



STIFTUNG FÜR ROMANTIKFORSCHUNG
BAND LV

KULTUR-SCHREIBEN ALS ROMANTISCHES PROJEKT

ROMANTISCHE ETHNOGRAPHIE IM SPANNUNGSFELD
ZWISCHEN IMAGINATION UND WISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON
DAVID E. WELLBERY

IN VERBINDUNG MIT
ALEXANDER VON BORMANN (†), GERHART VON GRAEVENITZ,
WALTER HINDERER, GERHARD NEUMANN, GÜNTER OESTERLE
UND DAGMAR VON WIETERSHEIM

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Umschlagabbildung:

Francis Rigaud: *J.R. Forster und G. Forster, „Auf der Weltreise beim Zeichnen eines Vogels“*, Ölgemälde, 1780, Privatbesitz, Reproduktion: Botanischer Garten und Botanisches Museum, FU Berlin.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Bindung: Zinn – Die Buchbinder GmbH, Kleinlöder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-4907-1

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Andrea Polaschegg

„Totale Verschiedenheit“

Zur physikalischen Ethnographie der Vergangenheit in der Romantik

Für sich genommen, mag der Untertitel dieses Beitrags wie der mehr oder weniger geglückte Versuch anmuten, einem literaturwissenschaftlichen Einführungskurs exemplarisch vorzuführen, was ein Katachresenmäander ist. Einzig ihre vage Verortung in der Romantik nimmt der Rede von einer „physikalischen Ethnographie der Vergangenheit“ ein wenig von ihrer Opakheit, reißt sie doch drei Phänomenbereiche an, die von der Forschung der vergangenen Jahrzehnte immer wieder als große Leidenschaften der romantischen Bewegung herausgestellt worden sind: die Naturwissenschaft, die (Ur-)Geschichte und der – vorsichtig formuliert – schreibende Umgang mit anderen Kulturen. Diese drei epistemologischen Passionen seien in ihren groben Umrissen noch einmal kurz skizziert, um anschließend die Frage nach dem spezifischen Zuschnitt ihrer Interferenzen zu stellen, deren Existenz und deren Wirkmächtigkeit für das romantische Denken die heuristische Grundannahme dieses Beitrags darstellt.

Die drei Passionen der Romantik

Dass man insonderheit die Frühromantik, letztlich aber die deutsche Romantik insgesamt als intellektuelle und ästhetische Bewegung nicht versteht, wenn man von dem eminenten naturwissenschaftlichen Interesse ihrer Vertreter absieht, zählt seit geraumer Zeit zum literaturwissenschaftlichen Allgemeinwissen.¹ Studien zu Novalis², Friedrich Schlegel³, Achim

¹ Vgl. dazu die entsprechenden Beiträge in: Nicholas Saul (Hrsg.): Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften. München 1991; Gabriele Brandstetter und Gerhard Neumann (Hrsg.): Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800. Würzburg 2004 (Stiftung für Romantikforschung; Bd. 26); Thomas Lange und Harald Neumeyer (Hrsg.): Kunst und Wissenschaft um 1800. Würzburg 2000. (Stiftung für Romantikforschung; Bd. 13)

² Vgl. Herbert Uerlings (Hrsg.): Novalis und die Wissenschaften. Tübingen 1997; Jürgen Daiber: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment. Göttingen 2001.

von Arnim⁴, E.T.A. Hoffmann⁵ und anderen haben mittlerweile ein breites Spektrum naturwissenschaftlicher Gegenstände, Denkmodelle und Techniken aufgedeckt, von denen her und auf die hin sowohl die einzelnen Werke als auch die ästhetischen Konzepte der Autoren klarere Konturen gewinnen. Ebenso darf die Einsicht, dass sich auch und gerade das romantische Konzept einer „progressiven Universalpoesie“ losgelöst von seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffs- und Denkvoraussetzungen nicht erschließt, inzwischen als grundlegend behauptet werden⁶, woran auch Rüdiger Safranskis Neulektüre der Romantik als „deutsche Affäre“ ästhetisierter Innerlichkeit nichts ändert.⁷ Dabei bürgt nicht zuletzt der in diesem Forschungszusammenhang verlässlich fallende Name Johann Wilhelm Ritter dafür, dass das diskursive Gelenkstück zwischen der versuchsbasierten Elektrochemie, der romantischen Naturphilosophie Schellings und – später – Gotthilf Heinrich Schuberts Kosmogonie tatsächlich in der Physik oder genauer: im energetisch-physikalischen Denken zu suchen und zu finden ist.⁸

Neben diesem ausgeprägten naturwissenschaftlichen Interesse der Romantik steht – ungleich prominenter noch – ihre poetische und epistemologische Liebe zur Vergangenheit in ihren verschiedenen Ausprägungen. Unübersehbar ist die romantische Faszination für das Mittelalter, die in den bekannten Volkslied-, Sagen- und Märchensammlungen durch

³ Vgl. Michel Chaouli: *Das Laboratorium der Poesie. Chemie und Poetik bei Friedrich Schlegel*. Paderborn 2004.

⁴ Vgl. Roswita Burwick: „Verließ die Physik ganz um Trauerspiele zu machen“. Achim von Arnims Vernetzung von Naturwissenschaft und Poesie. In: Matthias Buschmeier und Till Dembeck (Hrsg.): *Textbewegungen 1800/1900*. Würzburg 2007, S. 213–240 (Stiftung für Romantikforschung; Bd. 35); Frederick Burwick: *Elektrizität und Optik. Zu den Beziehungen zwischen wissenschaftlichen und literarischen Schriften Ludwig Achim von Arnims*. In: *Aurora* 46 (1986) S. 19–47.

⁵ Vgl. Christine Weder: *Ein medizinisch-literarisches Symptom. Zum Schwindel bei E.T.A. Hoffmann und im Kontext des medizinischen Diskurses der Zeit*. In: *E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch* 10 (2002) S. 76–95; Patricia Tap: *E.T.A. Hoffmann und die Faszination romantischer Medizin*. Düsseldorf 1996.

⁶ Jonas Maatsch: „Naturgeschichte der Philosopheme“. *Frühromantische Wissensordnungen im Kontext*. Heidelberg 2008; Jocelyn Holland: *German Romanticism and the Science. The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. New York 2009.

⁷ Der Autor sieht von einer Darstellung – und, wie es scheint, auch der Kenntnisnahme – der romantischen Wissenschaften konsequent ab. Vgl. Rüdiger Safranski: *Die Romantik. Eine deutsche Affäre*. München 2007.

⁸ Dazu grundlegend: Andreas B. Kilcher: *Ästhetik des Magnets. Zu einem physikalischen Modell der Kunst in der Frühromantik*. In: *DVjs* 72 (1998) S. 463–511; Kristian Köchy: *Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung*. Würzburg 1997; Peter Kapitza: *Die frühromantische Theorie der Mischung. Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie*. München 1968.

Ludwig Tieck⁹, Achim von Arnim und Clemens Brentano¹⁰, Joseph Görres¹¹ sowie Jacob und Wilhelm Grimm¹² und in der *Nibelungenlied*-Übersetzung durch von der Hagen¹³ Gestalt annahm. Doch nicht weniger offen zu Tage liegt die Lust der Autoren am Altertum, das sich Ende des 18. Jahrhunderts zu verschiedenen Altertumskulturen ausdifferenzieren begann, die nun in Gestalt des ägyptischen, hebräischen, indischen, persischen und germanischen Altertums die griechische und römische Antike flankierten und unter den Romantikern jeweils treue Paten fanden: August Wilhelm Schlegel erhielt zwanzig Jahre nach seinen Vorlesungen zur *Geschichte der klassischen Literatur* (1802/3) den Bonner Lehrstuhl für Indische Philologie¹⁴ und übersetzte die *Bhagavad Gita* ins Lateinische.¹⁵ Auch Friedrich Schlegel folgte seinen altertumskundlichen Interessen von der *Geschichte der griechischen Poesie* (1797) bis zur *Sprache und Weisheit der Indier* (1808), Othmar Frank propagierte in seiner gleichzeitig erschienenen Programmschrift *Das Licht von Orient*¹⁶ das persische Altertum, Joseph Görres verfasste 1810 eine *Mythengeschichte der Asiatischen Welt*¹⁷, Friedrich Creuzer begann im selben Jahr mit der Publikation seiner *Symbolik und Mythologie der Alten Völker, besonders der Griechen*¹⁸, Johann Gottfried Herder hatte bereits 1782/83 seine umfangreiche Studie *Vom Geist der Ebräischen Poesie* veröffentlicht¹⁹, und Jacob Grimm ließ

-
- ⁹ Ludwig Tieck: Minnelieder aus dem Schwäbischen Zeitalter. Neu bearbeitet und herausgegeben von Ludwig Tieck. Mit Kupfern. Berlin 1803.
- ¹⁰ Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder. Bd. 1. Heidelberg 1806.
- ¹¹ Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneybüchlein, welche theils innerer Werth, theils Zufall Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat. Von J. Görres. Heidelberg 1807.
- ¹² Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Berlin 1812.
- ¹³ Der Nibelungen Lied. Herausgegeben durch Friedrich Heinrich von der Hagen. Berlin 1807.
- ¹⁴ Vgl. dazu nach wie vor grundlegend: Ernst Windisch: Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde: I., II. Teil sowie nachgelassene Kapitel des III. Teils. Um ein Namen- und Sachverzeichnis zum III. Teil erweiterter, ansonsten unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1917, 1920 und 1921. Berlin/New York 1992, S. 75–82.
- ¹⁵ BHAGAVAD-GITA. ID EST SIVE ALMI CRISHNAE ET ARJUNAE COLLOQUIUM DE REBUS DIVINIS. TEXTUM RECENSUIT, ADNOTATIONES CRITICAS ET INTERPRETATIONEM LATINAM. ADIECIT AUG. GUIL. A SCHLEGEL. Bonn 1823.
- ¹⁶ Othmar Frank: Das Licht von Orient. Erster Theil. Nürnberg 1808.
- ¹⁷ Joseph Görres: Mythengeschichte der asiatischen Welt. 2 Bde. Heidelberg 1810.
- ¹⁸ Friedrich Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig/Darmstadt 1810–1812.
- ¹⁹ Johann Gottfried Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Erster Theil. Deßau 1782, Zweiter Theil. Deßau 1783.

1835 die *Deutsche Mythologie*²⁰ folgen. Und wie bereits diese Titel andeuten, fand das romantische Interesse an den diversen (Vor-)Vergangenheiten auf dem Feld der Altertumskunde, Philologie und Sprachwissenschaft mindestens ebenso starken Niederschlag wie in der Dichtung.

Die dritte romantische Passion schließlich steht im Zentrum des vorliegenden Bandes und besitzt in der Forschung weit weniger klare Kontur als die genannten anderen beiden Leidenschaften: Einerseits scheint es ausgemacht, dass die romantischen Bewegungen in Europa dem „Reiz des Fremden“²¹ wissenschaftlich und ästhetisch in umfänglichen Maße gefolgt sind. Dabei wird der Topos vom „romantischen Exotismus“ – in mehr oder minder direktem Anschluss an Friedrich Brie²² – zwar vornehmlich zur Charakterisierung der französischen Romantik verwendet, doch nicht zuletzt dank des viel zitierten Diktums Friedrich Schlegels vom Orient als Ort des „höchste[n] Romantische[n]“²³ ist auch für die deutsche Romantik mittlerweile unstrittig, dass ihre zentralen ästhetischen und wissenschaftlichen Programme von einer intensiven Auseinandersetzung mit anderen Kulturen geprägt sind. Andererseits oder genauer: andersherum hat Fritz Kramer bereits in den 1970er Jahren die Mythologien Herders, Görres' und Creuzers als jene „imaginäre Ethnographie“ ausgewiesen, die in und mit ihren Analyse- und Perspektivierungsverfahren von Vergleich und Verkehrung die zentrale epistemologische *techné* der modernen wissenschaftlichen Ethnographie nicht allein etabliert, sondern auch ihr Erkenntnisversprechen als eines ausgewiesen hat, das sich nicht den Gegenständen, sondern eben diesen Verfahren verdankt.²⁴ Und auch auf dem Feld der Soziologie wird die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert mittlerweile als eine Zeit gehandelt, in der sich im kulturtheoretischen Denken tiefgreifende Veränderungen vollziehen und sich ein „totalitätsorientierter Kulturbegriff“ herausbildet, der Kulturen konsequent im Plural denkt, als in sich holistische Einheiten, die sich gegenüber anderen

²⁰ Jacob Grimm: *Deutsch Mythologie*. Göttingen 1935.

²¹ Vgl. dazu grundlegend: Hans-Joachim Lope: *Der Reiz des Fremden. Exotismus der Ferne und Exotismus der Nähe in den europäischen Literaturen*. In: Norbert Altenhofer und Alfred Estermann (Hrsg.): *Europäische Romantik III.: Restauration und Revolution*. Wiesbaden 1985, S. 619–48. (= *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*; Bd. 16)

²² Friedrich Brie: *Exotismus der Sinne. Eine Studie zur Psychologie der Romantik*. Heidelberg 1920.

²³ Friedrich Schlegel: *Rede über die Mythologie*. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler. Bd. II: *Charakteristiken und Kritiken I* (1796–1801). Hrsg. u. eingel. von Hans Eichner. München/Paderborn/Wien 1967, S. 311–328, hier: S. 319. Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert mit dem Kürzel KFSA mit Band- und Seitenangabe.

²⁴ Fritz Kramer: *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 1977.

abgrenzen und somit zu einer vergleichenden Betrachtung einladen, die wiederum Differenzen generiert.²⁵ In Aufnahme der entsprechenden Argumentationsfigur Niklas Luhmanns²⁶ setzt Andreas Reckwitz hier Johann Gottfried Herder als entscheidenden historischen Umschlagpunkt und markiert die Momente von Differenz und Vergleich als die entscheidenden für das neue kulturtheoretische Denken, das um 1800 einsetzt.²⁷

Damit ist die im Titel des Beitrags angerissene Trias romantischer Interessen- und Faszinationslagen skizziert, deren Verhältnis ich im Folgenden näher beleuchten und dabei zwei Beobachtungen zu Thesen ausbauen will: Die erste These lautet, dass Physik, Ethnographie und Vergangenheit um 1800 nicht allein denselben diskurshistorischen Ereignisraum teilen, sondern in verschiedenen romantischen Entwürfen systematisch aufeinander bezogen sind. Die zweite These lautet – und hier kommt die Katachrese wieder ins Spiel –, dass eben diese romantische Verbindung aus Physik, Ethnographie und Vergangenheit nicht funktioniert, weil – bildlich gesprochen – die romantische Ethnographie nicht einfach von Physik und Vergangenheit flankiert wird, sondern höchst unbequem zwischen diesen beiden diskursiven Stühlen sitzt, von wo aus sie eine epistemologische Krisensituation provoziert, an der sich die Romantik abarbeitet. Und dass schließlich das romantische Laborieren an den Sollbruchstellen zwischen Physik, Ethnographie und Geschichte zugleich Ausdruck und Lösungsversuch eines epistemologischen Problems darstellt, das heute nicht minder virulent ist als vor 200 Jahren – diese Hypothese bildet schließlich die heuristische Grundannahme meiner Themenwahl ebenso wie ihrer argumentativen Durchführung.

1. Ethnographie der Vergangenheit

Von Fritz Kramer in den 1970er und Niklas Luhmann in den 1990er Jahren bis hin zu verschiedenen Einführungen in die Kulturwissenschaften um die Jahrtausendwende²⁸ findet sich immer wieder die Einsicht formuliert, die Idee einer grundsätzlichen Pluralität der Kulturen schreibe sich auf die Romantik oder wahlweise die Gegenaufklärung, in jedem Fall aber

²⁵ Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000, S. 72–79.

²⁶ Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4. Frankfurt a.M. 1999, S. 35–54.

²⁷ Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien (Anm. 24) S. 72f.

²⁸ Vgl. exempl.: Doris Bachmann-Medick: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Kultur als Text. Tübingen/Basel 2. Aufl. 2004, S. 7–64, hier: S. 17; Claud-Michael Ort: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hrsg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2008, S. 19–38, hier: S. 20.

auf die Zeit um 1800 zurück. Vor allem Friedrich Creuzer und Johann Gottfried Herder wird dabei die Initiatorenrolle einer kulturtheoretischen bzw. ethnologischen Perspektive zugeschrieben, in der die Größe ‚Kultur‘ nur noch als eine von mehreren Kulturen erscheint, die sich voneinander unterscheiden und dabei jeweils ihre eigene Dignität und Integrität besitzen. Und es braucht tatsächlich wenig Phantasie und letztlich auch wenig Lektürefleiß, um nicht allein in Publikationen Herders und Creuzers, sondern auch bei Görres, August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Othmar Frank oder Johann Arnold Kanne²⁹ die Vorstellung einer Vielheit der Kulturen aufzufinden, deren Differenz nicht in einem normativen und universalen Kulturkonzept aufgelöst, sondern in die Entwicklung vergleichender Verfahren als epistemologisches Instrumentarium umgeleitet wird. Dass Niklas Luhmann das großartig findet³⁰, kann angesichts seiner differenzfokussierten Systemtheorie ebenso wenig verwundern, wie die Prominenz dieses Denkmodells in der heutigen Kulturwissenschaft und Ethnologie erstaunen kann, wenn man den dezidierten Anti-Universalismus dieser Disziplinen in Rechnung stellt. Drei Aspekte der romantischen „Ethnographie“ drohen indes im Prozess ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Transformation ein wenig unterzugehen; und um eben diese Aspekte geht es mir hier:

Da ist zum einen die deutliche Tendenz romantischer Autoren, sich unter den vielen existierenden ‚fremden Kulturen‘ vor allem mit den orientalischen zu beschäftigen und sowohl die Völker des subsaharischen Afrika als auch die der Südsee und Amerikas aus ihren ethnographischen Projekten weitgehend auszuklammern. Mit den Indern, den Persern, den Ägyptern, Hebräern und Arabern stehen also Völker auf der Bestenliste ethnographischer Gegenstände der Romantik, die allesamt über Schriftsysteme, Dichtung, einen ausdifferenzierten Kultus einschließlich Priesterschaft, über Architektur, Städte und Staaten verfügen; kurzum: es sind gerade keine Naturvölker Rousseauscher Provenienz denen die ethnographische Leidenschaft der Romantik gilt, sondern solche, die auch im normativen Sinne des Wortes den Status von Kulturvölkern besitzen.³¹ Und eben damit zirkelt die romantische Ethnographie einen kulturellen Phänomenbereich ab, der sich zu jenem Gebiet nahezu komplementär verhält, auf dem sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die institutiona-

²⁹ Johann Arnold Kanne: *Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie*. Mit einer Vorrede von Jean Paul. Bayreuth 1808; ders.: *Pantheum der Aeltesten Naturphilosophie. Die Religion aller Völker*. Tübingen 1811.

³⁰ Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 4 (Anm. 26) S. 35ff.

³¹ Zu dieser kategorialen Unterscheidung zwischen dem Orient als „anderer Kultur“ und den Völkern Afrikas, Amerikas und der Südsee als „Anderem der Kultur“ um 1800 vgl. Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York 2005, S. 135–142.

lisierte Ethnologie bewegt.³² Denn von Adolf Bastian³³ über Bronislaw Malinowski und Claude Levi-Strauss bis hin zu Clifford Geertz hat sich die wissenschaftliche Ethnologie vornehmlich auf Kulturen jenseits von Schrift, Staatlichkeit und Urbanität konzentriert und an ihnen auch ihr anthropologisches Programm entwickelt, das mit einem romantischen Orientalismus entsprechend nur sehr schwer zu vermitteln ist, dessen Interesse gerade den morgenländischen Schriftkulturen galt und dessen wissenschaftliche Heimstatt entsprechend die Philologie gewesen ist.³⁴

Zu diesem Unterschied zwischen ethnologischen Gegenständen und denen der romantischen Ethnographie gesellt sich ein zweiter; der Umstand nämlich, dass es unter den romantischen Versuchen, andere Kulturen in ihrem Eigensinn zu (be)schreiben, nicht einen einzigen gibt, der sich mit zeitgenössischen Völkern beschäftigt. Sowohl die ethnographischen Darstellungen der Romantik als auch ihr Interesse am kulturellen Gegenstand sind genuin historischer Provenienz. Friedrich Schlegels große Sprach- und Kulturvergleichsschrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* trägt nicht ohne Grund den Untertitel *Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, Friedrich Creuzer schreibt über drei Jahrzehnte an einer *Symbolik und Mythologie der dezidiert Alten Völker*, und wenn Herder mahnt, man möge die Hebräer samt ihrer Dichtung mit ihnen gemäßen Maßstäben messen, dann verortet auch sein Untertitel die *Ebräische[] Poesie* unmissverständlich im Raum der *ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*. Und nicht genug damit, dass die Gegenstände der romantischen Ethnographie allesamt der – zumeist fernen – Vergangenheit angehören, auch die Logik der Darstellungen ist eine historische. Stets wird hier der kulturgeschichtliche Anfang an den Anfang gestellt, um von ihm aus prozessuale Entwicklungslinien zu verfolgen.³⁵ Dies zu betonen, scheint mir einerseits deshalb so wichtig zu sein, weil diese kul-

³² Vgl. bereits den sprechenden Titel von George W. Stocking Jr.: *Die Geschichtlichkeit der Wilden und die Geschichte der Ethnologie*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 4 (1978) S. 520–534; grundlegend: Werner Petermann: *Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal 2004.

³³ Vgl. dazu: Annemarie Fiedermutz-Laun: *Adolf Bastian und die Begründung der deutschen Ethnologie im 19. Jahrhundert*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 9 (1986) H. 3, S. 167–181; dies.: *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian. Systematisierung und Darstellung der Theorie und Methode mit dem Versuch einer Bewertung des kulturhistorischen Gehaltes auf dieser Grundlage*. Wiesbaden 1970.

³⁴ Vgl. dazu Polaschegg: *Der andere Orientalismus* (Anm. 31) S. 143–275.

³⁵ Am konsequentesten führt das Othmar Frank vor, der den titelgebenden Topos des „ex oriente lux“ zu einer Allegorie ausfaltet, welche die gesamten 180 Seiten der Abhandlung durchzieht und vom Sonnenaufgang des altpersischen Ursprungs in kulturgenealogischer Folge bis hin zum – prophezeiten – Zenith der deutschen Kultur leitet. Vgl. Frank: *Das Licht von Orient* (Anm. 16).

turgeschichtliche Chrono-Logik in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis zur spatialen Topo-Logik der Kulturdifferenzen und des Kulturvergleichs steht, wie sie das ethnographische Denken heute bestimmt. Andererseits – und hierin liegt die dritte, tendenziell übersehene Besonderheit der romantischen Ethnographie – sind die an den Anfang der Darstellungen gestellten kulturgeschichtlichen Anfänge stets als Zustand der *Einheit* figuriert, als paradiesische Ungeschiedenheit von Mensch, Kultur und Geist, die durchweg im Orient lokalisiert wird. Für Friedrich Schlegel ist der menschliche Geist das, „[w]as im Oriente alles in Einem mit ungetheilte Kraft aus der Quelle springt“.³⁶ Und eben dieser Einheitszustand des Menschen wird nun in verschiedenen romantischen Texten – das nicht allein bei Schlegel prominente Substantiv „Kraft“ deutet es an – nicht allein im Rekurs auf eine physikalische Bildlichkeit figuriert, sondern auch nach den Gesetzen der Physik gedacht.

2. Physik der Vergangenheit

In der Vorrede seiner, Friedrich Creuzer gewidmeten, *Mythengeschichte der asiatischen Welt* von 1810 skizziert Joseph Görres sein Projekt, „die Jugend der Geschichte“ zu beschreiben, fasst einleitend den Urzustand des Menschen in Wort und Sprachbild und schreibt über diese Uranfangszeit:

Es ist die höchste Natureinheit in der Geschichte dieser Zeit, keine Falschheit und keine Lüge wird in ihr erfunden, wie in den physischen Gesetzen; der frühe Mensch ist das artikulierte Wort, das die Erde ausgesprochen, wie die Welt das Wort von Gott; in den Reden, die er führt, tönt die dumpfe Sprache der Elemente fort, eines jeden eigenthümlicher Accent läßt sich in ihnen unterscheiden. Nothwendig muß daher diese Geschichte der Uebergang der Physik ins Leben sein, wenn irgendwo, müssen in ihr die Gesetze des Himmels sich bewähren, in einem Grade, daß sie sogar kritisch über Aechtheit und Unächtheit gegebener Thatsachen entscheiden können.³⁷

Selbst unter der dicken Schicht des rhetorischen Pathos ist hier deutlich zu erkennen, dass es Görres bei seiner Ursprungsfigur um ein gleichermaßen ontologisches wie epistemologisches Modell getan ist, dessen konzeptioneller Ausgangs- und Schwerpunkt eine physikalisch gedachte Ein-

³⁶ [Friedrich Schlegel] Reise nach Frankreich. In: Europa. Eine Zeitschrift. Hrsg. von Friedrich Schlegel. I.1. Frankfurt a.M. 1803, S. 5–40, hier: S. 32.

³⁷ Mythengeschichte der asiatischen Welt. Von J. Görres, Professor an der Secondärschule in Koblenz. Erster Band: Hinterasiatische Mythen, Zweyter Band: Vorderasiatische Mythen. Heidelberg 1810, S. X.

heit bildet: Als artikuliertes Wort der Erde redet der ursprüngliche Mensch das Echo der Elemente in einer Welt, die das Wort Gottes ist. Und so „dumpf“ sich die „Sprache der Elemente“ selbst ausnimmt, so differenzierbar wird ihr jeweiliger „Accent“ in ihrem menschlichen Nachhall. In dieser durch das Resonanzmedium Mensch ermöglichten Unterscheidbarkeit des Ungeschiedenen, die freilich nur gegeben ist, weil der ursprüngliche Mensch vollständig in das Bezugssystem der Naturkräfte eingelassen ist, macht Görres jenen „Uebergang der Physik ins Leben“ fest, der zugleich den Einsatzpunkt der Naturerkenntnis markiert. Denn in der so verstandenen Urgeschichte des Menschen „bewähren“ sich „die Gesetze des Himmels“ im doppelten Sinne des von Görres strategisch schlaue gewählten Verbs: Sie *erweisen* sich durch ihre Wirkung und bieten zugleich das „kritisch[e]“ Instrumentarium zur *Wahrheitsproduktion*, nämlich zur Unterscheidung von „Aechtheit“ und „Unächtheit“ der „Thatsachen“. Auch die konkrete *techné* dieser Erkenntnisproduktion steht Görres klar vor Augen:

Der Mensch in dieser Periode ist somnambül, wie im magnetischen Schlafe wandelt er seines Bewußtseins unbewußt im tieferen Bewußtsein der Welt einher; sein Denken ist Träumen in den inneren Nervenzügen, aber diese Träume sind wahr, denn sie sind Offenbarungen der Natur, die nimmer lügt [...].³⁸

So wie Görres bereits den Naturzustand des Menschen in der Welt als physikalischen Wirkungszusammenhang entworfen hat, zeugt auch die mesmeristische Terminologie³⁹ dieser Passage von einem Denken in Parametern der Kräftelehre: Einsicht in die Gesetze der Natur gewinnt der Mensch als somnambule Existenz, die – mit der den Somnambulen eigenen Luzidität – im unbewussten Denken des magnetisierten Schlags der „Offenbarungen der Natur“ im Wortsinne teilhaftig wird, weil die „inneren Nervenzüge“ des Menschen in das physikalische Kräftespiel gespannt sind.

In diesem Ursprungsmodell wird also gerade keine ursprünglich *stoffliche* Einheit von Mensch, Welt und Natur entworfen, sondern in seinem Zentrum stehen Wirkungsgesetze elementarer *Kräfte*, die das Innerste des Menschen – seine Nerven – mit Natur und Kosmos auf so direkte Weise verbinden, dass sein geträumtes Wissen nie etwas anderes sein kann als Wahrheit. Womit sich Görres in seiner Mythengeschichte beschäftigen will, ist der oben skizzierte „Übergang von der Physik ins Leben“, sein Gegenstand somit die Mythologie jener Urzeit, in der sich das systemische Zusammenspiel der Elementarkräfte zu einer menschlichen Reso-

³⁸ Ebd.

³⁹ Dazu nach wie vor grundlegend: Jürgen Barkhoff: *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*. Stuttgart/Weimar 1995.

nanz-Rede der Natur temporalisiert, deren Wahrheit durch den somnambulen Zustand des Menschen in seinem Naturzustand garantiert wird.

Nun ist Görres unter den Romantikern bekanntlich nicht der erste gewesen, der Urgeschichte, Mythologie und Physik zusammen gedacht hat. Schon in Friedrich Schlegels *Philosophischen Fragmenten* von 1799 finden sich Kernsätze wie „Die Methode des Physikers muß historisch sein – sein letztes Ziel ist Mythologie“⁴⁰, und auch die oben bereits anzierte *Rede über die Mythologie* von 1800 endet mit einer Skizze der Physik als prädestiniertem Zugang zur Mythologie, wo es heißt:

Es ist in der Tat wunderbar, wie die Physik, sobald es ihr nicht um den technischen Zweck, sondern um die allgemeine Resultate zu tun ist, ohne es zu wissen, in Kosmogonie gerät, in Astrologie, Theosophie oder wie Ihrs sonst nennen wollt, kurz in eine mystische Wissenschaft vom Ganzen.⁴¹

Zwar könnte man Schlegels Begriff der Physik hier getrost durch ‚Naturphilosophie‘ ersetzen, ohne den Sinngehalt der Sätze nachhaltig zu verändern. Doch obwohl das, was Schlegel, Görres und ebenso Schelling mit „Physik“ meinen, zweifellos jenseits der experimentalphysikalischen Praxis ihrer Zeit lag, wie sie etwa vom jungen Achim von Arnim⁴² und vor allem von Johann Wilhelm Ritter⁴³ betrieben wurde, scheint mir das historisch-mythologische Denkmodell dieser Autoren doch zu spezifisch von Ritters elektromagnetischer Physik her entwickelt zu sein, als dass man ohne Verluste für die Schärfe der Analyse auf den Begriff verzichten könnte. Und da es mir um die besonderen epistemologischen Potentiale dieser Physik für das Feld der Mythen-, Symbol- und Kulturgeschichte geht, sei sie – mit Walter D. Wetzels an der Hand – noch einmal kurz erinnert.

Im Zentrum steht Ritters Idee, „den Magnetismus als ein Gegenphänomen zur Elektrizität“ aufzufassen und beide Prinzipien außerdem in einer naturgeschichtlichen Abfolge zu denken. Ritter zufolge sollte nämlich, so Wetzels, der Magnetismus

durch *direkte Berührung* zweier Metalle [...] entstehen, während beispielsweise in einer galvanischen Kette die elektrische Spannung gerade durch die *polarische Trennung* in einem Dritten, der Flüssigkeit hervorgerufen wurde. Im Magnetismus, so wird Ritter später sagen, sind Körper noch in einem innigen Kontakt; es ist die Form

⁴⁰ KFSa XVIII, S. 155. (Nr. 378).

⁴¹ KFSa II, S. 324f.

⁴² Vgl. exempl.: Ludwig Achim von Arnim: *Electrische Versuche*. In: *Annalen der Physik* (1800), F. 1, Bd. 5, S. 33–78.

⁴³ Zum Unterschied der Experimentalkonzeption und -praxis zwischen Ritter und Novalis vgl. zusammenfassend: Daiber: *Experimentalphysik des Geistes* (Anm. 2) S. 99–113.

der ursprünglichen, intimen Verbundenheit und Symbiose aller Dinge, die sich erst in der Polariät des Elektrismus entzweien, allerdings auch dadurch erst den Lebensprozeß in Gang setzen.⁴⁴

Hier deutet sich schon das dreifache Versprechen an, welches das so verstandene physikalische Modell für eine romantsche Mythen- und Kulturgeschichte bereit hält, der es in jeder Hinsicht ums Ganze geht – und zwar ontologisch wie epistemologisch: Die Verbindung von Magnetismus und Elektrizität eröffnet nämlich zunächst einmal die Möglichkeit, einen Gesamtzusammenhang von Mensch, Natur und Welt zu denken, der nicht auf einen synchronen Ursprungszustand magnetischer Krafteinwirkungen unter der Bedingung räumlicher *Nähe* beschränkt ist, sondern der sowohl in Zeit wirksam bleibt als auch den Raum transzendiert. Diese Fernwirkung findet ihre Möglichkeitsbedingung im Prinzip der Polarität, das – und hierin liegt das zweite große Versprechen – ausgerechnet das einheitsbedrohende Moment der Trennung zum Konstituens jenes Ereignisraumes erhebt und dort als Bedrohung unschädlich macht, in dem der Prozess des Lebens statthaben, mithin die *natura naturata* in die *natura naturans* umschlagen kann. Und drittens schließlich schlägt der Magnetismus als naturwissenschaftlich-experimentell beobachtbares Prinzip und als Kulturtechnik in Form des animalischen Magnetismus den epistemologischen Bogen vom Einzelnen zum Ganzen, bzw. „zeigt sich“ – mit Gotthilf Heinrich Schubert formuliert – „der Magnetismus überhaupt als das erste Kosmische, das heißt auf die Verbindung aller einzelnen Weltkörper zu Einem Ganzen hindeutende Phänomen.“⁴⁵

Dabei formuliert Schubert diese Einsicht in der ersten Vorlesung seiner *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* im Zuge einer Argumentation, die – und das scheint mir für das Verhältnis von Physik, Ethnographie und Vergangenheit in der Romantik entscheidend zu sein – ihren Ausgang einmal mehr in den kulturgeschichtlichen Anfängen des Menschen, jener „hohe[n] Kultur, welche der ursprüngliche Zustand des Menschen war“⁴⁶, nimmt. Von diesem Zustand heißt es hier:

Einstimmig werden uns Alle, Egypter und Inder, Chinesen und Mexicaner, ja Isländer und Schweden, die Kunde einer hohen, untergegangenen Naturweisheit, und einer frühen Blüthezeit der Cultur unsres Geschlechts bringen. [...] Noch in der ersten heiligen Harmonie mit der Natur, ohne eignen Willen, erfüllt von dem göttlichen Instinkt der Weissagung und Dichtkunst, sehen wir unser noch junges Geschlecht, unter dem Scepter des Uranus froh.

⁴⁴ Walter D. Wetzels: Johann Wilhelm Ritter. Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik. Berlin/New York 1973, S. 37.

⁴⁵ *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* von D.G.H. Schubert. Mit 2 Kupfertafeln. Dresden 1808, S. 16.

⁴⁶ Ebd., S. 10.

[...] In den Mysterien und der heiligen Weihe jener Völker, welche dem Urvolk der Welt noch am nächsten verwandt gewesen, vernimmt die Seele einige halbverständliche Töne, welche tief aus der Natur unsers Wesens gekommen [...].⁴⁷

Wie die Begriffe „Naturweisheit“, „Dichtkunst“ und „Mysterien“ noch einmal sehr deutlich machen, entwirft Schubert die Urmenschen tatsächlich als Kulturmenschen, nicht als wie auch immer geartete Urhorde, und den Ursprung dieser „Blüthezeit der Cultur“ als *einen einzigen*. So wie dieses physikalische Kulturmodell – sei es durch Schuberts, Schlegels oder Görres' Feder zum Text geworden – insgesamt auf Ganzheit und Einheit zielt, ist der entworfene Anfang der Kultur in sämtlichen dieser Texte ebenfalls nur *ein einziger*.

Friedrich Creuzer zufolge liegt dieser eine Ursprung im Orient, nämlich da, „wo die Fußstapfen der Brahminen und reinen Magier mit denen der biblischen Patriarchen zusammenlaufen“, im „Ursitze primärer Religion und Sittigung [...]“.⁴⁸ Und wie bereits angedeutet, befindet er sich mit dieser Einschätzung in bester Gesellschaft; einer gelehrten Gesellschaft, zu der neben den Romantikern im engeren Sinne bekanntlich auch der späte Herder zählt.

3. Der Ursprung der Aporie: Physik und Ethnographie

Spätestens angesichts eben dieses orientalischen Einheitszustands des Menschen, den die romantischen Autoren mit ebenso vielen Sehnsuchts- wie Ursprungskonnotaten versehen, und in Anbetracht des unterliegenden physikalischen Modells von Kulturgeschichte, das von einer Einheit ausgeht und auch auf eine Ganzheit zuläuft, stellt sich doch mit einiger Dringlichkeit die Frage, wie sich zu alledem jene von uns heute so hoch geschätzte „romantische Ethnographie“ mit ihrer Grundeinsicht in den differenten Eigensinn der Kulturen fügt. Schließlich hinterlässt eine Lektüre der gerade angerissenen kulturgeschichtlichen Vorstellungen eher einen Eindruck, den Joseph von Eichendorff zu Herders *Ältester Urkunde des Menschengeschlechts* und seinen *Ideen* formuliert:

Es ist eine geistige Ethnographie, die in allen Nationalgesichtern die allgemein menschliche Physiognomie nachzuweisen sucht; eine

⁴⁷ Ebd., S. 3–5.

⁴⁸ Symbolik und Mythologie der Alten Völker, besonders der Griechen von Dr. Friedrich Creuzer, Professor der Alten Literatur zu Heidelberg. Vierter Theil: Zweite, völlig umgearbeitete Ausgabe. Leipzig und Darmstadt: Leske 1821, S. VIf.

Weltgeschichte aus der Vogelperspektive, wo alles Besondere verschwindet.⁴⁹

Und in der Tat: Die Idee eines Spezifischen der Kulturen im Plural, gar die Vorstellung einer unaufhebbaren Differenz zwischen ihnen in ihrem Ursprung, steht in krasssem Widerspruch sowohl zum physikalischen Kulturgeschichtsmodell der Romantiker als auch zu Herders Kulturanthropologie und lässt sich weder aus ihnen herleiten noch mit ihnen ohne nachhaltige Friktionen verbinden.

Damit soll keineswegs gesagt sein, dass die heute gängige Behauptung einer romantischen Kulturkonzeption, die auf Pluralität und Eigensinn setze, allein auf einem Lesefehler beruht. Schließlich fördert bereits die kursorische Lektüre von Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* oder von Friedrich Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Indier* eine Fülle von Evidenzen für ein kulturelles Differenzdenken hervor, das keineswegs als Effekt einer anachronistischen Rückprojektion der kulturtheoretischen Ordnung des frühen 21. Jahrhunderts zu werten ist.

Meine These lautet allein, dass die Einsicht in einen ursprünglichen und irreversiblen Eigensinn der Kulturen und in Unterschiede zwischen ihnen, die nicht auf einen gemeinsamen anthropologischen Nenner heruntergerechnet werden können – dass diese Einsicht gleichsam durch die Hintertür in das romantische Denken eingebrochen ist und dort in erster Linie krisenhaft gewirkt hat. Anders formuliert: Eine Ethnographie der Kulturdifferenz ist nie romantisches Projekt gewesen, sondern Ergebnis eines Bewältigungsversuchs von Erkenntnissen, die dem physikalischen und dem religionsanthropologischen Kulturgeschichtsdenken radikal zuwiderliefen, sich aber gleichwohl nicht negieren ließen.

Dies plausibel zu machen, will ich auf den verbleibenden Seiten unternehmen. Dass ich dabei mit Friedrich Creuzer ausgerechnet jenen Romantiker zunächst außen vor lasse, von dem Fritz W. Kramer offenbar erfolgreich behauptet, er habe „den Begriff ‚Ethnographie‘ [...] in Deutschland populär gemacht“⁵⁰, liegt in dem Umstand begründet, dass die romantische Differenzkrise diesen Autor nicht mit derselben Wucht getroffen hat wie etwa den späten Herder oder Friedrich Schlegel. Ein Nachdenken über die möglichen Gründe dafür soll entsprechend den Abschluss meines Beitrags bilden.

Doch zunächst zur Differenzkrise selbst und ihrem Einfallstor ins romantische Denken. Wie im gerade zitierten Auszug aus Schuberts *Ansichten* bereits angedeutet, geht die romantische Kulturtheorie und -

⁴⁹ Joseph von Eichendorff: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. In: Ders.: Werke. Nach den Ausgaben letzter Hand unter Hinzuziehung der Erstdrucke. Textredaktion Jost Perfahl. Bd. 3. München 1979, S. 679–749, hier: S. 738.

⁵⁰ Fritz W. Kramer: Schriften zur Ethnologie. Frankfurt a.M. 2005, S. 16.

geschichtsschreibung mit dem Versuch einher, die Ursprünge des Menschen vom Ruch des Ungeschlachten zu befreien, ihn also von Anfang an als Kulturwesen zu entwerfen. Wie ein zweiter Blick in Schuberts Vorlesungen zeigt, stützt sich dieses Unternehmen nun argumentativ auf einen Phänomenbereich, der dezidiert sprachlicher, ja sogar poetischer Provenienz ist. So beginnt die zweite Vorlesung „Von dem ursprünglichen Verhältniß des Menschen zu der Natur, oder von seiner ältesten Cultur“ mit dem Versuch, die These von der ursprünglichen „Wildheit und Rohheit“ des Menschen folgendermaßen vom Tisch zu wischen:

Aber eben dieser Meynung, die sich so sehr auf Erfahrung beruft, wird von aller Erfahrung am meisten widersprochen, und schon der erste Blick auf die heilige Sage aller besseren Völker, welche warrlich auf etwas Tieferen und Unvergänglicheren beruht, als daß sie die Schlüsse eines ausschweifenden Verstandes erreichen möchten; auf die Werke der Dichter, deren Begeistrung nicht ohne Grund die Offenbarung des Wahren, und die Gabe des Sehens genannt wird, und aller ins Tiefe gehenden Geschichtsforscher der älteren Zeit, so wie auf eine Menge historischer Denkmähler, widerlegt sie.⁵¹

Geformte Sprache – denn aus ihr bestehen nicht allein die „Werke der Dichter“ und die Heiligen Schriften, sondern auch jene „historischen Denkmähler“, an denen sich die philologischen Vergangenheitsethnographen um 1800 samt und sonders arbeiten – dient also als Quelle *und* Beleg für jenes kultivierte Urmenschentum, das zu extrapolieren den Romantikern ein so großes Anliegen war. „Sprache und Weisheit“ als organische Einheit zu begreifen und auszuweisen, bildet somit den Kern dieser historischen Kulturethnographie und wirkt als epistemologischer Dynamisierungsfaktor, der sowohl Friedrich Schlegel zur *Sprache und Weisheit der Indier* führt als auch Herder zum *Geist der Ebräischen Poesie*. Entsprechend wird hier auch an den Wurzeln der Wörter gearbeitet, am Keim des sprachlichen Lebens und seiner Bildungsgesetze, um aus diesem Keim den Geist der ältesten Poesie und Kultur zu erschließen. So findet Herder⁵² etwa im hebräischen Verbalwurzelssystem, das alle Nomina auf Verben und somit auf Handlung und Bewegung rückführbar macht, das Grundprinzip

⁵¹ Schubert: Nachtseite der Naturwissenschaft (Anm. 45) S. 25.

⁵² In diesem Zusammenhang ist deutlich zwischen den früheren Überlegungen Herders zum anthropologischen Sprachursprung (d.i. des Ursprungs der Sprachfähigkeit des Menschen), wie er sie vor allem in seiner berühmten Abhandlung über den Ursprung der Sprache formuliert hat, und seiner kulturgeschichtlich ausgerichteten Auseinandersetzung mit dem Ursprung der Sprachen zu unterscheiden, wozu ich Vom Geist der Ebräischen Poesie rechne. Vgl. dazu ausführlich: Andrea Polaschegg: Die Verbalwurzeln der Hieroglyphe. Herders ‚Vom Geist der Ebräischen Poesie‘ als Text zwischen zwei wissenschaftsgeschichtlichen Paradigmen. In: Daniel Weidner (Hrsg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders ‚Vom Geist der Ebräischen Poesie‘. Berlin 2008, S. 201–223.

des Lebendigen auf⁵³ und sieht im Parallelismus der hebräischen Psalmen das differenzierende Schöpfungsprinzip von „Himmel und Erde“ realisiert.⁵⁴ Und auch Schlegel erkennt in den Flexionsprinzipien des Sanskrit den „lebendige[n] Keim“⁵⁵, der diese Sprache zu jenem Organischen macht, das wiederum eine Weisheit generiert, die jenseits von Kontingenz und Willkür ihre tiefe und in jeder Hinsicht eigentliche Wahrheit entfaltet.

Und schon ist der differenztheoretische Kollateralschaden angerichtet, und er ist nicht klein: Denn während der Geist des Ursprungs, der durch die sprachlichen Denkmäler der Vorzeit und die ältesten Urkunden weht und sie mit so viel Weisheitsversprechen auflädt, aus spezifischen sprachlichen Strukturen und Bildungsgesetzen hergeleitet wird, liegt hinter dem Rücken der Autoren die Leitidee eines kulturgeschichtlichen Ganzen und einer physikalisch-menschheitlichen Einheit bereits im Sterben – tödlich getroffen vom argumentativen Rückstoß eines sprachlich gebundenen Ursprungs des Kulturmenschen: Das Altägyptische funktioniert eben nicht nach dem hebräischen Verbalwurzelsystem und dieses folgt nicht den Flexionsprinzipien des Sanskrit, das wiederum keinerlei Ähnlichkeiten mit dem Hebräischen aufweist. Damit aber ist im orientalischen Ursprung selbst, in der Einheitsquelle der kulturellen Lebenskraft, bereits eine Differenz eingetragen, die sich in keiner späteren Entwicklung wieder kitten und sich auch nicht in physikalische Polarität umdefinieren lässt.

In seiner berückend offenerzigen Art verleiht Herder seiner Bestürzung und Ratlosigkeit angesichts der irreversiblen Unterschiede zwischen den Sprachen Ausdruck, indem er seinem Eutyphron die folgenden Worte in den Mund legt:

E. Die Verschiedenheit der Sprachen auf der Erde ist ein Problem, das sich durch die ruhigen Wanderungen der Völker nicht erklären läßt. [...] Wenn wir einmal die Listen aller Völker nach den drei Haupt-Rubriken, die hierher gehören, ihre Bildungen, Sprachen und Stammesmythologien neben einander haben werden, wird sich davon besser urteilen lassen; so viel ich jetzt weiß, ist mir aus dem Begriff der Wandrung nicht alles erklärbar. Nicht Verschiedenheit, d.i. Mundarten Einer Sprache nach verschiedenen Dimensionen und Ursachen der allmählichen Veränderung ist hier das Problem; sondern totale Verschiedenheit, Verwirrung, Babel. Da muß was

⁵³ Johann Gottfried Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Günter Arnold u.a. Bd. 5: Schriften zum Alten Testament. Hrsg. von Rudolf Smend. Frankfurt a.M. 1993, S. 661–1301, hier: S. 675ff.

⁵⁴ Ebd., S. 706.

⁵⁵ Friedrich Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier. In: KFSA VIII, S. 105–433, hier: S. 157 ff.

Positives vorgegangen sein, das diese Köpfe auseinander warf; philosophische Deduktion tut kein Genüge. – Ich nehme also die wunderbare Erklärung unsrer Sage an, weil ich keine natürliche weiß.⁵⁶

Und wenngleich Friedrich Schlegel sich über den Differenzschock dieser „totalen Verschiedenheit“ der Sprachen noch mit den indogermanischen Verwandtschaftsbeziehungen hinwegtrösten konnte, die sich im Laufe seiner Beschäftigung mit dem Sanskrit abzeichneten, sind dessen neuralgische Auswirkungen jedoch auch bei ihm zu spüren: Das Indogermanische als Keim einer dezidiert christlich-deutschen Kultur zu denken, ohne die Hebräische Bibel und damit die messianische Verheißung kulturgenealogisch einbeziehen zu können, bleibt für Schlegel ein ungelöstes Problem, das ihn in seinen orientalistischen Studienheften selbst zu der trotzigsten Bemerkung treibt: „Liegt der Religion etwas daran, ob *Enos* oder *Noah* nicht Hebräer sondern *Indier* waren?“⁵⁷

Die romantische Idee des *einen* orientalischen Ursprungs der Kultur kann fortan nur mehr da ihre Kraft entfalten, wo kulturgeschichtliche Überlegungen von der Einzelsprache abstrahieren; also gerade nicht auf dem wissenschaftlichen Feld der Philologien. Und Friedrich Creuzer kann nur deshalb im Rahmen seiner Ethnographie eine „Physik des Symbols“ entwickeln, weil er die „ethnographischen Erörterungen“ seiner *Symbolik und Mythologie der alten Völker* gerade nicht an eigengesetzlichem Sprachmaterial mit seiner je spezifischen Systematik und Struktur durchführt. Vielmehr besteht – wie es in der Vorrede zur zweiten Auflage des vierten Teils heißt – seine „Hauptabsicht“ darin, „Ideen- und Bilderreihen zu verfolgen“⁵⁸, wobei er diese „Bilder“ unmissverständlich als anthropologische Universalien figuriert. So heißt es im ersten Band im Kapitel *Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises* programmatisch:

Somit ist also, was wir Bildliches nennen, nichts anderes als das Gepräge der Form unseres Denkens, weine Nöthigung, der sich auch der abstrakteste und nüchternste Geist nicht entziehen kann, welcher aber das Alterthum williger zugethan bleibt.⁵⁹

Weil Creuzers Symbole und Mythen also letztlich bildlich figuriert und unabhängig von Einzelsprachen in der Welt sind, überlebt bei ihm das

⁵⁶ Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie (Anm. 53) S. 921.

⁵⁷ KFSA XV, S. 74.

⁵⁸ *Symbolik und Mythologie der Alten Völker*, besonders der Griechen von Dr. Friedrich Creuzer, Professor der Alten Literatur zu Heidelberg. Vierter Theil: Zweite, völlig umgearbeitete Ausgabe. Leipzig und Darmstadt: Leske 1821, S. V.

⁵⁹ Ebd., Erster Theil, S. 55.

physikalische Denken, das sich bis in seine kulturhermeneutischen Überlegungen hinein verfolgen lässt, wo es über das Symbol heißt:

Es ist wie ein plötzlich erscheinender Geist, oder wie ein Blitzstrahl, der auf einmal die dunkle Nacht erleuchtet. Es ist ein Moment, der unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt, ein Blick in eine schrankenlose Ferne, aus der unser Geist bereichert zurückkehrt. [...] In einem Augenblicke und ganz geht im Symbol eine Idee auf, und erfasst alle unsere Seelenkräfte. Es ist ein Strahl, der in gerader Richtung aus dem dunklen Grunde des Seyns und Denkens in unser Auge fällt, und durch unser ganzes Wesen fährt.⁶⁰

Im Unterschied zu Friedrich Schlegels und Herders Entwürfen, im Gegensatz freilich auch zu August Wilhelm Schlegels philologischen Arbeiten, hat Creuzer tatsächlich eine physikalische Ethnographie der Vergangenheit entwickelt; allerdings um den Preis, mit den Einzelsprachen letztlich auch die Kulturdifferenzen zu transzendieren. Dass die *Symbolik und Mythologie der Alten Völker* nicht in historisch-philologisch ausgerichteten Disziplinen wie der Altertumskunde oder der Orientalistik Rezeptionsgeschichte geschrieben hat, sondern in einer psychologischen Ethnologie und einer auf biologischen Universalien fußenden Rechtsgeschichte, kann vor diesem Hintergrund nicht verwundern. Nicht minder einsichtig scheint mir aber auch der Umstand zu sein, dass sich unter den romantischen Autoren keiner so schlecht wie Creuzer zum Vorbild für eine kulturdifferenzsensible Ethnographie eignet, und dass andersherum eine Ethnographie, die sich nicht mit tanzenden Adamismen tröstet, sondern auch Schriftkulturen zu schreiben unternimmt, das Differenzproblem so leicht nicht los wird.

⁶⁰ Ebd., S. 59 u. 70.