiesen werden. Ein kurzer Passus behandelt die Bedeutung der Bibel und des Lutherschen Katechismus im Zusammenhang (3). Auffällig ist, dass nur dieser Abschnitt von einer „Ordnung des Heils" spricht. Zunächst wird die Bibel als „Ordnung des Heils in Wort u. That" bezeichnet, dann gilt Luthers Katechismus als eine Erklärung der Bibel, „als eine kleine Bibel, als die Ordnung des Heils für Unmündige". Interpretiert man dies so, dass Herder die für den katechetischen Unterricht einschlägigen Bücher einführend vorstellt (Bibel, Katechismus und Heilsordnung), korrespondiert dies der Bückeburger Situation. Im Vergleich mit den späteren Weimarer Entwürfen und Initiativen ist zu bemerken, dass keinerlei Bezüge zum Gesangbuch oder sonstiger geistlicher Dichtung hergestellt werden. Die zweifache Betonung der Heilsordnung mag dafür sprechen, dass Herder deren Integration in den Katechismusunterricht als die eigentliche Herausforderung ansah.

Der Aufbau des weiteren Ausführungen nimmt die Gliederung des Katechismus auf. Luthers fünf Hauptstücke ([1] Dekalog, [2] Glaubensbekenntnis, [3] Vater Unser, [4] Taufe und [5] Abendmahl) führt Herder als „Stücke" ein und benennt einmal das „2. Hauptstück" (3). Auf eine vorangestellte eigene Behandlung des Dekalogs verzichtet Herder zugunsten einer Konzentration auf das zweite Hauptstück (4–13). In diesen Zusammenhang bindet er auch das dritte Hauptstück mit relativ am Ende stehenden Erläuterungen zum Vater Unser (12) ein. In formaler Korrespondenz zu den Hauptstücken schließt er mit Erklärungen zu Taufe und Abendmahl (14).

Den größten Teil des Textes bestimmen somit am Apostolikum orientierte Darlegungen. Der trinitarischen Struktur des Bekenntnisses entspricht die Gesamtanlage auf der obersten, mit römischen Zahlen bezifferten Gliederungsebene: „Schöpfung" (4), „Erlösung" (7) und „Heiligung" (10). Ganz wie im Bückeburger „Catechismus"-Manuskript werden ausgewählte Lehrinhalte einer Heilsordnung in dieses Schema integriert. Einzelne Formulierungen legen nahe, dass die ‚Bückeburger Katechese" auf das Bückeburger „Catechismus"-Manuskript folgt. So verdankt sich etwa Erbsündenlehre (7) sehr deutlich Erklärungen und Begriffen in der formalen Verdichtung, wie sie das Bückeburger „Catechismus"-Manuskript aus der Heilsordnung Starkes vorgenommen hatte.[45] In der Ausgabe des Bückeburger „Catechismus"-Manuskript entschied ich mich für eine Transkription, die am Rand mit betreffenden Ziffern klare Hinweise auf die Korrespondenztexte in der Starkeschen Heilsordnung bietet. In Kursiv hob ich die Formulierungen hervor, die Herder nicht aus Starkes Heilsordnung übernommen hatte. Die ‚Bückeburger Katechese' zeichnet sich demgegenüber durch eine größere Eigenständigkeit und zusammenhängende Narration aus. Zugleich ist der Text von Inhalten der dogmatischen und katecheti-

[45] KEßLER, Catechismus (s. Anm. 3), hier: 170.

schen Tradition bestimmt. Kursivieren ließen sich allenfalls, was der Heilsordnung, deren Verarbeitung durch Herder oder den davon unabhängigen Ausführungen des Bückeburger „Catechismus"-Manuskripts entspricht. Aufgrund der indirekten Rezeptionsprozesse und der schwächeren literarischen Abhängigkeiten legt sich für eine Edition der ‚Bückeburger Katechese' ein anderes Vorgehen nahe. Bei Passagen, die begriffliche oder thematische Entsprechungen zum Bückeburger „Catechismus"-Manuskript bieten, werden am rechten Rand Seitenangaben geboten, die sich auf die Edition beziehen und in dieser eine schnelle Orientierung erlauben.[46] Auf der rechten Seite des Bückeburger „Catechismus"-Manuskript wurde in vergleichbarer Weise auf die Bezugstexte der Heilsordnung verwiesen, woraus sich im Ganzen differenzierende Vergleichsmöglichkeiten eröffnen. Konsultiert man die beiden Ausgaben nebeneinander, ergänzen sie sich gleichermaßen zu einer dreispaltigen Tabelle.

Im Interesse einer Lesbarkeit des Textes wird auf Fußnoten verzichtet. Aus diesem Grund sei vorab angemerkt, dass die Formulierung „erweckte Helden" für die Herrschaft der Richter nach der Landnahme (1 [I.a.7]) bereits bei Herders Königsberger Lehrer Theodor Christoph Lilienthal zu finden ist.[47] Erwähnung verdient sodann eine Besonderheit. Kein katechetischer Text Herders betont die Realpräsenz Christi im Abendmahl so stark wie dieser (14). Ausdrücklich wird ein ausschließlicher Memorialcharakter zurückgewiesen, auf den sich Herder in anderen Zusammenhängen beschränkt. Für eine elementare Katechese in einer lutherischen Kirchenstruktur ist dies nachvollziehbar, da ein identitätsstiftendes Moment der konfessionellen Traditionsbildung vermittelt wird. Erklärungsbedürftig bleibt, warum Herder ausgerechnet in Bückeburg diesen Akzent setzte. Und bemerkenswert ist, dass er gerade diesen Entwurf aller Wahrscheinlichkeit in einer Abschrift Gräfin Maria überließ, die selbst lutherisch[48] war, in eine reformierte Familie mit entsprechender Hofgemeinde eingeheiratet hatte und mit dieser von einer lutherischen Grafschaft umgeben war.

Im Übrigen möge der Text für sich sprechen, der zeichen- und zeilengetreu transkribiert ist.

---

[46] A.a.O., hier: 154–182.

[47] LILIENTHAL, THEODOR CHRISTOPH, Die gute Sache in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen Göttlichen Offenbarung, wieder die Feinde derselben erwiesen und gerettet, T. 13, Königsberg 1768, 431f.

[48] Nachdem bei der Tagung die Konfession der Gräfin, auch unter den anwesenden Vertretern der Landesgeschichte, umstritten war, brachte Vera Gretges als den vielleicht entscheidenden Hinweis eine Auskunft Karolines bei: „der Graf war reformirter, die Gr̊afinn lutherischer Religion"; s. dazu VON HERDER, MARIA CAROLINA, Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder, hg. durch Johann Georg Müller, T. 1, Tübingen 1820, 263.

2. Edition

[1] Bibel, heißt ein Buch und ist das Wort Gottes an die Menschen, worinn Jesus 176
Christus der Mittelpunkt ist. ~~redet~~ Sie redet
I. vom zukünftigen Heiland das Alte Testament, geschrieben von den
Propheten: ein Bild, Schatten, Weißagung des zukünftigen Reichs Gottes:
enthält a) Geschichtbücher
1.) Buch Mos. 1. die Schöpfung der Welt, die Geschichte der ersten 184
Zeit u. der Stammväter des Jüdischen Volks
Abrahams, Isaaks, Jakobs, Josephs.
2) Buch Mos. 2. den Ausgang Israels aus Aegypten u. wie
es in der Wüsten ein Volk ~~ward~~ Gottes ward
durch Gesetzgebung, Wunder, Tempel u. Priester
3) 4.) Buch Mos. 3. u. 4. setzet die Geschichte u. Einrichtung desselben
in der Wüste fort, u.
5) Buch Mos. 5. endigt sie durch Widerholung des Gesetzes
auf 2. Bergen, vor Moses Tode
6. Josua: wie sie das Land einnehmen
7. Richter: ihre erste Obrigkeiten darin, außerordentlich
erweckte Helden
8. Ruth: eine erbauliche Hausgeschichte ist Zugabe
9. ~~B.~~ Samuels 1. vo~~m~~n Samuel und Saul bis zu dessen Tode
10. B.[ücher Samuels] 2. Regierung Davids
11. 12. B.[uch] der Könige 1. u. 2. von Salomo u. den Königen
beider Reiche bis zur Gefangenschaft,
nebst den Propheten Elias und Elisa.
13. B.[uch] der Chron.[ik] 1. 2. eine Nachholung voriger Geschichten
insonderheit von David u. Salomo samt ~~K~~ den
Königen bis zur Gefängniß
14. 15. Esra u. Nehemia, Geschichte des Volks nach der Gefäng=
niß, Einrichtung des Staats u. Tempels
16. Esther: Zugabe, eine Geschichte in der Gefängniß

b) Lehrbücher: 1) Hiob, ein Buch der Geduld und Gottesregierung
2) Psalmen, ein Buch der Gebete, insonderheit
Davids
3) Salomons Sprüche: sind Weisheitslehren
4) [Salomons] Prediger: von EiltelKeit [sic] aller Dinge
5) [Salomons] Hohelied: eine Zugabe.

[2] c) Propheten 186
1) größere, die grössern Bücher geschrieben.
1) Jesaias, der erhabenste: ein Evangelist des Alten Testam.[entes]
2) Jeremias, der traurigste: er erlebte und erduldet viel
Leiden: sein sind [Tintenfleck; die] Klaglieder über die Zer[-]
störung Jerusalems
3) Hesekiel: hat die meisten Sinnbilder
4) Daniel: in Träumen u. dunkeln Gesichten
2) kleinere: von denen insonderheit zu merken

1) Hoseas, der scharfsinnigste
2. Amos, ein Hirt, voll Hirtenbilder
3) Jonas: wegen seiner Geschichte
4) Haggai, Zacharia, Malachia nach dem Gefängniß.

Von Malachias zu Christo waren keine Propheten: die Schriften, die während dessen geschrieben sind, heißen Apokryphische d.i. verborgne Schriften; weil sie als göttliche Bücher, nie öffentlich gebraucht worden. Haben auch alle Fehler

1. Judith: erdichtete Geschichte einer erretteten Stadt
2. Tobia: erdichtete Geschichte einer frommen Familie
3. Weisheit Salomo: erdichtete Anrede Salomos an die Tyranne[n]
4. Sirach: schöne Sittensprüche, das schönste dieser Bücher
5. Makkabäer: 2. Bücher: Geschichte, sind wahr u. nützlich
6. die andern Stücke sind kleine Zusätze u. Erdichtungen zu den vorigen Büchern des Alten Test.[aments], aber erbaulich

---

II. Redet die Bibel Vom gekommenen Heilande; das N. Testament, geschrieben von den Evangelisten u. Aposteln, enthält die Geschichte, den Körper und das Wesen des Reichs Gottes selbst.

I. Geschichtbücher

1. Vier Evangelisten oder Geschichtschreiber Jesu
   1. Mattheus, der erste, u. deutlichste
   2. Markus, der kürzeste, ein Auszug aus Mattheus
   3. Lukus, der zierlichste und ~~orden~~ geordnetste
   4. Johannes, der erhabenste und tiefste
2. Apostelgeschichte, insonderheit von Petrus u. Paulus, aber nur den Anfang der Kirche, nach Sendung des H.[eiligen] Geistes.

II. Lehrbücher: sind Briefe:

[3] 1. von Paulus 14. worunter der
an die Galater u. Römer die lehrvollesten
an die Korinther, der schönste u. tröstendste
an die Theßalonicher u. Philipper die freundlichsten
an die Epheser und Kolosser die erhabensten
an Timotheum u. Titum, Hirtenbriefe
an Philemon, eine Empfehlungsschreiben Onesimus
an die Ebräer, voll Erklärungen des Alten Testaments

2. von Petrus 2. stark und einfältig
3. von Johannes 3. voll Liebe zu Gott u. dem Nächsten
4. von Jakobus und Judas: jener voll Weisheit u. guter Werke
dieser voll Eifer und Warnung

III: das Prophetische Buch, die Offenbahrung Johannis von den Schicksalen der Kirche bis zur letzten Zukunft Christi

---

Die Bibel ist das Wort Gottes an die Menschen, wie des Vaters an den Sohn, des Arzts an die Kranken, sie zu erziehen u. gesund zu machen. Sie ist voll Geschichte, nicht blos, weil Geschichte für alle am leichtesten ist und hier alle Tugend u. Laster in Vorbildern stehet; 178

sondern auch, weil alles auf Geschichte, das ist auch That u. Anstalt Gottes beruhet, dem Menschengeschlecht zu helfen. Sie ist also eine Ordnung des Heils in Wort u. That: u. geht von Anfang des Men= schengeschlechts bis auf dessen Ende, wo Jesus immer der Eckstein ist.

Aus diesen großen Geschicht= und Bildersaale hat Luther 5 Stücke gewählt, die Unmündigen zu üben, daß sie mochten alle andre ver[-] stehen können; eine Sittenlehre, die 10. Gebote, als die schönste Sittenlehre
eine Glaubenslehre, die 3. Artikel, die schönste Glaubenslehre
ein Gebet, das Vater Unser, als das schönste Gebet
2. Sakramente, Taufe u. Abendmal, als die einzigen äußerlichen Handlungen des Christenthums

Er hat sie erklärt, als eine kleine Bibel, als die Ordnung des Heils für Unmündige: an ihnen müßen wir die ganze Bibel ver[-] stehen lernen. Und insonderheit übers 2. Hauptstück geschicht die Taufe und die erneuerte Taufe der Erwachsenen, die Konfir= mation.

---

[4] I. Von der Schöpfung. 158

Die Schöpfung beweiset einen Gott: den Schöpfer, denn Ungefähr, Schicksal und Zufall sind nichts, kein Haus, ~~kn~~ kein Schif, kein Schneehaufe bildet sich selber: Ebr. 11, 3. Hiob 12, 7–10, Ps. 19, 1–7. Insonderheit beweiset sie

1) Gottes Allmacht: im größesten u. Kleinsten, insonderheit da er 154
alles aus Nichts gemacht, das wir gar nicht begreifen. Die 158
Welt ist für uns unermäßlich im Großen u. Kleinen, Röm 1. 19. 20. Ps. 33,6.

2) Seine Weisheit: da er alles aufs genaueste überdacht, an 154
Ort und Stelle gesetzt, zusammengefüget, und in Elementen, Gliedermaassen, Nahrung, Trieben, für Alles gesorgt hat. 158
Hiob 10, 9-′–12. Ps. 139, 14–18. Matth. 6, 25–34.

3) Seine Güte: da er überall alles mit Leben, Genuß, Wachs= 154
thum und Gefühl der Glückseligkeit erfüllet hat. Ps. 8. 158
Ps. 103. Ps. 145, 15.16.

Diese Schöpfung setzt Gott nun durch seine Erhaltung, Vorsehung, 160
u. Fortpflanzung aller Dinge ewig fort, als ein allgegenwär- tiger, allwißender Vater Ps. 139, 1–4. v. 7,10. daß auch kein 154
Haar vom Haupt und kein Sperling vom Dach fallen kann ohn ihn. Matth. 10, 28–31. Und Gott rühmet sich selbst in Hiob K. 38. 39. als den Vater u. ~~All~~ Erhalter der ganzen Natur, aller Kräfte, Triebe, Regungen, GlückseligKeit bei allen Geschöpfen.

Von der Art der Schöpfung wüsten wir nichts, wenn sich Gott nicht her- abgelassen,sie uns als Kindern, unter dem Bilde seiner Werke in 6. Tagen recht väterlich zu beschreiben 1 Mos. 1. und der Sabbat 158
und die Woche sind von Anfang an, das erste Denkmal der Schö- pfung ~~gews~~ gewesen. Die Schöpfung der Menschen 1 Mos. 2. Seine Er- 164
ziehung im Paradiese, am Baum der ErKenntniß Gutes und Böses (das ist des Gehorsams) bei Nahmengebung der Thiere und endlich die Schöpfung des Weibes, sind ~~einf~~ die einfältigsten und schön- sten Erzählungen von der ersten Familie Gottes in seinem Hause. In Adam u. Eva erzog Gott ihr ganzes Geschlecht Apost. 17, 24–28.

Der Mensch war Kind Gottes, das schönste u. herrlichste Ebenbild seines Vaters 1 Mos. 1,26–28.

[5] Von der Regierung Gottes. 160
Wie die Erhaltung aller Dinge eine ewigfortgesetzte Schöpfung ist so ist die Regierung Gottes gleichsam ~~sn~~ seine nähere Haushaltung, die Erzie= hung seiner Kinder durch Liebe, Geduld, Langmuth, Vergeltung ~~Glei~~ Gleiches mit Gleichem, Lenkung des Bösen zum Guten, Erbarmen u. Belohnung in Gnade. Das Menschliche Geschlecht war von Anfang an der 158 Schauplatz, aller dieser Eigenschaften: davon die Bibel voll ist. Sie hats zum Zweck, zu zeigen, daß Gott in Allem, im größten u. kleinsten walte, füge, vergelte, strafe, belohne und zum besten leite. Davon sind insonderheit Proben

1) das Gebet Gottes im Paradiese, zusamt den Strafen, die ernst und 184 milde waren und zum besten der Welt 1 Mos. 3,1
2) die Strafe Kains 1 Mos. 4. die Belohnung Henochs 1 Mos 5. und die Vertilung der ersten Welt 1 Mos. 6 samt Noah Rettung.
3) ~~Der Thu~~ Verwirrung der Sprachen beim thörichten Thurmbau zum besten der Welt: 1 Mos. 11.
4) Der Ruf, die Prüfung u. der Segen Abrahams, an dem Gott recht einen GlaubensHelden erziehen wollte
5) die Leiter Jakobs u. wie ihm sein Trug jedesmal wieder vergolten wurde.
6) die Geschichte Josephs, ein rechtes Bild der Wunderleitung Gottes, und wie ers mit seinen Brüdern entwickelte.
7) die Geschichte Moses, wie er den vors Volk Israel zu rechter Zeit rettetet und so wunderbar zu dem, was er einst seyn sollte, erzog. Auch wie das Volk Israel in Aegypten seyn mußte.
8) die Rettung Israels aus Aegypten, durchs rothe Meer, die Erziehung desselben in der Wüste an seinem Tische: alle Wohl- thaten u. auch desto größere Strafen. Selbst an Moses.
9. die traurige Geschichte Sauls, wie Gott ihn durch sich selbst strafte. Die wunderbarn Errettungen Davids u. die schweren Strafen da auch er sündigte.
10. Salomon, wie Gott ihn mit Weisheit lohnte u. seine Thorheit durch seinen Sohn strafte. So auch die Königreiche Israel und Juda: insonderheit sind Elias, Elisa, Hiskia, Manasses und

[6] Jonas in diesen Zeiten Zeuge von der Regierung Gottes.

11) die gedrohete Gefangenschaft, und daß Gott Israel nach 70. Jahren wieder zurückzubringen wußte. In der Gefangen= schaft die Geschichte Daniels, der 3. Männer, Esther und Hamanns.
12.) daß wie sie zurückkamen, sie doch den Tempel bauen konn- ten u. sie Gott auch durch die Makkabäer vor allen Drang- salen so wunderbar schützte. Dies Alles sind Proben der Regierung und Vorsehung Gottes. Ps. 7, 12–17. Ps. 33, 4. 12–19.

Die größte Verheißung, die Gott gab, war die von Jesu, auf die er 166

von Anbeginn der Welt, Alles zubereitete u. einlenkte, die er auch immer deutlicher machte. Er versprach ihn dem

1) Adam, als Einen seiner NachKommen, den Rächer des Bösen 1 Mos. 3,15. 168
2) Noah in Sems Geschlecht 1 Mos. 9, 25–27.
3) Abraham in Isaak, Jacob, Juda 1 Mos. 49,10.
4) Moses, einen Propheten 5 Mos. 18,18.
5) David, seinen Sohn, einen ewigen König 2 Sam. 7,12. Der auch viel von ihm verkündigt hat Ps. 2, 16. Ps. 40. Ps. 45. Ps. 110. Ps. 22.
6) Jesaias, Jes. 7. 9. 11. 40. 42. 53. 61.
7) Micha, seine Geburtsstadt Kap. 5.1.
8) Daniel, die Zeit Dan. 9,24.
9) Zacharias, ~~die Eselin~~ den Einzug Zach. 9,9.
10) Haggai den zweiten Tempel Hagg. 2,6.7
11) Malachias, Johannes den Täufer Malach. 4, 5.6
12) Hesekiel, Joel u. andre die Ausgießung des Geistes Joel 3,1

Welches Alles in Jesu erfüllet worden. Luc. 1,31–33. Luc. 4,21. Apost. 10, 43. Luc. 24, 25–27. Es war das größeste Gericht, daß das Volk Israel das nicht verstand, woran sie immer studirten und das an Jesu verkannten, worauf sie immer gehoft hatten. Matth. 21, 42–44. Matth. 13, 11–15. Luc. 2, 34. Ein Vorurtheil verrückte ihnen Alles, daß sie sich an seiner Niedrigkeit stiessen, die doch geweißagt war. Ps. 22. Ps. 16,10. 166
Joh. 11,1. insonderheit Jes 53. wo es auch stand, daß sie sich ärgern würden.

---

[7] II. Von der Erlösung. 170

Gott sahe den Fall der Menschen voraus u. ließ ihn zu, weil er einen höhern Zweck mit dem Menschlichen Geschlecht hatte: Röm 5,8–10. 12.17–19. sie durch Christum zu versöhnen und zu höher--er Gnade und Seligkeit zu führen. Die Sünde Adams u. Eva ist ein Bild aller Sünde der Menschen 1 Mos. 3. Jacob. 1, 13–15. Durch sie kam Sünde und Tod in die Welt u. wir werden jetzt alle in Sünden empfangen u. gebohren. 1 Mos. 6,5. Röm. 3,23. Ps. 51,7.

Die Erbsünde ist die angebohrne Abneigung vom ~~bösen~~ guten und Neigung zum ~~A~~ Bösen, die Wurzel des ganzen bösen Baums Gal. 5,19–21 Röm. 7, 18–25. in Gedanken, Geberden, Worten und Werken, wißentlich u. unwißentlich, aus Schwachheit und Bosheit Ps. 19,13. Ps. 14,1–3. daß also von Natur der Mensch ganz gefangen ist unter die Sünde u. ohne Gott in der Welt. Er hat zwar viel natürlich gute Kräfte, Gaben, Triebe; die sind aber nur zum irrdischen Guten, wie ~~d~~ jedes Thier solche Kräfte auch hat und gelten vor Gott nichts, können sich auch nicht den Himmel erwerben. 1 Cor. 2, 14. 2 Cor. 3, 5. 1 Cor 29–30. Auch das Gesetz kann den Menschen nicht selig machen, weil es ihm selber zeigt, aber keine Kraft verleihet, heraus zu kommen: daher ließ Gott Jesum so 166
spät kommen, die Menschen vorher von ihrer Untüchtigkeit zu überzeugen. Röm 7,18–25. Röm. 8, 3.4.

~~Daher~~ Er beschloß ~~er ihnen~~ von Ewigkeit, ihnen seinen Sohn zu geben, 166
sein Bild, sein Wort und das ganze Herz seiner Liebe Joh. 3, 16. der sollte für sie alle thun, was keiner ~~th~~ von ihnen thun könnte, nehmlich das Gesetz und den Willen des Vaters mit höchster Unschuld und Kindesreinigkeit ~~zu~~ erfüllen, und die Erfüllung

sollte alsdenn für alle gelten, als obs jeder erfüllt hätte.
Sodann sollte er allen seinen Geist, das ist Wort und Kraft
verleihen, ihm nachzufolgen auf der Bahn, auf der er zuerst
zu Gott drang. Die Erlösung besteht also in einer Gnungthuung
für alle, da Gott aus Liebe die Unschuld Eines für Alle an-
nahm, u. in einer thätigen Befreiung von Sünden, an dieser
[8] Unschuld u. Seligkeit Antheil zu nehmen. Beide Stücke sind un-
zertrennlich: daher heißt Jesus bald
1) ein Heiland d.[as] i.[st] Befreier u. Seligmacher, der Glückseligkeit er- 168
worben und mittheilt Matth. 1,21.
2) ein Versöhner, weil er ~~den Men~~ Gott dem Menschen nahe gebracht
hat und den Menschen zu Gott bringt 2 Cor. 5, 19–21. 1 Joh. 2, 1.2.
3) ein Mittler, das ist, die thätige Mittelsperson, die uns Alles
verschaffet hat und schenket 1 Tim. 2,4.
4) Lamm: Hoherpriester: p weil er die größte Unschuld und Demuth
im Leiden bewiesen u. durch seinen Tod das Siegel auf Alles
in seinem Leben drückte: Jes. 53. 4–6. Joh. 1, 29. Daher wird
auch meistens sein Blut u. Tod genannt, statt Alles: nicht daß
im todten Blute die Kraft läge, sondern in dem Gehorsam,
den er am meisten durch Leiden u. Sterben bewiesen. 1 Petr. 1,
18. 19. 1 Petr. 2, 21. Ebr. 2, 9.10. Ebr. 12,1–3. Ebr. 2, 17. Ebr. 7, 26.
5) Prophet, weil er uns diesen Rath Gottes ~~zu~~ von unsrer Seeligkeit
verkündigt und König, weil er ihn ausführt u. uns würklich
befreitet -- auch vieler Nahmen mehr.

Dies that Jesus auf die vielfältigste stilleste ~~Weisheit~~ Weise, blos 166
durch kindliche Liebe; Unterwerfung unter den Willen Gottes,
stille Demuth, Armuth, Geduld und Unschuld. Er war der ein-
fältigste und erhabenste Mensch, der verkannteste und rei-
nste Mensch, der nichts für sich und Alles für alle seine
Brüder that, Mensch für alle Menschen. Dies bewies Gott
1) in seiner ~~Geburt~~ Empfängniß u. Ankündigung Luc. 1, 35.
rein, ohne Vater und Erbsünde: in seiner Geburt voll Nie-
drigkeit und Hoheit Luc. 2, 10–14. in seiner armen u. himm-
lischen Erziehung, ein Muster für alle Menschen Luc. 2, 52.
in seinem ersten Aufblühen im 13. Jahr Luc. 2. und in seiner
30.jährigen Stille 2 Cor. 8, 8. 9. Philipp. 2, 5–9.
2) bei seiner Taufe, der die grosse dreifache Versuchung
folgte Matth. 3.4. worauf er sich eigentlich als Heiland der
[9] Welt zu beweisen anfing, aber alles in tiefster Niedrigkeit
u. Demuth. Er wählte z.[um] E.[xempel] die 12. Apostel, arme Leute p
3) In seiner Lehre, die die einfältigste und erhabenste auf
der Welt gewesen z.[um] E.[xempel] die Bergpredigt Matth. 5. bis 7. Er
predigte immer nur Liebe, Unschuld, Demuth, Vertrauen
zu Gott, Gebet, Glaube, Selbstverläugnung, lauter Kindes=
tugend: predigte sie immer in einfältigen Sprüchen u.
Gleichnißen, und bewies sie alle durch die That selbst. Proben
und Beispiele seiner Gleichnisse. Seine letzten Reden vorm
Ende waren insonderheit voll Wehmuth, Liebe, und Bruder=
herz Joh. 13, 17 wo er mit dem fröhlichsten Gebet recht im
Himmel endete.

4) In seinem Leiden, wo er a) am Oelberge vor seinem Vater, 166
b) gegen die, so ihn gefangen nahmen, c) vor dem Hohenpriester, d) Pilatus, e) Herodes, ja auch f) gegen Judas g) u. Petrus, ferner h) als er sein Kreuz trug und i) am Kreuz gegen seine Mörder k) gegen Maria und l) Johannes, gegen m) den Schächer und n) immer gegen Gott, seinen Vater, sich als den demüthigsten, unschuldigsten u. erhabensten Sohn Gottes bewies. Alle Umstände bei seinem Leiden und seinem Tode waren aufs weiseste von Gott versehen, obgleich die schlechtesten Menschen ~~gegen~~ ihm sein Leiden zufügten. Joh. 10. 17.18.

5) In seinem Begräbniß u. in seiner Auferstehung. Er war 168
nicht volle 3. Tage im Grabe: als er zur Hölle fuhr, litte er nicht, sondern zeigte sich als Sieger. Auferstanden hat er sich nicht seinen Feinden, sondern seinen Freunden, oft, am Tage, vielen, für alle Sinne, aber sehr mächtig, geistig u. wunderbar gezeiget. Seine Auferstehung ist das ~~Vord~~ Vorbild unserer Auferstehung und sein geistiger Körper das Vorbild, wie wir einst seyn werden. 1 Cor. 15, 36.51. Joh. 5, 28.29. Philipp. 3, 20. 21. Daniel 12, 2.3. 2 Cor. 5, 1–10. Auch die Zeit, da Jesus nicht erschien, war ohne Zweifel nicht müßig.

[10] 6) In seiner Himmelfahrt, wo er sich zur Rechten Gottes setzte, das ist, wo seine Menschheit die Macht u. Gewalt bekam, die der Sohn Gottes von Ewigkeit gehabt hatte. Das heißt Rechte des Vaters Und sitzen bedeutet, daß er a) König ist und thronet b) daß er vollbracht hat und ruhet, bis Alles ihm unterworfen ist c) daß er verborgen ist und einst wiederkommen werde, uns zu holen; wo er ist, sollen auch wir seyn. Joh. 14,2. Offenb. 3,21. – Ps. 110,1. 1 Cor. 15,25.26. Matth. 28,18.19.

7) In seiner Wiederkunft zum Gericht. Da Gott durch ihn 182
sichtbar alles scheiden u. absondern wird böse und gute. Matth. 25. 31–46. 2 Cor. 5,10. Apost. 1, 9.11. Zerkrachen der Elemente ist die Posaune, die von ihm hergeht 2 Petr. 3, 9–11. Sein Wille erweckt die Todten Joh. 5,28.29. Es ist das Ende ihr jüng[-] ster das ihr letzter Tag. Das Gericht wird in der Leere der Luft gehalten Offenb. 20, 11.12. Die Frommen heben sich zu ihm und die bösen sinken in den Abgrund Matth. 25, 31–46. Nicht nach guten Werken, sondern nach stiller, demüthiger Lieb, soll alles entschieden werden und wir selbst sind das Buch unserer Thaten. So wird Jesus, der alles angefangen hat, auch Alles enden Apost. 17,31. Offenb. 1,7.8.

III. Von der Heiligung. 174

Bei seiner Himmelfahrt versprach Jesus seinen Geist zum unsichtbaren Statthalter seiner selbst in ihren Seelen: der ihnen seinen Sinn, sein Wort, seine Kraft mittheilte. Und der heilige Geist kam, u. erfüllte sie mit Jesus Sinne, Wort und Kraft. Apost. 2. Er kam in Gestalt der Feuerflammen, u. sein erstes Zeichen war, daß er die Verschiedenheit der Sprachen aufhob und sie alle Ein Herz und Seele machte. So [11] war auch die erste Christliche Kirche, das ist die erste Christenversammlung, voll Liebe, Unschuld, Eintracht, Gebet und Kind=

lichen Sinnes Jesu. Der Geist wohnte in ihnen, als in einem lebendigen Tempel und erfüllte sie mit mancherlei Gaben, jeden nach seiner Anlage u. Art 1 Cor. 12, 4–11. 1 Cor. 6, 19.20. 1 Cor. 3, 16.17. Apost. 4, 31–34. Die vornehmste Gabe aber ist u. war die Liebe 1 Cor. 13. – Er erinnerte die Apostel an das, was Jesus gesagt hatte, machte die Funken zu Flammen, es war aber kein blinder Taumel, sondern stille und beibende Weisheit, Geduld, Unschuld, und Freude, für Jesum zu arbeiten und zu leiden Gal. 2,20.

So ist der Geist Jesu noch bei den Seinen Matth. 28, 18–20. beruffet sammlet, das ist suchet aus, seine Lieblinge oder Auserwählten, durchs Wort von aussen u. innen Matth. 23,37 erleuchtet sie, machet den Rath u. die Gnade Gottes durch Jesum hell, licht, leben= 176
dig und groß in ihnen: wiedergebiert sie, das ist, durch das leben=
dige Erkenntniß werden sie ganz andere Menschen, bekommen neue Triebe; sie werden ganz Kinder Gottes und Brüder Jesu. Eph. 1,16–18. Apost. 26,18. Hesek. 36, 26.27. Ps. 51 ganz: da sind sie also in der Vereinigung Gottes, daß sein Geist, sein Sinn und seine Kraft in ihnen würket Joh. 15, 4.5. die sie immer mehr vereinet, den alten natürlichen Menschen immer mehr auszeucht und die neue Gemüthsart, den kindlichen Liebessinn Jesu Christi und seinen unschuldigen Gehorsam anthut Eph. 4, 22–24. Und das geht bis ans Ende des Lebens. Die Gnadenwürkungen können u. sollen nicht getrennt werden, ob sie wohl aufeinander folgen, denn Herz und Verstand können auch nicht im Menschen getrennt werden, sondern würken zusammen. Mann kann und soll sie auch nicht erzwingen, durch solche u. solche Gefühle, das ist, man kann sich nicht selbst bekehren Jac. 1, 17.18. Es ist freie Gnade Gottes die allein durch kindlichen Willen und Gebet erlangt wird im Namen Jesu, das ist, so kindlich, herzlich [12] und zutraulich, als ob er selbst betete, und an der Erhörung nicht zweifelnd. Luc. 18,9–13. Luc 11,9–13. Joh. 16, 23.24. Matth. 18,19.20.

Dies Gebet im Namen Jesu, das ist in seinem kindlichen Sinn und Zutrauen ist der Schlüßel zum Herzen Gottes: es betet nichts unrechtes, bewirbt sich um das Reich Gottes u. sieht das Ubrige als Zugabe an: bittet, daß Gott gepreiset werde, sein Reich, das ist, die Herrschaft seiner glücklichen Unterthanen immer größer werde, u. ~~sein~~ der Wille des Vaters überall geschehe. Sodenn, daß er uns nur von Sünden befreie, uns ein versohn[-] liches Herz schenke, die Prüfung über uns nicht zu groß werden laße und uns endlich von allem Uebel erlöse. – Dies ist der Inhalt des VaterUnsers, des kindlichsten Gebets für alle Brüder zum Vater. Jedes Wort ist Christi Sinn. Die ersten drei Bitten betet gleichsam schon ein Engel: die vierte, wie einen Seufzer dazwischen, der irrdische Mensch: die 5–7. der sündige Mensch der ~~ger~~ Engel zu werden hoffet. So sollen alle unsre Gebete seyn, nicht dem Wort nach sondern dem Geist Joh. 16, 23.24. Dem Glauben hat Jesus Alles versprochen Ebr. 11, 1. 33–38. Die Ver= gebung der Sünden, das heißt die Rechtfertigung und Gerecht= sprechung und alle Seligkeit.

Alle diese Werke zusammen werden auch Bekehrung genannt 174
das ist Abkehr von Sünden und Zukehr zu Gott Ap. 26, 18. haben auch viel andre Namen, die alle dahingehn, daß ein Mensch

nicht als ein natürlicher Mensch, ~~s~~ nach Lüsten, Sinnen und
Trieben, sondern als ein neues Kind Gottes, wie Jesus, im
Sinn ~~G~~ Jesu handeln und bleiben soll. Die also handeln sind
die unsichtbare Kirche, oder Versammlung der Glieder Jesu im 178
Geist, die alle Eins sind im Glauben u. in der Liebe, doch mit
verschiednen Gaben, Stuffen u. Lebenskräften, wie die Glieder
unsres irrdischen Körpers. 1 Cor. 12. 13. Je reiner u. lebendiger
sie sind, desto mehr sind sie Eins und dem Sinn Jesu nahe. 2 Cor
6, 14–18. Die sichtbare Kirche ist, die das reine Wort Gottes hat
[13] und die Sakramente, da soll man Unkraut u. Weizen nicht
sondern, sondern jenes beßern. Bei unserm Leibe sind nicht
alle Theile gleich belebt u. alle sind doch nützlich.

In diese Gemeinschaft der Heiligen kommen wir nun durch die 176
Taufe: die nicht ein bloßes Sinnbild ist, wie die Taufe der
Juden und Johannes, sondern ein Sakrament, da bei der
äußerlichen Handlung auch eine himmlische vorgeht, wie
die Taufe Jesu Matth. 3 und der Apostel. Sie heißt also ein
Bad das ist eine reiche Ausgießung des heiligen Geistes,
der Lebenskraft Gottes zur Wiedergeburt und Verneuung
das ist, ein Geschöpf zum Reich Jesu zu werden, wie wirs durch
die leibliche Geburt für diese Welt wurden. Tit. 3,5. Joh. [Tintenfleck, wohl: 3]
3–8. Daher auch kleine Kinder sollen getauft werden: denn
grosse können sich doch von dieser Gottesgabe selbst nichts
nehmen, sie hindern ~~vielmehr~~ eher. Marc. 10,13–16.

Es wird aber auch ein Bund gemacht in der Taufe und
die Pathen sind die Gelober statt des Kindes, die auch
Bürgen seyn sollen, daß der Bund gehalten werde, denn
sie sagten im Namen des Kindes dafür gut. Der Bund
ist auch nicht willkührlich, als ob er gehalten oder gebrochen
werden könne: sondern das Wort Bund ist von Gottes Seiten
weil es freie Gnade ist, insonderheit ists vom Bunde Gottes
nach der Sündfluth hergenommen: bei den Menschen ists
Pflicht. Auch das Untertauchen unter das Waßer hatte seine
Bedeutung Röm. 6, 3.4. Die Ertödtung des Alten und Er=
weckung des neuen Menschen.

Wir werden getauft im Namen der Dreieinigkeit. Dies
Geheimniß ~~ist~~ begreift in sich, Alles was Gott für uns gethan.
Der Sohn ist das Abbild des Vaters, sein Wort, sein Herz, seine
Liebe: in ihm ist Alles geschaffen, erlöset und soll Alles ge=
[14] rüstet das ist gesondert werden. Joh. 1,1–3.14. Joh. 14, 6–10. Der Heilige Geist ist
der unsichtbare Statthalter Jesu in allen Gläubigen: sein 178
Sinn u. Kraft; aber eine Person wie der Sohn und Vater.
Joh. 14, 23.26. Joh. 15. 26. Joh. 14, 16.17. Wir beten Gott an durch
Jesum Christum, im heiligen Geiste: die 3. Worte faßen Alles.

Die Taufe der Unmündigen wird durch ein öffentliches 176
Bekänntniß der Erwachsenen erneuert und bestätiget,
da sie zeugen u. bekennen 1) daß sie die Religion aus der
Bibel gefasset, verstehen geleret u. davon überzeugt sind

2) daß sie ~~auf~~ nach dieser Religion leben u. sterben wollen, auch darüber einst gerichtet werden. 1 Petr. 3,15. Philipp. 1,3–6. Ebr. 10,26–29. Dadurch werden sie selbst Glieder der Kirche welches sie voraus nur durch die Eltern gewesen und geniessen das H.[eilige] Abendmal, als das innigste Gnadensiegel und Band der Kirche. Das Abendmal war die letzte Liebeseinsetzung Jesu, da er sich den Seinigen vor seinem Leiden gleichsam selbst da= ließ: seinen Leib u. sein Blut, das ist, sein ganzes Selbst in ihnen zu bleiben. Joh. 15, 1–5. Es ist also nicht blos Andenken an ihn und Sinnbild sondern würklicher Genuß seiner im Sakrament, daß er sich uns ganz mittheilt, die ganze Kraft seines Leidens und Sterbens, und wir lebenige Theile von ihm seyn sollen, Joh. 6,50–58. So werden wir auch Brüder aller, die mit ihm Eins sind, darum heißts Communion, Gemein[-] schaft, wie vieler Glieder an Einem Körper. 1 Cor. 10, 16.17. 1 Cor 12, 26.2[7] Daher soll grosse Prüfung vorausgehen, ob wir Glieder Jesu sind, das ist Kinder Gottes mit seinem unschuldigen Geiste, sonst versündigen wir uns schwer am Leib und Blute Jesu. 1 Cor. 11,23–32. Ebr. 6,4–8. Die Jesum aber würdig geniessen, werden ihm immer mehr ähnlich, bis sie es in jenem Leben ganz seyn werden. 1 Joh. 3, 2.3. Joh. 17, 21–24.

5. Dichtungen

Herder and the Politics of Ossian

Shaun F. D. Hughes

Johann Gottfried Herder first encountered the translation of the poetry attributed to the third-century Celtic bard, Ossian, as published by James Macpherson (Seumas MacMhuirich) (1736–1796) in the German translation by Michael Denis (1729–1800) published in Vienna in three volumes and appearing between 1768–1769.[1] These volumes Herder read on the, for him, momentous sea voyage from Rīga to Nantes in June/July 1769,[2] and almost immediately

[1] Die Gedichte Ossians, eines alten celtischen Dichters, aus dem Englischen übersetzt, translated by Michael DENIS, 3 vols., Vienna 1768–1769. See TOMBO, RUDOLF, Johann Nepomuk Cosmas Michael Denis, in: Ossian in Germany, New York 1901, 119–138, and SCHMIDT, WOLF GERHARD, "Homer des Nordens" und "Mutter der Romantik". James Macphersons Ossian und seiner Rezeption in der deutschsprachigen Literatur, 4 vols., Berlin 2003–2004, vol. 1, 545–569 [chapter on Michael Denis]. Although Ossian is supposed to have composed his work in verse, the purported translation by Macpherson is in prose. Melchiorre Cesarotti (1730–1808) published an annotated translation of most of Macpherson's "Fingal" (1762) as: Poesie di Ossian, 2 vols., Padua, 1763. Cesarotti saw Ossian as a useful tool in the struggle of the Moderns against the Ancients. See CRISTEA, S. N., Ossian v. Homer: An Eighteenth-Century Controversy. Melchior Cesarotti and the Struggle for Literary Freedom, in: Italian Studies 24 (1969), 93–111, and MATTIODA, ENRICO, Ossian in Italy: from Cesarotti to the Theatre, in: Howard Gaskill (ed.), The Reception of Ossian in Europe, London 2004, 74–302, 428–31, at 274–288. Cesarotti's translation is in unrhymed hendecasyllables (*verso sciolto*), a metre usually reserved for classical texts. At first without an English text of "Fingal", Denis's initial draft was a translation of the Italian version, and even after he had a copy of the original to work with, he retained many of Cesarotti's notes. He also followed in Cesarotti's footsteps, by translating Ossian into hexameters, the standard metre of the Greek and Roman epics. Herder did not mind the footnotes (although he disliked Cesarotti's "Ossianizing" of Homer [FHA, vol. 2, 741]), but he objected strenuously to Denis's polished use of the hexameter which he thought was out of touch with Ossian's Northern spirit (FHA, vol. 2, 737). The standard work on Herder and the Ossian poems is still GILLIES, ALEXANDER, Herder und Ossian (Neue Forschung. Arbeiten zur Geistesgeschichte der Germanischen und Romanischen Völker 19), Berlin 1933. See also GASKILL, HOWARD, Herder, Ossian and the Celtic, in: Terence Brown (ed.), Celticism (Studia Imagologica 8), Amsterdam 1996, 257–271. The standard modern edition is GASKILL, Howard (ed.), James Macpherson. The Poems of Ossian and Related Works, Edinburgh 1996. The apparatus is heavily indebted to the third volume of: JIRICZEK, OTTO L. (ed.), James Macpherson. Ossian. Faksimile-Neudruck der Erstausgabe von 1762/63 mit Begleitband: Die Varianten, 3 vols., Heidelberg 1940. Volumes 1 and 2 contain full sized facsimiles of "Fingal" (1762) and "Temora" (1763) respectively. The same volumes are reproduced in reduced facsimile in: MOORE, DAFYDD (ed.), Ossian and Ossianism, 4 vols., London 2004, here: vol. 2.

[2] On the significance of this voyage for Herder's intellectual development, see WISBERT, RAINER, Das Bildungsdenken des jungen Herder. Interpretation der Schrift

afterwards, he published an anonymous review of the first volume of Denis's translation in the *Allgemeine Deutsche Bibliothek.*[3] Already in 1770 he was calling this: "Der Fund unsres Jahrhunderts, der in allem Betracht ein Schatz heißen kann".[4] Soon after taking up the position of Konsistorialrat in Bückeburg in 1771, he published, again anonymously, a more considered evaluation of the Ossian poetry in *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Volker*, which appeared as the first section of *Von deutscher Art und Kunst,* published in Hamburg in 1773.[5]

A great deal had been written about the influence of Ossian on Herder's concepts of *Volkslieder* and the two anthologies of popular poetry that resulted.[6] The first in two volumes which he called *Alte Volkslieder,* was ready

"Journal meiner Reise im Jahr 1769", Frankfurt am Main 1985, and on some of his particular concerns during the period 1764–1776, see KÜNTZEL, GERHARD, Joh. Gottfr. Herder zwischen Riga und Bückeburg (Frankfurter Quellen und Forschungen zur germanischen und romanischen Philologie 10), Frankfurt am Main 1936 (reprint Hildesheim 1973). It should also be noted that Herder reflects at some length on how extraordinary it was to read Ossian for the first time on a sea voyage (FHA, vol. 2, 456–57). Eric Gidal argues that on this voyage Herder saw himself as the traveller in "Berrathon" searching for Ossian: "his eyes will search the field, but they will not find me" (MACPHERSON, Fingal [see note 1]*,* 258; DENIS, Gedichte [see note 1], vol. 3, 163; GASKILL, poems [see note 1], 193). See GIDAL, ERIC, Ossianic Unconformities: Bardic Poetry in the Industrial Age*,* Charlottesville 2015, 24–30, 159–161.

[3] Allgemeine Deutsche Bibliothek 10 (1769), 63–69 (FHA, vol. 2, 736–741; SCHMIDT, Homer des Nordens [see note 1], vol. 4, 469–472). The review of volumes 2–3 appeared in Allgemeine Deutsche Bibliothek 17.2 (1772), 437–447 (FHA, vol. 2, 742–750; SCHMIDT, Homer des Nordens [see note 1], vol. 4, 473–78).

[4] FHA 9/2, 289–293, here: 291 ("Fragment über die beste Leitung eines jungen Genies zu den Schätzen der Dichtkunst").

[5] FHA, vol. 2, 447–497. Partial translations: BOHLMAN, PHILIP V., Song Loves the Masses. Herder on Music and Nationalism*,* Oakland 2017, 140–167; CRICK, JOYCE P., in: Hugh Barr Nisbet (ed.), German Aesthetic and Literary Criticism*,* Cambridge 1985, 154–161, 286–87. For an extensive analysis of what Herder meant by "das Volk", see SIMPSON, GEORGINA R., Herder's Concept of "Das Volk", Chicago 1921 and FHA, vol. 3, 865–878. Ulrich Gaier characterizes Herder's use as meaning "[o]riginal mankind [… which …] possesses […] the poetic and mythopoetic mother tongue that […] is shaped into the language and mythology of a nation." GAIER, ULRICH, Myth, Mythology, New Mythology, in: Herder-Companion*,* 165–188, here: 169–170, while HANNA BERNER in her extended discussion of "'Volkstümlicheit' um 1800" characterizes Herder's use of "Volk" as meaning "intendiertes Publikum" in her: Inszenierte Volkstümlicheit in Balladen von 1800 bis 1850 (Beiträge zum Literaturtheorie und Wissenspoetik 18), Heidelberg 2020, 35–124 at 71–81. On the importance of Ossian for Herder's concept of Volkslieder*,* see GASKILL, HOWARD*,* Ossian, Herder and the Idea of Folk Song, in: David Hall (ed.), Literature of the Sturm und Drang (Camden House History of German Literature 6), Rochester/New York 2003, 95–116.

[6] See GREIF, STEFAN, Volkslieder (1778f.), Herder-Handbuch, 495–504. "Volkslieder" was a term Herder had introduced and developed for the first time in the "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian", published in 1773 (FHA, vol. 2, 448, 463 etc.). GRIMM, JACOB/GRIMM, WILHELM, Deutsches Wörterbuch*,* 33 vols., Munich 1984, vol. 26, cols. 489–490 confirm Herder as the originator of the term. See also WIENKER-PIEPHO, SABINE, Herder and the Development of His *Volkslied* Concept During His Time in Riga, in: Dace Bula/Sigrid Rieuwerts (ed.), Singing the Nations. Herder's Legacy (Ballads and Songs.

to go to the printer in 1774. It contained for the most part examples from English and German in the first volume and English, Scandinavian, and German in the second. However, publication was abandoned after Herder had seen the proof sheets of the first signature and this version of his collection was not published until 1885.[7]

Around this time Herder became dissatisfied with his situation in Bückeburg and began to cast about for alternative employment and in February 1776, thanks to the good offices of Goethe, Herder obtained an important position of Generalsuperintendent (along with other responsibilities) in the Duchy of Saxe-Weimar. Once he was settled in the capital city of Weimar, he began to turn his attention again to his *Volkslieder* anthology. This appeared in two volumes 1778–1779.[8] There are various ways to understand the forces that motivated him throughout this enterprise, but I wish to pursue a line of inquiry that it seems to me has not been given the attention it deserves.

In 1735 appeared anonymously in London, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer,* a volume which the posthumous 3rd edition of 1757, announced was by Thomas Blackwell, "doctor utriusque juris" that is Doctor of both laws, civil and ecclesiastical, Professor of Greek, and ultimately Principal of Marischal College and University of Aberdeen (1701–1757), a lesser known, but still important member of the Scottish Enlightenment. The *Enquiry* was his first book and the one which made him famous. Looking back it is hard to appreciate what a revolutionary volume this was or how important it was to prove to be, as many of its salient and far-reaching conclusions have since become commonplace.

Blackwell's speculations did not come out of nowhere, and Kirsti Simonsuuri has outlined the main intellectual debates over the nature of Homer's genius as they manifested themselves in the mainly French quarrel between the Ancients and the Moderns towards the end of the seventeenth century, and the subsequent positions that were taken which revolved around "primitivism" and

---

International Studies 4), Trier 2008, 30–39. RIEUWERTS, SIGRID, in: Kulturnarratologie. Die Geschichte einer Geschichte (Mainz University Studies in English 10), Trier 2006, 24, confidently argues that Herder calqued the term on the "La poësie Populaire" as used by Michel de Montaigne (1533–1592) in his Essais, Book 1, chapter 54 "Des vaines subtilitez." There he writes: "La poësie populaire et purement naturelle, a des naïvetés et graces, par où elle se compare à la principale beauté de la poësie parfaitte selon l'art". BALSAMO, JEAN/MAGNIEN, MICHEL/MAGNIEN-SIMONIN, CATHERINE (ed.), Michel de Montaigne. Les Essais (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 2007, 332. However, Herder who translates this sentence as the first of the "Zeugnisse über Volkslieder", translates "La poësie populaire" as "Volkspoësie" (FHA, vol. 3, 71 [Volkslieder 1, 5]). See also BAILLOT, ANNE, La Poésie des bardes. La Poésie populaire chez Herder, entre théorie et pratique, in: Caroline Fischer/Brunhilde Wehinger (ed.), Un siècle sans poédie? Le lyrisme des lumières entre sociabilité, galanterie et savoir, Paris 2006, 109–123.

7 SWS, vol. 25, 1–104.

8 Volkslieder, 2 vols., Leipzig 1778–1779 (reprint in one vol. Hildesheim, 1981); FHA, vol. 3, 69–430.

"realism," that is, a "culturally conditioned view of the epic."[9] Blackwell's intervention in this debate was incisive, because he laid out clearly, perhaps for the first time, the premise that social phenomena are constructed rather than being innate. He makes his position quite clear at the end of the first chapter in which he speculates about the influences of our environment and upbringing in determining who and what we will become. The following have to be taken into account:

> FIRST, The *State of the Country* where a Person is born and bred, in which I include the common Manners of the Inhabitants; their *Constitution* civil and religious, with its *Causes* and *Consequences*: – Their *Manners* are seen in the *ordinary* way of Living, as it happens to be polite or barbarous, luxurious or simple.
>
> NEXT, the *Manners* of the *Times*, or the prevalent Humours or Professions in vogue: – These two are publick, and have a common effect on the whole Generation. Of a more confined Nature is, first, *Private Education*; and after that, the *particular Way of Life* we chuse and pursue, with our Fortunes in it.
>
> From these Accidents Men in every Country may be justly said to draw their Character, and derive their Manners. They make us *what we are*, in so far as they reach our Sentiments, and give us a peculiar Turn and Appearance: A Change in any one of *them* makes an Alteration upon *Us*; and taken together, we must consider them as the Moulds that form us into those Habits and Dispositions, which sway our Conduct, and distinguish our Actions.[10]

Having declared the grounds of his enquiry, Blackwell then proceeds to examine how they apply to Homer, and what they can be said to have contributed to the formation of his particular genius. Blackwell dismisses as untenable any argument that Homer was divine, semi-divine, or the possessor of an innate genius. He was in a certain sense very ordinary for his time, living a very ordinary life. But Blackwell teases out the circumstances that combined to make Homer the extraordinary poet he turned out to be: his familiarity with the peoples, places and languages of Greece and Troy; his familiarity with Egypt and the Egyptians and what he learned there about myth and religion; his familiarity with Phoenician sea-voyagers who informed him about the peoples and places of the western Mediterranean.[11]

But these circumstances singularly or in combination would not in and of themselves have been sufficient to account for what Homer was able to achieve. Some catalyst was needed, and for Blackwell, that catalyst was "po-

---

[9] SIMONSUURI, KIRSTI, Homer's Original Genius. Eighteenth-Century Notions of the Early Greek Epic (1688–1798), Cambridge 1979, 78. See also RUBEL, MARY MARGARET, Savage and Barbarian. Historical Attitudes in the Criticism of Homer and Ossian in Britain. 1760–1800 (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 96), Amsterdam 1978, especially 11–38.

[10] BLACKWELL, THOMAS, An Enquiry into the Life and Writings of Homer, London [2]1736 (reprint, Anglistica et Americana 173, Hildesheim 1976), 12.

[11] See GROBMAN, NEIL R., Thomas Blackwell's Commentary on the Oral Nature of Epic, in: Western Folklore 38 (1979), 186–198, esp. 193–196.

verty," an insight so important that Blackwell emphasizes it by having the following passage printed in italics for emphasis: "That Homer's being born poor, and living a wandering indigent Bard, was, in relation to his Poetry, the greatest Happiness that cou'd befall him."[12] Why? "It put him on the *only Road of Life* in which learning was then to be acquired; […] But the grand *Good-fortune* that *Homer*'s Poverty procured him was this, 'That it forced him to take up and continue in the Profession of an AOIΔOΣ or Stroling Bard'."[13] Whether or not Blackwell was the first to translate the Greek *ἀοιδός* as "bard" is not important, but the fact that he does so here is, I would argue, deliberate and significant. According to the Oxford English Dictionary, the word first occurs in English (borrowed from Irish Gaelic *bàrd*) during the sixteenth century, often in the form a "bard of Ireland" referring to a "Celtic order of Minstrel Poets," that is an individual of some social standing. In Lowland Scots, however, the term "baird" (borrowed from Scots Gaelic *bàrd*) was used in a negative sense, to indicate an idle, wandering entertainer, and that fits in with Blackwell's description of Homer as an impoverished poet.[14] During the seventeenth century the term became broadened and began to be applied to "poets of other nations, before the use of writing: and "[a] lyric or epic poet, a 'singer'; a poet generally."[15] However, it was the Celtic connection that lead the word to becoming a highly contested and politicized term during the eighteenth century. Macpherson's first volume of poetry attributed to Ossian was *Fragments of Ancient Poetry* (1760), and it opened with an anonymous preface actually written by Hugh Blair (1718–1800), who lectured on Rhetoric and Belle Lettres at the University of Edinburgh.[16] In this Preface Blair insisted that: "There can be no doubt that these poems are to be ascribed to the Bards".[17] James Macpherson,

[12] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 105.

[13] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 105–106. See further, the section "The Primitivists and the Epic" in: BYSVEEN, JOSEF, Epic Tradition and Innovation in James Macpherson's Fingal (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Anglistica Upsaliensis 44), Uppsala 1982, 35–48.

[14] The following Law is attributed to the time of King Kenneth II (Coinneach mac Mhaoil Chaluim) of Scotland (971–995) in a fifteenth century chronicle (Book 10, chapter 12): "All vagabundis, fulis, bardis, scudlaris [scullions, kitchen boys], and siclike idill pepill, sall be brint on the cheek, and scourgit with wandis, except thay find sum craft to win thair living." Cited in: BALFOUR, JAMES LORD PITTENDREICH (c.1525–1583), Practicks: or, A System of the More Ancient Law of Scotland, Edinburgh 1754, 680.

[15] The word also occurs in Latin as "bardus" borrowed from Old Celtic **bardo-s.* "Plurima secure fudistis carmina, Bardi" (O Bards, you have poured forth at ease your lays in abundance). LUCAN, The Civil War, ed. A. E. Housman and trans. J.D. Duff (Loeb Classical Library 220), Cambridge/MA 1928, book 1, line 449, 36–37 (trans. adapted).

[16] In 1762 he was appointed Professor of Rhetoric and Belles Lettres at the same institution, a position he held until 1783.

[17] JIRICZEK, OTTO L. (ed.), James Macpherson. Fragments of Ancient Poetry (1760) in diplomatischen Neudruck mit Lesarten der Umarbeitungen (Anglistische Forschungen 47), Heidelberg 1915, 5 [v]. An oversize reproduction of the first edition published in June 1760 is also available in: MOORE, Ossian (see note 1), vol. 1, 119–188. A second edition with one

too, with an eye to Blackwell's characterization of Homer as a "bard," insists that Ossian and his followers are also "bards".[18] And this seems something that Blackwell was aware of, namely that his use of the term "bard" to refer to Homer might have repercussions. Therefore, be goes out of his way to specifically to exclude Irish and Scots Gaelic poets from the definition:

FEW PEOPLE have conceived a just Opinion of this profession [that of being a Bard], or entered into its *Dignity.* The reason of which I take to be, That we have no modern Character like it: For I should be unwilling to admit the *Irish* or *Highland Rüners* to a share of the Honour; tho' their Business, which is to entertain a Company with the Recital of some Adventure, resembles part of the other. The *Trovadores* or *Troubadours* of *Provence*, the earliest of the Moderns who discovered any Vein for Poetry, have a better Claim. They sung their Verses to the Harp, or other Instrument they cou'd use, and attained to a just *Cadence* and *Return* of Verse in their *Stanza*'s; but had neither Manners nor Language for great Attempts.[19]

The traditional poets of the Modern Celts, then are poets, but not Bards. They are *Rüners*, a word the Oxford English Dictionary first records as being used by Sir William Temple (1628–1699) in his essay, "Of Poetry," first published in 1692 and there glossed as a "Rhymer."[20] But not an epic poet! The word "rüner," however, never took root, and it was the Scots, Irish, and Welsh Bards, that caught the public imagination as in Thomas Gray's famous poem, "The Bard: a Pindaric Ode," first published in 1757,[21] followed by Macpherson's Ossian poems just a few years later.

Herder was very familiar with Blackwell's work from very early on in his academic career. At the beginning of 1764, Herder began to study English with

---

additional poem and other changes was also published in October1760 and is available in facsimile, Edinburgh 1970.

[18] MACPHERSON, JAMES, A Dissertation Concerning the Antiquity &c. of the Poems of Ossian, the Son of Fingal, in: JIRICZEK, Ossian (see note 1), vol. 1, i–xvi, here: xi (Fingal [1762]); GASKILL, poems (see note 1), 43–52, here: 49. Bysveen argues that Macpherson structured "Fingal" with an eye to Homer's "Iliad" (BYSVEEN, Tradition [see note 13], 93–94.

[19] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 114.

[20] "*Runes* was properly the Name of the Antient *Gothick* Letters or Characters, which were Invented first or introduced by *Odin*, in the Colony or Kingdom of the *Getes* or *Goths*, which he Planted in the *North-West* Parts and round the *Baltick* Sea, as has been before related. But because all the Writings they had among them for many Ages were in Verse, it came to be the common Name of all sorts of Poetry among the Goths, and the Writers or Composers of them were called *Runers*, or *Rymers*." Sir William Temple (1628–1699) "Of Poetry," in: Sir William Temple's Essays On Ancient & Modern Learning and On Poetry, ed. by J. E. Spingarn, Oxford 1909, 43–79, here: 63. The essay was first published in: Sir William Temple, Miscellanea. The Second Part in Four Essays, London 1690, 279–341.

[21] Thomas GRAY, The Bard: A Pindaric Ode, in: Austin Lane Poole (ed.), Gray and Collins. Poetical Works, (Oxford Standard Authors), Oxford ^{3}1937, 53–64. See STRABONE, JEFF, Poetry and British Nationalisms in the Bardic Eighteenth Century, Cham 2018, 187–201 for a discussion of the historical and political background to the poem.

the charismatic and enigmatic Johann Georg Hamann (1730–1788).[22] Hamann had spent the years 1752–1759 in Livonia (Livland),[23] much of the time in Rīga as tutor to the children of the city alderman, Johann Christoph Berens (1729–1792). Upon his return to Königsberg he prepared the collection of pieces entitled *Sokratische Denkwürdigkeiten* which was published in Königsberg (masquerading as "Amsterdam") in 1759, and followed it up with a second polemical collection, *Kreuzzüge der Philologen* (Königsberg, 1762) which contained his influential piece, *Aesthetica in Nuce: Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*.[24] There towards the end is a passage that is redolent of Blackwell's thesis that great art is to be found among people overlooked and afflicted with poverty:

Homers monotonisches Metrum sollte uns wenigstens eben so paradox vorkommen, als die Ungebundenheit des deutschen Pindars.[25] Meine Bewunderung oder Unwissenheit von der Ursache eines durchgängigen Sylbenmaaßes in dem griechischen Dichter ist bey einer Reise durch Curland[26] und Liefland gemäßigt worden. Es giebt in angeführten Gegenden gewisse Striche, wo man das lettische oder undeutsche Volk bey aller ihrer Arbeit singen hört, aber nichts als eine Cadenz von wenig Tönen, die mit einem *Metro* viel Ähnlichkeit hat.[27] Sollte

---

[22] HAYM, Herder [1954], vol. 1, 71, 76.

[23] The first phase of the Livonian Wars (1558–1583) concluded with the ambitions of Russia stymied for the time being, and the Polish-Lithuanian Commonwealth taking control over the former region of Livonia. After the Polish-Swedish war of 1626–1629, Sweden gained control of those portions of Old Livonia which correspond to the northern part of modern Latvia (including Rīga) and the southern part of modern Estonia. However, during the Great Northern War of 1700–1721, Russian troops captured Rīga in 1710, and in 1721 Sweden relinquished its Baltic possessions to Russia. During this entire period, the dominant German-Baltic aristocracy maintained its rights, privileges, and language, and this was to continue under Russian rule. See VON PISTOHLKORS, GERT (ed.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder, Berlin 1994, 156–294; KIRBY, DAVID, Northern Europe in the Early Modern Period. The Baltic World 1492–1772, London 1990, esp. 107–135, 167–195, 295–322; LISK, JILL, The Struggle for Supremacy in the Baltic. 1600–1715, London 1967.

[24] See RENNER, KASPAR, 'Kreuzzüge des Philologen'. Polemics and Philology in Johann Georg Hamann, in: Hannes Bajohr/Benjamin Dorvel/Vincent Heßling/Tabea Weitz (ed.), The Future of Philology, Newcastle upon Tyne 2014, 120–145. On the use of polemic by Herder, see IRMSCHER, HANS DIETRICH, Polemik, Analyse und Hermeneutic. Methodosche Aspekte in Herders Schriften" in: Marion Heinz/Violetta Stolz (ed.), "Weitstrahlsinniges" Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg 2009, 237–253 at 238–241.

[25] That is, Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803).

[26] Curland, which corresponds roughly to the southern part of modern Latvia, was that part of Old Livonia which did not come under Swedish rule in 1626. In 1561–1795 it became the Duchy of Courland and Semigallia, which maintained a semi-autonomous existence until the last Duke, Peter von Biron (1724–1800), ceded it to Russia in 1785. PISTOHLKORS, Baltische Länder (see note 23), 243–264; KIRBY, Northern Europe (see note 23), 72, 330.

[27] The reference to "cadence" draws on Blackwell's observation relating to "the surprising Resemblance of the oldest writings […] Not to say in general, that they have the same *Turn*; but the same Epithets of *Gods* and *Men*, the same *Sentiments* and *Allusions*, the same

ein Dichter unter ihnen aufstehen: so wäre es ganz natürlich, daß alle seine Verse nach diesem eingeführten Maasstab ihrer Stimmen zugeschnitten seyn würden.[28]

If later readers of *Asthetica in Nuce* have missed the connection between Homer, the Latvian peasants, and Blackwell, Herder, I would argue, would have not have, for he was deeply read in Blackwell's *Enquiry.* In early 1765, he wrote his review (or rather parody) of *Aesthetica in Nuce*, *Dithyrambische Rhapsodie über die Rhapsodie Kabbalistische Prose*, in which he makes three references to Blackwell, of which two are inconsequential, one in a list of authorities, and one in reference to the engraving of Pythia which opens section six of the *Enquiry*.[29] The third reference is more substantial. Hamann had made the claim at the beginning of *Aesthetica in Nuce* that: "Poesie ist der Muttersprache des menschlicher Geschlechts".[30] As Kaspar Renner argues, Herder wants to explore the significance of this, not in a theological sense as did

Cadence and *Structure*; nay, sometimes the very same *Expressions* and *Phrases* are to be met with in them all" (BLACKWELL, Enquiry [see note 10], 73–74).

[28] HAMANN, JOHANN GEORG, Aesthaetica in Nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalischer Prose in: *Kreuzzüge der Philologen,* Königsberg 1762, 163–220, here: 216–220. Facsimile reprint in: LUMPP, HANS-MARTIN, Philologia crucis. Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit einem Kommentar zur ʻAesthetica in nuceʼ (1762) (Studien zur deutschen Literatur 21), Tübingen 1970, 203–234. Translated by Joyce P. Crick, in: NISBET, Aesthetic (see note 5), 139–150, 275–286. Lumpp's commentary on this passage, Philologia crucis, 105, is concerned only with metrical issues and he does not comment on why Homer and the songs of the Latvian peasants are brought together at this point. See also JAREMKO-PORTER, CHRISTINA, Johann Gottfried Herder and the Latvian Voice (Unpublished Dissertation, University of Edinburgh, 2009), 102–05. Herder references this quotation in the "Verzeichnis" to volume 1 of his Volkslieder (1778) with reference to the Lithuanian *daina* first published by Gotthold Ephraim Lessing in 1759 (FLA, vol. 4, 439–440). See Volkslieder, vol. 1, 316 (FHA, vol. 3, 217).

[29] FHA, vol. 1, 30–39, here: 31 (twice), 35; BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 134. This early work of Herder's was first published only in 1909. See further, GRAUBNER, HANS, Dithyrambische Rhapsodie über die Rhapsodie kabbalistischer Prose, in: Herder-Handbuch, 395–422; RENNER, KASPAR, Herder in Riga. Zur Konstellation der frühen philosophischen, homiletischen, pädagogischen und ästhetischen Schriften. Mit einem Ausblick auf das Volksliedprojekt (Unpublished Dr. phil. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, 2023), 476–540; IRMSCHER, HANS DIETRICH, Herder's 'Dithyrambische Rhapsodie', in: Marion Heinz/Violetta Stolz (ed.), "Weitstrahlsinniges" Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher*,* Würzburg 2009, 283–293.

[30] Aesthaetica in Nuce, 163 (LUMPP, Philologia [see note 28], 205). Haman takes the concept from Giambattista Vico (1668–1744), "Principio di tal' origini e di lingue e di lettere si truova essere stato ch'i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici", La scienza nuova. Giusta l'edizione del 1744 con le variant dell'edizione del 1730*,* ed. by Fausto Nicolini, 3 vols., Bari 1911–1916, vol. 1, 43; "We find that the principle of these origins both of languages and of letters lies in the fact that the early gentile peoples, by a demonstrated necessity of nature, were poets who spoke in poetic characters," The New Science Of Giambattista Vico Translated from the Third edition of 1744, trans. by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Ithaca 1948, 19. On the significance of this for Hamann, see LUMPP, Philologia (see note 28), 49–53.

Hamann, but in an anthropological one.[31] Nor was Herder interested in reifying the Classical past in an attempt to recapture something of this "original language" (Muttersprache) and he quotes a passage from a fragment supposedly by the 1st century CE Greek rhetorician, Longinus, asserting the primacy of poetry.[32] "Den Ausspruch *Longins Die Alten redeten Poesie in ihren Erzählungen*: hören wir, und verstehen ihn, wenn wir Blackwell lesen mit dem Verstande, nicht aber mit dem Herzen."[33] But this does not mean that he thought anything less of Blackwell's work. In the second part of his *Über die neuere deutsche Literatur* published in Rīga in 1766 he laments: "*Thomas Blackwell Untersuchung* über das *Leben* und die *Schriften Homers* (und leider! ist dies schätzbare Buch, das in England so hoch aufgenommen ward, kaum halb in Deutschland übersetzt)."[34] Blackwell's work continued to guide Herder in the

---

[31] "Entscheidend ist, dass Herder diesen Satz nicht theologisch, sondern anthropologisch auslegt: Die Poesie erscheint weniger als Abglanz einer göttlichen Sprache, als vielmehr als ursprüngliche Form des Ausdrucks menschlicher Empfindungen" (RENNER, Herder in Riga [see note 29], 483).

[32] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 39. The Greek text is: μᾶλλον δὲ πρόσεσι [τὸ μέτρον] τῷ ποιητικῷ, πάθεσι πλείσεις χρωμίον καὶ λέξεσι καὶ δὴ καὶ μύθοις καὶ πλάσμασι, δι' ὧν αρμονία κατασκευάζεται. Ταύτ ἄρα καὶ οἱ παλαιοὶ ἐμμέτρους μᾶλλον τοὺς οικείους ἐποίουν λόγους, ἢ πέζούς, and is taken from "Ex Longini Philosophi Commentarius Prolegomena in Hephæstionis Enchiridium" ed. by Jean Boivin de Villeneuve (1663–1726) and published in Oeuvres de Nicolas Boileau des Préaux, new edition, 2 vols., Paris 1713, vol. 2, 537–550, here: 549. Of the three texts edited by Boivin, modern editors consider only the first two as genuine. See HEPHAESTION ALEXANDRINUS, Hephaestionis Enchiridion cum commentariis veteribus, ed. by Maximilian Consbruch (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1971, 81–89; „ Fragments – Art rhétorique; RUFUS, Art rhétorique, ed. by Michael Patillon and Luc Brisson (Collection des Universités de France. Série grecque), Paris 2002, 179–187. The third extract, which Boivin considered the opening to Longinus's preface to the "Enchiridion" and from which Blackwell took his quotation, comes from Codex Regius 2765, now BN Grec 2677, a sixteenth-century paper manuscript, in the Bibliothèque Nationale in Paris.

[33] FHA, vol. 1, 31. Blackwell's English text is: "The Ancients in their *Ordinary Discourse* delivered themselves rather in Verse than Prose" (BLACKWELL, Enquiry [see note 10], 39). For a detailed commentary on this section, see Ulrich Gaier's notes in FHA, vol. 1, 887–891 and IRMSCHER, Rhapsodie (see note 29), 286–287. Gaier, FHA, vol. 1, 890, note to page 31, line 22 as well as 992, note to page 133, line 17, follows Blackwell who sources the quotation to Longinus from "the Fragment of a Treatise" and identifies this treatise in the Greek footnote as Longinus' "Peri Metrou" (BLACKWELL, Enquiry [see note 10], 39). However, Blackwell is merely imitating Boivin in referring not to the name of any specific treatise, but rather using "Peri Metrou" to describe the subject matter of these fragments – "Nam & opus mensum seu modulatum (ipsum dico Poëma) *μέτρου*, vocatur" (For the work of the syllables or the measures [I mean the poem itself] is called *metre*) ("Ex Longini", vol. 2, 543). Herder returns to this subject in the "Fünfter Abschnitt" of his "Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann" written in Rīga 1765 (FHA, vol. 1, 101–134 at 133–134. See further RENNER, Herder in Riga [see note 29], 317–318, 499–502.

[34] FHA, vol. 1, 306–307. A complete translation would finally appear in: Untersuchung über Homers Leben und Schriften: Aus dem Englischen des Blackwells übersetzt, trans. by Johann Heinrich Voß, Leipzig 1776.

formulation of his concept of Folk Poetry, and seems to me to have played a crucial role in the reformulation of the anthology of such verse which appeared 1778–1779 under the title of *Volkslieder.* But before looking into that, it is necessary to turn our attention to what was going on in the United Kingdom.

James Macpherson, the translator of Ossian, was born in Ruthven in the Highlands which was then part of the *Gàidhealtachd (*the Gaelic speaking area), but within sight of the Ruthven Barracks which the government of King George I had built between 1719–1721 as one of a series of fortifications with the intention to secure the Highlands after the Jacobite rebellion of 1715. As a young boy he witnessed the barracks being besieged in 1745 and destroyed by retreating Jacobite forces the following year.[35] In 1752, Macpherson set off to study first at King's College, Old Aberdeen, and then at Marischal College in the New Town. The influence of Blackwell was everywhere palpable in the College. Macpherson probably was not taught by Blackwell but he would have attended his lectures and his tutors in Greek for example, were all former students of Blackwell. And it is clear that he was very familiar with Blackwell's *Enquiry.*[36] After finishing his studies he returned to Ruthven where he had a position as a teacher. During this period he continued writing poetry, and more importantly, began to collect poetry in Gaelic. A breakthrough of sorts occurred when he was able to get his long poem, *The Highlander,* 1792 lines in six cantos, published in 1758.[37] In her analysis of this work, Fiona Stafford, demonstrates that it features many of the same themes that were to appear in Macpherson's Gaelic translations.[38]

Then a fortuitous event occurred. In autumn 1759, Macpherson happened to meet John Home (1722–1808), the author of, the successful (and controversial) play, *Douglas: A Tragedy,* which had opened to acclaim in Edinburgh in 1756.[39] Home had been supported in this venture by John Stuart, 3rd Earl of Bute (1713–1792), then tutor to the Prince of Wales, the future George III,[40] and he now served as Bute's Private Secretary. He was interested in Gaelic

[35] STAFFORD, FIONA, The Sublime Savage. A Study of James Macpherson and the Poems of Ossian*,* Edinburgh 1988, 17–18.

[36] See further MOORE, DAFYDD, Enlightenment and Romance in James Macpherson's The Poems of Ossian. Myth, Genre and Social Change, Burlington/VT 2005, 30–31.

[37] MACPHERSON, JAMES, The Highlander*,* Edinburgh 1758. Reprinted in: MOORE, Ossian (see note 1), vol. 1, 49–107.

[38] STAFFORD, Savage (see note 36), 61–76.

[39] MCLEAN, RALPH (ed.), John Home's Douglas. A Tragedy with Contemporary Commentaries*,* Glasgow 2010.

[40] Lord Bute would also underwrite the expenses for "Fingal" and "Temora" which allowed them to be printed in sumptuous (and expensive) quarto editions. See BENNE, CHRISTIAN, Ossian: The Book History of an Anti-book, in: Hans Walter Gabler/Peter Robinson/Paulius V. Subačius (ed.), Textual Scholarship and the Canon (Variants 7), Amsterdam 2008, 179–201. Lord Bute also financed the second and complete edition of Cesarotti's "Poesie di Ossian" in four volumes, published in Padua in 1772. See MATTIODA, Ossian (see note 1), 281–282.

verse and asked Macpherson to translate some for him. Macpherson reluctantly agreed and gave Home at first the piece known as *The Death of Oscur*[41] and then some others. Home shared these with his colleagues in Edinburgh who received them with great enthusiasm. Macpherson was pressured to come up with more such poems and 15 short pieces were published anonymously in June 1760 as *Fragments of Ancient Poetry, Collected in the Highlands of Scotland and Translated from the Gaelic or Erse Language.*[42] This sold out almost immediately with a second edition appearing in October. The "Preface" notes that "there is reason to hope that one work of considerable length, and which deserves to be called an heroic poem, might be recovered" and that "[t]he three last poems in the collection are fragments […] of this epic poem".[43] Money was raised to enable Macpherson to travel the *Gàidhealtachd* in search of additional materials relating to this supposed epic. He returned from his Highland tour in February 1761, and in December of the same year appeared *Fingal an Ancient Epic Poem in Six Books: Together with Several other Poems, composed by Ossian the Son of Fingal* (although the title page dates the volume as 1762).[44]

Much ink has been spilt over the nature of this work. Is it a translation or is a concoction of Macpherson's own making. The current consensus is that *Fingal* and the other poems are based on genuine materials.[45] Also today a modern

---

[41] JIRICZEK, Fragments (see note 17), 23–28 [31–36]; GASKILL, poems (see note 1), 16–17.

[42] On the cultural significance, reception and legacy of these poems, see PORTER, JAMES, 'Bring Me the Head of James Macpherson'. The Execution of Ossian and the Wellsprings of Folkloristic Discourse, in: The Journal of American Folklore 114/454 (2001), 396–435.

[43] JIRICZEK, Fragments (see note 17), 7–8 [vii–viii]; GASKILL, poems (see note 1), 6.

[44] A second edition was almost immediately called for, appearing early in 1762.

[45] See THOMSON, DEREK S., The Gaelic Sources of Macpherson's Ossian (Aberdeen University Studies 130), Aberdeen 1952; THOMSON, DEREK S., Macpherson's *Ossian*. Ballads to Epics, in: Bo Almqvist (ed. et al.), The Heroic Process. Form, Function and Fantasy in Folk Epic, Upper Dun Leoghaire 1987, 243–264; THOMSON, DEREK S., James Macpherson. The Gaelic Dimension, in: Fiona Stafford/Howard Gaskill (ed.), From Gaelic to Romantic. Ossianic Translations (TextexT 15), Amsterdam 1998, 17–26; MEEK, DONALD, The Gaelic Ballads of Scotland. Creativity and Adaptation, in: Howard Gaskill (ed.), Ossian Revisited, Edinburgh 1991, 19–48; MHUNGHAILE, LESA NÍ, Ossian and the Gaelic World, in: Dafydd Moore (ed.), The International Companion to James Macpherson and the Poems of Ossian, Glasgow 2017, 6–38. However, even a collector of Gaelic oral texts on Ossian like Alexander Cameron (1828–1888) was not above rewriting his materials to suit what he thought his audience wanted. His Ossian texts along with other collections of related materials (most poems without translation) were published as the first volume of MACBAIN, ALEXANDER/KENNEDY, JOHN (ed.), Alexander Cameron. Reliquiæ Celticæ. Texts Papers and Studies in Gaelic Literature and Philology, 2 vols., Inverness 1892–1894. See GUNDERLOCH, ANJA, 18th Century Literary Fraud and Oral Tradition. The 'Real' Ossian" in: Dietrich Scheunemann (ed.), Orality, Literacy, and Modern Media, Columbia/SC 1996, 44– 61. The most reliable and complete collection of this Gaelic material is: John Francis Campbell (ed.), Leabhar na Feinne, vol. 1, Gaelic Texts. Heroic Gaelic Ballads collected in Scotland chiefly from 1512 to 1871

translator would say "attributed to" Ossian, rather than "composed" by him. But remember that Blackwell in referring to just this kind of poetry had said he was "unwilling to admit the *Irish* or *Highland Rüners* to a share of the Honour" of being a bard and therefore worthy of "enter[ing] into its *Dignity*."[46] If these poems are by Ossian, and Ossian lived in the third century, then he was not a "rüner," but a bard and Homeric in his expression. As if to remind readers of this the footnotes to *Fingal* are replete with quotations from Homer as well as Virgil and Milton.[47] There is no need here to go further into the success and controversies associated with *Fingal* and its companion volume, *Temora, An Ancient Epic Poem in Eight Books* which appeared a year later (1763). What does need to be noted however, is the impact that these works had on the public perception of Highland culture which embarked on a long slow re-habilitation (although the economic viability of the region was not affected). This is a reminder that the success of the Ossian poems had not just significant aesthetic importance for the literature of Great Britain and Europe, but also political ramifications as well.[48] The failed uprisings of 1715 and 1745 would fade into the past, and when King George IV made an official visit to Scotland in 1822, he appeared in public wearing a kilt and accoutrements (with no small thanks to Sir Walter Scott, who characterized himself in 1819 as a "second M'Pherson.").[49]

However, in the conservative Tory literary circles, especially in London, but also in Edinburgh, the success of the Ossian poems was coldly received. What was at stake was the cultural hegemony of the British Isles and in these conservative circles to concede that hegemony to the work of savage Highland

---

[no more published], London 1872; reprint with introduction by Derick S. Thomson, Shannon 1972. The second volume which would have contained English translations never appeared.

[46] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 113–114.

[47] Macpherson would subsequently publish his own translation of Homer: MACPHERSON, JAMES, The Iliad of Homer, 2 vols., London 1773.

[48] See IACOCCA, VANESSA K., Ossianic Medievalisms. Dialogic Nation-Building and a Tradition of Invention in Britain and Ireland, 1760–1922, Manchester, so far unpublished, for the importance of Ossian in the developing Romantic Nationalisms of Scotland, Ireland, Wales, and England.

[49] See TREVOR-ROPER, HUGH, The Invention of Tradition. The Highland Tradition of Scotland, Eric Hobsbawm/Terence Ranger (ed.), The Invention of Tradition, Cambridge 1983, 15–42. In the "Dedicatory Epistle" to "Ivanhoe" (1819) Scott characterizes what he has achieved in the Waverley novels as the result of having "availed himself, like a second M'Pherson, of the antiquarian stores which lay scattered around him." See DUNCAN, IAN (ed.), Sir Walter Scott. Ivanhoe (Oxford World's Classics), Oxford 2008, 14 and IACOCCA, Vanessa K., 'Second M'Pherson[s]' and the Issue of Integration in Britain and Ireland, in: IACOCCA, Medievalisms (see note 48). Maureen McLane argues that in his belief that "the antiquarian project could be redeemed for modern, 'original' poetry," Scott was "as he surely recognized, the secret heir of James Macpherson." MCLANE, MAUREEN, Balladeering, Minstrelsy, and the Making of British Romantic Poetry (Cambridge Studies in Romanticism 76), Cambridge 2008, 153.

bards, was unthinkable. One of the most prominent of the opponents of Macpherson was the influential writer and intellectual, Samuel Johnson (1709–1784)[50] and another influential figure was Thomas Percy (1729–1811), a friend of Samuel Johnson and a member of his circle since 1756.[51] In 1753 Percy who was then the newly ordained vicar of Wilby in Northhamptonshire in the East Midlands, acquired a manuscript which was a "seventeenth-century commonplace book containing transcripts of ballads, metrical romances, and popular songs"[52] from the home of his friend Sir Humphrey Pitt of Shifnal in Shropshire. Percy had already made the decision to publish the manuscript before the appearance of the Ossian poems and had begun putting pieces together, but not in a very organized manner. When the Ossian phenomenon burst upon the world, Macpherson's opponents determined that the best counter to the Scottish poems would be to find and publish the ancient poetry of other traditions in the British Isles such as the Norse or the English – or the Welsh. Percy's friend, Rice Williams (†1791), Rector of Westen-under-Lizard, some four miles or so from Shifnal in Shropshire and "a patriotic champion of ancient Welsh poetry" (even if he didn't understand a word of the language),[53] was convinced that ancient Welsh poetry would put Ossian in his place. He became aware of the work of Evan Evans (Ieuan Prydidd Hir) (1731–1788), a Welsh antiquarian who had collected and translated poetry by the Brittonic bard, Taliesin (*fl.* 6th century CE), and who also struggled with the *Y Gododdin,* a series of elegies from the seventh century celebrating the warriors who died in the Battle of Catraeth (c. 600 CE) fighting the Angles.[54] He had also written in Latin a treatise, *De Bardis Dissertatio*, and in 1759 the London based Honorable Society of Cymmrodorin undertook to prepare it for print.[55] Percy first

[50] Johnson still has his champions in this regard, see CURLEY, THOMAS M., Samuel Johnson, the Ossian Fraud, and the Celtic Revival in Great Britain and Ireland*,* Cambridge 2009. While Curley is aware of the revisionist scholarship on Macpherson, he chooses to ignore it and consistently characterizes Macpherson as a fraud and the Ossian poems as "bogus poetry" (1). Johnson, on the other hand, is tirelessly portrayed as the relentless defender of "literary truth".

[51] CURLEY, Johnson (see note 50), 64–65. On the political dimension of Percy's project, see MAXWELL, HEINZ, Percy und der Ossian-Kontroverse, in: Anglia 57 (1934), 392–401 and RIX, ROBERT, Thomas Percy's Antiquarian Alternative to Ossian, in: Journal of Folklore Research 46/2 (May/August 2009), 197–229.

[52] GROOM, NICK, The Making of Percy's Reliques, Oxford 1999, 6.

[53] GROOM, Making (see note 52), 158.

[54] Huw Williams characterizes him as a great Welsh Scholar, as well as "an impoverished and increasingly embittered Anglican clergyman" in WILLIAMS, HUW, Writing Welsh history. From the Early Middle Ages to the Twentieth Century*,* Oxford 2022, 204. See further the section "Anxieties of Mediation. Evans's Ancient Welsh Specimens" in STRABONE, Poetry (see note 21), 162–174.

[55] JOHNSTON, CHARLOTTE, Dissertatio de Bardis, in: The National Library of Wales Journal 22 (1981), 64–91, here: 66. Johnson includes an annotated translation of the "Dissertatio", 75–90.

wrote to Evans in July 1761, proposing, not too subtly that he was prepared to use his influence with the London publisher, James Dodsley, to get his materials published.[56] In this Percy was successful, and in 1764, just one year after the appearance of *Temora,* appeared in an edition of 500 copies, *Some Specimens of the Poetry of the Antient Welsh Bards. Translated into English, with Explanatory Notes on the Historical Passages*. This volume contained ten medieval Welsh bardic poems in English translation (the Welsh originals followed at the end of the volume), and various other materials including the *De Bardis Dissertatio*, which included ten stanzas of *Y Gododdin* edited and translated into Latin, and an address to the Welsh people, *At y Cymry*. While Evans claims he does not want to compete with the poems of Ossian, in fact what he wants to do is replace Ossian as the British bard par excellence with the Taliesin, whose work he had encountered in a manuscript now known as Peniarth MS 2 in the National Library of Wales. And in *At y Cymry* he is much more critical of Macpherson than he is in the English text. He has refused to accommodate his translations to contemporary taste, saying at one point: "Pwy o honom ni a gymerai'r *Godolin*, Gwaith *Aneurin Gwawdrydd*, Fychderyn Beirdd, a'i gyfieithu mor llathraidd ag i gwnaeth cyfieithydd *Ffingal* a *Themora*?"[57] But the result was the volume was received without interest or excitement in the general reading public, and was almost universally panned except by those who had a genuine interest in ancient Welsh poetry.[58]

When Percy had first written to Evans in July 1761, he mentioned that he had "prevailed upon a friend to attempt a Translation of some ancient Runic Odes," and that this volume would be published by Dodsley "next winter."[59] The publication was actually delayed until 1763 when a volume of five old Norse poems along with the texts in the original language appeared as *Five Pieces of Runic Poetry*.[60] As the Preface notes: "It would be as vain to deny as

---

[56] On the machinations involved, see GROOM, Making (see note 52), 157–61; JOHNSTON, Dissertatio (see note 55), 64–67. Percy's letters to Evans are printed in EVANS, EVAN, Some Specimens of The Poetry of the Ancient Welsh Bards. Translated into English, with Explanatory Notes on the Historical Passages, and a Short Account of Men and Places Mentioned by the Bards, Llanidloes Mongomeryshire 1865, 160–168.

[57] EVANS, Specimens (see note 56), 105: "Who among us would take the *Y Gododdin*, the work of Aneurin Gwadrydd, Prince of the Bards, and translate it as showily as the translator of *Fingal* and *Temora* did?"

[58] JOHNSTON, Dissertatio (see note 55), 71–73 gives a sampling of the negative reviews Evans' translations received. Welsh medieval literature would have to wait for national and international recognition until the appearance in 7 volumes (1838–1845) of the first English translation of the "Mabinogion" prepared by Lady Charlotte Guest (1812–1895).

[59] EVANS, Specimens (see note 56), 161.

[60] The volume appeared anonymously, but Percy is the editor and translator. The work was never reprinted separately during Percy's lifetime, but it was included as an appendix (with the Icelandic originals now printed beside the English translations) to the second edition of his: Northern Antiquities*,* 2 vols., Edinburgh 1809, vol. 2, 279–328. The title page is meant to recall the 1760 "Fragments of Antient Poetry". See the two title pages side by side

it is perhaps impolitic to mention, that this attempt is owing to the success of the Erse fragments."[61] But this is Gothic poetry and it is genuine as the Old Norse texts assert.[62] Whether it is as good as the Ossian poems or not remains up in the air, because "till the Translator of those poems thinks proper to produce his originals, it is impossible to say whether they do not owe their superiority, if not their whole existence entirely to himself. The Editor of these pieces had no such boundless field for licence."[63] But the whole matter at this stage turned out to be moot because, just as would be the case the following year with Evans' *Specimens of the Poetry of the Antient Welsh Bards,* the reviews of *Five Pieces of Runic Poetry* were lackluster, and the reading public showed little or no interest in the volume.

This did not go unnoticed by Percy who was all this time preparing an edition of the poems in the manuscript he had obtained from Sir Humphrey Pitt a decade earlier. An edition of three volumes containing the poems in the manuscript along with pieces gathered from elsewhere was proposed. Furthermore, the edition would take away the mantel of Bard from the Gaelic poet and give it to the English language "Minstrel."[64] Taking perhaps the hint from Blackwell's *Enquiry*, that the "*Trovadores* or *Troubadours* of *Provence*, the earliest of the Moderns who discovered any Vein for Poetry" had a better claim than the Irish or Scots poets to inherit the mantle of the Homeric Bard,[65] Percy

---

in CLUNIES ROSS, MARGARET, The Norse Muse in Britain 1750–1820 (Hesperides 9), Trieste 1998, 60, 62. Macpherson's title page has the quotation from Lucan's "Pharsalia" which mentions the Bards (book 1, 447–449), while Percy's opts for a quotation a few lines later which talks about the warriors' contempt for death (book 1, 458–462) (LUCAN, The Civil War [see note 15]*,* 36–37*).* This latter passage is so important that THOMAS BARTHOLIN THE YOUNGER (1659–1690) had quoted it twice in his: Antiquitatum danicarum de causis contemptae a danis adhuc gentilibus mortis libri tres, Copenhagen 1689, 4, 315–316, a work Percy depended on for the Latin translations of at least two of the poems in his collection. For a detailed discussion of Percy's preparation for the volume and an analysis of its contents, see the chapters, "The Making of Five Pieces of Runic Poetry" and "Texts in Context. Thomas Percy's Old Norse Project", in CLUNIES ROSS, Muse (see note 60), 51–104. For a facsimile of the volume, see CLUNIES ROSS, Margaret, The Old Norse Poetic Translations of Thomas Percy. A New Edition and Commentary (Making the Middle Ages 4), Turnhout 2001, 19–223.

61 [PERCY, THOMAS], Five Pieces of Runic Poetry Translated from the Islandic Language*,* London 1763, A4^{v}.

62 In separating the "Gothic" from the "Celtic", Percy begins a process of racialization of matters that were before not so stigmatized. See YOUNG, HELEN, Thomas Percy's Racialization of the European Middle Ages, in: Literature Compass 16/9–10 (September–October 2019), 11 pages https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/lic3.12543.

63 [PERCY], Poetry (see note 61), A4^{v}.

64 See the section "Percy. Die Minstrels und die Balladen der North Countrye", in: SINGER, RÜDIGER, "Nachgesang". Ein Konzept Herders, entwickelt an Ossian, der popular ballad und der frühen Kunstballade (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft 548), Würzburg 2006, 246–251.

65 BLACKWELL, Enquiry (see note 10). Given the pronounced English Nationalist tenor of the "Reliques"*,* there was no chance that any credit was going to be given to a Scottish

declared the "Minstrels seem to have been the genuine successors of the ancient Bards."[66] He also included the Old Norse *skáld*s under the heading of minstrel. This was a "Gothic" tradition separate from the Celtic (although the two were sometimes conflated).[67] The way was prepared for the publication of Percy's collection, the printing of which began in 1762, although the project was not completed until 1765 when the three volumes appeared under the title, *Reliques of Ancient English Poetry: Consisting of Old Heroic Ballads, Songs, and other Pieces of our earlier Poets (Chiefly of the Lyric Kind)*.[68] While the volumes contain poetry in English, the third volume concludes with two *romanceros*[69] translated from the Spanish and taken from the *Historia de las Guerras civiles de Granada* by Ginés Pérez de Hita (c. 1544–c. 1619), first published 1595–1619.[70] This material is included here, I believe, because

academic, but Blackwell's observations seem to be relevant here and elsewhere in Percy's work.

66 PERCY, THOMAS, Reliques of Ancient English Poetry, introduction by Nick Groom, 3 vols., London 1996, vol. 1, xv. This is an annotated facsimile of the first edition of 1765. RITSON, Joseph, An Historical Essay on National Song, in: A Select Collection of English Songs, 3 vols., London 1783, vol. 1, xv–lxxii, here: li–liii denies there is any evidence for the existence of minstrels in the sense described by Percy, but his criticism went unheeded.

67 This conflation can be seen in Blackwell's "Irish or Highland Rüners" (BLACKWELL, Enquiry [see note 10], 114). It was certainly followed by Percy who wrote to William Shenstone (1714–1763) in September 1760: "Inclosed I send you an ancient Celtic, (or rather Runic) Poem, translated from the Icelandic" (CLUNIES ROSS, Translations [see note 60], 7). This conflation of the Celtic and the Germanic peoples usually under the heading of "Gothic" peoples was widespread. It was a feature of the work MALLET, PAUL HENRY (1730–1807), Introduction à l'histoire de Dannemarc, Copenhagen 1755; Monumens de la mythologie et de la poesie des Celtes et particulierement des anciens Scandinaves, Copenhagen 1756, combined in the second edition under the title: Introduction à l'histoire de Dannemarc, 2 vols., Geneva 1763, followed by: Histoire de Dannemarc, 4 vols, Geneva 1763. Percy translated this work using both of Mallet's editions as: Northern Antiquities, 2 vols., London 1770, 2 vols. Edinburgh, ^{2}1809. However, by now his opinion had changed, as volume 1 opens with "The translator's Preface" (vol. 1, i–xlviii) which the index describes as containing "Proofs that the Teutonic and Celtic Nations were *ab origine* two distinct People" (vol. 1, A4^{r}). It seems likely that Johnson played a role in Percy's change of opinion. See DEMARIA, ROBERT JR., Johnson and the Teutonic Roots of English, in: Joanne Parker (ed.), The Harp and the Constitution. Myths of Celtic and Gothic Origin (National Cultivation of Culture 11), Leiden 2016, 47–65. Mallet's work became available in German as: Geschichte von Dänemark, trans. by Gottfried Schützen, 2 vols. Rostock/Greifswald 1765–1766, and is first cited by Herder in his "Von den deutsch-orientalischen Dichtern" (1766), FHA, vol. 1, 277–295, here: 283.

68 On the background to the publication of this work, see GROOM, Making (see note 52).

69 The term can be translated as either "ballad" or "romance" but Percy clearly though that these poems were ballads (as did Herder).

70 PERCY, Reliques (see note 66), vol. 1, 317–329. Percy says he used an edition published in Madrid, 1694 (vol. 1, 319), and the British Library holds a copy of the work under the title: Historia de los vandos de los Zegris y Abencerrages, Madrid 1690–1696. See PÉREZ DE HITA, GINÉS, Las Guerras Civiles de Granada, ed. by Paula Blanchard-Demogue, 2 vols., Madrid 1913–1915; new editon with an introduction by Pedro Correa (Archivum 68, 78), Grenada 1998–1999, vol. 1, CIX. The poems are both from: Historia de los bandos de Zegries

Blackwell had singled out these *romanceros* for particular praise in his *Enquiry*.[71]

The *Reliques* were a resounding success, going through four editions during Percy's lifetime, although there were dissenting voices like that of Joseph Ritson (1752–1803) who complained that Percy was playing fast and loose with the manuscript texts, which was in fact the case.[72] Like Macpherson, Percy rewrote and "improved" the material he found in manuscript to bring it more in line with the taste and expectations of mid-eighteenth-century London. Even though Macpherson did collect manuscript materials in Gaelic, his translations were largely based on oral materials so he has no relevant manuscripts to show (the one manuscript of heroic poetry he did have access to, he probably could not have read because of its idiosyncratic spelling).[73] Percy had a manuscript,

---

y Abencerrajes, which is the first volume of: Las Guerras Civiles de Granada. The first is "Río verde, río verde", vol. 1, 312–313 (Percy gives the Spanish text plus English translation). On Percy and the "romanceros" and on this translation, see BODMER, DANIEL, Die granadinische Romanzen in der Europäische Literature. Untersuchungen und Texte, Zürich 1955, 32–36, 79–80; the second "romancero", "Por la calle de su dama", vol. 1, 42–43, is given in a very loose translation by Percy as "Alcanzor and Zayda". In his letter to Evan Evans from July 1761, Percy states: "I have collected some curious pieces of ancient Spanish poetry, and when I have translated a select collection of them, may perhaps, give them to the public" (EVANS, Specimens [see note 56], 161). In 1775 he actually saw such a volume through the proof stage, but this material was not actually published until 1932: PERCY, THOMAS, Ancient Songs Chiefly on Moorish Subjects Translated from the Spanish, ed. by David Nicol Smith, Oxford 1932.

[71] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 40. These extracts are from PÉREZ DE HITA, Las Guerras Civiles (see note 70), vol. 1, 17 (first 8 lines; "Abenámar, Abenámar"), and vol. 1, 165 (first 8 lines; "Reduán, si te acuerda"). Blackwell included a translation of the two passages in the companion volume to the Enquiry: Proofs of the Enquiry into Homer's Life and Writings, Translated into English, London 1747, 16–17. Bodmer observes that "er [Blackwell] var erste Nichtspanier, der sie [die Romanzen] öffenlich erwähnte und als Volksdichtungen würdigte", BODMER, Romanzen (see note 70), 31.

[72] Ritson in the "Preface" to: RITSON, Collection (see note 66), vol. 1, i–xiv, here: x, accuses Percy of neither following his source texts "with either fidelity or correctness," (which in his eyes amounts to forgery), and later in the "Historical Essay" refers to Percy as "the editor of and author of some pieces in: *The Reliques of ancient English Poetry*" (lxviii). On the other hand, Curley, who was quick to find Macpherson guilty of violating the structures of "literary truth", equivocates when it comes to Percy (because Johnson did, too!) CURLEY, Johnson (see note 50), 66–67.

[73] This manuscript was the so-called "Book of the Dean of Lismore". See WATSON, WILLIAM J. (ed.), Scottish Verse from the Book of the Dean of Lismore (Scottish Gaelic Texts 1), Edinburgh 1937, and ROSS, NEIL (ed.), Heroic Poetry from The Book of the Dean of Lismore (Scottish Gaelic Texts 3), Edinburgh, 1939. In 1762 Macpherson had deposited 19 manuscripts including "The Book of the Dean" with his publisher in London, Thomas Becket. In 1803 these were handed over to the Highland Society for safekeeping (THOMSON, Gaelic Sources [see note 45], 74).

but nobody was allowed to look at it and in fact it was not published until 1868.[74]

Another collection in the same spirit, this time celebrating the bardic or rather minstrel traditions of the Lowland Scots, was prepared by John Pinkerton (1758–1826). Pinkerton was born in Edinburgh and was deeply steeped in classical literature. While still in his early teens he came across the poem, *Hardyknute: A Fragment of an Ancient Scots Poem* which had first been published in Edinburgh in 1719 and at least four times subsequently, most recently in 1753.[75] The poem received extravagant praise, some even comparing it to the Homeric epics.[76] Pinkerton seems to have been entranced by the poem, and since it broke off in mid-story he began to write a conclusion, beginning sometime in 1776 when he was sixteen.[77] The following year he published his first work (anonymously and at his own expense), *Craigmillar Castle: An Elegy*, a poem which his biographer describes as: "pedantic and unremarkable, yet not an incompetent production for a seventeen-year-old."[78] By 1778 he had prepared a volume of Scottish poems which included *Hardyknute* with his conclusion along with poems taken from Percy's *Reliques* and David Herd's *Ancient and Modern Scottish Songs,*[79] along with some poems of his own invention. Dodsley, who had published the collections of Evans and Percy, turned down the manuscript twice in 1778. In 1781 Pinkerton published *Scottish Tragic Ballads,* which is presumably the volume turned down by Dodsley three years earlier. This included the two parts of *Hardyknute* and fourteen other poems. The reviews were generally favourable and the publisher suggested a second edition. Pinkerton, who was very much a young man in a hurry, and one who had failed to make any headway with his published poetry must have thought perhaps he could break through as an editor of heroic poetry and ballads. After all, such a move had made Macpherson and Percy famous. Pinkerton suggested an expanded second edition and the publisher agreed. Four poems were added to

[74] PERCY, THOMAS, Bishop Percy's Folio Manuscript. Ballads and Romances, ed. by John W. Hales and Frederick J. Furnivall, 4 vols., London 1868; reprint in 3 vols. Detroit 1968.

[75] The poem is attributed to Elizabeth, Lady Wardlaw (1677–1727).

[76] Percy included the poem in his PERCY, Reliques (see note 66), vol. 2, 87–112.

[77] It is not clear what edition he used, but he may have had access to Hardyknute: a fragment. Being the first canto of an epick poem; with general remarks, and notes (London, 1740). All editions read "wa'" [wall] in the first line except his which has "ha'" [hall].

[78] O'FLAHERTY, PATRICK, Scotland's Pariah. The Life and Work of John Pinkerton, 1758–1826, Toronto 2015, 9.

[79] HERD, DAVID, Ancient and Modern Scottish Songs, Heroic Ballads, etc., 2 vols., Edinburgh 1776; reprint from the edition of 1869, Edinburgh 1973. Herd added part II of "Hardyknute" to his second edition of 1791.

the tragic ballads, two from Percy[80] and two from Herd[81] while a collection of fifty-two *Ballads of the Comic Kind* made up the second volume with notes and a glossary as also provided in the first. Whereas Percy had included two "Romanceros" taken from *Guerras civiles de Granada,* Pinkerton outdid him by including four![82] Pinkerton begins his *Dissertation on the Oral Tradition of Poetry* which opens the first volume of the 1783 *Select Scottish Ballads* with a reference to Blackwell's observation that environment and manners are the necessary conditions which determine the nature of poetry (xvi) and there are several other references to Blackwell's work and to Homer in the text, including one where he refers to the Greek poet likewise as an "ΑΟΙΔΟΣ," but the translation Pinkerton gives to the Greek is not Blackwell's "Stroling Bard" or "bard," rather it is "minstrel," putting him firmly in Percy's camp, although to be fair, he still has praise for Ossian in the essay.

A savage review of the *Select Scottish Ballads* appeared in the *Gentleman's Magazine* for November 1784. It is signed "Anti-Scot" and was by the acerbic antiquarian Joseph Ritson who had already chastised Percy for rewriting many of his ballad texts. In the review, Ritson charges that Pinkerton is just another lying Scotsman like Macpherson and others. He was annoyed by the publication of *Hardyknute* as a traditional ballad (even though Percy had included it in his *Reliques*), but he was incensed at the appearance of a second part:

> But what excuse can you have for the publication of a second part, or continuation of this poetical fraud? Not ignorance surely? No; the composition must be altogether your own. Neither the lady,[83] nor the common people of Lanerkshire, from whom you pretend to have recovered most of the stanzas, will deprive you of the honour of its procreation. The poetry is too artificial, too contemptible; the forgery too evident.[84]

For Pinkerton, the game was up. He was not going make it as a poet, and now it looked as if he was not going to make it as an antiquarian. He now concluded that the only was to avoid being labeled a "lying Scotsman" was admit to the forgery which he did in the March 1785 issue of *The Gentleman's Magazine.* Writing as "J. Black" he notes:

---

[80] "Child of Elle" (PERCY, Reliques [see note 66], vol. 1:90–98) and "Gilderoy" (PERCY, Reliques [see note 66], vol. 1, 299–303).

[81] "The Gypsies" (HERD, Songs [see note 79], vol. 2, 54–55) and "The Cruel Knight" (HERD, Songs [see note 79], vol. 2, 165–166).

[82] PÉREZ DE HITA, Las Guerras Civiles (see note 70), vol. 1, 79–80 ("La mañana de San Juan"); vol. 1, 308–310 ("Estando el Rey Don Fernando"); vol. 1, 107–110 ("Ocho a ocho, diez a diez"). The fourth poem is a composite one, composed of selections from "Por la plaça de San Lúcar", vol. 1, 292–294, "Sale la estrella de Venus", vol. 1, 300–302, and "No de tal braveza lleno", vol. 1303–1305. See BODMER, Romanzen (see note 70), 35–36, 101.

[83] That is, Elizabeth, Lady Wardlaw, the author of "Hardyknute".

[84] Anti-Scot [RITSON, JOSEPH], To Mr. Pinkerton, in: The Gentleman's Magazine 54/ii (November 1784), 812–884, here: 812.

As to Mr. Pinkerton, I look upon myself as very much obliged to him, for the high degree of pleasure which his Scotish ballads afforded me; and though I always believed that the second part of Hardyknute to be entirely his, it gave me no less pleasure on that account.[85]

This confession may have saved his reputation as an antiquarian as he continued to edit early Scottish poems even though he was an indifferent editor at best.[86]

A final volume of this kind appeared in 1789. This was *Reliques of Irish Poetry* prepared by Charlotte Brooke (c. 1740–1793).[87] She belonged to the first generation of the English-speaking Irish Ascendancy which began to take an interest in Irish language traditions and which sought to claim part of this tradition for themselves. Brooke's volume shows its indebtedness to the work of Macpherson – who is not mentioned by name – in its layout and copious footnotes,[88] and as its title suggests it had been produced with the encourage-

[85] J. Black [PINKERTON, JOHN], Woodbridge, Dec. 8, in: The Gentleman's Magazine 56/i (March 1785), 164–165.

[86] Four years after "Select Scottish Ballads", Pinkerton published: A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths, London 1787. This argues among other things that the Picts were Goths. And in the section "The Germans not Celts" (99–114), he refers frequently and approvingly, to Percy's "The Translator's Preface" to his edition of Mallet. But the work became notorious because of its virulent anti-Celticism directed against the Highland Scots whom he compares to "Hottentots" and "the rudest savages" (68) and asserting "to say that a writer is a Celt, is to say, that he is a stranger to truth, modesty, and morality" (69). He followed this work with: An Enquiry into the History of Scotland preceding the Reign of Malcolm III. or the Year 1056, 2 vols., London 1789. There he gives a relatively sober and not uninteresting analysis of Macpherson and the Ossian poems and his relationship to them (vol. 2, 73–86). See further, O'FLAHERTY, Pariah (see note 78), 45–58. By the middle of the 18th century the figure of the "Hottentot" had become the epitome of the state of being "uncivilized". See MIELKE, ANDREAS, Laokoon und die Hottentoten oder über die Grenzen von Reisenbeschreibung und Satire (Saecula Spiritualia 7), Baden-Baden 1993 and: Der Topos des hässliche 'Hottentoten', in: SEBASTIAN KAUFMANN, Ästhetik der "Wilden". Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750–1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über 'primitive' Kunst um 1900, Basel 2020, 155–177.

[87] BROOKE, CHARLOTTE, Reliques of Irish Poetry. Consisting of Heroic Poems, Odes, Elegies, and Songs, Translated into English Verse. With Notes, Explanatory and Historical; and the Originals in Irish Character. To Which is Subjoined An Irish Tale, Dublin 1789; reprint. Gainsville/FL 1970; NÍ MHUNGHAILE, LESA (ed.), Charlotte Brooke's Reliques of Irish Poetry, Dublin 2009. A second edition was published Dublin, 1816.

[88] Ó GALLCHOIR, CLÍON, Celtic Ireland and Celtic Scotland. Ossianism and The Wild Irish Girl, in: David Duff/Catherine Jones (ed.), Scotland, Ireland, and the Romantic Aesthetic, Lewisburg/PA. 2007, 114–130, points out that even though Brooke can be countered among the intellectual Irish "opposition" to Macpherson she "shared the view that his translations were in most cases superior to the Irish originals" and that her "translations of Irish-language materials were clearly influenced by the Ossian poems" (118). The tension between Irish and Scottish Gaelic cultures has a long history. See MCLEOD, WILSON, Divided Gaels. Gaelic Cultural Identities in Scotland and Ireland c. 1200–c.1650, Oxford 2004. "These tensions Macpherson had exacerbated by his denying "any Irish origins for Ossianic literature" (11). See also GANTZ, KENNETH F., Charlotte Brooke's Reliques of Irish Poetry and the Ossianic Controversy, in: University of Texas Studies in English 20 (1940), 137–156.

ment of Percy who had moved to Ireland to become Bishop of Dromore in County Down in 1782. Like *Five Pieces of Runic Poetry,* the volume vouches for its authenticity by including the source texts in Irish at the end of the volume.

At the end of 1764, Johann Gottfried Herder had travelled to Rīga to take up a position at the Cathedral School there.[89] It seems clear that he was attentive to Hamann's observation in *Aesthetica in nuce* of the similarity between the Homeric hexameter and the meters of Latvian folk poetry, because during his first summer in Livonia he visited various manors on the western shore of Lake Juglas (Juglas ezers) (Jägelsee), such as Gravenhiede Manor (Grāvenheides muiža), [90] the estate of Ernst Heidevogel (1749–1787), an important merchant guild leader in Rīga, and Strasdenhof (Strazdumuiža), the estate of Herder's friend, Freiherr Woldemar Diedrich von Budberg-Bönninghausen (1740–1784). [91] He was at Gravenheide on June 23, 1765 (Old Style) which was St. John's Eve, and presumably was exposed to some of the songs and rituals performed by the Latvian farm hands and servants on the estate who were celebrating this midsummer festival (*Jāņa diena*), and he must have had other opportunities to experience Latvian folk singing.[92] This experience had a profound effect on Herder as he notes in his *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*:

> Wissen Sie also, daß ich selbst Gelegenheit gehabt, lebendige Reste dieses alten, wilden Gesanges, Rhythmus, Tanzes, unter lebenden Völkern zu sehen, denen unsre Sitten noch nicht völlig Sprache und Lieder und Gebräuche haben nehmen können, um ihnen dafür etwas sehr Verstümmeltes oder Nichts zu geben.[93]

---

[89] For the political realities of the time, see ARNOLD, GÜNTER, Riga, Livland und Rußland im Schaffen Herders, in: Claus Altmeyer/Armands Gūtmanis (ed.), Johann Gottfried Herder und die deutschsprachige Literatur seiner Zeit in der baltischen Region, Rīga 1997, 20–36.

[90] The Manor buildings which were situated about 10 kilometers from the center of Rīga no longer exist.

[91] The Manor, somewhat to the north of Gravenheide, was established by Arend thor Avest in the early 16th century and was known as Thor Avestenhof as well as Trastenhof, Strassenhof, or Strasdenhof (Strazdumuiža). In 1741 it was bought by Freiherr Otto Friedrich von Budberg-Bönninghausen (1700–1755) and in a poem addressed his son Woldemar Diedrich in 1766, Herder calls the manor "Trastehof" (SWS, vol. 29, 286) which is the form many Herder scholars use (see HAYM, Herder [1954], vol. 1, 91). The manor buildings from Herder's time no longer exist. From 1943–1944, the site was the location of branch of the Kaiserwald (Ķeizarmežs) Concentration Camp.

[92] See the section "Gravenheide, and the Significance of St. John's Day (*Jāņi*)" in JAREMKO-PORTER, Latvian Voice (see note 28), 88–97; JAREMKO-PORTER, CHRISTINA, A Return to the Rural Idyll. The Herderian Past in Latvian Ethnographic Singing, in: Dace Bula/Sigrid Rieuwerts (ed.), Singing the Nations. Herder's Legacy (Ballads and Songs. International Studies 4), Trier 2008, 40–50, here: 43–45; STAVENHAGEN, KURT, Herder in Riga (Abhandlungen des Herder-Instituts zu Riga 1.1), Rīga 1915, 14.

[93] FHA, vol. 2, 457–58.

However, while he may have thrilled to have had contact with this kind of poetry, he was not prepared to take the next step, which would have been to learn Latvian, and not just respond to the sound of the singing, but also to the content of the songs. In a letter dated November 21, 1766, Hamann urged Herder to remain in Livonia and to learn the language.[94] Herder responded in the negative: "Die lettische Sprache – ich hätte sie hier längst anfangen können, wenn ich zu irgend einer Sache in der Welt Lust hätte, u[nd] DorfPastor zu werden, noch am wenigsten."[95] While this certainly made sense to him at the time, his later scramble to obtain texts and translations of Latvian folk poetry suggest that this may have been something he regretted. Even so, it has long been recognized that Herder's five years in Livonia played a crucial role in inspiring his studies on and his collection of folk poetry. Kurt Stavanger went even further to proclaim that what made Herder distinctly Herder took root in Rīga,[96] even though it is clear that Herder seems not to have appreciated this at the time. Even though he was intellectually very active in Rīga and a popular pastor, he felt constrained, living in what was in effect a colonial German enclave in the Russian Empire and could not wait to get out.[97] But then on his voyage to France, Herder read Macpherson's poems. After landing in Nantes, Herder made his way to first to Paris and there he accepted the position of accompanying Prince Peter Friedrich Wilhelm von Oldenburg of the house of Schleswig-Holstein-Gottorf (1754–1823) on his Grand Tour for three years as travelling minister (Reiseprediger).[98] But sometime before setting off with the prince in July 1770, he received an invitation from Friedrich Ernst Wilhelm, Graf zu Schaumburg-Lippe (1724–1777) to become to become Chief Preacher (Oberprediger) and Councillor of the Consistory (Konsistorialrat) at his residence in Bückeburg.[99] Herder began his travels with the Prince after Easter and on their way to Straßburg, they stopped in Darmstadt where they met members of the Darmstädter Kreis, a literary circle founded the year before. One of the

[94] Quoted in STAVENHAGEN, Riga (see note 92), 15.

[95] Quoted in SANDER, OJAR, Ausbruch aus geistiger Provinzialität. Herders Briefwechsel der Rigaer Zeit, in: Claus Altmeyer/Armands Gūtmanis (ed.), Johann Gottfried Herder und die deutschsprachige Literatur seiner Zeit in der Baltischen Region, Rīga 1997, 36–48, here: 39. See also STAVENHAGEN, Riga (see note 92), 15; DREWS, PETER, Herder und die Slaven. Materialen zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Slavistische Beiträge 267), Munich 1990, 20; RENNER, Herder in Riga (see note 29), 60.

[96] "Das Herdersche in Herder ist in Riga gewachsen". STAVENHAGEN, Riga (see note 92), 13, see also 4. For documents relating to Herder's time in Livonia, see VON SIVERS, JEGÒR, Herder in Riga. Urkunden, Rīga 1868; reprint Hannover-Döhren 1973, 40–78.

[97] In his "Journal" Herder states that he had to get out of Rīga ("Ich muss als reisen") and complains "Ich habe gewisse Jahre von meinem *Menschlichen* Leben verloren" (FHA, vol. 9/1, 11–12). See also: PLATH, ULRIKE, Esten und Deutsche in den baltischen Provinzen Russlands. Fremdheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750–1850 (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 11), Wiesbaden 2011, 73.

[98] HAYM, Herder [1954], vol. 1, 378.

[99] Ibid., 408.

members of this group was the highly educated Carolina Flachsland, then twenty years old. By the end of the visit, they were secretly engaged.

On to Straßburg where Herder met Goethe and the two soon struck up a fast friendship. Herder also decided to accept the offer of Graf Friedrich Wilhelm and move to Bückeburg the following April, in the process obtaining the release from his obligations to the Prince who continued his tour without him. Despite being hindered by eye problems, Herder continued his studies, and maintained a steady correspondence with Carolina, sending her first some of his own poetry and the in December 1770, selected renditions of the Ossian poems based on Denis's translation.[100] In doing this and in following up with the poems that he did, it appears that he was attempting to share with her his passion for the poetry of the "Wilden" with the hope that she would understand and empathize, not scoff at him as others had done.[101] Such indeed was the case. In fact, Carolina seems to have been so impressed with the texts he sent her both of his own verse and that of the "Wilden," she began a regime of rewriting these materials on fine paper and gathered this material together to make a collection known as "Das silberne Buch".[102]

Once Herder was settled in Bückeburg, he had a base from which to work. In August 1771, Rudolph Erich Raspe (1736–1794) sent Herder an edition of

---

[100] Unfortunately, there is still no independent edition of this work. There is a table of contents in SWS, vol. 29, vii–ix, but the poems themselves are scattered throughout Carl Redlich's edition of Herder's poetical works, SWS, vol. 25–29. The translations from Ossian were: "Todeslied auf einen Helden", Das silberne Buch (SB) 28 (103), SWS, vol. 25, 549–550 (= "Dar-thula", MACPHERSON, Fingal [see note 1], 168–169; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 3, 71; GASKILL, poems (see note 1), 146 ["I touched the harp before the king"]); "Todeslied auf ein Mädchen", SB 29 (104), SWS, vol. 25, 423 (14) (= "Dar-thula" [penultimate paragraph], MACPHERSON, Fingal [see note 1], 170–171; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 3, 74; GASKILL, poems [see note 1]); "An den Mond", SB 30 (105), SWS, vol. 25, 550 (= "Dar-thula" [opening two paragraphs], MACPHERSON, Fingal [see note 1], 155–156; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 3, 54–56; GASKILL, poems [see note 1], 140); "Trauergesang eines Mädchen", SB 31 (104), SWS, vol. 25, 551 (= "Temora" [Book 4, final paragraph], (MACPHERSON, Fingal [see note 1], 258; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 2, 86–88; GASKILL, poems [see note 1], 259). All of these passages in Denis's translation are marked by being translated into lyrical stanzas, not hexameters.

[101] As he noted in his "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian": "Sie lachen über meinen Enthusiasmus für die Wilden" (FHA, vol. 2, 456). Perhaps he is thinking here of the pious citizens of Rīga who did not understand his interest in the Latvian language texts he heard in the countryside. On this aspect of Herder's sensibility, see KAUFMANN, Ästhetik (see note 86), esp. 429–468. As Kaufmann notes: "Allerdings gehört Herder tatsächlich zu den ersten deutschsprachigen Kunst- und Kulturtheoretikern, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts für 'wilde' Kunstpraktiken außereuropäischer 'Völkerstämme' interessierten" (430). And what had turned his interests in this direction from a curiosity to a passion had been his reading of the Ossian poems.

[102] Eventually the collection would contain 75 texts. See SAUDER, GERHARD, Lyrikmuster. Das 'Silberne Buch' und Herders Theorie des Gedichts", in: HY 7 (2004), 113–121, here: 116–117; reprint in SAUDER, GERHARD, Kein Herder-Bild. Studien zu einem Weimarer Klassiker, ed. by Ralf Bogner, St. Ingbert 2018, 151–161, here: 153–154.

the *Reliques,*[103] and he seriously turned his attention to translating items from these volumes, while in October of the same year, Goethe sent Herder a set of the English text of Ossian, apparently "borrowed" from his father's library.[104]

When Carolina compiled "Das silberne Buch", it was without any organizational principle, the contents and their order depending upon what Herder sent her and when.[105] Then Herder and Carolina worked together to prepare an

[103] DÜNTZER, HEINRICH/VON HERDER, FERDINAND GOTTFRIED, Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß, 3 vols., Leipzig 1861–1862; reprint. in 1 vol., Hildesheim 1981, vol. 3, 86. Raspe was the first to publish a notice of the appearance of the Ossian poems: Nachricht von den Gedichten des Oßian, eines alten schottischen Barden, in: Hannoverisches Magazin 92 (November 18, 1763), cols. 1457–1470. See SCHMIDT, Homer des Nordens (see note 1), vol. 4, 401–406. He also published an influential review of Percy's Reliques, in: Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste 2/1 (1766), 54–89. In this review he showed himself so impressed by Percy's "Fair Rosamond" (PERCY, Reliques [see note 66], vol. 2, 133–145) that he printed the English text with his own translation in the review (70–86). If the order of the items in "Das silberne Buch" is the order in which Herder sent the poems to Carolina, then "Die schöne Rosamund" is the first of the 21 translations of poems out of the "Reliques" that Herder sent her. When he published the poem in the first volume of "Volkslieder", vol. 1, 18–30 (FHA, vol. 3, 76–82), he coyly refers to Raspe's translation in the "Verzeichnis", vol. 1, 315 (FHA, vol. 3, 17) with the comment "und, mich dünkt, sonst übersetzt gewesen" (Herder's page reference here [vol., 2, 141] and in "Alte Volkslieder" [SWS, vol. 25, 13] shows he is using the second edition of "Reliques" from 1767, which must be the edition sent him by Raspe). Herder was aware of Raspe's translation in Rīga, because he refers to the poem in an unpublished "Anhang von den Amazonen- und Schweizerliedern" (SWS, vol. 2, 183–188, here: 186) to the section "Tyrtäus und der Grenadier" in the second installment of his "Über die neuere deutsche Literatur" published in 1767 (FHA, vol. 1, 349–351). For the first stanza: "When as king Henry rulde this land, / The second of that name, / Besides the queene, he dearly loved / A fair and comely dame", Raspe has: "Als König Heinrich, dieses Namens / Der Zweyte noch dieß Land beherrscht, / Liebt er ein schön und lieblichs Mädchen / Noch ausser seiner Königinn" compared to Herder's: "Einst herrscht' ein König, in der Zahl / Heinrich der zweit' er heiß, / Der liebte, nebst der Königin, / Ein Fräulein hold und süß".

[104] MANDELKOW, KARL ROBERT, Johann Wolfgang von Goethe. Goethes Briefe, 6 vols., Munich [4]1988, vol. 1, 126–128; SCHMIDT, Homer des Nordens (see note 1), vol. 2, 668–669.

[105] Of the 75 items in the collection, 28 are by Herder, clustered mainly in the first third of the manuscript (items 1–2, 4–15, 17–22, 24–25, 34, 44, 47, 64, 69) and 21 are from PERCY, Reliques [see note 66] clustered mainly in the last third (items 32–33, 48–50, 52, 54–55, 59–62, 65–67, 70–75). Among the remaining items, four are translations from Ossian (items 28–31) and eight are translations from Shakespeare (items 36–43). The other fourteen entries, German, French, Spanish and others, for the most part are also collected in "Alte Volkslieder". There are two items by contemporary authors. The first, item 35, is the poem "Die Nachahmer" by Matthias Claudius (1740–1815), whom Herder had met in 1768 which had just appeared in: Der Wandsbecker Bothe 1/200 (December 14, 1771), [4]. See PERFAHL, JOST/PFEFFER-BELLI, WOLFGANG/PLATSCHEK, HANSJÖRG (ed.), Matthias Claudius. Sämtliche Werke, Munich 1976, 72 (slightly revised). The second, item 16, is an early version in four stanzas by Goethe of his famous poem, "Heidenröslein" inspired by stanzas 3–9 of the poem "Wach auf, wach auf, mein hertzen ein" published in VAN DER AELST, PAUL (fl. 1602–1633), Blum[m] und Außbund Allerhandt Außerlesener Weltlicher, Züchtiger Lieder und Rheymen, Deventer 1602, 72–73 (the stanzas with the refrain, "Röslein auf der Heiden"; these stanzas are repeated for the most part as stanzas 3–9 of the poem,

manuscript anthology of poetry for the Gräfin Marie Barbara Eleonore zu Schaumburg-Lippe (1744–1776), possibly to console her after the death of her twin brother in April 1772.[106] This manuscript contains 55 items, 18 of which (mostly clustered at the beginning, items 1–14, 17–19) are also found in "Das silberne Buch".[107] The anthology is primarily a collection of Herders poems (48 entries), but there are a few items that find their way into later collections. It seems reasonable to suggest, that Herder, finally in possession of the English versions of the works of Macpherson and Percy, fresh from the compilation of a collection of poems for the Gräfin Marie, and under the glow of Carolina's approval of his poetry of the "Wilden", now determined to make an anthology of his own.

Herder seems to have been keenly aware that a successful anthology of this kind was not a disinterested antiquarian compilation. If it were, then it would excite little interest except among a small coterie of enthusiasts. Herder may not have known of Evan's *Specimens of the Poetry of the Antient Welsh Bards* nor was he probably aware that Percy was the editor and translator of *Five Pieces of Runic Poetry,* but he must have realized that medieval texts in the original with close translations were not going to attract the audience he wanted. Medieval, yes, but medieval interpreted in the light of contemporary sensibilities, what we would nowadays call "Medievalism".[108] This is what had made Macpherson's Ossian so popular even if the question of the original texts was murky. Percy's *Reliques* also spoke to a contemporary audience, and even if a dissenting voice like that of Joseph Ritson accused him of manipulating his texts, he had a manuscript, not that anyone was allowed to look at it. Brooke's anthology of Irish materials was popular, in part because she provided

"Hoer zu mein Schatz und einiger Trost", 96–97 in the same collection of which Herder owned a copy [FGA, vol. 1/1, 829]). Herder published a considerably revised version in three stanzas, first in 1773 in "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian" (FHA, vol. 2, 485) and again in 1779 in the second volume of "Volkslieder" as "Röschen auf der Heide" (vol. 2, 151; FHA, vol. 3, 331). It was not until 1789 that Goethe first published the poem under his own name, further revised in three stanzas ("Heidenröslein", FGA, vol. 1/1, 278).

[106] HAYM, Herder [1954], vol. 1, 549.

[107] This includes 3 German (items 3 = SB 3; 5 = SB 23; plus item 45, not in SB); 1 French (item 12 = SB 63); 3 English ones (item 11, not in SB, by Matthew Prior [1664–1721], included as "Klagenlied über Menschenglückseligkeit" in Volkslieder*,* vol. 2, 46–47 [FHA, vol. 3, 272–273]; item 13 = SB 62, a ballad from Percy [PERCY, Reliques [see note 66], vol. 3, 246, by Sir John Suckling (1609–1642)], intended for inclusion in "Alte Volkslieder" but eventually omitted ["Der Dämmerung der Liebe", SWS, vol. 25, 125, 665–666]; item 53, not in SB, by an unidentified English author but possibly by Herder himself ["Herbstlied", SWS, vol. 25, 595–596]).

[108] This concept is explored in detail in works such as: MATTHEWS, DAVID, Medievalism. A Critical History (Medievalism 6), Cambridge 2015, D'ARCENS, LOUISE (ed.), The Cambridge Companion to Medievalism*,* Cambridge 2016 and ELLIOTT, ANDREW B. R., Medievalism, Politics and Mass Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century, Cambridge 2017.

"'imitations' or 'paraphrases'" as her recent editor puts it, rather than literal translations of the texts included at the end of her volume.[109]

Herder's initial concept for the anthology appears to have conceived of it as being a volume of national poetry as were the anthologies of Percy, Evans, Pinkerton, and Brooke already mentioned.[110] The manuscript as prepared for the printer contains four books in two volumes. The nature of the contents of the first book is not specified, but it contains English poems (mostly from Percy's *Reliques*) and German ones.[111] Book two is given over completely to translations from Shakespeare,[112] while Book three is headed up "Englisch und Deutsch".[113] Book Four is devoted to "Nordische Lieder", which for Herder means not only poems translated from Old Norse, but also the poetry of the Baltic peoples,[114] as he opens the Book with two Lithuanian *daina*,[115] two

[109] NÍ MHUNGHAILE, LESA, Introduction" in: NÍ MHUNGHAILE, Reliques (see note 87), xxi–xliv, here: xl. Ní Mhunghaile provides corrected Irish versions and close translations of the poems contained in the anthology following the facsimile, 1–163.

[110] In 1773 Herder had written to his publisher, Johann Friedrich Hartknoch (1740–1789) in Rīga, proposing "[e]ine Bändschen alte Volkslieder […] englisch und deutsch, jene, versteht sie, ubersetzt" (HAYM, Herder [1954], vol. 1, 724).

[111] SWS, vol. 25, 7–32. Among the German poems (item 12) is "Vom treuen Warner" (SWS, vol. 5, 27–28) from his copy of VAN DER AELST, Lieder (see note 105), 100–101.

[112] SWS, vol. 25, 33–60. Book Two opens with a long selection of unnumbered poems (SWS, vol. 5, 33–51) followed by other Shakespeare pieces numbered 1–2, 4, 7–8, 10, 13 (identified as taken from PERCY, Reliques [see note 66], vol. 1, 226 [=1st ed., vol. 1, 210]) – 14 corresponding to SB 43, 42, 38, 36, 40, 41, 37, 39. Shakespearean items 5–6, 9, 11–12, 15, and an unnumbered selection at the very end of the Book, are not in SB (SWS, vol. 25, 51–60). This idea to have a section devoted to Shakespeare seems inspired by PERCY, Reliques [see note 66], vol. 1, book 2, "Containing Ballads that illustrate Shakespeare" (vol. 1, 117–230) and which also contains Shakespearian pieces (numbers 10, 12 [SB, item 13]).

[113] SWS, vol. 25, 63–80. Included here is Herder's version of Percy's translation of "Alcanzor and Zayda" (PERCY, Reliques [see note 66], vol. 1, 324–329) (=SB, item 58), itself loosely translated from PÉREZ DE HITA, Las Guerras Civiles (see note 70), vol. 1, 42–43 ("Por la calle de su dama").

[114] SWS, vol. 25, 81–104. See RENNER, KASPAR, Die 'eine deutsche Nation' und die 'vielen kleinen Völker'. Zur doppelten Emergenz von nationalpoetischem und kulturanthropologischem Diskurs in Herders Alten Volksliedern, in: Études germaniques 76 (2021), 301–320.

[115] The first, "Abschied einer heirathenden Tochter" (SWS, vol. 25, 88–90), appears in a revised form as "Brautlied" in Volkslieder, vol. 2, 99–101 (FHA, vol. 3, 304–305). The second, "Eine Tochter hatte ihren Geliebten begleitet" (SWS, vol. 25, 90–91), greatly revised and under the title "Der Morgenspatziergang" was prepared for inclusion in "Volkslieder" but ultimately withdrawn. It was subsequently twice revised, but never published (SWS, vol. 25, 587–588).

Latvian poems,[116] an Estonian one,[117] two Sami poems,[118] and a Greenlandic funeral dirge.[119] The remaining six poems are Norse.

The appearance of these Norse poems is perhaps unexpected, because he appears to have shared none of them with Carolina, at least none of them appear in "Das silberne Buch." They were translations that he had done in Rīga and while it is not known if he was aware of *Five Pieces of Runic Poetry* (1763), it may be more than a coincidence that two of the four Old Norse pieces in *Alte Volkslieder,* numbers nine and eleven (as well as a third that was added to the revised *Volkslieder*) are also in the volume that later turned out to be by Percy. The first is the so-called *Waking of Angantýr* in which Hervör chants her dead father out of his burial mound in order to gain the sword Tyrfingur,[120] and the

[116] The first, "Lettisches Singe" (SWS, vol. 25, 91), is accompanied by an error–filled Latvian text and the second is entitled "Miklah" (SWS, vol. 25, 91). Not subsequently reprinted, but both are referred to in *Volkslieder*, vol. 2, 87–90 (FHA, vol. 3, 294–96). Most of this section is taken directly from HARDER, JOHANN JAKOB, Untersuchung des Gottesdienstes, der Wissenschaften, Handwerke, Regierungsarten und Sitten der alten Letten, aus ihrer Sprache", in: Gelehrte Beyträge zu den Rigischen Anzeigen 2 (1764), 9–16, 33–40, 49–56, 89–96, here: 89–92 (the quotation ends on vol. 2, 90 [FHA, vol. 3, 296, line 23]). See JAREMKO-PORTER, Latvian Voice (see note 28), 130–140. On the first poem, see JAREMKO-PORTER, Latvian Voice (see note 28), 125–126. The second item refers to Latvian riddles and there is no text given under item 4 in SWS, vol. 25, 91. HARDER, Untersuchung (see note 116) gives two such riddles both in Old Prussian and Latvian with German translation and explanatory notes (90–92) and Herder quotes the first of these in German only with explanations in "Volkslieder", vol. 2, 90 (FHA, vol. 3, 296). This is immediately followed by quotations from the novel: Lebensläufe nach aufsteigender Linie*,* 3 vols., Berlin 1798–1791, vol. 1, 72–73, 73–75, usually attributed to Theodor Gottlieb Hippel (1741–1796). See JAREMKO-PORTER, Latvian Voice (see note 28), 140–143. BOHLMAN, Song (see note 5)*,* does not realize this is a quotation from a novel, and assumes the mother mentioned in the text (FHA, vol. 3, 296, line 24) is Herder's mother (67, footnote as).

[117] Printed without change and without the original in "Volkslieder"*,* vol. 2, 84 (FHA, vol. 3, 292). See NEUS, ALEXANDER HEINRICH (1795–1796), Ehstnische Volkslieder. Urschrift und Übersetzung, 3 parts, Reval (Talinn) 1850–1852, vol. 2, 241–242 (no. 72).

[118] The second of these is item 56 in SB. Both poems, "Ein Lappländisches Brautlied" (SWS, vol. 25, 92) and "Noch ein Lappländisches" (SWS, vol. 25, 93), significantly revised are included in "Volkslieder", the first as "Ans Renntier" (vol. 1, 264–265; FHA, vol., 3, 193–194) and the second as "Der Fahrt der Geliebten" (vol. 2, 106–107; FHA, vol. 3, 305–306).

[119] This poem, "Ein Grönländisches Todtenlied" (SWS, vol. 25, 93–95) (SB item 68), appears significantly revised as "Totenlied" in "Volkslieder" (vol. 2, 128–129; FHA, vol. 3, 319–320). See further on these poems, their reception and Herder's translation, KELLETAT, ANDREAS F., Herder und Weltliteratur (Europäische Hochschulschriften 1. Deutsche Sprache und Literatur 760), Frankfurt am Main 1984, 139–178, 241–252

[120] "Zaubersprache Angantyrs und Hervor" (SWS, vol. 25, 95). For text and translation, see BURROWS, HANNAH (ed.), Hervör, stanzas 25–47, in: Margaret Clunies Ross (ed.), Poetry in Fornaldarsögur (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8), 2 vols., Turnhout 2017, vol. 1, 384–406. See PERCY, The Incantation of Hervor. Five Pieces, in: CLUNIES ROSS, Translations (see note 60)*,* 52–89. Percy used the text found in VERELIUS, OLAUS (1618–1682), Hervarar saga på Gammal Götska*,* Stockholm 1671, 91–95. but probably had difficulties with the Swedish translation, so he relied heavily on that found in HICKES, GEORGE (1642–1715),

second is *Hákonarmál* by Eyvindur *skáldaspillir* Finnsson (c. 915–990). Herder probably encountered this poem first in 1766 when reading the *Geschichte von Dänemark*, the German translation of Mallet's *Histoire de Dannemarc.* There he would have found in volume one (which contained the translation of Mallet's second volume), a translation of twelve (of 21) stanzas of this poem, which then led him investigate the text further.[121] Number ten in *Alte Volkslieder* is the Eddaic poem, *Baldursdraumar* (The Dreams of Baldur), also known as *Vegtamskviða*, taken by Herder from Bartholin's *Antiquitatum*

Linguarum Vet[erarum]. Septentrionalium Thesaurus*,* 2 vols., Oxford 1703–1705; reprint: Anglistica et Americana 64, Hildesheim 1970, 2 (1), 193–195. This translation appears actually to have been made by Christoffer Leijoncrona (c. 1662–1710), Swedish minister in London, from Verelius's translation (CLUNIES ROSS, Translations [see note 60]*,* 53). While it is not clear why there is punctuation indicating an omission in stanzas two and three of Herder's printed text, such punctuation is appropriate after stanza four where a short prose passage is omitted. This would seem to be evidence that Herder is using Verelius' text, and not that of Hickes where no such omission is indicated. However, GROHMANN, WILHELM, Herders nordische Studien, Berlin 1899, 81–85, who worked with Herder's manuscript drafts of the translation, indicates that Herder was working with an English translation, but from the examples given it is not clear if it is that of Hickes or Percy. Hickes' translation omits the end of stanza 8, but is given in Herder, presumably from Verelius' Swedish version, and Herder does mention Verelius as one of the authorities on Scandinavian antiquities in "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian" (FHA, vol. 2, 453). See also OBERHOLZEN, OTTO, Herders Übersetzungen aus der Nordischen, in: Nerthus: Nordisch-deutsche Beiträge 2 (1969), 94–116, here: 97–104. This is something that needs to be investigated further. Finally, in a cancelled note in the manuscript (SWS, vol. 25, 95), Herder compares what must be the unnamed sword, Tyrfingur, with "Strumons Schwert" as a demonstration of the closeness of the two poetic traditions. This is the sword mentioned in Book Three of "Temora", wielded by Gaul, the son of Morni, and brought by him from the river Strumon (MACPHERSON, Temora [see note 1]*,* 48; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 2, 53; GASKILL, poems [see note 1], 245). See subsequently in "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian": "Ohne Zweifel waren die Skandinavier, wie sie auch in Ossian überall erscheinen, ein wilderes, rauheres Volk" (FHA, vol. 2, 453).

[121] König Hako Todesgesang" (SWS, vol. 25, 95). For text and translation, see FULK, ROBERT D. (ed.), Hákonarmál, in: Diana Whaley (ed.), Poetry from the King's Saga I (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1), 2 vols., Turnhout 2012, vol. 1, 171–195; See MALLET, Geschichte von Dänemark (see note 67), vol. 1, 115–116 (=Mallet, vol. 2, 159–161) and PERCY, "Funeral Song of Hacon", Five Pieces, in: CLUNIES ROSS, Translations [see note 60]*,*158–183. Both Herder and Percy based their translations on the text (given Icelandic with Swedish and Latin translations) in: PERINGSKIÖLD*,* JOHAN (ed.) (1654–1720), Heimskringla elle Snorre Sturlusons Nordländske Konunga Sagor, 2 vols., Stockholm 1697–1700, vol. 1, 163–167. See GROHMANN, Studien (note 120)*,* 85–89. Herder had access to this work in Rīga, but not Bückeburg or Weimar (FHA, vol. 3, 222). Volkslieder*,* vol. 1, 169 (FHA, vol. 3, 149) marks an omission after stanza 8, but this is not the case. Stanza 4 of the original is not translated

danicarum,[122] as is number twelve, *Darraðaljóð*.[123] The final numbered poem (13) in *Alte Volkslieder,* is *Völuspá*, one of the most important poems in the Elder Edda.[124] *Alte Volkslieder* ends with an unnumbered four line stanza identified as *Odins Havam*, which turns out to be a translation of the first half of stanza 115 of the Eddaic poem, *Hávamál*.[125]

But *Alte Volkslieder* was not to see the light of day, even though proof sheets of the first signature were prepared. The reasons for Herder's abandoning the

---

[122] For text, see: Baldursdraumar, in: Eddukvæði (Íslenzk fornrit), ed. by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason, 2 vols., Reykjavík 2014, vol. 1, 446–448; BARTHOLIN, Antiquitatum (see note 60), 632–640, Icelandic text taken from a younger paper manuscript with different readings. Herder called the poem "Odins Höllengang" (SWS, vol. 25, 95) (also in "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian", FHA, vol. 2, 465–469) and "Das Grab der Prophetin", Volkslieder, vol. 2, 197–200 (FHA, vol. 3, 360–362). See GROHMANN, Studien (see note 120), 73–74. Thomas Gray's "The Descent of Odin: An Ode" (1768) is based on same passage from BARTHOLIN, Collected Works, 73–79.

[123] "Webegesang der Valkyriur" (SWS, vol. 25, 96). For text and translation, see FULK, ROBERT D. (ed.) "Darraðaljóð", in: Margaret Clunies Ross/ Kari Ellen Gade/Tarrin Wills (ed.), Poetry in Sagas of Icelanders (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 5), 2 vols., Turnhout 2022, vol. 2, 1296–1313; BARTHOLIN, Antiquitatum (see note 60), 617–624. The poem also appears in the "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian" (FHA, vol. 2, 469–472). See GROHMANN, Studien (see note 120), 76–79. Thomas Gray's "The Fatal Sisters: An Ode" (1768) is based on Bartholin's text and translation as printed in TORFASON (TORFÆUS), ÞORMÓÐUR, Orcades, Seu Rerum. Orcadensium Historiæ Libri tres, Copenhagen 1697, 36–38 (Collected Works, 65–72).

[124] "Voluspa" (SWS, vol. 25, 96–103). For text, see: Vǫluspá, Konungabók, in: Eddukvæði, ed. by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason, vol. 1, 291–307. For his text and translation, Herder used the two editions prepared by RESEN, PEDER HANSEN (1625–1688), Philosophia antiqvissima Norvego-Danica dicta Voluspa qvæ est pars Eddæ Sæmundi […] Islandicè et Latinè publici [Latin trans. by Stefán Ólafsson (c. 1619–1688), notes by Guðmundur Andrésson (†1654)] Copenhagen, 1665, and: Philosophia antiqvissima Norvego-Danica dicta Wøluspa alias Edda Sæmundi [Latin trans. and notes by Guðmundur Andrésson] Copenhagen 1673, as well GÖRANSSON, JOHAN, De yfverborna atlingars; eller, Sviogöthars ok Nordmänners patriarkaliska lära, Stockholm 1750. He also had a copy of ANDRÉSSON, GUÐMUNDUR, Lexicon Islandicum, Copenhagen 1683; new ed., ed. by Gunnlaugur Ingólfsson and Jakob Benediktsson (Orðfræðirit fyrri alda 4), Reykjavík 1999, although this would have been little help with the vocabulary of "Völuspá". GROHMANN, Studien (see note 120), 50–69 identifies Herder's translation of the poem as going through four separate stages and prints the two unpublished versions 144–161.

[125] For text, see Hávamál, in: Eddukvæði (Íslenzk fornrit), ed. by Jónas Kristjánsson and Vésteinn Ólason, 2 vols., Reykjavík 2014, vol. 1, 344. The text reads: "Mál er at þylja / þular stóli á, / Urðarbrunni at; / sá ek og hugðak" (It is time to recite on the throne of the sage by the well of Urður [one of the Norns or Fates, representing time past]; I watched and contemplated); Herder's source was RESEN, PEDER HANSEN, Ethica Odini pars Eddæ Saemundi vocata Haavamaal, [Latin trans. and notes by Guðmundur Andrésson], Copenhagen 1665. See number 100, page B3^{r}: "Mál er thulu ad thulta ei leingur / Thular stóli á, Urdarbrunne adt. / Sá eg og hugda, sat eg og thagda" (Icelandic); "Tempustivum est hanc fabulam non ultra fari / Effatoris super sede & penes fontem necessitudinis / Sedens meditabar, tacens contemplabar (It is timely that this story go no further on the seat of the speaking one, and close to the Well of Inevitability, sitting I meditated, silent I contemplated". So Herder: "Ist Zeit zu enden / das hohe Wort / am Vorwelt Brunnen / schweigend erhört" (SWS, vol. 25, 104).

project at this stage are not well understood, but there are several factors in play. There were problems with the printer.[126] Herder was also involved in several contentious public feuds with influential figures such as the historian, August Ludwig Schlözer (1735–1809), and the theologian Johann Joachim Spalding (1714–1804). Furthermore, not everyone was as enthusiastic about the poetry of the "Wilden" as he was and vigourous opposition came from several quarters, especially from the influential critic and publisher, [Christoph] Friedrich Nicolai (1733–1811), whose dislike for Herder's positions on popular poetry caused a break between the two in 1774.[127] This time was also an unsettled one in Herder's life, as he tried desperately to get out of Bückeburg, even going so far as to apply for a position in Mitau in the Duchy of Curland (now Jelgava in Latvia).[128]

However, I think that the principal reason he abandoned the anthology was that he realized that somehow its nature had changed during the process of compilation. When the selection of pieces for *Alte Volkslieder* was complete, the result was very different from what at first seems to have been intended. Much of the *Vorrede* to *Alte Volkslieder* is a lament for the impoverishment of the German tradition and the lack of concern among the German public at such a state of affairs.[129] And then out of the 54 poems in the anthology, only 15 are German![130] Instead, the anthology had morphed into one not of German and English poetry, but one of *Volkslieder.* It seems that even if Herder may have started off with the idea of a national anthology, the influence of Blackwell's theories which he had long internalized, proved impossible to resist. Blackwell had argued that it was the environment, especially the state of acute poverty, that had allowed Homer to develop his poetical skills, and that similar poetry

[126] HAYM, Herder [1954], vol. 1, 725; FHA, vol. 3, 895.

[127] For Herder and Schlözer, see HAYM, Herder [1954], vol. 1, 635–644; and Spalding, HAYM, Herder [1954], vol. 1, 649–651; and Nicolai, HAYM, Herder [1954], vol. 1, 644. See also KOEPKE, WULF, Herder and the Sturm und Drang, in: David Hill (ed.), Literature of the Sturm und Drang (Camden House History of German Literature 5), Rochester/NY 2003, 69–93, here: 74–75. The feud with Nicolai may be said to have culminated in Nicolai's publication of his: Eyn feyner kleyner Almanach vol schönerr echterr liblicherr Volckslieder, 2 vols., Berlin 1777–1778; reprint Weimar 1918 includes a third volume containing among other things an essay by BOLTE, JOHANNES, Nicolai und das Volkslied, 3–4, intended as a demonstration of the artlessness and vacuity of "genuine" "Volkslieder", made all the more ridiculous by being presented in "eye-dialect." As ridiculous as these songs were, was the argument, they were no more ridiculous than Herder's theorizings. Herders "Volkslieder", the first volume of which appeared in 1778 were the perfect riposte! See FHA, vol. 3, 897–900, Berner, Volkstümlicheit (see note 5), 74–75.

[128] HAYM, Herder [1954], vol. 1, 656, 747–748.

[129] SWS, vol. 25, 1–13, here: 11–12; FHA, vol. 3, 15–25, here: 22–24. English translation: BOHLMAN, Song (see note 5), 26–34, here: 32–33.

[130] See the statistical break down by nationality of the origin of all the poems in both anthologies in RÖLLEKE, HEINZ, "Stimmen der Völker in Liedern". Volkslieder, Zwei Teile 1778/79 (Universal Bibliothek 1371 [6]), Stuttgart 1975, 475–476.

was produced in similar environments regardless of place or time.[131] Furthermore, this kind of poetry is "not to be found in a well-governed State, except during the Time of Civil War, when it ceases to be so […] with all the Disorder and Misery that attends that last of Ills".[132] Blackwell may have been specifically talking about the epic, but Herder applied these principles as well to his concept of *Volkslieder,* in the process creating a model for the revised anthology which has been called the "first anthology with ethnopoetic scope".[133]

The new anthology would not just be ancient poems but also contemporary ones, and so the title was shortened to *Volkslieder.* Instead of just 54 entries, there would be 162 items distributed across six books in two volumes. It would still be dominated by verse translated from English, 53 items now including three fragments translated from Macpherson.[134] German would be represented by 38 poems, and the number of Old Norse poems is increased from five to

[131] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 74–75. See the quote in footnote 27 above.

[132] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 27.

[133] ROTHENBERG, JEROME/ROTHENBERG, DIANE (ed.), Symposium of the Whole. A Range of Discourse Toward an Ethnopoetics, Berkeley 1983, 6. The quote continues "[Herder's] equation of 'wildness' […] with creative energy and freedom […] leads to a new poetics of liberation". Towards the end of his life Herder announced he was preparing a revised collection of "Volkslieder", "eine palingenisierte Sammlung […] nach Ländern, Zeiten, Sprachen, Nationen geordnet […] als eine *lebendige Stimme der Völker*" (FHA, vol. 10, 804). Whether or not the volume which appeared posthumously in 1807 under the title, "Stimmen der Völker im Liedern" as volume 8 of: Herder's Sämmtliche Werke. Werke zur schönen Literatur und Kunst (16 vols., Tübingen 1805–1817) accurately reflects Herder's concept of a "palingenisierte Sammlung" is a matter of some controversy. See: SAUDER, GERHARD, Herder's Poetic Works, his Translations, and his Views on Poetry, in: Herder-Companion, 305–330, here: 324–325; RENNER, KASPAR, Eine 'palingenisierte Sammlung'. Zur (postumen) Genealogie von Herders Volksliedern", in: Franziska Bomski/Jürgen Stolzenberg (ed.), Genealogien der Natur und des Geistes, Göttingen 2018, 293–310; RENNER, KASPAR/NEBRIG, ALEXANDER/SPOERHASE, CARLOS, Philologische Palingenesien. Über die Herstellung von Herders 'Volksliedern'. Ein Metakommentar, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 137 (2018), 161–190.

[134] Only one of the Ossian translations from "Das silberne Buch" would be selected, "Todeslied auf ein Mädchen", SB 29 (104), revised and now entitled: "Darthula's Grabesgesang", Volkslieder 2, 130; FHA, vol. 3, 319. The other two Ossian selections are "Fillans Erscheinung und Fingals Schildklang", Volkslieder 2, 131–137; FHA, vol. 3, 320–323 (= "Temora", Book 7 [first 13 paragraphs], MACPHERSON, Temora (see note 1), 117–124; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 2, 138–134; GASKILL, poems [see note 1], 279–80); "Erinnerung des Gesanges der Vorzeit", Volkslieder 2, 138–139; FHA, vol. 3, 324 (= "Temora", Book 7 [final 3 paragraphs]. MACPHERSON, Temora (see note 1), 132–133; DENIS, Gedichte (see note 1), vol. 2, 143–144 – translated as 6 lyrical stanzas; GASKILL, poems [see note 1], 283). On these translations, see GILLIES, Ossian (see note 1), 71–92; BETTERIDGE, Harold T., The Ossianic Poems in Herder's "Volkslieder", in: Modern Language Review 30 (1935), 334–338; and GASKILL, HOWARD, Ossian und die Volkslieder, in: Clémence Couturier-Heinrich (ed.), Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis, Heidelberg 2012, 125–141.

ten.[135] The translation of these Norse poems in particular had cost Herder a great deal of effort, because Herder, unlike Percy, was not content to translate the Latin when available, even though he ended up depending heavily on it. He wrestled with the Icelandic texts which proved so difficult that they stretched his abilities to the limits leaving him to complain in frustration:

Der Übersetzer maßet sich nicht an, von diesem und den folgenden Nordischen, zum Theil so dunklen und mißgedeuteten Stücke eine kritische Übersetzung zu geben; es ist nur eine Probe, wie er sich (und zwar eine Reihe von Jahren zurück, da von der Nordischen Bardenpoesie noch nichts erschallet war,) diese berühmte Stücke dachte und zu eignem Verständniß übersetzte. Wers besser kann, mache es besser.[136]

---

[135] The "Waking of Angantýr" ("Zaubergespräch Angantyrs und Hervor", Volkslieder, vol. 1, 156–163; FHA, vol. 3, 142–147); "Hákonarmál ("König Hako's Todesgesang", Volkslieder, vol. 1, 166–174; FHA, vol. 3, 147–151); "Völuspá" ("Voluspa", Volkslieder, vol. 2, 183–195; FHA, vol. 3, 350–359) (heavily revised and in a different metre); "Baldursdraumar" ("Das Grab der Prophetin", Volkslieder, vol. 2, 197–200; FHA, vol. 3, 360–362); and "Darraðaljóð" ("Die Tödesgöttinnen", Volkslieder, vol. 2, 10–12; FHA, vol. 3, 367–369), are all re–used from "Alte Volkslieder" but in revised translations. The following are new. "Bjarkamál in fornu," stanzas 1–2 (re-worked) ("Morgengesang in Krieg", Volkslieder, vol. 1, 175–176; FHA, vol. 3, 152), BARTHOLIN, Antiquitatum (see note 60), 178–179, ed. and trans. by Margaret Clunie Ross, in: Kari Ellen Gade/Edith Marold Poetry (ed.), Treatises on Poetics (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3), 2 vols., Turnhout 2017, vol. 1, 497–499; "Ásbjarnarkviða" from Orms þáttur Stórólfssonar ("Lied der gefangenen Asbiorn Prude", Volkslieder, vol. 1, 242–246; FHA, vol. 3, 183–185), text in BARTHOLIN, Antiquitatum (see note 60), 158–162; Two Icelandic Stories: Hreiðar þáttr, Ormsþáttr, ed. by Anthony Faulkes, in: Viking Society for Northern Research (Text Series 4), London [1967], 75–77; "Das Hagelwetter, (Volkslieder, vol. 1, 247–249; FHA 3, 185–186), a 4-stanza text from BARTHOLIN, Antiquitatum (see note 60), 233–235, the first and fourth stanzas are stanzas 32–33 of "Jómsvíkingadrápa" by Bishop Bjarni Kolbeinsson (†1223), ed. and trans. by Emily Lethbridge, in: Diana Whaley (ed.), Poetry from the King's Saga I (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1), 2 vols., Turnhout 2012, vol. 2, 986–987 and stanzas 2–3 are stanzas 9–10 of "Búadrápa" by Þorkell Gíslason (12th cent.), ed. and trans. by Emily Lethbridge, in: Diana Whaley (ed.), Poetry from the King's Saga I (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1), 2 vols., Turnhout 2012, vol. 2, 949–951; "Hávamál", stanzas 138–144, 146–164 ("Der Zauberkraft der Leider", Volkslieder, vol. 2, 201–206; FHA, vol. 3, 362–650), text in: Eddukvæði (see note 1249), vol. 1, 350–355. Herder's source was the so-called "Runa Capitule" (27 stanzas, stanza 8 not translated) in RESEN, Ethica (see note 125), 1665, pages C1r–C3r; "Gamanvísur" by Haraldur *harðráði* Sigurðsson (1015–1066) (first and second stanzas reversed) ("Der verschmähete Jüngling", Volkslieder, vol. 2, 245–247; FHA, vol. 3, 389–390), BARTHOLIN, Antiquitatum (see note 60), 154–57, MALLERT, Geschichte von Dänemark (see note 67), vol. 1, 114–115 (=Mallet, vol. 2, 156–158) and PERCY, "The Complaint of Harold", Five Pieces, in: CLUNIES ROSS, Translations [see note 60],184–203, text ed. and trans. by Kari Ellen Gade, in: Kari Ellen Gade (ed.), Poetry from the King's Saga II (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2), 2 vols., Turnhout 2009, 36–41.

[136] Volkslieder, vol. 2, 308–309 (FHA, vol. 3, 423–424). See also his introduction to his translation of "Völuspá" in "Alte Volkslieder": "Wenn ich bei allen vorigen Stücke Verzeihung nöthig gehabt; so ists bei diesem ältesten Stück der alten Isländischen Edda siebenfach. Unter den Landesgebohrnen selbst so viele Köpfe so viel Ausleger, und wenn Resenius [Pe-

There are also 30 poems from various romance traditions including 13 from the *Guerras civiles de Grenada,*[137] four from the *Romances* of Luis de Góngora (1561–1627),[138] and one from the *Diana enamorada of* Gaspar Gil Polo (c. 1535–1591).[139]

---

der Hansen Resen] selbst […] kaum drei oder vier in Island glaubt, dies verstehen könnte: was wird man den nicht einem Fremdlinge, der mit Übersetzungen und Wörterbuch in Hand buchstabiret, verzeihen müssen?" (SWS, vol. 25, 96). Likewise: "Fehler in dieser und andern Sprachen der Art, wo sie vorkommen sollten, werden bessere Kenner verzeihen, da sie dem Uebersetzer kein Jahrlanges Studium haben seyn können, und diese alten Stücke selbst für eingebohrne Gelehrte Dunkelheiten haben", Volkslieder (vol. 1, 323; FHA, vol. 3, 221).

[137] PÉREZ DE HITA, Las Guerras Civiles (see note 70), "Por la calle de su dama", vol. 1, 42–43 ("Alkanzor und Zaida", Volkslieder, vol. 1, 41–47; FHA, vol. 3, 87–91, from Percy); "Por la calle de su dama", vol. 1, 42–43 ("Zaid und Zaida", Volkslieder, vol. 1, 48–51; FHA, vol. 3, 91–93); "Bella Zayda de mis ojos", vol. 1, 44–45 ("Zaid und Zaida", Volkslieder, vol. 1, 52–55; FHA, vol. 3, 93–95); "Mira, Zayda, que te aviso", vol. 1, 49–50 ("Zaida und Zaid", Volkslieder, vol. 1, 56–60; FHA, vol. 3, 95–97): "Sale la estrella de Venus", vol. 1, 300–302 ("Zaida's traurige Hochzeit", Volkslieder, vol. 1, 61–66; FHA, vol. 3, 97–100, translated in part by Pinkerton); "Abenámar, Abenámar", vol. 1, 17–18 ("Die Herrlichkeit Grenada's", Volkslieder, vol. 1, 83–86; FHA, vol. 3, 108–109, opening also translated by Blackwell); "En las huertas de Almería", vol. 1, 36 ("Abenamar's unglückliche Liebe," Volkslieder, vol. 1, 87–88; FHA, vol. 3, 109–110); "Por la plaça de San Lúcar", vol. 1, 292–294 ("Gasul und Lindaraja", Volkslieder, vol. 1, 179–185; FHA, vol. 3, 153–156, translated in part by Pinkerton); "Adornado de preseas", vol. 1, 294–296 ("Gazul und Zaida", Volkslieder, vol. 1, 186–191; FHA, vol. 3, 156–159); "De honra y tropheos lleno", vol. 1, 297 ("Der Brautkranz", Volkslieder, vol. 1, 192–194; FHA, vol. 3, 159–160); "Río verde, río verde", vol. 1, 312–313 ("Der Blutige Strom", Volkslieder, vol. 1, 250–253; FHA, vol. 3, 186–188, also translated by Percy); "Ocho a ocho, diez a diez", vol. 1, 107–110 ("Zelindaja", Volkslieder, vol. 1, 254–261; FHA, vol. 3, 188–192, also translated by Pilkington); "Passeávase el Rey Moro", vol. 1, 252–253 [Part one], "Moro Alcayde, Moro Alcayde", vol. 1, 256–257 [Part two] ("Aljama", Volkslieder, vol. 2, 233–236; FHA, vol. 3, 382–384, drastically shortened).

[138] DE GÓNGORA, LUIS, Romances*,* ed. by Antonio Carreño (Lettras Hispánicas 160), Madrid [3]1988, "¡Oh, cuán bien que acusa Alcino", 291 ("Glück und Unglück", Volkslieder, vol. 2, 140–141; FHA, vol. 3, 325–326); "Sobre unas altas rocas", 276–277 ("Der klagende Fischer", Volkslieder, vol. 2, 142–143; FHA, vol. 3, 326–327); "¡Que se nos va la Pascua, mozas", 119–22 ("Der kurzer Frühling", Volkslieder, vol. 2, 44–45; FHA, vol. 3, 327–328, shortened and adapted rather than translated); "Levantando blanca espuma", 256–257 ("Das schiffende Brautpaar", Volkslieder, vol. 2, 254–256; FHA, vol. 3, 393–395); "Esperando están la rosa", 326–330 ("Palast der Frühlings", Volkslieder, vol. 2, 276–278; FHA, vol. 3, 405–406, shortened by a half).

[139] "Contando está Melibeo", in: POLO, GASPAR GIL, Diana enamorada*,* ed. by Francisco López Estrada (Clásicos Castalia 162), Madrid 1987, 301–302 ("Die Echo", Volkslieder, vol. 2, 58–59; FHA, vol. 3, 279–280). As with Goethe's "Heidenröslein" (see footnote 105 above), Herder seems more interested in the refrain "Pastor, / ni te entiendo ni te creo" (Shepherd, I do not understand you, I do not believe you) than the source poem itself, which is loosely adapted rather than translated. The change of the refrain in the final stanza, "Schäfer, Ich verstehe dich / Schäfer, ach ich liebe dich" is not in the Spanish original. RÖLLEKE, HEINZ, Volkslieder (see note 130)*,* 442, noting that the name "Phyllis" is not in the original suggests that Herder takes it from the previous poem in the collection, "Das strickende Mädchen" (Volkslieder, vol. 2, 56–57; FHA, vol. 3, 278–279, a translation of the

The collection would be organized not by nation of origin, nor by subject matter but, as Ulrich Gaier has proposed in his commentary on the *Volkslieder,* by a "hieroglyphic" ordering of the texts,[140] and this, I would argue, is not incompatible with the "Collusion of Metaphor and Imagery" Blackwell sees uniting ancient poetry from different times and places.[141]

There was another problem with *Alte Volkslieder* that Herder must have felt he had to address. That anthology relied almost exclusively on printed texts as Herder had hardly manuscript materials to draw upon. Nor was he someone who collected materials in the field. The one exception he had was a manuscript containing twelve poems which he had encouraged Goethe to collect from Alsatian peasants during their stay in Straßburg in 1770–1771 and which Goethe loaned him as he gathered together materials for inclusion in *Alte Volkslieder.* Initially, he chose five poems from the collection, but two of them, *Das Lied von Pfalzgrafen* and *Das Lied vom Grafen Friederich* were ultimately rejected.[142] The other three, lightly edited, are found in both anthologies with *Das Lied vom jungen Grafen* being given pride of place as the opening poem, followed by *Das Lied vom eifersüchtigen Knaben* and *Das Lied vom Herrn von Falkenstein*.[143]

Herder had never lost his faith in the genuineness of the Ossian material, and in this he was more correct than he is often credited with being. As late as 1794 he reaffirmed this belief in an essay he published in Friedrich Schiller's journal, *Die Horen,* entitled *Homer und Ossian*.[144] In this essay Herder rightly

English poem, "The Knotting Song" (1694) by Sir Charles Sedley (1639–1701). But Herder's "Phyllis" is his rendering of Gil Polo's "Florisia" who is the female voice in the poem.

[140] FHA, vol. 3, 922–923. Gaier proposes the organizational principles of each book to be as follows: 1:1 "Activity/passivity in personal and social ties"; 1:2 Passivity/activity in natural and miraculous relationships"; 1:3 "Liberation in love, war, and art; 2:1 "The outer and inner individual"; 2:2 "Authenticity and artificiality"; 2:3 "Determination and self-determination". For each book Gaier suggests further sub-divisions, see FHA, vol. 3, 973–975, 1000–1001, 1030–1031, 1085–1086, 1112–1114, 1150–1151.

[141] BLACKWELL, Enquiry (see note 10), 74.

[142] For a facsimile of this manuscript and a transcription, see GOETHE, JOHANN WOLFGANG, Volkslieder. Wiedergabe der Weimarer Handschrift, ed. by Hermann Strobach (Schriften der Goethe-Gesellschaft 62), Weimar 1982. For "Das Lied von Pfalzgrafen" see GOETHE, Volkslieder, 45–46, and for Herder's edited version, SWS, vol. 25, 107–108, and for "Das Lied vom Grafen Friederich", GOETHE, Volkslieder, 58–61, and for Herder's edited version, SWS, vol. 25, 108–111.

[143] For "Das Lied vom jungen Grafen", see GOETHE, Volkslieder (see note 142), 47–48, HERDER, Volkslieder, vol. 1, 15–17; FHA, vol. 3, 71–72, "Das Lied vom eifersüchtigen Kannben", GOETHE, Volkslieder, 49, HERDER, Volkslieder, vol. 1, 38–40; FHA, vol. 3, 86–87, and "Das Lied vom Herrn von Falkenstein", GOETHE, Volkslieder, 43–44, HERDER, Volkslieder, vol. 1, 232–234; FHA, vol. 3, 178–180.

[144] FHA, vol., 8, 71–87; Johann Gottfried Herder, 'Homer And Ossian,' 1795, translated and annotated by John BEALLE, in: The Folklore Historian 20 (2003), 3–21; BOHLMAN,

identifies the attack on Macpherson by conservative English writers such as Samuel Johnson as being politically motivated and energized by anti-Highland, and Anti-Celtic sentiments.[145] Among many other topics he asks how did Ossian's poetry come into being: "Veranlassete ihn eine fremde Unterjochung? oder die eindringende Religion der *Culdäer*, die Christlichen Mönche?"[146] The answer has to this question has to be "yes", and Herder shows he is still in step with Blackwell's insights from nearly sixty years earlier. He must have had these questions in mind as well when he was preparing material for the revised anthology. He had experienced – without understanding – the living poetry of a people subject to German, Swedish, and now Russian overlords; a people on the receiving end of a series of crusades aimed at forcing them to become Christian; a people still mired in poverty and subjugation, and de-humanized by their neighbours to the extent that it was usual to refer to them as "Undeutsch"; but a people still with their poetry and their songs.[147]

His experience of having heard the singing of the Latvian peasants had made a lasting impression on him, and he determined to augment Goethe's Alsatian songs with material from Livonia. With this in mind he contacted some of his former acquaintances there, such as August Wilhelm Hupel (1737–1819), pastor at Oberpalden (Põltsamaa, Estonia), Heinrich Baumann (1716–1790), pastor at Wenden (Cēsis, Latvia), and Gustav Bergmann (1749–1817), then pastor at Arrasch (Āraiši, Latvia), and during the period 1777–1778, he received from them some 78 Latvian texts, 22 of them with German translation.[148] He also

---

Song (see note 5), 272–285. See also the chapter "Homer und Ossian" in: WAGNER, FRITZ, Herders Homerbild. seiner Wurzeln und Wirkungen, Cologne 1960, 169–185.

[145] The political ramifications of Herder's essay are explored in detail by Bealle in the introduction (3–7) to his translation. The introduction and notes reference the influential work, BAUMAN, RICHARD/ BRIGGS, CHARLES L., Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 21), Cambridge 2003, from which many scholars have taken a distorted view about Herder's opinions. See the corrective by PILLER, INGRID, Herder. An Explainer for Linguists https://www.languageonthemove.com/herder-an-explainer-for-linguists/#comments.

[146] FHA, vol. 8, 82.

[147] In "Herder und Homer" (FHA 8, 85–86), Herder lays particular emphasis on the aural component of Volkslieder, singling out for praise the piano accompaniment by Karl Siegmund von Seckendorff (1744–1785) to his (slightly revised) translation of "Darthula's Grabgesang" (Volkslieder, vol. 2, 130; FHA, vol. 3, 319), published in "Volks- und andere Lieder, mit Begleitung des Forte piano", 3 vols., Weimar/Dessau, 1779–1782, vol. 3, 26–31. It is this performative aspect that he may mean by the "lebendige Stimme" of Volkslieder (FHA, vol. 10, 804).

[148] JAREMKO-PORTER, Latvian Voice (see note 28), 121–138; ĶENCIS, TOMS, [Latvia, Traditions: Immaterial and Traditional Culture] Oral Literature, in: Joep Leerssen (ed.), Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe, 2 vols., Amsterdam 2022, vol. 2, 1239–1240; ARBUSOW, LEONIS, Herder und die Begründung der Volksliedforschung im deutschbaltischen Osten, in: Erich Keyser (ed.), Im Geiste Herders: Gesammelte Aufsätze zum 150. Todestage J.G. Herder (Marburger Ostforschungen 1), Kitzingen am Main 1953, 129–256, here: 187–222, prints a transcription of this entire "Livländische Sammlung". Out of this

received seven Lithuanian texts from Johann Gottlieb Kreutzfeld (1745–1784), Professor of Poetry at the University of Königsberg, thanks to the good offices of Hamann[149] and eight Estonian texts also from Pastor Hupel.[150] While most of the Baltic poems he published were associated with festive occasions, the *Klage über die Tyrannen des Leibeignen* was pointedly political, and in the "Verzeichniß" he drew attention to this by noting: "Abgekürzt würde das Lied

material Herder chose seven poems for inclusion in his anthology. The first six were gathered together under the heading, "Fragmente Lettische Lieder" (Volkslieder, vol. 2, 108–110; FHA, vol. 3, 308–309). These are the following numbers from the "Livländische Sammlung": 47 (208), 32 (202–203), 56 (212), 26 (199), 27 (1999), 12 (192–193). In addition Herder's versions of numbers 41 (205), 48 (208), 50 (209–210), 63 (214), 55 (211–212), 25 (198), 29 (200–202), 58 (213), 13 (193) can be found in Carl Redlich's textual notes, SWS, vol. 25, 409–411. A further item, number 1 (189–191) was prepared for inclusion in Volkslieder under the title "Schmeichellied auf der Herrschaft", but ultimately dropped, SWS, vol. 25, 579–580. The poem "Frühlingslied" (Volkslieder, vol. 2, 213; FHA, vol. 3, 309–310) is not part of the above collection, and must have been sent separately to Herder (ARBUSOW, Herder [see note 148], 221–222). All of Herder's translations of Latvian texts are assembled in WEGNER, ALEXANDER, Herder und das lettische Volkslied (Friedrich Mann's Pädagogisches Magzine 1178), [Bad] Langensalza 1928, 39–46.

[149] These are Volkslieder, vol. 1, 31–32, 33–34, 35–37, 111–112, 113–115, 116–119, 213–214; FHA, vol. 3, 83–84, 84, 85–86, 121, 122–123, 123–124, 170–171). Lithuanian texts for numbers 1–6 can be found in NESSELMANN, GEORG HEINRICH FERDINAND (1811–1881), Littauische Volkslieder gesammelt, kritisch bearbeitet und metrisch übersetzt, Berlin 1853, numbers 372 (315–316), 225 (185), 93 (76–77), 47 (40–41) (longer version), 336 (279–280), 141 (112–113) (longer version). In addition, there is an eighth poem, a retranslation of a *daina* from "Alte Volkslieder" (SWS, vol. 25, 88–90 which was itself a retranslation of the text published by Lessing in 1759 (FLA, vol. 4, 539–540). See ASTRAUSKAS, RIMANTAS, Herder und die Anfänge der litauischen Folkloristik (Ende des 18. bis Anfang des 19. Jahrhunderts), in: Peter Andraschke/Helmut Loos (ed.), Ideen und Ideale. Johann Gottfried Herder in Ost und West (Rombach Litteræ 103), Freiburg 2002, 317–325.

[150] These texts with Estonian original, German translation and Herder's recasting are printed in: MEYER, LEO (1830–1910), Acht estnische Volkslieder aus Herders Nachlass und dreizehn aus Wielands Teutschem Merkur, 1787, nebst mehreren alten Hochzeitsgedichten in estnischer Sprache, in: Abhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 16 (1896), 237–318, here: 243–267. For "Einige Hochzeitslieder" (FHA, vol. 3, 300–301 [Volkslieder, vol. 2, 96–98]), the originals are published in MEYER, Volkslieder (see note 150), 246–249, 254–255. The final song is without Estonian text and is not one of the poems sent by Hupel, MEYER, Volkslieder (see note 150), 240, 263. Two additional "Hochzeitslieder" from Hupel were published in Carl Redlich's textual notes, SWS, vol. 25, 400, MEYER, Volkslieder (see note 150), 249–250, 254. There is a version of the first song in NEUS, Ehstnische Volkslieder (see note 117), vol. 2, 280 (no. 84). The second poem is "Klage über die Tyrannen der Leibeignen" (Volkslieder, vol. 2, 99–101; FHA, vol. 3, 301–303), MEYER, Volkslieder (see note 150), 255–260. And finally, "Lied vom Krieg" (Volkslieder, vol. 2, 237–239; FHA, vol. 3, 384–386), MEYER, Volkslieder (see note 150), 250–253. The poem is related to three similar poems collected in NEUS, Ehstnische Volkslieder (see note 117), vol. 3, 312–326 (no. 92). The eighth poem was prepared for inclusion in "Volkslieder", but ultimately dropped, SWS, vol. 25, 589–590, MEYER, Volkslieder (see note 150), 244–246. It was printed in a much-revised form as "Der Hagestolze" in "Stimmen der Völker in Liedern" (1807), 112–113 (SWS, vol. 25, 589–590).

schöner seyn; aber es sollte nicht abgekürzt werden".[151] Herder never concealed his disdain for aristocratic privilege even though at times it cost him dearly, and this poem with lines like "Ma lähhän kurja saksa pakko, / Hirmsa issanda pakko"[152] can hardly have endeared him to the Baltic-German elite at the time. But the mere fact of the publication of this poetry from a down-trodden segment of the Baltic population was in itself a political act.[153] And nowhere was this more pronounced than in Livonia and Curland. Shortly after Herder's death in 1803, Pastor Bergmann published two volumes of Latvian *Volkslieder,*[154] and this interest in folksong became an important ingredient in the establishment of a Latvian national identity in the second half of the nineteenth century, and the political consequences that followed as a result.[155] From a small seed comes a mighty oak tree.

After an intense period of preparing the contents of the anthology in addition to his many other duties and responsibilities, Herder published the first volume of *Volkslieder* in 1778 with the second volume appearing a year later. These volumes were well received in some quarters, especially among younger writers and intellectuals, but they did not turn into the bestseller that Herder may have hoped for.[156] He did not become wealthy as a result of his efforts as had Macpherson and Percy, but nor did he disappear into obscurity as had Evans and Pinkerton. On the other hand, the *Volkslieder*-volumes were never

---

[151] Volkslieder, vol. 2, 303; FHA, vol. 3, 420. The quotation continues: "Der wahre Seufzer aus der nicht dichterisch, sondern wirklich gefühlten Situation eines ächzenden Volks, sollte wir, er da ist, tönen". During the reign of Charles IX of Sweden (1660–1697), serfdom was abolished in Livland, but when the region came under Russian rule in 1721, it was restored again and remained in effect until 1820. See STEINITZ, WOLFGANG W., Lied und Märchen als 'Stimme des Volkes', in: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 2 (1956), 11–32, esp. 13–16.

[152] "I flee from the evil German, / From the terrible overseer". Herder translates; "Vor dem bösen Deutschen flieh ich, / Vor dem schrecklich bösen Herren" (Volkslieder, vol. 2: 99; FHA, vol. 3, 302) which closely follows Hupel's translation: "Ich fliehe vor den bösen Deutschen, / vor dem schrecklichen Herrn" (MEYER, Volkslieder [see note 150], 256).

[153] RENNER, KASPAR, 'Ausweg zu Liedern fremder Völker'. Antikoloniale Perspektiven in Herders Volksliedprojekt, in: York-Gothart Mix/Heinrich Ahrend (eds.), Herder–Raynal–Merkel. Transformationen der Antikolonialismusdebatte in der europäischen Aufklärung, Heidelberg 2017, 107–142.

[154] BERGMANN, GUSTAV, Erste Sammlung Lettische Sinngedichte, Ruin [Rūjiena, Latvia] 1807; BERGMANN, GUSTAV, Zweite Sammlung Lettischer Sinn- oder Stegreifs Gedichte, [Rūjiena, Latvia] 1808. The two volumes contain a total of 490 entries.

[155] See JAREMKO-PORTER, CHRISTINA, Inventing a Latvian Voice. The Humanist Eloquence of the Volkslieder, in: Clémence Couturier-Heinrich (ed.), Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis, Heidelberg 2012, 159–172; and JAREMKO-PORTER, CHRISTINA, The Latvian Era of Folk Awakening. From Johann Gottfried Herder's *Volkslieder* to the Voice of an Emergent Nation, in: Matthew Campbell/Michael Perraudin (ed.), Writing the European Folk Revival, 1760–1914 (Anthem Studies in European Ideas and Identities), London 2012, 141–56.

[156] ARNOLD, GÜNTER/KLOCKE, KURT/MENZE, ERNEST A., Herders Reception and Influence, in: Herder-Companion, 391–419, here: 392–393

republished during his lifetime. But in the nearly 250 years since the work appeared, it has only grown in reputation. Blackwell's insights into the constructed nature of culture to which Herder was introduced as a student in Königsberg and which remained with him throughout his lifetime are now taken for granted. Whatever misgivings Herder may have had concerning Macpherson's Ossian poems, he continued to cherish throughout his life the impact these poems had on him when he first read them. The poetry of Ossian had also opened people's eyes to what poets in "die kleinen Nationen",[157] were capable of, and this was something Herder was more than supportive of.[158] Despite the indifferent reception *Volkslieder* received when they first appeared, Herder's multicultural, global anthology was a remarkable achievement for its time and one that still had much to teach those who would follow in its footsteps.

[157] SWS, vol. 25, 81–88, here: 83 (Ausweg zu Liedern fremder Völker [1774]); FHA, vol. 3, 59–68, here: 61; English translation: BOHLMAN, Song (see note 5), 34–43, here: 37 ("smallest groups of people").

[158] See further, SCHELLENBERG, RENATE, The Impact of Ossian. Johann Gottfried Herder's Literary Legacy, in: Matthew Campbell/ Michael Perraudin (ed.), Writing the European Folk Revival. 1760–1914 (Anthem Studies in European Ideas and Identities), London 2012, 9–20.

„(Erd)beere(n)“ – ein Gedicht von Johann Gottfried Herder aus der Bückeburger Zeit*

Martin Blum

1. Einleitung

„Mein einziges Labsal in dieser elenden, Regenhaften Zeit, sind Erdbeeren u. Rosen. Jeden Morgen laße ich mir aus der Morgenröthe eine aus dem Garten holen, u. sie erquickt mich ganz mit dem Bilde meiner Freundin.“[1] Dies schreibt Johann Gottfried Herder in einem Brief an Caroline Flachsland vom 6. Juli 1771 aus Bückeburg. Bereits nach sieben Tagen entsendet Herder einen weiteren Brief an Caroline, in dem es heißt: „jetzt will ich Erdbeeren eßen, u. denn lesen.“[2] Im darauffolgenden Jahr, 1772, entsteht schließlich das Gedicht (*Erd)beere(n)*. Ein eindrückliches Bild der damaligen Lebenssituation Herders entwirft Rudolf Haym, indem er schreibt:

> Fast am Ende der Stadt, zwischen Gärten, lag das noch neue geräumige Haus, das er einsam zu bewohnen hatte, vor dem Hause ein kleiner Garten, den die Wallhöhe abschloß. Es war sein Erstes, sich in dem Garten ein paar Lauben und Rosenbänke herzurichten. Von der Höhe des Walles, an den unmittelbar der Wald grenzte, hatte er die schönste Aussicht auf die Bückeberge und das Wesergebirge; nur wenige Schritte, und vor seinem Blicke lag auf der einen Seite der köstlich bewaldete Harl mit Wiesen und Gärten an dessen Fuße, auf der

* Mein Dank für die Unterstützung bei der Transkription und der im zweiten Kapitel gebotenen Autopsie der Handschriften gilt Herrn Prof. Martin Keßler und Frau Vera Gretges. Gedankt sei auch Herrn Maurice-Michel Denk von der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz für die Bereitstellung der Digitalisate.

[1] Herder an Karoline Flachsland, 6. Juli 1771, DA, Bd. 2, Nr. 10, 44, Z. 37–39.

[2] Herder an Karoline Flachsland, 13. Juli 1771, DA, Bd. 2, Nr. 12, 51, Z. 11f. Caroline Herder, geborene Flachsland, schreibt rückblickend über ihren Mann: „Ein einfaches, gesund zubereitetes Essen, Suppe, gebratenes Fleisch und Gemüse, und eine halbe Bouteille Wein waren sein tägliches Mittagsmahl; und war es die Jahreszeit, frisches Obst, Erdbeeren, Weintrauben oder andere Früchte.“ VON HERDER, MARIA CAROLINA, Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder, Bd. 2, hg. v. Johann Georg Müller, Stuttgart/Tübingen 1820, 276. Darüber hinaus schreibt Louise von Ziegler an Caroline und Johann Gottfried Herder am 16. Juli 1773: „O Psyche! O Herder! O Herder! o meine lieben, meine Ewig geliebten Freunde, hier auf meiner Banck wo ein Schüßelchen mit Erdberen ein Stück Schwartz Brod ein Trunck frisch Waßer mein Mittag Eßen außmachen o könte ich Sie hier sehen, Ihre Lila ist allein, gantz allein, im grünen“. SAUDER, GERHARD, Empfindsamkeit, Bd. 3: Quellen und Dokumente, Stuttgart 1980, 218.

anderen Seite das gräfliche Schloß, das sich im stillen Wasser spiegelt. Da liegt er denn oft vom frühesten Morgen bis in den Abend, ja in die Nacht hinein, und lauscht dem Gesange der Nachtigallen; der Ertrag des Gartens, Rosen und Erdbeeren sind sein Labsal.[3]

Nach dem biographischen Einstieg erfolgen im Weiteren Ausführungen zu Wort und Begriff der Erdbeere. Im Anschluss daran sind die Handschriften zu erläutern und das Gedicht zu deuten. Dabei werden auch weitere Texte Herders zum besseren Verständnis herangezogen. Der Beitrag endet mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse. Im Anhang erscheinen die transkribierten Handschriften.

Der botanische Pflanzenname für Erdbeere lautet „Fragaria“[4] und ist „wahrscheinlich zu erst belegt bei Mattheus Sylvaticus“[5] Anfang des 14. Jahrhunderts. Diese Bezeichnung geht wiederum zurück auf das lateinische Wort „fragum“ für Erdbeere. Sie findet bereits namentliche Erwähnung bei den römischen Autoren Vergil, Ovid und Plinius.[6] „Das lateinische Wort ist ohne befriedigende Etymologie“.[7] Die Wortgeschichte der deutschsprachigen Entsprechung lautet althochdeutsch „ërdperi“[8] und mittelhochdeutsch „ërtber“[9]. Bei Josua Maaler (1529–1599) „ist erdbeere noch neutral, allmälich drang die nd. weibliche form durch.“[10] Hinsichtlich der Wortbildung ist „Erdbeere“ ein Determinativkompositum, zusammengesetzt aus dem Stamm des Substantivs „Erde“ und dem Substantiv „Beere“. „Die Bedeutung des Ganzen lässt sich auch leicht mithilfe der Teile beschreiben, z.B. ‚nahe an der Erde wachsende

---

3 HAYM, Herder [1880/1885], Bd. 2, 471f. Ähnliches steht bei Heinrich Düntzer: „Seine Lieblinge waren damals außer Shakespeare Ossian und Klopstock, dessen ‚Oden‘ er für Nicolai’s Bibliothek beurtheilte, Shaftesbury und Wieland, zu denen er in seiner Einsamkeit flüchtete, der er keinen einzigen vertrauten Freund in Bückeburg hatte, wo nur die Natur in dem nahen Wäldchen und auf weitern Ritten ihm Erquickung bot. Rosen und Erdbeeren waren ihm im Sommer ein wahres Labsal.“ HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Herder’s Leben und Wirken, in: Herder’s Werke, Bd. 1, hg. v. Heinrich Düntzer, Berlin 1879, LXIII. Dazu ergänzend Nicolaus Heutger: „Das 1745 erbaute Pfarrhaus, jetzt Herderstraße 27, ist noch vorhanden. Herder rühmt das Dienstwohnhaus ‚als das beste in ganz Bückeburg‘. Das große Fachwerkhaus ist erhalten und durch eine umfassende Renovierung konserviert. Manche Gegebenheiten bei und in diesem Gebäude scheinen auf Herder selbst zurückzugehen. Im Garten, den Herder neu gestalten ließ, blühen noch die sogenannten Herderrosen, eine nur hier vorkommende Moosrosenart. Herder rühmt außer den Rosen auch die Erdbeeren aus seinen beiden Gärten.“ HEUTGER, NICOLAUS, Herder in Niedersachsen. Zum 200. Jahrestag seiner Ankunft in Bückeburg, Hildesheim 1971, 13.

4 GENAUST, HELMUT, Art. Fragaria, in: Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen (1996), 254.

5 Ebd., 254.

6 Vgl. ebd.

7 Ebd.

8 GRIMM, JACOB/GRIMM, WILHELM, Art. Erdbeere, in: Deutsches Wörterbuch 3 (1862), Sp. 747.

9 Ebd.

10 Ebd.

Beere'."[11] Eine genauere Beschreibung der Pflanze kann wie folgt gegeben werden:

Die Erdbeere gehört in die Familie der Rosengewächse, Rosaceae. Zwölf Arten kommen in den gemäßigten Zonen der nördlichen Erdhalbkugel vor. Nur eine Art ist in Südamerika, in Chile, heimisch. Alle Erdbeerpflanzen sind weich oder seidig behaarte Stauden mit einer kurzlebigen Hauptwurzel und einem schwach holzigen Wurzelstock, der über 2 m lange Ausläufer treiben kann. Die dreigeteilten langstieligen Blätter, die auch im Winter grün bleiben, sind in Rosetten angeordnet. Nach dem Ende der Frostperiode, ab Mai, erscheinen die doldigen Blütenstände an der Spitze der Stengel. Nicht selten blühen unsere heimischen Wald-Erdbeeren (F. Vesca) bis in den Herbst, so daß wir im Sommer an der gleichen Pflanze neben den reifen Früchten die kleinen weißen Blüten finden. Wie so viele Rosengewächse hat auch die Erdbeere Blüten mit fünf Kelch- und fünf Kronblättern. Letztere sind anfänglich gelb, dann weiß, selten rosa gefärbt. Meist 20 Staubblätter umgeben zahlreiche Fruchtblätter mit bald abfallendem Griffel. [...] Die verschiedensten kleinen Insekten besuchen die Blüten und bestäuben sie. Danach wächst die Blütenachse zu einem fleischigen, saftigen roten Kegel heran, der ‚Erdbeere'. Aber Achtung! Ist das eine Beere? Schaut man genau hin, sind auf der Oberfläche der roten Frucht mehr oder weniger regelmäßig angeordnete kleine braungelbe Pünktchen zu erkennen. Diese kleinen Nüßchen sind die eigentlichen Früchte. Es handelt sich bei der Erdbeere um eine Sammelnußfrucht, die von den Botanikern als Scheinbeere bezeichnet wird. Aus jedem der zahlreichen Fruchtblätter entstehen 1 mm große Nüßchen. Sie sitzen auf der sich verdickenden und fleischig werdenden Blütenachse. Diese beerenähnliche Frucht färbt sich mit zunehmender Reife rot.[12]

Welche Wissensbestände und Kenntnisse im Jahr 1772 über die Erdbeere vorhanden waren und in welchen unterschiedlichen und vielfältigen Zusammenhängen diese erwähnt worden ist, lässt sich an mehreren Publikationen illustrieren, die in diesem Jahr erschienen sind. Über die Pflanze wird in botanischen[13], medizinischen[14], philosophischen[15] und literarischen[16] Abhandlungen

[11] MUGDAN, JOACHIM, unikales Morphem, in: Wörterbuch zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 2 (2022), 691.

[12] MORY, BIRGIT, Was heißt hier Beere?, in: Marina Heilmeyer (Hg.), Erdbeeren für Prinzessinnen. Potsdamer Pomologische Geschichten, Potsdam 2008, 15–18.

[13] Vgl. MILLER, PHILIPP, Art. Fragaria, in: Allgemeines Gärtner-Lexicon 2 (1772), 230–239; KRAUSEN, LUDWIG PHILIPP, Der kluge und sorgfältige Gärtner, oder nützliches Handbuch für die Liebhaber eines wohleingerichteten Lust-Küchen- und Baum-Gartens, Langensalza 1772, 247; SULZER, JOHANN CASPER, Kurzgefaßtes Gartenbüchlein, oder zulängliche Nachricht wie man mit den meisten nützlichen und ergötzlichen Pflanzen im Kraut-, Blumen- und Baum-Garten umgehen solle, Zürich 1772, 77f.

[14] Vgl. EBERHARD, JOHANN PETER, Art. Fraga, fragum, Erdbeere, in: Onomatologia medica completa oder Medicinisches Lexicon (1772), 671.

[15] Vgl. PEARSALL, RICHARD, Philosophische und erbauliche Betrachtungen über einige Gegenstände der Natur und der Zukunft in einer Reihe von Briefen, Flensburg/Leipzig 1772, 438f.

[16] Vgl. ANON., Humphrey Klinkers Reisen, Bd. 1, Leipzig 1772, 205; SHAKESPEARE, WILHELM, Leben Heinrichs des Fünften, Bd. 17, Mannheim 1772, 9; VANIER, JAKOB, Der Gesellschaft vollständiger Mayerhof, oder Sechszehn Bücher von der Landwirthschaft, Augsuburg 1772, 215, 223, 226, 232.

genauso geschrieben wie in Wörterbüchern[17], Zeitungsartikeln[18], Lebensratgebern[19] und Hausbüchern für den alltäglichen Gebrauch[20]. Im Weiteren sei auf jene vier Texte kurz eingegangen, die eine gewisse Nähe zum Gedicht Herders aufweisen. Ein *Medizinisches Lexicon*, verfasst von Johann Peter Eberhard, beinhaltet den Eintrag:

Erdbeere; die bekannten rothen, angenehmen Beere[n], welche überall durch Deutschland häufig auf einem niedern Kräutlein wachsen, sie sind sehr saftig, und bestehen ganz allein aus einem süßlicht- und säuerlichten Mark, haben auch einen angenehmen, erquickenden Geruch, daher man sie frisch vor etwas wahrhaftig erquickendes, stärkendes und kühlendes ansehen kann, und häufig als eine angenehme kühle Speise genießet, man hat auch davon in den Apotheken ein gebranntes Wasser, das noch viel sehr angenehmes hat.[21]

Bemerkenswert ist, mit welchen Worten die Erdbeere in diesem Zitat beschrieben wird. Sie sei rot, süß, erfrischend, stärkend, kühlend und habe einen angenehmen Geruch. Über all diese Eigenschaften verfügt – Wort für Wort – auch die Erdbeere in Herders Gedicht. Wortgetreu ist auch die Erwähnung der „Wüste" und das Erröten der Erdbeere in Richard Pearsalls *Philosophische und erbauliche Betrachtungen über einige Gegenstände der Natur und der Zukunft in einer Reihe von Briefen*, aus dem Englischen übersetzt von Christian David Jani. Der entsprechende Absatz lautet:

Doch dieses war noch nicht alles. Ich fand hin und wieder die sanfte Erdbeere, die in Ihrem Gehölze zu meinen Füssen aufwuchs. Ich pflückte die lächelnde, erröthende Frucht ab, und fand sie auf eine ganz besondere Art süs und erfrischend. Ja, zuweilen waren meine verwickelnden Hecken verschwunden; und mir öfnete sich eine reizende Ebene, als wenn eine menschenfreundliche Hand das rauhe Angesicht der Natur beschoren, und die Wüste plötzlich in einen Wohnplatz der Schönheit und des Vergnügens verwandelt hätte.[22]

Außerdem erscheint das Wort „Mutter-Erde" im Gedicht genauso wie in der Schrift *Kurzgefaßtes Gartenbüchlein* von Johann Casper Sulzer. Dort heißt es:

Erdbeere (Fragaria) können von dem Saamen, der, wenn man die Beere wäschet, auf dem Wasser schwimmet, gepflanzet werden, vil besser aber durch die Stöcklein selbsten, so man

[17] Vgl. STOSCH, SAMUEL JOHANN ERNST, Art. Beere, in: Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichbedeutender Wörter der deutschen Sprache 2 (1772), 480; BRAUN, HEINRICH, Art. Erdbeere, in: Anleitung zur deutschen Sprachkunst. Auf churfürstl. höchsten Befehl zum Gebrauche der deutschen Schulen herausgegeben für die vierte Classe der Kinder, München 1772, 157. MOSZSZENSKI, STANISLAW, Art. Erdbeere, in: Vollständiges Deutsches und Polnisches Wörter-Buch (1772), 537.

[18] Vgl. ANON., Von grossen Garten-Erdbeeren, in: Gelehrte Beyträge zu den Braunschweigischen Anzeigen Nr. 35 (2. Mai 1772), 173–180.

[19] Vgl. SALES, FRANZ VON, Philothea, oder Je länger, je lieber: Einleitung zum andächtigen Leben, Wien 1772, 242.

[20] Vgl. LACHNEAULICO, Haus-, Land- und Wirthschafts-Regeln, Nürnberg 1772, 207.

[21] EBERHARD, Medicinisches Lexicon (s. Anm. 14), 671.

[22] PEARSALL, Philosophische Betrachtungen (s. Anm. 15), 438f.

mit der Mutter-Erden auß dem Wald oder anderen Orten in etwas sandiges Erdrich versetzt, sie wachsen gern, und an schattichen Orten am liebsten.[23]

Schließlich besteht eine thematische Nähe im Religiösen zwischen dem Gedicht und dem Werk *Philothea oder Je länger, je lieber: Einleitung zum andächtigen Leben* vom Verfasser Franz von Sales. Dieser schreibt:

Folge den kleinen Kindern nach, welche sich mit einer Hand an ihren Vater halten, und mit der andern Erdbeere oder Maulbeere bey den Hecken abbrechen. Eben also gebrauche dich einer Hand zur Versorgung zeitlicher Dinge und Güter, mit der andern aber halte dich jederzeit an die Hand deines himmlischen Vaters.[24]

Die Hinweise auf Publikationen über die Erdbeere im Jahr 1772 und die vier daraus zitierten Beispiele zeigen in Summe, wie viel die Menschen damals bereits über diese Pflanze wussten, wie viele unterschiedliche Leserkreise mit bestimmten Informationen adressiert worden sind und wie sehr das Gedicht *(Erd)beere(n)* – bis in die Wortebene hinein – als ein Text seiner Zeit zu lesen und zu verstehen ist.[25]

2. Ausgaben und Autographen

Das Gedicht (*Erd)beere(n)* von Johann Gottfried Herder aus dem Jahr 1772 ist in Bückeburg entstanden. Zu Lebzeiten des Autors unveröffentlicht, erscheint es zum ersten Mal im Jahr 1817.[26] Publikationsort ist die erste Werkausgabe Herders, herausgegeben von Johann Georg Müller. Es folgen Veröffentlichungen durch die Herausgeber Heinrich Düntzer (1879), Bernhard Suphan (1889), Otto Hendel (1913), Karl-Maria Guth (2014) und Michael Holzinger (2014).[27]

---

[23] SULZER, Gartenbüchlein (s. Anm. 13), 77f.

[24] SALES, Philothea (s. Anm. 19), 242.

[25] Ein noch früheres Beispiel liefert Johann Heinrich Zedler, der bereits im Jahr 1734 das Aussehen der Erdbeeren mit Rosen vergleicht wie auch später Herder im Gedicht. Im Unterschied zu Herder kommt Zedler in seinem Lexikonartikel ohne metaphorische oder theologische Anspielungen aus. So schreibt dieser aus einer naturkundlichen Sicht: „Die Blüthen sitzen vier oder fünff an einem Stiele, und bestehet eine jede aus vielen weissen Blätterlein, in Rosen-Forme, welche von einem Zehnmal durchschnittenen Kelch umfangen werden." ANON., Art. Erdbeer-Kraut, Grosses Universal-Lexicon 8 (1734), 1508. Vgl. auch allgemein zur Kunstgeschichte WIRTH, KARL-AUGUST, Art. Erdbeere, in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte 5 (1964), Sp. 984–993; CLEENE, MARCEL DE, Art. Strawberry, in: Compendium of Symbolic and Ritual Plants in Europe 2 (2003), 519–526.

[26] Vgl. HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Sämmtliche Werke, Bd. 15, Stuttgart/Tübingen 1817, 164f. („Die Erdbeeren"). Weitere Auflagen erscheinen in den Jahren 1821, 1827, 1836.

[27] Vgl. HERDER'S Werke (s. Anm. 3), 314f. („Die Erdbeeren"); SWS, Bd. 29, 368f. („Erdbeeren" [1772]); HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Gedichte, Halle 1913, 125f. („Die Erdbeeren"); HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Gedichte, Altenmünster 2014, 243 („Die Erdbeeren"); HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Gedichte, Wrocław 2014, 281f. („Die Erdbeeren").

Unterschiede zwischen den Ausgaben bestehen geringfügig in Titel, Rechtschreibung und Interpunktion (Kommata, Apostrophe, Bindestriche, Gedankenstriche, Satzschlusszeichen). So lautet der Titel bei Müller, Düntzer, Hendel, Guth und Holzinger *Die Erdbeeren*, lediglich bei Suphan *Erdbeeren* ohne Artikel. Dieser Umstand erklärt sich durch Einsichtnahme der Handschriften. Es existieren nämlich zwei Reinschriften. Eine stammt von Herder (Nr. 78)[28], eine andere von unbekannter Hand (Nr. 174)[29], vorgesehen für die Ausgabe von Johann Georg Müller des Jahres 1827.[30] Letztere trägt den Titel *Die Erdbeeren*, erstere den Titel *ErdBeere*. Die Großschreibung des Buchstabens „B" ist darauf zurückzuführen, dass eine unbekannte Hand nachträglich „Erd" hinzufügte, ebenso das Entstehungsjahr, die Unterstreichung von Titel und Entstehungsjahr sowie an dessen beiden Enden jeweils einen Punkt. Dies ist ersichtlich anhand einer dunkleren Tintenfarbe und eines breiteren Schriftbilds. Das „Erd" in Nummer 78 ist identisch mit der Hand, von der auch die Rein- und Abschrift in Nummer 174 stammt. Man muss in Betracht ziehen, dass der Titel aus der Werkausgabe in die Abschrift Nummer 174 und von dort in Nummer 78 übernommen wurde, denn schließlich setzt Nummer 174 offenkundig die abgeschlossene Drucklegung voraus. Zudem bietet Nummer 78 einen weiteren Zusatz von anderer Hand, die Herders Text korrigiert: Es ist seine Frau Caroline, die das Wort „entschlüpfend" anstelle von „entschlüpfet" notiert. Daraus folgt, dass allen oben genannten Herausgebern Fehler bei der Edition unterliefen, indem der Titel fälschlicherweise in der Mehrzahl statt in der Einzahl steht, eine Übernahme der nachträglichen Zusätze („Erd", Entstehungsjahr, Punkt[e]) erfolgte und – mit Ausnahme bei Suphan – ein Artikel vorangestellt wurde. So lautet der eigentliche Titel des Gedichts *Beere*. Darüber hinaus existieren zwei ältere Niederschriften (Nr. 79 sowie 80) und ein Fragment (Nr. 81).[31] Hierzu seien einige Beobachtungen angestellt. Die Rekonstruktion des Arbeitsverlaufs, die Handschriften in eine Chronologie ihrer Entstehung zu bringen, ergibt im Ergebnis die Reihenfolge der Nummern 81, 80, 79, 78, 174. Die Handschrift mit der Nummer 81 ist ein Entwurf der letzten beiden Strophen der Handschrift mit der Nummer 80. Die Parallelen in Wortwahl und Satzbau sind offenkundig. So ist beispielsweise der Vers „Jetzt in/im Nektar schwimmend" einmalig; er steht nirgends sonst. Nummer 81 ist im Vergleich zu Nummer 80 fragmentierter in Form von Streichungen, Abkürzungen und einer schnellen Niederschrift, die bis zur Unlesbarkeit führt, woraus ein früheres

[28] HN XVIII, Nr. 78 „Holde Erdentöchter (Erdbeeren), Reinschr., 2 Bl., 1772, A 29, 368".

[29] HN XLV, Nr. 174 „Holde Erdentöchter (Die Erdbeeren), 2 Bl., 1772, A 29, 368f.".

[30] Das geht aus der Handschrift hervor. Dort steht: „(s. H.W. III. 3. P. 126)." Auf Seite 126 beginnt der Abdruck des Gedichts in der Ausgabe Müllers für das Jahr 1827.

[31] HN XVIII, Nr. 79 „Holde Erdentöchter, ältere Ndschr., 1 Bl., 1772, C 29, 368"; HN XVIII, Nr. 80 „Holde Erdentöchter, ältere Ndschr., 2 Bl., 1772, C 29, 368"; HN XVIII, Nr. 81 „Jetzt in Nektar schwimmend, unvollst., 1 Bl., 1772, C 29, 368".

Entstehen geschlussfolgert werden kann. Zudem erlaubt der Text mit der Nummer 81 die Annahme, dass weitere Handschriften zu Nummer 80 existiert haben dürften, die nicht erhalten geblieben sind, denn so wie Herder im schnellen Wurf die letzten beiden Strophen schrieb, um sie später noch einmal zu überarbeiten, ist auch ein Entstehen der anderen Strophen wahrscheinlich. Die Handschrift mit der Nummer 80 ist mehr als ein Entwurf. Es ist die Reinschrift der ersten Fassung des Gedichts. Bis auf wenige Streichungen sind auf zwei Blättern die acht Strophen mit jeweils sieben Versen niedergeschrieben. Ein Titel ist nicht verzeichnet. Das Gedicht weist einige Unterschiede zur zweiten, bekannten und gedruckten Fassung auf. Es verdiente im Grunde eine eigene ausführliche Interpretation. Pointiert kann man sagen: Es ist das weltliche beziehungsweise weltlichere Erdbeerengedicht. Religiöses bleibt weitgehend ausgespart. Ein Wanderer fehlt. Das lyrische Subjekt steht mehr im Mittelpunkt. Das Gleichnis von Erdbeere, Liebe und Geliebten wird noch deutlicher ausgesprochen. Der Ausdruck ist gesteigert, ein Mehr an Sinnlichkeit, Leidenschaft und Innigkeit. Das Naturgedicht entpuppt sich als ein Liebesgedicht. Nummer 79 ist die Entwurfshandschrift der Reinschrift der zweiten Fassung des Gedichts mit der Nummer 78. Sie beinhaltet Streichungen, Überschreibungen, Abkürzungen und Klammersetzungen. Alles steht auf einem Blatt. Der Text gliedert sich neben der Anordnung in Versen und Strophen in drei Teile. Der erste befindet sich links und endet mit den Versen „weißer Unschuld Ströme / sollen", der zweite steht rechts und endet mit dem Vers „Kühlungsduft aus Eden", der dritte folgt mittig unter den beiden anderen. Es sind die letzten beiden Strophen. Erkennbar ist eine Entwicklung: Während beide Handschriften – Nummer 79 und 80 – mit dem gleichen Vers beginnen und die ersten zwei Strophen inhaltlich weitgehend übereinstimmen, setzt eine Verkürzung ein, indem die dritte Strophe der ersten Fassung entfällt. Stattdessen wird das Motiv vom Stern in der Entwurfshandschrift Nummer 79 eingeführt. So löst sich tendenziell und sukzessive diese Handschrift von der ersten Fassung und bereitet die zweite Fassung des Gedichts vor, mit dem es inhaltlich und formal im Vergleich zu den anderen Aufzeichnungen die meisten Gemeinsamkeiten aufweist. Das erklärt die Reihenfolge in der zeitlichen Entstehung der Handschriften. Dass sich Herder am Ende für die zweite Fassung (Nr. 78) entschieden hat, verdeutlicht die Titelgebung. All diese Umstände machen eine neue und modernisierte Fassung des Gedichts notwendig, die als Grundtext für diesen Beitrag dienen soll. Sie bietet neben dem eigentlichen Titel *Beere*, eine Weglassung von allen nachträglichen Hinzufügungen unbekannter Hand sowie derer Carolines. Die Interpunktion bleibt unverändert, denn sie ist bedeutungsrelevant. Das wird beispielsweise deutlich im letzten Vers der siebten Strophe. Herder schreibt „blickte –", obige Herausgeber „blickte. –", „blickte? –" oder „blickte?". Ein Punkt versperrte buchstäblich die Sicht des Wanderers beim Herabschauen auf der Suche nach den Erdbeeren, ein Fragezeichen stellte gar die Handlung als solche in Frage und ein Fehlen des Gedankenstriches nähme

dem Schauen seine Weite in die Tiefe. Abweichungen von der Handschrift ergeben sich durch die Korrektur von Rechtschreibfehlern (z.B. „Labung“ statt „labung“), Anpassungen an die heutige Orthographie (z.B. „Tränen“ statt „Thränen“), die Ausschreibung von „u.“, den Wegfall von Durchgestrichenem und die Vereinheitlichung der Versanfänge, bei denen Nomen und Satzanfänge großgeschrieben und alle anderen Wörter kleingeschrieben werden. An dieser Stelle seien die modernisierte Fassung des Grundtextes (HN XVIII, Nr. 78, zur Transkription s. Anhang) sowie ein Faksimile des Autographs geboten.

Beere

[1] Holde Erdentöchter,
Frühlings frühe Kinder!
Schon aus Sonnenvaters
warmem Lebenshauche,
und aus Mutter=Erden
kühlem Schoos empfangen
kühle, süße Beeren!

[2] Wie sie dort im Grase
hügelaufwärts glühen
und ins Grün erröten!
Jetzt den Wandrer lieblich
locken! jetzt entschlüpfet
täuschen – Buhlerinnen
wie die Erdentöchter!

[3] Ha! wie Vater Frühlings
Odem sie durchbalsamt!
und der Mutter Erde
Kühle sie erfrischet!
Wie aus niederm Grase
Labung auf sie duften
glühen da wie Sterne!

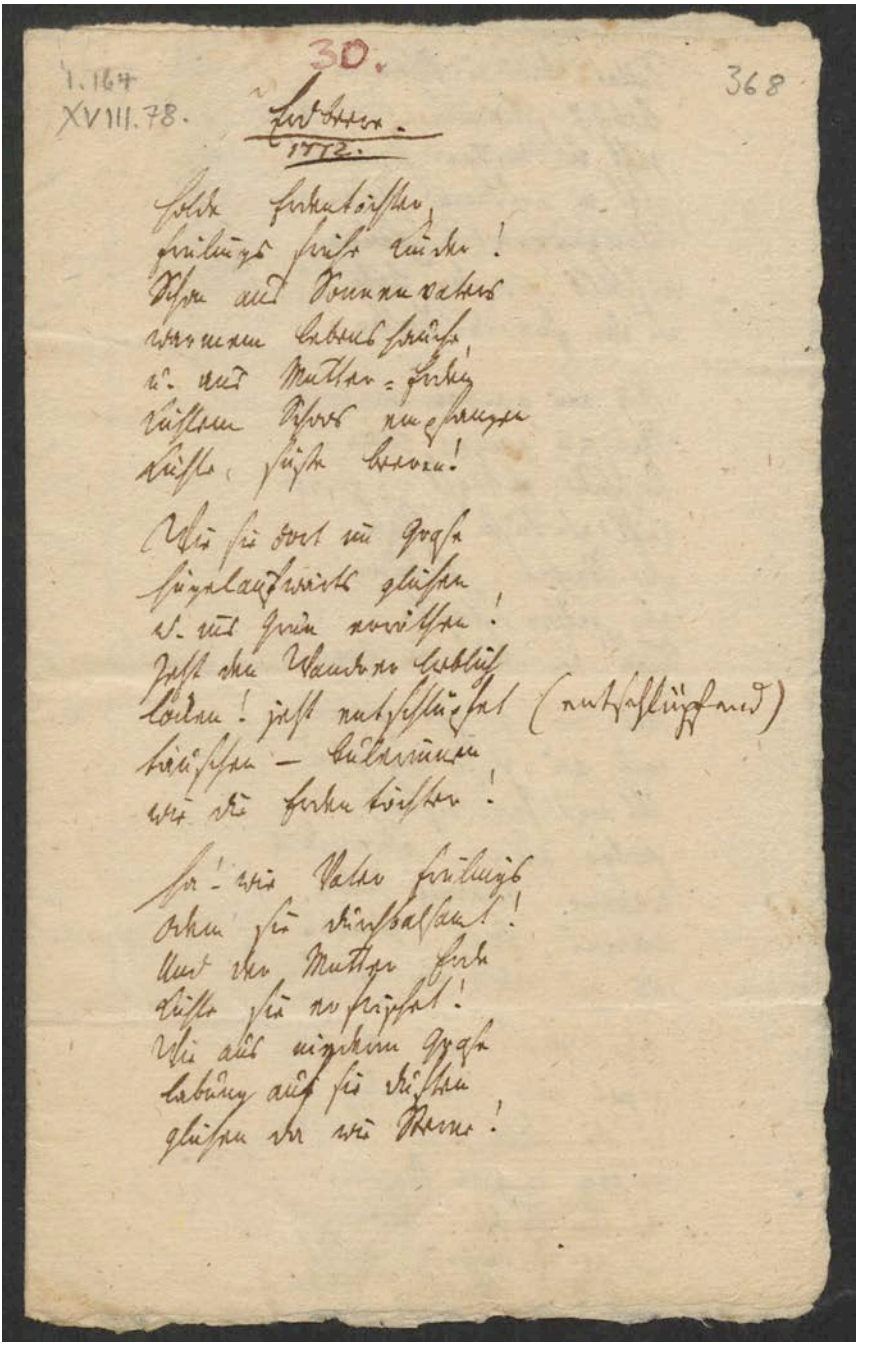
[4] Sollet bald in Scharen
lieblich schwimmen! – Sterne
jetzt in weißer Unschuld
jetzt in goldnem Feuer
schöngepaaret! Feuer
Unschuld! und der Liebe
und der Freude Töchter!

[5] Mir ein ganzer Frühling
mir ein ganzes Leben!
Unschuld, Kraft und Freude
Kühl’ und Süße! Rose
ohne Stachel! Labung
ohne Felsenschlaube!
Schön und tief im Grase!

[6] Mir ein ganzer Frühling
mir ein Duft aus Eden
als einst Paradieses
seelge Fluren schwanden
warens Manns Gebete
warens Evas Tränen
die zu Duft da blieben?

[7] Oder bracht’ ein Bruder -
Engel euch hienieden
in die Wilde! – Labung
wo dem matten Wandrer
zu bereiten! Labung
als er halbverschmachtet
traurig abwärts blickte –

[8] Kommt, dem matten Wandrer
auch in wüster Wilde
Labung! wenn er traurig
pfadverloren abwärts
blicket – denn erscheint ihm
Kühle! Labung! ferner
Rosenduft aus Eden!

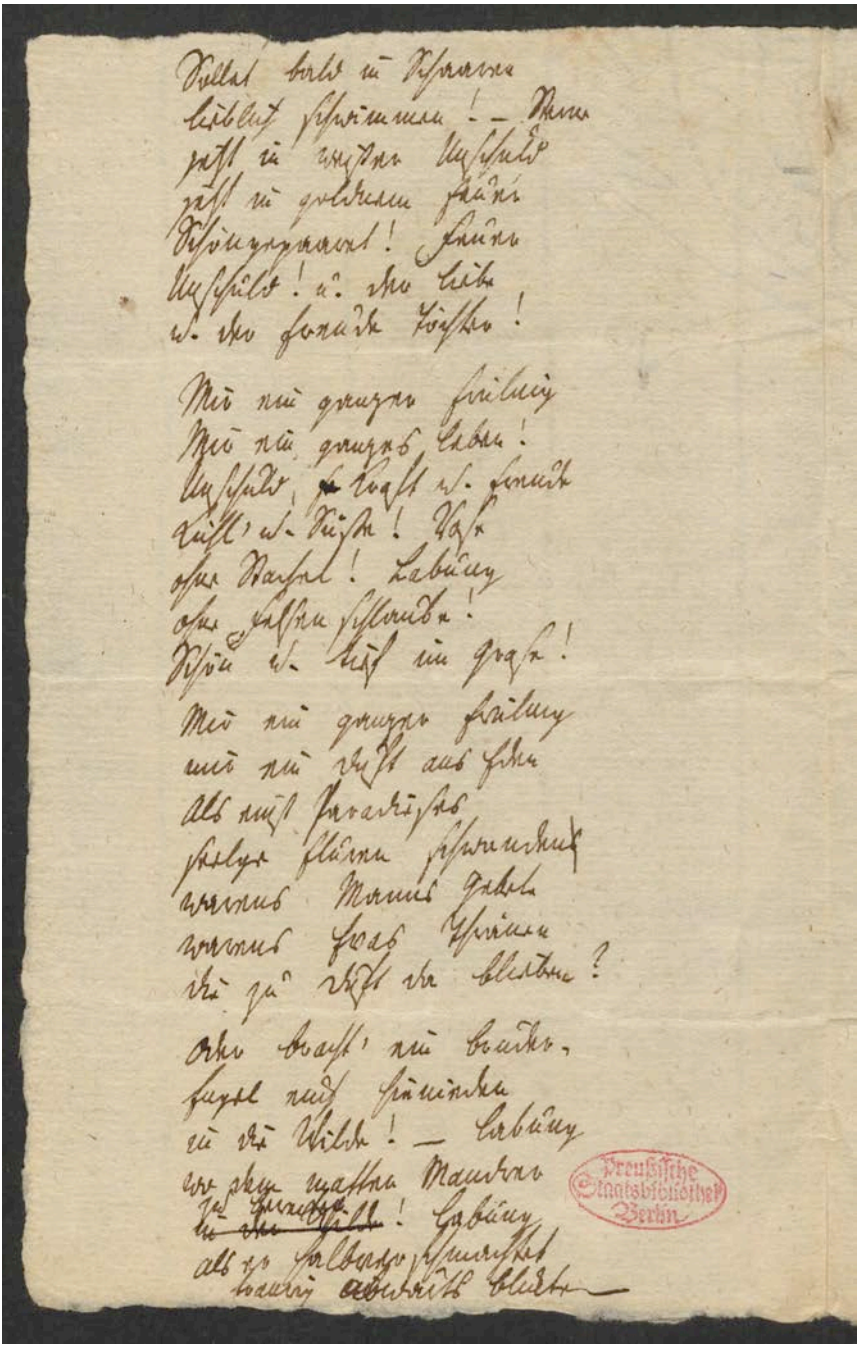


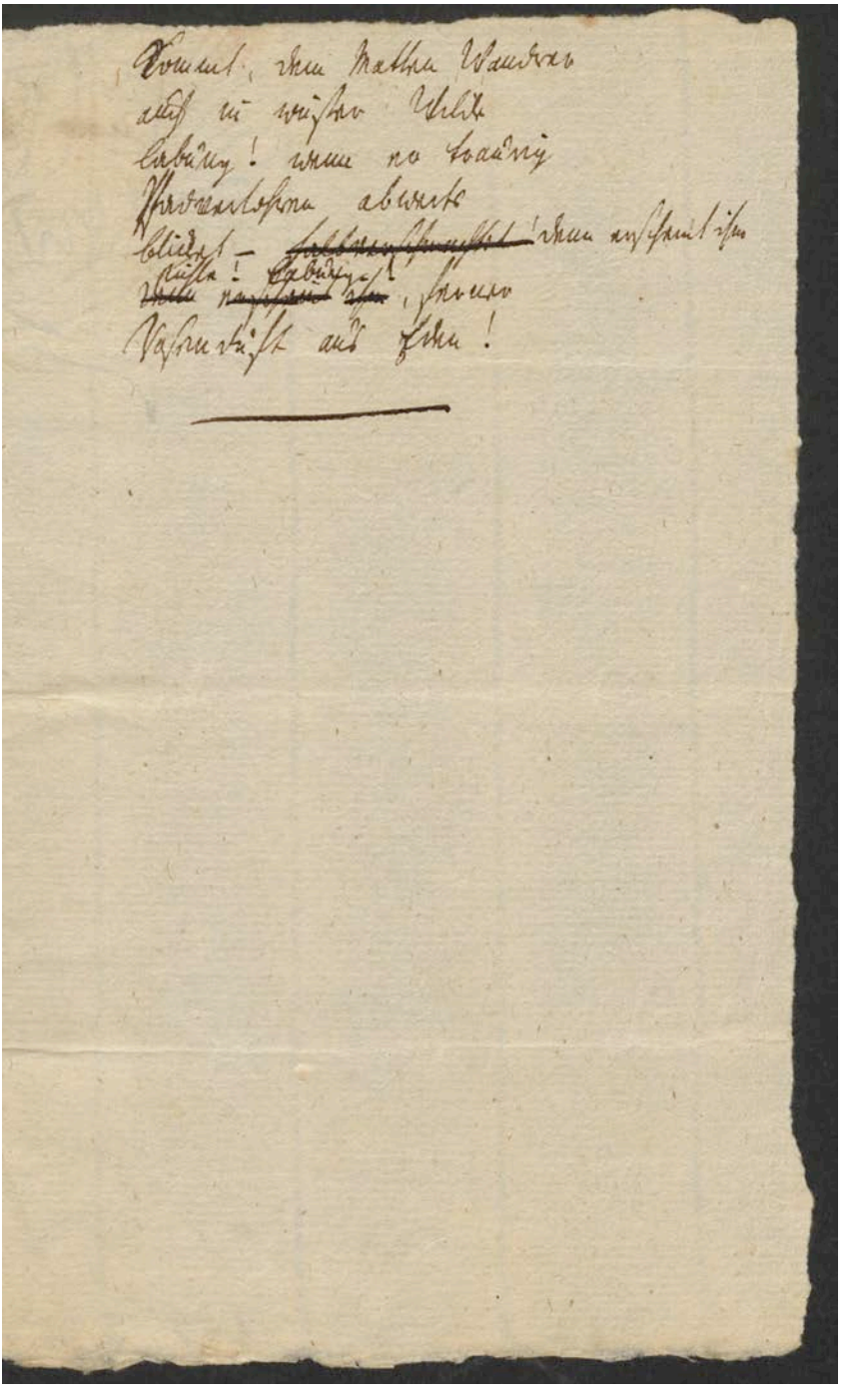
30.
I. 164
XVIII. 78.
368
1772.

Holde Frühlingssöhne,
Frühlings Priester Amors!
Kommt aus Venus Vaters
Ehrwürdigem Lebens Kreise,
U. aus Mutter-Gottes
Küssen Rosen umgrünen
Küsse, süsse Heere!

Wie sie dort im Grase
Jungfrauenbrüste gleissen
U. mit Grün umrissen!
Fasst die Blumen Liebes
Lockung! fasst naschsüchtig (naschsüchtig)
Küsschen — Küsschen
Um die Purpurlippen!

Ihr! die Väter Frühlings
Ahmt sie künstlich nach!
Aus der Mutter Brust
Küsse sie hervorlockt!
Wie aus nächtlichem Grase
Erdbeer aus sie Küsschen
Gleissen vor wie Sterne!


Preußische Staatsbibliothek Berlin



3. Forschungslage und Deutungen

Die Forschungslage zum Gedicht ist überschaubar und sei an dieser Stelle kurz dargestellt. Den Anfang macht Heinrich Düntzer im Jahr 1879. Er gibt zwei Anmerkungen. Die erste bezieht sich auf den Titel des Gedichts und lautet: „Deren Genuß ihn in Bückeburg besonders erfreute."[32] Die zweite ist eine Lektürehilfe. Bezogen auf das „Wie" im 19. Vers notiert er als Fußnote: „Wie sie (Frühling und Erde)."[33] Bernhard Suphan informiert erstmals über den Bestand der Handschriften im Jahr 1889. Er merkt dazu an: „‚Erdbeeren.' – Nach Herders Reinschrift. Erhalten sind außerdem zwei Brouillons und ein Fragment eines dritten."[34] Den ersten Beitrag in einer wissenschaftlichen Abhandlung liefert Max Batt im Jahr 1902, indem er schreibt:

> Equally significant are the verses of the poem *Erdbeeren*. In none of Herder´s predecessors have we found a personification equal to the following in accuracy of observation, or aptness of expression: „Wie sie dort im Grase Hügelaufwärts glühen Und ins Grün erröthen! Jetzt den Wanderer lieblich locken, jetzt entschlüpfet täuschen – Bulerinnen wie die Erdentöchter![35]

Hermann Korte bezeichnet in seinem Forschungstext für das *Herder-Handbuch* das Gedicht *Beere* als „Naturgedicht".[36] Und bei Joachim Jakob steht geschrieben: „Herders *Die E.* (1772) verbindet die christl. Unschulds- und Heilsbedeutung mit der latent angelegten erot. Liebessymbolik der roten E. zur ‚Rose/ Ohne Stachel'."[37] Nach diesen knappen Ausführungen bietet mein Beitrag eine erste genauere Behandlung und Deutung des Gedichts *Beere*.

Formal besteht das Gedicht aus acht Strophen mit jeweils sieben Versen. Insgesamt sind das 56 Verse – ohne Reim. Dabei ist der lyrische Text durchgängig in dreihebigen Trochäen gehalten, stets mit weiblicher Kadenz, also einem unbetonten Ausklang, ein Versmaß, das unter anderem in der anakreontischen Dichtung verwendet worden ist.[38]

---

[32] HERDER'S Werke (s. Anm. 3), 314 („Die Erdbeeren").

[33] Ebd. 315.

[34] SWS, Bd. 29, 736. 1979 geben HANS DIETRICH IRMSCHER und EMIL ADLER noch eine zweite Reinschrift an. Vgl. DIES, HN, 344.

[35] BATT, MAX, The Treatment of Nature in German Literature from Günther to the Appearance of Goethe's Werther, Chicago 1902, 52.

[36] KORTE, HERMANN, Nachdichtungen, in: Herder-Handbuch, 632.

[37] JACOB, JOACHIM, Art. Erdbeere, in: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hg.), Metzler Lexikon literarischer Symbole³ (2021), 147f.

[38] Vgl. MÜLLER, OLIVER, Lyrik der siebziger Jahre – Hölty, Goethe, Lenz, in: Matthias Buschmeier/Kai Kauffmann (Hg.), Sturm und Drang. Epoche – Autoren – Werke, Darmstadt 2013, 104. Herder schreibt über das Versmaß in einer Rezension: „Anakreontische Stücke. Sollen diese Stücke einen Charakter haben: so müßte es bei den meisten eine schöne trockne Einfalt, und ein sanft fliessendes sein, das fast durchgehends sich trochäische Verse wählet. Die Eintönigkeit und Schwere rührt bei manchen offenbar aus dem gereimten Sylbenmaas her; denn wie uns dünkt, haben es die neueren Anakreontischen Dichter sehr vortheilhaft

In der ersten Strophe erfahren die Erdbeeren eine menschliche Verlebendigung und Verweiblichung in der Bezeichnung als „Erdentöchter" (V. 1). Gleichzeitig sind sie des „Frühlings frühe Kinder" (V. 2) und als solche gezeugt vom „Sonnenvater" (V. 3) aus der „Mutter=Erden" (V. 5). Die Erdbeeren erscheinen so als Schöpfung Gottes auf Erden. Eine genauere Beschreibung dieses Vorganges führt Herder in einer Predigt aus. Dort steht geschrieben:

> Wie unbemerkt und ohne Geräusch keimt ein Samenkorn im Schoose der Erde! Es verschwindet den Augen, ist verscharret, geht gar in eine Art Verwesen – und da fängt Kraft Gottes an zu wirken! die Schöpfung reget sich! der Keim dringt auf, zieht an sich, wird entwickelt – das kleine Korn wird, wie Jesus sagt, erst Blatt, dann Kraut, endlich Frucht und voll wie vieler künftigen Früchte!"[39]

Dem führt Herder eine rhetorische Frage an, um die Verbindung zwischen Gott, Natur und Mensch zu unterstreichen. Er schreibt: „Was ist ähnlicher der stillen Verwandlung und Wiedergeburt des Guten in der menschlichen Seele, als dies sanfte gottesvolle Bild des Frühlings?"[40]

In der zweiten Strophe beschreibt das lyrische Ich das Aussehen der Erdbeeren eingehender und an welcher Stelle sie in der Natur anzutreffen sind. Sie wachsen „im Grase / hügelaufwärts" (V. 8–9) und das Rot ihrer Frucht gibt sie auf dem grünen Untergrund zu erkennen. Dabei tritt neben dem lyrischen Ich eine neue Figur[41] in Erscheinung: Es ist der „Wandrer" (V. 11), der die Erdbeeren im Walde erblickt.[42] Als „Buhlerinnen" (V. 13) und erneut als „Erdentöchter" (V. 14) bezeichnet, stehen die Erdbeeren sinnbildlich für das Erotische, für die Anziehungskraft des weiblichen Geschlechts auf das des Mannes. Dabei nehmen sie keine passive Rolle ein, sie lassen sich nicht einfach pflücken. Im Gegenteil: Sie sind es, die reizen und locken und werben, sie treiben ein Spiel der Verführung, mal sich zeigend, mal sich verbergend, stets ihrer Schönheit und Wirkung bewusst. Eine ähnliche Szene entwirft Herder in *Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden*. Anstelle der Erdbeeren sind es Blumen und Trauben, die den Wanderer in ihren Bann ziehen. Es heißt

---

unterschieden, daß sie kleine Phantasien in dem sogenannten Anakreontischen Sylbenmaas ohne Reim vortragen, und blos die Empfindungen und Einfälle in Lieder reimen, die vom Reime Schönheit hernehmen." SWS, Bd. 4, 238 („Johann Elias Schlegels Werke" [1766]). An anderer Stelle resümiert Herder über die deutschsprachige Literatur: „Trochäen sind unsre liebste Versart." SWS, Bd. 24, 389 („Adrastea" [1804]).

[39] SWS, Bd. 32, 235 („Ueber das Gleichniß von mancherlei Samenlande" [1773]).

[40] Ebd., 235f.

[41] Vgl. HILLEBRANDT, CLAUDIA, Figur und Person im Gedicht. Zum Stand der lyrikologischen Figurenforschung und zur Funktion von Figuren in lyrischen Gebilden, in: dies./Sonja Klimek/Ralph Müller/Rüdiger Zymner (Hg.), Grundfragen der Lyrikologie 1. Lyrisches Ich, Textsubjekt, Sprecher?, Berlin/Boston 2019, 148–163.

[42] Gerhard Kaiser schreibt: „Der Wanderer, Symbolfigur des männlichen Geistes, ist im Sturm und Drang der Unbehauste, aber auch der nirgends sich Festsetzende, sich nirgends Bindende." KAISER, GERHARD, Geschichte der deutschen Lyrik von Goethe bis Heine. Ein Grundriß in Interpretationen, Tl. 1, Frankfurt am Main 2008, 264.

dort: „Die Blume sieht sich in die Herrlichkeit einer Königin gekleidet: die Traube schimmert in Morgenroth und tränkt sich mit Kraft des Himmels: der zagende Wandrer, der auf den ersten Morgenstral gehoffet, jauchzet auf; der Andächtige betet an – das Unbegreifliche!“[43]

In der dritten Strophe wird die anbetungswürdige Schönheit der Erdbeeren erweitert und ergänzt um ihren göttlichen Duft, den sie erhalten von „Vater Frühlings / Odem“ (V. 15–16) und „der Mutter Erde / Kühle“ (V. 17–18). Was sich hier ereignet, ist gleich in mehrerlei Hinsicht Ausdruck erlebter Steigerung. Denn: Während die Anschauung immer auch einer Distanz unterliegt zwischen dem Betrachter und dem Betrachteten, ist eben jene Entfernung durch das Duften und Riechen aufgehoben, sodass sich für das lyrische Ich eine neue sinnliche Wahrnehmungsweise eröffnet, die Nähe stiftet: Es ist der Vorgang der Inspiration, das Einatmen der schöpferischen Frucht. Dessen Bedeutsamkeit lässt sich auch daran ablesen, dass der Duft und das Duften im weiteren Verlauf wiederholt vorkommen werden. Der Wohlgeruch der Erdbeeren, er ist von nun an allgegenwärtig.[44] Dem nicht unähnlich schreibt Herder im Gedicht *Schöpfung. Ein Morgengesang*:

> Tränket mich mit Lebensduft, / Denn ihr keltert Gottes Luft, / Keltert Gottes Sonnenstral, / Wie er euch zu thun befahl – // Und erfrischt die todte Luft / Neu mit Gottes Lebensduft, / Und lockt allem, was da lebt, / Othem, dem Ihr Frischung gebt.[45]

In der vierten Strophe setzt das lyrische Ich die Erdbeeren mit den Sternen gleich, wie schon kurz zuvor sie miteinander verglichen worden sind, in der Formulierung: „glühen da wie Sterne!“ (V. 21). Das ihnen Gemeinsame sei ihre Leuchtkraft, das Weiß, in dem sie erstrahlen, Blüte und Stern. Gemeinsam ist ihnen auch das Dunkle, das sie umgibt. So setzen sie Kontraste. Sie sind Akzent: Hervorhebung und Betonung gegenüber dem Hinlänglichen. Das bedeutet auch: Durch den Vergleich mit den Sternen erfahren die Erdbeeren eine kosmische Aufwertung. Sie sind irdisch und überirdisch zugleich. In Anlehnung an den ersten Brief an die Korinther, Kapitel 15, Vers 41, in dem Paulus die Auferstehung im Bild der Sterne andeutet, vollzieht sich die Fortpflanzung und Fleischwerdung der Erdbeeren. Sie werden in der Vorstellung christlicher Liebe glühendes Leben in blütenweißer Unschuld. Überdies stehen die Sterne in einem weiteren Gedicht Herders sinnbildlich für die Liebe, in dem es un-

---

[43] SWS, Bd. 6, 165 („Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden“ [1771f.]).

[44] Grundsätzlich und zutreffend bemerkt hierzu FRANK KRAUSE: „Herder dienen sie [die Gerüche] als Medium einer ekstatisch-religiösen Entgrenzung in die Natur“. Dabei bleibe sein „ekstatisches Riechen [...] in eine christliche Liebesethik eingebunden.“ DERS., Geruch und Glaube in der Literatur. Selbst und Natur in deutschsprachigen Texten von Brockes bis Handke, Berlin 2023, 6, 259.

[45] SWS, Bd. 6, 189 („Schöpfung. Ein Morgengesang“ [1773]).

missverständlich heißt: „Und droben glühen schon der Liebe Funken, / die Sterne."[46]

In der fünften Strophe spricht sich das lyrische Ich unmittelbar aus, unmittelbarer als in den Strophen zuvor, noch den Augen des Lesers entzogen, vorrangig in Beschreibung und Schilderung der Natur als übernatürliches Phänomen. Jetzt tritt das lyrische Ich aus seinem Schatten. Es sagt zweimal „Mir/mir" (V. 29–30) und holt dabei zum Rundumschlag aus: „Mir ein ganzer Frühling / mir ein ganzes Leben!" (V. 29–30). Was daraufhin folgt, liest sich als Erklärung dieser zwei gerade getroffenen Bekenntnisse im Absoluten. Die Erdbeeren sind für das lyrische Ich „Frühling" (V. 29) und „Leben" (V. 30), weil sie sinnbildlich „Unschuld" (V. 31), „Kraft" (V. 31), „Freude" (V. 31), „Kühl[e]" (V. 32) und „Süße" (V. 32) verkörpern. Neu ist dabei unter den genannten Eigenschaften die „Kraft" (V. 31), ein zentraler Begriff bei Herder, der dem Gedicht eine poetologische Komponente der Selbstbespiegelung verleiht, denn, so schreibt Herder: „[D]ie Poesie wirkt durch Kraft. – Durch Kraft, die einmal den Worten beiwohnt, durch Kraft, die zwar durch das Ohr geht, aber unmittelbar auf die Seele wirket. Diese Kraft ist das Wesen der Poesie."[47] Im Weiteren wird das Aussehen der Erdbeeren genauer beschrieben, indem sie eine „Rose / ohne Stachel" (V. 32–33) seien und auskämen „ohne / Felsenschlaube" (V. 34). Mit beiden Formulierungen gewinnt das Erotische erneut an Bedeutung. Die Rose bezeichnet Herder an anderer Stelle seines Werkes ausdrücklich als „Blume der Liebe".[48] Demnach sind ebenso die Erdbeeren Symbol der Liebe. Diese ist frei und unbeschwert, denn stachellos, das meint, ohne Hürde oder Hindernis, ohne Kummer oder Schmerz. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist auch Herders Hafis-Nachdichtung *Die Blume des Paradieses. Ein persisches Gazel*. Darin heißt es: „Schöne Rose, was bist du zu ihrer Wange? Sie blühet / Ohne Dornen und dich decken die Stacheln umher."[49] Die „Felsenschlaube" (V. 34) ist eine Wortneubildung. Sie dürfte einmalig sein in Herders Gesamtwerk. Schlaube ist ein anderes Wort für Hülle oder Hülse einer Frucht. Die Erdbeeren besitzen eine solche nicht, erst recht keine, die so hart und grob ist wie steiniger Fels.[50] Im übertragenen Sinne ist auch hier das Leichte, das Offene, das Reine als Merkmale der Liebe angedeutet. So wie das Sprachbild der Schlaube im Gedicht den Bogen von der Natur zum Menschen spannt, verhält es sich im folgenden Zitat genau umgekehrt. Herder stellt die

[46] SWS, Bd. 29, 172 („Parthenope. Ein Seegemählde bei Neapel" [1796]).

[47] SWS, Bd. 3, 137 („Kritische Wälder. Erstes Wäldchen" [1769]) Vgl. KEMPER, HANS-GEORG, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/II, Tübingen 2002, 226–239.

[48] SWS, Bd. 15, 362 („Zerstreute Blätter. Zweite Sammlung" [1786/1796]).

[49] SWS, Bd. 26, 399 („Die Blume des Paradieses. Ein persisches Gazel [1792]).

[50] Anders als zum Beispiel im Wörterbuch der Gebrüder Grimm, in dem lediglich Herders „Felsenschlaube" zitiert wird, findet sich im „Deutschen Wörterbuch" von Moriz Heyne eine kurze Begriffserklärung: „(Erdbeere) labung ohne felsenschlaube (harte Hülse) Herder". HEYNE, MORITZ, Art. Schlaube, in: Deutsches Wörterbuch 3 (1895), 372.

Bemerkung an: „Die Zukunft streift uns unsere Schlaube ab und nimmt den Kern. Der kleine Zweig hat nichts davon, aber an ihm hangen die lieblichen Früchte.“[51]

In der sechsten Strophe werden die Erdbeeren als Frucht aus dem Paradies bezeichnet. Schon in der Antike gehörten nach dem römischen Dichter Ovid und seinen *Metamorphosen* die Erdbeeren zu den göttlichen Speisen im mythischen Goldenen Zeitalter paradiesischer Gefilde.[52] Im Mittelalter, insbesondere in den bildlichen Darstellungen, finden sich weitere Beispiele. So erscheinen etwa Erdbeeren auf einem Tafelbild des *Grabower Altar* von Meister Bertram von Minden aus dem 14. Jahrhundert. Sie wachsen im Paradies auf dem Boden vor Adam und Eva.[53] Im Gedicht wirft dabei das lyrische Ich die Frage auf, wie die Erdbeeren und mit ihnen ihr „Duft“ (V. 37) aus dem Paradies auf die Erde kamen, vielleicht durch „Gebete“ (V. 40), vielleicht durch „Evas Tränen“ (V. 41). Notabene erscheint Eva auch in Herders *Romanzen aus Orient*. In den drei Romanzen ist die Geschichte vom Sündenfall zentrales Thema. So heißt es an einer Stelle: „Lange / stand Eva und vergaß // die ganze Welt. Ihr blühet / nur diese Zauberfrucht – / wie süß! wie schön! – Sie glühet / von Lust und Weisheitssucht // wie trunken! – Seht!“[54]

In der siebten Strophe wird ein dritter Gedanke in Form einer Frage geäußert, wie die Erdbeeren und mit ihnen ihr „Duft“ (V. 37) auf die Erde gelangen konnten, eventuell mit der Hilfe der „Engel“ (V. 44) als Vermittler zwischen Göttlichem und Irdischem. Nun, was ist der Grund, des Rätsels letzter Schluss: Gebete, Evas Tränen, Engel? Die Frage bleibt im Gedicht vielsagend unbeantwortet. Eine Antwortmöglichkeit hingegen liefert ein außerbiblischer und altjüdischer Text aus der Antike, auf den Herder womöglich variantenreich anspielt. Es ist die *Apokalypse des Mose*, auch bekannt als *Leben Adams und Evas*. Dort steht geschrieben:

> Euer Vater aber weinte vor den Engeln – er war noch im Paradies –, und die Engel sagen zu ihm: „Was sollen wir für dich tun, Adam?“ Euer Vater aber antwortete und sagte zu den Engeln: „Siehe, ihr werfet mich heraus; ich erbitte von euch: Erlaubet mir, Wohlgerüche mitzunehmen aus dem Paradies, damit ich, nachdem ich herausgegangen bin, Gott ein Opfer darbringen kann, auf daß Gott mich erhöre.“ Und die Engel traten hinzu und sprachen zum Herrn: „Jael, ewiger König, befiehl, daß Adam Räucherwerk des Wohlgeruchs aus dem Paradies gegeben werde.“ Und Gott befahl, daß von Adam abgelassen werde, damit er Wohlgerüche empfange und Samen zu seiner Ernährung. Und die Engel ließen von ihm ab und brachten vier Sorten: Krokos, Narde, Rohr und Zimt und andere Samen zu seiner Ernährung.

---

[51] SWS, Bd. 5, 574 („Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ [1774]).

[52] Vgl. ZERLING, CLEMENS, Art. Erdbeere, Walderdbeere, in: Lexikon der Pflanzensymbolik (2013), 70–72.

[53] Vgl. SCHMIDT, MARGARETHE, Warum ein Apfel, Eva? Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume, Regensburg 2000, 110.

[54] SWS, Bd. 29, 429 („Romanzen aus Orient“ [1771]).

Und nachdem er sie empfangen hatte, ging er aus dem Paradies, und wir kamen auf die Erde.[55]

Darüber hinaus ist erneut vom „Wandrer" (V. 46) die Rede, der müde und matt, sich weiterhin nach den Erdbeeren sehnt und verzehrt. Engel erscheinen im Übrigen auch in Herders Oratorium *Die Kindheit Jesu*. Nachdem sie die ersten Worte zu den Hirten sprachen, erwidern diese: „Ihr Brüder, sind wir? wähnen? hören? sahn? / Ein Engel! Welch ein Glanz! sein himmlisch Angesicht! [...] Naht der Himmel? / Bin ich Himmel? / Paradies![56]

In der achten und letzten Strophe gelangt die Reise des „Wandrer[s]" (V. 50) vorerst zu ihrem Höhepunkt. Rastend und ruhend, für einen Moment angekommen, kostet er von der roten Frucht. Die Erdbeeren sind so Symbol für Regeneration und Orientierung, nicht länger „matt" (V. 50) und „pfadverloren" (V. 53) in der Gegend herumzustreifen. Sie sind Gelegenheit zum Innehalten im Augenblick. Alles fügt sich und findet eine Mitte. Was für die äußere Pilgerfahrt ein Pausieren heißt, ist für die innere Pilgerfahrt das Erreichen des einen Ziels: Es ist die Liebe, die glückt, in der Vereinigung aus Mensch und Natur mit Gott. Am Ende ist auch das lyrische Ich ein Wanderer, der gekommen ist, zu suchen, um zu finden. Zu weiterem Raum gelangt dieser Gedanke in einer Predigt Herders. Er schreibt dort:

Das Menschliche Geschlecht ist eine Art von Wanderern, von ziehenden Vögeln; es ist immer auf der Reise, immer im Zuge. Seine Kette ist nie ganz: sie bricht und erneuet sich jeden Augenblick in einzelnen Gliedern. Wir kommen und gehen; sind und sind nicht mehr; auch keine kleine Gesellschaft ist in kurzer Zeit die selbe. Der Planet, auf dem wir wohnen, ist nur ein Ruheplatz, eine Wanderstäte; wir fliegen hinan und fliegen weiter: wo ist unsre Stäte?[57]

4. Sprache und Stil

Auf einige sprachliche Besonderheiten des Gedichtes im Weiteren aufmerksam zu machen, heißt mit der Sprachbildlichkeit zu beginnen, da diese von zentraler Bedeutung ist. Anders als der Titel des Gedichts erwarten lässt und ein noch erstes Überfliegen der Strophen und Verse bestätigen könnte, ist man bei

[55] DOCHHORN, JAN, Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar, Tübingen 2005, 417f. An dieser Stelle des Gedichts scheint etwas Grundlegendes und Charakteristisches auf. Gerhard Sauder schreibt diesbezüglich: „Das Frühwerk Herders ist durch die in viele Richtungen gehende Suche nach den Originalen zu den Ursprüngen gekennzeichnet. Sein Erkenntnisdurst und seine historische Energie führten ihn immer wieder zu den Ursprüngen der Phänomene. […] Für den Theologen Herder war die Semantik von ‚Ursprung' nicht zuletzt theologisch besetzt." SAUDER, GERHARD, Herders Ursprungsdenken, in: DERS., Kein Herder-Bild. Studien zu einem Weimarer Klassiker, hg. v. Ralf Bogner, St. Ingbert 2018, 107–119, hier: 109, 111.

[56] SWS, Bd. 28, 28 („Die Kindheit Jesu" [1772]).

[57] SWS, Bd. 31, 502 („Predigt bei Gelegenheit einer todtgebohrnen Prinzessin" [1781]).

genauerer Betrachtung geneigt zu sagen, dass es im Gedicht um Vieles geht, jedoch nicht um Erdbeeren, zumindest nicht in einem ausschließlich naturkundlichen Verständnis. Stattdessen hat die Erdbeere in erster Linie eine dienende Funktion. Sie ist Mittel zum Zweck, dergestalt, in der Form der uneigentlichen Rede über das Eigentliche Auskunft zu geben. Positiv umformuliert, bedeutet das: Die Qualität der Erdbeere liegt für Herder in ihrem symbolischen Verweischarakter. Sie steht sinnbildlich für die Natur als Ganzes sowie für die religiöse und weltliche Liebe. Man kann auch sagen: Die Erdbeere steht in einem ästhetischen Sinn für das Schöne schlechthin, das sich wiederfindet in Natur, Liebe und Religion. Dementsprechend ist für Herder von allgemeiner Wichtigkeit, dass der Dichter dreierlei Dingen nachkomme, die da lauten: „symbolisiren und personificiren und allegorisiren“.[58] An anderer Stelle führt er dazu genauer aus:

> ein großer Theil der Mythologie ist Allegorie! personificirte Natur, oder eingekleidete Weisheit! Hier belausche man die Griechen, wie ihre Dichterische Einbildung zu schaffen, wie ihre sinnliche Denkart Abstrakte Wahrheit in Bilder zu hüllen wußte, wie ihr starrendes Auge Bäume als Menschen erblickte, Begebenheiten zu Wundern hob, und Philosophie auf die Erde führte, um sie in Handlung zu zeigen. Und, da wir eine neue Welt von Entdeckungen um uns haben: ihr Dichter unter uns, so kostet von jenem mächtigen Honig der Alten, damit ihr eure Augen wacker macht, um auch so viel Spuren der wandelnden Muse zu erblicken – Lernet von ihnen die Kunst, euch in eurer ganz verschiednen Sphäre eben so einen Schatz von Bildern verdienen zu können.[59]

Der Aufforderung, welche er am Ende des Zitats an seine zeitgenössischen Dichter formuliert, kommt Herder selbst in seinem lyrischen Schreiben nach. Übertragen auf das Gedicht, sieht das lyrische Ich zwar keine Bäume als Menschen, dafür Erdbeeren, die personifiziert für die begehrenswerte Frau genauso wie für die anbetungswürdige Gestalt Gottes stehen. Die Erdbeeren im gleichnamigen Gedicht Herders, sie bergen einen reichen Schatz an Bildern.[60]

Hinsichtlich der verwendeten Zeitformen ist mit Ausnahme der Äußerungen über das Paradies das Geschehen gegenwärtig. Es spielt, wie man so schön sagt, im Hier und Jetzt. Jetzt, das ist auch das wichtigste Zeitwort im Gedicht: „Jetzt den Wandrer lieblich / locken! jetzt entschlüpfet / täuschen“ (V. 11–13), „jetzt in weißer Unschuld, / jetzt in goldnem Feuer“ (V. 24–25). Es wird deutlich, die wiederholte Verwendung des Wortes will mehr als Gegenwärtigkeit. Das Gedicht hat so gesehen einen performativen Charakter: Das heißt, im Sprechen und durch die Aussprache vollzieht sich das Blühen und Reifen der Erdbeeren. Sie sind also nicht einfach schon da. Sie werden vielmehr sprachlich

---

58 SWS, Bd. 3, 402 („Drittes Wäldchen“ [1769]).

59 SWS, Bd. 1, 443 („Vom neuern Gebrauch der Mythologie“ [1767]).

60 Vgl. ALT, PETER-ANDRÉ, Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller, Tübingen 1995, 581–599.

erzeugt. Sie offenbaren sich uns Vers um Vers, Strophe um Strophe, immer weiter, immer zu.[61]

Darüber hinaus werden beispielsweise Aufzählungen, Ausrufe und Wiederholungen verwendet. Auf Letzteres sei genauer eingegangen, neben dem Dichten in Bildern, das vielleicht wichtigste Stilmittel im ganzen Gedicht, über das Herder an einer Stelle schreibt: „Affekt, lebendiger Geist im An- und Fortklange der Reihen, der Strophen, der Wiederholungen und Inversionen ists, was [...] Sylben- und Versbau belebet."[62] Um eine Belebung geht es auch hier, aus Schwingung wird Beschwingtheit, aus Gefühl Hochgefühl! So tauchen manche Worte wiederholt am Versanfang, in der Versmitte und am Versende auf. In einem Fall ist es gleich ein vollständiger Vers: „Mir/mir ein ganzer Frühling" (V. 29/36). Das Substantiv, das am häufigsten vorkommt, insgesamt sechsmal, ist die „Labung" (V. 20/33/45/47/52/55). Dieses Wort ist bedeutungsreich und vieldeutig. Es bezeichnet einen spezifischen Modus sinnlicher Wahrnehmung. Mit ihm ist auf das Innigste beschrieben, in welchem Verhältnis das lyrische Ich und der Wanderer zu den Erdbeeren stehen. Sie sind ihnen im Profanen Erfrischung und in diesem Sinn erotisches Abenteuer; im Sakralen Erquickung und in diesem Sinn ein Bekenntnis der Liebe zu Gott. Die Erdbeeren sind verwirklichte Freude, Anlass zur Bejahung des Lebens, Sinnbild, zu zeigen, dass da ein Sinn ist. Sie stehen beispielhaft dafür, das Niedere im Hohen und das Hohe im Niederen zu erblicken: Wechsel, Wandlung, Wirkung. Mit anderen Worten, den Worten Herders, klingt das Ganze dann so:

> Was ist klein und groß? Wo ist der Maßstab? Das Große wird nur aus Kleinem: das kleinste Kleine wird zum Großen, und in der Natur, in diesem großen Reiche Gottes, halten Einerlei Kräfte alles zusammen. So würkt die Kraft der Bewegung, vom kleinsten Kleinen zum größten Großen: vom Kreise der Spinnen bis zum Kreise der Sonnen, vom Gewicht einer Nadelspitze bis zur Last, mit der Mond und Welten sich bewegen. – So würkt die Kraft des Lebens und der Bildung: vom kleinsten unsichtbaren Keime zum gliedervollesten Geschöpf: bereitet dies nur aus jenem: löst Leben auf und setzt Leben zusammen, daß eine verstärkte Flamme werde – in der höchsten Höhe und in der tiefsten Tiefe ist Abgrund der Schöpfung.[63]

5. Schluss

Beere von Johann Gottfried Herder ist in mehrerlei Hinsicht ein Zeugnis seiner Zeit. Erstens ist der Text einer neben anderen aus dem Jahr 1772, in dem die Pflanze thematisiert wird und ein spezifisches Wissen über dieselbe offenlegt. Zweitens ist der Text ein Gedicht neben anderen aus dem 18. Jahrhundert, welches die rote Frucht zum Gegenstand hat. Beispiele sind: Barthold Heinrich

---

[61] Vgl. SCHLAFFER, HEINZ, Sprechakte der Lyrik, in: Poetica 40 (2008), 21–42.

[62] SWS, Bd. 10, 115 („Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Neunter Brief" [1780–1785]).

[63] SWS, Bd. 32, 349 („Ankündigung Johannes und Jesus. Am 2. Advent" [1772]).

Brockes *Die Erd-Beere* (1724), *Das Erdbeeren-Land* (1732), Johann Jakob Bodmers *Ekloga* (1747), Justus Friedrich Wilhelm Zachariaes *Der Mittag* (1755), Gottfried August Bürgers *Winterlied* (1772), *Das Maedel das ich meine* (1776), *Des Schäfers Liebeswerbung* (1777), *Des Pfarrers Tochter von Taubenhain* (1781), Friedrich Leopold Stolbergs *Hymne, an die Erde* (1778), Johann Wolfgang Goethes *Versuchung* (1781), Johann Heinrich Voß' *Das Brautfest* (1782), *Luise. Erste Idylle. Das Fest im Walde* (1795) und Johann Gaudenz von Salis-Seewis' *Lied im Freien* (1793).[64] Drittens ist das Gedicht auf den ersten Blick ein Einzelfall dahingehend, dass Herder kein zweites Gedicht titelgebend (Erd)beeren gewidmet hat.[65] Auf einen zweiten Blick steht das Gedicht in einem motivischen und thematischen Sinnzusammenhang zu anderen Texten des Autors. So konnten Bezüge zu philosophischen, theologischen, lyrischen und lyriktheoretischen Werken hergestellt werden. Deren Verschriftlichungen fallen mehrheitlich in die Bückeburger Zeit, vor allem der Jahre zwischen 1771 und 1773, also plus/minus ein Jahr um das Entstehungsdatum des Gedichts. Hinsichtlich der Qualität und Quantität waren vor allem Verweise zu religiösen Schriften wie den Predigten Herders möglich. Dafür soll beispielhaft an den Auszug aus *Ueber das Gleichniß von mancherlei Samenlande* erinnert werden. Der Bezug zur ersten Strophe des Gedichts ist so deutlich, dass nahezu von einer deckungsgleichen Aussage gesprochen werden kann. Es ist, als ob Herder dem Leser die Möglichkeit eröffnen wollte, zwischen lyrischer Kürze oder theologischer Prosa zu wählen. So oder so, in beiden Fällen wird das Buch

[64] Vgl. BROCKES, BARTHOLD HEINRICH, Werke, Bd. 2.1, Göttingen 2013, 80–84; DERS., Werke, Bd. 3, Göttingen 2014, 483–488; BODMER, JOHANN JAKOB, Kritische Lobgedichte und Elegien, Zürich 1747, 125–130; ZACHARIAE, JUSTUS FRIEDRICH WILHELM, Die Tageszeiten. Ein Gedicht, in vier Büchern, Rostock/Leipzig 1755, 35–64; BÜRGER, GOTTFRIED AUGUST, Sämtliche Werke, München/Wien 1987, 59f., 84–86, 93–95, 259–265; STOLBERG, CHRISTIAN/STOLBERG, FRIEDRICH LEOPOLD, Gedichte, Leipzig 1779, 267–284; GOETHE, JOHANN WOLFGANG, Sämtliche Werke, Bd. 2.1, München/Wien 1987, 63; VOß, JOHANN HEINRICH, Sämmtliche poetische Werke, Leipzig 1835, 126f.; DERS., Ausgewählte Werke, Göttingen 1996, 37–56; SALIS, JOHANN GAUDANZ VON, Gedichte, Zürich 1793, 58–60. Goethes Gedicht ist das einzige unter den genannten, in welchem weder die Erdbeere im Titel noch im Text namentlich vorkommt. Stattdessen ist im Gedicht zweimal von „Frucht" die Rede. Dass damit die Erdbeere gemeint ist, erschließt sich aus dem außertextuellen Zusammenhang. Im Kommentar zum Gedicht steht: „Von G. ohne Titel an Charlotte von Stein gesandt, eine Geschenksendung mit Früchten begleitend. Briefe vom 1. u. 15.6.1781 erwähnen „Erdbeeren", so daß eine Datierung hier anknüpfen kann." GOETHE, JOHANN WOLFGANG, Sämtliche Werke, Bd. 2.1, München/Wien 1987, 583.

[65] Lediglich beiläufig erscheinen Beeren, wohl keine Erdbeeren, in einem weiteren Gedicht Herders, in dem es heißt: „Wie dort die Knaben den Berg an / Klettern – was suchen sie da? arme Beeren nur euch – / Und sie klettern so frisch, sie kommen mit wenig dunkeln / Beeren vergnügt zurück –". SWS, Bd. 29, 693 („Aus Ilmenau, im Thüringer Walde" [1782]). Eine andere Version des Gedichts steht in Herders Briefwechsel. Die relevante Stelle lautet dort: „Und die Knaben klimmen den Berg an, kommen mit wenig / dunklen Beeren zurück –". Herder an Herzogin Luise Auguste von Sachen-Weimar, Anfang August 1782, DA, Bd. 4, Nr. 227, 233, Z. 17f.

der Natur als zweite Offenbarungsquelle Gottes aufgeschlagen und daraus vorgelesen. In Folge dessen wird ersichtlich, welche hohe Bedeutung der christlichen Religion im Gedicht zukommt, höher noch, als eine rein textimmanente Deutung zuließe.

Johann Gottfried Herders Gedicht *Beere* verbindet Naturerfahrung und Gotteserfahrung miteinander. Dabei möchte das lyrische Ich nicht nur in der Natur, sondern mit der Natur den Schöpfer preisen. Prophetisch klingen bei alledem seine Worte als Empfänger und Verkünder der Offenbarung. Es feiert den Frühling und mit ihm die Welt und das Leben auf eine religiöse Art und Weise. Spätestens dann, wenn die Erdbeeren sternengleich erstrahlen, geht es um nichts Geringeres als die Einfühlung und Einsfühlung mit dem gesamten Kosmos.

Das alles geschieht durch die Anwendung von stilistischen Mitteln, die zu einer Energetisierung der Sprache führen. Mal erscheint sie gestaut, geballt, gedrungen, um sich im nächsten Moment umso freier ins Offene zu entladen. Versgrenzen werden dabei mühelos überwunden. Was das lyrische Ich sagt und wie das lyrische Ich spricht, beides zusammen ist gefühlvoller Gedanke beziehungsweise gedankenvolles Gefühl.

Fragt man abschließend, wer Herder war, als er dieses Gedicht schrieb, so ist man geneigt die Frage mit seinen eigenen Worten zu beantworten, die er einst über Klopstock geäußert hat. Johann Gottfried Herder verfasste das Gedicht *Beere* – „als Gefühlvoller Mensch, Christ und Dichter".[66]

[66] SWS, Bd. 1, 520 („Ueber die neuere deutsche Litteratur" [1767]). Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang auch Herders Äußerungen über die 1771 erschienenen „Oden" Klopstocks: „Gefühl ganzer Situation des Lebens! Gespräch Menschlichen Herzens! – mit Gott! mit sich! mit der ganzen Natur." SWS, Bd. 5, 206 („Auszug aus einem Briefwechsel über Oßian" [1773]).

Anhang

I. Handschrift Nr. 81
(Entwurfsfragment von Nr. 80)

[r] Jetzt in Nektar schwimmend
~~u. die Körne lösend~~
~~jetzt in Milch erröthend~~
u. die Zunge labend
u. d*a*s Herz ~~und~~ befeur
o wie seid ihr Balsam
Eures Vater Frühl.
Holde ~~liebe~~ Erst Tochter

Jetzt in Milch erröthend
u. in Unschuld.
u. d.*ie Zun*ge Ku*ehlend*
u. d*a*s H*erz* erlabend
o wie seid ihr frischet
Eurer Mutter Tochter
holde liebe Beere!

II. Handschrift Nr. 80
(Reinschrift und 1. Fassung des Gedichts)

[r] Holde Erdentöchter,
Kühle, süße, Beeren!
Eures Vater Frülings
des Erwärmenden,
u. der Mutter Erde
eurer kalten Mutter
holde Erstgebohrne!

Wie ihr hügelaufwärts
dort im Grase lächelt
u. den Sucher locket!
und ins Gras verschwindet
und den Sucher täuschet
2 und denn lieberröthet
1 Kleine Bulerinnen!

Nicht sollt ihr mich täuschen
holde Heuchlerinnen
will euch lieberröthend
u. nicht Schaamerröthend
2 so wie eure Schwestern
1 alle Heuchlerinnen!
will ich euch alle finden!

Ach! im grünen Walde
fänd' ich so mein Mädchen!
tief ins Laub erröthend,
nicht gesehn zu werden,
und im Laube rauschend
~~u. mi~~ doch gesehn zu werden
fänd' ich so mein Mädchen!

Und die rothen Wangen
flöhen tief ins Grüne
nicht geküßt zu werden
und der Busen wallte
höher auf im Gründen
Er, geküßt zu werden
fänd' ich so mein Mädchen

[v] hier im wilden Walde
hier im wilden Thale
ohne Kuß u. ~~Mädchen~~ Freundin
fern von meinem Mädchen
irr ich einsam, traurig
pflücke statt der Küße
euch, ~~ich~~ ihr Frülingstöchter
Kühle, süße Beeren!

Seid mir ~~statt~~ denn statt Küße
Kühle, suße Beeren
Jetzt im Nektar schwimmend
u. die Zunge labend
u. das Herz befeurend
seyd mir da statt Balsam
Eures Vaters Töchter
Holde, süße Beeren!

Jetzt in Milche erröthend
~~seid <>~~ u. in Unschuld fließend
und die Zunge Kühlend
u. das Herz erlabend
Seid mir statt der Küße
Eurer Mutter Töchter
Holde suße Beere!

III. Handschrift Nr. 79
(Entwurfshandschrift von Nr. 78)

[r] Holde Erdentöchter
Erstlinge des Frühlings
Kühle, süße Beeeren [sic]!
Aus des Vaters Frühlings [darüber: Sonne]
warmem Lebenshauche
aus der Mutter Erde
kühlem ~~Schöpfungs~~schoße empfangen
~~schön hervorgeduftet!~~

Wie sie dort im Grase
hügelaufwärts glühen!
~~und~~ sanft ins Grün’ erröthen!
Jetzt den Wandrer locken
und ihn denn verbergend [darüber: entflohen]

IV. Handschrift Nr. 78
(Reinschrift und zweite Fassung des Gedichts)

[r] {Erd}Beere.
{1772.}

Holde Erdentöchter,
Frühlings frühe Kinder!
Schon aus Sonnenvaters
warmem Lebenshauche,
u. aus Mutter=Erden
Kühlem Schoos empfangen
Kühle, süße Beeren!

Wie sie dort im Grase
hügelaufwärts glühen
u. ins Grün erröthen!
Jetzt den Wandrer lieblich
locken! jetzt entschlüpfet
{(entschlüpfend)}

täuschen! Heuchlerinnen
wie die Erdentöchter!
~~alle, will Euch finden!~~

~~Vater, Frülin~~
Ha! wie Vater Frühlings
Athem sie durchbalsamt
~~röthet u. durchglühet!~~
Und wie Mutter Erden
Kühle sie erfrischet
wie sie mit ~~Thaue~~ Labung duftet!
Tief in Grases Demuth! [darüber: heller]
~~u. wie Feuererröthend~~
u. wie ~~Feuer~~ gluhende

Sollet bald ~~wie~~ in Schaaren
lieblich schwimmen! Ströme
weißer Unschuld Ströme
sollen

Sollet bald in Schaaren
lieblich schwimmen! Rothe
lieb= u. Freuden Sterne
~~sollen lieblich schwimmen~~
Jetzt in ~~der~~ weiß~~nr~~ Unschuld!
~~Lieb Sollen schön gepaaret~~
lieb u. Unschuld,

Lieb= u. Freu~~n~~den Sterne
sollet bald in Schaaren
lieblich schwimmen! Schwimmen
jetzt in weisser Unschuld!
((Lieb' u. Unschuld! ~~Freude~~ Feuer)
(u.
jetzt in rothem [darüber: goldnen] Feuer!
Schöngepaaret! ~~Liebe~~ Süße
~~Freud~~ Feuer u. ~~Milc Strom~~ Milch der
Unschuld

Komet ~~dem~~ Frülings Kinder
Holde ~~sü~~ Erdentöchter
Kühle suße Beeren
Meine Milch erröthend
Meinen Wein ~~trink mir~~ zu Kühlend!
~~Duft mir~~ Rose mir ~~der~~ schon Rose~~n~~ zu
duftend!
~~mir~~ Komt ein ganzer Früling!

täuschen – Bulerinnen
wie die Erdentöchter!

Ha! wie Vater Frühlings
Odem sie durchbalsamt!
und der Mutter Erde
Kühle sie erfrischet!
Wie aus niederm Grase
labung auf sie duften
glühen da wie Sterne!

[ˇ] Sollet bald in Schaaren
lieblich schwimmen! – Sterne
jetzt in weißer Unschuld
jetzt in goldnem Feuer
Schöngepaaret! Feuer
Unschuld! u. der Liebe
u. der Freude Töchter!

Mir ein ganzer Frühling
Mir ein ganzes Leben!
Unschuld, ~~fr~~ Kraft u. Freude
Kühl' u. Süße! Rose
ohne Stachel! Labung
ohne Felsenschlaube!
Schön u. tief im Grase!

Mir ein ganzer Frühling
mir ein Duft aus Eden
Als einst Paradieses
seelge Fluren schwanden~~s~~
warens Manns Gebete
warens Evas Thränen
die zu Duft da blieben?

Oder bracht' ein Bruder -
Engel euch hienieden
in die Wilde! – Labung
wo dem matten Wandrer
~~in der Wilde!~~ zu bereiten! Labung
als er halbverschmachtet
traurig ~~ab~~wärts blickte –

[ˇ] Kommt, dem matten Wandrer
auch in wüster Wilde
labung! wenn er traurig
Pfadverlohren abwerts
blicket – ~~halbversehmachtet!~~ denn
erscheint ihm

Komt! ~~Mir~~ ein ganzes Leben!
mir im Wunsche.
~~Kühl' u. Süße!~~ Unschuld
~~u. voll Muth n!~~ Feuer! Freude!
Kühl u. Süße: lieblich
Roth u. tief im Grase
u.
Sanft ~~u.~~ ohn~~e~~ Felses Schlaube
~~Rose~~ ohne Stachel Rose!
Kühlungsduft aus Eden!

Als einst Paradieses
schöne Fluren! schwanden!
Jetzt statt Frucht u. bluthe
Dorn u. Unkraut heckten!
~~Seid u. f.~~ Seid ihr Adams ~~Seufzer~~ Hauche
Seid ihr Evas Thränen!
die ins ~~K~~ Gras da fielen!

Oder bracht ein Engel
euch aus Eden! ~~Lab~~ streute
~~euch~~ da euch in die Wilde!
Etwa wo dem ~~M~~ matten
Wandrer halbverschmachtet
~~Kühle zu bereitet~~ Labung u. wie ferner
~~u. den~~ Rosenduft aus Eden!

denn Kühle! ~~erscheint~~ Labung! ~~ihm~~,
ferner
Rosenduft aus Eden!

6. Perspektiven

„Wer kann die verschiedene Befriedigung verschiedener Sinne in verschiedenen Welten vergleichen“?

Zur Auseinandersetzung mit Herder im Streit um Universalgeschichte, Epochenstil und der abwegigen Idee, die Menschheit „bilden“ zu wollen

Beate I. Allert

1. Einleitung und These

Für die Bückeburger Zeit (1771–1776) möchte ich zeigen, wie Herder zum Begriff der Verschiedenartigkeit und zum Diskurs der Diversität einen innovativen Beitrag leistet und welche Denkansätze er zum Thema nationaler und globaler Kulturentwicklung vorstellt. Betont Herder zuerst so stark gravierende Unterschiede zwischen den Menschen, dass es, wie er behauptet, ein fundamentaler Fehler wäre, über andere Menschen und fremde Kulturen jemals irgendeine verallgemeinernde oder gar abschätzende Meinung zu äußern, so thematisiert Herder später in dieser Epoche das Gemeinsame zwischen den Menschen, die sich bildende Humanität. Die zuvor bemerkten gravierenden Unterschiede zwischen den Menschen, allein regional betrachtet, werden dann eher ausgeblendet und die Idee eines Überblicks zurückgenommen, wobei eine weitgefächerte historische Dimension neues Interesse gewinnt.

Dieser Fokuswechsel charakterisiert meines Erachtens Herders Schriften der Bückeburg Jahre, wobei *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblühet* (1775), ein Werk, wofür er den Preis der Berliner Akademie bekam, entscheidend sind. In seinen früheren Schriften, insbesondere in den *Fragmenten* (1769) und dem *Journal meiner Reise* (1769) schien Herder die in Europa damals vorherrschende „Klimatheorie“ übernommen zu haben, von der er sich dann jedoch distanziert.

2. Individualismus und/oder Humanismus

Herder hatte, wie in dem Aufsatz *Über den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen* (1764) deutlich wird, Kants Vorlesung über physische Geographie gehört, Winckelmanns *Geschichte der Kunst* gelesen, sowie auch Blackwells Studie über Homer, und Mallets *Introduction á l'Histoire de Danemark*.[1] Herder scheint in diesem Kontext die Idee der Kalokagathie übernommen zu haben. Wenn er fragt: „Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele?"[2], so nimmt er an, dass schöne Gegenden und angenehmes Klima auch besonders schöne Körper hervorbringen. Könnte dann aber umgekehrt extremes Klima, Hitze oder Kälte mit mangelnder Schönheit der Menschen, sowohl innerlich als auch äußerlich, assoziiert werden? Solche und andere vereinfachende Gleichungen haben problematische Implikationen und kulturelle Stereotypen zur Folge gehabt, mit denen sich Herder im Kontext seiner Zeitgenossen und mit eigener Zeitkritik beschäftigt hat. Herder vermeidet das Wort „Rasse" und betont die Individualität und Verschiedenheit der Welten, andererseits das, was sie verbindet, die Humanität.[3] Wie die Herausgeber zu Herders *Schriften zu Philosophie, Kunst und Altertum*, Jürgen Brummack und Martin Bollacher, kommentieren[4], kritisiert Herder mit der Frage „Wer kann die v*erschiedene* Befriedigung *verschiedener* Sinne in *verschiedenen* Welten vergleichen"? vor allem Voltaire, den Vertreter der gängigen Theorie zum Thema Diversität damals und Schlözer, der mit seinem *Entwurf einer Universalgeschichte* alles auf den Begriff zu bringen wollte. Dagegen betont Herder die Verfänglichkeit der Sprache, die mit Bildern und Metaphern vielleicht besser

[1] FINK, GONTHIER-LOUIS, Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive, in: Gerhard Sauder (Hg.), Johann Gottfried Herder 1744–1803 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 9), Hamburg 1987, 156–176, hier: 170.

[2] SWS, Bd. 1, 49; FINK, Herder (s. Anm. 1), 170.

[3] FINK, Herder (s. Anm. 1), 173: „War bisher die Anpassung an das jeweilige Klima als determinierend betrachtet worden für den sonst unveränderlichen Charakter eines Volkes, so trat bei Herder wie bei Buffon eine komplexe historische Dimension dazu, wobei auch Vererbung und Abstammung eine Rolle spielten, so dass man eigentlich erwartet hätte, er würde den Begriff Rasse übernehmen, den er bei Buffon und Kant finden konnte. Herder verwarf ihn jedoch, weil er fürchtete, die Aufspaltung des Menschengeschlechts in vier oder fünf Rassen würden den gleichen Ursprung aller Menschen vergessen lassen. Darum relativierte er auch den Unterschied zwischen den einzelnen Völkern und betonte die grundlegende Gemeinsamkeit aller Menschen." Fink kommentiert, a.a.O., 172: „So behielt Herder in der Bückeburger Zeit zwar die wesentlichen Elemente der Klimatheorie bei, relativierte sie jedoch durch die Konfrontation mit der Geschichte und ordnete sie je nach Bedarf seiner biblischen, seiner vitalistischen oder patriotischen Perspektive unter." Hier bleibt Fink allerdings etwas zu vage und es stellen sich im Kontext Herder und Diversität aus der heutigen Sicht weitere Fragen. Herder argumentiert in der Bückeburgzeit zwar biblisch, aber nicht nur „vitalistisch" wie Fink meint, sondern -- was gar kein Widerspruch ist -- indem er die Sympathie zwischen den Menschen zur Geltung bringt, das Gefühl. Ganz im Sinne der Bibel macht Herder die Liebe Gottes und zwischen den Menschen zentral.

[4] FHA, Bd 4, 854f.

den komplexen Sachverhalten gerecht würde als mit abstrakten und verallgemeinernden Theorien. Herder hinterfragt, was überhaupt eine „Universalgeschichte" sei, da doch alles perspektivisch ist und fordert daher mehr Rücksicht und Besonnenheit. Christiane Weidenfeld hat in ihrem Aufsatz „Bildlichkeit und semantische Unschärfe: Johann Gottfried Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit* und die Frage nach dem Telos der Geschichte" (2012) gezeigt, wie Herder sich dem Thema alternativ durch den Gebrauch von Metaphern anzunähern sucht und wie er die Geschichte als „Faden in einer Kette," dann mit „Lebensalter," und mit einer Pflanze oder einem Baum vergleicht, dessen „dünne Gipfelzweige" fragil sind und uns daran erinnern, dass „Wachstum nicht allein Gewinn bringt".[5] Herder akzentiert auch mit dem Gebrauch der Wasser-Metapher die Geschichte als ein internierendes Hin und Zuück, als etwas Lebendiges und mitunter nicht Berechenbares oder immer eindeutig Zielstrebiges.[6]

3. Epochenstil

Herder hat Beiträge geschrieben, die in der Antikolonialismusdebatte und im Kontext der Rezeption der europäischen Aufklärung wichtig wurden und es bis heute noch sind.[7] Auch hat Herders Kritik am Eurozentrismus und an Unterdrückung und Sklaverei im Werk Georg Forsters und in den Schriften von Alexander von Humboldts starke Resonanz gefunden.[8] Wurde in der Forschung zum frühen Herder die Idee der persönlichen Indivdidualität bemerkt und dem Autor der Sturm- und Drangbewegung Herder geradezu als Pionier zugeordnet, so wurde betont, dass er den Begriff „Genie" stark mitgeprägt hat und die Freiheit und Einzigartigkeit des Indivdiuums hoch schätzte. Doch in den Bückeburger Jahren findet sich bei Herder dazu die Frage, was es heißt, nicht nur

---

[5] WEIDENFELD, CHRISTIANE, Bildlichkeit und semantische Unschärfe, Johann Gottfried Herders Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit und die Frage nach dem Telos der Geschichte, in: NY 11 (2012), 93–105; hier: 98.

[6] WEIDENFELD, Bildlichkeit (s. Anm. 5).

[7] MIX, YORK-GOTHART/AHRED, HINRICH, Raynal – Herder – Merkel. Transformationen der Antikolonialismusdebatte in der europäischen Aufklärung, Heidelberg 2017, 7–16. Vgl. SIKKA, SONIA, Herder and the Concept of Race, in: HY 8 (2006), 133–157 und SIKKA, SONIA, Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism, Cambridge 2011 und ALLERT, BEATE, ‚Multiculturalism's Father.' Review of Sonia Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*. Cambridge, 2011, in: The Review of Politics 74/2 (2012), 324–326.

[8] KONTJE, TODD, Georg Forster. German Cosmopolitanism, University Park PA 2023 und dazu ALLERT, BEATE, in: German Quarterly 96/3 (2023). Kontje kommentiert: „If God tolerates multilingualism, Herder concludes, then so should rulers", a.a.O., 15, und er macht somit Herders christliche Einstellung, Liebe und Toleranz zu den Menschen ausschlaggebend für den Einfluss auf Forster und später auch auf Alexander von Humboldt.

„genial“, sondern auch „galant“ zu sein. Dies bedeutet, man solle auch gesellschaftlich etwas Wesentliches beitragen, dem Epochenstil der eigenen Zeit etwas Wichtiges abgewinnen, etwas historisch Relevantes schreiben und den jeweiligen Zeitgeist mit Besonnenheit reflektieren oder überwinden. Herder wurde zurecht in die Reihe der Denker und Philosophen eingereiht, die sich im achtzehnten Jahrhundert sowohl für die Vernunft und Rationalität, als auch für die Sinneswahrnehmungen und das Gefühl als zentrales Organ im Kognitionsprozess interessierten.[9] Er gehört zu den Schriftstellern, die sich in den 1770er Jahren mit der Klimatheorie beschäftigten, so dass Herder in manchen Aspekten mit Dubos, Espiard, Montesquieu, Buffon, Voltaire und Castilhon interagierte. Er kann auch als Inspiration für Alexander von Humboldt betrachtet werden, der die Menschen vom jeweiligen Klima geprägt in die Aufmerksamkeit rückte und betonte, dass Menschen neben Tieren, Pflanzen, und der jeweiligen Umwelt ihrer Kulturen in einem engen gegenseitigen Wechselverhältnis mit ihrer Umwelt stehen und die Menschen zur Freiheit und zum Schutz der Natur im ganzen Kosmos aufforderte. Andererseits gibt es in Herders *Journal meiner Reise* (1769) und während der Bückeburger Epoche seines Schreibens Denkansätze, mit denen Herder sich von der aus Frankreich stammenden und damals in ganz Europa kursierenden Klimatheorie abgrenzte und eher im Einklang mit Winckelmann, Lessing, Haller und Wieland betonte, dass alle Kulturen letztlich dieselben Wurzeln haben und es die Humanität und das Göttliche in und zwischen den Menschen ist, das alle elementar wie durch einen Faden trotz großer regionaler und zeitlicher Entfernungen miteinander verbindet. In diesem Spannungsfeld von starker Differenz und betonter Einheit gibt es viele Bemerkungen von Herder, die sich schwer zusammenfassen lassen. Es ist nicht meine Absicht hier, aus der Komplexität dieses Diskurses mit Blick auf Herders Beitrag in der Bückeburger Epoche etwas Vereinfachendes zu sagen. Doch es lassen sich immerhin einige Markierungen und Leitlinien in Herders Überlegungen und Abgrenzungen von einigen Zeitgenossen damals bemerken, die, wie ich meine, heute noch in der Vergleichenden Literaturwissenschaft von Interesse sind und die ich gern im Blick auf Herder dieser Epoche zur Diskussion stellen möchte.

4. Klimatheorie

Gonthier-Louis Fink aus Straßburg hat in einem grundlegenden Aufsatz „Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive“ deutlich gemacht, dass Herder durch die Meinungen seiner Zeitgenossen

[9] ALLERT, BEATE (Hg.), J.G. Herder: From Cognition to Cultural Science, Heidelberg 2016.

und die Lektüre anderer Schriftsteller so geprägt war, dass er eine ganze Menge kulturelles Gepäck an Vorurteilen sozusagen mit sich schleppte. Fink schreibt:

> Auch im Journal meiner Reise (1769) übernahm Herder einige Aspekte der Klimatheorie, ohne sich wirklich mit ihr auseinanderzusetzen; er betrachtete sie gleichsam als ein Naturgesetz, das für alle Geschöpfe gelte, was dem Historiker Analogieschlüsse erlaube, wovon er ein ziemlich naives Beispiel gab, wenn er die Heringszüge mit den Horden der Vandalen verglich, wobei sich der Instinkt der Heringe als sicherer erwies als der Trieb der germanischen Stämme: Ich werde in den Horden ziehender Heringe (die immer feiner werden, je weiter sie nach Süden kommen, sich aber nicht so weit wie die Vandalen oder Langobarden wagen, um nicht wie sie weibisch, krank und vernichtet zu werden, sondern zurückziehen) die Geschichte wandernder nordischer Völker finden.[10]

Dieses Zitat, das Fink von Herder bis hin zu den Einflüssen der Alten Griechen und Hippokrates' Schriften zurückverfolgt, zeigt ihn verfangen in dem problematischen Denken stereotyper und damals populärer Einteilungen in ein Süd- und Nordgefälle der Kulturen, wobei Instinkt und Vernunft gegeneinander als polare Gegensätze ausgespielt wurden und wobei rassen- und genderspezifische Aspekte am Rande erwähnt wurden, ohne dass Herder sich explizit dazu kritisch geäußert hätte. Doch wenig später und besonders in *Auch eine Philosophie der Geschichte* in der Bückeburger Epoche vermeidet Herder solche naiven Bemerkungen oder Querverweise und kommt gezielt auf Kulturspezifisches durch die Linse eines allumfassenden humanistischen Denkansatzes zu sprechen. Der Titel meines Beitrages kommt einem Rätsel gleich, das Herder im ersten Abschnitt seine Aufsatzes *Auch eine Philosophie der Geschichte* formuliert, nachdem er kritisch bemerkt hat, wie schwierig es ist, sich von den wahren Dingen der Welt ein Bild zu machen, denn „die Geschichte flimmert und fackelt dir vor den Augen! Ein Gewirre von Szenen, Völkern, Zeitläufen – lies erst und lerne sehen!"[11] Er betont, wie wichtig es ist zu lesen, zu lernen, sich zu bilden und die Welt nicht nur mit den eigenen Augen zu sehen, sondern auch mit denen, die vor uns und in anderen Teilen der Welt gelebt haben. Und er stellt allem Weiteren die selbst- und sprachkritische Bemerkung voran:

> Übrigens weiß ichs, wie du, daß jedes *allgemeine Bild*, jeder *allgemeine Begriff* nur Abstraktion sei – Schöpfer allein ists, der die ganze Einheit, *einer, aller Nationen*, in alle ihrer *Mannigfaltigkeit denkt*, ohne daß ihm dadurch die *Einheit* schwinde.[12]

Er verweist auf das, was er „*Modeurteile unseres Jahrhunderts über Vorzüge, Tugenden, Glückseligkeit so entfernter, so abwechselnder Nationen, aus bloß allgemeinen Begriffen der Schule*!"[13] nennt und er macht sich geradezu darüber lustig über das, was man in der Schule lernt oder als Bildung kulturell mitbekommt. Er kontrastiert nun das derart Menschliche mit dem idealen Blick der

---

[10] FINK, Herder (s. Anm. 1), 171.
[11] FHA, Bd. 4, 35.
[12] Ebd.
[13] Ebd.

Gottheit, eine Perspektive, die uns aber verborgen ist. Er schreibt: „Ist die menschliche Natur keine im Guten *selbständige Gottheit*: sie muß alles *lernen*, durch *Fortgänge gebildet* werden, [...] weiter s*chreiten*.“[14] Und er erklärt, der Mensch sei das, „wozu ihn Gott, Klima, Zeit und Stufe des Weltalters bilden konnte“.[15] Eine solche Bildung des Menschen ist also nach Herder nicht nur Sache des eigenen Fleißes und der Erziehung, sondern ein komplexes Konglomerat von Gegebenheiten und Einflüssen der Umwelt, die über das Vermögen des einzelnen Individuums weit hinausreichen.

Es gibt es auf der einen Seite die Forschungslinie zu Herder, die in seinen Schriften solche Themen wie Partikularität, Genie, und Indiviualität des Menschen betont. Auf der anderen Seite gibt es die Forschungslinie, die in Abgrenzung von der kursierenden Klimatheorie betont, dass scheinbare Differenzen auch nur oberflächlicher Art sein mögen und dass letztlich nicht alles, wie es zu sein scheint, in Wirklichkeit ist. In anderen Worten stellt er so eine Frage wie beispielsweise die: „Wer kann diese Heringe wirklich verstehen? Und warum machen sie hier oder dort eine andere Wendung und fließen nicht einfach, wie vermutet, vom Süden in den Norden oder umgekehrt?“ Die Dinge sind viel komplizierter als sie beim ersten Ansehen zu sein scheinen und Herder bedient sich angesichts solcher Unsicherheiten gern einer metaphorischen Sprache, die das Umlenken von einer Sprachebene in eine andere erlaubt. Herder betont die Verschiedenheit und die gemeinsamen Fäden in einem gemeinsamen, wenn auch verborgenen Ursprung aller Kulturen. Er mahnt zur Vorsicht im Urteil und in der Anmaßung. Sonia Sikka und John Noyes haben in ihren jeweiligen Forschungen zu Herder gezeigt, dass er antiimperialistisches Denken bereits fördert, ego- und eurozentrischen Tendenzen damals schon widerspricht und einen kulturellen Relativismus betont.[16]

5. Wann blüht eine Kultur? Der Fortschrittsgedanke und Herders Metaphern

Im *Vierten Band* von Johann Gottfried Herders *Werken, Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, herausgegeben und kommentiert von Jürgen Brummack und Martin Bollacher, befindet sich im Aufsatz Herders *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit*[17]. Darin[18] geht Herder der Frage nach, was die entscheidenden Faktoren zur Blüte einer Kultur

[14] Ebd.
[15] FHA, Bd. 4, 36.
[16] SIKKA, Humanity (s. Anm. 7) und NOYES, JOHN, Herder: Against Imperialism, Toronto 2015.
[17] FHA, Bd. 4, 811–107
[18] S. auch FHA 4, 837–815 („Paralipomena“).

seien und welche der Vernunft gerechten, intellektuellen Fertigkeiten dazu entscheidend wären.[19] Er kommt auf so verschiedene Berufe und Rollen in der Gesellschaft zu sprechen wie „den Hirten und Vater des Orients, den Ackermann und Künstler, den Schiffer, Wettläufer, Überwinder der Welt“[20] und dies in einem einzigen Schachtel-Satz, überraschend für die Leser, unvermittelt. Er hinterfragt, oder dekonstruiert den gewöhnlichen Kontext für das Verb „vergleichen,“ da diese Elemente, Bezugspunkte, oder spezifische Rollen in der Gesellschaft jeweils ja so ganz verschieden sind und völlig unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen (man könnte ergänzen diversen metaphorischen Sprachebenen) zugehören, sodass ein Vergleich im Sinne von Bewerten dieser Elemente nicht vernünftig wäre, auch wenn Analogien, gedankliche Assoziationen, oder intuitive Gedankensprünge beispielsweise zwischen dem „Hirten,“ dem „Wettläufer“ und dem „Überwinder der Welt“ spielerisch möglich sind und obzwar die Spannweite der Metaphern Herders hier vom Menschlichen zum Sakralen, vom Alltäglichen bis zum Außerweltlichen reicht. Herder macht scheinbar eine Metaebene geltend, wobei er dann insistiert, dass keiner von dieser Distanz aus vernünfig und allgemeingültig sprechen kann und dass niemand das Recht habe, einen solch vereinnahmenden Standpunkt einzunehmen, denn es wäre ganz schlicht eine Anmaßung. Herder votiert vermittels dieser Sprachgestik für eine imaginative Erweiterung des Vorstellungshorizonts, jedoch mit Vorsicht; er wird zum Fürsprecher der Alterität und der Andersartigkeit in der menschlichen Gesellschaft und gleichzeitig mahnt er zur Bescheidenheit. Eine sympathische Mischung!

Das Wort „Bildung‘ ist selbst ein relativer Begriff. Wir sind stets durch unsere eigene Sprache und Kultur befangen. Andererseits schreibt Herder, dass allen Menschen der Erde Menschlichkeit und somit Göttliches gegeben ist, sodass es von vorherein keine Menschen auf der ganzen Erde gibt, die nicht auf ihre Weise schon gebildet sind, Kultur haben, und mit denen wir auf irgend eine Weise zusammengehören. Es sei, so betont Herder etwa im Widersprch zu Rousseau, eine abwegige Idee, „die Menschheit bilden zu wollen,“ erstens weil wir doch im Riesenrad der Zeit und des Raumes stets in Bewegung und

[19] FHA, Bd. 4, 38. Es ist notwendig für die Bückeburger Zeit Herders zu beachten, was Günter Arnold dazu erklärend geschrieben hat: „Man muß wegen den vielen, kleineren, fast gleichzeitig erschienenen Schriften der Bückeburger Zeit von einem Simultanschaffen Herders sprechen, in dessen Mittelpunkt als Hauptwerk die große *Urkunde* steht. Aus manchem Manuskript werden einzelne Seiten abgezweigt und wachsen zu einer selbständigen Schrift an. Die Bückeburger Geschichtsphilosophie ist nur im Zusammenhang mit diesem Zyklus zu verstehen: ihre Vorgeschichte ist in der *Urkunde* (Genesis) erhalten, ihr an Lavater am 18. Juni 1774 angekündigter zweiter Teil [...] sind *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (1775).“ ARNOLD, GÜNTER: Von den letzten Dingen – eschatologische Elemente in Herders Werk und ihre Quellen, in: Martin Keßler/Volker Leppin (Hg.), Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes (Arbeiten zur Kirchengeschichte 92), Berlin/New York 2005, 383–411, hier: 397.

[20] FHA, Bd. 4, 58.

auch befangen sind, und zweitens weil Bildung nicht eine Sache der Lehre, des Unterrichts, sondern letztlich des Schicksals sei. Und weiterhin steht im Zentrum der Bückeburger Phase Herders die Erkenntnis, dass es im Blick auf kulturelle Errungenshaften nicht nur auf die Ergebnisse ankommt, sondern auf das, was er Seele oder das innerste Streben nennt und was die Wissenschaft mit der Theologie und die Ästhetik mit der Ethik verbindet. Er kommentiert: „Am Lobeerkranze, oder am Anblicke der gesegneten Herde, am Warenschiffe und erbeuteten Feldzeichen liegt nichs – aber an der Seele, die das brauchte, danach strebte, das nun erreicht hat, und nichts anders als das erreichen wollte“[21]. Herder fügt diesem Satz die Bemerkung bei: „Jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich*, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“[22]

6. Schicksal

Betont Herder die Differenz der Menschen und deren verschiedene Zugehörigkeiten im „Menschengeschlecht“ verankerter Kulturkreise, so er kommt wie bereits in seinen früheren Gedichten (1770–1772) besonders nach seiner fast verunglückten und dann doch rettungsreichen Schiffsreise von Riga nach Nantes, zum Thema Sonnenspiegel und Sonnensiegel,[23] ansatzweise auch auf die Monadenlehre von Leibniz und die Traditionslinie von Spinoza her zu sprechen, wo trotz aller Differenz eine Einheit des Universums postuliert und bewundert wird. Die Analogie aller Lebewesen wird betont und ein Band der menschlichen Zusammengehörigkeit angenommen, so dass jeder einzelne Mensch und jeder Wassertropfen im Universum integral zum Weltall gehört. Der Mensch kommt an das Spiegelbild Gottes nahe heran, aber ist doch nicht mit dem göttlichen Sonnensiegel identisch. Passend dazu schrieb Günter Arnold in seinem Aufsatz zu Herder „Von den letzten Dingen“:

> Wie in dem Bückeburger Text kann der Mensch Gottes Plan nicht im Ganzen erkennen; es ist ihm aber die eigene Verantwortung gegeben, in Betrachtung dieser Gesetze seiner Bestimmung zu Vernunft und Humanität aufgrund seiner Gottähnlichkeit zu folgen“ und er zitiert im selben Satz Herder: „Humanität ist der Zweck der Menschen-Natur und Gott hat unserem Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben“ (SWS 14, 207).[24]

---

[21] FHA, Bd. 4, 39.

[22] Ebd.

[23] Dieses Gedicht, das Herder noch vor der Bückeburgzeit nach der rettungsreichen Seereise von Riga nach Nantes schrieb, habe ich im Einzelnen interpretiert: ALLERT, BEATE, Herder’s ‚Sonnenspiegel’ and ‚Sonnensiegel’: Metaphors of Visuality in Three Poems by Herder 1767–1772, in: Staffan Bengtsson (Hg. u.a.), Herder and Religion: Contributions from the 2010 Conference of the International Herder Society at the University of Notre Dame, Heidelberg 2016, 75–102.

[24] ARNOLD, Elemente (s. Anm. 19), 397f.

7. Kultur und Glückseligkeit

Was der Aufsatz *Auch eine Philosophie der Geschichte* Herders zeigt, gehört zur Frage nach der Kultur der Menschen untrennbar die Frage nach deren Glückseligkeit. Es kommt nicht nur auf Abstraktes an, auf Philosophie oder Theologie, sondern im selben Atemzug auch auf Materielles, Greifbares. Er ist ein Gründer der Anthropologie und lenkt die Aufmerksamkeit auf Formen des menschlichen Zusammenlebens. Geist und Körper gehören zusammen für Herder, der für eine „kopernikanische Wende" steht. Er schreibt:

> Alle Philosophie, die das Volk sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolemäischen, das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwickelungen müssen sich hier nicht zeigen, wenn unsere ganze Philosophie Anthropologie wird.[25]

Die menschliche Gesundheit, die menschlichen Lebensbedingungen und die Umgebung einer Kultur sind von vornherein entscheidend in Hinsicht auf Bildung und Erziehung. Herder grübelt darüber nach, „welches in der Geschichte wohl das glücklichste Volk gewesen"[26] sei, und fragt sich, welche Voraussetzungen gegeben sein müssten, damit die Menschen ihre Anlagen, die sie zur „Mannigfaltigkeit" in ihrem Herz, ihren Sinnen und in ihrer Seele haben, auch im Kreis ihrer jeweiligen Nationen anwenden und möglichst gut verwirklichen können.

8. Der Mittelpunkt

Herder betont: „jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt"[27] und, wie in den Anmerkungen von Brummack und Bollacher in der historisch kritischen Ausgabe kommentiert wird, „wenn von Entwicklung, vom Fortgang der Geschichte die Rede ist, so ist nicht Fortschritt gemeint"[28], denn

> von einer teleologischen Geschichtsauffassung, die von einer Progression zu immer höherer Vollendung ausgeht, grenzt sich Herder scharf ab. Die Annahme eines innerweltlichen Ziels der Geschichte oder eines Standpunkts, von dem ein solches erkennbar, somit das Maß des Glücks oder der Vollkommenheit eines Volkes festzulegen wäre, bedeutet eine Verkennung der menschlichen Endlichkeit. Sie macht eigentlich den Historiker zu dem letzten Glied, bei

---

[25] FHA, Bd. 1, 134 („Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann"). Vgl. LEUSER, CLAUDIA, Herders Konzeption von der ‚Erziehung des Menschengeschlechts' im Kontext seines Lebenswerks, in: KEßLER/LEPPIN, Aspekte (s. Anm. 19), 219–232.

[26] FHA, Bd. 4, 38.

[27] A.a.O., 39.

[28] A.a.O., 8828.

dem sich alles endigt, und muß, weil sie das Wirkliche auf das Wünschbare hin befragt, überall Mängel, Umwege und Katastrophen finden. Der Progressionismus der Geschichtsschreibung tendiert deswegen dazu, in Skeptizismus umzuschlagen [...]. Geschichte ist eigentlich immer Theodizee, natürlich nicht spekulativ gewonnene, sondern an Empirie und Darstellung gebundene Theodizee. Die Nähe zur Deutung von Shakespeares Dramenform ist unübersehbar.[29]

Die Frage, was die geistige Blütezeit eines Kulturkreises sei, ist unmittelbar an die Frage nach dem Wohlbefinden dieser Menschen gebunden. Herder kommt in seinen Bückeburg Jahren zu der Einsicht, dass diese Frage „außer dem Horizont einer menschlichen Beantwortung“[30] liege, denn „so weiß ich nicht, als zu gewisser Zeit unter gewissen Umständen, traf auf jedes Volk ein solcher Zeitpunkt“[31]. Herder übt Bescheidenheit im Umgang mit dieser Frage. Er bemerkt:

„Es ist nämlich wiederum menschliche Natur kein Gefäß einer absoluten, unabhängigen, unwandelbaren Glückseligkeit, wie der Philosoph sie definiert: sie zieht daher so viel Gerechtigkeit an, als sie kann: ein biegsamer Ton, sich in die verschiedensten Lagen, Bedürfnisse und Bedrückungen auch verschieden zu formen.“[32]

Herder betont, „selbst das Bild der Glückseligkeit“ wandele „sich mit jedem Zustande und Himmelsstriche“, und er stellt die Gegenfrage: „denn was ist dies je anders als die Summe von Wunschbefriedigungen, Zweckerreichungen, und sanftem Überwinden der Bedürfnisse, die sich doch alle nach Land, Zeit und Ort gestalten?“[33] Herder meditiert über die komplexe Thematik und benutzt wiederholt und betont das Wort „verschieden“, indem er auf das Diverse und jeweils Andersartige in jeder Kultur Aufmerksamkeit lenkt. Zu der Frage „wer kann die verschiedne Befriedigung verschiedner Sinne in verschiednen Welten vergleichen?“ verweist er dann auf den jüdischen-niederländischen Philosophen Baruch (Benedictus) de Spinoza, der die Einheit in der Vielfältigkeit betonte und jedem Menschen Recht verschaffen wollte, und anderseits auf den englischen Philosophen Shaftesbury, der die Geschichte als ein versiegeltes, jedoch zu verstehendes Buch mit Hilfe der menschlichen Vernunft zu entziffern suchte und dabei auch der Monadenlehre von Leibniz Beachtung gab. Und schließlich ist Herder ein Christ, dem es um die menschliche Freiheit geht und der an die Möglichkeit der Offenbarung glaubt. In diesem Spannungsfeld gibt es nach Herder eine Kraft, die alle Kulturen miteinander verbindet und die es erlaubt, Vorurteile zu überwinden. Herder hofft: „Nun gab uns die Gottheit so viel Sinne, als sie uns auf dieser Stufe des Daseins ohn’ uns zu überladen, geben konnte, oder vielmehr sind wir auf jede Weise da wirs hier sein konnten

[29] FHA, Bd. 2, 828f. („Shakespeare“ [1775]).
[30] FHA, Bd. 4, 58.
[31] Ebd.
[32] Ebd.
[33] A.a.O., 38.

unendlicher, ganz Sinn.“[34] Herder vermutet, dass auch das, was wir noch nicht ganz verstehen, dennoch Sinn macht im All. Er schreibt:

„Wir sind z.B. nie ohne Gehör, und hören gewissermaßen den Schall der Sphären, den Wohlklang des Universums, in dunkler Tiefe nur weil er uns übermannt, weil unser Ohr der Menge und Stärke unterliegt, hören wir gar nicht, wie ein Kind den Schall des Geschützes nicht vernimmt, wenn Erwachsene dafür erbeben. So mit allen Sinnen und auch das ist wie weise Güte des Urhebers.“[35]

9. Bildung

Im zweiten Aufsatz des vierten Bandes von Herder mit dem Titel *Ursachen des gesunkenen Geschmacks*, für den Herder einen Preis von der Académie Royale de Sciences et Belles-Lettres bekam und der 1775 publiziert wurde, gab er einen Beitrag zu größeren europäischen Debatten und gibt neue Denkanstöße, wenn auch nicht endgültige Antworten, besonders auf die große Frage: Was bedeutet „Bildung“? Er warnt davor, dass dies je nach Kultur etwas anderes bedeutet und es Grenzen gibt im Umgang mit Menschen, die durch ihre Herkunft und Sprache jeweils anders geprägt sind. Er betont, dass die Bildung oder Erziehung des Menschen niemals aufhören kann und soll und dass jeder Mensch bis Ende des Lebens danach zu streben hat, um Trägheit und Rückfälle in unerzogene, rücksichtslose Verhaltensweisen zu vermeiden. Er fragt: Wie können wir über Universalgeschichte, Humanität und Glückseligkeit philosophieren? Und er betont deren Zusammenhang, indem er die vorherrschende Aufklärungsidee eines linearen Fortschritts grundsätzlich in Frage stellt.

Zentral ist Herders Beitrag zum Thema Vielfältigkeit der Sinne und die Auseinandersetzung zur Frage, ob es eine Universalgeschichte geben kann. Einerseits betont Herder, dass es eine Gabe der Dichtkunst sei, die Erde in einem „übermenschlichen Glanz“ erscheinen zu lassen; andererseits unterstreicht er die Wichtigkeit jeder diversen Epoche und dass die menschliche Natur keineswegs allgemein ein Gefäß sei, das, wie manche Philosophen behaupteten, zu einer „unwandelbaren Glückseligkeit“ fähig sei. Stattdessen, so meint Herder, sei sie „ein biegsamer Ton“ und könne „sich in verschiedensten Lagen, Bedürfnissen und Bedrückungen auch verschieden [...] formen.“ Das Bild der Glückseligkeit, wie unter anderem dargestellt in Kunst und Literatur und in allen Disziplinen, wo gewisse Grenzen und Vorurteile überwunden werden, wandele sich mit jedem Zustande und Himmelstriche und sei von Land, Ort und Zeit geprägt. Diversität betrifft unterschiedliche Epochen sogar in jedem einzelnen Kulturkreis, und es fragt sich, woran es in einer Epoche liegen könne, wenn beispielsweise der Geschmack unerwartet plötzlich gesunken sei. Es gibt

[34] FHA, Bd. 4, 1098 („Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele“).
[35] A.a.O., 1099.

nach Herder keinerlei Garantie, dass schon Erreichtes beständig sei. Alles in der Kulturentwicklung bewege sich stets in einem Geflecht von interagierenden Dynamiken und ist deswegen fragil. Bildung und Kultur ist jeweils ein Lernprozess. Er sieht es als wichtige Aufgabe, einen „Epochenstil" als solchen zu erkennen und als ein Historiker ablesen zu können, was die Gegebenheiten, Bedürfnisse und Wünsche eines Kulturkreises zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte motiviert und welche Signale sich daraus für die Zukunft wahrnehmen lassen. Herder schreibt:

> Es ist eine Bemerkung, die sich dem blödesten Geschichtsschreiber hat unter die Augen drängen müssen, daß jedes Volk, wie jede Kunst und Wissenschaft seine Periode des Wachstums, der Blüte und der Abnahme habe, und da jene meistens mit den Zeiten der Tugend und des Bedürfnisses, diese des Luxus und der Ruhe zusammentrifft, zwischen welche die Mittlere, die höchste Höhe nur eine kurze Zeit, und vielleicht das Minimum einnimmt, was ihr zugegeben werden konnte; so sind eben hieraus die weiten und breiten Fragen von Nationalarmut und Luxus, Strebsamkeit und Ruhe, Tugenden und Lastern ausgegangen, die zum Teil mit zum Kreislaufe der unnützen Fragen gehören, die der Menschliche Verstand durchlaufen, keine Menschliche Kraft aber auflösen oder anwenden soll.[36]

Herder bricht hier den Diskurs ab und betont, dass niemand letztlich das Recht oder die Fähigkeit habe, eine andere Kultur in ihrer Eigenart von außen völlig richtig zu beurteilen. Doch es gibt Indizien dafür, wie frei und glücklich die Menschen sind und was sie jeweils am meisten brauchen. Herder kommentiert:

> Da die Neigungen einer Nation immer im Rade ihres Schicksals liegen, und von ihm umgerüttelt und mitgeführt werden: so kann ein Politischer Weltweise sich freilich einen Augenblick erheben und einen Abschnitt des Rades übersehen, darüber auch seine mutmaßliche Meinung sagen; demohngeachtet aber wälzt sich Rad und Nagel, nebst allem, was dazu gehört, ihn selbt nicht ausgenommen fort.[37]

Damit mahnt Herder zur Vorsicht und hinterfragt zeitgenössische Aussagen zum Thema Bildung oder auch die populäre Frage, wann ein Gipfel in der Kulturentwicklung eines Kulturkreises erreicht worden oder zu erwarten sei. Herder denkt, nicht jede Entwicklung eines einzelnen Volkes sei immer bezogen auf die globale Gesellschaft und betont, dass jeder Blick nur ein Ausschnitt sein könne, da sich alles in ständiger unaufhörlicher Bewegung befinde. Es gibt letztlich keinen objektiven Standpunkt in diesem komplexen Zusammenhang der vielen Sprachen nach Herder. Er hinterfragt jene vereinfachende Vorstellung von Fortschritt, die einem gesetzten Aufklärungsideal gemäß eine lineare und kontinuierliche Entwicklung abverlangt. Haym kommentierte:

> Es ist ja die zusammenhängende Kette der Bildung, die der Verfasser in der Geschichte verfolgt wissen will. Notwendig daher muß er einen Fortschritt zur Humanität im Ganzen des Geschlechts nachweisen. Jene Kette, so sagt er, macht aus den Trümmern der Menschengeschichte „ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Men-

[36] FHA, Bd. 4, 838 („Paralipomena").
[37] Ebd.

schengeist unsterblich und fortwirkend lebt". Der Einzelne vergeht – wir leben nur fort in der Wirkung, die wir auf die Seelen der Unsrigen ausüben.[38]

Herder betont eben nicht, dass „in jedem einzelnen Menschenbilde den gleichen Höhepunkt, den Einen Typus der Humanität" existiere[39], denn was die Sache bei Herder viel komplizierter macht ist die Gleichsetzung von Humanität und Glückseligkeit[40] und die Betonung auf das Individuum im jeweiligen Kontext, sowohl räumlich als zeitlich betrachtet. Dennoch ist der Gedanke der Humanität grundlegend und Menschlichkeit ist von vornherein bei Herder ein zwischenmenschlicher Begriff auf ethischen Grundlagen, jedoch als Dynamik zu verstehen. Es wird immer unterschiedliche Denkansätze und Formen der Diversität geben.

Herder wollte in seiner Bückeburger Phase dreierlei Ebenen der Realität spachlich zusammenbringen: die poetische, die philosophische und die historische. Es war ihm wichtig, zu betonen, dass Dunkelheit nicht immer Nichtwissen bedeutet und etwas Negatives ist, sondern eine Form der Erkenntnis sein kann, ein Sachverhalt, zu dem auch Hans Adler und Lynn Wolff in ihrem Buch zu Herder einen wichtigen Beitrag schrieben.[41] Ernest Menze erklärt dazu:

Herder's threefold vision of reality – poetic, philosophical, and historical – is reflected to some degree in each of his major areas of publications. Each is fueled by the intensity of that three-fold vision, and each in turn, is shaded by "darkness" and relies on fundamental prejudices to retain certainty and to face contemporary criticism. Herder's initial certainties, which guide his approach throughout, flow from a measure of "precomprehensions" (Vorverständnis), leading to profound insights, sometimes to flash-like axioma, and in the long run to an inner repose that defies all doubt. [42]

Herder betonte die Bedeutung der Intuition und, wie er sagt, des Genius, und er bemerkt in einer Fußnote zum 1769 publizierten Gedicht *Der Genius der Zukunft*[43]:

Der Verfasser glaubt aus langen innigen Bemerkungen seiner Seele, daß aus der Summe der vergangenen Lebenserfahrungen im Grunde des Genuis gewisse Resultate, Axiome des Lebens liegenbleiben, die in schnellen oder ganz ungewissen Verlegenheiten, wo die kalte Vernunft nicht oder falsche Ratgeberin ist, wie Blitze auffahren, und dem, der ihnen neu folgt, sehr sichre Fackeln sein können, wo sonst Alles noch dunkel wäre [...] und daß fast kein großer Mann da gewesen oder zum Ziel gelangt sei [...].[44]

---

[38] HAYM, Herder [1954], Bd. 1, 251.

[39] Ebd.

[40] Ebd.

[41] ADLER, HANS/WOLFF, LYNN (Hg.), Aisthesis und Noesis: Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 2013.,

[42] MENZE, ERNEST, Herder and Prejudice. Insights and Ambiguities, in: HY 6 (2002), 83–96, hier: 92. Dazu auch Martin Bollacher in FHA, Bd. 4, 1354f.

[43] FHA, Bd. 3, 793–795, 1463–1467, 1464.

[44] Dazu MENZE, Prejudice (s. Anm. 42), 93

Was an diesem Zitat und an verwandten Stellen in Herders Diskurs zum Thema Zukunft und Nemesis auffällt ist meines Erachtens die gender-spezifische Andeutung, dass ein solches Genie eine „Ratgeberin" hat und dass diese Fähigkeit, genial jenseits der kalten Vernunft Einsichten zu gelangen, oft den großen Männern fehle. Es gehört eine Bescheidenheit, ein Lauschen auf die inneren Gegebenheiten, eine Verbindung zu den eigenen Sinneswahrnehmungen und eine große Aufmerksamkeit dazu. Herder schreibt in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität*:

> Sage nun jemand, daß Erziehung, wenn sie rechter Art ist, nichts fruchte! Der Mensch ist ja alles durch Erziehung, oder vielmehr er wirds, bis ans Ende seines Lebens. Nur kommt es darauf an, wie er erzogen werde? Bildung der Denkart, der Gesinnungen und Sitten, ist die einzige Erziehung, die diesen Namen verdient, nicht Unterricht, nicht Lehre.[45]

10. Herder nicht als Lehrer, sondern Repräsentant für Humanität

Was Herder in der Bückeburger Zeit besonders geprägt hat, war die Erkenntnis, dass es nicht um die Frage geht, ob die werdende Individualität des Einzelnen oder die der ganzen Menschheit Vorrang haben soll; er erkennt die Wichtigkeit dessen, was er mit den Schlüsselbegriffen „Gestalt", „Kognition" und „Gefühl" klar benennt, wobei er die verbindende Kraft aller Sinneswahrnehmungen, die menschliche Fähigkeit zur Synästhesie entdeckt. Er appelliert an das haptische Begreifen-Können, die Erkenntnis, dass der Mensch nur ein Glied in der Kette des Weltalls sei, und fragt, wie dann auch Goethes Faust, was wohl die Welt im Innersten zusammenhält. Herder erkennt den Zusammenhang von Humanität und Glückseligkeit. Es ist bemerkenswert, dass Herders Einfluss auf Goethe ganz besonders das neue Verständnis von Poesie ist, das Herder in dieser frühen Phase entwickelt hat und das er dann folgerichtig in seinen Studien zur *Plastik* zum Ausdruck bringt.[46]

Karl Rudolf Hagenbach (1801–1874), der zuunächst in Basel Philosophie und danach Theologie in Bonn und Berlin studierte (bei Schleiermacher und Neander), bevor er Prediger, aber auch Professor war, machte eine treffende Bemerkung zu Herders Wirkung, indem er darauf hinwies, dass Herder nicht wie Kant ein „Lehrer" der Humanität war, sondern ein „Prophet und [...] Vertreter der Humanität" und ein „Herold der Aufklärung."[47] Mit Hagenbachs Worten: „Es ist schon oft gesagt worden, daß Herders Wirksamkeit mehr eine

---

[45] FHA, Bd. 7, 258. Dazu LEUSER, Erziehung (s. Anm. 25), 232.

[46] Zitiert von HAYM, Herder [1954], Bd. 1, 251 und 250 betont er, was er die Formel Herders nennt: „Zur Humanität und Glückseligkeit ist der Mensch geschaffen und wird er gebildet."

[47] Zitiert nach KEßLER, MARTIN, Muster theologischer Herder-Rezeption, in: Herder-Handbuch, 723–738, hier: 731.

anregende, als eine solche gewesen, deren Früchte man unerlesen auf ewige Zeiten aufspeichern könnte."[48]

Herder betont die Vielfältigkeit und die Zeitverschiebungen und asynchronen Vergleichsbedingungen unterschiedlicher Kulturentwicklungen jeweils nach Raum und Zeit. Er macht darauf aufmerksam, dass die Menschen letztlich dem „Menschengeschlecht" zugehören. Er betont weiterhin, dass der Mensch, sowie andere Lebewesen, Tiere, Pflanzen und selbst, wie schon Leibniz und Klopstock artikuliert hatten, die Monaden oder die kleinsten Bausteine des Universums, jeweils Respekt und Beachtung verdienen. Er trägt bei zur Freiheitsbewegung, der Anerkennung jedes Individuums und zum Ideal einer demokratischen, sich selbst regierenden Gesellschaft. Und er trägt bei zum Diskurs der Disabilities, zum Schutz behinderter Menschen, da jeder Mensch nicht allein das Sehen, sondern das Hören und Tasten und alle Sinne haben kann, die, wenn auch nicht von außen sichtbar, so doch in einem Zusammenhang wirken, das erkennen können, was in ihrem Kontext jeweils wichtig ist und Sinn macht. Er hinterfragt ein Erziehungsmodell, das von oben herunter Menschen zur Nachahmung gewisser Vorbilder prägen wollte und das Sehen bevorzugte und er argumentiert, dass die Bildung eines Menschen niemals aufhören solle, aber auch durch Anerziehung letztlich niemals endgültig in den Griff zu bekommen ist. Bildung ist nicht Erziehung von oben herunter, sondern eine sensible Sache, die von innen kommt, von der Kultur der Menschen mit Empathie und in Einklang mit der Natur. Die Fragen nach Kultur und Erziehung stehen bei Herder in einem viel größeren Zusammenhang und hängen zusammen mit der Frage, ob die Menschen, ein Land, oder ein Kulturkreis sich glücklich, gesund, und jeweils relativ zufrieden fühlen, Er macht den Körper, das Wohlbefinden untrennbar vom Geist des Menschen und der Geschichte und lenkt somit die Aufmerksamkeit auf elementare menschliche Bedürfnisse und Handlungen. Sein Bildungsideal ist verbunden mit dem, was in der Architektur der Gotik Ausdruck gefunden hat und in der Erkenntnis, dass Kultur und Natur nicht Gegensätze seien, sondern eng zusammengehören. Es geht in den Bückeburger Schriften nicht nur um intellektuelle Fertigkeiten in der Erziehung der Menschen, sondern um das Bewusstsein, wie wichtig es ist, Lebensbedingungen und Freiräume zu finden und zu stiften. Nicht was man schreibt oder sagt allein ist ausschlaggebend, sondern wie wir leben, ob das was wir sagen und schreiben Lebenskraft hat. Es müssen Umstände und menschliche Bedingungen geschaffen werden, die die Menschen zum Lernen und Überwinden von althergebrachten Vorurteilen anregen, denn ob sich ein Mensch ändern kann, hängt von den Menschen ab, und dies ist eine komplizierte und nicht berechenbare Sache, die nicht allein vom Verstand, sondern der komplexen Summe aller Sinne und von der Kraft der Seele gesteuert wird.

---

[48] Ebd.

Herder appelliert an eine Instanz des Gewissens, die jedem Menschen innewohne und er schreibt bereits schon im ersten *Kritischen Wäldchen* von der Fiktion einer Göttin Nemesis, die übrigens viele Namen hat und die, wie ich ausführlich dargelegt habe, das Rad des Schicksals, im Bild jedenfalls, steuert.[49] Herder grenzt sich ab von denen, die, wie er meint, eine abwegige Idee haben, die Menschheit ein für allemal bilden zu wollen. Er betont, dass es das Schicksal ist, etwas Ungreifbares und vielleicht durch Poetik Benennbares, etwas Sakrales, was die Menschen letztlich bildet. Er schreibt, gerade in Bückeburg damals, aus einer Perspektive schicksalhafter Geborgenheit.

[49] ALLERT, BEATE I., Nemesis in Herder's approach to time, or how "to enjoy the ocean in a nutshell", in: Liisa Steinby/Johannes Schmidt (Hg.), Forms of Temporality and Historical Time in the Work of Johann Gottfried Herder, New York 2024, 134–145.

Thinking Race with Herder: Promise and Provocation

Hannah Vandegrift Eldridge

I take up Herder's questions "Was habe ich hier ausgerichtet? Wessen kann ich mich rühmen?" with reference to what contemporary thinkers can and, I argue, should pick up from his work in thinking about literature and race. Herder's exceptionally rich and yet problematic linking of language, nation, people, culture, and literature; his thinking together of universal history, anthropology, climate, and geography; and his engagement with the scholars and currents of his time remind us today of all the places we need to look in order to understand the aspects of memory, language, culture, and identity that shape and are shaped by the powerful social construction we know as race. Both because Herder does not use any version of the German term "race" explicitly and because race discourse in the eighteenth century and today is active and effective beyond explicit theories of race, I use *race thinking* to designate the varied discourses that help make race. Race thinking thus includes not only history, geography, anthropology, philosophy, and ethnology but historical-critical Bible scholarship, philology, Oriental studies, Indology, comparative linguistics, and the philosophy of language as well as poems, novels, plays, and travel reports. In what follows I consider especially *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*, and briefly the *Älteste Urkunde des Menschengeschlects* to argue that we need to keep the complexity Herder introduces in mind when thinking about German literature and race in the eighteenth- and early-nineteenth centuries – and today.

Any discussion of Herder on race needs to address the fact that he rejected the term, per se, while at the same time developing a mode of racial thinking that proved at best eminently co-optable by and at worst foundational for Nazi ideologies in the twentieth century. Sonia Sikka considers what she names "Herder's theory of cultural identity" in detail and in the context of his philosophy as a whole; she notes that while Herder disagreed with Kant's theory of four overarching 'races' and saw humanity as fluidly grouped into "peoples" determined by enculturation and language, he nevertheless has a "racial theory of a significant sort."[1] This includes appeals to "types" and the linking of physical or phenotypical features with intellectual and moral traits; as Sikka

[1] SIKKA, SONIA, Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism, Cambridge 2011, 2, 126.

explains, "In the history of race and racism, this idea has mattered very much, especially when combined with the assumption, which Herder seems to share, that some distinctions of higher and lower can be made between human types."[2] Along with the notions, also prevalent in numbers of Herder's texts, that human beings flourish best in their native places of birth and his critiques of cultural "mixing," it is fair to identify something related to the idea of a "racial soul" in his work, whether or not Nazi racial ideology adapted it directly or accurately from Herder himself.[3] At the same time, Herder vigorously and consistently criticized European violence and colonialism, as well as the widely-held position that European Enlightenment rationality represented the best of humanity or the greatest good for every culture in the world.[4] The fact that celebration of cultural particularity co-exists with hierarchies of 'advancement' and that condemnation of European violence does not preclude Eurocentrism is only one of the contradictions in Herder's nuanced and complex work on human cultures that spans his career. Attending to the ways race thinking appears in Herder can help contemporary scholars move beyond the unproductive tendencey to search for "heroes" or "villians" among eighteeth-century authors, and prompt us to focus instead on what the practice of designating racial others (and the characteristics attributed to those others) did for white thinkers in the eighteenth century and its contemporary afterlives.

In an additional complication, Herder's thinking about race appears in all of his narratives of history, his efforts to combine new knowledge of history and cultural difference with the book of Genesis, his treatments of modern literature, and his language-theoretical works. This means that unlike many of his contemporaries who think about cultural difference and race – Kant, Blumenbach, Christoph Meiners, Samuel Thomas Soemmerring, Christoph Girtanner, and so on – Herder's explicit discussions of race are fundamentally linked with language and literature. His work reminds readers wrapping up the first quarter of the twenty-first century that explicit theorizations of race are perhaps the

---

[2] Ibid., 146. See also Todd Kontje's summary of these types: "Black Africans are sensual, carefree, and happy, Herder contends, but incapable of intellectual refinement. How could it be otherwise in a land where the hot sun ignites only seething passions in the human breast? Other peoples of the world fare little better: a warm climate turns Polynesians into healthy, happy, and lusty natives, while the American climate produces only warlike barbarians. The Chinese and Egyptians made considerable progress early on but got stuck in their cultural adolescences and have since stagnated or declined." KONTJE, TODD CURTIS German Orientalisms, Ann Arbor 2004, 74.

[3] SIKKA, Herder (see note 1), 147.

[4] See e.g. Sikka's remark that Herder "refuses a straightforwardly progressivist view of history, and especially when coupled with the idea that enlightened Europe is the *summum bonum* of the process." She adds that he denounces the arrogance of expecting European values to be the goal for everybody, which would treat the present of all cultures as "liv[ing] only to fertilize the earth with your ashes, so that at the end of time your descendants could become happy through European culture." Ibid., 84.

smallest part of race thinking. Perhaps more importantly, Herder's theories of poetry and its relation to language offer a mode of attentiveness to art works and the cultures they come from that go beyond the Eurocentrism he sometimes displays. As such, this responsiveness can help understand the resources literature and especially poetry provide for thinking through the exceptionally complex and powerful social construction we call race.

A significant percentage of Herder's race thinking is laid out in his texts on history, in particular his *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, which was finished in 1773 and published anonymously in 1774, and the *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, published between 1784 and 1791 (thus after Herder left Bückeburg). In both texts, Herder traces a narrative of the development of human culture as a whole that parallels the development of an individual human being, from "childhood" to "youth" to "manhood" and finally "old age," each of which has its own merits that are inevitably lost as humanity progresses from one stage to another. Despite its partial relativism, this narrative upholds the notion that some cultures are more 'advanced,' than others, and, despite his critiques of European "dry and cold reason", Herder (as Sikka points out) "relegates virtually all non-European nations to the level of childhood". [5] Interestingly, the briefer *Auch eine Geschichte* is less explicitly racist than Herder's attempt at systematicity in the *Ideen*, where in addition to derogatory remarks about particular groups, his account of *history* encompasses the Middle East, Asia, and Europe while the books on Africa and the Americas are consigned to the parts on *nature* and *geography*.[6] Herder thus anticipates implicitly what will become central to a race theory, here Hegel's explicitly racialized account of history and its exclusion of African and the Americas (except under European colonization) from "world history".

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit opens with an argument for monogenesis based on the story of Adam and Eve and then explains Herder's theory of way human nature ("menschliche Natur") contains various dispositions ("Anlagen") that develop or stagnate based on conditions of climate, epoch, culture, and necessity.[7] It should be noted here that Herder is engaging with the terms of race theory, in particular the term *Anlagen*, which will become central terms for the race theories of Kant and Blumenbach in the later 1770s. Here, Herder gives a narrative of cultural history, beginning from the 'Orient' (by which he means here the geographical

[5] Ibid., 92.

[6] This absence is easiest to note by looking at the tables of contents for each part of the *Ideen*: FHA, vol. 6, 200–202 (Ideen I, 1784); 205–207 (II, 1785); 427–428 (III, 1787); 675–676 (IV, 1791).

[7] FHA, vol. 4, 39, lines 13–17. For more on debates over so-called "germs" (Keime) and "dispositions" ("Anlagen") see MENSCH, JENNIFER, Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy, Chicago 2013.

areas of the Old Testament) as the childhood of humanity, moving to the boyhood ("Knabenalter") of Egypt and the Phoenicians, then the youth of Classical Greece and the manhood of Rome, and finally to the old age of Enlightenment Europe.[8] He notes characteristics and values fitting to the stage of each culture as influenced by climate and epoch. Thus, for example, Europeans are incorrect in criticizing the "Despotismus" of the Orient and Biblical patriarchs; they apply their contemporary values and fail to recognize that the Orient's "Vaterautorität" suits the childhood of the human race.[9] The text amply displays Herder's cultural relativism; not only does he point out that modern (implicitly white) European values of "philosophischer Deismus," tolerance, frivolousness, and cosmopolitanism do not fit cultural youth, he criticizes those who apply the standards of one culture to another.[10] Herder objects, moreover, to giving reason too much credit and criticizes the hypocrisy of banning slavery in Europe while continuing to profit from enslaved persons and colonized populations worldwide. The rhetorical energy of this well-known passage is worth dwelling on – it underscores Herder's genuine anti-imperialist convictions and thus the tension between them and his Eurocentrism:

> In Europa ist die Sklaverei abgeschafft, weil berechnet ist, wie viel diese Sklaven mehr kosteten und weniger brächten, als freie Leute: Nur Eins haben wir uns noch erlaubt, *drei Weltteile als Sklaven* zu *brauchen*, zu *verhandeln*, in Silbergruben und Zuckermühlen zu *verbannen* – aber das sind nicht *Europäer*, nicht *Christen*, und dafür bekommen wir Silber und Edelgesteine, Gewürze, Zucker und – heimliche Krankeit: also des *Handels* wegen und zur *wechselseitigen Bruderhülfe* und *Gemeinschaft* der Länder.[11]

His condemnation of modern Europe, and especially France, is blistering (and it seems fair to say that Herder's Francophobia comes to full fruition in Bückeburg as well, after his time in France); at the same time, as Sikka points out, Herder asserts, in a kind of "intellectual imperialism",[12] the world-historical childishness of non-European cultures that renders them inequal historical partners.

Herder continues his interest in the so-called childhood of humanity in his attempts to bring together all of the earliest known cultural documents in his *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*.[13] He opens this strange text with a criticism of the "Sündflut Noten, Erklärungen, Auslegungen; Auslegungen der Auslegungen" born of the idea that modern scholarship is all-knowing

---

8 FHA, vol. 4, 16, lines 32; 19, lines 19, 26, line 26; 30, line 12; 40, line 22.

9 Ibid., lines 8–10.

10 Ibid., 23, lines 2f.

11 Ibid., 74, lines 14–21. Here and throughout, all italics in quotations are Herder's.

12 SIKKA, Herder on Humanity and Cultural Difference (see note 1), 114.

13 See Rudolf Smend's commentary to the "Älteste Urkunde", FHA, vol. 5, 1319. Smend adds the helpful reminder that Herder writes before the deciphering of cuneiform and hieroglpyhs (ibid.)

compared with the wisdom of prior ages.[14] He urges his readers "aus den dumpfen Lehrstuben des Abendlandes in die freiere Luft Orients heraus" where, instead of elaborate theological interpretation, God is simply associated with the sky and heaven.[15] In this youthful culture, poets and poetry preserve and transmit knowledge, praising gods and heroes, and presenting laws or rules that guide the childlike culture.[16] Herder's historicization of poetry, which he had asserted in the *Versuch einer Geschichte der Lyrik* and of course in the fragments on modern German literature, now plays a crucial role in his account of cultural development and cultural difference.

Although, Herder reflects, the naturally poetic texts of cultures in their childhood or youth seem early in history to modern readers, compared to prewritten culture, they emerge relatively late; he then envisions the need for and features of poetry in oral culture and its memory practices:

> Man wird von Zeiten gehört haben, da die Taten und Begebenheiten der Vorväter allein *im Gedächtnisse* aufbehalten, und in Lieder geprägt wurden, bei denen man denn alles Gedächtnismäßige, *Bilder, Rhythmus, Symmetrie der Bilder und Sprache, Verse, Tanz* zu Hülfe nahm.[17]

In Herder's narrative of language's development, these verses eventually are supported by "*Denkmale*, heilige Steinhaufen, Bäume, Säulen, in die etwa ein Bild gegraben", from which hieroglyphs can then evolve.[18] (We thus have an account of poetry's role in the shift from oral to written culture.) Early language bears the traces of oral culture, even when transmitted by writing: "Keine *Abstrakta*, lauter gegenwärtige *Dinge*, lebende ganze Bilder!"[19] As such, this language is necessarily poetic, suited to its childlike culture focused on the senses and images, rather than rhetoric or ratiocination. Herder's *Älteste Urkunde* extends his account of the way culture and poetry shape one another into language itself; this at once means that poetry becomes an essential avenue of insight into early language and culture while at the same time bordering on a cultural-linguistic essentialism that racializes descriptions of language and poetry.

Because poetry is, for Herder, a primary and crucial arena of language and because he contends that humanity is defined by and gains reason through language, he likewise has a vision of poetry that is crucial to the development of human culture while simultaneously ambivalent about poetry's place in modern cultures. Sikka helpfully summarizes the role of poetry within Herder's thinking about language and national character:

---

[14] Ibid., 185, lines 16–17.
[15] Ibid., 200, lines 3–4.
[16] Ibid., 264–265.
[17] Ibid., 268, lines 2–7.
[18] Ibid., 268, lines 11–12.
[19] Ibid., 279, lines 6–7.

> The first language of a people is poetic, and it can be said to establish the identity of that people. It is the language whose words, patterns, sayings, and stories originally articulate, and weave together, what interests and matters to these people, their common sensations and feelings, their actions and judgments, the things and events that catch their attention in the time and place where they live.[20]

In the *Ideen* Herder describes the "Lieder jeder Nation" as "über die ihr eignen Gefühle, Triebe und Seharten die besten Zeugen; ein wahrer Kommentar ihrer Denk- und Empfindungsweise aus ihrem eignen fröhlichen Munde" and recurs to each culture's poetry in his overview of cultural history.[21] He refers the reader to his own folk song collection (the "Alte Volkslieder") here; the volume was ready for publication in Bückeburg, but Herder held it back in response to extremely negative reception of the Ossian essay.[22] Language, and particularly poetry, are for Herder nationally specific and linked with the development of all of the individual, the culture, nation, or people, and humanity as a whole in its cultivation of reason and channeling of affect. Poetry does this in particular ways, giving access to the spiritual, intellectual, and emotional lives of a people. This, in turn, makes poetry central to Herder's race thinking and late-eighteenth-century race thinking central to Herder's thinking on poetry.

These strands come together in Herder's essay on Ossian. Although he first started working intensively on Ossian (and Shakespeare) in Strasbourg, Herder finished the text and sent it to Bode in Hamburg shortly after his arrival in Bückeburg; it was published in *Von deutscher Art und Kunst* in 1773. Indeed, among the answers to Herder's question, "was habe ich hier ausgerichtet?" can certainly be "inspired a broader Ossian reception in German-speaking lands" and "presented folk poetry as a challenge or alternative to enlightenment classicist literary norms." This came about despite the challenges to Ossian's authenticity from the outset[23]; while Herder himself rejected any doubts, his approach to collecting folk songs exhibit more nuance in celebrating what Adrian Daub has called "strategic antiquarianism" and Hannah Berner terms "inszenierte Volkstümlichkeit."[24] Herder begins his essay with a critique of Michael Denis's translation of MacPherson's poems into German hexameter. While in the cultural politics of meter in the 1770s Denis's choice possesses a certain logic, as using hexameter implicitly claimed "Ossian's" works as a Bardic

---

[20] SIKKA, Herder (see note 1), 181.

[21] FHA, vol. 6, 323, line 33–324, Z. 2 (Ideen).

[22] See Ulrich Gaier's commentary to the various folk song projects, FHA, vol. 3, 895.

[23] On Herder's sources and for a helpful overview of eighteenth-century British and German folk song collections and collectors, see Shaun F.D. Hughes' contribution to this volume.

[24] See DAUB, ADRIAN, What the Ballad Knows. The Ballad Genre, Memory Culture, and German Nationalism, Oxford 2022 and BERNER, HANNAH, Inszenierte Volkstümlichkeit in Balladen von 1800 bis 1850, Heidelberg 2020.

Homer, for Herder it destroys the poems' true nature as "*Lieder*, *Lieder des Volks*, *Lieder* eines ungebildeten sinnlichen Volks"[25] (Herder in general is anti-hexameter, as using Greco-Latinate meters for other cultures' poetry destroys the cultural-linguistic particularity he cherishes.) The epistolary form of the essay enables him to imagine an objection that only poetry in formally cultivated meters ought to have its form preserved in translation, whereas "primitive" free verse is formless.

Instead, he argues for a parallel between the wildness and freedom of a people and its poetry:

> je wilder, d.i. lebendiger, je frei-wirkender ein Volk ist, (denn mehr heißt dies Wort doch nicht!) desto wilder, d.i. desto lebendiger, freier, sinnlicher, lyrisch handelnder müssen auch, wenn es Lieder hat, seine Lieder sein! Je entfernter von künstlicher, wissenschaftlicher Denkart, Sprache und Letternart das Volk ist: desto weniger müssen auch seine Lieder fürs Papier gemacht, und tote Lettern Verse sein: vom lyrischen, vom lebendigen und gleichsam Tanzmäßigen des Gesanges, von lebendiger Gegenwart der Bilder, vom Zusammenhange und gleichsam Notdrange des Inhalts, der Empfindungen, von Symmetrie der Worte, der Sylben, bei manchen sogar der Buchstaben, vom Gange der Melodie, und von hundert andern Sache, die zur lebendigen Welt, zum Spruch- und Nationalliede gehören, und mit diesem verschwinden.[26]

Characteristically, Herder introduces a number of points at once. First, we have the redefinition of the word "wild," not as "savage" or even "wild" but as "lively" or "living," and "free," "freely working," "free feeling." This, of course, shifts the normative valence of designating a people and its poetry as "wild." Next, Herder asserts the parallel of peoples and their songs, and, using the same "das ist" construction, adds yet more qualifications to "wild": such poetry will "more sensuous/sensory," and "more lyrically acting/active." (Herder will return to the notion of folk or primitive poetry as defined by action later in the essay and in more detail in his treatise *Vom Geiste der Ebräischen Poesie*.) Then he introduces the idea of folk poetry's distance from the artificial, academic, or scientific way of thinking and distance from written/printed poetry; both "künstlich" and "tot" make clear that this difference is normative. The oral/written distinction thus introduced then leads to a list of the features of folk/primitive/oral poetry, which repeats some of the earlier vocabulary ("lebendig" and "lyrisch"); the remaining items mix descriptions of the content ("Bilder," "Inhalts") and its organization, emotion ("Empfindungen"), and formal-material features ("Sylben," "Symmetrie," "Buchstaben," "Melodie"). Summing up, the passage represents a theory of early oral poetry specifically as *lyric* not epic, described by its features and in contrast to later written poetry; Herder arrives at this theory specifically through his effort to illuminate the connection between poetry and culture.

---

[25] FHA, vol. 2, 448, lines 18–19 (Briefwechsel über Ossian [1773]).
[26] Ibid., 452, lines 17–31.

He then begins outlining affinities and differences between national characteristics and early poetries of different groups; thus the Scotts, like their poetry, are softer, with "sanfte Empfindung" than the Scandanavians, whose culture and work are "wilderer, rauher".[27] Crossing nations and oceans in the kind of particular cosmopolitanism that he combines with relativism, Herder notes commonalities between Ossian and the nations of the Iroquois confederacy:

> Gehen Sie die Gedichte Ossians durch. Bei allen Gelegenheiten des Bardengesanges sind sie einem andern Volk so ähnlich, das noch jetzt auf der Erde lebet, singet und Taten tut; in deren Geschichte ich also ohne Vorurteil und Wahn die Geschichte Ossians und seiner Väter mehr als Einmal lebendig erkannt habe. Es sind die *fünf Nationen* in *Nordamerika*: Sterbelied und Kriegsgesang, Schlacht- und Grablied, historische Lobgesänge auf die Väter und an die Väter – alles ist den Barden Ossians und den Wilden in Nordamerika gemein; der letzten Marter- und Rachelied nehme ich aus, dafür die sanften Kaledonier ihre Gesänge mit dem sanften Blut der Liebe färbten.[28]

Herder asserts having recognized the living history of the Caledonians of Ossian's poems in the history of the Five (actually six) Nations; he traces this history, however, through genres of poetry: "Sterbelied," "Kriegsgesang," "Schlacht- und Grablied," "historische Lobgesänge". At first glance, this renders Indigenous Americans a living anachronism, a primitive people still walking the earth. (This remains a common white supremacist trope today.) But later Herder will call for seeking precisely this kind of folk song in Europe and specifically in German-speaking territories; because "Volk" slides between a class category (one that is opposed to the academic or intellectualized), national or racial groupings, and a historical designation (what is "folk" is primitive), eighteenth-century Iroquois and at least some eighteenth-century Germans appear on the same footing. Moreover, the distinction Herder draws between "Marter- und Rachelied" and "Gesänge mit dem sanften Blut der Liebe" may hint at the differences in history. While the Caledonians were conquered by the Romans, the Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca, and Tuscarora still live in Haudenosaunee lands.

Herder goes to some lengths to outline shared characteristics of the "Lieder alter Völker." In an example that runs through the essay, he address the question of so-called "Sprünge und Würfe," associative leaps that he suggests might seem more at home in modern metaphysical poetry. His imagined interlocutor asks how "einfache Völker" become accustomed to such poetic devices, which Herder counters they naturally love.[29] He explains that this poetic device comes from the living presence of the poem's subject to its speaker, whose speech follows the moving of the eye and the emotions. This creates, per Herder, a fully natural connection: "Es ist kein anderer Zusammenhang unter den Teilen

---

[27] Ibid., 453, lines 5–6.
[28] Ibid., 454, line 29–455, line 3.
[29] Ibid., 486, lines 20–22.

des Gesanges, als unter den Bäumen und Gebüschen im Walde, unter den Felsen und Grotten in der Einöde, als unter den Szenen der Begebenheit selbst".[30] Herder's example is a poem collected from Greenland; he explains that he chose it deliberately to disprove the belief that "Sprünge und Würfe" are the result of "Tollheiten der Morgenländischen Hitzen," "Enthusiuasmus des Prophetengeistes" or "schöne Künstsprünge der Odentheorie"; rather, they come "aus dem vollen Bilde" of the Greenlander's "Phantasie", "ohne Hitze und Prophetengeist und Odentheorie".[31] Herder's justification of his example thus complicates the kind of cultural-linguistic-geographical essentialism for which he is sometimes known; rather than assert the influence of climate on temperament, language, and poetry, Herder articulates a universal feature of early poetry across cultures and climates.

Herder's list of commonalities also yields his hopes for what modern poets might learn from their folk predecessors. In particular, early poetry expresses everything in a lively, imagistic, and active manner – even generalities and abstract truths.[32] This makes the poems singable, memorable, and pleasurable, rather than stuffed with dull abstractions.[33] Admonishing his imagined interlocutor that he, Herder, is not a disciple of Rousseau, and as such does not reject or neglect real development and progress through human history,[34] Herder acknowledges genuine differences in culture, though characterizes modern culture quite negatively:

> Wir sehen und fühlen kaum mehr, sondern denken und grübeln nur; wir dichten nicht über und in lebendiger Welt, im Sturm und im Zusammenstrom solcher Gegenstände, solcher Empfindungen; sondern erkünsteln uns entweder Thema, oder Art, das Thema zu behandeln, oder gar beides – und haben uns das schon so lang, so oft, so von früh auf erkünstelt, daß uns freilich jetzt kaum eine freie Ausbildung mehr glücken würde, denn wie kann ein Lahmer gehen?[35]

Herder holds out hope that some of ancient poetry's strength of expression and naturalness remain in women, children, and active simple people; he also goes so far as to suggest that "Ossian, die Lieder der Wilden, der Skalden, Romanzen, Provinzialgedichte könnten uns auf bessern Weg bringen, wenn wir aber auch hier nur mehr als Form, als Einkleidung, als Sprache lernen wollten".[36] Herder valorizes the psychological dispositions that give rise to formally free folk poetry as inherently poetic and hopes that their example can help change modern dispositions. At the same time, tensions emerge between imitation/models and pointing the right path; in the "Nachschrift," Herder calls for

[30] Ibid., 486, lines 35–487, line 2.
[31] Ibid., 487, line 12; lines 12–14; line 19; line 18
[32] Ibid., 488, lines 30–489, line 6.
[33] Ibid., 490, lines 9–15.
[34] Ibid., 456, lines 5–15.
[35] Ibid., 474, lines 25–32.
[36] Ibid., 493, lines 30–32.

folk poetry to restore "die volle, gesunde, blühende Weltjugend"[37], versus his earlier acknowledgment of cultural and historical difference and distance.

Over and to some extent against what Herder himself hoped for and what he accomplished for his own epoch in these texts from Bückeburg, what can contemporary readers, particularly those interested in Herder's central ideas about culture, language, poetry, and difference, take from these works? First, following Herder's poem collecting practice, I would say we can develop a more nuanced view of cultural transmission and adaptation, one that goes beyond binary claims of authenticity or non-authenticity. Goethe's "Heidenröslein" is a telling example: Goethe's use of a line from Paul van Aelst's 1602 song collection, his discussion with Herder of folk attributes, his deliberate of language that evokes orality, and Herder's inclusion of the poem in his collection traces a route of transmission that acknowledges creative receptivity, adaptation, and historical difference. Next, I would hope that modern cultural and literary scholars could learn from Herder's genuine responsiveness to other cultures' aesthetic works, one that notes both commonality and difference. And finally, we may hope to continue Herder's insistence on the particular worth of each individual culture for its own sake, while also reamining alert for the assumption he falls prey to, namely that culturally dominant outside observers (for example white Germanists or philosophers) are those who decide what counts as "primitive," "advanced," or "simple" for all cultures.

[37] Ibid., 495, line 10.

Autorinnen und Autoren

BEATE ALLERT ist Professor of German and Comparative Literature an der Purdue University in West Lafayette, Indiana.

MARTIN BLUM ist Germanist und Deutschlehrer in Berlin.

STEFAN BRÜDERMANN ist Historiker und Leiter der Abteilung Bückeburg des Niedersächsischen Landesarchivs.

HANNAH VANDEGRIFT ELDRIDGE ist Professor of German im Department of German, Nordic, and Slavic an der University of Wisconsin, Madison

CATHERINE GIRARDIN ist maître de conférences für Theaterwissenschaft an der Universität Paris Nanterre.

RAINER GODEL ist Generalsekretär der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Darmstadt und außerplanmäßiger Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

VERA GRETGES ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

SHAUN F. D. HUGHES ist Professor of English and Comparative Literature an der Purdue University in West Lafayette, Indiana.

MARTIN KEßLER ist Professor für Kirchengeschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

MICHAEL MAURER ist Professor emeritus für Kulturgeschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

HIROHITO MITA ist Doktorand am germanistischen Institut der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

GIANLUCA PAOLUCCI ist Ricercatore für Deutsche Literatur an der Universität Roma Tre.

JOHANNES SCHMIDT ist Professor of German an der Clemson University, South Carolina.

LIISA STEINBY ist emeritierte Professorin für Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Turku, Finnland.

RAINER WISBERT lehrte Pädagogik und Bildungsgeschichte an der Universität zu Köln.

Personenregister

Indiziert wurden der Haupttext, die Anmerkungen und das Verzeichnis der Autorinnen und Autoren. Verzeichnet sind alle Namen, einschließlich derjenigen mythologischer, biblischer und literarischer Figuren. Von einer Aufnahme der Johann Gottfried Herder geltenden Referenzen wurde abgesehen.

Abbt, Thomas 3, 11, 20–24, 26f., 41–55, 57–61, 107, 202
Abel 103, 203
Abraham 125, 145, 230 233f.
Adam 232, 234, 327, 296, 305, 327
Adam, Wolfgang 57
Adler, Emil 105, 222, 292
Adler, Hans 46, 53, 92, 105, 108, 160, 188, 193, 195, 321
Ahrend, Hinrich 311
Albrecht, Andrea 178
Alciphron 95, 188
Alday, John 144
Alexander der Große (König von Makedonien) 125
Alford, John A. 146
Allert, Beate I. 131, 309–324, 335
Almqvist, Bo 253
Alt, Peter-André 298
Altmeyer, Claus 263f.
Andraschke, Peter 278
Andrésson, Guðmundur 271
Angantyr 269, 274
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 11, 113, 119f., 124, 126, 128
Arbusow, Leonid 277f.
Archimedes 30
Arens, Katherine 168f.
Aristoteles 169
Arndt, Johann 226
Arnold, Günter 1, 94, 100f., 103, 121f., 126f., 219, 224, 263, 279, 315f.
Astrauskas, Rimantas 278
Avest, Arend thor 263
Bach, Johann Christoph Friedrich 2, 17, 21
Bach, Johann Sebastian 21
Bacon, Francis 161, 175, 183
Baillot, Anne 245
Bajohr, Hannes 249
Balfour, James (Lord Pittendreich) 247
Balsamo, Jean 245
Balthasar, Hans Urs von 98
Bamberger, Fritz 47
Banaschik-Ehl, Christa 19
Barck, Karlheinz 43
Bartholin, Thomas, der Jüngere 257, 270f., 274
Basedow, Johann Bernhard 12, 199f., 202, 205–207, 209, 211–215
Batt, Max 292
Bauer, Volker 17, 20
Bauman, Richard 277
Baumann, Heinrich 277
Baumgarten, Alexander Gottlieb 43, 50, 91, 158
Baumgarten, Siegmund Jakob 130
Bayer, Wolfgang 47
Bayle, Pierre 119
Bealle, John 276f.
Beauchamp, Tom L. 146
Becket, Thomas 259
Behler, Ernst 44
Bei der Wieden, Helge 15
Benediktsson, Jakob 271
Bengtsson, Staffan 176, 316
Benner, Dietrich 206
Bentinck, Charlotte Sophie von 20
Berens, Johann Christoph 249

Berg, Gunhild 44, 60
Bergin, Thomas Goddard 250
Bergmann, Gustav 277, 279
Bernecker, Roland 127
Berner, Hannah 244, 272, 330
Betteridge, Harold T. 273
Beutel, Albrecht 93, 106
Bion von Borysthenes 146
Biron, Peter von 2 49
Birus, Hendrik 121
Black, J. (Pseudonym von Pinkerton, John) 261f.
Blackwell, Thomas 12, 245–252, 254, 257–259, 261, 272f., 275–277, 280, 310
Blair, Hugh 247
Blanchard-Demogue, Paula 258
Blum, Johann Christian 23
Blum, Martin 12, 281–301, 335
Blumenbach, Johann Friedrich 327
Blumenberg, Hans 103
Boaistuau, Pierre 144
Bode, Johann Joachim Christoph 330
Bödeker, Hans Erich 23, 52, 170
Bodmer, Daniel 259, 261
Bodmer, Johann Jakob 300
Bogner, Ralf 265, 297
Bohlman, Philip V. 244, 269, 272, 276, 280
Böhme, Ernst 17, 21
Böhme, Jacob 92f.
Böhr, Christoph 52
Boileau, Nicolas 251
Boivin, Jean 251
Bollacher, Martin 34, 50, 140, 153f., 166f., 170, 188, 192, 310, 314, 317, 321
Bolte, Johannes 272
Bomski, Franziska 178, 273
Bora, Katharina von 9
Bornheim, Birgit 3
Borsche, Tilman 92, 195
Bouillon, Gottfried von 186
Bourdieu, Pierre 55
Boys-Stones, George 139
Braun, Heinrich 284
Bräuning-Oktavio, Hermann 208
Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel, Ferdinand Herzog von 19
Breitinger, Johann Jakob 46
Briggs, Charles L. 277
Brisson, Luc 251
Brockes, Barthold Heinrich 294, 299f.
Brooke, Charlotte 262, 267f.
Brown, Terence 244
Brüdermann, Stefan 3, 11, 15–27, 336
Brummack, Jürgen 140, 153f., 192, 310, 314, 317
Brummitt, Mark 125
Budberg-Bönninghausen, Otto Friedrich von 263
Budberg-Bönninghausen, Woldemar Diedrich von 263
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 310, 312
Bühner, Ruben A. 129
Bührmann, Inge 26
Bullock, Marcus 131
Bultmann, Christoph 10, 93, 112
Bunge, Marcia 112, 132
Buntfuß, Markus 93, 112
Burdorf, Dieter 41, 55, 57, 59
Bürger, Gottfried August 300
Burrows, Hannah 269
Buschmeier, Matthias 54, 292
Bysveen, Josef 247f.

Caesar, Gaius Julius 145
Calvin, Johannes 140, 152
Cameron, Alexander 253
Campbell, John Francis 253
Campbell, Matthew 279f.
Cancik, Hubert 124
Carreño, Antonio 275
Cassirer, Ernst 144
Castilhon, Jean-Louis 312
Cercel, Gabriel 122, 132
Cesarotti, Melchiore 243, 252
Chapman, Graham 29
Christian, Lynda G. 139f., 145
Cicero, Marcus Tullius 52
Clairmont, Heinrich 3
Claudius, Matthias 33, 266
Cleene, Marcel de 285
Cleese, John 29
Clunies Ross, Margaret 257–271, 274
Coinneach Mac Mhaoil Chaluim (s. Kenneth II.) 247

Collins, William 248
Colonna, Angelo 21
Colpe, Carsten 110
Condillac, Étienne Bonnot de 169
Consbruch, Maximilian 251
Cordemann, Claas 93, 113
Correa, Pedro 258
Couturier-Heinrich, Clémence 273, 279
Crick, Joyce P. 244, 250
Cristea, S. N. 243
Curley, Thomas M. 255, 259

D'Arcens, Louise 267
Dace, Bula 244, 263
Dahms, Rudolf 220
Daniel, Ute 18, 20f., 23
Danneberg, Lutz 130, 178
Daub, Adrian 330
de Caradeuc de la Chalotais, Louis-René 205
De Góngora, Luis 275
Décultot, Elisabeth 56
Defert, Daniel 50
Deloffre, Frédéric 20
Demandt, Alexander 139–141, 148f., 164
DeMaria, Robert Jr. 258
Denis, Michael 243f., 265, 270, 273, 330
Denk, Maurice-Michael 281
Dennis, Michael 243f., 265, 270, 273, 330
Descartes, René 168
Dietrich, Manfried 125
Dietrick, Linda 39
Dillon, John M. 139
Dipper, Christoph 20
Dochhorn, Jan 297
Dodsley, James 256, 260
Dorvel, Benjamin 249
Dubos, Jean-Baptiste 312
Duff, David 247, 262
Duncan, Ian 254
Düntzer, Heinrich 8, 266, 282, 285f., 292

Eberhard, Johann Peter 283f.
Ehrmann, Daniel 42, 58
Eiselein, Joseph 56
Eldridge, Hannah Vandegrift 12, 325–335
Elliott, Andrew B. R. 267
Endriß, Albrecht 21
Engel, Eva J. 26
Epictetus 140
Erasmus, Desiderius 48, 146
Erker, Brigitte 25
Ernesti, Johann August 213
Ernst, Philipp 25
Eßer, Raingard 2 5
Espiard de la Borde, Francois-Ignace 312
Eutyphron 95, 188f.
Eva 232, 234, 296, 327
Evans, Evan (siehe auch Ieuan Prydidd Hir) 255f., 279
Evrigenis, Ioannis D. 142, 150f.
Ewald, François 50
Eyvindur Skáldaspillir Finnson 270

Faulkes, Anthony 274
Faust, Ulrich 112, 121
Federlein, Wilhelm Ludwig 108
Ferguson, Adam 144
Fetscher, Justus 43f., 58
Fetz, Bernhard 51
Ficino, Marsilio 119
Fiedler, Beate Christine 16
Fimpel, Martin 1 8
Fingal 94, 243f., 247f., 252–254, 256, 265, 273
Fink, Gonthier-Louis 310, 312f.
Finzel-Niederstadt, Wiltraut 206, 212
Fisch, Max Harold 250
Fischer, Caroline 245
Fitzgerald, Augustine 144
Follesa, Laura 91, 103, 116
Forbes, Duncan 144
Forster, Georg 311
Foucault, Michel 49f., 196
Fraas, Hans-Jürgen 219
Francis, Alan David 19
Franck, Sebastian 140
Frey, Jörg 1 12, 120, 125, 129, 132, 134
Freyer, Stefanie 17
Friedrich II. (König von Preußen) 4, 20
Fuchs, Thomas 25
Fuhrmann, Manfred 200

Fulda, Daniel 93
Fulk, Robert D. 270f.
Furnivall, Frederick J. 260
Füssel, Marian 19

Gabler, Hans Walter 252
Gade, Kari Ellen 271, 274
Gaedertz, Karl Theodor 223–227
Gaier, Ulrich 134, 161f., 244, 251, 276, 330
Galilei, Galileo 178
Gantz, Kenneth F. 262
Gaskill, Howard 243f., 248, 253, 265, 270, 273
Gehrt, Daniel 220
Genaust, Helmut 282
Genette, Gérard 47
George I. (König von Großbritannien) 16, 252
George III. (König von Großbritannien) 252
George IV. (König von Großbritannien) 254
Gericke, Wolfgang 93
Gerson, Lloyd P. 139
Gerstenberg, Heinrich Wilhelm 54
Gerteis, Klaus 18
Gesner, Johann Matthias 1 99, 201, 213, 215f.
Giambattista, Vico 250
Gidal, Eric 244
Gigon, Olof 52
Gilliam, Terry 29
Gillies, Alexander 243, 273
Girardin, Catherine 2, 11, 139–156, 335
Girtanner, Christoph 326
Gislason, Þorkell 274
Gjesdal, Kristin 188
Gleim, Johann Wilhelm Ludwig 201
Goddard Bergin, Thomas 250
Godel, Rainer 11, 41–61, 335
Goethe, Johann Wolfgang von 5f., 27, 32f., 39f., 58, 101, 170, 207f., 210, 245, 265–267, 275–277, 292f., 300, 322, 334
Goodwin, William W. 154
Göransson, Johan 271
Gottsched, Johann Christoph 107
Graczyk, Annette 44, 53, 61
Graf, Fritz 124
Graubner, Hans 250
Gray, Thomas 248, 271
Greif, Stefan 244
Gretges, Vera 1, 11, 63–87, 220, 229, 281, 335
Griffith, Tom 144
Grimm, Gunter 146
Grimm, Jacob 211, 244, 282, 295
Grimm, Wilhelm 211, 244, 282, 295
Grobman, Neil R. 246
Grohmann, Wilhelm 270f.
Groom, Nick 255f., 258
Groß, Sabine 46, 92, 131, 188
Grun, Arnold Paul 66
Guercino, Giovanni Francesco 102
Guest, Charlotte 256
Guiskard, Robert 59
Gummere, Richard M. 144
Gunderloch, Anja 253
Gunkel, Hermann 96
Gutekunst, Katharina 2
Guth, Karl-Maria 285
Gütmanis, Armands 263f.
Gwawdyrdd, Aneurin 256

Hafis 295
Häfner, Ralph 126f., 227
Haga, Joar 220
Hagenbach, Karl Rudolf 322
Hales, John W. 260
Hall, David 244
Haller, Albrecht von 182f., 312
Hamann, Johann Georg 6, 33, 35, 41, 58, 91, 105, 120, 122, 134, 202, 213, 249–251, 263f., 278
Hambsch, Björn 107
Hamlet 33, 50, 148
Hammerstein, Notker 206
Handke, Peter 294
Harald III. (Haraldur Sigurðsson) (König von Norwegen) 274
Harder, Hans-Bernd 106
Harder, Johann Jakob 269
Harmening, Johanna 3
Harmon, Austin Morris 144
Hartknoch, Johann Friedrich 39, 103, 120, 268

Haym, Rudolf 27, 31–33, 37, 106, 122f., 212, 223, 249, 263f., 267f., 272, 281f., 320–322
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30, 327
Heidevogel, Ernst 263
Heilmann, Johann David 43, 50
Heilmeyer, Marina 283
Heinrich V. (König von England) 283
Heinrich, Tobias 42, 45–47, 50f., 58f.
Heinrichs, Miriam 2
Heinz, Marion 108, 169f., 249f.
Hemecker, Wilhelm 42, 51
Hendel, Otto 285
Henny, Sundar 148
Hephaestion 251
Heraklit 139
Herd, David 60f.
Herder, Emil Gottfried von 4, 6
Herder, Ferdinand Gottfried von 8, 210, 266
Herder, Karoline (Maria Carolina) von, geb. Flachsland 5–8, 16f., 25, 32, 38f., 64, 101, 107, 210, 222, 224f., 229, 265–267, 269, 281, 286f.
Herodot 120
Herrmann, Ulrich 206
Hervor 269, 274
Hesse, Andreas Peter von 7
Hesse, Johann Peter von 8
Heßling, Vincent 249
Heubach, Joachim 10
Heuer-Strathmann, Volkmar 3
Heutger, Nicolaus 282
Heyne, Christian Gottlob 33–35, 120, 208, 213, 215f.
Heyne, Moritz 295
Hibbert, John 170
Hickes, George 269f.
Hill, David 272
Hillebrandt, Claudia 293
Hippel, Theodor Gottlieb von 269
Hippokrates 313
Hobohm, Wolf 51
Hobsbawm, Eric 254
Hoeps, Reinhard 98
Hoffmann, Rudolf 183
Höing, Hubert 1 5f., 18, 20f., 23, 26f.
Holenstein, André 18
Holstein-Schaumburg, Ernst Fürst von 15
Hölty, Ludwig Christoph Heinrich 292
Holzhausen, Jens 110
Holzinger, Michael 285f.
Home, John 252f.
Homer 127, 243–251, 254, 257, 259, 261, 266, 272, 276f., 310, 331
Hornig, Dieter 47
Hornig, Gottfried 130
Hübinger, Erich 19
Hughes, Shaun F. D. 12, 243–280, 330, 335
Humboldt, Alexander von 311f.
Humboldt, Wilhelm von 169, 200, 216,
Hume, David 35, 112, 146
Hupel, August Wilhelm 277–279
Husmeier, Gudrun 16
Hutter, Leonard 220
Hyde, Thomas 119, 124, 126

Iacocca, Vanessa K. 254
Idle, Eric 29
Ieuan Prydidd (Brydydd) Hir (s. Evans, Evan) 255
Ingólfsson, Gunnlaugur 271
Irenäus von Lyon 129
Irmscher, Hans Dietrich 91, 116, 127, 131f., 157, 164, 170, 188, 194, 222, 249–151, 292
Isaak 230, 234
Iselin, Isaak 26, 148, 159, 164, 195
Israel, Carlotta 9

Jacob, Joachim 54, 59, 292
Jakob 230f., 233
Jani, Christian David 2 84
Jaremko-Porter, Christina 250, 263, 269, 277, 279
Jauß, Hans Robert 57
Jesus Christus 113, 115–117, 128–130, 230, 232–239, 293, 297, 299
Jiriczek, Otto L. 243, 247f., 253
Johannes (Evangelist) 112, 114f., 120–135
Johannes (Täufer) 234, 236, 238, 299
Johansson, Torbjörn 130
Johnson, Samuel 12, 255, 258f., 277
Johnsten, Charlotte 255f.

Johnston, Sarah Iles 124
Jones, Catherine 262
Jones, Terry 29
Jones, William 120
Joost, Ulrich 24
Joseph 230, 233
Julian (Kaiser) 150f.

Kain 203, 233
Kaiser, Gerhard 293
Kant, Immanuel 30, 34f., 40, 52, 54, 102, 120, 161–163, 168, 170–172, 177f., 183, 190, 193, 195f., 310, 322, 325–327
Karl der Große (Kaiser) 200
Karl IX. (König von Schweden) 279
Karl V. (Kaiser, Heiliges Römisches Reich deutscher Nation) 155
Kästner, Abraham Gotthelf 24, 127
Kathan, Anton 188
Katharina II. (Zarin von Russland) 101, 206
Kauffmann, Kai 54, 292
Kaufmann, Sebastian 262, 265
Keats-Rohan, Katherine Stephanie Benedicta 139
Kekule von Stradonitz, Stephan 20
Keller, Ludwig 4, 20
Kelletat, Andreas F. 269
Kemper, Hans-Georg 112, 295
Kemper, Herwart 206
Ķencis, Toms 277
Kennedy, John 253
Kenneth II. (s. Coinneach Mac Mhaoil Chaluim) 247
Kepler, Johannes 171
Keßler, Martin 1–12, 64, 66, 93, 112, 121, 126, 132, 219–239, 281, 315, 317, 322, 336
Keyser, Erich 277
Kiewning, Hans 17
Kirby, David 249
Kirchner, Markus 2
Klein, Christian 42, 49
Klein, Hans Heinrich 16, 18
Kleist, Heinrich von 59
Kleuker, Johann Friedrich 119f.
Klimek, Sonja 293
Klocke, Kurt 279
Klopstock, Friedrich Gottlieb 39, 103, 107, 249, 282, 301, 323
Klotz, Christoph Adolph 33, 42, 48
Kluwe, Christian 50
Kluwe, Sandra 46
Knebel, Karl Ludwig 93, 103
Knoll, Samuel B. 92
Koepke, Wulf 30, 92, 106, 112, 167f., 170, 272
Kolbeinsson, Bjarni 274
Konersmann, Ralf 163, 165
Kontje, Todd Curtis 311, 326
Korte, Hermann 292
Korten, Harald. 154
Koselleck, Reinhart 157f.
Košenina, Alexander 21
Kraus, Hans-Joachim 106, 130
Krause, Frank 294
Krausen, Ludwig Philipp 283
Kremer, Joachim 51
Kreutzfeld, Johann Gottlieb 278
Kristeller, Oskar Paul 144
Kristjànson, Jónas 271
Krumwiede, Hans-Walter 32, 105, 122
Kumlehn, Martin 108
Küntzel, Gerhard 244
Kurbjuhn, Charlotte 56

Lage, Julian zur 121
Lane Poole, Austin 248
Lavadinho, Domingos 18
Lavater, Johann Kaspar 33, 39, 107, 120, 315
Leerssen, Joep 277
Lehtbridge, Emily 274
Leibniz, Gottfried Wilhelm 30, 48f., 127f., 144, 169, 171, 179, 316, 318, 323
Leijoncrona, Christoffer 270
Leisinger, Ulrich 17, 21
Lenkeith, Nancy 144
Lenz, Jakob Michael Reinhold 292
Leonidas 145
Leppin, Volker 6, 112, 132, 315, 317
Lessing, Gotthold Ephraim 26, 34, 39, 46, 48, 107,113, 250, 278, 312
Leu, Urs 220
Leuchsenring, Franz Michael 33
Leuser, Claudia 317, 322

Lichtenberg, Georg Christoph 24
Liedtke, Ralf 110
Lilienthal, Theodor Christoph 229
Lisk, Jill 249
Longinus (Pseudo-Longinos) 251
Löns, Hermann 25
Loos, Helmut 278
López Estrada, Francisco 275
Lowth, Robert 110
Lucretius 169
Lüdemann, Susanne 165
Ludwig IX. (König von Frankreich) 186
Ludwig XVI. (König von Frankreich) 101
Luhmann, Niklas 165
Lukan 247, 257
Lukian von Samosata 144
Lumpp, Hans Martin 250
Luther, Martin 8f., 30, 140, 219–222, 225f., 228f., 232

Maaler, Josua 282
MacBain, Alexander 253
Macbeth 148
MacMhuirich, Seumas (s. Macpherson, James)
MacPherson, James (MacMhuirich, Seumas) 243f., 247f., 252–257, 259–262, 264–265, 267, 270, 273, 277, 279, 330
Magnien-Simonin, Catherine 245
Magnien, Michel 245
Malcolm III. (König von Schottland) 262
Mallet, Paul Henry 258, 262, 270, 274, 310
Maltusch, Johann Gottfried 10
Mandelkow, Karl Robert 266
Mang, Susanne 2
Manzke, Karl Hinrich 1f.
Maria 116f., 236
Marold, Edith 274
Martinson, Steven 33, 38f.
Marx, Karl 30
Matthews, David 267
Matthias, Markus 122
Mattioda, Enrico 243, 252
Maturana, Humberto 165
Maurer, Michael 3, 5f., 11, 51, 91–104, 164f. 168f., 219, 335
Maverick, Samuel 29
Maxwell, Heinz 255
Mayer, Mathias 121
Mayfield, Tyler 125
Mayo, Robert S. 188
McLane, Maureen 254
McLean, Ralph 252
McLeod, Wilson 262
McNeill, John T. 140
Meek, Donald 253
Meier, Georg Friedrich 91
Meier, Helmut G. 140
Meineke, August 145
Meiners, Christoph 120, 326
Melanchthon, Philipp 220, 226
Mendelssohn, Moses 22, 25f., 47f.
Menges, Karl 30, 50
Mensch, Jennifer 327
Menze, Clemens 216
Menze, Ernest 279, 321
Merck, Johann Heinrich 33, 105, 208–210
Merkel, Garlieb Helwig 279, 311
Merker, Nicolao 105
Meyer, Heinz 141, 165,
Meyer, Leo 278f.
Mhunghaile, Lesa Ní 253, 262, 268
Michaelis, Johann David 35, 129, 131, 208–210
Michel, Paul 220
Mielke, Andreas 262
Miller, Johann Peter 48
Miller, Philipp 283
Milton, John 254
Minden, Bertram von 296
Mita, Hirohito 11, 119–134, 335
Mitchell, Phillip Marshall 45
Mix, York-Gothart 311
Modick, Otto 207f.
Montaigne, Michel de 245
Montesquieu, Charles-Louis de 152, 177, 312
Moore, Dafydd 243, 247, 252f.
Moore, Gregory 1 46
Morris, Max 208, 210f.
Mory, Birgit 283
Mose 111, 125f., 230, 233f., 296f.

Moser, Walter 48, 92
Moszszenski, Stanislaw 284
Mueller-Vollmer, Kurt 160
Mugdan, Joachim 283
Müller, Johann Georg 11, 17, 225, 229, 281, 285f.
Müller, Oliver 292
Müller, Ralph 293
Müller, Tobias 2
Munro, Wilfried Harold 155
Murphy, Kathryn 55

Nadler, Josef 41
Namowicz, Tadeusz 113
Neander, August 322
Nebrig, Alexander 273
Nemesis 103, 322, 324
Nerling-Pietsch, Ingeborg 42, 44–46, 51
Nesselmann, Georg Heinrich Ferdinand 278
Neus, Alexander Heinrich 2 69, 278
Newton, Isaac 48, 170–179, 194
Nicolai, Christoph Friedrich 22, 33, 43, 45–49, 272, 282
Nicolini, Fausto 250
Niebuhr, Carsten 124, 204
Nisbet, Hugh Barr 168–175, 178f., 183, 193, 244, 250
Nowitzki, Hans-Peter 31f.
Noyes, John 314

Ó Gallchoir, Clíon 262
O'Flaherty, Patrick 260, 262
Oberholzen, Otto 270
Ochwadt, Curdt 16, 18, 20, 26
Odin 248, 271
Ojar, Sander 264
Ólafsson, Stefán 271
Ólason, Vésteinn 271
Oldenburg, Peter Friedrich Wilhelm Herzog von 264
Opitz, Martin 298
Ossian 12, 33, 39, 94, 105, 243–282, 301, 330–333
Ostermann, Eberhard 43
Othello 148
Otto, Regine 126
Overhoff, Jürgen 206
Ovid 282 296

Palin, Michael 29
Paolucci, Gianluca 11, 35f., 105–118, 335
Parker, Joanne 258
Patillon, Michael 251
Paton, William Roger 141
Paulsen, Friedrich 200
Paulson, Ronald 150
Paulus von Tarsus 140, 145, 150, 152, 161, 231, 294
Pearsall, Richard 283f.
Pellerin, Daniel 142, 150f.
Percy, Thomas 255–261, 263, 267, 269f.
Pérez de Hita, Ginés 258f., 261, 268, 275
Perfahl, Jost 266
Peringskiöld, Johan 270
Perraudin, Michael 279f.
Peter der Große (Zar von Russland) 99
Peter, Drews 264
Pfeffer-Belli, Wolfgang 266
Philo von Alexandria 139
Pico della Mirandola, Giovanni 119
Piirimäe, Eva 42
Piller, Ingrid 277
Pindar 248f.
Pinkerton, John 260–262, 268, 275, 279
Pinloche, Auguste 206
Pistohlkors, Gert von 249
Pitt von Shifnal, Humphrey 255
Plath, Ulrike 264
Platon 47, 119, 144, 169
Platschek, Hansjörg 266
Plinius der Ältere 282
Plotin 139, 149
Plutarch 52, 154
Polo, Gaspar Gil 275f.
Polybius 141
Pomeau, René 149
Popper, Karl 173
Porter, James 253
Poschmann, Brigitte 24
Poten, Bernhard 26
Pradel, Klaus 201
Praetorius, Jacob Chrysostomus 26
Prior, Matthew 2 67

Proß, Wolfgang 141, 145, 168–170, 172f., 175–178
Pythia 250

Raedts, Peter 99
Randall Jr., John Herman 144
Ranger, Terence 254
Raspe, Rudolf Eric 127, 265f.
Ratjen, Henning 120
Raumer, Karl von 199
Raynal, Guillaume Thomas Francois 279, 311
Redlich, Carl 265, 278
Reill, Peter Hanns 168–170
Reiß, Hans 170
Reni, Guido 102
Renner, Kaspar 161, 249–251, 264, 268, 273, 279
Resen, Peder-Hansen 271, 274f.
Reventlow, Henning Graf 112, 132
Riedel, Friedrich Justus 56, 162
Rieuwerts, Sigrid 244f., 263
Ritson, Joseph 258f., 261, 267
Rix, Robert 255
Robertson, William 155
Robinson, Peter 252
Rölleke, Heinz 272, 275
Roloff, Hans-Gert 21, 45
Ross, Neil 259
Rothenberg, Diane 273
Rothenberg, Jerome 273
Rousseau, Jean-Jacques 42, 155, 169, 204, 206, 211, 315, 333
Rubel, Mary Margaret 246
Ruf, Wolfgang 5
Rufus von Perinth 251
Runia, David T. 139
Rüsen, Jörn 157

Sachsen-Weimar-Eisenach, Anna Amalia Herzogin von 39
Sachsen-Weimar-Eisenach, Karl August Herzog von 39, 101
Sachsen-Weimar, Luise Auguste Herzogin von 300
Salatowsky, Sascha 220
Sales, Franz von 284f.
Salis-Seewis, Johann Gaudenz Freiherr von 300
Salisbury, John of (Johannes von Salisbury) 139, 150, 153
Sallust 22
Samuel 230
Sauder, Gerhard 92, 157, 164, 167, 188, 265, 273, 281, 297, 310
Saul 230, 233
Schaer, Friedrich-Wilhelm 16, 20
Schardt, Sophie von 223
Scharnhorst, Gerhard von 16, 19, 26f.
Schaumburg Lippe, Philipp Ernst Graf zu 25
Schaumburg-Lippe, Albrecht Wolfgang Graf zu 16f., 20
Schaumburg-Lippe, Emilie Comtesse zu 26
Schaumburg-Lippe, Friedrich Christian Graf zu 16
Schaumburg-Lippe, Friedrich Ernst Wilhelm Graf zu 4f., 11, 15–27, 36, 101, 202, 210, 264
Schaumburg-Lippe, Johanna Sophie Gräfin zu 16
Schaumburg-Lippe, Maria Barbara Eleonore Gräfin zu 12, 25–27, 38, 203f., 223–225, 227, 229, 266f.
Schellenberg, Renate 280
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 154
Scheuer, Helmut 51f., 54, 61
Scheunemann, Dietrich 253
Schiller, Friedrich von 40, 200, 276, 298
Schings, Hans-Jürgen 92
Schlaffer, Heinz 299
Schlegel, Friedrich 42, 44, 127
Schlegel, Johann Elias 293
Schlegel, Juliane 120
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 217, 322
Schlötzer, August Ludwig 33, 201f., 205–213, 272, 310
Schlumbohm, Jürgen 170
Schmidt, Georg 17
Schmidt, Johannes 11, 29–40, 324, 336
Schmidt, Jürgen W. 223
Schmidt, Margarethe 296
Schmidt, Wolf Gerhard 243f., 266
Schmitt, Hanno 206

Schneider, Camilla 9
Schneider, Jost 50
Schneider, Karl-Heinz 18, 24,
Schnelle, Udo 129
Schnicke, Falko 42, 51, 61
Schofield, Malcolm 144
Schöne, Albrecht 24
Schönermark, Gesa 2
Schröter, Marianne 130
Schubart, Christian Friedrich Daniel 48f.
Schulz, Oliver 26
Schützen, Gottfried 206, 258
Schweiger, Hannes 49
Schweinitz, Anna Franziska von 16, 18, 20
Scott, Walter 254
Seckendorff, Karl Siegesmund von 277
Sedley, Charles 276
Semler, Johann Salomo 129–131
Seneca 144
Serini, Giovanni Battista 21
Seuffert, Bernhard 207f.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of 282, 318
Shakespeare, William 22 33, 50, 105, 144, 146–154, 266, 268, 282f., 318, 330
Shenstone, William 258
Sikka, Sonia 311, 314, 325–330
Simmons, David L. 35
Simon, Ralf 46, 108, 131f., 161f., 188
Simonsuuri, Kristi 245f.
Simpson, Georgina R. 244
Singer, Rüdiger 257, 293
Sivers, Jegòr von 264
Slyvaticus, Mattheus 282
Smend, Rudolf 1, 8, 35, 106, 122–124, 328
Smith, David Nicol 259
Soemmerring, Samuel Thomas 326
Sokrates 5 2, 156
Spalding, Johann Joachim 33, 107f., 272
Spehr, Christopher 219
Spener, Philipp Jacob 226
Spingarn, Joel Elias 248
Spinoza, Baruch de 145, 195, 316, 318
Spoerhase, Carlos 59, 273
Spring, Heinrich 25
Stafford, Fiona 252f.
Starke, Christoph 221
Stausberg, Michael 119f., 124, 126
Stavenhagen, Kurt 263f.
Stein, Charlotte von 39, 300
Steinby, Liisa 11, 30, 157–196, 324, 336
Steinführer, Henning 16
Steinitz, Wolfgang 279
Steinwascher, Gerd 15f.
Stephan, Horst 1, 116, 121
Stevens, Martin 146
Stieve, Tilman 26
Stock, Karl Ludwig 36–38
Stolberg, Friedrich Leopold 300
Stollberg-Rilinger, Barbara 17
Stolz, Violetta 249f., 273, 278
Stolzenberg, Jürgen 2 73
Stosch, Samuel Johann Ernst 284
Strabone, Jeff 248, 255
Straßberger, Andres 107
Strauss, Leo 47
Strauß und Torney, Friedrich Viktor von 27
Strickland, Lloyd 144
Strobach, Hermann 276
Stuart, John (3. Earl of Bute) 252
Subačius, Paulius V. 252
Suckling, John 267
Sulzer, Johann Casper 51, 283–285
Suphan, Bernhard 37, 46, 58, 115, 123, 207, 220, 222, 285f., 292
Synesios von Kyrene 143f.

Tacitus 22
Taddey, Gerhard 16
Tafazoli, Hamid 121
Taliesin 255f.
Taszus, Claudia 219
Tauler, Johannes 226f.
Temple, William 248
Tennhardt, Johann 226
Terradellas, Domingo 20
Thomas, Derek S. 253
Tiemann, Hermann 18
Tiggemann, Hildegard 21
Tombo, Rudolf 243

Torvæus, Thormod (Torfason, Þormóður) 271
Traninger, Anita 55
Trevor-Roper, Hugh 254

Urban II. 186

van den Heuvel, Christine 1 6
van der Aelst, Paul 266, 268, 334
Vanderhooft, David 125
Vanier, Jakob 283
Varela, Francisco 165
Vehse, Eduard 25
Vercellone, Federico 91, 116
Verelius, Olaus 269f.
Vergil 254, 282
Vierhaus, Rudolf 23, 52
Vives, Juan Luis 144
Vogtherr, Thomas 16
Völcker, Gustav 199
Voltaire 20f., 32, 149f., 155, 159, 195, 310, 312
Voß, Johann Heinrich 251, 300

Wagener-Fimpel, Silke 18, 24, 26
Wagner, Fritz 2 77
Wardlaw, Elizabeth 260f.
Watson, William J. 259
Wegner, Alexander 278
Wehinger, Brunhilde 245
Weidenfeld, Christiane 311
Weidl, Erhard 45
Weischedel, Wilhelm 102, 162
Weissenbach, Wilhelm Strack von 19
Weitz, Tabea 249
Werner, August 108
Weski, Tim 26
Westfeld, Christian Friedrich Gotthard 3f., 8, 17, 22, 24, 32
Whaley, Diana 270, 274
White, Charles E. 20, 26
Wieland, Christoph Martin 278, 282, 312
Wienker-Piepho, Sabine 244
Wilhelm II. (Deutscher Kaiser) 200
Willi, Thomas 126
Williams, Huw 255
Williams, Rice 255
Wills, Tarin 271
Winckelmann, Johann Joachim 48, 55–57, 95, 310, 312
Wirth, Karl-August 2 85
Wisbert, Rainer 12, 199–217, 243, 336
Wohlfahrth, Hannsdieter 21
Wohlgemuth, Axel 3
Wolff, Christian 53
Wolff, Jens 108
Wolff, Lynn 321

Young, Helen 257

Zachariae, Justus Friedrich Wilhelm 300
Zammito, John H. 54, 176
Zarathushtra 113 119, 121
Zedler, Johann Heinrich 285
Zerling, Clemens 296
Zeschau, Heinrich Wilhelm von 201–205
Ziche, Paul 154
Ziegler, Louise von 281
Zimmermann, Johann Georg 25, 45
Zippert, Thomas 222
Zuckert, Rachel 169
Zymner, Rüdiger 293