

**Mosaische Ordnung und Wettbewerbsgeist der Kulturen
in Herders Subversion des politischen
Aufklärungsdenkens**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Oliver Schüttauf

aus

Berlin

Bonn 2025

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Hon. Prof. Dr. Ursula Bitzegeio
(Vorsitzende)

Prof. Dr. Tilman Mayer
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Grit Straßenberger
(Gutachterin)

Prof. Dr. Andrea Polaschegg
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 10.07.2024

Inhaltsverzeichnis

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	11
Forschungsstand	15
Herder-Rezeption in der Politischen Philosophie.....	15
Herder-Rezeption in der Geschichtswissenschaft.....	19
Politikwissenschaftliche Herder-Forschung	21
Herders alttestamentarische Schriften und die politikwissenschaftliche Forschung	32
Forschungsfrage, Methodik und Arbeitsschritte der Untersuchung	38
Forschungsfrage.....	38
Methodische Herangehensweise	38
Arbeitsschritte.....	43
A HERDER IM SPEKTRUM DES AUFKLÄRUNGSDENKENS	46
1. Herder und Kant	46
1.1 Herder, Kant und die anthropologische Wende der Philosophie	46
1.2 Kulturgeschichte statt <i>Idee einer allgemeinen Geschichte</i>	48
2. Herders Infragestellung der Aufklärungsparadigmen	52
2.1 Die Kritik am linear-rationalistischen Ansatz	52
2.2 Die Kritik an der kulturidealistischen Methode.....	55
2.2.1 Herders Kritik an der „Lehrgebäude“-Konzeption Winckelmanns	56
2.2.2 Winckelmanns kunsthistorische Einebnung der antiken Kulturen	59
2.3 Die Zurückweisung des skeptizistischen Blickwinkels	62
3. Herders Metapherngebrauch als geschichtstheoretische Kritik der Aufklärung	65
3.1 Die Proteus-Metapher	65
3.2 Die Fluss-Metapher.....	67
3.3 Die Faden-Ketten-Metapher	69
3.4 Die Baum-Ast-Metapher	72
4. Der Revolutionsbegriff in Herders politischem Denken	76
4.1 Revolution als Teil der Wandelhaftigkeit der Kulturgeschichte.....	76
4.2 Revolution als Teil der Natur- und Schöpfungsgeschichte	77
4.3 Herders Revolutionsbegriff im Zeichen der Französischen Revolution	79
4.3.1 Revolution und Evolution.....	80
4.4 <i>Zeitgeist</i> als begriffsgeschichtliches Instrument.....	85
4.5 <i>Nemesis</i> : Geschichte als transzendente Ordnungskraft der Zeiten?	87
5. Die Französische Revolution in Herders Korrespondenz und in den <i>Humanitätsbriefen</i> ..	92
5.1 Erste Reaktionen auf das Revolutionsjahr 1789	93
5.2 <i>Abwarten aus sicherer Distanz</i>	96

5.3 Auswirkungen auf seine Tätigkeit als kirchlicher Amtsträger	98
5.4 Plädoyer für nationale Integrität und Nichteinmischung	99
5.5 Kritik an Koalitionskrieg und Exilfranzosen in Deutschland	101
5.6 Die Rolle Napoleon Bonapartes	102
6. Hermeneutische Strategien zur Hinterfragung der Aufklärungsphilosophie	106
6.1 <i>Einfühlung</i> als hermeneutische Methode	106
6.1.1 Allgemeine Begriffsbildung versus sinnliche Wahrnehmung	107
6.1.2 Die Partikularität der politischen Kulturen und menschlichen Geisteshaltungen	108
6.1.3 Kontextuelles Verstehen	109
6.1.4 Kontextuelles Verstehen <i>und</i> emotionale Identifizierung	110
6.2 Historisch-genetisches Verstehen	113
6.2.1 Die Gegenwartszentriertheit jeder hermeneutischen Methodik	113
6.2.2 Zum Verhältnis von <i>Einfühlung</i> und historisch-genetischem Verstehen	116
7. Literatur als besonderes Anwendungsfeld der Hermeneutik Herders	118
7.1 Ihrem <i>Wesen</i> nach wirkend: Literatur als kulturelle Ressource der Ideengeschichte	118
7.2 Sprache als Aufbewahrungsort der Empfindungen	120
7.3 Biblisch-mythische Quellen als Mentalitätsreservoir der Kulturen	121
7.4 Charakteristika frühester Literaturen	123
7.4.1 Realgeschichtliche Ereignisse in Mythen und allegorische Einkleidungen	123
7.4.2 <i>Allgemeine Bestandheit</i> mythischer Bilder	124
7.4.3 Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit, Ursprünglichkeit	126
8. Herder und die politische Theorie des Gesellschaftsvertrags	130
8.1 Herders Kritik an Hobbes' Naturzustandslehre	130
8.2 Instinktarmut, Handlungsfreiheit und Selbstkonstituierung des Menschen	135
8.2.1 Zwischen Instinktarmut und Handlungsfreiheit	135
8.2.2 Die Selbstkonstituierung des Menschen	137
8.3 Originalität und Authentizität des Individuums	138
8.3.1 Originalität und Authentizität bei Homer und Shakespeare	139
8.3.2 Charles Taylor und die Authentizitäts-Konzeption Herders	140
8.4 Herders Kritik am vernunftrechtlichen Kontraktualismus Kants	142
8.4.1 Herders Rückgriff auf Rousseau	142
8.4.2 Kants Bild von der <i>krummen</i> Natur des Menschen, <i>der einen Herrn nötig hat</i>	143
8.4.3 Herders Replik auf Kant	145
Exkurs: Herder als „vergessener“ <i>Principe</i> -Interpret	147
8.5 Herders Diskussion des Staats als Körper und Maschine	149
8.5.1 Die „mechanische“ Denkweise in Hobbes' Staatstheorie	149
8.5.2 „Staatsmaschinen“ und imperialistische Herrschaftspraxis	151
8.5.3 Herders Kritik an der Völkerbund-Idee Kants	152
8.5.4 Herders Variation der Staatsmaschinen-Metapher: das Alte Reich als Staats-„Polyp“	155
8.6 Herders Kosmopolitismus-Kritik	158
8.6.1 Herders Deutung der philosophischen Idee des Weltbürgers	158
8.6.1.1 Der philosophische Kosmopolitismus als „Hütte für niemand“	162
8.6.2 Christliche Nächstenliebe und Kosmopolitismus	163

B HERDERS MOSAISCHER DISKURS167

1. Herder und das Alte Testament167

2. Religion als Rückgebundenheit171

2.1 Geschlechtsregister im Alten Testament171

2.2 Die politische Bedeutung der „ägyptischen Gefangenschaft“ im Alten Testament173

2.3 Politische Räume im Alten Testament: Kanaan und Ägypten174

3. Der Stiftungscharakter der mosaischen Gesetzgebung177

3.1 Gottesbünde im Alten Testament.....177

3.2 Der mosaische Bund als gesetzgebender Gesellschaftsvertrag178

3.3 Die Verkündung des Dekalogs als Gründungsurkunde des jüdischen Volks.....181

3.3.1 „Mosaische Stiftshütte“ als Gegenmetapher zur „Hütte für niemand“182

3.4 Der singuläre Faktor Mose183

3.4.1 Das Buch Exodus als Lebensgeschichte Moses.....183

3.4.2 Aussetzung und Erziehung in einem fremden Land184

3.4.3 Moses Lebensgeschichte als *Helden-Reise*185

4. Tradierung als Religionsbestätigung188

4.1 Der wiedererzählte Exodus-Bericht als politischer Stoff im Alten Testament188

4.1.1 Der Exodus-Stoff als Anwendungsfall der hermeneutischen Einfühlung190

4.2 Exodus-Tradierung als öffentliches Erinnerungsfest im Alten Testament191

4.3 Die Exodus-Geschichte als Teil der Sabbatordnung193

5. Herrschaftsorganisation in Herders mosaischer Ordnung195

5.1 Die politische Rolle der hebräischen Stammesgesellschaften195

5.2 Mosaische Aufgabenteilung: Leviten als Hüter der Gesetzgebung197

5.3 Propheten als visionäre Politikberater198

5.4 Aufgabendelegation und der singuläre Faktor Mose aus stabilitätspolitischer Sicht201

5.5 Herrschaftsorte im kontrastiven Vergleich: Thabor und Jerusalem203

6. Der utopische Charakter der mosaischen Ordnungskonzeption Herders206

6.1 Herders Rezeption des Alten Testaments als „mosaische“ Strömung der Aufklärung208

C WETTBEWERBSGEIST IN DEN POLITISCHEN KULTUREN.....211

1. Herders Rezeption der Polis-Welt des antiken Griechenlands.....211

1.1 Rückbindung und Tradierung als Teil der griechischen Polis-Identität211

1.2 Gemeinschaftsideale in Sparta und Athen.....212

1.2.1 Soldatenkult und Opferbereitschaft in der spartanischen Gesellschaft213

1.2.2 Die politische und kultische Sphäre im attischen Öffentlichkeitsprinzip214

1.3 Elemente der gesamtgriechischen Kulturidentität216

1.3.1 Literarische Tradierung und Bearbeitung des Homerischen Erbes216

1.4 Delphisches Konfliktmanagement und kultureller Wettstreit in den antiken Poleis219

1.4.1 Das Delphische Orakel und die Amphiktyonen220

1.4.2 Identitätsstiftung durch Wettstreit: Die Olympischen Spiele.....222

1.4.3 Die *unsichtbare Hand* politisch-kultureller Agonalität224

1.5 Herders zyklisches Geschichtsbild: der Zerfall des griechischen Kulturverständnisses227

2. Herders Kritik am römischen Herrschaftsmodell	230
2.1 Religion und Tradierung	230
2.2 Der originäre Expansionsgeist Roms	233
2.3 Die Defizite der römischen Verfassungsordnung	234
2.4 Rom als universalgeschichtliches Anschauungsmaterial	236
2.5 Rom im zyklischen Verlauf der Menschheitsgeschichte	237
3. Herders Deutung der europäischen Handelsstadtstaaten nach „griechischem Vorbild“	239
3.1 Herders Ambitionen als Stadtreformer der Hansestadt Riga	239
3.2 Der Wettbewerbsgeist der europäischen Handelsstädte	241
3.2.1 „Aristokratisch-demokratischer Körper“ als Umdeutung der „Staatsmaschine“	244
3.3 Gemeinschaftsgeist durch internationalen Handel: Der Hanseatische Bund	246
3.3.1 Die Wettbewerbsstruktur der Hanse-Staaten als „ökonomische“ Variante des kompetitiven Geists der griechischen Polis-Welt	247

D HERDERS REFORMVORSCHLÄGE ZUR POLITISCHEN KULTUR DEUTSCHLANDS250

1. Herder und der Akademie-Gedanke	250
1.1 Herders Position zu nationalen Wissenschaftsakademien	250
2. Der Akademie-Plan	254
2.1 Zur institutionellen Ausgestaltung der Nationalakademie	256
2.2 Die politisch-kulturellen Ziele der Akademie	257
2.2.1 Stärkung der deutschen Sprache als Literatur- und Hofsprache	257
2.2.2 Förderung einer gesamtdeutschen Geschichtsschreibung	260
2.2.3 Die Akademie als „Zukunftswerkstatt“ Deutschlands	261
2.3 Die Akademie als Ort der öffentlichen Beratung und des Wettstreits der politischen Systeme Deutschlands	262
2.4 Der Akademie-Plan in Herders Nachbetrachtung	263
3. <i>Franklins Geist fände sich überall zurecht</i>: Herders Reflexionen über Benjamin Franklins <i>Junto-Club</i> in Philadelphia	266
3.1 Benjamin Franklin als öffentliche Person Philadelphias	266
3.2 Franklins <i>Junto-Club</i> als Vorbild für die deutsche Wissenschaftsgemeinschaft	267
3.3 Herders <i>Franklin's Fragen</i> als Konzeption für die Weimarer Gelehrten-gesellschaft	270

VOM SINAI ÜBER OLYMPIA NACH PHILADELPHIA: DAS MOSAISCHE ORDNUNGSIDEAL ALS AUSGANGSPUNKT FÜR EIN NEUES HERDER- VERSTÄNDNIS IN DER POLITISCHEN THEORIE274

LITERATURVERZEICHNIS294

Abkürzungsverzeichnis

Gesammelte Werke Herders

Briefe	Johann Gottfried Herder. Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803, bearb. v. Wilhelm Dobbek und Günter Arnold, 11 Bde., Weimar 1984-2001.
FA	Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, hg. v. Günter Arnold u. a., Frankfurt a. M. 1985-2000.
SWS	Johann Gottfried Herder. Sämtliche Werke. 33 Bde., hg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1877-1913 [dritter Nachdruck], Hildesheim 1994-95.

Einzelne Schriften Herders

Adrastea	Adrastea (Auswahl) = FA 10.
Älteres Wäldchen	Älteres Kritisches Wäldchen, in: FA 2, 11-55.
Älteste Urkunde	Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, in: FA 5, 179-659.
Auch eine Philosophie	Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts, in: FA 4, 9-107.
Briefwechsel über Ossian	Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker, in: FA 2, 447-497.
Denkmal Winckelmanns	Denkmal Johann Winkelmanns, in: FA 2, 630-673.
Deutsche Bischöfe als Landstände	Wie die Deutschen Bischöfe Landstände wurden, in: SWS V, 676-698.
Drittes Wäldchen	Drittes Wäldchen noch über einige Klotzische Schriften, in: SWS III, 365-480.
Ebräische Poesie	Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Erster und zweiter Teil, in: FA 5, 661-1308.

Einfluss der Regierung	Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung, in: FA 9.2, 294-391.
Erkennen und Empfinden	Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, in: FA 4, 327-393.
Erste Urkunden	Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen, in: FA 5, 9-178.
Fragmente I	Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend, in: FA 1, 161-259.
Fragmente I ²	Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, in: FA 1, 541-649.
Fragmente II	Über die neuere deutsche Literatur. Zweite Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend, in: FA 1, 261-365.
Fragmente III	Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. Dritte Sammlung, in: FA 1, 367-539.
Franklins Fragen	Franklin's Fragen. Eine Vorlesung, in: SWS XVIII, 503-508.
Gesunkener Geschmack	Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet, in: FA 4, 109-148.
Humanitätsbriefe	Briefe zur Beförderung der Humanität = FA 7.
Ideen	Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit = FA 6.
Instituts-Schrift	Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands, in: 9.2, 565-580.
Lyrische Dichtkunst	Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst, in: SWS XXXII, 85-140.
Ode	Von der Ode. Dispositionen, Entwürfe, Fragmente, in: FA 1, 57-99.
Philosophie zum Besten des Volks	Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann, in: FA 1, 101-134.

Publikum I	Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? In: FA 1, 40-55.
Publikum II	Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten? In: FA 7, 301-338.
Reisejournal	Journal meiner Reise im Jahr 1769, in: FA 9.2, 9-126.
Shakespeare	Shakespear, in: FA 2, 498-521.
Theologiebriefe	Briefe, das Studium der Theologie betreffend, in: FA 9.1, 139-607.
Thomas Abbt	Über Thomas Abbts Schriften. <i>Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet</i> , in: FA 2, 565-608.
Unveröffentl. Humanitätsbriefe	Zurückbehaltene und „abgeschnittene“ Briefe. 1792-1797 (Meist ungedruckt), in: SWS XVIII, 303-356.
Unveröffentl. Ideen	Ältere Niederschriften und ausgesonderte Kapitel: zum dritten, neunten und zehnten Buch (Meist ungedruckt), in: SWS XIII, 443-484.
Ursprung der Sprache	Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: FA 1, 695-810.
Wirkung der Dichtkunst	Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten, in: FA 4, 149-214.

Gesammelte Werke Kants

AA	Kant's gesammelte Schriften, hg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900 ff.
----	---

Einzelne Schriften Kants

Erste Rezension zu Herders <i>Ideen</i>	Recensionen von J.G.Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.: Recension des 1. Theils, in: AA VIII, 45-55.
Ewiger Frieden	Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, in: AA VIII, 341-386.

Idee einer allgemeinen Geschichte	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: AA VIII, 15-31.
Kritik der reinen Vernunft	Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787) = AA III.
Metaphysik der Sitten	Die Metaphysik der Sitten, in: AA VI, 203-493.
Streit der Fakultäten	Der Streit der Facultäten, in: AA VII, 1-115.
Zweite Rezension zu Herders <i>Ideen</i>	Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Theil. 344 S. 8. 1785, in: AA VIII, 58-66.

Schriften anderer Autoren¹

Benjamin Franklin

Rules for a Club in Philadelphia	Rules for a Club formerly established in Philadelphia, in ders.: „Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces (1779)“. Anhang, London 1779, 532-536.
----------------------------------	---

Thomas Hobbes

Leviathan	Hobbes, Thomas (1998): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. v. Iring Fetscher, 8. Aufl., Frankfurt a. M.
-----------	---

Niccolò Machiavelli

Der Fürst	Machiavelli, Niccolò (1993): Il Principe / Der Fürst. Italienisch / Deutsch, übers. und hg. v. Philipp Rippel, Stuttgart.
Discorsi	Machiavelli, Niccolò (2007): Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, übers. u. hg. v. Rudolf Zorn, 3. Aufl., Stuttgart.

¹ Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich gleichermaßen auf weibliche, männliche und diverse Personen. Zur besseren Lesbarkeit werden geschlechtsspezifische Begriffe verwendet. Wo immer möglich, wird eine geschlechterneutrale Formulierung angestrebt.

Johann Joachim Winckelmann

Kunst des Altertums

Winckelmann, Johann Joachim (1964): Geschichte der Kunst des Altertums, hg. v. Wilhelm Senff, Weimar.

Hiezu, u. und aus keiner andern Ursache wars, daß ich hinter einer Blumendecke eines verflochtenen Styls schrieb, der mir nicht eigen ist, u. Fragmente in die Welt sandte, die bloß Vorläuferinnen seyn wollen [...].²

Einleitung

Bei kaum einem anderen Autor haben Denkweise und Stil die Rezeption des Werks von Anfang an derart geprägt wie bei Johann Gottfried Herder. Dies zeigt sich unmittelbar an der beißend-vernichtenden Kritik Kants an seinem ehemaligen Schüler Herder aus Königsberger Zeiten. Anlässlich der Veröffentlichung seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt Kant über Herders philosophische Vorgehensweise und Stilistik im ersten Teil seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Folgendes:

Es ist, als ob sein Genie nicht etwa bloß die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, [...] sondern als verwandelte er sie [...] auf eine ihm eigene Weise, in seine spezifische Denkungsart [...]. Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heißt, etwas ganz anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht: nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, [...] sondern ein sich nicht lange verweilender, viel umfassender Blick, eine in Auffindung von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit einer Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkeler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen [...].³

Für die Fortsetzung der mehrteiligen *Ideen*-Schrift gibt Kant Herder folgenden „vergifteten“ Rat mit auf den Weg: „Desto mehr aber ist zu wünschen, daß unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege [...]“.⁴

Wie Hans Adler zum Ausdruck bringt, verengt sich die Auseinandersetzung mit Herders Schriften in der Nachwirkung auf Kants *Ideen*-Kritik regelmäßig auf die Frage nach der „Psychopathologie des Stils“⁵, wodurch „Herder an einem entscheidenden Punkt seiner

² Briefe 1, 118.

³ Kant, AA VIII, Erste Rezension zu Herders *Ideen*, 45.

⁴ Kant, AA VIII, Erste Rezension zu Herders *Ideen*, 55.

⁵ Adler 2006, 20.

Karriere diskursiv stigmatisiert und marginalisiert“⁶ wurde. Seine Argumentationsform habe sich unter dem Eindruck der Kritik Kants zu einer bis heute anhaltenden „Rezeptionsbarriere“⁷ entwickelt, wodurch das Werk Herders insgesamt den Status „diskursiver Heimatlosigkeit“⁸ erhalten hat.⁹ Adler versucht in seinen Arbeiten zu Herder diesem Eindruck dahingehend zu begegnen, dass er den Herder-Kant-Disput als Anwendungsfall konkurrierender Wissenschaftsparadigmen im Sinne Thomas S. Kuhns *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* betrachtet: „Die Unerbittlichkeit, mit der Kant Herder und – zunehmend heftiger nach den Kantschen Rezensionen – Herder Kant gegenübertritt, verdankt sich einer damals nicht vermittelbaren, paradigmatischen Konkurrenz erkenntnistheoretischer Grundannahmen, die – und das macht den Fall brisanter – eine gemeinsame Frontstellung zur Voraussetzung hatte. Denn: beiden geht es um die Begründung und Ausarbeitung einer anthropozentrischen Erkenntnislehre.“¹⁰ Auf diese Weise werden von Adler die von Kant an Herders Argumentationsweise diagnostizierte mangelnde „logische Pünktlichkeit“ und die „durch Empfindung und Gefühl“ verdunkelnde Untersuchung der philosophischen Gegenstände nicht aufgehoben. Vielmehr wird die Debatte um Herders Denk- und Ausdrucksform als markantes und prominentes Beispiel für den innerhalb des Aufklärungsdenkens geführten philosophischen Richtungsstreit angesehen.

Wie nachhaltig Kants Kritik an Herders sprachlichem Ausdruck und Denkweise die Forschung prägt, lässt sich daran ablesen, wie ein bis heute rezipierter Herder-Interpret des 19. Jahrhunderts, Rudolf Haym, über Herder urteilt. Für Haym kam Herder „Zeitlebens über jenes unreife, zwischen entgegengesetzten Strömungen umgetriebene Philosophiren nicht hinaus.“¹¹ Herder sei ein „philosophischer Dilettant“¹² und habe in den *Ideen* eine

⁶ Adler 2006, 17.

⁷ Adler 2006, 17.

⁸ Adler 2006, 15.

⁹ Kants Rezeptions-Topoi über Herder finden sich auch in Nietzsches *Aphorismus 118*: Herder wieder: „Herder ist alles das nicht, was er von sich wännen machte (und selber zu wännen wünschte): kein großer Denker und Erfinder [...]. Aber er besaß in höchstem Maße den Sinn der Witterung, er sah und pflückte die Erstlinge der Jahreszeit früher als alle anderen [...]: sein Geist war zwischen Hellem und Dunklem, Altem und Jungem und überall dort wie ein Jäger auf der Lauer, wo es Übergänge, Senkungen, Erschütterungen, die Anzeichen inneren Quellens und Werdens gab [...]. Aber überall, wo zuletzt Kronen wirklich vergeben wurden, ging er leer aus: Kant, Goethe, sodann die wirklichen ersten deutschen Historiker und Philologen nahmen ihm weg, was er sich vorbehalten wähnte [...]. Gerade wenn er an sich zweifelte, warf er sich gern die Würde und die Begeisterung um: dies waren bei ihm allzuoft Gewänder, die viel verbergen [...] mußten. [...] Er saß nicht an der Tafel der eigentlich Schaffenden: und sein Ehrgeiz ließ nicht zu, daß er sich bescheiden unter die eigentlich Genießenden setzte.“ (Nietzsche 1999, 484f.)

¹⁰ Adler 1994, 74. Als Überblick zur Herder-Kant-Debatte vgl. Anderson-Gold 2009.

¹¹ Haym 1880, 41.

¹² Haym 1880, 41.

Argumentationsweise zur Vollendung gebracht, die er „in verblendeter Selbstüberschätzung der kritischen Philosophie mit leidenschaftlicher Polemik entgegensetzte. Er war und blieb in der Hauptsache, wenn auch mit wechselndem Schwerpunkt, ein Kantianer vom Jahre 1765, - um schließlich gegen den Kant vom Jahre 1781 die Gedanken, die nur neu gemischten und gefärbten Gedanken des werdenden Kant zu Felde zu führen.“¹³

Es ist allerdings nicht nur die sprachliche Form seiner philosophischen Argumentation, die auf heftige Kritik gestoßen ist. Auch Herders weitgreifende Denkweise¹⁴ und sein Fachgrenzen überschreitendes Forschungsinteresse, das die Bereiche Theologie, Philosophie, Literatur sowie Kulturgeschichte umfasst, hat in den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen von Beginn an eine zwiespältige Reaktion hervorgerufen. Wie Wulf Koepke am Beispiel der theologischen und literaturwissenschaftlichen Herder-Forschung veranschaulicht, haben beide Disziplinen in gleicher Weise, wenngleich aus unterschiedlichen Motiven, Herders Forschungsvorhaben zurückgewiesen und dies unter anderem mit seiner eigenwilligen, sich überlappenden Forschungsmethode begründet. Für Koepke wird dies an der Rezeption der alttestamentarischen Schriften Herders besonders deutlich: „Ich sehe die zwei Hauptgründe für die geringe Beachtung darin, daß einmal Herders theologische Schriften und Bibelauslegungen immer noch getrennt von seinen anderen, historiographischen, ästhetischen und poetologischen Schriften angesehen werden, und daß zweitens Herders Idee, die althebräische Poesie [...] für die neue deutsche Literatur lebendig zu machen, von der deutschen Kritik und Literaturwissenschaft sozusagen ausgeblendet worden ist. [...] Andererseits sahen viele Theologen in Herders Methode und Darstellung eine Säkularisierung, wenn nicht Profanierung des sakralen Textes.“¹⁵ So verstanden sind Herders Schriften zum Alten Testament gleich von zweiten Seiten als der unzulässige Versuch gewertet worden, theologische und literaturwissenschaftliche Forschungsfragen in *einem* Werk gemeinsam zu betrachten. Es lässt sich in der Herder-Forschung das stets wiederkehrende Moment erkennen, dass seine die akademischen Fachrichtungen unterlaufende Vorgehensweise auf die massiven

¹³ Haym 1880, 41.

¹⁴ Nach der Lektüre der *Ältesten Urkunden des Menschengeschlechts* Herders urteilt Goethe in einem Brief über dessen Schrift folgendermaßen: „Herder hat ein Werk drucken lassen: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Ich hielt meinen Brief inne um Ihnen auch Ihr Theil übers Meer zu schicken, noch aber binn ich's nicht im Stande, es ist ein so mystisch weitstrahlsinniges Ganze, eine in der Fülle verschlungner Geschöpfssäste lebend und rollende Welt, dass weder eine Zeichnung nach verüüngtem Maasstab, einigen Ausdruck der Riesengestalt nachäffen, oder eine treue Silhouette einzelner Teile, melodisch sympathetischen Klang in der Seele anschlagen kann.“, in: Goethe, Johann Wolfgang: Brief von Johann Wolfgang Goethe an Gottlob Friedrich Ernst Schönborn (1774), in: ders.: Weimarer Ausgabe, Abt. IV, Band 2, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1889, 172; vgl. Gaier 1989.

¹⁵ Koepke 2004, 91.

inhaltlichen und stilistischen Einwände der einzelnen Wissenschaftsdisziplinen stößt. Die thematische Offenheit seines Werkes wird somit von den Einzelwissenschaften wiederholt als unüberbrückbare Heterogenität seiner Argumentationsweise wahrgenommen.

In Bezug auf die politikwissenschaftliche Perspektive auf Herders Werk lässt sich eine Parallele zu Koepkes Befund herstellen, wenn nicht gar eine zuspitzende Feststellung treffen: In der politikwissenschaftlichen Herder-Forschung werden seine Untersuchungen zum Alten Testament erst gar nicht als Forschungsgegenstand, sondern als vernachlässigungswerter Bereich seines heterogenen Denkens betrachtet. Es sind in erster Linie seine Schriften zur Geschichts-, Kultur- und Philosophiekritik, die als Referenzpunkte für seine Einordnung als politischen Denker herangezogen werden. Die Fokussierung der politikwissenschaftlichen Herder-Forschung auf seine einschlägigen kultur- und geschichtskritischen Schriften hat zur Folge, dass man die politischen Aussagen Herders in denjenigen Arbeiten – wie insbesondere in seinen Schriften zur bibelhebräischen Dichtkunst – ausklammert, die thematisch wie vom Titel her nicht unmittelbar dafür sprechen. Dies führt zu dem Ergebnis, dass man die politische Aussagekraft der Herderschen Schriften zum Alten Testament übersieht. Besonders schwerwiegend ist hierbei, dass somit zwischen Herders Untersuchungen zum Alten Testament und seinen übrigen Schriften kein argumentativer Zusammenhang hergestellt wird. Aus Sicht der vorliegenden Arbeit lässt sich allerdings erst in der Gesamtschau seiner alttestamentarischen und kulturkritischen Schriften ein angemessenes Bild über die politische Denkweise und den Argumentationsstil Herders machen. An diesem Punkt will die folgende politikwissenschaftliche Untersuchung ansetzen.

Forschungsstand

Herders Werk wird nahezu in allen geisteswissenschaftlichen Teildisziplinen verhandelt, wobei sich der vorliegende Forschungsstand auf die Bereiche der Politischen Philosophie, Geschichtswissenschaft und Politikwissenschaft beschränken soll.

Herder-Rezeption in der Politischen Philosophie

Herders Schriften werden intensiv im angloamerikanischen Bereich rezipiert. Dort werden primär die zwei Forschungsfragen aufgeworfen, inwiefern Herders Werk entweder für rezente Selbstverständigungsdiskurse liberaler und multikultureller Gesellschaften oder für postkoloniale Imperialismus-Debatten anschlussfähig sei.¹⁶ Stellvertretend für diese Forschungsansätze sind Vicki A. Spencers und John K. Noyes' Untersuchungen zu nennen. In Bezug auf die Frage, wie Herder im Spannungsfeld von Kulturpluralismus, -relativismus oder -universalismus eingeordnet werden könne, überschneiden sich diese beiden Forschungsdiskurse.

Nach Spencer wird durch Herders Subjektauffassung, verstanden als „socially embedded self“¹⁷, die originäre soziale Eingebundenheit des Individuums in den Vordergrund gerückt. Auf diese Weise versucht Spencer, Herder als Gegenpol zum *ungebundenen Selbst*¹⁸ der modernen liberalen Politischen Philosophie zu positionieren. Mit Herders Subjektverständnis kann aus Spencers Forschungsperspektive die pluralistische Lesart moderner liberaler Gesellschaften insgesamt gestärkt werden. Angesichts seiner „heterogeneous conception of culture and his emphasis on individuality in his analysis of the human psyche“ stelle Herder einen alternativen Zugang zum Begriff des modernen Selbst und der Gemeinschaft bereit, „one in which the self is conceived as both situated and critical. Human beings are limited and bounded creatures in ways that hold significant import for the way we ought to live and our conceptions of justice, but we are simultaneously interpretative creatures who are never wholly determined by our language and culture.“¹⁹

¹⁶ Vgl. Spencer 1996, Spencer 1998; Spencer 2012; Sikka 2006; Sikka 2011; Löchte 2005; Taylor 1995.

¹⁷ Spencer 2012, 58.

¹⁸ Vgl. hierzu Michael Sandels Kritik an John Rawls' personalitätstheoretischer Konzeption: Sandel 1995.

¹⁹ Spencer 2012, 70.

Für Spencer spielt Herder insoweit eine maßgebliche Rolle, dass seine Betonung der soziokulturellen Prägung des Individuums als ideengeschichtliche Brücke zu kommunitaristischen Theorien der modernen Politischen Philosophie aufgefasst werden kann. Von einem multikulturalistischen Standpunkt aus können moderne liberale Gesellschaften Spencer zufolge nur dann politische Legitimität dauerhaft für sich beanspruchen, wenn sie ein Vorverständnis für die Unverwechselbarkeit des sozial eingebundenen Individuums entwickeln, wie es von Herder in exemplarischer Form bereitgestellt wird. Für Spencer liegt Herders Verdienst in der Etablierung eines „radikal antidualistischen“²⁰ Standpunkts in der Politischen Philosophie, was es erlaube, Herder als Überwinder der klassischen Dichotomie von Partikularismus und Universalismus zu deuten.²¹ Die Einbettung Herders in den Kommunitarismus-Liberalismus-Diskurs hat allerdings zur Konsequenz, dass sich Spencer auf eine sprachanthropologische und identitätstheoretische Lesart der Schriften Herders konzentriert, wodurch seine alttestamentarischen, geschichts- und literaturkritischen Untersuchungen entweder weitestgehend unberücksichtigt bleiben oder an diesen Teil seines Werks aus Sicht dieser Untersuchung nicht die entscheidenden Fragen gestellt werden. In der vorliegenden Studie soll unterstrichen werden, dass Herders Werk nicht darauf beschränkt werden kann, einen philosophischen Referenzpunkt für Anerkennungs- und Identitätskontroversen moderner multikultureller Gesellschaften zu bilden. Vielmehr trägt er mit dem Rückgriff auf biblisch-antike Ordnungsmodelle zu einer Verbreiterung politischer Herrschaftskonzeptionen jenseits des aufklärerischen Rationalismus bei.

Im Schnittmengenbereich von Philosophie und Literaturwissenschaft wird Herder als wesentliche Bezugsgröße für Imperialismus-Diskurse innerhalb der *Postcolonial Studies* verhandelt.²² John K. Noyes hebt in seiner Studie *Herder: Aesthetics against Imperialism* zunächst hervor, dass Herders Auseinandersetzung mit rationalistischen Strömungen des Aufklärungsdenkens als anti-imperialistische Sichtweise verstanden werden kann.²³ Herders Kritik an der Konzeption des philosophischen Kosmopolitismus – „alle *Nationalcharaktere* ausgelöscht! wir lieben uns *alle*, oder vielmehr keiner *bedarfs* den andern zu lieben“²⁴ – ist Noyes zufolge ein frühes Beispiel dafür, wie der Universalisierungsanspruch des Aufklärungsdenkens im Bereich der Philosophie als Nivellierung kultureller Eigenständigkeit und

²⁰ Vgl. Spencer 2012, 181.

²¹ Vgl. Spencer 2012, 42, 97f., 219; Spencer 1998.

²² Vgl. Muthu 2003; Sikka 2011.

²³ Vgl. Noyes 2015.

²⁴ Auch eine Philosophie, 75.

Selbstbestimmung im Bereich der internationalen Politik begriffen werden kann - eine Vornahme der postkolonialen Denkweise: „This kind of cosmopolitanism can be called empire’s cosmopolitanism – it may look like the free exchange between cultures, but in fact it is like the activities of trading companies. It follows the dictates of European standards of value, the erasure of diversity in the name of a superficial and forced unity.”²⁵

Für Noyes besteht der hervorgehobene wirkungsgeschichtliche Stellenwert Herders gerade darin, dass in dessen Forschungsprogramm bereits die Fragestellungen postkolonialer Diskurse vorgezeichnet werden. Postmoderne Fragen wie die biologische oder kulturell erzeugte Identität des Menschen, die Partikularität oder Universalität der Kulturen und Normen haben ihren Anfang in Debatten über Ästhetik, Wissen und die Natur des menschlichen Lebens Mitte des 18. Jahrhunderts, an denen Herder in maßgeblicher Weise beteiligt war: „[I]t is about Herder’s attempt to formulate and resolve some of the problems that continue to haunt postcolonialism.“²⁶ Noyes zufolge beruht Herders Parallelisierung von philosophischem Universalismus und expansionistischem Imperialismus darauf, dass er die Forschungsfragen des philosophischen Rationalismus zu genuinen Forschungsfragen der Ästhetik, der Anthropologie und der Geschichte erklärt.²⁷ Für Noyes muss in Bezug auf Herder mit einem erweiterten Ästhetik-Konzept operiert werden, indem Ästhetik nicht alleinig als Kunsttheorie bzw. Kunstkritik begriffen wird, sondern „in which philosophical analysis is intimately related to artistic expression. [...] Aesthetics as Herder practises it explores the dialectic relationship between universal principles of thought and their specific expressions. It examines how universal expressions of human life are always restricted by the cultural context in which they are produced; but it also pursues the universal quality at the heart of culturally determined forms of expression.“²⁸

Wenn die Philosophie nicht den dekontextualisierten Erklärungsansatz des Rationalismus einschlagen, sondern die historisch-kulturelle Situiertheit der Menschheit und seiner Verstandesleistungen betonen wolle, dann liefert, so Noyes, Herders „ästhetischer Anti-Imperialismus“²⁹ die notwendigen Voraussetzungen: „This is the significance of language and the aesthetic – it promises Herder an alternative to the dualism of the organic and the will, and to the dualism of particularity and universality. [...] Thinking can never be

²⁵ Noyes 2015, 96.

²⁶ Noyes 2015, 17.

²⁷ Vgl. Noyes 2015, 7f.

²⁸ Noyes 2015, 8.

²⁹ Vgl. Noyes 2015, 15.

transcendental, since it is informed by the body's sensory relationship to the world. But more than this, language embodies a culture's specific conceptual engagement with its own history and geography. Language is a cultural negotiation of the forces of nature both within and outside the human organism. [...] This means that philosophy needs to retool itself in order to fulfil its anthropological obligations. It needs to historicize embodied thought.³⁰ An dieser Stelle wird zum einen deutlich, dass Noyes die historisch-kulturelle Perspektive in Herders Denkweise betont, zum anderen – und dies soll auch für die vorliegende Untersuchung von entscheidender Bedeutung sein –, dass er die radikal antidualistische Lesart Spencers teilt: Herder löst laut Noyes die fundamentale Ambiguität der Politischen Philosophie in Form von Universalismus und Partikularismus nicht auf, sondern erklärt sie gewissermaßen zum Charakteristikum derselben.

Während in der angloamerikanischen Forschung Konsens darüber herrscht, dass Herders Rezeption des rationalistischen Aufklärungsdenkens als Imperialismus-Kritik betrachtet werden kann, besteht Uneinigkeit bezüglich seiner Einordnung im Spektrum von Kulturenpluralismus und Kulturrelativismus.³¹ Durch Noyes' Verzahnung von „ästhetischer Wende“ der Philosophie und der Imperialismus-Kritik Herders wird es möglich, den Relativismus-Streit in der Herder-Forschung zu entschärfen, indem Kultur *selbst* als höchst widersprüchlicher Forschungsgegenstand betrachtet wird: „[...] Herder's importance today lies not in a set of correct insights which he himself could not adhere to. Instead, the insights themselves must be viewed as inherently contradictory, ideas about the nature of the political that in themselves cannot be lived up to – not by Herder, perhaps not at all. But [...] this is where the task of aesthetics begins. [...] Pointing to the limits of both universalism and relativism, he demonstrates why attempts to think cultural diversity together with common humanity continue to encounter such intense conceptual difficulty to this very day, and why they continue to be of importance.”³² So verstanden liefert Herder Noyes zufolge „the groundwork for a philosophically founded anti-imperialism.”³³

Laut Noyes lassen sich die Ambivalenzen und Widersprüche in Herders Anti-Imperialismus-Überlegungen nicht ignorieren, allerdings wäre es verkürzend zu behaupten, dass dies allein darauf zurückführen ist, dass seine ästhetischen Anti-Imperialismus-Gedanken

³⁰ Noyes 2015, 20.

³¹ Vgl. Muthu 2003; Kontje 2004; Frazer 2010; Sikka 2011.

³² Noyes 2015, 16.

³³ Noyes 2015, 21.

„scattered and unsystematic“³⁴ seien. Für Noyes sind sie vielmehr das Spiegelbild eines Forschungsdiskurses, dessen Themen selbst unüberwindbare innere Widersprüche und Ambivalenzen aufweisen. Hierbei ist der Imperialismus-Diskurs der Postmoderne nur ein sehr anschauliches Beispiel, denn „the anti-imperialist project itself, whenever it is framed as a problem of critique, of reason struggling with its own claims to universality, is subject to a series of inherent contradictions, and that these contradictions are best understood in the way Herder presented them.“³⁵ Es soll allerdings an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass Herders Imperialismus- und Kosmopolitismus-Kritik auch eine starke *geschichtskritische* und *theologische* Komponente aufweist, die anhand seiner Auseinandersetzung mit den dominierenden Geschichtsmustern und Menschenbildern des Aufklärungsdenkens erläutert werden sollen. Dies verweist auch auf den Umstand, dass sich neben der Anschlussfähigkeit für multikulturalistische Identitäts- und postkoloniale Imperialismus-Diskurse in Herders Schriften zum Alten Testament und zum antiken griechischen Kulturraum Gemeinschaftskonzeptionen identifizieren lassen, die als subversive Kritik und gleichermaßen produktive Alternative zu Herrschaftskonzeptionen der rationalistischen Aufklärungsphilosophie betrachtet werden können.

Herder-Rezeption in der Geschichtswissenschaft

Auch im Bereich der Geschichtswissenschaft lässt sich im angloamerikanischen Raum eine besonders intensive Beschäftigung mit Herders Werk feststellen, wenngleich hier der Schwerpunkt auf einem geistesgeschichtlichen Zugriff auf seine Schriften liegt. In Arbeiten von Redekop, Norton, Beiser und Zammito wird Herder der Schriftsteller- und Gelehrtengruppe um Lessing, Mendelssohn, Nicolai und Abbt zugerechnet.³⁶ Es wird in diesen Untersuchungen hervorgehoben, dass Herder mit seinen literaturkritischen Arbeiten wie *Fragmente als Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend* und *Kritische Wäldchen* zu den Hauptrepräsentanten einer gesamtdeutschen literarischen Öffentlichkeitkultur gezählt werden könne. Als Kulturkritiker, Theologe und Philosoph in Personalunion habe Herder entscheidend an der Idee einer deutschen Sprach- und Kulturgemeinschaft, in

³⁴ Noyes 2015, 15.

³⁵ Noyes 2015, 16.

³⁶ Vgl. Redekop 2000; Norton 1991; Beiser 1992, Beiser 2011; Zammito 2002.

intellektueller Fortführung zu Klopstocks Vorstellung der *deutschen Gelehrtenrepublik*³⁷, mitgewirkt.³⁸

Diese Studien können grundsätzlich in Forschungstradition zur *Cambridge-Schule der Ideengeschichte* betrachtet werden, da sie an der von Quentin Skinner³⁹ und J.G.A. Pocock⁴⁰ begründeten synchronen Diskursuntersuchung und der intentionalen Adressaten-zentriertheit als Untersuchungsmethode anknüpfen, wenngleich dort auch ein literaturgeschichtliches Forschungsinteresse zu beobachten ist. Hierbei ist allerdings bemerkenswert, dass Herders literatur- und kulturkritisches Werk überwiegend als Ausdruck eines *literarisch* geführten Interesses am Aufbau einer Öffentlichkeitskultur gedeutet wird. Diesen Studien ist trotz der erheblichen Unterschiede im Detail der Grundgedanke gemeinsam, dass Herder nicht in substantieller Form politische Themenbereiche behandelt habe, da sein Bestreben auf eine „philosophical-linguistic-historical perspective“⁴¹ gerichtet gewesen sei.

Stellvertretend für diese Forschungsgruppe kann Redekops geistesgeschichtliche Perspektive auf Herder herangezogen werden. In Anlehnung an Skinner untersucht Redekop Herders, Lessings und Abbts Schriften und Diskursumfeld unter der Forschungsfrage, wie sich die literarische Öffentlichkeitskultur im Allgemeinen und die Rolle des Schriftstellers als öffentliche Person im Besonderen in Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts charakterisieren lassen.⁴² Redekop zählt Herder, Lessing und Abbt zu einer Gruppe deutscher Schriftsteller, die in paradigmatischer Form die „common experience of socio-cultural disunity and fragmentation“⁴³ eines nicht nur herrschaftlich, sondern auch intellektuell zersplitterten Deutschlands teilen.⁴⁴ Wenngleich Redekop zuzustimmen ist, dass Herder mit seinen literaturkritischen Schriften den öffentlichen Raum entscheidend gestaltete und am Projekt der „European Republic of Letters“⁴⁵ mitwirkte, so ist auffällig, dass er Herders schriftstellerische Tätigkeit nicht auch als Teil seiner politischen Denk- und Handlungsweise betrachtet. Wenn man allein berücksichtigt, dass Herder mehrfach an von Wissenschaftsakademien international ausgeschriebenen Preisschriftwettbewerben teilgenommen und

³⁷ Vgl. Klopstock, *Die deutsche Gelehrtenrepublik*.

³⁸ Vgl. Dann 1987.

³⁹ Vgl. Skinner 1969.

⁴⁰ Vgl. Pocock 1989.

⁴¹ Redekop 2000, 27.

⁴² In diesem Sinn nimmt Redekop eine Veränderung des Forschungsansatzes der Cambridge-Schule vor, da Skinner für sich „the history of *political* ideas“ (Skinner 1969, 3, Fußnote 2.) als sein primäres Forschungsgebiet innerhalb der Ideengeschichte betrachtet.

⁴³ Redekop 2000, 28.

⁴⁴ Vgl. Dann 1994.

⁴⁵ Redekop 2000, 25.

durch die mehrfache Auszeichnung seiner Schriften hohe Beachtung in der Fachwelt der Philosophie erfahren hat, dann kann man den sich hierin dokumentierenden wissenschaftlichen Wettstreitgedanken Herders bereits auch als Ausdruck einer philosophisch-politischen Intervention in das intellektuelle Diskursumfeld Deutschlands verstehen. Redekop kommt dagegen insgesamt zu dem Befund, „Herder did not write to any great extent on political and economic subjects.“⁴⁶

Indem sich Redekop auf die literatur- und kulturkritischen Schriften Herders konzentriert, lässt sich feststellen, dass er Herder auf die Rolle des kritischen Interpreten und Mitgestalter der zeitgenössischen literarischen Kultur Deutschlands verengt. Herders vertiefte Auseinandersetzung mit den rationalistischen Geschichtsmustern des Aufklärungsdenkens, der politischen Philosophie Kants und den politisch-gesellschaftlichen Auswirkungen der Französischen Revolution bleiben in Redekops Untersuchung weitgehend außen vor. Es lässt sich hier die Vermutung aufstellen, dass Redekop die in der Forschung wirkmächtige These teilt, Herder sei kein systematisierender Denker, da er seine politischen Ideen nicht in monographischer Form entwickelt habe. Dieser Auffassung wird im Rahmen dieser Studie dahingehend begegnet, indem veranschaulicht werden soll, dass Herder seine politischen Überlegungen auf verschiedenste Forschungsbereiche verteilt und sie zusätzlich durch eine eigenwillige Ausdrucksweise hinter unpolitisch erscheinenden Schrifttiteln wie z. B. *Vom Geist der Ebräischen Poesie* gleichsam verbirgt.

Politikwissenschaftliche Herder-Forschung

Die politikwissenschaftliche Herder-Rezeption lässt sich überblicksartig in fünf Gruppen gliedern, die als „kantische Lesart“, „Depolitisierungs-Ansatz“, „gemäßigte kulturnationalistische Lesart“, „radikalisierte kulturnationalistische Lesart“ und als „soziohistorisch-kontextualisierter Forschungsansatz“ bezeichnet werden sollen.⁴⁷

Als Vertreter der kantischen Lesart Herders kommt Rudolf Haym in seinen Untersuchungen zu dem Schluss, dass Herder nie die „vorkritische“ Phase überwunden und dieser in seinen literatur- und geschichtskritischen Schriften gegen seinen ehemaligen Lehrer aus

⁴⁶ Redekop 2000, 168.

⁴⁷ Als erster Überblick vgl. Bohm 2009.

Königsberger Zeiten polemisiert habe, der selbst ab 1781 die kritische transzendentalphilosophische Revision seiner Ansichten vollzogen habe. Hayms zweibändige Intellektuellen-Biographie kann bis heute noch als Standardwerk über Leben und Werk Herders betrachtet werden, allerdings bringt der transzendentalphilosophische Zugriff auf Herder gewichtige Deutungsprobleme mit sich: Wenn Haym Herder einen vorkritischen „Kantianer vom Jahre 1765“⁴⁸ nennt, der gegen den kritischen „Kant vom Jahre 1781“⁴⁹ vorgeht, dann liegt hier aus hermeneutischer Sicht eine ex post-Reduktion vor: Eine Vorgehensweise, bei der im Nachgang postuliert wird, wie sich sein Werk entwickelt hätte, hätte er eine bestimmte philosophische Argumentationsmethode *nicht* verlassen, scheint zumindest problematisch. Man kann schlechterdings nichts darüber sagen, wie Herders Werk in der Gesamtschau zu beurteilen wäre, wenn er die frühe „vorkritische“ Phase beibehalten hätte. Dadurch wird zudem der Eindruck erweckt, Herder habe von Beginn seines Schaffens an überhaupt nicht über eine eigenständige philosophische Denkweise verfügt. Wenn ein Autor ausschließlich aus dem Blickwinkel eines favorisierten, aber konkurrierenden Philosophen beurteilt wird – so wie es Haym aus der Perspektive Kants über Herder tut – so ist die Voreingenommenheit des Forschungsurteils nahezu sicher vorgegeben.⁵⁰

Als weiterer Vertreter einer kantischen Interpretation Herders ist Isaiah Berlin zu nennen. Berlin hat im Rahmen seiner Studien zur europäischen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts die klassifikatorische Unterscheidung zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung getroffen, was er in dem Gegensatz zwischen dem Methoden-Universalismus der Aufklärungsphilosophie und dem Relativismus der Kulturen im gegenaufklärerischen Denken verdeutlicht.⁵¹ Dabei zählt Berlin Herder neben Hamann, Jakobi und Möser zu den philosophischen Begründern des *Sturm und Drang*, die mit einer Konzeption politischer Frühromantik den Relativismus als gegenaufklärerische Reaktion zum Universalismus-Anspruch Kants, Voltaires, d’Alemberts oder Condorcets begründet haben. Berlin weist Herder hierbei die Rolle des Hauptrepräsentanten des *Sturm und Drang* zu, wenn er hervorhebt: „Nichts ist für den ganzen Sturm und Drang charakteristischer als Herders Ausruf, er sei nicht hier um zu denken, sondern um zu sein, zu fühlen, zu leben, oder sein ‚Herz! Wärme! Blut! Menschheit! Leben!‘.“⁵²

⁴⁸ Haym 1880, 41.

⁴⁹ Haym 1880, 41.

⁵⁰ Zu Hayms Kant-Herder-Vergleich u.a.: Vgl. Adler 1990, 49-63; Zammito 2002, 147-148.

⁵¹ Vgl. Berlin 1982; Berlin 1995.

⁵² Berlin 1982, 80.

Das einende Band dieser höchst heterogenen gegenaufklärerischen Philosophengruppe ist aus Berlins Perspektive die geteilte Auffassung von der „Ablehnung der zentralen Prinzipien der Aufklärung – Universalität, Objektivität, Rationalität, des Anspruchs, für alle genuinen Probleme des Lebens und des Denkens dauerhafte Lösungen liefern zu können [...]“.⁵³ Berlin zufolge hat Herder mit der These von der Unverwechselbarkeit und Unvergleichbarkeit der Kulturen die relativistische Sichtweise der Gegenaufklärung zu einem Kulturenpluralismus weiterentwickelt und in die politische Ideengeschichte eingeführt. Herder habe durch „seine frühe, relativistische Leidenschaft für die Individualität und Wesenhaftigkeit einer jeden Kultur die europäische Vorstellungswelt tief beeinflusst. Für Voltaire, Diderot, Helvétius und Condorcet gibt es nur eine Universalkultur, deren reichste Entfaltung bald die eine, bald die andere Nation darstellt. Für Herder hingegen gibt es eine Fülle unvergleichbarer Kulturen. Zu einer bestimmten Gemeinschaft zu gehören, mit ihren Mitgliedern durch unauflösliche, und unmerkliche Bande von gemeinsamer Sprache, Geschichte, Lebensgewohnheiten, Tradition und Gefühl verbunden zu sein ist ein menschliches Grundbedürfnis [...]“.⁵⁴

In *Three Critics of the Enlightenment* schließt sich Berlin der Kritik Kants gegenüber Herders vermeintlicher stilistischer und argumentativer Schwäche an und macht deutlich, dass dieser trotz oder gerade wegen seiner unsystematischen Vorgehensweise maßgeblichen Einfluss auf die Herausbildung von Romantik und Nationalismus im 19. Jahrhundert gehabt habe: „He is a rich, suggestive, prolix, marvellously imaginative writer, but seldom clear or rigorous or conclusive. His ideas are often confused, sometimes inconsistent, never wholly specific or precise, as, indeed, Kant pointedly complained. [...] But what lies at the heart of the whole of his thought, what influenced later thinkers, particularly the German Romantics and through them, the entire history of populism, nationalism and individualism, is the theme to which he constantly returns: that one must not judge one culture by the criteria of another [...]“.⁵⁵ Berlin gemäß habe Herder neben Vico und Hamann der Ideengeschichte einen – freilich heterogenen – Fundus politischer Ideen hinterlassen, die von späteren unterschiedlichsten politischen und philosophischen Strömungen aufgegriffen wurden: „[A]ll these notions, which entered into many varieties of romanticism, relativism, nationalism, populism, and many brands of individualism, together with corresponding attacks upon the methods of

⁵³ Berlin 1982, 86.

⁵⁴ Berlin 1982, 77.

⁵⁵ Berlin 2013a, 292.

the natural sciences and rational inquiry based on tested empirical evidence, have their fateful beginnings here.”⁵⁶ Laut Berlin kann Herder zwar nicht dafür verantwortlich gemacht werden, wie seine politischen Ideen rezipiert und fortgeführt wurden – „Men are not responsible for the careers of their ideas: still less for the aberrations to which they lead”⁵⁷ –, betrachtet ihn aber dennoch als ideengeschichtlichen Wegbereiter, „Herder is in some sense a premonitory symptom, the albatross before the coming storm.”⁵⁸

Wenngleich Berlin in der Abgrenzung Herders zu Kants vernunftrechtlichem Autonomie-, Freiheits- und Staatsbegriff zuzustimmen ist, bringt seine dichotome Unterscheidung von Aufklärung und Gegenaufklärung, von Universalismus und Relativismus, erhebliche Deutungsschwierigkeiten für eine ideengeschichtliche Einordnung des Herderschen Werks und des 18. Jahrhunderts insgesamt mit sich. In neueren Arbeiten zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts wird deutlich gemacht, dass die Aufklärungsphilosophie nicht mehr ausschließlich auf Kant, Lessing, Wolff, Reimarus oder die französischen Philosophen wie Voltaire, d’Alembert, Helvétius und Diderot zu begrenzen ist.⁵⁹ Darüber hinaus kann angezweifelt werden, inwiefern Berlins epochenübergreifende „Wegbereitungs“-These für eine ideengeschichtliche Einordnung der höchst heterogenen Strömungen wie Romantik, Nationalismus und Individualismus im Allgemeinen und Herders Schriften im Besonderen verwendet werden kann. In der Forschung herrscht mittlerweile weitgehend Konsens darüber, dass mit einer gegenaufklärerischen Begriffsbildung und einer romantischen, nationalistischen Einvernehmung Herders auch die Vielschichtigkeit des Aufklärungsbegriffs insgesamt ignoriert werde. Zammito kommt zu dem Schluss, dass Berlins Begriff der Gegenaufklärung eine „simplistic caricature of Enlightenment“⁶⁰ darstelle. Die Fokussierung auf eine rationalistische Lesart der deutschen Aufklärung habe Autoren des 18. Jahrhunderts einschließlich Herder aus dem Blickfeld eines mehrdimensionalen Aufklärungsbegriffs herausfallen lassen. Vielmehr müsse aus Zammitos Sichtweise gelten: „„True Enlightenment’ in late eighteenth-century Germany was emphatically not just Kant’s critical philosophy.”⁶¹

⁵⁶ Berlin 2013b, 21.

⁵⁷ Berlin 2013b, 21.

⁵⁸ Berlin 2013a, 298.

⁵⁹ Vgl. u.a. Beiser 1992; Zammito 2002; Gjesdal 2017; Hölzing 2015; Piirimäe 2023.

⁶⁰ Zammito/Menges/Menze 2010, 667; ähnlich auch vgl. Gjesdal 2017, 6.

⁶¹ Zammito/Menges/Menze 2010, 662.

Eine zweite, hier als „Depolitisierungs-Ansatz“ bezeichnete Forschungsansicht wird von Reinhold Aris⁶² vertreten. Seinen Arbeiten zur Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts liegt der Gedanke zugrunde, dass Herders kulturgeschichtliche Untersuchungen eine unpolitische Herangehensweise offenbarten –, dass Herder im Kern ein „unpolitischer“ Denker sei. Aris‘ Forschungsblickwinkel beruht auf der Überlegung, dass Herder in seinen Schriften wenig über die Ausgestaltung des Staates im Allgemeinen und das Verhältnis von Individuum und Staat im Besonderen bereitstelle: „Herder [...] was not a political thinker in the true sense of the word and political ideas form a very small part of his vast intellectual output. He has contributed nothing to the solution of the great problems with which the political thinker is occupied. We do not even find that he attempted to determine the relation between the individual and the State, and we seek in vain for proposals as to how the State ought to be organised.”⁶³ Diese Auffassung ist allein deshalb fragwürdig, weil Aris mit der verengten Konzeption von Politikwissenschaft als Staatswissenschaft operiert, die darauf beruht, dass Nachdenken über politische Gemeinschaftsformen zwingend an eine fundamentale Staatsanalyse gekoppelt sein müsse. Wie im Verlauf dieser Untersuchung noch näher gezeigt werden soll, kann diese Sichtweise aus zwei weiteren Gründen in Frage gestellt werden: Zum einen beschäftigt sich Herder in expliziter und ausführlicher Form in Schriften wie der *Ebräischen Poesie*, in den *Ideen* oder in den *Humanitätsbriefen* mit Gemeinschafts- und Herrschaftskonzeptionen in vormodernen und neuzeitlichen Kulturen. Zum anderen untersucht er auch im Rahmen seines Antike-Diskurses die Entstehungs- und Integrationsbedingungen politischer Gesellschaften. So verstanden kann überhaupt erst durch einen ideengeschichtlichen Zugriff der Stellenwert Herders für die Politikwissenschaft kenntlich gemacht werden.

Ein dritter, in der politikwissenschaftlichen Forschung sehr wirkungsmächtiger Rezeptionsstrang fußt auf Robert Reinhold Ergangs, 1931 vorgelegte Studie *Herder and the Foundations of German Nationalism*.⁶⁴ Ergang, dessen Forschungsmethode auch als „gemäßigte kulturnationalistische Lesart“ bezeichnet werden kann, schließt sich der These Aris‘ vom *unpolitischen Herder* an, betrachtet ihn dessen ungeachtet aber auch als Begründer der Idee des Kulturnationalismus. Für Ergang stellt es keinen Widerspruch dar zu behaupten, „Herder was neither a political theorist nor primarily interested in practical politics“⁶⁵ und

⁶² Vgl. Aris 1936.

⁶³ Aris 1936, 235.

⁶⁴ Vgl. Ergang 1931.

⁶⁵ Ergang 1931, 239.

gleichzeitig die These zu vertreten, „Herder was indubitably one of the first, if not the first, of the writers of modern Europe to develop a comprehensive philosophy of nationalism.”⁶⁶

Abgesehen davon, dass Ergangs strikte Unterscheidung zwischen Kultur und Politik für eine politikwissenschaftliche Untersuchung zweifelhaft erscheint, ist seine These vom Primat der nationalen Kultur bei Herder in Frage zu stellen. Ergang teilt insofern Berlins Standpunkt, dass Herder mit der Konzeption *eines cultural nationalism* einen strikten Vorrang der je spezifischen Kulturgemeinschaft vor dem Individuum begründet habe: „The distinctive culture of each nationality represents the special contribution of that group to humanity at large. [...] Therein lies the fundamental difference between Herder’s ideal of humanity and the universal ideals of his predecessors and contemporaries. Whereas the universal ideals of Lessing, Rousseau, Leibniz and others rested on man as an individual, the determining factor in Herder’s philosophy of history was the nationality.”⁶⁷ Ergang beschließt seine Studie mit dem Befund – und hier ist eine weitere Parallele zu Berlins Herder-Lesart zu sehen –, dass Herder als Wegbereiter von Nationalismus-Konzepten im 19. Jahrhundert aufgefasst werden könne: „Although Herder’s political ideas are, in their larger outlines, confined within the limits of the eighteenth century, he anticipated the political nationalism of the nineteenth century in at least one respect, and that is, in endeavoring to make the state and the nationality coterminous.”⁶⁸

Mit Ergangs Herder-Lesart lassen sich die methodologischen Probleme der „Wegbereitungs“-These kenntlich machen, was sich mit Rückgriff auf Skinners Auffassung von der scheinbaren Beeinflussung eines späteren durch einen früheren Autor veranschaulichen lässt.⁶⁹ Skinner zufolge sei es ein regelmäßig anzutreffender Deutungsfehler in der Politischen Ideengeschichte, dass zwischen zwei diskursfremden Texten eine Kontinuitätslinie hergestellt werde, was zu einer „misleadingly familiar-looking description“⁷⁰ führen könne. Es bestehe laut Skinner stets die Gefahr, dass ein ideengeschichtlicher Einfluss zwischen zwei Autoren postuliert werde, indem der Ideenhistoriker seinen Forschungsstandpunkt und sein Erkenntnisinteresse irrigerweise dazu verwende, eine vermeintliche ideengeschichtliche Kontinuitäts- und Tradierungslinie zwischen einem späterem und einem

⁶⁶ Ergang 1931, 248.

⁶⁷ Ergang 1931, 112.

⁶⁸ Ergang 1931, 243.

⁶⁹ Zum Methodenverständnis der Politischen Ideengeschichte grundlegend: Salzborn 2018. Zur Cambridge-Schule der Ideengeschichte: Straßenberger 2018, insb. 4f; Hidalgo 2018.

⁷⁰ Skinner 1969, 25.

theoriegeschichtlich bedeutenden früheren Text herzustellen.⁷¹ Bezogen auf Ergangs Forschungsansatz wird Skinners Methodenkritik noch dadurch verschärft, dass jener nicht nur Autoren in ideengeschichtlicher Fortentwicklung in den Blick nimmt, sondern Herder als Ideengeber eines späteren, selbst höchst heterogenen Nationalismus-Diskurses betrachtet.

Ergangs These der *philosophy of nationalism* hat sich zu einem immer wiederkehrenden Ausgangspunkt für einen vierten politikwissenschaftlichen Forschungsstrang⁷² entwickelt, den man als „radikalisierte kulturnationalistische Lesart“ bezeichnen könnte. In diesem Forschungsansatz wird Ergangs These vom Vorrang der nationalen Kultur zur Identifizierung eines deutschen Volksbegriffs erweitert, womit Herder zum „Gründungsvater des deutschen Kulturnationalismus“⁷³ erklärt wird. Anhand von Florian Schumachers Untersuchung lässt sich exemplarisch für vergleichbare Forschungsansätze das grundlegende Problem veranschaulichen, dass Herder hier zum einem nur überblicksartig im Rahmen einer komparativen Studie über die Entstehungsgründe nationaler Identitätskonzeptionen verhandelt wird⁷⁴ und dass sich zum anderen die gesamte Quellenbasis auf ausgewählte Kapitel des zweiten Teils der *Ideen* Herders stützt.⁷⁵ Nur so sind folgende Urteile erklärbar: „Aus diesem biologistisch-völkischen Denken leitet Herder eine spezifische Idee des Naturrechts ab, das direkt gegen die universalistische französische Idee der Aufklärung gerichtet ist.“⁷⁶ Aus diesem Grund sei „seine Konzeption aus heutiger Perspektive nicht nur als eurozentrisch zu bewerten, sondern auch einem Kultur- und Aufklärungsimperialismus verpflichtet [...]“.⁷⁷

Es ist Johannsen zuzustimmen, wenn er den kontextignorierenden und damit zugleich verkürzt-verzerrenden Umgang mit Herders Werk als Gemeinplatz in der Herder-Forschung zur Nationalismus-Debatte ausmacht: „Der Umgang mit Herders Texten ist dabei häufig durch folgende Verfahren gekennzeichnet: 1. Dekontextualisierung von Herder-Zitaten, 2. unzulässige Gleichsetzungen und inhaltliche Kurzschlüsse, sowie 3. terminologische

⁷¹ Vgl. Skinner 1969, 25.

⁷² Vgl. Talmon 1965, 91-118; Greenfeld 1992, 322-344; Penrose 2002; Vick 2003; Sternhell 2010, 274-314; Schumacher 2013.

⁷³ Schumacher 2013, 92.

⁷⁴ Vgl. Schumacher 2013, 92-99.

⁷⁵ Schumachers Ausführungen beziehen sich auf Kapitel III, IV im *Sechsten Buch* (Ideen, 209-279), auf Kapitel V im *Siebten Buch* (Ideen, 280-285) sowie auf Kapitel VI im *Zehnten Buch* (Ideen, 411-419).

⁷⁶ Schumacher 2013, 96. Ähnlich heißt es bereits bei Talmon: „There are no two identical individuals, as there are no two identical trees. But the study of the tree has to start with the nature of the soil upon which it grows, the rainfall in the area, the access to sun and so on. Once upon this track, Herder is driven on to the confines of materialism, Darwinian evolution and biological-organic nationalism, not to say racialism.” (Talmon 1965, 103)

⁷⁷ Schumacher 2013, 98.

Kontaminierung durch Einbettung in das politische Vokabular des späten 19. und 20. Jahrhunderts.“⁷⁸ Johannsen ist darüber hinaus in dem Punkt Recht zu geben, dass „Herders metaphernreicher, analogisierender und polemischer Stil“⁷⁹ diese Art der Indienstnahme für rezente Kulturnationalismus-Diskurse begünstige, nicht aber rechtfertige. Dem lässt sich hinzufügen, dass Herder nicht zu den Vertretern einer kompakten Darstellungs- und Argumentationsweise gehört, weswegen im Rahmen dieser Kulturnationalismus-Kontroverse häufig nur auf einzelne, stets wiederkehrende und auslegungsbedürftige Begriffe Herders wie „Volksgeist“, „Nationalwahnsinn“, „Nationalkultur“ u. a. selektiv zurückgegriffen wird.⁸⁰ Für eine wissenschaftliche Untersuchung muss aber die rezeptionserschwerende Tatsache ernst genommen werden, dass allein die *Sämtlichen Werke* Herders in der von Bernhard Suphan besorgten Gesamtausgabe 33 Bände umfassen.

Klammert man die Kritik an der mangelnden Quellensorgfalt dieses Forschungsansatzes einmal aus, so kann man die Leitidee des „radikalierten kulturnationalistischen Ansatzes“ auch von einem begriffs- und theoriegeschichtlichen Standpunkt aus anzweifeln. Er ignoriert den Umstand, dass Herder zu einer Gruppe von politischen Denkern wie Lessing, Mendelssohn, Abbt, Nicolai sowie auch Kant gehört, deren intellektuelle Sozialisierung und Publikationstätigkeit deutlich vor 1789 begonnen hatte - demnach in einer Phase, in der *Nation*, *Volk*, *Kultur* und deren vielfältige Komposita noch nicht als politisch-soziale Leitbegriffe vorlagen. Wie Hölzing herausgearbeitet hat, ist es charakteristisch für die politische Sonderrolle Deutschlands im ausgehenden 18. Jahrhundert, dass sich abgrenzbare politische Strömungen erst nach 1800 etabliert haben, weswegen er Herder neben Lessing und Kant zu Denkern der vorrevolutionären Aufklärungsphilosophie zählt.⁸¹ Dies sei darauf zurückzuführen, dass Herder in einer Phase des politischen und verfassungsrechtlichen Übergangs Deutschlands gewirkt hat, in dem die politischen Konsequenzen der Französischen Revolution erst mit der Auflösung des Alten Reichs⁸² 1806 vollends zum Tragen kamen. Herder gehöre demnach zu einer Gruppe bedeutender Autoren, die zwar weitreichenden Einfluss auf die Herausbildung des Liberalismus, Republikanismus und Konservatismus als

⁷⁸ Johannsen 2016, 671.

⁷⁹ Johannsen 2016, 671.

⁸⁰ Ergang z. B. listet 19 bei Herder anzutreffende National-Komposita („Nationalerziehung“, „Nationalschatz“, „Nationalpublicum“, „Nationalcharakter“ u. a. [Ergang 2019, 110]) in unkommentierter Form auf - ohne ersichtlichen Erkenntniswert.

⁸¹ Vgl. Hölzing 2015.

⁸² Hier und im Folgenden wird der Konvention der Frühneuzeit-Forschung gefolgt und das Heilige Römische Reich deutscher Nation als Altes Reich bezeichnet.

politische Leitkonzepte wie auch politische Strömungen genommen haben, allerdings selbst in einer Phase des politischen Übergangs in Deutschland gewirkt haben.⁸³

Der wesentlichste Beitrag zur Einbeziehung Herders in den Kreis der zentralen und damit einflussreichsten Aufklärungsdenker wird in der neuesten politikwissenschaftlichen Forschung von Eva Piirimäe geleistet, den man fünftens als „soziohistorisch-kontextualisierten Forschungsansatz“ bezeichnen kann.⁸⁴ Piirimäe stellt dabei die These auf, dass Herder – im diskursiven Austausch mit Rousseau, Montesquieu, Abbt, Iselin und Kant – mit der Idee des „geläuterten Patriotismus“⁸⁵ eine stabilitätstheoretische Antwort auf das spätaufklärungstypische Spannungsfeld zwischen politischer Freiheit und ökonomischer Wohlfahrt liefere. Piirimäe kann dem Forschungskreis um Hont, Whatmore, Kapossy, Nakhimovsky und Sonenscher zugeordnet werden, die die politischen, sozioökonomischen und kulturellen Entstehungsbedingungen der europäischen Frühmoderne anhand repräsentativer Autoren des Aufklärungszeitalters in den Blick nehmen.⁸⁶ Laut Piirimäe zielt Herders stabilisierungsorientierte Patriotismus-Idee vor allem auf die Frage der Reformfähigkeit der Monarchien Europas im ausgehenden 18. Jahrhundert ab: „Herder accordingly emphasised the need for all reformers to understand the specific historical preconditions for reform. Instead of applying abstract principles to particular cases, they needed to develop a deep understanding of the cultural, economic and political history of their polity and its different regions and of that of Europe more broadly. The patriotic reformers and reform-minded rulers also needed to know how to properly appeal to individuals’ hearts and minds.“⁸⁷

Es kann Piirimäe darin zugestimmt werden, dass Herder in kritischer Verbundenheit zu Rousseau den politischen Zustand der europäischen Monarchien in der Spätphase des 18. Jahrhunderts untersucht, sich allerdings nicht für den Rousseauschen Weg eines „austere democratic republicanism modelled on ancient polities“⁸⁸ ausspricht: „Rousseau had come to be seen as a defender of austere democratic republicanism modelled on early Greek societies and Sparta. This was not the Rousseau with whom Herder wished to associate himself.“⁸⁹ Piirimäe zufolge gelangt Herder vielmehr durch eine Rezeption der mittelalterlichen

⁸³ Vgl. Hölzing 2015, insb. 9-20.

⁸⁴ Vgl. Piirimäe 2023, viii, 1 u. 12.

⁸⁵ Humanitätsbriefe, 722. Piirimäe nennt es „purified patriotism“ (Piirimäe 2023, 3); vgl. dort insb.: 23-26, 276-323.

⁸⁶ Vgl. Hont 2010; Whatmore 2000; Kapossy 2006; Nakhimovsky 2011; Sonenscher 2020.

⁸⁷ Piirimäe 2023, 325.

⁸⁸ Piirimäe 2023, 2.

⁸⁹ Piirimäe 2023, 34; vgl. auch Piirimäe 2015.

Geschichte Europas zu der Auffassung, dass sich in Italien und in den Territorien des Alten Reichs Handelsstadtstaaten herausgebildet haben, in denen ein stabilitätspolitischer Ausgleich zwischen politischer Freiheitspraxis und urbanem Wohlstand entwickelt wurde, der für Herder anschlussfähig für die europäische Staatenwelt des 18. Jahrhunderts erscheint.⁹⁰ Piirimäe gemäß bedient sich Herder der Ideenwelt des antiken Griechenlands in erster Linie, um sie als kulturelles Erbe für einen geläuterten Patriotismus deutscher Prägung einzusetzen.⁹¹ Dies ist eine wesentliche, allerdings nicht die *einzige* Art der Rezeption Herders der griechischen Antike. Wie im Rahmen dieser Untersuchung gezeigt werden soll, greift Herder darüber hinaus auf den kulturell ausgeprägten Wettbewerbsgeist der antiken Polis-Welt Griechenlands zurück, um ihn für die politische, ökonomische und wissenschaftliche Freiheitspraxis moderner Staaten im 18. Jahrhundert und insbesondere Deutschlands einzusetzen. Aus diesem Grund soll im Fortgang dieser Studie auch der Frage nachgegangen werden, inwiefern zwischen Herders Analyse der antiken griechischen Stadtstaaten, seinen Überlegungen zum hanseatischen Staatenbund sowie zum Aufbau einer gesamtdeutschen Wissenschaftsakademie Kontinuitätslinien hergestellt werden können.

Es ist Piirimäe darin zuzustimmen, dass Herder die Reformierung der von ihm als „Staatsmaschinen“ kritisierten europäischen Monarchien des 18. Jahrhunderts mit einer Reaktualisierung des Verhältnisses zwischen Religion, Literatur und Politik in Verbindung bringt: „One of Herder’s hopes was that here religion and poetry could yet again unite their forces. [...] He also sought to show that the original unity between poetry and politics could be restored at a new level and in a new manner in modern European societies. Cultivating a form of sociable and Christian patriotism, the modern intellectuals – poets, pastors and philosophers – could reclaim their leading positions in modern societies.”⁹² Auffällig ist allerdings, dass Piirimäe für ihre Untersuchungen wesentlich auf Herders Idee einer reformulierten, christentumsfundierte Humanitätsidee zurückgreift⁹³: „Putting forward a sophisticated account of the moral psychology of Christian virtue, Herder came to associate Christianity with a new kind of love of mankind and universalism, musing about its so far unused (and misused) potential for substantially transforming human and inter-group relationships.”⁹⁴ Herders umfängliche Arbeiten zum Alten Testament werden dagegen von Piirimäe

⁹⁰ Vgl. Piirimäe 2023, 234-235, 267-275.

⁹¹ Vgl. Piirimäe 2023, 312-313, 325.

⁹² Piirimäe 2023, 327.

⁹³ Vgl. Piirimäe 2023, 310-312.

⁹⁴ Piirimäe 2023, 20.

nur überblicksartig untersucht und nur unter der vereinigten Forschungsfrage verhandelt, wie Herder die Literatur vormoderner Kulturen insgesamt zu einer „rejuvenation of modern poetry and arts“⁹⁵ der politischen Kultur Deutschlands einsetzen will.⁹⁶ Zu Herders kulturwissenschaftlichen und alttestamentarischen Arbeiten hebt Piirimäe für ihre Studie hervor, „it is beyond the scope of this book to give a systematic overview of these further developments in Herder’s aesthetics, hermeneutics and Biblical Studies.“⁹⁷ Aus Sicht der vorliegenden Untersuchung bleibt damit die wesentliche Frage außen vor, warum sich Herder in seiner Doppelidentität als Philosoph und Theologe so umfangreich mit den Büchern des Alten Testaments auseinandergesetzt hat. Dies lässt sich nur dann ermitteln, wenn kenntlich gemacht wird, wie Herder die „Bibel als und Literatur“ begreift und damit eine spezifische politische Lesart des Alten Testaments präsentiert.

In der Gesamtschau wird in Piirimäes soziohistorisch-kontextualisiertem Ansatz die interdisziplinäre Denkweise berücksichtigt, allerdings nicht zu Ende geführt, nicht um die politikwissenschaftliche Deutung des alttestamentarischen Diskurses Herders erweitert. Darüber hinaus bleibt die für die vorliegende Studie zentrale Frage unberührt, wie Herder die diskursive Auseinandersetzung mit dem rationalistischen und insbesondere mit dem transzendentalphilosophischen Denken Kants und der Ausarbeitung eines mosaischen und eines antik-griechischen Ordnungsmodells in Verbindung bringt, die er als Ausgangspunkt für eine fundamentale Kritik neuzeitlicher Herrschaftsordnungen und Herrschaftsbegründungsformen verwendet. Der mosaische Diskurs Herders ist somit weiterhin ein blinder Fleck in der politikwissenschaftlichen Herder-Forschung.

⁹⁵ Piirimäe 2023, 328.

⁹⁶ Vgl. Piirimäe 2023, 213-217.

⁹⁷ Piirimäe 2023, 96.

Herders alttestamentarische Schriften und die politikwissenschaftliche Forschung

Zunächst ist es nicht ungewöhnlich, dass Herders Schriften zum Alten Testament bis heute in erster Linie in der Evangelischen Theologie verhandelt werden. Überraschend ist allerdings, dass sich die Forschung dort auf Herders Überlegungen zur biblischen Schöpfungsgeschichte in der *Ältesten Urkunde* konzentriert und die *Ebräische Poesie* dagegen eher meidet.⁹⁸ Koepke stellt fest, dass bis Anfang der 2000er Jahre der *Ebräischen Poesie* sowohl in der theologischen als auch in der literaturwissenschaftlichen Forschung wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dies sei auf der einen Seite darauf zurückzuführen, dass Herders Arbeiten zum Alten Testament von seinen literaturkritischen und kulturgeschichtlichen Schriften getrennt betrachtet und daher von der Literaturwissenschaft übergangen wurden. Auf der anderen Seite sah die Theologie in Herders Methode und Darstellung eine Ästhetisierung der Heiligen Schrift⁹⁹, „eine Säkularisierung, wenn nicht Profanierung des sakralen Textes.“¹⁰⁰

Diese Forschungslücke wird insofern in der Literaturwissenschaft durch Andrea Polaschegg, Hans-Peter Schmidt und Daniel Weidner geschlossen, als sie Herders theologische Schriften im Rahmen der „Bibel als Literatur“-Forschungsdebatte¹⁰¹ untersuchen. Hierbei wird das Alte Testament im Schnittmengenbereich von Theologie und Literaturwissenschaft aus der gemeinsamen Perspektive einer exegetischen Bibelkritik und einer literaturkritischen bzw. literaturgeschichtlichen Interpretation betrachtet. Hierdurch konnte herausgearbeitet werden, dass die moderne Literaturwissenschaft zu einem wesentlichen Teil aus der sich konstituierenden Bibelkritik Ende des 18. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Weidners Forschungsarbeiten sind für die vorliegende Untersuchung von größtem Belang, weil er insbesondere Herders *Ebräische Poesie* als Beispiel ansieht, wie Bibelkritik und Literaturwissenschaft ein komplementäres Verhältnis eingehen, während ansonsten disziplinengeschichtlich das Verhältnis von Bibel und Literatur als „Trennungsgeschichte“¹⁰² im 18. Jahrhundert

⁹⁸ Vgl. u.a. Willi 1971, Poschmann 1989; Bultmann 1999; Keßler/Leppin 2012.

⁹⁹ Vgl. Bultmann 1999, 13; Steinby 2009, 61.

¹⁰⁰ Koepke 2004, 91.

¹⁰¹ Vgl. Weidner 2008b; Weidner/Schmidt 2008; Weidner 2011; Polaschegg/Weidner 2012; vgl. neuerdings auch Almog 2014, 37-40; Wildschut 2019, 131-204.

¹⁰² Weidner 2008a, 10.

angesehen werden kann.¹⁰³ Weidner spricht bei Herder von einer „Dialektik der Säkularisierung“¹⁰⁴: Herder greife die Themen und Methoden der sich herausbildenden säkularisierten Literaturwissenschaft, Geschichtsschreibung, Kunstgeschichte, Philosophie auf und setze sie für seine Konzeption religiös-theologischer Fragestellungen ein. Herder bleibt nach Weidner im Kern ein religiöser Denker, der die nicht-religiösen Themen und Methoden seiner Zeitgenossen aufnimmt und für seine religiösen und theologischen Schriften verwendet. Wie Weidner betont: „Die ‚Dialektik‘ dieser Säkularisierung besteht nicht darin, dass feste und selbständige Einheiten wie ‚die Literatur‘ und ‚die Religion‘ ihre Plätze tauschen, sondern liegt in einer fundamentalen Wechselbezüglichkeit und Unbestimmtheit aller Bestimmungen auf beiden Seiten. Es ist daher gerade die Ambivalenz von Herders Texten zur Bibel, die sie zu einem Lehrstück der Dialektik der Säkularisierung macht und die keineswegs durch Hervorbringung des einen ‚eentlichen‘ Herders auf Kosten des anderen aufgelöst werden darf.“¹⁰⁵ Weidners, Polascheggs und Schmidts Verdienst besteht darin, dass sie nicht nur Herders Schriften zum Alten Testament für eine literaturwissenschaftliche Perspektive fruchtbar gemacht haben, sondern vor allem dass sie durch eine interdisziplinäre Forschungsmethode die bisherige Erforschung Herders in den geisteswissenschaftlichen Einzeldisziplinen aufsprengen.

In gewisser Weise scheint Koepkes Urteil über die mangelnde Rezeption der *Ebräischen Poesie* in Theologie und Literaturwissenschaft, auf die Politikwissenschaft übertragen, jedoch immer noch Gültigkeit zu haben: Indem seine Schriften zum Alten Testament von seinen kultur- und geschichtskritischen Arbeiten separiert betrachtet werden, werden sie in der Politikwissenschaft als Sonderbereich seines Denkens angesehen und außer Acht gelassen. Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Anlehnung an Polascheggs, Weidners und Schmidts *literaturwissenschaftliches* Forschungsprogramm, indem die theologischen Schriften Herders aus einer *politikwissenschaftlichen* „Bibel als politische Literatur“-Perspektive untersucht werden sollen.

In Bezug auf eine erweiternde, alternative Lesart der Herderschen Schriften zum Alten Testament scheint es zunächst so, als könnten Frederick M. Barnards Arbeiten zum politischen Denken Herders weiterhelfen. Barnard behandelt Herder im Rahmen seines ideengeschichtlichen Forschungsprogramms als wesentliche Größe des politischen Denkens im

¹⁰³ Vgl. Weidner 2011, 17-20; vgl. bereits Weidner 2004b; zu Säkularisierung als interdisziplinäre Leitvokabel der Moderne-Kritik ganz neuerdings Weidner 2024.

¹⁰⁴ Weidner 2008a, 12.

¹⁰⁵ Weidner 2008a, 12.

18. Jahrhundert und hat sich darin auch mit Herders Schriften zum Alten Testament auseinandergesetzt.¹⁰⁶ In Barnards Arbeiten lässt sich allerdings – in methodischer Analogie zu Berlins Forschungsmethode – feststellen, dass er die „Hebraic roots“¹⁰⁷ in Herders Schriften wesentlich im Licht des Begriffsgegensatzpaares Universalismus-Partikularismus der politischen Kulturen versteht und dafür die Tatsache ignoriert, dass Herder das Alte Testament nicht nur als religiöses, literarisches und historisch-politisches Dokument, sondern auch aus einem theologischen, bibelexegetischen Kontext verhandelt. Barnard entwickelt für seine Forschungsmethode den Begriff der „Hebraic analogy“¹⁰⁸, um zu veranschaulichen, dass Herder politische Leitkonzeptionen nur im Licht eines alttestamentarischen Diskurses – „Herder’s political vision in the light of this ‚Hebraic‘ analogue“¹⁰⁹ – entwickle. Barnard versteht Herders Forschungsansatz grundsätzlich als „theory of politics by analogy“¹¹⁰, wobei die „hebräische Analogie“ nur ein Anwendungsbeispiel für Barnard darstellt „to illustrate how universality and particularity can interact without ever wholly merging.“¹¹¹ Hierdurch scheint für Barnard festzustehen: „It seems that for Herder a major value of the Hebraic analogue lies in its serving as an illustration of what he essentially means by the idea of interplay. [...] Indeed the analogue appears to embody for him that form of interpenetration, in which nature and culture, the grown and the nurtured, the given and the aspired, interlock, each in its most distinctive identity and individual causality. And, in essence, it seems to be this idea of interplay which underlies Herder’s faith in unity amidst diversity, and in the congruity of apparent opposites.“¹¹²

Barnard sieht die Begründung für Herders intensive Beschäftigung mit dem Alten Testament wesentlich darin, dass er in einem theologischen Kontext seine politischen Ansichten verbergen konnte: „In it Herder found it possible to say what he had great difficulty in saying in the repeatedly censored chapter on government in his far better-known *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, because he could say it under theological and literary disguises.“¹¹³ Herders Beschäftigung mit dem Alten Testament wird von Barnard auf den eher „zufälligen“ biographischen Umstand reduziert – „Pietist home

¹⁰⁶ Vgl. Barnard 1959, 1965, 1988, 2003.

¹⁰⁷ Barnard 2003, 17.

¹⁰⁸ Barnard 1988, 10.

¹⁰⁹ Barnard 1988, 16.

¹¹⁰ Barnard 1988, 247.

¹¹¹ Barnard 1988, 272.

¹¹² Barnard 1988, 17.

¹¹³ Barnard 1988, 261f; vgl. bereits Barnard 1959, 545.

background in East Prussia as well as by his close contact during his years as a student with Johann Georg Hamann, a noted Old Testament scholar in Königsberg.”¹¹⁴ Aus diesem Grund ist es auch für Barnard möglich zu behaupten: „Perhaps it is therefore no undue exaggeration to conclude that if Herder lacked political experience, as he undeniably did, he more than made up for it in political imagination. And, unable to say openly what he had to say, he chose the next best alternative to resigning himself to silence: politics by analogy.”¹¹⁵

An Barnards Herder-Lesart wird somit deutlich – um nochmal Weidners Begriff zu gebrauchen –, dass er Herders „Dialektik der Säkularisierung“ in der Interpretation und Anwendung des Alten Testaments nicht zur Kenntnis nimmt, sondern ausschließlich als politisches Denken in religiös-theologischem Gewand betrachtet. Der Umstand, dass Barnard Herder nicht als Teil des „Bibel und Literatur“-Diskurses des späten 18. Jahrhunderts wahrnimmt, wird umso gewichtiger, dass er auf einzelne, vermeintlich repräsentative Begriffe Herders zurückgreift und auf dieser Basis Herders politisches Denken zum Alten Testament zu ordnen versucht. Besonders anschaulich wird dies in Barnards selektiver Indienstnahme der Herderschen Begriffe des „Aristodemokraten“¹¹⁶ und des „Geists Jehovahs“^{117, 118}. Barnard beruft sich für seine Vorgehensweise auf die in der Herder-Forschung gängige These, seine politischen Ideen seien „rarely worked out systematically.“¹¹⁹ Vor diesem Hintergrund kann Skinners Urteil in *Meaning and Understanding* über Barnard¹²⁰ nur zugestimmt werden, dass dieser in Herders Werk eine kohärente Struktur erzeugen wolle, um die vermeintlich unsystematische Denkweise Herders „kompensieren“ zu können. Zur Veranschaulichung seines Standpunkts nimmt Skinner Barnards eigene Hinweise für seinen Zugriff auf Herders Schriften auf: „If Herder’s political ideas are ‚rarely worked out systematically,‘¹²¹ and are to be found ‚scattered throughout his writings, sometimes within the most unexpected contexts,‘ the duty of the exegete again becomes that of trying ‚to present these ideas in some coherent form‘^{122, 123}

¹¹⁴ Barnard 1988, 259.

¹¹⁵ Barnard 1988, 281.

¹¹⁶ Humanitätsbriefe, 768.

¹¹⁷ Ebräische Poesie, 1088.

¹¹⁸ Vgl. Barnard 1988, 18f., 266.

¹¹⁹ Barnard 1965, xix.

¹²⁰ Skinner diskutiert Barnards 1965 erschienene Schrift *Herder’s Social and Political Thought*.

¹²¹ Barnard 1965, xix, 139.

¹²² Barnard 1965, xix, 139.

¹²³ Skinner 1969, 17.

Indem bei Autoren der politischen Ideengeschichte wie eben z. B. Herder auf einzelne Zitate aus verschiedensten Schriften zurückgegriffen wird, stellt sich aus Sicht der vorliegenden Untersuchung ein hermeneutischer Fehler ein, der am anschaulichsten mit Hilfe der Prokrustesbett-Allegorie beschrieben werden kann: Einzelne Äußerungen eines Autors werden ausgewählt und derart zu einem Ideenarrangement zusammengeführt, dass sie mit dem übergeordneten Erkenntnisinteresse korrespondieren. Barnards Herder-Zugriff ist somit mit Skinner ein anschauliches Beispiel für den hermeneutischen Fehler der Kohärenz-Produktion in der ideengeschichtlichen Forschung: „This procedure gives the thoughts of various writers a coherence, and an air generally of a closed system, which they may never have attained or even been meant to attain.“¹²⁴

Als Zwischenfazit bezüglich der Herder-Forschung seit den 2000er Jahre lassen sich vier Haupttendenzen ausmachen: Herder wird entweder im Rahmen der angloamerikanischen politikphilosophischen Anerkennungsdiskurse für einen anschlussfähigen Identitäts- und Subjektbegriff *oder* in postkolonialen Untersuchungen als früher Vertreter der Kritik an eurozentristischer, imperialistischer Herrschaftspraxis in Anspruch genommen. In ideologiekritischen Diskursen Kontinentaleuropas wird Herder dagegen auf die Wegbereitung eines originär deutschen Kultur- und Volks-Begriffs verengt. Neuerdings wird Herder viertens in einem soziohistorisch-kontextualisierten Ansatz als Vertreter eines pluralistisch ausdeutbaren Patriotismus-Konzepts betrachtet.

Während in der internationalen Forschung Herders Werk als wesentlicher Beitrag betrachtet wird, wie Breite, Tiefe und Ambivalenz des Aufklärungs-Begriffs verdeutlicht werden können, so lässt sich – bezogen auf deutschsprachige politikwissenschaftliche Veröffentlichungen – feststellen, dass Herder den Status eines bewusst übergangenen Autors in der Forschung zum politischen Denken des 18. Jahrhunderts eingenommen hat. Die unterschiedliche Würdigung des politischen Denkens Herders in der deutsch- und angloamerikanischen Forschung lässt sich allein daran ermessen, dass im *Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* ein eigenständiges Kapitel „Herder and Politics“ zu finden ist¹²⁵, während im *Herder Handbuch* sein politisches Denken im Rahmen der Kapitel „Philosophie“, „Ästhetik, Poetik, Literaturkritik“, „Pädagogik“ sowie „Politische Rezeption“ eher im Sinne einer thematischen „Zugabe“ diskutiert wird.¹²⁶ Es wird zwar mittlerweile zunehmend

¹²⁴ Skinner 1969, 17.

¹²⁵ Vgl. Adler/Koepke 2009, 277-304.

¹²⁶ Vgl. Greif/Heinz/Clairmont 2016.

die bisherige (kultur-)nationalistische Einvernehmung Herders vermieden, allerdings mit der nicht weniger befriedigenden Folge, dass Herder in der deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung den Status eines gleichsam eingefrorenen Autors eingenommen hat.

Forschungsfrage, Methodik und Arbeitsschritte der Untersuchung

Forschungsfrage

In der vorliegenden Studie soll Herders Werk im Hinblick auf vier zentrale Fragen beleuchtet werden:

- A. Wie lässt sich Herders Zugriff auf das politische Aufklärungsdenken charakterisieren?
- B. Inwiefern lassen sich Herders Interpretation und Verwendung des Alten Testaments als herrschaftstheoretischer Ansatz qualifizieren?
- C. Inwieweit sind seine Überlegungen zur Polis-Welt des antiken Griechenlands und zu den mittelalterlichen Handelsstadtstaaten Europas Fortführungen seiner Bibel-Lektüre?
- D. Inwiefern sind seine Konzeption einer deutschen Nationalakademie und seine Reflexionen über Benjamin Franklins *Junto-Club* anschlussfähige Aktualisierungen für die politische Kultur Deutschlands im späten 18. Jahrhundert?

Methodische Herangehensweise

Der Forschungsstand hat zeigen können, dass die in Herders Untersuchungen zum Alten Testament und zur griechischen Antike eingelassenen politischen Ideen von politikwissenschaftlicher Seite nicht angemessen gewürdigt werden. Dies wurde wesentlich darauf zurückgeführt, dass die Politikwissenschaft die interdisziplinäre Denkweise Herders nicht erschöpfend berücksichtigt. Mit der vorliegenden Studie soll ein Beitrag zur Verbreiterung der politikwissenschaftlichen Herder-Forschung geleistet werden, indem methodisch wie folgt vorgegangen werden soll: Durch einen autorzentrierten und werkübergreifenden hermeneutischen Ansatz soll das interdisziplinäre Forschungsprogramm Herders identifiziert und durch einen rekonstruktiven Ansatz seine politische Denkweise systematisiert werden. Aus Sicht dieser Studie setzt dies voraus – und bildet auch den Schwerpunkt der methodischen Ausrichtung der Untersuchung –, dass man Herders Konzeption wie Anwendung einer Verschmelzung der Hermeneutiken der Philosophie, Literatur und Geschichte nachvollzieht und für die Entschlüsselung seines heterogenen politischen Denkens aufgreift. Gewissermaßen muss man auf Herders hermeneutischen Spuren wandeln, zu „Herder werden“, um die

politischen Inhalte, die disziplinüberschreitend in seinem Werk verstreut sind, herausfiltern zu können. Dies soll dem Zweck dienen, überhaupt verstehen zu können, dass gerade auch in seinen Untersuchungen zum Alten Testament wesentliche politische Aussagen formuliert werden, die der Forschung bei einer Fokussierung auf die politischen Schriften im engeren Sinne verborgen bleiben. Herders subversiver Vorstoß gegen die Argumentationslogiken der aufklärerischen Philosophie, Literaturkritik und Geschichtsschreibung zielt darauf ab, die sich am Ausgang des 18. Jahrhunderts ankündigende „Verfachlichung“ der Wissenschaften *thematisch, sprachlich* wie *methodisch* aufzuhalten. Philosophie, Geschichte und Literaturkritik sollen nach Herders Vorstellung – so eine These dieser Studie – in eine kulturwissenschaftliche Einheitswissenschaft (rück-)überführt werden.

In Bezug auf die thematische Fusionierung dieser Wissenschaften verwendet Herder das Bild des idealen dreiköpfigen Forschers, des „triceps“¹²⁷, das für die hermeneutische Ausrichtung dieser Studie von zentraler Bedeutung ist: Der vollkommene Gelehrte muss Herders Ansicht nach die spezifischen Themenfelder der Philosophie, Geschichte und Dichtkunst in sich vereinen, um Breite und Tiefe der politischen Kulturen erfassen und deuten zu können. Herder veranschaulicht das Bild des dreiköpfigen Gelehrten am Beispiel des idealen Sprachforschers, den man nach heutigem Wissenschaftsverständnis wohl am ehesten als Sprach- oder Kulturhistoriker bezeichnen könnte. Sein anzustrebendes Forscherideal beschreibt Herder als einen „Mann von drei Köpfen [...], der Philosophie und Geschichte und Philologie verbinde – der als Fremdling Völker und Nationen durchwandert, und fremde Zungen und Sprachen gelernt hätte, um über die seinige klug zu reden – der aber zugleich als ein wahrer Idiot, alles auf seine Sprache zurückführte, um ein Mann seines Volks zu sein.“¹²⁸ Hier erscheint es nur folgerichtig, wenn sich Herder selbst diesem idealen Gelehrtentypus verschreibt: „Wo ist dieser triceps? [...] Ob ich mir denn alle drei Talente zutraue?“¹²⁹

Wie im Rahmen dieser Arbeit zu zeigen sein wird, lässt sich Herders *triceps*-Bild als „mitgeliefertes“ Hilfsmittel zur Erschließung seines interdisziplinären Denkens verwenden. Für eine politikwissenschaftliche Untersuchung hat dies zur Konsequenz, dass man gerade auch die Schriften Herders berücksichtigen muss, in denen sich allein aufgrund des Titels eine politische Aussage nicht vermuten lässt. Was Michael N. Forster für die Schriften

¹²⁷ Ode, 98.

¹²⁸ Fragmente I², 554.

¹²⁹ Ode, 98.

Herders zur Theoretischen Philosophie hervorhebt – „Herder usually in a given text runs together treatments of many different topics belonging to several different disciplines, and [...] his treatment of a given philosophical topic is usually spread over a number of texts”¹³⁰ – kann aus Sicht dieser Untersuchung auf sein gesamtes Werk übertragen werden. Mittels eines werkübergreifenden hermeneutischen Ansatzes soll auf der Grundlage des Herderschen Ideals einer Verschmelzung der disziplinspezifischen Themenbereiche seine interdisziplinäre Forschungsmethode freigelegt werden. Herders Anforderungsprofil an den vollkommenen Gelehrten bildet daher in methodischer Hinsicht die *allgemeine* Leitlinie für die hermeneutische Ausrichtung dieser Untersuchung.

In Bezug auf das Ziel einer sprachlich-argumentativen Fusionierung von Philosophie, Geschichte und Literaturkritik liefern Herders Schriften selbst ein anschauliches Beispiel. Wenn Herder seine Sprache als „Blumendecke eines verflochtenen Styls“¹³¹ beschreibt, dann zeigt sich hierin eine äußerst realistische Selbsteinschätzung und zugleich Warnung an die Leserschaft. Es lässt sich für sein gesamtes Werk durchgängig festhalten, dass er die auch im 18. Jahrhundert gängige Unterscheidung zwischen einer fiktionalen Literatursprache und einer nicht-fiktionalen Wissenschaftssprache unterläuft. Für die vorliegende politikwissenschaftliche Arbeit kann daher Herders stilistische Selbsteinschätzung als wesentlicher Bestandteil der Deutungsprobleme mit seinem Werk betrachtet und damit als *spezifische* Leitlinie für die hermeneutische Ausrichtung dieser Studie verfolgt werden.

Herders Ziel einer methodischen Zusammenlegung der Philosophie, Geschichte und Literatur lässt sich daran ablesen, dass er für die Forschungslogiken dieser Wissenschaften ein hermetisches Argumentationssystem zurückweist, vielmehr für ein offenes und damit grundsätzlich revisionsfähiges Methodenverständnis in den Wissenschaften plädiert: „Vorzeitige kecke Systemensucht schadet der wahren Wissenschaft gänzlich. [...] So lange die Wissenschaft in Aphorismen und Beobachtungen ausgestreuet ist, kann sie wachsen: von der Methode umzäunt und umschlossen, kann sie [...] zum Gebrauch bequem gemacht werden, an Gehalt aber nimmt sie nicht mehr zu. Ist sie in Klassen und Handwerke gebracht: so lebe wohl, allgemeine weitere Aussicht!“¹³² Aus diesem Grund soll Herders Ideal einer Methodenoffenheit der Wissenschaft eine weitere spezifische Leitlinie für die hermeneutische Ausrichtung dieser Untersuchung bilden, um Herders Vorgehen als interdisziplinäres

¹³⁰ Forster 2018, 1.

¹³¹ Briefe 1, 118.

¹³² Theologiebriefe, 490.

Forschungsvorhaben zu markieren. Zur Charakterisierung der Vorgehensweise Herders können Breite und Tiefe seiner interdisziplinären Forschungsmethode kaum zu niedrig veranschlagt werden. Er unternimmt – mit allen damit verbundenen hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen Problemen – den Versuch, durch eine Art von Themen- und Methodenhybridisierung der Genese, Entwicklung und Vielfalt politischer Kulturen nachzuspüren.

Der werkübergreifende hermeneutische Nachvollzug der interdisziplinären Forschungsabsicht Herders soll durch eine Textanalyse und -interpretation erzielt werden, indem insbesondere der metaphorisierende Argumentationsstil in seinen Schriften berücksichtigt und kritisch in den Blick genommen wird. Im Forschungsstand wurde auf Skinners methodische Einwände gegenüber der Herder-Rezeption Barnards hingewiesen. Um zu vermeiden, dass die von Skinner kritisierte „Kohärenz-Produktion“¹³³ die Interpretation der Herderschen Schriften dominiert, wird in dieser Untersuchung der gegenteilige Weg eingeschlagen: Statt auf einzelne, prägnante oder provokante Zitate oder Textpassagen zurückzugreifen, sieht sich die vorliegende Arbeit methodisch dem *close reading* verpflichtet: Hierdurch soll der Versuch unternommen werden, die vielschichtige Denkweise Herders und seinen eigenwilligen Sprachgebrauch aufzudecken und verstehbar zu machen. Den möglichen Einwänden gegenüber einem autorzentrierten Zugriff auf die politischen Ideen des späten 18. Jahrhunderts bin ich mir bewusst.¹³⁴ In der Abwägung zwischen einer Berücksichtigung des gesamten Diskursumfelds Herders und einer Freilegung seines weitverzweigten, mitunter unkenntlich gemachten politischen Denkens überwiegen die Vorzüge einer autorzentrierten Methodik. Indem sich die vorliegende politikwissenschaftliche Arbeit zum Ziel setzt, in vermeintlich fachfremden Untersuchungen nach politischen Aussagen Herders zu suchen, birgt dies die Gefahr, dass man sich – wie in meinem Fall als theologischer Laie – gegenüber dem Fachurteil der Evangelischen Theologie angreifbar macht. Um Herders alttestamentarische Schriften politisch lesen zu können, ist dies allerdings ein unvermeidbares Risiko.

Der hermeneutische Nachvollzug der interdisziplinären Forschungsmethode Herders bildet für diese Studie die argumentative Grundlage, dass in Herders Schriften großflächig eingelagerte politische Denken zu identifizieren und als kulturwissenschaftlichen Zugang zu politischer Herrschaft rekonstruktiv zu systematisieren. In diesem Sinne wird zwar die Auffassung der politikwissenschaftlichen Herder-Forschung geteilt, dass Herder kein Systemdenker im Sinne seines Zeitgenossen und Konkurrenten Kant ist, was allerdings im

¹³³ Vgl. Skinner 1969, 17.

¹³⁴ Vgl. Polaschegg/Weidner 2012, 13.

Umkehrschluss nicht bedeutet, dass sich in seiner politischen Denkweise nichts Systematisches auffinden lässt. Vielmehr wird für die methodische Ausrichtung dieser Studie Herders thematische, sprachliche und hermeneutische Subversion des politischen Aufklärungsdenkens gewissermaßen zum Arbeitsmaterial erklärt – mit dem Ziel, in dessen Schriften zum Alten Testament, zur Staatenwelt des antiken Griechenlands, zur Hanse, zur Errichtung einer Gelehrten- und Wissenschaftsgemeinschaft sowie zu Benjamin Franklin den Hauptzweck seines politischen Denkens kenntlich zu machen, nämlich einen kulturwissenschaftlichen Zugriff auf politische Herrschaft zu etablieren. Mit der methodischen Ausrichtung dieser Studie wird das übergeordnete Ziel verfolgt, anhand Herders fusionierendem Forschungsprogramms eine erweiternde Lesart des Aufklärungsdenkens zu begründen. So verstanden besteht auch aus methodischer Sicht zwischen Forschungsfrage A und B-D eine Zwischenzäsur, die auf ein Mittel-Zweck-Verhältnis der Forschungsfragen zurückzuführen ist: Forschungsfrage A bildet die argumentative Basis – das Hilfsmittel –, um B-D zu beantworten.

Indem Herder in der Forschung wahlweise als Philosoph *oder* Theologe *oder* Literatur- und Kulturkritiker rezipiert wird, werden die jeweils *disziplinspezifischen* Forschungsfragen an Herders Schriften gestellt. Dies hat zur Konsequenz, dass sich eigenständige, nebeneinander bestehende geisteswissenschaftliche Lesarten des Herderschen Werks herausgebildet haben. Auf diese Weise verschwinden allerdings zu einem Gutteil die interdisziplinäre Denkweise und die damit verbundenen Deutungsprobleme seines Werks direkt wieder aus dem Blickfeld der Forschung, bevor sie überhaupt thematisiert werden können. Diese Forschungstradition hat im Bereich der politikwissenschaftlichen Herder-Rezeption zur Folge, dass zum einen die vermeintlich unpolitischen Schriften nicht politisch gelesen werden und dass zum anderen keine Verbindung zu seinen politischen Schriften im engeren Sinne hergestellt wird. Aus Sicht dieser Untersuchung sollte allerdings gerade die Spannweite der Herderschen Schriften zum Gegenstand der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gemacht werden, um zu verdeutlichen, dass sein Werk nicht die bloße Summe von Einzelstudien ohne übergeordneten Zusammenhang darstellt. Im Rahmen dieser Studie wird daher zu untersuchen sein, inwiefern Herders disziplinüberschreitende Forschungsmethode als zentraler Bestandteil einer politikwissenschaftlichen Untersuchung seiner Schriften verstanden werden kann.

Die selbst für einen Autor des 18. Jahrhunderts eigenwillige Ausdrucksweise Herders stellt die Leserschaft vor enorme hermeneutische Herausforderungen. Hierbei wird darauf zu achten sein, wie durch seinen intensiven Gebrauch von Metaphern und Allegorien die Übergänge zwischen bild- und symbolhafter Literatursprache und wissenschaftlicher

Fachsprache fließend sind, wenn nicht gar ineinander aufgehen. Aus diesem Grund muss aus Sicht dieser Arbeit auch immer die Frage im Blick behalten werden, wie trotz der besonderen sprachlichen Ausdrucksweise die politikwissenschaftlich einschlägigen Aussagen und Ideen Herders kenntlich gemacht werden können. Die vorliegende Untersuchung versteht sich daher als der Versuch, das Ambivalente seiner weitgreifenden Denkweise und seiner stilistischen Ausdrucksform begrifflich zu klären.

Arbeitsschritte

In der vorliegenden Untersuchung soll den vier zentralen Fragen folgendermaßen nachgegangen werden: In einem ersten Schritt wird zu zeigen sein, wie Herder und Kant historische Erfahrung für sich als Erklärungs- und Rechtfertigungsmittel politischer Kulturen in Anspruch nehmen. Dies berührt unmittelbar die Frage, welche geschichtstheoretischen Ableitungen sich aus der von Herder und Kant gleichermaßen beanspruchten anthropologischen Wende der Philosophie ergeben. Inwiefern der soziokulturelle und historische Kontext des Menschen als Argumentationsinstrument das Geschichtsverständnis der beiden Philosophen prägt, soll hier näher untersucht werden. Herders Verwendung des soziokulturellen Kontexts bildet die Grundlage für die Frage, wie er die paradigmatische Gültigkeit der vorherrschenden Aufklärungspostulate in den Blick nimmt. Hierbei wird zunächst zu zeigen sein, wie seine Aufklärungsrezeption als Kritik an drei dominierenden geschichtsphilosophischen Deutungsmustern des Aufklärungsdenkens – dem linear-rationalistischen, dem kulturidealistischen und dem skeptizistischen Ansatz – identifiziert werden kann. Hieran schließt sich die Frage an, wie er diese Erklärungsmuster zusätzlich mittels einer Vielfalt hermeneutischer Verfahren durchkreuzt, indem er die historische Kontextualisierung des Menschen und der Gesellschaften betont. Insbesondere wird an dieser Stelle der Untersuchung zu analysieren sein, wie Herder durch einen facettenreichen Metaphern- und Allegoriengebrauch die geschichtsphilosophischen Deutungsansprüche des Aufklärungsdenkens zu hinterfragen versucht. Herders Revolutionsverständnis bildet dabei ein erstes entscheidendes Anwendungsfeld, sich gegenüber linear-rationalistischen, kulturidealistischen und skeptizistischen Geschichtsphilosophien des Aufklärungsdenkens abzugrenzen. Es soll hier dargelegt werden, wie Herder seine Revolutionsauffassung dazu benutzt, den geschichtsphilosophischen Status der Französischen Revolution zu prüfen und ihre Auswirkungen auf die zeitgenössische politische Ordnung Europas zu erörtern.

Herder belässt es nicht dabei, die geschichtsphilosophischen Prinzipien des Aufklärungsdenkens zu hinterfragen, sondern nimmt diese Analyse zum Anlass, eine eigenständige hermeneutische Programmatik zu begründen. Inwiefern Herder sein vorgestelltes Forscherideal des vollkommenen Gelehrten in seinen Schriften in kulturhermeneutische „Praxis“ umsetzt, soll an dieser Stelle aufgezeigt werden. Hierbei soll darüber hinaus dargelegt werden, wie er Literatur als vornehmliches Anschauungs- und Deutungsmittel im Rahmen seines kulturwissenschaftlichen Ansatzes einsetzt. Es soll im Rahmen dieses Abschnitts auch untersucht werden, wie Herder seine hermeneutisch geprägte Analyse der Aufklärungspostulate dazu verwendet, die Begründungswege politischer Herrschaft, primär die des Kontraktualismus, in Frage zu stellen. Es wird zu veranschaulichen sein, wie Herder die vernunftrechtliche Philosophie des Gesellschaftsvertrags in Bezug auf ihre sozialanthropologischen und legitimatorischen Prinzipien prüft.

In einem zweiten Schritt soll dargelegt werden, wie Herders Rezeption des Alten Testaments als dreiteiliges, interdisziplinär gewonnenes Ordnungsideal politischer Herrschaft vorgestellt werden kann. Es wird hierbei zuallererst zu zeigen sein, wie er Rückgebundenheit, Stiftung und Tradierung als die drei zentralen Instrumente politischer Herrschaftsbildung im Alten Testament identifiziert. Es soll darüber hinaus dargelegt werden, wie Herder im Rahmen seines mosaischen Ordnungsideals das Alte Testament herrschaftstechnisch ausliest und unter dem Aspekt politischer Stabilität verhandelt. In diesem Teil der Untersuchung wird es daher wesentlich darum gehen, aufzuzeigen, welche Akteure, Institutionen, aber auch Räume des Alten Testaments Herder untersucht und welche politischen Funktionen ihnen zugewiesen werden. Auf diese Weise soll veranschaulicht werden, wie Herders mosaische Konzeption als Erweiterung des politischen Aufklärungsdenkens begriffen werden kann, indem es als historisch-kontextualisierte Variante des Gesellschafts- und Herrschaftsvertrags betrachtet wird. Dies schließt unmittelbar die Frage mit ein, wie sich Herder mit seiner Konturierung der biblischen Akteure und Institutionen gegenüber Herrschaftsformen und Legitimationswegen politischer Herrschaft im Aufklärungsdenken positioniert.

In einem dritten Schritt soll der Frage nachgegangen werden, wie Herder sein Begründungsmuster politischer Herrschaft aus dem mosaischen Diskurs auf seine Überlegungen zum antiken Griechenland und zu den europäischen Handelsstaatgründungen des europäischen Spätmittelalters anwendet. Hierbei soll analysiert werden, wie er einerseits Bestandteile des mosaischen Musters auf die antike Stadtstaatenwelt Griechenlands und die mittelalterlichen Handelsstaaten Europas überträgt und andererseits aber auch das

griechische und hanseatische Modell als eigenständige Ordnungsprinzipien begreift. Es soll sich hier insbesondere zeigen, wie Herders Rezeption der antiken griechischen Poleis als ein zweistufiges kulturförderatives Ordnungsmodell verstanden werden kann. Es soll dabei veranschaulicht werden, wie Herder aus stabilitätspolitischer Perspektive das Zusammenwirken der antiken Stadtstaaten konturiert. Hierbei soll aufgezeigt werden, wie Herder das von allen Stadtstaaten beanspruchte mythische Erbe Griechenlands und den Wettbewerbsgeist zwischen den Stadtstaaten als Vergemeinschaftungsmittel antik-griechischer Kultur versteht. Anhand seiner Betrachtungen zur Herrschaftspraxis der Römischen Republik soll aus kontrastiver Perspektive erörtert werden, wie Herder unter Rückgriff auf den Deutungsapparat von Religion, Stiftung und Tradierung zu einer erstaunlichen Andersbewertung des antiken Roms im Vergleich zu seiner Griechenland-Analyse gelangt. Herders Diskussion der europäischen und deutschen Handelsstädte und des hanseatischen Staatenbundes soll klären, wie diese eine politische Ausnahmeerscheinung innerhalb der europäischen Staatenwelt im Allgemeinen und der Verfassungsordnung des Alten Reichs im Besonderen darstellen. Hierbei wird auch zu zeigen sein, inwieweit Herder die Resultate seines Griechenland-Diskurses auf die Handelsstadtstaaten des spätmittelalterlichen Europas überträgt.

Herders Untersuchungen zum Aufbau einer gesamtdeutschen Wissenschaftsakademie soll in einem vierten Schritt verdeutlichen, wie er trotz der tiefgreifenden politischen, kulturellen und militärischen Differenzen innerhalb des Alten Reichs zur Beförderung einer politischen Öffentlichkeits- und Wissenschaftskultur beitragen will. Hier soll insbesondere dargelegt werden, wie er die aus dem Griechenland-Diskurs gewonnenen Vorstellungen zur Kulturgemeinschaft auf die Bildung einer nationalen Wissenschaftseinrichtung Deutschlands anwendet. Im Rahmen dieses vierten Abschnitts soll abschließend der Frage nachgegangen, inwieweit Herders Reflexionen zur Funktion und Rolle des von Benjamin Franklin begründeten Intellektuellenkreises für die Stadt Philadelphia als Fortführung seines Akademie-Gedankens betrachtet werden können. Im vierten Abschnitt soll *insgesamt* die Frage aufgeworfen werden, inwiefern Akademie-Plan und Franklin-Reflexionen als Aktualisierungsbeitrag Herders für die zeitgenössische politische Kultur Deutschlands angesehen werden können.

A Herder im Spektrum des Aufklärungsdenkens

1. Herder und Kant

1.1 Herder, Kant und die anthropologische Wende der Philosophie

In der programmatischen Frühschrift *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann* (1765) fordert Herder für die Philosophie der Gegenwart nichts Geringeres als eine kopernikanische Wende, d. h. „wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolomäischen, das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwicklungen müssen hier nicht zeigen, wenn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird.“¹³⁵ Herder prägte damit diesen Begriff ein Vierteljahrhundert früher als Kant, mit dem gemeinhin die „Kopernikanische Revolution“ der Philosophie in Verbindung gebracht wird und der sich seinerseits in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) für eine „kopernikanische Wende“ der Philosophie ausspricht.¹³⁶ Die „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“¹³⁷ wird in der Forschung übereinstimmend als zentrale Gemeinsamkeit zwischen Kant und Herder verstanden.¹³⁸ Die anthropologische Ausrichtung der Philosophie besteht für Herder zuallererst darin, dass der Mensch als Forschungsgegenstand in den Vordergrund gerückt wird: „Soll die Philosophie den Menschen nützlich werden; so mache sie den Menschen zu ihrem Mittelpunkt: sie, die sich durch gar zu ungeheure Ausdehnungen geschwächt hat, wird *stark* werden, wenn sie sich auf ihren Mittelpunkt zusammen zieht.“¹³⁹ Kant bringt seine Auffassung von Philosophie *als* Anthropologie dadurch zum Ausdruck, dass sich die Erkenntnissuche an den Vernunftbedingungen des Menschen und nicht an den Untersuchungsgegenständen zu orientieren habe. Dies bezeichnet Kant wie Herder als „kopernikanische“ Umkehrung der philosophischen Forschungsmethode:

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche [...] gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten [...]. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den

¹³⁵ Philosophie zum Besten des Volks, 134.

¹³⁶ Vgl. Kant, AA III, Kritik der reinen Vernunft, 11 f.

¹³⁷ Philosophie zum Besten des Volks, 132.

¹³⁸ Vgl. u.a. Booher 2015; Zammito 2002; Gaier, „Kommentar“ zu „Philosophie zum Besten des Volks“, in: FA 1, 994.

¹³⁹ Philosophie zum Besten des Volks, 125; vgl. Gjesdal 2013, insb. 62-68.

Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.¹⁴⁰

Wie von Gjesdal, Spencer und Taylor hervorgehoben wird, hat die von Herder und Kant betriebene anthropologische Umkehrung des philosophischen Denkens das erkenntnistheoretische Fundament für die Herausbildung des neuzeitlichen Subjekts geliefert.¹⁴¹ Die Gemeinsamkeit zwischen Kant und Herder in Bezug auf die „erste“¹⁴² anthropologische Wende in der Philosophie lässt sich auch als Konstante des europäischen Aufklärungsdenkens verstehen. Wie Gaier meint, „Rückwendung des Menschen zu sich selbst als Gegenstand und als Bedingung seines Erkennens war das große Ereignis in der wissenschaftlichen und künstlerischen, insbesondere literarischen Welt der Mitte des 18. Jahrhunderts. [...] Der Mensch wird sich nicht nur Thema als biologische Gattung, als Gesellschafts- und Kulturwesen in seiner Geschichtlichkeit, als juristisches und religiöses Subjekt; der Mensch ist sich durch die Geschichtlichkeit, Individualität und Jeweiligkeit seines Standpunkts auch Bedingung seines Erkennens.“¹⁴³ Den Menschen zum „Mittelpunkt der Philosophie“ zu erklären, ist für Herder wie Kant der unhintergehbare Ausgangspunkt einer erneuerten philosophischen Forschungsmethode im 18. Jahrhundert. Hier enden allerdings auch vorerst die Gemeinsamkeiten. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass Herder und Kant in der Frage der philosophischen Verwertbarkeit menschlicher und historischer Erfahrung unterschiedliche Forschungszwecke verfolgen. Während für Kant die „kopernikanische Wende“ der Philosophie die Bestimmung der apriorischen Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis erforderlich macht, ist für Herder gerade die Berücksichtigung der historisch-kulturellen Situiertheit des Menschen die „Bedingung der Möglichkeit“ menschlicher Erkenntnis. Kant weist dagegen aus transzendentalphilosophischer Perspektive die soziohistorische Methode Herders zurück, da dies der vernunftwidrigen Vorstellung gleichkomme, „das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift [...]“.¹⁴⁴

Aus Kants Blickwinkel werden bei Herder die Systematisierungsdefizite historischer Erfahrung dadurch markant, dass er die Wissens- und Erkenntnisbereiche der Philosophie und der Literatur nicht säuberlich voneinander trenne. Kant fragt rhetorisch, „ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers

¹⁴⁰ Kant, AA III, Kritik der reinen Vernunft, 11 f.; vgl. Scheffel 2015.

¹⁴¹ Vgl. Gjesdal 2017, 211 f.; Spencer 2012, 69; Taylor 1996, 678 f.

¹⁴² Vgl. Przyłębski 2012; als Überblick zur Vielfalt der „Wenden“ innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften des 20./21. Jahrhunderts vgl. Bachmann-Medick 2016, insb. 1-37; Bachmann-Medick 2020.

¹⁴³ Gaier, „Überblickskommentar“ zu Herders Werken, in: FA 1, 813-815.

¹⁴⁴ Kant, AA VIII, Erste Rezension zu Herders *Ideen*, 54.

eingedrungen [...]; ob nicht statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt seien; 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 Vertugade zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimern zu lassen.“¹⁴⁵ Zammito fasst den von Kant gegenüber Herder erhobenen Vorwurf einer unzulässigen Verschmelzung von Philosophie und Literatur treffend zusammen: „Herder offered only *manner*, when what was called for was *method*.“¹⁴⁶ Für Herder bedeutet dagegen der Satz, „den Menschen zum Mittelpunkt der Philosophie“ zu machen, zuvorderst, dass die Philosophie anerkennt, dass der Mensch in ein soziohistorisches Kontinuum eingebunden ist: „Der Philosoph indessen, der die Genesis und den Umfang eines Menschenlebens in der Erfahrung kennt und ja auch die ganze Kette der Bildung unsres Geschlechts in der Geschichte verfolgen könnte; er müßte, dünkt mich, da ihn alles an Abhängigkeit erinnert, sich aus seiner idealischen Welt, in der er sich allein und allgnugsam fühlet, gar bald in unsre wirkliche zurückfinden.“¹⁴⁷

1.2 Kulturgeschichte statt *Idee einer allgemeinen Geschichte*

Die anthropologische Wende der Philosophie setzt für Herder auf der einen Seite voraus, dass man sich von der Vorstellung verabschieden müsse, den Menschen nur als reines Gattungswesen zu betrachten: „Freilich wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen existieren.“¹⁴⁸ Hiermit nimmt Herder Bezug auf Kants rationalistische Position, dass Gebrauch und Fortentwicklung der Vernunft nicht am Beispiel des einzelnen Menschen, sondern anhand der

¹⁴⁵ Kant, AA VIII, Zweite Rezension zu Herders *Ideen*, 60; vgl. Gaier 1994.

¹⁴⁶ Zammito 1998, 13.

¹⁴⁷ *Ideen*, 336.

¹⁴⁸ *Ideen*, 338. Vgl. bereits in der frühen kurzen Abhandlung *Von der Veränderung des Geschmacks der Nationen durch die Folge der Zeitalter* (1766): „Jeder Mensch in jedem Zeitalter steht also gleichsam in einer Mitte: die verloschene Bilder seiner Vorfahren kann er um sich versammeln [...]. Kann er aber auch in die spätere Zeiten jenseit seines Grabes einen weissagenden Blick werfen, und gleichsam Kinder und Enkel über seine Asche wandeln sehen? Den Blick in das Vergangene macht die Geschichte gewiß: die Aussicht in die Zukunft ist dunkler – aber selbst dies schattigste Dunkel macht Vergnügen.“ (FA 1, 157).

Menschengattung, der „Idee des Menschen“¹⁴⁹, untersucht werden müsse, wie Kant sagt: „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“¹⁵⁰ Auf der anderen Seite weist Herder gleichermaßen die Position eines reinen Empirismus, den Menschen als atomistisches Wesen zu betrachten, zurück: „Schränkte ich aber gegenseits beim Menschen, alles auf Individuen ein und leugnete die Kette ihres Zusammenhanges sowohl unter einander als mit dem Ganzen: so wäre mir abermals die Natur des Menschen und seine helle Geschichte entgegen: denn kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden.“¹⁵¹ Für Herder lässt sich diese Dichotomie überwinden und damit eine anthropologische Wende der Philosophie herbeiführen, wenn man eine vermittelnde antidualistische Position einnimmt, indem der Mensch als Bestandteileines historischen und gesellschaftlichen Kontinuums betrachtet wird. In diesem Sinn sind für Herder *Individuum* und *Gattungswesen* zwei untrennbare Kategorien zur Bestimmung der menschlichen Natur:

Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechts; eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebet. [...] Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis, die Erziehung, mit seinen Eltern, Lehrern, Freunden, mit allen Umständen im Lauf seines Lebens, also mit seinem Volk und den Vätern desselben, ja endlich mit der ganzen Kette des Geschlechts zusammen [...].¹⁵²

Spiegelt man Kants Kritik an Herders soziohistorischer Methode – an dem, „was man noch weniger begreift“ – zurück, dann lassen sich Kants und Herders Systematisierungen historischer Erfahrung als Veranschaulichung der unterschiedlichen Lesarten der anthropologischen Wende und damit als Beispiel für die Paradigmenkonkurrenz beider Philosophen verstehen. Während für Herder Anthropologie die Einbeziehung der historisch-kulturellen Tiefendimension des Individuums erforderlich macht, bildet für Kant die Vorstellung des Menschen als dekontextualisiertes Gattungswesen die regulative Voraussetzung, Mensch und Menschheitsgeschichte überhaupt als vernunftgeleiteten und damit zielgerichteten Entwicklungsprozess deuten zu können.

Die Überwindung der Dichotomie von Individuum und Gattungswesen stellt eine der wesentlichen Implikationen aus Herders anthropologischer Wende dar. Aus seiner Perspektive wird hierdurch nicht nur die historisch-kulturelle Situiertheit des einzelnen Menschen,

¹⁴⁹ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 19.

¹⁵⁰ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 18; vgl. Borsche 2016, 56f.

¹⁵¹ Ideen, 338.

¹⁵² Ideen, 337f.

sondern die historische Gestalt und Veränderlichkeit der politischen Kulturen *selbst* zum Gegenstand der philosophischen Erkenntnis.¹⁵³ Wenn Gjesdal betont, „Herder’s call for an anthropological turn invokes a fundamental reorientation of philosophical practice. In his view, philosophy should not understand itself in light of a narrow, epistemological agenda (be it based on rationalist or empiricist presuppositions), but seek to realize the whole human being and humanity in its manifold expressions“¹⁵⁴, dann schließt dies Herders Blick auf die Geschichte der einzelnen Menschheitskulturen explizit mit ein. Gerade an diesem Punkt wird der wesentliche Unterschied in Bezug auf die Beanspruchung historischer Erfahrung als geschichtsphilosophisches Instrument zwischen Herder und Kant besonders deutlich¹⁵⁵: Kant zufolge muss angesichts des „verworrenen Spiels menschlicher Dinge“¹⁵⁶ und angesichts dessen, dass man bei den Menschen „doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet“¹⁵⁷, eine rein kulturgeschichtliche Perspektive durch die Idee einer allgemeinen Geschichte der Menschheit, die einen „Leitfaden a priori“¹⁵⁸ enthält, ersetzt werden.¹⁵⁹

Wie Kleingeld betont, hält es Kant für möglich, „die Geschichte als *einen* einheitlichen Verlauf darzustellen, in einer epistemologisch bescheidenen Form, nämlich als regulatives Prinzip“¹⁶⁰ zu konzipieren. Dies bedeutet für Kant im Umkehrschluss nicht, dass er „die Bearbeitung der eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte [...]“¹⁶¹. Allerdings sind historische Begebenheiten für Kant nur dann von Interesse, wenn sie Auskunft darüber geben können, „was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben [...]“¹⁶². Dies hängt unmittelbar damit zusammen, dass Kant, wie Merseburger hervorhebt, in Kontinuität zur transzendentalphilosophischen Neubestimmung des Subjekts die Geschichte der Menschheit „als Bedingung möglicher Erfahrung und Erwartung“¹⁶³ konzipiert. Wenn sich die Philosophie nicht mit historischen Tatsachen des „verworrenen Spiels der menschlichen Dinge“ abfinden will und gleichzeitig die normative Vorstellung eines moralphilosophischen Fortschritts der menschlichen Anlagen

¹⁵³ Vgl. Gjesdal 2017, x.

¹⁵⁴ Gjesdal 2017, 40.

¹⁵⁵ Vgl. Borsche 2016, 53-58.

¹⁵⁶ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 30.

¹⁵⁷ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 18.

¹⁵⁸ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 30.

¹⁵⁹ Vgl. Kleingeld 1995, 30; vgl. auch Wood 2009, insb. 330-332.

¹⁶⁰ Kleingeld 1995, 15.

¹⁶¹ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 30.

¹⁶² Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 31.

¹⁶³ Merseburger 2011, 204.

anstreben will, dann hält es Kant, Kleingeld zufolge, für eine plausible heuristische Annäherung, die These vom Fortschritt der menschlichen Kulturen mittels der geschichtsteleologischen Idee einer allgemeinen Geschichte beweisen zu können.¹⁶⁴ In diesem Sinne schreibt Kant: „Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; [...] Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden [...].“¹⁶⁵

Auch wenn Herder die Vorstellung mit Kant teilt, dass die Menschheitsgeschichte als geschichtsphilosophischer Fortschrittsprozess deutbar ist, schließt dies für ihn gerade die Vorstellung mit ein, die historisch-kulturelle Situiertheit als geschichtstheoretisches Erkenntnismittel anzuerkennen und zu verwenden:

Hier also liegt das Principium zur Geschichte der Menschheit, ohne welches es keine solche Geschichte gäbe. [...] Da nun aber unser spezifische Charaktere eben darin liegt, daß wir [...] nur durch eine Lebenslange Übung zur Menschheit gebildet werden, und sowohl die Perfektibilität als die Korruptibilität unsres Geschlechts hierauf beruhet, so wird eben damit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, d. i. eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom Ersten bis zum letzten Gliede.¹⁶⁶

Den „Menschen zum Mittelpunkt der Philosophie“ zu machen bedeutet somit für Herder, die historisch-kulturelle Situiertheit des Menschen und der Kulturen als geschichtsphilosophische Forschungsmethode zu etablieren. In Abgrenzung zur dekontextualisierten Idee Kants einer allgemeinen Geschichte betreibt Herder Menschheitsgeschichte als kulturwissenschaftliches Ursprungs-, Verlaufs- und Entwicklungsprojekt. Der Stellenwert der Idee von der historisch-kulturellen Situiertheit in Herders Geschichtsauffassung wird besonders anschaulich in seiner Auseinandersetzung mit den geschichtsphilosophischen Erklärungsmustern des Aufklärungsdenkens, die im folgenden Abschnitt untersucht werden sollen.

¹⁶⁴ Vgl. Kleingeld 1995, 20; Kleingeld 1997, insb. 335f; vgl. auch Piirimäe 2020, 57-59.

¹⁶⁵ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 29.

¹⁶⁶ Ideen, 337; vgl. Herz 1996, 180f.

2. Herders Infragestellung der Aufklärungsparadigmen

Für eine erste Lokalisierung Herders im Spektrum des europäischen Aufklärungsdenkens ist das Frühwerk *Auch eine Philosophie* die zentrale Referenzschrift. Hier setzt sich Herder mit den vorherrschenden Argumentationslogiken der zeitgenössischen Philosophie auseinander. Herder beschäftigt sich darin zuvorderst mit denjenigen Argumentationsstrategien, in denen Bedeutung und Funktion vormoderner Kulturen für das Selbstverständnis des 18. Jahrhunderts begutachtet werden. Diese von Herder untersuchten Argumentationsmodelle können als linear-rationalistischer, kulturidealistischer und skeptizistischer Deutungsansatz des Aufklärungsdenkens bezeichnet werden und sollen im Folgenden näher analysiert werden.

2.1 Die Kritik am linear-rationalistischen Ansatz

Herder wirft prominenten Aufklärungsphilosophen wie Voltaire, Bossuet oder Kant vor, dass sie die Kulturgeschichte der Menschheit zu einer im besten Falle propädeutischen Vorstufe des 18. Jahrhunderts degradiert hätten. Dies impliziere den irrigen geschichtsphilosophischen Gedanken, dass die Menschheitsgeschichte als Prozess linearer Progression und Vervollkommnung betrachtet werde.¹⁶⁷ Herder zufolge beruht diese Sichtweise auf der fehlgeleiteten perfektionistischen Annahme, frühe Kulturen vom spezifischen Blickwinkel der Aufklärungsphilosophie kennen, beurteilen und als Zivilisationsvorstufen in eine lineare Fortschrittsgeschichte der Menschheit eingliedern zu können. Für Herder kommt dies der Auffassung gleich, dass sich die Philosophie Wissen und Fähigkeiten eines omnipotenten und allwissenden Schöpfergotts anmaßt: „Gemeiniglich ist der Philosoph alsdenn am meisten *Tier*, wenn er am zuverlässigsten *Gott* sein wollte: so auch bei der zuversichtlichen Berechnung von *Vervollkommung* der Welt. Daß doch ja alles hübsch *in gerader Linie* ginge, und jeder *folgende Mensch* und *jedes folgende Geschlecht* in *schöner Progression*, zu der er allein den *Exponenten* von Tugend und Glückseligkeit zu geben wußte, nach *seinem* Ideal *vervollkommet* würde!“¹⁶⁸ Herder formuliert später in den *Ideen*, dass im linearen Rationalismus die politisch-gesellschaftliche Realität des 18. Jahrhunderts als vermeintlicher

¹⁶⁷ Vgl. Spencer 2007, 83f.

¹⁶⁸ *Auch eine Philosophie*, 81.

Kulminationspunkt der Menschheitsgeschichte verstanden werde, wodurch Integrationsmuster früherer Gesellschaften marginalisiert würden:

Was z. B. könnte es heißen, daß der Mensch, wie wir ihn hier kennen, zu einem unendlichen Wachstum seiner Seelenkräfte, zu einer fortgehenden Ausbreitung seiner Empfindungen und Wirkungen, ja gar daß er den Staat, als das Ziel seines Geschlechts und alle Generationen desselben eigentlich nur für die letzte Generation gemacht sein, die auf dem zerfallenen Gerüst der Glückseligkeit aller vorhergehenden throne?¹⁶⁹

Auf diese Weise wird das Studium früher Kulturen auf den Status bloßen Bildungswissens herabgestuft und verliert somit seine Funktion als Erfahrungs- und damit Erkenntnisquelle neuzeitlicher Kulturen. Im linear-rationalistischen Ansatz offenbart sich in Herders Lesart ein ahistorischer Blickwinkel auf die vormodernen Gesellschaften und ihre Kulturleistungen. Vormoderne Kulturkreise „mit dem *Maßstabe einer andern Zeit* zu messen“¹⁷⁰, d. h. sie nach dem Vorbild eines einseitigen, rationalistischen Weltbilds der Aufklärungsphilosophie zu beurteilen, bedeute, sie gleichsam künstlich zu reduzieren.¹⁷¹ Dies hat zur Folge, dass sie gegenüber dem 18. Jahrhundert als rückständig erscheinen und damit als Reservoir für politische und soziale Leitbilder ausscheiden. In polemischer Überspitzung kommt Herder zu dem Ergebnis, „der *allgemeine, philosophische, menschenfreundliche Ton unsres Jahrhunderts* gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt, an *Tugend und Glückseligkeit* so gern ‚unser eigen Ideal‘ [...].“¹⁷²

Wie Booher darlegt, wird mit der Verwendung einer linear-rationalistischen Geschichtsperspektive nicht nur die soziokulturelle Eigenständigkeit vormoderner Gesellschaften negiert. Viel gravierender ist der Umstand, dass diese Perspektive ein Selbstverständnis soziohistorischer Losgelöstheit des Aufklärungsdenkens offenbare, wodurch die historisch-kulturelle Situiertheit auch des zeitgenössischen Menschen, seiner Kultur und Regelwerke in Frage gestellt wird. So gilt für Booher: „the claims that the standard of happiness of each society is historically determined, and that each society depends on the inheritance it receives from preceding societies, leads to one of the central conclusions of Herder’s argument: one should seek to understand the conditions which made possible the development of particular mores and values before attempting to criticize them in the light of the dominant values of one’s own age.“¹⁷³

¹⁶⁹ Ideen, 332; vgl. Spencer 2015, 385.

¹⁷⁰ Auch eine Philosophie, 22.

¹⁷¹ Vgl. Hofe 1984, 58.

¹⁷² Auch eine Philosophie, 40.

¹⁷³ Booher 2015, 125; vgl. auch Wagner 2012, 126f.

Herder will mit seiner Kritik an der Geschichtsphilosophie des linearen Rationalismus die Aufklärungsphilosophie nicht als solche infrage stellen, allerdings weist er den apodiktischen und aus seiner Sicht anmaßenden Ton dieses Teils des Aufklärungsdenkens strikt zurück: „Ich sehe alles *Große, Schöne, und Einzige* unsres Jahrhunderts ein und habe es bei allem Tadel immer zum Grunde behalten *„Philosophie! ausgebreitete Helle! mechanische Fertigkeit und Leichtigkeit zum Erstaunen! Mildheit!“* [...] – ich glaube *Bemerkungen* darüber gegeben zu haben, statt der übertriebenen *Lobesdeklamation*, die man in allen, zumal französischen Modebüchern findet.“¹⁷⁴ Wie sich hier zeigt, moniert Herder die vor allem in der französischen Öffentlichkeit übersteigerte und damit kritiklose Zustimmung zu einer scheinbar monolithischen Gestalt der Aufklärungsphilosophie.

Darüber hinaus stellt er das sich im linearen Rationalismus dokumentierende Methodenverständnis in Zweifel. Seiner Ansicht nach hat das Aufklärungsdenken einen beeindruckenden kultur- und gesellschaftsüberschreitenden Kosmos kumulierten Wissens entwickelt, doch dessen Autorität beruhe auf wenigen philosophischen Annahmen: „W[a]nn¹⁷⁵ hat man mehr *Macht* und *Maschinen* gehabt, mit einem *Druck*, mit einem *Fingerregen* ganze Nationen zu erschüttern? Alles schwebt an der Spitze *zweier* oder *drei Gedanken!*“¹⁷⁶ Wie sich im Rahmen dieser Untersuchung noch mehrfach zeigen wird, operiert Herder in seiner Methoden-Kritik am Aufklärungsdenken regelmäßig mit Metapher-Anleihen aus dem Bereich der Mechanik.¹⁷⁷ Wie Neumann am Beispiel der Verwendung der Uhr-Metapher in der politischen Ideengeschichte veranschaulicht, sind Entlehnungen aus dem Bereich der Feinmechanik seit Mitte des 15. Jahrhunderts ein stets wiederkehrendes argumentatives Veranschaulichungsmittel zur Charakterisierung der Philosophie.¹⁷⁸ Besondere Berühmtheit hat die Uhr-Staat-Metapher in Thomas Hobbes' Einleitung zum *Leviathan* erlangt.¹⁷⁹ Wenn sich Herders Kritik am mechanizistischen Methoden-Verständnis des linearen Rationalismus entzündet, dann lässt sich vermuten, dass er in seinen Vorbehalten das Bild der Philosophie als mechanische Kunst, als „gesellschaftliche Maschinenkunst“¹⁸⁰ der französischen

¹⁷⁴ Auch eine Philosophie, 70.

¹⁷⁵ Im Deutschen des 18. Jahrhunderts gibt es noch keine orthographisch erkennbare Unterscheidung zwischen dem konditionalen „wenn“ und dem temporalen „wann“, weswegen hier und im Folgenden zur besseren Lesbarkeit gegebenenfalls „wenn“ zu „wann“ verändert wird.

¹⁷⁶ Auch eine Philosophie, 70. Ähnlich Auch eine Philosophie, 60: „Das Rad, in dem sich [...] die Welt bewegt, ist unendlich – und woran hinges? Was stieß es an? die *Nadelspitze* *zwei* oder *drei mechanischer Gedanken!*“

¹⁷⁷ Vgl. Meyer 1969, 164-174; Zusi 2007, 92f.

¹⁷⁸ Vgl. Neumann 2010.

¹⁷⁹ Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 5.

¹⁸⁰ Meyer, Alrich, 1969, 164.

Aufklärungsphilosophen Holbach, Helvétius und La Mettrie vor Augen hatte. Indem in der rationalistischen Aufklärungsphilosophie der soziokulturelle Kontext früher Kulturen als Erkenntnisreservoir in Zweifel gezogen wird, offenbare sich hier ein minimalistischer und damit simplifizierender Methodenapparat. Es werde der Eindruck erweckt, dass die Philosophie nicht nur in Analogie zu den mechanischen Naturwissenschaften betrachtet werden kann, sondern dass ihre wenigen und zugleich fragwürdigen Annahmen beträchtliche, „erschütternde“¹⁸¹ Auswirkungen auf die politischen Kulturen haben können.¹⁸² Für Herder wird somit im linear-rationalistischen Ansatz der unschätzbare Erfahrungsreichtum der politischen Kulturen gegen ein fragwürdiges minimalistisches Methodenarsenal eingetauscht und damit insgesamt das Deutungspotential (vor-)moderner Kulturen fahrlässigerweise ungenutzt gelassen.

2.2 Die Kritik an der kulturidealistischen Methode

Während Herder dem linear-rationalistischen Deutungsmodell einen vereinfachenden Blick auf die Kulturen der Vormoderne vorwirft, kann seine Auseinandersetzung mit den kunstgeschichtlichen Arbeiten im europäischen Aufklärungsdenken als Kritik an einer allzu idealisierenden Perspektive auf einzelne vergangene Kulturen bezeichnet werden.¹⁸³ Herder veranschaulicht seine Position gegenüber dieser Strömung des Aufklärungsdenkens in exemplarischer Form an der kunsthistorischen Forschungsmethode Johann Joachim Winckelmanns.¹⁸⁴ Bereits im *Älteren Wäldchen* hat sich Herder mit Winckelmanns kunstgeschichtlicher Methodik beschäftigt.¹⁸⁵ Winckelmann setzt sich in der *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764) zum Ziel, eine historische Systematisierung sämtlicher Kunstepochen der Antike – von den ägyptischen, phönizischen, persischen Anfängen bis zur griechischen und römischen Kunst – zu entwickeln, die er als „historisches Lehrgebäude“ bezeichnet:

¹⁸¹ Vgl. Auch eine Philosophie, 70.

¹⁸² Vgl. Irmischer 2009c, 78f.

¹⁸³ Herder nimmt die Arbeiten Winckelmanns zum Ausgangspunkt, es wird jedoch auch deutlich, dass sich seine Kritik durchaus auch auf Studien anderer Aufklärungsgelehrter seiner Zeit bezieht wie z.B. Daniel Webbs *Observations on the on the Correspondence between Poetry and Music* (1769) oder Robert Woods *An Essay on the Original Genius of Homer* (1769).

¹⁸⁴ Auch Gadamer thematisiert im „Nachwort“ zur 1967 von ihm herausgegebenen *Auch eine Philosophie*-Ausgabe Herders Winckelmann-Kritik (vgl. Gadamer 1967); vgl. auch Gjesdal 2007, 276f.

¹⁸⁵ Vgl. Valdez 2014, 38-41.

Die Geschichte der Kunst des Altertums, welche ich zu schreiben unternommen habe, ist keine bloße Erzählung der Zeitfolge und der Veränderung in derselben, sondern ich nehme das Wort *Geschichte* in der weiteren Bedeutung [...] und meine Absicht ist, einen Versuch eines Lehrgebäudes zu liefern. [...] Die Geschichte der Kunst soll den Ursprung, das Wachstum, die Veränderung und den Fall derselben, nebst dem verschiedenen Stile der Völker, Zeiten und Künstler lehren, und dieses aus den übriggebliebenen Werken des Altertums, so viel möglich ist, beweisen.¹⁸⁶

Angesichts der Tatsache, dass aus den jeweiligen einzelnen Kulturepochen nur wenige Kunstgegenstände zurückgeblieben sind, hält es Winckelmann für nötig und sinnvoll, mit sinnergänzenden Hypothesen und Mutmaßungen zu operieren, um sowohl die interne Entwicklung der länderspezifischen Kunstformen als auch eine kunsthistorische Periodisierung der antiken Künste in ihrer Gesamtheit zu erreichen.¹⁸⁷ Es sind vor allem die transkulturellen Implikationen des Lehrgebäude-Konzepts, die Herder in seiner Winckelmann-Rezeption in den Blick nimmt.¹⁸⁸

2.2.1 Herders Kritik an der „Lehrgebäude“-Konzeption Winckelmanns

Herder stellt in einer zweistufigen Überlegung Möglichkeit und Nutzen einer historischen Systematisierung der antiken Künste im Sinne des „Lehrgebäude“-Begriffs Winckelmanns in Frage. In einem ersten Schritt stellt Herder heraus, dass Winckelmann die These einer unbeeinflussten und selbsterzeugten Ursprünglichkeit aller Künste vertrete und hierfür als primäres Anschauungsmaterial die Bildenden Künste des antiken Griechenlands heranzieht.

¹⁸⁶ Winckelmann, *Kunst des Altertums*, 7; vgl. Franke 2021; Irmischer 2009d, 35f.

¹⁸⁷ Vgl. Schlusspassage der *Vorrede zur Geschichte der Kunst des Altertums*: „Ich habe mich mit einigen Gedanken gewagt, welche nicht genug erwiesen scheinen können: vielleicht aber können sie andern, die in der Kunst der Alten forschen wollen, dienen, weiter zu gehen; und wie oft ist durch eine spätere Entdeckung eine Mutmaßung zur Wahrheit geworden. Mutmaßungen, aber solche, die sich wenigstens durch einen Faden an etwas Festem halten, sind aus einer Schrift dieser Art ebensowenig als die Hypothesen aus der Naturlehre zu verbannen; sie sind wie das Gerüst zu einem Gebäude, ja sie werden unentbehrlich, wenn man, bei dem Mangel der Kenntnisse von der Kunst der Alten, nicht große Sprünge über viel leere Plätze machen will. Unter einigen Gründen, welche ich von Dingen, die nicht klar wie die Sonne sind, angebracht habe, geben sie einzeln genommen nur Wahrscheinlichkeit, aber gesammelt, und einer mit dem anderen verbunden, einen Beweis.“ (Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, 16f.)

¹⁸⁸ Es ist bemerkenswert, dass Herder in der Preisschrift *Denkmal Johann Winckelmanns* (1777) die Kritik an Winckelmanns kunsthistorischer Systematisierungsmethode erheblich abschwächt: „Und wie fing ers denn an? Er schrieb statt Geschichte, die nicht geschrieben werden kann, ein historisches *Lehrgebäude*: d. i. er setzte aus den Nachrichten oder Denkmälern, die ihm bekannt waren, nur zuerst *Unterscheidungszeichen* zwischen Völkern [...] oder Arten des Styls fest und so fing er an zu ordnen und zu schreiben. Unvollständig mag das allerdings sein, es ist mehr als unvollständig, Idealisch: so viel ich aber einsehe, ist bei dem großen Mangel von Namen, Nachrichten und wirklicher Geschichte, das *einzig* Mittel zu einem Ganzen, das den Nutzen oder vielleicht mehr als den Nutzen erreicht, den uns die dürftige Geschichte gäbe.“ (Denkmal Winckelmanns, 656f.)

Herder zufolge habe Winckelmann zuallererst eine „Geschichte nach Griechischem Verstande“¹⁸⁹ entworfen:

Kann ich nun aber auch die Griechische Kunst in allen Stufen der Veränderung für das Ideal einer sich ursprünglich und natürlich erziehenden Kunst ansehen, und bearbeiten? Kann ich nach meinem Gefallen Völker abschneiden, um an der Geschichte eines jeden [Volkes, O.S.] ein *Lehrgebäude* zu bauen? Kaum! [...] Zu einer Geschichte Griechischer Weisheit und Dichtkunst, die wir noch nicht haben, und vielleicht nach Winckelmanns Muster hoffen können, wie ungern wollte ich das Hauptstück missen: was die Griechen von andern Völkern empfangen [...]?¹⁹⁰

An dieser Stelle kritisiert Herder nicht nur implizit, dass Winckelmann mit der Methode der sinnergänzenden Hypothesen den fragmentarischen Charakter der historischen Quellen und der kunsthistorischen Denkmäler innerhalb der griechischen Künste zu überbrücken und zu einem plausiblen Erklärungsansatz zusammenzufügen versucht.¹⁹¹ Leerstellen in der Kunstgeschichte lassen sich Herder zufolge angesichts verlorengegangener Exponate nämlich nur sinnverzerrend durch eine fehleranfällige Geschichtsphilosophie der Bildenden Künste ersetzen.¹⁹²

Für Herder kommt in einem zweiten Schritt erschwerend hinzu, dass Winckelmanns Versuch eines Kunstgeschichtssystems, wodurch der Mangel an schriftlichen Quellen und Kunstgegenständen durch eine hypothesengestützte „Epochalisierung“¹⁹³ behoben werden soll, eine Verengung der kulturgeschichtlichen Perspektive zur Folge hat. So steht nach Herders Sicht nicht nur der kunsthistorische Systematisierungsversuch *innerhalb* einer einzelnen Kultur auf fragwürdigem Boden, darüber hinaus werde die beeinflussende Durchlässigkeit *zwischen* den verschiedenen Kulturen außer Acht gelassen. Herder macht dies anhand Winckelmanns Gegenüberstellung der griechischen und ägyptischen Kunst deutlich. Zunächst greift Herder wortgleich Winckelmanns höchst spekulative Annahme auf, „[e]s hätten aber die Griechen nicht viel Gelegenheit gehabt, in der Kunst etwas von den Aegyptern zu lernen: denn vor dem Könige Psammitichus, war allen Fremden der Zutritt in Aegypten versagt, und die Griechen übten die Kunst schon vor dieser Zeit.“¹⁹⁴ Dass ein Verbot die

¹⁸⁹ Älteres Wäldchen, 25. In den *Fragmentsammlungen* unterstreicht Herder die hermeneutische Ambivalenz des Griechenland-Bilds Winckelmanns: „So ist W. Geschichte der Kunst das prächtigste Gebäude, und ein Ideal der Geschichte, insonderheit bei den Griechen: sie ist aber mehr Lehrgebäude, als es fast eine Geschichte seyn kann. Sie bauet, wie Homer auf den Zorn seines Helden, so auf den Grundsatz: die Kunst ist bei den Griechen ursprünglich, und auf dem ordentlichen Pfade der Natur fortgegangen, wie ihren Fortgang der Kunstphilosoph bestimmen würde.“ (Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Zweite Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, in: SWS II, 123)

¹⁹⁰ Älteres Wäldchen, 39f.

¹⁹¹ Vgl. Älteres Wäldchen, 26-29; Gjesdal 2006, 26-28.

¹⁹² Vgl. Seeba 2020, 48-51, 119f.

¹⁹³ Franke 2021, 227.

¹⁹⁴ Älteres Wäldchen, 29; vgl. Winckelmann, Kunst des Altertums, 24f.

gegenseitige, kulturelle Beeinflussung überhaupt verhindern kann, wird von Herder verworfen.¹⁹⁵ Dem stellt Herder die Auffassung gegenüber: „Das ganze Altertum spricht wider Winkelmann, und ich betrachte diesen Schritt überhaupt als Probe, wie weit uns die Liebe zum System verführen kann.“¹⁹⁶ Neben dieser synchronen Undurchlässigkeit kritisiert Herder aber auch die Vernachlässigung einer diachronen Beeinflussung zwischen der ägyptischen und griechischen Kultur. Herder nimmt Winckelmanns Ägypten-Griechenland-Beispiel zum Anlass, zu kritisieren, dass dessen „Lehrgebäude“-Konzeption nur die Hülle für untereinander unverbundene einzelne Kulturkreise darstelle. Dies habe letztlich zur Konsequenz, dass Winckelmanns Kunstgeschichtssystem zu einem hermetischen System einzeln erforschter, aber unzusammenhängender Kulturen werde. Ein historisches System steht unvermittelt neben dem anderen:

Bei einer Kunstgeschichte, wo eine historisch bestimmte Untersuchung von dem Ursprunge der Kunst unter verschiednen Völkern fehlt: jedes einzelne Lehrgebäude unter jedem Volke mag so prächtig, als möglich, dastehn; die Kette zwischen den Völkern fehlt offenbar. [...] Zwischen Aegyptern und Griechen, Phönicern und Griechen [...] scheint mir das Band historisch gar nicht scharf genug gezogen, denn alles wird mit dem schleichenden Grundsatz getötet: ‚Die Kunst scheint mir unter allen Völkern [...] auf gleiche Art entsprungen zu sein, und man hat nicht Grund genug, ein besonderes Vaterland derselben anzugeben.‘¹⁹⁷ Mithin entgeht mir bei einem der künstlichsten Geschichtsgebäude, das je in der Welt erschienen – bei diesem Werk voll großer historischer Aussichten entgeht mir die Größte von Allen: ‚wie ein Volk das andre bildete, oder mißbildete? was jedes im zusammenhängenden Faden der Kultur vom andern erhielt, selbst erfand, verderbte, verbesserte, weiter fortpflanzte?‘¹⁹⁸ – diese Aussicht über den ganzen Lauf der Kunst entgeht uns bei W. völlig. Wie gern aber wollte ich seine Geschichte [...] verehren, wenn nicht die genannte Aussicht in einem solchen Werke eben die Erste und Größte sein müßte.¹⁹⁹

Durch die Idealisierung und damit kulturgeschichtliche Priorisierung des griechischen Kulturkreises vernachlässigt Winkelmann die „genetischen Verflechtungen der Völkergeschichte.“²⁰⁰ Indem Winkelmann die Möglichkeit einer synchronen wie diachronen Abhängigkeit der frühen Kulturen außer Acht lässt, stellt sich für Herder die Frage, inwieweit Winckelmanns „Lehrgebäude“-Konzeption überhaupt als geeigneter Versuch zur historischen Systematisierung der Altertumskulturen betrachtet werden kann.

In seiner Auseinandersetzung mit Winckelmanns Konzept des kunsthistorischen Lehrgebäudes bestätigt sich somit der Befund von der vermittelnden Position Herders zwischen einem strikten Rationalismus und Empirismus, um sich mit der Idee einer natürlichen

¹⁹⁵ Vgl. Älteres Wäldchen, 29f.

¹⁹⁶ Älteres Wäldchen, 30.

¹⁹⁷ Winckelmann, Kunst des Altertums, 22.

¹⁹⁸ Kein Winckelmann-Zitat, vielmehr der Versuch Herders, durch das Mittel der Zitation eine Gegenposition zu Winckelmanns Gleichursprünglichkeits-These graphisch zu unterstreichen.

¹⁹⁹ Älteres Wäldchen, 31f.

²⁰⁰ Häfner 1994, 90.

historisch-kulturellen Situiertheit des Menschen vom transzendentalen Subjekt Kants abzugrenzen. Die Kunstepochen Ägyptens und Griechenlands lassen sich nur dann angemessen beurteilen, wenn zwischen ihrer kunsthistorischen Eigenständigkeit auf der einen Seite und einer hypothetischen Geschichtsphilosophie der Bildenden Künste Winckelmanns auf der anderen eine vermittelnde Perspektive eingenommen wird.

2.2.2 Winckelmanns kunsthistorische Einebnung der antiken Kulturen

In *Auch eine Philosophie* greift Herder seine Methoden-Kritik an Winckelmanns kunstgeschichtlichen Arbeiten auf. Wie Forster darlegt, besteht der Grundgedanke der Kritik Herders an Winckelmann darin, dass er Kulturen unterschiedlicher Epochen auf der Basis eines universalen Bewertungsmaßstabs, des griechischen Standards, vergleicht: „Winckelmann implicitly infers from the particular case of Greek portrait sculpture the universal validity of the set of genre-purposes and -rules for portrait sculpture that he has found in it and he then relies on this dubious generalization in his interpretation of ancient Egyptian portrait sculpture, whose genre-purposes and -rules are in fact sharply different.”²⁰¹ Herders Kritik an Winckelmanns kunsthistorischem Universalisierungs-Ansatz lässt sich auch als Anwendungsfall der Methoden-Kritik Skinners interpretieren: Wenn bei Skinner der Eindruck der Beeinflussung eines späteren durch einen früheren Text zu einer „misleadingly familiar-looking description“²⁰² führen kann, wird im Umkehrschluss durch Winckelmanns Vorstellung der Modellhaftigkeit der griechischen Künste die ägyptische Kunst insgesamt zu einer unvergleichbaren Früh- und damit Vorstufe der Kunstgeschichte degradiert. In beiden Fällen ist es das Ergebnis, dass auf der Grundlage eines wohlbekannten Forschungsobjekts kontext- und damit diskursignorierende Urteile über einen fernerliegenden Untersuchungsgegenstand getroffen werden.

Herder veranschaulicht seine Kritik an Winckelmanns kulturidealisierender Methode anhand einer Gegenüberstellung der griechischen und ägyptischen Skulpturenkunst. Für Herder fußen Winckelmanns Betrachtungen über die Kunst Ägyptens auf einem grundlegenden Anwendungsfehler: „Der beste Geschichtsschreiber der Kunst des Altertums, *Winckelmann*, hat über die Kunstwerke der Aegypter offenbar nur nach griechischem Maßstabe geurteilt, sie also *verneinend* sehr gut, aber nach *eigner Natur und Art* so wenig geschildert,

²⁰¹ Forster 2018, 200.

²⁰² Skinner 1969, 25.

daß fast bei jedem seiner Sätze in diesem Hauptstück das offenbar Einseitige und Schielende vorleuchtet.“²⁰³ Während sich die griechische Skulpturenkunst dadurch auszeichnet, dass Personen dargestellt werden, „voll Reiz, Handlung, Bewegung, wo von allem der Aegypter nichts wußte, oder was sein Zweck ihm gerade wegschnitt“²⁰⁴, sei die ägyptische Skulpturenkunst Teil eines Totenkults, wodurch die Darstellung von Lebendigkeit und Bewegung gerade vermieden werden sollte: „*Mumien sollten sie sein! Erinnerungen an verstorbne Eltern oder Vorfahren nach aller Genauigkeit ihrer Gesichtszüge, Größe nach hundert festgesetzten Regeln [...]. Also natürlich eben ohne Reiz, ohne Handlung, ohne Bewegung, eben in dieser Grabesstellung mit Händ und Füßen voll Ruhe und Tod.*“²⁰⁵

Indem Winckelmann Ästhetik und Zweck der griechischen Skulpturenkunst auf das ägyptische Zeitalter überträgt, kommt es Herder zufolge nicht nur zu einem verzerrten Bild der Kunst Ägyptens, sondern es führt zu einer methodisch bedingten Nivellierung der Unterschiede zwischen den antiken Kulturen. Die Mumien Ägyptens werden nicht mehr als eigenständige, ägyptische Kunstwerke, sondern mit griechischen Bewertungsmaßstäben betrachtet.²⁰⁶ Es ließe sich die Vermutung aufstellen, dass Herders Bezeichnung der ägyptischen Mumien als „Marmormumien“²⁰⁷ in diesem Sinne zu verstehen ist: Indem er den Begriff klassischer griechischer Kunst, den Marmor, mit den ägyptischen Mumien verknüpft, erzeugt Herder in ironisierender Nachahmung der Methode Winckelmanns ein Sinnbild der Unvereinbarkeit und Ambivalenz, mit dem Ziel, dessen kunsthistorische Vorgehensweise als fehlerhafte Einebnung wesentlicher Unterschiede zwischen Ägypten und Griechenland zu destabilisieren. Durch die gleichsam paradoxe Benennung ägyptischer Kunstwerke nach dem Vorbild marmorner Statuen Griechenlands werden sie von Herder bewusst entstellend umgewidmet. Wenn man also wie Winckelmann in voreingenommener Betrachtung das Ideal der Griechen auf Ägypten überträgt und berücksichtigt, dass in Ägypten „die Kunst zu ihrer Mechanischen Vollkommenheit“²⁰⁸ gelangte, dann sind die ägyptischen Mumien tatsächlich vollendete Kunstdenkmäler nach griechischen Kunstmaßstäben: „Ewige

²⁰³ Auch eine Philosophie, 23.

²⁰⁴ Auch eine Philosophie, 24.

²⁰⁵ Auch eine Philosophie, 24.

²⁰⁶ Siehe auch Älteres Wäldchen, 34: „Woher kam nun den ältesten Griechischen Bildsäulen, jene Aegyptische Monogrammenzeichnung, jene Aegyptische Gestalt, jene Aegyptische Stellung ohne Bewegung, ohne Handlung, kurz jene große Gleichheit beider Werke, daß das Altertum für beide nur einen Namen hat?“

²⁰⁷ Auch eine Philosophie, 24.

²⁰⁸ Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Zweite Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, in: SWS II, 129.

Marmormumien! siehe, das sollten sie sein, und *sinds auch!* sinds im *höchsten Mechanischen* der Kunst! im *Ideal ihrer Absicht!*“²⁰⁹

In Herders Kritik am Griechenland-Ideal Winckelmanns wird zum einen deutlich, dass mit einer Idealisierung der griechischen Kulturepoche zum „Lehrgebäude“ nicht nur ein irreführendes Bild von der *ägyptischen* Kunst entworfen wird, indem Toten- und lebendiger Heldenkult miteinander verwechselt und damit vorgriechische Stadien der Menschheitsgeschichte entwertet werden. Winckelmanns kunsthistorischer Systematisierungsversuch kann zum anderen so gedeutet werden, dass die antiken griechischen Künste *selbst* zu zeitlosen und damit wirkungslosen Artefakten der Geistesgeschichte gemacht werden. Die kunstästhetischen und kulturellen Eigenheiten des antiken Griechenlands können für eine kulturgeschichtliche und kulturkontrastive Analyse nicht mehr verwendet werden, da sie durch den idealisierenden Deutungsansatz zu einem unvergleichbaren und damit unangreifbaren Muster gemacht wurden. Durch die kunsthistorische Idealisierung der griechischen Bildhauerkunst wird die kulturgeschichtliche Perspektive als Ganzes wirkungslos, museal.

Indem Winckelmann die Partikularität der griechischen Kunstepoche als zeit- und kontextunabhängigen Bewertungsmaßstab für die ägyptische Kunst heranzieht, zeigt sich exemplarisch, dass seine kulturidealisierte Perspektive als Unterform des linear-rationalistischen Ansatzes betrachtet werden kann. Im Fall des linearen Rationalismus wird das 18. Jahrhundert als absoluter Bewertungsmaßstab für vormoderne Kulturen herangezogen. Im Fall des kulturidealistischen Ansatzes Winckelmanns wird das antike griechische Kunstverständnis als Bewertungskriterium etabliert. Was beide Ansätze miteinander verbindet, ist, dass sowohl die Referenz- als auch die Vergleichsepoche entweder nicht als eigenständige Kulturen verstanden werden können oder durch einen methodologischen Kulturennivellismus zu „Marmormumien“ zur Unkenntlichkeit verzerrt werden.

²⁰⁹ Auch eine Philosophie, 24. In den *Fragmentsammlungen* beschreibt Herder das Mechanisch-Handwerkhafte und damit vermeintlich „Unkünstlerische“ der ägyptischen Kunst als wesentliche Voraussetzung für die spätere Skulpturenkunst Griechenlands: „Daß die Kunst bei ihnen Handwerk war [...] – freilich war dies nachtheilig dem Künstler, der nicht für sich, und also ohne Kopf und Namen arbeitete; der Kunst, die so nicht in freie Höhen gelangen konnte. Das ist die schlechte Seite; aber die Gute? – Auf diesem Wege des Handwerks gelangte die Kunst zu Ihrer Mechanischen Vollkommenheit, in welcher sie von den Griechen oft nicht erreicht worden. Wenn Winkelmann dies bekennt, warum vergißt er jenes, die Ursache, in ein vortheilhaft Licht zu stellen? Warum, daß diese Handwerksmäßige Vollkommenheit den Griechen vorgearbeitet, daß die Kunst durch Aegyptische Hände der Bildhauer ohne Kopf habe gehen müssen, um Griechische Künstler hervorzubringen, und sie zur Idea der Schönheit zu fördern.“ (*Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Zweite Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe*, in: SWS II, 129f.

2.3 Die Zurückweisung des skeptizistischen Blickwinkels

Während in Herders Winckelmann-Kritik die Ansicht zur Geltung kommt, dass eine einseitige Idealisierung einer Kulturepoche die Möglichkeit eines unvoreingenommenen Blicks auf andere frühe Kulturen versperrt, findet sich in seinen Betrachtungen zum Aufklärungsdenken ein drittes Deutungsmuster, das als skeptizistischer Erklärungsansatz und als Gegenmodell zum linearen Rationalismus verstanden werden kann. In dieser Lesart der Aufklärungsphilosophie wird Geschichte als ein zielloser, iterativer Vorgang hergestellter und wieder aufgelöster Zusammenhänge beschrieben und von Herder zurückgewiesen. Aus skeptizistischer Perspektive werde aufgrund der Unübersichtlichkeit, Heterogenität und Vergänglichkeit der Kulturen die Möglichkeit einer systematisierenden Vergleichsanalyse bestritten. Zur Veranschaulichung seines Standpunkts stellt Herder den linearen Rationalismus dem Skeptizismus gegenüber. Derjenige Philosoph, der es unternommen habe, „den *Fortgang der Jahrhunderte* zu entwickeln, hat meistens die Lieblingsidee auf der Fahrt: Fortgang zu *mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen*“ und „so hat man von ‚der *allgemeinfortgehenden Verbesserung der Welt*‘ Romane gemacht“. ²¹⁰ Diese verfehlt Illusion einer linearen Lesbarkeit der Menschheitsgeschichte kontrastiert Herder mit der fatalistischen Perspektive des Skeptizismus:

Andre die *das Leidige dieses Traums sahen*, und nichts bessers wußten – sahen *Laster und Tugenden*, wie *Klimaten wechseln*, Vollkommenheiten, wie einen Frühling von Blättern *entstehen und untergehen*, menschliche Sitten und Neigungen, wie *Blätter des Schicksals* fliegen, sich umschlagen – *kein Plan! kein Fortgang! ewige Revolution – Wehen und Aufreißen! – penelopische Arbeit!* – Sie fielen in einen *Strudel*, Skeptizismus an aller Tugend, Glückseligkeit und Bestimmung des Menschen, in den sie alle Geschichte, Religion und Sittenlehre flechten – der neueste Modeton der neuesten, insonderheit *französischen Philosophen*, ist Zweifel! Zweifel in hundert *Gestalten*, alle aber mit dem blendenden Titel ‚*aus der Geschichte der Welt*‘! ²¹¹

Wie sich hier zeigt, greift Herder zur Identifizierung des skeptizistischen Blickwinkels auf die Blatt- und Faden-Metapher zurück, wobei er den semantischen Bereich der Dissoziation und des Sinnverlusts in den Vordergrund rückt. Die Metapher der „Blätter des Schicksals“ geht, wie Irmischer herausstellt, auf die biblische Vorstellung vom *Buch des Schicksals* zurück, dessen einzelne Blätter sich aus dem Zusammenhang lösen, womit der Text als Ganzes nicht mehr gelesen, geschweige denn verstanden werden kann. ²¹² Außerdem spiele Herder

²¹⁰ Auch eine Philosophie, 40.

²¹¹ Auch eine Philosophie, 40f.

²¹² Vgl. Irmischer 2021, 144.

auf die *Blätter des Baumes* bei Homer²¹³ an, um die Vorstellung von der allgemeinen Vergänglichkeit des Menschen ins Spiel zu bringen.²¹⁴

Indem Herder die skeptizistische Sichtweise als „penelopische Arbeit“ der Kulturgeschichte markiert, erhält sie den defizitären Status eines willentlichen und endlos-wiederholten Verbindens und Auflösens soziokultureller Phänomene. Herder veranschaulicht das Bild des Fadens am Beispiel der mythischen Person der Ehefrau Odysseus‘, Penelope, die nachts den tagsüber geknüpften Teppich auflöst, um das Werben der Freier abzuwehren oder zumindest hinauszuschieben, da an die endgültige Fertigstellung des Teppichs die Verheiratung mit einem derwerbenden gebunden war.²¹⁵ Sämtliche kulturgeschichtliche Erscheinungsformen weisen in diesem Bild nur eine scheinbare Konsistenz auf, die sich bei näherer Betrachtung in einem zusammenhangslosen Nebeneinanderbestehen ohne „Fortgang“, in einem „Strudel“ der Bedeutungslosigkeit auflösen.²¹⁶ Mit der Penelope-Allegorie insgesamt will Herder zum Ausdruck bringen, dass der skeptizistische Deutungsansatz sämtliche Versuche einer systematischen Untersuchung der Kulturgeschichte als sinnloses Unterfangen auffasst, da in ihm die Kulturgeschichte als Ganzes nur als Summe permanent wiederholter und nicht deutungsfähiger Einzelereignisse wahrgenommen wird.

Für Herder wird das Aufklärungsdenken, sei es in der Gestalt eines linearen Rationalismus, eines Kulturidealismus oder eines allgemeinen Skeptizismus, zu einem defizitären Erklärungsmuster der Kulturgeschichte, da sie den raumzeitlichen Kontext zum einem wirkungslosen Forschungsobjekt und Deutungsinstrument der kulturellen Praxis degradiert haben. Ganz gleich, ob die Kulturgeschichte der Vormoderne als Propädeutik der Aufklärung, als idealisierend oder als gar nicht systematisierungsfähig betrachtet wird, verbindet alle drei Erklärungsansätze der grundlegende Gedanke, dass hierin die Kulturgeschichte der Menschheit wahlweise als vollkommen zielgerichtet bzw. vollkommen unberechenbar dargestellt wird und sie damit als Gradmesser menschlicher Erfahrungen gegenüber der Aufklärung gänzlich unbrauchbar wird. Vor diesem Hintergrund sind für Herder rationalistische und skeptizistische Erklärungsansätze zwei Seiten derselben Medaille, wie auch Wildschut unterstreicht: Während im rationalistischen Modell „the search for a straight line of progress in history leads to catastrophe theory“, habe die skeptizistische Sichtweise zur Folge, dass

²¹³ Vgl. Homer, *Ilias*, 201.

²¹⁴ Vgl. Irmischer 2021, 144.

²¹⁵ Vgl. *Odyssee* XIX, 138-156.

²¹⁶ Vgl. Herz 1996, 258f.

„[t]he projection of ideals onto history that are too general and abstract necessarily leads to disillusionment about the meaning of history.“²¹⁷

Aus Herders Perspektive lässt sich daher in dem Zugriff der Aufklärungsphilosophie auf die vormodernen Kulturen in erster Linie eine einseitige hermeneutische Methode erkennen, wodurch eine reduktionistische Sichtweise auf Normen und Geisteshaltungen vormoderner Kulturen zum Ausdruck kommt. Wie im Rahmen dieses Abschnitts verdeutlicht wurde, können der linear-rationalistische und der skeptizistische Ansatz als gegenläufige, aber dennoch als Unterformen eines geschichtsphilosophischen Reduktionismus im Aufklärungsdenken angesehen werden. Während im linear-rationalistischen Modell grundsätzlich von der Möglichkeit transkultureller und transhistorischer Normen und Einstellungen ausgegangen wird, negiert die skeptizistische Perspektive diese Möglichkeit schlichtweg. Was beide Ansätze miteinander verbindet, ist Herder zufolge ein simplifizierender Zugriff auf früheste Kulturen. Dies hat zur Folge – und ist auch für eine Selbsteinschätzung des 18. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung –, dass die soziohistorische Bedingtheit als Wesenszug und Deutungsinstrument aller politischen Kulturen insgesamt geschwächt wird.

Wie bereits erwähnt, stellt Herder den sich im 18. Jahrhundert dokumentierenden Fortschritt der Wissenschaften nicht grundsätzlich in Frage, sondern bemängelt den Absolutheitsanspruch in der Deutung vormoderner Kulturen. Für Herder besteht daher der Hauptkritikpunkt an Kulturtheorien der Aufklärung nicht darin, die Geschichte der Menschheit als einen teleologischen Prozess vollkommen zu negieren. Wie zu zeigen sein wird, kommt es vielmehr darauf an, die Menschheitsgeschichte als ein zielorientiertes, aber zugleich deuthungsoffenes und wandlungsfähiges Phänomen zu betrachten. Herder veranschaulicht seine Vorstellung von der Entwicklung der Menschheit als offenen, aber zielgerichteten Prozess dadurch, dass er mit verschiedensten Metaphern zur Beschreibung der Geschichte operiert.

²¹⁷ Wildschut 2018, 86.

3. Herders Metapherngebrauch als geschichtstheoretische Kritik der Aufklärung

„Metaphern für Geschichte gibt es, seitdem es Äußerungen über historisch-politisches Denken gibt.“²¹⁸ Auch für Herder sind Geschichtsmetaphern ein geeignetes Mittel, seine kritischen Vorbehalte gegenüber den dominierenden Geschichtskonzeptionen des Aufklärungsdenkens bildhaft zu bekräftigen.²¹⁹ Wie Christiane Weidenfeld in ihrer Analyse in Bezug auf die Argumentationsstrategien in *Auch eine Philosophie* hervorhebt, untermauert Herder seine Kritik an den Erklärungsparametern der Aufklärungsphilosophie dadurch, dass er auf eine Vielzahl von Metaphern und Allegorien zur Beschreibung der Geschichte zurückgreift.²²⁰ Nach Weidenfeld ist Herders intensiver Gebrauch bildhafter Sprache nicht Ausdruck argumentativer Schwäche oder eines ästhetisch-stilistischen Fehlgriffs, vielmehr strebt Herder an, die Geschichtssystematisierungen des Aufklärungsdenkens durch „Inszenierung perspektivischer Binnenspannungen im Medium sprachlicher Bilder“ zu hinterfragen, „d. h. eine reduktive und damit verlogene Geschichtsschau als unangemessen zu desavouieren.“²²¹ Wie im Folgenden dargelegt werden soll, zielt Herders Metapherngebrauch darauf ab, geschichtsphilosophisches Denken als fragilen und ambivalenten Erklärungsansatz der Menschheitsgeschichte zu charakterisieren und damit gleichzeitig zu destabilisieren.

3.1 Die Proteus-Metapher

Der Ausgangspunkt für Herders metaphorisierende Beschreibung der Geschichte besteht darin, dass er der Vorstellung eines linearen Entwicklungsprozesses die allgemeine Wandlungsfähigkeit der Kulturen in der Geschichte gegenübergestellt. Hierfür greift Herder in seinem gesamten Werk in vielfältigen Anwendungsformen auf die Metapher des Proteus, ein in seinem Zeitalter häufig verwendetes Bild, zurück.²²² Proteus gilt in der griechischen Mythologie als Meeresgott und Sohn Neptuns, zu dessen zentralen Eigenschaften die

²¹⁸ Demandt 1978, 1.

²¹⁹ Vgl. Groß 2007, 369-371.

²²⁰ Vgl. Weidenfeld 2012; vgl. auch Moser, Walter 1982, 105f.

²²¹ Weidenfeld 2012, 96.

²²² Vgl. u.a. in *Vom Fleiß in gelehrten Sprachen, Philosophie zum Besten des Volkes, Fragment über die Ode, Von der Veränderung des Geschmacks*, in *Fragmente I, Drittes und Viertes Wäldchen* und in *Vom Ursprung der Sprache*.

Fähigkeit zur spontanen, situationsabhängigen Gestaltverwandlung gezählt wird.²²³ Im linear-rationalistischen Modell werden laut Herder die Weltkulturen darauf reduziert, dass sie ausschließlich aus der geschichtsphilosophischen Modernitätsperspektive des 18. Jahrhunderts betrachtet werden: „Und der *allgemeine, philosophische, menschenfreundliche Ton unsres Jahrhunderts* gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt, an *Tugend und Glückseligkeit* so gern ‚unser eigen Ideal‘? ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu *beurteilen?* zu *verdammen?* oder schön zu *dichten?*“²²⁴ Indem Herder mit Hilfe der Proteus-Metapher Verwandlungsfähigkeit als allgemeine Modalität der Geschichte und der Kulturen beschreibt, wird ein Gegenbegriff zum rationalistischen Erklärungsmodell des Aufklärungsdenkens etabliert. Wandlungsfähigkeit ist für Herder die geeignete Kategorie, die Vielfalt der Kulturen mittels eines holistischen Erklärungsansatzes zu charakterisieren²²⁵:

Ist nicht das Gute auf der Erde *ausgestreut*? Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich es nicht fassen konnte, wards verteilt in tausend Gestalten, wandelt – ein ewiger Proteus! – durch alle Weltteile und Jahrhunderte hin – auch, wie er wandelt und fortwandelt, ists nicht größere *Tugend* oder *Glückseligkeit* des *Einzelnen*, worauf er strebet, die Menschheit bleibt immer nur Menschheit - und doch wird ein *Plan des Fortstrebens* sichtbar - mein großes Thema!²²⁶

Mit der Proteus-Metapher will Herder zusätzlich hervorheben, dass Wandlungsfähigkeit der Kulturen der Vorstellung eines teleologischen Geschichtsbegriffs nicht entgegensteht, stattdessen wird von ihm im Gegensatz zum linearen Rationalismus die Zielrichtung der Menschheitsgeschichte als Entfaltung mit offenem Ausgang charakterisiert.²²⁷ Es zeigt sich in Herders Verwendung der Proteus-Metapher, dass er *grundsätzlich* von der Zielgerichtetheit der Menschheitsgeschichte überzeugt ist, dass sie allerdings die Form einer „offenen Teleologie“²²⁸ annimmt. In Hinblick auf die Infragestellung der Geschichtsmuster der Aufklärungsphilosophie lässt sich feststellen, dass für Herder die Proteus-Metapher ein geeignetes bildhaftes Instrument darstellt, die geschichtsphilosophische Spannung zwischen Einheit und Vielfalt der Menschheitsgeschichte einzufangen, *ohne* die nivellierende Perspektive eines Kulturuniversalismus einnehmen zu müssen.²²⁹

²²³ Vgl. Wildschut 2019, 107-130.

²²⁴ Auch eine Philosophie, 40.

²²⁵ Vgl. Irmischer 2009d, 23f.

²²⁶ Auch eine Philosophie, 40.

²²⁷ Vgl. Namowicz 1984, 83f.

²²⁸ Vgl. Spencer 2012, 118.

²²⁹ Vgl. Wildschut 2018, 87f; Wildschut 2019, 125f; Irmischer 2009d, 23f.

Herder verknüpft das Konzept von der proteushaften, teleologischen Wandlungsfähigkeit der Geschichte mit der Vorstellung, dass Kulturgeschichte als ein langfristiger Entwicklungspfad beschrieben werden könne, der gleichzeitig von kurzfristigen, zyklischen und deutungsoffenen Entwicklungsrückschlägen geprägt sei.²³⁰ Herder leitet die bildhafte Darstellung seines zyklischen Weltbilds dadurch ein, dass die einzelnen Kulturepochen um einen dem menschlichen Individuum unzugänglichen, aber vorhandenem Mittelpunkt oszillieren, den sie letztlich immer wieder erreichen²³¹: Die Geschichte der Menschheit ist im stetigen „*Fortgange!* ein *Streben* auf einander in *Kontinuität!* Zwischen jedem sind scheinbare *Ruheplätze*, *Revolutionen!* *Veränderungen!* Und dennoch hat jedes den *Mittelpunkt* seiner Glückseligkeit *in sich selbst!* [...] der Pendul schlägt immer *mit gleicher Kraft*, wenn er am weitesten ausholt und desto *schneller strebt*, oder wenn er am langsamsten schwanket, und sich der *Ruhe nähert*.“²³² Wie im Fall der Proteus-Metapher zeigt sich auch im Bild des um einen inneren Zielpfad kreisenden Kulturzeitalters, dass für Herder die politischen Kulturen zwar „kontingente Ausschläge“ von ihrem je spezifischen Entwicklungspfad aufweisen, was allerdings seiner Auffassung nach nicht der Vorstellung eines zielgerichteten Fortgangs der Gesellschaften widerspricht. Jede politische Gemeinschaft verfolge vielmehr langfristig den eigenen internen Richtungspfad soziokultureller Entwicklung.

3.2 Die Fluss-Metapher

Herder veranschaulicht das wechselhafte Zusammenspiel aus langfristigen Entwicklungszyklen und kurzfristigen Einbrüchen und Höhepunkten der Kulturgeschichte in der Bilderfolge Quelle, Fluss, Strom, Mündung. Um die Ambivalenz und Fragilität des teleologischen Fortschrittsgedankens herauszuarbeiten, spaltet Herder die Bilderfolge in zwei Teile auf. Die Kombination aus Quelle, Strom, Mündung steht einerseits bildhaft für den allgemeinen zivilisatorischen Fortschritt aller politischen Kulturen: „Sollte es nicht offenbaren *Fortgang* und *Entwicklung* aber in einem höheren Sinne geben, als man gewähnet hat? Siehest du diesen *Strom* fortschwimmen, wie er aus einer kleinen Quelle entsprang, wächst [...]“²³³ Das Bild des linearen geschichtsphilosophischen Fortschritts wird dagegen insoweit von

²³⁰ Vgl. Bollacher 2016, 42f.

²³¹ Vgl. Demandt 1978, 128-129; Nisbet 1996, 156-164.

²³² Auch eine Philosophie, 41.

²³³ Auch eine Philosophie, 41.

Herder verzerrt, dass der „Strom“ der Menschheitsentwicklung „dort abreißt, hier ansetzt, sich immer schlängelt und weiter und tiefer bohret – bleibt aber immer [...] nur Tropfe, bis er ins Meer stürzt – wem so mit dem menschlichen Geschlechte wäre?“²³⁴ Nach Blumenberg „haben [wir] es hier mit einer geschichtsphilosophischen Imagination zu tun, in der vorweggenommen wird, wie Ereignisse (im weitesten Sinne) miteinander im Zusammenhange stehen können. Herder hat sich dieses Imaginationssystems bedient, um einerseits gegen den Skeptizismus und andererseits gegen die rationalistische Fortschrittsidee seinen – fast möchte man sagen: untergründigen – Begriff des geschichtlichen Fortschritts abzusetzen.“²³⁵

Wie Meyer zusätzlich hervorhebt, ist für Herder der Gedanke des Fortschritts unweigerlich auch mit Spuren des Verlusts verbunden²³⁶, was Herder in einem zunehmenden kulturgeschichtlich beobachtbaren Auseinanderdriften von Quantität und Qualität menschlichen Wissens erblickt. Zwar wird im Aufklärungszeitalter mehr Wissen akkumuliert, jedoch kann daraus nicht analoger Erkenntnisgewinn geschöpft werden. Herder macht dies in einer weiteren Strom-Metapher deutlich: „*Aufklärung* – wenn sie *uns* gleich nicht immer zu statten kommt, wenn wir gleich bei größerer Oberfläche und Umfange an *Tiefe* und *Grabung des Stroms* verlieren [...]“²³⁷ Das Aufklärungszeitalter kann in diesem Sinne auch als Dialektik der Wissensakkumulation verstanden werden: Je mehr wir Wissen aufbauen, desto mehr müssen wir einen Verlust tatsächlicher Erkenntnisse hinnehmen. Ohne Rousseau namentlich zu nennen, scheint Herder hier an Rousseaus *Abhandlung über die Wissenschaften und Künste* (1750) anzuschließen, der dort die ideengeschichtlich wirkmächtige These vom Auseinanderdriften wissenschaftlichen und soziomoralischen Fortschreitens der menschlichen Zivilisationsgeschichte formuliert.²³⁸

²³⁴ Auch eine Philosophie, 41; vgl. Steinby 2010, 150f; 11; Irmscher 1981, 74f.

²³⁵ Blumenberg 1971, 192.

²³⁶ Vgl. Meyer, Heinz 1982, 101.

²³⁷ Auch eine Philosophie, 95.

²³⁸ Zu Herders Rezeption von *Wiederaufstieg der Wissenschaften* Rousseaus: vgl. Schmidt, Alexander 2012.

3.3 Die Faden-Ketten-Metapher

Die Faden-Metapher als Sinnbild der menschlichen Entwicklung spielt im gesamten Werk Herders eine herausragende Rolle. Wie bereits am Beispiel seiner Analyse der Geschichtskonzeptionen des Aufklärungsdenkens herausgearbeitet wurde, ist aus Herders Perspektive das „penelopische“ Auflösen der Zusammenhänge bildhafter Ausdruck eines irreführenden skeptizistischen Weltbilds. In *Auch eine Philosophie* wird die Faden-Metapher darüber hinaus dazu verwendet, das geschichtsphilosophische Argument eines linearen Zivilisationsfortschritts in der Geschichte zu hinterfragen. Auf der einen Seite charakterisiert Herder zustimmend das Zeitalter der Aufklärung als teleologischen Prozess: „Keinen Zeitpunkt der Entwicklung des menschlichen Geistes hat man schöner beschrieben als diesen! da alle unsre Geschichten, Discours préliminaires zur *Enzyklopädie alles menschlichen Wissens*, und Philosophien darauf weisen, und von Ost und West, von Anbeginn und gestern, alle Fäden, die gezogen sind, [...] darauf als auf den *höchsten Gipfel menschlicher Bildung* zu ziehen wissen.“²³⁹

Auf der anderen Seite beschreibt er die Menschheitsgeschichte im Bild eines ineinander verschlungenen Fadengewirrs und damit zugleich als schwer deutbares Phänomen, wobei die einzelnen Kulturen als Teil dieses Fadenknotens aufgefasst werden können. Aus Herders Perspektive wird hierdurch die Idee von einer Fortentwicklung der Menschheitsgeschichte als solche nicht prinzipiell in Frage gestellt, vielmehr müsse sie in Analogie zur proteushaften Wandlungsfähigkeit im Sinne einer offenen Zielgerichtetheit verstanden werden: „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! die große Kreislinie aber *aller* dieser Wellen, Strahlen und scheinbaren Mittelpunkte.“²⁴⁰ Wie Weidenfeld zum Ausdruck bringt, ist auch in Herders Gebrauch der Fadenmetapher eine „kontrapunktische Perspektive, eine Art Korrektur ihres prima vista offenbaren Sinngehalts“ eingelassen, „wodurch jede Vorstellung eines linearen und zielgerichteten

²³⁹ Auch eine Philosophie, 56f.

²⁴⁰ Auch eine Philosophie, 82.

Prozesses, wie er einer providentiellen Steuerung der Geschichte implizit ist, unterminiert wird.“²⁴¹

Aus Herders Gesichtsperspektive kann die Alternative zu einer rationalistischen Sichtweise der Aufklärungsphilosophie nur darin bestehen, dass man historische Kontinuität und Komplexität *zugleich* als einen ambivalenten Wesenszug der Kulturgeschichte begreift. Dies bedeutet allerdings nicht, dass man die Position des strikten Skeptizismus einnehmen müsse, wenn man wie Herder Ambivalenz als offene Zielgerichtetheit der Geschichte interpretiert. Der Philosoph des 18. Jahrhunderts müsse vielmehr den kulturhermeneutischen Spagat vollführen, die Menschheitsgeschichte als Fortentwicklung mit offener Zielrichtung zu verstehen, *ohne* sie durch skeptizistische Erklärungsansätze fundamental in Frage zu stellen:

Wenigstens ist der Blick weiter als jene Philosophie, die *unter-übermischt*, nur immer hie und da, bei einzelnen *Verwirrungen* aufhellt, um alles zum *Ameisenspiele*, zum Gesträube *einzelner Neigungen und Kräfte* ohne *Zweck*, zum Chaos zu machen, in dem man an Tugend, Zweck und Gottheit verzweifelt! Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu *binden*, ohne sie zu *verwirren* – zu zeigen wie sie sich aufeinander *beziehen*, aus einander *erwachsen*, sich in einander *verlieren*, alle im Einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein *Mittel zu Zwecken* – welch ein *Anblick*! welch edle *Anwendung* der menschlichen Geschichte!²⁴²

Die Ambivalenz des kulturgeschichtlichen Erklärungsansatzes Herders drückt sich einerseits in der Verwobenheit der einzelnen kulturellen Ereignisse aus, andererseits geht er grundsätzlich davon aus, dass Kulturgeschichte geschichtsphilosophisch – wenngleich nicht im orthodoxen Sinne des rationalistischen Aufklärungsdenkens oder der kulturidealisierenden Methode Winckelmanns – deutbar sei.²⁴³ Wie Johannsen herausstellt, ist für Herder „eine Aufsummierung aller menschlichen Erfahrungen in dem sich stets neu konstituierenden geschichtlichen Kommunikations- und Interaktionszusammenhang ‚Menschheit‘, wenn auch nicht im Sinne eines linearen Fortschritts“²⁴⁴ möglich, wodurch die Erkenntnisbedingungen eines universalgeschichtlichen Ansatzes weiterhin bestehen und verfolgt werden können. Zentral ist allerdings für Herder, dass geschichtliches Erkennen nicht den dekontextualisierenden und damit erfahrungsverzerrenden Pfad linearer Progression einschlagen soll.

Herder bleibt im Bild des verknoteten Fadens der Kulturgeschichte, wenn er die Entschlüsselung menschlicher Fortentwicklung als intellektuelle Herausforderung betrachtet, die zu jeder Zeit scheitern kann, wenn man die falschen methodischen Hilfsmittel verwendet

²⁴¹ Weidenfeld 2012, 97.

²⁴² Auch eine Philosophie, 42.

²⁴³ Vgl. Seeba 2020, 111 f; Püirimäe 2023, 153 f.

²⁴⁴ Johannsen 2003, 259.

bzw. von einem fehl geleiteten Erkenntnisinteresse bestimmt ist: „Man hat oft lange den *Fadenknäul* in der Hand, freut sich, daran bloß einzeln *rupfen* zu können, um ihn nur mehr zu *wirren*: Eine glückliche Hand, die das Gewirre an einem Faden sanft und langsam zu entwickeln Lust hat - wie weit und eben läuft der Faden! – *Geschichte der Welt!*“²⁴⁵ Indem man folglich die Komplexität und die historische Kontinuität der einzelnen Kulturen methodisch akzeptiert, kann es gelingen, „ohne zu rupfen“, eine Form der Zielgerichtetheit im Verlauf der Kulturgeschichte zu erkennen.²⁴⁶ Herder zufolge muss zugunsten eines kulturgeschichtlichen Forschungsansatzes vielmehr die Arbitrarität soziokultureller Erscheinungsformen anerkannt werden, um aufzeigen zu können, dass sowohl im skeptizistischen als auch im linear-rationalistischen Modell die Kulturgeschichte zu einem wertlosen Deutungsinstrument herabgestuft wird.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Herder die Faden-Ketten-Metapher als geeignetes argumentatives Darstellungsmittel betrachtet, den kulturgeschichtlichen Erklärungsansatz als einen hermeneutischen Balanceakt zwischen den konträren Positionen eines skeptizistischen Blickwinkels auf der einen Seite und einer linear-geschichtsphilosophischen Deutung auf der anderen zu begreifen. Wie Jaeger betont, besteht Herders geschichtsphilosophischer Ansatz darin, „die Spannung zwischen der Zufälligkeit der Begebenheiten in der Geschichte und dem vorhandenen ‚Plan des Fortstrebens‘ sowie zwischen den individuellen Kulturen bzw. Zeitaltern und einem solchen Plan zu überbrücken.“²⁴⁷ Auch wenn im Rahmen des kulturgeschichtlichen Forschungsansatzes die Arbitrarität der soziokulturellen Kontexte berücksichtigt werden muss, ist es aus Herders Perspektive die falsche Schlussfolgerung, wahlweise durch einen skeptizistischen oder einen linear-rationalistischen Erklärungsansatz die Kulturgeschichte auf den Status hermeneutischer Bedeutungslosigkeit zu reduzieren. Vielmehr lässt es sich – ganz im Sinne von Spencers radikal antidualistischem Deutungsansatz²⁴⁸ – als Charakteristikum des kulturgeschichtlichen Erklärungsansatzes herausarbeiten, dass das Studium früher politischer Kulturen weder ein erratisches und damit bedeutungsloses noch ein eindeutig empirisch belegbares Forschungsvorhaben darstellt. Die geschichtstheoretische Konzeption Herders zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass er zwischen der Anschaulichkeit soziokultureller Artefakte und Verstandesleistungen auf der einen und der geschichtsphilosophischen Abstraktionsleistung auf der anderen Seite eine

²⁴⁵ Auch eine Philosophie, 90.

²⁴⁶ Vgl. Johannsen 2003, 256f.

²⁴⁷ Jaeger 2011, 138f.

²⁴⁸ Vgl. Spencer 2007, 81f.

vermittelnde hermeneutische Position anstrebt. In diesem Sinn besteht die notorisch fehleranfällige Aufgabe der kulturgeschichtlichen Forschung darin, eine Entwirrung der soziokulturellen Bezüge vorzunehmen, ohne dass die Kontexte im Gegenzug unmittelbar verloren gehen.

3.4 Die Baum-Ast-Metapher

Mit Hilfe der Baum-Ast-Metapher stellt Herder bildhaft zwei gegenläufige Tendenzen des Wissens- und Entwicklungsfortschritts im Zeitalter der Aufklärungsphilosophie dar.²⁴⁹ Einerseits wird im Bild des Baums die Vorstellung eines kumulierten Wissensbestands aller Kulturen suggeriert, wodurch das Aufklärungszeitalter als „ein *großes Jahrhundert* als *Mittel* und *Zweck*: ohne Zweifel der *höchste Gipfel* des Baums in Betracht aller vorigen, auf denen wir stehen!“²⁵⁰ beschrieben werden kann. Andererseits wird die Vorstellung von einer finalisierenden Krönung des „Menschheitsbaums“ durch die Aufklärungsphilosophie bereits im selben Bild von Herder auch wieder durchkreuzt.²⁵¹ Während sich das 18. Jahrhundert selbst als Epoche begreift, die sich die Wissensarsenale der Menschheitsgeschichte produktiv angeeignet hat, charakterisiert Herder das Aufklärungszeitalter – im Bild junger Äste – als zerbrechlich und unausgereift: „Wie haben wir uns so vielen *Soft* aus Wurzel, Stamm und Ästen zu *Nutz gemacht*, als unsre *dünnen Gipfelzweige* nur *fassen können*!“²⁵²

In der Baum-Ast-Metapher kommt allerdings nicht nur eine kritische Sichtweise auf den Fortschrittsoptimismus des Aufklärungsdenkens zum Tragen, vielmehr deutet Herder auch eine Kritik am europäischen Kolonialismus an. Wenn die europäischen Staaten infolge der Kolonisierung „alle Völker und Weltteile unter unsern Schatten“²⁵³ gestellt haben, dann haben sie – im Gegensatz zur vermeintlichen wissenschaftlichen Überlegenheit in der Philosophie – *tatsächliche* zerstörerische Machtbefugnisse gegenüber der nicht-europäischen Welt entwickelt²⁵⁴:

Gewissermaßen alle Völker und Weltteile unter unserm Schatten, und wenn ein Sturm zwei kleine Zweige in Europa schüttelt, wie bebt und blutet die ganze Welt? W[a]nn ist je die ganze Erde *an so wenig vereinigten Fäden* so allgemein zusammen gegangen als jetzt? W[a]nn hat man mehr

²⁴⁹ Vgl. Seeba 2020, 106f; Zusi 2007, 89f.

²⁵⁰ Auch eine Philosophie, 70.

²⁵¹ Vgl. Irmischer 2009c, 75f.

²⁵² Auch eine Philosophie, 70.

²⁵³ Auch eine Philosophie, 70.

²⁵⁴ Vgl. Proß 2006, 240-246.

Macht und Maschinen gehabt, mit einem *Druck*, mit einem *Fingerregen* ganze Nationen zu erschüttern?²⁵⁵

Gänzlich unmissverständlich bringt Herder an anderer Stelle seine Haltung zum europäischen Kolonialismus zum Ausdruck, ohne in diesem Fall die Baum-Ast-Metapher zu verwenden: „In Europa ist die Sklaverei abgeschafft [...]. Nur Eins haben wir uns noch erlaubt, *drei Weltteile als Sklaven zu brauchen*.“²⁵⁶

Das Bild der dünnen und damit noch unreifen Äste greift Herder noch einmal in zugespitzter Form auf, um das Selbstverständnis des Aufklärungszeitalters zu destabilisieren: „Die schlankern, also leicht umher spielenden Äste können nicht anders als in ihrem zu früh und unkräftigen *Lebensspiele* mitten im Sonnenstrahle *verdorren*!“²⁵⁷ Implizit lässt sich hier eine Verbindung zur mythischen Geschichte des Ikarus herstellen, der in jugendlicher Selbstüberschätzung in seinem waghalsigen Flug an den sengenden Strahlen der Sonne zugrunde geht. Wenn man dies im Zusammenhang mit Herders Kritik am Fortschrittsoptimismus des Aufklärungsdenkens und am Kolonialismus der europäischen Staaten betrachtet, dann erscheint es nur folgerichtig, dass für ihn die Aufklärungsphilosophie durch eine hybride Haltung an den eigenen Ansprüchen gegenüber der Geschichte der Menschheit scheitern muss.²⁵⁸ In Analogie zur Fluss-Metapher unterstreicht Herder im Bild der rauschenden, lichtdurchlässigen Blätter das Dilemma zwischen Wissensakkumulation und Erkenntnisgewinn im Aufklärungsdenken. Hierfür verbildlicht Herder die Menschen zu „Aufklärungsblättern“ am „Baum“, „Stamm“ und „Ast“ der Menschheitsgeschichte: „[W]ir sind dort oben die *dünnen, luftigen* Zweige, freilich bebend, und *flisternd*“²⁵⁹ bei jedem Winde; aber spielt doch der *Sonnenstrahl* so schön durch uns! Stehn über Ast, Stamm und Wurzel *so hoch, sehen so weit* und – ja nicht vergessen, können *so weit und schön flistern*.“²⁶⁰

Stellt man die vier Formen des Metapherngebrauchs gegenüber, so lässt sich feststellen, dass Herder mit der Baum-Ast-Metapher den Deutungsanspruch der drei erörterten Erklärungsmuster des Aufklärungsdenkens am deutlichsten zu hinterfragen versucht. Im Fall der Fluss- und Faden-Ketten-Metapher lag der Hauptschwerpunkt für Herder darauf, zu zeigen, dass der lineare Fortschrittsgedanke durch die Idee der offenen Zielgerichtetheit der Menschheitsgeschichte ersetzt werden müsse und dass die allgemeine Wissensverbreiterung

²⁵⁵ Auch eine Philosophie, 70.

²⁵⁶ Auch eine Philosophie, 74.

²⁵⁷ Auch eine Philosophie, 97; vgl. auch Weidenfeld 2012, 98.

²⁵⁸ Vgl. Jaeger 2011, 133f.

²⁵⁹ D. h. „flüsternd“.

²⁶⁰ Auch eine Philosophie, 78f.

im Zeitalter der Aufklärung unweigerlich mit einem Verlust an fundiertem, dauerhaftem Wissen einhergehe. Mit der Verwendung der Proteus-Metapher zielt Herder darauf ab, einen kulturwissenschaftlichen Erklärungsansatz im Aufklärungsdenken zu etablieren, der die Arbitrarität der soziohistorischen Kontexte betont und sich somit vom linearen Rationalitätsprinzip unterscheidet. Im Fall der Baum-Ast-Metapher werden dagegen die (selbst-)zerstörerischen Folgen des Aufklärungsdenkens in den Vordergrund gestellt: Die Unausgereiftheit und Selbstüberschätzung des philosophischen Denkens bedrohen Herder zufolge die Aufklärungsphilosophie als Ganzes. In der Kritik am Kolonialismus kommt noch eine destruktive politische Komponente des Aufklärungsdenkens zur Geltung: Die Überlegenheitshaltung habe dazu geführt, dass „*drei Weltteile* durch uns *verwüstet* und *poliziert*“²⁶¹ wurden.²⁶²

Die bisherige Analyse des Herderschen Metapherngebrauchs hat gezeigt, dass Herder mit den Parametern von offener Zielgerichtetheit und Wandlungsfähigkeit einen Gegenentwurf zu rationalistischen, kulturidealistischen und skeptizistischen Erklärungsmodellen des Aufklärungsdenkens vorlegt. Indem er das Bedeutungsfeld der Strom, Faden- und Ast-Metapher kontradiktorisch einsetzt, wird die ambivalente Wirkungsweise von geschichtsphilosophischer Tiefendimension, kulturgeschichtlicher Unabgeschlossenheit und Fragilität kenntlich gemacht. Dies dient dem Ziel, die Deutungsansprüche der aufklärerischen Mehrheitsauffassung subversiv zu durchkreuzen und zu destabilisieren. Aus diesem Grund kann Herders Metapherngebrauch insgesamt als der Versuch betrachtet werden, den Geschichtsbegriff der Aufklärungsphilosophie mittels einer bewusst eingesetzten „bildlich-semantischen Unschärfe“²⁶³ zu unterlaufen. Dies bedeutet, dass ein kulturgeschichtlicher Deutungsansatz nur dann als integrative Ressource eingesetzt werden kann, wenn gleichzeitig anerkannt wird, dass soziokulturelle Praxis als höchst wandlungsfähiges *und* zielgerichtetes Phänomen betrachtet werden muss. Blendet man diese doppelte Dimension aus, so wird – wie es im rationalistischen, idealistischen und skeptizistischen Modell der Fall ist – der kulturgeschichtliche Ansatz zu einem unbrauchbaren Instrument, weil der raumzeitliche Kontext entweder als irrelevant, idealisierend oder nicht systematisierungsfähig herabgestuft wird.

Wenn Herder in *Auch eine Philosophie* mittels eines facettenreichen Metaphern- und Allegoriengebrauchs geschichtstheoretisch die Deutungshegemonie der herkömmlichen

²⁶¹ Auch eine Philosophie, 74.

²⁶² Vgl. Koepke 1996, 230f.

²⁶³ Weidenfeld 2012, 93.

Aufklärungsphilosophie untergräbt und an die Stelle einer (un)-berechenbaren Zielrichtung der Menschheitsgeschichte eine offene geschichtsteleologische Konzeption setzt, dann legt er hiermit das geschichtstheoretische Fundament für seine Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution. Die Genese des Herderschen Revolutionsverständnisses soll im folgenden Abschnitt näher untersucht werden.

4. Der Revolutionsbegriff in Herders politischem Denken

4.1 Revolution als Teil der Wandelhaftigkeit der Kulturgeschichte

Die Vorstellung von Wandlungsfähigkeit und offener Zielrichtung, wie sie am Beispiel der proteushaften Gestalt der Menschheitsgeschichte veranschaulicht wurde, bestimmt auch Herders Auseinandersetzung mit dem Revolutionsbegriff als Deutungsinstrument der Kulturgeschichte. Betrachtet man Herders Schriften bis in die 1780er Jahre unter dem Aspekt der Revolution, so scheint ein Urteil schnell gefunden zu sein: Wie er bereits in *Auch eine Philosophie* herausstellt, sind seiner Ansicht nach revolutionäre Veränderungen, verstanden als punktuelle und zugleich periodisch auftretende Abweichungen vom allgemeinen Geschichtspfad, fester Bestandteil der politischen Geschichte. In diesem Sinn sind revolutionäre Episoden die regelmäßige Ausdrucksform des soziokulturellen Wandels in der Menschheitsgeschichte.

Für Herder lässt sich die allgemeine Wirkungsweise revolutionärer Umbrüche am historischen Beispiel der Reformation veranschaulichen: Epochale Veränderungen in der Geistesgeschichte werden zwar regelmäßig am außergewöhnlichen Handeln einzelner Personen sichtbar, sie müssen aber in eine geschichtsphilosophische Gesamtbetrachtung eingefügt werden, wodurch menschliches Handeln nach seiner Lesart wesentlich instrumentellen Charakter erhält: „Veränderung der Welt! Wie oft waren solche *Luthers* früher aufgestanden und – untergegangen. Der Mund ihnen mit Rauch und Flammen gestopft, oder ihr Wort fand noch keine freie Luft, wo es tönte - aber nun ist *Frühling*: die Erde öffnet sich, die Sonne brütet und tausend neue Gewächse gehen hervor – Mensch, du warst nur immer, fast wider deinen Willen, ein klares *blindes Werkzeug*.“²⁶⁴ Hier bringt Herder mit der Metapher des Frühlings zum Ausdruck, dass Revolutionen den Anfang und Aufbruch zu religiös-politischen Veränderungen darstellen, dass sie aber auch dem zyklischen Verlauf des Wiederkehrens und Vergehens unterliegen. Dabei widerspreche die Ausblendung oder strikte Leugnung von Revolutionen als wiederkehrend-irritierendes Phänomen der empirischen Gestalt der Kulturgeschichte. Aus diesem Grund müssen aus Herders Sicht auch Überlegungen fehl-laufen, die besagen, dass politisch-religiöser Wandel ohne den katalysatorischen Effekt revolutionärer Umbrüche, sondern ausschließlich durch kontinuierliche Veränderungsprozesse stattfinden könnte:

²⁶⁴ Auch eine Philosophie, 58f.

,Warum ist nicht, ruft der sanfte Philosoph, jede solcher Reformationen lieber! *ohne Revolution* geschehen? Man hätte *den menschlichen Geist* nur sollen *seinen stillen Gang* gehen lassen, statt jetzt die Leidenschaften im Sturme des *Handelns* neue Vorurteile gebaren, und man Böses mit Bösem verwechselte‘ - - Antwort! weil so ein *stiller Fortgang* des *menschlichen Geistes* zur Verbesserung der Welt kaum etwas anders als *Phantom* unsrer Köpfe, nie *Gang Gottes* in der *Natur* ist. Dies Samenkorn fällt in die Erde! da liegt und erstarrt; aber nun kommt *Sonne* es zu wecken: da bricht auf [...]. Der Grund jeder Reformation war allemal eben solch ein *kleines Samenkorn*, *fiel still* in die Erde, kaum der Rede wert: die Menschen hatten *schon lange, besahens* und *achtetens nicht* – aber nun sollen dadurch *Neigungen, Sitten*, eine Welt von *Gewohnheiten* geändert, *neugeschaffen* werden – ist das *ohne Revolution*; ohne *Leidenschaft* und *Bewegung* möglich?²⁶⁵

Strategien des antizipierenden Reformierens müssen fehllaufen, weil sie den revolutionär auftretenden Großveränderungen der Menschheitsgeschichte widersprechen. Von einem kulturgeschichtlichen Standpunkt aus ist es für Herder unabweisbar, dass sich politisch-religiöser Wandel in plötzlich auftretenden, aber regelmäßig wiederkehrenden Veränderungen ausdrückt und den vorläufigen Höhepunkt eines sich lange abzeichnenden Mentalitätswandels darstellt:

Was *Luther* sagte, hatte man lange gewußt; aber jetzt sagte es *Luther*! *Roger Baco, Galilei, Cartes, Leibnitz*, da *sie* erfanden, wars stille: es war *Lichtstrahl* - aber ihre Erfindungen sollten durchbrechen, Meinungen wegbringen, die Welt ändern – es ward *Sturm* und *Flamme*. Habe immer der Reformator auch *Leidenschaften* gehabt, die die *Sache*, die *Wissenschaft* selbst nicht foderte, die *Einführung der Sache* foderte sie, und eben daß er sie hatte, genug hatte, um jetzt durch ein Nichts zu kommen, wozu ganze Jahrhunderte durch Anstalten, Maschinerien und Grübeleien, nicht hatten *kommen können* – eben das ist *Kreditiv seines Berufs*!²⁶⁶

Revolutionen drücken sich somit in dem Handeln einzelner, „außeralltäglicher“ Persönlichkeiten zu einem bestimmten Zeitpunkt aus. Sie sind dabei aber auch immer der sichtbare Abschluss eines sich bereits früher abzeichnenden Prozesses, von dem, was man bereits „lange gewußt“²⁶⁷ hatte.²⁶⁸

4.2 Revolution als Teil der Natur- und Schöpfungsgeschichte

Für Herder zeigt sich auch von einem naturgeschichtlichen Standpunkt, dass das Phänomen der Revolution einen festen Bestandteil der Weltgeschichte ausmacht. Herder greift hierfür auf die naturwissenschaftlichen Erklärungsansätze des 18. Jahrhunderts zurück, wodurch die Weltentstehungsgeschichte mit epochalen Veränderungen innerhalb der naturwissenschaftlichen und technischen Wissenschaften in Verbindung gebracht werden können: „Über diese

²⁶⁵ Auch eine Philosophie, 59.

²⁶⁶ Auch eine Philosophie, 59; vgl. Knoll 1992, 136f.

²⁶⁷ Auch eine Philosophie, 59.

²⁶⁸ Vgl. Gaier 2004, 108.

aber, über die ersten wesentlichen Revolutionen unsrer Erde, wünschte ich, daß ich eine Theorie erlebte. [...] so scheinen mir doch sowohl die Grundsätze und Bemerkungen der allgemeinen Physik, als die Erfahrungen der Chemie und des Bergbaues dem Punkt nahe, wo vielleicht Ein glücklicher Blick mehrere Wissenschaften vereinigt und also Eine durch die andere erklärt.“²⁶⁹ Den alleinigen Deutungsanspruch einer naturgesetzlichen Erd- und Weltgeschichte stellt Herder allerdings in Frage, indem er naturwissenschaftliche Erklärungsansätze mit schöpfungstheologischen Überlegungen des Christentums verknüpft: „Je in einen größern Chor der Harmonie, Güte und Weisheit aber diese meine Mutter [i.e. Erde, O.S.] gehört, [...] je mehr ich bemerke, daß in ihnen Alles aus Einem folgt und Eins zu Allem dienet: desto fester finde ich auch mein Schicksal nicht an den Erdenstaub, sondern an die unsichtbaren Gesetze geknüpft, die den Erdstaub regieren.“²⁷⁰

Mit der Verknüpfung von naturwissenschaftlichen und schöpfungstheologischen Erklärungsansätzen der Weltgeschichte bringt Herder zum Ausdruck, dass Revolutionen als wesentlicher Bestandteil einer christlichen Naturteleologie zu betrachten sind.²⁷¹ Erd- und Kulturgeschichte sind geprägt von der zyklischen und notwendigen Abfolge von Kontinuität und Wandel, die allerdings in den Bahnen eines nicht einsehbaren göttlichen Plans des Gleichgewichts der Kräfte zu verstehen sind: „Die Kraft, die in mir denkt und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige Kraft, als jene, die Sonnen und Sterne zusammenhält: ihr Werkzeug kann sich abreiben, die Sphäre ihrer Wirkung kann sich ändern [...]; die Gesetze aber, durch die sie da ist und in andern Erscheinungen wieder kommt, ändern sich nie. [...] Der Bau des Weltgebäudes sichert also den Kern meines Daseins, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich sein werde, werde ich sein, der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehbaren Harmonie einer *Welt Gottes*.“²⁷²

Aus der Verknüpfung von naturteleologischer Fundierung einerseits und allgemeiner Wandlungsfähigkeit der Geschichte andererseits unterstreicht Herder, dass die Menschheitsgeschichte *ohne* revolutionäre Episoden nicht adäquat beschrieben wäre. Aus diesem Grund verlieren Herder zufolge auch revolutionäre Veränderungen ihre verstörende Besonderheit, wenn sie im Rahmen einer christlich-naturteleologischen Geschichtsphilosophie verstanden werden. Die Weltgeschichte ist geprägt durch das zyklische Aufkommen von Revolutionen, ohne die der notwendige Wandel zum Erliegen käme:

²⁶⁹ Ideen, 30.

²⁷⁰ Ideen, 23f.

²⁷¹ Vgl. Irmscher 2009a, 268-271.

²⁷² Ideen, 24.

Das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr: es ist unserm Geschlecht so nötig, wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.²⁷³

Wie sich im Rahmen dieser Untersuchung noch mehrfach zeigen wird, argumentiert Herder regelmäßig mit der Geschichts- und Staatsmetapher des „Maschinenhaften“. Im Bild vom „Maschinenwerk der Revolution“ gibt Herder zu verstehen, dass er Revolutionen als kurzzeitige mechanische Bestandteile des geschichtlichen Wandels begreift, die ihre verstörende Aggressivität dann verlieren, wenn sie als Teil einer geschichtsphilosophischen Steuerung der Menschheitsgeschichte betrachtet werden. Wenn Herder hier noch die Auffassung vertritt, dass Revolutionen unvermeidbare Episoden der Kulturgeschichte darstellen, die im Dienst einer christlich-naturteleologischen Erneuerung, „Palingenesie“, der Kulturen stehen, so scheint sich vor dem Hintergrund der Französischen Revolution sein Revolutionsverständnis verändert zu haben. Dies soll im Folgenden näher umrissen werden.

4.3 Herders Revolutionsbegriff im Zeichen der Französischen Revolution

Herder stellt in den ab 1792 herausgegebenen *Humanitätsbriefen* fest, dass „unter allen Merkwürdigkeiten unsres Zeitalters die französische Revolution mir beinah als die wichtigste erschienen ist“ und „daß seit Einführung des Christentums und seit Einrichtung der Barbaren in Europa, außer der Wiederauflebung der Wissenschaften und der Reformation, meines Wissens, sich nichts ereignet hat, das diesem Ereignis an Merkwürdigkeit und Folgen gleich wäre“.²⁷⁴ Im 18. *Humanitätsbrief* stellt Herder in einer Gegenüberstellung der Französischen Revolution und der Reformation heraus: „Prüfend wollen wir diese Reformation, mit der die vor 200. Jahren²⁷⁵ geschah, vergleichen; und uns auch hieraus das Beste merken.“²⁷⁶ Wie Johannsen betont, dient Herders komparativer Ansatz nicht alleinig der

²⁷³ Ideen, 345.

²⁷⁴ Humanitätsbriefe, 780.

²⁷⁵ Orthographische Auffälligkeiten sind in Herders Schriften sehr oft anzutreffen. Dies ist in erster Linie darauf zurückzuführen, dass es in der Frühen Neuzeit noch keine einheitliche Rechtschreibung der deutschen Sprache gab und dass Druckfassungen häufig nachlässig produziert wurden. Dies schließt auch die rezeptionsunerfreuliche Tatsache mit ein, dass einzelne Wörter – selbst in ein und demselben Satz – unterschiedlich geschrieben werden, was bei Herders Schriften regelmäßig der Fall ist. Im Sinne der Werktreue habe ich mich dennoch gegen eine nachträgliche orthographische Korrektur entschieden.

²⁷⁶ Humanitätsbriefe, 787.

Kenntlichmachung möglicher struktureller Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen diesen beiden Großereignissen der Geschichte. Vielmehr wird durch „die Zurückprojizierung des Neuen in die Vergangenheit“ die Französische Revolution zu einem „historischen Reflexionsbegriff, der es ermöglichte, in der Geschichte Phasen und Momente der Entscheidung und Perioden des Wandels festzumachen und daraus Sinn für die Gegenwart zu destillieren.“²⁷⁷ Auf diese Weise unternimmt Herder einen ersten Versuch, als politischer Beobachter und auswärtiger Zeitzeuge die Französische Revolution in einen universalgeschichtlichen Rahmen einzufügen und zu kategorisieren. Herder erkennt somit die historische Bedeutung der Französischen Revolution als epochales Phänomen in der europäischen Geschichte an und unterstreicht dies mit einem – freilich vorläufigen – komparativen Historisierungsversuch. In weiteren Schriften aus den 1790er Jahren lässt sich allerdings auch feststellen, dass er unter dem Eindruck der revolutionären Umbruchphase substantielle Korrekturen seines bisherigen Revolutionsverständnisses vorgenommen hat.

4.3.1 Revolution und Evolution

In der Schrift *Tithon und Aurora* (1792) zeigt sich Herder zunächst weiterhin davon überzeugt, dass Revolutionen erforderlich seien, wenn sich die politischen und geistlichen Akteure der historischen Notwendigkeit dauerhaften Wandels entgegenstellen: „Nicht nur einzelne Personen überleben sich; sondern noch viel mehr und länger, sogenannte politisch-moralische *Personen, Einrichtungen, Verfassungen, Stände, Corporationen*. Oft steht Jahrhunderte lang ihr Körper zur Schau da, wenn die Seele des Körpers längst entflohn ist [...]. [W]enn sie nicht dem Genius der Meinungen zu folgen und sich mit ihm zu verjüngen wußten, so blieben sie entweder am Ufer liegen, oder der Strom trug sie Seelenlos fort [...].“²⁷⁸ So verstanden sind revolutionäre Umbrüche in Analogie zu seiner Auffassung in *Auch eine Philosophie* entwicklungsnotwendige Korrektive, wenn politische Gemeinschaften nicht rechtzeitig erforderliche Anpassungsmaßnahmen ergreifen, sondern vom „Strom“ der Veränderungen eingeholt werden. Wie Koepke betont, ist bereits der mythologisierende Titel der Schrift „*Tithon und Aurora*“ ein Indiz für die diagnostizierte Fragilität politischer

²⁷⁷ Johannsen 1998, 78.

²⁷⁸ *Tithon und Aurora*, 112f. In der griechischen Mythologie wurde dem von der Göttin der Morgenröte Eos umworbenen jungen Mann Tithonos ewiges Leben von Zeus gewährt. Da Eos Zeus nicht auch um ewige Jugend bat, wurde Tithonos immer älter und älter und die strahlende Jugend verblich.

Ordnungen, wenn sie sich der notwendigen Reformierung entziehen: „Wovon Herder hier spricht, ist die falsche Art der Fortdauer, exemplifiziert an Tithon, Überleben ohne Jugend [...]. Das sich selbst-Überleben ist lebendiger Tod, Schattendasein. Und das betrifft Menschen, Institutionen, Gesellschaftsformen und Kirchen.“²⁷⁹

Vor dem Hintergrund der politischen und militärischen Auswirkungen der Französischen Revolution kommt Herder offenbar zu dem Ergebnis, dass sein bisheriges Revolutionsverständnis die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen der 1790er Jahre nicht mehr angemessen berücksichtigt. In *Tithon und Aurora* an späterer Stelle offenbart sich Herders Grundproblem, nämlich, wie sein bisheriges naturteleologisch fundiertes Revolutionsverständnis mit der zeitgenössischen politischen Kommunikation in Einklang zu bringen sei: „[L]asset uns jetzt vom Wachen und der Verjüngung reden. Wie geschieht diese? Durch Revolutionen? Ich gestehe, daß mir in der neueren Modesprache wenige gemäßbrauchte Worte so zuwider sind, als dieses, weil es von seinem ehemaligen reinen Sinne ganz abweicht, und die schädlichste Verwirrung der Gedanken mit sich führet.“²⁸⁰ Mit dem Vorwurf des „Modetons“ und der „gemäßbrauchten Worte“ in der politischen Sprache der 1790er Jahre leitet Herder seine revidierte Revolutionsvorstellung ein. Es stellt sich hierbei die Frage, was Herder unter dem „ehemaligen reinen Sinne“ der Revolution versteht. Zunächst greift Herder erneut auf die Naturwissenschaften als Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurück: „In der Astronomie nennen wir Revolution eine nach Maas und Zahl und Kräften bestimmte, in sich zurückkehrende Bewegung der grossen Weltkörper [...]“. ²⁸¹

Während Herder in den *Ideen* Revolutionen noch allgemein als Teil einer naturwissenschaftlich erklärbaren Veränderung der Welt- und Erdgeschichte beschreibt,²⁸² stellt er in dieser Schrift an mehreren Stellen den Aspekt der „Rückkehr“ ins Zentrum seiner Überlegungen.²⁸³ Hier scheint Herder die ursprüngliche lateinische Bedeutung in den Vordergrund stellen zu wollen: „In einem solchen Verstande ists nützlich, auf Revolutionen zu merken: denn in ihnen bemerken wir einen in sich selbst wiederkehrenden Lauf der Dinge.“²⁸⁴ Mit der Ankündigung, dass „wir vom Himmel diesen Begriff der Revolutionen auf die Erde ziehen wollen“²⁸⁵, überträgt Herder das naturwissenschaftliche auf das

²⁷⁹ Koepke 1992, 111.

²⁸⁰ *Tithon und Aurora*, 115.

²⁸¹ *Tithon und Aurora*, 115.

²⁸² Vgl. *Ideen*, 29-32.

²⁸³ Vgl. Noyes 2022, 71f.

²⁸⁴ *Tithon und Aurora*, 116.

²⁸⁵ *Tithon und Aurora*, 116.

politische Verständnis des Revolutionskonzepts. Herder zufolge stellt Revolution, verstanden „als der Begriff eines stillen Fortganges der Dinge, einer Wiederkehr gewisser Erscheinungen“²⁸⁶, geradezu ein Charakteristikum der Philosophie und der Wissenschaften dar, wenn sie nach ihren eigenen Ursprüngen suchen²⁸⁷:

So spricht man von Revolutionen der Künste und Wissenschaften, d. i. von einem periodischen Wiederkommen derselben, dessen Ursachen man in der Geschichte zu erforschen sucht, und sie gleichsam astronomisch berechnet. So sprachen die Pythagoräer von Revolutionen der menschlichen Seele, d. i. von einer periodischen Rückkehr derselben in andre Gestalten. So untersuchte man die Gesetze der Revolution menschlicher Gedanken, wenn diese aus der Vergessenheit ins Gedächtniß wiederkehren [...].²⁸⁸

Während in der Philosophie und den Naturwissenschaften die Vorstellung von einer Rückkehr und Rückbesinnung auf die historischen Ursprünge dominiert, zeichnet sich Herder zufolge die *politische* Geschichtsschreibung dadurch aus, dass sie den Revolutionsbegriff primär über gewaltsame Umstürze definiert, ja sogar damit gleichsetzt: „Scheußlich aber hat sich die Bedeutung dieses Worts verändert, da man [...] von keiner andern Revolution als von Eroberungen, von Umwälzungen, Unterdrückungen, Verwirrungen ohne Absicht, Ziel und Ordnung wußte.“²⁸⁹ Im scharfen Gegensatz zur Vorstellung der Wandlungsfähigkeit und Zyklik der Kulturgeschichte, wie er sie noch in *Auch eine Philosophie* mittels der Proteus- und Fluss-Metapher präsentiert hat, skizziert Herder hier ein Bild falsch verstandener, politisch motivierter Revolutionen in ihrer destruktiven, gewaltsamen und unkontrollierten Form:

Da hieß Revolution, wenn das Unterste zu Oberst gekehrt ward, wenn durch das sogenannte Recht des Krieges ein Volk sein Eigenthum, seine Gesetze und Güter mehr oder minder verlorh [...]. Da hieß Revolution endlich, wenn Minister thaten, was die Fürsten selbst nicht mehr thun mochten; oder wenn hie und da das Volk das unternahm, was es selten so geschickt als Könige oder Minister ausführte. [...] Den Begriff von Zweck und Absicht verlor man beinahe ganz aus dem Gesicht; die Geschichte ward ein Gemählde von Verwirrungen ohne Entwicklung: denn hinter dem Ausgange einer jeden sogenannten Revolution sahe es bunter aus in den Reichen, als vorher. Revolutionen dieser Art, sie entspringen von wem sie wollen, sind Zeichen der Barbarei, einer frechen Macht, einer tollen Willkühr.²⁹⁰

Auch wenn in dieser Passage die politische Form von Revolutionen und ihre Wirkung vor allem auf den allgemeinen Geschichtsverlauf bezogen charakterisiert werden, so liegt der Gedanke nahe, dass sich Herder hier auch auf die Französische Revolution bezieht. Vor dem Hintergrund der gewaltsamen Entwicklung der Revolution zu Beginn der 1790er Jahre hält es auch Knoll für plausibel, dass Herder in *Tithon und Aurora* auf die Französische

²⁸⁶ Tithon und Aurora, 116.

²⁸⁷ Vgl. Hense 2010, 129-131.

²⁸⁸ Tithon und Aurora, 116.

²⁸⁹ Tithon und Aurora, 116f.

²⁹⁰ Tithon und Aurora, 117.

Revolution Bezug nimmt: „Without naming it, Herder clearly alluded to the violent turn which the Revolution in France had taken [...].“²⁹¹ Indem Herder gewaltsame Umstürze und Eroberungen zu einem falschen politischen Verständnis von Revolutionen deklariert, will er zum Ausdruck bringen, dass sie gar nicht Revolutionen in seinem Sinne genannt werden dürften. Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Geschehnisse scheint es Herder für geboten, eine Alternative zu einem falsch verstandenen politischen Revolutionsbegriff zu entwickeln, wodurch das destruktive und umstürzlerische Intervenieren in den Geschichtsverlauf durch maßvolles Handeln ersetzt werden soll. Während noch in *Auch eine Philosophie* ein reformierender „*stillter Fortgang des menschlichen Geistes*“²⁹² gegen revolutionär sich ereignende Umbrüche als untaugliche Handlungsoption in den Vordergrund gerückt wurde, ist für Herder gerade angesichts der französischen Revolutionsereignisse nur eine rechtzeitige Antizipation das geeignete Mittel zur Verhinderung gewaltsamer politischer Eskalationen:

Daß endlich, um jenen furchterlichen Anfällen, die man Staatsumwälzungen nennet und die dem Buch der Menschenordnung ganz fremde werden sollten, zuvorzukommen, der Staat kein andres Mittel habe, als das natürliche Verhältniß, die gesunde Wirksamkeit aller seiner Theile [...] zu erhalten oder wiederherzustellen, und nicht gegen die Natur der Dinge zu kämpfen.²⁹³

Angesichts der Revolutionsereignisse der 1790er Jahre greift Herder abermals auf den Begriff der Palingenesie zurück, verknüpft ihn diesmal unter den veränderten Vorzeichen mit dem Begriff politischer Evolution. Mit der Evolutions-Idee stellt Herder eine Vermittlung zwischen seinem bisherigen naturgesetzlich verstandenen Revolutionsbegriff und einem intentionalen Eingriff des Menschen in den Geschichtsverlauf her. Somit lässt sich Herder zufolge die Tatsache weiterhin erklären, dass die Menschheitsgeschichte strukturellen Veränderungen unterworfen ist, dass sie allerdings durch eine vorsichtige Zurücknahme verfehlter politischer und sozialer Entwicklungen gesteuert werden soll, um willentlich begangene politische Revolutionen mit unkontrollierbarem Ausgang zu vermeiden: „Wie aber soll das zugehen? [...] als: ‚Palingenesie!‘ Nicht Revolution, aber eine glückliche *Evolution der in uns schlummernden, uns neu-verjüngenden Kräfte*.“²⁹⁴ Politische Revolutionspraxis, verstanden als willentlich-destruktive Intervention in den Geschichtsverlauf, steht somit seinem Verständnis von Revolution als Rückkehr und Rückbesinnung zu einem früheren Zustand entgegen. Aus diesem Grund scheint es nur folgerichtig, dass sich Herder in den 1790er

²⁹¹ Knoll 1992, 144.

²⁹² *Auch eine Philosophie*, 59.

²⁹³ Tithon und Aurora, 125f.

²⁹⁴ Tithon und Aurora, 122.

Jahren vom Begriff der Revolution distanziert und stattdessen die Vorstellung einer Evolution vorzieht:

Um also mit diesem befleckten Wort nicht zu verführen, und etwa eine tödtende Gewaltsamkeit zur Arznei menschlicher Uebel zu machen, wollen wir auf dem Wege der heilenden Natur bleiben. Nicht Revolutionen, sondern *Evolutionen* sind der stille Gang dieser grossen Mutter, dadurch sie schlummernde Kräfte erweckt, Keime entwickelt, das zu frühe Alter verjünget, und oft den scheinbaren Tod in neues Leben verwandelt.²⁹⁵

In den *Humanitätsbriefen* heißt es später ähnlich, wenn er sich mit seinem Plädoyer für evolutionäre und antizipatorische Veränderungen an eine fiktive gesamteuropäische Öffentlichkeit wendet: „Mein Wahlspruch bleibt also *fortgehende, natürliche, vernünftige Evolution der Dinge*; keine Revolution. Durch jene, wenn sie ungehindert fortgeht, kommt man dieser am sichersten zuvor; durch jene wird diese unnütz und zuletzt unmöglich. Predigen Sie diesen Spruch den Mächtigen der Erde; alle Verständigen sind über ihn einig.“²⁹⁶ Erst wenn der Revolutionsbegriff durch Evolution ersetzt wird, ist es für Herder überhaupt sinnvoll, sich mit der Kulturgeschichte als Forschungsgegenstand zu beschäftigen: „Dann wird das Wort Revolution wieder in seinen reinen und wahren Sinn zurückkehren, daß es einen nach Gesetzen geordneten Lauf der Dinge, eine friedliche Rückkehr der Begebenheiten in sich selbst, auch in der Geschichte bedeute. In dieser Absicht allein ist diese des Studiums werth.“²⁹⁷ Untersucht man allerdings weiterhin die Menschheitsgeschichte als eine Revolutionsgeschichte der Eroberungen und der Unterdrückungen einzelner Personen, kommt dies für Herder der unnützen Praxis gleich, wild gewordene Tiere zu beobachten: „denn an den Revolutionen wilder Elephanten, wenn sie Bäume ausreissen und Dörfer verwüsten, ist nicht viel zu lernen.“²⁹⁸

Auch wenn sich Herder in *Tithon und Aurora* nicht ausdrücklich zu den Revolutionsereignissen in Frankreich und den politischen und militärischen Reaktionen der Monarchien Europas äußert, so kann festgestellt werden, dass er zu Beginn der 1790er Jahre den christlich-naturteleologischen Revolutionsbegriff durch ein antizipatorisch-reformierendes Evolutionsverständnis ersetzt hat.²⁹⁹ Aus diesem Grund scheint sich Herder – zumindest in dieser Schrift und in dieser Phase der Französischen Revolution – von der Vorstellung distanziert zu haben, dass revolutionär sich entladende Korrekturen der politischen Geschichte ein

²⁹⁵ *Tithon und Aurora*, 117f; vgl. Koepke 1990, 93f.

²⁹⁶ Unveröffentl. *Humanitätsbriefe*, 332; vgl. Noyes 2015, 274-276.

²⁹⁷ *Tithon und Aurora*, 117.

²⁹⁸ *Tithon und Aurora*, 117.

²⁹⁹ Vgl. Jäger 1987, 301.

unvermeidbares, entwicklungsnotwendiges Phänomen darstellen, um erforderliche Anpassungen politischer Kulturen geschehen zu lassen.

4.4 *Zeitgeist* als begriffsgeschichtliches Instrument

Herder gilt gemeinhin als frühester Wegbereiter, wenn nicht gar als Schöpfer des *Zeitgeist*-Begriffs.³⁰⁰ Bereits im *Dritten Wäldchen* (1769) spricht Herder äußerst bildhaft in Bezug auf Klotz' Münzgeschichte vom „bleierne[n] Druck des Zeitgeistes.“³⁰¹ In derselben Schrift bezeichnet er deutsche Historiographen mittelalterlicher Reichsgeschichte als „Ministerial des Zeitgeistes“³⁰², in *Auch eine Philosophie* sowie in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* spricht er von der „Blüte des Zeitgeistes“³⁰³ bzw. dem „*Element des Zeitgeists*“³⁰⁴. Während Herder bis Ende der 1780er Jahre den Begriff des *Zeitgeists* regelmäßig verwendet, ohne ihn begrifflich zu klären, unternimmt er, wie Oergel hervorhebt, in den *Humanitätsbriefen* einen ersten Systematisierungsversuch.³⁰⁵ Im 10. *Humanitätsbrief* definiert Herder den *Geist der Zeiten* als

die Summe der Gedanken, Gesinnungen, Anstreben, und lebendiger Kräfte, die sich in einem bestimmten Fortgang der Dinge mit gegebenen Ursachen und Wirkungen äußern. Die Elemente der Begebenheiten sehen wir nie; wir sehen aber ihre Erscheinungen, und bemerken dabei ihre Gestalt und Organisation in einer wahrgenommenen Verbindung. Wollen wir also vom Geist *unsrer* Zeit reden: so müssen wir erst bestimmen, was unsre Zeit sei, welchen Umfang wir ihr geben können und mögen.³⁰⁶

In Analogie zur Wandlungsfähigkeit der Menschheitsgeschichte, wie sie im vorherigen Abschnitt dargestellt wurde, veranschaulicht Herder den modalen Charakter des *Zeitgeists* mit Hilfe der verstärkend wirkenden Proteus-Metapher:

Wenn wir uns auf Europa bezirken: so ist auch in ihm der Geist der Zeit nach Ländern und Situationen sehr verschieden: denn allenthalben ist er eine Folge vorhergehender Zustände, nach Lage der Dinge zu einem flüchtigen Jetzt modifizieret. Dies flüchtige Jetzt kann allerdings geleitet und gelenkt werden, so wie es an seinem Teile auch leitet und lenket. Es wird gebraucht und gemäßbraucht; es herrschet und dienet. / Um also diesen Proteus zur Rede zu bringen, müssen wir ihn binden und fragen: was für Gesinnungen und Grundsätze herrschen seit einer gegebenen Zeit in dem Teil von Europa den man den Gedankenreichsten, Tatenvollesten, Herrschenden nennt.³⁰⁷

³⁰⁰ Vgl. Oergel 2019, 8-20.

³⁰¹ *Drittes Wäldchen*, 424.

³⁰² *Drittes Wäldchen*, 470.

³⁰³ *Auch eine Philosophie*, 54.

³⁰⁴ *Älteste Urkunde*, 454.

³⁰⁵ Vgl. Oergel 2019, 12.

³⁰⁶ *Humanitätsbriefe*, 764.

³⁰⁷ *Humanitätsbriefe*, 764f.

Auch wenn Herder hier nicht ausdrücklich den *Zeitgeist* mit dem Revolutionsbegriff in Verbindung bringt, so kann vermutet werden, dass er mit dieser Konzeption den Versuch unternimmt, seine in *Tithon und Aurora* entwickelte diagnostische Perspektive auf Revolutionen in der politischen Geschichte zu erweitern. In dieser Passage aus den *Humanitätsbriefen* lässt sich zudem erkennen, dass der Begriff des Zeitgeists nicht nur die Unbeständigkeit und Vorläufigkeit des zeitgenössischen Meinungsklimas markiert, sondern dass dies die Vorstellung einschließt, dass der Zeitgeist als Einordnungsinstrument der Gegenwart in einen historischen Kausalitätsprozess eingebunden ist - „als eine Folge vorhergehender Zustände.“³⁰⁸ Auf diese Weise führt Herder, Oergel zufolge, die synchrone wie diachrone Perspektive auf das Revolutionszeitalter in seiner Zeitgeist-Konzeption zusammen: Von Herders Blickwinkel aus kann die Französische Revolution nur dann zeitgeschichtlich beurteilt werden, wenn Neuartigkeit *und* historisch-genetische Dimension der Revolutionsepoche als gleichrangige hermeneutische Kriterien herangezogen werden.³⁰⁹

Mit Herders konzeptioneller Verschmelzung von Proteus-Metapher und Zeitgeist-Begriff ergibt sich allerdings das gewichtige Deutungs-dilemma, dass er einerseits das Revolutionszeitalter durch das Zeitgeist-Konzept zu systematisieren versucht, andererseits dem Zeitgeist die grundlegenden Eigenschaften Unbeständigkeit und Wandelhaftigkeit zuweist. Auf diese Weise verliert der Zeitgeist inhaltlich permanent an Systematisierungskraft, da er von den zeitgenössischen Individuen regelmäßig revidiert werden muss. Die Einordnung der Französischen Revolution wird regelmäßig vom „flüchtigen Jetzt“ der politischen Gegenwart eingeholt, überholt. So verstanden stehen die politischen Zeitzeugen in Herders Zeitgeist-Konzeption vor der konträr anmutenden hermeneutischen Aufgabe, auf der einen Seite die Flüchtigkeit der Gegenwart als Signatur der Zeit anzuerkennen und gleichzeitig auf der anderen Seite dem Zeitgeist durch geeignete regulierende Maßnahmen des „Leitens“ und „Lenkens“ entgegenzuwirken. Diese hermeneutische Spannung wird von Herder unaufgelöst gelassen.

³⁰⁸ Humanitätsbriefe, 765.

³⁰⁹ Vgl. Oergel 2019, 11-20.

4.5 *Nemesis*: Geschichte als transzendente Ordnungskraft der Zeiten?

In der Ankündigung zu einem neuen Zeitschriftenprojekt mit dem vielsagenden Titel *Aurora* wirft Herder im Mai 1799 einen vorsichtig optimistischen Blick auf das nahende 19. Jahrhundert: „Jedermann erkennt das nächstvergangene Jahrhundert als Eins der wichtigsten in der menschlichen Geschichte. Beschleunigend hat es eine Reihe von Erscheinungen hervorgebracht, die kaum Jemand vermutete, [...] in deren trüben Dämmerung aber jeder Wohlgesinnte eine *Aurora* der Zukunft hoffet oder wünschet. [...] welche Hindernisse, welcher Wahn oder welche Wahrheit uns vorliegen? und uns dabei nur zum Edelsten, zum Besten aufmuntern; dies ist die Absicht unsrer *Aurora*.“³¹⁰ Diese eher hoffnungsvolle Erwartungshaltung scheint allerdings bereits Ende des Jahres 1799 dem Eindruck gewichen zu sein, die politischen Verhältnisse Europas nicht mehr mit den bisherigen Mitteln historischen Erkennens angemessen beschreiben zu können: „Aus der Aurora kann für das Jahr 1800 nichts werden; dies ist noch die tiefste Nacht oder wenigstens die graue Dämmerung mit dem scharfen Winde, der vor der Morgenröthe vorhergeht. Man weiß in der größten Verwirrung der Zeiten nicht was man schreiben soll u. kann keine Zeile sicher schreiben.“³¹¹

Wie Johannsen unter Rückgriff auf Kosellecks begriffsgeschichtliche Systematisierungen des Revolutionszeitalters³¹² herausarbeiten konnte, sind für Herder *Krise* und *Beschleunigung* die geeigneten Deutungsvokabeln, „die der sich verändernden Zeit einen Status als Subjekt und Objekt der Geschichte zuweisen“.³¹³ Die Jahre der Jahrhundertwende haben bei Herder sowohl den Eindruck, „in der neuesten Zeitkrise“³¹⁴ zu leben, hinterlassen als auch dazu beigetragen, den Zeitraum seit dem Ausbruch der Revolution als Beschleunigung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse wahrzunehmen: „Seit 1789 geschehen Dinge, die sonst in Jahrhunderten nicht geschahen; in Worten, Tagen, Stunden geschehen Dinge.“³¹⁵

Ein deutliches Indiz für einen bei Herder sich abzeichnenden Mentalitätswandel ist die Umbenennung des Zeitschriftenprojekts von *Aurora* zu *Adrastea*. *Adrastea* ist in der griechischen Mythologie der Name der Schicksalsgöttin und wird häufig auch als Beiname der *Nemesis*, der griechischen Göttin und Personifikation der Vergeltung und Rache,

³¹⁰ *Adrastea*, 949f; vgl. Maurer 1990, 46f.

³¹¹ Briefe 8, 89.

³¹² Vgl. Koselleck 1972, XIII-XXVII.

³¹³ Vgl. Johannsen 1998, 74.

³¹⁴ *Adrastea*, 886.

³¹⁵ *Adrastea*, 953.

verwendet.³¹⁶ Es ist anzunehmen, dass die sich 1799 weiterhin zuspitzende gesamtpolitische Lage Europas – der andauernde Krieg der Zweiten Koalition gegen Frankreich, Napoleons Staatsstreich und die damit verbundene Auflösung des Direktoriums – Herder auch dazu veranlasst hat, sein bisheriges Revolutions- und Evolutionsverständnis erneut zu überdenken.³¹⁷

Es ist bemerkenswert, dass Herder zur Veranschaulichung seines Geschichtsverständnisses auf das Konzept der Nemesis-Allegorie zurückgreift.³¹⁸ Wie Koepke betont, macht sich Herder hierbei die Ambivalenz des Nemesis-Bildes zunutze: „Gegenüber der historischen Evidenz nimmt Herder das Element der Strafe und der drohenden Vergeltung aus der Idee ‚Nemesis‘ heraus, er spielt diesen Aspekt, der in der Diskussion um die griechische Tragödie so gern betont wird, deutlich herunter.“³¹⁹ Herder nimmt nicht nur im Gegensatz zur gängigen Verwendung in der Literatur- und Kulturgeschichte eine semantische Verengung des Nemesis-Stoffes vor, sondern begrenzt ihn auch auf den Bereich der Geschichtsphilosophie. Nemesis ist für Herder die der Wahrheit und Gerechtigkeit verpflichtete Ordnerin der Geschichte³²⁰:

Möge sie, wie es dem Gange der Kultur gemäß ist, von rohen Menschen zuerst roh, d. i. Schadenfroh, neidisch-verderblich, gedacht werden; je mehr bei gezähmten Leidenschaften auch in der Übersicht der Geschichte besonnene Klugheit und Überlegung wuchsen, desto heller trat *Jene Nemesis* auf ihrem Siegeswagen hervor, die wir als die *gerechteste, lang-nachsehende, schnellereilende Lenkerin aller menschlichen Schicksale* verehren. Nirgend feiert sie ihren Triumph still-prächtiger als in der Geschichte.“³²¹

In Abgrenzung zu *Tithon und Aurora* scheint es Herders primäres Ziel in *Adrastea* zu sein, mit der Nemesis-Allegorie die Vorstellung von einer ordnenden, göttlichen Macht der Geschichte zu etablieren. Hierdurch drückt sich seine gestiegene Skepsis gegenüber den menschlichen Gestaltungsspielräumen der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse aus.³²²

³¹⁶ Vgl. Graf 2006; Stenger 2006.

³¹⁷ Vgl. Dreitzel 1987, 270f.

³¹⁸ Vgl. Schmidt 2020, 254-257.

³¹⁹ Koepke 1990, 88.

³²⁰ Vgl. Arnold 1984, 231f.

³²¹ *Adrastea*, 932.

³²² Der Auffassung Michael Maurers bezüglich der Wirkungsweise der Geschichtskonzeption durch die Nemesis-Allegorie kann grundsätzlich zugestimmt werden: „Aber als Geschichtsphilosoph setzt er durch Hinweise auf das Walten der Nemesis den Handelnden eine Grenze.“ (Maurer 1990, 53) Bemerkenswert ist allerdings, dass sich dies für Maurer nur folgendermaßen erklären lässt: „Herder ist kein politischer Denker.“ (Maurer 1990, 53). Hier kommt abermals die in der Forschung dominierende Sichtweise zum Ausdruck, Herder sei zwar ein akribischer Beobachter, aber kein politischer Interpret seiner Zeit gewesen. Hierin dokumentiert sich exemplarisch der für die vorliegende Untersuchung leitende kritische Befund gegenüber der Forschung, dass Herder in seinen Schriften keine politische Absicht verfolgt, geschweige denn eine politische Haltung und Deutung gegenüber den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts entwickelt habe.

Dies ist vermutlich auch darauf zurückzuführen, dass er in einem Vergleich der Jahrhunderte die Möglichkeiten eines gestalterischen und zugleich steuernden Individuums deutlich kritischer einschätzt:

Und in *unsrer* Zeit – wer denkt nicht an den Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts mit einem stummen Entsetzen? Seit 1789 bis 1800 geschah, was das ganze Säkulum nicht geschehen, worauf aber Manches schon längst zubereitet war. [...] Sonderbarer Kontrast zwischen dem Anfange des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts! In Jenem holte man Alles vom Himmel herab [...]. Am Ausgange des Jahrhunderts entsagte man Gott, erwartete von oben keine Hülfe; durch *Autonomie* sollte das Glück des Menschen gegründet werden; *selbst müßten* sie sich das Recht schaffen und einrichten.³²³

Vor dem Hintergrund der bereits in *Tithon und Aurora* vorgenommenen Anpassung seines Revolutionsverständnisses scheint sich in *Adrastea* eine weitere Veränderung anzukündigen. Mit dem Bild von der nach Wahrheit und Gerechtigkeit strebenden Nemesis knüpft Herder offenbar einerseits an dem in den *Ideen* vorgestellten naturwissenschaftlichen Revolutionsbegriff an, nämlich die Welt- und Erdgeschichte als einen naturgesetzlichen Zyklus des Zusammenbruchs und der Erneuerung aufzufassen. Für eine sinnstiftende Auseinandersetzung mit der Geschichte scheint andererseits die in *Tithon und Aurora* getroffene Unterscheidung zwischen Revolution und Evolution insgesamt nachrangig geworden zu sein. Aus diesem Grund spielt die dort getroffene Unterscheidung zwischen den destruktiven Taten einzelner Personen – Revolution als falsch verstandene Geschichte von „Unterdrückungen, Verwirrungen ohne Absicht“³²⁴ – und den produktiven, evolutionär-antizipierenden Handlungen politischer Akteure keine tragende Rolle mehr. Vielmehr scheint der Mensch als gestaltende Kraft der Zeiten und Geschehnisse in den Hintergrund zu treten: „Entweder ist die Geschichte nichts als eine Vernunftlose Wiedererzählung äußerer Zufälle, oder wenn nichts Zufall, wenn in den Zufällen *Geist* ist, mit denen Vernunft und Unvernunft, Glück und Unglück ihr Spiel haben, welche andre Göttin könnte der Geschichte vorstehn, als *Nemesis-Adrastea*, die *Tochter Jupiters*, die scharfe Bemerkerin, die strenge Vergelterin, die Höchstbillige, die Hochverehrte.“³²⁵

Indem Herder nur noch zwischen *ungeordneten*, kontingenten geschichtlichen Ereignissen auf der einen Seite und *eingearbeiteten* historischen Entwicklungen im Sinne der Nemesis-Erklärungsfigur auf der anderen Seite unterscheidet, kann man sogar den Eindruck gewinnen, dass Herder nahezu vollständig das menschliche Handeln aus der Geschichte externalisiert und das Geschehen der nachträglichen, ordnenden Kraft der Geschichte, der

³²³ *Adrastea*, 457.

³²⁴ *Tithon und Aurora*, 117.

³²⁵ *Adrastea*, 932.

Nemesis, überlässt. Revolution und Evolution gehen somit vollständig in der regulierenden Kraft der Geschichte und in der prognostischen Steuerung der Zukunft auf.³²⁶

Folgt man Gaier, dann wiederholt sich im metahistorischen Nemesis-Adrastea-Bild die Revolution-Gleichgewichts-Dynamik der historischen Ereignisse auf universalgeschichtlicher Ebene. Nemesis-Adrastea steht bildhaft für die immanente Beschaffenheit der Geschichte, „sich in den Zustand eines lebendigen Gleichgewichts zu bringen, darin zu erhalten und Störungen durch Gegenwirkungen und langsames Zurückpendeln in den Ruhezustand zu beantworten.“³²⁷ In diesem Sinne lässt sich auch die These aufstellen, dass Herder im Gegensatz zu der noch in den *Humanitätsbriefen* vertretenen Auffassung zur Einführung des republikanischen Regierungssystems in Frankreich in *Adrastea* nicht mehr konkrete verfassungsrechtliche Themen diskutiert, sondern die Französische Revolution ausschließlich mittels der geschichtsphilosophischen Nemesis-Adrastea-Metapher deutet.³²⁸ Für Herder kann der Ausweg aus der Unmöglichkeit der zeitgeschichtlichen Einordnung des neuen Jahrhunderts nur darin bestehen, dass man zuallererst Geschichte als Nemesis-Walten identifiziert, um dann die Wirkungsweise der Geschichte als ordnende Kraft der Zeiten näher zu untersuchen: „Der letzte, ohne Zweifel der höchste Entwurf der Geschichte wäre der Entwurf der Nemesis selbst, in allen Staatsverhüllungen die reine *Menschengeschichte* [...]. Die Folgen des Lasters und der Tugend, der Vernunft und Unvernunft, der Liebe und des Hasses unter den Menschen werden unter dem Glanz des *Rechts und der Wahrheit*, das fortgehende *Epos der Menschengeschichte*.“³²⁹ Mit der depersonalisierten Nemesis-Adrastea-Konzeption scheint Herder darüber hinaus seine in den *Humanitätsbriefen* entwickelte *Zeitgeist*-Konzeption zu überdenken. Während er dort die Auffassung vertrat, dass die Zeitzeugen des politischen Geschehens in den Stand gebracht werden sollen, die Wandelbarkeit und Vorläufigkeit des Zeitgeists durch steuernde Maßnahmen zu „bändigen“, wird hier die Beherrschbarkeit des Revolutionszeitalters in den Bereich des unbestimmten geschichtsphilosophischen Waltens der Nemesis-Adrastea überführt. Offenbar hat Herder in *Adrastea* das diskutierte hermeneutische Dilemma des politischen Beobachters – zwischen Flüchtigkeit und Beherrschbarkeit des *Zeitgeists* – zugunsten einer geschichtlichen, entpersonalisierten Ordnungskraft *Nemesis-Adrastea* entschieden.

³²⁶ Vgl. Willer 2013, 308f.

³²⁷ Gaier 1992, 66.

³²⁸ Vgl. Koepke 1990, 85; Koepke 2003, 288f.

³²⁹ *Adrastea*, 936f.

Da Herder in den diskutierten Schriften der 1790er Jahre nicht explizit die Ereignisse der Französischen Revolution verhandelt, lässt sich hier allerdings keine eindeutige Haltung gegenüber der Französischen Revolution ausmachen. Dies wirft die Frage auf, wie sich Herder in weiteren Publikationen dieser Zeit gegenüber der Revolution als historischem Phänomen positioniert. Da er sich in seinem gesamten Werk nicht in systematisierender Form mit der Französischen Revolution beschäftigt hat, kann hierbei nur auf seine Briefkorrespondenz und auf die *Humanitätsbriefe* zurückgegriffen werden.

5. Die Französische Revolution in Herders Korrespondenz und in den *Humanitätsbriefen*

In der Forschung wird Herders Rezeption der Französischen Revolution überwiegend aus dem Blickwinkel der *Humanitätsbriefe* oder aus seiner Korrespondenz der 1790er Jahre betrachtet. Dies führt mehrheitlich zu der Auffassung, dass Herder als Befürworter der Französischen Revolution anzusehen sei, der sich erst in der Endphase von ihr distanzierte.³³⁰ Spencer z. B. kommt in ihrer Analyse der *Humanitätsbriefe* zu dem Ergebnis, dass sich Herder zu Beginn der 1790er Jahre für die Einführung der Republik in Frankreich ausgesprochen habe: „[I]t is evident in the unpublished parts of his *Humanitätsbriefe* that he is extremely doubtful that a ‚moderate monarchy‘ is viable in France. As he can see only despotism as the other realistic alternative, he calls for the earliest possible introduction of a republican system. He was appalled by the Jacobin violence and by the brutality of the execution of Louis XVI in January 1793. [...] But he never lost his sympathy for its original republican values and intentions.“³³¹ Arnold hebt in seiner Auswertung der Briefkorrespondenz im Zeitraum 1793-95 hervor, dass sich Herder gegenüber einer verfassungsrechtlichen Umgestaltung des Deutschen Reiches nach französisch-republikanischem Muster aufgeschlossen gezeigt habe, da er die neuen Vorstellungen eines demokratischen Patriotismus und Republikanismus teilte.³³² Es ist Arnold durchaus zuzustimmen, dass sich Herder an ausgewählten Stellen seiner Korrespondenz, der *Humanitätsbriefe* und seines poetischen Werks³³³ den Geist der Französischen Revolution für Deutschland wünscht, allerdings muss dies auch ins Verhältnis zu seinen revolutionskritischen bzw. ablehnenden Äußerungen in genau denselben Schriften gesetzt werden, wie noch zu zeigen sein wird.

Wie Spencer nimmt Critchfield auf das im 18. *Humanitätsbrief* von Herder geäußerte Bekenntnis zur zügigen Einführung der Republik in Frankreich Bezug: „A closer reading of

³³⁰ Vgl. u. a. Arnold 1981; Critchfield 1982; Beiser 1992; Löchte 2005; Spencer 2012; Piirimäe 2023.

³³¹ Spencer 2012, 170.

³³² Vgl. Arnold 1981, 41, 64.

³³³ Als Beispiel für einen fast euphorischen Blick Herders auf die Französische Revolution ist anlässlich des ersten Jahrestages der Revolution das Gedicht *Auf den 14. Juli 1790* zu nennen: „Rings um den hohen Altar siehst du die Franken zu Brüdern / Und zu Menschen sich weihn; Göttliches, heiliges Fest! / Wie spricht Jehovah zum Volk? Spricht er in Donner und Blitzen? / Milder kommt er hinab; Wasser des Himmels entsüht / Weihend die Menge zum neuen Geschlecht mit der Taufe der Menschheit / Vierzehnder Julius, dich sehn unsre Enkel einmal!“ (SWS XXIX, 659f.). Ähnlich heißt es im Gedicht *1791 ein Jahr später*: „Flieg herüber zu uns, Du zarter fränkischer Vogel / Ueber den Thüringer Wald steure den fröhlichen Flug / Glückliche; und ruh‘ dann aus in Deinen Jenischen Auen, / Ehe die Blüthe noch, die Dich erwartete, sinkt. / Frühlingslüfte bringe zu uns; wo die liebliche Schwester / Athmet, wehet die Luft sanfter und heilig um Euch.“ (SWS XXIX, 674).

letter eighteen reveals that it embodies not only the nucleus of Herder's defense of the revolution and the quest for republicanism, but also the outlines of a future program of political action.“³³⁴ Critchfield zufolge lässt sich aus dem 18. *Humanitätsbrief* ein Bekenntnis zur Französischen Revolution insgesamt ableiten, wenn er mit Herders scharfer Kritik an der Herrschaftspraxis der französischen Erbmonarchie der Bourbonen in Verbindung gebracht wird, die von „Eroberungssucht“, „alten Familienrechten“ geprägt sei und von Herder als Anwendungsfall eines allgemeinen „Aristokrat-Despotismus“³³⁵ bezeichnet wird. Critchfield ist in dem Sinne zuzustimmen, dass Herder das republikanische Prinzip im direkten Vergleich zur uneingeschränkten Monarchie – „Despotismus oder gemeines Wesen [i. e. Republik, O.S.] sind die beiden Endpunkte, die Pole, um welche sich die Kugel drehet“³³⁶ – favorisiert. Aus Sicht dieser Untersuchung lässt hieraus allerdings kein Plädoyer Herders für die Französische Revolution als solche ableiten, da er zum Abschluss desselben 18. *Humanitätsbriefs* die Bedeutung der Französischen Revolution als universalgeschichtliches Phänomen erheblich in Zweifel zieht. Unter Verwendung der Botanik-Metapher der Ephemere – eine Pflanzenart, die nach einjähriger Blütezeit abstirbt – betont Herder hier die Flüchtigkeit der Französischen Revolution als ihr ureigenstes Merkmal: „Die Menschheit ist älter und größer als Frankreich; sie wird genannt werden, wenn von der Ephemere dieser Revolution nicht mehr die Rede sein wird.“³³⁷ Vor diesem Hintergrund sollen im Rahmen dieser Studie Briefkorrespondenz und *Humanitätsbriefe* gemeinsam untersucht werden, um aufzeigen zu können, dass sich ein einheitliches Urteil Herders zu Gunsten der Französischen Revolution nicht fällen lässt.³³⁸

5.1 Erste Reaktionen auf das Revolutionsjahr 1789

Ein erster Blick in Herders Briefkorrespondenz des Jahres 1789 zeigt, dass die Revolution in Frankreich zunächst nur eine untergeordnete Rolle in Herders Wahrnehmung gespielt hat. Zum Revolutionsjahr 1789 selbst lassen sich in seinen Publikationen und im Schriftverkehr keine Analysen, Stellungnahmen o. ä. finden. Erst zu Beginn der 1790er Jahre sind erste

³³⁴ Critchfield 1982, 193.

³³⁵ *Humanitätsbriefe*, 785.

³³⁶ *Humanitätsbriefe*, 785.

³³⁷ *Humanitätsbriefe*, 789.

³³⁸ Vgl. Hien 2015, 322-326.

Kommentare zur Revolution aus seinem Briefverkehr nachweisbar, in denen ein großes, aber zugleich besorgtes Interesse an den revolutionären Ereignissen festzustellen ist. In einem Brief vom 8. November 1790 an die Gräfin zu Stolberg zeigt sich Herder zwar davon überzeugt, dass die Französische Revolution ein Großereignis von universalgeschichtlichem Rang darstelle. Angesichts der ungeklärten politischen und institutionellen Verhältnisse zeichnet Herder allerdings ein ambivalentes, fast schon resignatives Bild von der politischen Zukunft Frankreichs und Gesamteuropas: „In Absicht der Französischen Revolution mögen sich unsre Gedanken manchmal begegnet seyn, da es scheint, daß Sie daran soviel Antheil nehmen. Auch ich habe es getan: denn es ist ein gewaltiges Thema, daraus und daran im Guten und Bösen zu lernen. Jetzt ermatten beinah meine Kräfte, da so vieles gedacht, gesagt, beschloßen, u. so wenig recht eingerichtet und ausgeführt wird.“³³⁹

Ein Jahr nach Ausbruch der Revolution scheint also bei Herder die Auffassung vorherrschend zu sein, dass die Unübersichtlichkeit der politisch-institutionellen Veränderungen und die damit zu erwartenden erheblichen Stabilitätsrisiken für die politische Zukunft Europas die möglichen positiven Effekte einer verfassungsrechtlichen Neuordnung Frankreichs überwiegen. Wie sich im Rahmen seiner Briefkorrespondenz noch mehrfach zeigen wird, hinterlässt die Französische Revolution, wahrgenommen als eine bedrohliche Kombination aus ungeahnter politischer Sprengkraft und offenem Ausgang, bei Herder den stets wiederkehrenden Eindruck reflektierter Ratlosigkeit. Dies wird noch in einem Brief von 1793 an den befreundeten Schriftsteller Gleim deutlich: „[D]och was weiß ich? Wer kennt Umstände, Herzen, Verblendungen, wer kennt den Wahnsinn der Zeit gnugsam? [...] wir werden noch manches erleben, an das wir jetzt noch nicht denken. Die Zeiten *gleiten*.“³⁴⁰

Die intellektuelle Überforderung scheint auch im 16. *Humanitätsbrief* Eingang gefunden zu haben. In Anknüpfung an den Begriff des „Wahnsinns der Zeit“³⁴¹ versucht Herder hier, die revolutionären Ereignisse der Jahre 1792/93 mit dem veränderten politischen Klima in Gesamteuropa in Verbindung zu bringen. Auch hier ist der Eindruck einer intellektuellen Erschöpfung angesichts der politischen Verhältnisse in Frankreich weiterhin spürbar, wie er einem fiktiven Briefpublikum gegenüber zum Ausdruck bringt:

Sagen Sie mir doch, meine Freunde, woher kommt Ihnen Ihre neuerliche große Hoffnung zur Vervollkommenung der Dinge um uns her? [...] Wäre es gar, ob Sie solche gleich nie genannt haben, die Französische Revolution? dies fürchterliche und in seinen Folgen so schauderhafte, wenigstens noch so zweifelhafte *französische Übel*! [...] Belieben Sie mir ferner zu sagen, was

³³⁹ Briefe 6, 216.

³⁴⁰ Briefe 7, 40.

³⁴¹ Vgl. Briefe 7, 40.

auch Frankreich bisher durch seine Revolution erlangt habe, da es in der fürchterlichsten Unordnung der Dinge schwebet? [...] Was kann, was muss dieser Schwindelgeist der Freiheit und die wahrscheinlich daher entstehenden blutigen Kriege auf Völker und Regenten, vorzüglich aber auf die *Organe der Humanität* Wissenschaften und Künste hervorbringen? und wie unabsehlich sind die Folgen?³⁴²

In dieser Passage der *Humanitätsbriefe* zeigt sich, dass Herder auf seine *Zeitgeist*-Konzeption zurückgreift und sie einerseits als ein geeignetes Instrument zur diagnostischen Einordnung der Französischen Revolution betrachtet. Allerdings beeinflussen die der *Zeitgeist*-Idee inhärenten Kategorien von Vorläufigkeit, Instabilität und Unvorhersehbarkeit der (post-)revolutionären Verhältnisse in gleichem Maße seine zeitgeschichtlichen Systematisierungsbemühungen, wenn sie sie nicht gar unterlaufen. Darüber hinaus scheint sich hier der bereits hervorgehobene Eindruck intellektueller Überforderung mit blankem Entsetzen angesichts der unabsehbaren Folgen der Revolution zu verbinden.

Herders Bedenken bezüglich der gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen der Französischen Revolution sind eng mit der Vorstellung verknüpft, dass das bisherige europäische Staatensystem auf die revolutionären Entwicklungen nicht entsprechend vorbereitet gewesen sei. Herder wirft die für die europäische Staatenwelt in den 1790er Jahren drängende Frage auf, dass

[w]enn nun kein Krieg das ganze Spinnengewebe zerreißt: denn da so wenig ausgeführt u. fest eingerichtet ist, bleibt das meiste am Ende doch alsdenn ein Spinnengewebe. Das Problem der Stellung Frankreichs mit andern Europäischen Mächten u. dem ganzen Bedürfnis unserer Zeit ist mir immer das schwerste Stück der Auflösung gewesen. Wenn nur eben an diesen spitzen Ecken nicht das ganze Werk scheitert! Denn leider, es ist keine Insel zu einem völlig neuen Zustande.³⁴³

In analoger Weise zu seiner Auseinandersetzung mit den Erklärungspostulaten der Aufklärungsphilosophie ist auch in Herders Beurteilung der Französischen Revolution der Einsatz bildhafter Sprache feststellbar. Während er dort mittels der Faden-Ketten-Metapher auf die arbiträre Natur der Kulturgeschichte verwiesen hat, wird hier mit dem Bild des Spinnengewebes auf die Fragilität und damit Krisenanfälligkeit des europäischen Staatensystems verwiesen. Mit der Metapher des Spinnengewebes bringt Herder zum Ausdruck, dass bereits das vorrevolutionäre Machtgleichgewicht der europäischen Monarchien ein höchst instabiles System darstellte. Unabhängig von der Bewertung der Französischen Revolution scheint für Herder die größte Bedrohung für die europäische Sicherheits- und Herrschaftsarchitektur von der territorialen Mittellage Frankreichs auszugehen, indem die zunehmenden Auflösungserscheinungen des französischen Regierungssystems auf benachbarte Staaten wie das

³⁴² *Humanitätsbriefe*, 778f; vgl. Noyes 2015, 272f.

³⁴³ Briefe 6, 216.

Deutsches Reich übergreifen und das ohnehin fragile Herrschaftssystem Europas zerstören könnte – und zwar losgelöst von der zu Beginn der 1790er Jahre noch offenen Frage, ob die europäischen Mächte militärisch intervenieren würden.

5.2 Abwarten aus sicherer Distanz

Neben der Sorge vor den unkalkulierbaren Folgen der Französischen Revolution für das gesamte europäische Staatensystem betrachtet Herder Ende 1790 die Revolutionsereignisse auch aus dem Blickwinkel abwartender Distanz. Zudem scheint ihm die Situation Frankreichs als kontrastives Anschauungsmaterial für die aktuelle verfassungspolitische Lage im Deutschen Reich zu dienen, nachdem Leopold II. im September 1790 zum neuen deutschen Kaiser gewählt worden war: „Doch was bekümmert uns Frankreich! uns Deutsche, die wir jetzt ein neues Oberhaupt, u. also den Kranz und Gipfel der besten Constitution haben. Wenn ich mich nur selbst *constituieren* könnte; wäre mirs genug. Wir leben wirklich zuviel ausserhalb Landes - Indeßen ists unleugbar, der Gang der Dinge geht rasch; vor 1800 werden wir noch manches erleben.“³⁴⁴ Wenn Herder – mit wohl ironischem Unterton – die Wahl Leopold II. als „Kranz und Gipfel der besten Constitution“ bezeichnet, dann drückt sich hier auch die Überzeugung aus, dass Deutschland schon reichlich eigene verfassungspolitische Probleme habe und deshalb das revolutionäre Frankreich – wenn überhaupt – nur von der Warte des stillen deutschen Beobachters beurteilt werden sollte. Vergleicht man diese Sichtweise mit Herders Entwurf des *17. Humanitätsbriefs* von Mai 1793, so scheint die Vorstellung eines kritischen Abwartens aus deutscher Perspektive vorherrschend für Herders Blick auf die Französische Revolution zu werden. Herder greift hierbei auf die Allegorie der sicheren Distanz beim Anblick eines Schiffsbruchs zurück³⁴⁵, um seine Sichtweise von der abwartenden, sicheren Distanz des Deutschen Reichs gegenüber Frankreich zu unterstreichen:

Wir können der französischen Revolution wie einem Schiffsbruch auf offnem, fremden Meer vom sichern Ufer herab zusehen [...] Und da die Vorsehung uns diese Szene selbst vor Augen stellt, da sie solche nach langen Zubereitungen in unsre Zeiten fallen ließ, daß wir sie sehen, daß wir an ihr lernen *sollen*: wer wollte an ihr nicht lernen und Gott danken, daß sie außer unsern Grenzen geschieht [...]. Da bleibt es uns erlaubt, unsern Deutschen gesunden Verstand

³⁴⁴ Briefe 6, 216.

³⁴⁵ Zur Schiffsbruch-Metaphorik grundlegend vgl. Blumenberg 1971, 171-190; Blumenberg 1979, 43; vgl. auch neuerdings Hien 2015, 324.

zusammenzuhalten, Alles prüfend zu sehen, das Gute vernünftig zu nützen, gerecht und billig das Verwerfliche zu verwerfen.³⁴⁶

Herder versteht die Französische Revolution somit als Anschauungsmaterial und Laboratorium für die Menschheitsgeschichte im Allgemeinen und für die deutschen politischen Verhältnisse im Besonderen. Hierdurch wird zwar eine kritische Aufgeschlossenheit gegenüber den Revolutionsereignissen deutlich, allerdings muss diese unter der wesentlichen Einschränkung betrachtet werden, dass sich die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen nicht auf deutschem Territorium zutragen, sondern dem politischen Beobachter und auswärtigem Zeitzeugen Herder aus sicherem Abstand zur verfassungspolitischen Einordnung und Bewertung vorliegen.

Angesichts dessen sind die in den *Humanitätsbriefen* getroffenen Überlegungen Herders, von Spencer als Plädoyer für die Einführung einer republikanischen Verfassungsordnung in Frankreich gedeutet, kritisch zu sehen. Wirft man allein nur einen flüchtigen Blick auf die Vielzahl revolutionskritischer Schriften in Frankreich der 1790er Jahre, so lässt sich feststellen, dass auch vehemente Verfechter des *Ancien Régime* wie z. B. Joseph de Maistre die Einführung der Republik unterstützten.³⁴⁷ Da Maistre angesichts zu befürchtender militärischer Interventionen der europäischen Monarchien die Wahrung der territorialen Integrität Frankreichs als oberstes innenpolitisches Ziel ausgab, muss trotz oder gerade wegen seines Eintretens für die bourbonische Erbmonarchie die vorübergehende Einführung der Republik – selbst unter der Leitung Robespierres – als schmerzliches, aber letztlich nachrangiges Ziel französischen Regierungshandelns in Kauf genommen werden.³⁴⁸ In Hinblick auf Herders Beurteilung der Französischen Revolution kann vor diesem Hintergrund vielmehr die These aufgestellt werden, dass er zwar aufgrund der spätrevolutionären Bürgerkriegsverhältnisse – „da so vieles gedacht, gesagt, beschloßen, u. so wenig recht eingerichtet und ausgeführt wird“³⁴⁹ – aus stabilitätspolitischen Gründen die zügige Einführung einer republikanischen Verfassung in Frankreich begrüßt, dies impliziert allerdings nicht, dass er grundsätzlich als Verfechter des republikanischen Prinzips anzusehen ist. Stattdessen scheint zu Beginn der 1790er Jahre die Ansicht zu überwiegen, „daraus und daran im Guten und Bösen zu lernen“³⁵⁰, d. h. in einen verfassungspolitischen Diskurs über das postrevolutionäre

³⁴⁶ Humanitätsbriefe, 782-784.

³⁴⁷ Vgl. Maistre, *Betrachtungen über Frankreich*, insb. Kap. 2., 33-44.

³⁴⁸ Vgl. Schüttauf 2016, 52f.

³⁴⁹ Briefe 6, 216.

³⁵⁰ Briefe 6, 216.

Frankreich und die Verfassungsrealität des Deutschen Reichs einzutreten, ohne unmittelbare politische Konsequenzen in Deutschland befürchten zu müssen.

5.3 Auswirkungen auf seine Tätigkeit als kirchlicher Amtsträger

Im Gegensatz zu den unmittelbar ausgebliebenen politischen Konsequenzen durch die Französische Revolution im Deutschen Reich sah sich Herder in seiner Funktion als Generalsuperintendent in Sachsen-Weimar veranlasst, auf das sich verändernde politische Klima innerhalb seines Tätigkeitsbereichs in der Evangelischen Kirche zu reagieren.³⁵¹ In einem Zirkularschreiben an die geistlichen Amtsträger des Herzogtums Sachsen-Weimar fordert er die evangelischen Amtsträger zur Zurückhaltung angesichts der „jetzigen unruhigen Zeit-Crisis einiger Länder“³⁵² auf. In diesem Schreiben lässt sich der Eindruck einer krisenhaften Anspannung in der deutschen Geistlichkeit am Beispiel Sachsens-Weimars gewinnen, wenn Herder zu Bedenken gibt: „So kann es auch in der jetzigen Zeit Geistliche geben, die aus einem besorglichen Temperament, beim Lesen der Zeitungen oder bei Anhörung gefährlicher, meistens übertriebener Gerüchte, ihre Empfindung darüber aus guter Meinung auf die Kanzel bringen.“³⁵³ Darüber hinaus erinnert Herder seine geistlichen Mitbrüder an ihre Gehorsamspflicht gegenüber dem Landesherrn:

Dagegen fodert es des Geistlichen Amt und auch die Pflicht, die er als Unterthan und als Diener des Staats hat, seine Zuhörer nach der Lehre der Schrift zum Gehorsam, zur Liebe, Dankbarkeit und Zutrauen gegen ihre Obern allgemein zu ermahnen, ihnen die Nothwendigkeit einer bürgerlichen Ordnung [...] brüderlich ans Herz zu legen; übrigens aber auf keine Weise in Materien einzugehen, die zu den Streitigkeiten oder Anmaaßungen unsrer Zeit gehören.³⁵⁴

An dieser Stelle wird deutlich, dass Herder in seiner Korrespondenz und in den *Humanitätsbriefen* nicht nur in publizistischer Absicht die verfassungspolitischen Konsequenzen der Französischen Revolution auf das Deutsche Reich auslotet. Als hochrangige Amtsperson der Evangelischen Kirche - nach innen als Dienstherr des geistlichen Personals Sachsens-Weimars und gleichzeitig nach außen dem Landesherrn gegenüber weisungsverpflichtet – sah sich Herder veranlasst, unmittelbar und mit maßregelnden Worten auf die angespannte politische Stimmungslage innerhalb seines Kirchensprengels zu reagieren.

³⁵¹ Vgl. grundlegend zu Herders Rolle als Generalsuperintendent in Sachsen-Weimar: Keßler 2007.

³⁵² Briefe 6, 210.

³⁵³ Briefe 6, 210.

³⁵⁴ Briefe 6, 211.

5.4 Plädoyer für nationale Integrität und Nichteinmischung

Angesichts der Bürgerkriegsverhältnisse in Frankreich und der Einbindung Deutschlands in die Koalitionskriege seit den 1792er Jahren ist die Französische Revolution zu einer Herausforderung für die gesamteuropäische Friedens- und Sicherheitsarchitektur geworden.³⁵⁵ Bemerkenswert ist, dass sich Herder vor dem Hintergrund der permanenten Eskalations- und Kriegsgefahr weder als Fürsprecher von Revolution oder Gegenrevolution versteht, sondern für eine zügige Beendigung der Kriegshandlungen zu Gunsten einer noch zu bestimmenden politischen Neuordnung Europas plädiert.³⁵⁶ In einem weiteren Brief an Gräfin Stolberg im März 1793 bringt Herder implizit die Hoffnung zum Ausdruck, dass sich sowohl auf Seiten Frankreichs als auch der antifranzösischen Kriegskoalition die Einsicht zu einer Beendigung der kriegerischen Handlungen durchsetzen werde:

Der Himmel schenke den Siegern, wer sie auch seyn, Großmuth, Menschlichkeit und Versöhnung; er dämpfe die *Wut* bei beiderlei Heeren u. auf beiden Seiten; vernichte alle Eroberungsplane, für wen sie auch seyn mögen, u. setze selbst den Völkern, jedem zu eigner, ruhigen Bildung, Ziel und Gränzen. Das wird er thun; u. wird zu seiner Zeit edle Menschen, wirklich *grosse* Gemüther erwecken, die von beiden Seiten dem Uebel steuern, wahre Engel und Genien der Menschheit, an denen es unsrer Zeit so schrecklich fehlet. [...] Ach gebe uns der Himmel bald gute Zeiten! Es ist als ob ich auf einige Jahre hin nichts Gutes ahnde! – Ach der Politik der Cabinette! und ach der armen Menschheit, die alles Gute so leicht befleckt und verderbt.³⁵⁷

Neben der allgemeinen Bedrohungslage für das europäische Staatensystem stellt Herder die Idee nationaler Integrität eines Staates und die Nichteinmischung auswärtiger Mächte in innerstaatliche Angelegenheiten in den Vordergrund. Die Eindämmung der französischen Bürgerkriegsverhältnisse, die Folgen eines europäischen Krieges gegen Frankreich und damit ein Übergreifen auf deutsches Territorium scheinen in diesem Brief zu den primären Gründen für Herders Interesse an der Französischen Revolution zu gehören.

Herder unterstreicht seine Vorstellung vom Primat nationaler Integrität, wenn er diesen Standpunkt auch unabhängig von den politischen Machtverhältnissen in Frankreich während der 1790er Jahre vertritt. In einem Brief an Gleim im April 1793 hegt Herder angesichts des seit 1792 geführten Koalitionskriegs gegen Frankreich die Hoffnung, dass durch das Eingreifen des französischen Revolutions-Generals Dumouriez die Kriegshandlungen in und gegen Frankreich ein Ende finden würden: „Um so mehr, da mir von heut an, mein Geist Frieden prophezeit. Dumouriez, hoffe ich, wenn die Oesterreicher ihm nicht ein Bein

³⁵⁵ Vgl. Dreitzel 1987, 269f; Laan 2009, 338-340.

³⁵⁶ Vgl. Arnold 1984, 237-240; Critchfield 1982, 192f.

³⁵⁷ Briefe 7, 31.

unterschlagen, wird in wenigen Wochen mehr in Frankreich, zu dieses unglücklichen Reichs Ruhe u. Europens Frieden thun, als feindliche Heere auf die widrigste, gewaltthätigste Weise in Jahren thun könnten. [...] Zu Ertödtung der lernäischen Schlange viel Kraft, viel Glück; u. den abscheulichen Erwerb- u. Eroberungsgeist aus dem Herzen der Mächte [...] zum Orkus hinunter!“³⁵⁸ Wie Herder deutlich macht, setzt er nicht nur mit Dumouriez‘ Eingreifen auf ein Ende der innerfranzösischen Kriegshandlungen, sondern plädiert für eine strikte Nichteinmischungspolitik der auswärtigen Mächte. Dass Herders Plädoyer für die nationale Integrität und die Nichteinmischung in nationale Angelegenheiten nicht automatisch als Revolutions- und Republik-Zuspruch gewertet werden kann, lässt sich wiederum daran ermes- sen, dass diese Position auch auf der Seite der französischen Revolutionsgegner und Roya- listen vertreten wurde.³⁵⁹

Wenn man Herders Plädoyer für eine Nichteinmischung äußerer Mächte in innere Angelegenheiten eines Staates ernst nimmt, dann können seine Äußerungen aus den *Humanitätsbriefen* sowohl als Kritik an der Revolution als auch der restaurativen Gegenrevolution gedeutet werden:

Die *Glückseligkeit Eines Volks* läßt sich dem andern und jedem andern nicht aufdringen, auf- schwätzen, aufbürden. Die Rosen zum Kranze der *Freiheit* müssen von eignen Händen gepflückt werden, uns aus eignen Bedürfnissen, aus eigner Lust und Liebe froh erwachsen. Die sogenannt- *beste Regierungsform* [...] taugt gewiß nicht für alle Völker, auf Einmal, in derselben Weise; mit dem Joch ausländischer, übel eingeführter Freiheit würde ein fremdes Volk aufs ärgste be- lästigt. Eine Geschichte also, die bei allen Ländern auf diesen utopischen Plan nach unbewiese- nen Grundsätzen alles berechnet, ist die glänzendste *Truggeschichte*.³⁶⁰

Hier knüpft Herder an der bereits in *Auch eine Philosophie* geäußerten Kritik an der linear- rationalistischen Geschichts- und Zivilisationstheorie an, dass die europäischen politischen Kulturen des 18. Jahrhunderts den Höhepunkt und zugleich die Referenzgröße für politische und gesellschaftliche Entwicklung darstellen.³⁶¹ Herder hebt daher hervor:

Eben auch die Geschichte lehrt [...], daß weder Gewalt noch Überredung, am wenigsten mit Überredung verschleierte Gewalt und mit Gewalt unterstützte Überredung den Wahn der Men- schen auszutilgen oder zurecht zu bringen vermöge. Durch Waffen werden Irrtümer weder be- stritten, noch ausgerottet; der schlechteste Wahn hingegen dünkt sich eine Märtyrer-Wahrheit, sobald er mit Blute gefärbt dastehet. Eben durch dergleichen gewaltsame Schleimittel sind Irrtümer, die sich selbst bald überlebt hätten, Meinungen, von denen die Betrogenen in kurzem zurückgekommen wären, schädlich verewiget worden. Nie hat die reine Wahrheit mit schlauer Politik etwas zu schaffen gehabt, so wenig die Politik es je zum Zweck gehabt hat, reine Wahr- heit zu befördern.³⁶²

³⁵⁸ Briefe 7, 35.

³⁵⁹ Vgl. Fußnote 320.

³⁶⁰ Humanitätsbriefe, 734; vgl. Nenon 2022, 43f; Piirimäe 2014, 192.

³⁶¹ Vgl. *Auch eine Philosophie*, 40.

³⁶² Humanitätsbriefe, 250.

In dieser Passage scheint Herder auch auf die in *Tithon und Aurora* vorgestellte Auffassung von politischen Revolutionen als Sinnbild für Eroberung und Unterdrückung der Völker zurückzugreifen und sie gleichermaßen auf die Kriegspolitik der französischen Revolutionsarmee und der europäischen Koalitionsmächte anzuwenden. Wenn dies mit seinem Eintreten für die Einführung der Republik im 18. *Humanitätsbrief* in Verbindung gebracht wird, dann scheint sich die Auffassung zu bestätigen, dass Herder vor allem Krieg und Kriegsrhetorik als Mittel der Politik verurteilt und eher nicht, dass er die Französische Revolution mit ihren politischen, gesellschaftlichen und insbesondere militärischen Implikationen unterstützen wollte.

5.5 Kritik an Koalitionskrieg und Exilfranzosen in Deutschland

Herder geht darüber hinaus bei der antifranzösischen Koalition von tieferliegenden Expansionsmotiven für ihr Vorgehen gegen das revolutionäre Frankreich aus. Für Herder ist es daher Teil seiner Nichteinmischungsauffassung, dass Deutschland weder als Rückzugsgebiet für emigrierte französische Royalisten noch als Austragungsort für französisch-europäische Kriegshandlungen genutzt werden dürfe: „Unvermerkt komme ich also auf diese theuren oder wenigstens theuermachenden Gäste, die Exfranzosen, dies sonderbare Geschlecht, das jetzt gegen sein Mutterland Meße betet.“³⁶³ Vor dem Hintergrund seines Kuraufenthalts im Sommer 1792 in Aachen, wo die antifranzösische Koalition Lager bezog, hielt er „den Feldzug gegen u. für diese Franzosen für nichts als eine drolligte Lustpartie.“³⁶⁴ Im Entwurf zum 18. *Humanitätsbrief* bringt Herder seine ablehnende Haltung gegenüber den Exilfranzosen mit einer generellen Kritik an der militärischen Intervention der europäischen Großmächte auf französischem Boden zum Ausdruck: „Was dürfte aber aus dieser sonderbaren, höchst angespannten Krise, da fremde Hausherren ohne Recht und Vollmacht, sich in die Verwaltung eines ihnen fremden Hauses mischen, dessen Überläufer und Verräter beherbergen und rüsten, zu unsern Zeiten werden?“³⁶⁵ Mit dem Beispiel der aus seiner Perspektive unrühmlichen Unterbringung monarchietreuer Exilfranzosen in Deutschland erweitert er seine Nichteinmischungsstrategie gegenüber Frankreich, um darauf hinzuweisen, dass durch

³⁶³ Briefe 6, 273.

³⁶⁴ Briefe 6, 274.

³⁶⁵ Humanitätsbriefe, 786.

die Aufnahme französischer Monarchie-Anhänger unvermeidliche innenpolitische Konflikte zwischen Revolutionsbefürwortern und -gegnern auf deutschem Territorium in Kauf genommen werden.

5.6 Die Rolle Napoleon Bonapartes

Dass Herder das Prinzip der Nichteinmischung und ein Ende der Kriegshandlungen auf lange Sicht auch unabhängig von den jeweiligen politischen Herrschaftsverhältnissen in Frankreich vertrat, lässt sich auch daran erkennen, dass er - vermutlich angesichts des Staatstreichs Napoleon Bonapartes am 9. November 1799 - darauf hoffte, dass mit diesem eine Veränderung der gesamtpolitischen Lage Europas zu erreichen sei. In einem Brief an Gleim im Dezember 1799 äußert Herder die Hoffnung, dass es nach Napoleons Ernennung zum Konsul neben Sieyès und Ducos zur Entspannung der allgemeinen Kriegslage kommen werde: „Was sagen Sie zu den neuen Consuls? Ich habe *grosse, grosse* Hoffnung, wenn sie sich erhalten; u. das *werden* sie!“³⁶⁶ Mit Blick auf die bevorstehende Jahrhundertwende weist Herder Napoleon Bonaparte eine Schlüsselrolle in der Beendigung des Krieges in und gegen Frankreich zu: „Guten Muth indessen zum Schluß 1800. Es wird uns Manches aufschließen; alles wollen wir nicht erwarten. Indessen ist die Zeit des Falls in seiner *Beschleunigung*. Bonaparte spielt das höchste Spiel; möge es für Europa Heilbringend werden.“³⁶⁷ Hier springt ins Auge, dass Herder Napoleons Eintreten in das Kriegsgeschehen mit der naturwissenschaftlichen Metapher des „beschleunigten Falls“ bildhaft untermauert. Hiermit bringt er die spätestens mit Hegels geschichtsphilosophischem Napoleon-Bild³⁶⁸ einflussreiche These zum Ausdruck, dass mit Napoleon Bonaparte die Französische Revolution in eine neue Phase eingetreten sei und somit zu einer zusätzlichen produktiven Verschärfung der bisherigen krisenhaften Beschleunigung des Revolutionszeitalters beigetragen habe. Herder zufolge geht mit dem Eingreifen Napoleon Bonapartes das Revolutionsgeschehen mit zusätzlicher und zugleich katalysatorischer Beschleunigung einer Auflösung, wenngleich mit

³⁶⁶ Briefe 8, 105.

³⁶⁷ Briefe 8, 111.

³⁶⁸ Vgl. G.W.H. Hegel in einem Brief an Friedrich Immanuel Niethammer beim Anblick Kaiser Napoleons I., ein Tag vor der Schlacht in Jena: „Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.“ (Hegel 1844, 229f.)

offenem Ausgang für die politischen Kulturen Europas, entgegen.³⁶⁹ Bemerkenswert ist hier eine überraschende Übereinstimmung mit Kant, der im *Streit der Fakultäten* die Französische Revolution als „Geschichtszeichen“, als Vorzeichen für einen tiefgreifenden Wandel der menschlichen Denkart bezeichnet.³⁷⁰

Herder diskutiert darüber hinaus die Rolle Napoleon Bonapartes am Beispiel des Einmarschs Frankreichs in die Schweiz. Im Januar 1798 hatten französische Truppen die neutrale Schweiz besetzt und im August desselben Jahres die *Helvetische Republik* ausgerufen. Vor dem Hintergrund des im März 1802 geschlossenen Friedens von Amiens, der das Ende des Zweiten Koalitionskriegs gegen Frankreich besiegelte, resümiert Herder im Oktober 1802 gegenüber dem Schweizer Schriftsteller Johann Georg Müller die Lage der Schweiz: „[...] finde Bonaparte's Declaration an die Schweiz. Da, dünkt mich, ist nun eben Antwort genug; ein mächtiger Wille, der von einigen 100,000 Mann Truppen unterstützt wird. Da nach seinem Aufruf in Paris die Sache ausgemacht werden soll [...].“³⁷¹ Herder hegt die Hoffnung, dass durch eine Vermittlung Preußens und Russlands auf Napoleon Bonaparte eingewirkt werden könne, um das Ende der Kriegshandlungen in der Schweiz zu befördern: „Preußische und Rußische Mediation muß von der beßern Parthei gesucht werden, wenn es noch Zeit ist. [...] Könnten Bonaparte u. jene beiden Höfe für die gute Sache gewonnen werden, wohlan. Vielleicht hätte längst ein biederer, Geist- u. Herzvoller Aufruf an Bonaparte geschehen können, der nicht ohne Wirkung gewesen wäre.“³⁷² Angesichts der inneren Uneinigkeit zwischen den deutsch- und französischsprachigen Kantonen in der Schweiz zeigt sich Herder wohlwollend, allerdings skeptisch, ob ein Widerstandskampf gegen die

³⁶⁹ Vgl. Johannsen 1998, 81-83.

³⁷⁰ „-Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit [...] ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen [...] angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet [...], sondern wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.“ (Kant, AA VII, *Streit der Fakultäten*, 84)

Für Kant ist die Französische Revolution ein Geschichtszeichen dieser Art: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vorsich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, -diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer[...] eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ (Kant, AA VII, *Streit der Fakultäten*, 85)

³⁷¹ Briefe 8, 313.

³⁷² Briefe 8, 314.

französische Besetzung gelingen könne: „Ich weiß nicht, was in der Sache geschehn ist, kenne auch den ganzen Zustand des jetzigen Helvetiens nicht [...]. Daß alle die kleine Meutereien u. Aufstände nichts helfen u. viel schaden, siehet Jeder selbst. [...] jetzt sitzt Euch das Meißer an der Kehle.“³⁷³ Auch im Fall der Schweiz scheint also Herders Sorge vor einer möglichen Ausweitung des Kriegsgeschehens die maßgebliche Rolle zu spielen. Insgesamt lässt sich festhalten, dass Herder im Sinne des Bilds des „Falls in der Beschleunigung“ und gänzlich losgelöst von der Art der Herrschaftserlangung, -praxis und politischen Agenda mit der Person Napoleon Bonapartes die Hoffnung einer Kriegseindämmung und Stabilisierung der politischen Verhältnisse in Europa verbindet.

Nach Auswertung der Herderschen Schriften zum Revolutionsbegriff lässt sich in Verbindung mit seiner Briefkorrespondenz und den *Humanitätsbriefen* in der Gesamtschau feststellen, dass er entgegen der Mehrheitsmeinung in der Forschung nicht als klarer Befürworter der Französischen Revolution bezeichnet werden kann. Es konnte gezeigt werden, dass Herder mit dem Evolutions-Konzept aus *Tithon und Aurora* und der *Zeitgeist*-Konzeption aus den *Humanitätsbriefen* zwischenzeitlich wesentliche Korrekturen an seinem Revolutionsbegriff vorgenommen hat. Unter dem Eindruck der Spätphase der Französischen Revolution ist Herder dagegen – nach der „überarbeitenden Zwischenetappe“ in *Tithon und Aurora* und in den *Humanitätsbriefen* – zu der bereits im Frühwerk angelegten Vorstellung einer schrittweisen Marginalisierung der gestalterischen Einflussmöglichkeiten des Menschen auf das politisch-gesellschaftliche Geschehen zurückgekehrt und hat diese kontinuierlichen Anpassungen seines Revolutionsverständnisses zugunsten einer depersonalisierten „Nemesis-Adrastea“-Geschichtsphilosophie in *Adrastea* fortgesetzt. Auf diese Weise wird von Herder in Fortführung der *Ideen* menschliches Handeln als Einflussgröße soziokultureller Veränderungen zunehmend ausgeblendet. Was somit Herders Revolutions- und Geschichtsverständnis aus den *Ideen* und *Adrastea* miteinander verbindet, sind seine substantiellen Vorbehalte gegenüber den produktiven Gestaltungsmöglichkeiten menschlichen Handelns bei der Steuerung und Fortentwicklung politischer Kulturen. So verstanden muss Herders Lesart der Französischen Revolution in der Gesamtwürdigung eher als skeptisch bis ablehnend eingestuft werden.

Wie die Analyse der Herderschen Schriften der 1790er Jahre darüber hinaus zeigen konnte, sind seine Vorbehalte gegenüber den Möglichkeiten einer Übertragung der politisch-

³⁷³ Briefe 8, 314.

institutionellen Verhältnisse des revolutionären Frankreichs auf Deutschland darauf zurückzuführen, dass er sich im kontrastiven Vergleich stets für eine kontextualisierte Deutung politischer Regierungssysteme ausspricht. Herders Revolutionsverständnis und seine Lesart der Französischen Revolution sind somit ein wesentliches und sehr anschauliches Anwendungsbeispiel für seine Konzeption eines hermeneutischen Kontextualismus, der im folgenden Abschnitt näher untersucht werden soll.

6. Hermeneutische Strategien zur Hinterfragung der Aufklärungsphilosophie

6.1 *Einfühlung* als hermeneutische Methode

Wie anhand von Herders Auseinandersetzung mit den Geschichtsbildern des Aufklärungszeitalters herausgearbeitet wurde, hat sich das 18. Jahrhundert aus seiner Perspektive einen adäquaten Zugriff auf die Menschheitsgeschichte versperrt. Dies hänge unmittelbar damit zusammen, dass in der Philosophie des Aufklärungsdenkens die historisch-kulturelle Situiertheit sowohl des zeitgenössischen als auch des vormodernen Menschen und seiner Lebenswelten nicht als valide Deutungskategorie begriffen wurde. Für Herder beruht die Missachtung bzw. Vernachlässigung der kulturgeschichtlichen Dimension darauf, dass die Philosophie des 18. Jahrhunderts es versäumt habe, sich den vormodernen Kulturleistungen methodisch angemessen zuzuwenden. Gegenüber dem linear-rationalistischen Ansatz hat Herder den Vorwurf erhoben, dass dort mit einem zeitgenössischen Verständnis geschichtstheoretischer Begriffe wie Entwicklung, Fortschritt – mit der „Lieblingsidee auf der Fahrt“³⁷⁴ – frühe Kulturen betrachtet und beurteilt werden. Bei Winckelmann hat Herder den Versuch scharf kritisiert, aus der der Nachwelt zurückgebliebenen Kunstartefakte Griechenlands ein allgemeines, idealisierendes Kunstgeschichtssystem, ein „Lehrgebäude“, entwerfen zu können, um es dann in unverhältnismäßiger Form auf die Totenskulpturen Ägyptens zu übertragen. Vor diesem Hintergrund scheint Herder also die Möglichkeit einer allgemeinen Begriffsbildung insgesamt für fragwürdig zu halten: „Niemand in der Welt fühlt *die Schwäche des allgemeinen Charakterisierens* mehr als ich“³⁷⁵ und „[ü]brigens weiß ichs, wie du, daß *jedes allgemeine Bild, jeder allgemeine Begriff nur Abstraktion* sei.“³⁷⁶

³⁷⁴ Auch eine Philosophie, 40.

³⁷⁵ Auch eine Philosophie, 32.

³⁷⁶ Auch eine Philosophie, 35.

6.1.1 Allgemeine Begriffsbildung versus sinnliche Wahrnehmung

Verbleibt man bei der Bildung allgemeiner, kontextloser Begriffe, wie es Herder zufolge in der rationalistischen Variante des Aufklärungsdenkens geschieht, dann ist deren Verwendung im Bereich kulturgeschichtlicher Untersuchungen besonders verzerrend:

Man malet *ein ganzes* Volk, Zeitalter, Erdstrich – *wen* hat man gemalt? Man fasset *aufeinander folgende* Völker und Zeitläufte, in einer *ewigen Abwechslung*, wie Wogen des Meeres zusammen – *wen* hat man gemalt? *wen* hat das schildernde Wort getroffen? – Endlich man faßt sie doch in Nichts, als ein *allgemeines Wort* zusammen, wo jeder vielleicht denkt und fühlt, was er will – unvollkommenes *Mittel der Schilderung*! wie kann man *mißverstanden* werden!³⁷⁷

Herders Auffassung nach ist die verzerrende Sichtweise des Aufklärungsdenkens auf die vormodernen Gesellschaften darauf zurückzuführen, dass man von der Möglichkeit einer bloßen intellektuellen und damit begriffsfähigen Charakterisierung der Kulturen ausgeht:

„[W]elche *Tiefe* in dem Charakter nur *Einer Nation* liege, die, wenn man sie auch oft genug wahrgenommen und angestaunt hat, doch so sehr das *Wort fleucht* und im Worte wenigstens so selten *einem jeden* anerkennbar wird, daß er verstehe und mitfühle – ist das, wie? wenn man das Weltmeer ganzer Völker, Zeiten und Länder übersehen, in *einen Blick, ein Gefühl, ein Wort* fassen soll! Mattes halbes *Schattenbild* vom Worte!³⁷⁸

Auf der anderen Seite ist für Herder die Fokussierung alleinig auf Einzeltatsachen oder Sinneswahrnehmungen eines Gegenstands in analoger Weise fragwürdig, solange sie nicht gleichzeitig mit einem Systematisierungsanspruch einhergeht:

Kann ein *allgemeines Bild* ohne *Untereinander- und Zusammenordnung*? kann eine *weite Aussicht* geben, ohne *Höhe*? Wenn du das Angesicht dicht an dem Bilde hältst, an diesem Späne schnitzelst, an jenem Farbenklümpchen klaubest: nie siehest du das *ganze Bild* – siehest nichts weniger als *Bild*!³⁷⁹

In der Kontrastierung von Allgemeinbegriff und Sinneseindrücken scheint Herder die Nachteile einer einseitigen Fokussierung auf reine Abstraktion bzw. reine Sammlung von Einzelwahrnehmungen zu reflektieren. Herder nimmt hier offenbar die in den *Ideen* entwickelte antidualistische Auffassung vorweg, den Menschen als Individuum *und* als Gattungswesen zu betrachten.³⁸⁰ Wenn das forschende Subjekt Kulturen ausschließlich unter einen Begriff zu systematisieren versucht, gehen deren Eigenheiten verloren. Wenn allerdings nur Einzeldaten über Kulturen gesammelt werden, kann sich der Mensch keinen einordnenden Eindruck über die Kultur verschaffen, geschweige denn einen interkulturellen Vergleich

³⁷⁷ Auch eine Philosophie, 32.

³⁷⁸ Auch eine Philosophie, 32f.

³⁷⁹ Auch eine Philosophie, 35; siehe auch Älteres Wäldchen, 55: „Ich für den der ganze Nationalcharakter eines Volks ein unabsehliches Bild ist, das immer dunkler dem Auge wird, je näher man an dasselbe herantritt, und welches sich bloß in der Entfernung von diesen Völkern so sicher zeichnen ließ [...]“. Vgl. Herz 1996, 192f.

³⁸⁰ Vgl. Ideen, 338.

anstellen.³⁸¹ Gegenüber der Philosophie des 18. Jahrhunderts erhebt Herder also den Vorwurf, nicht die geeigneten hermeneutischen Instrumente im Umgang mit vormodernen Kulturen entwickelt zu haben. Aus seiner Sichtweise müsse daher beim Studium der frühen Kulturkreise der Weg der sogenannten „Einfühlung“ eingeschlagen werden.³⁸² Wie Forster zutreffend veranschaulicht, sollte man vor aller Prüfung dieses hermeneutischen Konzepts nicht der Versuchung erliegen, die Idee der Einfühlung vorschnell als „touchy-feely“³⁸³ zu verstehen. Bedeutung und Funktion des Einfühlungs-Konzepts lassen sich am ehesten nachvollziehen, wenn man die einschlägige Passage in *Auch eine Philosophie* schrittweise analysiert.

6.1.2 Die Partikularität der politischen Kulturen und menschlichen Geisteshaltungen

Für Herder muss sich jedes Individuum zuallererst der fundamentalen Differenz zwischen seiner eigenen Geisteshaltung und der des zu untersuchenden Subjekts bewusst werden, selbst wenn dieses seinem eigenen zeitgenössischen Kulturkreis angehört: „Wer bemerkt hat, was es für eine *unaussprechliche Sache* mit der *Eigenheit eines* Menschen sei, das *Unterscheidende unterscheidend sagen* zu können? wie Er fühlt und lebet? wie *anders* und *eigen Ihm* alle Dinge werden, nachdem sie *sein* Auge siehet, *seine* Seele mißt, *sein* Herz empfindet.“³⁸⁴ Betritt der Mensch das Feld der Kulturgeschichte, wird der Unterschied der Mentalitäten umso gravierender.³⁸⁵ Herder veranschaulicht dies am Beispiel eines Vergleichs zwischen vormodernen und neuzeitlichen Geisteshaltungen:

Der feigste Bösewicht hat ohne Zweifel zum größtmöglichen Helden noch immer entfernte *Anlage und Möglichkeit* – aber zwischen dieser und *dem ganzen Gefühl des Seins, der Existenz in solchem Charakter* – Kluft! Fehlte es dir also auch an nichts, als an *Zeit*, an *Gelegenheit*, deine Anlagen zum Morgenländer, zum Griechen, zum Römer in *Fertigkeiten* und *gediegne Triebe* zu verwandeln – Kluft!³⁸⁶

³⁸¹ Vgl. Seeba 2020, 99f.

³⁸² Auf den Umstand, dass die Ursprünge des Sichhineinfühlens in Herders Sprachanthropologie und in seiner erkenntnistheoretischen Ästhetik liegen, sich also mit der Frage beschäftigen, wie der Mensch äußere Dinge ästhetisch-sinnlich wahrnehmen kann und in die reflektierte Form der Sprache verwandelt, kann hier nicht näher nachgegangen werden; vgl. hierzu grundlegend Gaier 1988, Adler 1990; vgl. auch Simon 1998.

³⁸³ Forster 2018, 79.

³⁸⁴ *Auch eine Philosophie*, 32; vgl. Wood 2014, 124f.

³⁸⁵ Forster 2018, 77. Vgl. bereits Publikum I, 42: „Wenn wir uns in das Publikum der Alten versetzen: so verliert, so verirrt sich gleichsam unser Blick; und noch staunender würde der Anblick sein, wenn unser Vater Adam, wenn Solon und Lykurg [...] aufstehen, und unsre politische Verfassungen sehen sollte.“

³⁸⁶ *Auch eine Philosophie*, 33.

Wie Dürbeck zeigt, ist für Herder „die epochale Erfahrung von Fremdheit“³⁸⁷ vergangener Kulturen nicht nur nicht unübersehbar, sondern unterstreicht die genuine Ambivalenz eines hermeneutisch-kontextualisierten Deutungsansatzes. Die „Kluft“ zwischen dem 18. Jahrhundert und den vergangenen Kulturzeitaltern wird somit von Herder nicht aufgehoben, vielmehr verweist er auf die Vorzüge, aber auch hermeneutischen Grenzen eines kontextualisierten Deutungsansatzes hin. „Das Postulat der ‚Einfühlung‘“, wie Herz deutlich macht, „stellt den Versuch dar, das Vergangene und Überholte, das Fremde, Andere wenigstens bis zu einem gewissen Grad in seiner Eigentümlichkeit zu gewahren, es nicht gewaltsam im projizierten eigenen Lebens- und Deutungshorizont verschwinden zu lassen.“³⁸⁸ Die fundamentale Differenz der Geisteshaltungen zwischen dem forschenden Subjekt und seinen Mitmenschen, zwischen vormodernen und zeitgenössischen Kulturkreisen kann aus Herders Sicht nur dadurch überbrückt werden, wenn weder die bloße, allgemeine Begriffsbildung noch die reine Sammlung von Einzelwahrnehmungen unternommen werden. Dies kann erreicht werden, wenn die Methode des kontextuellen Verstehens *und* der emotionalen Identifizierung mit dem Untersuchungsgegenstand verfolgt wird.³⁸⁹ Diesen zweiteiligen Ansatz bezeichnet Herder insgesamt als *Sichhineinfühlen*.

6.1.3 Kontextuelles Verstehen

Kontextuelles Verstehen setzt Herder zufolge voraus, dass sich das analysierende Individuum vor aller Bewertung der Kulturen einen tiefgreifenden und größtmöglichen Überblick über den Untersuchungsgegenstand verschafft. Dies schließt für ihn ausdrücklich die geographischen, klimatischen, historischen Rahmenbedingungen des jeweiligen soziokulturellen Milieus mit ein: „Das ganze lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten müsste *dazu kommen*, oder *vorhergegangen sein*“.³⁹⁰ Kontextuelles Verstehen bildet somit die hermeneutische Implikation aus Herders Vorstellung von der historisch-kulturellen Situiertheit des Menschen und seiner Lebenswelten. Die Vorzüge kontextuellen Verstehens lassen sich ermessen, wenn man Herders Anleihen aus der vergleichenden Literaturgeschichte hinzuzieht. Hierbei hebt er beispielsweise

³⁸⁷ Dürbeck 2000, 86.

³⁸⁸ Herz 1996, 418.

³⁸⁹ Vgl. Gjesdal 2017, 113-124.

³⁹⁰ Auch eine Philosophie, 33; vgl. Noyes 2022, 72.

hervor, dass Autoren üblicherweise eher aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Kunstgattung als durch ihr spezifisches künstlerisches Schaffen kategorisiert und damit charakterisiert werden: „*Sophokles, Corneille und Shakespeare* haben als Trauerspieldichter nur den Namen gemein; der Genius ihrer Darstellungen ist ganz verschieden.“³⁹¹ Eine weitere verzerrende Methode zur Klassifizierung von Autoren besteht laut Herder in ihrer Einordnung nach Temperament: „Andre haben die Dichter nach *Empfindungen* geordnet [...]. Allein wie sehr laufen die Empfindungen in einander! welcher Dichter bleibt Einer Empfindungsart dergestalt treu, daß sie seinen Charakter, zumal in verschiednen Werken bezeichnen könnte?“³⁹² Als Alternative zur Einordnung nach gattungs- oder charaktertypologischen Gesichtspunkten schlägt Herder eine personen- und milieubezogene Kategorisierung vor, die er mit der Pflanzenklassifizierung in der Botanik vergleicht.³⁹³ Er bezeichnet diese Vorgehensweise als „Naturmethode“, die darauf abzielt, „jede Blume an ihrem Ort zu lassen, und dort ganz wie sie ist, nach Zeit und Art, von der Wurzel bis zur Krone zu betrachten.“³⁹⁴ Indem Herder für das kontextuelle Verstehen die Berücksichtigung aller soziokulturellen Einflussgrößen fordert, entwickelt er eine synchron orientierte Ausrichtung der kulturgeschichtlichen Analyse, die man auch als Frühform einer kulturwissenschaftlichen Forschungsmethode bezeichnen kann. Eine breitangelegte Analyse der soziokulturellen Rahmenbedingungen stellt für Herder die Voraussetzung für ein adäquates Kulturverständnis dar.

6.1.4 Kontextuelles Verstehen *und* emotionale Identifizierung

Für eine sinnstiftende Analyse der Kulturen ist es allerdings von entscheidender Bedeutung, dass das betrachtende Individuum eine affektive Verbindung zum Untersuchungsgegenstand herstellt: „[M]an müßte erst der Nation *sympathisieren*, um eine *einzig* ihrer *Neigungen* und *Handlungen*, *alle zusammen* zu fühlen“³⁹⁵. Die Überwindung der bisherigen hermeneutischen Probleme im Umgang mit der Untersuchung der Kulturen lässt sich Herder zufolge am ehesten bewerkstelligen, wenn man kontextuelles Verstehen und emotionale Identifizierung als hermeneutische Pendel- bzw. Kreisbewegung praktiziert.³⁹⁶ In diesem Sinn kann

³⁹¹ Humanitätsbriefe, 576.

³⁹² Humanitätsbriefe, 576.

³⁹³ Vgl. Irmscher 2009e, 180.

³⁹⁴ Humanitätsbriefe, 576; vgl. Herz 1996, 177-179.

³⁹⁵ Auch eine Philosophie, 33.

³⁹⁶ Vgl. Steinby 2020a, 199; Klemm 2022, 32.

Herders kontextuelle Einfühlung auch als frühe Variante des *hermeneutischen Zirkels* verstanden werden: Je mehr über die soziokulturellen Rahmenbedingungen bekannt ist, desto größer ist die Möglichkeit einer affektiven Verbindung zum Forschungsgegenstand.³⁹⁷ Und umgekehrt: Je stärker eine emotionale Bindung hergestellt wurde, desto besser sind die soziokulturellen Hintergründe für das forschende Subjekt einsehbar und damit einordnungsfähig. Somit sind kontextuelles Verstehen und emotionale Identifizierung grundsätzlich zu unterscheiden, bewirken aber im Verbund und in ihrer wechselseitigen Durchdringung ein adäquateres Bild der Kulturen³⁹⁸:

Ganze Natur der Seele, die durch alles *herrscht*, die alle übrigen Neigungen und Seelenkräfte *nach sich modelt*, noch auch die gleichgültigsten Handlungen *färbet* – um diese mitzufühlen, antworte nicht aus dem Worte, sondern gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen [...].³⁹⁹

Wenn kontextuelles Verstehen und emotionales Identifizieren als zweiteilige, wechselseitige Vorgehensweise verstanden werden, sei es nach Ansicht Herders erst möglich, sich ein angemessenes Bild von den frühen Kulturkreisen zu machen. Mit Verweis auf die alttestamentarischen Schriften gibt Herder das hermeneutische Credo aus: „[M]an werde ein Morgenländer, ein alter Hebräer, um das Alles zu fühlen!“⁴⁰⁰ Ähnlich heißt es, wenn Herder anlässlich einer geplanten Bildungsreise nach England und Schottland die Bedingungen der hermeneutischen Einfühlung für ein literaturgeschichtliches Vorhaben reflektiert: „Da will ich die Gesänge eines lebenden Volks lebendig hören, sie in alle der Würkung sehen, die sie machen, die Örter sehen, die allenthalben in den Gedichten leben, die Reste dieser alten Welt in ihren Sitten studieren! eine Zeitlang ein alter Kaledonier werden.“⁴⁰¹ Daran anknüpfend formuliert er auch in den *Vorreden* zu den *Alten Volksliedern*: „Ein Volk *schildern*, heißt eigentlich nichts, als die Sitten und Denkart desselben, so möglich, *durch sich selbst* zeigen: da man aber nicht Alles zeigen oder aufzeichnen kann, eben das ausmerken, was [...] *am tiefsten sitzt* [...] und am innigsten *charakterisiert*. Wer die Kunst hat, sich dahin *ein zu setzen*, am tiefsten zu *dringen*, am leichtesten zu *zeichnen*, sich und andre ganz damit zu *familiarisieren*, der ist *Volks Kenner* und *Zeichner* [...].“⁴⁰²

³⁹⁷ Vgl. Sigwart 2018, 17-20.

³⁹⁸ Vgl. Irmscher 2009e, 179.

³⁹⁹ Auch eine Philosophie, 33f; vgl. Hassinger 1979, insb. 270-274; Forster 2010, 209-210.

⁴⁰⁰ Erste Urkunden, 63.

⁴⁰¹ Brief über Ossian, 455.

⁴⁰² Alte Volkslieder. Vorreden, 61.

Wenn das Einfühlungskonzept als eine hermeneutische Methode verstanden wird, die das „lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten“⁴⁰³ einschließt, dann wird auch Herders Kritik an den bisherigen Defiziten einer allgemeinen Begriffsbildung gegenüber frühen Kulturen einsichtig. Steinby betont, dass Herders Konzeption des hermeneutischen Sichhineinfühlens „eine methodische Anweisung nur in einem negativen Sinne ist: Man solle nicht versuchen, den Gegenstand der Kunst oder der Vergangenheit durch abstrakte Begriffe oder festgelegte Ansichten zu erfassen. Stattdessen solle man sich dem Gegenstand ebenso annähern wie im allgemeinen Umgang mit Menschen und Dingen in der menschlichen Welt. ‚Einfühlung‘ ist daher allein keine Erkenntnismethode, aber mit der ‚Naturmethode‘, in der die kontextuelle Erkenntnis die Kreativität der Einbildungskraft kontrolliert, trägt sie zu der für den Menschen charakteristischen anschauenden Erkenntnis des Gegenstandes bei.“⁴⁰⁴

Indem das Sichhineinfühlen als affektive Identifizierung mit einem kontextuellen Verstehen zu einer ganzheitlichen, sich gegenseitig befruchtenden hermeneutischen Methode aufgefasst wird, werden zwei Aspekte klar: Zum einen weist Herder die Methode der allgemeinen Begriffsbildung nicht strikt zurück, sondern verweist auf den Umstand, dass erst die Prüfung der kontextuellen Besonderheiten eine allgemeine Einordnung von Menschen und Kulturen möglich mache.⁴⁰⁵ Zum anderen zeigt sich, dass Einfühlung nicht als eine Art intuitiv-emotionaler Zugang zu verstehen ist, sondern dass sich der Eindruck der Lebendigkeit im betrachtenden Subjekt erst im Zusammengehen mit einer gründlichen kontextuellen Untersuchung der Menschen und Kulturen ergibt. Erst wenn sich das analysierende Individuum mit kontextuellem Erkenntnisinteresse vormodernen Kulturkreisen annähert, kann sich bei ihm im Zuge der Untersuchung der Eindruck eines lebendigen Mitempfindens einstellen.

⁴⁰³ Auch eine Philosophie, 33.

⁴⁰⁴ Steinby 2020a, 201.

⁴⁰⁵ Vgl. Piirimäe 2014, 196-198.

6.2 Historisch-genetisches Verstehen

Mit der Methode des kontextuellen Verstehens hat Herder einen hermeneutischen Weg beschrieben, wie kulturgeschichtliche Untersuchungen ein adäquates Bild vormoderner Kulturen hervorbringen können, ohne gleichzeitig aus dem Blick zu verlieren, dass es eine fundamentale Mentalitätsdifferenz zwischen Menschen und Kulturen auf synchroner wie diachroner Ebene gibt. Hierdurch wird nicht nur die Möglichkeit allgemeiner Begriffsbildung in der Kulturgeschichte aufrechterhalten, sondern es wird seiner Ansicht auch eine Alternative zu kontextlosen bzw. kontextverzerrenden Systematisierungsanstrengungen des Aufklärungsdenkens geliefert. Bereits in der frühen Schrift *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* stellt Herder dar:

[...] notwendig ist's, dem Ursprunge der Gegenstände nachzuspüren, die man etwas vollständig verstehen will. Mit ihm entgeht uns offenbarein Theil von der Geschichte, und wie sehr dienet die Geschichte zur Erklärung des Ganzen? Und dazu der wichtigste Theil der Geschichte, aus welchem sich nachher alles herleitet [...]. Er enthält in sich das ganze Wesen seines Produktes, so wie in dem Samenkorn die ganze Pflanze mit allen ihren Theilen eingehüllet liegt; und ich werde unmöglich aus dem *spätern* Zustande den Grad von Erläuterung nehmen können, der meine Erklärung *genetisch* macht.⁴⁰⁶

Für Herder ist die Darstellung der historischen Entstehungsgründen immer mit der Frage nach dem Ursprung, der Keimzelle eines Phänomens verbunden.⁴⁰⁷ Wie im Fall des kontextuellen Verstehens zeigt sich auch hier, dass Herder für die Kenntlichmachung der soziohistorischen Entstehungsgründe vormoderner Literatur auf das Bildmaterial der Botanik zurückgreift.⁴⁰⁸

6.2.1 Die Gegenwartszentriertheit jeder hermeneutischen Methodik

In Analogie zu seiner spezifischen Kritik am linear-rationalistischen Erklärungsmodell stellt Herder fest, dass Fehldeutungen der Kulturgeschichte nicht auf die Philosophie des 18. Jahrhunderts zu beschränken seien, sondern ein immer wiederkehrendes Motiv im Umgang mit vorangegangenen Kulturen darstelle. Wie Gjesdal treffend zum Ausdruck bringt, ist sich Herder der allgemeinen Gegenwartsorientierung des beobachtenden Subjekts *gerade auch* im Bereich kulturgeschichtlicher Erklärungsansätze bewusst: „Hence, if we were to extract a more general lesson from Herder's example, it would be that as a human enterprise, history

⁴⁰⁶ Lyrische Dichtkunst, 86f.

⁴⁰⁷ Vgl. Menze 1990, 107; Irmischer 2009e, 27f.

⁴⁰⁸ Vgl. Noyes 2015, 78-80.

always risks being colored with a presentist bias. History, in short, is always the history of a particular somebody reconstructing the past from a particular point in time and space in culture. In order to counter the effects of this kind of constitutive, historical finitude, an interpreter should try to understand – through the help of sympathetic imagination and critical reconstruction – a historical period in light of its own standards.”⁴⁰⁹ Es sei somit konstitutiv für die kulturgeschichtliche Perspektive insgesamt, dass man primär die Wissensbestände und Forschungsbedingungen der eigenen Gegenwart verwendet, um die soziohistorischen Entstehungsbedingungen der vormodernen Welt zu untersuchen⁴¹⁰:

Woher sind so viel Verwirrungen entstanden, als weil man den spätem Zustand einer Sache, einer Sprache, einer Kunst für den ersten nahm, und den Ursprung vergaß? Woher so viel Irrtümer, als weil *ein einiger* Zustand, in dem man alles betrachtete, nichts anders als *einseitige* Bemerkungen, geteilte und unvollständige Urteile geben mußte? Woher so viel Zwist, als weil jeder *diese seine* Begriffe und Regeln, so einseitig sie waren, für die einzigen ansah, sie zu Lieblingsgedanken machte, *nach* ihnen alles entschied, und *außer* ihnen alles für nichts, für Abweichung erklärte?⁴¹¹

Welche hermeneutischen Probleme sich einstellen können, wenn die Klärung der soziohistorischen Entstehungsgründe außer Acht gelassen oder unpräzise beschrieben werden, veranschaulicht Herder am Beispiel der Faden-Knoten-Metaphorik. In *Auch eine Philosophie* und in seiner Briefkorrespondenz hat Herder die Faden-Metapher verwendet, um entweder die Ambivalenz und Komplexität der Kulturgeschichte oder die Fragilität des europäischen Staatensystems unter dem Eindruck der Französischen Revolution zu markieren. In der zweiten Auflage der *Fragmentsammlungen* greift er auf die Faden-Knoten-Metaphorik zurück, um aufzuzeigen, dass Fehlinterpretationen der Kulturen darauf zurückzuführen seien, dass man die wesentlichen Ursprünge der Geschichte nicht gründlich untersucht, geschweige denn die Zusammenhänge erkannt habe: „[W]oher alles, als weil man den *ersten* Punkt nicht hatte, von dem sich das Gewebe der Verwirrung entspann, den Anfang nicht hatte, von dem sich nachher der ganze Knäuel so leicht abwickeln läßt, und den Ursprung nicht wußte, auf welchem die ganze Geschichte und Erklärung, wie auf einer Grundfeste ruhet.“⁴¹²

Mit seinem Plädoyer für eine Untersuchung der soziokulturellen Entstehungsgründe der Kulturen liefert Herder die hermeneutische Basis für seine Kritik am linearen Rationalismus des Aufklärungsdenkens: Solange man sich in der Philosophie nicht kontextbezogen,

⁴⁰⁹ Gjesdal 2017, 157.

⁴¹⁰ Vgl. Forster 2018, 247-253.

⁴¹¹ Fragmente I², 602.

⁴¹² Fragmente I², 602f.

sondern „*diese seine* Begriffe und Regeln“⁴¹³ zur Grundlage für die Beschäftigung mit den Entstehungsgründen der menschlichen Gesellschaften und ihren Kulturproduktionen verwendet, werde das Bild in der Philosophie vorherrschend bleiben, dass vormoderne Kulturkreise nur die irrelevante und nicht beachtenswerte Vorgeschichte zum Aufklärungszeitalter darstellen. Die Untersuchung der soziohistorischen Entstehungsbedingungen, die man allgemein als historisch-genetisches Verstehen bezeichnen kann, lässt sich neben der Technik der hermeneutischen Einfühlung als zweite hermeneutische Säule Herders in seiner Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsdenken ausmachen. Während bei der kontextuellen Hermeneutik das Element einer synchronen Berücksichtigung der soziokulturellen Besonderheiten betont wurde, lässt sich bei der historisch-genetischen Methode eine diachrone Fokussierung feststellen. Indem den soziokulturellen Entstehungsgründen vormoderner Gesellschaften nachgegangen wird, wird die kontextuelle Erkenntnis um die historische Tiefendimension verbreitert.

Wenn man sich der Methode des historisch-genetischen Verstehens bedient, kann aus Herders Sicht das durchgängige Urteil in der Kulturgeschichte, abschätzig auf die Vorgängerkulturen zu blicken, vermieden werden.⁴¹⁴ In der Vorstellung von der zivilisatorischen Rückständigkeit und damit Unbrauchbarkeit vormoderner Kulturen sieht Herder die in der Geistesgeschichte regelmäßig anzutreffende Ignoranz gegenüber Vorläuferkulturen.⁴¹⁵ Bereits im antiken Ägypten wurde laut Herder die Ansicht vertreten, dass die orientalischen und phönizischen Kulturen als gegenüber der ägyptischen Kultur rückständig zu betrachten seien: „Der Aegypter im Gegenteil, wie haßte und ekelte er den Viehhirten, mit allem was ihm anklebte! eben wie sich nachher der feinere Grieche wieder über den *lastbaren* Aegypter erhob.“⁴¹⁶ Erst wenn die Ignoranz gegenüber den Vorgängerkulturen überwunden werde, kann Herder zufolge offengelegt werden, dass Kulturen aufeinander aufbauen und in kumulativer Form Normen und Geisteshaltungen an spätere Gesellschaften weitergeben. Herder vergleicht den abschätzigsten Blick der Gesellschaften auf ihre Vorgängerkulturen mit der selbstkritischen Rückschau eines erwachsenen Menschen auf seine Kindheit und Jugend:

Es hieß nichts, als dem Knaben ekelte das Kind in seinen Windeln, der Jüngling haßte den Schulkker des Knabens; im Ganzen aber gehören alle drei *auf- und nacheinander*. Der

⁴¹³ Fragmente I², 602.

⁴¹⁴ Vgl. Booher 2015, 132f.

⁴¹⁵ Vgl. Gjesdal 2017, 154-158.

⁴¹⁶ Auch eine Philosophie, 21.

Aegypter ohne morgenländischen Kindesunterricht wäre nicht *Aegypter*, der Grieche ohne ägyptischen Schulfleiß nicht *Grieche* – eben ihr Haß zeigt *Entwicklung, Fortgang, Stufen der Leiter!*⁴¹⁷

Mit Verwunderung bis hin zu Abscheu, gleichsam in narzisstischer Kränkung, blicke der erwachsene Mensch auf seine Kindheit und Jugend zurück, müsse aber dennoch anerkennen, dass sie notwendige Zwischentappe und Voraussetzung seines Erwachsenendaseins darstellen. Mit dem besonderen Fokus auf die soziokulturellen Entstehungsgründe gerade der vormodernen Kulturen kann somit aus Herders Perspektive der geschichtsverzerrenden Sichtweise im Aufklärungsdenken, nämlich, dass zeitgenössische Gesellschaften auf eine kulturgeschichtliche Perspektive nicht angewiesen seien, entgegengewirkt werden. Noch entscheidender ist allerdings, dass erst mit einem geschärften Verständnis für die spezifischen soziohistorischen Entwicklungsbedingungen vormoderner Kulturen die Möglichkeit eröffnet wird, die eigene historisch-kulturelle Situiertheit zu erkennen, um sie für eine kulturgeschichtliche Einordnung der zeitgenössischen Gesellschaften zu verwenden.

6.2.2 Zum Verhältnis von *Einfühlung* und historisch-genetischem Verstehen

Das Nebeneinanderbestehen von kontextueller Einfühlung als synchroner und historischer Kontextualisierung auf diachroner Ebene wirft unweigerlich die wesentliche Frage der Hierarchisierung dieser beiden Forschungsmethoden in Herders Hermeneutikprogramm auf. Einerseits hebt Herder den Stellenwert einer Würdigung des synchronen Diskursumfelds des Werks und Autors hervor, andererseits müsse die historische Genese des Werkprozesses gleichermaßen untersucht werden. Der vermeintliche Widerspruch zwischen Herders synchroner und diachroner Hermeneutik ist Irmscher zufolge Ausdruck der „Dialektik von Kontinuum und Diskretum, von Ganzem und Teil, die Herder [...] in die Geschichtsphilosophie und Literaturbetrachtung eingeführt hat.“⁴¹⁸ Irmscher zufolge lässt sich das „scheinbare Nebeneinander von immanenter und genetischer Methode“⁴¹⁹ dadurch auflösen, dass man das Zusammenwirken von kontextueller Einfühlung und historisch-genetischem Ansatz im Sinne des hermeneutischen Zirkels zwischen Interpret und Autor eines Werks deutet. Das

⁴¹⁷ Auch eine Philosophie, 21.

⁴¹⁸ Irmscher 2009e, 182.

⁴¹⁹ Irmscher 2009e, 182.

Verhältnis beider Methoden lasse sich, wie Irmischer betont, auch anhand Herders Darstellung des Verhältnisses von Teil und Ganzem veranschaulichen: „Man betrachte jedes Einzelne, insonderheit Organisirte, als ob es einzig für sich da und alles dafür geschaffen sey; zweytens, man betrachte es auch so, als ob es für alles da seyn soll, kurz das Allgemeine im Besonderen, das Besondere im Allgemeinen.“⁴²⁰ Hier zeigt sich in Analogie zur Wandlungsfähigkeit und Zielgerichtetheit der geschichtlichen Entwicklung, dass Herder die hermeneutische Spannung zwischen einer synchronen und diachronen Methode nicht gänzlich aufhebt, sondern im gleichrangigen Nebeneinanderbestehen von kontextueller Einfühlung und historischer Kontextualisierung die Möglichkeit zu sehen scheint, diese entweder als kumulativen oder komplementären kulturwissenschaftlichen Forschungsansatz aufzufassen und einsetzen zu können.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Technik der hermeneutischen Einfühlung und die historisch-genetische Methode insoweit Herders Kritik am Deutungsanspruch der Aufklärungsphilosophie erweitern, dass beide Ansätze die Möglichkeit bieten, insbesondere vormoderne Gesellschaften zu untersuchen, ohne in apodiktisch-anmaßender Manier in rationalistische, idealistische oder skeptizistische Erklärungsmodelle abzusinken. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass sich Herder nicht der approximativen Natur beider hermeneutischer Ansätze bewusst ist, denn die „meisten Dinge in der Welt werden durch ein Ohngefähr, und nicht durch abgezwungene Versuche hervor- weiter- herauf- und heruntergebracht“.⁴²¹ Doch während in den drei untersuchten Erklärungsansätzen die Vormoderne als unabdingbare Quelle neuzeitlicher Philosophie nahezu ausgeschlossen wurde – man denke an Kants Vorstellung, wie hoffnungslos das Unterfangen sein müsse, die philosophische Forschung auf der Grundlage der Spekulation über das noch weniger Begreifliche aufzubauen⁴²² – versteht Herder Einfühlung und historisch-genetische Methode als Annäherungsmöglichkeit und damit als kulturhermeneutisches *Ideal*, sinnstiftende Wissens- und Traditionsbestände aus der Kulturgeschichte zu gewinnen. Aus diesem Grund haben Einfühlung und historisches Erkennen für ihn stets appellativen Charakter: „[F]ühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen.“⁴²³

⁴²⁰ Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs, hg. v. Hans Schauer, 2 Bde., Weimar 1926/1928, Bd. 1, 132, zitiert nach: Irmischer 2009e, 182.

⁴²¹ Fragmente I², 604f.

⁴²² Vgl. Kant, AA VIII, Erste Rezension zu Herders *Ideen*, 54.

⁴²³ Auch eine Philosophie, 33.

7. Literatur als besonderes Anwendungsfeld der Hermeneutik Herders

7.1 Ihrem *Wesen* nach wirkend: Literatur als kulturelle Ressource der Ideengeschichte

Im Rahmen seiner frühen Schriften hat Herder den historisch-genetischen Ansatz und die kontextuelle Einfühlung als allgemeine hermeneutische Methode eingeführt, um gegenüber den Argumentationslogiken der Aufklärungsphilosophie eine Forschungsmethode zu etablieren, wodurch die Eigenständigkeit und Werthaltigkeit der vormodernen Kulturen gegenüber dem 18. Jahrhundert betont wird. Als besonderes Anwendungsfeld beider hermeneutischer Methoden ist für Herder die Literatur der frühen Kulturen von entscheidender Bedeutung. Wie Gjesdal herausarbeitet, zeigt sich Herder mit der Einbettung einer literaturtheoretischen Perspektive in seinen kulturwissenschaftlichen Ansatz einem „critical standard of interpretation and the ideal of understanding a text or symbolic expression within its own historical and cultural context“⁴²⁴ verpflichtet. Der Stellenwert insbesondere des historisch-genetischen Ansatzes in Herders Werk wird daher erst dann vollständig nachvollziehbar, wenn Literatur als besonderes Forschungsobjekt Herders – und im Sinne der vorliegenden Untersuchung – als politiktheoretisches Erkenntnismittel begriffen wird.

Herder bringt in der Preisschrift mit dem programmatischen Titel *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker* zum Ausdruck, dass bei einer Analyse vormoderner Kulturen die Wirkungsweise der Literatur auf Geisteshaltungen, Überzeugungen und politische Ideen einbezogen werden müsse.⁴²⁵ Die Bedeutung der biblischen Texte und der griechischen Mythenbestände für eine kulturgeschichtliche Untersuchung fußt auf Herders Überzeugung, dass Literatur insgesamt als Quelle zur Ermittlung und Kenntlichmachung kognitiv-emotionaler Zustände des Menschen unverzichtbar sei, da sie die Wertigkeit menschlicher Erfahrungen gegenüber einer rationalistischen Weltdeutung der Aufklärung in den Vordergrund stellt. Aus Herders kulturgeschichtlicher Perspektive betrachtet, wäre das Ignorieren literarischer Quellen fahrlässig, da man sich eines wertvollen Reservoirs sedimentierter Grunderfahrungen der menschlichen Existenz beraubte: „Welche reiche Ernte von Weisheit und Lehre in den Dichtungen voriger Zeiten, in den *geglaubten Märchen* der

⁴²⁴ Gjesdal 2017, ix.

⁴²⁵ Nach Sarkhosh zählt Herders *Über die Wirkung der Dichtungskunst* zu den Gründungstexten der Vergleichenden Literaturwissenschaft. Vgl. Sarkhosh 2013, 285f.

verschiedensten Völker zu einer *bessern Anwendung* für unsre und die Nachzeit in Keimen schlummre, weiß der, der die Felder der menschlichen Einbildungskraft mit forschendem Blick bereiset hat. Es ist, als ob die Vernunft Alle Völker und Zeiten der Erde habe durchwandern müssen, um nach Zeit und Ort jede mögliche Form ihrer Einkleidung und Darstellung zu finden.“⁴²⁶ Die herausragende Stellung der Literatur beruht Herders Ansicht nach somit darauf – und hierin besitzt sie sogar Vorzüge gegenüber nichtfiktionalen Quellen –, dass sie Einstellungen einzelner Personen, Gruppen oder Kulturen als reflektierte, kontextabhängige Darstellung menschlicher Grunderfahrungen – verstanden als „Erfahrungen, zweiter Ordnung“⁴²⁷ – in veranschaulichender Absicht und nicht als philosophische Abstraktion präsentiert.⁴²⁸ Wesentlich ist für Herder, den Zweck und damit gleichzeitig das Hauptcharakteristikum und Qualitätsmerkmal von Literatur in den Vordergrund zu stellen – die *Wirkung auf Menschen*⁴²⁹:

Ist Poesie das, was sie sein soll, so ist sie ihrem *Wesen* nach wirkend. Sie, die Sprache der Sinne und erster mächtiger Eindrücke, die Sprache der Leidenschaft und des allen, was diese hervorbringt [...] – wie sollte diese nicht *wirken*? Natur, Empfindung, ganze Menschenseele floß in die Sprache, und drückte sich in sie, ihren Körper, ab; wirkt also auch durch ihn in alles, was Natur ist, in alle gleichgestimmte, mitempfindende Seelen. [...] so ist auch die Wirkung der Sprache der Sinne *allgemein* und im höchsten Grade *natürlich*. Sie macht Abdruck in der Seele, wie sich dies Bild und Siegel in Wachs oder Leim formet.⁴³⁰

Dem Autor literarischer Texte kommt in diesem Zusammenhang die Rolle eines poetischen Archivars und Übersetzers zu, indem er Geisteshaltungen und Handlungsmotive aus einem literarisch reflektierten Blickwinkel präsentiert und der Nachwelt zur weiteren Reflexion und Bearbeitung überlässt: „Die Sprache ist nur Kanal, der wahre Dichter nur Dolmetscher oder noch eigentlicher der Überbringer der Natur in die Seele und in das Herz seiner Brüder. Was auf ihn wirkte und wie es auf ihn wirkte, das wirkt fort, nicht durch seine, nicht durch willkürliche, hinangeflickte, konventionelle, sondern durch Naturkräfte. Und je offener die Menschen sind, diese zu fühlen oder zu ahnden [...] desto stärker wirkt notwendig die Dichtkunst in *ihnen*. Und sofort wirkt sie aus ihnen *weiter*.“⁴³¹

⁴²⁶ Adrastea, 270.

⁴²⁷ Straßenberger 2006, 160.

⁴²⁸ Vgl. Jamme 1991b, 15.

⁴²⁹ Vgl. Valdez 2014, 15.

⁴³⁰ Wirkung der Dichtkunst, 154f.

⁴³¹ Wirkung der Dichtkunst, 155.

7.2 Sprache als Aufbewahrungsort der Empfindungen

Die Vorstellung von der Wirkung der Literatur auf die Geisteshaltungen der Menschen setzt für Herder die Überlegung voraus, Sprache allgemein als Medium und Aufbewahrungsort der Empfindungen und Gedanken eines Autors zu betrachten. Aus diesem Grund ist für Herders mentalitätsgeschichtlichen Ansatz auch eine Unterscheidung zwischen fiktionaler und nichtfiktionaler Literatur abwegig, da sie eine Fehldeutung menschlicher Reflexion und damit Sprache im Allgemeinen offenbare.⁴³² Da Sprache und damit Reflexion immer in einem sozialen Kontext stattfindet, in den der abstrahierende Philosoph wie der epische Dichter eingebunden ist, sei Herder zufolge jeder Autor ein Dichter: „So ward *Newton* in seinem Weltgebäude wider Willen ein Dichter, wie *Buffon* in seiner Kosmogonie, und *Leibnitz* in seiner prästabilierten Harmonie und Monadenlehre. [...] und glaube übrigens, daß *Homer* und *Sophokles*, *Dante*, *Shakespear* und *Klopstock* der Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliehen haben, als selbst die *Aristoteles* und *Leibnitze* aller Völker und Zeiten.“⁴³³ Für Herders Literaturverständnis lässt sich daher hervorheben, dass die Wirkungsweise nicht von der jeweiligen Literaturgattung abhängt, weswegen eine Separierung und Hierarchisierung philosophischer oder literarischer Texte für ihn irrelevant ist:

Sie [Sprache, O.S.] ist noch mehr als dies: die Form der Wissenschaften, nicht bloß in welcher, sondern auch nach welcher sich die Gedanken gestalten: wo in allen Teilen der Literatur Gedanke am Ausdrücke klebt, und sich nach demselben bildet. Ich sage in allen Teilen der Literatur: denn wenn man glaubt, daß bloß in der Kritik der schönen Wissenschaften, in Poesie und Rednerkunst, vieles vom Ausdrücke abhängt: so setzt man dieser Verbindung zu enge Grenzen.⁴³⁴

Indem Herders Auseinandersetzung mit Winckelmanns kunsthistorischem Blick auf die vormodernen Kulturen als wesentlicher Teil seiner Analyse des Aufklärungsdenkens betrachtet wird, wird in Bezug auf Herders Literaturverständnis als kultureller Ressource wiederum auch deutlich, dass für dessen kulturhermeneutisches Verständnis – ganz im Sinne seiner *triceps*-Vorstellung des vollkommenen Gelehrten – die Unterscheidung zwischen Literatur und Bildenden Künsten ein falsches Verständnis ästhetisch reflektierter Geistesleistungen darstellt.⁴³⁵ „For Herder“, so Gjesdal, „the problem of understanding texts and symbolic expressions (including non-linguistic expressions such as painting and sculpture) is but a special case of the broader challenge of understanding cultural and historical others.“⁴³⁶

⁴³² Vgl. Spencer 2012, 64-67.

⁴³³ Erkennen und Empfinden, 330f; vgl. Brummack 1987, 257f.

⁴³⁴ Fragmente I², 556; vgl. Greif 2016, 85.

⁴³⁵ Vgl. Gaier 1987, 205-217.

⁴³⁶ Gjesdal 2017, x.

An dieser Stelle zeigt sich, dass Herders kultur- und literaturgeschichtliche Perspektive auf die frühesten Gesellschaften als Beispiel für die thematische und hermeneutische Verschmelzung von Literatur und Philosophie angesehen werden kann. Empfindungen in versprachlichte Gedanken zu verwandeln ist Herder zufolge der Weg, wie jeder schreibende Mensch seiner Mit- und Nachwelt einen Zugang zu seiner emotionalen und intellektuellen Haltung gegenüber seiner eigenen Lebenswelt verschafft:

In der Erziehung lernen wir Gedanken durch Worte, und die Wärterinnen, die unsere Zunge bilden, sind also unsere erste Lehrerinnen der Logik [...]: in der Sprache des Dichters, er spreche Empfindungen oder Bilder, belebt der Gedanke die Sprache, so wie die Seele den Körper: die ganze anschauende Erkenntnis verbindet die Sache mit dem Namen: alle Worterklärungen der Weltweisheit genügen sich am letzten – und in allen Wissenschaften hat es gute oder böse Folgen gegeben, daß man mit Worten, und oft nach Worten gedacht hat.⁴³⁷

Herder bringt hier zum Ausdruck, dass es das Charakteristikum eines jeden Textes darstellt, Empfindungen über verbalisierte Gedanken zu transportieren. Die besondere Wirkungsweise von fiktionaler Literatur bemisst sich daran, wie ausdrucksstark Empfindungen sprachlich zur Geltung gebracht werden: „Je wahrer also, kenntlicher und stärker der Abdruck unsrer Empfindungen ist, d. i. je mehr es wahre Poesie ist; desto stärker und wahrer ist ihr *Eindruck*, desto mehr und länger muß sie wirken. Nicht sie, sondern die Natur, die ganze Welt der Leidenschaft und Handlung, die im Dichter lag, und die er durch die Sprache aus sich zu bringen strebet – diese wirkt.“⁴³⁸ Wie im folgenden Abschnitt dargelegt werden soll, bemisst sich für Herder der wirkungsästhetische Gehalt der Literaturen auch daran, wie *sehr* sie imstande sind, menschliche Erfahrungen, Geisteshaltungen oder Verhaltensweisen in und als ästhetisch reflektierte Erlebnisse darzustellen. Herder veranschaulicht die wirkungsästhetische Funktion von Literatur am Beispiel vormoderner Schriften.

7.3 Biblisch-mythische Quellen als Mentalitätsreservoir der Kulturen

Herders These von der Wirkungsfähigkeit literarischer Texte dokumentiert sich besonders nachdrücklich in biblisch-mythischen Quellen. In diesen Schriften, so Herder, können subjektive Geisteshaltungen oder gesellschaftliche Problemlagen gegenüber bloßer, von spezifischen Erfahrungen abstrahierter Philosophie besonders eindrücklich beobachtet werden, d.

⁴³⁷ Fragmente I², 556f.

⁴³⁸ Wirkung der Dichtkunst, 155.

h. dargestellte Einstellungen und Handlungen weisen trotz oder gerade wegen der literarisch reflektierten Einkleidung und Verfremdung einen hohen Grad an soziokultureller Unwechselbarkeit und Ursprünglichkeit auf.⁴³⁹ Sie transportieren auf diesem Weg poetisch verdichtete Aussagen über die dargestellten Personen und Problemkonstellationen, wie Herder in *Wirkung der Dichtkunst* verdeutlicht: „Die einfachste Erzählung des Allen, jedesmal nach dem ersten ursprünglichen Eindruck muß natürlich die *wundersamste* Wirkung machen [...]: ja sie hat sie auf der ganzen Erde gemacht, unter allen Völkern, wo je diese *Ursagen* der Welt hindrangen. Überall finden wir sie in der ältesten Geschichte, Einrichtung und Religion selbst der entlegensten und wildesten Völker; nur meistens verstellt, verändert und oft tief verkleidet wieder“.⁴⁴⁰

Wie im vorherigen Abschnitt herausgearbeitet wurde, hat Herder mit dem historisch-genetischen Ansatz eine geeignete allgemeine hermeneutische Methode beschrieben, wie vormoderne Gesellschaften raum- und zeitabhängig kontextsensibel untersucht werden können. Dies gilt im Speziellen für den Umgang mit ihren literarischen Texten. Frühe Literatur als reflektierte und damit verdichtete Darstellung von Handlungsdispositionen führe unweigerlich eine raum- und zeitgebundene Stilistik mit sich, die bei der Bewertung der inhaltlichen Aussagen nicht ausgeblendet werden dürfe, vielmehr müsse sie als tragender Bestandteil der dargestellten Personen und Problemlagen verstanden werden. Aus diesem Grund hält Herder z. B. den Vorwurf gegenüber der hebräischen Sprache des Alten Testaments, dunkel und damit unzulänglich zu sein, schlichtweg für sinnlos, ahistorisch und dekontextualisiert:

Aber warum mußten so erhabne Lehren und Triebfedern zur Sittlichkeit der Menschen in eine so enge, übertriebene, dunkle *Nationaldichtkunst* Eines Volkes verhüllet werden? Ich glaube nicht, daß jemand so fragen könne, der den Geist dieser Geschichte *an Stelle und Ort* gefühlt hat. Für *dies* Volk waren sie ja eigentlich, und so mußten sie in der Sprache, den Sitten, der Denkart *des* Volkes und keines andern in keiner andern Zeit sein. [...] In Bildern konnte gesagt werden, was sich durch mutternackte Abstraktionen nimmer oder äußerst matt und elend sagen läßt.⁴⁴¹

Wie Adler treffend hervorhebt, ist Herders Zugriff auf vormoderne literarische Quellen vom dem Forschungsinteresse bestimmt, eine „hermeneutische Kontextualisierung mythischer Texte“⁴⁴² anzustreben. Am Beispiel der Sprache des Alten Testaments zeigt sich auch hier, dass sich Überschneidungspunkte zwischen der historisch-genetischen und der Methode der Einfühlung herstellen lassen: Den Exegeten der bibelhebräischen Sprache

⁴³⁹ Herder verweist hiermit auf das in der Literatur gängige Stilmittel des Integumentum zurück, d. h. philosophische Konzepte werden in bildhafter, verhüllter Form dargestellt. Vgl. Gockel 1987, 411.

⁴⁴⁰ *Wirkung der Dichtkunst*, 159.

⁴⁴¹ *Wirkung der Dichtkunst* 166f.

⁴⁴² Adler 1998, 9.

entgeht Herder zufolge ein angemessener Zugriff, wenn sie sich nicht in die soziokulturellen Besonderheiten des alttestamentarischen jüdischen Volks emotional hineinversetzen.

7.4 Charakteristika frühester Literaturen

7.4.1 Realgeschichtliche Ereignisse in Mythen und allegorische Einkleidungen

Die herausragende Bedeutung mythischer Erzählungen können von Herders Warte aus für die zeitgenössische Leserschaft erst dann erfahrbar gemacht werden, wenn die Grundstrukturen und Erzählelemente mythischer Geschichten offengelegt werden. Herder greift an dieser Stelle auf die euhemeristische Interpretationslinie mythischer Geschichten zurück. Die Besonderheit mythischer Erzählungen liegt nach der euhemeristischen Deutungsmethode darin, dass sie stets einen realgeschichtlichen Kern enthalten, der sich in den beschriebenen Personen, Problemlagen und Orten widerspiegelt. Im Sinne dieses Interpretationsansatzes sind mythische Erzählungen in Folge von Überlieferung, Überarbeitung, Dokumentation zu einem mehrfach poetisch reflektierten Erfahrungsbericht über fundamentale Bedingungen der menschlichen Existenz.⁴⁴³ Darin spiegeln sich auch die soziokulturellen Besonderheiten der mythischen Dichter und Geschichtensammler wider. In mythischen Bildern werden laut Herder Problemlagen, Haltungen und Einstellungen vormoderner Akteure in wiederholter, veränderter poetischer Gestalt präsentiert.⁴⁴⁴ Herder veranschaulicht dies in den *Fragment-sammlungen* am Beispiel des realgeschichtlichen Kerns des Trojanischen Kriegs und der Heldengestalten in Homers epischer Dichtung:

Was war die Mythologie bei den Alten? Teils Geschichte, teils Allegorie, teils Religion, teils bloß poetisches Gerüste! Wie sind sie zu ihr gekommen? wie haben sie sie verschönert? genutzt? verändert? Und können wir in alle diesem was von ihnen lernen? / Was für eine griechische Einbildungskraft gehörte dazu, um starke Bauernknechte zu Herkuls, zu Helden, zu Halbgöttern zu erheben, sie in allen den Reichtum der poetischen Würde zu kleiden; die *Fahrt der Argonauten*, die *Belagerung von Troja*, die *Himmelsstürmerei*, und all jene Fabeln, die *in der Geschichte* ihren Ursprung haben, so schöpferisch in poetische Leiber zu hüllen, und ihnen dichterischen Geist einzuhauchen.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Vgl. Poser 2019, 4.

⁴⁴⁴ Vgl. Steinby 2020b, 57.

⁴⁴⁵ Fragmente III, 447.

An dieser Stelle wird erkenntlich, dass Mythen für Herder eine bearbeitende Reflexionsleistung des zugrunde liegenden tradierten Materials voraussetzen, wodurch Homers epischem Werk als auch anderen Mythen-Dichtern eine mythopoetische Funktion zukommt.⁴⁴⁶

Aus Herders Sicht lässt sich darüber hinaus die Eigenheit mythischer Literatur nur verständlich machen und produktiv nutzen, wenn man die Art der sozialen und zugleich stilistischen Tiefendimension in den Blick nimmt, die in die poetisierte Darstellung der Grunderfahrungen des menschlichen Lebens eingelagert ist. Sichtbares sprachliches Kennzeichen dieser reflektierten Erfahrungen ist die anthropomorphe, bildhafte Einkleidung realgeschichtlicher Ereignisse: „Ein großer Teil der Mythologie ist *Allegorie! personifizierte 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 Wundem erhob, und Philosophie auf die Erde führte, um sie in Handlung zu zeigen.“⁴⁴⁷

7.4.2 Allgemeine Bestandheit mythischer Bilder

Wie bisher verdeutlicht werden konnte, sind Mythen für Herders kulturgeschichtliche Deutung vormoderner Literatur von zentraler Bedeutung, da sie einen in Bildern festgehaltenen Vorrat menschlicher Geisteshaltungen für die Nachwelt bereithalten. Im Rahmen der *Fragmentsammlungen* beschäftigt sich Herder mit der in den 1765er Jahren in der deutschen literarischen Öffentlichkeit heftig diskutierten Frage, wie zeitgenössische Schriftsteller mit dem griechisch-römischen Literaturerbe – an vorderster Stelle Homer und Horaz – umzugehen hätten.⁴⁴⁸ Herder spricht sich für einen kontextualisierten Umgang des mythischen Materials aus und prägte hierfür den Begriff der *poetischen Heuristik*, um darzulegen, wie die Mythen Homers durch poetische und damit anschauliche Erfindungskunst als „Neu-Mythen“ für die zeitgenössische Literatur reaktualisiert werden können:

Kurz! als poetische Heuristik wollen wir die Mythologie der Alten studieren, um selbst Erfinder zu werden. Eine Götter- und Heldengeschichte in diesem Gesichtspunkt durcharbeitet, – einige der vornehmsten alten Schriftsteller auf diese Weise zergliedert, – das muß poetische Genies bilden, oder nichts in der Welt. [...] Da diese Erfindungskunst aber zwei Kräfte voraussetzt, die selten beisammen sind, und oft gegen einander wirken: den Reduktions- und den Fiktionsgeist: die Zergliederung des

⁴⁴⁶ Vgl. Steinby 2020b, 56f.

⁴⁴⁷ Fragmente III, 449.

⁴⁴⁸ Vgl. Gisi 2007, 405-407; Gaier 2009, 179f.

Philosophen und die Zusammensetzung des Dichters: so sind hier viele Schwierigkeiten, uns gleichsam eine *ganz neue* Mythologie zu schaffen. [...] Man wende die alten Bilder und Geschichte auf nähere Vorfälle an: legt in sie einen neuen poetischen Sinn, verändert sie hier und da, um einen neuen Zweck zu erreichen, [...] um alles [...] nach seiner Absicht, und der Mode seiner Zeit, als Hausherr und Besitzer zu brauchen.⁴⁴⁹

Herders sich hierin ausdrückende mythopoetische Anleitung für zeitgenössische Schriftsteller veranschaulicht in angewandeter Form die Grundform seiner Vorstellung vom *dreiköpfigen Gelehrten*: Der Neumythen-Dichter müsse die analytische Fähigkeit des Philosophen und die ästhetisch reflektierte und synthetisierende Schöpfungskraft des Künstlers in sich vereinen, um ein kontextualisiertes Bild mythischer Stoffe zu entwickeln.⁴⁵⁰ In Herders Vorstellung des vollkommenen Schriftstellers wird das Literaturideal einer kontext- und zeitberücksichtigenden Wiederbelebung mythischer Stoffe entwickelt, in denen philosophische Abstraktionsleistung und poetische Fiktion zusammenkommen müssen: „Da unsre höhere Stufe der Kultur so viel am Denken gewinnt, als sie an dem sinnlichen Erkennen verlieren möchte: so suche man einen neuern Geist in die Fabeln zu hauchen, daß Götter und Helden nicht als starke, wilde Männer ihrer Zeit gemäß handeln; sondern einen Zweck durchschimmern lassen, der sich für uns passet [...] – der philosophische Dichter hauche in sie einen neuen poetischen Sinn, daß sie reizen.“⁴⁵¹ Wie Christoph Jamme darlegt, ist für Herder der Rückgriff auf vormoderne Textgattungen somit primär aus anwendungsorientierter Perspektive von Interesse, verbunden mit der Frage, wie auf der Grundlage antiker Mythenbestände „der Vorherrschaft rationalistischer Dichtungstheorie im 18. Jahrhundert“⁴⁵² begegnet werden kann. Im Hinblick auf Herders Umgang mit dem Alten Testament und dem antiken griechischen Kulturkreis wird seine anwendungsorientierte Lesart der vormodernen Quellen noch von entscheidender Bedeutung sein.

Herders Plädoyer für eine kontextualisierte Verwertung mythischen Materials ist eng an die Vorüberlegung geknüpft, dass sich am Beispiel der epischen Dichtung Homers Bildmaterial über Grundformen menschlicher Existenz entdecken lassen. Aus diesem Grund ist die Verwendung von Mythen für den zeitgenössischen Künstler „um ihrer *allgemeinen Bestandheit*, um ihrer *hohen poetischen Nebengriffe*, um ihres *Lichts der sinnlichen*

⁴⁴⁹ Fragmente III, 449f.

⁴⁵⁰ Vgl. Gaier 1987, 205-213; Arens 2000, 105.

⁴⁵¹ Fragmente III, 454; vgl. Renner 2018, 54f.; Wilke 1992, 8f.

⁴⁵² Jamme 1991a, 29.

Anschauung willen“⁴⁵³ erlaubt.⁴⁵⁴ In Mythen sind Herder zufolge somit nicht nur fundamentales und damit zeitloses Material über menschliche Grunderfahrungen eingelassen, sondern in den „Nebenbegriffen“ wird ein Bedeutungsüberschuss transportiert, der mit dem Begriff verbundene emotionale und kognitive Konnotationen für den Interpreten der mythischen Dichtung bereitstellt.⁴⁵⁵ An Herders Diskussion, wie zeitgenössische Autoren mit dem tradierten Bildmaterial Homers umzugehen hätten, wird ersichtlich, dass ausschließlich eine kontextualisierte Verwendung den Zweck erfüllen kann, Literatur als kulturelle Ressource zu betrachten und einzusetzen. Aus diesem Grund steht für Herder auch nicht *Nachahmung*, vielmehr *Nachbildung* des poetischen Bildmaterials im Vordergrund seiner Auseinandersetzung mit dem vormodernen Literaturerbe.

7.4.3 Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit, Ursprünglichkeit

Der wirkungsästhetische Gehalt frühester Literaturen lässt sich für Herder auch daran bemessen, wie sehr sie imstande ist, menschliche Erfahrungen, Geisteshaltungen oder Verhaltensweisen als ästhetisch reflektierte und unmittelbar-anschauliche Erlebnisse gleichermaßen darzustellen. Es kann als Ironie des kulturgeschichtlichen Ansatzes Herders angesehen werden, dass er die These von der Ursprünglichkeit früher Literatur ausgerechnet am Ossian-Epos des schottischen Schriftstellers James Macpherson veranschaulicht. Selbst Herder sind die bereits zu seinen Lebzeiten diskutierten Zweifel an der Authentizität der Sammlung Macphersons zu altgälischen Heldensagen unter dem Titel *Ossian* bekannt gewesen. Wie Gunter Grimm betont, wird dadurch Herders These von der Ursprünglichkeit frühester Literatur allerdings nicht überflüssig, da er „sein eigentliches Anliegen auch an ‚originalen‘

⁴⁵³ Fragmente III, 435. Herder orientiert sich in seiner Bildtheorie des Mythos an Lessings Fabeltheorie in Bezug auf die Frage, warum Tiere zum festen Bildbestand der Äsopischen Fabel gehören. Lessing stellt sich in *Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel* die Frage, „warum der Fabulist die Tiere oft zu seiner Absicht bequemer findet als die Menschen. – Ich setze sie in die *allgemein bekannte Bestandtheit der Charaktere*. – Gesetzt auch, es wäre noch so leicht, in der Geschichte ein Exempel zu finden, in welchem sich diese oder jene moralische Wahrheit anschauend erkennen ließe. Wird sie sich deswegen von jedem, ohne Ausnahme, dann erkennen lassen? Auch von dem, der mit den Charakteren der dabei interessierten Personen nicht vertraut ist? Unmöglich! Und wieviel Personen sind wohl in der Geschichte so allgemein bekannt, daß man sie nur nennen dürfte, um sogleich bei einem jeden den Begriff von der ihnen zukommenden Denkungsart und andern Eigenschaften zu erwecken? Die umständliche Charakterisierung daher zu vermeiden, bei welcher es doch noch immer zweifelhaft ist, ob sie bei allen die nämlichen Ideen hervorbringt, war man gezwungen, sich lieber in die kleine Sphäre derjenigen Wesen einzuschränken, von denen man es zuverlässig weiß, daß auch bei den Unwissendsten ihren Benennungen diese und keine andere Idee entspricht.“ (Lessing, Abhandlung über die Fabel, 110)

⁴⁵⁴ Vgl. Gaier 2000, 121-126.

⁴⁵⁵ Vgl. Gockel 1981, 70-72.

Dichtungen nicht eindringlicher [hätte] aufzeigen können.“⁴⁵⁶ In Analogie zu den *Kritischen Wäldchen* und den *Fragmentsammlungen*, in denen er die Rezeption zeitgenössischer Literatur als Anlass für kunstphilosophische bzw. sprachanthropologische Überlegungen nutzte, bildet auch der *Ossian*-Stoff Macphersons für Herder nur den Ausgangspunkt, früheste Heldensagen literaturgeschichtlich zu systematisieren und Epen-Dichtung in der Aufklärungsepoche gegenüberzustellen.

Im *Briefwechsel über Ossian* und in der *Volkslieder-Sammlung* bildet Johann Georg Hamanns berühmt gewordener Leitgedanke „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts“⁴⁵⁷ den Referenzpunkt für Herders These von der unmittelbaren Anschaulichkeit früherer Literatur. Herder zufolge drückt sich als Charakteristikum der Heldensagen die Anschaulichkeit zuallererst durch eine höchst expressive Form der ästhetisch in Szene gesetzten Empfindungen und Geisteshaltungen aus: „Vom lyrischen, vom lebendigen und gleichsam Tanzmäßigen des Gesanges, von lebendiger Gegenwart der Bilder, vom Zusammenhange und gleichsam Notdrange des Inhalts, der Empfindungen [...] – davon, und davon allein hängt das Wesen, der Zweck, die ganze wundertätige Kraft ab, die diese Lieder haben“.⁴⁵⁸ Die originäre und damit unmittelbare Anschaulichkeit vormoderner Literatur spielt insofern in Herders kulturgeschichtlichem Erklärungsansatz eine wesentliche Rolle, als sie auch mit seiner Kritik am ahistorischen linearen Rationalismus in Verbindung gebracht werden kann:

Das menschliche Geschlecht ist zu einem Fortgange von Szenen, von Bildung, von Sitten bestimmt: wehe dem Menschen, dem die Szene mißfällt, in der er auftreten, handeln und sich erleben soll! Wehe aber auch dem Philosophen über Menschheit und Sitten, dem Seine Szene die Einzige ist, und der die Erste immer, auch als die Schlechteste, verkennet! Wenn alle mit zum Ganzen des fortgehenden Schauspiels gehören: so zeigt sich in jeder eine neue, sehr merkwürdige Seite der Menschheit.⁴⁵⁹

In Bezug auf die zeitgenössische Kritik an einer sprachlichen Undurchdringlichkeit der bibelhebräischen Literatur hebt Herder hervor, dass sich in frühesten Schriften vermeintliche Inkonsistenzen in der Erzählstrategie entdecken lassen, die allerdings unter Berücksichtigung der Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit der dargestellten Empfindungen und Geisteshaltungen vormoderner Personen und Autoren betrachtet werden müssen. Dass für das zeitgenössische Auge „die Gedichte der alten, und wilden Völker so sehr aus unmittelbarer Gegenwart, aus unmittelbarer Begeisterung der Sinne, und der Einbildung entstehen, und

⁴⁵⁶ Grimm: „Kommentar“ zu „Brief über Ossian“, in: FA 2, 1119f.

⁴⁵⁷ Hamann, *Aesthetica in nuce*, 81.

⁴⁵⁸ Brief über Ossian, 452.

⁴⁵⁹ Brief über Ossian, 456; vgl. Oergel 2006, 58.

doch so viel Würfe, so viel Sprünge haben“⁴⁶⁰, ist für Herder nicht ein Ausweis mangelnder Ausdrucksfähigkeit, vielmehr sei „sinnlicher Verstand, und die Einbildung“⁴⁶¹ der Sagenschriftsteller als Verweis auf die zu berücksichtigende fundamentale Differenz der Geisteshaltungen zwischen Vormoderne und Neuzeit anzusehen.

Indem Herder früheste Stücke der Literaturgeschichte aufgrund des hohen Maßes unmittelbarer Anschaulichkeit in der Darstellung menschlicher Geisteshaltungen und Problemlagen auszeichnet und in seinen kulturgeschichtlichen Ansatz integriert, offenbart sich eine weitere argumentative Facette in seiner Analyse des Aufklärungsdenkens. Für Herder kommt in vormoderner Literatur eine Reflexionsleistung zum Ausdruck, die in scharfem Gegensatz zu philosophischer Abstraktion menschlicher Geisteshaltungen und Verhaltensweisen steht: „Immer die Sache, die sie sagen wollen, sinnlich, klar, lebendig anschauend: den Zweck, zu dem sie reden, unmittelbar und genau fühlend: nicht durch Schattenbegriffe, Halbideen und symbolischen Letternverstand.“⁴⁶²

Während Herder in *Auch eine Philosophie* den linearen Rationalismus als philosophische Strömung kritisiert, ist für ihn im *Briefwechsel über Ossian* die zeitgenössische Literatur *selbst* nur philosophische Abstraktion in poetischer Gestalt. Wie bereits am Beispiel der hermeneutischen Einfühlung dargestellt wurde, ist sich Herder der kulturellen Partikularität der menschlichen Einstellungen bewusst, weswegen sein Urteil über die Literatur des 18. Jahrhunderts ernüchternd ausfällt:

Freilich sind unsre Seelen heut zu Tage durch lange Generationen und Erziehung von Jugend auf anders gebildet. 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 [...]. Daher also auch, daß unsern meisten neuen Gedichten, die Festigkeit, die Bestimmtheit, der runde Contour so oft fehlet.⁴⁶³

In Herders Kritik am Zustand der Literatur im Aufklärungszeitalter offenbart sich der Befund, dass aus seiner kulturgeschichtlichen Perspektive rationale Erkenntnis und sinnliche Erfahrung nicht mehr als gleichrangige Verstandestätigkeiten betrachtet werden. Vielmehr setzt sich, wie Oergel betont, die Auffassung durch, „that the bifocal relationship between the concepts of the original-natural and the advanced rational-reflexive, which was being employed to relate ancient to modern, was also applied in literary theory and used to define to the make-up of human mind.“⁴⁶⁴ So verstanden lässt sich die Reichweite seiner Kritik am

⁴⁶⁰ Brief über Ossian, 476.

⁴⁶¹ Brief über Ossian, 477.

⁴⁶² Brief über Ossian, 472.

⁴⁶³ Brief über Ossian, 474.

⁴⁶⁴ Oergel 2006, 56.

linear-rationalistischen Erklärungsansatz nicht mehr auf den Bereich der Geschichtsphilosophie beschränken, sondern durchdringt nach Herders Auffassung die gesamte zeitgenössische literarische Welt.

Wie in diesem Abschnitt gezeigt werden sollte, zielte Herders Konzeption des hermeneutischen Kontextualismus in seinen Schriften der 1770 Jahre darauf, den rationalistischen Strömungen innerhalb des Aufklärungsdenkens auch im Bereich der Literaturrezeption und Literaturaneignung frühester Schriften einen verzerrten und damit irreführenden Blick auf die Kulturleistungen vormoderner Gesellschaften entgegenzuhalten. Mit Hilfe der hermeneutischen Einfühlung und der historisch-genetischen Methode stellt Herder einen kontextualisierten Zugriff auf die frühesten Gesellschaften insbesondere im Bereich der Literatur zur Verfügung. Wie bereits anhand Herders Rezeption der Französischen Revolution gezeigt werden konnte, schließt Herders hermeneutischer Kontextualismus auch die Analyse politischer Regierungssysteme und Kulturepochen mit ein. Wie im folgenden Abschnitt erörtert werden soll, sind die rationalistischen Strömungen innerhalb der politischen Theorie des Herrschaftsvertrags ein weiteres neues Anwendungsfeld für seine historisch-kontextualisierte Deutungsmethode.

8. Herder und die politische Theorie des Gesellschaftsvertrags

8.1 Herders Kritik an Hobbes' Naturzustandslehre

Herder steht mit seiner Konzeption des vorstaatlichen Menschen in der naturrechtlichen Tradition der Frühaufklärung, indem er den Selbsterhaltungs- und Sozialisationstrieb gleichermaßen zur natürlichen Erstausrüstung des Menschen zählt.⁴⁶⁵ Auf diese Weise besteht für Herder kein kategorialer Unterschied zwischen Natur- und Gesellschaftszustand.⁴⁶⁶ Für Herder ist der „Naturzustand des Menschen [...] der Stand der Gesellschaft“ und die Familie bildet dabei den präpolitischen „*ersten Grad natürlicher Regierungen*.“⁴⁶⁷ Wenngleich Herder mit der Auffassung vom Selbsterhaltungs- und Gemeinschaftstrieb die Mehrheitsmeinung der Politischen Philosophie des Aufklärungsdenkens teilt, lehnt er die darauf aufbauende Lehre vom Naturzustand vehement ab. Die These von der natürlichen Soziabilität des Menschen bildet für Herder die anthropologische Rechtfertigung, in erster Linie Hobbes' Lehre vom Naturzustand als Kriegszustand abzulehnen: „Es hat Philosophen gegeben, die unser Geschlecht, dieses Triebes der Selbsterhaltung wegen, unter die reißenden Tiere gesetzt und seinen natürlichen Zustand zu einem Stande des Kriegs gemacht haben.“⁴⁶⁸ Aus diesem Grund weist Herder auch die Idee Hobbes' zurück, dass die Unterwerfung eines Landes durch einen auswärtigen Aggressor als stillschweigende Zustimmung gedeutet werden könne, da hierdurch die Staatsphilosophie zur nachträglichen Legitimierung kriegserischer Annexionen instrumentalisiert werde: „Gewaltsame Eroberungen vertraten also die Stelle des Rechts, das nachher nur durch Verjährung oder wie unsre Staatslehrer sagen, durch den schweigenden Kontrakt Recht ward; der schweigende Kontrakt aber ist in diesen Fall nichts anders, als daß der Stärkere nimmt, was er will und der Schwächere gibt oder leidet, was er nicht ändern kann.“⁴⁶⁹

In Abgrenzung zu Hobbes präsentiert Herder eine Alternativerklärung für die Existenz und partielle Notwendigkeit kriegserischer Konflikte in der Menschheitsgeschichte. Im Gegensatz zu Hobbes' Gleichsetzung von Natur- und Kriegszustand bezeichnet Herder Kriege als schöpfungstheologische Ausnahmeinterventionen, die somit nicht in der Natur

⁴⁶⁵ Vgl. Ideen, 154.

⁴⁶⁶ Vgl. Piirimäe 2023, 248-251.

⁴⁶⁷ Ideen, 362; vgl. Booher 2015, 182-186.

⁴⁶⁸ Ideen, 313f.

⁴⁶⁹ Ideen, 364.

des Menschen begründet seien und damit auch nicht als permanentes Eskalationsszenario menschlichen Zusammenlebens angenommen werden müssten:

Nicht Krieg also, sondern Friede ist der Natur-Zustand des unbedrängten menschlichen Geschlechts: denn Krieg ist ein Stand der Not, nicht des ursprünglichen Genusses. In den Händen der Natur ist er [...] nie Zweck, sondern hie und da ein hartes, trauriges Mittel, dem die Mutter aller Dinge selbst nicht allenthalben entweichen konnte, das sie aber zum Ersatz dafür auf desto höhere, reichere, vielfachere Zwecke anwandte.⁴⁷⁰

In gleicher Weise, wie Herder die Vorstellung von einer natürlichen Neigung des Menschen zur Kriegführung zurückweist, bezweifelt er, dass politische Gemeinschaften das Ziel und die Vollendung der menschlichen Natur darstellen. Herder betrachtet daher den Staat *als solchen* als die aufklärungstypische Hilfskonstruktion, wodurch alle Regierungen „also nur aus Not entstanden und um dieser fortwährenden Not willen“⁴⁷¹ existieren.⁴⁷² Aus diesem Grund ist es für Herder ein Irrglaube, anzunehmen, dass „der Mensch also für den Staat gemacht sein soll, daß aus dessen Einrichtung notwendig seine erste wahre Glückseligkeit keime.“⁴⁷³ Wie Stiening vermutet, nimmt Herder hier Anleihen bei Luthers Staatsverständnis von einer *Notgemeinschaft der Sünder*.⁴⁷⁴ Luther vertritt in *Von der weltlichen Obrigkeit* die Auffassung, dass in einer Welt vollkommener Christen die Anwendungsbedingungen für staatliche Herrschaft wegfielen, so dass der Staat stets nur in der Abmilderung der soziomoralischen Defizite der Menschen seine Berechtigung habe.⁴⁷⁵ Staatliche Herrschaft ist auch für Herder darauf ausgerichtet, die fehlerhafte Anwendung der sozialen Kompetenzen des Menschen zu korrigieren, allerdings nicht im aristotelischen Sinne zu vervollkommen.

Für Herder ist zwar eine Vielfältigkeit und Heterogenität der menschlichen Neigungen, Charaktere und Interessen beobachtbar, allerdings weist er die Vorstellung von der latenten oder offenen Aggressionshaltung des Menschen gegenüber seit Mitmenschen, wie sie von Hobbes in der Naturzustandslehre im *Leviathan* vorgestellt wird, als höchst fragwürdige, weil szientistische Lesart der menschlichen Natur zurück. Herder stellt heraus, dass die *Homo homini lupus*-These keine plausible, weil nicht kontextualisierte Beschreibung der

⁴⁷⁰ Ideen, 316.

⁴⁷¹ Ideen, 369.

⁴⁷² Ganz ähnlich heißt es bei Kant: „Da nur in der Gesellschaft [...] die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, [...] so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein [...]. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth.“ (Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 22)

⁴⁷³ Ideen, 333; vgl. Stollberg-Rilinger 1986, 210f.

⁴⁷⁴ Vgl. Stiening 2016, 129f.

⁴⁷⁵ Luther, Von der weltlichen Obrigkeit, 21f.

natürlichen Gemeinschaftsformen darstelle. Zwar erkennt auch er das Konfliktpotential des Selbsterhaltungstriebes des Individuums an, doch treten für ihn gleichberechtigt ausgleichende Kräfte innerhalb der menschlichen Gemeinschaft auf, die erst durch die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschaltet werden: „Lasset uns sehen, was die Natur für Mittel aussann, ihn dennoch auch hier, soviel sie konnte, befriedigend einzuschränken und den Krieg aller gegen alle zu hindern.“⁴⁷⁶ Herder ist daher der Auffassung, dass sich aus natürlicher Soziabilität und *gerade* aus der Interessensvielfalt und -heterogenität ein verträgliches Zusammenleben und eben *keine* Eskalationsspirale der Interessensgegensätze unter den Menschen einstellt:

Da der Mensch das vielfach-künstlichste Geschöpf ist: so findet auch bei keiner Gattung der Lebendigen eine so große Verschiedenheit genetischer Charaktere statt als beim Menschen. Der hinreißende, blinde Instinkt fehlet seinem feinen Gebilde: die Strahlen der Gedanken und Begierden hingegen laufen in seinem Geschlecht wie in keinem andern auseinander. Seiner Natur nach darf also der Mensch weniger mit andern kollidieren, da diese in einer ungeheuren Mannigfaltigkeit von Anlagen, Sinnen und Trieben bei ihm verteilt und gleichsam vereinzelt ist. Was Einem Menschen gleichgültig vorkommt, zieht den andern; und so hat jedweder eine Welt des Genusses um sich, eine für ihn geschaffene Schöpfung.⁴⁷⁷

Herders Argumentation an dieser Stelle wirft einige Fragen auf. Er stimmt mit Hobbes grundsätzlich darin überein, dass sich aus den unterschiedlichen und auseinanderlaufenden Interessen der Individuen auch vielfältigste Formen menschlichen Zusammenlebens ergeben können. Herder und Hobbes unterscheiden sich allerdings wesentlich darin, welche konflikttheoretischen Implikationen daraus für das Leben in menschlicher Gemeinschaft zu ziehen sind. Es kann wenig überzeugen, dass in Herders Vorstellung die Heterogenität der individuellen Interessen ein nicht-konflikthaftes Gleichgewicht des menschlichen Zusammenlebens nach sich ziehe. Dagegen scheint die Hobbessche Vorstellung, dass von der Vielfalt der Interessen ein permanentes und eskalationsträchtiges Konfliktpotential ausgeht, eine adäquatere Beschreibung sozialanthropologischer Evolution zu sein.

Neben der Frage nach der Plausibilität des nicht-konflikthaften Gleichgewichts steht die Frage der Stichhaltigkeit der Herderschen Naturzustands-Argumentation als solche im Raum. In *Empfinden und Erkennen* besteht für Herder menschliche Freiheit zu großen Teilen auch darin, dass man die Grenzen der (Handlungs-)Freiheit erkennt:

Man ist ein Knecht des Mechanismus [...] und wähnet sich frei [...]. – Da ist's wahrlich der erste Keim zur Freiheit, fühlen, daß man *nicht* frei sei, und an *welchen* Banden man haften? Die stärksten freisten Menschen fühlen dies am tiefsten, und streben weiter.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Ideen, 314.

⁴⁷⁷ Ideen, 314f.

⁴⁷⁸ Erkennen und Empfinden, 362f.

Diese selbstreflexive Einsicht in die Grenzen der individuellen Freiheit schließt es für Herder allerdings nicht aus, dass dieses Freiheitsverständnis zu fehlerhaften Einstellungen und Handlungen des Menschen führen kann. Der Mensch könne das reflektierte Verständnis in die Grenzen menschlicher Freiheit dahingehend ad absurdum führen, dass er sich zu einem „Liebhaber der Unfreiheit“ macht: „Der Mensch ist der erste *Freigelassene* der Schöpfung; er steht aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen [...]. Er kann dem trüglichen Irrtum Schein geben und ein freiwillig Betrogener werden: er kann die Ketten, die ihn, seiner Natur entgegen, fesseln, mit der Zeit lieben lernen und sie mit mancherlei Blumen bekränzen.“⁴⁷⁹

Darüber hinaus – und dies ist in Abgrenzung zu Hobbes‘ Lesart konfliktaffinen menschlichen Verhaltens wichtig zu betonen – steht Herder zufolge dem Menschen die Möglichkeit offen, die Einsicht in die „Freiheit der Unfreiheit“ zu ignorieren und gegen einen egoistischen und kooperationsschädigenden Gebrauch der Freiheit einzutauschen.⁴⁸⁰ In diesem Szenario geht Herder so weit zu behaupten, dass ein falsch verstandener Freiheitsgebrauch die sozialen Kooperationsformen unterlaufen könne, wodurch der Mensch sogar die natürliche Aggressivität des Tieres übersteige:

Wie es also mit der getäuschten Vernunft ging, gehets auch mit der mißbrauchten oder gefesselten Freiheit; sie ist bei den meisten das Verhältnis der Kräfte und Triebe, wie Bequemlichkeit oder Gewohnheit sie festgestellt haben. Selten blickt der Mensch über diese hinaus und kann oft, wenn niedrige Triebe ihn fesseln und abscheuliche Gewohnheiten ihn binden, ärger als ein Tier werden.⁴⁸¹

In diesem Fall hält es Herder also für *durchaus* möglich, dass die Handlungsfreiheit des Menschen in Eskalation und Gewalt umschlagen könne, was der obigen Vorstellung von der natürlichen Verträglichkeit menschlichen Zusammenlebens widerspricht. Es verstärkt sich daher der Eindruck, dass Herder einerseits die ambivalente Dynamik des interpersonalen Interessengegensatzes zwar *anerkennt*, sie allerdings andererseits nicht als Denkfigur eines hypothetischen Naturzustands mit den konflikttheoretischen Implikationen für das menschliche Zusammenleben gelten lassen will. In polemischer Art stellt Herder stattdessen die Hobbessche These von der konfliktorientierten Natur des Menschen als selten anzutreffende Variante eines falsch verstandenen Vernunftgebrauchs dar. Der empirische Mensch lasse sich nicht auf die egoistische und damit zugleich auf ein konfliktbehaftetes Verfolgen seiner individuellen Freiheitsnatur reduzieren.

⁴⁷⁹ Ideen, 145f.

⁴⁸⁰ Vgl. Carter 2016, 69f.

⁴⁸¹ Ideen, 146.

Herder vertritt die Position, die bis heute einen wesentlichen Punkt der Kritik am kontraktualistischen Argument ausmacht, dass in der Lehre vom Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag nicht nur realitätsferne, sozialanthropologische Annahmen aufgestellt werden, sondern dass diese eine argumentationsnotwendige Eskalationsdynamik entfalten, wodurch die kontraktualistische Staatsgründung überhaupt erst plausibel erscheinen muss. Hebt man die Annahmen jedoch auf, so verliert laut Herder diese Variante der Gesellschaftsvertragslehre ihre Überzeugungskraft:

Es ist gegen die Wahrheit der Geschichte, wenn man den böartigen, widersinnigen Charakter zusammengedrängter Menschen, wetteifernder Künstler, streitender Politiker, neidiger Gelehrten zu allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Geschlechts macht; der größte Teil der Menschen auf der Erde weiß von diesen ritzenden Stacheln und ihren blutigen Wunden nichts: er lebt in der freien Luft und nicht im verpestenden Hauch der Städte. Wer das Gesetz notwendig macht, weil es sonst Gesetzesverächter gäbe, der setzt voraus, was er erst beweisen sollte. Drängt die Menschen nicht in enge Kerker: so dörft⁴⁸² ihr ihnen keine frische Luft zufächeln. Bringet sie nicht in künstliche Raserei: so dörft ihr sie durch keine Gegenkünste binden.⁴⁸³

Wolfgang Kersting hat in seiner Darstellung der kontraktualistischen Tradition darlegen können, dass Hobbes' Naturzustandskonzeption in erster Linie als kontrafaktisches Argument zu verstehen ist, was zur Konsequenz hat, dass für Hobbes die Unterscheidung zwischen Natur- und Kriegszustand ein argumentationslogisches und damit kein sozialevolutionäres Problem darstellt.⁴⁸⁴ Hobbes führt im *Leviathan* aus, dass „der Kriegszustand [...] aus den natürlichen Leidenschaften der Menschen notwendig folgt“⁴⁸⁵, wodurch diejenigen, „die an sich gerne innerhalb bescheidener Grenzen ein behagliches Leben führen würden, sich durch bloße Verteidigung unmöglich lange halten, wenn sie nicht durch Angriff ihre Macht vermehrten.“⁴⁸⁶ Der Naturzustand wird bei Hobbes somit als Gedankenexperiment vorgestellt, um zu betonen, dass der interpersonale Interessensgegensatz als konflikttheoretische Implikation der Begierde- und Leidenschafts-, und Konkurrenznatur des Menschen zu denken ist, der unabhängig von der Art des menschlichen Zusammenschlusses zum Tragen kommt. Hobbes bringt somit im Gegensatz zu Herder zum Ausdruck, dass jenseits der Frage, ob der Mensch im Familienverband oder in einer bürgerlichen Gesellschaft, in einer weiträumigen Offenheit oder unter Bedingungen neuzeitlicher Urbanisierung lebt, die Interesse-Konflikt-Relation immer bestehen bleibt. Vor diesem Hintergrund ist auch für Hobbes die Frage nach dem faktischen Gebrauch der menschlichen Freiheit nicht in dem Maße

⁴⁸² D. h.: „braucht“.

⁴⁸³ Ideen, 315.

⁴⁸⁴ Vgl. Kersting 1996, 64-81.

⁴⁸⁵ Hobbes, *Leviathan*, 131.

⁴⁸⁶ Hobbes, *Leviathan*, 95.

entscheidend wie für Herder. Für Hobbes genügt es, festzustellen, dass der Mensch die Möglichkeit zu kooperativem oder nicht-kooperativem Handeln besitzt. Aus diesem Grund ist es aus Hobbes' Perspektive völlig irrelevant, ob zwischen Naturmensch und Bürger, zwischen Naturzustand und Kriegszustand unterscheiden wird, da „in der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktsursachen [liegen]: Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht“⁴⁸⁷, die notwendigerweise die Errichtung eines befriedenden Staates nach sich ziehen müssen. Indem Herder dagegen insgesamt von einer Verträglichkeit divergierender Interessen der Menschen in gesellschaftlichen Verhältnissen ausgeht und den Krieg selbst zu einer schöpfungstheologischen Ausnahmeintervention deklariert, ist es für ihn folgerichtig, die Naturzustandslehre Hobbes' als Ganzes abzulehnen.

8.2 Instinktarmut, Handlungsfreiheit und Selbstkonstituierung des Menschen

8.2.1 Zwischen Instinktarmut und Handlungsfreiheit

Herders Kritik an der instinkthaften, wölfischen Natur des Menschen in Hobbes' Anthropologie wird dadurch unterstrichen, dass er sie seinerseits mit der Vorstellung von der Instinktarmut des Menschen kontrastiert. Herder operiert hier mit der Idee der instinktarmen, mangelbehafteten Natur des Menschen gegenüber dem Tier⁴⁸⁸, die im 20. Jahrhundert – nicht unstrittig – von Gehlen zur Konzeption „des Menschen als Mängelwesen“⁴⁸⁹ ausgebaut wird.⁴⁹⁰ Wie Imscher hervorhebt, ist es die Vorstellung Herders von der „konstitutionellen Unfertigkeit“⁴⁹¹ des Menschen, d. h. die Offenheit seiner soziokognitiven Möglichkeiten,

⁴⁸⁷ Hobbes, *Leviathan*, 95.

⁴⁸⁸ „Mit einer so zerstreuten geschwächten Sinnlichkeit, mit so unbestimmten, schlafenden Fähigkeiten, mit so geteilten und ermatteten Trieben geboren, [...] zu einem großen Kreis bestimmt – und doch so verwaiset und verlassen, daß es selbst nicht mit einer Sprache begabt ist, seine Mängel zu äußern [...] *Lücken und Mängel können doch nicht der Charakter seiner Gattung sein*: oder die Natur war gegen ihn die härteste Stiefmutter [...]. [...] Ja fänden wir, *eben in diesem Charakter die Ursache jener Mängel; und eben in der Mitte dieser Mängel*“ in der Höhle jener großen Entbehrung von Kunsttrieben den *Keim zum Ersatze*: so wäre diese Einstimmung ein genetischer Beweis, daß hier *die wahre Richtung der Menschheit* liege, und daß die Menschengattung über den Tieren nicht an *Stufen* des Mehr oder Weniger stehe, sondern an *Art*.“ (Ursprung der Sprache, 715f.)

⁴⁸⁹ Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 91. Gehlen stellt hier apodiktisch fest: „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts gemacht, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.“ (Gehlen, *Der Mensch*, 93)

⁴⁹⁰ Zu Gehlens Herder-Rezeption vgl. Marino 2020, insb. 361-367.

⁴⁹¹ Imscher 2009d, 38.

womit er sich für Herder vom Tier kategorial unterscheidet: „*Daß der Mensch den Tieren an Stärke und Sicherheit des Instinkts weit nachstehe, ja daß er das, was wir bei so vielen Tiergattungen angeborne Kunstfähigkeiten und Kunsttriebe nennen, gar nicht habe, ist gesichert [...]. Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von der Geburt an gehört [...]: nun ist es aber sonderbar, daß je schärfer die Sinne der Tiere, und je wunderbarer ihre Kunstwerke sind, desto kleiner ist ihr Kreis: desto einartiger ist ihr Kunstwerk.*“⁴⁹² Für Herder lässt sich der Mensch-Tier-Gegensatz also auf die Dichotomie zwischen der Instinkthaftigkeit des Tieres und der Freiheit des Menschen verdichten:

Und nun folgt, daß wenn der Mensch *Sinne* hat, die für einen kleinen Fleck der Erde, für die Arbeit und den Genuß einer Weltspanne den Sinnen des Tiers, das in dieser Spanne lebet, *nachstehen an Schärfe*: so bekommen sie eben dadurch *Vorzug der Freiheit*; [...] Er hat kein einziges Werk, bei dem er also auch unverbesserlich handle; aber er hat freien Raum, sich an vielem zu üben, mithin sich immer zu verbessern. Jeder Gedanke ist nicht ein unmittelbares Werk der Natur, aber eben damit kanns sein eigen Werk werden.⁴⁹³

Handlungsfreiheit als konstitutive Eigenschaft des Menschen drückt sich für Herder auch gerade darin aus, dass diese ihn zu falschen Entscheidungen führen kann: „Indessen ist er, auch seiner Freiheit nach, und selbst im ärgsten Mißbrauch derselben ein König. Er darf doch wählen, wenn er auch das Schlechteste wählte: er kann über sich gebieten, wenn er sich auch zum Niedrigsten aus eigener Wahl bestimmte.“⁴⁹⁴ So verstanden kann die von Herder angenommene hochgradige Instinktarmut und Offenheit des Menschen durch Handlungsfreiheit und damit Beherrschbarkeit der äußeren Welt kompensiert werden.⁴⁹⁵ Herder zufolge liefert darüber hinaus die Offenheit des menschlichen Handlungsapparats erst die anthropologische Voraussetzung dafür, dass der Mensch in einen selbstreflexiven Prozess seiner eigenen Gedanken und Handlungen eintritt:

Da er auf keinen Punkt blind fällt und blind liegen bleibt: so wird er freistehend, kann sich eine Sphäre der Bespiegelung suchen, kann sich in sich bespiegeln. Nicht mehr eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, wird er sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung. [...] Es ist *die Einzige positive Kraft des Denkens*, die mit einer gewissen *Organisation des Körpers* verbunden bei den Menschen so *Vernunft* heißt, wie sie bei den Tieren *Kunstfähigkeit* wird: die bei ihm *Freiheit* heißt, und bei den Tieren *Instinkt* wird.⁴⁹⁶

Vor dem Hintergrund der Naturzustandslehre Hobbes‘ ist es bemerkenswert zu sehen, dass Herder wiederum die natürliche Soziabilität des Menschen damit in Verbindung bringt, dass er von Natur aus so wenig instinktgeleitet handelt. Indem Herder den Menschen als ein von

⁴⁹² Ursprung der Sprache, 711f.; vgl. Gaier 1988, insb. 97-102.

⁴⁹³ Ursprung der Sprache, 716.

⁴⁹⁴ Ideen, 146; vgl. Carter 2016, 70.

⁴⁹⁵ Vgl. Nisbet 1970, 59-62.

⁴⁹⁶ Ursprung der Sprache, 717.

Natur aus instinktarmes und gesellschaftsfähiges Wesen charakterisiert, scheint sich die obige These zu bestätigen, dass Herder Hobbes' Konfliktdynamik im Naturzustand als voreilige und einseitige anthropologische These allein deshalb zurückzuweist, da sie die natürliche Handlungsfreiheit fälschlicherweise auf den Modus konfliktbereiten und eskalationsanfälligen Verhaltens verenge.

8.2.2 Die Selbstkonstituierung des Menschen

Die Fähigkeit des Menschen, aus einem Akt der Freiheit zieloffen zu agieren, findet seinen besonderen Niederschlag in der Interaktion mit seinem eigenen soziokulturellen Umfeld. Herder sieht den Menschen mit der individuellen Ausprägung seiner soziokognitiven Handlungsmöglichkeiten vor die Aufgabe gestellt, auf sein spezifisches, historisch-kulturelles Umfeld einzuwirken. Dies bedeutet für Herder vor allem, dass sich der Mensch als Subjekt in Abgrenzung zu Hobbes' Naturzustandslehre und im Gegensatz zum eingeschränkten Handlungsradius des Tieres in seinem spezifischen raumzeitlichen Umfeld selbst konstituieren muss. Im Gegensatz zu Kants Vorstellung von einem transzendentalen Subjekt, bei dem die raumzeitliche Umgebung kategorisch ausgeblendet wird, findet bei Herder die Subjektbildung im Rahmen und in Interaktion mit seiner spezifischen Lebenswelt statt. Das soziokulturelle Umfeld ist für Herder gerade die Bedingung der Möglichkeit, wie sich bei einem von Natur aus instinktarmen und gesellschaftsfähigen Wesen die Subjektkonstituierung vollziehen kann⁴⁹⁷:

⁴⁹⁷ Dass Herders Vorstellung einer historisch-kulturell begründeten Selbstkonstituierung eng mit seiner sprachanthropologischen Konzeption verbunden ist, kann hier nur angedeutet werden. In *Ursprung der Sprache* setzt sich Herder abgrenzend mit Süßmilchs Theorie des göttlichen Ursprungs der Sprache (Vgl. Süßmilch 1766) und Condillacs Sprachkonventionstheorie (Vgl. Condillac 2006) auseinander. Gegenüber Süßmilch stellt Herder heraus, dass man im Bereich des Spracherwerbs einem Fehlschluss erliege, wenn man wie Süßmilch Vernunft und Sprache gleichermaßen als göttlich vermittelte Erstausrüstung des Menschen betrachte. (Vgl. *Ursprung der Sprache*, 727-729). Vielmehr müsse man den Menschen axiomatisch als ein von Natur aus vernunftbegabtes Wesen verstehen und damit die Frage nach dem Spracherwerb zu einer Implikation der Vernunftbegabung erheben. Auf diese Weise wird die Frage der Göttlichkeit dahingehend entschärft, dass die Vernunftbegabung zwar weiterhin Ausdruck des göttlichen Ursprungs des Menschen sein könne, allerdings der Spracherwerb zu einer Frage der Freiheit des menschlichen Vernunftgebrauchs werde. Für Condillac steht im Vordergrund, dass der Sprachursprung als Weg beschrieben werden kann, wie wiederholte unartikulierte Laute und Gesten den kognitiven Prozess der Sprachbildung einleiten, indem die wahrgenommenen natürlichen Laute in eine künstliche, konventionelle Sprache verwandelt werden. Im Gegensatz zu Condillacs Hervorhebung der unartikulierten Laute begründet Herder den Sprachursprung damit, dass Sprachbildung voraussetzt, dass durch die sinnliche Wahrnehmung eines einzelnen Objekts der kognitive Prozess der Sprachbildung eingeleitet wird. Die Wahrnehmung des Objekts bleibe allerdings so lange wirkungslos, wie im Menschen nicht Schritte zur Individuierung von objekthaften Eigenschaften vollzogen werden. Herder verwendet hierfür

Der Mensch hat einen Willen, er ist des Gesetzes fähig; seine Vernunft ist ihm Gesetz [...] Er ist nicht etwa nur ein mechanisches Glied der Naturkette; sondern der Geist, der die Natur beherrscht, ist Teilweise in ihm. Jener soll er folgen; die Dinge um ihn her, insonderheit seine eigne Handlungen soll er dem allgemeinen Principium der Welt gemäß anordnen. Hierin ist er keinem Zwange unterworfen, ja er ist keines Zwanges fähig. Er konstituiert sich selbst; er konstituiert mit andern ihm Gleichgesinnten nach heiligen, unverbrüchlichen Gesetzen eine Gesellschaft.⁴⁹⁸

Wie Herder in den *Ideen* hervorhebt, muss die Kulturgeschichte der Menschheit mit der Besonderheit des einzelnen Menschen und seines soziokulturellen Umfelds beginnen, wodurch der Faktor der Unverwechselbarkeit des Individuums und zugleich die Subjektivität seiner Ordnungs- und Wertmaßstäbe in den Vordergrund gestellt werden müssen: „Jeder Mensch hat ein eignes Maß, gleichsam eine eigne Stimmung aller sinnlichen Gefühle zu einander, so daß bei außerordentlichen Fällen oft die wunderbarsten Äußerungen zum Vorschein kommen, wie einem Menschen bei dieser oder jener Sache sei. [...] Die Sprache hat auch keinen Ausdruck für sie, weil jeder Mensch doch nur nach seiner Empfindung spricht und versteht.“⁴⁹⁹

8.3 Originalität und Authentizität des Individuums

Für Herder ist allerdings der Prozess der Subjektkonstituierung nicht damit abgeschlossen, dass auf die Einbindung und Interaktion mit dem soziokulturellen Kontext des Menschen abgehoben wird. Vielmehr muss berücksichtigt werden, dass und vor allem *wie* sich der Mensch auf spezifische Weise sein soziokulturelles Terrain aneignet. Herder macht dies am poetischen Schöpfungsprozess des Schriftstellers deutlich.⁵⁰⁰ Das künstlerisch-poetische Individuum kann bei allen den sozialen Kontext reflektierenden Verstandesleistungen - wie zum Beispiel Mythen, Fabeln, aber auch Dramen - den Aspekt seiner individuellen Unverwechselbarkeit nur dann zur Geltung bringen, wenn in seinen Werken eine authentische Form des Schaffens erkennbar wird. Authentizität stellt gewissermaßen eine notwendige

das berühmte Bild von der sinnlichen Erstwahrnehmung des Schafs als „blökendes“ und „wollichtes“ Wesen (vgl. Ursprung der Sprache, 723). Aus diesem Grund betrachtet Herder im Gegensatz zu Condillac die reflexive Verarbeitung spezifischer äußerer Merkmale als Ursprung der Sprachbildung, da die Wahrnehmung empirischer Gegenstände den kognitiven Abstraktionsprozess - das Reflektieren der äußeren Merkmale - in Gang setze. Dass Sprache als abstrahierende Verstandesleistung betrachtet werden soll, macht Herder allein daran deutlich, dass auch der von Geburt an taubstumme Mensch oder der Eremit zur Reflexion und damit zur Sprache befähigt ist (vgl. Ursprung der Sprache, 725); zu Herders Sprachanthropologie und -philosophie: vgl. vor allem Gaier 1988; vgl. auch Trabant 2000; Trabant 2009; Forster 2018; Taylor 2017.

⁴⁹⁸ Humanitätsbriefe, 153f.

⁴⁹⁹ Ideen, 287.

⁵⁰⁰ Vgl. Über Bild, Dichtung und Fabel, 639.

Voraussetzung und dann Qualitätsmerkmal von Originalität dar. So kann der Schriftsteller Stoffe, Motive nur dann originell präsentieren, wenn seine eigene Lebenswelt und Sozialisierung in sein Werk einfließen. Dies illustriert Herder am Beispiel Homers und Shakespeares als schöpfende Dichtervorbilder der Weltliteratur.

8.3.1 Originalität und Authentizität bei Homer und Shakespeare

Herder zufolge lassen sich Authentizität und Originalität des homerischen Schaffensprozesses insbesondere an dessen bildhafter und höchst anschaulicher Darstellung der Tierwelt kenntlich machen: „In keinem seiner Gleichnisse ist Homer zu übertreffen; niemand aber wolle ihn auch übertreffen und Homers Löwen und Esel [...] besser schildern, als Er selbst sie geschildert hat. Wenn Deine Rede oder Dichtkunst dieser Bilder bedarf: so schildere sie nach Deiner Art, wie Du solche wahrnahmest, wie der Geist Deiner Poesie sie fodert“.⁵⁰¹ An dieser Stelle wird deutlich, wie Herder anhand der epischen Dichtung Homers den Stellenwert des soziohistorischen Umfelds des Autors zur Bestimmung der Originalität eines Werks in exemplarischer Weise veranschaulicht und zugleich als Referenzgröße für zeitgenössische epische Dichtung betrachtet.⁵⁰² Die Verwendung einer homerischen Bildsprache ist dann gerechtfertigt, sogar geboten, wenn sie sie nicht dekontextualisiert *nachahmt*, sondern sie unter Berücksichtigung des soziokulturellen Umfelds des Autors *nachbildet*.⁵⁰³

In Bezug auf Shakespeare arbeitet Herder heraus, dass dieser die aristotelische Einheit von Raum und Zeit im Drama bewusst aufgehoben hat, woran sich allein die Originalität und damit Einzigartigkeit des dramatischen Werks Shakespeares bemessen lässt.⁵⁰⁴ Herders Ansicht nach sei es Shakespeare gelungen, das griechische Dramen-Ideal in ein ästhetisiertes Bild seiner zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse umzuwandeln. Shakespeares dramatisches Werk könnte somit als Anschauungsmaterial für Herders „poetische Heuristik“ und als Anwendungsbeispiel des vollkommenen „dreiköpfigen Gelehrten“ betrachtet werden:

Shakespear fand keinen Chor vor sich; aber wohl Staats- und Marionettenspiele – wohl! er bildete also aus diesen Staats- und Marionettenspielen, dem so schlechten Leim! das herrliche Geschöpf, das da vor uns steht und lebt! Er fand keinen so einfachen Volks- und Vaterlandscharakter, sondern ein Vielfaches von Ständen, Lebensarten, Gesinnungen, Völkern und Spracharten

⁵⁰¹ Über Bild, Dichtung und Fabel, 639.

⁵⁰² Vgl. Mita 2020, 40.

⁵⁰³ Vgl. Fragmente III, 449f.

⁵⁰⁴ Vgl. Gjesdal 2014, 72-77.

[...]; er dichtete also Stände und Menschen, Völker und Spracharten, König und Narren, Narren und König zu dem herrlichen Ganzen! Er fand keinen so einfachen Geist der Geschichte, der Fabel, der Handlung: er nahm Geschichte, wie er sie fand, und setzte mit Schöpfergeist das verschiedenartigste Zeug zu einem Wunderganzen zusammen [...].⁵⁰⁵

An Herders Charakterisierung des höchst unterschiedlichen künstlerischen Werks Homers und Shakespeares zeigt sich, dass Authentizität und Originalität des poetisch-schaffenden Künstlers nicht auf eine spezifische Epoche der Menschheitsgeschichte zu begrenzen, geschweige an eine Kunstgattung gebunden ist, sondern sich ausschließlich daran bemessen lassen, wie ein Autor Stoff und poetische Einkleidung mit seinem soziokulturellen Milieu in Einklang bringt.⁵⁰⁶ Die Darstellung des künstlerischen Schaffensprozesses dient Herder als Ausgangspunkt, die Bedeutung von Originalität und Authentizität in der menschlichen Wahrnehmung im Allgemeinen hervorzuheben:

Der Geist dichtet: der bemerkende innere Sinn schafft Bilder. Er schafft sich neue Bilder, wenn die Gegenstände auch tausendmal angeschaut und besungen wären: denn er schauet sie mit seinem Auge an, und je treuer er sich selbst bleibt, desto eigentümlicher wird er zusammensetzen und schildern.⁵⁰⁷

Jeder Mensch nimmt also laut Herder auf seine ganz eigene Weise die Welt wahr und je authentischer das Individuum seine raumzeitliche Sozialisation anerkennt und widerspiegelt, desto deutlicher wird die Originalität seines Handelns nach außen.⁵⁰⁸

8.3.2 Charles Taylor und die Authentizitäts-Konzeption Herders

In der zeitgenössischen Philosophie ist es vor allem Charles Taylor, der Herders Vorstellung von Authentizität und Originalität als Charakteristikum des neuzeitlichen Individuums aufgreift.⁵⁰⁹ Taylor zufolge ist es neben Rousseaus vor allem Herders Verdienst, dass es in der neuzeitlichen Philosophie mit dem Authentizitätsbegriff zu einer „Verschiebung des moralischen Akzents innerhalb dieser Idee“⁵¹⁰ gekommen ist: „Die Idee der Authentizität gewinnt ihre entscheidende Bedeutung dank einer Entwicklung, die nach Rousseau einsetzt und die sich für mich mit dem Namen Herder verbindet – wobei auch Herder nicht ihr Urheber ist, wohl aber derjenige, der sie früh und eindringlich ausgesprochen hat. Er artikuliert den

⁵⁰⁵ Shakespeare, 508.

⁵⁰⁶ Vgl. Herz 1996, 299-316.

⁵⁰⁷ Über Bild, Dichtung und Fabel, 640.

⁵⁰⁸ Vgl. Uhlmann 2012, 89f.

⁵⁰⁹ Vgl. Schubert 2012, insb. 394-396.

⁵¹⁰ Taylor 1993, 17.

Gedanken, daß jeder von uns unverwechselbar ist“.⁵¹¹ Taylor unterstreicht, dass durch Herders Betonung der selbstschöpferischen Aneignung und Verarbeitung der sozialen Bezüge des Individuums „die Herstellung einer Verbindung zu den eigenen Empfindungen eigenes moralisches Gewicht gewinnt.“⁵¹² Diese Verschiebung innerhalb der moralischen Ausrichtung des Individuums ist aus Taylors Sicht ein Novum des späten 18. Jahrhunderts, das Herder als erster in dieser dezidierten Form zum Ausdruck gebracht habe: „Dieser Gedanke hat sich dem modernen Bewußtsein tief eingeprägt. Und er ist tatsächlich neu. In der Zeit vor dem späten 18. Jahrhundert wäre niemandem eingefallen, den Unterschieden zwischen den einzelnen Menschen ein derartiges moralisches Gewicht beizumessen. Es gibt eine bestimmte Art, Person zu sein, die *meine* Art ist. Ich bin aufgerufen, mein Leben in dieser Art zu leben und nicht das Leben eines anderen nachzuahmen. Diese Vorstellung verstärkt den Grundsatz, sich selbst treu zu sein.“⁵¹³

Aus Taylors Blickwinkel wird mit Herders normativen Anspruch einer authentischen Selbstreflexion und der Aneignung der äußeren Welt eine Tiefenstruktur des Individuums vorgestellt, weswegen man hier „von einer *individualisierten* Identität sprechen[kann], einer Identität, die allein mir gehört und die ich in mir selbst entdecke.“⁵¹⁴ „Mir treu sein“, so Taylor, „bedeutet: meiner Originalität treu sein, und sie kann nur ich allein artikulieren und entdecken.“⁵¹⁵ An Taylors Herder-Lesart zeigt sich, dass er dessen Vorrang von der historisch-kulturellen Situiertheit des Menschen und seiner Lebenswelt mit dem Begriff der personalen und kollektiven Unverwechselbarkeit zusammenbringt. Taylor hebt daher hervor, „daß Herder die Idee der Originalität in zwei Hinsichten angewendet hat: sowohl in bezug auf den individuellen Menschen inmitten anderer Menschen als auch in bezug auf das Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Völker.“⁵¹⁶

Wie bereits in Bezug auf die handlungstheoretische Offenheit des Individuums in Abgrenzung zu Hobbes' Sozialanthropologie festgestellt wurde, ist aus Sicht Taylors Herders vollzogene „Verschiebung des moralischen Akzents“ nicht ohne subjektivitätskonstituierende Spannungen verbunden – zwischen dem „Vermögen der desengagierten rationalen Kontrolle“ auf der einen und dem „Vermögen der expressiven Selbstartikulierung“⁵¹⁷ auf

⁵¹¹ Taylor 1993, 19.

⁵¹² Taylor 1993, 17.

⁵¹³ Taylor 1993, 19.

⁵¹⁴ Taylor 1993, 17.

⁵¹⁵ Taylor 1993, 20.

⁵¹⁶ Taylor 1993, 20.

⁵¹⁷ Taylor, 1996, 678.

der anderen Seite. Taylor bezeichnet dies in *Quellen des Selbst* als Charakteristikum der Innerlichkeitsoffensive des 18. Jahrhunderts, wie sie insbesondere bei Autoren wie Herder oder Rousseau feststellbar ist, die sich entschieden der transzendentalen Anthropologie Kants entziehen wollen:

Das neuzeitliche Subjekt ist nicht mehr nur durch das Vermögen der desengagierten rationalen Kontrolle definiert, sondern außerdem durch dieses neue Vermögen der expressiven Selbstartikulation [...]. Es wirkt in mancher Hinsicht in dieselbe Richtung wie das ältere Vermögen: Es intensiviert das Gefühl der Innerlichkeit und führt zu einem noch extremeren Subjektivismus und einer noch radikaleren Verinnerlichung der Moralquellen. In anderer Hinsicht dagegen stehen diese Vermögen in einem Verhältnis der Spannung. Wer sich bis zuletzt an das erste Vermögen hält, nimmt in Hinblick auf die eigene Natur und die eigenen Gefühle eine Einstellung des Desengagements ein, durch die der Gebrauch des zweiten unmöglich gemacht wird. Ein Mensch der Moderne, der beide Vermögen anerkennt, befindet sich von vornherein in einem Zustand der Spannung.⁵¹⁸

Taylors Herder-Lesart in Bezug auf die Konstituierung des neuzeitlichen Subjekts stellt insofern einen wesentlichen Deutungsansatz dar, dass er das Handlungsfreiheitsdilemma des modernen Menschen bei Herder nicht auflöst, sondern als immerwährende Spannung innerhalb der Grenzen der menschlichen Freiheit kenntlich macht. So verstanden könnte Herders Konzeption der Subjektbildung eine geeignete Vorstellung sein, wie Authentizität und Originalität des Individuums betont werden können, *ohne* dass bestimmte Verhaltensweisen – vornehmlich sozialschädigende Handlungen im Sinne Hobbes‘ – von vornherein ausgeblendet werden müssen. Für Taylor gehört es für das neuzeitliche Individuum unweigerlich dazu, dass es sich der subjektivitätskonstituierenden Spannungen bewusst wird.

8.4 Herders Kritik am vernunftrechtlichen Kontraktualismus Kants

8.4.1 Herders Rückgriff auf Rousseau

Mit der Vorstellung vom Menschen als genuinem Gesellschaftswesen bildet Herder die Gegenposition zu Hobbes‘ Menschenbild vom interessegeleiteten und konflikthanfälligen Handeln des Individuums im fiktiven Naturzustand. Diese Auffassung verwendet Herder dazu, sämtliche Formen der interpersonalen Konflikte, wie sie von Hobbes auf die Stufe des Naturzustands vorverlegt werden, auf der Ebene der bürgerlichen Herrschaftsordnung anzusiedeln. Auf diese Weise kehrt Herder die Beweiskette um: Erst die Beschaffenheit des neuzeitlichen Staates führe dazu, dass Interessengegensätze zwischen Menschen in unüberwindbare Konflikte umschlagen. Zur Untermauerung dieser Beweisumkehrung greift Herder auf

⁵¹⁸ Taylor 1996, 678f.

Rousseaus *Theorie der ersten Landnahme* zurück, die zeigen soll, dass sämtliche schwerwiegenden Konflikte unter den Menschen nicht auf eine natürliche Konfliktbeschaffenheit des Menschen, sondern auf die Vergesellschaftungsform eines bürgerlichen Staates zurückzuführen seien. Herder schließt sich der Rousseauschen These aus *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* an, dass „[d]er erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: ‚Das ist mein‘ und so einfältige Leute fand, die das glaubten, zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft [wurde].“⁵¹⁹ In diesem rousseauistischen Sinne stellt Herder heraus:

Überhaupt hat keine Lebensart in der Gesinnung der Menschen so viele Veränderungen bewirkt als der Ackerbau auf einem bezirkten Stück Erde. Indem er Hantierungen und Künste, Flecken und Städte hervorbrachte und also Gesetze und Polizei fördern mußte, hat er notwendig auch jenem fürchterlichen Despotismus den Weg geöffnet, der, da er jeden auf seinem Acker zu finden wußte, zuletzt einem jeden vorschrieb, was er auf diesem Stück Erde allein tun und sein sollte. Der Boden gehörte jetzt nicht mehr dem Menschen, sondern der Mensch dem Boden.⁵²⁰

Für Herder bildet die erste Grenzziehung im Bereich der Landkultivierung den Ausgangspunkt für eine dauerhafte Inbesitznahme auch der politischen Macht: „Und so hängt das Recht der erblichen Regierung sowie beinahe jedes andern erblichen Besitzes an einer Kette von Traditionen, deren ersten Grenzpfahl das Glück oder die Macht einschlug und die sich, hie und da mit Güte und Weisheit, meistens aber wieder durch Glück oder Übermacht fortzog.“⁵²¹ Indem Herder Rousseaus *Theorie der ersten Landnahme* für sich in Anspruch nimmt, bereitet er den Weg für eine Gegenposition zu Kants Metapher von der *krummen Natur des Menschen*, die er im Zweiten Teil der *Ideen* diskutiert. Kants Standpunkt soll im Folgenden kurz erläutert werden.

8.4.2 Kants Bild von der *krummen* Natur des Menschen, *der einen Herrn nötig hat*

Die Metapher von der *krummen* Natur des Menschen bildet neben dem Bild von der *ungeselligen Ungeselligkeit*⁵²², vom *Radikalen Bösen* in der Natur des Menschen⁵²³ die begründungstheoretische Voraussetzung dafür, wie aus Kants Sichtweise die Überwindung des Naturzustands und der Eintritt in den bürgerlichen Staat vernunftrechtlich plausibilisiert werden

⁵¹⁹ Rousseau, *Über die Ungleichheit*, 191.

⁵²⁰ *Ideen*, 312.

⁵²¹ *Ideen*, 364.

⁵²² Vgl. Kant, AA VIII, *Idee einer allgemeinen Geschichte*, 20.

⁵²³ Vgl. Kant, AA VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 19-44.

kann. Um die Notwendigkeit unbeschränkter politischer Herrschaft zu begründen, übernimmt Kant die Vorstellung Hobbes' vom Menschen als interessegeleitetem und wankelmütigem Wesen. Kant führt in *Idee einer allgemeinen Geschichte* diese Begründungskette im Bild des Menschen als *krummes Holz, der einen Herrn nötig hat*, zusammen. Hierfür gelten für ihn folgende Annahmen: Wenn der Naturzustand als ungelöstes Rechtsproblem und gleichzeitig der bürgerliche Staat als „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien“⁵²⁴ verstanden wird, dann ist es vernunftrechtlich erforderlich, dass sich der konflikthanfällige Mensch der allgemeinen Zwangsgewalt eines Souveräns unterordnen müsse. Die Unterwerfung unter eine bürgerliche Herrschaftsordnung folge somit aus der vernunftgeleiteten, selbstreflexiven Einsicht des Individuums, wodurch sich aus der Kombination aus übersteigerter, irrationaler Selbstbezogenheit und individualisiertem Freiheitsgebrauch – die „krumme“ Beschaffenheit des Menschen – die Möglichkeit einer Selbstregierung ausschließt und dem Menschen „einen Herrn nötig macht“:

Dieses Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? [...] Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste überhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.⁵²⁵

Mit dem Bild von der *krummen* Natur des Menschen und der daraus folgenden Notwendigkeit uneingeschränkter politischer Unterordnung bringt Kant zum Ausdruck, dass Legitimierungsversuche für politische Herrschaft, die sich auf die friedfertige Soziabilität des Menschen in real existierenden Gesellschaften stützen, wie es Herder favorisiert, regelmäßig scheitern müssen. Kants Metapher impliziert somit die Überlegung, „die Menschheit könne sich“, wie Klingeld betont, „der Idee der gerechten Vereinigung von Freiheit und einer sie schützenden Gewalt nur annähern, sie in ihren politischen Verhältnissen aber niemals völlig verwirklichen.“⁵²⁶ Da das Individuum infolge seiner interessegeleiteten Anfälligkeit für

⁵²⁴ Kant, AA VI, Metaphysik der Sitten, 318.

⁵²⁵ Kant, AA VIII, *Idee einer allgemeinen Geschichte*, 23.

⁵²⁶ Klingeld 1995, 26.

vernunftwidriges Verhalten die notwendigen Kooperationsvoraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben in sozialen Verbänden permanent unterlaufe, ist es aus Kants Sicht erforderlich, dass die Konfliktneigung des Menschen durch einen Unterwerfungsmechanismus unter staatliche Herrschaft zurückgedrängt werden müsse.

8.4.3 Herders Replik auf Kant

Herder greift das Bild Kants von der *krummen* Natur des Menschen dazu auf, um beispielhaft darzulegen, wie die kontraktualistische Herrschaftsbegründung als versteckte Rechtfertigung dauerhafter unbeschränkter Herrschaft interpretiert werden kann. Kants Argumentation fußt nach Herder zuallererst auf einer Verdrehung der Beweisschritte und einer bewussten Verschleierung des Argumentationszwecks: Die defizitäre Natur des Menschen werde von Kant aus der Perspektive seiner Zielvorstellung, eine uneingeschränkte politische Herrschaft begründen zu wollen, entwickelt und *unabhängig* von der tatsächlichen Natur des Menschen nachträglich eingefügt. Das Individuum werde von Kant nur deshalb als *krummes Holz* beschrieben, um darlegen zu können, dass die Vorstellung vom konflikthaften und wankelmütigen Menschen argumentationslogisch die vorab getroffene Annahme und Zielvorstellung unbeschränkter Herrschaft erfüllt. Diese Kritik ist eine Fortführung der oben skizzierten allgemeinen Kritik an der vermeintlichen Zirkularität des kontraktualistischen Arguments. Ohne ihn namentlich zu nennen, zitiert Herder Kants Passage aus *Idee einer allgemeinen Geschichte* in leicht abgewandelter Form:

Ein zwar leichter aber böser Grundsatz⁵²⁷ wäre es zur Philosophie der Menschen-Geschichte: ‚Der Mensch sei ein Tier das einen Herren nötig habe und von diesem Herren oder von einer Verbindung derselben das Glück seiner Endbestimmung erwarte.‘ Kehre den Satz um: der Mensch, der einen Herren nötig hat, ist ein Tier; sobald er Mensch wird, hat er keines eigentlichen Herren mehr nötig. [...] Im Begriff des Menschen liegt der Begriff eines ihm nötigen Despoten, der auch Mensch sei, nicht: jener muß erst schwach gedacht werden, damit er eines Beschützers, unmündig, damit er eines Vormundes, wild, damit er eines Bezähmers, abscheulich, damit er eines Straf-Engels nötig habe.⁵²⁸

Für Herder kommt in Kants Bild *Vom Menschen, der einen Herren nötig hat* eine Anthropologie zur Geltung, die das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit als defizitäre Kooperationsform beschreibt. Zur Veranschaulichung seiner Kant-Kritik greift Herder

⁵²⁷ Nicht ohne selbstironischen Unterton antwortet Kant auf Herders Kritik an dessen Mensch-Tier-Allegorie folgendermaßen: „Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Herr Verfasser meint. - Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben.“ (Kant, AA VIII, Zweite Rezension zu Herders *Ideen*, 65)

⁵²⁸ *Ideen*, 368f.

ebenfalls auf eine bildliche Beschreibung zurück. Die Rolle der Philosophen und Fürstenerzieher werden von Herder an dieser Stelle mit dem Handeln eines geltungssüchtigen Arztes verglichen, was in etwa an das Münchhausen-Stellvertreter-Syndrom erinnert: Eltern, die ihre Kinder absichtlich in Unselbstständigkeit halten, oder der behandelnde Arzt, der seinem Patienten schädigende Arznei verabreicht, um sich nicht nur für weitere Behandlungen unentbehrlich zu machen, sondern sein schädigendes Handeln als notwendige Medizin zu vertreten: „So wie es nun ein schlechter Vater ist, der sein Kind erziehet, damit es, Lebenslang unmündig, Lebenslang eines Erziehers bedürfe: wie es ein böser Arzt ist, der die Krankheit nährt, damit er dem Elenden bis ins Grab hin unentbehrlich werde; so mache man die Anwendung auf die Erzieher des Menschengeschlechts, die Väter des Vaterlandes und ihre Erzogen.“⁵²⁹ In Analogie zur Metapher vom geltungssüchtigen Arzt versteht Herder daher Kants Metapher von der *krummen* Natur des Menschen als den Versuch, *zuerst* die Idee von der Notwendigkeit eines uneingeschränkten Staats zu formulieren, um sie danach als notwendige Implikation aus der fehlerbehafteten Natur des Menschen abzuleiten.⁵³⁰ Aus Herders Sicht zeigt sich an Kants Metapher, dass sich in der Theorie des Gesellschaftsvertrags ein fehlgeleiteter Vernunftgebrauch offenbart, wodurch der Mensch zur Rechtfertigung einer politischen Herrschaft des unbeschränkten Zwangs zu einem kooperationsunwilligem, interessegeleiteten und vor allem unberechenbaren Wesen degradiert werde. Die destruktiven Auswirkungen des auf unbeschränkter Herrschaft beruhenden Staatsbeweises werden Herder zufolge durch die Einführung der Erbmonarchie noch verschärft. Unter Rückgriff auf Machiavellis Fuchs-Löwe-Metapher aus dem *Principe* stellt Herder heraus: „Sobald sie eigenmächtige oder gar erbliche Regenten wurden, waren sie die Mächtigen, denen der Schwächere diene. Oft trat ein Fuchs in die Stelle des Löwen und so war der Fuchs der Mächtigere: denn nicht Gewalt der Waffen allein ist Stärke; Verschlagenheit, List und ein künstlicher Betrug tut in den meisten Fällen mehr als jene.“⁵³¹

Einerseits teilt Herder die Mehrheitsmeinung innerhalb der Aufklärungsphilosophie und damit auch mit Kant, dass der Mensch ein wankelmütiges und zugleich freiheitsbestimmtes Wesen sei. Aus Herders Perspektive wird allerdings die Vorstellung des Menschen als „ungeselliges Wesen“ unter Freiheitsbedingungen von Kontraktualisten wie Kant dazu verwendet, eine Herrschaftstheorie des unbeschränkten Zwangs – auf „witzigen Prinzipien

⁵²⁹ Ideen, 369.

⁵³⁰ Vgl. Piirimäe 2017, 168f.

⁵³¹ Ideen, 365; vgl. auch Tithon und Aurora, 117.

des Staats“⁵³² – zu entwickeln, wodurch die historische Veränderlichkeit der Gesellschaft im Allgemeinen und die Offenheit des Menschen in Bezug auf die Ausübung seiner Handlungsfreiheit im Besonderen außer Acht gelassen werde:

Denn kein Staat ist auf Ein Wortprincipium gebauet, geschweige, daß er dasselbe in allen seinen Ständen und Zeiten unwandelbar erhielte [...]: sondern allein durch die philosophische, lebendige Darstellung der bürgerlichen Geschichte, in der, so einförmig sie scheint, keine Szene zweimal vorkommt und die das Gemälde der Laster und Tugenden unsres Geschlechts und seiner Regenten, nach Ort und Zeiten immer verändert und immer dasselbe, fürchterlich-lehrreich vollendet.⁵³³

Indem Herder den Staat als „Wortprincipium“ mit einer lebendigen Darstellung der politischen Geschichte der Staaten kontrastiert, unterstreicht er, dass die Veränderlichkeit der politischen Herrschaftsformen aus kulturhistorischer und nicht ausschließlich aus geschichtsteleologischer Perspektive betrachtet werden müsse. So könne vermieden werden, soziohistorische Eigenheiten der Kulturen und Menschen aus vernunftrechtlichem Staatslegitimationsinteresse zu nivellieren. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich für Herder in Kants kontraktualistischer Staatsbegründung mit der Metapher von der *krummen* Natur des Menschen die Hobbessche Naturzustandsauffassung in analoger Weise wiederfinden lässt. Statt wie Hobbes und Kant Individuum und Staat auf der Grundlage eines Vernunftbegriffs zu erläutern, der explizit die historisch-kulturelle Situiertheit des Menschen ausblendet, plädiert Herder für eine kulturgeschichtlich basierte Anthropologie und Herrschaftstheorie.

Exkurs: Herder als „vergessener“ *Principe*-Interpret

Als ein weiteres Beispiel für den Umstand, dass Herder in der Politischen Theorie und Ideengeschichte als „vergessener“ Begründer späterer wirkungsmächtiger Rezeptionsstränge zu betrachten ist, wäre auch seine *Principe*-Lesart in den *Humanitätsbriefen* zu nennen. Herder deutet den Machiavelli des *Principe* vom letzten Kapitel aus und prägte damit die Vorstellung von Machiavelli als Theoretiker der politischen Befreiung Italiens 10 Jahre früher als Hegel, der in *Die Verfassung Deutschlands* (1801/1802) seinerseits den *Principe* aus der Perspektive des letzten Kapitels begreift. Hegel schreibt: „In dem Zeitraum des Unglücks, als Italien seinem Elende zueilte und das Schlachtfeld der Kriege war [...] – in dem tiefen

⁵³² Ideen, 371.

⁵³³ Ideen, 371f.

Gefühl dieses Zustandes allgemeinen Elends, des Hasses, der Zerrüttung, der Blindheit faßte ein italienischer Staatsmann“, wie Hegel Machiavelli als Wegbegründer der politischen Einigung Italiens bezeichnet, „mit kalter Besonnenheit die notwendige Idee der Rettung Italiens durch Verbindung desselben in einen Staat.“⁵³⁴

Machiavelli benennt das letzte Kapitel des *Principe* bezeichnenderweise mit der Überschrift *Aufruf, sich Italiens zu bemächtigen und es von den Barbaren zu befreien* und beschreibt den politischen Zustand Italiens als geprägt von Partikularismus und territorialer Spaltung.⁵³⁵ Auch Herder hatte bereits in den *Ideen* in Analogie zum Alten Reich die territoriale und politische Teilung Italiens auf die partikularistische Lehnspolitik zurückführt, denn „auch in Italien [war] die Lehnzerteilung der Zunder unsäglicher Unruhen, ja eine Hauptursache mit gewesen, warum seit den Zeiten der Römer das schöne Land nie zur Konsistenz eines festen Zustandes gelangen konnte.“⁵³⁶

Aus Herders Sicht muss die programmatische Absicht, Italien als Königsreich zu einen, als primäres Motiv Machiavellis betrachtet werden. Herder greift bei seiner *Principe*-Bewertung explizit auf das von der Rezeption in der Regel unkommentierte Schlusskapitel zurück und antizipiert damit Machiavellis Rezeption in der italienischen Unabhängigkeitsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts, dem sogenannten Risorgimento⁵³⁷: „Daß dies die Haltung der Gedanken in Machiavellis ganzem Buche sei, wird jeder Unparteiische fühlen.. Damit wird es nun weder Satyre, noch ein moralisches Lehrbuch, noch ein Mittelding beider; es ist ein *rein politisches Meisterwerk für Italienische Fürsten damaliger Zeit, in ihrem Geschmack, nach ihren Grundsätzen, zu dem Zwecke geschrieben*, den Machiavell im letzten Kapitel angibt, *Italien von den Barbaren* (gewiß auch von den ungeschickten Lehrlingen der Fürstenkunst, den unruhigen Plagegeistern Italiens) *zu befreien*.“⁵³⁸

⁵³⁴ Hegel, *Verfassung Deutschlands*, 86.

⁵³⁵ Vgl. Machiavelli, *Principe*, 199-207.

⁵³⁶ *Ideen*, 771.

⁵³⁷ Vgl. Lübberts 2015.

⁵³⁸ *Humanitätsbriefe*, 341f.

8.5 Herders Diskussion des Staats als Körper und Maschine

8.5.1 Die „mechanische“ Denkweise in Hobbes' Staatstheorie

„Es hat in Europa Tradition“, wie Koschorke meint, „das Kollektive sich als Körper zu imaginieren.“⁵³⁹ Es ist darüber hinaus ein gängiges Motiv in der europäischen Geistesgeschichte, so Smid, „das Recht und den Staat als ‚mechanisch‘ wirkende Gewalten, als ‚Maschinen‘ zu beschreiben.“⁵⁴⁰ Auch bei Herder lassen sich vielfältige Deutungen der Staatsmaschinen-Metapher in seinem gesamten Werk ausfindig machen. Herder nimmt die von Hobbes berühmt gemachte und in der politischen Ideengeschichte folgenreiche mechanizistische und organologisch konzipierte Metapher vom Staat als künstlichem politischen Körper, als Automaten, als Maschine, in Anspruch.⁵⁴¹ Mit der Verwendung der Metapher von der Staatsmaschine bringt Herder zum Ausdruck, dass aus seiner Sicht in Staatslehren wie Hobbes' *Leviathan* der einzelne Mensch auf die Funktionalität eines beliebig austauschbaren Teils einer konturlosen Staatsmechanik reduziert werde. Dies veranschaulicht Herder am Beispiel des mythischen König Ixions, der wegen Missachtung der Gastfreundschaft Zeus' dazu verdammt war, an ein Feuerrad gebunden zu werden und an den Himmel versetzt in ewiger Umdrehung zu schmachten. In ironischer Umkehrung der Befriedungszusage absolutistischer Monarchien erklärt Herder die entpersonalisierte Lebensform zum höchsten Ziel des Menschen in einer kontraktualistischen Herrschaftsordnung:

Ja endlich, da, wie alle Staatslehrersagen, jeder wohleingerichtete Staat eine Maschine sein muß, die nur der Gedanke Eines regieret; welche größere Glückseligkeit könnte es gewähren, in dieser Maschine als ein Gedankenloses Glied mitzudienen? Oder vielleicht gar wider besser Wissen und Gefühl, Lebenslang in ihr auf ein Rad Ixions geflochten zu sein, das dem traurig-verdammten keinen Trost läßt, als etwa die letzte Tätigkeit seiner selbstbestimmenden, freien Seele wie ein geliebtes Kind zu ersticken und in der Unempfindlichkeit einer Maschine sein Glück zu finden.⁵⁴²

Der Staat wird somit von Herder *tatsächlich* im Sinne Hobbes' als Staatsmaschine verstanden, aber gerade deswegen kritisiert.⁵⁴³ Nach Stollberg-Rilinger „sucht Herder der Maschinenmetapher nicht eine andere Wendung zu geben, um sie den eigenen Vorstellungen anzupassen, sondern faßt sie ganz so auf, wie sie von ihren Protagonisten immer vertreten wird

⁵³⁹ Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007, 11; vgl. auch Llanque 2014, insb. 9-12.

⁵⁴⁰ Smid, Stefan 1988, 325.

⁵⁴¹ Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 5f; Stollberg-Rilinger 1986, 48-61; Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007, 9-13, 106-113; Münkler/Straßenberger 2016, 66-69.

⁵⁴² Ideen, 334.

⁵⁴³ Vgl. Hölzing 2015, 87-89.

– er nimmt diese gewissermaßen beim Wort, um die Implikationen ihrer eigenen Formulierungen desto deutlicher hervortreten zu lassen.“⁵⁴⁴

Herders Interpretation der Staatsmaschinen-Metapher fügt der Charakterisierung des Menschen im *Leviathan*-Staat Hobbes‘ eine zusätzliche negative sozialanthropologische Komponente hinzu: In der Hobbesschen Philosophie des Gesellschaftsvertrags werde der Mensch nicht nur einseitig als ein interessegeleitetes und konflikthafte Wesen beschrieben, das sich durch explizite oder stillschweigende Zustimmung der unbeschränkten Herrschaftsgewalt des staatlichen Souveräns unterwirft.⁵⁴⁵ Durch die „Bändigung“ seiner vermeintlich wölfischen Naturstimme der Mensch darüber hinaus zu, innerhalb der „Staatsmaschine“ auf einen rein funktionalen Status herabgestuft zu werden. In diesem Sinne wird der Mensch Herder zufolge nicht nur zum willentlichen und wissentlichen Urheber seiner eigenen Unterwerfung, sondern auch zu einem „Rad in der Maschinerie“. Herder unterstreicht die aus seiner Perspektive fatale Verkopplung von Herrschaftshandeln und mechanizistischem Weltbild dadurch, dass sämtliche Staats- und Gesellschaftstheorien obsolet geworden seien, wenn man den Staat als „Staatsmaschine“ entwirft: „*Gewisse Tugenden der Wissenschaft des Krieges, des bürgerlichen Lebens, der Schifffahrt, der Regierung* – man brauchte sie nicht mehr: es ward *Maschine*, und die Maschine regiert nur *Einer*. Mit einem Gedanken! mit einem Winke!“⁵⁴⁶

Mit dem Bild von der Staatsmaschine, in dem der Fortbestand des Staates alleinig von der Geisteshaltung und von dem Handlungswillen einer Person, dem absolut herrschenden Souverän, abhängig ist, setzt Herder seine Kritik am Methodenideal des Aufklärungsdenkens fort. Wenn Jaeger hervorhebt, „[e]in ‚Gedanke‘ oder ‚Wink‘ kann schaffen oder zerstören“⁵⁴⁷, dann verweist er auf die in Herders Bild implizit sich andeutende Vorstellung, dass über Stiftung und Auflösung des mechanistisch-unumschränkten Staates nur der unberechenbare Herrschaftswille des Souveräns entscheidet.

⁵⁴⁴ Stollberg-Rilinger 1986, 210.

⁵⁴⁵ Vgl. Irmischer 2009b, 320f.

⁵⁴⁶ Auch eine Philosophie, 60.

⁵⁴⁷ Jaeger 2011, 153.

8.5.2 „Staatsmaschinen“ und imperialistische Herrschaftspraxis

Herder bekräftigt in den *Ideen* seine Interpretation von der Metapher des Staates als Maschine, indem er die Vorstellung des entpersonalisierten Menschen als Rad in der Maschinerie auf die Genese und Wirkungsweise eines durch imperialistische Aneignung erzeugten Vielvölkerstaats überträgt. Analog zu der Vorstellung, dass Einzelmenschen „wider besser Wissen und Gefühl“⁵⁴⁸ der Staatsmaschine einverleibt werden, werden Herder zufolge auch annektierte Völker unter Missachtung ihrer soziokulturellen Identität und ihrer Selbstständigkeit einem heterogenen Staatengebilde unter der Führung eines unbeschränkt herrschenden Souveräns eingegliedert:

Nichts scheint also dem Zweck der Regierungen so offenbarentgegen, als die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Vermischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter Einen Szepter. Der Menschenszepter ist viel zu schwach und klein, daß so widersinnige Teile in ihn eingimpft werden könnten; zusammengeleimt werden sie also in eine brechliche Maschine, die man Staats-Maschine nennet, ohne inneres Leben und Sympathie der Teile gegen einander.⁵⁴⁹

In derselben Form, wie der unterworfenen Mensch in der Staatsmaschine auf ein „gedankenloses Glied“ reduziert werde, verbleiben auch eroberte Nationen „ohne inneres Leben und Sympathie gegeneinander“ im Vielvölkerstaat.⁵⁵⁰ In Herders Interpretation der Staatsmaschinen-Metapher werden die annektierten Staaten als die reine Summe bindungsloser Einheiten in einer künstlich geschaffenen und damit höchst fragilen „zusammengeleimten Staatsmaschine“ vorgestellt. In dieser fehlt nicht nur ein innerer Zusammenhalt der Völker untereinander, auch die Autorität des Souveräns genügt nicht, um der Heterogenität innerhalb eines solchen Herrschaftsgebildes einend begegnen zu können. In dem durch imperialistische Herrschaftserweiterung entstandenen Vielvölkerstaat werden die unterdrückten Völker und Menschen „leblosen Körpern“⁵⁵¹ gleich betrachtet. In diesem Sinne kann auch Stollberg-Rilingers Deutung der Herderschen Staatsmaschinen-Metapher verstanden werden: „Ein mechanisch funktionierendes Ganzes wird von einem einzigen Punkt außerhalb seiner selbst durch die geringe Kraft eines einzelnen in Bewegung gesetzt und dient diesem einen zu seinen Zwecken; die Teile des Mechanismus sind willenlose Räder ohne Selbsttätigkeit, ohne eigene Kraftentfaltung.“⁵⁵²

⁵⁴⁸ *Ideen*, 334.

⁵⁴⁹ *Ideen*, 369f.

⁵⁵⁰ Vgl. Piirimäe 2017, 175f; Noyes 2015, 9f.

⁵⁵¹ *Ideen*, 370.

⁵⁵² Stollberg-Rilinger 1986, 210; vgl. auch Stollberg-Rilinger 2005, 10-14.

8.5.3 Herders Kritik an der Völkerbund-Idee Kants

Es ist bemerkenswert, dass Herder im zweiten Teil dieser Passage seine Kritik an imperialistischer Herrschaftspraxis – überraschend übergangslos - als Kritik an der Staatenbund-Idee fortsetzt. Das imperialistisch erzeugte Staatsgebilde wird von Herder zu einem staatsphilosophisch fehlerhaft begründeten und politisch inhomogen agierenden „Staatsmaschinen“-Bund umgedeutet, wenn nicht gar umgewidmet:

Wie Trojanische Rosse rücken solche Maschinen zusammen, sich einander die Unsterblichkeit verbürgend [...]: denn eben die Staatskunst, die sie hervorbrachte, ist auch die, die mit Völkern und Menschen als mit leblosen Körpern spielt.⁵⁵³

In dieser Passage, die in unmittelbarem Anschluss auf seine Diskussion der Kantischen Metapher von der *krummen* Natur des Menschen folgt, wird nicht nur erkennbar, dass er keinen systematischen Unterschied zwischen imperialistischer Herrschaftspraxis und der Errichtung eines zwischenstaatlichen Völkerbunds macht. Die von Herder betriebene Gleichsetzung von imperialer Herrschaftsausdehnung und zwischenstaatlichen Föderationen lässt vielmehr die Vermutung zu, dass er sie als Anlass für eine Kritik an Kants Völkerbund-Konzeption in Anspruch nehmen will, die kurz dargelegt werden soll.

In *Idee einer allgemeinen Geschichte* stellt Kant dar, dass sich das auf einzelstaatlicher Ebene zu beobachtende interpersonale Konfliktdilemma auf zwischenstaatlicher Ebene wiederhole und sogar verschärfe: „Was hilft's, an einer gesetzmäßigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens, zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu nöthigte, ist wieder die Ursache, daß ein jedes gemeine Wesen in äußerem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Übel erwarten muß, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten.“⁵⁵⁴

Wie Piirimäe herausstellt⁵⁵⁵, lassen sich Herders Vorbehalte gegenüber Kants Völkerbund-Überlegungen darauf zurückführen, dass Kant zwischenstaatliche Kriege aus vernunftrechtlicher Perspektive rechtfertigt, da diese die Einzelstaaten nötigen, „zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können“⁵⁵⁶, d.h. „zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit

⁵⁵³ Ideen, 370; vgl. Carter 2016, 73-75.

⁵⁵⁴ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 24.

⁵⁵⁵ Vgl. Piirimäe 2017, 177.

⁵⁵⁶ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 24.

entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen“⁵⁵⁷. So verstanden bemängelt Herder Kants unzureichende Distanzierung gegenüber der empirischen Existenz zwischenstaatlicher Kriege im Allgemeinen und der Kolonialpolitik der europäischen Monarchien im Besonderen.⁵⁵⁸ Herder erklärt diesen Staatenbund der Völker– ohne Kant namentlich zu nennen – in der ungedruckten Fassung des Neunten Buchs der *Ideen* abschätzig zu „Vergrößerungen und Achäischen Bündnißen der Weltbeherrscher“⁵⁵⁹, dabei genüge ein Blick in die politische Realgeschichte, um aufzuzeigen, dass bisher keinem Souverän die vollständige Unterwerfung der Menschheit gelungen sei.⁵⁶⁰ Vielmehr zeige die Menschheitsgeschichte, so Herder, dass „sie den Kunstendzwecken großer Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vorzog und jene kostbaren Staatsmaschinen, so viel sie konnte, den Zeiten ersparte. [...] Keinem Nimrod⁵⁶¹ gelang es bisher, für sich und sein Geschlecht die Bewohner des Weltalls in Ein Gehäge zusammen zu jagen“⁵⁶².

In der Gesamtschau dieser Passage lässt sich auf der einen Seite feststellen, dass sich aus Herders Blickwinkel die desintegrativen Effekte der „Staatsmaschine“ in einem aus Expansion und Unterdrückung hervorgegangenen Herrschaftsgebilde verschärfen, da dort ganze Völker auf die entpersonalisierte Funktionalität mechanischer Werkzeuge innerhalb eines heterogen zusammengefügtten Vielvölkerstaats herabgestuft werden. Auf der anderen Seite ist es allerdings bemerkenswert, dass Herder die herrschaftstypologische Vermengung imperialistischer Expansionspolitik mit föderativen Staatenlösungen implizit zum Anlass nimmt, die Völkerbund-Konzeption Kants zu kritisieren. Dabei wird seine Kritik an imperialistischer Herrschaftspraxis in realgeschichtlichen politischen Kulturen einerseits und seine Kritik an der vernunftrechtlichen Begründung eines Völkerbundes nicht immer deutlich. An dieser Stelle scheint es doch angemessen, festzustellen, dass Herders „metaphernreicher, analogisierender und polemischer Stil“⁵⁶³ eine tatsächliche „Rezeptionsbarriere“⁵⁶⁴ darstellt,

⁵⁵⁷ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 26.

⁵⁵⁸ Vgl. Piirimäe 2017, 177.

⁵⁵⁹ Unveröffentl. Ideen, 455.

⁵⁶⁰ Vgl. Piirimäe 2023, 257.

⁵⁶¹ Babylonischer König im Alten Testament, vgl. Gen 10,9.

⁵⁶² Ideen, 334f.

⁵⁶³ Johannsen 2016, 671.

⁵⁶⁴ Adler 2006, 17; vgl. auch kritisch zu Adler: Steinby 2016b, insb. 101-111.

der den Zugang und damit die Nachvollziehbarkeit seiner Imperialismus- und Kant-Kritik erheblich verstellt.

Kant betrachtet zwar in der Tat in seiner vernunftrechtlichen Begründung des Völkerbunds die Existenz zwischenstaatlicher Kriege als letztlich pazifizierendes Mittel menschlichen Zusammenlebens: „Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden [...]; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte [...] allein von diesem großen Völkerbunde (*Foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte.“⁵⁶⁵

Darüber hinaus bleibt Kant auch im Fall der Gestaltung des „vereinigten Willens“ eine Konkretisierung schuldig. Er stellt fest, dass die kontraktualistische Überwindung der zwischenstaatlichen Gewaltdynamiken durch die Schaffung eines Völkerbunds „nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit sie einander nicht zerstören.“⁵⁶⁶ Für Kant scheint es zu genügen, auf die Möglichkeitsbedingungen eines Völkerbunds hinzuweisen, ohne – in Analogie zur ungelösten Frage der Herrscherpersönlichkeit im Einzelstaat⁵⁶⁷ – das Problem der Ausgestaltung des Souveräns näher zu bestimmen. Vielmehr greift er seinerseits auf die Maschinen-Metapher zurück: „Alle Kriege sind demnach so viel Versuche [...], neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung alter neue Körper zu bilden [...]; bis endlich einmal theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.“⁵⁶⁸

Es ist Herder in seiner impliziten Kritik an Kants Völkerbund-Idee zuzustimmen, dass Kants bewusst offen gelassene Gestaltung des vereinigten Willens im Völkerbund die Möglichkeit eines die Einzelstaaten unterdrückendes Herrschaftsorgans nicht gänzlich ausschließt. In der Tat steht bei einer Ausklammerung der exekutiven Gestalt des Völkerbunds

⁵⁶⁵ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 24; vgl. Merseburger 2011, 207.

⁵⁶⁶ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 26.

⁵⁶⁷ Vgl. Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 23.

⁵⁶⁸ Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 24f.

die normative Rechtfertigung der Völkerbunds-Idee Kants als Ganze auf dem Spiel.⁵⁶⁹ Hieraus lässt sich jedoch Herders metaphorisch aufgeladene Vermengung und Ineinsetzung von realer imperialistischer Herrschaftspraxis – „wie Trojanische Rosse rücken solche Maschinen zusammen, sich einander die Unsterblichkeit verbürgend“ – nicht rechtfertigen. Herders Befund scheint auf seiner nicht kenntlich gemachten Vorüberlegung zu beruhen, dass sich in Kants Völkerbund-Idee auf zwischenstaatlicher Ebene das Problem der kontraktualistischen Beweisumkehrung auf Einzelstaatebene zu wiederholen scheint. Kant stellt Herder zufolge, so die Vermutung, die präförderative zwischenstaatliche Welt nur deshalb als eine Welt der „Leviathane im Naturzustand“ dar, um damit die Notwendigkeit eines nach außen imperialistisch und nach innen repressiv handelnden Vielvölkerstaats im Gewand eines Völkerbundes fordern zu können. Für Herder scheint somit festzustehen, dass Kants kontraktualistische Völkerbund-Idee unweigerlich auf die Bestimmung eines imperialistisch herrschenden Souveräns zulaufen müsse.⁵⁷⁰

8.5.4 Herders Variation der Staatsmaschinen-Metapher: das Alte Reich als Staats-„Polyp“

Samuel Pufendorf hat 1667 die Verfassungsordnung des Alten Reichs in das Bild des „irregulären Monstrums“ gefasst, das die frühneuzeitliche Forschung bis heute prägt:

Es bleibt also uns nichts anderes übrig, als das deutsche Reich, wenn man es nach den Regeln der Wissenschaft von der Politik klassifizieren will, einen irregulären und einem Monstrum ähnlichen Körper zu nennen, der sich im Laufe der Zeit durch die fahrlässige Gefälligkeit der Kaiser, durch den Ehrgeiz der Fürsten und durch die Machenschaften der Geistlichen aus einer regulären

⁵⁶⁹ Vgl. Kleingeld 2011, 50-63.

⁵⁷⁰ Im 118. und 119. *Humanitätsbrief* entwickelt Herder mit der Allegorie „Zum Ewigen Frieden. Eine Irokesische Anstalt“ und „Friedensfrau“ (1797) (*Humanitätsbriefe*, 713-726) einen weiteren Gegenentwurf zu Kants Völkerbund-Idee, hier allerdings auf *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795) kritisch Bezug nehmend. Während sich Herder in den *Ideen* darauf beschränkte, die herrschaftstheoretischen Annahmen des Völkerbund-Entwurfs Kants aus *Idee einer Geschichte* zurückzuweisen, präsentiert er in den *Humanitätsbriefen* einen kulturalanthropologisch geprägten Gegenvorschlag. Auf der Grundlage von Loskiels *Geschichte der Missionen* (1789) greift Herder auf die dort beschriebenen Friedensstiftungsstrategien nordamerikanischer indigener Völker zurück, wobei die verfeindeten Delawaren und Cherokees zum Zweck der gemeinsamen Konfliktschlichtung die Irokesen in ihrer Gesamtheit zur friedensschaffenden „Frau“ erklären. (vgl. *Humanitätsbriefe*, 714). Die im Zuge der symbolischen Feminisierung bewirkte „Tabuisierung“ der Irokesen sollte dazu beitragen, Kriege zwischen den indigenen Völkern zu verhindern. In Anlehnung an St. Pierres „Pax sempiterna“ und unter Verwendung des indigenen Friedensstoffs stellt Herder sieben universelle „Friedens-Gesinnungen“ – Abscheu gegen den Krieg“ „Verminderte Achtung gegen den Heldenruhm“ etc. (vgl. *Humanitätsbriefe*, 720-726) – auf. Diese stehen im scharfen Kontrast zu Kants vernunftrechtlicher Globalisierung des Herrschaftsvertrags und Eindämmung des Krieges durch einen Völkerbund (vgl. Kant, AA VIII, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 357). Vgl. Schultz 1989, 413-424. Durch Martha C. Nussbaums *Politische Emotionen* (2013) erfährt Herders „Friedensfrau“-Idee neue Beachtung in der Politischen Theorie (vgl. Nussbaum 2014, 79-83).

Monarchie zu einer so disharmonischen Staatsform entwickelt hat, daß es nicht mehr eine beschränkte Monarchie, wenngleich der äußere Schein dafürspricht, aber noch nicht eine Föderation mehrerer Staaten ist, vielmehr ein Mittelding zwischen beiden. Dieser Zustand ist die dauernde Quelle für die tödliche Krankheit und die inneren Umwälzungen des Reiches, da auf der einen Seite der Kaiser nach der Wiederherstellung der monarchischen Herrschaft, auf der anderen die Stände nach völliger Freiheit streben.⁵⁷¹

Herder teilt insofern Pufendorfs verfassungsrechtlichen Standpunkt, dass er das Alte Reich als „Flickwerk einer verfehlten Einrichtung“⁵⁷² betrachtet. Aus seiner Perspektive ist dies in Anlehnung an Pufendorf auf die seit dem Frühen Mittelalter eingeführte feudalistische Herrschaftsordnung Deutschlands zurückzuführen, deren verfassungspolitische Konsequenzen noch bis in das 18. Jahrhundert zu erkennen seien.⁵⁷³ Die gegenüber dem deutschen Kaiser nur persönlich, aber nicht verfassungsrechtlich verpflichteten Regionalfürsten nutzten im Frühen Mittelalter die machtpolitischen Spielräume der deutschen Lehnverfassung dafür, auf ihrem Territorium eigene politische Herrschaftsansprüche dauerhaft geltend zu machen: „Und weil nach der Deutschen Verfassung die Gesetzgebende, gerichtliche und ausübende Macht noch nicht verteilt waren: so blieb es beinahe unvermeidlich, daß [...] mit der Zeit unter schwachen Königen die Statthalter großer Städte oder entfernter Provinzen selbst Landesherren oder Satrapen wurden.“⁵⁷⁴ Dies hat laut Herder zur Folge, dass die Herrschaftsbalance zwischen Kaiser, König und Landesfürsten nicht kooperativ-verschränkend auf verschiedene politische Akteure verteilt wurde, vielmehr wurde die ungelöste Verfassungsfrage primär zur Verbreiterung der eigenen Macht- und Herrschaftsbasis genutzt:

Ihr Distrikt enthielt [...] alles im Kleinen, was das Reich im Großen hatte; und sobald sie sich nach Lage der Sache mit ihren Ständen einverstanden, war, obgleich noch abhängig vom Staat, das kleine Reich fertig.⁵⁷⁵

Die ursprünglich an den Lehnsherrn persönlich gebundene und damit auch revisionsfähige Herrschaftsausübung wurde von den Regionalfürsten regelmäßig in permanente Formen der Herrschaftsausübung umgewandelt, wodurch sich der Länderpartikularismus zum Charakteristikum des Alten Reichs herausbildete.

⁵⁷¹ Pufendorf, *Verfassung des Deutschen Reichs*, Kap. 6, § 9, 106f. In *Wie die Deutschen Bischöfe Landstände wurden* (1774) scheint Herder auf Pufendorfs Metapher zurückzugreifen: „Da ihnen [die deutschen Bischöfe, O.S.] nun die Franken mit bestem Willen neue Existenz in ihrem Staatskörper gaben: so mußte aus beiden übelbegatteten Theilen mit der Zeit ein Ungeheuer werden, das sich selbst zur Last fiel.“ (SWS V, 683)

⁵⁷² Ideen, 799. In *Wirkung der Dichtkunst*, 209, heißt es in Bezug auf die Fragmentierung Deutschlands bezeichnend: „Überdem ist ein geteiltes Land, ein Sund von kleinen monarchischen Inseln. Eine Provinz versteht die andere kaum: Sitten, Religion, Interesse, Stufe der Bildung, Regierung sind verschieden, hindern und sondern die beste Wirkung.“

⁵⁷³ Vgl. Hartmann 2005, insb. 36-48; Gotthard 2003, insb. 1-9.

⁵⁷⁴ Ideen, 801.

⁵⁷⁵ Ideen, 801.

Herder entwickelt zur Unterstreichung der eigentümlichen deutschen Verfassungsrealität eine Variation der Staatsmaschinen-Metapher, indem er mit dem Bild des Staats-„Polypen“ auf den in der politischen Ideengeschichte vielfach und variantenreich angewendeten Allegorienbestand der Tierwelt rekurriert. Erstmalig hat Herder die Metapher des Staats als „Polyp“ in *Wie die Deutschen Bischöfe Landstände wurden* (1774) verwendet. Zur Charakterisierung der frühmittelalterlichen fränkisch-germanischen Herrschaftsordnung Europas schreibt Herder: „Wie in der Gothischen Baukunst jeder Pfeiler an Mannichfaltigkeit dem Ganzen ähnlich: so ists in der Fränkisch-Gothischen Regierung zwischen jeder Provinz und dem Reiche. [...] Jede Provinz [...] war an Gliedern und Ämtern völlig ein Ganzes nach voriger Art: ein neuer Polype.“⁵⁷⁶ In den *Ideen* nimmt Herder die Staats-„Polypen“-Metapher zur Charakterisierung des Alten Reichs in nahezu identischer Form wieder auf:

Um diese Bruchstücke, wo jeder Teil ein Ganzes sein wollte, wieder zusammenzubringen, haben alle Reiche Deutscher Verfassung in Europa ein halbes Jahrtausend hin arbeiten müssen, und einigen derselben hat es noch nicht gelingen mögen, ihre eignen Glieder wieder zu finden. In der Verfassung selbst liegt der Same dieser Absonderung; sie ist ein Polyp, bei welchem in jedem abgesonderten Teile ein Ganzes lebet.⁵⁷⁷

Wie im Rahmen von Herders Diskussion der Staatsmaschinen-Metapher herausgestellt wurde, steht diese bildhaft für einen aus ungehemmter territorialer Expansion hervorgegangener „zusammengeleimter“ Vielvölkerstaat unter der Führung eines unbeschränkt und willkürlich herrschenden Oberhauptes. Mit der Metapher des Staats-„Polypen“ beschreibt Herder am Beispiel des Alten Reichs eine realgeschichtliche Form des Vielvölkerstaats, der sich dadurch auszeichnet, dass einzelne, bis auf die lokale Ebene hinunterreichende Herrschaftsteile eigene Machtansprüche anmelden und sich permanent in weiteren „tentakelartigen“ Herrschaftsteilungen zu einem deutschen Reichsstaat als „Polypen“ vervielfältigen. Während im Bild der Staatsmaschine die annektierten Staaten zu „leblosen Körpern“⁵⁷⁸ degradiert werden, wird im Bild des Polypen die Integrität des Alten Reichs dagegen durch regionale Herrschaftsansprüche gleichsam „von unten“ in Frage gestellt. Im Gegensatz zum Bild der imperialistischen Staatsmaschine, in der die einzelnen Nationen – „ohne inneres Leben und Sympathie der Teile gegen einander“⁵⁷⁹ – einem Vielvölkergebilde unter der Führung eines unbeschränkt herrschenden Souveräns einverleibt werden, führen die Regionalfürsten im Alten Reich ein herrschaftliches Eigenleben und unterminieren damit

⁵⁷⁶ Deutsche Bischöfe als Landstände, 692; vgl. Piirimäe 2023, 188-192; Hien 2015, 172-178.

⁵⁷⁷ Ideen, 801.

⁵⁷⁸ Ideen, 370.

⁵⁷⁹ Ideen, 370.

die verfassungsrechtliche Integrität des Alten Reichs insgesamt. So verstanden ist Herders Staats-, „Polypen“-Metapher eine anschauliche Variation des Pufendorf-Bildes vom Alten Reich als „irreguläre und einem Monstrum ähnliche Körperschaft“.

8.6 Herders Kosmopolitismus-Kritik

8.6.1 Herders Deutung der philosophischen Idee des Weltbürgers

Wie zu Beginn dieser Untersuchung herausgestellt wurde, verbindet sich für Herder mit der programmatischen Formel „Mache den Menschen zum Mittelpunkt der Philosophie“⁵⁸⁰ die Auffassung, die historisch-kulturelle Situiertheit des Menschen anzuerkennen. Aus diesem Grund müsse sich die Philosophie als Anthropologie von der Sichtweise distanzieren, den einzelnen Menschen als ein reines und damit dekontextualisiertes Gattungswesen zu betrachten. In den *Ideen* veranschaulicht Herder, weshalb aus seiner Sicht der Begriff der Menschheit als Gattungseinordnung so wenig Aussagekraft über die Natur des einzelnen Menschen besitzt:

Freilich wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außersofern sie in einzelnen Wesen existieren. Gäbe ich diesem allgemeinen Begriff nun auch alle Vollkommenheiten der Humanität, Kultur und höchsten Aufklärung, die ein idealischer Begriff gestattet: so hätte ich zur wahren Geschichte unsres Geschlechts eben so viel gesagt, als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte.⁵⁸¹

Mit dem Begriff der Menschheit werde die Ungenauigkeit, Beliebigkeit und letztlich Untauglichkeit der Definition verschleiert, was in Herders Bild erst durch den Vergleich mit den Wortschöpfungen ‚Tierheit‘, ‚Steinheit‘ und ‚Metallheit‘ vollständig zum Ausdruck gebracht wird.

Für Herder scheinen sich die Probleme der allgemeinen Begriffsbildung in der Konzeption des Weltbürgers zu wiederholen, indem dort von der Möglichkeit einer allgemeinen Menschenliebe ausgegangen wird, ohne die individuellen Bedingungen und Grenzen der Liebe gegenüber realen, einzelnen Personen zu berücksichtigen. So verstanden kann Herders Kritik an der philosophischen Idee des Weltbürgers auch als Anwendungsfall seiner Methode des kontextuellen Erkennens betrachtet werden. In *Auch eine Philosophie* hat er bereits

⁵⁸⁰ Vgl. *Philosophie zum Besten des Volks*, 125.

⁵⁸¹ *Ideen*, 338.

hervorgehoben, dass die Schwächen des „*allgemeinen Charakterisierens*“⁵⁸² in der philosophischen Begriffsbildung nur durch die kulturgeschichtlich verstandene Perspektive des kontextuellen Erkennens eingedämmt werden können. Im Gegensatz zum Sichhineinversetzen in soziokulturelle Phänomene werde im philosophischen Kosmopolitismus die Verinnerlichung der Ausprägungsformen tatsächlicher Liebe durch einen dekontextualisierten Liebes-Begriff ersetzt. Wie bereits im Rahmen von Herders Diskussion der geschichtsphilosophischen Strömungen des Aufklärungszeitalters herausgearbeitet wurde, sei es ein stets wiederkehrendes Motiv politischer Kulturen, abschätzig auf ihre Vorgängergesellschaften zu blicken. Analog dazu propagiere der philosophische Kosmopolitismus eine Geisteshaltung der vermeintlichen zivilisatorischen Überlegenheit gegenüber früheren Kulturen: „Wie tausendmal mehr töricht, wenn du einem Kinde deinen *philosophischen Deismus*, deine *ästhetische Tugend* und *Ehre*, deine *allgemeine Völkerliebe* voll toleranter *Unterjochung*, *Aussaugung* und *Aufklärung* nach hohem Geschmack deiner Zeit großmütig gönnen wolltest!“⁵⁸³ Herder geht in seiner Kosmopolitismus-Kritik soweit zu behaupten, dass die koloniale Unterdrückung unter dem Deckmantel der europäischen Idee allgemeiner Menschenfreundlichkeit stattfinde: „Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles hingebildet sind, das sich immer weiter in *Europa ausbreitet*, das in alle *Weltteile hinschwimmt*, und alles *polizieren* will, zu *sein*, was wir sind – Menschen? Bürger eines *Vaterlands*?“⁵⁸⁴

Für Herder beruht die Idee des Kosmopolitismus auf einer fehlerhaften Einschätzung bezüglich der Möglichkeit und Reichweite erfahrbarer Liebe gegenüber realen Personen.⁵⁸⁵ Die emotionale Verbundenheit gegenüber anderen Menschen begrenzt sich Herders Auffassung nach auf den engen Bereich der Angehörigen- und Nächstenliebe, der nicht zu einem allgemeinen Liebesbegriff erweitert werden könne:

Die ganze Schöpfung mit Liebe zu umfassen, klingt schön; aber vom Einzelnen, dem Nächsten, fängt man an; und wer dies nicht tief, innig, ganz liebet: wie sollte er, was entfernt ist [...] lieben können? – so, daß es auch nur den Namen der Liebe verdiente. Die allgemeinsten Kosmopoliten sind meistens die dürftigsten Bettler; die das ganze Weltall mit Liebe umfassen, lieben meistens nichts, als ihr enges Selbst.⁵⁸⁶

Während Herder der Ansicht ist, dass die Nächstenliebe auf den Nahbereich der Angehörigen und der real erfassbaren Personen beschränkt ist, werde im Kosmopolitismus die Illusion

⁵⁸² Auch eine Philosophie, 32.

⁵⁸³ Auch eine Philosophie, 19.

⁵⁸⁴ Auch eine Philosophie, 64.

⁵⁸⁵ Vgl. Johannsen 2004, insb. 61-67.

⁵⁸⁶ Liebe und Selbstheit, 421.

einer allgemeinen Liebe gegenüber dem Menschen als *Gattungswesen* erzeugt. Herder zufolge soll also im Kosmopolitismus die allein real erfahrbare Nächsten- und Angehörigenliebe ersetzt werden durch die Fiktion derer, „die das ganze Weltall mit Liebe umfassen“ zu können glauben. Die Behauptung, die ganze Menschheit ohne Ansehung der einzelnen Person lieben zu können, verberge laut Herder sogar die bloße und engstirnige Selbstliebe des philosophischen Kosmopoliten.

Indem die Verfechter des Kosmopolitismus vorgeben, „*Menschenfreunde* und *Weltbürger*“⁵⁸⁷ zu sein, trage die begriffliche Identifizierung von Menschenliebe als Weltbürgertum dazu bei, dass die Möglichkeiten einer engen emotionalen und sozialen Verbundenheit insgesamt abnehmen: „Und wer hätte es nicht erfahren, daß eine Grenzenlose Ausbreitung seiner Empfindungen diese nur schwäche und vernichte? [...] Da wir unmöglich andre mehr oder anders, als uns selbst lieben können: denn wir lieben sie nur als Teile unser selbst oder vielleicht uns selbst in ihnen.“⁵⁸⁸ Auf diese Weise würden im philosophischen Kosmopolitismus

Ideen von *allgemeiner Menschen-, Völker- und Feindesliebe erhöht!* und *warmes Gefühl der Vater- Mutter- Bruder- Kindes-Freundesneigungen unendlich geschwächt!* Grundsätze der *Freiheit, Ehre, Tugend* so weit *verbreitet*, daß sie jeder aufs helleste *anerkennt*, daß in gewissen Ländern sie jedermann bis zum Geringsten *auf Zung und Lippen* hat – und jeder von ihnen zugleich mit den *ärgersten Ketten der Feigheit, Schande, Üppigkeit, Kriecherei und elender Planlosigkeit* gebunden.⁵⁸⁹

Herder ist somit der Ansicht, dass sich die Bindungswirkungen der Liebe nur dann einstellen können, wenn der Mensch durch die Liebeserfahrung an dem Leben der anderen partizipiert bzw. diese am eigenen Leben Anteil haben lässt. So verstanden ist die menschliche „Seele glücklich, die wie ein höherer Geist mit ihrer Wirksamkeit viel umfasst und es in rastloser Wohltätigkeit zu ihr Selbst zählt“⁵⁹⁰. Indem der Mensch durch die Liebe gegenüber einer realen Person tatsächliche emotionale Verbundenheit stiftet und erhält, übe er sich mit seinem Handeln in karitativer „rastloser Wohltätigkeit“.

Der sinnstiftenden, verbindenden Wirkung der Liebe stellt Herder die intellektuelle Tätigkeit des philosophischen Kosmopoliten gegenüber, der in unproduktiver, weil selbstbezogener Weise Liebe als *Begriff* und nicht als Emotion versteht: „[E]lend ist aber die andre [menschliche Seele, O.S.], deren Gefühl in Worte verschwemmet, weder sich noch andern tauget. Der Wilde, der sich, der sein Weib und Kind mit ruhiger Freude liebt und für seinen

⁵⁸⁷ Auch eine Philosophie, 75.

⁵⁸⁸ Ideen, 332f.

⁵⁸⁹ Auch eine Philosophie, 64.

⁵⁹⁰ Ideen, 333.

Stamm, wie für sein Leben, mit beschränkter Wirksamkeit glühet, ist, wie mich dünkt, ein wahreres Wesen.“⁵⁹¹ Der Verfechter der kosmopolitischen Idee ist daher für Herder „jener gebildete, der für den Schatten seines ganzen Geschlechts, d. i. für einen Namen, in Liebe entzückt ist.“⁵⁹² Der Kosmopolit tauscht Herder zufolge Begriffsiebe gegen tatsächliche Menschenliebe ein, wodurch diese zu einem gänzlich untauglichen Handlungskonzept werde: „Das schöne Wort *Menschenliebe* ist so trivial geworden, daß man meistens die Menschen liebt, um keinen unter den Menschen wirksam zu lieben.“⁵⁹³

Für Piirimäe lässt sich an Herders Kritik am philosophischen Kosmopolitismus zusätzlich erkennen, dass mit dem Prinzip der allgemeinen Menschenliebe nicht nur die affektive Bindung zu realen Menschen ausgeblendet, sondern dass damit insgesamt auch die Eigenständigkeit spezifischer nationaler Kulturen in Frage gestellt werde.⁵⁹⁴ In diesem Sinn stellt Herder in einem polemisch-sarkastischen Rundumschlag gegen den aufklärerischen Kosmopolitismus fest:

‘*Lebensart und Sitten!*’ Wie elend, als es noch Nationen und Nationalcharakter gab: Was für wechselseitiger *Haß, Abneigung* gegen die Fremden, *Festsetzung* auf seinen Mittelpunkt, [...] enger Kreis von Ideen – ewige *Barbarei!* [...] wir lieben uns *alle*, oder vielmehr keiner *bedarfs* den andern zu lieben; wir *gehen mit einander* um, sind einandervöllig *gleich – gesittet, höflich, glücklich!* haben zwar kein *Vaterland*, keine *Unsern*, für die wir leben; aber sind *Menschenfreunde* und *Weltbürger*. Schon jetzt alle Regenten Europa ‘s, bald werden wir *alle* die französische Sprache reden! – Und denn – Glückseligkeit! es fängt wieder die güldne Zeit an, *da hatte alle Welt einerlei Zunge und Sprache!* wird *Eine Herde* und *ein Hirte* werden!’⁵⁹⁵

Wie Noyes hervorhebt, kann der philosophische Kosmopolitismus aus Sicht Herders allein dadurch in Frage gestellt werden, dass er in der europäischen Kolonialpolitik sein „tatsächliches Gesicht“ offenbare: „This kind of cosmopolitanism can be called empire’s cosmopolitanism – it may look like the free exchange between cultures, but in fact it is like the activities of trading companies. It follows the dictates of European standards of value, the erasure of diversity in the name of a superficial and forced unity.“⁵⁹⁶ So verstanden lässt sich Herders Kosmopolitismus-Kritik auch als Anwendungsfall für den imperialistisch agierenden Vielvölkerstaat, die „zusammengeleimte Staatsmaschine“, betrachten. In der obigen Passage aus *Auch eine Philosophie* wird zudem deutlich, dass Herders Kritik an der Idee des philosophischen Kosmopolitismus als anschauliches Beispiel für seine Auseinandersetzung mit dem linear-rationalistischen Erklärungsansatz betrachtet werden kann. Analog zum

⁵⁹¹ Ideen, 333.

⁵⁹² Ideen, 333.

⁵⁹³ Humanitätsbriefe, 148; vgl. Piirimäe 2015b, 533f.

⁵⁹⁴ Vgl. Piirimäe 2023, 148f.

⁵⁹⁵ Auch eine Philosophie, 74f.

⁵⁹⁶ Noyes 2015, 96.

Verhältnis personaler Nächstenliebe und allgemeiner Menschenliebe werde durch die Vorstellung des Kosmopolitismus die Vielfalt politischer Kulturen in Frage gestellt, wenn nicht gar als überflüssig betrachtet. In dieser Form werde die historisch-kulturelle Situiertheit des Menschen durch die universalisierende Sichtweise der „Menschenfreunde und Weltbürger“ ersetzt.

8.6.1.1 Der philosophische Kosmopolitismus als „Hütte für niemand“

Zur rahmenden Beschreibung der Idee des rationalistischen Kosmopolitismus entwirft Herder die oxymoronhafte Metapher von der „Hütte für Niemand“, die an seine gegenüber Winckelmann ins Feld geführte konträr-subversive Wortschöpfung der „Marmormumien“ erinnert. Im Fall der „Hütte für Niemand“ kommt die Idee zum Tragen, dass ein bloß philosophisch gewonnenes, ohne realen Kontext zu weit gefasstes Konzept letztlich inhaltsleer wird:

In seiner armen Hütte hat jener für jeden Fremden Raum, den er mit gleichgültiger Gutmütigkeit als seinen Bruder aufnimmt und ihn nicht einmal, wo er hersei? fraget. Das verschwemmte Herz des müßigen Kosmopoliten ist eine Hütte für niemand.⁵⁹⁷

Herders „Hütte für niemand“ kann auch als weitere Variation seiner Staatsmaschinen-Interpretation gesehen werden.⁵⁹⁸ Indem er den Ideenraum des philosophischen Kosmopolitismus als menschlichen Unort charakterisiert, erweitert Herder seine Kritik an der mechanizistischen und organologischen Verfasstheit der „Staatsmaschine“ um das semantische Feld der menschenfeindlichen Leere. Der Kosmopolitismus wird somit von Herder bildhaft zu einem Ort bloßer Ideen, nicht realer Menschen, gemacht. Wie im Verlauf dieser Arbeit noch zu sehen sein wird, verwendet Herder in der *Ebräischen Poesie* die mosaische Stiftshütte, den Aufbewahrungsort der heiligen jüdischen Schriften, als Symbol für die kulturintegrative Wirkung der mosaischen Ordnung. Es lässt sich die Vermutung aufstellen, dass er diese im Kontrast zu „eine Hütte für niemand“ als Gegenmodell im Sinn hatte.

⁵⁹⁷ Ideen, 333.

⁵⁹⁸ Vgl. Piirimäe 2014, 190.

8.6.2 Christliche Nächstenliebe und Kosmopolitismus

Es ist bemerkenswert, dass Herder als evangelischer Pfarrer und Theologe die Idee der allgemeinen Menschenliebe in derart scharfer Form zurückweist. Auch wenn Herder in seinen Schriften keine explizite Gegenüberstellung von christlicher Nächstenliebe und Kosmopolitismus vorstellt, kann angesichts seiner scharfen Kritik am philosophischen Kosmopolitismus davon ausgegangen werden, dass sich in beiden Konzeptionen zwei nicht miteinander vereinbare Menschen- und Menschheitsbilder gegenüberstehen. Dies scheint zuallererst auf dem Umstand zu beruhen, dass seiner Auffassung nach die Idee der christlichen Nächstenliebe unmittelbar an die Taten und die Denkweise Jesus Christus‘ gebunden ist.⁵⁹⁹ Auf diese Weise wird Menschenliebe im Gegensatz zur philosophischen Konzeption des Kosmopolitismus zu einer höchst anschaulichen und auch emotional greifbaren Praxis der Mitmenschlichkeit. Es ist auffällig, dass Herder in *Auch eine Philosophie* das Christentum im Allgemeinen und die Nächstenliebe im Besonderen begrifflich als philosophischen Kosmopolitismus in religiöser Gestalt charakterisiert. Hierbei wird die christliche Lehre als „*eigentliche Religion der Menschheit, Trieb der Liebe, und Band aller Nationen zu einem Bruderheere*“⁶⁰⁰ vorgestellt:

Eben so gewiß ists, daß sie [...] die *Erste* gewesen, die so *reine geistige Wahrheiten*, und so *herzliche Pflichten*, so ganz ohne Hülle und Aberglauben, ohne Schmuck und Zwang gelehret: die das menschliche Herz so allein, so *allgemein*, so ganz und ohne Ausnahme hat verbessern wollen. Alle vorigen Religionen der besten Zeiten und Völker waren doch nur *enge National*, voll *Bilder* und *Verkleidungen*, voll *Cerimonien* und *Nationalgebräuche*, an denen immer die wesentlichen Pflichten nur *hingen* und *hinzugefügt* waren – kurz Religionen *eines Volks, eines Erdstrichs, eines Gesetzgebers, einer Zeit!* diese offenbar in allem das Gegenteil: die *lauterste Philosophie* der Sittenlehre, die *reinste Theorie* der *Wahrheiten* und *Pflichten*, von allen Gesetzen, und kleinen Landverfassungen *unabhängig*.⁶⁰¹

In diesem Sinn bezeichnet Herder das Christentum insgesamt als den „*menschenliebendste[n] Deismus*“⁶⁰², der darauf ausgelegt sei, auf „eben dem Wege *Toleranz, Ideen vom Völkerrechte* in Gang zu bringen.“⁶⁰³ In den *Ideen* bringt Herder zum Ausdruck, dass das Leben und Sterben Jesus Christus‘ als markantes Beispiel für eine selbstlose Form der Mitmenschlichkeit betrachtet werden könne: „Die *echteste Humanität* ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben; Humanität ists, was er im Leben bewies, und durch seinen

⁵⁹⁹ Vgl. Cordemann 2010, 201 u. 236.

⁶⁰⁰ Auch eine Philosophie, 46.

⁶⁰¹ Auch eine Philosophie, 47.

⁶⁰² Auch eine Philosophie, 47.

⁶⁰³ Auch eine Philosophie, 47.

Tod bekräftigte“.⁶⁰⁴ In den Handlungen des christlichen Religionsstifters komme ein vorpolitisches Sittlichkeitshandeln zum Ausdruck, dessen soziomoralische Integrationswirkung explizit nicht an die Errichtung einer weltlichen Herrschaftsordnung welcher Art auch immer geknüpft ist:

Das Reich, das er ankündigte, nannte er das Reich Gottes, ein himmlisches Reich, [...] zu welchem er also auch nicht mit Auflegung äußerlicher Pflichten und Gebräuche, desto mehr aber mit einer Aufforderung zu reinen Geistes- und Gemütstugenden einlud. [...] Was war nun dies *Reich der Himmel*, dessen Ankunft Jesus verkündigte, zu wünschen empfahl, und selbst zu bewirken strebte? Daß es keine weltliche Hoheit gewesen, zeigt jede seiner Reden und Taten [...]: denn was hätte der Mensch für ein andres Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein-wirkende reine Humanität wäre?⁶⁰⁵

Vor diesem Hintergrund kann vermutet werden, dass von Herders Standpunkt aus allgemeine Menschenliebe nur dann praktiziert und damit auch als Konzeption vermittelt werden kann, wenn sie als christliche Nächstenliebe von jedem Einzelnen über den Weg des Lebens und Sterbens Jesus Christus‘ nachvollzogen und nachempfunden wird. Diese Vorstellung wird von Herder dadurch unterstrichen, dass sich das Christentum nur über die Verinnerlichung und Tradierung der selbstlosen Taten Jesus Christus‘ zu einem Religionsverständnis mit universalistischem Geltungsanspruch und damit zu einem an seine Person und Wirkung gebundenes Zugehörigkeitsgefühl für alle Menschen entwickeln konnte: „Die *menschensfreundliche Denkart Christi* hatte brüderliche Eintracht und Verzeihung, tätige Hülfe gegen die Notleidenden und Armen, kurz jede Pflicht der Menschheit zum gemeinschaftlichen Bande seiner Anhänger gemacht, so daß das Christentum demnach ein *echter Bund der Freundschaft und Bruderliebe* sein sollte.“⁶⁰⁶

Das Christentum wird von Herder als vollendete Lehre und Praxis der Mitmenschlichkeit charakterisiert, das im Gegensatz zum Aufklärungsdenken Solidarität und Autonomie nicht als Ergebnis rationaler Spekulation postuliert, sondern sich in praktizierter Mitmenschlichkeit beweist:

Das Christentum gebietet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege. Menschlich und für jedermann faßlich; demütig, nicht stolz-autonomisch; selbst nicht als *Gesetz* sondern als Evangelium der Glückseligkeit Aller gebietet und gibt es verzeihende Duldung, eine das Böse mit Gutem überwindende tätige Liebe. Es gebietet solche nicht als einen Gegenstand der Spekulation, sondern gibt sie als Licht und Leben der Menschheit, durch Vorbild und liebende Tat, durch fortwirkende *Gemeinschaft*.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Ideen, 708.

⁶⁰⁵ Ideen, 708f.

⁶⁰⁶ Ideen, 713f.

⁶⁰⁷ Humanitätsbriefe, 752.

Wenngleich Herder an dieser Stelle die Vorstellungen christlicher Nächstenliebe und kosmopolitischer Menschenliebe nicht unmittelbar kontrastiert, lassen sich dennoch Parallelen zur obigen Darstellung feststellen. Herder zufolge werden die Bindungswirkungen und damit die Vorzüge des Christentums in der Fokussierung auf die Nachvollziehbarkeit und Handlungsorientierung der Glaubenslehre sichtbar. Herder bringt zum Ausdruck, dass der Caritas-Gedanke, die „tätige Liebe“, die christliche Lehre zu einem integrationsstiftenden Gemeinschaftsverständnis mache, wodurch sie für „jedermann faßlich“ werde. Diesem stellt Herder *die Philosophie* gegenüber, die die Idee der menschlichen Verbundenheit mittels reiner Begriffsbildung aus sich selbst heraus und in vermessener Selbstüberschätzung und Geschichtslosigkeit, „stolz-autonomisch“, generiert.⁶⁰⁸ So verstanden besteht eine Analogie zur obigen Darstellung: Während in der Aufklärungsphilosophie davon ausgegangen werde, dass sie nicht auf die Bindungswirkungen vorgängiger religiös-kultureller Gemeinschaftsvorstellungen angewiesen sei, sondern ethische und moralische Bindungswirkungen *selbstgesetzgebend* erzeugen könne, stelle sich dagegen nach Herders Konzeption das neuzeitliche Christentum bewusst in die Tradition einer praktizierten und an die Person Jesus Christus‘ gebundene Gemeinschaftsvorstellung. Die christliche Nächstenliebe ist im Gegensatz zum philosophischen Kosmopolitismus eben somit nicht nur „eine Hütte für niemand“⁶⁰⁹, sondern eine höchst anschauliche und emotional erfahrbare Vorstellung praktizierter Mitmenschlichkeit.

Im Rahmen dieser Studie konnte bisher dargelegt werden, wie Herder primär durch diskursive Abgrenzungen gegenüber rationalistischen, kulturidealistischen und skeptizistischen Geschichtsmodellen der Aufklärungsphilosophie sowie gegenüber der politischen Theorie des Herrschaftsvertrags die Konzeption des hermeneutischen Kontextualismus entworfen hat. Es zeigte sich, dass Herder die von Kant – in ideengeschichtlicher Tradition zu Hobbes‘ politischer Philosophie des Gesellschaftsvertrags – geführte transzendentalphilosophische Rechtfertigung des bürgerlichen Staates wie auch die Idee des Völkerbunds als ungeeignetes Legitimierungsangebot politischer Herrschaft strikt zurückweist. Aus Herders Blickwinkel offenbart sich in Kants vernunftrechtlichem Kontraktualismus, dass durch eine dekontextualisierte Anthropologie und Geschichtsphilosophie die kulturgeschichtliche Perspektive als Deutungs- und Legitimierungskategorie politischer Herrschaft vollständig

⁶⁰⁸ Vgl. Piirimäe 2023, 291.

⁶⁰⁹ Ideen, 333.

ausgeblendet wird. Wie anhand von Herders diskursiver Rezeption des aufklärerischen Kosmopolitismus veranschaulicht wurde, bestätigt sich für Herder in der Idee des rationalistischen Weltbürgertums die bereits gegenüber den dominierenden Geschichts- und Menschenbildern der Aufklärungsphilosophie diagnostizierte unzureichende Berücksichtigung der historisch-kulturellen Situierung des Individuums und seiner politisch-kulturellen Lebenswelten. Es wurde darüber hinaus erkennbar, dass Herder den historisch-kontextualisierten Zugriff auf die zeitgenössischen wie vormodernen politischen Kulturen dazu verwendet, eine kritische bis ablehnende Position zur Französischen Revolution einzunehmen.

Im folgenden Abschnitt soll näher gebracht werden, wie Herder die Methode des hermeneutischen Kontextualismus dafür gebraucht, durch eine politische Lesart des Alten Testaments ein politisch-religiöses Gemeinschaftsideal zu entwerfen, wodurch die bisher primär hermeneutisch-diskursiv geführte Auseinandersetzung mit dem politischen Aufklärungsdenkens ordnungs- und damit stabilitätspolitisch ausgefüllt und gleichzeitig als historisch-kontextualisierte Kontrastfolie gegenüber zeitgenössischen Formen politischer Herrschaft eingesetzt wird.

B Herders mosaischer Diskurs

1. Herder und das Alte Testament

[...] da ich aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, [...] daß sich nach unsrer Lage der bürgerlichen Verfassung von hieraus am besten Cultur und Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen laße [...]: so ist diese Menschliche Philosophie auch meine liebste Beschäftigung.⁶¹⁰

Die Auseinandersetzung mit der Bibel als theologischer und literarischer Quelle bestimmte Herders gesamte Lebenszeit als Theologe, kirchlicher Amtsträger und Schriftsteller. Bereits in den 1760er Jahren finden sich im *Reisejournal*⁶¹¹, in der skizzenhaften Schrift *Über Moses*⁶¹² und in der Korrespondenz mit seinem Verleger Hartknoch⁶¹³ wiederholte Ankündigungen und Entwürfe zu einer umfänglichen Analyse des jüdischen Religionsstifters. Wie Regine Otto darstellt, standen in diesem frühen Stadium seiner Mose-Rezeption entweder Fragen nach der tatsächlichen Autorschaft Moses oder Aspekte einer „philologisch-historischen Bibelkritik“⁶¹⁴ im Zentrum. Während er in *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* in erster Linie als „philologischer und poetischer Ausleger“⁶¹⁵ des Alten Testaments aufgefasst werden wollte, kommt in der *Ebräischen Poesie* die Auffassung hinzu, die Bibel auch als historisch-politisches Dokument zu betrachten.⁶¹⁶

Für die Gesamtwürdigung Herders als Interpret des Alten Testaments muss berücksichtigt werden, dass er in seinem zeitgenössischen Umfeld stets als akademischer Außenseiter wahrgenommen wurde, der zu keiner Zeit seines Lebens als hauptamtlicher Universitätsgelehrter angestellt war - was seine Selbstwahrnehmung nicht unwesentlich prägte. Dies hatte auch in Bezug auf die Rezeption seiner Studien zum Alten Testament unmittelbare Folgen: Die von Eichhorn, einem renommierten Professor für Evangelische Theologie in

⁶¹⁰ Briefe 1, 120.

⁶¹¹ Vgl. *Reisejournal*, 108.

⁶¹² Vgl. Ueber Moses, in: SWS XXXII, 203-211.

⁶¹³ Vgl. Herder 1846, Bd. 2, 143.

⁶¹⁴ Vgl. Otto, Regine 1992, 119.

⁶¹⁵ *Lyrische Dichtkunst*, 135.

⁶¹⁶ Erste Anzeichen eines erweiterten Erkenntnisinteresses finden sich im Anhang zu *Fragmente zu einer ‚Archäologie des Morgenlandes‘*, in der Herder schreibt: „Ist Moses der Verfaßer dieses Stücks, oder nicht? Man siehet, die Frage ist nicht so wichtig, wie die vorigen Betrachtungen, die den Verstand, den Zweck und einzigen Sinn des Gedichts erforschten.“ (SWS VI, 65)

Göttingen, vorgelegte *Einleitung in das Alte Testament* (1780) führte dazu, dass die *Ebräische Poesie* als akademische Kommentierung des Alten Testaments in den Hintergrund trat. Smend führt die mangelnde Resonanz auf Herders theologische Schriften auf die Eigenwilligkeit seines exegetischen Stils und auf dessen fehlende Einbindung in die universitäre Wissenschaftsgemeinschaft zurück: „Mochten sich Herder und Eichhorn noch so gut verstehen und ergänzen, so zog die von Eichhorn repräsentierte akademisch-fachmännische Arbeit an der Bibel doch auf die Dauer das allgemeine Interesse in einem Ausmaß auf sich, das die Nachwirkung dieses Teils von Herders Lebenswerk sehr beeinträchtigen mußte. Fachliteratur wird immer gebraucht, Mischungen aus Fachliteratur und Belletristik haben es, in Deutschland wenigstens und in früheren Zeiten, meist weniger leicht gehabt.“⁶¹⁷

Wenn man Herders Arbeiten zum Alten Testament insgesamt betrachtet, so scheint sich Adlers Begriff der *diskursiven Heimaltlosigkeit* hier besonders zu bestätigen, da sich dessen theologisches Exegese-Interesse mit den Ambitionen eines aufstrebenden jungen Schriftstellers vermengte. Wie Paolucci herausarbeitet, lässt sich Herders Absicht einer Verschmelzung literarischer, theologischer und philosophischer Verstehensbereiche in der *Ältesten Urkunde* beobachten. Das Idealbild des vollkommenen „dreiköpfigen“ Gelehrten wendet Herder Paolucci zufolge in der Deutung der Schöpfungsgeschichte an, „which shows a significant overlap between theological, anthropological, and aesthetic-poetic reflections.“⁶¹⁸

Wie Koepke am Beispiel der *Ebräischen Poesie* herausstellt, ist sie „keine theologische Biblexegese, es ist keine wissenschaftliche Abhandlung im Fußnotenstil, es ist eine Einführung für ‚Liebhaber‘, die rationale Argumente, Geschichtserzählung, Poesie und poetische Übersetzung mit Religion mischt.“⁶¹⁹ Auch wenn Koepke grundsätzlich zustimmen ist, dass die *Ebräische Poesie* „zu gutem Teil eine Übersetzung der Bibel mit Kommentar“⁶²⁰ ist, so kommt es aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive wesentlich darauf an, *wie* und *mit welchem Ziel* Herder die Bibel übersetzt. Aus Koepkes literaturwissenschaftlicher Perspektive bleibt der Aspekt unberücksichtigt, dass sich in dieser Schrift ein

⁶¹⁷ Smend, „Kommentar“ zu „Ebräische Poesie“, in: FA 5, 1431 f.

⁶¹⁸ Paolucci 2020, 85; vgl. auch Otto, Regine 1989.

⁶¹⁹ Koepke 2004, 92. Koepke spielt auf den Untertitel der Schrift an: „Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes“.

⁶²⁰ Koepke 2008, 231.

bibelexegetischer Perspektivwechsel Herders endgültig vollzieht, der sich in *Wirkung der Dichtkunst* im Kapitel „Wirkung der Dichtkunst bei den Ebräern“⁶²¹ ankündigt.

Die im Rahmen dieser Untersuchung vertretene These, dass Herder Literatur als kulturelle Ressource zur Deutung der Menschheitsgeschichte einsetzt, lässt sich insbesondere in der *Ebräischen Poesie* feststellen. In diesem Sinne kann diese Schrift als weitere Vertiefung seines anwendungsorientierten Zugriffs auf das rationalistische Aufklärungsdenken verstanden werden, indem er – exemplarisch am Alten Testament – Geisteshaltungen, Wissensbestände und Lebensformen vormoderner Kulturen reflektiert.⁶²²

Mit dem Erscheinen der *Ebräischen Poesie* knüpft Herder an die interdisziplinäre Grenzenüberschreitung der *Ältesten Urkunde* an, erweitert sie aber um eine politische Lesart der Heiligen Schrift. Das Alte Testament wird von Herder nicht mehr ausschließlich als theologisch-literarisches Dokument in Anspruch genommen, sondern als Fundus vormoderner Kulturbildung und als Muster für neuzeitliche Gesellschaftsordnungen betrachtet.⁶²³ In diesem Sinn kann Herder zu denjenigen Autoren gezählt werden, „in deren Werk“, wie Münkler meint, „biblischen Gestalten und Szenen eine wirklich theoriekonstitutive Bedeutung zukommt.“⁶²⁴ Wie Wagner herausstellt, bildet die Analyse des biblischen Judentums für Herder den Grundstein, um verallgemeinerungsfähige Aussagen über Gemeinschaftsbildung zu gewinnen: „In a typically Herderian fashion, he urges us to regard the Bible as an expression of how ancient Hebrews experienced divine relations. However, he does not stop at the observation that the actions and events of this nation must be understood on their own terms and that any examinations need to take into consideration the vast cultural and temporal differences between then and now. Rather, by nature its language, composition, style, and commentary, the *Ebräische Poesie* demonstrates that the Hebrew Bible can function as a most suitable sounding board for contemporary civilizations to craft their own spiritual and cultural lives.“⁶²⁵ Die in Bezug auf die *Ebräische Poesie* von dem evangelischen Theologen und ausgewiesenen Herder-Kenner, Christoph Bultmann, noch als Forschungsdesiderat formulierte Frage, inwiefern Herder aus theologiegeschichtlicher Perspektive „die mosaische Gesetzgebung mit ihrer Einheit von ‚politischer Ordnung‘ und ‚Gottesdienst‘ als ein

⁶²¹ Vgl. *Wirkung der Dichtkunst*, 158-169. Wie Martin Bollacher in seiner Kommentierung hervorhebt, kann man die *Wirkung der Dichtkunst* als „ersten Vorentwurf zum *Geist der Ebräischen Poesie* betrachten.“ (Martin Bollacher: „Kommentar“ zu „Wirkung der Dichtkunst“, in: FA 4, 934f.)

⁶²² Vgl. Gann 2020, 115-119.

⁶²³ Vgl. Sheehan 2005, 168-176; Almog 2023, 281.

⁶²⁴ Münkler 1998, 122.

⁶²⁵ Wagner 2016, 57f.

politisches oder religiöses Ideal betrachtet“⁶²⁶, soll im Rahmen dieser Studie näher in den Blick genommen werden.

⁶²⁶ Bultmann 2003, 21f., Fußnote 24.

2. Religion als Rückgebundenheit⁶²⁷

2.1 Geschlechtsregister im Alten Testament

Die Sonderstellung des jüdischen Volkes innerhalb der vormodernen Kulturen ergibt sich für Herder allein schon dadurch, dass es seiner Ansicht nach als erstes und einziges Volk des Altertums auf eine verschriftlichte Form seiner Entstehungs- und Wirkungsgeschichte zurückgreifen könne, weswegen er auch das Alte Testament zur „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“⁶²⁸ erklärt. Die Herkunfts- und Stammeserzählungen im Alten Testament bilden für ihn den Ausgangspunkt, wie auf der Grundlage gemeinsamer Geschlechtsregister die Religionsvorstellung des jüdischen Volkes begründet und dauerhaft abgesichert wurde.⁶²⁹ Im ersten Teil der *Ebräischen Poesie* macht Herder deutlich, dass sich Mose als religiös-politischer Anführer des jüdischen Volkes dadurch etablieren konnte, dass im Alten Testament eine genealogische Verbindungslinie zwischen den Anfängen der Schöpfungsgeschichte und der mosaischen Welt erzeugt wird. Herder betont, eine wesentliche Verbindungslinie zum Wirken Moses in der Exodus-Erzählung sei dadurch geschaffen worden, dass die Geschichte des jüdischen Volkes maßgeblich von einer biblisch dokumentierten gemeinsamen Ahnengeschichte herrührt. Diese nimmt mit der Stammestafel Adams und Noahs⁶³⁰ ihren Anfang, setzt sich in der Bezeichnung der Söhne Jakobs als der zwölf Stämme Israels⁶³¹ fort und kulminiert in der Person Josephs als Primus inter pares der jüdischen Stammväter.⁶³² Auf der Grundlage des Segen Jakobs über seine Söhne⁶³³ wird im Alten Testament die Vorstellung der gemeinsamen Abstammungsgeschichte der zwölf hebräischen Stämme, die das Volk Israel nach dem Auszug aus Ägypten konstituieren, entworfen.⁶³⁴ Herder hebt hervor, dass im Alten Testament die jüdische Ahnengeschichte als

⁶²⁷ Die Bedeutung des Rückgebundenheits-Arguments für Herders politisches Denken hat sich mir insbesondere durch Grit Straßenbergers Forschung und Lehre zu Arendts Rezeption des römischen Religions-Begriffs erschlossen. Besonders markant wird Arendts Religionsinterpretation in *Was ist Autorität?*: „Religion meint hier [...] wirklich „re-ligare“, Zurückgebunden- und Verpflichtetsein der ungeheuren, nahezu übermenschlichen und daher immer schon legendären Anstrengung, die Grundlagen zu schaffen, die Fundamente zu legen, für alle Ewigkeit zu gründen. Religiös sein bedeutete, an die Vergangenheit gebunden zu sein [...]“ (Arendt 1994, 187); vgl. Straßenberger 2014.

⁶²⁸ Vgl. Herders gleichnamige Schrift.

⁶²⁹ Vgl. Weidner 2003, 197f.

⁶³⁰ Vgl. Gen 5,1-32; Gen 10,1-32; Gen 11,10-26.

⁶³¹ Vgl. Gen 49.

⁶³² Vgl. Gen 49,24.

⁶³³ Vgl. Gen 49.

⁶³⁴ Es kann hier nur angedeutet werden, dass die Interpretation der Zwölf Stämme in religionssoziologischen und theologischen Studien eine lange Rezeptionsgeschichte hat, zu denen wesentlich Max Webers Studie *Das*

unverzichtbarer Bestandteil der göttlichen Schöpfungsgeschichte betrachtet wird, wodurch sie den Status einer heiligen, unantastbaren Erzählung erhält:

Die Geschichte des Paradieses, der ersten Eltern, der darauf folgenden Stammväter, der Sündflut, des Turms zu Babel u. f. erscheinen offenbar im Licht einer Stammes- einer Nationalsage; und so gehts hinunter zu den Geschichten der Stammväter. Die Tradition hat sie zu einer heiligen Erzählung, zu einer Art *fabula morata*⁶³⁵ gemacht, wo in jedem Zuge die Gunst Jehovahs ihren Vätern erwiesen, die Ursprünge, aus denen sie die Herrlichkeit ihres Stammes herleiten, das Recht, das sie auf dieses Land, der Vorzug, den sie vor jenen Völkern hatten, hervorleuchtet. Was bei andern Stämmen wunderbare Helden- und Abenteuergeschichten waren, sind bei diesem Stamm durch Geschlechterregister und Denkmale dokumentierte Gottes- und Vätergesagen [...].⁶³⁶

Indem im Alten Testament die Geschichte des jüdischen Volkes als Fiktion einer ununterbrochenen Kontinuitätslinie dargestellt wird, ist es Herder zufolge möglich, die Geschlechterregister als „Archiv der Morgenländer und die historischen Sagen [als] ihr[en] Kommentar“⁶³⁷ zu bezeichnen.⁶³⁸ Jakobs „Nachkommenschaft sollte den Namen des Jehovah bewahren, und von Mose an das Joch des Gesetzes tragen – ein Segen, dessen manche Nation gern überhoben war.“⁶³⁹ Hieran knüpfen sich wiederum die vielfältigsten Segens- und Heiratserszählungen im Alten Testament an, wodurch die rückwirkende Bindung an die Stammesväter des israelitischen Volkes bekräftigt wird.⁶⁴⁰ Für Herder zentriert sich die jüdische Religionspraxis in der dauerhaften Erinnerung und Rückbindung an die hebräischen Stammesahnen. Herder bringt die Rückgebundenheit der jüdischen Religion mit der Erfindung der hebräischen Buchstabenschrift und mit der Praxis der oralen Tradierung in Verbindung, deren Ursprung unbekannt sei:

Das weiß ich nicht; wer weiß es? Die Tradition mehrerer Völker nennet ihn Seth, Teth [...], alles Ein Name; vielleicht ist eben der, der, seinem bedeutenden Namen selbst nach, ein Denkmal setzte; Schrift war gewiß ein ewiges Denkmal. [...] Er zergliederte etwa den Schall des Mundes bei einigen Namen, die auf die Stammtafel kommen sollten, und sich etwa nicht in bedeutenden Bildern darauf setzen ließen: so war die Erfindung geschehen. Kinder und Enkel versammelten sich daran insonderheit an Religionstagen: denn dies Vaterdenkmal war ihnen Religion selbst.⁶⁴¹

Aus diesem Grund kann festgestellt werden, dass durch die Schaffung einer lückenlosen Ahnengeschichte ein System soziointegrativer Ankerbegriffe im Alten Testament

Antike Judentum (1917-1919) und Martin Noths *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930) beigetragen haben.

⁶³⁵ Nach Smend („Kommentar“ zu „Ebräische Poesie“, in: FA 5, 1431f.) ist die „*fabula morata*“ eine Erzählform mit charakterisierender Aussage in Horaz’ *Ars poetica*.

⁶³⁶ Ebräische Poesie, 971f.

⁶³⁷ Ebräische Poesie, 908.

⁶³⁸ Vgl. Weidner 2003, 197f; Weidner 2004a, 60.

⁶³⁹ Ebräische Poesie, 893.

⁶⁴⁰ Vgl. Ebräische Poesie, 908f.

⁶⁴¹ Ebräische Poesie, 916; vgl. Weidner 2011, 115-120.

begründet wird, das das Religionsverständnis der jüdischen Glaubensgemeinschaft nach Herders Deutung maßgeblich prägt.

2.2 Die politische Bedeutung der „ägyptischen Gefangenschaft“ im Alten Testament

Herders Deutung des jüdischen Religionsverständnisses im Alten Testament zeichnet sich dadurch aus, dass er die überzeitliche Wirksamkeit der genealogischen Rückgebundenheit darauf zurückführt, dass sie mit einer reformulierten jüdischen Glaubenspraxis vor dem Hintergrund des Exodus-Geschehens und damit nach der „ägyptischen Gefangenschaft“ einhergegangen ist. Das Verdienst Moses besteht für Herder zum einen darin, dass „wahrscheinlich Er die alten Geschichten und Sagen seines Volks sammlete, und sie als ein Heiligtum der Vorwelt, ja als den Grund seines Gesetzes, seiner Lehre, der Rechte Israels auf Kanaan“⁶⁴² präsentierte.

Herder zufolge ist das religiös-politische Reformvorhaben Moses aber nur unzureichend beschrieben, wenn es auf eine bloße Erinnerung an die Stammesahnen eingegrenzt wird. Vielmehr war es Moses Ziel, so Herder, dass die alte „vorägyptische“ jüdische Glaubenspraxis und der dazugehörige Verhaltenskodex revitalisiert werden, so dass sich die hebräischen Stämme auf authentische Weise die Verhaltensweisen der Stammesväter neu aneignen: „Ein Volk sollte zu den Sitten und dem Gott seiner Väter, wie es sein konnte, zurückgebildet werden, das diese Sitten in Aegypten verloren hatte, dem, nahe am Götzen- und Priesterdienst der Mizraimen⁶⁴³, der Gott seiner Väter fremde geworden war.“⁶⁴⁴ Für Herder ist wichtig hervorzuheben, dass die Erneuerung der jüdischen Glaubensvorstellungen nur unter *gleichzeitiger* Zuhilfenahme und Einbindung kultisch-institutioneller Elemente Ägyptens gelingen konnte. Im Kern besteht somit die innovatorische Kraft des „ägyptischen“ Religionsstifters Mose für Herder darin, eine Verschmelzung von „vorägyptischen“ jüdischen Glaubensinhalten mit ägyptischen Rechtsvorschriften erzielt zu haben: „Ein Aegyptischer Weiser mußte es sein, der es [das jüdische Volk, O.S.] von seiner Verwilderung

⁶⁴² Ebräische Poesie, 935.

⁶⁴³ D.h. die Ägypter.

⁶⁴⁴ Ebräische Poesie, 928.

zurückbrachte, der selbst Aegyptische Einrichtungen dazu nutzte, ihm die Religion seiner Väter wiederzugeben, wie es sie jetzt fassen konnte.“⁶⁴⁵

Es ist bemerkenswert, dass Mose in Herders Lesart die Wiederbelebung des jüdischen Glaubens nach Art der Väter gerade mit den Mitteln des unterdrückenden und andersgläubigen Volks Ägyptens bewerkstelligt: Damit die Hebräer auch affektiv an der erneuerten Religion festhalten konnten, habe Mose Elemente der ägyptischen Kultur genutzt, „um auch ihre Sinne und Gewohnheiten zu beschäftigen“ und um „aus den Geräten und Kleinodien eines abergläubischen Volks ihnen einen Gottesdienst, eine Hütte aufzurichten, die Trotz alles Sinnlichen und Bildlichen das erste politische Heiligtum der reinen Erkenntnis auf der Erde war.“⁶⁴⁶ Indem Herder die Rückgebundenheit des Judentums an das herkunftsgeschichtliche Erbe mit ägyptischen Rechtsvorschriften und Herrschaftspraktiken verbindet, kann seine Lesart des jüdischen Religionsverständnisses aus dem Alten Testament als integrativer Ansatz bezeichnet werden und bildet eine tragende Säule innerhalb seines dreiteiligen mosaischen Ordnungsideals von Religion, Stiftung und Tradierung. Hieraus lässt sich darüber hinaus die verallgemeinerungsfähige These aufstellen, dass für Herder politische Kulturen ihre traditionellen religiösen Überzeugungen nur dann dauerhaft bewahren können, wenn sie gleichzeitig bereit sind, sie mit kultischen, politischen und institutionellen Neuerungen aus anderen Kulturkreisen zu verbinden.

2.3 Politische Räume im Alten Testament: Kanaan und Ägypten

Die hervorgehobene Stellung der jüdischen Stammes- und Ahnengeschichte wird dadurch untermauert, dass Herder folgenreiche Orte und Räume im Alten Testament zu dauerhaften Anknüpfungspunkten für das frühjüdische Religionsverständnis erklärt. Dies zeigt sich sehr anschaulich an Ägypten und Kanaan, die als aufeinander bezogene Orte der jüdischen Gemeinschaftsbildung gelten können. Mit Ägypten und Kanaan erweitert Herder das System soziointegrativer Ankerbegriffe um symbolträchtige Orte im Alten Testament. Kanaan und Ägypten können somit auch als territoriale Varianten der Stammes- und Ahnengeschichte im Alten Testament betrachtet werden. Wie Herder referiert, wird mit der Geschichte

⁶⁴⁵ Ebräische Poesie, 928.

⁶⁴⁶ Ebräische Poesie, 928.

Abrahams als Fremdling in Ägypten⁶⁴⁷ Ägypten als Topos der Nichtzugehörigkeit eingeführt und findet mit Joseph als Stammvater Israels seine Fortsetzung.⁶⁴⁸

Beginnend mit der ägyptischen Gefangenschaft Josephs wird die Heilsgeschichte Israels untrennbar mit Ägypten als Ort der Fremdbestimmung und damit auch untrennbar mit der Mose-Geschichte verbunden: Die Geschichte Josephs „mußte sich [...] erhalten, weil sie auf eine große Tatsache, auf die Verpflanzung des ganzen Volks nach Aegypten gebauet war und diese erklärte. Solang ein Israelit in Aegypten lebte, konnte Joseph nicht vergessen werden [...]. Also konnte und mußte diese Geschichte zu Moses kommen.“⁶⁴⁹ Bringt man die Joseph-Erzählung mit Moses Exodus-Geschichte zusammen, so zeichnet Herder ein ambivalentes Bild Ägyptens als politischen Raum des jüdischen Volks im Alten Testament: Auf der einen Seite gilt Ägypten als Verzweiflungsort, da es ein Sinnbild für die jüdische Entfremdung und Unterdrückung darstellt. Auf der anderen Seite betrachtet er Ägypten als notwendige Erfahrungsvoraussetzung, wie unter Zuhilfenahme politisch-institutioneller Elemente das jüdische Glaubensbekenntnis nach dem Vorbild der Stammesväter wiederbelebt werden konnte.

Während Herder Ägypten als ambivalenten Raum der Erneuerung bzw. der Unterdrückung darstellt, gilt Kanaan, das dem Abraham versprochene gelobte Land der Juden⁶⁵⁰, als künftiger Ziel- und Heilsort und wird damit zum politischen Schlüsselbegriff religiös-politischer Verbundenheit des jüdischen Volkes. Hierbei zeigt Herder auf, dass Kanaan, beginnend mit Abrahams Geschichte bis zur Exodus-Erfahrung Moses, als dauerhafter Zielpunkt des jüdischen Volkes betrachtet werden kann, so dass „Kanaan der Zweck der Züge Abrahams, der Inhalt aller Verheißungen“⁶⁵¹ wurde und wodurch „die Israeliten ein so gegründetes Recht auf Kanaan zu haben glaubten: denn daß sie dies fest glaubten, ist aus den Schriften Moses offenbar.“⁶⁵² Die politisch-integrative Funktion Kanaans wird von Mose bestätigt, wie Herder herausstellt: „Moses knüpfte seine Stämme zusammen durch ihr Land: es war Jehovahs Land, das Land ihrer gemeinschaftlichen Väter, das ihnen ausschließlich auf ewige Zeiten gegeben war.“⁶⁵³ Kanaan fungiert somit als Gegenbegriff zu Ägypten und bildet eine territorial gestaltete Traditionslinie, auf die im Pentateuch immer wieder

⁶⁴⁷ Vgl. Gen 12,10.

⁶⁴⁸ Vgl. Gen 37,12-36.

⁶⁴⁹ Ebräische Poesie, 907f.

⁶⁵⁰ Vgl. Gen 12,1-9.

⁶⁵¹ Ebräische Poesie, 909.

⁶⁵² Ebräische Poesie, 906.

⁶⁵³ Ebräische Poesie, 1088.

zurückgegriffen wird. Auch wenn Ägypten und Kanaan für verschiedene Aspekte der jüdischen Gemeinschaftsbildung stehen, so lässt sich feststellen, dass sie funktional vergleichbar sind. Beide Räume stehen sinnbildlich für zwei Stationen in der jüdischen Geschichte, durch welche die Selbstbestimmung des jüdischen Volkes erreicht werden sollte. Wie sich noch im Folgenden zeigen soll, weist Herder dem Berg Thabor als ursprünglichem Versammlungsort des jüdischen Volkes eine analoge, soziointegrative Rolle zu und steht in Konkurrenz zu Jerusalem, dem späteren Residenzort Israels unter König David.

3. Der Stiftungscharakter der mosaischen Gesetzgebung

3.1 Gottesbünde im Alten Testament

Gottesbünde sind das zentrale Element zur Auszeichnung des Gott-Mensch-Verhältnisses im Alten Testament.⁶⁵⁴ Sie sind dadurch charakterisiert, dass durch spezifische Zeichen der Verbundenheit bzw. durch Handlungsaufträge die Beziehung zwischen Gott und Mensch geregelt wird.⁶⁵⁵ Im Gottesbund mit Noah beispielsweise bekennt sich Gott zu Noah und seiner Nachkommenschaft, indem er die Erde künftig vor weiteren Sintfluten verschonen will. Als Zeichen des singulären Verhältnisses zu Noah stiftet Gott den Regenbogen am Himmel.⁶⁵⁶ Während sich der Noah-Bund auf ein Nichtinterventionsversprechen Gottes beschränkt, erweitert sich der abrahamitische Bund zu einem Gott-Mensch-Bündnis mit erweiterten Zielaufträgen und Zeichen der besonderen Verbundenheit: Gott schließt mit Abram einen ewigen Bund und nennt ihn fortan Abraham, den „Vater vieler Völker“⁶⁵⁷. Kanaan wird Abraham als Land versprochen und als Zeichen des Bundes soll fortan die Jungenbeschneidung eingeführt werden.⁶⁵⁸ Aufgrund dieser inhaltlichen Erweiterungen weist Herder dem Gottesbund Abrahams eine Musterrolle für das Gemeinschaftlichkeitsverständnis des Judentums insgesamt zu: Die als Bund gestaltete Gott-Mensch-Beziehung bildet die Grundlage eines geteilten Erfahrungsschatzes des jüdischen Volks über Raum und Zeit und damit die Möglichkeit dauerhafter Erinnerung und Anknüpfung mit Abraham als Stammvater:

Er steht gleichsam als Symbol des ganzen Bundes da. In die Fremde muß er, sein väterlich Haus verlassen, und mit der Pilgrimschaft in einem schlechtem Land vorlieb nehmen. Lange wartet er auf die Verheißung und siehet sie nie [...]. Sehen Sie das alles als Symbol an, wie es mit seinem Gott-verbündeten Volk sein sollte. [...] Die Tugend, zu der Abraham erzogen ward, ist eine nicht in die Augen fallende, eine verkannte und verschwiegene, aber desto edlere und schönere Tugend. Sie heißt – Vertrauen zu ihm auch über die widrigste und ferneste Zukunft, Glaube. Ein Held im Glauben, d. i. in einfältiger Größe der Seele, in Vertraulichkeit des Herzens mit dem reinsten Wesen – das war Abraham!⁶⁵⁹

Wie sich im Rahmen dieser Untersuchung anhand Herders Schilderung der Lebensgeschichte Moses noch zeigen soll, stellt Herder mit seinem Abraham-Bild eine Parallelisierung der Lebensgeschichten Abrahams und Moses her. Auf diese Weise bereitet Herder die rückgebundene Kontinuität des mosaischen zum abrahamitischen Bund vor, indem er auf

⁶⁵⁴ Vgl. Otto, Eckart 1998, Krause 2005, 13-16, Wildavsky 1984, 93-99.

⁶⁵⁵ Vgl. Gertz 1998.

⁶⁵⁶ Vgl. Gen 9,11-17; vgl. Wirkung der Dichtkunst, 159.

⁶⁵⁷ Gen 17,4.

⁶⁵⁸ Gen 17,8-14.

⁶⁵⁹ Ebräische Poesie, 883.

das im Alten Testament stets wiederkehrende Bild des jüdischen Fremden in Ägypten, alleinig mit Gott verbunden, am Beispiel Abrahams verweist:

Der Fremdling hat keinen andern Freund, als den Gott, der ihn in diese Ferne sandte; ihn aber besitzt er auch als den Freund der Freunde. Wie zarte Stellen gibts im Gespräch und Umgange Gottes mit ihm, da er ihn tröstet, aufrichtet, ihm guten Mut macht für die Zukunft, ihm jetzt ein Bundes- ein Freundschaftszeichen, jetzt einen neuen Namen, jetzt Bilder der Erinnerung gibt [...].⁶⁶⁰

Die besondere Gott-Mensch-Beziehung stellt für Herder einen „Bund der Freundschaft für Abraham und sein Geschlecht, der ihn zum Vorbilde der schwersten Tugend, der sein Volk zum ausgezeichneten Volk schwerer Tugend machen“⁶⁶¹ sollte, dar.

Die integrative Wirkung der verschiedenen Gottesbünde ist eng an die Kontinuität des Gottesnamens im Alten Testament geknüpft. Im Buch Exodus wird der Gott der Israeliten als „Gott Abrahams, der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs“⁶⁶² präsentiert, worauf auch Herder explizit Bezug nimmt.⁶⁶³ Die Einheitlichkeit des Gottesnamens in der alttestamentlichen Tradierung trägt dazu bei, dass von Mose ausgehend eine rückwirkende Bindung zwischen Abraham und dem ausziehenden, jüdischen Volk hergestellt wird. Hierbei hebt Herder hervor, dass Mose „seinem Volk [...] den Namen des Gottes seiner Väter einprägte; ein reiner hoher Begriff, der Gottes Bestandheit und Treue, seine alte Dauer, seine Unveränderlichkeit und ewige Würde mit sich führte.“⁶⁶⁴ Unveränderlichkeit und Einheit machen den Gottesnamen zum „Grundbegriff der Mosaischen Gesetzgebung“⁶⁶⁵.

3.2 Der mosaische Bund als gesetzgebender Gesellschaftsvertrag

Dem mosaischen Gottesbund kommt in Herders Lesart eine Brückenfunktion zwischen Rückbindung zur *bisherigen* und Stiftung einer *erneuerten* jüdischen Gemeinschaftlichkeit zu. Auf der einen Seite zeichnet Herder ein Bild von Mose, der sich in der Tradition der Stammesorientierung und des Gottesnamens versteht: „Als nach Jahrhunderten ihr Befreier und Gesetzgeber dem mutlosen, und unterdrückten Volke erschien, sollte er ihnen keinen andern Namen nennen, der ihnen Mut und Gefühl von der Würde ihres Ursprungs gebe, als

⁶⁶⁰ Ebräische Poesie, 882; vgl. Ebräische Poesie, 931; vgl. Steinby 2016a, 140.

⁶⁶¹ Ebräische Poesie, 882f.

⁶⁶² Ex 3,6.

⁶⁶³ Wirkung der Dichtkunst, 160.

⁶⁶⁴ Ebräische Poesie, 1044.

⁶⁶⁵ Ebräische Poesie, 1044.

den *Gott ihrer Väter*, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.“⁶⁶⁶ Die Verpflichtung gegenüber dem über alle Zeiten wirkenden Schöpfergott spiegelt sich auch in der Sinai-Zusammenkunft wider: „Ihr Jehovah war ihnen der einzig wahre, der reine, gute, der alte Stammes- und Schutzgott, dem sie sich am Sinai aufs neue verpflichtet hatten.“⁶⁶⁷ Auf der anderen Seite kommt dem mosaischen Bund, dem „ewigen Bund“⁶⁶⁸, eine stiftende und damit innovatorische Bedeutung zu.⁶⁶⁹ Während die vormosaischen Bünde darauf beschränkt waren, die unter dem besonderen Schutz Gottes stehenden Völker Israels zu bezeichnen und sie von weiteren göttlichen Interventionen zu verschonen, wird im mosaischen Bund das Verhältnis zwischen Gott und dem jüdischen Volk zu einer religiös-politischen Rechtsbeziehung erhoben.⁶⁷⁰ Herder beschreibt Mose in der Funktion des „Stifters der Nation“⁶⁷¹, der im Rahmen der Sinai-Zusammenkunft die monotheistische Religion im Judentum eingeführt habe.⁶⁷² Mose kam als Anführer der Juden nach dem Auszug aus Ägypten die Rolle zu, sie in das *Gelobte Land* zu führen.⁶⁷³

Herder verdichtet den Gedanken der Stiftung des geeinten Volks Israels in der paradigmatischen Rolle Moses als Verkünder der Zehn Gebote, der Gesetzgebung Gottes. Die Konstituierung des jüdischen Volkes unter der politisch-religiösen Anleitung Moses vollzieht sich somit alleinig durch die Etablierung eines unter göttlicher Kontrolle stehenden Regelwerks.⁶⁷⁴ Aus diesem Grund bezeichnet Herder auch die so gebildete israelitische Gemeinschaft als *Nomokratie*, d. h. als Gesetzesherrschaft:

Moses Gesetzgebung hatte die Idee, ein freies Volk zu bilden, das keinem als dem Gesetz unterworfen wäre, und damit niemand ihnen die Freiheit nähme, ward Gott selbst Gesetzgeber, Gesetzbewahrer, König. [...] Das ganze Volk war ein Priesterlich Reich: jeder also dieses Königes und seines Gesetzes Diener: ‚du sollt⁶⁷⁵ mir ein priesterlich Königreich sein!‘ war das Principium, in welches Moses seine Gesetzgebung faßte. Wollen wir diese nicht Theokratie, so laßt sie uns Nomokratie nennen.⁶⁷⁶

In Fortsetzung der geheiligten Stammes- und Ahnengeschichte, wie sie im vorherigen Abschnitt zur jüdischen Rückgebundenheit dargelegt wurde, unterstreicht Herder den

⁶⁶⁶ Wirkung der Dichtkunst, 160.

⁶⁶⁷ Ebräische Poesie, 941, Fußnote 12.

⁶⁶⁸ Ebräische Poesie, 929.

⁶⁶⁹ Vgl. Steinby 2009, 67-70; Steinby 2023, 73f.

⁶⁷⁰ Vgl. Wildavsky 1984, 93-99.

⁶⁷¹ Ebräische Poesie, 935.

⁶⁷² Nöthlings 1999, 163-165.

⁶⁷³ Vgl. Menges 2007, 229f.

⁶⁷⁴ Vgl. Steinby 2016a, 134f.

⁶⁷⁵ Bis zu Herders Zeiten eine seltene, aber noch gebräuchliche, veraltete Konjugierung.

⁶⁷⁶ Ebräische Poesie, 1049f.

hervorgehobenen Rechts-Charakter der Zehn Gebote damit, dass er dem mosaischen Gesetzeswerk den Verbindlichkeitsstatus einer heiligen Unantastbarkeit zuspricht:

Gesetze müssen heilig sein, und für ein rohes Volk, wie dies war, konnten sie nicht anders als durch göttliches Ansehen heilig werden. Noch jetzt fehlt unsern besten Gesetzen Heiligkeit und Nachdruck. Der übertretende Teil sieht sie als Konventionen an, die er auch überspringen dürfe, und der Gesetzgeber übertritt sie zuerst. So sollte Moses Verfassung nicht sein.⁶⁷⁷

An dieser Stelle deutet Herder kritisch an, dass neuzeitliche Herrschaftsformen den Unantastbarkeitsstatus eines Regelwerks wie die Zehn Gebote zugunsten einer Gesetzesinterpretation durch den politischen Souverän eingetauscht haben. Diesem „geheiligten“ Gesetzgebungsprozess stellt Herder die Herrschaftspraxis neuzeitlicher Gesellschaften gegenüber, in denen der „übertretende Teil“, insbesondere der Gesetzgeber selbst, Gesetze als reine „Konvention“ betrachtet. Wie im Folgenden noch näher zu zeigen sein wird, sieht Herder in der Art der Stiftung der mosaischen Gesetzgebung eine geeignete Grundlage, neuzeitliche Begründungsformen politischer Herrschaft zurückzuweisen. Mit der Auslegung des mosaischen Bundes als religiös gestiftetem und rituell bestätigtem Bündnisversprechen bringt Herder implizit zum Ausdruck, dass er die Integrationskräfte einer Kulturgemeinschaft gegenüber den Bindungswirkungen neuzeitlicher Herrschaftsordnungen favorisiert.

Die Bedeutung des „geheiligten“ Status des mosaischen Gesetzgebungsprozesses in Herders Lesart des Mose-Bundes wird besonders deutlich, wenn man einen kontrastiven Vergleich zu Kants Interpretation der „Heiligkeit des Gesetzes“ anstellt. In der *Metaphysik der Sitten* diskutiert Kant den Rechtsstatus des transzendentalphilosophisch erzeugten Gesellschaftsvertrags und operiert auch mit dem Bild der „Heiligkeit des Gesetzes“:

Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten, tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: ‚Alle Obrigkeit ist von Gott‘, welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprincip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.⁶⁷⁸

In dieser Passage wird deutlich, dass Herders und Kants Begründungen für die Unantastbarkeit und damit Verbindlichkeit eines Gesellschaftsvertrags kaum unterschiedlicher sein können: Aus Herders kulturgeschichtlicher und theologischer Perspektive rühren die Integrationskräfte und damit die Verbindlichkeit des mosaischen Gesellschaftsvertrags aus dem Begründungsensemble von Rückgebundenheit der jüdischen Religion an die

⁶⁷⁷ Ebräische Poesie, 1096.

⁶⁷⁸ Kant, AA VI, Metaphysik der Sitten, 319.

vormosaïschen Gottesbünde und dem personalen Faktor Moses als Religionsstifter her. Dagegen zeigt sich bei Kant, dass der Gesellschaftsvertrag zu einer vollständig säkularen und dekontextualisierten Vernunftidee geworden ist, dessen „Heiligkeit“ sich ausschließlich aus vernunft- und damit herrschaftsrechtlicher Perspektive – ohne „einen Geschichtsgrund“ – erschließt. Auf diese Weise ist für Kant die paulinische Formel⁶⁷⁹ „Alle Obrigkeit von Gott“ auch nur noch die bildliche Bekräftigung für die längstens vernunftrechtlich gewonnene Notwendigkeit und damit Unantastbarkeit des Gesellschaftsvertrags. Zu diesem, und nur zu diesem Zweck wird der Ursprung des Gesellschaftsvertrags so gedeutet, als ob dieser von einem göttlichen Wesen, einem „höchst tadellosen Gesetzgeber“⁶⁸⁰, gegeben wurde. Im Gegensatz zu Herders Konzeption einer historisch-genetisch erzeugten Verbindlichkeit des Gesellschaftsvertrags ist für Kant der religiös-historische Entstehungsgrund völlig bedeutungslos.

3.3 Die Verkündung des Dekalogs als Gründungsurkunde des jüdischen Volks

Herders mosaïches Ordnungsmodell beschränkt sich nicht darauf, Mose als selbstlosen Stammesführer und Verkünder des göttlichen Dekalogs zu präsentieren, was im Übrigen auch die Konsensmeinung in der christlichen und jüdischen Mose-Interpretation darstellt. Die Einzigartigkeit des mosaïschen Bundes als zeitloses Monument des Alten Testaments in Herders kulturgeschichtlicher Begründung politischer Herrschaft wird daran ersichtlich, dass dessen mosaïsche Herrschaftskonzeption als antihierarchischer, fast partnerschaftlicher Gesellschaftsvertrag zwischen Gott und dem jüdischen Volk aufgefasst werden kann:

Also hatte Gott für sich keinen Thron im Tempel: das Gesetzbuch war sein Thron; er war der Bewahrer und Ausrichter desselben: er bedeckte es mit der Macht seines Ansehens. – Die schönste Vorstellung, die einen Nationalgottesdienst mit der Konstitution des Volks Eins machen, und das Gesetz selbst nur als Bund, als Vertrag, als eine Kapitulation Gottes mit der Nation heiligen sollte.⁶⁸¹

Indem Herder den Dekalog nicht ausschließlich als Dokument verbindlicher Religionsvorschriften versteht, sondern ihn als Staatsgründungsurkunde – „als Vertrag, als eine Kapitulation“ – begreift, wird deutlich, dass er bereits die Stiftung dieser Regelsammlung *politisch* liest. Das Sinai-Erlebnis wird somit von Herder zur *Konstituante* des jüdischen

⁶⁷⁹ Röm 13,1.

⁶⁸⁰ Kant, AA VI, Metaphysik der Sitten, 319.

⁶⁸¹ Ebräische Poesie, 1056.

Volkes erhoben, als verallgemeinerungsfähige Ausarbeitung verbindlicher politischer Gemeinschaftsziele unter Vertragsbedingungen: „Der Zweck der Gesetzgebung Moses war weder dem Opfern, noch Sünde-vergeben; sondern Glückseligkeit seines Staats, politische Wohlfahrt des Volkes Jehovah.“⁶⁸²

Neben der Charakterisierung des Dekalogs als vertraglichem Gesetzeswerk und Staatsgründungsurkunde betont Herder, dass die mosaische Gesetzgebung als frühestes Beispiel für Herrschaftsordnungen aufgefasst werden könne, in der die religiös-kultischen und politisch-institutionellen Sphären nicht separat voneinander etabliert wurden: „Seine Gesetzgebung ist das älteste Muster, das wir, zumal in Schrift verfaßt, haben, wie Gesundheit, Sitten, politische Ordnung und Gottesdienst nur Ein Werk sind.“⁶⁸³ Mit der Vorstellung von einer Gesetzgebung als „nur Ein Werk“ liegt die Vermutung nahe, dass Herder insbesondere für den initialen Moment einer Staatsgründung eine politische Vergemeinschaftungsform favorisiert, in der es keine Trennung der religiösen und politischen Sphäre gibt. Diese Gemeinschaftsbegründung scheint gegenüber neuzeitlichen Konzeptionen der Herrschaftslegitimation für Herder den Vorzug zu genießen, da sie sich auf die Autorität einer göttlich inspirierten Gesetzgebung berufen kann, die durch einen selbstlosen, herrschaftsaversen Religionsstifter eingeführt wurde.

3.3.1 „Mosaische Stiftshütte“ als Gegenmetapher zur „Hütte für niemand“

In den *Theologiebriefen* greift Herder auf das im Buch Exodus entworfene Bild der mosaischen Stiftshütte⁶⁸⁴, dem provisorischen Heiligtum vor Errichtung des jüdischen Tempels, zurück, um die Ausnahmestellung des Religionsstifters Mose und die kulturintegrative Wirkung der mosaischen Verfassung, deren Verbindlichkeit nicht auf politische Institutionalisierungsformen angewiesen ist, zu unterstreichen:

Wäre nichts wahr von seinen Wundern oder seiner göttlichen Sendung: wäre alles nur poetische Ausschmückung späterer Zeiten zu einer längst verlebten, an sich schon wunderbaren Geschichte der Väter, so wird das Studium seiner *Gesetze* und *Gesinnungen*, seiner *Zwecke* und *Führung* Ihnen einen Mann vorstellen, der Lykurg und Solon übertrifft [...]. Nur freilich baute er noch keinen Pallastempel von Gesetzgebung, sondern eine Stiftshütte, die klein und

⁶⁸² Ebräische Poesie, 1071; vgl. Steinby 2020b, 70.

⁶⁸³ Ebräische Poesie, 929.

⁶⁸⁴ Vgl. Ex 26; Ex 36,8-38.

altväterisch verborgen, aber reich und so voll von Absichten war, als vielleicht nie ein Tempel von Staatsverfassung es gewesen.⁶⁸⁵

Im Sinne seiner in den *Fragmentsammlungen* entwickelten Poetik nachbildender Aneignung biblisch-mythischer Stoffe ästhetisiert Herder in der *Ebräischen Poesie* die Idee der mosaischen Stiftshütte zu dem Gedicht „Moses Stiftshütte. *Ein symbolisches Gemälde*“⁶⁸⁶. Im Schlussabschnitt der *Ebräischen Poesie* kommt Herder auf die Unvergleichbarkeit der Stiftshütte zurück: „Als er [Mose, O.S.] dem sinnlichen, rebellischen Volk, das durchaus ein Kalb wollte, nachgeben mußte: wie rein durchdacht war seine Stiftshütte, das Zelt des Gesetzgebers unter ziehenden Zelten! – Die Idee des Allerheiligsten, mit seinem unzugangbaren Dunkel, mit der bloßen Gesetztafel, [...] wie weise waren auch alle diese notdürftige Gebräuche zum Wohl des Staats eingeleitet!“⁶⁸⁷

Vergleicht man Herders Bild der mosaischen Stiftshütte mit der „Hütte für niemand“ in den *Ideen*, dann wird umso markanter, dass die Konzeption eines mosaischen Gesetzgebungsvertrags als kulturgeschichtliche Bestätigung und Alternative zur rein begrifflichen Integrationskraft des philosophischen Kosmopolitismus verstanden werden kann. Wenn man Herders Lesart des mosaischen Bundes als „arbeitsteiligen“ Gesellschaftsvertrag zwischen Gott und dem jüdischen Volk versteht, so lässt sich dieser als wesentlicher Baustein seines dreiteiligen Ordnungsversuchs mosaischer Herrschaft identifizieren. Die Herrschaft des Gesetzes in Gestalt des mosaischen Bundes bildet für Herder die kontrastive Grundlage zur Abgrenzung zu politischen Herrschaftsbegründungen seiner Zeit.

3.4 Der singuläre Faktor Mose

3.4.1 Das Buch Exodus als Lebensgeschichte Moses

Im Rahmen der *Ebräischen Poesie* unterscheidet Herder zwischen einer vormosaischen und mosaischen Etappe im Alten Testament: Die ersten zehn Kapitel des ersten Teils der *Ebräischen Poesie* lassen sich als notwendige Propädeutik für Herders Interpretation der mosaischen Kult- und Rechtsordnung betrachten. In der *Beilage Moses*, die den ersten Teil der *Ebräischen Poesie* beschließt, bezeichnet er seine bisherige Analyse als „Zugänge zum

⁶⁸⁵ Theologiebriefe, 174.

⁶⁸⁶ Ebräische Poesie, 1074-1077; vgl. Koepke 2004, 94.

⁶⁸⁷ Ebräische Poesie, 1297.

Gebäude“⁶⁸⁸, in denen „in der Kosmologie und ältesten Tradition dieses Volks, so auch in den Grundbegriffen ihrer Poesie und Religion aus den Sagen der Väter Materie zusammengetragen“⁶⁸⁹ wurden. Herder unterstreicht das Verhältnis zwischen Zugang und mosaischem System dadurch, dass er hier vornehmlich das Buch Exodus untersucht und seine Darstellung damit einleitet, dass sich in diesem Bibelbuch die Darstellung der Geschichte des israelitischen Volkes wandelt, indem dort die Lebensgeschichte Moses in den Vordergrund gerückt wird: „Jetzt ändert sich die ganze Szene: kein Hirtenvolk, keine Hirtenbegriffe von Gott und dem Kreise des Lebens umher finden wir mehr; ein in Aegypten geborner und erzogener Mann, dem Arabien sein zweites Vaterland, der Schauplatz seiner Einrichtungen, Taten, Züge und Wunder ist, steht vor uns. Auch der Geist der Poesie seines Volks wird also daher Gestalt und Bildung nehmen.“⁶⁹⁰ Indem im Buch Exodus der Lebensgeschichte Moses vor dem Auszug aus Ägypten im Vergleich zu anderen Stammesvätern wie Noah⁶⁹¹ oder Abraham⁶⁹² eine derart prominente und detailreich geschilderte Rolle eingeräumt wird, wird laut Herder seine Berufung zum Anführer der jüdischen Stammesgesellschaften biographisch vorbereitet.

3.4.2 Aussetzung und Erziehung in einem fremden Land

Herder stellt heraus, dass mit der Figur des biblischen Moses verschiedene Topoi des vor-modernen Herrschertyps in die politische Ideengeschichte eingeführt wurden. Hierzu zählt u. a. die Vorstellung von der Aussetzung des Helden in einem fremden Land. Mit dem Verweis auf Kyros und Romulus unterstreicht Herder seine These von der Bedeutung kulturgeschichtlicher Tradierung durch die Literatur. Die Lebensgeschichten des mythischen Stadtgründers Roms und des legendären Perserkönigs sind nicht nur inhaltlich mit Moses Geschichte vergleichbar – Aussetzung, Erziehung in fremder Umgebung und Rückkehr in die Heimat bzw. Auszug in die „Heimat“ Kanaan – sondern sie sind auch erst durch die

⁶⁸⁸ Ebräische Poesie, 927.

⁶⁸⁹ Ebräische Poesie, 927.

⁶⁹⁰ Ebräische Poesie, 927; vgl. Bremer 2008, 198-199; Bengtsson 2008, 106.

⁶⁹¹ Vgl. Gen 5.

⁶⁹² Vgl. Gen. 11,10-32. Im Vergleich zu Mose werden Noahs und Abrahams Entwicklungsgeschichte hin zum Stammesvater tatsächlich geradezu in verschwindend geringem Umfang dargestellt.

Erzählungen Xenophons⁶⁹³, Herodots⁶⁹⁴ und Livius⁶⁹⁵ derart bekannt und einflussreich geworden: „Das frühe Schicksal Moses war so wunderbar, wie wirs im spätern Altertum bei mehreren Gesetzgebern und großen Männern entweder als Geschichte, oder als Fabel nachgeahmt finden. Ein Cyrus, ein Romulus, u. a. wurden wie Er errettet, und sein Name erinnerte ihn daran, daß ihn die Gottheit durch die Hand einer Fürstentochter eben des Volks, das die Seinigen unterdrückte, nicht umsonst aus dem Wasser gezogen habe.“⁶⁹⁶ Für Herder ist es ein Charakteristikum biblisch-mythischer Erzählungen, dass Bestimmung und Aufstieg eines religiösen oder politischen Führers durch dessen Sozialisation in einem fremden oder sogar feindlich gesinnten Land maßgeblich vorbereitet werden.

3.4.3 Moses Lebensgeschichte als *Helden-Reise*

Herder hebt hervor, dass mit Mose die ideengeschichtlich folgenreiche Vorstellung etabliert wurde, dass religiös-politische Führung nicht ergriffen werden könne, sondern dass sie dem Ausgezeichneten gegen seinen Willen durch göttliche Beauftragung zukomme. Mose fühlt sich keineswegs zu seiner Stammesführerschaft berufen. Nach diesem Verständnis geschieht die Amtsübernahme durch Berufung nicht willentlich, geschweige denn, dass sie gewaltsam an sich gerissen wird, sondern sie wird der ausgezeichneten Person von dritter, göttlicher Seite zugetragen. Herder verwendet das berühmte Bild des im Gegensatz zu seinem Bruder Aaron nicht-redegewandten Mose⁶⁹⁷, der sich die Führung der hebräischen Stämme beim Auszug aus Ägypten nicht zutraut und von Gott zu seiner Mission gedrängt werden musste:

Eine jugendliche Heldentat trieb den künftigen Retter seines Volks aus Aegypten, da Aegypten ihm nicht mehr not und die Zeit der Errettung noch nicht da war. [...] Ein kluger Mann war Jethro⁶⁹⁸, nicht aber der Geist, der den Moses zu seinem beschwerlichen, einem Menschenauge unübersehbaren Werk zwang: denn gezwungen mußte er dazu werden, wie man aus seiner ihm selbst unerwarteten, ungelegnen, nach seiner Meinung unauszuführenden Sendung siehet. – Welch eine rechtfertigende Epopee ist diese einfältige, stille Geschichte der Sendung Moses, seines Werks in Aegypten, seiner Ausführung, Wunder und Züge! Ohne Geschwätz und Aufruf, mit Fehlern und Schwachheiten sogar, stellt es uns den Mann dar, der nie von sich selbst spricht, der nie gerühmt wird, der nur in seinem Werk, seinen Anstalten, seinen harten Sorgen und Taten lebet.⁶⁹⁹

⁶⁹³ Vgl. Xenophon, Kyrupädie, Buch I, 1-6.

⁶⁹⁴ Vgl. Herodot, Historien, Buch I, 107-116.

⁶⁹⁵ Vgl. Livius, Römische Geschichte, Buch I, 4-7.

⁶⁹⁶ Ebräische Poesie, 927.

⁶⁹⁷ Vgl. Ex 3,11; Ex 4,10-17; Ex 6,12-30.

⁶⁹⁸ Der Schwiegervater Moses (vgl. Ex. 4, 18; Ex 18,1-17).

⁶⁹⁹ Ebräische Poesie, 930f.

Die von Herder hervorgehobenen Aspekte der Biographie Moses – Aussetzung, Erziehung in fremder Umgebung, Berufung wider Willen und Rückkehr in die Heimat – können mit der Konzeption der *Heldenreise* und der *Übergangsriten* in Verbindung gebracht werden, die im 20. Jahrhundert von den Ethnologen Van Gennep, Turner und insbesondere von Joseph Campbell entwickelten wurden. Hierbei wird die Lebensgeschichte mythischer Personen in festgelegte Stationen wie z. B. Initiation, Ausbildung des Helden wie auch Rückschlag oder Vollzug eines selbst- oder fremdbestimmten Handlungsauftrags gegliedert.⁷⁰⁰ Wie Herder zum Ausdruck, wurde im Alten Testament die Vorstellung von Führung wider Willen auch auf spätere Propheten übertragen: „Wie Mose sein Amt ungern übernahm⁷⁰¹: so ungern übernahm die meisten Weisen, die fast dazu gezwungen werden mußten, wie Jeremia⁷⁰², Ezechiel⁷⁰³ u. a.“⁷⁰⁴ Hiermit unterstreicht Herder, dass diese Geisteshaltung nicht nur zum Markenzeichen und Qualitätsmerkmal politisch-religiöser Führung geworden ist, sondern dass Moses Einstellung, Handeln und Lebensgeschichte den Ausgangspunkt und permanenten Referenzrahmen für andere herausragende religiöse Führer im gesamten Alten Testament darstelle. Herder charakterisiert Mose als Übermittler des ihm anvertrauten göttlichen Auftrags, dessen außerordentliche politische Leistung darin besteht, dass er mit der Einführung des Dekalogs die bisherigen partikularen Kultpraktiken der jüdischen Stammesgesellschaften durch eine Einheitsverfassung ersetze:

Der edle Moses, in aller Wissenschaft der Aegypter gelehrt und von Jugend auf fürs Beste seines Volks brennend [...]. Er machte die *Idee des Einen wahren Gottes* zum Grunde seiner Gesetzgebung [...]. Es war ein großer Dienst, den seine aufgeklärte Denkart der Gesetzgebung leistete, daß er alles Zeichendeuten, Fragen der Toten, Menschenopfer, Kriege zur Fortpflanzung der Religion, Unterdrückung der Armen und dergleichen ausschloß und ein brüderliches Volk reiner Gottesanbeter durch politische Gesetze gründen wollte. Treffliche Wirkung seiner Wissenschaft auf seine Gesetzgebung.⁷⁰⁵

An dieser Stelle wird abermals deutlich, dass Herder die Einführung der mosaischen Gesetzgebung als Konstituante des jüdischen Volkes, als den initialen Moment für ein „brüderliches Volk reiner Gottesanbeter“ betrachtet. Mehr noch: Es ist die dem mosaischen Gesetz zugrunde liegende überzeitliche „aufgeklärte Denkart“, die es, so Herder, ermöglichte, dass Mose mittels des Dekalogs die Heterogenität der hebräischen Stammesgesellschaften befrieden und eine jüdische Gemeinschaft stiften konnte.

⁷⁰⁰ Vgl. Van Gennep 2005; Turner 2005; Campbell 2022.

⁷⁰¹ Vgl. Ex 3,11.13 ; Ex 4,1.10.23.

⁷⁰² Vgl. Jer 1,4-19.

⁷⁰³ Vgl. Ez 2f.

⁷⁰⁴ Ebräische Poesie, 1003.

⁷⁰⁵ Einfluss der Regierung, 366f.

4. Tradierung als Religionsbestätigung

4.1 Der wiedererzählte Exodus-Bericht als politischer Stoff im Alten Testament⁷⁰⁶

Wie bisher gezeigt wurde, bilden Religion und Tradierung zwei wesentliche Bestandteile des Herderschen mosaischen Ordnungsmodells politischer Herrschaft. Die integrative Bedeutung der mosaischen Ordnungskonzeption Herders verbleibt allerdings nicht dabei, die jüdische Religion als heiliges „Vaterdenkmal“⁷⁰⁷ und den Dekalog als Stiftungsmonument des jüdischen Religionsstifters Mose zu verstehen. Stammes- und Väterreligion auf der einen Seite und mosaische Gesetzesstiftung auf der anderen konnten sich als feste Referenzpunkte im jüdischen Glaubensverständnis aus Herders Sichtweise nur dadurch etablieren, dass die Exodus-Geschichte den Status eines Erzähl- und Tradierungstopos innerhalb des Alten Testaments, somit intertextuelle Bedeutung, erlangt. Das mosaische Ordnungsmodell Herders muss daher um die dritte Säule der Tradierung erweitert werden.

In Bezug auf die Schilderung der Lebensgeschichte Moses vor seiner Berufung zum religiös-politischen Führer hat Herder bereits auf deren lebendige, detailreiche und poetisierte Darstellung im Buch Exodus hingewiesen. Herder vertieft diesen Gedanken, indem er die (Wieder-)Erzählung der Exodus-Geschichte als eine dreiteilige sich steigernde, verstärkende Erzählung deutet:

Er [Mose, O.S.] tats, er errettete sie durch Wunder, und Zeichen, und als er sie, nun *sein* Volk, ein Volk *Gottes*, in seinen Händen hatte, wie umfing er sie? womit gab er ihnen *den ersten Eindruck*? Durch *Poesie*! durch das herrliche *Lied ihres Ausgangs*, das in der Ursprache, auch dem Schalle nach ganz lebendige Dichtkunst [...]. Die rührende Wiederholung des Gesetzes im fünften Buche voll Geschichte, Fluches und Segens war dazu Vorbereitung, lebende Grundlage zu einer lebendigen Denksäule, und der darauf folgende Segen [...] war der dichterische Kranz, der die Bildsäule krönte.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Wie sehr der Mose-Stoff Wissenschaft und Literatur bis heute beeinflusst – man denke nur an Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) oder Thomas Manns *Das Gesetz* (1944) –, wird auch im Bereich der gegenwärtigen Politischen Philosophie deutlich. Es ist es vor allen Dingen Michael Walzer, der in *Exodus und Revolution* die Wiedererzählungsvarianten des Exodus-Geschehens in der politischen Geschichte aufgreift und zu einer politikphilosophischen Kritik der Vereinigten Staaten unter der Präsidentschaft Ronald Reagans gebraucht (vgl. Walzer 1995). Wie Straßberger betont, verweist Walzer „auf eine bereits stattgefunden Universalisierung besonderer Erfahrungen, die in der Exodus-Geschichte erzählt werden, und die wegen ihrer exemplarischen Qualität zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten aufgegriffen und in einem spezifischen interpretativen Sinne wiederholt wurden.“ (Straßberger 2005, 91). Was Herder und Walzer also miteinander verbindet, ist die Reinterpretation und Verwertung des Exodus-Stoffs für eine Kritik an der jeweiligen politischen Gegenwart.

⁷⁰⁷ Ebräische Poesie, 916.

⁷⁰⁸ Wirkung der Dichtkunst, 160f; vgl. Valdez 2014, 15f.

In dieser Passage erklärt Herder *Moses Lobgesang*⁷⁰⁹ – „das herrliche Lied ihres Ausgangs“ – zum Ausgangspunkt der Exodus-Wiedererzählung im Alten Testament. Dem *Lied des Mose*⁷¹⁰ – „die rührende Wiederholung des Gesetzes im fünften Buche“ – weist Herder eine verstärkende mittlere Position zu, die in *Mose segnet die Stämme Israels*⁷¹¹ – „der dichterische Kranz, der die Bildsäule krönte“ – kulminiert. Da in *Mose segnet die Stämme* eine direkte Verbindung zur Segenserzählung Jakobs⁷¹² als Stammhalter enthalten ist, ist in Herders Bild einer zweifach wiedererzählten Exodus-Geschichte zusätzlich die Rückgebundenheit der Sinai-Gemeinschaft an Jakob als Stammvater Israels eingelassen.

Herder hebt zusätzlich hervor, dass die literarische Tradierung der Auszugs-Geschichte über den Pentateuch hinaus fortgesetzt und damit die intertextuelle Bedeutung der Exodus-Geschichte markiert wird: Der Exodus wird zum Erzählstoff des gesamten Alten Testaments. Die Wiederholung des Exodus-Berichts in *Moses Lobgesang* erhält somit kanonischen Wert, „sein Lied am roten Meer ward das Vorbild der Lob- Sieges- und Errettungspsalmen, so wie der erhabne neunzigste Psalm das schöne Vorbild lehrender Lieder.“⁷¹³ Herder beschreibt diesen Vorgang der Wiedererzählung mit der Metapher des thematischen Umschmelzens, wodurch der Exodus-Geschichte paradigmatische Funktion als Erzählstoff im Alten Testament zukommt: Den Exodus-Stoff erzählen die biblischen Autoren „nicht, ob es ihnen gleich Nationalwohlthat und der Grund ihres ganzen Staats war, in ewigen Litaneien her, wie wir oft zu tun gewohnt sind; sondern sie wenden die alte Begebenheit auf neue Vorfälle an, schmelzen sie in den Inhalt ihres Gegenstandes um, und singen sie [...] pragmatisch. So Deborah, so einige schöne Psalmen und Propheten.“⁷¹⁴ So verstanden ist die Tradierungsleistung des Exodus-Geschehens nicht auf die Wiedererzählung im Pentateuch oder auf das öffentliche Erinnern in Form von Zusammenkünften der jüdischen Glaubensgemeinde zu begrenzen, sondern beruht zudem wesentlich auch darauf, dass es den Status eines integrativen Erzählstoffs durch das gesamte Alte Testament hindurch erhält.

⁷⁰⁹ Ex 15,1-21.

⁷¹⁰ Dtn 32.

⁷¹¹ Dtn 33.

⁷¹² Gen 49.

⁷¹³ Ebräische Poesie, 934.

⁷¹⁴ Ebräische Poesie, 1035. Es ist bemerkenswert, dass Herder den Begriff des Umschmelzens auch zur Charakterisierung des Revisionsprozesses seiner eigenen Schriften verwendet. In einem Brief an Hamann beschreibt Herder seine Arbeit an einer revidierten *Oden*-Abhandlung folgendermaßen: „Daher kommts, daß ich meine Abhandlung, die Ihnen so sehr am Herzen liegt, mit vieler langsamen Eile umschmelzen werde.“ (Briefe 1, 37)

4.1.1 Der Exodus-Stoff als Anwendungsfall der hermeneutischen Einfühlung

Die außergewöhnliche innertestamentarische wie rezeptionsgeschichtliche Stellung der mosaischen Gesetzgebung ist für Herder darauf zurückzuführen, dass sich die Wiedererzählung der Exodus-Geschichte in stark poetisierter Form vollzieht:

Hier – wer hat dies Lied gelesen und hat nicht gefühlt: so hat kein Gesetzgeber geendet! Die ganze Seele und das Herz Moses, sein Gesetz, sein Leben, das Herz, die Sitten des Volks, seine Bestimmung, Glück und Unglück, seine ganze Geschichte ist in dem herrlichen Liede. Es sollte ein Denkmal des Gesetzgebers, ein Lied sein, das *auf die Sitten und das Herz des Volkes ewiglich wirkte*. [...] Welcher Gesetzgeber wollte *tiefer auf Sitten seines Volkes* wirken, als Moses? [...] und wenn er nun die Wirkung seines Daseins in Worte zusammennahm, wards – ein *Lied*.⁷¹⁵

Am Beispiel des wiederholten und poetisierten Vortrags der Exodus-Geschichte im Alten Testament bestätigt sich die als kulturelle Ressource gedeutete wirkungsästhetische Bedeutung von Literatur für die Herausbildung menschlicher Geisteshaltungen und Ordnungsvorstellungen in Herders politischem Denken. Es zeigt sich zusätzlich an dieser Stelle, dass Herder sein wirkungsästhetisches Literaturverständnis um die Aspekte der literarischen Tradierung und der hermeneutischen Einfühlung erweitert, um sie für eine politische Lesart des Exodus-Berichts und des Handelns Moses zu verwenden. Es lässt sich daher die Vermutung aufstellen, dass *ohne* die poetische Form die Exodus-Geschichte nicht diese nachhaltige Wirkung im Alten Testament hinterlassen hätte und somit auch nicht als Erzählstoff in die späteren Bücher der Bibel eingegangen wäre. In diesem Sinn wird literarische Darstellungsform und Integrationskraft einer politischen Ordnung von Herder in einen engen Zusammenhang gestellt.

Indem er die Mobilisierungskraft von Literatur am Beispiel der mosaischen Gesetzgebung veranschaulicht, lässt sich verallgemeinernd feststellen, dass die Wirkungsweise religiöser und politischer Regeln für ihn maßgeblich davon abhängt, ob sie durch ästhetisierende Verfahren wie beispielsweise literarische Einkleidung flankiert wird. Die Einführung eines neuen, gesellschaftlich verbindlichen Regelkanons kann somit dadurch entscheidend gesteuert und befestigt werden, dass er in eine poetische Erzählform gekleidet wird, die eine emotionale Identifizierung ermöglicht – „wer hat dies Lied gelesen und hat nicht gefühlt“. Wenn Almog Herders Bibel-Lektüre als „process of close affective engagement with the Hebrew text“⁷¹⁶ bezeichnet, dann lässt sich dies als Verweis auf Herders Methode deuten,

⁷¹⁵ Wirkung der Dichtkunst, 160f.

⁷¹⁶ Almog 2019, 29.

die poetisierte Form des Alten Testaments gleichsam als hermeneutischen Hebel zu nutzen, um das Alte Testament für eine anschlussfähige Konzeption politischer Herrschaft verfügbar zu machen. Die literarische Tradierung des Exodus-Berichts innerhalb des Alten Testaments ist somit aus Herders Perspektive eng damit verknüpft, dass durch die wiederholte und poetisch verfasste Darstellung des Geschehens eine emotionale Verbundenheit der jüdischen Glaubensgemeinschaft *und* der zeitgenössischen Leserschaft zu dem mosaischen Erbe hergestellt werden können.

4.2 Exodus-Tradierung als öffentliches Erinnerungsfest im Alten Testament

Die Wirkung der lebendigen, poetischen Darstellung der Mose-Lebensgeschichte und der mehrfachen Wiederholung und literarischen Ästhetisierung des Exodus-Geschehens im Alten Testament werden noch dadurch verstärkt, dass eine öffentlich bekundete Anbindung an das mosaische Erbe hinzukommt. Die literarische Tradierung wird Herder zufolge somit um den Faktor einer öffentlichen Erinnerung an das Auszugs-Geschehen erweitert. Nach Herder verläuft die öffentliche Tradierungspraxis im Alten Testament primär in der Darstellung von turnusmäßig stattfindenden Zusammenkünften der jüdischen Gemeinde, die dem übergeordneten Ziel dienen, sie an die gemeinsame Bildung eines freien Volks Israels am Berg Sinai zu erinnern.⁷¹⁷ Herder betont, dass diese Zusammenkünfte auch als emotional-feierliches Ereignis im Alten Testament dargestellt werden: „Dreimal im Jahr an den hohen Nationalfesten war allgemeine Zusammenkunft des Volkes. Es kam nicht zusammen, sieben Tage Predigten oder Messe zu hören, sondern sich gemeinschaftlich zu freun und sich als Ein Gottesvolk zu fühlen; alle drei waren Freiheits- und Nationalfeste. Ostern erinnerte sie an den Tag, der sie zum freien Volk gemacht: Pfingsten an das Gesetz, das diese Freiheit befestigt: das Laubhüttenfest an den Genuß derselben in den ersten Hütten der Unschuld und Familieneintracht.“⁷¹⁸ Herder unterstreicht hiermit, dass mit dem öffentlichen Begehen des Pessach- („Ostern“), des Schawuot- („Pfingsten“) und des Laubhüttenfests die Rückbesinnung unmittelbar an die Person Moses und die Exodus-Geschichte gebunden wird: Im

⁷¹⁷ Vgl. Ex 23,14-17; Dtn 16.

⁷¹⁸ Ebräische Poesie, 1050. Es ist verwunderlich, dass Herder das jüdische Pessach-Fest und das Schawuot-Fest namentlich mit dem christlichen Ostern und Pfingsten gleichsetzt. Inhaltlich trifft er eine Unterscheidung zwischen diesen jüdischen und christlichen Festen allerdings schon.

Pessach-Fest wird an den Auszug aus Ägypten, mit dem Schawuot-Fest an die Verkündung der Zehn Gebote und mit dem Laubhüttenfest an die Wüstenwanderung des jüdischen Volkes erinnert.⁷¹⁹

Ein wesentlicher Bestandteil der öffentlichen Rückbesinnung besteht Herder zufolge auch darin, dass man sich gegenseitig seiner jüdischen Gemeinschaftsbezogenheit durch kollektive Erinnerung an das Ansehen der Vorfahren versichert. Herder betont hierbei erneut den emotionalen Charakter bei der Erinnerung an die Stammesahnen:

Alle Feste waren voll Opfermahlzeiten, voll Musik, Lieder und Tänze: das Volk Gottes sollte vor seinem unsichtbaren Herrn und dem Zelt seines Gesetzes ein fröhliches Volk sein. Durch diese Zusammenkünfte sollte der Nationalstolz d. i. die Freude in Jehovah, Brudereintracht unter den Stämmen, die alle nur Einen, einen unsichtbaren König, Ein Gesetz, Einen Tempel hatten, erweckt, und durch gemeinschaftliche Mahlzeiten und Lieder, der Ursprung des Volks, die Geschichte und das Andenken der Altväter erhalten werden. Wir denken uns meistens bei den Worten heilige Mahlzeiten, Tempel, Feste, Psalmen gar nichts [...], weil Wir keine Nationalfeste und Lieder öffentlicher Freude [...] haben: [...] Kein Volk hat Nationalpoesie, das nicht allgemeine Gegenstände des Stolzes und der Freude hat; ja wenn es unter entgegen gesetzten Ideen erzoget, insonderheit mit dem Wort ‚Gottesdienst, heilig‘ widrige Begriffe verbindet, mag es sich nicht einmal in andre Zeiten fühlen.⁷²⁰

Öffentlichkeit und Tradierung im Alten Testament stellen somit für Herder eine integrative Einheit dar, wodurch das mosaische Erbe aus der Kombination von wiederholter Nacherzählung und kultischen Erinnerungsfesten zum festen Bestandteil der jüdischen Gemeinschaft werden konnte. Die Exodus-Geschichte im Besonderen konnte sich als permanenter Bezugs- und Fluchtpunkt des nach Kanaan ausgezogenen jüdischen Volkes etablieren, weil durch literarische und öffentliche Tradierung der Auszug als Herkunfts- und Gründungsmythos des jüdischen Volkes in unmittelbaren und fortan untrennbaren Zusammenhang zum öffentlichen Handeln des Religions-, Gemeinschafts- und Gesetzesstifters Mose gestellt wurde.

Mit der Hervorhebung der jüdischen Öffentlichkeitspraxis zeigt Herder an, dass für ihn die Schaffung einer literarischen und öffentlichen Tradierungskultur eine wesentliche Voraussetzung für die Bildung und Festigung gemeinschaftlich geteilter Überzeugungen in politischen Gemeinschaften darstellt.⁷²¹ Untermauert wird diese Sichtweise von Herder, indem er die Wirksamkeit der öffentlich vorgetragenen Psalmen in einen Zusammenhang zu neuzeitlichen Versammlungsgesängen bringt: „Man denke an Bundeslieder der Freundschaft, an Volksgesänge, wenn Stände einer freien Nation zusammen kommen, sich einander

⁷¹⁹ Vgl. Lev 23; Dtn 16.

⁷²⁰ Ebräische Poesie, 1051.

⁷²¹ Vgl. Koepke 2004, 98-101.

im Glück, in Freude und Tugend zu ermuntern, oder über National-Unglücksfälle zu trösten: so wird ein großer Teil der Psalmen uns schöner dünken.“⁷²²

4.3 Die Exodus-Geschichte als Teil der Sabbatordnung

Wie gezeigt wurde, bildet die Exodus-Geschichte den Fixpunkt der religiös-politischen Verbundenheit innerhalb des jüdischen Volkes. Wie Herder bereits in der frühen kleinen Schrift *Sabbath und Sonntagsfeier*⁷²³ betont, wurde von den biblischen Autoren im Alten Testament vor dem Hintergrund des geschilderten Auszugsgeschehens eine qualifizierende Erweiterung der bisher gültigen Sabbatordnung vorgenommen. Während sich das Sabbatgebot im Buch Exodus darauf beschränkte, dass dieser Tag – in Anlehnung und Erinnerung an die siebentägige Schöpfungsgeschichte – als allgemeiner Ruhe- und Gedenktag begangen werden solle,⁷²⁴ wird im Buch Deuteronomium die Sabbatfeier unmittelbar an das Exodus-Geschehen gebunden. Das Sabbatgebot wurde somit zu einem „Denkmal des Gottes, der sie aus Aegypten geführt.“⁷²⁵

In der *Ältesten Urkunde* und *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts* unterstreicht Herder, dass das Sabbatgebot eine Erneuerung zur Befestigung der Gott-Mensch-Beziehung nach der Exodus-Erfahrung darstellt: Das Sabbatgebot wurde „neu eingeführt, eingeschärft und allemal mit dem Angedenken, denn an ihm hat Gott geruhet, da er Himmel und Erde schuf!“⁷²⁶ Hierdurch wird im Alten Testament der Standpunkt bekräftigt, „daß der Sabbath *Moses ein Nationalgesetz* gewesen: denn so fern er auf seiner Tafel steht, und seinem Volk gegeben ward, ist ers allerdings. Moses machte ihn so gar dadurch noch mehr National, daß er ihn auf eine *Nationalursache* und *Verbindlichkeit* gründete: ‚Du sollt gedenken, daß du auch Knecht in Aegyptenland warest: darum hat dir der Herr dein Gott geboten, daß du den Sabbattag halten sollt!‘“⁷²⁷ Infolge dieser Erweiterung fügt Mose, Herder zufolge, dem bisherigen Sabbatgebot „eine neue Ursache hinzu, daß sie ihn jetzt

⁷²² Ebräische Poesie, 1051; mit *Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten?* (FA 7, 301-338) kommt Herder auf das Thema einer mangelnden öffentlichen Dichtung in Deutschland in Abgrenzung zum antiken Judentum zurück.

⁷²³ Vgl. Sabbath und Sonntagsfeier, in: SWS VI, 90-108.

⁷²⁴ Vgl. Ex 20,8-11.

⁷²⁵ Sabbath und Sonntagsfeier, 90.

⁷²⁶ Älteste Urkunde, 308.

⁷²⁷ Älteste Urkunde, 308f.; vgl. Dtn 5,15 u. ähnlich Dtn 24,22.

Gott, als dem Befreier aus Aegypten, feiern sollten; so wie er vorher nur Gott, als dem Welt-schöpfer gefeiert worden – dies alles war am Sabbat Mosaisch.“⁷²⁸ Hierdurch gewinnt die Feier des Sabbats eine spezifische Kontur und hält die Vorstellung vom gemeinsamen Auszug aus Ägypten dauerhaft und für zukünftige Generationen lebhaft in Erinnerung. Laut Herder hat die Erweiterung des Sabbatgebots maßgeblich dazu beigetragen, dass an diesem Tag die Erinnerung an die mosaische Gesetzgebung zu einem unmittelbar erlebbaren Ereignis der jüdischen Gemeinde wird.⁷²⁹

Für Herder hat die Verkopplung von Ruhe- und Gedenktag auch politisch-integrative Zwecke für das Judentum entwickeln können, weswegen dem erweiterten Sabbatgebot *die zentrale herausragende Rolle zukommt*:

Wenn Ein Institut zu Aufbewahrung der Lieder und Gesetze Moses diene, wars der Sabbat: ihm sind wir die lebendige Erhaltung dieses ganzen Schatzes der Dichtkunst schuldig. [...] Zeitrechnung, Lesen, Schreiben, Geschichte, politische Einrichtung, alte Ideen und neue Hoffnungen, kurz Geist und Kultur des Volks erhielt sich an diesem einfachen Institut [...].⁷³⁰

Indem das Exodus-Geschehen dem bisherigen Bekenntnis zum Sabbat hinzugefügt wurde, ist es Herder zufolge zu einer entscheidenden integrativen Umwidmung dieses Gebots gekommen.⁷³¹ Das allgemeine Gedenken der Schöpfungsgeschichte wird in das spezifische und höchst soziointegrative Gedenken der *Exodus*-Geschichte verwandelt: „Auf diese ältere, nur *kindlichere, allgemeinere, Schöpfungsumfassende Einrichtung* gründete sich der *neuere, speziellere Sabbat*.“⁷³²

⁷²⁸ Erste Urkunden, 39.

⁷²⁹ Vgl. Ebräische Poesie, 1072.

⁷³⁰ Ebräische Poesie, 1072.

⁷³¹ Vgl. Schrotthoff 1998, 269f.

⁷³² Älteste Urkunde, 309.

5. Herrschaftsorganisation in Herders mosaischer Ordnung

Die bisherige Analyse in diesem Abschnitt konnte zeigen, dass dessen Rezeption des Alten Testaments als ein dreiteiliges Ordnungsmodell aufgefasst werden kann, dessen Integrationskraft sich maßgeblich aus einem spezifischen Religion-, Stiftungs- und Tradierungsverständnis speist, dessen Zentrum der mosaische Gesellschaftsvertrag und die intertextuelle Verarbeitung des Exodus-Geschehens im Alten Testament bilden. Herder belässt es allerdings nicht dabei, die innertestamentarischen Rezeptionswege des mosaischen Gesetzes zu konturieren, sondern liefert mit einer Darstellung der Herrschaftsorganisation und des Herrschaftspersonals im Alten Testament eine Konkretisierung seines mosaischen Modells – man könnte sagen, Herder liefert mit der Darstellung des Herrschaftspersonals und seiner Institutionen eine herrschaftstechnische Ausbuchstabierung seines bisher dargelegten politischen Ordnungsmodells. Dies soll anhand der Rolle der jüdischen Stammesgesellschaften, der Leviten und Propheten näher ausgeführt werden.

5.1 Die politische Rolle der hebräischen Stammesgesellschaften

Wie in der Studie bisher herausgearbeitet wurde, überwiegt in Herders Deutung des jüdischen Religionsstifters die Vorstellung, dass Mose durch die Stiftung des Gottes-Bundes die Interessenvereinigung der jüdischen Stammesgesellschaften bewerkstelligen und damit integrative Kräfte im jüdischen Volk freisetzen konnte. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die einzelnen hebräischen Völker ihre spezifischen, stammesinternen Rechts- und Herrschaftspraktiken zugunsten einer gesamtjüdischen Herrschafts- und Rechtsordnung aufgeben mussten. Vielmehr gehört es nach Ansicht Herders gerade zum Prinzip der Rückbezogenheit – und in auffälliger Spannung zur Einführung der monotheistischen Religion –, dass die einzelnen hebräischen Völker ihre je spezifische Verbundenheit zu ihren Stammesvorfahren bewahren und ihre stammeseigenen Gesetzgebungs- und Exekutivgewohnheiten fortsetzen können:

Alle einzelnen Familien knüpfte Moses zu ihrem Stamm zusammen, dem er sein autonomisches Eigentum, das Recht eigener Anordnungen und Gerichte, ja so gar die Freiheit gab, für sich Krieg zu führen; ans oberste Gericht durfte keine Streitigkeit gelangen, die nicht dahin gelangen

wollte. Der Vater war Fürst in seinem Hause, der Älteste über seine Familie und jeder Stamm hatte aus ihnen seine Fürsten.⁷³³

Herders Darstellung mündet in die Vorstellung, dass Mose das Einigungswerk zunächst unabhängiger hebräischer Kleinstaaten vollendet habe. Bemerkenswert ist, dass Herder die hebräischen Stammesgesellschaften als Republiken bezeichnet, wobei nicht gesichert geklärt werden kann, ob er diesen Begriff als Bezeichnung für die spezifische Staatsform Republik oder als deutsche Übersetzung für die lateinische *res publica* einsetzt:

Wie knüpfte aber Moses zwölf freie, unabhängige Republiken zusammen, da sie doch Ein Volk sein mußten? Zuerst durch ihr Land; sodenn durch das lindeste Band, das vernünftige freie Wesen zusammen knüpfen kann, durchs Gesetz einer *Gottesregierung*.⁷³⁴

Erst durch die Einsetzung Moses als religiös-politischem Führer vollzieht sich die „Verwandlung“ der israelitischen Stämme in ein geeintes Volk, indem das versprochene Land Kanaan und der Dekalog zum alleinigen religiös-politischen Integrationspunkt erhoben werden. In diesem Sinne lässt sich Herders Deutung der gesellschaftlichen und politischen Institutionen in der mosaischen Welt als ein gleichberechtigtes Nebeneinander von lokaler und bundesgemeindlicher Ebene verstehen, wodurch Israel die Form eher eines Stammesverbundes, denn eines Einheitsstaates annimmt.⁷³⁵ Auf eine personalisierte und institutionalisierte Herrschaft von Königen war Herder zufolge das mosaische Ordnungsmodell ohnehin nicht ausgelegt: „Auf goldnen Despotismus, auf sklavische Würden in einer Königsstadt hatte Moses die Ehre der Geschlechter nicht gesetzt.“⁷³⁶ Wie sich noch zeigen wird, ist Herders Betonung des „föderalen“ Charakters der mosaischen Herrschaftsordnung vor dem Hintergrund seiner Kritik an der Einführung der Königsherrschaft unter David und der Bestimmung Jerusalems zur Residenzstadt Israels zu betrachten.

⁷³³ Ebräische Poesie, 1085. In Ex 18,1-17 wird darüber berichtet, dass Mose den Rat seines Schwiegervaters Jitro befolgt, die Ältesten der hebräischen Stämme zum Zweck der eigenen Herrschaftsentlastung mit hoheitlichen Aufgaben wie Streitschlichtung zu betrauen.

⁷³⁴ Ebräische Poesie, 1088.

⁷³⁵ Es muss an dieser Stelle die Frage offenbleiben, inwiefern Herders Bild von der weitgehend herrschaftlichen Unabhängigkeit der hebräischen Stammesgesellschaften in Spannung zur Einführung des Monotheismus unter Moses stehen könnte.

⁷³⁶ Ebräische Poesie, 1086.

5.2 Mosaische Aufgabenteilung: Leviten als Hüter der Gesetzgebung

Aus Herders Perspektive wird die politische Ordnung des jüdischen Volks im Alten Testament zusätzlich durch den Aspekt der Aufgabendelegation vertieft, indem Mose spezifischen Personengruppen die kultisch-administrativen Aufgaben für das geeinte jüdische Volk zuweist. Eine hervorgehobene Rolle erteilt Herder hierbei dem Stamm Levi⁷³⁷, der mit der Erledigung priesterlich-judikativer Aufgaben betraut wird:

Was blieb dem Gesetzgeber übrig, als daß er Einen Stamm wählte, und durch den denselben auf die übrigen wirkte? Diese Idee kam der Aegyptischen Verfassung näher [...]. Der Stamm Levi hatte kein Erbteil, keine ausführende, noch weniger Gesetzgebende und am wenigsten eine despotische Gewalt. Von den Ältesten der Stämme des gesamten Volks hing jede politische Ausführung ab; Levi war nur der gelehrte, nicht aber der herrschende Stamm, und da auf seinen Schultern Auslegung des Gesetzes, Heiligtum, Rechte, Arzneikunst und alles andre Wissenschaftliche damaliger Zeit ruhte: so wurden wenigstens diese Dinge durch eine weit aus einander gelegte Teilung dem Volk nicht beschwerlich - - In allem aber waren die Priester nur Konsultoren, nur Diener.⁷³⁸

Indem Herder den Stamm der Leviten als Personengruppe mit Sonderaufgaben auszeichnet, führt er die integrative Wirkung des mosaischen Bundes auf das Zusammenspiel zwischen Mose, dem Überbringer des göttlichen Gesetzeswerks, und den Leviten, als nicht-herrschaftlich agierende Interpreten der jüdischen Rechts- und Kultvorschriften, zurück. Mosaische Religionsstiftung und levitische Deutungshegemonie über die kultischen Vorschriften und Rechtsregeln sichern das Fundament des mosaischen Ordnungsmodells ab. Das jüdische Herrschaftsmodell wird auf diese Weise von Herder zu einer Form der gesellschaftlichen Gemeinschaftsbildung erklärt, deren Integrationswirkung gänzlich ohne die explizite Identifizierung eines physischen politischen Oberhauptes – geschweige denn eines monarchischen – auskommt: „Ein König lag nicht in der Mosaischen Gesetzgebung.“⁷³⁹ Durch den zweiseitigen Schritt einer Gesetzgebungsverkündung durch Mose und einer Übertragung der theologischen Deutungshoheit auf die Leviten lässt sich feststellen, dass Herder die integrative Stärke der mosaischen Ordnung daran bemisst, wie die „Leerstelle“ eines expliziten politischen Oberhauptes durch die Machtteilung zwischen Leviten, Stammesfürsten und Mose stabilitätspolitisch austariert wird. Wie in Herders Diskurs der antiken Stadtstaatenwelt Griechenlands noch zu zeigen sein wird, spielt auch dort die Frage einer Austarierung der Interessen eine zentrale Rolle.

⁷³⁷ Die Einsetzung des Stammes Levi als Hüter der kultischen Vorschriften geht auf den konkreten Umstand im Alten Testament zurück, dass sich Aaron von Moses abgewendet hatte und für die gottesabtrünnigen Hebräer das Goldene Kalb errichten ließ: vgl. Ex 32,1-6.

⁷³⁸ Ebräische Poesie, 1092f.

⁷³⁹ Ebräische Poesie, 1087.

An Herders Deutung der Rolle der Leviten zeigt sich zusätzlich, welchen hohen integrativen Stellenwert er der Verschmelzung jüdisch-ägyptischer Rechtsvorschriften zuspricht. Bereits in seiner Charakterisierung Moses hat Herder darauf hingewiesen, dass die Erneuerung der jüdischen Glaubensvorstellungen nur unter gleichzeitiger Zuhilfenahme und Einbindung politisch-institutioneller Elemente Ägyptens gelingen konnte. In analoger Weise beruht die priesterliche Tätigkeit der Leviten auch auf der Verschmelzung von jüdischen und ägyptischen Rechtsvorschriften. Den Leviten komme somit in der Auslegung der mosaischen Gesetzgebung eine konservierende und zugleich reformierende Rolle zu: „Daß er [Mose, O.S.] auf Priestertum Alles bauete, daß er dazu einen eignen Stamm wählte, Opfer, Reinigungen, Kleider, das Brustschild des Hohepriesters, viele einzelne Gebräuche, die es hier aufzuzählen und mit Aegypten zu vergleichen, zu lang wäre, zeigen es gnugsam.“⁷⁴⁰

Hier scheint sich die obige These am Beispiel der Leviten zu bestätigen, dass für Herder politische Kulturen ihre traditionellen religiösen Überzeugungen nur dann dauerhaft bewahren können, wenn sie gleichzeitig bereit sind, sie mit politischen und institutionellen Neuerungen aus anderen Kulturkreisen zu verbinden. Vor diesem Hintergrund ist es aus Herders Perspektive auch abwegig, anzunehmen, „daß Moses bei der Einrichtung seines Priesterstammes, seines Tempels, seiner Gebräuche nicht auf das Aegypten Rücksicht gehabt hätte, in dem er selbst gebildet war und von dem er sein Volk wegbilden wollte; die Spuren der Ähnlichkeit sind unverkennbar.“⁷⁴¹

5.3 Propheten als visionäre Politikberater

Die Einsetzung von Propheten und die Etablierung eines Prophetenrechts bilden neben der Einführung des levitischen Priestertums und der exekutiven Einbindung der hebräischen Stammesfürsten eine weitere herrschaftsorganisatorische Facette in der von Herder entwickelten mosaischen Ordnung. Herder weist daraufhin, dass Mose die Einsetzung von Propheten, „d. i. weise, von Gott gesandte und erleuchtete Männer, wie er gewesen“⁷⁴², empfiehlt.⁷⁴³ Hierdurch sollte verhindert werden – mit Max Weber gesprochen –, dass es mit

⁷⁴⁰ Ebräische Poesie, 928.

⁷⁴¹ Ebräische Poesie, 928.

⁷⁴² Ebräische Poesie, 930.

⁷⁴³ Vgl. Dtn 18,15-22.

dem Tod Moses zu einer „Veralltäglichung“⁷⁴⁴ und damit zum Ende der „charismatischen Politikberatung“ durch die Propheten kommen werde. Herder konturiert das von Mose geschaffene Amt der Propheten in der Form eines visionären kultischen und politischen Beraters, der ausschließlich auf der Grundlage des mosaischen Gesetzes am Fortbestand und an der Weiterentwicklung des jüdischen Volkes mitwirken sollte:

Wie edel handelte Moses, da er vermöge seines Propheten-Rechts jedem Weisen erlaubte, dies zu tun und an das Landesgesetz zu erinnern! Ob der König oder die Ältesten ihm folgen wollten, stand bei ihnen; der Prophet indessen sprach im Namen Jehovahs d. i. in Vollmacht des Nationalgottes und der ursprünglichen Verfassung des Landes. Dieser hohe Beruf und Name erinnerte ihn, ohne Parteilichkeit und Lieblingsneigung, Genius des Volks, Sprecher der öffentlichen Freiheit und Tugend zu werden – ein Zaum gegen Tyrannei und Laster. Bei allen Propheten, die wir haben, ist deutlich zu zeigen, daß auch in politischen Angelegenheiten das Gesetz Moses jedesmal der Grund ihres Urteils gewesen, daß sie in ihren Ratschlägen dem Principium ihres Landes treu blieben und daher nicht als Schwärmer, sondern als Israeliten, als dazu berechnete Bürger sprachen.⁷⁴⁵

Indem die Propheten als Personen charakterisiert werden, die nur dem mosaischen Gesetz verpflichtet sind und nicht der politischen Führung angehören, betont Herder die Unabhängigkeit und Sonderstellung des Prophetenstandes innerhalb der jüdischen Gemeinschaftsordnung. Die herausragende Rolle der Propheten wird von Herder dadurch unterstrichen, dass er sie als autorisierte Vordenker, als visionäre Expertokratie und als nicht-weisungsgebundene „berechnete Bürger“ in der Nachfolgerschaft Moses charakterisiert. Für Herder stellt es ein Wesensmerkmal der Propheten im Alten Testament dar, dass sie in ihren Weissagungen gerade durch die Rückbindung an das mosaische Erbe zukunftsgerichtete Expertisen bezüglich der Fortbestandsbedingungen des jüdischen Volkes vorlegen. Durch dieses ihnen übertragene Aufgabenportfolio üben die Propheten, so Herder, auch eine Kontroll- und Beratungsfunktion aus, um vor „Tyrannei und Laster“ innerhalb der jüdischen Stammesgesellschaft oder der religiös-politischen Führung zu warnen. Die Verpflichtung der Propheten auf die Exodus-Geschichte als nicht hintergehbare normatives Fundament der jüdischen Gemeinschaft hebt Herder deutlich hervor:

Die größten Poesien und Bilder in Psalmen und den Propheten sind aus diesem Zuge Moses durch die Wüste, aus seinen Wundern, Reden, insonderheit aus seinem letzten Liede⁷⁴⁶ genommen: denn dies Lied ist, wie man offenbarsiehet, gleichsam die Urweissagung, das Vorbild und der Kanon aller Propheten. Wie dies sich in Fluch und Segen, väterliche Vermahnung und Warnung teilt: so alle Propheten. [...] Nach dem Mosaischen Gesetz wurden die Propheten gerichtet, nach ihm mußten sie sich bilden.⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 142.

⁷⁴⁵ *Ebräische Poesie*, 1087; vgl. Bultmann 2005, 23f.

⁷⁴⁶ Dtn 32.

⁷⁴⁷ *Ebräische Poesie*, 932f.

Die Sonderstellung der Propheten wird von Herder noch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er die in ihren Weissagungen sich immer wieder ausdrückende Verbundenheit gegenüber dem mosaischen Ursprung zum Inbegriff der jüdischen Gemeinschaftsidee, zum „Geist Jehovas“, erklärt:

Über manche ihrer so genannten Weissagungen wird uns dieser Grundsatz ein neues Licht geben; und wem der mißgedeutete Name „Geist Jehovas“ anstößig wäre, dürfte sich statt seiner nur das modische Wort „Allgemeingeist“ (public esprit) denken.⁷⁴⁸

Mit der Deutung von Jes 60 unterstreicht Herder die herausragende soziointegrative Rolle der Propheten in seinem mosaischem Ordnungsmodell:

Was die Fest- und Nationalpsalmen vom gegenwärtigen Zustande sangen, damit schmückten die Propheten ihre Aussichten in die künftige Zeit der Regierung Jehovahs. [...] Wir werden sehen, wie sie als Männer von gesundem Verstande und als die Gottesweisen ihrer Nation das taten, was alle echten Weltweisen mit den Werken Gottes in der Natur taten. Sie bemerken sie, zergliedern sie, suchen ihre Gesetze, den Gang und Zweck ihrer Einrichtung: so hielten jene am *Bunde ihres ewigtreuen Gottes Jehovah*, [...] wandten die Begebenheiten der Vorwelt auf ihre Zeit an [...]. Der Geist Jehovahs leitete sie: denn ihre Gesichte waren nicht Taumel, sondern ruhige Weissagungen, Gesetze und Aussichten nach einer gegebenen *höhern Ordnung*.⁷⁴⁹

In dieser Passage wird zum einen deutlich, dass Herder die prophetischen Verkündungen als Spiegelbild einer gemeinsam geteilten Vorstellung jüdischer Gemeinschaftlichkeit betrachtet, die sich vor allem durch ihre unverbrüchliche Verbundenheit gegenüber dem mosaischen Gesetz auszeichnet. Zum anderen wird die Idee eines gesamtgesellschaftlich geteilten Allgemeingeists – scheinbar beiläufig – mit dem „Geist Jehovas“ der prophetischen Verkündungen in Verbindung gebracht. Für Herder stellt es *das* Charakteristikum des mosaischen Ordnungsmodells dar, dass es wirksam von einer gemeinschaftlich geteilten Auffassung politisch-religiöser Rechtsregeln getragen wird, wobei die Exodus-Erfahrung und der Dekalog die sichtbarsten Zeichen dieser jüdischen Verbundenheit darstellen. Durch die Propheten im Alten Testament wird die Rückbesinnung auf das mosaische Erbe gewissermaßen zeitlos konserviert. Aus diesem Grund sind Herder zufolge die Integrationskräfte des mosaischen Modells, d. h. die sich über die Weissagungen transportierte und fortgeführte Geisteshaltung – der „Allgemeingeist“ der mosaischen Gesetzgebung – entscheidend und weniger die explizite Bestimmung eines politischen Souveräns, wie es in zeitgenössischen Herrschaftsformen des 18. Jahrhunderts der Fall ist. In diesem Sinne können die Propheten mittels ihrer kultisch-visionären Politikberatung neben den gesetzesauslegenden Leviten und den politisch partizipierenden jüdischen Stammesgesellschaften auch als *dritte Säule*

⁷⁴⁸ Ebräische Poesie, 1087f.

⁷⁴⁹ Ebräische Poesie, 1295.

innerhalb des von Herder gewaltenteilig entwickelten mosaischen Herrschaftsmodells betrachtet werden.

5.4 Aufgabendelegation und der singuläre Faktor Mose aus stabilitäts-politischer Sicht

Auch wenn mit der Aufteilung der Herrschaftsgewalt zwischen Stammesgesellschaften, Leviten und Propheten ein Interessensausgleich in der jüdischen Gemeinschaft erzielt wurde, so scheint Herder zufolge gerade in der Aufgabenaufteilung und in der Personalisierung auf Mose ein langfristiges Stabilitätsrisiko für die mosaische Ordnung zu liegen. Wenn Herder einerseits betont, dass die Übertragung der Deutungshoheit der heiligen Schriften auf die Leviten die Befolgung und Durchsetzung der mosaischen Rechts- und Kultordnung als Ganzes beförderte, so macht er dennoch deutlich, dass mit der Privilegierung *eines* hebräischen Stammes andererseits ein Prozess der Gewaltenteilung eingeleitet wurde, der langfristig destabilisierende Wirkungen nach sich zog. Die Bestimmung der Leviten zu Hütern der kulturellen Vorschriften „warf aber auch notwendig den Zankapfel der Eifersucht zwischen die Stämme, die alle sich diesem Einen erwählten Stamm nachgesetzt glaubten. [...] Indessen bleibt es unleugbar, daß die priesterliche Stütze der Mosaischen Gesetzgebung leider am ersten brüchig geworden.“⁷⁵⁰ Für Herder zeigt sich dies unmittelbar daran, dass in der Nachfolge Moses als religiös-politischem Anführer die bisherige Aufgabenteilung zwischen Priestern und Propheten in Frage gestellt und stattdessen die Einführung der Monarchie gefordert wurde: „Das Volk wollte also einen König haben, und mit den Königen hatte größtenteils die echte Mosaische Verfassung ein Ende.“⁷⁵¹

Aus Sicht Herders lässt sich darüber hinaus feststellen, dass die Sonderstellung der Propheten als nicht-weisungsgebundene „kultische Elite“ dann zu einem Stabilitätsrisiko wird, wenn sich offenbart, dass das Prophetenamt im Kern auf die religiöse und politische Autorität des Ordnungsstifters Mose zugeschnitten ist und damit nach seinem Tod ein unerschließbares Machtvakuum in der jüdischen Herrschaftsorganisation entsteht. Herder

⁷⁵⁰ Ebräische Poesie, 1093.

⁷⁵¹ Ebräische Poesie, 1094.

veranschaulicht den Verlust politischer Autorität als Niedergang des religiösen Zusammenhalts unter Rückgriff auf Dtn 34,10⁷⁵²:

Denn in dem ganzen Zeitraum, den wir durchgangen sind, reicht nichts an seine Größe. Samuel hatte einen Strahl von seinem Licht, aber nicht seine Kraft; er konnte den verfallenen Staat nicht emporheben, noch weniger ihn zu den ungenützten Ideen Moses zurückführen. David war weich und zart, gerecht und tapfer; aber ein König. In die Stelle des Wohls vom Ganzen trat schon das umschränktere Wohl seiner Familie. [...] Er [Mose, O.S.] faßte noch zuletzt seinen Geist zusammen, wiederholte seine Anordnung und starb als Nomokrator, der sein Land kannte und seine Einrichtungen genau auf dasselbe bezogen.⁷⁵³

Herder veranschaulicht das Stabilitätsproblem der postmosaischen Welt daran, dass die mosaische Ordnung zwar weiterhin als unantastbares Regelwerk betrachtet wurde, dass allerdings die unzureichende Regelung eines geeigneten Nachfolgers Moses den Zerfall der politischen Ordnung nicht aufhalten konnte: „Zerstören konnte und wollte ein Solcher [i. e. Nachfolger, O.S.] Moses Werk nicht: denn es war einmal Nationalverfassung, nach welcher auch die Propheten sprechen und handeln mußten; nur leider! fand sich kein Solcher in den entscheidenden ersten Zeiten. Josua war nur Held, Eleasar nur Priester: Die Gewalt war geteilt, und die rohen Stämme verließen die Grund-Ideen Moses.“⁷⁵⁴

Am Beispiel der religiös-politischen Führungspraxis Moses wird somit deutlich, dass für Herder personalisierte Herrschaft große soziointegrative Kräfte entfalten kann, dass allerdings langfristig Herrschaftsordnungen stabilitätspolitisch erheblich unter Druck geraten können, wenn die Nachfolgerschaft unzureichend geregelt wird. Wie sich an der Ordnung der postmosaischen Herrschaftsverhältnisse zeigt, ist Herder zufolge Herrschaftsdelegation und Personalisierung zugleich mit dem Verlust religiös-politischer Stabilität verbunden. Die Aufteilung der Aufgaben zwischen Stammesfürsten, levitischen Priestern und Propheten ist anfänglich und kurzfristig ein geeignetes Mittel, die jüdische Gemeinde nach dem Auszug aus Ägypten zu stabilisieren. Andererseits zeigt sich aber auch, dass gerade die Aufgabenteilung den religiös-politischen Zerfall in der postmosaischen Zeit befördert. Hieran wird erkennbar, dass Herder von einer Ambivalenz bei der Bewertung von gewaltenteiliger und personalisierter Herrschaft ausgeht, was sich in einer Gegenüberstellung der kurz- und langfristigen Folgen zeigen lässt: Einerseits trägt Herrschaftsteilung unter einem charismatischen Anführer in der Gründungsphase eines Gemeinwesens zur Stabilisierung der politischen Verhältnisse und bei der Befolgung der Rechtsordnung bei, langfristig entstehen dagegen

⁷⁵² „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der HERR erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht [...].“

⁷⁵³ Ebräische Poesie, 1296f.

⁷⁵⁴ Ebräische Poesie, 1095.

durch unzureichende Regelungen der Nachfolgerschaft Stabilitätsrisiken, die durch gewaltenteilige Herrschaft noch verstärkt werden können.

In der Gegenüberstellung der kurz- und langfristigen Auswirkungen einer gewaltenteiligen und personalisierten Herrschaftspraxis wird ersichtlich, dass Herder die mosaische Ordnung als ein religiös-politisches Ordnungsideal betrachtet, das allerdings an den Herrschaftsrealitäten seiner Zeit gescheitert ist. Das personale Verhältnis zwischen dem Religionsstifter Mose und der jüdischen Gemeinde wurde langfristig von der Einführung der Königsherrschaft abgelöst und damit die ursprüngliche Idee einer Gesetzesherrschaft ohne definiertes politisches Staatsoberhaupt in Frage gestellt. Der von Herder hergestellte Gegensatz zwischen der mosaischen Ordnung als Gemeinschaftsidee auf der einen Seite und institutionalisierter Herrschaft auf der anderen Seite lässt sich anhand der von ihm zu konkurrierenden Herrschaftsmodellen erklären politischen Orten im Alten Testament – der Versammlung der hebräischen Stämme am Berg Thabor und Jerusalem als Residenzstadt unter König David – veranschaulichen.

5.5 Herrschaftsorte im kontrastiven Vergleich: Thabor und Jerusalem

Bereits am Beispiel Kanaans und Ägyptens hat Herder veranschaulicht, dass auch Räume im Alten Testament als territoriale Varianten der Stammes- und Ahnengeschichte betrachtet werden können. Ägypten und Kanaan stehen als Sinnbild für Nichtzugehörigkeit, Fremdbestimmung einerseits, als Zeichen für einen göttlich versprochenen Heil- und Zielort andererseits, die in ihrer Gegensätzlichkeit eine komplementäre und aufeinander bezogene Rolle im Selbstbestimmungsverständnis des jüdischen Volkes spielen.

Vor dem Hintergrund seiner Darstellung der mosaischen Ordnung als Gesetzgebungswerk und Glaubensgemeinschaft ohne explizites politisches Oberhaupt verwendet Herder den biblischen Berg Thabor als bildhaften Gegenbegriff zur Residenzstadt Jerusalem und zum Königtum Davids. So findet der Berg Thabor in Moses Segensspruch der zwölf Stämme Israels Erwähnung.⁷⁵⁵ Aufgrund seiner „politischen Lage“⁷⁵⁶, geographisch günstig im Grenzgebiet zwischen den hebräischen Stämmen Sebulons und Isaschars gelegen, weist

⁷⁵⁵ Vgl. Dtn 33,18-19.

⁷⁵⁶ Ebräische Poesie, 1129.

Herder dem Berg Thabor die Funktion einer „Nationalversammlung“⁷⁵⁷ des jüdischen Volkes zu, die er mit der integrativen Rolle des Delphischen Orakels vergleicht.⁷⁵⁸ Herder weist daraufhin, dass das Thabor-Ereignis – in Analogie zum Exodus-Stoff – nachhaltige Überlieferungsspuren im Alten Testament hinterlassen hat. Herder stilisiert die Erwähnung des Berges im Siegeslied der Deborah⁷⁵⁹ zu seiner Ernennung zum unerreichten Nationalheiligtum der Juden: „Ja auch politisch ward er [...] das erste Siegstheater einer allgemeinen National-Errettung; daher er wenigstens als ein Berg der Tapferkeit und Freiheit im Liede der Deborah ewig grünet.“⁷⁶⁰

Welchen hohen Stellenwert Herder dem Berg Thabor-Stoff als Streitschlichtung und Integration der hebräischen Stammesgesellschaften zuspricht, wird aber erst in seiner Kontrastierung mit der späteren Residenzstadt Jerusalems unter König David erkennbar. Auf der einen Seite veranschaulicht Herder, dass mit Einführung der Monarchie unter David und der Bestimmung Jerusalems zur Residenzstadt die Stabilitätsrisiken innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vorerst eingedämmt werden konnten: „Nun ists unleugbar, daß seine Regierung dadurch sehr befestigt und geziert ward, wenn Er und der Nationalgott neben einander auf Einem und zwar von ihm neu eroberten Berge [i. e. Zion in Jerusalem, O.S.] wohnten.“⁷⁶¹ Auf der anderen Seite – und hier zeigt sich der Unterschied zur integrativen Wirkung des Thabor-Geschehens deutlich – wird mit der Einrichtung der Königsstadt Jerusalems auf dem Berg Zion der Interessensausgleich zwischen den hebräischen Stämmen Preis gegeben:

Indessen ists eben so gewiß und der Erfolg bekräftigte es deutlich, daß Moses großer Plan, alle Stämme durch einen freien Ort der Nationalversammlung als Brüder zu verbinden, auf immer zerrissen war und mit der Wahl Jerusalems zur Residenz Gottes und des Königs der Zankapfel zur völligen Trennung der Stämme ausgeworfen wurde. [...] Das Volk hatte sein Gleichgewicht verloren.⁷⁶²

Wie bereits herausgearbeitet wurde, geht für Herder mit der Auszeichnung der mosaischen Ordnung als „Nomokratie unter göttlicher Leitung“ die Vorstellung einher, dass ein expliziter weltlicher Herrscher für die Herausbildung und Aufrechterhaltung des gemeinsamen Bundes nicht vorgesehen und damit auch nicht tragender Faktor des konstitutiven Gemeinschaftsverständnisses ist: „Kein König lag eigentlich in der Gesetzgebung Moses; Gott und das Gesetz war König. Alle Stämme waren Ein Volk, Nachkommen der Väter, von

⁷⁵⁷ Ebräische Poesie, 1128.

⁷⁵⁸ Vgl. Ebräische Poesie, 1128.

⁷⁵⁹ Vgl. Ri 4f.

⁷⁶⁰ Ebräische Poesie, 1132.

⁷⁶¹ Ebräische Poesie, 1130.

⁷⁶² Ebräische Poesie, 1130.

denen sie zum Erbteil ihren Gott und mit diesem Gott brüderliche, ja Priester-Rechte erhalten hatten.“⁷⁶³ So verstanden steht für Herder die Einführung des davidischen Königtums in Jerusalem im fundamentalen Widerspruch zur Vorstellung der mosaischen Legislative als „ein freies Nationalgesetz gleichsam auf einem sichtbaren Thron“⁷⁶⁴, dass er im Bild der „Nationalversammlung“ der hebräischen Völker auf dem Berg Thabor veranschaulicht hat. An dieser Stelle kann die Behauptung unterstrichen werden, dass Herder politische Stabilität und Gemeinschaftsidee in einem nicht gänzlich aufzulösenden Spannungsverhältnis betrachtet: Die Bestimmung Jerusalems zur Königsstadt hat die Stabilitätsprobleme der jüdischen Gemeinschaft erfolgreich beheben können, allerdings zu dem erheblichen Preis, dass die ursprüngliche Gemeinschaftsidee fortan durch Monarchie und Residenzstadt ersetzt wurde. Mit der Königsherrschaft Davids und Jerusalem wird das Judentum zu einer institutionalisierten, politischen Form, und distanziert sich damit von der ursprünglichen Idealvorstellung einer religiösen Gemeinschaft ohne definiertes weltliches Oberhaupt. Auf diese Weise werden Herder zufolge zwar die mit der unzureichenden Nachfolgeregelung Moses einhergehenden Stabilitätsprobleme eingedämmt, auf der anderen Seite wird durch die Einheit von „Thron und Altar“ an der festdefinierten Königsstadt Jerusalem die Idee einer im Kern nicht-institutionalisierten mosaischen Gemeinschaftsordnung und einer am Berg Thabor sich konstituierenden „Nationalversammlung“ der hebräischen Völker aufgegeben.

⁷⁶³ Ebräische Poesie, 1050.

⁷⁶⁴ Ebräische Poesie, 1091.

6. Der utopische Charakter der mosaischen Ordnungskonzeption Herders

Die langfristigen Stabilitätsrisiken einer gewaltenteiligen und personalisierten Herrschaft werden für Herder zu einem neuralgischen Punkt in der Bewertung der politischen Theorie des Alten Testaments. Die Stabilitätsprobleme können aus seiner Sicht nur dann aufgehoben werden, wenn das mosaische Ordnungsmodell die Form einer sich selbststabilisierenden, raum- und zeitübergreifenden Gemeinschaftsidee annimmt, in dem

das Gesetz herrsche und kein Gesetzgeber, daß eine freie Nation es frei annehme und willig befolge, daß eine unsichtbare, vernünftige, wohltätige Macht uns lenke, und nicht Ketten und Bande. Dies war die Idee Moses.⁷⁶⁵

Herders Vorstellung von der „Herrschaft des Gesetzes ohne Gesetzgeber“ scheint auf der grundsätzlichen Vorüberlegung zu beruhen, dass er zwischen einer gemeinschaftlich geteilten *Idee* der Gesetzgebung und einer auf den physischen Souverän zugeschnittene *Praxis* der Gesetzgebung und seiner Institutionen unterscheidet:

Je leiser und unsichtbarer die Bande sind, die eine Gesellschaft zusammenknüpfen, je mehr das Principium der Beherrschung auf ihr Gemüt wirken darf, und zwar auch im Verborgnen, ohne Zeugen, als ein Motiv innerer Handlungen darauf wirken kann; endlich je mehr alle Eigenmächtigkeit, Willkür, die Alleinbeherrschung eines oder einiger Menschen, die allemal hart ausfällt, dabei ausgeschlossen, und ein freies Nationalgesetz gleichsam auf einem sichtbaren Thron herrschet: desto edler, desto Menschenwürdiger ist die Verfassung. Siehe! das war Moses Gottesregierung.⁷⁶⁶

Mit dem Bild vom „Nationalgesetz auf dem sichtbaren Thron“ entwickelt Herder die Vorstellung von einer Gemeinschaftsform, bei der die Gesellschaftsmitglieder aus intrinsischer Überzeugung eine selbstbindende Verpflichtung gegenüber der Gesetzgebung entwickeln, in der die Frage einer Verpflichtung gegenüber einem religiös-politischen Oberhaupt nahezu ausgeblendet zu sein scheint. Indem die ideale Gesetzesherrschaft als gemeinschaftlich geteilte und befolgte Herrschaft der Gesetzesidee verstanden wird, bildet sie den diametralen Gegensatz zu politischen Ordnungen, in der die Gesetzgebung durch den politischen Willen des Souveräns bestimmt wird. Durch die selbstbindende Verpflichtung gegenüber der göttlichen Gesetzgebung ist Herder zufolge die mosaische Gesellschaft nicht der Willkür eines auf den physischen Souverän zugeschnittenen Herrschaftsapparats ausgeliefert:

Welch feinere Art, die Bedürfnisse des Landes zu bestreiten, wenn man sie dem Heiligtum der Nation, keinem schwelgenden Thron gab, wenn man auch mit seinem Versehen vor Jehovah

⁷⁶⁵ Ebräische Poesie, 1090.

⁷⁶⁶ Ebräische Poesie, 1090f.

stand und vor keinem vielleicht sündigem Menschen! Wer fühlt das Drückende nicht, daß Menschen über das Leben der Menschen Macht haben? daß die Willkür Eines verdammen und begnadigen kann? daß die Gerichte nicht von erwählten Richtern des Volks vor den Augen Gottes und der Nation, sondern von besoldeten Dienern des Fürsten, an verschlossenen Örtern, in einem Labyrinth von Rechtsgängen und Formeln gehalten werden u. f. – Moses dachte die Sache höher und reiner. Öffentlich wurden die Gerichte gehalten: das Gesetz des Landesgottes diktierte Strafen, und kein Richter konnte dispensieren: Gottes waren die Richterstühle und keines erschaffenen Menschen. Seine Gesetze, die Anmahnungen der Propheten hierüber sind wie Stimmen höherer Genien der Gerechtigkeit und der Gottesurteile.⁷⁶⁷

In dieser Passage der *Ebräischen Poesie* werden die Unterschiede zwischen Herders mosaischer Konzeption politischer Herrschaft und zeitgenössischen Formen säkularer Herrschaft und seine Kritik an denselben unmissverständlich deutlich: Die Vorzüge des mosaischen Gesetzes werden von Herder in deutlicher Kontrastierung zur ungeteilten legislativen und exekutiven Macht des neuzeitlichen monarchischen Souveräns entwickelt. Der Idee einer integrationsstiftenden Gesetzgebung und Judikatur des unsichtbaren Gottes wird die unterdrückende Praxis der Herrschaftsorgane des weltlichen Souveräns gegenübergestellt. Die mosaische Gesetzes-Idee Gottes triumphiert über die Herrschaftspraxis des weltlichen Herrschers.

Des utopischen Gehalts eines sich selbst erhaltenden Gesetzesgeists ist sich Herder sehr wohl bewusst, wenn er hervorhebt, dass bis heute die Umsetzung des mosaischen Ordnungsmodells nicht gelungen sei und vermutlich auch zukünftig an den politischen Realitäten scheitern werde:

Ich wollte, daß nach der Stufe unsrer Kultur wir es alle haben könnten; denn es ist gerade, was alle Menschen wünschen, worauf alle Weise gearbeitet haben, und was Moses allein und so frühe schon auszuführen das Herz hatte [...]; und ich wüßte nicht, ob es eine reinere, höhere gäbe? Leider aber kam er mit ihr und mit allen Anstalten, die er darauf gründete, drei vier Jahrtausende zu früh; ja vielleicht wird auch nach sechs Jahrtausenden ein anderer Moses noch zu früh erscheinen.⁷⁶⁸

Herders Charakterisierung der mosaischen Gemeinschaftsidee als bisher unerfülltes, aber weiterhin gültiges religiös-politisches Ordnungsideal nimmt Anleihen bei seinen früheren Ausführungen aus *Auch eine Philosophie*, in der er die mosaische Herrschaftsordnung als „Urbild aller bürgerlichen Ordnung und Einrichtung“⁷⁶⁹ ausgezeichnet hat. Ungeachtet dessen – oder umso mehr – werden gewaltenteilige und personalisierte Herrschaft als kardinales Stabilitätsproblem der politischen Theorie des Alten Testaments von Herder erkannt, sie werden allerdings bis auf Weiteres in den Bereich der politischen Utopie verschoben.

⁷⁶⁷ Ebräische Poesie, 1091 f.

⁷⁶⁸ Ebräische Poesie, 1090.

⁷⁶⁹ Auch eine Philosophie, 12.

6.1 Herders Rezeption des Alten Testaments als „mosaische“ Strömung der Aufklärung

John Zammito bezeichnet Herder als „a true son of the Enlightenment.“⁷⁷⁰ Wenn man Herders Rezeption des Mose-Stoffs als Theorie des Gesellschaftsvertrags identifiziert, soll in Anlehnung an Zammitos Befund Herders Auseinandersetzung mit dem Alten Testament als „mosaische Strömung“ *innerhalb* der Aufklärungsphilosophie bezeichnet werden. Herders alttestamentarisches Ordnungsideal kann aus Sicht dieser Untersuchung zum festen Kanon der Aufklärungsphilosophie gezählt werden, da er die mosaische Gesetzgebung und den Gesellschaftsvertrag zum wichtigsten Bestandteil der politischen Theorie des Alten Testaments erklärt und mit einer Kritik an historischen und zeitgenössischen absolutistischen Herrschaftsformen in Verbindung bringt. Mit der Hervorhebung der mosaischen Gesetzesherrschaft wird deutlich, dass Herder als wesentlicher Denker der aufklärerischen Herrschaftsdebatte angesehen werden kann, wie auch Steinby betont: „Thus, Herder’s interpretation of the Mosaic Law springs from the Enlightenment discussion about the constitution and the autonomy of citizens which was going on since Rousseau’s *Du Contrat social* (1762): disorder and despotism are through the Mosaic Law replaced by a constitutional rule.“⁷⁷¹

Darüber hinaus wird an Herders Konturierung der mosaischen Verfassung sichtbar, dass er alles andere als die Gesellschaftsvertragslehre in Gänze ablehnt, sondern alleinig die kontraktualistische Variante Hobbes‘ und Kants zurückweist. So verstanden kann Herders politische Herrschaftslehre auch zur aufklärungstypischen Theriefamilie des Gesellschaftsvertrags hinzugezählt werden. In diesem Sinn kann der zwischen Herder und Kant geführte Streit über die geeigneten Begründungswege des Gesellschafts- und Herrschaftsvertrags auch eher als Kampf bezüglich der Deutungshegemonie innerhalb des Kontextes rivalisierender Rechtfertigungsstrategien *im* Aufklärungsdenken begriffen werden. Indem Herder die mosaische Ordnung als einen Gesellschaftsvertrag zwischen Gott und dem israelitischen Volk vorstellt, der durch die charismatische Autorität Moses begründet, durch die mehrfach dokumentierte Exodus-Geschichte befestigt und durch öffentliche und feierliche Tradierung bis heute bestätigt wird, sind Parallelen zu tatsächlich geschlossenen Gesellschaftsverträgen erkennbar. In analoger Weise, wie die Mobilisierungswirkung realgeschichtlicher Verträge davon abhängig ist, wie die Gesellschaftsmitglieder eine kognitiv-emotionale Verbindung

⁷⁷⁰ Zammito 2002, 145.

⁷⁷¹ Steinby 2009, 68.

zum initialen Ereignis des Vertragsabschlusses aufbauen und dies in regelmäßigen politischen und gesellschaftlichen Bestätigungshandlungen kundtun, wird im Alten Testament nach Herders Lesart die Integrationsleistung durch die öffentliche Praxis des jüdischen Glaubens vollzogen. Was beide Formen der vertraglichen Gesellschaftsgründung miteinander verbindet, ist der wesentliche Umstand, dass sie beide auf regelmäßige Bestätigungsformen ihres Ursprungs angewiesen sind.

In Bezug auf Herders Plädoyer für eine kontextualisierte Verwendung mythischer Stoffe im 18. Jahrhundert wurde bereits herausgearbeitet, dass die zeitgenössische epische Dichtkunst das tradierte mythische Material als kontextualisierte Nachbildungen und nicht als Nachahmungen verwenden sollte. Mit Blick auf Herders Interpretation des Pentateuch lässt sich daher in Analogie dazu feststellen, dass seine Vorstellung der mosaischen Ordnung als legislatorischer Gesellschaftsvertrag auch als Beispiel einer *nachbildenden* Deutung der mosaischen Schriften zum Zweck einer Anwendung auf politische Kulturen des 18. Jahrhunderts betrachtet werden kann. Wenngleich Herder den utopischen Gehalt der mosaischen Ordnung unterstreicht, so ist seine kontrastive Kritik an neuzeitlichen personalen Herrschaftsordnungen als Indiz zu interpretieren, dass Herder das Alte Testament im Sinne einer Berücksichtigung der soziokulturellen Verhältnisse des 18. Jahrhunderts nachbildet, wenn nicht umdeutet. Herders Inszenierung der Person Moses im Sinne eines charismatischen Führers, der allein unter dem Schutz der göttlichen Gesetzgebung ein freies jüdisches Volk konstituiert und dessen Exodus-Erfahrung zum mehrfach überarbeiteten Erzählstoff innerhalb des Alten Testaments geworden ist, veranschaulicht dies deutlich. Herders Konzeption eines mosaischen Gemeinschaftsideals zielt wesentlich darauf ab, den rationalistischen, insbesondere kontraktualistischen Herrschaftstheorien seiner Zeit mittels einer kulturgeschichtlichen Reinterpretation der Mose-Geschichte zu begegnen. So verstanden ist Herders mosaischer Diskurs eine wesentliche ordnungspolitische Bearbeitung des Exodus- und Mose-Stoffs in der Politischen Theorie des 18. Jahrhunderts.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass für Herder das mosaische Ordnungsmodell für Herrschaftsdiskurse des 18. Jahrhunderts verfügbar gemacht werden kann, wenn das Alte Testament im Kern und zuallererst als politische Schrift aufgefasst wird: „Ihres Enthusiasmus sind die Gesänge und Propheten-Reden der Ebräer voll; der größte Teil ihrer Poesie, den man oft nur für geistlich hält, ist politisch.“⁷⁷² Nebenbei bemerkt lässt sich

⁷⁷² Ebräische Poesie, 1092.

Herders Bemerkung über den politischen Gehalt des Alten Testaments als geeignete Selbstbeschreibung seiner Schriften und als Bewertungsmaßstab für seinen mosaïschen Diskurs heranziehen: Auch wenn viele seiner Zeitgenossen und in weiten Teilen auch die heutige Forschung Herders Schriften zum Alten Testament mehrheitlich geistlich lesen, so überwiegt doch dort der politische Gehalt. Indem im Rahmen der vorliegenden Untersuchung seine Schriften zum Alten Testament *politisch* gelesen werden, soll Herders religiöses und politisches Ordnungsideal aus der *Ebräïschen Poesie* als Grundlage und unerlässliche Voraussetzung für eine Auseinandersetzung mit seinen geschichts- und kulturkritischen Arbeiten verstanden werden. Wie im folgenden Kapitel gezeigt werden soll, bildet Herders mosaïches Gemeinschaftsideal die Ausgangslage für seine Analyse der antiken Stadtstaatenwelt Griechenlands.

C Wettbewerbsgeist in den politischen Kulturen

1. Herders Rezeption der Polis-Welt des antiken Griechenlands

Wie im vorherigen Abschnitt herausgearbeitet wurde, lässt sich Herders Bibellektüre als herrschaftstheoretische Auslegung des Exodus-Geschehens begreifen. Im folgenden Abschnitt soll näher untersucht werden, wie sich das auf Rückgebundenheit, Hervorbringung und Tradierung fußende mosaische Ordnungsideal Herders auf seine Auseinandersetzung mit der Stadtstaatenwelt des antiken Griechenlands anwenden lässt.

1.1 Rückbindung und Tradierung als Teil der griechischen Polis-Identität

In Herders Untersuchungen zum antiken Griechenland lässt sich zuallererst feststellen, dass er auch hier auf die ordnungspolitischen Instrumente Religion, Stiftung und Tradierung zur Bildung einer kollektiven Identität zurückgreift. Das Element der Rückbindung wird von Herder dahingehend weiterverfolgt, dass er in den griechischen Stadtstaaten sämtliche privaten und öffentlichen kultischen Handlungen als permanente Erinnerungs- und Bestätigungsakte an die mythischen Stammes- und Stadtgründer versteht. Während sich im mosaischen Modell die Rückgebundenheit ausschließlich über das Bekenntnis zu den Verhaltensregeln und Rechtsvorschriften des Alten Testaments vollzieht, sind laut Herder die Mittel zur Rückbesinnung an die Ahnen bei den Griechen vielfältiger Natur. Die Rückgebundenheit an die Vorfahren im antiken Griechenland wurde vielmehr sowohl in der Form literarisch tradierten und öffentlich vorgetragener Stammeserzählungen als auch in der Errichtung von Ahnen-, Götter- oder Heldendenkmälern praktiziert. Literarische Überlieferung und bildende Künste stellen eine untrennbare Einheit dar. Im Gegensatz zur jüdischen Glaubenspraxis, in der bildliche Darstellungen Gottes oder der Stammesahnen ausdrücklich nicht vorgesehen sind, erfüllen in Griechenland literarische Überlieferung und Baudenkmäler gleichermaßen die Funktion, die Erinnerung an die Ahnen dauerhaft aufrecht zu erhalten. Für Herder bilden Tradierung der mythischen Herkunfts- und Gründungserzählungen das integrationsstiftende Fundament der antiken griechischen Welt:

Alle Heldensagen der Griechen, insonderheit wenn sie die Vorfahren des Stammes betrafen, gehören gleichfalls hierher: denn auch sie waren durch die Seele der Dichter gegangen und lebten zum Teil in ewigen Liedern; der Künstler also, der sie bildete, schuf zum Stolz und zur

Ahnenfreude des Stammes ihre Geschichten mit einer Art Dichterreligion nach. [...] Gräber, Schilde, Altäre, heilige Sitze und Tempel waren es, die das Andenken der Vorfahren festhielten und [...] da viele Tempel der Götter ursprünglich Grabmäler gewesen waren, so trat in ihnen das Andenken der Vorfahren, der Helden und Götter so nahe zusammen, daß es fast Einerlei Verehrung, der Kunst wenigstens Einerlei Triebwerk ward.⁷⁷³

Helden-, Ahnen, Toten- und Götterverehrung in den bildenden Künsten wurden als gesamtgesellschaftliche Aufgabe verstanden, wodurch Kunstwerke „als Geschenke von Familien, Stämmen oder Privatpersonen zum Andenken oder als Dankgelübde in die Tempel der Götter kamen und dem angenommenen Gebrauch gemäß oft mit Vorstellungen aus der Stammes- und Heldengeschichte ausgeschmückt waren.“⁷⁷⁴ Wenngleich sich also die Mittel zur Herstellung einer Rückbesinnung zu den Stammesgründern unterscheiden, so ist es für Herder ein Wesensmerkmal des mosaischen und griechischen Gemeinschaftsverständnisses, dass in privaten wie öffentlichen Handlungen eine Kontinuitätslinie zu den Stammes- und Religionsbegründern hergestellt und dauerhaft bestätigt wurde.

1.2 Gemeinschaftsideale in Sparta und Athen

Im Vergleich zur *Ebräischen Poesie*, die aus einem vertieften philologisch-exegetischem Studium des Alten Testaments hervorgegangen ist, rekurriert Herder in seiner Analyse der griechischen Antike auf eine breitere und damit heterogene Quellenbasis, indem er auf Originaltexte, Übertragungen des griechischen Altertums oder auf zeitgenössische Griechenland-Darstellungen und Reiseberichte zurückgreift.⁷⁷⁵ Herder zieht punktuell politisch-institutionelle Besonderheiten Athens und Spartas heran, wodurch seine verfassungstypologische Einordnung der beiden griechischen Modellstädte eher skizzenhaft bleibt. Dies lässt sich insbesondere an seiner Charakterisierung der Herrschafts- und Sozialordnung Spartas veranschaulichen.

⁷⁷³ Ideen, 532f.

⁷⁷⁴ Ideen, 533.

⁷⁷⁵ Wesentliche Referenzschriften für Herders Antike-Diskurs in den *Ideen* sind Heynes *De origine Graecorum* (1764), Meiners *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom* (1781/82), Winckelmanns *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764), Goguets *Untersuchungen von dem Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften wie auch ihrem Wachstum bei den alten Völkern* (1760). Vgl. Proß 2002, 644-648.

1.2.1 Soldatenkult und Opferbereitschaft in der spartanischen Gesellschaft

Herder bringt im Rahmen seines Griechenland-Diskurses in den *Ideen* zum Ausdruck, dass sich Öffentlichkeitspraxis oder mythische Heldenverehrung zum dauerhaften Anknüpfungspunkt für zwei verschiedene Gemeinschaftskonzeptionen jeweils in Athen und in Sparta entwickeln konnten. Aus diesem Grund steht für Herder im Fall Spartas mehr im Vordergrund, die der monarchischen Regierungsform Spartas zugrundeliegende Geisteshaltung zu beschreiben als die Verfassungstypologie dieses Stadtstaates zu analysieren. Zur Veranschaulichung der spartanischen Gemeinschaftsvorstellung verweist Herder primär auf das dem griechischen Lyriker Simonides zugeschriebene Epigramm, das auf der Siegesstele zu Ehren des legendären Sparta-Königs Leonidas zu finden ist und in dem der gefallenen spartanischen Krieger bei der Schlacht bei den Thermopylen (480 v. Chr.) gegen die Perser gedacht wird.⁷⁷⁶ In *Über das Epigramm* referiert Herder den mythischen Simonides-Sinnspruch der Leonidas-Stele – „Geh o Wanderer und sag’s den Lacedämoniern, daß ihren Gesetzen gehorchend wir hier liegen.“⁷⁷⁷ –, um vorbehaltlose Gesetzestreue als Inbegriff des spartanischen Gemeinschaftsgeists zu unterstreichen.⁷⁷⁸ In dem Simonides-Epigramm drückt sich für Herder die selbstlose und uneingeschränkte Opferbereitschaft der spartanischen Krieger aus, die als Sinnbild für die urbane Gemeinschaftlichkeit Spartas als Tugendgemeinschaft ausgelegt werden kann: „Die Grabinschrift jener Spartaner, die bei Thermopylä fielen [...] bleibt allemal der Grundsatz der höchsten politischen Tugend, bei dem wir auch zwei Jahrtausende später nur zu bedauern haben, daß er zwar einst auf der Erde der Grundsatz weniger Spartaner über einige harte Patriziergesetze eines engen Landes, noch nie aber das Principium für die reinen Gesetze der gesamten Menschheit hat werden mögen.“⁷⁷⁹ Herder zufolge wird der bedingungslosen Opferbereitschaft für die Stadt Sparta alles andere untergeordnet: „Lykurgus zog die Seinen zu einem strengen Grundsatz, der *Aufopferung und Liebe zum Vaterlande* zusammen: in diesem Raum mußten auch die Wissenschaften bleiben [...]. Reichtum, Schauspiele, üppige Verse waren verschwunden [...] - - Sparta ist das stärkste Beispiel, wie

⁷⁷⁶ Vgl. Thommen 2017, 2-8.

⁷⁷⁷ Anmerkungen über das griechische Epigramm, 523.

⁷⁷⁸ Vgl. Bohm 2009, 288.

⁷⁷⁹ *Ideen*, 544f.

sehr ein Staat die Wissenschaften *wählen, modeln* und *im Zaum halten* muß; ja auch im Zaum halten *kann*.“⁷⁸⁰

Indem Herder im Fall Spartas die gemeinschaftskonstituierenden Elemente auf den alleinigen Aspekt der Heldenverehrung der gefallenen Soldaten konzentriert, folgt er der bekannten Typologisierung der spartanischen Herrschaftsordnung: Sparta wird als Volk der Krieger beschrieben, das mit seiner Vorstellung von uneingeschränkter Opferbereitschaft und Heldenverehrung das Gegenmodell zur vielfältigen kulturellen Öffentlichkeitspraxis der Konkurrenzstadt Athen darstellt.⁷⁸¹ Hier bestätigt sich der zu Beginn dieses Abschnitts getroffene allgemeine Befund, dass Herder das Gemeinschaftsverständnis und die Herrschaftspraxis Spartas selektiv und damit stark verkürzend betrachtet.

1.2.2 Die politische und kultische Sphäre im attischen Öffentlichkeitsprinzip

Während Herder das Herrschaftsmodell Spartas auf die Aspekte Kampfbereitschaft, vorbehaltlose Gesetzestreue sowie Gefallenen- und Heldenverehrung verengt, kennzeichnet er im Fall der attischen Demokratie den öffentlichen Raum als das zentrale und vielschichtige Medium zur Stiftung einer urbanen Identität. Für ihn ist das attische Öffentlichkeitsprinzip deshalb von so großem Interesse, weil es zwischen der politischen und kultischen Sphäre keine klar definierte Trennlinie gibt. Es sei gerade das Wesensmerkmal der attischen Demokratie, dass das Öffentlichkeitsprinzip *alle* Ausdrucksformen soziokultureller Praxis durchdringe, weswegen die Unterscheidung zwischen politischer Versammlung, religiösem Kultus, Theater und öffentlich vorgetragener Redekunst als eine nachklassische Unterscheidung der politischen und kultischen Sphären zu verstehen sei: „Die Gesänge, die *Homer* und andre Rhapsoden in kleineren Kreisen sangen, waren nicht verhallt; sie kamen gesammelt nach Athen, sie erklangen am Panathenäischen Feste. Die Hymnen der Homeriden, Lieder und Chorgesänge der verschiedensten Art, dichterische und musikalische Wettstreite zierten und kränzten jede Volksversammlung, jedes öffentliche Spiel, jede feierliche Religions- und Staatshandlung.“⁷⁸²

⁷⁸⁰ Einfluss der Regierung, 307f.

⁷⁸¹ Vgl. Thommen 2017, 8-13, 131-134.

⁷⁸² Publikum II, 307.

Die Aufhebung der Sphären zwischen öffentlich-politischer Beratschlagung und Austragen kultischer oder künstlerischer Ausdrucksformen bildet Herder zufolge die zentrale Voraussetzung dafür, dass in der attischen Demokratie die Rückbindung an mythische Traditionsbestände auf allen Ebenen der Öffentlichkeit – Theater, Politik, Literatur, Kultus – praktiziert werden konnte. Indem im demokratischen Athen keine strukturelle Unterscheidung zwischen den verschiedenen Formen soziokultureller Praxis getroffen wurde, wurde öffentliches Handeln laut Herder in seiner Gesamtheit zum Experimentier- und Präsentationsfeld des attischen Urbanitätsverständnisses:

Aus Heldenfabeln, Spielen, Musik [...], (Alles auf Griechische Art gefühlt, gemischt, behandelt) erwuchs die Bühne, auf der Aeschylus, Sophokles und Euripides Wunder wirkten. Alle Bestandteile, die Aristoteles aufzählet, *Handlung, Sitten, Meinungen* [...] lagen im Keim der Entstehung, und waren kein Schulgeheimnis. Das Wesen des Gedichts, *Handlung, Vorstellung* war Probstein, und was dahin nicht wirkte, war Fehler. Jeder edle Mann Griechischer Bildung war Richter, wie man aus den Wettstreiten siehet, und auch im Inhalt und in der Wirkung war Bühne *eine lebendige Angelegenheit eines Publikums*, wie Athen war.⁷⁸³

In der Gegenüberstellung von mythischer Heldenverehrung der Spartaner und der Öffentlichkeitspraxis der attischen Demokratie übernimmt Herder die gängige Annahme, dass sich höchst unterschiedliche Auffassungen von urbaner Identität in beiden Stadtstaaten herausgebildet hätten. Was beide Formen allerdings miteinander verbindet, ist die Vorstellung, dass Polisidentitäten nur über die Praxis der dauerhaften Anbindung und Erinnerung an die je spezifischen Helden- und Ahnenerzählungen ausgebildet werden können. Auch wenn sich die einzelnen Stadtstaaten voneinander abweichende Gemeinschaftlichkeitsideale angeeignet haben, so stimmen sie nach Herders Lesart dennoch darin überein, dass die politische und religiöse Rückgebundenheit an die Vorfahren eine unverbrüchliche und nicht verhandelbare feste Größe darstellt: „Und da die edlen Vorfahren dieser Stämme das Gemeinwesen, zu dem sie gehörten, unter dem Schutz der Götter errichtet, mit ihrer Mühe und Arbeit bezeichnet, mit ihrem Blute besiegelt hatten: so ward den Nachkommen der Bund solcher Gesetze, als ein *moralisches Vaterland* heilig.“⁷⁸⁴

⁷⁸³ Gesunkener Geschmack, 123.

⁷⁸⁴ Publikum II, 331 f.

1.3 Elemente der gesamtgriechischen Kulturidentität

1.3.1 Literarische Tradierung und Bearbeitung des Homerischen Erbes

Analog zu seinem mosaïschen Ordnungsideal, in dem durch die innertestamentarische Tradierung der mosaïschen Gesetzgebung die politisch-religiöse Verbundenheit des jüdischen Volkes befördert wird, erfüllt in Herders Lesart der griechischen Staatenwelt Homer als Dokumentar und rhapsodischer Dichter der Götter- und Heldenwelt die doppelte Funktion des archivierenden und zugleich mobilisierenden griechischen Identitätsstifters. Für Herders Sichtweise eines kulturgeschichtlich gewonnenen Gemeinschaftsverständnisses ist es daher entscheidend, dass sich die Homerischen Epen als Bezugsquelle für *alle* griechischen Stadtstaaten etablieren konnten und dabei zuallererst der Mythos des Trojanischen Krieges zum exemplarischen gemeinschaftsbildenden Anknüpfungspunkt werden konnte:

Der Heldenzug der Griechen vor Troja war Nationalgegenstand [...]: in ihm lagen die Keime abgesonderter Helden- und Freiheitsstaaten in jenen großen Bildern ihrer Könige vor Troja: [...] Homersang ihn auf eben so natürliche, seinem Zeitalter angenehmste, mildeste Weise. [...] Homer ward Vater des Griechischen Geschmacks *auf die natürlichste Weise*. Eine Reihe *schicklicher Veranlassungen* bildete ihn und Griechenland für ihn.⁷⁸⁵

Die gesamtgriechische identitätsstiftende Wirkung der Homerischen Epen zeigt sich darin, dass *Ilias* und *Odysee* von Athenern wie Spartanern gleichermaßen als mythische Bezugsgröße in Anspruch genommen wurden. Herder bezieht sich auf Plutarchs Schrift *Lykurgos*⁷⁸⁶, wonach der spartanische Verfassungsgeber Lykurg auf einer Asienreise auf die Gedichte Homers bei den Homeriden⁷⁸⁷ gestoßen sei: „Lykurg sammelte sie endlich, da eben das Zeitalter der Griechischen Bürgerkultur anbrach und so wurden sie Kodex der Sitten und Gesetze und Geschmackslehre in den Städten.“⁷⁸⁸ Wie sehr Homer und der Trojanische Krieg als mythischer Anknüpfungspunkt auch unmittelbare Auswirkungen auf die realen politischen Verhältnisse in Athen erzeugen konnte, zeigt sich an Solons Homer-Instrumentalisierung anlässlich der Schlacht von Salamis, worin er sich auf den mythischen Schiffskatalog der Griechen vor Troja bezog und damit eine athenische Anbindung an den Troja-Mythos konstruierte.⁷⁸⁹ Auf diesen von Solon reaktualisierten Rückgriff auf Athens

⁷⁸⁵ Gesunkener Geschmack, 122f.

⁷⁸⁶ Vgl. Plutarch, *Lykurgos*, 4.

⁷⁸⁷ Homeriden wurden die Mitglieder einer auf Chios ansässigen Sängerfamilie genannt, von denen die homerischen Epen fortgeführt wurden und die auf Lykurgs Veranlassung nach Sparta kamen, wo sie als rhapsodische Dichter in kultische Feste eingebunden wurden.

⁷⁸⁸ Gesunkener Geschmack, 122.

⁷⁸⁹ Der instrumentelle Charakter der Homer-Rückgebundenheit wird allein schon dadurch deutlich, dass der Schiffskatalog der Trojaner im 6. Jahrhundert von den Athenern bemüht wurde, „um so ihre Besitzansprüche auf Salamis aus der *Ilias* heraus zu untermauern.“ (Visser 1997, 17)

Teilnahme am vereinten Zug Griechenlands gegen Troja verweist auch Herder, indem er den Trojanischen Krieg zum primären Initiationserlebnis der kollektiven Identitätsbildung der griechischen Stadtstaaten erklärt: „Jetzt singt er [Homer, O.S.] ein versammeltes Griechenland, eine Aristokratie von Königen und Helden, zu Einem gemeinschaftlichen Abenteuer⁷⁹⁰ versammelt. Der Ruhm seines Stammes, seiner Helden, ihrer Völker und Geschlechter ist vor ihm, und er zeichnet jeden und jedes frei und rein unverhüllt, nach dem Maße, wie es wirken soll.“⁷⁹¹

In Analogie zur stark poetisierten Darstellung der Lebensgeschichte Moses im Alten Testament bringt Herder zum Ausdruck, dass Homer die ihm vorliegenden mythischen Materialien zu einem lebendigen Gesamtbild der griechischen Ahnenwelt zusammenfügt:

Zwar sind die Gegenstände, die er besingt, Kleinigkeiten nach unsrer Weise: seine Götter und Helden mit ihren Sitten und Leidenschaften sind keine andre, als die ihm die Sage seiner und der vergangenen Zeiten darbot [...]. Aber die Wahrheit und Weisheit, mit der alle Gegenstände seiner Welt zu einem lebendigen Ganzen verwebt, der feste Umriß jedes seiner Züge in jeder Person seiner unsterblichen Gemälde [...]: sie sind, die in der Geschichte der Menschheit den Homer zum Einzigen seiner Art und der Unsterblichkeit würdig machen.⁷⁹²

Am Beispiel der rückbindenden Inanspruchnahme des homerischen Erbes im gesamten griechischen Kulturkreis bestätigt sich in exemplarischer Form Herders These von der Authentizität und Originalität der epischen Dichtung Homers. Die höchst anschauliche, weil den historisch-kulturellen Kontext reflektierende Bildsprache Homers bildet die Grundlage, wie aus der epischen Ästhetisierung der griechischen Realgeschichte ein dauerhafter kulturintegrativer Anknüpfungspunkt für alle antiken Gemeinschaftsformen Griechenlands entstehen konnte.

Von Herders Standpunkt aus ist die epische Dichtung in der Nachfolge Homers als „nachbildende“ Erfindungskunst zu verstehen. Die nachhaltige Wirkung der Homerischen Epen ist primär darauf zurückzuführen, dass sie von griechischen Dichtern und Rhetorikern als literarischer Stoff aufgegriffen wurden, indem sie aus dem Fundus der homerischen Götter- und Heldenwelt schöpften und diese zu lokal unterschiedlichen Referenzbildern in der griechischen Staatenwelt umgestalteten: „Also war ihnen Homer in mehrerem Betracht ein Götterbote des Nationalruhms, ein Quell der vielseitigsten Nationalweisheit. Die spätern Dichter folgten ihm: die tragischen zogen aus ihm Fabeln, die lehrenden Allegorien, Beispiele und Sentenzen; jeder erste Schriftsteller einer neuen Gattung nahm am Kunstgebäude

⁷⁹⁰ D. h. der Trojanische Krieg.

⁷⁹¹ Einfluss der Regierung, 301.

⁷⁹² Ideen, 525.

seines Werks zu dem seinigen das Vorbild, also daß Homer gar bald das Panier des griechischen Geschmacks ward“.⁷⁹³

An der Wirkungsweise der Homerischen Epen werden die Parallelen zwischen der mosaïschen und griechischen Welt markant. In analoger Weise, wie die Exodus-Geschichte zum Erzählstoff innerhalb des gesamten Alten Testaments wird, werden die Epen Homers zum erzählerischen Ausgangspunkt in der gesamten antiken griechischen Welt. Wie im Fall der poetischen Darstellung des Auszugs-Erlebnisses des jüdischen Volks sind Herder zufolge literarische Tradierung und Bearbeitung in der Nachwelt der lebendige Beweis für die herausragende Wirkung der Homerischen Epen auf die gesamtgriechische Kulturidentität: „Man hat ihm Tempel gebaut und ihn als einen menschlichen Gott verehret; die größte Verehrung indes ist die bleibende Wirkung, die er auf seine Nation hatte und noch jetzt auf alle diejenigen hat, die ihnen schätzen vermögen. [...] Er sang ihnen die Taten der Vorfahren mit Patriotismus gegen die Fremden und nannte ihnen dabei Geschlechter, Stämme, Verfassungen und Gegenden, die ihnen Theils als ihr Eigentum vor Augen waren, Theils in der Erinnerung ihres Ahnenstolzes lebten.“⁷⁹⁴ Am Beispiel der Homerischen Epen unterstreicht Herder, wie durch die wirkungsästhetische Bedeutung von Literatur im Allgemeinen und durch die literarische Tradierung und Bearbeitung von Erzählstoffen im Besonderen die kulturellen Integrationseffekte innerhalb der griechischen Stadtstaatenwelt befördert wurden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass nach Herders Verständnis im griechischen wie im mosaïschen Kontext die Erzählungen von den ruhmreichen Ahnen und Stammesvätern eine integrationsstiftende Konstante beider Gemeinschaftskonzeptionen bilden. Darüber hinaus wird erkennbar, dass aus Herders Sicht die Herausbildung spezifischer und unabhängiger Gemeinschaftsbilder in den antiken griechischen Stadtstaaten mit der Vorstellung einer gemeinsamen mythischen Herkunftserzählung vereinbar ist. Das Nebeneinanderbestehen von unterschiedlichen Polisidentitäten auf der einen Seite und die Rückgebundenheit, Tradierung und Bearbeitung des gemeinsam geteilten und beanspruchten homerischen Erbes auf der anderen kann als *erste* Stufe der griechischen Kulturföderation in der antiken Welt betrachtet werden: Auch wenn man sich in der spezifischen Ausformung einer urbanen Identität unterscheidet, war es Herder zufolge möglich, dass man sich auf eine gemeinsame

⁷⁹³ Ideen, 525f; vgl. auch Wirkung der Dichtkunst, 169-177.

⁷⁹⁴ Ideen, 525.

Herkunfts- und Gründungsgeschichte in Form der Homerischen Epen und der homerischen Nachbildungen in ganz Griechenland verständigen konnte.

1.4 Delphisches Konfliktmanagement und kultureller Wettstreit in den antiken Poleis

Im vorherigen Abschnitt wurde dargelegt, dass sich Herders Ordnungsmodell der antiken Stadtstaatenwelt Griechenlands durch das komplementär wirkende Verhältnis aus heterogenen Polisidentitäten und gemeinsamer Beanspruchung des homerischen Erbes auszeichnet, die die notwendige Voraussetzung zur Bildung einer gesamtgriechischen Kulturidentität bilden. So verstanden wird trotz aller urbanen Unterschiede eine Form von Interessenskonformität in Hinblick auf die mythischen Bezugsquellen erreicht. Herders Ordnungsmuster wird allerdings nur dann vollständig eingefangen, wenn Konflikthaftigkeit und Wettbewerbsgedanke der griechischen Poleis als integrative und zugleich stabilisierende Ressourcen für eine gemeinsame politische und soziale Zugehörigkeit berücksichtigt werden. Neben dem Aspekt der Interessenskonformität kommen in Herders Griechenland-Rezeption kultisches Konfliktmanagement und sportlich-kultureller Wettstreit als interessenaustarierender Integrationsmechanismus hinzu. Für Herder stellt es ein Wesenszug der griechischen Stadtstaaten dar, dass sie sich im permanenten Modus der Konfliktschlichtung und des politisch-kulturellen Wettstreits bezüglich der Deutungshegemonie der griechischen Kultur befinden. Besonders anschaulich wird ihm zufolge die Konkurrenz unter den griechischen Stadtstaaten in einer Vielzahl öffentlich ausgetragener Formen des Wettstreits aber auch in der gemeinsamen Streitschlichtung, wie am Beispiel des Delphischen Orakels und der Olympischen Spiele gezeigt werden kann.

1.4.1 Das Delphische Orakel und die Amphiktyonen

Die Vorstellung eines gemeinsam geteilten Kulturraums Gesamtgriechenlands sieht Herder in der geographischen Lage der griechischen Stadtstaaten und Regionen begründet.⁷⁹⁵ Die weitläufige Siedlungsgeschichte Griechenlands im Östlichen Mittelmeerraum habe zu einer vielfältigen Entwicklung der urbanen wie ländlichen Gemeinschaften und zur Herausbildung rivalisierender Herrschaftsformen beigetragen: „Da das dreifache Griechenland⁷⁹⁶ bei der Weltteile in viele Stämme und Staaten geteilt war: so mußte die Sittenkultur, die sich hie und da erhob, jedem Stamme genetisch, mithin auf so mancherlei Weise politisch werden.“⁷⁹⁷ Herder zufolge liefert somit bereits die geographische Lage die Voraussetzung für die besondere Wirkungsweise von gegenseitiger Kenntnisnahme, Durchdringung und Kommunikation der lokal verschiedenen kulturellen Praxen im antiken Griechenland: „Seine Lage also und der Charakter des Volks, der sich durch frühe Unternehmungen und Revolutionen dieser Gegend gemäß bildete, brachte gar bald eine innere Zirkulation der Ideen, und eine äußere Wirksamkeit zuwege, die den Nationen des festen Weltteils von der Natur versagt war.“⁷⁹⁸ Die „innere Zirkulation“ der Geisteshaltungen führt allerdings nicht ausschließlich zu einem innergriechischen Interessensausgleich, sondern birgt auch erhebliches Konfliktpotential, wie an Herders Darstellung des Delphischen Orakels und der Amphiktyonen veranschaulicht werden kann.

Das Delphische Orakel ist für alle griechischen Stadtstaaten regelmäßiger Konsultationsort gewesen, um in sämtlichen politischen oder kulturellen Entscheidungssituationen zu einer einheitsstiftenden oder zumindest konflikteindämmenden Schlichtung zu gelangen:

Das einzige Delphische Orakel; wie großen Nutzen hat es in Griechenland gestiftet! So manchen Tyrannen und Bösewicht zeichnete seine Götterstimme aus, indem sie ihm abweisend sein Schicksal sagte: nicht minder hat es viele Unglückliche gerettet, so manchen Ratlosen beraten, manche gute Anstalt mit göttlichem Ansehen bekräftigt, so manches Werk der Kunst oder Muse, das zu ihm gelangte, bekannt gemacht und Sittensprüche sowohl als Staatsmaximen geheiligt.⁷⁹⁹

Die politische Bedeutung des Delphischen Orakels wurde noch dadurch untermauert, dass sich Vertreter zwölf griechischer Staaten, die Amphiktyonen, zur gemeinsamen Pflege des Apollo-Kults in Delphi versammelten. Der ursprüngliche Zweck dieser

⁷⁹⁵ Vgl. Piirimäe 2017, 172f.

⁷⁹⁶ Dies umfasst das griechische Mutterland und Inseln, die ionische Küste Kleinasiens sowie Sizilien und Unteritalien.

⁷⁹⁷ Ideen, 540f; vgl. Proß 2016, 210.

⁷⁹⁸ Ideen, 515f.

⁷⁹⁹ Ideen, 538.

Zusammenkünfte, zu welchen jeder griechischer Stadtstaat oder Landesteil zwei Vertreter sendete, bestand darin, vereint den Göttern zu opfern und das Delphische Orakel und seine Kultgegenstände gegen Angriffe zu schützen. Wie Funke hervorhebt, beschränkte sich die Zusammenkunft der Amphiktyonen allerdings nicht auf die Pflege des gemeinsamen Delphischen Kultes, sondern bildete eine Frühform zur Stabilisierung zwischenstaatlicher Beziehungen, indem ein informelles Konfliktmanagement der beteiligten Stadtstaaten installiert wurde.⁸⁰⁰ Die regelmäßige Zusammenkunft der Amphiktyonen unter der Schirmherrschaft des Delphischen Orakels, das über die Bewahrung der gemeinschaftlichen Religion und die Sicherung der Selbständigkeit der beteiligten Städte wachen sollte, kann Herder zufolge daher auch als Sinnbild für Griechenlands Stadtstaaten als Kulturgemeinschaft unter Konfliktbedingungen angesehen werden:

Die rohen Verse des Orakels haben also mehr gewirkt als die glattesten Gedichte späterer Dichter; ja den größten Einfluß hatte es dadurch, daß es die hohen Staaten und Rechtsprecher Griechenlands, die Amphiktyonen in seinen Schutz nahm und ihre Aussprüche gewissermaßen zu Gesetzen der Religion machte. Was in spätern Jahrhunderten als ein Einziges Mittel zum ewigen Frieden Europa's vorgeschlagen ist, ein Gericht der Amphiktyonen, war bei den Griechen schon da und zwar nahe dem Thron des Gottes der Weisheit und Wahrheit, der durch sein Ansehen es heiligen sollte.⁸⁰¹

Indem die Urteile der Amphiktyonen unter der Schirmherrschaft des Delphischen Orakels getroffen wurden, erhielten sie den legitimierten und damit von allen beteiligten Staaten geteilten Status eines unanfechtbaren, heiligen Schiedsspruchs. Am Beispiel der Herderschen Darstellung des Delphischen Orakels zeigt sich, wie unter Einbeziehung der Religion ein innergriechisches System des Konfliktmanagements etabliert wurde. In diesem Sinne erinnert die Einbeziehung der Religion auch an den Legitimierungsgedanken der Gesetzgebung im mosaischen Kontext. In Herders Charakterisierung des Delphischen Orakels als Konsultations- und Streitschlichtungsort Gesamtgriechenlands lassen sich auch Parallelen zu seiner Darstellung des Bergs Thabor im Alten Testament feststellen: Das Delphische Orakel und der Berg Thabor stehen gleichermaßen für Herder sinnbildlich für die Praxis der öffentlichen, friedlichen Konfliktlösung jeweils in der mosaischen und griechischen Gemeinschaft.

⁸⁰⁰ Vgl. Funke 2019, 200; vgl. auch Tausend 1992, 34-47; Stolz 1998.

⁸⁰¹ Ideen, 538f. Herder stellt sich hier in die Tradition Raynals und Diderots, die ihrerseits unter Bezugnahme auf den *Traktat vom ewigen Frieden* (1713) des französischen Philosophen Charles de Saint-Pierre eine Neuerrichtung der Amphiktyonen in Europa forderten. Auch Kant bezeichnet in *Idee einer allgemeinen Geschichte* den vernunftrechtlich begründeten Zusammenschluss der Einzelstaaten zu einem Völkerbund als „Foedus Amphictyonum“ (Kant, AA VIII, Idee einer allgemeinen Geschichte, 24). Vgl. Proß 2002, 657.

1.4.2 Identitätsstiftung durch Wettstreit: Die Olympischen Spiele

Ein paradigmatisches Beispiel für die Möglichkeit von Identitätsstiftung durch Wettstreit stellen Herder zufolge die Olympischen Spiele dar, wie er an verschiedensten Stellen seines Werks darlegt.⁸⁰² Zu den vier Hauptfesten Griechenlands – den Olympischen, Pythischen, Nemeischen und Isthmischen Spielen – wurden alle griechischen Stadtstaaten eingeladen.⁸⁰³ Herder zeigt exemplarisch an der Wirkungsweise der Olympischen Spiele, wie aus der Kombination aus sportlichem und künstlerisch-philosophischen Wettstreit sowohl die kulturelle Identität der beteiligten Städte nach innen als auch die gesamtgriechische Identifikation nach außen befördert wurden. Die Olympischen Spiele können Herder zufolge zuallererst als ein weiteres Beispiel für die Praxis einer öffentlich bekundeten Rückbindung an das griechische Herkunfts- und Stammeserbe betrachtet werden: „Zu solchem Familien- und Vaterlandsruhm [...] rechne ich auch die griechischen Spiele: sie waren Stiftungen und Gedächtnisfeste ihrer Helden, dabei also gottesdienstliche und sowohl der Kunst als der Dichtkunst äußerst vorteilhafte Gebräuche.“⁸⁰⁴ Sie sind somit nicht auf den Ruhm der teilnehmenden Akteure zu beschränken, sondern tragen zum „tätigen Andenken des Familien- Väter- und Heldenruhms“⁸⁰⁵ der beteiligten Städte bei. Herder zufolge bieten die Olympischen Spiele den beteiligten Städten und Akteuren die Möglichkeit, griechenlandweit die jeweilige Polisidentität zu präsentieren und im Falle eines Sieges landesweit bekannt zu machen: „Aus der Geschichte wissen wir, wie hoch die Siege solcher Art im ganzen Griechenlande geschätzt wurden und mit welchem Wetteifer man darnach strebte. Die ganze Stadt des Überwinders wurde damit geehrt: Götter und Helden der Vorzeit stiegen zum Geschlecht des Siegers nieder.“⁸⁰⁶

Für Herder besitzen die Olympischen Spiele exemplarischen Stellenwert, da sich anhand der Unterschiedlichkeit der Wettbewerbe die Herausbildung einer griechischen Kulturidentität durch die Form des Wettstreits veranschaulichen lässt. Der olympische Wettstreit lässt sich nicht auf die sportlichen Wettkämpfe begrenzen, sondern wird von Herder zum zentralen öffentlichen Ort des politischen und kulturellen Präsentierens, Messens und Überbietens erhoben:

⁸⁰² Vgl. Auch eine Philosophie, 28; Denkmal Winckelmanns, 652; Einfluss der Regierung, 311 u. 337.

⁸⁰³ Vgl. Valavanis 2012, 39-47; Bouvrie 2012, 64-69.

⁸⁰⁴ Ideen, 533.

⁸⁰⁵ Ideen, 533.

⁸⁰⁶ Ideen, 534.

Da die gemeinschaftlichen Spiele Griechenlands gewisser Maße alles Blühende und Edle zu sich versammelten: so stritt man daselbst in mehrern, als den eigentlichen Kampfspielen. Da las Herodot seine Geschichte und erwarb sich einen Nacheiferer: da stellten Künstler ihre Werke der Bewundrung des ganzen Griechenlandes aus. Die Spiele selbst gaben Gelegenheit zu Gesang und Künsten: den schönsten Lyrischen Kranz, den ein Grieche getragen, hat gleichsam die gesamte Hand Griechenlandes geflochten. So viel Städte, so viel Völker, so viel Sieger und ihre ewig ruhmwürdige Geschlechter, so viel Götter und Helden, die mit diesen Geschlechtern verwebt waren, sind Blätter und Blumen des Kranzes.⁸⁰⁷

Aus dieser Passage lässt sich ableiten, dass für Herder erst aus der produktiven Kombination von politischer und kultureller Eigenständigkeit *und* öffentlich ausgetragenem Wettstreit zwischen den griechischen Stadtstaaten eine verbindende Gemeinschaftsbezogenheit für ganz Griechenland entstehen konnte. Die Idee eines verbindenden gesamtgriechischen Kulturverständnisses definiert sich für Herder damit wesentlich über das Austragen und Ausloten von sportlicher Stärke und kultischer und literarischer Ausdrucksfähigkeit. Die Olympischen Spiele bilden zusammen mit dem homerischen Erbe die Grundlage für Herders Konzeption einer Kulturföderation des antiken Griechenlands:

Die besondern *Gelegenheiten* zu Bildung dieses Allgemeingeists, vom Zuge der *Argonauten*, und dem *Feldzuge gegen Troja* an, bis zu den Siegen *gegen die Perser* [...] Ihre *Einrichtungen gemeinschaftlicher Spiele und Nacheiferungen*, immer mit kleinen *Unterschieden und Veränderungen*, bei jedem kleinsten Erdstrich und Völkchen – alles und zehnfach mehr gab Griechenland *eine Einheit und Mannigfaltigkeit*, die auch hier das *schönste Ganze* machte: *Kampf und Beihülfe, Streben und Mäßigen*; die Kräfte des menschlichen Geistes kamen ins schönste *Eben- und Unebenmaß*.⁸⁰⁸

Im Rahmen der Olympischen Spiele – „Einrichtungen gemeinschaftlicher Spiele“ – werden somit die gesamte Bandbreite der soziokulturellen Eigenheiten der teilnehmenden Städte und Gemeinden Griechenlands unter Wettbewerbsbedingungen sichtbar, wodurch sich Griechenland als Kulturraum geteilter Überzeugungen definieren lässt, aber zugleich die markanten Unterschiede, das „Unebenmaß“, nicht aufgehoben, vielmehr als permanenter Anreiz zum Austragen sportlicher und kultischer Wettbewerbe angesehen wird. Die Beanspruchung des mythischen Erbes Homers und der sportliche, kulturelle Wettstreit am Beispiel der Olympischen Spiele bilden im Verbund die Grundlage für die Idee eines gemeinsam geteilten Kultur- und Werteraums aller griechischen Poleis – zur Hervorbringung dieses „Allgemeingeists“. Welch hohen Stellenwert Herder der verbindenden und zugleich kompetitiven Idee der Olympischen Spiele beimisst, zeigt sich auch daran, dass er sie als Anschauungsmaterial für seine Überlegungen zu einer gesamtdeutschen Sprach- und Kulturgemeinschaft heranzieht: „Wer gibt uns ein Olympia und seine Spiele und seine Siege und

⁸⁰⁷ Einfluss der Regierung, 311. Zu den Olympischen Spielen als öffentliches Ereignis für Sport, Philosophie und Kultur Griechenlands: vgl. André 1994, 68-71.

⁸⁰⁸ Auch eine Philosophie, 28.

dabei das versammelte Griechenland und sein Interesse, seinen Ruhm, seine Sprache wieder?“⁸⁰⁹

An dieser Stelle werden auch die Parallelen zum mosaischen Ordnungsmodell deutlich: Während dort die Integrationskräfte auf einen sich in religiös-politischen Rechtsregeln ausdrückenden Gemeinschaftsgeist der verschiedenen hebräischen Stammesgesellschaften beziehen, wird im griechischen Kulturkreis das verbindende Element durch einen kulturellen Wettbewerbsgeist ausgedrückt. Was beide Kulturkreise in Herders Konzeption verbindet, ist die Tatsache, dass sowohl im mosaischen als auch im griechischen Modell die Bindungswirkungen auf eine Geisteshaltung, auf einen Allgemeingeist zurückzuführen sind und damit – nicht wie in zeitgenössischen Herrschaftsformen Herders – wesentlich und zuallererst auf die Existenz eines politischen Souveräns ausgerichtet sind. Herder führt die Idee eines durch den Allgemeingeist verbundene Poliswelt in der paradigmatischen Formel zusammen, dass der griechische Kulturkreis als „gemeinschaftlich strebende, mit einander wetteifernde Kräfte“⁸¹⁰ zu verstehen ist. Herders Lesart der griechischen Stadtstaatenwelt lässt sich daher auch als Beispiel für einen kompetitiv-integrativen Allgemeingeistbegriff – als Integration durch kulturellen Wettstreit – beschreiben.

1.4.3 Die *unsichtbare Hand* politisch-kultureller Agonalität

Am Beispiel der Olympischen Spiele veranschaulicht Herder seine Deutung der inneren Dynamik und Wirkungsweise der griechischen Stadtstaatengemeinschaft der Antike. Er zeigt hieran, wie der in unterschiedlichsten Disziplinen sich dokumentierende Wettbewerbsgedanke wesentlich zur Herausbildung eines gesamtgriechischen Kulturverständnisses beigetragen habe. Es wird außerdem erkennbar, wie die Wirkungsweise der gesamtgriechischen Kulturidentität von Herder verstanden wird: Im Rahmen der Olympischen Spiele treten die einzelnen griechischen Stadtstaaten gegeneinander an, dokumentieren ihre lokalen intellektuellen und körperlichen Fähigkeiten und Besonderheiten und vertiefen sie im Wettstreit.

Darüber hinaus – und dies ist eher eine unbeabsichtigte und weitere Implikation des innergriechischen Wettstreits – wirken alle teilnehmenden Poleis an der Vertiefung und Ausdifferenzierung der gesamtgriechischen Gemeinschaftlichkeit mit. Aus diesem Grund soll

⁸⁰⁹ Einfluss der Regierung, 311.

⁸¹⁰ Ideen, 553.

Herders Darstellung der gesamtgriechischen Verbundenheit mit der Metapher der unsichtbaren Hand Adam Smiths in Verbindung gebracht werden – verstanden als die *unsichtbare Hand politisch-kultureller Agonalität*. Adam Smith begründet die Metapher der unsichtbaren Hand ursprünglich nicht aus einem mikroökonomischen, sondern aus einem kulturgeschichtlichen⁸¹¹ bzw. moralphilosophischen Kontext.⁸¹² In Anlehnung an Smiths Metapher lässt sich Herders Lesart der Olympischen Spiele als die *unsichtbare* Wirkung des sportlich-kultischen Wettstreits auf die Herausbildung einer gesamtgriechischen Kulturidentität begreifen. Indem die teilnehmenden Stadtstaaten im Wettstreit ihre lokalen Eigenheiten präsentieren und schärfen, stärken sie *unbewusst* die gesamtgriechische kollektive Identität und betrachten ihre politisch-kulturellen Kontrahenten auf Augenhöhe. Im Olympischen Wettstreit werden somit einerseits die spezifische Polisverbundenheit der teilnehmenden Stadtstaaten bestätigt, andererseits wirken sie unbeabsichtigt an der Herausbildung und Stärkung eines gesamtgriechischen Gemeinschaftsideals mit.

Für Herder ist entscheidend, dass *ohne* die Dynamik des politisch-kulturellen Wettstreits keine der griechischen Stadtstaaten sein regionales Profil derart geschärft hätte, womit für ihn auch festzustehen scheint, dass ohne den Wettstreit Griechenlands soziokulturelle Vielfalt und gesamtgriechische Verbundenheit niemals entstanden wären. Herder fasst diesen Gedanken wie folgt zusammen:

Gewiß würden wenige der griechischen Städte und Inseln solche Gebäude errichtet, solche Kunstwerke befördert haben, wenn sie nicht voneinander getrennte, im Ruhm wetteifernde Freistaaten gewesen wären.⁸¹³

Wie Christian Meyer betont, ist jene, sich im olympischen Wettstreit ausdrückende „gemeingriechische Öffentlichkeit“⁸¹⁴ ohne das komplementäre Verhältnis von impliziter Anerkennung, Austausch und Wettstreit nicht denkbar.

Fasst man Konflikthaftigkeit und kulturellen Wettstreit als Beispiele für Interessensgegensatz in der griechischen Stadtstaatenwelt auf, so kann Herders Inanspruchnahme des Delphischen Konfliktmanagement und die der Olympischen Spiele als ein Beispiel für Allgemeingeistorientierung begriffen werden, in dem durch religiös gesteuerte Konfliktschlichtung und sportlich-kulturellen Wettstreit ein kulturelles Verbindlichkeitsethos geschaffen

⁸¹¹ Vgl. Smith 2023, Philosophische Untersuchungen, 20.

⁸¹² Vgl. Smith 2023, Theorie der moralischen Gefühle, 117. Erst in *Der Wohlstand der Nationen* (vgl. Smith, Wohlstand der Nationen, 371.) verwendet Smith die Metapher als Bild für einen unsichtbar wirkenden Mechanismus, der allein auf der egoistischen Verfolgung individueller Präferenzen zu einer ungeplanten und unbeabsichtigten gesamtwirtschaftlichen Wohlfahrtssteigerung führt.

⁸¹³ Ideen, 535.

⁸¹⁴ Meyer, Christian 1993, 132.

werden konnte. Die Verknüpfung von Konflikteindämmung und Wettstreit kann somit als *zweite* Stufe in Herders Konzeption einer kulturförderativen Gemeinschaftsidee der griechischen Stadtstaatenwelt der Antike bezeichnet werden. Herder geht so weit zu behaupten, dass die Vielfalt des ausgetragenen Wettbewerbsgedankens maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung der Wissenschaften in Griechenland insgesamt hatte. Für ihn ist es bemerkenswert, wie

die *Menge und Verschiedenheit der wetteifernden Städte und Staaten Griechenlands* auf die Wissenschaften wirkte. So viel Städte und Republiken, die einander nah, durch Sprache, Ehre des Griechischen Namens, zum Teil durch Stammesart und Verfassung mit einander verbunden waren, mußten notwendig mehr oder minder wetteifern, in dem, was Ruhm ihres Geschlechts hieß [...]. Man wetteiferte mit Statuen und Gebäuden, Schauspielen und Dichtern.⁸¹⁵

In dieser Passage stellt Herder den kompetitiven Geist der griechischen Staaten regelrecht als ein Naturgesetz dar, der sich durch die enge kulturelle und geographische Verbundenheit „notwendig“ einstellen musste. In der Gesamtschau lässt sich feststellen, dass für Herder das Nebeneinanderstehen von unabhängigen, vielfältigen Polisidentitäten und Tradierung des gemeinsamen homerischen Erbes auf der einen Seite und Konfliktschlichtung und Wettstreitgedanke auf der anderen Seite die historisch einzigartige Form Griechenlands als integrationsstiftender Kulturkreis hervorgebracht hat:

Nur durch die leichtesten Bande, einer gemeinschaftlichen Sprache und Religion, der Orakel, der Spiele, des Gerichts der Amphiktyonen u. f. oder durch Abstammung und Kolonien, endlich durch das Andenken alter gemeinschaftlichen Taten, durch Poesie und Nationalruhm waren die griechischen Staaten mit einander verbunden; weiter verband sie kein Despot.⁸¹⁶

Eine wesentliche Voraussetzung für die Herausbildung eines gesamtgriechischen Kulturverständnisses – und hier sind die Parallelen zum mosaischen Ordnungsmuster deutlich erkennbar – besteht für Herder auch darin, dass der griechische Kulturraum in seiner ursprünglichen Form auf eine institutionelle Vertiefung der Beziehungen verzichtete und nicht an eine Person oder Gremium als politische Führung – an keinen „Despoten“⁸¹⁷ – gebunden war.

⁸¹⁵ Einfluss der Regierung, 310f. Vgl. Hien 2015, 296-297.

⁸¹⁶ Ideen, 541.

⁸¹⁷ Es wird angenommen, dass Herder hier auf die erste Bedeutung des Worts „Despot“ im Altgriechischen im Sinne von „Herr“, „Besitzer“ abzielt.

1.5 Herders zyklisches Geschichtsbild: der Zerfall des griechischen Kulturverständnisses

Die bisherige Analyse hat zeigen können, wie Herder die antike Stadtstaatenwelt Griechenlands als geeignetes historisches Anschauungsmaterial betrachtet, wie aus dem produktiven Zusammenspiel von heterogenen Poliszugehörigkeiten, mythischer Herkunftsidetitt einerseits und Konflikt- und Wettbewerbsorientierung andererseits ein gesamtgriechisches Kulturverständnis entstehen konnte, das auf eine vertiefte politisch-institutionelle Integration nicht angewiesen ist, wenn nicht sogar diesem entgegenstand. Griechenland ist aber laut Herder auch von einem universalgeschichtlichen Standpunkt aus von großem Interesse, da sich hier zeigen lässt, wie sich politische Gemeinschaften durch intensiven kulturellen Austausch und Wettstreit fortentwickeln, aber auch durch innere Auseinandersetzungen, Eroberungskriege oder äußere Einflüsse wie beispielweise Invasion zugrunde gehen können. Am Beispiel Griechenlands lässt sich laut Herder die Annahme vom zyklischen Verlauf der Geschichte in idealtypischer Form verifizieren.

Herder knüpft an der bereits in *Auch eine Philosophie* gegenüber dem aufklärerischen Rationalismus vertretene These an, Geschichte als zielgerichtetes und zugleich wandlungsfähiges Phänomen aufzufassen, was sich vor allem im zyklischen Wechsel von Aufstieg, Blüte und Niedergang Griechenlands exemplarisch beobachten lässt:

Wir haben die Geschichte dieses merkwürdigen Erdstrichs von mehreren Seiten betrachtet, weil sie zur Philosophie der Geschichte gewissermaßen ein einziges Datum ist unter allen Völkern der Erde. [...] Sie haben auch ihre Perioden so ganz durchlebt und von den kleinsten Anfängen der Bildung die ganze Laufbahn derselben so vollständig durchschritten, als sonst kein andres Volk der Geschichte.⁸¹⁸

Indem Herder die Kulturgeschichte Griechenlands als „Durchschreiten der ganzen Laufbahn der Bildung“ beschreibt, hebt er hervor, dass Griechenland sämtliche Etappen einer zyklischen Entwicklung politischer Kulturen durchlaufen habe.⁸¹⁹ Die Auflösung des gesamtgriechischen Kulturverständnisses und damit zugleich der zyklisch bedingte Niedergang einer vormals prosperierenden Kulturgemeinschaft bringt Herder mit dem Handeln Alexanders in Verbindung. Hierfür greift er auf das Bild des intakten Gleichgewichtszustands Griechenlands – die „von einander getrennte, im Ruhm wetteifernde Freistaaten“⁸²⁰ – zurück und verallgemeinert es zu einer universalgeschichtlichen Regel: *„Die Gesundheit und Dauer*

⁸¹⁸ Ideen, 566f.

⁸¹⁹ Vgl. Proß 1996, 208-210; Proß 2016, 210.

⁸²⁰ Ideen, 535.

*eines Staats beruhet nicht auf dem Punkt seiner höchsten Kultur sondern auf einem weissen oder glücklichen Gleichgewicht seiner lebendig-wirkenden Kräfte. Je tiefer bei diesem lebendigen Streben sein Schwerpunkt liegt: desto fester und daurender ist er.*⁸²¹ Herder zufolge hat Alexander mit Bürgerkrieg und territorialer Expansion das innere politische und kulturelle Gleichgewicht Griechenlands zerstört, was Herder mit dem Bild eines umgestürzten Kegels veranschaulicht.

Jedesmal da ein Staat auf seine Spitze gestellt ward, gesetzt daß es auch vom glänzendsten Mann unter dem blendendsten Vorwande geschehen wäre, geriet er in Gefahr des Unterganges und kam zu seiner vorigen Gestalt nur durch eine glückliche Gewalt wieder. [...] Gleichergestalt stellte Alexander mit seinen glänzenden Siegen das ganze Gebäude seines Staats auf eine Kegelspitze; er starb, der Kegel fiel und zerschellte.⁸²²

Die Vorstellung vom umgestürzten Kegel scheint auf der Überlegung zu beruhen, dass Herder Griechenland unter der Herrschaft Alexanders mit der Form und Bewegung eines umgedrehten Kegels, d. h. eines Kreisels, vergleicht. In analoger Weise, wie ein sich drehender Kegel über kurz oder lang umfallen wird, wenn er nicht neuerlich rotiert wird, musste in Herders Bild der infolge der auf die Person Alexanders zugeschnittene und damit in heftige Turbulenzen geratene „Staatskreisel“ Griechenland nach seinem Tod endgültig zugrunde gehen und „umfallen“. Offenbar variiert Herder mit dem Bild des umgestürzten Kegels das bereits in *Auch eine Philosophie* vorgestellte Bild⁸²³ zur Fragwürdigkeit des kumulierten Wissens im „mechanischen“ Aufklärungszeitalter.

Es lässt sich also feststellen, dass Griechenland für Herder deswegen ein so inspirierendes Beispiel zur Beurteilung der Menschheitsgeschichte darstellt, weil es neben der Hervorbringung eines Gemeinschaftsideals alle Facetten des zyklischen Entstehens, Aufblühens und Niedergangs politischer Kulturen enthält. Aus diesem Grund kann Herders Rezeption des antiken Griechenlands auch als Bestätigung seiner Infragestellung des linear-rationalistischen Geschichtsbegriffs verstanden werden. Menschheitsgeschichte ist nicht im Sinne linearer Progression begreifbar zu machen, sondern im besten Fall als Ausdruck einer lokalen und zeitlich begrenzten Vollkommenheit politisch-kultureller Entwicklung aufzufassen, wie sie in der Kulturgeschichte Griechenlands in exemplarischer Form zu beobachten ist:

Aber das haben alle Gattungen menschlicher Aufklärung gemein, daß jede zu einem Punkt der Vollkommenheit strebet, der, wenn er durch einen Zusammenhang glücklicher Umstände hier oder dort erreicht ist, sich weder ewig erhalten noch auf der Stelle wiederkommen kann, sondern eine abnehmende Reihe anfängt. [...] ja daß die Griechen in ihren schönern Zeiten dieses

⁸²¹ Ideen, 573.

⁸²² Ideen 573.

⁸²³ „W[a]nn hat man mehr *Macht* und *Maschinen* gehabt, mit einem *Druck*, mit einem *Fingerregen* ganze Nationen zu erschüttern? Alles schwebt an der Spitze *zweier* oder *drei Gedanken!*“ (*Auch eine Philosophie*, 70)

Naturgesetz einsahn und ein Höchstes durch ein noch Höheres nicht zu überstreben suchten, das eben machte ihren Geschmack so sicher und die Ausbildung desselben so mannigfaltig.⁸²⁴

In der Gesamtschau ist für Herder der antike griechische Kulturkreis in doppelter Hinsicht ein geeignetes Anschauungsmaterial für eine kulturgeschichtliche Betrachtung der Menschheit: Das antike Griechenland kann Herder zufolge nicht nur als ein in der Menschheitsgeschichte einzigartiges Ordnungsmuster betrachtet werden, wie aus dem produktiven Zusammenspiel von Religions- und Polisvielfalt auf der einen Seite und Konfliktschlichtung und Wettbewerbsgedanke auf der anderen eine gemeinschaftlich geteilte und stabile Kulturauffassung entstehen konnte, die auf eine vertiefte personalisierte und institutionalisierte Herrschaft der beteiligten Stadtstaaten und Regionen nicht angewiesen ist. Auf der anderen Seite lässt sich am Beispiel Griechenlands aber auch in idealtypischer Form die universalgeschichtliche These vom zyklischen Verlauf politischer Kulturen beobachten: Griechenland ist für Herder „dies schöne Problem der Geschichte“, ⁸²⁵ da dieser Kulturkreis nicht nur einen vollständigen Geschichtskreislauf von Aufstieg, Blüte und Zerfall durchschritten habe, sondern darüber hinaus den kulturgeschichtlichen Beweis liefere, dass politische Gesellschaften nicht dauerhaft und abschließend, sondern nur in einem spezifischen soziohistorischen Kontext den höchsten Grad politischer Entwicklung, aber auch politischen Stillstands oder Zerfalls darstellen können. In diesem Sinne ist der sich in der Kulturföderation Griechenlands ausdrückende kompetitiv-integrative Allgemeingeist ein verallgemeinerungsfähiger, aber zugleich zyklischen Veränderungen unterworfenen Ausdruck von Gemeinwohlorientierung.

⁸²⁴ Ideen, 571f.

⁸²⁵ Ideen, 516.

2. Herders Kritik am römischen Herrschaftsmodell

2.1 Religion und Tradierung

Wie anhand von Herders mosaischem und griechischem Diskurs herausgearbeitet werden konnte, definieren sich seine Ordnungsmodelle des antiken Judentums und der Stadtstaatenwelt Griechenlands mittels Religion, Stiftung und Tradierung zu zeitlosen, weil raumzeitübergreifenden Gesellschaftsmustern. Religion und Tradierung bilden auch die tragenden Säulen für Herders Lesart des Herrschaftsmodells des antiken Roms. In Analogie zum griechischen Kulturkreis habe sich im antiken Rom ein Religions- und Traditionsverständnis etabliert, das politische Herrschaft als permanente Rückgebundenheit und Überlieferung des kultisch-politischen Erbes der Gründungsväter begreift: „Es war ein stolzer Familien- ein Bürger- und Römergeist in den ersten Geschlechtern, auf welchen das Vaterland als seine stärkste Stütze rechnete: in fortgesetzter Wirksamkeit, im daurenden Zusammenhange desselben ewigen Staates erbte es von Vätern auf Kinder und Enkel hinunter.“⁸²⁶ Die Rückgebundenheit im römischen Religionsverständnis „war dem allgemeinen Glauben nach die Stütze ihres Glücks, das Unterpfand ihres Vorzuges vor andern Völkern und das geweihte Heiligtum ihres in der Welt einzigen Staates.“⁸²⁷

Für die politische Herrschaftspraxis in Rom hat dies zur Konsequenz, dass in Anlehnung an das griechische Vorbild eine strikte Trennung zwischen politischen und kultischen Handlungen nicht vorgesehen ist. Die gegenseitige Durchdringung der politischen und religiösen Sphäre dient wie im griechischen Modell dem Ziel, eine dauerhafte Erinnerungs- und Bestätigungskultur an die mythisch-religiösen Stammesgründer Roms herzustellen, wie Herder darstellt: „Mit allen Staats- und Kriegshandlungen war Religion verbunden, also daß jene durch diese geweiht wurden.“⁸²⁸ In diesem Sinn stellt Herder bündig fest: „Staat- und Kriegesreligion war die Religion der Römer.“⁸²⁹ Wie sich hier allerdings im Gegensatz zum griechischen Kulturkreis zeigt, stellt Herder die römische Religion in den direkten Dienst der Staats- und damit der Kriegsführung.

Die enge Verzahnung von staatlichem Handeln und Religionsausübung wird Herder zufolge noch dadurch verstärkt, dass in der römischen Herrschaftspraxis die Hoheit über die

⁸²⁶ Ideen, 590.

⁸²⁷ Ideen, 591.

⁸²⁸ Ideen, 590.

⁸²⁹ Ideen, 591.

religiöse Deutungsübung den staatlichen Institutionen vorbehalten ist. Dies wurde dadurch erreicht, dass die römischen Adelsgeschlechter „für den Besitz der Religionswürden als für ihr heiligstes Vorrecht gegen das Volk kämpften. [...] Hierin etwas zu verändern, hieß die Grundsäule des Staats verrücken; daher auch in Anordnung der Religionsgebräuche der Senat und das Volk sich das Recht der Majestät vorbehielten, das alle Meutereien oder Spitzfindigkeiten eines abgetrennten Priesterstandes ausschloß.“⁸³⁰ In Herders Lesart der römischen Religionspolitik kommt zum Ausdruck, dass die staatlichen Akteure in der Unabhängigkeit des Priesterstandes ein nicht zu kalkulierendes Stabilitätsrisiko erblickten, dem nur durch eine staatliche Monopolisierung vorgebeugt werden könne. So verstanden lassen sich Bezüge zu Herders Interpretation der Rolle der Leviten, wie sie im Rahmen seines mosaischen Diskurses besprochen wurde, herstellen: Zur Stabilisierung der jüdischen Gemeinschaft nach dem Auszug aus Ägypten wurden die Leviten mit der Auslegung und Überwachung der mosaischen Gesetzgebung betraut. Dies konnte zwar die desintegrativen Kräfte innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft kurzfristig eindämmen, allerdings hat die Sonderstellung der Leviten als privilegierte und unabhängige Volksgruppe innerhalb der hebräischen Stammesgesellschaft die integrationsstiftenden Elemente der mosaischen Gesetzgebung untergraben. Einem unabhängigen Priesterstand, gewissermaßen als „Staat im Staate“, wurde Herder zufolge somit in Rom durch eine staatliche Religionspolitik präventiv begegnet.

Die Indienststellung der Religion in die Staats- und Kriegsführung lässt sich Herders Urteil nach auch am Beispiel der öffentlichen Künste in Rom veranschaulichen: Die Rückgebundenheit an die mythischen Heldenpersonen und Stammesahnen Roms wurde unmittelbar mit einer Denkmälerkultur zur dauerhaften Erinnerung und Verherrlichung der Kriegs- und Eroberungszüge verbunden. Roms von öffentlichen wie Privatpersonen gestiftete Baukunst habe ein Religionsverständnis etabliert, wodurch „vom Tempel des Jupiter Stators bis zum Pantheon des Agrippa oder dem Friedenstempel, vom ersten Triumphtor eines einziehenden Siegers bis zu den Siegesbogen und Ehrensäulen [...] samt jeder Trümmer von Denkmalen ihres öffentlichen und häuslichen Lebens Ein Genius gewaltet [habe]. Der Geist der Völkerfreiheit und Menschenfreundschaft war dieser Genius nicht.“⁸³¹ Hier zeigt sich, dass Herder die Rückgebundenheit an das mythische Göttererbe im römischen Herrschaftsverständnis direkt mit der öffentlichen Inszenierung des römischen Kriegs- und

⁸³⁰ Ideen, 590f.

⁸³¹ Ideen, 619f.

Heldenruhms in Verbindung bringt. Mythische Götter- und Soldatenverehrung seien als nicht zu trennende Bestandteile des römischen Religionsverständnisses aufzufassen. In diesem Sinne ist laut Herder die „Staats- und Kriegsreligion der Römer“ zugleich das Leitmotiv für die bildende Kunst im römischen Herrschaftsverständnis.

In der Analyse des mosaischen und griechischen Ordnungsmodells hat Herder festgestellt, dass Religion, Stiftung und Tradierung eine Konzeption von Gemeinschaftlichkeit hervorgebracht haben, die sich entweder um die Schaffung einer verbindenden Geisteshaltung des jüdischen Volkes oder um die Idee einer gesamtgriechischen Kulturidentität gruppiert. Darüber hinaus wurde deutlich, dass sich im mosaischen Modell bis zur Königsherrschaft Davids und im griechischen Modell bis zur Herrschaft Alexanders eine Gemeinschaftszugehörigkeit ohne die Identifizierung eines expliziten weltlichen Oberhauptes etablieren konnte.

Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass die römische Herrschaftspraxis mit ihrer Parallelisierung von Kriegs- und Religionsvorstellungen und ein stark auf die römischen Kriegshelden ausgelegtes Verständnis öffentlicher Künste für Herder keinen anschlussfähigen Referenzpunkt für die Suche nach einem gemeinschaftsorientierten Muster liefern kann. Hieran zeigt sich, dass für Herder Religion und Tradierung nicht *allein* als Gütekriterien einer Gemeinschaftskonzeption herangezogen werden können, vielmehr hängt es maßgeblich davon ab, wie und zu welchen Zwecken Gemeinschaftsideale entwickelt werden. Religion, Stiftung und Tradierung sind demnach auch hier kontext- und damit kulturabhängige Instrumente zur Identifizierung eines integrationsstiftenden Ordnungsmodells.

Es ist bemerkenswert, dass Herder als evangelischer Pfarrer und Theologe nicht zumindest die Einführung der christlichen Religion zur römischen Staatsreligion als Ausdruck *guter* Herrschaftspraxis betrachtet. Stattdessen sieht er in der Übernahme des Christentums nur ein weiteres Beispiel für die römische Religionspolitik, bei der lediglich aus herrschaftstechnischen Erwägungen verschiedene Glaubensvorstellungen integriert bzw. vollständig übernommen werden:

Die christliche Religion endlich; so ausnehmend ich die Wohltaten verehere, die sie dem Menschengeschlecht gebracht hat, so entfernt bin ich zu glauben, daß auch nur Ein Wegstein in Rom ursprünglich ihretwegen von Menschen erhoben worden. [...] Rom nahm die christliche Religion nicht anders auf, als es den Gottesdienst der Isis und jeden verworfnen Aberglauben der östlichen Welt aufnahm: ja es wäre Gottes-unwürdig, sich einzubilden, daß die Vorsehung für ihr schönstes Werk, die Fortpflanzung der Wahrheit und Tugend keine andern Werkzeuge

gewußt habe, als die tyrannischen, blutigen Hände der Römer. Die christliche Religion hob sich durch eigne Kräfte.⁸³²

Für Herder ist das Christentum in seiner Verbreitung nicht durch Roms Religionspolitik befördert worden, vielmehr habe es sich trotz der „tyrannischen, blutigen Hände der Römer“ als globale Glaubensgemeinschaft durchsetzen und entfalten können.

2.2 Der originäre Expansionsgeist Roms

Für Herder ist die Identifizierung von Staats- und Kriegsreligion unmittelbar mit dem originären Expansionswillen Roms verbunden, wodurch die eroberten Länder nach Maßgabe der römischen Herrschaftsprinzipien regiert wurden. Die römische Unterwerfung Europas stellt für ihn eine Ausnahmeerscheinung in der politischen Geschichte und eine wesentliche Ursache für den Zerfall des Römischen Reichs dar.⁸³³ Aus seiner Sicht steht die Eroberungs- und Expansionsneigung Roms im fundamentalen Gegensatz zur Gründung einer Stadt auf begrenztem Territorium: „Es liegt ein Widerspruch in dem Grundsatz: Rom, die Königin der Nationen, Rom, die Beherrscherin der Welt: denn *Rom war nur eine Stadt und ihre Einrichtung eine Stadt-Einrichtung*.“⁸³⁴ Die inneritalischen Eroberungszüge in der römischen Gründungsphase „machten das kaum entstandene Rom, das auf der Grenze der verschiedensten Völker gebauet war, von Anfang an gleichsam zu einem stehenden Feldlager und gewöhnten den Feldherren sowohl als den Senat, die Ritter und das Volk zu Triumphaufzügen über beraubte Völker.“⁸³⁵ Während sich laut Herder im Fall der griechischen Stadtstaaten erst durch die Herrschaft Alexanders das Element des Krieges zur dauerhaften und unlösbaren innergriechischen Belastung herausgebildet und damit Griechenland sein nach innen gerichtetes identitätsstiftendes Kulturverständnis verloren habe,⁸³⁶ sei der ursprüngliche territoriale Expansionswille sowohl tragendes Element des römischen Gemeinschaftsverständnisses als auch die primäre Ursache für den Zerfall des Römischen Reichs.⁸³⁷

⁸³² Ideen, 624f.

⁸³³ Vgl. Ideen, 640f; vgl. Proß 2002, 675.

⁸³⁴ Ideen, 602f.

⁸³⁵ Ideen, 582.

⁸³⁶ Es fällt auf, dass Herder sich im Rahmen seiner Griechenland-Untersuchungen wenig zur Rolle der Perserkriege und des Peloponnesischen Krieges äußert.

⁸³⁷ Vgl. Proß 2002, 675.

Wenn Herder das römische Herrschaftsmodell als das Ergebnis „einer roh zusammengesetzten, lebendigen Maschine“⁸³⁸ beschreibt, in der die „Zahl der Bürger, der Siege, eroberten Länder und die Bedürfnisse wuchsen“⁸³⁹, dann knüpft er hiermit an seiner Kritik an der Staatsmaschinenmetapher – „die wilde Vermischung der Menschen-Gattungen unter Einen Szepter“⁸⁴⁰ in der „zusammengeleimten Staats-Maschine“⁸⁴¹ – an, als Sinnbild für die Wirkungsweise einer ungehemmten Eroberung und Einverleibung fremder Völker in das eigene Territorium an. Aus Herders Perspektive werden die primär nach innen gerichtete Rückbindung und Tradierung der Götter- und Soldatenverehrung in sämtlichen öffentlichen Handlungen dann auch zu einer Bedrohung für die nicht-römische Staatenwelt, wenn der territoriale Expansionsdrang Roms hinzutritt.

2.3 Die Defizite der römischen Verfassungsordnung

Während in Griechenland das Nebeneinanderbestehen von Religions- und Polisvielfalt sowie Konfliktschlichtung und Wettbewerbsgedanke dazu geführt habe, dass es bis zur Herrschaft Alexanders nicht zu einer dauerhaften kriegerisch ausgetragenen Radikalisierung der Interessensdurchsetzung gekommen sei, ist aus Herders Sicht bereits in der republikanischen Verfassungsordnung Roms der destruktiv wirkende Interessensgegensatz erkennbar.⁸⁴² Entscheidend für Herders Kritik am römischen Verfassungssystem ist die aus seiner Sicht verfassungsrechtlich unaufgelöste Austarierung der divergierenden Interessen der drei Akteure Senat, Adel und Volk: „Im Innern der Verfassung Roms lag ein Zwiespalt, der, wenn er nicht gehoben ward, den Untergang desselben früher oder später bewirken mußte; es war *die Einrichtung des Staats selbst, die unbilligen oder unsichern Grenzen, zwischen dem Rat, der Ritterschaft und den Bürgern.*“⁸⁴³

Im Gegensatz zur griechischen Kultur- und Herrschaftspraxis hat für Herder die Aufteilung der politischen Macht zwischen Senat, Adel und Volk zu keiner Zeit der römischen Geschichte zu einer konstruktiv-konflikthaften Stabilisierung der politischen Verhältnisse beigetragen. Ganz offensichtlich macht sich Herder Machiavellis neorömische Lesart der

⁸³⁸ Ideen, 585.

⁸³⁹ Ideen, 585.

⁸⁴⁰ Vgl. Ideen, 370.

⁸⁴¹ Vgl. Ideen, 370.

⁸⁴² Vgl. Piirimäe 2017, 173.

⁸⁴³ Ideen, 601; vgl. Proß 2002, 704.

wohlaustarierten Herrschaftspraxis in der Römischen Republik nicht zu eigen.⁸⁴⁴ Er macht vielmehr deutlich, dass der offensiv-expansionistische Geist der römischen Stadtgründung nicht durch eine Gewaltenverschränkung der politischen Akteure beseitigt, sondern eher begünstigt und verschärft wurde: „Ja da Senat und Volk fast immer in Spannung gegen einander standen und jener bald dem unruhigen Haufen, bald einem unruhigen Kopf Kriege schaffen und auswärts zu tun geben mußte: so trug diese daurende Spannung allerdings zur fortgesetzten Weltstörung viel bei.“⁸⁴⁵ Herder betrachtet daher auch den römischen Imperialismus als unmittelbare Folge der verfassungsrechtlichen Fehlausrichtung: „Freilich so gehörte diese vielgeteilte, unruhige Stadtregierung dazu, die Welt in Unruhe zu setzen und sie Jahrhunderte darin zu erhalten: denn kein geordneter, mit sich selbst friedlicher Staat hätte um seiner eignen Glückseligkeit willen der Erde dies schreckliche Schauspiel gegeben.“⁸⁴⁶ In diesem Sinn folgt auch Proß Herders Lesart des römischen Verfassungssystems: „Weil die Bürger einer Stadt, die auf einer unausgewogenen Verfassung begründet ist und zur Überbrückung der inneren Gegensätze schon mit dem Stadtgründer Romulus den Eroberungskrieg braucht, bei der Ausdehnung ihrer Macht die Prinzipien ihrer Staatseinrichtungen unverändert beibehalten, ist das Resultat zwangsläufig eine Katastrophe für die Ökumene, die in den Strudel der sich konzentrisch ausbreitenden Eroberungsgier dieses Stadtstaats gerät.“⁸⁴⁷ Für Herder sind daher der originäre Expansionswille und die Gewaltenverschränkung in der römischen Verfassung in allererster Linie für den politischen Niedergang Roms verantwortlich: „Ein Gleichgewicht zwischen Senat und Volk, zwischen Patriziern und Plebejern zu treffen war der immerwährende Streitpunkt der Verfassung Roms, wo das Übergewicht bald auf der Einen, bald auf der andern Seite, endlich dem Freistaat ein Ende machte.“⁸⁴⁸ Wie im Rahmen dieser Untersuchung noch zu zeigen sein wird, bildet der urbane Expansionismus und die Herrschaftspraxis der Gewaltenverschränkung Roms die Kontrastfolie zu Herders Charakterisierung der deutschen Reichsstädte und des Hanse-Bundes.

Aus Herders Sicht konnte auch die Einführung des Volkstribunats als zusätzliche republikanische Gegenkraft die generelle Unausgewogenheit des römischen Verfassungssystems nicht beheben:

Daher der lange, so oft verjüngte Streit [...] über Teilnehmung des Volks an obrigkeitlichen, konsularischen, Gottesdienstlichen Würden; bei welchen Streitigkeiten jede Partei für Ihr Eignes

⁸⁴⁴ Machiavelli, Discorsi, 10-19.

⁸⁴⁵ Ideen, 603.

⁸⁴⁶ Ideen, 603.

⁸⁴⁷ Proß 2002, 675.

⁸⁴⁸ Ideen, 589.

stritt und niemand das Ganze unparteiisch einrichten mochte. Da diese nun der ganzen Römischen Verfassung ein Ende machten und jener Zwist beinahe so alt wie die Republik war: so sieht man, daß es keine äußere, sondern eine innere Ursache war, die vom Anfange an am Keim des Staats nagte. Sonderbar scheint es daher, wenn man die Römische Staatsverfassung als die vollkommenste schildert.⁸⁴⁹

Für Herder ist die Einbindung des Volkstribunats bei der Ausgestaltung und Besetzung der öffentlichen Religionsämter nur der verspätete und vergebliche Versuch, durch Teilhabe bzw. Gewaltenteilung zu einer Stabilisierung der römischen Verfassungsordnung beizutragen.

2.4 Rom als universalgeschichtliches Anschauungsmaterial

Im Rahmen seines Griechenland-Diskurses hat Herder hervorgehoben, dass der griechische Kulturraum als „ein einziges Datum“⁸⁵⁰ in der Menschheitsgeschichte betrachtet werden kann, anhand dessen durch das konstruktive Zusammenspiel von Religionsvielfalt und Konflikt- und Wettbewerbsidentität ein Gemeinschaftsverständnis generiert werden konnte. Rom ist *ex negativo* ebenso als universalgeschichtliches Anschauungsmaterial zu betrachten.⁸⁵¹ Eine Analyse des römischen Gemeinschafts-, Herrschafts- und Verfassungsverständnisses zeige, so Herder, dass das konflikthaft-destabilisierende Zusammenwirken von Senat, Adel und Volk, die Verschmelzung der Religion zu einer mythischen Götter- und Soldatenverehrung sowie der Expansionsdrang der Stadt Rom eine Bedrohung der europäischen Staatenwelt darstellt. Der kompetitiv-integrative Allgemeingeist, den Herder in der griechischen Stadtstaatenwelt verortet hat, wird in seiner Lesart Roms aufgrund des expansionistischen Strebens überformt, wodurch die republikanische Mischverfassung *eben nicht* eine konflikthaft-stabilisierende Wirkung entfalten kann. In diesem Sinn ist Rom für Herder auch ein Mahnmal für die globale destruktive Wirkung eines interventionistisch-expansiven Gemeinschafts- und Herrschaftsverständnisses:

Ein fürchterliches Denkmal, wie jede Eroberungswut großer und kleiner Reiche, insonderheit wie der despotische Soldatengeist nach gerechten Naturgesetzen ende. Fester und größer ist nie ein Kriegsstaat gewesen, als es der Staat der Römer war.⁸⁵²

⁸⁴⁹ Ideen, 602.

⁸⁵⁰ Ideen, 566.

⁸⁵¹ Vgl. Proß 2016, 210f.

⁸⁵² Ideen, 609.

Indem Herder Rom und Griechenland – aus freilich unterschiedlichen Gründen – zu universalgeschichtlichen Anschauungsbeispielen deklariert, lässt sich zu Herders Diskussion der klassischen Antike insgesamt feststellen, dass er im kontrastiven Vergleich zur griechischen Polis-Welt, wie Pross betont, „ein Bild der römischen Geschichte und Kultur als ‚Dämonengeschichte‘“⁸⁵³ entwickelt.

2.5 Rom im zyklischen Verlauf der Menschheitsgeschichte

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophien des Aufklärungsdenkens und am Beispiel des gesamtgriechischen Kulturkreises hat Herder die These vom zyklischen Verlauf der Menschheitsgeschichte veranschaulicht. In einer resümierenden Gesamtwürdigung der römischen Geschichte unterstreicht Herder, dass diese nicht als lineare Fortsetzung der griechischen Verhältnisse betrachtet werden kann, sondern lediglich eine Zwischenphase in der Zivilisationsgeschichte darstellt:

Wir haben also auch der Meinung zu entsagen, als ob in der Fortsetzung der Zeitalter die Römer dazu gewesen sein, um, wie in einem menschlichen Gemälde über den Griechen ein vollkommeneres Glied in der Kette der Kultur zu bilden. In dem, worin die Griechen vortrefflich waren, haben die Römer sie nie übertreffen mögen; was gegenteils sie Eignes besaßen, hatten sie nicht von den Griechen erlernt.⁸⁵⁴

In diesem Sinn stellt der römische Kulturkreis für Herder keine Fortführung oder gar Vollendung des griechischen Vorbilds dar, er ist vielmehr bestenfalls als „Überbringer“ des griechischen Kulturerbes zu betrachten, indem „die Vorsehung den Römischen Staat und die lateinische Sprache als eine Brücke aufgestellt habe, auf welcher von den Schätzen der Vorwelt auch Etwas zu uns gelangen möchte. Die Brücke wäre die schlechteste, die gewählt werden konnte: denn eben ihre Errichtung hat uns das Meiste geraubet.“⁸⁵⁵ Im besten Fall kann der Niedergang des Römischen Reichs als Beginn eines neuen Abschnitts in der zyklischen Gestalt der Kulturgeschichte betrachtet werden, was Herder mit der Metapher der *ein-stürzenden Staatsmaschine* veranschaulicht:

Wenn alle Völker unter dem römischen Joche gewissermaßen die Völker zu sein aufhörten, die sie waren, und also über die ganze Erde eine *Staatskunst*, *Kriegskunst* und *Völkerrecht* eingeführt wurde, wovon voraus noch kein Beispiel gewesen war: da die Maschine *stand*, und da die Maschine *fiel*, und da die Trümmern alle Nationen der römischen Erde *bedeckten* – gibt's in aller

⁸⁵³ Proß 1996, 207.

⁸⁵⁴ Ideen, 625.

⁸⁵⁵ Ideen, 626.

Geschichte der Jahrhunderte einen *größern Anblick!* Alle Nationen *von- oder auf* diesen Trümmern *bauend!*⁸⁵⁶

Herder zufolge steht der römische Staat nicht in der Kontinuität des griechischen Ideals, sondern stellt ein in der Menschheitsgeschichte einmaliges Herrschaftsmodell neuen Typs dar. Dabei führe dessen vordringlichstes Merkmal, die Idee eines urbanen Expansionismus, letztendlich zum eigenen Untergang: „Die Römer zerstörten und wurden zerstört; Zerstörer aber sind keine Erhalter der Welt. Sie wiegelten alle Völker auf, bis sie zuletzt die Beute derselben wurden und die Vorsehung tat ihrethalben kein Wunder.“⁸⁵⁷

Es lässt sich insgesamt festhalten, dass Herder in seinem Rom-Diskurs auf die Vorstellung vom Zyklus der Kulturen als universalgeschichtliches Phänomen zurückgreift: „Die Zeiten rollen fort und mit ihnen das Kind der Zeiten, die vielgestaltige Menschheit. Alles hat auf der Erde geblüht, was blühen konnte; jedes zu seiner Zeit und in seinem Kreise; es ist abgeblüht und wird wieder blühen, wenn seine Zeit kommt.“⁸⁵⁸ Auch auf *ihre Weise* ist die römische Herrschaft als Teil dieses geschichtlichen Kreislaufs zu sehen. Während Herder die Abfolge von Aufstieg, Höhepunkt und Niedergang im griechischen Kontext als „dies schöne Problem der Geschichte“⁸⁵⁹ bezeichnet, wird in Rom der zyklische Geschichtsverlauf gleichsam als negatives Beispiel vorgestellt, in dem auch „die Römer waren und wurden, was sie werden konnten: alles ging unter oder erhielt sich an ihnen, was untergehen oder sich erhalten mochte.“⁸⁶⁰ Die Vollendung des Gemeinschaftsideals in der kulturellen Blütezeit der Griechen findet sein negatives Pendant im Höhepunkt der kriegerischen Expansion des Römischen Reichs mit der ihm innewohnenden Zerstörungskraft. Dass es in zyklischen Phasen des Niedergangs oder Stillstands politischer Kulturen auch „insulare“ Ausnahmeerscheinungen geben kann, soll im folgenden Abschnitt anhand von Herders Diskussion der europäischen und deutschen Handelsstädte sowie des Hanse-Bundes des Spätmittelalters veranschaulicht werden.

⁸⁵⁶ Auch eine Philosophie, 32; vgl. Jaeger 2008, 76f; Bohm 2009, 289.

⁸⁵⁷ Ideen, 626.

⁸⁵⁸ Ideen, 626.

⁸⁵⁹ Ideen, 516.

⁸⁶⁰ Ideen, 626.

3. Herders Deutung der europäischen Handelsstadtstaaten nach „griechischem Vorbild“

3.1 Herders Ambitionen als Stadtreformer der Hansestadt Riga

Herders Auseinandersetzung mit der Herrschafts- und Wirtschaftsordnung der europäischen Handels- und Hansestädte ist eng mit seinem Werdegang verknüpft. Durch seine erste berufliche Station als Schul- und Gemeindepfarrer der deutschsprachigen Minderheit in der ehemaligen Hansestadt Riga⁸⁶¹ ist für Herder die Idee des urbanen Republikanismus zu einem Spezialthema seines politischen Denkens geworden.⁸⁶² Seine Erfahrungen in Riga finden unmittelbaren Niederschlag in seinem *Reisejournal von 1769*, in dem er während einer Schiffsreise nach Dänemark, Frankreich und Holland intensiv seine politischen Ambitionen als Schul- und Stadtreformer Rigas reflektiert.⁸⁶³ Im *Reisejournal* wird deutlich, dass Herder den Weggang von Riga und die Überfahrt nach Frankreich als Möglichkeit zur Neuauslotung seiner beruflichen Perspektiven und zur intellektuellen Selbstverortung benutzt.⁸⁶⁴

Wenn man berücksichtigt, dass sich Herder im Anschluss an seine Mitteleuropa-Reise auf seine Rolle als Publizist und Gemeindepfarrer konzentriert, so wird erkennbar, dass das Reisetagebuch den Auftakt zu einer Phase der endgültigen beruflichen Selbstbestimmung bildet, die mit der Übernahme des Konsistorialamts in Bückeburg seinen vorläufigen Abschluss findet.⁸⁶⁵ Zum Zeitpunkt des Verfassens des *Reisejournals* befindet sich Herder in einer Phase zwischen Selbstvergewisserung bzw. Verschiebung seiner Pläne als politischer Reformator oder als Schriftsteller.⁸⁶⁶ Wie Moser betont, stehen die Schiffsreise und das *Reisejournal* ganz „im Zeichen einer Suche nach der individuellen Bestimmung. Sie fungieren als Instrumente der Selbstfindung und Selbsterfindung.“⁸⁶⁷ Nach dieser Lesart kündigt sich erst durch das Verfassen des Reiseberichts die berufliche Umorientierung an,

⁸⁶¹ Vgl. Nowitzki 2016, 28f.

⁸⁶² Vgl. Dann 1987; Dann 1994, 1-6; Arnold 1997.

⁸⁶³ Vgl. Piirimäe 2023, 97-104, 126-128.

⁸⁶⁴ Herder sinniert über die Möglichkeiten einer von ihm betriebenen politischen Umgestaltung Rigas. Riga gehörte zu Herders Lebzeiten zum russischen Territorium unter Katharina II. Wem die Umgestaltung gelänge, so Herder, „der ist mehr als Zwingli und Calvin! ein Befreier und zugleich Bürger [...]: im Stillen arbeiten, und vielleicht bekomme ich einmal ein Wort ans Ohr der Kaiserin!“ (*Reisejournal*, 74.); ähnlich auch bereits in *Von der Grazie in der Schule*: „Es blühe dies Riga, es blüht sein Flor der Handel, es blühen seine Säulen die Väter, seine Bürger; es blühe der Thron der Kaiserin, in dessen Schatten es ruht.“ (FA 9.2, 170)

⁸⁶⁵ Vgl. Moser, Christian 1996.

⁸⁶⁶ Vgl. Wisbert 1987, 156-160.

⁸⁶⁷ Moser, Christian 1996, 40; vgl. auch Blumenberg 1979, 43-44.

wodurch sich die Seereise Herders als spezifischer Fall eines identitätsstiftenden Übergangsprojekts deuten lässt.⁸⁶⁸

In diesem frühen Lebensabschnitt scheint sich Herder noch mit einer Zukunft als religiös-politischer Reformers seiner bisherigen Wirkungsstätte Riga anfreunden zu können und nimmt dabei eine selbstkritische Distanz zu seiner bisherigen Rolle als Publizist ein: „Ich will mich so stark als möglich vom Geist der Schriftstellerei abwenden und zum Geist zu handeln gewöhnen! – Wie groß, wenn ich aus Riga eine glückliche Stadt mache.“⁸⁶⁹ Als Vorbild für seine politisch-religiösen Reformvorhaben in Riga wählt Herder keine Geringeren als die Reformatoren Zwingli und Calvin:

Liefland, du Provinz der Barbarei und des Luxus, der Unwissenheit, und eines angemessenen Geschmacks, der Freiheit und der Sklaverei, wie viel wäre in dir zu tun? Zu tun, um die Barbarei zu zerstören, die Unwissenheit auszurotten, die Kultur und Freiheit auszubreiten, ein zweiter Zwinglius, Calvin und Luther, dieser Provinz zu werden! Kann ichs werden? habe ich dazu Anlage, Gelegenheit, Talente? was muß ich tun, um es zu werden? was muß ich zerstören? Ich frage noch!⁸⁷⁰

Herders Überlegungen, sich als Schul- und Stadtreformer Rigas ins Spiel zu bringen, reichen so weit, dass er Rousseaus politisch-pädagogische Reformpläne für die Stadt Genf auf Riga übertragen will, um diese Stadt unter Verwendung der Verfassungstypologie Montesquieus in eine spezifisch hanseatische Stadtrepublik zu verwandeln⁸⁷¹: „Geschichte und Politik von Lief- und Rußland aus, studieren, den Menschlichwillen Emil des Rousseau zum Nationalkinde Lieflands zu machen, das, was der große Montesquieu für den Geist der Gesetze ausdachte, auf den Geist einer Nationalerziehung anwenden und was er in dem Geist eines kriegerischen Volks fand, auf eine friedliche Provinz umbilden.“⁸⁷²

Lässt man einmal die Frage nach maßloser Selbstüberschätzung eines jungen evangelischen Theologen von 25 Jahren außen vor, dann ist es bemerkenswert, dass sich Herder gerade Rousseau, Montesquieu, Calvin und Zwingli als Gewährsleute seiner politischer Ambitionen herausucht: Zwingli und Calvin beispielsweise traten nicht nur in ihrer Funktion als Wegbereiter der Reformierten Kirche in Erscheinung, sondern stießen auch explizit wesentliche politischen Reformen in der Gestaltung des städtischen Ratsprinzips für ihre Heimatstädte Zürich und Genf an.⁸⁷³

⁸⁶⁸ Vgl. Arens 2006.

⁸⁶⁹ Reisejournal, 74; vgl. Noyes 2015, 124-127; Dreitzel 1987, 267f.

⁸⁷⁰ Reisejournal, 28; vgl. Wisbert 1987, 150-160.

⁸⁷¹ Vgl. Dann 1994, 4.

⁸⁷² Reisejournal, 37; vgl. Piirimäe 2023, 126-131.

⁸⁷³ Vgl. Locher 1979, 615-620; Reinhardt 2009, 7-18, 229-242.

Auch wenn der endgültige Weggang Herders aus Riga und die Übernahme des Gemeinde- und Konsistorialamts im westfälischen Bückeburg eine tiefgreifende räumliche und berufliche Zäsur bedeutete – Herder tauschte die Perspektive eines politischen Amtes zugunsten einer pastoralen und publizistischen Tätigkeit ein –, so lässt sich feststellen, dass die Verfassungsordnung und die Herrschaftspraxis der europäischen Handelsstädte sein politisches Denken weiterhin stark beeinflusst hat.⁸⁷⁴ Hierbei wird erkennbar, dass für Herder die Rolle als Amtsperson der Protestantischen Kirche in Bückeburg nicht das Ende seines politischen Publizierens bedeutete. Dies zeigt sich in einem frühen Brief an Kant, deutlich vor der endgültigen Entzweiung der beiden Philosophen:

[...] da ich aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, als weil ich wuste, u. es täglich aus der Erfahrung mehr lerne, daß ich nach unsrer Lage der bürgerlichen Verfassung von hieraus am besten Cultur u. Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen laße, den wir Volk nennen: so ist diese Menschliche Philosophie auch meine liebste Beschäftigung.⁸⁷⁵

Wie zu zeigen sein wird, kommt vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zum mosaischen und griechischen Gemeinschaftsideal sowie seiner Kritik an der Verfassungsrealität des Alten Reichs der politischen und ökonomischen Stellung der europäischen Handels- und Hansestädte ein hervorgehobener Stellenwert zu.

3.2 Der Wettbewerbsgeist der europäischen Handelsstädte

Wie in der vorliegenden Studie bisher herausgearbeitet wurde, lässt sich Herders Rezeption des antiken Griechenlands als das konstruktive Zusammenwirken von konkurrierenden Polisidentitäten und dem Rückgriff auf ein gemeinsames mythisches Erbe auf der einen Seite und einer Konfliktschlichtung und Wettbewerbsidee auf der anderen deuten, das als zweistufiges kulturelles Gemeinschaftshandeln der griechischen Stadtstaatenwelt der Antike bezeichnet wird. Erst vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum Herder den

⁸⁷⁴ Caroline v. Herder hebt in ihren *Erinnerungen* die prägende Rolle des hanseatischen Gemeingeists für Herders politisches Denken hervor: „In Riga fand er noch schöne Reste vom Geist der alten Hansestädte: einen zwar vielfach durchkreuzten und oft gehemmen, aber doch regen *Gemeingeist*, belebt und wirkend zum Wohl des Ganzen. Hier wurden seine eigenthümlichsten Grundsätze über bürgerliche und Staatsverhältnisse geweckt und genährt. Unauslöschlich blieb ihm der Eindruck dieses Gemeingeistes (*commun esprit*), [...] den er in jeder Stadt, jedem Dorf, jedem Institut, jeder Schule hätte aufwecken mögen.“ (Herder, Maria Carolina v. (1830): *Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder*, ges. und geschrieben von Maria Carolina von Herder, geb. Flachsland, hg. v. Johann Georg Müller, Bd. 1 Stuttgart 1830, 97f.)

⁸⁷⁵ Briefe 1, 120.

europäischen Stadtgründungen des Spätmittelalters eine derartige Sonderstellung in seinem politischen Denken einräumt.⁸⁷⁶

Das städtische Bürgertum des spätmittelalterlichen Europas gilt für ihn als Motor eines revitalisierten Gemeinschaftsverständnisses im Gegensatz zur verfassungsrechtlichen Unordnung des Alten Reiches und zum dynastischen Herrschaftsprinzip im europäischen Staatensystem. Dabei sind Stadtgründungen für Herder leuchtende Ausnahmerecheinungen in der gesamten europäischen Staatenwelt:

Die *Städte* sind in Europa gleichsam stehende Heerlager der Kultur, Werkstätten des Fleißes und der Anfang einer bessern Staatshaushaltung geworden [...]: denn mit ihnen gründeten sich Verfassungen, die dem ersten Hauch eines Gemeingeistes Raum gaben.⁸⁷⁷

Zieht man Herders Charakterisierung des antiken Roms als Stadt in permanenter Kriegs- und Eroberungsbereitschaft heran, dann lässt sich feststellen, dass Herder die soziokulturelle Verfasstheit der europäischen Handelsstädte als Gemeinschaftsideal dem gegenüberstellt. Indem er die europäischen Handelsstädte als „stehende Heerlager der Kultur“ bezeichnet, bilden sie einen scharfen Kontrast zum „stehenden Feldlager“⁸⁷⁸ Roms. In Analogie zu den mosaisch-griechischen Ordnungsmustern sieht er in der Herrschaftspraxis der deutschen und europäischen Stadtgründungen erste Anzeichen eines urbanen Gemeinschaftsgeists.

Der Anknüpfungspunkt an Herders Ideal des griechischen Stadtstaatensystems wird auch daran deutlich, dass sich die europäischen Stadtgründungen auf das Territorium ihrer Stadtgrenzen beschränkten. Aufgrund ihrer selbstgewählten territorialen Begrenzung bilden diese nach Herders Lesart auch einen herrschaftlichen Gegenentwurf zur expansionistisch-imperial praktizierten Herrschaft der Stadt Rom: „Innerhalb der Mauer einer Stadt war auf einen kleinen Raum alles zusammengedrängt, was nach damaliger Zeit Erfindung, Arbeitsamkeit, Bürgerfreiheit, Haushaltung, Polizei und Ordnung wecken und gestalten konnte: die Gesetze mancher Städte sind Muster bürgerlicher Weisheit.“⁸⁷⁹

Die hervorgehobene Stellung der europäischen Handelsstädte wird von Herder noch dadurch unterstrichen, dass er sie mit der aus seiner Sicht destruktiven Herrschaftspraxis des Reichsprälentums im Alten Reich kontrastiert.⁸⁸⁰ In analoger Weise, wie der deutsche Kaiser durch das Mittel der Reichsunmittelbarkeit Städte der Hoheit der Landesfürsten

⁸⁷⁶ Vgl. Ideen, 891-896.

⁸⁷⁷ Ideen, 891.

⁸⁷⁸ Ideen, 582.

⁸⁷⁹ Ideen, 891f.

⁸⁸⁰ Vgl. Hartmann 2005, 53-55; Neuhaus 2002, 30f.

entziehen konnte⁸⁸¹, war es gängige Herrschaftspraxis, einzelne christliche Religionsgemeinschaften, sogenannte Reichsprälaten, wie z. B. Klosterorden, aus der Abhängigkeit und Verpflichtung gegenüber dem Landesbischof herauszulösen. Auf diese Weise entstanden laut Herder innerhalb des Alten Reichs unabhängige religiös-politische Gebietskörperschaften, die wie die freien Reichsstädte nur noch dem deutschen Kaiser gegenüber verpflichtet waren: „Die reichgewordenen Äbte, als geistliche Barone, suchten der Gerichtsbarkeit ihrer Bischöfe zu entkommen und unmittelbar zu werden. Der Bischof zu Rom, der auf diese Weise ein geistlicher Kaiser oder König ward, verlieh diese Unmittelbarkeit gern.“⁸⁸² Für Herder hat die Herrschaftspraxis des Reichsprälatentums eine destabilisierende politische Wirkung in Bezug auf den Zusammenhalt des Alten Reichs im Allgemeinen und die landeskirchliche Einheit im Besonderen.

Es lässt sich im Kontrast dazu wiederum die Vermutung aufstellen, dass es Herder als einen Vorzug der vom deutschen Kaiser praktizierten Reichsunmittelbarkeit betrachtet, dass die deutschen Reichsstädte dagegen die politischen Freiheitsrechte konstruktiv für einen Ausbau ihrer urbanen Kultur, Wirtschaft und Herrschaftsordnung nutzten.⁸⁸³ In diesem Sinne haben sich deutsche wie andere mitteleuropäische Städte auf den Ausbau ihrer urbanen Wirtschaft und Gesellschaft konzentriert und damit den aus Herders Sichtweise destruktiven Weg Roms einer permanenten Macht- und Herrschaftserweiterung vermieden. Für Herder bildete das begrenzte Territorium des urbanen Raums die idealen Voraussetzungen, Grundformen eines städtischen Republikanismus innerhalb des Alten Reichs zu generieren. Die Herrschaftspraxis des Römischen Reichs wurde nach Herders Urteil im Zuge der deutschen Stadtgründungen des Spätmittelalters überwunden und damit neue Impulse für die republikanische Mischverfassungsidee innerhalb des ansonsten feudalistisch geprägten Deutschlands gesetzt: „Auch gründete sich im mittleren Alter ein eignes *Stadtwesen*, das von den Munizipien der Römer sehr verschieden, auf Freiheit und Sicherheit nach Deutschen Grundsätzen gebauet war und wo es irgend sein konnte, Fleiß, Kunst und Nahrung hervorbrachte.“⁸⁸⁴

Die Bedeutung der europäischen und deutschen Stadtgründungen im Späten Mittelalter werden somit in zweifacher Hinsicht konturiert: Zum einen stehen sie in Bezug auf die Verfassungs- und Wettbewerbsordnung in Kontinuität zu Herders Konzeption des

⁸⁸¹ Vgl. Moraw 1979; Vgl. Lau 2012, 19-30.

⁸⁸² Ideen, 772.

⁸⁸³ Vgl. Ideen, 830.

⁸⁸⁴ Ideen, 831.

stadtstaatlichen Gemeinschaftsgedankens im antiken Griechenland, zum anderen können sie als republikanische Alternative zum mittelalterlichen Feudalsystem in Deutschland und zum dynastisch-katholisch geprägten Staatensystem Europas gedeutet werden.⁸⁸⁵ Herders Charakterisierung der europäischen Handelsstädte kann nahezu als idealtypisches Gegenmodell zur römischen Stadtgründung verstanden werden: In jenen Städten hat sich Herder zufolge aufgrund des gemeinsamen ökonomischen Interesses ein konstruktiv-konflikthafte und damit stabilisierendes Gleichgewicht herausgebildet, wodurch im Gegensatz zu Rom die divergierenden Positionen zwischen städtischen Adel und Bürgertum austariert werden konnten. In Analogie zum griechischen Polisverständnis haben sich somit die europäischen Handelsstädte auf vertiefte Handelsbeziehungen mit anderen Städten und auf die ökonomische und kulturelle Entwicklung ihrer Stadtgemeinde konzentriert.

3.2.1 „Aristokratisch-demokratischer Körper“ als Umdeutung der „Staatsmaschine“

Während Herder die in der Römischen Republik praktizierte Gewaltenverschränkung zwischen Senat, Adel und Volk als originäres Verfassungsproblem bezeichnete, das die Form eines dauerhaft konflikthaften und destabilisierenden Interessensgegensatzes annahm, etabliert sich seiner Auffassung nach in europäischen Stadtgründungen des Spätmittelalters eine republikanische Mischverfassung, die in ihrer urbanen Selbstbeschränkung aristokratische und demokratische Herrschaftselemente in sich vereinigen. Herder entwickelt hierfür die Wortschöpfung des „aristokratisch-demokratischen Körpers“:

Es schufen sich aristokratisch-demokratische Körper, deren Glieder gegen und übereinander wachten, sich oft befeindeten und bekämpften, eben dadurch aber gemeinschaftliche Sicherheit, wetteifernden Fleiß und ein fortgehendes Streben nicht anders als befördern konnten.⁸⁸⁶

Es lässt sich hier die These aufstellen, dass Herder mit der Vorstellung einer „aristokratisch-demokratischen“ Gewaltenverschränkung in den europäischen und deutschen Handelsstädten an die Idee der politisch-kulturellen Agonalität anknüpft, wie er sie am Beispiel des Wettbewerbscharakters der antiken griechischen Stadtstaatenwelt veranschaulicht hat. Während sich im antik-griechischen Kulturraum der kompetitive Geist auf den Bereich des sportlichen, künstlerischen und philosophischen Wettstreits konzentrierte, wird Herder

⁸⁸⁵ Zum Forschungsbereich Stadtrepublikanismus im Alten Reich: vgl. Schilling 1988; Schilling 1991; Lau 2012, 30-40.

⁸⁸⁶ Ideen, 891.

zufolge die konstruktiv-konflikthafte Gewaltenverschränkung zwischen Adel und Bürgertum in den europäischen Handelsstädten durch das gemeinsame ökonomische Interesse des Handels getragen.

Darüber hinaus liefert Herder mit dem Neologismus des „aristokratisch-demokratischen Körpers“ eine Gegenmetapher zur „Staatsmaschine“. Während Herder die Staatsmaschinen-Metapher dazu verwendet, den frühneuzeitlichen Staat als Summe „lebloser Körper“, als „zusammengeleimte Staatsmaschine“ unter der Führung eines imperialistisch agierenden Souveräns scharf zurückzuweisen, werden im Bild des aristokratisch-demokratischen Körpers die mechanizistischen und organologischen Elemente der Staatsmaschinen-Metapher übernommen, allerdings ins Positive umgestaltet: Die divergierenden Interessen der urbanen Aristokratie und des handeltreibenden Bürgertums werden zu einem austarierten politisch-ökonomischen Gesamtensemble, zum aristokratisch-demokratischen Körper, versinnbildlicht. Auf diese Weise legt Herder den Gedanken nahe, dass in Abgrenzung zur Herrschaftspraxis im antiken Rom eine Austarierung konkurrierender Interessen sehr wohl möglich ist, was die Verfassungspraxis und Wirtschaftsordnung der Hanse-Staaten beweisen.

An dieser Stelle soll die Vermutung aufgestellt werden, dass Herders Bild des aristokratisch-demokratischen Körpers auch im Neologismus des „Aristodemokraten“ in den *Humanitätsbriefen* eingegangen ist.⁸⁸⁷ Wenngleich Herder diesen Begriff dort nur einführt und nicht systematisch ausarbeitet, wird hier vor dem Hintergrund der Französischen Revolution ein Idealbild des politisch Verantwortlichen bzw. des politischen Gelehrten oder Fürstenberaters gezeichnet, der offenbar die Vorzüge einer aristokratischen und demokratischen Geisteshaltung in sich vereinen müsse:

Nur Ein Stand existiert im Staate, *Volk* (nicht Pöbel;) zu ihm gehört der König sowohl als der Bauer; jeder auf seiner Stelle, in dem ihm bestimmten Kreise. Die Natur schafft edle, große, weise Männer, Erziehung und Geschäfte bilden sie aus; diese sind von Gott und dem Staat geordnete Vorsteher und Führer des Volks (Aristodemokraten). Jede andre Anwendung und Teilung dieses vortrefflichen Namens ist und bleibe ewig ein Schimpfwort.⁸⁸⁸

Ähnlich heißt es in den *Humanitätsbriefen* an anderer Stelle: „Aristokrat und Demokrat mögen also wechselseitig Schimpfnahmen bleiben; der billige und noch mehr der grosse Mann

⁸⁸⁷ Vgl. Johannsen 2004, 42-44; Pizer 2007, 360-362.

⁸⁸⁸ *Humanitätsbriefe*, 767f.

ist ein *Aristodemokrat*, und gestattet gar keine Trennung dieser an sich heiligen und edlen Namen.“⁸⁸⁹

3.3 Gemeinschaftsgeist durch internationalen Handel: Der Hanseatische Bund

Die herausragende Bedeutung der europäischen Städte für seine Konzeption eines urbanen Handelsrepublikanismus wird von Herder am Beispiel des Hanseatischen Bundes unterstrichen. Ab dem 12. Jahrhundert entwickelte sich aus den Kaufmannsvereinigungen deutscher und europäischer Handelsstädte der international vernetzte Hanse-Bund,⁸⁹⁰ wie Herder hervorhebt:

[...] ja auch in den Handel ging der Geist der Gesellschaften und Gilden über. Die größten Vereine desselben, die Hansa selbst, ist aus Bruderschaften der Kaufleute entstanden, die zuerst wie Pilgrime zogen; Not und Gefahr zur See und zu Lande trieben die Verbindung höher und weiter, bis endlich [...] eine so weit verbreitete *Handelsrepublik* entstand, wie sonst keine in der Welt gewesen.⁸⁹¹

An diesem Beispiel wird deutlich, dass Herder den in lokalen Zünften und Gilden sich dokumentierende Verbandsgeist der Kaufleute für ein geeignetes und übertragungsfähiges Muster für länderübergreifende Handelsgemeinschaften wie den Hanse-Bund hält.⁸⁹² Im Gegensatz zur kriegerischen Expansionspraxis des antiken Roms wird hier ein urbanes Ideal gezeichnet, dessen interessenausgleichender Charakter auch auf eine international ausgerichtete „Handelsrepublik“ angewendet werden kann.⁸⁹³

Laut Herder hat diese Art des auf Handel basierenden Städteverbundes paradigmatischen Wert für eine republikanische Reinterpretation der europäischen Staatenwelt. Der Hanse-Bund habe religiöse und nationale Eigenheiten überwinden können, indem er auch auf den kriegerisch-missionarischen Impetus des christlich-römischen Papsttums verzichtet habe:

Vielleicht der wirksamste Bund, der je in der Welt gewesen. Er hat Europa mehr zu einem Gemeinwesen gemacht, als alle Kreuzfahrten und Römische Gebräuche: denn über Religions- und Nationalunterschiede ging er hinaus, und gründete die Verbindung der Staaten auf gegenseitigen Nutz, auf wetteifernden Fleiß, auf Redlichkeit und Ordnung. Städte haben vollführt, was

⁸⁸⁹ Unveröffentl. Humanitätsbriefe, 331; vgl. daran anknüpfend: Adrastea, 887.

⁸⁹⁰ Vgl. Selzer 2010, 44-51; Löchte 2005, 168; vgl. Ideen, 892.

⁸⁹¹ Ideen, 830.

⁸⁹² Vgl. Piirimäe 2023, 272f.

⁸⁹³ Zur Hanse als Wirtschafts- und Verfassungsordnung und kulturelles Netzwerk insb. der deutschen Hanse-Städte: vgl. Selzer 2010, 52-61, 81-89.

Regenten, Priester und Edle nicht vollführen konnten und mochten: sie schufen ein *gemeinschaftlich-wirkendes Europa*.⁸⁹⁴

3.3.1 Die Wettbewerbsstruktur der Hanse-Staaten als „ökonomische“ Variante des kompetitiven Geists der griechischen Polis-Welt

Der integrationsstiftende Gedanke der europäischen Hanse basiert ähnlich wie im Fall der griechischen Stadtstaaten auf dem Gleichgewicht aus gemeinschaftlichen Interessen und „wetteiferndem Fleiß“. Herders Auseinandersetzung mit den Handelsstadtstaaten Europas ist für seine Einordnung als politischer Denker also auch deshalb von so großer Bedeutung, weil die oben dargelegte Konzeption der zweistufigen Verbundenheit der griechischen Stadtstaaten auf den europäischen Städteverbund der Hanse übertragen werden kann. Am Beispiel des Hanse-Bündnisses zeigt Herder auf, dass sich die Vorstellung einer Gemeinschaftsbezogenheit auch dadurch entwickeln kann, dass ökonomische Interessen zu einer politischen Umgestaltung der städtischen Herrschaftspraxis genutzt werden können.⁸⁹⁵ In gewisser Weise projiziert Herder seine Lesart der antik-griechischen Polis-Kultur auf die Handelsstadtstaaten des spätmittelalterlichen Europas, in dem er deren Wettbewerbsorientierung nach „griechischem Vorbild“ konturiert. Aus diesem Grund lässt sich an Herders Hanse-Diskussion zeigen, dass sich sein Gemeinschaftsideal nicht nur auf religiös-politische Ordnungssysteme des antiken Judentums oder der griechischen Stadtstaatenwelt beschränkt, vielmehr könne die Stiftung eines Gemeinschaftsideals auch durch Städtebündnisse erzeugt werden, die primär aufgrund von Wirtschafts- und Handelsinteressen kooperieren. Hierin zeigt sich zudem, dass Gewaltenverschränkungen, wie sie noch im Fall des antiken Roms zurückgewiesen wurden, am Beispiel des urbanen Republikanismus der europäischen Handelsstädte zu einem konflikthaften, aber zugleich konstruktiven Interessenausgleich beitragen können, wenn sie wirksam von der defensiv praktizierten gemeinsamen Idee des Handels gesteuert werden und damit die urbane Entwicklung von Wirtschaft und Kultur vorantreiben, ohne – wie im Fall Roms – eine Staatsreligion als „Kriegsreligion“ anzunehmen.

Am Beispiel des hanseatischen Bundes lässt sich aus Herders Perspektive zusätzlich veranschaulichen, wie trotz der verfassungsrechtlichen Unordnung des Alten Reichs ein Stadtstaatenverbund im Mittelalter entstehen konnte, der nicht nur an die

⁸⁹⁴ Ideen, 892.

⁸⁹⁵ Vgl. Knoll 1998, 133.

Kooperationsmuster der griechischen Poliswelt erinnert, sondern auch ein zukunftsweisendes Muster für international kooperierende Handelsstaaten darstellt. Wenn man sich vor Augen führt, dass Herder das Alte Reich und seine Gliedstaaten noch als „Flickwerk einer verfehlten Einrichtung“, als wuchernden Staats-„Polyp“ bezeichnet hat, dann wird seine besondere Wertschätzung des Hanse-Bundes als System gemeinschaftlich verschränkter Handelsstaaten umso deutlicher. An diesem Punkt kann hervorgehoben werden, dass Herder die Idee eines von ökonomischen Motiven getragenen Stadtrepublikanismus als Ausgangspunkt für eine politische Reform des Alten Reichs und des europäischen Staatensystems betrachtet. Für Herder sind die deutschen und europäischen Handelsstädte und der Hanse-Bund im Besonderen geeignete Beispiele für eine Form der Herrschaftspraxis, bei der durch das gemeinschaftlich geteilte ökonomische Interesse nicht nur politische Interessensgegensätze zwischen Bürgertum und Adel ausgeglichen werden können. Vielmehr wird zudem eine Perspektive aufgezeigt, wie nationale, religiöse und kulturelle Eigenheiten durch das gemeinschaftliche Ziel eines internationalen Handels überwunden werden können. In Herders Lesart des spätmittelalterlichen Handels in Europa deutet sich zudem an, wie er ökonomische Entwicklung und internationale Handelsverflechtungen als modernitätstypische Mobilisierungsfaktoren für politische, verfassungsrechtliche und kulturelle Reformen begreift.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass Herder ab den späten 1780er Jahren in seiner Beurteilung des internationalen Handels wesentliche Korrekturen gegenüber seinem Frühwerk vorgenommen hat.⁸⁹⁶ In *Auch eine Philosophie* betrachtete er den internationalen Warenhandel noch als wesentliche Triebfeder und Mobilisierungsfaktor des europäischen Kolonialismus, wenn er feststellt: „*Handel und Papsttum*, wie viel habt ihr schon zu diesem großen Geschäfte beigetragen! *Spanier, Jesuiten* und *Holländer*: ihr menschenfreundlichen, uneigennützig, edlen und tugendhaften Nationen! wie viel hat euch in allen Weltteilen, die *Bildung der Menschheit* nicht schon zu danken!“⁸⁹⁷ Während Herder hier den durch Handel betriebenen europäischen Kolonialismus als Ausdruck eines falsch verstandenen Humanitätsexports der europäischen Mächte sarkastisch brandmarkt, sieht er zwanzig Jahre später in den *Ideen* in Bezug auf die slawischen Völker Ost- und Südosteuropas die Möglichkeit, dass der Warenaustausch eine nach innen gerichtete politische, gesellschaftliche und ökonomische Fortentwicklung befördern könne⁸⁹⁸:

⁸⁹⁶ Vgl. Knoll 1998, 132f.

⁸⁹⁷ *Auch eine Philosophie*, 71.

⁸⁹⁸ Vgl. Piirimäe 2023, 275.

Das Rad der ändernden Zeit drehet sich indes unaufhaltsam; [...] da es auch wohl nicht anders zu denken ist, als daß in Europa die Gesetzgebung und Politik statt des kriegerischen Geistes immer mehr den stillen Fleiß und das ruhige Verkehr der Völker untereinander befördern müssen und befördert werden: so werdet auch ihr so tief versunkene, einst fleißige und glückliche Völker [...], eure schönen Gegenden vom adriatischen Meer bis zum karpatischen Gebürge [...] als Eigentum nutzen, und eure alten Feste des ruhigen Fleißes und Handels auf ihnen feiern dürfen.⁸⁹⁹

In dieser Gegenüberstellung wird somit ersichtlich, dass für Herder das zivilisatorische Potential internationalen Handels maßgeblich davon abhängt, ob er in den Dienst eines nach außen gerichteten aggressiven Expansionismus gestellt wird oder auf einen nach innen bezogenen und damit pazifizierenden Austausch durch Warenhandel verbündeter politischer Gemeinschaften ausgelegt ist.

Wenn im Rahmen dieses Abschnitts die Auffassung vertreten wird, dass Herder die europäischen Handelsstädte unter Wiederverwendung seiner wettbewerblichen Lesart der griechischen Polis-Welt deutet, dann stellt dies den ersten Schritt Herders dar, das kulturelle Gemeinschaftlichkeitsideal des antiken Griechenlands für eine aktualisierungsfähige Interpretation der modernen Staaten Europas verfügbar zu machen. Wie im folgenden Abschnitt nähergebracht werden soll, greift Herder auch für seine Vorschläge zur Gestaltung der wissenschaftlich-politischen Kultur Deutschlands im späten 18. Jahrhundert auf den Wettbewerbsgedanken seines griechischen Ordnungsmuster zurück.

⁸⁹⁹ Ideen, 698f. Dieser in der Literatur als „Slawenkapitel“ der *Ideen* bezeichneter Abschnitt hat maßgeblich dazu beigetragen, dass Herder mit dem Erscheinen der *Ideen* bis heute als vehementer Befürworter einer sprachlich wie ökonomischen getragenen nationalen Identität in Ost- und Südost-Europa betrachtet und intensiv rezipiert wird. Vgl u. a. Avetisjan 2007, 79; Irmscher 2009f.

D Herders Reformvorschläge zur politischen Kultur Deutschlands

1. Herder und der Akademie-Gedanke

1.1 Herders Position zu nationalen Wissenschaftsakademien

Herder hat sich in seiner gesamten Lebenszeit mit dem Thema nationaler Gelehrten- und Wissenschaftseinrichtungen intensiv beschäftigt und dabei eine zwiespältige Auffassung bezüglich der Wissenschaftsförderung und der institutionellen Ausrichtung nationaler Wissenschaftsakademien entwickelt. Auf der einen Seite hat er mehrfach an den international ausgeschriebenen Preisschriftwettbewerben deutscher und europäischer Nationalakademien teilgenommen und ist für insgesamt fünf Schriften von der *Preußischen Akademie der Wissenschaften* und der *Baierischen Akademie der Wissenschaften* ausgezeichnet worden.⁹⁰⁰ Dass Herder grundsätzlich von der intellektuellen Mobilisierungskraft nationaler Gelehrten- und Wissenschaftseinrichtungen überzeugt war, hatte er bereits skizzenhaft im Rahmen der frühen Schrift *Sammlung von Gedanken fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker* (1769) deutlich gemacht: Ganz im Sinne seines in den *Fragmentsammlungen* vorgetragenen Plädoyers für Nachbildung statt Nachahmung klassischer Literaturvorbilder erklärt Herder in dieser Schrift das Prinzip der Nacheiferung zur primären Aufgabe nationaler Wissenschaftsinstitutionen: „Es muß die Akademie Geist der Emulation erwecken, oder alles ist verloren.“⁹⁰¹

Auf der anderen Seite bemängelt Herder die thematische und organisatorische Ausrichtung staatlicher Wissenschaftsinstitutionen, wobei er insbesondere die französischen Nationalakademien im Blick hat. Entgegen Herders Idealvorstellung von Akademien als Ort des reinen wissenschaftlichen Nacheiferns waren, wie Otto betont, die Gründungen nationaler Wissenschaftseinrichtungen auch fester Bestandteil einer monarchischen Selbstdarstellung, als Förderer der Wissenschaften und Künste: „We have to start from the point of view that, around the middle of the eighteenth century, no European court could be considered as being complete if it did not own an academy of fine arts and/or an academy of sciences.“⁹⁰²

⁹⁰⁰ Vgl. Otto, Regine 1996, 202f; Kraus, Andreas 1977, 144-152.

⁹⁰¹ Herder, *Sammlung von Gedanken fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker*, 215; vgl. Thelen 2018; Bauer 2013.

⁹⁰² Otto, Regine 1996, 200. Zum Akademie-Gedanken in Deutschland im 18. Jahrhundert vgl. Kraus 1983, 163-177; Kraus 1977; Voss 1980; Im Hof 1982, 112-127. Zur Entstehungsgeschichte der Akademien im Europa des 16. Jahrhunderts vgl. Flamm 1994, 5-8.

Herders kritisiert, dass Akademien bereits seit dem 16. Jahrhundert primär aus monarchischer Eitelkeit entstanden seien, woraus sich eine zu große Abhängigkeit der Gelehrten gegenüber dem Mäzenatengeist der Fürsten etabliert habe. Herder veranschaulicht dies am Beispiel der französischen und russischen Nationalakademien: „Das Jahrhundert Frankreichs ist ein Zeichen von monarchischem Geiste und Ehre. Eitelkeit gebar Akademie. [...] Peters Akademie hat noch keinen Nationalgeist: sie lebt noch nicht, *für, durch* und *in* der Nation. Sie dient niedrig dem Hof und schläft.“⁹⁰³ In *Auch eine Philosophie* bekräftigt seine Kritik an herrschaftsnahen Akademien:

Da stehen nun jene glänzende *Marktplätze* zur Bildung der Menschheit, [...] ja insonderheit die Kronen aller: illustre Akademien! In welchem Glanz! zum ewigen Nachruhm der Fürsten! zu wie großen Zwecken der *Bildung* und *Aufklärung* der *Welt*, der *Glückseligkeit* der *Menschen*! herrlich eingeweiht – was tun sie denn? was *können sie tun*? – *sie spielen*!⁹⁰⁴

Zu Beginn der 1780er Jahre hat Herder dagegen seine bisherigen Vorbehalte gegenüber staatlichen Wissenschaftsakademien, insbesondere gegenüber der *Académie française*, revidiert: „Wenn Ludwig in Nichts großen Geist zeigte, so wars in dem großen Gesichtspunkt, in dem er seine *Akademie der Wissenschaften* anlegen ließ, in dem ihm auch die meisten der folgenden Akademien gefolgt sind. Kamen die Untersuchungen ihrer Mitglieder nicht gleich seinem Lande und seiner Regierung, so kamen sie doch der Welt zu Statten [...]“.⁹⁰⁵ Indem er der *Académie française* eine Vorreiterfunktion für die europäische Wissenschaftslandschaft zuweist, unterstreicht er den Nutzen internationaler Wissenschaftszusammenarbeit: „Es ist edel, eine *Versammlung* und *Verbrüderung* der Geister zu stiften, die so etwas unternahmen, sie in ihrem Werk zu unterstützen und zu gemeinschaftlichen Zwecken zu leiten. [...] Alle großen Akademien laufen jetzt offenbar in *Einer* Rennbahn: ihre Werke sind Denkmäler der Zeit.“⁹⁰⁶ An dieser Stelle wird deutlich, dass Herder seine bisherige Auffassung von Nationalakademien als Stätten der reinen wissenschaftlichen Nacheiferung um den kooperativen Gedanken „*Einer* Rennbahn“ für alle nationalen Wissenschaftseinrichtungen der europäischen Länder erweitert. In Bezug auf organisatorischen Aufbau und Einbindung der Gelehrten erklärt er jetzt die französischen Akademien regelrecht zum Musterbeispiel nationaler Gelehrten- und Wissenschaftseinrichtungen:

Verdienstreich ist die Hand, die zu einem Gebäude den Grund legt, in welchem sich die sonst zerstreuten und vergeßnen Bemühungen der muntersten Geister sammeln. Ihr fortgehender Geist wächst zu einer Pyramide, die oben ein ewiger Kranz kränzet [...]. Keine Akademie hat ihre Beobachtungen so *aneinanderhangend* fortsetzen können, mithin sich fortwährend selbst

⁹⁰³ Herder, Sammlung von Gedanken fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker, 215.

⁹⁰⁴ Auch eine Philosophie, 64f.

⁹⁰⁵ Einfluss der Regierung, 335; vgl. Grau 1979, 100f.

⁹⁰⁶ Einfluss der Regierung, 335.

gebessert, genutzt und geläutert, als diese. Auch mit verändertem Namen⁹⁰⁷ ist und bleibt sie Ludwigs ewiges Werk, das die wildesten Zeitstürme selbst haben nicht vernichten mögen.“⁹⁰⁸

Wie Herder hier andeutet, hat selbst die Französische Revolution, „die wildesten Zeitstürme“, an der Ausnahmerolle der französischen Akademien in der europäischen Gelehrten- und Wissenschaftsgemeinschaft nichts geändert. Auch in Bezug auf die finanzielle Entlohnung der Akademiemitglieder sind die französischen Akademien vorbildhaft für Herder: „Endlich gewährten die Akademien in Frankreich *den* Vorteil, daß sie als königliche Institute Männern von Wissenschaft, oder von Gelehrsamkeit und Geschmack eine *Stelle im Staat* gaben, unabhängig von lastenden Ämtern.“⁹⁰⁹

Herders revidiertes Akademie-Verständnis spiegelt sich auch in seinen Vorschlägen zur thematischen und organisatorischen Ausrichtung nationaler Wissenschaftseinrichtungen wider. Im *Denkmal Winkelmanns* – bezeichnenderweise eine für die *Baierische Akademie der Wissenschaften* eingereichte Preisschrift – kritisiert Herder die Praxis der Preisschriftwettbewerbe und plädiert für eine freie Themenwahl, auf dass es

eine Akademie gäbe, die statt selbstgewählter Fragen und guten Werke, deren es schon so manche gibt, nicht früge, sondern höre, und die ihr dargebrachte, *freie, selbstgewählte* Werke andrer krönte und belohnte! [...] Geschähe es, daß jede Akademie und jede Klasse derselben nur *allgemein den Bezirk* angäbe, in dem sie sich Werke anzunehmen und zu beurteilen getrauet, sodann sich über solche Werke sich [...] nicht als eine Richtern betrüge, [...] sondern unter freiem Himmel Gericht hält und jedes beste Werk jedes denkenden Kopfs [...] unterstützt und belohnt. Welch ein Vorteil würde damit den Wissenschaften und Künsten!⁹¹⁰

Wie im Kapitel über Herders Rezeption des antiken griechischen Kulturraums herausgearbeitet wurde, sind die Olympischen Spiele historisches Sinnbild für die *unsichtbare Hand* des soziokulturellen Wettstreits. Die Metapher Olympia als Ausdruck des integrationsstiftenden Wettstreitgedankens der griechischen Stadtstaaten wird von Herder hier aufgegriffen, um aufzuzeigen, wie die Fragmentierung der deutschen Öffentlichkeitkultur und Wissenschaftslandschaft überwunden werden könnte. Herder veranschaulicht dies am Beispiel des Gelehrten-Akademie-Verhältnisses:

Es wäre schön, wenn das verborgne Genie ein solches Olympia wüßte, wo es sein Werk, die Arbeit seiner besten Kräfte und schönsten Stunden eines versammelten Griechenlands darstellen, sein Urteil hören, namenlos und verborgen, wenigstens keiner Schande der Entdeckung ausgesetzt, den Kranz seines Verdiensts empfangen könnte? Und wie, wenn die Akademie eine Reihe solcher wetteifernden Meisterstücke, alle frei, alle aus eigener Erfindung, in Wissenschaften wie im Saale der Kunst, anträte und von ihnen überrascht,

⁹⁰⁷ Herder spielt auf die Auflösung der französischen Wissenschaftsakademien (1793) und deren Wiedereinrichtung als *Institution nationale des sciences et des arts* (1795) an; vgl. Otto, Regine 1996, 201.

⁹⁰⁸ Adrastea, 44; vgl. Steinby 2021, 68.

⁹⁰⁹ Adrastea, 48.

⁹¹⁰ Denkmal Winckelmanns, 652f.; vgl. Grau 1979, 102f.

nicht Preise der Belohnung gnug hätte und einen Wetteifer, eine freie Konkurrenz errichtete, die von der rühmlichsten, besten Art wäre?⁹¹¹

Wie im folgenden Abschnitt dargelegt werden soll, verfolgt Herder für seinen Vorschlag zur Einrichtung einer gesamtdeutschen Gelehrten- und Wissenschaftsgedanken die Idee der wettbewerblichen Nacheiferung im Sinne seines Ordnungsmusters für das antike Griechenland weiter.

⁹¹¹ Einfluss der Regierung, 337; zum Wandel des Gelehrten-Begriffs in den 1770er Jahren in Deutschland vgl. Bosse 2019, insb. 135-137.

2. Der Akademie-Plan

Die Idee zur Ausarbeitung und Einrichtung einer gesamtdeutschen Wissenschaftsakademie wurde Herder Ende der 1780er Jahre angetragen. Vor dem Hintergrund des Deutschen Fürstentumsbundes, in dem sich 1785 die drei Kurfürstentümer Preußen, Hannover, Sachsen mit weiteren kleineren deutschen Staaten zusammengeschlossen hatten, um sich gegen innerdeutsche territoriale Expansionsbestrebungen Kaiser Josephs II. zu stellen, brachte der Markgraf von Baden die Idee einer Deutschen Akademie in Umlauf und ersuchte Herder um eine Expertise bezüglich der inhaltlich-institutionellen Rahmenbedingungen eines solchen Projekts.⁹¹² In der Schrift *Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands* legt Herder 1787 seinen Entwurf für die Einrichtung einer nationalen Akademie vor.⁹¹³ Herders Plan für eine Deutsche Akademie ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Diese Schrift ist die einzige konzeptionelle Arbeit, in der er seine Auffassung zu einer Gelehrten- und Wissenschaftsakademie für Deutschland darlegt. Die Begründung zu diesem Entwurf einer gesamtdeutschen Wissenschaftsakademie wird von Herder staatsphilosophisch eingeraht:

Da Einheit und Mannigfaltigkeit die Vollkommenheiten sind, die alle daurenden Werke der Natur und ihrer Nachahmerin, der Kunst, bezeichnen: so ist es wohl unzweifelhaft, daß auch die höchste, schwerste und nützlichste Kunst der Menschen, die Einrichtung einer Nation zur allgemeinen Wohlfahrt, nach diesen Eigenschaften streben müsse und unvermerkt strebe. Je geteilter eine Nation ist, desto mehr Kräfte kann sie vielleicht haben; die Kräfte werden sich aber einander nicht kennen, mithin auch nicht auf Einen gemeinschaftlichen Endzweck wirken.⁹¹⁴

In dieser Passage deutet Herder seine bereits in mehreren Schriften zum Ausdruck gebrachte Auffassung an, dass die politische und kulturelle Fortentwicklung des Alten Reichs wesentlich von der fragmentierend wirkenden Verfassungsrealität unterlaufen werde, weswegen die Deutsche Akademie ein erster Schritt zum Abbau dieser divergierenden Kräfte beitragen solle.

⁹¹² Vgl. Stievermann 1995; Tümmler 1950, 202-207; Hien 2015, 290.

⁹¹³ In einem Brief an den Markgrafen Karl Friedrich von Baden (1787) scheint Herder die organisatorischen, politischen und finanziellen Probleme, die letztlich zum Scheitern des Akademie-Plans geführt haben, schon warnend zu antizipieren: „Ich bin nur im Allgemeinen geblieben, und habe die Punkte, die zur speciellen Einrichtung und Ausführung gehören, z. B. den Ort der Zusammenkunft, der wohl am schicklichsten Nürnberg seyn möchte; die Qualität des Präsidenten, ob er perpetuirlich oder nur auf eine Zeit seyn solle? imgleichen den großen Hauptpunct des Fonds nicht berührt. Mir gnügte es blos, die Idee hinzustellen, die, wie ich glaube, das Vorzügliche hat, daß sie klein und groß angefangen werden kann, daß aber wenn sie auch nur einem kleinen Anfange nach glücklich ins Werk gerichtet ist, sie sich ihrer Natur nach erweitern und durch Bande des augenscheinlichen Nutzens und der NationalEhre immer mehrere Provinzen an sich ziehen müsse. Alles was noch fehlt, kann geändert oder in denen nachher ohnehin erforderlichen Gesetzen bestimmt werden.“ (Briefe 5, 254)

⁹¹⁴ Instituts-Schrift, 565; vgl. Noyes 2015, 248-250.

Der Akademie-Plan sah die Einrichtung einer beratenden Versammlung vor, die sich aus Vertretern der Reichsfürsten zusammensetzen und zur Stärkung der politischen Öffentlichkeit in Deutschland beitragen sollte. Herder verband mit der Idee einer nationalen Akademie die Aussicht, dass aus dem produktiven Zusammenspiel der Ländervertreter das langfristige Ziel einer gesamtdeutschen Sprach- und Kulturidentität befördert werden könne.⁹¹⁵ Herder betrachtet die Deutsche Akademie als ersten Versuch, den politischen und kulturellen Fliehkräften innerhalb des Alten Reichs durch einen „Vereinigungspunkt“⁹¹⁶ gesamtdeutscher Wissenschaftszusammenarbeit zu begegnen: „Es ist also wohl kein Zweifel, daß je mehr Licht in diesen ungeheuren Wald menschlicher Bemühungen kommt, je mehrere helle Köpfe und tätige Hände sich zu dem Einen großen Endzweck, der *National-Wohlfahrt*, verstehen und verbinden lernen: desto mehrere Festigkeit, Ordnung und Gesetzmäßige Freiheit muß der Staat von innen, desto mehr bestimmte Macht, Würde und Weisheit muß er in seinen Wirkungen von außen gewinnen.“⁹¹⁷

Vor dem Hintergrund seiner scharfen Kritik an der Herrschaftsform der „Staatsmaschine“ in den *Ideen* ist es bezeichnend, dass Herder für die Vision eines kooperativen Deutschlands erneut die Metapher der Staatsmaschine aufgreift, allerdings hier die organologischen Elemente der Metapher positiv konnotiert. Dieser Staat werde nach innen wie nach außen

dem höchsten Vorbilde einer belebten Maschine, dem menschlichen Körper selbst, nacheifern, in dessen sämtlichen Gliedern nur Eine gemeinschaftliche Seele lebet. [...] Alle Bemühungen, die dahin zwecken, daß die sämtlichen Völker und Provinzen Deutschlands sich in ihren besten Köpfen, in ihren tätigsten Gliedern einander kennen, verstehen, und in ihren Arbeiten fürs Wohl des Ganzen helfen und beistehen lernen, damit allenthalben nur Ein Gesetz der Vernunft und Billigkeit regiere und jede blinde Parteilichkeit entkräftet werde, sind unsterbliche Wohltaten für die gesamte Nation.⁹¹⁸

Die Metapher der Staatsmaschine wird somit umgekehrt, indem hier der „menschliche Körper“ zum Vorbild für die „belebte Maschine“ gemacht wird, wodurch es auch gelingt, das Bild der „gemeinschaftlichen Seele“ als Ideal für eine gelungene Einheit gesamtdeutscher Wissenschaftskooperation einzuführen. Man kann sogar so weit gehen: Wenn Herder in diesem Bild den Staat mit dem „menschlichen Körper“ vergleicht, in dessen „Gliedern nur Eine gemeinschaftliche Seele lebet“, dann drängt sich der Gedanke auf, dass er das Urbild aller

⁹¹⁵ Vgl. Dann 1994, 12f.

⁹¹⁶ Instituts-Schrift, 571.

⁹¹⁷ Instituts-Schrift, 565f; vgl. Koepke 2003, 275.

⁹¹⁸ Instituts-Schrift, 566; vgl. Stollberg-Rilinger 1986, 216; vgl. Koepke 2003, 275.

Staatsmaschinen-Metaphern, Hobbes' Ausführungen in der Einleitung zum *Leviathan*⁹¹⁹, nahezu identisch, allerdings in diskursiver Abgrenzung, wiedergibt.

2.1 Zur institutionellen Ausgestaltung der Nationalakademie

Nach Herders Vorstellung sollte die Deutsche Akademie eine Mischform aus Wissenschaftsakademie und öffentlichem Versammlungs- und Diskussionsforum der beteiligten Landesfürstentümer darstellen. Im Gegensatz zu den Nationalakademien Frankreichs oder Preußens sollte die Deutsche Akademie nicht nach wissenschaftlichen Disziplinen gegliedert werden, vielmehr sollte sie sich nach föderalem Muster aus „Provinzial-Deputationen“⁹²⁰, d. h. aus Vertretungen der beteiligten Mitgliedsländer, zusammensetzen.⁹²¹

Im organisatorischen Teil der Schrift entwirft Herder in detailreicher Beschreibung eine Form von Geschäftsordnung für die zu gründende Deutsche Akademie. In dieser legt Herder fest, dass die Akademie zu turnusmäßig stattfindenden öffentlichen Versammlungen zusammentreten solle. Die zu verhandelnden Themen sollten sich auf die Bereiche Sprache und Literatur, Regional- und Nationalgeschichte sowie die politische Kultur Deutschlands konzentrieren.⁹²² Im Sinne eines gesamtdeutschen beratenden Gremiums sollten in der Akademie Studien der Mitgliedsländer zu den drei Themenfeldern eingebracht, in öffentlichen Sitzungen verhandelt und im „*Jahrbuch des Deutschen Nationalgeistes*“⁹²³ publiziert werden. Die Akademie sollte nach Herders Vorstellungen an einem geographisch für alle Landessektionen gut erreichbaren Ort eingerichtet werden, vor allem müsse aber sichergestellt sein, „daß er unter den Einflüssen keines Hofes stehe.“⁹²⁴ Für Herder sollte auf diese Weise sichergestellt werden, dass die Akademie nicht unter dem spezifischen politischen Einflusses eines deutschen Reichsfürstentums stehe: „Kein geteiltes politisches Interesse einzelner Reichs-Stände soll wissentlich je die Ruhe ihres Kreises, die Klarheit ihres Urteils [...] stören.“⁹²⁵

⁹¹⁹ Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 5.

⁹²⁰ Instituts-Schrift, 576.

⁹²¹ Vgl. Hien 2015, 308; Flamm, 123-125.

⁹²² Vgl. Instituts-Schrift, 571f.

⁹²³ Instituts-Schrift, 576.

⁹²⁴ Instituts-Schrift, 577.

⁹²⁵ Instituts-Schrift, 571; vgl. Bohm 2009, 292.

Um die Arbeit der Akademie dauerhaft finanziell absichern zu können, sollte die Entlohnung der Akademieleitung und der Deputierten aus Mitteln eines eigens zu diesem Zweck gestifteten Fonds der beteiligten Landesfürstentümer bestritten werden.⁹²⁶ Die Initiative zum Aufbau einer solchen Institution müsse nach Herders Vorstellung zwar von den Landesfürsten ausgehen, allerdings sollte sie in der Personalauswahl weitestgehend eigenmächtig handeln dürfen.⁹²⁷ Aus diesem Grund sei es von Vorteil, wenn „Akademie und besonders jede Provinzialdeputation neue Mitglieder bei ihrem Landesherren in Vorschlag brächte.“⁹²⁸ Bereits auf organisatorischer, administrativer Ebene wird also deutlich, dass Herder an einer politischen Unabhängigkeit der Akademie im Sinne der „Wissenschaftsfreiheit“ ist.

2.2 Die politisch-kulturellen Ziele der Akademie

2.2.1 Stärkung der deutschen Sprache als Literatur- und Hofsprache

Zur Beurteilung der *Instituts-Schrift* ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Herder die Akademie nicht als vollwertiges gesamtdeutsches Parlament konzipiert, da er von vornherein die höchst heikle Frage einer politisch-institutionellen Neugestaltung des Alten Reichs ausklammern und sich vielmehr auf die soziokulturelle Verfasstheit Deutschlands konzentrieren wollte. Vorrangiges Ziel der Deutschen Akademie sollte es daher sein, das von Herder als schwerwiegende Hypothek wahrgenommene kulturelle Gefälle innerhalb der deutschen Landesteile zu thematisieren und im Rahmen der öffentlichen Versammlungen der Akademie zu überwinden:

Das Mißverhältnis unsrer Deutschen Provinzen gegen einander in den Graden der Aufklärung, verglichen mit ihrer Lage und der Zeit, [...], dringet noch mehr auf eine Vereinigung ihrer Stimmen und Einsichten. Große Provinzen, gegen welche sich andre Gegenden von Deutschland das ihnen angestammte Recht erlauben, sie für Barbaren halten zu dürfen, wollen sich nicht mehr dafür halten lassen; sie murren und sind unzufrieden, mit den Vorzügen, welche jene sich bloß deswegen anmaßen, weil das Licht der Aufklärung und guten Einrichtung sie früher traf. [...] Indessen hindert sie oft ihre geographische oder politische Lage, nebst vielen andern Umständen, unter welchen der Mangel an gelehrten Hülfsmitteln und an Kommunikation keine kleinen Hindernisse sind, hervorzutreten und sich der Reihe allgemeiner Bemühungen so anzuschließen, wie sie es wünschten.⁹²⁹

⁹²⁶ Vgl. *Instituts-Schrift*, 580.

⁹²⁷ Vgl. Dann 1994, 13.

⁹²⁸ *Instituts-Schrift*, 576; vgl. Bohm 1983, 149f.

⁹²⁹ *Instituts-Schrift*, 567f; vgl. auch *Publikum II*, 305f.

Herder bringt hier zum Ausdruck, dass der fehlende Zugang zu wissenschaftlichen Arbeiten und die mangelnde Kommunikation zwischen den Reichsfürsten eine gravierende Hürde zur Überwindung der soziokulturellen Unterschiede darstellt. Wie sich zeigen wird, sollte diesem Problem mit der Einrichtung der Deutschen Akademie durch wissenschaftliche Expertise und öffentlichen Austausch begegnet werden. Erst vor dem Hintergrund der politischen Spaltung Deutschlands und der permanenten militärischen Konflikte zwischen den Reichsfürsten wird erklärbar, warum Herder die deutsche Sprache zum Start- und Referenzpunkt der Einrichtung bestimmt. In die Akademie eingebrachte und verhandelte Untersuchungen zur deutschen Sprache, Geschichte und politischen Kultur sollen als „vertrauensbildende“ Vorarbeiten dazu beitragen, dass über den integrativen Nutzen einer gemeinsamen Literatur- und Verkehrssprache in Gesamtdeutschland die tiefgreifenden Differenzen zwischen den deutschen Reichsstaaten sichtbar werden und zugleich eingedämmt werden können.⁹³⁰

Wie Bohm in seiner Studie zur Konzeption der Gelehrtenrepublik in der Literatur seit der deutschen Frühaufklärung herausgearbeitet hat, wurde im Umkreis von Gottsched, Klopstock, Lenz übereinstimmend die Auffassung vertreten, dass Landessprachen *zuerst* als wesentlicher Teil einer gesamtdeutschen, politischen Öffentlichkeitkultur wahrgenommen werden müssten.⁹³¹ In diesem Sinne versteht auch Herder die Pflege der Landessprache als vornehmstes Mittel zur Vertiefung der politischen Kultur: „Mittelst der Sprache wird eine Nation erzogen und gebildet; mittelst der Sprache wird sie Ordnung- und Ehrliebend, folgsam, gesittet, umgänglich, berühmt und mächtig. Wer die Sprache seiner Nation verachtet, entehrt ihr edelstes Publikum. [...] Wer die Sprache eines Volks emporhebt, [...] der hilft das weiteste und schönste Publikum ausbreiten, oder in sich vereinigen und fester gründen.“⁹³²

Die Notwendigkeit, die deutsche Sprache zum Hauptgegenstand der Akademie zu erklären, wird aus Herders Sichtweise umso dringlicher, wenn zur Kenntnis genommen wird, dass sie sich als „Lingua franca“ an deutschen Höfen und in adeligen Kreisen des 18. Jahrhunderts noch nicht durchgängig durchgesetzt habe:

Billig also ist, daß die Deutsche Sprache, wenigstens innerhalb der Grenzen ihrer Nation, herrschend werde, daß Deutsche Fürsten sie verstehen, rein sprechen und lieben, und durch ihr Exempel gereizt, der Deutsche Adel sowohl als jede andre feinere Gesellschaft ihr die Biegsamkeit und den Glanz zu geben suchen, durch den sich die Französische so sehr auszeichnet. Dies

⁹³⁰ Vgl. Koepke 2003, 275f.

⁹³¹ Vgl. Bohm 1983, 144-149.

⁹³² Publikum II, 305.

wird geschehen, wenn unsre reinere Büchersprache immer mehr die Sprache der feineren Gesellschaften und jedes öffentlichen Vortrages zu werden sucht, da sie bisher von diesem allgemeinen Gebrauch noch weit entfernt gewesen: denn bekanntermaßen wird unsre Büchersprache, im reinsten Sinne genommen, beinahe nirgends geredet.⁹³³

Hieran wird deutlich, dass Herder mit der Einrichtung der Deutschen Akademie die gesamtdeutsche Hoffnung verknüpft, dass über das Einreichen und Verhandeln wissenschaftlicher Ausarbeitungen zur deutschen Sprache, Literatur und Geschichte eine Sensibilisierung für das Auseinanderklaffen von Buch- und Hofsprache in den Landesfürstentümern erreicht werden könne und sich dadurch die deutsche Sprache als Medium „jedes öffentlichen Vortrages“⁹³⁴ kommunikative Geltung verschaffe.⁹³⁵ Aus diesem Grund gehört es für Herder zu den wesentlichen Aufgaben der Akademie-Mitglieder, sowohl eigenständige Akademie-Arbeiten als auch Untersuchungen aus den Landesprovinzen zur deutschen Literatur und Sprache in die Sitzungen der Akademie einzubringen und zu ihrer öffentlichen Verbreitung beizutragen: „Die Glieder der Akademie werden sich nicht nur selbst bemühen, in ihren Schriften Muster der Reinigkeit, Stärke und jener ungekünstelten Einfalt zu werden [...]; sondern sie werden auch, jeder aus seiner Provinz, die Schriften nennen und mit dem ihnen gebührenden Ruhme bezeichnen, die dies Gepräge an sich tragen. Die Akademie hoffet dadurch und durch ihre gemeinschaftliche Bemühungen überhaupt, zur Verbreitung dieser Schriften etwas beizutragen und indem sie entweder Ruhmwürdige Preise aussetzt, oder vorzügliche Schriften, die ihr dargebracht werden, mit Preisen belohnt, auf mehrere Weise dem oft unterdrückten Guten emporzuhelfen.“⁹³⁶ Wie sich hier auch zeigt, hat sich Herder von seinen früheren Bedenken zum Preisschriftenwettbewerb distanziert und knüpft mit der Konzeption der Deutschen Akademie an die Tradition der wissenschaftlichen Nacheiferung bestehender Wissenschaftsakademien in Deutschland und im europäischen Ausland an.

⁹³³ Instituts-Schrift, 569; vgl. Bohm 1983, 147f; Lohse 1997, 206f.

⁹³⁴ Instituts-Schrift, 569.

⁹³⁵ Im Rahmen der *Adrastea*, in *Briefe, den Charakter der deutschen Sprache betreffend* (vgl. *Adrastea*, 874-891), greift Herder das für ihn weiterhin wesentliche Thema des Zustands der deutschen Sprache im Alten Reich auf.

⁹³⁶ Instituts-Schrift, 572.

2.2.2 Förderung einer gesamtdeutschen Geschichtsschreibung

In der *Instituts-Schrift* bestimmt Herder die Förderung einer gesamtdeutschen Geschichtsschreibung zur zweiten wesentlichen Aufgabe der Akademie. Bereits im frühen *Dritten Wäldchen* hatte Herder moniert, dass sich die bisherige Geschichtsschreibung in Deutschland auf dynastische Darstellungen wie z. B. die Geschichte der deutschen Reichskaiser konzentriert und daher eine „innere Pragmatische Geschichte“⁹³⁷ der Ursachen und Zusammenhänge gesamtdeutscher Staatlichkeit und Fragmentierung unterlassen habe.⁹³⁸ Die Herausbildung einer nationalen Geschichtsbeschreibung hält Herder darüber hinaus deshalb für nötig, weil sich im Bereich der historischen Wissenschaften die bisherigen Untersuchungen auf Einzelaspekte der deutschen Geschichte konzentriert hätten, so dass ein Geschichtsbewusstsein aus nationaler Perspektive in den einzelnen Landesteilen Deutschlands nicht vorhanden gewesen sei: „So vielen Fleiß die Gelehrten unsres Vaterlandes zur Aufklärung einzelner Punkte und Perioden der Teutschen Geschichte angewandt haben: so bekannt ist der Vorwurf, daß wir, sowohl über die Begebenheiten einzelner Länder, als über die gesamte Geschichte Teutschlands [...] unsern Nachbarn noch weit nachstehn.“⁹³⁹

Herder weist zum anderen daraufhin, dass mit der Idee und der Errichtung deutscher Nationaltheater bereits das – freilich erfolglose – Ziel angestrebt wurde, die gesamtdeutsche literarische Öffentlichkeit Deutschlands zu befördern. Die Idee des Nationaltheaters wurde maßgeblich von Lessing und Schiller entwickelt und zielte darauf ab, das Nebeneinanderbestehen von Volkstheater und Hoftheater zu überwinden und das Theater als *moralische Bildungsanstalt* zu etablieren.⁹⁴⁰ Diese Vorhaben scheiterten allerdings mehrheitlich am politischen und finanziellen Widerstand der Landesfürsten. Herder schlägt daher in der *Instituts-Schrift* vor, dass die Akademie mit der Förderung einer nationalen Geschichtsschreibung an die Stelle der bisherigen Anstrengungen aus Wissenschaften und Theater treten solle:

Die Poesie kann Szenen der Menschheit schildern, ja auch einzelne Auftritte der Begebenheiten unsrer Nation rührend und merkwürdig machen; da aber, nach dem Zustande Deutschlands ein allgemeines National-Theater in den Wirkungen die man von ihm gehofft hat, beinahe unmöglich ist: so muß ohne Zweifel *eine philosophische Geschichte* ersetzen, was der Dichtkunst abgeht.⁹⁴¹

⁹³⁷ Vgl. *Drittes Wäldchen*, 465.

⁹³⁸ Vgl. Hien 2015, 168-172; Dann 1994, 9; Piirimäe 2023, 181-183.

⁹³⁹ *Instituts-Schrift*, 572.

⁹⁴⁰ Vgl. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*; Schiller, *Schaubühne*; zu Lessings Erziehungsideal und ihren Auswirkungen auf das Theater vgl. Hölzing 2005, 53-56; vgl. auch Dann 1987, 330f.

⁹⁴¹ *Instituts-Schrift*, 573.

Die bisherigen, in erster Linie historiographischen Arbeiten zur deutschen Regional- und Fürstengeschichte sollen somit um eine geschichtsphilosophische Darstellung der politischen Kultur Deutschlands erweitert werden. Mit der Einrichtung der Deutschen Akademie will Herder eine von wissenschaftlicher Seite initiierte geführte Debatte über eine gesamtdeutsche politische Kultur neu anstoßen, die bisher an den Vorbehalten der deutschen Reichsfürsten gescheitert war.

2.2.3 Die Akademie als „Zukunftswerkstatt“ Deutschlands

Nach Herders Vorstellung soll die Deutsche Akademie die Stelle bestehender Wissenschaftseinrichtungen wie z. B. die Preußische oder Bayerische Akademie nicht ersetzen⁹⁴², sondern im Sinne des oben geschilderten Kooperationsgedankens internationaler Wissenschaftseinrichtungen als „*Vereinigungspunkt mehrerer Provinzen zur allgemeineren, praktischen Geistes- und Sittenkultur*“⁹⁴³ beitragen. Arbeiten zur deutschen Sprache und zur Regional- und Nationalgeschichte sollen aus Herders Perspektive die propädeutischen Mittel sein, um einen offenen Meinungs Austausch unter den beteiligten Ländersektionen zu begründen, wodurch ein Bewusstsein von einer gemeinsamen politischen Kultur Deutschlands gestiftet und befördert werden sollte: „Alles, was zur *tätigen Philosophie* der Nationalbildung und Glückseligkeit gehört, ist der letzte und höchste Zweck der Akademie; von welcher also auch nichts ausgeschlossen wird, was dazu dienet.“⁹⁴⁴ Herder zeichnet hier das Szenario einer offenen Themenagenda für die Akademie, in der im Sinne einer „Zukunftswerkstatt Deutschlands“ sämtliche politischen und gesellschaftlichen Themen zur offenen Verhandlung freigegeben seien:

Jeder praktische Versuch und Vorschlag zur bessern Erziehung der Fürsten, des Adels, des Landmannes und Bürgers; leichtere und bessere Einrichtungen in allen öffentlichen Anstalten, in Handhabung der Gerechtigkeit, im Umgange der Stände gegen einander, in Einrichtung der Kirchen und Schulen, in einer vernünftigen Staatswirtschaft und menschlichen Staatsweisheit, werden Gegenstände des Nachdenkens, der Überlegung und Erfahrung der Akademie werden.⁹⁴⁵

Angesichts der Bandbreite und Heterogenität der von Herder vorgeschlagenen Themen lässt sich die These aufstellen, dass es ihm weniger um die Ausarbeitung konkreter Vorschläge zur politischen Umgestaltung des Alten Reichs geht, die vermutlich ohnehin an

⁹⁴² Vgl. Instituts-Schrift, 571.

⁹⁴³ Instituts-Schrift, 571.

⁹⁴⁴ Instituts-Schrift, 574; vgl. Koepke 2003, 275.

⁹⁴⁵ Instituts-Schrift, 574; vgl. Noyes 2015, 248-250.

den Einwänden der Landesfürsten gescheitert wären. Vielmehr scheint es Herder an der Förderung einer allgemeinen Diskussions- und Kommunikationskultur innerhalb der Akademie gelegen zu sein, um auch auf diesem Weg zu einem Abbau der gegenseitigen soziokulturellen Vorhaltungen beizutragen.

2.3 Die Akademie als Ort der öffentlichen Beratschlagung und des Wettstreits der politischen Systeme Deutschlands

Mit den Themenfeldern Literatur und Sprache, Geschichtsschreibung und politische Kultur Deutschlands definiert Herder die inhaltliche Ausrichtung der Akademie. Nach seiner Vorstellung soll sich die geplante Akademie allerdings nicht auf die Anfertigung, Archivierung und Publikation wissenschaftlicher Untersuchungen beschränken. Zum wesentlichen Bestandteil der Akademie sollte es vielmehr gehören, dass die Vertreter der deutschen Landesgruppen über die eingereichten Schriften im Rahmen von turnusmäßig stattfindenden Sitzungen öffentlich beratschlagen. In der Art, wie Herder die möglichen Akademie-Sitzungen als offenes Diskussionsforum vorstellt, wird erkennbar, dass er die Aspekte des politisch-kulturellen Wettstreits und der Öffentlichkeitsorientierung, wie er sie im Rahmen seiner Griechenland-Diskurses entwickelt hat, auf die Arbeitsweise der geplanten Akademie anwendet:

Aus allen Provinzen werden die Mitglieder bei ihrer Versammlung einen kurzen, wahren Bericht von dem erstatten, was in ihrer Provinz für die Menschheit an öffentlichem Guten gedacht, gewollt, bewirkt ist: sie werden dadurch die Mitglieder andrer Provinzen aufmuntern [...] und wie auf einem freien Schauplatz die Stimme der Wahrheit auch aus andern Provinzen hören und sich gewöhnen, sie hören zu mögen. [...] Der Starke wird den Schwachen begeistern, der Erfahrene den Wohlmeinenden belehren, auch entfernte Provinzen und verschiedene Religionen werden sich einander kennen, ertragen, und lieben lernen; so daß nicht nur manche gelehrte Streitigkeit, manches Vorurteil, das nur auf Unwissenheit beruhte, dadurch wegfallen, sondern auch eine Nacheiferung erweckt werden dürfte, an der die größte und kleinste Provinz Teil nimmt. [...] Der Zweck dieser Akademie ist reine unparteiische Wahrheit, das Band ihrer Mitglieder ist National-Interesse, gegenseitige Achtung und Schonung.⁹⁴⁶

Herders Überlegungen zur Ausgestaltung der Deutschen Akademie erinnern in mehrfacher Hinsicht an seine Überlegungen zur integrativen Funktion des Konflikt- und Wettstreitgedankens im antiken Griechenland: Die deutschen Reichsfürsten sollten sich zuallererst in ihrer kulturellen und politischen Eigenständigkeit anerkennen, um auf diesem Weg das von Herder diagnostizierte kulturelle Gefälle zwischen den Ländern des Alten Reichs zu

⁹⁴⁶ Instituts-Schrift, 574f.

beheben. Dies schließt aus seiner Sicht ausdrücklich auch die gegenseitige Anerkennung konfessioneller Unterschiede mit ein. Darüber hinaus sollen sie durch öffentliche Beratschlagung in der Akademie sowohl ihr eigenes soziokulturelles Profil präsentieren und stärken als auch an der Ausbildung einer gesamtdeutschen Sprach- und Kulturgemeinschaft mitwirken. Im Gegensatz zur politisch-militärischen Realität der konkurrierenden Landesfürsten soll die Akademie daher ein Ort der gegenseitigen Wertschätzung, des kulturellen Austauschs und des wissenschaftlichen Nacheiferns werden. Der wissenschaftliche Konkurrenzgedanke soll zum Anlass genommen werden, einen kooperativ verstandenen Wettstreit der „politischen Systeme“ innerhalb des Alten Reichs fruchtbar auszutragen.

Die Bedeutung des Akademie-Plans für Herders Auffassung einer politischen Öffentlichkeitskultur wird somit erst dann verstehbar, wenn der Aspekt der öffentlichen Beratschlagung als wesentliches Ziel der Akademie in den Vordergrund gestellt wird. Nach Herders Verständnis soll die Akademie nicht nur als reine Wissenschaftseinrichtung zur Förderung der deutschen Sprache, Literatur und Geschichte betrachtet und erst recht nicht zum bloßen Spielfeld für den Mäzenatengeist oder die politische Beeinflussung durch die Landesfürsten degradiert werden. Ebenso sollten die Themenbereiche Sprache, Literatur und Geschichte nicht als nebeneinanderstehende akademische Disziplinen verfolgt werden, vielmehr sollte die Deutsche Akademie als interdisziplinärer „Vereinigungspunkt“ die kulturwissenschaftlichen Forschungsarbeiten der beteiligten Akademie-Mitglieder zusammenführen.

2.4 Der Akademie-Plan in Herders Nachbetrachtung

Die Deutsche Akademie sollte nach Herders Vorstellungen als Vorbild und Wegbereitung einer gesamtdeutschen politischen Öffentlichkeitskultur dienen. Herder hielt das Projekt der Akademie dann für erfüllt, wenn die thematische Ausrichtung und die öffentliche Aussprache dazu beitrügen, dass auch jenseits des akademischen Austauschs die Sprach- und Kulturgemeinschaft Deutschlands als Gegenstand politischer Öffentlichkeitskultur wahrgenommen würde. Am Ende der *Instituts*-Schrift drückt sich Herder zu der erwünschten Außenwirkung der Akademie noch vorsichtig optimistisch aus: „Es wäre also ein neuer und desto rühmlicherer Kranz für die Fürsten und Stände Deutschlands, wenn sie durch diesen

patriotischen Beitrag das Versäumnis voriger Zeiten einholten und vielleicht für ewige Zeiten *das erste Institut für den Allgemeingeist Deutschlands* gründeten.“⁹⁴⁷

Wie umstritten und brisant der Akademie-Plan als gesamtdeutsche beratende Versammlung wahrgenommen wurde, zeigt sich daran, dass ihre Einrichtung an den Widerständen der Landesfürsten letztlich scheiterte.⁹⁴⁸ Dies hing zum einen damit zusammen, dass sich die Hauptakteure des Fürstenbundes – Preußen, Weimar, Gotha, Baden und Dessau – nicht auf die finanzielle Ausstattung und die institutionell-thematische Ausrichtung der Deutschen Akademie einigen konnten.⁹⁴⁹

Bezeichnenderweise hat Herder gegenüber dem Akademie-Plan und seiner *Instituts-Schrift* dann in der Nachbetrachtung eine äußerst reservierte bis ablehnende Haltung eingenommen. Bereits im Februar 1788 bezeichnet Herder in einem Brief an Johann Georg Müller Schrift und Vorhaben zur Deutschen Akademie als ein ihm aufgedrängtes Projekt, das aus seiner Sicht ohnehin keine Aussicht auf Erfolg angesichts der innerdeutschen Rivalitäten haben werde: „Der Plan zu einer Akademie [...] ist ein Manuscript, das ich nicht aus eigenem Triebe sondern auf Verlangen aufgesetzt habe. [...] Aus der Sache wird nichts werden; fast wünsche ich auch selbst, daß lieber nichts daraus werde, als daß man sie verderbe.“⁹⁵⁰ An Herders Befürchtung lässt sich ermesen, dass sein Akademie-Projekt, wenn überhaupt, dann nur unter erheblichen Konzessionen umsetzbar gewesen wäre.

Nachdem sich im Verlauf des Jahres 1788 abzeichnete, dass Herders Vorhaben nicht die nötige Zustimmung der deutschen Reichsfürsten erhalten werde⁹⁵¹, distanziert er sich gegenüber dem Initiator der *Instituts-Schrift*, dem Markgraf von Baden, vollständig davon und begründet dies zusätzlich mit seiner bevorstehenden längeren Italien-Reise: „Euer Hochfürstliche Durchlaucht haben mir die Ehre erwiesen, sowohl in einem gnädigsten Schreiben, als in dem ihm beigeschloßenen Entwurf zur Zusammenkunft einer Gesellschaft, auf meine geringe Stimme huldreiche Rücksicht nehmen zu wollen [...]. Da ich aber eben im Begrif bin, mit dem Domherrn, Freiherrn von Dalberg eine Reise nach Italien anzutreten [...]: so kann ich vor der Hand als einer, der sich schon jenseit der Alpen fühlet, diesen rühmlichen Bemühungen für unser Deutsches Vaterland leider nichts, als meine besten u. aufrichtigsten Wünsche schenken“.⁹⁵²

⁹⁴⁷ *Instituts-Schrift*, 580.

⁹⁴⁸ Vgl. Flamm 1994, 117-131.

⁹⁴⁹ Vgl. Tümmeler 1950, 206f.

⁹⁵⁰ Briefe 5, 267.

⁹⁵¹ Vgl. Flamm 1994, 127-131.

⁹⁵² Briefe 5, 303.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Herder mit der Einrichtung der Deutschen Akademie einen Weg beschreibt, wie angesichts der tiefgreifenden verfassungspolitischen Differenzen der Reichsstaaten durch den kooperativen Wettbewerbsgedanken einer nationalen Wissenschaftsakademie ein institutionalisierter Weg zur Beförderung der gesamtdeutschen Sprach- und Kulturgemeinschaft beschritten werden könnte. Durch die Fokussierung auf die Themenfelder deutsche Sprache, Geschichte und politische Kultur sollte in erster Linie erreicht werden, dass nicht nur höchst brisante Themen wie eine verfassungsrechtliche Reform des Alten Reichs ausgeklammert werden können, sondern auch die Reichsstaaten für die Notwendigkeit einer einheitlichen Literatur- und Verkehrssprache in Gesamtdeutschland sensibilisiert werden.

Darüber hinaus kann festgestellt werden, dass Herder den Wettbewerbsgedanken seiner Griechenland-Konzeption auf den Wissenschaftsbereich des zeitgenössischen Deutschlands überträgt. Indem die Akademie-Deputierten in öffentlicher Beratschlagung wissenschaftliche Studien zur regionalen und nationalen politischen Kultur Deutschlands verhandeln sollten, hätten sie nicht nur zur Überwindung der innerdeutschen kulturellen, politischen und konfessionellen Vorbehalte beigetragen, sondern hätten über den wissenschaftlichen (Wett-)Streit an der Förderung und Vertiefung einer politischen Öffentlichkeit mitgewirkt. Die Deutsche Akademie stellt aus Herders Perspektive den Versuch dar, über den Weg der wissenschaftlichen Diskussions- und Kommunikationskultur regionale soziokulturelle Unterschiede zwischen den Reichsstaaten gegenseitig anzuerkennen. Auf diese Weise sollte die Akademie zu einem produktiven Gleichgewicht von zur Diskussion gestellten Regionalidentitäten auf der einen Seite und einem gemeinschaftlich geteilten Verständnis für die deutsche Sprache, Literatur, Geschichte und politische Kultur auf der anderen beitragen. Herders *Deutsche Akademie* kann somit als Frühkonzeption einer föderativ-parlamentarischen Versammlung verstanden werden.⁹⁵³ Hierin muss allerdings auch der wesentliche Grund des Scheiterns des Instituts-Plans gesehen werden: Indem Herder in Abgrenzung zu den bestehenden nationalen Akademien Preußens, Bayerns eine zentralistische Akademie ausschloss, hing die Verwirklichung des Projekts alleinig an der Zustimmung der beteiligten Reichsfürsten.⁹⁵⁴

⁹⁵³ Vgl. Bohm 1983, 149f; Bohm 2009, 291-293.

⁹⁵⁴ Vgl. Flamm 1994, 129f.

3. *Franklins Geist fände sich überall zurecht*: Herders Reflexionen über Benjamin Franklins *Junto-Club* in Philadelphia

3.1 Benjamin Franklin als öffentliche Person Philadelphias

1798, zehn Jahre nach dem Scheitern des Instituts-Projekts, stuft Herder die *Instituts-Schrift* zu einer Art Gefälligkeitsarbeit ab: „Einen Plan zu einer Akademie habe ich nie geschrieben. Für den Markgrafen zu Baden schrieb ich einmal ein Gutachten zu Verbeßerung der Deutschen Sprache.“⁹⁵⁵ Das Scheitern des Instituts-Plans hatte zwar einerseits zur Konsequenz, dass Herder den Weg einer durch die Reichsfürsten getragenen gesamtdeutschen Nationalakademie nicht mehr weiterverfolgte, dies bedeutete andererseits aber nicht, dass er sich vom Konzept der Wissenschaftseinrichtungen als Ort des institutionalisierten Wettbewerbs und der Kommunikation innerhalb der Gelehrten- und Wissenschaftsgemeinschaft verabschiedet hat.

In den *Humanitätsbriefen* greift Herder die Idee einer Gelehrten- und Wissenschaftsvereinigung erneut auf. Als literarische Rahmenhandlung für die gesamte *Erste Sammlung der Humanitätsbriefe* operiert Herder mit einem „*Bund der Humanität*“⁹⁵⁶ zwischen fiktiven Brieffreunden. Es ist zuallererst bemerkenswert, dass sich Herder für die Idee dieses Humanitätsbundes von der Autobiographie Benjamin Franklins inspirieren lässt.⁹⁵⁷ Es fällt allerdings auch auf, dass sich Herder nur am Rande mit Franklins politischem Wirken beschäftigt, wenn er auf die aus seiner Perspektive moderierende Wirkung Franklins auf den amerikanischen Unabhängigkeits- und Verfassungsprozess verweist:

Dem bessern Teil der Englischen Nation ist es bekannt genug, daß er kein *Auführer* gewesen, daß er zum Frieden und zur Aussöhnung die Einsichtvollsten Vorschläge getan habe [...]. Äußerst schwer ging er an den Gedanken, daß England und Amerika sich trennen sollten; er fand es diesem Lande selbst nicht vorteilhaft, und hielt auch das für gefährlich, daß es zur Freiheit so bald gelange. [...] Lesen Sie [...] die wenigen Fragmente seines politischen Lebens, und Sie werden den schönen Friedensstern, der in Franklin leuchtete, bis auf den Augenblick, da er in der westlichen Welt untergeht, segnen. Die letzte Rede, mit der er den Beitritt der widersinnigen Provinzen zur Konstitution bewirkte, so ganz in seinem Geist und Charakter, ist der scheidende Strahl dieses Sternes.⁹⁵⁸

⁹⁵⁵ Briefe 7, 396.

⁹⁵⁶ Humanitätsbriefe, 14.

⁹⁵⁷ Vgl. Humanitätsbriefe, 14 und Briefe 6, 276. Herder verweist im *Zweiten Humanitätsbrief* darauf, dass er für seine Franklin-Reflexionen im *Ersten Humanitätsbrief* mit einer französischen Übersetzung des ersten Teils der Autobiographie Franklins arbeitet, „ein kleines Stück derselben, die früheren Lebensjahre eines Mannes, ehe er völlig in seine politische Laufbahn trat.“ (Humanitätsbriefe, 15)

⁹⁵⁸ Humanitätsbriefe, 24f.

Für die inhaltliche und organisatorische Ausgestaltung dieser Humanitätsutopie interessiert sich Herder vielmehr für die Rolle Franklins als Unternehmer, Schriftsteller und öffentliche Persönlichkeit der Stadt Philadelphia. Wie Werlen betont, ist es „für Herder die Verkopplung von Wirtschaftsinteressen mit ethischen Maximen, die Franklins Geisteshaltung bezüglich ökonomischer Tätigkeit so bedeutend und exemplarisch erscheinen lässt.“⁹⁵⁹ Hierbei muss allerdings ergänzt werden, dass sich Herder nicht in erster Linie für Franklins Wirtschaftstätigkeit, sondern für seine aus dem Unternehmertum hervorgegangene Rolle als Gestalter des öffentlichen Lebens in Philadelphia interessiert.⁹⁶⁰ Franklin hatte 1727 den sogenannten *Junto-Club*, einen Gesprächskreis aus Unternehmern, Schriftstellern, Wissenschaftlern und Politikern Philadelphias, gegründet, auf den sich Herder in seiner Franklin-Analyse bezieht.⁹⁶¹ An dieser Stelle soll die Vermutung in den Raum gestellt werden, dass Benjamin Franklin auch Pate gestanden hat für Herders im Rahmen der *Humanitätsbriefe* entwickelten politischen Führungsfigur des „Aristodemokraten“.⁹⁶²

3.2 Franklins *Junto-Club* als Vorbild für die deutsche Wissenschaftsgemeinschaft

Zur Besonderheit des *Junto-Clubs* gehört es, dass den Mitgliedsanwärtern 24 Fragen vorgelegt wurden, in denen sie u. a. zu ihrer Lektüre neuester politischer Bücher und zu ihrem aktuellen und künftigen gesellschaftlichen und politischen Engagement in Philadelphia befragt wurden.⁹⁶³ Des Weiteren war es Teil des Aufnahmeverfahrens, den Interessenten des *Junto-Clubs* zusätzlich vier weitere Fragen bezüglich ihres Verhältnisses zu anderen Anwärtern und ihrer allgemeinen Einstellung zu Religion und Gesellschaft zu stellen, die – von Franklin vorgegeben – nur mit „ja“ oder „nein“ beantwortet werden durften.⁹⁶⁴

⁹⁵⁹ Werlen 1994, 304; vgl. Löchte 2005, 162f.

⁹⁶⁰ Vgl. Lyons 2014, 46-56.

⁹⁶¹ Vgl. Franklin 2003, 82-84.

⁹⁶² *Humanitätsbriefe*, 768.

⁹⁶³ Vgl. Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 532-536.

⁹⁶⁴ „1. Have you any particular disrespect to any present members? *Answer*. I have not. / 2. Do you sincerely declare that you love mankind in general; of what profession or religion soever? *Answ*. I do. / 3. Do you think any person ought to be harmed in his body, name or goods, for mere speculative opinions, or his external way of worship? *Ans*. No. / 4. Do you love truth's sake, and will you endeavour impartially to find and receive it yourself and communicate it to others? *Answ*. Yes.“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 536)

Im Rahmen seines im *Ersten Humanitätsbrief* vorgestellten fiktiven „Bundes der Humanität“ entwirft Herder einen ebenfalls fiktiven Humanitätsbund namens „Gesellschaft der Humanität“⁹⁶⁵, den er an dem Vorbild des *Junto-Clubs* veranschaulicht. Zu diesem Anlass nimmt er Franklins Fragekatalog auf und „schmilzt“ – um Herders Begriff zur Selbstbeschreibung seines Textaneignungs- und verarbeitungsprozesses aufzugreifen⁹⁶⁶ – die einzelnen Fragen zu einem eigenständigen Fragekatalog für *seine* Konzeption einer deutsche Gelehrten- und Wissenschaftsgesellschaft „um“.⁹⁶⁷

Wie bereits am Beispiel aus der poetischen Übersetzung Herders – „Moses Stiftshütte. *Ein symbolisches Gemälde*“⁹⁶⁸, dem Bild von der mosaischen Stiftshütte aus dem Exodus-Buch – gezeigt wurde, wendet Herder auch hier die Technik der übertragenden Aneignung eines Primärtextes an.⁹⁶⁹ Herder operiert hierbei mit einem Frage-Antwort-Schema, dass im Folgenden nachgezeichnet werden soll, um die argumentative Funktion seines Stils zur Geltung zu bringen. Franklins von Herder überarbeitete zweite Frage⁹⁷⁰ „*Haben Sie etwa neuerlich eine Geschichte gehört, deren Erzählung der Gesellschaft angenehm sein könnte?*“⁹⁷¹ bildet für ihn den Ausgangspunkt, auf die Autobiographie Franklins zu verweisen. „Die Lebensbeschreibung eines meiner Lieblinge in unserm Jahrhundert, *Benjamin Franklins*“⁹⁷² ist für Herder ideales Anschauungsmaterial, um auf die Vorzüge der autobiographischen Hermeneutik hinzuweisen:

Wer nicht zu hören versucht, versteht auch nicht zu bemerken; und aus dem Erzählen zeigt sich, ob jemand zu hören gewußt habe. Franklins beste Einkleidungen gingen aus solchen verständig-angehörten lebendigen Tatsachen hervor; von ihnen empfangen sie ihre gefällige Gestalt, ihre leichte Wendung. In Zeiten, da man viel hörte, viel erzählte und wenig las, schrieb man am besten; so ists noch in allen Materien, die aus lebendiger Ansicht menschlicher Dinge entspringen müssen und dahin wirken.⁹⁷³

An dieser Stelle bringt Herder zum Ausdruck, dass dem (Nach-)erzählen des persönlichen Lebens eine veranschaulichende, hermeneutische Funktion zukommt, womit der Stellenwert von Literatur als kulturelle Ressource in Herders kulturgeschichtlicher Vorgehensweise unterstrichen wird.

⁹⁶⁵ Humanitätsbriefe, 18.

⁹⁶⁶ Vgl. Fußnote 716.

⁹⁶⁷ Vgl. Briefe 7, 90f.

⁹⁶⁸ Ebräische Poesie, 1074-1077.

⁹⁶⁹ Vgl. Koepke 2004, 94.

⁹⁷⁰ „What new story have you lately heard agreeable for tellin in conversation?“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 534)

⁹⁷¹ Humanitätsbriefe, 19.

⁹⁷² Humanitätsbriefe, 14.

⁹⁷³ Humanitätsbriefe, 19.

Unter Verwendung von Franklins vierter und fünfter Frage⁹⁷⁴ „*Haben Sie neulich vernommen, daß irgend einem Bürger etwas besonders geglückt sei? und durch welche Mittel? haben Sie z. B. gehört, auf was Weise ein jetzt reicher Mann hier oder sonst irgendwo zu seinem Vermögen kam?*“⁹⁷⁵ verweist Herder auf die Wirksamkeit einer freiheitlichen, wettbewerbsorientierten Herrschaftsordnung und bringt sie mit dem produktiven Wettbewerb der Wissenschaften in Verbindung. Herder zeichnet hier in überraschender Klarheit ein Bild von den Vorzügen einer modernitätstypischen marktliberalen Gesellschaftsordnung:

In Verfassungen von freier Konkurrenz der Verstandes- und Gemütskräfte, so wie der Kunst und des Fleißes ist das Auge der Mitkämpfer und Mitwerber gewiß nicht träger, aber verständiger aufeinander gerichtet. Man gewöhnet sich Glück und Unglück, Reichtum und Armut, Verdienst und Trägheit natürlich anzusehen, forscht den Mitteln nach, wodurch jener sich hob, dieser sank; so lernt man von beiden.⁹⁷⁶

Es ist auffällig, wie Herder die Vorzüge einer wettbewerbsorientierten Gesellschaft im Bereich der Wirtschaft darlegt, um sie als Anschauungsmaterial mit dem mangelnden Austausch und Wettbewerb im Bereich der Wissenschaften am Beispiel Deutschlands zu kontrastieren: „Wie weit Wir aber noch von diesem Ziele sind, mag nur der *Markt der Wissenschaft* zeigen.“⁹⁷⁷ Zum Abschluss des *Dritten Humanitätsbriefs* greift Herder auf die anfängliche Rahmenhandlung des „Bundes der Humanität“ zurück und betrachtet Franklins *Junto Club* als universalisierbare und damit anschlussfähige Konzeption von Wissensaustausch und Gelehrten-gemeinschaft für Weimar und Deutschland: „Lassen Sie unsre Freunde daraus oder dabei bemerken, was für uns dienet: denn das Philadelphia, für welches diese Gesellschaft gestiftet ist, kann überall liegen.“⁹⁷⁸

⁹⁷⁴ Herder übersetzt und verknüpft Franklins Frage 4 „*Have you lately heard of any citizen's thriving well, and by what means?*“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 534) mit Frage 5 „*Have you lately heard how any present rich man, here or elsewhere, got his estate?*“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 534)

⁹⁷⁵ Humanitätsbriefe, 19.

⁹⁷⁶ Humanitätsbriefe, 20.

⁹⁷⁷ Humanitätsbriefe, 20.

⁹⁷⁸ Humanitätsbriefe, 17f.

3.3 Herders *Franklin's Fragen* als Konzeption für die Weimarer Gelehrten-gesellschaft

Die kleine Abhandlung *Franklins Fragen* kann als überarbeitete Fassung seiner Franklin-Reflexionen in den *Humanitätsbriefen* betrachtet werden und ist, wie Irmischer annimmt, eine Vortragsarbeit Herders für die Weimarer Freitagsgesellschaft gewesen.⁹⁷⁹ Die Weimarer Freitagsgesellschaft ist als informeller Gesprächskreis Weimarer und Jenaer Intellektuelle 1791 entstanden, zu deren Gründungsmitglieder neben Goethe, Wieland, Voigt, Bode auch Herder gehörte. Studien aus dem Bereich der Naturwissenschaften wurden dort ebenso behandelt wie Arbeiten aus dem Schnittmengenbereich von Literatur, Philosophie, Geschichte und Bildenden Künsten. Jedes Mitglied war frei in der Auswahl der in den Gesprächskreis eingebrachten Vorträge.⁹⁸⁰

Herder unterstreicht in *Franklins Fragen* zunächst, dass nach dem Scheitern des Instituts-Projekt an eine Wiederbelebung einer gesamtdeutschen Wissenschaftsakademie nicht mehr zu denken sei:

Da nun [...] unsere Gesellschaft keine Akademie ist [...] warum sollte sie nicht ein Vereinigungskreis auch fremder merkwürdiger Gedanken, Entdeckungen und Erfindungen seyn können, die uns intereßirten, die uns auch für die Gesellschaft intereßant scheinen? Man hat lange gewünscht, daß eine Akademie der Akademien existirte, die, was in so vielen Bänden zerstreuter Gesellschaften vergraben und zerstreut liegt, zusammensetzte, wieder erweckte, und zum Gebrauch einführte; aus mehrern Ursachen können wir wohl diese Akademie der Akademien nicht seyn.⁹⁸¹

In Analogie zur Deutschen Akademie als „Vereinigungspunkt“ der gesamtdeutschen Gelehrten-gemeinschaft entwirft Herder hier – sich wieder an Franklins *Junto-Club* orientierend – die Vision eines „Vereinigungskreises“ des Weimarer Gelehrtenkreises.

Unter Rückgriff auf Franklins Frage 1 und 2⁹⁸² *„Ist Ihnen irgend etwas in dem Schriftsteller, welchen Sie zuletzt gelesen, aufgestossen, das merkwürdig oder zur Mittheilung an die Gesellschaft schicklich ist. Besonders in der Geschichte, Moral, Poesie, Naturkunde, in Reisebeschreibungen, mechanischen Künsten, oder andern Theilen der Wissenschaften?“*⁹⁸³ betont Herder den Gedanken des Wettstreits der Argumente durch gelehrte Kommunikation:

⁹⁷⁹ Vgl. Irmischer, „Kommentar“ zu „Humanitätsbriefen“, in: FA 7, 847.

⁹⁸⁰ Vgl. Marthaus 1998.

⁹⁸¹ Franklins Fragen, 504.

⁹⁸² Herder verschmilzt Frage 1 *„Have you met with any thing in the author you last read, remarkable, or suitable to be communicated to the Junto? particularly in history, morality, poetry, physic, travels, mechanic arts, or other parts of knowledge“* (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 533) mit Frage 2 *„What new story have you lately heard agreeable for telling in conversation?“* (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 534)

⁹⁸³ Franklins Fragen, 503.

Wenn aber jeder von uns, das Resultat seiner Gedanken und Bemühungen, seiner Lectur und seines Studiums auf den lichten Punct zu concentriren geneigt wäre [...], welch einen trefflichen Auszug menschlicher Gedanken, Bemühungen und Fortschritte könnten wir sodann, nach den verschiedenen Wissenschaften [...] und zwar mit dem wenigsten Zeitverlust für die Gesellschaft hören! [...] So gingen wir nicht nur mit unsrer sehr schnellgehenden Zeit fort: sondern jeder von uns bekäme auch einen Antrieb, seine Lectur zu ordnen, die hellen Resultate daraus zu ziehen, sie auf die reine Spitze zu bringen, auf welcher sie der Gesellschaft am lehrreichsten und angenehmsten erscheinen könnten; wie Stralen vereinten, kreuzten und stärkten sich unsre verschiedenen Bemühungen und Gedanken; ja wir blieben nicht allein: die hellsten und edelsten Geister andrer Nationen, Gegenden und Zeiten, die Einem von uns in seiner Einsamkeit erschienen, theilten durch ihn sich uns allen mit, und würden dadurch zu Lehrern, Theilnehmern und Gästen unsrer Gesellschaft.⁹⁸⁴

Es ist bemerkenswert, dass Herder hier in überarbeitender Reflexion der Fragen Franklins die Utopie einer lokal begrenzten Intellektuellengemeinschaft – die Weimarer Intellektuellengemeinschaft? – in nahezu vollständiger Übereinstimmung zum gescheiterten Akademie-Plan konzipiert.

Mit Bezug auf Franklins 11. Frage⁹⁸⁵ *„Fällt Ihnen etwas ein, wodurch die Gesellschaft dem Menschengeschlecht, ihrem Vaterland, ihren Freunden, oder sich selbst nützlich seyn kann?“*⁹⁸⁶ unterstreicht Herder, dass der integrative Charakter des intellektuellen Austauschs das Wesen der Wissenschafts- und Gelehrten-gesellschaft präge: „Diese Frage halte ich für den Mittelpunkt jeder sprechenden menschlichen Gesellschaft. [...] Wie wünsche ich den Tag zu erleben da jeder von uns vom *Gemeinwerth* (common wealth) und von dessen Folge dem öffentlichen Geist (public esprit) auch unsrer Gesellschaft, durch Proben überzeugt, auf diesen festen Grund seine besten Gedanken, seine nützlichsten Anschläge und Bemühungen zu legen, nicht wagen darf, sondern freiwillig und sicher leget.“⁹⁸⁷

Die Nachwirkungen des gescheiterten Instituts-Projekts und die politischen Auswirkungen der Französischen Revolution auf Deutschland sind in dieser Schrift auch noch spürbar, wenn Herder die Vision einer Wissenschaftsvereinigung in der Form eines informellen, „zivilgesellschaftlichen“ Projekts entwirft. Nach Bearbeitung von Franklins 14. Frage⁹⁸⁸ *„Haben Sie einen Mangel in den Gesetzen Ihres Vaterlandes bemerkt, um deß willen es rathsam wäre, die Gesetzgebende Macht um Verbesserung anzusprechen? oder ist Ihnen ein*

⁹⁸⁴ Franklins Fragen, 504.

⁹⁸⁵ „Do you think of any thing at present, in which the Junto may be serviceable to *mankind*? to their country, to their friends, or to themselves?“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 534)

⁹⁸⁶ Franklins Fragen, 506.

⁹⁸⁷ Franklins Fragen, 506.

⁹⁸⁸ „Have you lately observed any defect in the laws of your *country*, [of] which it would be proper to move the legislature for an amendment? Or do you know of any beneficial law that is wanting?“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 535)

wohlthätiges Gesetz bekannt, was noch *mangelt*?⁹⁸⁹ weist Herder auf die begrenzten Möglichkeiten direkter politischer Partizipation und Einflussnahme im Alten Reich hin:

Die Gesetzgebende Macht um Verbesserung der Gesetze anzusprechen, ist nicht in unsrer Lage [...]. Wenn jeder Geist, der mit der Zeit fortschreitet, das Merkwürdige verfolgen muß, das in ihr geschieht; sollten wir das Merkwürdigste, das in unsrer Zeit geschieht, die der Menschheit nützlichsten oder gefährlichsten Experimente mit unsrer Betrachtung, unserm Urtheil, unsrer Meinung nicht auch verfolgen? Jedes Mitglied stehet dabei für sich selbst; und ein politischer Klub wird unsre Gesellschaft nie werden.⁹⁹⁰

In dieser Passage fällt auf, dass Herder in *Franklin's Fragen* bewusst zwischen der deutschen Gelehrtenöffentlichkeit in ihrer Gesamtheit und der spezifischen Weimarer Gelehrtegemeinschaft *keinen* deutlichen Unterschied zu machen scheint. Zum Abschluss der Schrift führt Herder die Fragen 20, 21, 23 und 24 folgendermaßen zusammen⁹⁹¹:

*Endlich. Auf was Weise kann die Gesellschaft oder ein Mitglied derselben Ihnen in irgend einer Ihrer Absichten beförderlich seyn? Haben Sie irgend ein wichtiges Geschäft unter der Hand, bei welchem Sie glauben, daß der Rath der Gesellschaft Ihnen dienlich sein könnte? Ist irgend eine Schwierigkeit in Angelegenheiten vorhanden, welche sich auf Meinungen, auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beziehen, und die Sie jetzt gern aus einandergesetzt haben möchten? Finden Sie irgend etwas in den jetzigen Gebräuchen, oder Verfahrungsarten der Gesellschaft fehlerhaft, welches verbessert werden könnte?*⁹⁹²

Führt man sich erneut Herders Ausführungen zum Aufbau der Deutschen Akademie vor Augen, dann wird deutlich, dass Herder in der Beantwortung der umgearbeiteten Franklin-Fragen seine Überlegungen zum Aufbau einer Gelehrten- und Wissenschaftsgesellschaft neu aufleben lässt. Dies wird durch gegenüber der *Instituts-Schrift* nahezu wortgleichen Formulierungen zusätzlich unterstrichen: „So sprach Franklin, und wir wollen wünschen, daß wir bald auch an uns diese Fragen thun können: denn sie allein knüpfen zwischen Mitgliedern das Band des gegenseitigen Interesse; sie machen einen gemeinschaftlichen Zweck und Brennpunkt, ohne welchen am Ende keine Gesellschaft seyn kann.“⁹⁹³

Für Herder stellt der *Junto Club* Franklins das Idealbild einer Gelehrten- und Wissenschaftsvereinigung für das gelehrte Deutschland am Ausgang des 18. Jahrhunderts dar:

Wir wollen, wenn wir nicht grosse, thätige *Humanisten* seyn können, im Nord-Amerikanischen Verstande, wenigstens *Humoristen* seyn [...] und mit fröhlicher Aufmerksamkeit dahin streben,

⁹⁸⁹ Franklins Fragen, 507.

⁹⁹⁰ Franklins Fragen, 507.

⁹⁹¹ Frage 20 „In what manner can the Junto, or any of them, assist you in any of your honourable designs?“ und Frage 21 „Have you any weighty affair in hand, in which you think the advice of the Junto may be of service?“ mit Frage 23 „Is there any difficulty in matters of opinion, of justice, and injustice, which you would gladly have discussed at this time?“ und mit Frage 24 „Do you see any thing amiss in the present customs or proceedings of the Junto, which might be amended?“ (Franklin, Rules for a Club in Philadelphia, 535f.)

⁹⁹² Franklins Fragen, 507f.

⁹⁹³ Franklins Fragen, 508.

daß aus unsrer *Versammlung* mit Hülfe der Zeit und des guten Willens eine *Gesellschaft* werde.⁹⁹⁴

Es scheint so, dass Herder – nach der Ausarbeitung des mosaischen Ordnungsideals in der *Ebräischen Poesie* der 1780er Jahre – mit seinen Franklin-Reflexionen das utopische Denken in den 1790er Jahren wieder neu für sich entdeckt hat.

⁹⁹⁴ Franklins Fragen, 508.

Vom Sinai über Olympia nach Philadelphia: Das mosaische Ordnungsideal als Ausgangspunkt für ein neues Herder-Verständnis in der Politischen Theorie

Ihres Enthusiasmus sind die Gesänge und Propheten-Reden der Ebräer voll: der größte Teil ihrer Poesie, den man oft nur für geistlich hält, ist politisch.⁹⁹⁵

Aus Sicht dieser Studie kommt dem mosaischen Diskurs eine „architektonische Funktion“⁹⁹⁶ in Herders politischem Denken zu – um sich den Begriff Martha Nussbaums zu leihen. Dies soll zum einen heißen, dass das mosaische Ordnungsideal sämtliche spätere Konzeptionen politischer Herrschaft Herders vorprägt, und zum anderen im Umkehrschluss impliziert, dass *ohne* das mosaische Ordnungsmodell Herders politisches Denken insgesamt einfach nicht angemessen beurteilt werden kann. Hiermit soll der Auffassung der Nachdruck verliehen werden, dass aufgrund seiner interdisziplinären Forschungsmethode und seiner bild- und symbolhaften Sprache die in seinen Untersuchungen zum Alten Testament eingearbeiteten politischen Ideen von der Forschung weitestgehend unentdeckt geblieben sind. Herders mosaischer Diskurs, so war die Feststellung, ist ein unbearbeitetes Feld in der bisherigen politikwissenschaftlichen Herder-Forschung.

Im Rahmen dieser Studie wurde zudem die Auffassung vertreten, dass Herders sprachliche Ausdrucksweise nicht bloß das Ergebnis stilistischen Unvermögens und argumentativer Schwäche darstellt, sondern als integraler Bestandteil seiner Forschungsmethode begriffen werden sollte. So gesehen ist Herders Stil „vielmehr Dokument eines kritischen Gegenentwurfs zu Rationalismus und Transzendentalismus.“⁹⁹⁷ In diesem Sinne ist Herders zwischen Literatur und Wissenschaft pendelnde Sprache und Argumentationsform *eben nicht* als mangelndes Ausdrucks- und Denkvermögen zu betrachten, vielmehr bilden sie als Einheit eine Gegenposition zu Kants Vorstellung einer Philosophie, „deren Besorgung mehr

⁹⁹⁵ Ebräische Poesie, 1092.

⁹⁹⁶ Nussbaum, Aristotelischer Sozialdemokratismus, 60.

⁹⁹⁷ Adler 2006, 23.

im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge besteht“.⁹⁹⁸ Auf der Grundlage dieser Studie lassen sich folgende zentrale Forschungsergebnisse zusammentragen:

Herders politisches Denken lässt sich *erstens* als der Versuch verstehen, das geschichtsphilosophische und hermeneutische Forschungsprogramm des rationalistischen Teils des Aufklärungsdenkens zur Auflösung zu bringen, mit dem Ziel, an dessen Stelle eine historisch-kontextualisierte Begründung politischer Herrschaft zu setzen. Herders Eingriffe in den Deutungskampf der Aufklärungsphilosophie lassen sich daher als zweiteiliger Schritt verstehen, eine kulturwissenschaftliche Erweiterung des Aufklärungsdenkens *nach* vorheriger Infragestellung des deutungshegemonialen Anspruchs des aufklärerischen Rationalismus einzuleiten. Dies bedeutet bei Herder, dass er zuallererst das universalistische Forschungsprogramm des Rationalismus subversiv destabilisiert, um dann mittels eines geschichtsphilosophischen und hermeneutischen Kontextualismus das Aufklärungsdenken insgesamt zu verbreitern.

Herders Auflösungsabsicht gegenüber der Deutungshegemonie des Rationalismus konnte daran veranschaulicht werden, dass in seinen frühen Schriften mit dem linear-rationalistischen, kulturidealistischen und skeptizistischen Ansatz drei geschichtsphilosophische Deutungsstränge des Aufklärungsdenkens identifiziert werden konnten, die Herder gleichermaßen als defizitäre Erklärungsmuster der politischen Kulturen der Menschheit zurückweist. Herders Kritik richtet sich hierbei auf eine fehlerhafte Systematisierung menschlicher und historischer Erfahrung in Bezug auf den geschichtsphilosophischen Erklärungsnutzen vormoderner Kulturen für die Selbstbeschreibung des Aufklärungszeitalters. Herder weist also die drei Erklärungsansätze des Aufklärungsdenkens aus dem Grund zurück, dass diese mit einem kontextinsensitiven geschichtsphilosophischen Forschungsprogramm operieren, wodurch vormoderne Kulturen wahlweise als propädeutisch, zeitlos-idealisiert oder nicht systematisierungsfähig betrachtet werden. Aus Herders Perspektive ist es allerdings gerade der Wesenszug politischer Kulturen, dass sie unter der permanenten Möglichkeit des soziokulturellen Wandels und des Zerfalls betrachtet werden müssen. Kulturgeschichte könne nur dann als Argumentationsmittel für eine kritische Selbsteinschätzung neuzeitlicher politischer Ordnungen wirksam eingesetzt werden, wenn zugleich Flüchtigkeit, Fragilität und Wandlungsfähigkeit als spezifische Modalität *aller* politischen Kulturen anerkannt werden.

⁹⁹⁸ Kant, AA VIII, Erste Rezension zu Herders *Ideen*, 55.

Die historisch-kontextualisierte Infragestellung der Geschichtsphilosophien des Aufklärungsdenkens wird *zweitens* von Herder durch eine metaphorisierende Argumentationsweise flankiert, die Spannbreite und Spannung in dessen politischem Denken am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Mit Hilfe der Proteus-, Fluss-, Faden- und Baummetapher hat Herder dargelegt, dass die Menschheitsgeschichte als ein offen-zielgerichteter Entwicklungsprozess beschrieben werden kann, dass dieser aber auch durch die zyklische Gestalt der Geschichte von periodisch auftretenden Phasen des Aufstiegs, der Vollendung und des Zerfalls bestimmt wird. In diesem Zusammenhang kann die von Herder praktizierte metaphorisierende Argumentationsweise als wesentlicher Bestandteil seiner Umstellung des politischen Denkens des 18. Jahrhunderts auf einen hermeneutischen Kontextualismus verstanden werden – und nicht wie bisher in der Forschung angenommen – als verzerrende, im besten Fall ausschmückende Nebenerscheinung.

Anhand von Herders Interpretation des Bilds vom Staat als politischem Körper oder Maschine konnte veranschaulicht werden, dass im Kern nicht Herders metaphorisierender Stil die gängigen Deutungsprobleme in der Forschung auslösen, sondern die dem Metapherngebrauch zugrunde liegende schwankende Systematisierungsschärfe. Wenn Herder die Staatskörper-Metapher in der Spielart des sogenannten „aristokratisch-demokratischen Körpers“ verwendet, dann ist dies ein Beispiel für einen plausiblen Metaphereneinsatz, weil die sich darin ausdrückende herrschaftstheoretische Charakterisierung der europäischen Handelsstädte plausibel ist – nämlich als Herrschaftsform einer durch einen urbanen Gemeinschaftsgeist erzeugte konflikthaft-stabilisierende Verbundenheit zwischen städtischem Adel und handeltreibendem Bürgertum. Mit dem Bild des „aristokratisch-demokratischen Körpers“ des Hanse-Bundes liefert Herder eine treffende, weil überzeugend-umdeutende Verwendung der Staatskörper-Metapher. Während Herder die frühneuzeitlichen Staaten Europas ganz im Sinne des semantischen Gehalts der Staatsmaschinen-Metapher kritisiert, werden somit im Bild des „aristokratisch-demokratischen Körpers“ die mechanizistischen und organologischen Aspekte der „Staatsmaschine“ positiv umgedeutet: Dieser ist auch ein zusammengesetztes Gebilde, in dem allerdings die divergierenden Teile – die urbane Aristokratie und das wirtschaftende Bürgertum – zu einer politisch-ökonomischen Austarierung der Hansestädte in idealtypischer Form von Herder vorgestellt werden.

Herders Bild der „zusammengeleimten Staatsmaschine“ ist im Ergebnis dagegen nicht überzeugend, weil hier eine unzureichende Unterscheidung zwischen einer kontraktualistischen Herrschaftsrechtfertigung auf der einen Seite und der realgeschichtlichen Herrschaftspraxis eines imperial entstandenen Vielvölkerstaats in Herders politischer Denkweise

sichtbar wird. Indem Herder die Staatsmaschinen-Metapher für eine Gleichsetzung mit imperialistischer Herrschaftspraxis verwendet und sogar mit der Völkerbund-Konzeption Kants in Verbindung bringt, werden hier die der Metaphernverwendung *zugrundeliegende* mangelnde systematisierende, weil analogisierende Unschärfe deutlich. Ebenso ist fraglich, ob er mit dem Bild von der „Hütte für niemand“, das auf Herders Vorstellung des dekontextualisierten Liebesbegriffs eines selbstverliebten Weltbürgerphilosophen beruht, der Idee des philosophischen Kosmopolitismus gerecht wird.

Mit der Verwendung der Staats-„Polypen“-Metapher verwendet Herder wiederum eine treffende bildhafte Beschreibung für einen dysfunktionalen Vielvölkerverbund am Beispiel der Herrschaftspraxis im Alten Reich. Zählt man „wachsendes, tentakelartiges Eigenleben“ zum semantischen Bereich der Staats-„Polypen“-Metapher, dann entspricht dies in Herders Bildverwendung auf plausible Weise dem nach Selbständigkeit strebenden politischen Handeln der Regionalfürstentümer im Alten Reich, dem „Flickwerk einer verfehlten Einrichtung“.⁹⁹⁹

Vor dem Hintergrund seiner scharfen Kritik an der frühneuzeitlichen „Staatsmaschine“ ist es bezeichnend, dass Herder für die Vision eines gelehrten Deutschlands unter dem Dach der Nationalakademie die Staatskörper-Metapher wieder aufgreift, allerdings jetzt ihre organologischen Elemente positiv konnotiert: Die zu errichtende Nationalakademie wird nach innen wie nach außen „dem höchsten Vorbilde einer belebten Maschine, dem menschlichen Körper selbst, nacheifern, in dessen sämtlichen Gliedern nur Eine gemeinschaftliche Seele lebet.“¹⁰⁰⁰

Anhand der von Herder entwickelten Deutungsinstrumente der hermeneutischen Einfühlung und der historisch-genetischen Methode konnte *drittens* dargelegt werden, dass für Herder die geschichtsphilosophischen Erklärungspostulate des Aufklärungsdenkens nur dann wirksam entkräftet werden können, wenn ihnen ein methodisches Arsenal kontextberücksichtigender hermeneutischer Methoden entgegengestellt wird. Mit der Formel „fühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen“¹⁰⁰¹ hebt Herder auf paradigmatische Weise die Bedeutung der hermeneutischen Einfühlung als erweiternden Deutungsansatz zur dekontextualisierten Hermeneutik des aufklärerischen Rationalismus hervor. Die Vorzüge einer kontextsensiblen gegenüber einer lediglich der

⁹⁹⁹ Ideen, 799.

¹⁰⁰⁰ Instituts-Schrift, 566.

¹⁰⁰¹ Auch eine Philosophie, 33.

allgemeinen Begriffsbildung verpflichteten Forschungsmethode können dann verfügbar gemacht werden, wenn man hermeneutische Einfühlung als die gegenseitig sich durchdringende Verbindung von kontextuellem Verstehen und emotionaler Identifizierung mit dem Forschungsgegenstand versteht.

Im Fall der hermeneutischen Einfühlung konnte deutlich gemacht werden, dass durch die Berücksichtigung der kulturellen, religiösen und politischen Besonderheiten ein synchroner *kulturwissenschaftlicher* Blickwinkel auf Gesellschaften und ihre Hervorbringungen möglich wird. Bei der historisch-genetischen Methode wird dagegen durch die Untersuchung und Würdigung der soziohistorischen Entstehungsgründe eine diachrone, *kulturge-schichtliche* Perspektive auf Gesellschaften und Epochen eröffnet. Was beide Deutungsmethoden vereint, ist die Tatsache, dass Genese und Vielfältigkeit der einzelnen Kulturen kontextbezogen und damit wirklichkeitsnäher untersucht werden können. Unter Verwendung der historisch-genetischen Methode kann aus Herders Perspektive das in allen politischen Kulturen regelmäßig zu beobachtende Phänomen vermieden werden, im Gestus einer kulturellen und politischen Überlegenheit abwertend auf frühere Gesellschaftsformen zu blicken. Indem mittels der historisch-genetischen Methode der Fokus auf die spezifischen soziokulturellen Entstehungsgründe früherer Kulturen gelenkt wird, kann Herder zufolge die insbesondere im linearen Rationalismus zu beobachtende Vorstellung in Zweifel gezogen werden, dass das 18. Jahrhundert nicht vom soziohistorischen Erfahrungshorizont vormoderner Gesellschaften abhängig sei. Durch ein geschärftes Urteil über die Entwicklungsbedingungen vormoderner Kulturen wird für Herder zusätzlich die wesentliche hermeneutische Voraussetzung gelegt, die historisch-kulturelle Situiertheit des eigenen Zeitalters anzuerkennen und so die historisch-genetische Methode für eine selbstkritische Bewertung des Aufklärungsdenkens fruchtbar zu machen.

Anhand der hermeneutischen Einfühlung und des historisch-genetischen Ansatzes zeigt sich am eindrucklichsten, was Herder unter der Verschmelzung der Wissens- und Verstehensbereiche der Geisteswissenschaften versteht. Der kontextsensibel vorgehende Interpret der Geschichte kommt der Idealvorstellung vom dreiköpfigen Gelehrten – dem Triceps – am nächsten, indem durch einen geschichtsphilosophischen und hermeneutischen Kontextualismus die frühen Kulturen der Menschheitsgeschichte in den Blick genommen werden, um sie für eine Selbstverortung des 18. Jahrhunderts zu verwenden. So verstanden ist für Herder das Studium frühester Kulturen das unerlässliche Forschungsmittel, unterstreicht aber auch sein instrumentelles Verständnis von der Vorgeschichte der neuzeitlichen Moderne. Das Wissen über früheste Kulturen ist für ihn deshalb von Belang, weil sie als

ideengeschichtliches Mentalitätsreservoir den Weg zur Selbstvergewisserung, Einordnung und Umgestaltung der politischen Gegenwart seiner Zeit ebnen.

Im Rahmen dieser Studie wurde *viertens* deutlich gemacht, dass die Bedeutung der historisch-genetischen Methode als Deutungsinstrument der Kulturgeschichte für Herder erst dann vollständig zur Geltung gebracht werden kann, wenn Literatur als deren vorzüglichstes Anschauungsmaterial und somit als wirkungsästhetische, kulturelle Ressource der ideengeschichtlichen Forschung begriffen wird. Herder definiert Literatur unabhängig von Epoche und Kulturkreis als ästhetisch eingekleidetes Mentalitätsarchiv und damit als unverzichtbares Mittel und Indikator zur Identifizierung menschlicher Einstellungen und Handlungsweisen. Im Gegensatz zur rationalistischen Erkenntnistheorie des Aufklärungsdenkens werden Herder zufolge in Literatur die Problemlagen menschlicher Geisteshaltungen und Handlungsabsichten eindrücklicher und damit wirklichkeitsnäher beschrieben. Aus hermeneutischer Sicht bestehen die Vorzüge einer wirkungsästhetisch verstandenen Literatur wesentlich darin, dass sie Geisteshaltungen und Handlungsentscheidungen als reflektierte, kontextabhängige Darstellung menschlicher Grunderfahrungen in poetisierter und damit höchst anschaulicher Form und nicht als Ergebnis von philosophischer Abstraktion offenlegt.

Im Rahmen dieser Studie wurde zudem gezeigt, dass Herder zufolge der hermeneutische Mehrwert von Literatur als kultureller Ressource wesentlich auch von der Bereitschaft der rezipierenden Leserschaft abhängig ist, eine affektive Verbindung zu Autor, Text und Kulturkreis aufzubauen. Dies kann nur dann erreicht werden, wenn der Tatsache Rechnung getragen wird, dass vormoderne Literaturformen als ästhetisierte Verstandesleistungen unweigerlich eine raumzeitlich bedingte Einkleidung und Ausdrucksform transportieren, die bei der Bewertung der inhaltlichen Aussagen nicht außer Acht gelassen werden dürfen, vielmehr als konstitutiver Bestandteil der dargestellten Personen und Problemlagen begriffen werden müssen. In der Gesamtschau kann festgehalten werden, dass Herders kontextualisierte Hermeneutik und wirkungsästhetische Literaturkonzeption als materiale Voraussetzungen betrachtet werden müssen, um eine kulturwissenschaftliche Herleitung politischer Herrschaft zu entwickeln.

In Bezug auf Herders Revolutionsverständnis konnte *fünftens* dargelegt werden, dass er nicht als klarer Befürworter der Französischen Revolution bezeichnet werden kann. Die Analyse der aus den 1790er Jahren herangezogenen Schriften konnte zeigen, dass Herder gegenüber seinem Frühwerk der 1770er Jahre kontinuierliche Anpassungen vorgenommen hat, die sich in erster Linie dadurch auszeichnen, dass er die gestalterischen

Einflussmöglichkeiten des Menschen auf das politisch-gesellschaftliche Geschehen zunehmend durch eine depersonalisierte Entwicklungs- und Geschichtstheorie ersetzt. Herder vertrat in der Frühschrift *Auch eine Philosophie* die Auffassung, dass punktuell auftretende revolutionäre Umbrüche wesentlich für die Menschheitsgeschichte seien, die nur den real gewordenen Abschluss eines sich längst vollzogenen Mentalitätswandels offenbaren. In den *Ideen* schließt Herder an dieser Vorstellung an und verknüpft Revolutionen mit der Vorstellung einer christlich-naturteleologisch begründeten Veränderung der politischen Kulturen. Revolutionäres Handeln wird darüber hinaus von Herder in die palingenetische Vorstellung einer schrittweisen Anpassung an einen langfristigen Entwicklungspfad der Zivilisationen eingelassen.

In *Adrastea* ist Herder nach dem kurzzeitigen „Umweg“ von Evolution statt Revolution in *Tithon und Aurora* sowie dem *Zeitgeist*-Konzept der *Humanitätsbriefe* zu seiner geschichtsphilosophischen Revolutions-Vorstellung der *Ideen* zurückgekehrt. In *Tithon und Aurora* weist er radikale Interventionen der politisch-religiösen Akteure als Ausdruck eines falsch verstandenen politischen Revolutionsbegriffs willentlicher Zerstörungen und Unterdrückungen zurück und plädiert stattdessen für einen antizipierenden Handlungsbegriff kontinuierlicher Evolution. Mit dem *Zeitgeist*-Konzept der *Humanitätsbriefe* wird von Herder die Fragilität des zeitgenössischen Meinungsklimas zur begriffssystematischen Signatur des Revolutionszeitalters erklärt, dem durch maßvolle Interventionen der politischen Akteure und der politischen Publizistik begegnet werden könne, wodurch sich allerdings der notorisch flüchtige Charakter des Meinungsklimas nicht gänzlich aufheben lasse. Unter dem Eindruck der Spätphase der Französischen Revolution knüpft Herder an die in *Auch eine Philosophie* und den *Ideen* im Kern angelegte Vorstellung einer schrittweisen Marginalisierung menschlichen Handelns in Bezug auf die Gestaltungsmöglichkeiten der politischen Realitäten an. Dies gipfelt in *Adrastea* in der Vorstellung, dass soziokultureller Wandel der ordnenden und zugleich entpersonalisierten Kraft der Geschichte überlassen werden soll, was Herder bildhaft in der Wirkungsweise der Nemesis-Adrastea veranschaulicht. So scheint auch die Formel „das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr“¹⁰⁰² aus den *Ideen* in das Bild der Nemesis-Adrastea als „die gerechteste, lang-nachsehende, schneller-eilende Lenkerin aller menschlichen Schicksale“¹⁰⁰³ eingegangen, übergegangen zu sein. Was somit Herders Revolutions- und Geschichtsverständnis aus den *Ideen* und *Adrastea*

¹⁰⁰² *Ideen*, 345.

¹⁰⁰³ *Adrastea*, 932.

miteinander verbindet, sind seine substanziellen Vorbehalte gegenüber den produktiven Gestaltungsspielräumen menschlichen Handelns bei der Steuerung und Fortentwicklung politischer Kulturen.

Die Analyse der Briefkorrespondenz und der *Humanitätsbriefe* bestätigt den Befund über die Schriften der 1790er Jahre, dass Herder nicht als klarer Fürsprecher der Französischen Revolution betrachtet werden kann. Auch wenn sich Herder für die nationale Integrität und gegen eine Einmischung auswärtiger Mächte in die inneren Angelegenheiten Frankreichs ausspricht, so überwiegt der Eindruck, dass sich dies nicht aus einem klaren Bekenntnis zur Französischen Revolution ableiten lässt. Vielmehr scheint seine Haltung gegenüber dem revolutionären Frankreich maßgeblich auf drei Aspekten zu beruhen: Auf internationaler Ebene spricht er sich für eine Beendigung der revolutionären und gegenrevolutionären Kriegshandlungen in Frankreich und Europa aus. Innenpolitisch ist der Gedanke von der „sicheren Distanz“ gegenüber Frankreich dominierend und auf seine Überzeugung zurückzuführen, dass Deutschland und Europa nicht vorschnell dem französischen Verfassungs- und Herrschaftsweg folgen sollten. Ungeachtet dessen ist drittens die reflektierte Ratlosigkeit angesichts der nicht abreißenden Unübersichtlichkeit der Revolutionsereignisse ein stets wiederkehrender Zug in Herders Deutung der Französischen Revolution.

Es ist vor diesem Hintergrund hervorgehoben worden, dass Herders Plädoyer für eine zügige Ausrufung der Republik in Frankreich nicht vorschnell als Revolutionszustimmung gewertet werden sollte, da sich Herder hier in – wenngleich ungewollter – seltener Eintracht mit vehementesten Revolutionsgegnern wie Joseph de Maistre befindet. Angesichts seines Geschichtsverständnisses als Nemesis-Walten in der *Adrastea* scheint der Eindruck zu überwiegen, dass bei Herder zwischen der zeit- und universalgeschichtlichen Bewertung der Französischen Revolution unterschieden werden müsse. Aus diesem Grund wird verständlich, weswegen er in den *Humanitätsbriefen* die Französische Revolution auch als vorübergehende „Ephemere“ in der Kulturgeschichte der Menschheit betrachtet. Die ordnende Kraft der *Nemesis-Adrastea* steht allerdings in auffälliger Spannung zu Herders Napoleon-Bild. Wenn Herder mit dem politischen und militärischen Eingreifen Napoleon Bonapartes eine fundamentale Veränderung des Revolutionsgeschehens verbindet, so steht dies im offensichtlichen Widerspruch zum depersonalisierten Wirken der Geschichte als Nemesis-Walten. Hier lässt sich die These aufstellen, dass Herder entweder mit dem Auftreten Napoleons sein Nemesis-Bild überdenkt oder – im Vorgriff auf die Geschichtsphilosophie Hegels – Napoleon *selbst* zur Nemesis-Adrastea erklärt, zum Sinnbild für die Neuordnung der europäischen Geschichte. Von Herders Standpunkt aus können somit die Französische

Revolution und die europäische Gegenrevolution als Zeitgeist dokumentierende Phänomene betrachtet werden, wie politische Herrschaftsformen durch „Überredung verschleierte Gewalt und mit Gewalt unterstützte Überredung“¹⁰⁰⁴ begründet werden. In diesem Sinne scheint sich die Geschichte für Herder zu wiederholen, wie er es in *Tithon und Aurora* am Beispiel eines falsch verstandenen Revolutionsverständnisses veranschaulicht hatte: „Scheußlich aber hat sich die Bedeutung dieses Worts verändert, da man in den barbarischen Jahrhunderten von keiner andern Revolution als von Eroberungen, von Umwälzungen, Unterdrückungen, Verwirrungen ohne Absicht, Ziel und Ordnung wußte.“¹⁰⁰⁵

In seiner Kritik an Kants kontraktualistischer Herrschafts- und Staatslehre kommt *sechstens* Herders historisch-kontextualisierter Deutungsanspruch gegenüber der Aufklärungsphilosophie am deutlichsten zum Tragen. Im Rahmen dieser Untersuchung konnte gezeigt werden, dass Herder an seiner Kritik aus dem Frühwerk an allgemeiner Begriffsbildung und Hermeneutik des Aufklärungsdenkens anschließt und sie zu einer Fundamentalopposition gegenüber der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags erweitert. Aus Herders Blickwinkel lässt sich in Kants vernunftrechtlichem Kontraktualismus veranschaulichen, wie durch eine dekontextualisierte Anthropologie und Geschichtsphilosophie die kulturgeschichtliche Perspektive als Deutungs- und Legitimierungskategorie politischer Herrschaft vollständig ausgeblendet wird. Nach Herders Urteil verschärfen sich somit in Kants kontraktualistischer Staatslehre die bereits diagnostizierten Deutungsprobleme einer unzureichenden Einbeziehung der soziohistorischen Ebene politischer Gesellschaften dadurch, dass die historisch-kulturelle Situiertheit als valides Deutungsinstrument endgültig verabschiedet wird.

Es konnte hierbei gezeigt werden, dass Herder die von Kant in ideengeschichtlicher Tradition zu Hobbes' politischer Philosophie des Gesellschaftsvertrags vollzogene transzendentalphilosophische Ausgestaltung des Natur- und Gesellschaftszustands als ungeeignete Antwort auf die grundsätzliche Legitimierungsbedürftigkeit des Staates betrachtet. Während Hobbes die Interessenkollisionen der Individuen als unüberwindbares Kooperationsdilemma betrachtet, wodurch es für ihn irrelevant erscheint, zwischen Natur- und Kriegszustand kategorial zu differenzieren, weist Herder die Vorstellung einer unweigerlichen Eskalationsträchtigkeit menschlichen Zusammenlebens zurück. Für Herder lässt sich die These *Vom*

¹⁰⁰⁴ Humanitätsbriefe, 250.

¹⁰⁰⁵ *Tithon und Aurora*, 116f.

Krieg aller gegen alle allein dadurch entkräften, dass der Mensch als ein von Natur aus instinktarmes, aber vernunftfähiges Wesen vorgestellt wird. Die im Vergleich zum Tier mangelhafte Erstausrüstung des Menschen bildet für Herder die wesentliche subjektkonstituierende Voraussetzung und Erklärung dafür, dass das Individuum seine instinktarme Natur zu einer freiheitsbestimmten und damit vor allem zu einer handlungs- und entscheidungsoffenen Lebensweise nutzt. Aus kooperations- und konflikttheoretischer Sicht gelangt Herder zu der aus Sicht dieser Untersuchung wenig überzeugenden Sichtweise, dass für ihn aus der grundsätzlichen Zieloffenheit der Handlungen des Individuums auch eine grundsätzliche Offenheit der Formen menschlichen Zusammenlebens resultiert, die somit nicht wie bei Hobbes unweigerlich in einen konflikthaften Naturzustand münden müsse. So verstanden ist die offene Handlungs- und Entscheidungsnatur des Menschen für Herder ein wesentliches Gegenargument zu der aus seiner Sicht gleichsam mechanisch ablaufenden Konfliktspirale im Hobbesschen Naturzustand.

Anhand von Herders Diskussion der Kantschen Metapher von der *krummen* Natur des Menschen konnte veranschaulicht werden, dass er dessen Naturzustandsidee primär aufgrund seiner argumentativen Funktion innerhalb der vertragstheoretischen Begründung einer Herrschaft des unbeschränkten Zwangs zurückweist. In Anlehnung an Rousseaus Theorie der ersten Landnahme hat Herder darauf hingewiesen, dass Konflikte im menschlichen Zusammenleben wesentlich auf die Einführung des Privateigentums und auf eine das Eigentum verbürgende staatliche Herrschaftsordnung zurückgeführt werden können. Aus Herders Perspektive verschärft sich diese Sichtweise in Kants politischer Philosophie, wenn die Legitimierung politischer Herrschaft mit der vermeintlich unüberwindbaren Konfliktbeschaffenheit des Naturzustands begründet wird. Kants Kontraktualismus lässt sich Herder zufolge als eine zirkuläre Argumentation deuten, die wesentlich von dem Legitimierungsziel einer unbeschränkten politischen Herrschaft abhängig ist und damit argumentationsnotwendig die Ausgestaltung des Naturzustands vorprägt. So verstanden wird Herder zufolge die Legitimierungsbedürftigkeit durch einen vernunftrechtlichen, dekontextualisierten Staatsbeweis *nicht* gelöst. Für Herder sind zwar wie für Kant alle Regierungen „also nur aus Not entstanden und um dieser fortwährenden Not willen da“¹⁰⁰⁶, allerdings wird durch eine kontraktualistische Staatsphilosophie kantischer Prägung der grundsätzliche Rechtfertigungsnachweis politischer Herrschaft einseitig auf die Notwendigkeit einer unbeschränkt geltenden

¹⁰⁰⁶ Ideen, 369.

Herrschaft des staatlichen Souveräns eingegrenzt. In diesem Sinne bleibt nach Herders Urteil die Begründung politischer Herrschaft weiterhin eine legitimatorische Leerstelle.

In Bezug auf Herders Interpretation des Alten Testaments konnte *siebtens* gezeigt werden, wie er mittels der Deutungskategorien Rückgebundenheit, Stiftung und Tradierung und durch die Zentrierung und Ausrichtung der biblischen Geschehnisse *um* und *auf* die Exodus-Geschichte ein mosaisches Ordnungsideal politischer Herrschaft entwickelt. Herders Perspektivierung des biblischen Geschehens auf die Exodus-Geschichte muss dabei „vorwärts“ wie „rückwärts“ gelesen werden: Die von ihm verhandelten biblischen Akteure und Institutionen sind entweder Vorläufer des Zielgeschehens Exodus-Erzählung, zentrale Bestandteile der Exodus-Geschichte *selbst* oder verweisen als wiedererzählter politischer Stoff im Alten Testament auf die Exodus-Geschichte zurück. Das mosaische Ordnungsideal ist aus Sicht dieser Untersuchung auch das zentrale Instrument Herders zur Systematisierung und zugleich Infragestellung zeitgenössischer Formen politischer Herrschaft.

Herders Perspektivierung der biblischen Geschehnisse auf das Exodus-Geschehen wird auf personaler Ebene durch die singuläre Stellung der biblischen Mose-Figur eingeleitet. Mose wird von Herder als Idealtypus des Religions- und Herrschaftsstifters dargestellt, der in ideengeschichtlich folgenreicher Form gegen seinen Willen zur Führung der hebräischen Stammesgesellschaften berufen wurde. Indem die mosaische Gemeinschaft als ein Bund freier Menschen von Herder vorgestellt wird, die unter Moses charismatischer Führung nur dem Dekalog, der Sabbatordnung und den kultischen Verhaltensregeln verpflichtet sind, wird die Ausnahmestellung der Exodus-Ereignisse auch institutionell untermauert. Die singuläre Rolle des Religionsstifters Mose und der Ausnahmestatus des im Rahmen der Exodus-Erfahrung hervorgebrachten Regelwerks werden allerdings erst durch die intertextuelle Tradierung und damit Fortbildung des Exodus-Stoffs zu einem zeitlosen Monument innerhalb des Alten Testaments befestigt.

Es wurde erkennbar, dass Herder im Alten Testament mit der mosaischen Ordnung ein Gemeinschaftsverständnis identifiziert, das durch die Rückgebundenheit an das jüdische Stammeserbe und die Stiftung und Tradierung einer ganzheitlichen religiös-politischen Gesetzgebung hohe Integrationskräfte innerhalb des antiken Judentums entfalten kann. Hierbei wurde hervorgehoben, dass sich Herders mosaische Ordnung zu einer Herrschaftsform der gemeinschaftlich geteilten und selbstverpflichtenden Gesetzesidee verallgemeinern lässt, deren Besonderheit gerade darin besteht, dass sie auf die explizite Identifizierung eines weltlich-physischen Oberhauptes verzichten kann und auch auf kein spezifisches politisches Regierungssystem vorab festgelegt ist. Mit der Charakterisierung des mosaischen Bundes als

vertragliches Gesetzgebungswerk zwischen Gott und Mensch wird aus Herders Sicht erreicht, dass die göttliche Autorität primär durch Gesetze „in seinem Volk gegenwärtig und wirkend“¹⁰⁰⁷ zur Geltung kommt. Durch die unsichtbare Rolle Gottes auf dem „sichtbaren Thron“¹⁰⁰⁸ der Gesetzgebung wird zudem die vermeintliche Leerstelle eines expliziten politischen Oberhaupts ausgefüllt.

Herder zeigt allerdings in der Darstellung des biblischen Herrschaftspersonals auch auf, dass die anfängliche herrschaftliche und kultische Arbeitsteilung zwischen Stammesfürsten, Leviten und Propheten hochgradige politische Stabilitätsrisiken hervorgerufen hat. Nach Herders Lesart können die in der Bibel dargestellte Einführung der Monarchie und die Bestimmung Jerusalems zur Residenzstadt als Reaktion auf diese Stabilitätsprobleme gedeutet werden. Auf diese Weise konnten zwar die Probleme der unzureichenden Nachfolge-
regelung Moses eingedämmt werden, allerdings mit der Folge, dass die in der mosaischen Gesetzgebung eingelassene ursprüngliche selbstverpflichtende Gemeinschaftsidee zurückgedrängt wird. Es wurde zudem herausgearbeitet, dass Herder den biblischen Ort Thabor als kontrastiv-integrativen Gegenort zu Jerusalem inszeniert – als Inbegriff einer alttestamentarischen „Nationalversammlung“¹⁰⁰⁹ des jüdischen Volks. Die mosaische Gesetzgebung bleibt Herder zufolge zwar mit der Einführung der Königsherrschaft als unantastbares religiös-politisches Regelwerk erhalten, allerdings nur noch als ein lehrendes, wirkungsschwaches Religionsdenkmal.

Wenn Herder für das Studium des Alten Testaments das Credo ausgibt, „die Sprache ihres Ausdrucks Morgenländisch zu fühlen, und Abendländisch zu verstehen“¹⁰¹⁰, dann wird hier erkennbar, wie Herder die Technik der hermeneutischen Einfühlung mit den im späten 18. Jahrhundert sich trennenden Verstehensbedingungen von Religion und Literatur für eine politische Lesart des Alten Testaments *wieder zu verschränken* versucht, um damit die mosaische Ordnung als Anwendungsbeispiel und Kontrastfolie für neuzeitliche politische Herrschaftsverhältnisse verfügbar zu machen. An dieser Stelle bringt Herder nicht nur sein instrumentelles Verständnis für das Studium des Alten Testaments zum Ausdruck, sondern veranschaulicht hier die Notwendigkeit einer Überlappung der Wissens- und Verstehensbereiche der Theologie, Literatur und Geschichte. In dem Bild einer „morgenländischen“ emotionalen Identifizierung und einer „abendländischen“ Hermeneutik zeigt Herder auf, dass für

¹⁰⁰⁷ Ebräische Poesie, 1056.

¹⁰⁰⁸ Ebräische Poesie, 1091.

¹⁰⁰⁹ Ebräische Poesie, 1129.

¹⁰¹⁰ Erste Urkunden, 92.

ihn der Erkenntnismehrwert der Bibelauslegung wesentlich darauf gerichtet ist, den Blick auf die zeitgenössischen Kulturen schärfen zu können. Dies gelingt Herder zufolge erst dann, wenn man die Verfachlichung der Geisteswissenschaften stoppt und sie in eine kulturhermeneutische Einheitswissenschaft „umschmilzt“.

Für Herders Verständnis, das Alte Testament als reflektierten Sitten- und Normenbestand für eine Gegenwartsdiagnose neuzeitlicher Kulturen zu erschließen, ist es daher von besonderer Bedeutung, dass das mosaische Ordnungsmodell gerade *nicht* als ein vergangenes und damit historisch überholtes Beispiel menschlichen Zusammenlebens gedeutet wird. Seine Bibel-Relektüre zielt dagegen darauf ab, die Entstehens- und Gelingensbedingungen, aber auch die Stabilitätsgefährdungen der jüdischen Glaubensgemeinschaft als verallgemeinerungsfähiges Anschauungsmaterial politischer Vergemeinschaftungsformen insgesamt zu betrachten. Indem die mosaische Gesetzesherrschaft von Herder in ihrer ursprünglichen Form als gemeinschaftlich geteilte und befolgte Herrschaft der Gesetzesidee von Herder verstanden wird, bildet sie einerseits den Gegenentwurf zu politischen Ordnungen, in der die Gesetzgebung durch den Herrschaftswillen des weltlichen Souveräns gesteuert wird. Herders Kritik an der Institutionalisierung der jüdischen Gemeinschaft unter der Königsherrschaft Davids ist allerdings andererseits gleichzeitig auch als allgemeine Kritik an neuzeitlicher Herrschaftspraxis zu verstehen: Wenn die Herrschaft des Gesetzes durch eine Herrschaftspraxis ersetzt wird, in der die Gesetzgebung und die Institutionen auf die Person des weltlichen Souveräns ausgerichtet sind, tritt die selbstverpflichtende Verbundenheit gegenüber einer gemeinschaftlich geteilten und damit internalisierten Norm in den Hintergrund.

Es konnte zudem verdeutlicht werden, dass Herder die Elemente der mosaischen Rechtsordnung als Beispiel für eine Herrschaftsform versteht, in der die religiösen und politisch-institutionellen Sphären nicht separat etabliert werden. Indem die mosaische Gesetzgebung als das „älteste Muster“¹⁰¹¹ dargestellt wird, „wie Gesundheit, Sitten, politische Ordnung und Gottesdienst nur Ein Werk sind“, ¹⁰¹² entwirft Herder ein Bild der mosaischen Ordnung als ganzheitlich wirkende Gemeinschaftsidee. Sie besitzt durch die Kombination von Rückgebundenheit, Stiftung und Tradierung integrative Vorzüge gegenüber denjenigen zeitgenössischen Herrschaftsformen, die sich aus legitimations- bzw. stabilitätstheoretischen Überlegungen auf die vernunftrechtliche Fiktion eines Gesellschaftsvertrags zwischen Souverän und Untertanen oder den bloßen politischen Herrschaftswillen eines oder mehrerer

¹⁰¹¹ Ebräische Poesie, 929.

¹⁰¹² Ebräische Poesie, 929.

Personen stützen. Der selbstlose, führungsaverse Mose wird als Gegenfigur zum neuzeitlichen Souverän dargestellt, dessen Herrschaft aufgrund von dynastischer Erbfolge oder durch pure Machterlangung auf ihn persönlich wie institutionell zugeschnitten wird. Mit der Auszeichnung der Herderschen Interpretation des mosaischen Bundes als legislatorischen Gesellschaftsvertrag konnte aufgezeigt werden, dass Herder die kontraktualistische Variante Kants, nicht allerdings die politische Theorie des Gesellschaftsvertrags in Gänze zurückweist.

Der Konzeption des Judentums im Alten Testament, als „brüderliches Volk reiner Gottesanbeter durch politische Gesetze“,¹⁰¹³ stellt Herder die Vorstellung einer exekutiv-judikativen Zwangsgewalt des neuzeitlichen Staates im 18. Jahrhundert gegenüber. Wenn Herder das mosaische Gemeinschaftsprinzip darauf verdichtet, dass *„das Gesetz herrsche und kein Gesetzgeber, daß eine freie Nation es frei annehme und willig befolge, daß eine unsichtbare, vernünftige, wohlthätige Macht uns lenke, und nicht Ketten und Bande“*¹⁰¹⁴, dann hat die mosaische Ordnung ohne Zweifel utopischen Charakter: Solange die mosaische Gemeinschaft an die charismatische Person Moses gebunden bleibt und noch nicht zur reinen „Idee Moses“¹⁰¹⁵ geworden ist – d. h. zu einer intrinsischen Verbundenheit der Individuen gegenüber der Herrschaftsordnung geführt hat –, wird diese an den allgemeinen Stabilitätsrisiken einer personalisierten und gewaltenteiligen Herrschaft scheitern. Durch die singuläre Stellung Moses im Exodus-Geschehen und die unzureichend gelöste Frage seiner Nachfolge zeigt sich allerdings auch, dass durch die „Hintertür“ auch die mosaische Ordnung an die Person des religiös-politischen Anführers gebunden ist, wodurch sich in dessen Nachfolge vergleichbare Herrschaftsprobleme einstellen wie in einer auf den physischen Souverän ausgelegte neuzeitliche Monarchie. Von Herders Perspektive aus kann eine Gemeinschaft nur dann von ihren Mitgliedern dauerhafte legitimatorische Zustimmung gewinnen, wenn sie wirksam von einer kulturell gestifteten und regelmäßig bestätigten Gemeinschaftsidee geteilter Überzeugungen gesteuert wird, wie sie seinem Urteil nach als politische Utopie in der mosaischen Gesetzgebung des Alten Testaments erstmalig und bisher letztmalig in der Menschheitsgeschichte formuliert wurde.

Herders Untersuchung des antiken Griechenlands kann *achtens* als realpolitische Reorganisation seines mosaischen Ordnungsideals betrachtet werden, indem Religion, Stiftung

¹⁰¹³ Einfluss der Regierung, 367.

¹⁰¹⁴ Ebräische Poesie, 1090.

¹⁰¹⁵ Ebräische Poesie, 1090.

und Tradierung als ordnungspolitische Größen um den integrativen Aspekt des Wettbewerbs erweitert und zu einer Konzeption der antiken Poliswelt Griechenlands als zweistufige kulturförderative Gemeinschaft ausgebaut wird. Wie im mosaischen Modell wird in Herders Rezeption der griechischen Stadtstaaten der Gemeinschaftsgedanke wesentlich von der Herstellung einer Rückbindungs- und Tradierungskultur zu den Stammesgründern und Helden gestalten getragen. Während im Fall des mosaischen Ordnungsideals die Rückbindung ausschließlich über die Autorität des Alten Testaments verläuft, vollzieht sich im griechischen Kontext die Rückbindung durch eine soziokulturelle Praxis, in der bewusst die Grenzen zwischen politischer, künstlerischer und kultischer Sphäre durchbrochen werden. Somit konnte Herder am Beispiel des attischen Öffentlichkeitsprinzips veranschaulichen, dass letztlich in jeder öffentlichen Handlung eine erinnernde Verbindung und Tradierung zu den ruhmreichen Vorfahren und Stammesgottheiten eingelassen war.

Betrachtet man Herders Deutung des mosaischen und griechischen Modells aus langfristiger, stabilitätspolitischer Perspektive, dann gelangt man zu dem Ergebnis, dass für ihn das Alte Testament für ein utopisches, während das griechische Modell für eine zyklische und damit aktualisierungsfähige Deutung der Menschheitsgeschichte steht. Mit der Einführung der mosaischen Gesetzgebung konnte auf der einen Seite eine dauerhaft wirksame religiöse Verbundenheit innerhalb der jüdischen Gemeinschaft erzielt werden. Auf der anderen Seite ist die Herrschaftsorganisation im Alten Testament durch die unzureichend gelöste Nachfolge Moses und durch die gewaltenteilige Herrschaft zwischen Stammesfürsten, Leviten und Propheten erheblichen Stabilitätsproblemen ausgesetzt. Im griechischen Muster wird laut Herder im Gegensatz dazu der ausgleichende Weg der Religionsvielfalt unter Konflikt- und Wettbewerbsbedingungen gewählt. Die kulturintegrative Dimension der gesamtgriechischen Verbundenheit besteht Herder zufolge gerade darin, dass sie *nicht* auf eine religiöse oder politische Vereinigung der griechischen Poleis hinauslief. Die Stabilität des griechischen Gemeinschaftlichkeitsideals führt Herder darauf zurück, dass erst ein produktives Gleichgewicht von stadtgemeindlichen Besonderheiten und öffentlich ausgetragenen Wettbewerben die Grundlage für die Entstehung einer gesamtgriechischen Kulturidentität erzeugen konnte.

In Herders Griechenland-Rezeption konnte zwischen den zwei Ebenen lokaler Polisverbundenheit einerseits und gesamtgriechischer kultureller Zugehörigkeit andererseits unterschieden werden. Die Zweistufigkeit ergibt sich dadurch, dass laut Herder die Herausbildung einer gemeinsamen griechischen Kulturidentität nur gelingen konnte, weil sie von der Unabhängigkeit lokal gestifteter Gemeinschaftsvorstellungen getragen wurde. Das

Kulturverständnis Griechenlands setzt somit die gegenseitige Anerkennung lokal verschiedener kultureller Praxen voraus. Hierbei ist wichtig hervorzuheben, dass Herder den kulturellen Integrationsmechanismus zwischen den griechischen Stadtstaaten als konstruktives Zusammenspiel von Interessenskonformität, Konfliktschlichtung und öffentlichem Wettstreit auslegt. Während die Homerischen Epen als gemeinsamer mythischer Referenzpunkt von allen griechischen Poleis geteilt wurden, zeigt sich an den Beispielen des Delphischen Orakels und den Olympischen Spielen, dass die Interessenunterschiede im Zuge eines religiös legitimierten Konfliktmanagements oder mittels eines sportlich-kulturell-philosophischen Wettstreits zu einer gesamtgriechischen Kulturidentität umgestaltet werden konnten. Die öffentlich-kompetitive Präsentation der lokalen kulturellen Unterschiede zwischen den griechischen Stadtstaaten kann als Charakteristikum des gemeinschaftlich beanspruchten Kulturraums im antiken Griechenland bezeichnet werden.

Es konnte dargelegt werden, dass man Herders Konzeption einer Kulturföderation Griechenlands als Ausdruck der *unsichtbaren* Wirkungsweise politisch-kultureller Agonalität bezeichnen kann. Indem die teilnehmenden Stadtstaaten im Wettstreit – besonders markant am Beispiel der Olympischen Spiele von Herder vorgestellt – ihre lokalen Eigenheiten präsentieren und schärfen, betrachten sie ihre politisch-kulturellen Kontrahenten auf Augenhöhe und stärken somit *unbewusst* die gesamtgriechische kollektive Identität. Im Olympischen Wettstreit werden somit einerseits die spezifische Polisverbundenheit der einzelnen teilnehmenden Stadtstaaten bestätigt, andererseits wirken sie unbeabsichtigt an der Herausbildung und Stärkung einer gesamtgriechischen Gemeinschaftsvorstellung mit. Ein Aspekt der politisch-kulturellen Agonalität besteht auch darin, dass Herder den Zeitraum der Geschichte Griechenlands vor Eintreten Alexanders als Höhepunkt und zugleich Wendepunkt Griechenlands als Kulturgemeinschaft darstellt. Der defensive Charakter des öffentlich ausgetragenen Wettstreits über die *kulturelle* Deutungshoheit innerhalb des Griechentums verwandelte sich mit innergriechischen Kriegen - beginnend mit dem Peloponnesischen Krieg bis hin zu Alexanders Unterwerfung der griechischen Staatenwelt - zu einem militärisch ausgetragenen Kampf über die *politische* Hegemonie in Griechenland und dessen Grenzgebieten. Für Herder ist daher das kulturelle Gemeinschaftsverständnis des antiken Griechenlands auch ein paradigmatischer Fall für den zyklischen Verlauf der Geschichte und ihrer Herrschaftsformen.

Im Rahmen dieser Untersuchung konnte *neuntens* dargelegt werden, dass Herder den in der antiken griechischen Stadtstaatenwelt diagnostizierten konflikthaft-stabilisierenden Wettbewerbsgedanken auf die Handels- und Hansestädte des europäischen Spätmittelalters

anwendet. Während sich nach Herders Lesart im griechischen Kontext die kompetitive Idee auf die Austragung des sportlichen, künstlerischen und philosophischen Wettstreits konzentrierte, wird die konstruktiv-konflikthafte Gewaltenverschränkung zwischen urbaner Aristokratie und Bürgertum in den europäischen Handelsstädten durch das gemeinsame ökonomische Interesse des Handels getragen. Was beide Modelle miteinander vergleichbar macht, ist die Vorstellung von einer konstruktiven und damit stabilisierenden Wirkungsweise des Wettbewerbs auf die weiterhin bestehenden Interessensgegensätze der beteiligten Akteure. In analoger Weise zum Olympischen Wettstreit, der die gegenseitige Anerkennung der jeweilig verschiedenen Polisidentitäten beförderte und zur Herausbildung des gemeinsamen Kulturverständnisses beitrug, hat nach Herders Verständnis der ökonomisch getragene Wettbewerbsgedanke *innerhalb* der Handelsstädte zu einem Interessenausgleich zwischen städtischem Adel und Bürgertum geführt und *zwischen* den beteiligten Staaten des Hanse-Bundes die Idee einer europaweiten „Handelsrepublik“ entstehen lassen.

Darüber hinaus ist dargelegt worden, dass die Handels- und Hansestädte durch eine ökonomisch inspirierte Modernisierung „aristokratisch-demokratische Körper“¹⁰¹⁶ schufen, die im kulturkontrastiven Gegensatz – zur aus seiner Perspektive originär defizitären Verfassungsordnung der Römischen Republik – zu verstehen sind. In Abgrenzung zur römischen Verfassungspraxis, in der „der despotische Soldatengeist“¹⁰¹⁷ in Verbindung mit einem unüberwindbaren Interessensgegensatz zwischen Senat, Adel und Volk prägend war, wurde in den europäischen Handels- und Hansestädten nach Herders Urteil durch das gemeinschaftlich geteilte Ziel eines ökonomischen und kulturellen Ausbaus der urbanen Strukturen ein Interessenausgleich hergestellt. Herders Analyse der Städte des spätmittelalterlichen Europas weist somit Grundstrukturen eines urbanen Republikanismus auf, durch den die Idee einer international ausgerichteten Handelsvereinigung einen städtischen Gemeingeist in Europa stiften konnte, der im diametralen Gegensatz zu der zwar als Stadt gegründeten, jedoch durch aggressive territoriale Expansion zum Weltreich ausgedehnten Römischen Republik steht.

Es konnte außerdem veranschaulicht werden, dass die Handels- und Hansestädte eine Ausnahmeerscheinung innerhalb der ansonsten feudalistisch geprägten Verfassungsrealität des Alten Reichs darstellen. Während Herder zufolge aus dem destruktiven Zusammenwirken der deutschen Lehnverfassung und dem Eingreifen der Römisch-Katholischen Kirche

¹⁰¹⁶ Ideen, 891.

¹⁰¹⁷ Ideen, 609.

Herrschaftshandeln einzelner Landesfürsten begünstigt wurden, die sich primär auf die territoriale Absicherung ihrer lokalen Machtansprüche und *nicht* auf eine sozioökonomische Entwicklung ihrer gewonnenen Territorien konzentrierten, haben sich demgegenüber die deutschen Reichs- und Hansestädte auf den urbanen Ausbau von Wirtschaft und Kultur und den Aufbau internationaler Handelsbeziehungen ausgerichtet. Herder betrachtet den in lokalen Zünften und Gilden sich dokumentierenden Verbandsgeist der Kaufleute daher auch für ein anschlussfähiges Muster, wie sich der Hanse-Bund durch internationale Handelsverflechtungen zu einer länderübergreifenden Wirtschafts- und Herrschaftsordnung herausbilden konnte. Gerade hier zeigt sich, wie Herder die modernitätstypischen Kategorien der internationalen Handelsbeziehungen als integrative Kraft für den Ausbau der urbanen Infrastruktur und der politischen Verfassungsordnung betrachtet.

Es konnte *zehntens* herausgearbeitet werden, wie Herder den Wettstreitgedanken als integrative Ressource für seine Überlegungen zu einer kooperativ-kompetitiven Ausgestaltung einer zu gründenden gesamtdeutschen Wissenschaftsakademie variiert. Durch die Auswahl der Themenbereiche Literatur, Geschichte und politische Kultur sollte nicht nur die unter den Reichsfürsten höchst strittige Frage einer verfassungspolitischen Neugestaltung des Alten Reichs von vornherein ausgeklammert werden. Vielmehr verknüpfte Herder mit der Akademieeinrichtung die Aussicht, dass die deutschen Reichsstaaten für die – aus heutiger Sicht befremdlich wirkende – Notwendigkeit einer einheitlichen Literatur- und Hofsprache sensibilisiert würden, um auf lange Sicht tiefsitzende gegenseitige soziokulturelle Vorhaltungen abzubauen.

Indem Herder die Nationalakademie als öffentlichen Konsultationsort entwirft, an dem zu regelmäßig stattfindenden Versammlungen neueste wissenschaftliche Arbeiten verhandelt werden sollten, zeigt sich, dass er den Diskurs-Rahmen einer Konflikt- und Wettbewerbsorientierung der griechischen Stadtstaatenwelt als Grundidee der Nationalakademie weiterverfolgt. Die Mitglieder der Akademie sollten sich in ihren öffentlichen Beratungen allerdings nicht allein in der Praxis eines akademietypischen Wettstreits über wissenschaftliche Arbeiten üben, vielmehr sollte sich aufgrund der breiten Themensetzung von Literatur, Geschichte und politischer Kultur die Nationalakademie zu einem bis dahin in Deutschland nicht vorhandenem Ort gemeinschaftlich praktizierter Kommunikations- und Diskussionskultur entwickeln. In diesem Sinne lassen sich Herders Überlegungen zur deutschen Nationalakademie als Frühform eines parlamentarischen Gremiums auffassen. Indem er die Tätigkeit der zu gründenden Akademie als ein produktives Zusammenwirken von zur Diskussion gestellten Regionalidentitäten auf der einen Seite und einem gemeinschaftlich

geteilten Verständnis für die deutsche Sprache, Geschichte und Kultur auf der anderen beschreibt, entwirft Herder in skizzenhafter Form Grundzüge eines wissenschaftlich ausgetragenen Wettbewerbsföderalismus zwischen den deutschen Reichsstaaten. Durch den Austausch über vermeintlich unkontroverse wissenschaftliche Arbeiten zu Sprache, Geschichte und politischer Kultur sollten sich die Vertreter der beteiligten Landesfürstentümer – so Herders Hoffnung – gegenseitig anerkennen und gleichsam unbewusst an der Entwicklung und Vertiefung einer gesamtdeutschen Öffentlichkeitskultur mitwirken.

Es ist *abschließend* herausgearbeitet worden, dass das Scheitern des Akademie-Projekts Herder dazu veranlasst hat, die Einrichtung einer gesamtdeutschen Gelehrten- und Wissenschaftsvereinigung künftig als zivilgesellschaftliches Projekt voranzutreiben. Indem Herder Franklins Intellektuellen- und Gelehrtenkreis der Stadt Philadelphia zum Vorbild einer erneuerten Vereinigung deutscher Gelehrten und Wissenschaftler erklärt, konnte gezeigt werden, dass die in der *Instituts-Schrift* dargelegten Ideen zum Wettbewerb der Wissenschaften, zur produktiven Form des kommunikativen Austauschs für ihn weiterhin Gültigkeit besitzen, dass sie angesichts der politischen Verhältnisse in Deutschland jedoch eher auf den lokal begrenzten Raum Weimars und aus der Mitte der Gelehrten und Wissenschaften selbst – ohne staatliche Institutionalisierung – angestrebt werden müssten. Mit seinen überarbeitenden Reflexionen des *Junto-Clubs* Franklins in Philadelphia scheint die Utopie in Herders politisches Denken zurückgekehrt zu sein.

Die für die deutsche Nationalakademie vorgesehenen Themenfelder Literatur, Sprache, Geschichte sowie politische Kultur decken wesentliche Teile des interdisziplinären Forschungsprogramms Herders ab. An der breiten thematischen Ausrichtung der Akademie wird Herders Eintreten für eine historisch-kontextualisierte Vermessung politischer Herrschaft deutlich. Darüber hinaus lassen sich aus dem Themenportfolio der Akademie Parallelen zu seinen methodisch-hermeneutischen Vorbehalten gegenüber einer strikten fachdisziplinären Trennung von Philosophie, Geschichte und Literatur ziehen. Der sich im 18. Jahrhundert ankündigenden Aufspaltung der geisteswissenschaftlichen Forschung in eigenständige Universitätsdisziplinen stellt Herder eine Argumentationsmethode gegenüber, durch die er explizit die Schnittmengen und *nicht* die Trennung von Theologie, Geschichte, Philosophie und Literatur betont und sich bewusst für eine zwischen Literatur- und Wissenschaftssprache nicht unterscheidende Ausdrucksweise, Argumentation und Hermeneutik entscheidet. In diesem Sinn machte für Herder die *Einziehung der Philosophie auf Anthropologie* bereits im 18. Jahrhundert eine interdisziplinäre Forschungsmethode erforderlich,

um die historisch-kulturelle Situiertheit des Menschen und der Kulturen zum Mittelpunkt der Philosophie zu erklären – eine Sichtweise, die im 20. Jahrhundert in den Geistes- und Sozialwissenschaften gleichsam neu entdeckt wurde. Während im Zuge des disziplinenüberschreitenden *cultural turn* der Geisteswissenschaften die Umstellung der Politikwissenschaft auf Kulturwissenschaft vorgeschlagen wird, ist eine Methode, bei der es heißt, „historisch zu erfahren, oder philosophisch zu erklären, oder dichterisch zu mutmaßen“¹⁰¹⁸, für Herder als Philosoph, Kulturkritiker und Theologe des Aufklärungszeitalters schon immer das selbstverständlich angestrebte Ziel seiner Denk- und Ausdrucksweise gewesen.

¹⁰¹⁸ Fragmente I², 601.

Literaturverzeichnis

1. Primärquellen

1.1 Schriften Herders

Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: FA 1, 695-810.

Adrastea (Auswahl) = FA 10.

Älteres Kritisches Wäldchen, in: FA 2, 11-55.

Ältere Niederschriften und ausgesonderte Kapitel: zum dritten, neunten und zehnten Buch (Meist ungedruckt), in: SWS XIII, 443-484.

Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, in: FA 5, 179-659.

Alte Volkslieder. Vorreden, in: FA 3, 11-68.

Anmerkungen über das griechische Epigramm, in: FA 4, 499-548.

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts, in: FA 4, 9-107.

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts. 1774. Anhang, in: SWS V, 587-594.

Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker, in: FA 2, 447-497.

Briefe, das Studium der Theologie betreffend, in: FA 9.1, 139-607.

Briefe, den Charakter der deutschen Sprache betreffend, in: FA 10, 874-891.

Briefe zur Beförderung der Humanität = FA 7.

Denkmal Johann Winkelmanns, in: FA 2, 630-673.

Erstes Wäldchen, in: FA 2, 57-245.

Drittes Wäldchen noch über einige Klotzische Schriften, in: SWS III, 365-480.

Fragmente zu einer „Archäologie des Morgenlandes“, in: SWS VI, 1-129.

Franklin's Fragen. Eine Vorlesung, in: SWS XVIII, 503-508.

Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? In: FA 1, 40-55.

Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten? In: FA 7, 301-338.

Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands, in: 9.2, 565-580.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit = FA 6.

Journal meiner Reise im Jahr 1769, in: FA 9.2, 9-126.

Liebe und Selbstheit, in: FA 4, 405-424.

Sabbath und Sonntagsfeier, in: SWS VI, 90-108.

Sammlung von Gedanken und Beispielen fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker, in: FA 9.2, 209-221.

Shakespear, in: FA 2, 498-521.

Shakespear Erster Entwurf, in: FA 2, 522-529.

Shakespear Zweiter Entwurf, in: FA 2, 530-549.

Tithon und Aurora, in: SWS XVI, 109-128.

Über Bild, Dichtung und Fabel, in: FA 4, 631-677.

Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen, in: FA 5, 9-178.

Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend, in: FA 1, 161-259.

Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, in: FA 1, 541-649.

Über die neuere deutsche Literatur. Zweite Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend, in: FA 1, 261-365.

Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. Dritte Sammlung, in: FA 1, 367-539.

Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten, in: FA 4, 149-214.

Über Thomas Abbts Schriften. *Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet*, in: FA 2, 565-608.

Ueber Moses, in: SWS XXXII, 203-211.

Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Zweite Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, in: SWS II, 109-202.

Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblühet, in: FA 4, 109-148.

Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst, in: SWS XXXII, 85-140.

- Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste, in: FA 2, 247-442.
- Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung, in: FA 9.2, 294-391.
- Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, in: FA 4, 327-393.
- Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Erster und zweiter Teil, in: FA 5, 661-1308.
- Von der Grazie in der Schule. Schulrede vom 27. Juni 1765. Erste Fassung, in: FA 9.2, 156-170.
- Von der Ode. Dispositionen, Entwürfe, Fragmente, in: FA 1, 57-99.
- Von der Veränderung des Geschmacks der Nationen durch die Folge der Zeitalter, in: FA 1, 157-160.
- Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen, in: FA 1, 149-157.
- Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann, in: FA 1, 101-134.
- Zurückbehaltene und „abgeschnittene“ Briefe. 1792-1797 (Meist ungedruckt), in: SWS XVIII, 303-356.

1.2 Herders Korrespondenz

- Herder, Johann Gottfried (1856-1857.): Aus Herders Nachlaß: ungedruckte Briefe von Herder und dessen Gattin, Goethe, Schiller, Klopstock, Lenz, Jean Paul, Claudius, Lavater, Jacobi und andern bedeutenden Zeitgenossen, 5 Bde., Frankfurt a. M.
- Herder, Johann Gottfried (1984-2001): Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803, bearb. v. Wilhelm Dobbek und Günter Arnold, 11 Bde., Weimar.
- Herder, Johann Gottfried (1926-1928): Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs, hg. v. Hans Schauer, 2 Bde., Weimar.

1.3 Biographien

- Clark, Robert T. Jr. (1955): Herder. His Life and Thought, Berkeley u. Los Angeles.
- Haym, Rudolf (1880): Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, Bd. 1, Berlin.

Haym, Rudolf (1885): Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, Bd. 2, Berlin.

Heise, Jens (2006): Johann Gottfried Herder zur Einführung, 2. Aufl. Hamburg.

Herder, Maria Carolina v. (1830): Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder, ges. und geschrieben von Maria Carolina von Herder, geb. Flachsland, hg. v. Johann Georg Müller, 3 Bde., Stuttgart [bereitgestellt vom Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek; letztmalig aufgerufen am 19. November 2023].

Herder, Johann Gottfried (1846): Johann Gottfried von Herder's Lebensbild in 6 Bänden, hg. v. Emil Gottfried von Herder, Erlangen [bereitgestellt vom Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek; letztmalig aufgerufen am 31. Dezember 2023].

Irmischer, Hans Dietrich (2001): Johann Gottfried Herder, Stuttgart.

Koepke, Wulf (1987): Johann Gottfried Herder, Boston.

Zaremba, Michael (2002): Johann Gottfried Herder: Prediger der Humanität. Eine Biographie, Köln, Weimar u. Wien.

1.4 Handbücher und Nachschlagewerke

Adler, Hans/ Koepke, Wulf (Hg.) (2009): A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder, Rochester.

Allerkamp, Andrea/ Schmidt, Sarah (Hg.) (2021): Handbuch Literatur & Philosophie, Berlin u. Boston.

Bevir, Mark/ Rhodes, R. A. W. (Hg.) (2016): Routledge Handbook of Interpretive Political Science, New York.

Forster, Michael N./ Gjesdal, Kristin (Hg.) (2019): The Cambridge Companion to Hermeneutics, Cambridge.

Garrett, Aaron (Hg.) (2014): The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy, New York.

Goldie, Marc/ Wokler, Robert (Hg.) (2006): The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought, Cambridge.

Greif, Stefan/ Heinz, Marion/ Clairmont, Heinrich (Hg.) (2016): Herder Handbuch, Paderborn.

Salzborn, Samuel (Hg.) (2018): Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen, Stuttgart.

Tucker, Aviezer (Hg.) (2009): A Companion to the Philosophy of History and Historiography, Oxford.

Weidner, Daniel (Hg.) (2016): Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart.

Wischmeyer, Oda (Hg.) (2016): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin u. Boston.

Zymner, Rüdiger/Hölter, Achim (Hg.) (2013): Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis, Stuttgart u. Weimar.

1.5 Verwendete Schriften Kants

Der Streit der Fakultäten, in: AA VII, 1-115.

Die Metaphysik der Sitten, in: AA VI, 203-493.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 1-202.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: AA VIII, 15-31.

Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787) = AA III.

Recensionen von J.G.Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.: Recension des 1. Theils, in: AA VIII, 45-55.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Theil. 344 S. 8 . 1785, in: AA VIII, 58-66.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, in: AA VIII, 341-386.

1.6 Weitere Primärquellen

Arendt, Hannah (1994): Was ist Autorität? In dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. v. Ursula Ludz, München.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, hg. v. der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart 1985.

Franklin, Benjamin (2003): Autobiographie, Nördlingen.

Franklin, Benjamin (1779): „Rules for a Club formerly established in Philadelphia“, in ders.: Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces. Anhang, 532-536. [bereitgestellt von „Eighteenth Century Collections Online / ECCO; letztmalig am 14.01.2024 aufgerufen]

- Gehlen, Arnold (2016): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a. M. [= Gehlen, *Der Mensch*]
- Hamann, Johann Georg (1968): *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*, in ders.: *Sokratische Denkwürdigkeiten / Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*, hg. v. Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart. [= Hamann, *Aesthetica in nuce*]
- Hegel, G.W.F. (1970): *Die Verfassung Deutschlands Letzte Fassung 1802*, in ders.: *Politische Schriften*, hg. v. Gerd Irrlitz, Berlin u. Boston, 1-112. [= Hegel, *Verfassung Deutschlands*]
- Hobbes, Thomas (1998): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. v. Iring Fetscher, 8. Aufl., Frankfurt a. M.
- Homer (1989): *Ilias*, übertr. v. Hans Rupé, hg. v. Karl Bayer, Manfred Fuhrmann u. Gerhard Jäger, München u. Zürich, 9. Aufl., München u. Zürich.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb (1774): *Die deutsche Gelehrtenrepublik*, Hamburg.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1990): *Hamburgische Dramaturgie*, hg. v. Klaus L. Berghahn, Stuttgart 1990. [= Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*]
- Lessing, Gotthold Ephraim (1987): *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Leipzig.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2015): *Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel*, in ders.: *Fabeln. Abhandlungen über die Fabel*, hg. v. Heinz Rölleke, Stuttgart. [= Lessing, *Abhandlung über die Fabel*]
- Luther, Martin (2016): „Von der weltlichen Obrigkeit: wie weit man ihr Gehorsam schuldet sei (1523)“, in: Leonhardt, Rochus/ Scheliha, Arnulf v. (Hg.): *Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis*, Baden-Baden, 17-48. [= Luther, *Von der weltlichen Obrigkeit*]
- Machiavelli, Niccolò (2007): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, übers. u. hg. v. Rudolf Zorn, 3. Aufl., Stuttgart.
- Machiavelli, Niccolò (1993): *Il Principe / Der Fürst. Italienisch / Deutsch*, übers. und hg. v. Philipp Rippel, Stuttgart.
- Maistre, Joseph de (1924): *Betrachtungen über Frankreich*, hg. v. Peter Richard Rohden, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, München.
- Nussbaum, Martha C. (2014): *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin.

- Pufendorf, Samuel (1994): Die Verfassung des Deutschen Reiches, hg. v. Horst Denzer, Stuttgart. [= Pufendorf, Verfassung des Deutschen Reichs]
- Rousseau, Jean-Jacques (1995): Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen? (1750), in: ders.: Schriften zur Kulturkritik, übers. u. hg. v. Kurt Weigand, 5. Aufl., Hamburg, 1-59. [= Rousseau, Wiederaufstieg der Wissenschaften]
- Rousseau, Jean-Jacques (1995): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (1755), in: ders.: Schriften zur Kulturkritik, übers. u. hg. v. Kurt Weigand, 5. Aufl., Hamburg, 61-269. [= Rousseau, Über die Ungleichheit]
- Schiller, Friedrich (1974): „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken“, in: Mathes, Jürg (Hg.): Entwicklung des bürgerlichen Dramas, Berlin, 103-113. [= Schiller, Schaubühne]
- Smith, Adam (2023a): Die Prinzipien, welche philosophische Untersuchungen leiten und lenken, illustriert durch: Die Geschichte der Astronomie, in: ders.: Philosophische Schriften, hg. v. Norbert Paulo, Berlin, 7-31. [= Smith, Philosophische Untersuchungen]
- Smith, Adam (2023b): Theorie der moralischen Gefühle, in: ders.: Philosophische Schriften, hg. v. Norbert Paulo, Berlin, 32-130. [= Smith, Theorie der moralischen Gefühle]
- Smith, Adam (1996): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, 7. Aufl., München. [= Smith, Wohlstand der Nationen]
- Winckelmann, Johann Joachim (1964): Geschichte der Kunst des Altertums, hg. v. Wilhelm Senff, Weimar.

2. Sekundärquellen

- Adler, Hans (1990): Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie - Ästhetik - Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder, Hamburg.
- Adler, Hans (1994): „Ästhetische und anästhetische Wissenschaft. Kants Herder-Kritik als Dokument moderner Paradigmen-Konkurrenz“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68, Nr. 1, 66-76.
- Adler, Hans (1998): „Monumentalfragment und Totalität: Johann Gottfried Herders Stellung zum diskursiven Konstrukt der Geschichtsphilosophie“, in: *Monatshefte* 90, Nr. 1, 5-16.

- Adler, Hans (2006): „Herders Stil als Rezeptionsbarriere“, in: Borsche, Tilman (Hg.): Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre, München 2006, 15-31.
- Almog, Yael (2014): Hebrew Reminiscences: Global Religion, Politics and Aesthetics in the Rise of Hermeneutic Thinking, Berkeley.
- Almog, Yael (2019): Secularism and Hermeneutics, Philadelphia 2019.
- Almog, Yael (2023): „Reasoning and Exegesis: Hamann and Herder’s Notions of Biblical Hebrew“, in Kokin, Daniel Stein (Hg.): Hebrew between Jews and Christians, Berlin u. Boston, 275-295.
- Anderson-Gold, Sharon (2009): „Kant and Herder“, in: Tucker, Aviezer (Hg.): A Companion to the Philosophy of History and Historiography, Oxford, 457-467.
- André, Jean-Marie (1994): Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike, Stuttgart.
- Arens, Katherine (2000): „Translators who are not Traitors: Herder’s and Lessing’s Enlightenments“, in: *Herder Jahrbuch* V, 91-109.
- Arens, Katherine (2006): „„Das Schiff ist das Urbild einer sehr besonderen und strengen Regierungsform‘: Herder’s Journey to Hermeneutic Conversion“, in: *Herder Jahrbuch* VIII, 43-59.
- Aris, Reinhold (1936): History of Political Thought in Germany from 1789-1815, London.
- Arnold, Günter (1981): „Die Widerspiegelung der Französischen Revolution in Herders Korrespondenz“, in: *Impulse: Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik* 3, 41-89.
- Arnold, Günter (1984): „Geschichte und Geschichtsphilosophie in Herders ‚Adrastea‘“, in: *Impulse: Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik* 7, 224-261.
- Arnold, Günter (1997): „Riga, Livland und Rußland im Schaffen Herders“, in: Altmayer, Claus/ Gütmanis, Armands (Hg.): Johann Gottfried Herder und die deutschsprachige Literatur seiner Zeit in der baltischen Region, Riga, 20-48.
- Avetisjan, Vladimir A. (2007): „Herders Konzeption der Geschichte Russlands: Wandlungen und Aktualität“, in: Groß, Sabine/ Sauder, Gerhard (Hg.): Der frühe und der spätere Herder: Kontinuität und/ oder Korrektur. Early and Late Herder: Continuity and/ or Correction. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, Heidelberg, 173-182.
- Bachmann-Medick, Doris (2016): Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture, Berlin u. Boston.

- Bachmann-Medick, Doris (2020): „Futures of the Study of Culture: Some Opening Remarks“, in: Bachmann-Medick, Doris/ Carl, Horst/ Hallet, Wolfgang/ Nünning, Ansgar (Hg.): *Concepts for the Study of Culture*, Berlin u. Boston, 3-16.
- Barnard, F. M. (1959): „The Hebrews and Herder's Political Creed“, in: *The Modern Language Review* 54, Nr. 4, 533-546.
- Barnard, F. M. (1965): *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford.
- Barnard, F. M. (1988): *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder*, Oxford.
- Barnard, F. M. (2003): „The Hebraic Roots of Herder's Nationalism“, in: ders.: *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal, London u. Ithaka, 17-37.
- Bauer, Barbara (2013): „Aemulatio“, in: Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* Online. <https://doi.org/10.1515/hwro.1.aemulatio> (letztmalig aufgerufen am 13.01.2024).
- Beiser, Frederick C. (1992): *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Cambridge u. London.
- Beiser, Frederick C. (2011): *The German Historicist Tradition*, Oxford.
- Bengtsson, Staffan (2008): „The Formation of ‚Geist‘ in *Vom Geist der Ebräischen Poesie*“, in: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders Vom Geist der Ebräischen Poesie*, Berlin, 93-112.
- Berlin, Isaiah (1982): „Die Gegenaufklärung“, in: ders.: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, hg. v. Henry Hardy, Frankfurt a. M., 63-92.
- Berlin, Isaiah (1995): *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, hg. v. Henry Hardy, Frankfurt a. M.
- Berlin, Isaiah (2013a): „Herder and the Enlightenment“, in: ders.: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, hg. v. Henry Hardy, 2. Aufl., Princeton, 208-300.
- Berlin, Isaiah (2013b): „Vico and Herder: Introduction“, in: ders.: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, hg. v. Henry Hardy, 2. Aufl., Princeton, 7-25.
- Blumenberg, Hans (1971): „Beobachtungen an Metaphern“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15, 161-214.
- Bohm, Arnd (1983): *German Poets and the ‚Republic of Letters‘ (Gelehrtenrepublik) to 1850*, Baltimore.
- Bohm, Arnd (2009): „Herder and Politics“, in: Adler, Hans/ Koepke, Wulf (Hg.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester, 277-304.

- Bollacher, Martin (2016): „*Auch eine Philosophie zur Erziehung des Menschengeschlechts*. Herders Konzeption der humanen Perfektibilität im Kontext der zeitgenössischen Religionsphilosophie“, in: Bengtsson, Staffan/ Clairmont, Heinrich/ Norton, Robert E./ Schmidt, Johannes/ Wagner, Ulrike (Hg.): *Herder and Religion. Contributions from the 2010 Conference of the International Herder Society at the University of Notre Dame, South Bend, Indiana, Heidelberg*, 41-56.
- Booher, Charles Richard (2015): *Perfection, History, and Harmonious Individuality: Herder's Ethical Thought, 1765-1791*, Syracuse.
- Borsche, Tilman (2016): „Wie kommen die Menschen zur Vernunft? Die Kant-Herder-Kontroverse im Licht der Philosophie der Orientierung“, in: Bertino, Andrea/ Poljakova, Ekaterina/ Rupschus, Andreas/ Alberts, Benjamin (Hg.): *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin u. Boston, 49-70.
- Bosse, Heinrich (2019): „Der Bruch um 1770. Aufklärung, Autorschaft, Sturm und Drang“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 93, 131-156.
- Bremer, Kai (2008): „Vom Schäfer - zum Königsstabe'. Die Hebräische Poesie als Vorgeschichte der *Lieder der Liebe*?“, in: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders Vom Geist der Ebräischen Poesie*, Berlin, 184-200.
- Bouvrie, Synnøve des (2011): „Greek Festivals and the Ritual Process. An Inquiry into the Olympia-cum-Heraia and the Great Dionysia“, in: Brandt, J. Rasmus/ Iddeng, Jon W. (Hg.): *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, and Practice*, Oxford, 53-93.
- Brummack, Jürgen (1987): „Herders Theorie der Fabel“, in: Sauder, Gerhard (Hg.): *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Hamburg, 251-266.
- Bultmann, Christoph (1999): *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, Tübingen.
- Bultmann, Christoph (2005): „Bewunderung oder Entzauberung? Johann Gottfried Herders Blick auf Mose“, in: Keßler, Martin/ Leppin, Volker (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Berlin u. New York, 15-28.
- Campbell, Joseph (2022): *Der Heros in tausend Gestalten [The Hero with a Thousand Faces (1949)]*, Berlin.
- Carter, William H. (2016): „Die Ketten[...] mit der Zeit lieben lernen‘: Herder's Reflections on Individual Freedom and Political Liberty in the *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“, in: *Herder Jahrbuch* XIII, 63- 83.
- Condillac, Etienne Bonnot de (2006): *Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis (1746)*, übers., hg. u. übers. v. Angelika Oppenheimer, Würzburg.

- Cordemann, Claas (2010): Herders christlicher Monismus. Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal, Tübingen.
- Critchfield, Richard (1982): „Revolution and the Creative Arts. Towards a Reappraisal of Herder's Defense of the French Revolution“, in: Koepke, Wulf/ Knoll, Samson B. (Hg.): Johann Gottfried Herder: Innovator Through The Ages, Bonn, 190-206.
- Dann, Otto (1987): „Herder und die Deutsche Bewegung“, in: Sauder, Gerhard (Hg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803, Hamburg, 308-340.
- Dann, Otto (1994): „Herders Weg nach Deutschland“, in: *Herder Jahrbuch* II, 1-16.
- Demandt, Alexander (1978): Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München.
- Dreitzel, Horst (1987): „Herders politische Konzepte“, in: Sauder, Gerhard (Hg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803, Hamburg, 267-298.
- Dürbeck, Gabriele (2000): „Staunen, Einbildung, ‚Sympathisieren‘. Der historische Betrachter und die vergangene Fremde in Herders früherer Geschichtsphilosophie“, in: *Herder Jahrbuch* V, 79-90.
- Ergang, Robert Reinhold (1931): Herder and the Foundations of German Nationalism, New York.
- Flamm, Traugott (1994): Eine deutsche Sprachakademie. Gründungsversuche und Ursachen des Scheiterns (von den Sprachgesellschaften des 17. Jahrhunderts bis 1945), Frankfurt a. M.
- Forster, Michael N. (2010): After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition, Oxford.
- Forster, Michael N. (2018): Herder's Philosophy, Oxford.
- Franke, Thomas (2021): „Fiktionalität in der *Geschichte der Kunst des Alterthums*: Zur Bedeutung der Hypothesenbildung für Winckelmanns Kunstgeschichtssystem und ihre wissenschaftshistorischen Voraussetzungen“, in: Décultot, Elisabeth/ Dönike, Martin/ Feloj, Serena/ Slavazzi, Fabrizio (Hg.): Die Winckelmann-Rezeption in Italien und Europa: Zirkulation, Adaption, Transformation, Berlin u. Boston, 227-239.
- Frazer, Michael L. (2010): The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today, Oxford.
- Funke, Peter (2019): „Die griechische Staatenwelt in klassischer Zeit (500-336 v. Chr.)“, in: Gehrke, Hans-Joachim/ Schneider, Helmuth (Hg.): Geschichte der Antike. Ein Studienbuch, 5. Aufl., Berlin, 145-210.
- Gadamer, Hans Georg (1967) (Hg.): Nachwort zu „J.G. Herder *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*“, Frankfurt a. M., 146-177.

- Gaier, Ulrich (1987): „Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder“, in: Sauder, Gerhard (Hg.): *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Hamburg, 202-224.
- Gaier, Ulrich (1988): *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Gaier, Ulrich (1989): „Herders ‚Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts‘ und Goethe, in: Poschmann, Brigitte (Hg.): *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Rinteln, 133-150.
- Gaier, Ulrich (1992): „Metadisziplinäre Argumente und Verfahren Herders. Zum Beispiel: Die Erfindung der Soziologie“, in: *Herder Jahrbuch* I, 59-79.
- Gaier, Ulrich (1994): „Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Bollacher, Martin (Hg.): *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Würzburg, 1-17.
- Gaier, Ulrich (2000): „Formen und Gebrauch Neuer Mythologie bei Herder“, in: *Herder Jahrbuch* V, 111-133.
- Gaier, Ulrich (2004): „Johann Gottfried Herder(1744-1803), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774)“, in: *KulturPoetik* 4, Nr. 1, 104-115.
- Gaier, Ulrich (2009): „Myth, Mythology, New Mythology“, in: Adler, Hans/ Koepke, Wulf (Hg.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester, 165-188.
- Gann, Thomas (2020): „Poesie des Alten Testaments. Herder in Adalbert Stifters *Lesebuch zur Förderung humaner Bildung* und der Erzählung *Das Haidedorf*“, in: *Herder Jahrbuch* XV, 107-130.
- Gertz, Jan Christian (1998): „Bund. Altes Testament. Überblicksartikel“, in: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S./ Janowski, Bernd/ Jüngel, Eberhard (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vierte Aufl., Bd. 1: A-B, Tübingen, Sp. 1862-1865.
- Gisi, Lucas Marco (2007): *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin u. New York.
- Gjesdal, Kristin (2006): „Hegel and Herder on Art, History, and Reason“, in: *Philosophy and Literature* 30, 17-32.
- Gjesdal, Kristin (2007): „Aesthetic and Political Humanism: Gadamer on Herder, Schleiermacher, and the Origins of Modern Hermeneutics“, in: *History of Philosophy Quarterly* 24, Nr. 3, 275-296.
- Gjesdal, Kristin (2013): „‚A Not Yet invented Logic‘: Herder on Bildung, Anthropology, and the Future of Philosophy, in: Dreyer, Michael/ Forster, Michael/ Hoffmann, Kai-Uwe/ Vieweg, Klaus (Hg.): *Die Bildung der Moderne*, Tübingen, 53-68.

- Gjesdal, Kristin (2014): „Reading Shakespeare - Reading Modernity“, in: *Memoria di Shakespeare. A Journal of Shakespearean Studies* 1 [Sonderheft: Thinking with Shakespeare], 57-81.
- Gjesdal, Kristin (2017): *Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment*, Cambridge.
- Gockel, Heinz (1981): *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M.
- Gockel, Heinz (1987): „Herder und die Mythologie“, in: Sauder, Gerhard (Hg.): *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Hamburg, 409-418.
- Goethe, Johann Wolfgang (1887): Brief von Johann Wolfgang Goethe an Gottlob Friedrich Ernst Schönborn (1774), in: ders.: *Weimarer Ausgabe, Abt. IV, Band 2*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar, 172.
- Gotthard, Axel (2003): *Das Alte Reich 1495-1806*, Darmstadt.
- Graf, Fritz (2006): „Adrasteia“, in: *Der Neue Pauly*, hg. v. Cancik, Hubert/ Schneider, Helmut/ Landfester, Manfred, letztmalig aufgerufen am 27. Januar 2024 <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e103890>.
- Grau, Conrad (1979): „Herder, die Wissenschaft und die Akademien seiner Zeit. Hinweise auf ein interdisziplinäres Forschungsthema“, in: *Jahrbuch für Geschichte* 19, 89-114.
- Greenfield, Liah (1992): *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge MA u. London.
- Greif, Stefan (2016): „„das Märchen ist die einschmeichelnd-geselligste Fama' - Herders Philosophie des Lebens in poetologischer Perspektive“, in: *Herder Jahrbuch* XIII, 85-102.
- Groß, Sabine (2007): „Vom ‚Körper der Seele‘ zum ‚Damm der Affekte‘. Zu Johann Gottfried Herders Metaphorik“, in: Groß, Sabine/ Sauder, Gerhard (Hg.): *Der frühe und der später Herder: Kontinuität und/ oder Korrektur. Early and Late Herder: Continuity and/ or Correction. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004*, Heidelberg, 369-383.
- Häfner, Ralph (1994): „Die Weisheit des Ursprungs. Zur Überlieferung des Wissens in Herders Geschichtsphilosophie“, in: *Herder Jahrbuch* II, 77-101.
- Hartmann, Peter Claus (2005): *Das Heilige Römische Reich deutscher Nation in der Neuzeit 1486-1806*, Stuttgart.
- Hassinger, Erich (1979): „Zur Genesis von Herders Historismus“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 53, 251-274.
- Hegel, G.W.H. (1844): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, beschrieben durch Karl Rosenkranz. Supplement zu Hegel's Werken, Berlin.

- Hense, Martin (2010): „Embryonen von Begriffen“. Anmerkungen zur Herausbildung von Herders Konzept medienbasierter Kulturtransfers“, in: *Herder Jahrbuch* X, 113-141.
- Herodot (2006): *Historien*. Erster Band, Bücher I-V. Griechisch-deutsch, hg. v. Josef Feix, 7. Aufl., Düsseldorf. [= Herodot, *Historien*]
- Herz, Andreas (1996): *Dunkler Spiegel – helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders*, Heidelberg.
- Hidalgo, Oliver (2018): "Historischer Kontextualismus (Cambridge School)", in: Salzborn, Samuel (Hg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*, Stuttgart, 45-50.
- Hien, Markus (2015): *Altes Reich und Neue Dichtung. Literarisch-politisches Reichsdenken zwischen 1740 und 1830*, Berlin u. Boston.
- Hofe, Gerhard vom (1984): „Die Geschichte als ‚Epopée Gottes‘. Zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie“, in: Poschmann, Brigitte (Hg.): *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983*, Rinteln, 56-81.
- Hölzing, Philipp (2015): *Ein Laboratorium der Moderne. Politisches Denken in Deutschland 1789-1820*, Wiesbaden.
- Hont, István (2005): *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge, MA u. London.
- Im Hof, Ulrich (1982): *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München.
- Irmscher, Hans Dietrich (1981): „Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 55, Nr. 1, 64-97.
- Irmscher, Hans Dietrich (2009a): „Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder“, in: Heinz, Marion/ Stolz, Violetta (Hg.): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg, 255-279.
- Irmscher, Hans Dietrich (2009b): „Die Kontroverse zwischen Kant und Herder über die Methode der Geschichtsphilosophie“, in: Heinz, Marion/ Stolz, Violetta (Hg.): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg, 295-334.
- Irmscher, Hans Dietrich (2009c): „Gegenwartskritik und Zukunftsbild in Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*“, in: Heinz, Marion/ Stolz, Violetta (Hg.): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg, 73-84.

- Irmscher, Hans Dietrich (2009d): „Grundfragen der Geschichtsphilosophie bis 1774“, in: Heinz, Marion/ Stolz, Violetta (Hg.): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg, 23-42.
- Irmscher, Hans Dietrich (2009e): „Grundzüge der Hermeneutik Herders“, in: Heinz, Marion/ Stolz, Violetta (Hg.): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg, 177-205.
- Irmscher, Hans Dietrich (2009f): „Nationalität und Humanität im Denken Herders“, in: Heinz, Marion/ Stolz, Violetta (Hg.): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, Würzburg, 85-106.
- Irmscher, Hans Dietrich (2021) (Hg.): Johann Gottfried Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Mit Anmerkungen u. Nachwort, Stuttgart.
- Jäger, Hans-Wolf (1987): „Herder und die Französische Revolution, in: Sauder, Gerhard (Hg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803, Hamburg, 299-307.
- Jaeger, Stephan (2008): „Herders Inszenierung von Europa in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“, in: *Herder Jahrbuch* IX, 73-88.
- Jaeger, Stephan (2011): Performative Geschichtsschreibung. Forster, Herder, Schiller, Archenholz und die Brüder Schlegel, Berlin u. Boston.
- Jamme, Christoph (1991a): Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart, Darmstadt.
- Jamme, Christoph (1991b): „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven von philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a. M.
- Johannsen, Jochen (1998): „Vom Zeitigen in der Geschichte. Revolution, Zeiterfahrung und historische Sinnbildung beim späten Herder“, in: *Herder Jahrbuch* IV, 71-95.
- Johannsen, Jochen (2003): „Der Erfahrungswandel der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichte: Aspekte der historischen Erfahrung bei J. G. Herder“, in: *Monatshefte* 95, Nr. 2, 250–272.
- Johannsen, Jochen (2004): Geschichte als Menschheitsbildung. J. G. Herders historische Anthropologie und die ausgeweitete Moderne, Witten.
- Johannsen, Jochen (2016): „Politische Rezeption. Überblicksartikel“, in: Greif, Stefan/ Heinz, Marion/ Clairmont, Heinrich (Hg.): *Herder Handbuch*, Paderborn, 671-677.
- Kapossy, Béla (2006): *Iselin contra Rousseau: Sociable Patriotism and the History of Mankind*, Basel.
- Kersting, Wolfgang (1996): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt.

- Keßler, Martin (2007): Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar, Berlin u. New York.
- Kleingeld, Pauline (1995): Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- Kleingeld, Pauline (1997): „Kants politischer Kosmopolitismus“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5, 333–348.
- Kleingeld, Pauline (2011): „Kant and Cloots on global peace“, in dies.: Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship, Cambridge, 40- 71.
- Klemm, Stephen (2023): „Sensation, Individualism, and Literature in Herder’s *Vom Erkennen und Empfinden*“, in: *Herder Jahrbuch* XVI, 17-34.
- Koselleck, Reinhart (1972): „Einleitung“: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhard Koselleck, 8 Bde., Stuttgart 1972-1997, Bd. 1, XIII-XXVII.
- Knoll, Samson B. (1992): „Evolution and Revolution in Herder's Concept of History“, in: *Herder Jahrbuch* I, 134-152.
- Knoll, Samson B. (1998): „Europe in the History of Humanity. Herder, Kurt Breysig, and the Discourse on Eurocentrism in the Study of World History“, in: *Herder Jahrbuch* IV, 123-142.
- Koepke, Wulf (Hg.) (1982): Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages, Bonn.
- Koepke, Wulf (1990): „Nemesis und Geschichtsdiagnostik?“, in: Herder Today: Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8, 1987 Stanford, California, hg. v. Kurt Mueller-Vollmer, Berlin u. Boston, 85-96.
- Koepke, Wulf (1992): „Herders *Zerstreute Blätter* und die Struktur der Sammlung“, in: *Herder Jahrbuch* I, 98-117.
- Koepke, Wulf (1996): „Der Staat – die störende und unvermeidliche Maschine“, in: Otto, Regine (Hg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders, Würzburg, 227-238.
- Koepke, Wulf (2003): „Klarheit und Wahrheit: Herders ‚Wende‘ nach 1787“, in: *Monatshefte* 95, Nr. 2, 273-293.
- Koepke, Wulf (2004): „Vom Geist der Ebräischen Poesie. Biblisch-orientalische Poesie als alternatives Vorbild“, in: *Herder Jahrbuch* VII, 89-101.
- Koepke, Wulf (2008): „Eine Anleitung zum Lesen und Schreiben von Psalmen. Vom Geist neuer religiöser Poesie“, in: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, Berlin, 227-245.
- Kontje, Todd (2004): German Orientalisms, Ann Arbor.

- Koschorke, Albrecht/ Lüdemann, Susanne/ Frank, Thomas/ Matala de Mazza, Ethel (2007): Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a. M.
- Kraus, Andreas (1977): „Die Bedeutung der deutschen Akademien des 18. Jahrhunderts für die historische und naturwissenschaftliche Forschung“, in: Hartmann, Fritz/ Vierhaus, Rudolf (Hg.): Der Akademiegedanke im 17. Und 18. Jahrhundert, Bremen u. Wolfenbüttel, 139-170.
- Krauss, Werner (1983): „Entwicklungstendenzen der Akademien im Zeitalter der Aufklärung“, in: ders.: Die Innenseite der Weltgeschichte. Ausgewählte Essays über Sprache und Literatur, Leipzig, 163-177.
- Krause, Joachim J. (2005): „Der Bund im Alten Testament und bei Hobbes. Eine Perspektive auf den Leviathan“, in: *Jahrbuch Politisches Denken* 15, 9-39.
- Lau, Thomas (2012): Unruhige Städte. Die Stadt, das Reich und die Reichsstadt (1648–1806), München.
- Livius, Titus (2007): Römische Geschichte Buch I-III. Lateinisch und deutsch, hg. v. Hans Jürgen Hillen, 4. Auf. Düsseldorf u. Zürich. [= Livius, Römische Geschichte]
- Llanque, Marcus (2014): „Metaphern, Metanarrative und Verbindlichkeitsnarrationen: Narrative in der Politischen Theorie“, in: Hofmann, Wilhelm/ Renner, Judith/ Teich, Katja (Hg.): Narrative Formen der Politik, Wiesbaden 2014, 7-29.
- Locher, Gottfried W. (1979): Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen u. Zürich.
- Löchte, Anne (2005): Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der *Ideen*, *Humanitätsbriefe* und *Adrastea*, Würzburg.
- Lohse, Gerhard (1997): „Die Homerrezeption im ‚Sturm und Drang‘ und deutscher Nationalismus im 18. Jahrhundert“, in: *International Journal of the Classical Tradition* 4, Nr. 2, 195-231.
- Lübbers, Anne (2015): Alfieri, Foscolo und Manzoni als Leser Machiavellis. Die Bedeutung der Literatur für das Risorgimento, Würzburg.
- Lyons, Jonathan (2014): The Society for Useful Knowledge: How Benjamin Franklin and Friends Brought the Enlightenment to America, New York 2014.
- Marino, Mario (2020): „Gehlens Wege zu Herder: Die Anthropologie des Mängelwesens und die deutsche Debatte des 19. Jahrhunderts um den Ursprung der Sprache“, in: Steinby, Liisa (Hg.): Herder und das 19. Jahrhundert. Herder and the Nineteenth Century. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Turku 2018, Heidelberg, 359-378.

- Marthaus, Margarete (1998): „Freitagsgesellschaft“, in: Dahnke, Hans-Dietrich/ Otto, Regine (Hg.): Goethe-Handbuch, Bd. 4, Teilbd. 1: Personen, Sachen, Begriffe A-K, Stuttgart, 323-325.
- Maurer, Michael (1990): „Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte?“, in: Herder Today: Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8, 1987, Stanford, California, hg. v. Kurt Mueller-Vollmer, Berlin u. New York, 46-63.
- Menges, Karl (2007): „Hebräische Poesie, Rabbinisches Judentum, Haskala: Perspektiven jüdischer Identität bei Herder“, in: Groß, Sabine/ Sauder, Gerhard (Hg.): Der frühe und der später Herder: Kontinuität und/ oder Korrektur. Early and Late Herder: Continuity and/ or Correction. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, Heidelberg, 229-241.
- Menze, Ernest A. (1990): „Königsberg and Riga: The Genesis and Significance of Herder's Historical Thought“, in: Herder Today: Contributions from the International Herder Conference Nov. 5-8, 1987, Stanford, California, hg. v. Kurt Mueller-Vollmer, Berlin u. New York, 97-107.
- Meyer, Ahlrich (1969): „Mechanische und organische Metaphorik Politischer Philosophie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13, 128-199.
- Meyer, Christian (1993): Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, Berlin.
- Meyer, Heinz (1982): „Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25, Nr. 1, 88-114.
- Mita, Hirohito (2020): „Anthropologien um Homer und die Griechen. Herder, Wolf und Humboldt“, in: *Herder Jahrbuch* XV, 35-53.
- Moraw, Peter (1979): „Reichsstadt, Reich und Königtum im späten Mittelalter“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6, Nr. 4, 385-424.
- Moser, Christian (1996): „Der ‚Traum der schreibenden Person von ihr selbst‘. Autobiographie und Subjektkonzeption bei Johann Gottfried Herder“, in: *Herder Jahrbuch* III, 37-56.
- Moser, Walter (1982): „Herder's System of Metaphors in the *Ideen*“, in: Koepke, Wulf (Hg.): Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages, Bonn, 102-124.
- Münkler, Herfried (1998): „Moses, David und Ahab. Biblische Gestalten in der polischen Theorie der frühen Neuzeit“, in: Ebach, Jürgen/ Faber, Richard (Hg.): Bibel und Literatur, 2. Aufl., München, 113-136.
- Münkler, Herfried/ Straßenberger, Grit (2016): Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung, München.
- Muthu, Sankar (2003): Enlightenment against Empire. Princeton.

- Nakhimovsky, Isaac (2011): *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, Princeton.
- Namowicz, Tadeusz (1984): „Perfektibilität und Geschichtlichkeit des Menschen in Herders Schriften der Bückeburger Zeit“, in: Poschmann, Brigitte (Hg.): *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder* 1983, Rinteln, 82-97.
- Nenon, Monika (2022): „Von Lessing und Rousseau zur Imperialismuskritik. Herders Antwort auf Lessings *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer*“, in: *Herder Jahrbuch* XVI, 35-47.
- Neuhaus, Helmut (2003): *Das Reich in der Frühen Neuzeit*, 2. Aufl., München.
- Neumann, Hanns-Peter (2010): „Machina Machinarum. Die Uhr als Begriff und Metapher zwischen 1450 und 1750“, in: *Early Science and Medicine* 15, Nr. 1/2, 122-191.
- Nisbet, Hugh B. (1970): *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge.
- Nisbet, Hugh B. (1996): „Die Naturgeschichte der Nationen. Naturgeschichtliche und naturwissenschaftliche Modelle in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“, in: Otto, Regine (Hg.): *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Würzburg, 153-164.
- Norton, Robert E. (1991): *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*, Ithaca.
- Nöthlings, Christoph (1999): „Die biblischen Grundlagen des jüdischen Monotheismus“, in: Grätzel, Stephan/ Kreiner, Armin (Hg.): *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*, Stuttgart, 163-165.
- Nowitzki, Hans-Peter (2016): „Biographie Herders. Überblicksartikel“, in: Greif, Stefan/ Heinz, Marion/ Clairmont, Heinrich (Hg.): *Herder Handbuch*, Paderborn, 25-38.
- Noyes, John K. (2015): *Herder: Aesthetics against Imperialism*, Toronto, Buffalo u. London.
- Noyes, John K. (2022): „Herder's Changing Climate: Natural History, Revolution, and the Disciplines“, in: *Herder Jahrbuch* XVI, 67-80.
- Nussbaum, Martha C. (1999): „Der aristotelische Sozialdemokratismus“, in dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hg. v. Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt a. M., 24-85.
- Oergel, Maike (2006): *Culture and Identity. Historicity in German Literature and Thought 1770-1815*, Berlin u. New York.
- Oergel, Maike (2019): *Zeitgeist – How Ideas Travel. Politics, Culture, and the Public in the Age of Revolution*, Berlin u. Boston.
- Otto, Eckart (1998): „Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient“, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 4, 1-84.

- Otto, Regine (1989): „Was bleibt aber‘ – stiften es die Editoren? Herders Vorarbeiten zur ‚Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts‘ in handschriftlicher Überlieferung“, in: Poschmann, Brigitte (Hg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, Rinteln, 29-49.
- Otto, Regine (1992): „... es ist schwer, aus dem, was ein Schriftsteller geschrieben, auf das zu schließen, was er nicht würde ausgelassen haben.“ Philologische Vermutungen über Herders Moses-Plan“, in: *Herder Jahrbuch* I, 118-133.
- Otto, Regine (1996): „Herder's Academy Conception - Theory and Practice“, in: Koepke, Wulf (Hg.): Johann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge, Columbia, 199-211.
- Paolucci, Gianluca (2020): „‘Komm! siehe und fühle Gott!’ Performative Theology in Johann Gottfried Herder's *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*“, in: *Herder Jahrbuch* XV, 85-105.
- Penrose, Jan (2002): „Nations, states and homelands: territory and territoriality in nationalist thought“, in: *Nations and Nationalism* 8, Nr. 3, 277-297.
- Piirimäe, Eva (2014): „Herder and Cosmopolitanism“, in: Lettevall, Rebecka/ Petrov, Kristian (Hg.): Critique of Cosmopolitan Reason. Timing and Spacing the Concept of World Citizenship, Bern, 181-212.
- Piirimäe, Eva (2015a): „Philosophy, Sociability and Modern Patriotism: Young Herder between Rousseau and Abbt“, in: *History of European Ideas* 41, Nr. 5, 640-661.
- Piirimäe, Eva (2015b): „Sociability, Nationalism and Cosmopolitanism in Herder's Early Philosophy of History“, in: *History of Political Thought* 36, Nr. 3, 521-559.
- Piirimäe, Eva (2017): „State-machines, commerce and the progress of *Humanität* in Europe: Herder's response to Kant in *Ideas for the Philosophy of History of Mankind*“, in: Kapossy, Béla/ Nakhimovsky, Isaac/ Whatmore, Richard (Hg.): Commerce and Peace in the Enlightenment, Cambridge, 155-191.
- Piirimäe, Eva (2020): „Human Rights and their Realisation in the World: Herder's Debate with Kant“, in: Haara, Heikki/ Stapelbroek, Koen (Hg.): Passions, Politics and the Limits of Society [Helsinki Yearbook of Intellectual History], Berlin u. Boston, 47-73.
- Piirimäe, Eva (2023): Herder and Enlightenment Politics, Cambridge.
- Pizer, John (2007): „The German Response to Kant's Essay on Perpetual Peace: Herder Contra the Romantics“, in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 82, Nr. 4, 343-368.
- Plutarch (1979): Lykurgos, in: Große Griechen und Römer. Aus dem Griechischen hg. v. Konrat Ziegler, München [= Plutarch, Lykurgos]

- Pocock, John G.A. (1989): „Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought“, in ders.: *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, 3-41.
- Polaschegg, Andrea/ Weidner, Daniel (2012): „Bibel und Literatur: Topographie eines Spannungsfeldes“, in: dies.: (Hg.): *Das Buch in den Büchern. Wechselwirkungen von Bibel und Literatur*, München, 9-35.
- Poschmann, Brigitte (Hg.) (1989): *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Rinteln.
- Poser, Hans (2019): „Mythos und Rationalität“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, Nr. 1, 1-12.
- Proß, Wolfgang (1996): „Gens sui tantum similis: Johann Gottfried Herders Beitrag zur Entstehung des deutschen Philhellenismus“, in: *Museum Helveticum* 53, Nr. 2, 206-216.
- Proß, Wolfgang (2002) (Hg.): *Johann Gottfried Herder, Werke. Band III/2: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Kommentar*, München u. Wien.
- Proß, Wolfgang (2006): „Naturalism, anthropology, and culture“, in: Goldie, Marc/ Wokler, Robert (Hg.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, 218-247.
- Proß, Wolfgang (2016): „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Überblicksartikel“, in: Greif, Stefan/ Heinz, Marion/ Clairmont, Heinrich (Hg.) (2016): *Herder Handbuch*, Paderborn, 171-216.
- Przyłębski, Andrzej (2012): „Dilthey und die anthropologische Wende der Philosophie“, in: *Człowiek i Społeczeństwo* Nr. 34, 209-219.
- Redekop, Benjamin W. (2000): *Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder, and the Quest for a German Public*, Montreal, London, Ithaca.
- Reinhardt, Volker (2009): *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, München.
- Renner, Kaspar (2018): „Eine ‚Kopernikanische‘ Wende? Zur Bedeutung der *Philosophie-schrift* für Herders ästhetische Bildungstheorie und -praxis der Rigaer Jahre“, in: *Herder Jahrbuch* XIV, 39-63.
- Sandel, Michael (1995): „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, in: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen oderner Gesellschaften*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. u. New York, 18-35.
- Sarkhosh, Keyvan (2013): „Gründungstexte der Literaturkomparatistik“, in: Zymner, Rüdiger/ Hölter, Achim (Hg.): *Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissensspraxis*, Weimar, 285-293.

- Scheffel, Dieter (2015): „Kants Idee der kopernikanischen Wendung“, in: Enskat, Rainer (Hg.): *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin u. Boston, 239-272.
- Schilling, Heinz (1988): „Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen ‚Republikanismus‘? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums“, in: Koenigsberger, Helmut G. (Hg.): *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, 101-143.
- Schilling, Heinz (1991): „Stadt und frühmoderner Territorialstaat: Stadtrepublikanismus versus Fürstensouveränität. Die politische Kultur des deutschen Stadtbürgertums in der Konfrontation mit dem frühmodernen Staatsprinzip“, in: Stolleis, Michael (Hg.): *Recht, Verfassung und Verwaltung in der frühneuzeitlichen Stadt*, Köln u. Wien, 19-39.
- Schmidt, Alexander (2012): „Scholarship, Morals and Government: Jean-Henri-Samuel Formey's and Johann Gottfried Herder's Responses to Rousseau's *First Discourse*“, in: *Modern Intellectual History* 9, Nr. 2, 249-274.
- Schmidt, Johannes (2020): „Herder's Political Ideas and the Organic Development of Religions and Governments“, in: Piirimäe, Eva/ Lukas, Liina/ Schmidt, Johannes (Hg.): *Herder on Empathy and Sympathy. Einfühlung und Sympathie im Denken Herders*, Leiden und Boston, 231-257.
- Schrotthoff, Willy (1998): „„Offenbarung Gottes ist Morgenroth, Aufgang der Frühlingssonne für Menschengeschlecht'. Johann Gottfried Herder und die biblische Urgeschichte.“, in: Ebach, Jürgen/ Faber, Richard (Hg.): *Bibel und Literatur*, 2. Aufl., München, 259-276.
- Schubert, Sophia (2012): „Zwischen Universalismus und Relativismus: Die multikulturalistische Demokratietheorie (Charles Taylor, Will Kymlicka), in: Lembcke, Oliver W./ Ritzi, Claudia/ Schaal, Gary S. (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Bd. 1: Normative Demokratietheorien*, Wiesbaden, 387-405.
- Schultz, Karla Lydia (1989): „Herders indianische Friedensfrau“, in: *Monatshefte* 81, Nr. 4, 413-424.
- Schumacher, Florian (2013): *Nationaler Habitus. Zur Entstehung und Entwicklung nationaler Identitäten*, München u. Konstanz.
- Schüttauf, Oliver (2016): *Freimaurer im Zeichen der Gegenmoderne. Joseph de Maistres Feldzug gegen die Ideale der Französischen Revolution*, Marburg.
- Schwelling, Birgit (2004): „Der kulturelle Blick auf politische Phänomene. Theorien, Methoden, Problemstellungen“, in: dies. (Hg.): *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft*. Wiesbaden, 11-29.
- Seeba, Hinrich C. (2020): *Geschichte und Dichtung. Die Ästhetisierung historischen Denkens von Winckelmann bis Fontane*, Berlin u. Boston.

- Selzer, Stephan (2010): Die mittelalterliche Hanse, Darmstadt.
- Sheehan, Jonathan (2005): The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture, Princeton u. London.
- Sigwart, Hans-Jörg (2018): „Methoden der ideengeschichtlichen Forschung. Kap. 3: Hermeneutik“, in: Salzborn, Samuel (Hg.): Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen, Stuttgart, 16-23.
- Sikka, Sonia (2006): „Herder and the Concept of Race“, in: *Herder Jahrbuch* VIII, 133-157.
- Sikka, Sonia (2011): Herder on Humanity and Cultural Difference - Enlightened Relativism, Cambridge.
- Simon, Ralf (1998): Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, Hamburg.
- Skinner, Quentin (1969): „Meaning and Understanding in the History of Ideas“, in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 8, 3-53.
- Smid, Stefan (1988): „Recht und Staat als ‚Maschine‘: Zur Bedeutung einer Metapher“, in: *Der Staat* 27, Nr. 3, 325-350.
- Sonenscher, Michael (2020): Jean-Jacques Rousseau: The Division of Labour, the Politics of the Imagination and the Concept of Federal Government, Leiden.
- Spencer, Vicki A. (1996): „Towards an Ontology of Holistic Individualism: Herder’s Theory of Identity, Culture and Community“, in: *History of European Ideas* 22, Nr. 3, 245-260.
- Spencer, Vicki A. (1997): „Herder and Nationalism: Reclaiming the Principle of Cultural Respect“, in: *Australian Journal of Politics and History* 43, Nr. 1, 1-13.
- Spencer, Vicki A. (1998): „Beyond Either/Or. The Pluralist Alternative in Herder's Thought“, in: *Herder Jahrbuch* IV, 53-70.
- Spencer, Vicki A. (2007): „In Defense of Herder on Cultural Diversity and Interaction“, in: *The Review of Politics* 69, Nr. 1, 79–105.
- Spencer, Vicki A. (2012): Herder's Political Thought. A Study of Language, Culture, and Community. Toronto, Buffalo u. London.
- Spencer, Vicki A. (2015): „Kant and Herder on colonialism, indigenous peoples, and minority nations“, in: *International Theory* 7, Nr. 2, 360-392.
- Steinby, Liisa (2009): „The Rehabilitation of Myth: Enlightenment and Romanticism in Johann Gottfried Herder’s *Vom Geist der Ebräischen Poesie*“, in: *Suttonhundtratal* 6, 54-79.

- Steinby, Liisa (2010): „Die Situiertheit der Metapher und des Begriffs bei Herder“, in: *Herder Jahrbuch* X, 143-163.
- Steinby, Liisa (2016a): „Mythopoiesis, Offenbarung, Aufklärung. Die alttestamentarische Gottesvorstellung Herders in *Vom Geist der Ebräischen Poesie*“, in: Bengtsson, Stefan/ Clairmont, Heinrich/ Norton, Robertz E./ Schmidt, Johannes/ Wagner, Ulrike (Hg.): *Herder and Religion. Contributions from the 2010 Conference of the International Herder Society at the University of Notre Dame, South Bend, Indiana, Heidelberg*, 117-142.
- Steinby, Liisa (2016b): „Zur ‚Wissenschaftlichkeit‘ von Herders Methode: Begriff, Bild, Analyse und Synthese“, in: *Herder Jahrbuch* XIII, 103-128.
- Steinby, Liisa (2020a): „Ist Einfühlung für Herder eine Methode des Verstehens?“, in: Piirmäe, Eva/ Lukas, Liina/ Schmidt, Johannes (Hg.): *Herder on Empathy and Sympathy. Einfühlung und Sympathie im Denken Herders*, Leiden u. Boston, 183-205.
- Steinby, Liisa (2020b): „Zwischen Aufklärung und Frühromantik: Mythologie in der Poesie und Religion und die Idee einer ‚neuen Mythologie‘ bei Herder“, in: *Herder Jahrbuch* XV, 55-84.
- Steinby, Liisa (2021): „Ein lebendiges Bild: Die Porträts von historischen Persönlichkeiten bei Herder“, in: Follesa, Laura/ Vercellone, Federico (Hg.): *Bilddenken und Morphologie. Interdisziplinäre Studien über Form und Bilder im philosophischen und wissenschaftlichen Denken*, Berlin u. Boston, 55-71.
- Steinby, Liisa (2023): *Myth in the Modern Novel. Imagining the Absolute*, Berlin u. Boston.
- Stiening, Gideon (2016): „‚Der Naturzustand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft‘: Herders Naturrechts- und Staatsverständnis“, Hüning, Dieter/ Stiening, Gideon/ Stolz, Violetta (Hg.): *Herder und die Klassische deutsche Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 115-135.
- Stenger, Jan (2006): „Nemesis“, in: *Der Neue Pauly*, hg. v. Cancik, Hubert/ Schneider, Helmut/ Landfester, Manfred, letztmalig aufgerufen am 28. Dezember 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e819670>.
- Sternhell, Zeev (2010): *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven u. London.
- Stievermann, Dieter (1995): „Der Fürstenbund von 1785 und das Reich“, in: Press, Volker (Hg.): *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?* München, 209-226.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (1986): *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (1998): „Staatsmaschine“, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Sp. 63-67.

- Stollberg-Rilinger, Barbara (2005): „Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft* 35 (2005), 9-24.
- Stolz, Fritz (1998): Bund. Religionsgeschichtlich. Überblicksartikel in: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S./ Janowski, Bernd/ Jüngel, Eberhard (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 1: A-B, vierte Aufl., Tübingen, Sp. 1861-1862.
- Straßenberger, Grit (2005): *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin.
- Straßenberger, Grit (2006): „Neoaristotelismus und narrativistische Wendungen politischer Theorie. Hannah Arendt, Michael Walzer und Martha Craven Nussbaum“, in: Bluhm, Harald/ Gebhardt, Jürgen (Hg.): *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden, 155-180.
- Straßenberger, Grit (2014): „Autorität in der Demokratie. Zur republikanischen Rezeption des römischen *auctoritas*-Konzepts bei Hannah Arendt“, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 5, Nr. 1, 67-82.
- Straßenberger, Grit (2018): „Ideengeschichtliche Zugänge. Kap. 1: Politikwissenschaftlicher Zugang zur Ideengeschichte“, in: Salzborn, Samuel (Hg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*, Stuttgart, 2-8.
- Süßmilch, Johann Peter (1766): *Versuch eines Beweises daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin [bereitetgestellt von Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek; letztmalig aufgerufen am 29. Januar 2024].
- Talmon, J. L. (1965): „Herder and the German Mind“, in ders.: *The Unique and the Universal. Some Historical Reflections*, London, 91-118.
- Tausend, Klaus (1992): *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart.
- Taylor, Charles (1993): „Die Politik der Anerkennung.“, in ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hg. v. Amy Gutmann, Frankfurt a. M., 13-78.
- Taylor, Charles (1995): „The Importance of Herder“, in: ders.: *Philosophical Arguments*, Cambridge, 79-99.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M.
- Taylor, Charles (2017): *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Berlin.
- Thelen, Julius (2018): „Polyperspektivische Literaturgeschichte. Herders ‚Antwort‘ auf die ‚Querelle‘ in der siebten und achten Sammlung der *Humanitätsbriefe*“, in: *Herder Jahrbuch* XIV, 95-117.

- Thommen, Lukas (2017): Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis, 2. Aufl., Stuttgart.
- Trabant, Jürgen (2000): „Inner Bleating. Cognition and Communication in the Language Origin Discussion“, in: *Herder Jahrbuch* V, 1-19.
- Trabant, Jürgen (2009): „Herder and Language“, in: Adler, Hans/ Koepke, Wulf (Hg.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester, 117-139.
- Tümmler, Hans (1950): „Zu Herders Plan einer Deutschen Akademie (1787)“, in: *Euphorion* 45, 198-211.
- Turner, Victor (2005): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* [The Ritual Process. Structure and Anti-Structure (1969)], Frankfurt a. M. u. New York.
- Uhlmann, Dirk (2012): „Wir sehen nicht, sondern wir erschaffen uns Bilder“. Herders Entwurf zu einer Poetik der Visualität“, in: *Herder Jahrbuch* XI, 81-91.
- Valavanis, Pano (2012): „Die politische und gesellschaftliche Bedeutung von Olympia“, in: Heilmeyer, Wolf-Dieter/ Gehrke, Hans-Joachim (Hg.): *Mythos Olympia. Kult und Spiele*, München.
- Valdez, Damian (2014): *German Philhellenism. The Pathos of the Historical Imagination from Winckelmann to Goethe*, New York.
- Van der Laan, J. M. (2009): „Johann Gottfried Herder on War and Peace“, in: *Monatshefte* 101, Nr. 3, 335-346.
- Van Gennep, Arnold (2005): *Übergangsriten* [Les rites de passage (1909)], Frankfurt a. M. u. New York.
- Vick, Brian (2003): „The Origins of the German Volk: Cultural Purity and National Identity in Nineteenth-Century Germany“, in: *German Studies Review* 26, Nr. 2, 241-256.
- Visser, Edzard (1997): *Homers Katalog der Schiffe*, Stuttgart u. Leipzig.
- Voss, Jürgen (1980): „Die Akademien als Organisationsträger der Wissenschaften im 18. Jahrhundert“, in: *Historische Zeitschrift* 231, 43-74.
- Wagner, Ulrike (2012): „Der Mensch siehet nur, wie ein Mensch siehet: Modern Functions of Ancient Greek Literature in Light of Herder's Anthropological Thinking“, in: *Herder Jahrbuch* XI, 107-129.
- Wagner, Ulrike (2016): „Origin as Fiction and Contest: Herder's Reinvention of Religious Experience in *Vom Geist der Ebräischen Poesie*“, in: Bengtsson, Staffan/ Clairmont, Heinrich/ Norton, Robert E./ Schmidt, Johannes/ Wagner, Ulrike (Hg.): *Herder and Religion. Contributions from the 2010 Conference of the International Herder Society at the University of Notre Dame, South Bend, Indiana, Heidelberg*, 57-71.
- Walzer, Michael (1995): *Exodus und Revolution*, Frankfurt a. M.

- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Johannes Winckelmann, 5. Aufl., Tübingen.
- Weech, F. von (1868): „Der Versuch der Gründung eines Instituts für den Allgemeingeist Deutschlands (1787-1788)“, in: *Preußische Jahrbücher* 21, Nr. 6, 690-697.
- Weidenfeld, Christiane (2012): „Bildlichkeit und semantische Unschärfe. Johann Gottfried Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* und die Frage nach dem Telos in der Geschichte“, in: *Herder Jahrbuch* XI, 93-105.
- Weidner, Daniel (2003): „„Menschliche, heilige Sprache’: Das Hebräische bei Michaelis und Herder“, in: *Monatshefte* 95, Nr. 2, 171–206.
- Weidner, Daniel (2004a): „Hieroglyphen und heilige Buchstaben: Herders orientalische Semiotik“, in: *Herder Jahrbuch* VII, 45-68.
- Weidner, Daniel (2004b): „Zur Rhetorik der Säkularisierung“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78, Nr. 1, 95-132.
- Weidner, Daniel (2008a): „Einleitung“, in ders. (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders Vom Geist der Ebräischen Poesie*, Berlin, 9-21.
- Weidner, Daniel (2008b): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders Vom Geist der Ebräischen Poesie*, Berlin.
- Weidner, Daniel/ Schmidt, Hans-Peter (Hg.) (2008): *Bibel als Literatur*, München.
- Weidner, Daniel (2011): *Bibel und Literatur um 1800*, München.
- Weidner, Daniel (2024): *Rhetorik der Säkularisierung. Über eine Denkfigur der Moderne*, Frankfurt a. M. u. New York.
- Werlen, Hansjakob (1994): „„Philadelphia kann überall liegen’: Herder, Benjamin Franklin und das Ethos des homo oeconomicus“, in: Bollacher, Martin (Hg.): *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Würzburg, 303-317.
- Whatmore, Richard (2000): *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say’s Political Economy*, New York.
- Wildavsky, Aaron (1984): *The Nursing Father. Moses as a Political Leader*, Alabama.
- Wildschut, Niels (2018): „Proteus and the Pyrrhonists: Historical Change and Continuity in Herder’s Early Philosophy of History“, in: *Herder Jahrbuch* XIV, 65-93.
- Wildschut, Niels (2019): *The One and the Many in Herder’s Early Thought. Psychology, History, Religion*, Wien.
- Wilke, Sabine (1992): „Einleitung Mythos und Rationalität: ein historischer Blick auf zeitgenössische Dialektisierungsversuche“, in: dies.: *Poetische Strukturen der Moderne*, Stuttgart, 7-37.

- Willer, Stefan (2013): „Zwischen Planung und Ahnung. Zukunftswissen bei Kant, Herder und in Schillers „Wallenstein“, in: Weidner, Daniel/ Willer, Stefan (Hg.): Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten, München, 299-324.
- Willi, Thomas (1971): Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments, Tübingen.
- Wisbert, Rainer (1987): Das Bildungsdenken des jungen Herder. Interpretation der Schrift „Journal meiner Reise im Jahr 1769“, Frankfurt a. M.
- Wood, Allen W. (2009): „Herder and Kant on History: Their Enlightenment Faith“, in: Newlands, Samuel/ Jorgensen, Larry M. (Hg.): Metaphysics and the Good, Cambridge, 313-342.
- Wood, Allen W. (2014): The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy, Oxford.
- Xenophon (1992): Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros. Griechisch-deutsch, hg. u. übers. v. Rainer Nickel, München. [= Xenophon, Kyrupädie]
- Zammito, John H. (1998): „„Method‘ versus ‚Manner‘? Kant’s Critique of Herder’s *Ideen* in the Light of the Epoch of Science, 1790-1820“, in: *Herder Jahrbuch* IV, 1-25.
- Zammito, John H. (2002): Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago u. London.
- Zammito, John H./ Menges, Karl/ Menze, Ernest A. (2010): „Johann Gottfried Herder Revisited: The Revolution in Scholarship in the Last Quarter Century“, in: *Journal of the History of Ideas* 71, Nr. 4, 661-684.
- Zusi, Peter A. (2007): „„Kein abgefallenes Blatt ohne Wirkung geblieben“: Organicism and Pluralism in Herder’s Metaphorics of Culture“, in: Groß, Sabine/ Sauder, Gerhard (Hg.): Der frühe und der später Herder: Kontinuität und/ oder Korrektur. Early and Late Herder: Continuity and/ or Correction. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, Heidelberg, 89-97.