

Conrad Wiedemann / Robert Charlier

‘Fremdling im eigenen Land’ – Zur Genealogie eines Intellektuellen-Attributs

1	Vorüberlegungen	545
2	Motivgeschichtlicher Ertrag	556
3	Die Vorgeschichte des Topos	559
3.1	Polemischer Fremdling und fremder Prophet	559
3.2	Die biblische Ambivalenz der Fremdheit	561
3.3	Der gnostische Fremdling in der Zeit	563
4	Die Erneuerung des Motivs im 18. Jahrhundert	566
4.1	Exotisierung als polemische Fremdheitskonstruktion	567
4.2	Geschichte und Struktur der satirischen Briefsammlungen	567
4.3	Polemischer Fremdling und fiktiver Exot	573
4.4	Politische Mythisierung von Fremdling und Gesellschaft	579
4.5	Der Fremdling als Erlöser: Hölderlins „Dulder Ulyß“	582
5	Von der List der Vernunft zum prophetischen Mythos	591
	Literatur	602

I Vorüberlegungen

Zwei Fremdheiten

Die Einsicht, daß Vernunft, Gesellschaft und Fremdheit in einem Bedingungsverhältnis stehen, findet sich zuerst bei den klassischen griechischen Philosophen. Relativ einfach nimmt sich der Sachverhalt bei Aristoteles aus. In Erörterung der Frage, ob die *vita activa* des politischen oder die *vita contemplativa* des zur Theorie neigenden Menschen die höchste Lebensform im Staate sei (Politik 1324a), merkt er fast beiläufig an, daß der letztere, nennen wir ihn den Intellektuellen, das Leben eines Fremden (*bios xenikos*) in der Staatsgemeinschaft (*politiké koinonía*) zu führen habe (Politik: 1324a). Denn, so die nicht weniger lakonische Begründung, nur die Distanzierung vom Interessenspiel des politischen Alltags ermögliche die freie Spekulation, auf die jedes freie und gerechte Gemeinwesen angewiesen sei. Die Beiläufigkeit der Äußerungen mag darauf beruhen, daß Ari-

stoteles bereits einen Gemeinplatz seiner Zeit ausspricht, oder aber, was wahrscheinlicher ist, daß er dem Vor- und Gegentext seines Lehrers Platon ausweichen will, der in der Tat undiskutiert bleibt.

Bei Platon ist die Fremdheit des philosophischen Menschen anders bestimmt: nämlich als Weltfremdheit und Weltverachtung. Traumatisiert durch den politischen Justizmord an seinem Lehrer Sokrates hat er zeitlebens eine Art Urmißtrauen zwischen Philosophie und Gesellschaft gesetzt, nicht ohne sich in immer neuen Anläufen dafür zu rechtfertigen. Mit dem berühmten Lachen der thrakischen Magd über den gestürzten Sterngucker Thales (Theaitetes 174) war es ihm bitter ernst, so ernst, daß man versucht ist, die Bestimmung des derart Gedeimigten zum Staatslenker (Politeia 484, 501f.) als einen Akt der Vergeltung zu deuten. Denn in der Götterferne der Welt bleibt dem platonischen Göttermenschen nichts übrig, als auf den utopischen Augenblick zu harren. Bis dahin ist seine irdische Lächerlichkeit, auf die Hans Blumenberg eine „Urgeschichte der Theorie“ gegründet hat (Blumenberg: 1987), unvermeidlich und dient ihm bestenfalls als charakterlicher Härte-test. Als einer, der „unter die wilden Tiere gefallen“ ist (womit die unbefangene Thrakerin gemeint sein müßte), wird er „sich ruhig verhalten und, sich nur um das Seinige bekümmern, wie einer im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die andern voll Frevel sieht, wenigstens selbst rein von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken dieses Leben hinzubringen und beim Abschied daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden“ (Politeia 496d).

So stehen am Anfang des abendländischen Denkens zwei Konzepte der philosophischen Fremdheit gegeneinander, von denen das aristotelische als heuristisches Prinzip des kritischen Beobachtungsgeistes verstanden werden kann, also als primär selbstzugeeignet und nur sekundär von außen zurückgespiegelt und erlitten, während das platonische das schicksalhafte Leiden des „wahrhaft Seienden“ und Göttermenschen an der unwahren Wirklichkeit umschreibt. Für das Intellektuellenselbstverständnis der Moderne sind, wie wir sehen werden, beide von Belang, wenn auch das aristotelische in einem demokratisch verträglicheren Sinn. Sein metaphorisch konstruierter Fremder fällt aus der Gesellschaft nicht wirklich heraus. Er ist in ihr vielmehr der Statthalter der kritischen Phantasie, vergleichbar der Metapher in der Sprache, der Aristoteles ebenfalls das Attribut der Fremdartigkeit zuerkennt, weil sie jederzeit die Konvention aufzubrechen in der Lage sei. Die Spuren hingegen, die der weltfremde Priesterphilosoph Platons in der Moderne gezogen hat, weisen in den messianischen Geist der Utopie und in die dunkle Geschichte der intellektuellen Verachtung der Massen (Carey 1992/96).

Als Rechtfertigung unserer Titelhypothese mag dieser antikische Einstand genügen. In Wirklichkeit haben wir die wenig beachtete Aristoteles-Stelle (auch Blumenberg zitiert sie nicht), die vermutlich die erste Attribuierung des Intellektuellen als 'Fremdling im eigenen Land' darstellt, erst ziemlich spät kennengelernt. Der Ausgangspunkt unseres Versuchs war kein epistemologiegeschichtlicher, sondern eher ein mentalitätsgeschichtlicher, d. h. eine Mischung aus philologischer und psychologischer Neugier im Hinblick auf eine moderne Faszinationsgeschichte. Was macht, so glaubten wir uns fragen zu dürfen, die nicht endende Konjunktur der Rede vom 'Fremdling im eigenen Land' aus, und welche geheimen und offenbaren Verbindungskanäle gehen von ihr zur ebenfalls nicht endenden Identitätssuade der modernen Intellektuellenkaste. Eine Spielanordnung also reich an Hypothesen und Fußangeln, wenn auch von einiger Plausibilität. Als Historiker haben wir schließlich festen Grund in der *Genealogie* des Problems gesucht und uns an die Gründungsphase der Moderne, die europäische Aufklärungsepoche, attachiert. Diese Rekonstruktionsarbeit, zunächst literatur- und mythen-geschichtlich, dann ideengeschichtlich, wird im Mittelpunkt unseres Versuchs stehen. Gleichwohl seien noch einige Gedanken zur Begrifflichkeit und Aktualität unseres Themas vorangestellt.

Über Formeln

'Fremdling im eigenen Land' ist eine Wortprägung, für deren Spezies es keinen Namen zu geben scheint. 'Sprichwort', 'Aphorismus' oder 'Maxime' wären unzutreffend, 'geflügeltes Wort' zu allgemein, 'Redensart' zu bescheiden und 'Definition' zu streng. Auch 'Topos' erschien uns aus mancherlei Gründen nicht tauglich, so daß wir uns schließlich – zögernd – für den Begriff 'Formel' entschieden. Was die Eigenart von 'Formeln' ausmacht, was sie z. B. von 'Begriffen' oder 'Definitionen' unterscheidet, die ähnlich wie sie das Prinzip der Verdichtung und Festschreibung mit einem möglichst großen Anwendungsradius verbinden, ist gar nicht so einfach zu sagen. Sicher ist wohl, daß Formeln über eine originelle oder wenigstens einprägsame Zeichengestalt und damit quasi über einen ästhetischen Mehrwert verfügen. Das gilt für so extreme Erscheinungsformen wie die mathematische oder die sprachliche Leerformel, es gilt aber erst recht für die vielen Erscheinungsformen, die dazwischenliegen. Der Formtypus 'Fremdling im eigenen Land' macht von dieser Doppelfunktion des Generalisierens und des Suggestierens keine Ausnahme. Als rein konstatierender Befund einer paradoxen Daseinserfahrung (analog zu 'Glück im Unglück', 'joy of grief', 'docta ignorantia' oder 'gesellige Ungeselligkeit') ist er gleichsam in sich geschlossen und bringt etwas höchst Allgemeines zum Ausdruck – das Wissen um

das ewig Gleiche der menschlichen Lebensrätsel. Als rein nominal und elliptisch konstruierte Form (ohne Prädikat und normativen Richtungspfeil), die ständig ein unausgesprochenes 'weil' oder 'warum' einfordert, ist sie aber zugleich chronisch offen und verweist auf die tausend Geschichten, die sich hinter ihr verbergen, weil keine der Rätsellösungen der anderen gleichen kann (Susman 1965: 85). Damit ist die Aufgabe des Interpretieren vorgegeben: Er muß den Formelcharakter, d. h. Wortsinn und Wortsuggestion, hüten und das Archiv der Auslegungen eröffnen, d. h. sich auf Geschichten und Diskurse einlassen – suchend, klassifizierend, historisierend.

Über den Gebrauch von Formeln

Wer heute von sich sagt, er fühle sich fremd im eigenen Land, kann höchst unterschiedliche Gründe dafür geltend machen, z. B. daß er – gegen seinen Willen – zum Fremden erklärt worden ist; sich von zu vielen Landsleuten mißverstanden, mißachtet oder angefeindet fühlt; nicht als Einheimischer (wieder-)erkannt wird; sich im eigenen Land nicht oder nicht mehr gut auskennt; das eigene Land verachtet oder haßt; sich in einem anderen Land heimischer glaubt; jegliche Zugehörigkeit zu einem Land als Zwang empfindet; den Fremdheitsstatus für zweckmäßig hält; sich damit ein besonderes Ansehen geben will.

Weitere Gründe sind denkbar, ebenso wie Kombinationen und Übergänge, ja in der Praxis dürften diese der Normalfall sein. Hinter dem Generalthema des verlorenen oder aufgekündigten Einverständnisses mit der soziokulturellen Herkunft tritt so das unentwirrbare Netzwerk der Einzelmotivationen hervor, eine Mischung aus Schicksalhafterem und Prätentivem, Leidvollem und Komischem, Naivem und Listigem, Entwürdigendem, Hochgemutem und Borniertem. In ein solches Chaos Ordnungslinien zu bringen, heißt zunächst einmal, die großen Geschichten von den kleinen zu trennen, oder besser noch: die bedeutsamen und wirksamen von den unbedeutenden und zufälligen. Zwei solcher Großgeschichten, die bis heute den assoziativen Horizont unserer Fremdlingsformel beeinflussen, sind uns aus der Antike überkommen.

Die eine ist die von den *jüdischen Propheten*, die sich aus zahlreichen Einzelzeugnissen von Jeremias bis Jesus zusammensetzt. Sie ist zum Paradigma der großen Klage geworden, die die gottberufenen Polemiker (nabi = der Berufene/der Prophet) über die Mißachtung und Verfolgung im eigenen Land führen. Doch dies bildet quasi nur die Grundmelodie. Eingelagert in sie findet sich anderes: das Motiv der göttlichen Fremdheit als Voraussetzung der prophetischen Fremdheit, der immerwährende Streit um das falsche und wahre Prophetentum, der sich später zur Legitimationsfrage der säkularen Intellektuellen verwandelt

wird, sowie die Unterscheidung zwischen kulturkritischem und heilsprognostischem Wort.

Die andere ist die vom *heimkehrenden Odysseus*, die den ganzen zweiten Teil des homerischen Epos einnimmt und detailgetreu vom Erleben und Handeln des gereiften Weltenwanderers erzählt, der unerkannt der Heimat wiederbegegnet, die Orientierung zurückgewinnt, das Gute vom Bösen scheidet und als blutiger Rächer die natürliche Ordnung wiederherstellt. Odysseus repräsentiert weder den Seher- noch den Polemikertypus des Fremden im Eigenen, wohl aber den menschlich erprobten Weltbürger und Vollstrecker der göttlichen Gerechtigkeit. Daneben haben sich andere alte Motive in Erinnerung gehalten, wie die Entfremdungsgeschichte Hiobs oder der Siebenschläfer, ohne je die Bedeutung der beiden genannten erlangt zu haben.

Ähnliche Gewichtungen charakterisieren auch den gegenwärtigen Gebrauch der Formel, wie ihn unsere Begründungsreihe zu umreißen versucht hat. Auch aus ihr heben sich zwei Versionen von besonderer historischer Relevanz heraus. Die eine entspringt den Weltanschauungskämpfen, Umstürzen, Grenzverschiebungen und ethnischen Wahnvorstellungen dieses Jahrhunderts und gehört zur Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte derer, denen das Stigma, Fremde im eigenen Land zu sein, gewaltsam angeheftet wurde und noch wird. Als Gegenstand einer eigenen Forschungsrichtung (zu Holocaust, Genozid und ethnischer Ausgrenzung) muß sie hier außer Betracht bleiben. Die andere betrifft die Gefühls- und Bewußtseinslage der seit der Dreyfus-Affäre, genauer: seit 1898 so benannten modernen 'Intellektuellen', die, auf die Übereinstimmung von Wissen und Gewissen pochend, den öffentlichen Protest zu ihrer Aufgabe machten und sich eine elitäre, wenn auch unklar legitimierte Rolle zwischen Experten- und Künstlertum reservierten (Historisches Wörterbuch 1976: Band 4, Sp. 454ff.). Ähnlich wie die Aufklärer der Antike und des 18. Jahrhunderts, deren Selbstverständnis und moralisches Pathos sie weitgehend beerbten, zogen sie sofort und anhaltend eine oft diffamierende Kritik der administrativen und fachlichen Intelligenz auf sich, obwohl Name und Haltung ('Gewissen der Nation') zugleich auch von Teilen der Experten- und Künstlerwelt übernommen wurden. Max Weber hat diese Bewußtseinslage kurz vor 1920 als „Pariastellung“ oder „Paria-Intellektualismus“ zur soziologischen Kategorie erhoben und damit eine Identitätsdiskussion eingeleitet, die bis heute andauert.¹

Als 'Fremde im Eigenen' wurden die Intellektuellen zunächst vor allem von ihren Gegnern denunziert: als der Klassenfremde, der Rassenfremde, der Volksfremde,

¹ Vgl. Weber 1976⁵, Benda 1927/1988, de Rougemont 1935/1991, Mannheim 1985, Sartre 1950-1973/1995, Bering 1978, Lepenies 1992, Hoeges 1994.

- Levinas, Emmanuel (1961): Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité. La Haye. Deutsche Übersetzung (1987): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang N. Krewani. München/Freiburg.
- Levinas, Emmanuel (1963/1974): La trace de l'autre. In: ders.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949). Paris. Deutsche Übersetzung (1987): Die Spur des Anderen. In: ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt von Wolfgang N. Krewani. Freiburg/München.
- Levinas, Emmanuel (1964/1972): La signification et le sens. In: ders.: Humanisme de l'autre homme. Montpellier. Deutsche Übersetzung (1989): Die Bedeutung und der Sinn. In: ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt von Ludwig Wenzler. Hamburg.
- Levinas, Emmanuel (1974): Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye. Deutsche Übersetzung (1992): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg/München.
- Levinas, Emmanuel (1975/1982): Dieu et la philosophie. In: ders.: De Dieu qui vient à l'idée. Paris. Deutsche Übersetzung (1981): Gott und die Philosophie. Übersetzt von Rudolf Funk. In: Casper, Bernhard, Hg: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge. Freiburg/München.
- Levinas, Emmanuel (1977): La philosophie et l'éveil. In: ders.: Les études philosophiques 3. Paris.
- Libertson, Joseph (1981): La séparation chez Lévinas. In: *Revue de métaphysique et de morale* 4.
- Llewelyn, John L. (1995): Emmanuel Levinas: The genealogy of ethics. London/New York.
- Malinowski, Bronislaw (1922/1979): Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuginea. Hg. von F. Kramer. In: Schriften 1. Frankfurt am Main.
- Marbach, Eduard (1974): Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag.
- Marion, Jean-Luc (1989): Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): Phénoménologie de la perception. Paris. Deutsche Übersetzung (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Übersetzt von Rudolf Boehm. Berlin.
- Nancy, Jean-Luc (1986): La communauté désœuvrée. Paris. Deutsche Übersetzung (1988): Die undarstellbare Gemeinschaft. Übersetzt von Gisela Felbel und Jutta Legueil. Stuttgart.

- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe (= KSA). Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1967-77 und München 1988.
- Nietzsche, Friedrich (1882): Die fröhliche Wissenschaft (la 'gaya scienza'). In: KSA 3.
- Nietzsche, Friedrich (1886): Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: KSA 5.
- Nietzsche, Friedrich (1887): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5.
- Römpp, Georg (1992): Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie. Dordrecht/Boston/London.
- Schestag, Thomas (1991): Parerga. Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida. München.
- Schuhmann, Karl (1977): Husserl-Chronik. Den Haag.
- Stocking, George W. (1983): The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tyler to Malinowski. In: Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork (History of Anthropology, Band I). Hg. von G. W. Stocking. Madison.
- Strasser, Stephan (1978): Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie. Den Haag.
- Strasser, Stephan (1983): Ethik als Erste Philosophie. In: Waldenfels (1983). Frankfurt am Main.
- Theunissen, Michael (1965): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin.
- Waldenfels, Bernhard (1971): Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl. Den Haag.
- Waldenfels, Bernhard (1980): Der Spielraum des Verhaltens. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (1983): Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (1987): Ordnung im Zwielficht. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (1989): Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: *Phänomenologische Forschungen* 22.
- Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (1991): Phänomenologie unter eidetischen, transzendenten und strukturalen Gesichtspunkten. In: Herzog, Max / Graumann, Carl F., Hg.: Sinn und Erfahrung. Heidelberg.
- Waldenfels, Bernhard, Hg. (1993): Edmund Husserl. Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main.

der Partiefremde, der Artfremde (Bering 1982: 144, 252f.). Sie selbst haben das Fremdlingsattribut in der Regel in modifizierter Form übernommen. Allerdings hat sich von den zahlreichen Namen, die sich der Narzißmus der Intellektuellen im Lauf eines Jahrhunderts erfunden hat, keiner wirklich durchgesetzt – nicht der des 'Paria', des 'Freischwebenden', des 'Einsamen', des 'Mandatlosen', des 'Unbefugten', des 'Marginalisierten', des 'Deklassierten', und erst recht nicht der des 'Selbstdenkers', des 'Melancholikers', des 'Gerechten', des 'Revoltierenden', des 'Ahasver', des 'Bruder Kain', des 'Flaneurs', des 'Wachhunds', des 'Richters' oder des 'Narren'. Allerdings fällt auf, daß so gut wie alle aus dem historischen Assoziationsbereich der Formel vom 'Fremdling im eigenen Land' stammen, die als eine Art Matrix aller späteren Namen diese als einzige überdauert hat. Zu der gleichen Einsicht kommt auch der Karl Mannheim-Forscher Dirk Hoeges:

„Von Senancours *Obermann*, Stendhals 'happy few', von Baudelaire, Rimbaud zu Nietzsche, der sich allemal Pole genug wähnte, um sich zu Hause als Fremdling und dem Fremden gegenüber als seinesgleichen auszuweisen, ja bis zu Simmel reicht die verzweigte Genealogie des *homme de lettres* als des Fremden – der Grundfigur aller Intellektuellen“ (Hoeges 1994: 31).

Daß Georg Simmels berühmter *Exkurs über den Fremden* (1908) dem Selbstbild des Intellektuellen besonders nahe käme, wurde schon früher wiederholt behauptet. Ganz ohne Vorbehalte wird man dem sicher nicht zustimmen können, fehlt doch dem „Fremden (...), der heute kommt und morgen bleibt“ (Simmel 1908: 509) der Rückbezug auf das 'eigene Land', der den Problemgehalt unserer Formel so wesentlich bestimmt. Daß diese von Intellektuellen, die auf sich halten, nur noch ungern in Anspruch genommen wird, hängt zweifellos mit der Trivialisierung und Inflationierung der Formel im Lauf unseres Jahrhunderts zusammen. An dieser Stelle sei eingestanden, daß der unmittelbare Anstoß für die vorliegende Untersuchung aus einem Interview hervorging, das der Verfasser dieses Kapitels einst mit einer ostdeutschen Dissidentin führte. Auf die Frage, ob sie sich als Fremde im eigenen Land gefühlt habe, antwortete sie: Natürlich sei ihr das Leben in ihrem Land, der DDR, höchst befremdlich gewesen. Aber fremd? Nichts weniger als das. Im übrigen glaube sie, daß es sich um eine typische Männerformel handle.

Über nationale Besonderheiten

Ob letzteres zutrifft, wäre wohl eine eigene Untersuchung wert. Näherliegend war uns zunächst eine andere Frage, die mit der Unterscheidung der Dissidentin

(fremd/befremdlich) durchaus zu tun hat, die Frage nämlich nach einer besonderen deutschen Prädisposition für die Formel. Scheint es doch nicht sonderlich gewagt zu behaupten, daß die Suggestion des Fremdseins im Eigenen seit fünfzig Jahren quasi zur selbsttherapeutischen Grundausstattung der deutschen Intellektuellen, Gebildeten und Sensiblen und vor allem der Jungen unter ihnen gehört. Tatsächlich geraten Deutsche regelmäßig in den Verdacht, daß ihr auffälliges Kosmopoliten- und Europäertum bloßer Ausfluß ihres Selbsthasses und damit einer pathologischen Selbstbezüglichkeit sein könnte. Widerlegbar ist dieser Verdacht ebensowenig wie das Problem selbst rational lösbar, umso mehr als es dazu einen Komplementärtext gibt, nämlich die Selbststilisierung zu negativer Größe, ja negativer Erwählung im Nationalen.

Beispiele wie dieser von außen kritisierte deutsche Flucht- und Erwählungsintellektualismus weisen nicht nur auf die Existenz spezifischer nationaler Differenzen, sondern auch auf die Existenz unerkannter Subtexte hin. Auch Intellektuelle wissen häufig nicht, in welcher argumentativen Deszendenz sie stehen.

Folgen wir den Spuren eines, wie es scheint, in Deutschland heute abrufbaren Erzählmodells: Ein junger Mann, dem sein „Land in den letzten Jahren fremd geworden“ ist, bricht eines Tages ziellos in ein anderes Land auf, bis er einen Ort findet, wo ihm nicht nur Leben, Liebe und Sterben in mythischer Unmittelbarkeit (wieder-)begegnen, sondern auch seine verlorengeliebte Identität als Deutscher neu zuwächst, so daß er wissender um die Bedingungen seiner Entfremdung in sein eigenes Land zurückkehren kann.

Die Geschichte, die das Konzentrat einer kürzlich erschienenen Erzählung darstellt (Altenburg: 1994), erinnert an eine andere, die einundzwanzig Jahre vorher zum Bestseller wurde (Schneider 1973). Wir finden in ihr die gleiche seelische Ausgangslage des Helden, die sich diesmal in einem Songtext äußert („People are strange, when you are a stranger“), wir finden einen fast identischen Handlungsverlauf (nur das Zielland hat sich geändert: Italien statt Frankreich) – und so könnte die Geschichte als Prototyp der vorher referierten gelten, wenn sie ihrerseits nicht schon auf Goethes Flucht nach Italien von 1786 und deren Rechtfertigung zurückverwies:

„Die Hauptabsicht meiner Reise war: mich von den physisch-moralischen Übeln zu heilen, die mich in Deutschland quälten und mich zuletzt unbrauchbar machten“ (Brief an Herzog Karl August vom 25. Januar 1788).

Doch auch Goethe bringt nur auf den Begriff, was sich ein anderer Großer, J. J. Winckelmann, in einem langwierigen brieflichen Selbstkommentar aus Rom (vgl. Disselkamp: 1993) zwischen 1755 und 1768 zu einem paradigmatischen Identitätsdrama zurechtmodelliert hat: Degradierendes Dasein, Entfremdungs- und Krankheitsgefühl im eigenen Land, Rehabilitation und Zu-sich-selbst-Finden

in einer 'eigenen' Fremde, Wiederannahme des genuin Eigenen (welche letztere Winckelmann bekanntlich tragisch mißlungen ist). Andere Autoren haben diesen Personalmythos wenig später aphoristisch zum Nationalmythos umformuliert. Lichtenberg: „Der deutsche Nationalcharakter in zwei Worten: patriam fugimus“. Novalis: „Deutschheit ist Kosmopolitismus mit der kräftigsten Individualität gemischt“. Goethe: „Sehr verdienstlich ist es, solche Stellen beizubringen, woraus erhellt, daß der Deutsche, der seiner Natur nach das Ausland nicht entbehren kann, sich dem Charakter nach immer dagegen gewehrt hat“ (20.3.1814 an Radlof).

Ob diese intellektuelle Pathographie wirklich besonders deutsch ist, muß letztlich offen bleiben. Eine nationale Tradition ist sie zweifellos und damit vielleicht auch besonders der Abnutzung und Trivialisierung ausgesetzt. Erstaunlicherweise wirken die zahlreichen prominenten Beispiele aus früherer Zeit (zur Ergänzung seien Wieland, Schiller, Hölderlin, Platen, Heine, Nietzsche und die Mann-Brüder genannt) authentischer als die aus der Zeit nach der deutschen Katastrophe. Über die Gründe dieser Motiverschöpfung darf man rätseln. Sicherlich spielt die touristische Trivialisierung des Motivs eine Rolle. Die routinierte Erholungsreise läßt sich eher als Ferien-vom-Ich-Erlebnis ironisieren denn als Fluchtwagnis dramatisieren. Schwerer wiegt wohl, daß die fast rituelle Identitätsverweigerung im Verein mit einer domestizierten Fremderfahrung die Weisheit der alten Zauberformel, in der die Fremdheit stets eine Funktion des Eigenen bleibt, weitgehend außer Kraft setzt.

Von der Faszination des Paradoxen

Damit haben wir uns schon tief in die Paradoxien der alten Formel verstrickt, die von einer menschlichen Widerspruchserfahrung kündigt, nicht aber von nationalen Besonderheiten oder vom Problem des Fliehens oder Standhaltens. Doch das gälte auch für alle anderen typischen Einzelgeschichten, die sich um sie ranken und sie mit Leben erfüllen, – die Geschichten vom wahren oder falschen Propheetismus, vom Weg ins Martyrium oder vom Ausweichen in die Clownerie, von der inneren Emigration oder vom Logen-Brimborium, von der gelebten oder prä-tendierten Moral. Auch von ihnen spricht die Formel nicht und faßt sie doch in sich.

Worin liegt also ihre Faszination für die zum öffentlichen Widerspruch Gesinnten seit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden? Vermuten wir zunächst einmal: in ihrem schönen, geheimnisvollen Klang und in ihrer weiten Auslegbarkeit. Denn bei näherer Einlassung scheint nichts an ihr geklärt: nicht die Bedeutung des 'Fremdlings', nicht die des 'eigenen' und erst recht nicht die des 'Landes'. Am

eindeutigsten erscheint noch die präpositionale Bestimmung 'im', von der allerdings die paradoxe Struktur der Gesamtformel wesentlich geprägt wird. Denn ist Eigenes normalerweise als Bekanntes determiniert, sein Fremdsein also auch ein Widerruf des Eigenseins, so ist Fremdsein *im* Eigenen, anders als *gegenüber* dem Eigenen, was ja die Vorstellung räumlichen oder zeitlichen Entschwindens zuließe, nur schwer deutbar. Eine Auflösung dieses Widerspruchs ergibt sich allerdings dann, wenn der Benutzer der Formel dem Fremdlingsstatus seine Anerkennung verweigert. Tatsächlich wird sie so – als Klage oder Anklage – am häufigsten verstanden: Seht, man behandelt diesen (oder mich) ohne zureichenden Grund als Fremden! Doch diese Lesart übergeht als die trivialste sowohl den epistemologischen Vorbehalt im aristotelischen Sinn, wie auch das oft beschriebene Erfahrungsmuster der psychischen Entfremdung, die beide auf Anerkennung eines Fremdseins hinauslaufen. Setzt man aber eine solche Anerkennung voraus, wäre auch der behauptete Besitzanspruch davon betroffen, sei es im Sinne eines Verlusts oder einer Minderung. Dann freilich müßte das 'eigen' quasi in Anführungszeichen gedacht und der Formel die Maxime unterstellt werden, daß Wissen und Empfinden ihres Benutzers ihn dazu bestimmen, heimatlos oder strikter Kosmopolit oder Sucher nach einer wahren bzw. neuen Heimat zu sein. Als Beleg dieser Version mag der bekannte Satz gelten: Dies Land ist nicht (oder: nicht mehr, oder: nicht mehr wirklich) mein Land! Auch diese Auslegung setzt die Formel allerdings nicht in ihr volles Recht, auch wenn sie uns daran erinnert, daß Kosmopolitismus, *vita-nuova*-Spekulation und ein Stück Kynikertum zum Selbstbild jedes Intellektuellen gehören. Andererseits lehrt uns die Geschichte, daß kritische Moralisten durchaus Exilierte und Fremdgänger, nicht aber habituelle Auswanderer und Weltenbummler zu sein pflegen. Selbst Odysseus wird unterstellt, er *erdulde* seine Weltfahrt und erfülle sich erst in der Rückkehr ins Eigene.

Wer also gewillt ist, die syntaktische und semantische Aura der Formel ohne Vorbehalt anzuerkennen, wird zu dem Schluß kommen, daß ihr Geheimnis gerade, um mit Hölderlin zu sprechen, in ihrer „harmonischen Entgegensetzung“ des Unvereinbaren liegt, d. h. in der paradoxen Ineinssetzung des Fremdlingsstatus mit der Reklamation eines genuinen Zuhause-seins. So wie sie uns entgegentritt, stellt sie weder das eine noch das andere in Frage, und nichts deutet darauf hin, daß der Fremde sein eigenes Land nicht kenne, dafür umso mehr, daß er es doppelt kennt: als dazugehöriger und als beobachtender Fremder, also anders und jedenfalls besser als die mitbürgerliche Mehrheit, die ihr Nichtfremdsein offensichtlich auf diese Unterlegenheit gründet. Als Provokateure einer relativen Moral durch eine absolute oder jedenfalls höhere sind die Intellektuellen jedenfalls auf den Bezug zu ihrem soziokulturellen Wurzelgrund, was immer damit ge-

meint sein mag, angewiesen. Anders hätte ihre sprichwörtliche Angst, von den eigenen Volks- und Zeitgenossen nicht gehört zu werden ('Der Rufer in der Wüste', 'Der Prophet gilt nichts im eigenen Land'), keinen Sinn, ganz abgesehen davon, daß der Wortlaut der Formel die Vorstellung eines wirklichen Ausstiegs aus der Gesellschaft nicht zuläßt.

Nach ihrem höchsten Verständnis, so ließe sich resümieren, kodiert die Formel vom 'Fremdling im eigenen Land' die kulturanthropologischen Aporien des seit der Antike angesagten Kulturkampfes zwischen einer universalen Vernunftmoral, die ein aufklärerischer Entwurf ist, und der relativen Vernunftmoral der vielen Gesellschaftsverfassungen, die einzig real sind. So wie die Formel lautet, redet sie freilich weniger von der Sache als von ihren Protagonisten, den metaphorischen Fremdlingen der kritischen und utopischen Moral, die wir die Intellektuellen zu nennen gewohnt sind. Oder noch präziser: von deren gesellschaftlicher und geistiger Standortsuche zwischen Universalität und Relativität. Daß sich dabei die Fremdlings-Metapher historisch abgenutzt hätte, wird man schwerlich sagen können. Im Gegenteil. Als Fremdling im Eigenen kann sich ja auch verstehen, wer 'Identität' für ein brüchiges und stets fragmentarisches Gebilde hält, sei es in erkenntnistheoretischer, psychoanalytischer oder linguistischer Hinsicht. Nur der Mythos erzählt noch vom Fremdling (Odysseus), der Herr im eigenen Haus ist.

Die vergangene Zukunft des Intellektuellen: die Fremden

Die Faszinationsgeschichte der Formel ist freilich keine historisch durchgängige. Im christlichen Denken, in dem jeder Gläubige als Fremdling auf Erden gilt, spielte sie keine sonderliche Rolle. Erst im säkularen 18. Jahrhundert mit seinem erneuerten Verfassungsgeist gewann sie ihre antike Aktualität zurück. Deshalb ist die Frage, ob sie den rapiden Wertewandel der Gegenwart und die damit verbundenen Niederlagen der utopiegläubigen Intellektuellen überstehen wird, nicht ganz ungerechtfertigt. Sicherlich, so lange es den Nationalstaat und mit ihm national oder religiös geprägte Kulturen gibt, wird auch der zum Fremdling mutierte Beobachter und Kritiker der eigenen Gesellschaft seine Stellung halten. Doch es sind die Intellektuellen selbst, die als erprobte Universalisten den alten aufklärerischen Traum einer Weltkultur wieder einmal kurz vor der Erfüllung sehen. Oder jedenfalls ein Teil von ihnen. Andere – und erstaunlicherweise immer mehr – vertreten die Gegenthese, wonach die ökonomische, technische, wissenschaftliche und politische Globalisierung die kulturellen Identitäten nicht nivellieren und schwächen, sondern stärken und sogar durch Differenzierung bereichern würde. Das wird abzuwarten sein. Sicher scheint indes, daß die klassischen

Nationalstaaten durch den Ausbruch der neuen Massenwanderungen und das Verschwinden der alten Zwischenräume und Grenzbefestigungen ihren kulturellen Status verändern werden. Zu erwarten sind Mischgesellschaften mit Leit- und Nebenkulturen, in denen die alten Assimilationsregeln aus der Zeit der kontrollierten Einwanderung und kalkulierbaren Flüchtlingsströme nicht mehr gelten. Die von außen nach innen verlagerte Fremdheit mit ihren vielen ungelösten und in jedem Land ein wenig anders gelagerten Problemen wird zweifellos auch die Intellektuellen mobilisieren, schon allein durch die Realkonkurrenz, die ihre metaphorische Fremdheit im Eigenen durch sie erhält, aber ebenso, weil ihre traditionell abstrakte Xenophilie plötzlich auf dem Prüfstand steht. Kein Zweifel, daß sie dabei nicht nur glänzen werden. Doch das ist nicht von Belang. Wichtiger scheint, daß es essentiell neue Fragen gibt, die die administrative Routine überfordern, weil sie eine neue Moral voraussetzen. Wem anders als den sich gegenwärtig mit Vorliebe auf Rameaus Neffen, also eine Clownsgenealogie, zurückführenden Intellektuellen könnten diese Fragen zufallen. Sie sind nun einmal, wie wir zu zeigen hoffen, die phantasievollsten Fachleute für das Fremde im eigenen Land.

Über das Vorhaben

Innerhalb des Akademieprojekts 'Die Herausforderung durch das Fremde' entstand der Entwurf zu unserem Vorhaben erst relativ spät und quasi aus der Selbstreflexion der interdisziplinären Projektarbeit heraus. Intellektuelle (und vielleicht besonders deutsche), so glaubten wir beobachten zu können, haben es gar nicht so leicht, sich durch das Fremde herausfordern zu lassen, weil es ihnen a priori geheimer zu sein scheint als das Eigene. Bei der Frage nach diesem a priori stießen wir auf ihre Affinität zur alten Prophetenformel vom 'Fremdling im eigenen Land'. Zugleich ergab sich der Verdacht, daß die moderne Neukodierung dieser alten Bewußtseinslage sich entscheidend im 18. Jahrhundert vollzogen haben muß. Dem sind wir nachgegangen. Das Wagnis des Themas verdankt sich also ausschließlich der Arbeitsgruppenerfahrung, d. h. den dort gehaltenen Vorträgen, den Diskussionen und zum Teil auch den Ausarbeitungen, von denen uns vor allem die von Stenger und Münkler/Mayer nahelagen. Ansonsten konnten wir an so gut wie keine einschlägige Forschung anknüpfen. Nicht nur die Kultur- und Mentalitätsgeschichten schweigen dazu, sondern auch die in solchen Fällen oft hilfreiche Essayistik und Feuilletonistik. So mußte jeder Schritt quasi neu getan werden, was dauernde strategische Korrekturen und redundante Spurensuche bedeutete. Dazu kam, daß uns unser Wissensstand zwang, rückläufig zu arbeiten, weil eindeutiges Belegmaterial uns zunächst nur vom Ende des

18. Jahrhunderts zur Verfügung stand. Unsere historische Ausgangshypothese läßt sich etwa so skizzieren:

In den nachrevolutionären neunziger Jahren war es für die deutschen Intellektuellen offensichtlich fast unausweichlich geworden, sich als 'Fremdlinge im eigenen Land' zu fühlen. Neu war freilich die philosophische Begründung dieser Befindlichkeit. Das Erfahrungsmaterial war schon von der Vorgängergeneration akkumuliert worden: in den detaillierten Individualpathographien von Rousseau, Lenz und Karl Philipp Moritz, im geistigen Fernweh der Neugriechen oder im Werther- und Tasso-Experiment Goethes. Doch war es Schiller und Hölderlin vorbehalten, die Rolle der Kunst im Verblendungszusammenhang des Zeitalters so zu definieren, daß Zugehörigkeit und Zeitgenossenschaft sich im Grunde verboten. Damit war das Recht des modernen Künstlers auf transzendente Obdachlosigkeit erklärt. Dieses Recht zog die Suche nach imaginären Wahlheimaten nach sich. Ihre Auswahl wurde um 1800 sprunghaft größer: Hellas, Atlantis, Amerika oder der Orient – aber auch Germanien, das Mittelalter, der Katholizismus.

Das mag genügen, um anzudeuten, welche Assoziationsbreite das Thema zu diesem Zeitpunkt besaß, der *nicht* zu folgen die eigentliche Kunst war. Der Sinn des Genealogen muß auf die Anfänge gerichtet sein, nicht auf die Krone, Seitentriebe und Schmarotzer. Ob uns das gelungen ist, sei dahingestellt. Sicher ist, daß das Ergebnis nur ein vorläufiges sein kann; zu oft haben wir unsere Recherchen abgebrochen oder abgekürzt, weil das Einzelproblem eigentlich eine Monographie erforderte (z. B. zu Rousseau, Goethe oder Schiller). Die relativ ausführlichen Einlassungen zu Hölderlin hängen mit der Spezialkompetenz eines der beiden Autoren zusammen (R. Charlier). Obwohl das Ergebnis dieses Versuchs eine Gemeinschaftsarbeit darstellt, wurden die Kapitel 1 und 5 im Wesentlichen von Conrad Wiedemann, die Kapitel 2 bis 4 im wesentlichen von Robert Charlier formuliert.

2 Motivgeschichtlicher Ertrag

Unsere Studien zur Formel vom 'Fremdling im eigenen Land' ergänzen die komparatistische Motivgeschichte um ein bislang offensichtlich wenig beachtetes Element. So kommt der 'Fremdling' im deutschen Standardwerk der Stoff- und Motivgeschichte überhaupt nicht vor (vgl. Frenzel 1983⁶, 1988³). Nachbarmotive wie das vom 'Einsiedler' (Frenzel 1988³: 128-148), 'Heimkehrer' (ebd.: 328-340), 'Menschenfeind' (ebd.: 522-532) oder 'Sonderling' (ebd.: 643-656) zeigen zwar familiäre Ähnlichkeit, verfügen aber, mit Ausnahme vielleicht des letzte-

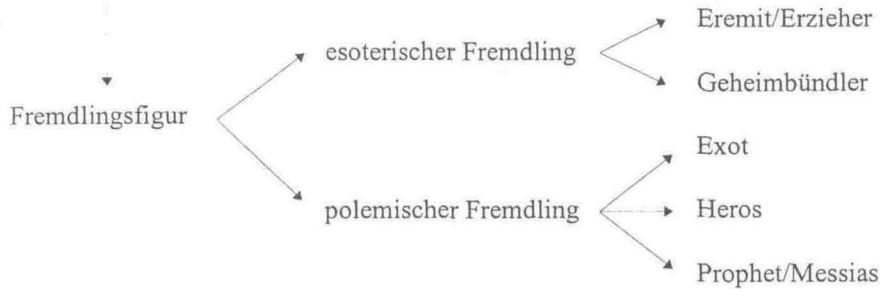
ren, nicht über die gleiche Epochen-Spezifität und Tiefenstruktur. Am ehesten scheint uns die Rolle, die der 'Fremdling im eigenen Land' in der Literatur von Aufklärung, Vorklassik und Idealismus spielt, mit der des Doppeltgänger-Motivs in der Romantik vergleichbar.

Wie die lange und wandlungsreiche Vorgeschichte nicht anders vermuten läßt, tritt die Formel auch im 18. Jahrhundert nicht in einheitlicher Gestalt auf. Das gilt vor allem in diachroner, aber durchaus auch in synchroner Hinsicht. Selbst einzelne Autoren können unterschiedlichen Gebrauch von ihr machen. Bei unserem Versuch, aussagekräftige Unterscheidungskriterien zu finden, haben wir uns auf ein Gegensatzpaar verständigt, für das sich die Bezeichnungen *exoterisch* und *esoterisch* anbieten. Unter die exoterische Variante fallen die pseudo-exotischen Hassans, Sidis und Abdul Erzerums der gesellschaftskritischen Briefliteratur ebenso wie der mit dem Zeitalter hadernde Rousseau oder die prophetischen und heroischen Kündler Hölderlins. Sie alle artikulieren durch ihre Fremdlings-Maske die Kampfbereitschaft einer exoterischen, also nach außen gerichteten Gesellschaftskritik. Ihr Ton ist der des Polemikers, wobei die fingierten Exoten quasi im *buffo*-Part, die fingierten Propheten, Heroen und Erlöserfiguren quasi im *seria*-Part chargieren. Für die esoterische Variante der Formel hingegen stehen Figuren wie Goethes Werther, Lenzens Waldbruder, Moritzens Hartknopf oder die resignierten Helden Hölderlins, die sich des polemischen Zorns weitgehend enthalten. Ihre Orte sind Wald, Insel, ländliche Abgeschiedenheit, wo sie sich in Solipsismus und Regeneration üben. Als Esoteriker, d. h. nach innen gewandt, glauben sie auf den Gang der Welt durch Naturfrömmigkeit (Werther, Waldbruder, Hyperion, Hartknopf), Offenbarungs-Gewißheit (Johannes auf Patmos) oder Pädagogik (Chiron, Hartknopf) wirken zu können. Von Hartknopf wird ausdrücklich gesagt, daß er ein „so unpolemischer Prediger“ sei (Moritz 1968: II, 177f.). Anders als die kämpferischen Fremden im Eigenen setzen sie auf Evolution statt Revolution.²

Die entworfene Typologie der Fremdlings-Fiktionen nach exoterisch-esoterischen bzw. polemisch-unpolemischen Merkmalen faßt folgendes Schaubild noch einmal graphisch zusammen:

² Die Fremdlinge im Eigenen haben, zumindest in der deutschen Literatur, die Tendenz zu scheitern. Politisches Engagement fehlt, bleibt Episode oder verpuppt im Motiv des Geheimbundes, der Loge, der 'unsichtbaren Kirche'. Ausnahmen davon finden sich am ehesten in der Briefliteratur des *Lettres Persanes*-Typus, wo die allgemeine Gesellschaftskritik sich auch auf Regierungsform, Militär und Fürsten-Willkür erstrecken kann.

empirischer Autor



An diese *Figurentypologie* seien einige Gedanken zur *Ortsmotivik* angeschlossen. Dabei ist der Inseltopos für die esoterische Variante des Fremdlings im Eigenen in besonderer Weise charakteristisch. So siedelt Hölderlin eine ganze Reihe solcher Esoteriker auf mythischen Inseln an: Hyperion auf Salamis, Johannes auf Patmos, Peleus auf Kos oder Philoktet auf Lemnos. Schon etymologisch transportiert das Inselmotiv dabei die *splendid isolation* der großen Fremdlinge, denen eine politische Einflußnahme auf das Eigene versagt bleibt. Man denke nur an ital. *isola*, eine Bedeutung, die Jean Paul in seinem *Titan* (1800/1803) ausspielt. Auch die Petersinsel in Rousseaus 5. Spaziergang in *Les Rêveries du promeneur solitaire* (1782) gehört in diesen Zusammenhang. Auf eine ferne Insel versetzt, verkörpern diese Esoteriker in der literarischen Figurenlogik gleichsam das Komplement zum fiktiven Exoten. Holen Montesquieu und seine Epigonen zu Beginn des 18. Jahrhunderts den ethnischen Fremden, der naiv oder gebildet sein kann, als kritisches Korrektiv in die europäischen Städte, so schickt Hölderlin in der resignativen Spätphase seines Werks am Jahrhundertende seine Fremdlinge in die mythische Ferne der ionischen und ägäischen Inselwelt. Das späte Inselfragment *Tinian* versucht sogar, den pazifischen Raum als neue Projektionsfläche für mythische Phantasien und messianische Erlösungshoffnungen zu erschließen; konsequent folgt Hölderlin im Gedichtentwurf 'Kolomb' seinem großen Wunsch- und „Seehelden“ auf der Fahrt zur Insel von der Größe eines ganzen Kontinents, der für Christian Friedrich Daniel Schubart (1739-1791) und andere 'große Fremdlinge' des 18. Jahrhunderts ein Ufer utopischer Sehnsucht war: Amerika.

Das Inselmotiv ist insofern besonders symptomatisch, als auch andere typische Orte des esoterischen Fremdlings auf Isolation, also auf 'Verinselung' im Sozialen hinauslaufen, wobei der Unterschied lediglich darin besteht, daß ihre utopische Konnotation fehlt oder nur schwach ausgebildet ist. Das gilt für den Berg

des Propheten als erhabenem Raum-Topos (Hölderlin) ebenso wie für die Motive der Geheimbünde, der Geistreise, des Waldes oder der Idylle. Als Orte der Besinnung und Rückbesinnung bewahren sie den fiktiven Fremdling davor, vom Verblendungszustand der Gesellschaft infiziert zu werden. Demgegenüber ist der Daseinsmodus des polemischen Exoten, der sich durch sein kulturelles Anderssein geschützt weiß, der des forschenden Reisenden oder Flaneurs. Als heuristische Kunstfigur ist er ortlos oder ubiquitär.

3 Die Vorgeschichte des Topos

3.1 Polemischer Fremdling und fremder Prophet

Ahnherren des polemischen Fremdlings in der Literatur des 18. Jahrhunderts sind die Propheten des Alten Testaments, wie z. B. Jesaja oder Amos. Auch sie tragen die Züge des polemischen Fremdlings. Mit ihrer Kultkritik polemisieren sie gegen das Eigene: wider die nationale Uneinigkeit der Juden unter König Hiskia angesichts der Bedrohung durch die Assyrer im 8. Jahrhundert v. Chr. und gegen den Verfall von Frömmigkeit, militärischer und wirtschaftlicher Stärke (vgl. Js 1, 2-7).

Soziale Fremdheit im Sinne von Exklusion bestimmte dabei nicht allein das Prophetenbild, sondern vielmehr die Vorstellung von Gott selbst (vgl. Zedler 1735ff.: IX, 1811f.). Altes und Neues Testament präsentieren Gott und Gottessohn immer wieder als irdischen „Gast“ oder „Fremden“ (z. B. Jer 4, 8). Im Alten Testament kündigt das Bild der transzendenten Fremdheit Gottes von der Erbitterung der Israeliten angesichts eines strafenden und strengen Jahwe, der sein auserwähltes Volk mit Exil und Unterdrückung allein läßt und stets nur transitorisch auf Erden verweilt. Gottes Fremdheit oder Gastexistenz ist also Ausdruck seiner vermeintlich ungerechten *Allmacht*. Das Neue Testament wendet die Fremdheitsmetapher dagegen im Sinne einer *Ohnmacht* des göttlichen Erlösers als eines Armen und Verkannten unter seinen Zeitgenossen, ein Prophet, der nichts gilt im eigenen Land (z. B. Jh 1, 11; Ps 69, 9; 118, 22; Apg 4, 11; 13, 46). Anders als die Fremdlingsfiguren des 18. Jahrhunderts sprechen die Propheten unmittelbar an Gottes statt. Ihr vordergründiger Subjektivismus, die polemische Vehemenz ihrer Rede, ist also nicht persönliche Abrechnung mit dem Volke Israel, sondern Offenbarungswort Gottes:

„Dies ist die Offenbarung, die Jesaja, der Sohn des Amoz, geschaut hat [...]. Höret, ihr Himmel, und Erde, nimm zu Ohren, denn der HERR redet! Ich habe Kinder großgezogen und hochgebracht, und sie sind von mir abgefallen! Ein

Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennt's nicht, und mein Volk versteht's nicht. Wehe dem sündigen Volk, dem Volk mit Schuld beladen, dem boshafte[n] Geschlecht, den verderbten Kindern, die den HERRN verlassen, den Heiligen Israels lästern, die abgefallen sind“ (Js 1, 1-4)!

Aber ein Vergleich dieser prophetischen 'Scheltrede' und ihres Offenbarungscharakters mit den Polemiken von Rousseau oder Hölderlin ist dennoch gestattet. Denn auch sie beanspruchen, ihren Landsleuten die Wahrheit besonders leidenschaftlich und kunstvoll ins Gesicht zu sagen, agieren im Dienste einer höheren Objektivität, eines allgemeinen Geistes oder verlorenen „Gemeingeistes“ (Hölderlin 1992ff.: III, 438, Z.17). Hölderlin will durch Hyperion diesen „allgemeinen Geist“ zur Sprache und damit auch zum Sprechen bringen, ihn wieder wachrütteln:

„O Bellarmin! wo ein Volk das Schöne liebt, wo es den Genius in seinen Künstlern ehrt, da weht, wie Lebensluft, ein *allgemeiner Geist*, da öffnet sich der scheue Sinn, der Eigendünkel schmilzt, und fromm und groß sind alle Herzen und Helden gebiert die Begeisterung“ (Hölderlin 1992ff.: II, 171, ZZ. 11-15).

Die Polemiker gegen das Eigene im 18. Jahrhundert und der alttestamentliche Prophet lassen sich also im Begriff des polemischen Fremdlings zusammenfassen, da beide im Namen eines Höheren, Kollektiven oder Allgemeinen gegen Zerstrittenheit, Egoismus, Unfrömmigkeit wettern, um es letztlich zu läutern und zu retten. Auch die Analogie der Bezeichnungen des Eigenen durch die jeweiligen Fremdlinge verdient Beachtung. Bezeichnet Jesaja die Israeliten als „Abgefallene“ und Abtrünnige, so brandmarkt Hyperion die Deutschen als Zurückgebliebene, als „Wilde“ und „Barbaren“³ – was ein subtiles Wechselspiel der Fremdheitsbilder auslöst: Die sich ausgebürgert fühlenden 'Fremdlinge' vergelten den Zeitgenossen diese Verstoßung mit dem Vorwurf, die Gesellschaftsmehrheit bilde die Gruppe der eigentlich 'Abtrünnigen' (Ketzer, Häretiker) oder 'Anderen' (Wilde, Barbaren).

³ In der Scheltrede nennt Hyperion die Deutschen dreimal „Barbaren“ (Hölderlin 1992ff.: II, 168, Z. 8; 169, 20; 170, 33) einmal „barbarisch[er]“ (ebd.: 168, 9) und einmal indirekt „Wilde“ (ebd.: 169, 19).

3.2 Die biblische Ambivalenz der Fremdheit

Die Auffassung vom biblischen Propheten als Fremdling im polemischen (und damit negativen) Sinne wird noch verstärkt durch den konventionellen Gebrauch der Kategorien 'fremd' und 'Fremder' im Alten Testament.⁴ Sie stehen nämlich in der Regel für Gottverlassenheit, Sünde, Frevel, kriegerische Bedrohung, Vertreibung und ägyptisches oder babylonisches Exil.⁵ Auch der neutestamentliche Befund bestätigt dies, so das berühmte Johanneswort über Jesus: „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. / Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Jh 1, 9f.). Und: „Denn er selber, Jesus, bezeugte, daß ein Prophet daheim nichts gilt“ (Jh 4, 44).⁶ Aber diese negative Sicht von Fremdheit als Entsprechung des widrigen Schicksals des 'Propheten im eigenen Land' ist nur die eine Seite eines widersprüchlichen Befunds. Gerade das Alte Testament postuliert stets auch einen positiven Umgang mit dem Fremden, eine ethische Maßregel, die in der Nähe des nichtdekalogischen Gebotes „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3 Mo 19, 18) und der 'goldenen Regel' anzusiedeln ist: „Alles nun, was ihr wollt, daß Euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“ (Tob. 4, 16). Der 'Fremde' oder 'Fremdling' (wohlgemerkt: *xenologisch* gemeint, nicht *polemisch*) rückt in diesem Zusammenhang in die Nähe von Bettlern, Armen, Witwen und Waisen:

⁴ Im 18. Jahrhundert war die Semantik des Wortes 'Fremder' fast ausschließlich biblisch konnotiert: „Fremder, ist Christus [...] wegen seiner Menschwerdung 1 Jh 1, 14.“ (Zedler 1735ff.: IX, 1811); „Fremder und Gast im Lande, wird Gott genennet Jeri 4, 8. weil er in der Theurung sich des Volcks nicht annahm, ihnen nicht halff, und sich erzeigte, als wenn er nicht Herr und Gott im Lande dieses Volcks wäre, sondern als ein Gast, der an dem Orte, da er ist, sich um keine Regierung bekümmert, alles gehen lasset, wie es gehet, und nur mit einer Nacht-Herberge vor lieb nimmt, hernach seines Weges wieder fort gehet“ (Zedler 1735ff.: IX, 1812).

⁵ Nur ein paar Nachweise zum negativen Verständnis der Fremdheitskategorie in der Bibel sollen genügen: *Entfremdung*: „wie könnten wir singen in fremdem Lande“ (Ps 137, 4); *Bedrohung*: „Fremde verzehren eure Äcker“ (Js 1, 7); *Überfremdung*: „nimmst du einen Fremden bei dir auf, so wird er dich in deinem eignen Haus zum Fremden machen“ (Sir 30); *Status*: „daß ich die Ehe mit einem Fremden verabscheue“ (StE 3, 11); *Ein-Gott-Gebot*: „tut von euch die fremden Götter“ (1 Mo 35, 2); *Tabu*: „Ehebrecherin, die du Fremde nimmst“ (Hes 16, 32).

⁶ Der jüdische Volksmund hat diese berühmte Formel auf sehr pfiffige Weise variiert. Im modernen Hebräisch gibt es nämlich folgendes Sprichwort: „Der Prophet gilt nichts in der *eigenen* Stadt.“ Wo Verwandte und Freunde den 'Propheten' genau kennen, glaubt ihm niemand; nur an Orten, wo man ihn nicht kennt, kann er mit seinen Lehren täuschen und verblenden.

„Wenn ein Fremdling bei dir wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland“ (3 Mo 19, 33f.).⁷

Michael Walzer hat gezeigt, daß der biblische Exodus, das Schicksal von Unterdrückung und Flucht, eine Quelle historischer Erfahrung bildete, aus der sich die jüdische Ethik im Sinne der goldenen Regel speiste. Da die Israeliten unter dem tyrannischen Regiment des ägyptischen Pharaos selbst mißhandelte Gäste waren und schließlich gar zu verfolgten 'Fremdlingen' wurden, gebot ihnen Gott durch Moses, die Fremden innerhalb Israels zu achten (3 Mo 24, 14f.; 18; dazu Walzer 1988: 39).

Andererseits war man im alten Israel nicht zimperlich mit den 'Fremdlingen im Eigenen'. Durch die Prophetenbücher und das Neue Testament zieht sich, neben der heiklen Frage nach dem wahren und falschen Prophetentum, die Klage über die Ermordung, Unterdrückung und Ridikülisierung der Propheten. Der Polemik und Pragmatik der 'Berufenen' (*nabi*) antwortet die eigene Gesellschaft nur selten mit Achtung und Argumenten, häufiger mit Befremden und Repression.

„Woher aber rührt die Abneigung der Menschen gegen solche Berufene? Warum lieben die Menschen nicht, ständig an ihren Gott erinnert zu werden? Sie scheuen die Unruhe, die vom Wort Gottes ausgeht, und verschließen sich vor den Boten, die von der Leidenschaft zu Gott besessen sind. Amos muß Israel vorwerfen, daß es Jahwes Boten mundtot gemacht habe! Wahrscheinlich gab man damals, vielleicht unter scheinheiligem Vorwand, *den Nasiräern Wein zu trinken*, wenn man bei den Opfermählern zusammen saß. Und sie, des Weines ungewohnt, *vergaßen dann, Gottes Willen zu verkünden*. Der Prophet Amos selber wurde nach Am 7, 12f. des Landes verwiesen, weil es Menschen gab, die sein Wort nicht mehr ertrugen“ (Rusche 1975: 34f.).

⁷ Das Phänomen der 'Xenosophie' gehörte in der Antike zu einem ethischen Konsens zwischen den Kulturen und findet sich auch bei den Griechen (vgl. Bahr 1988: 188-197). Das bestätigt Andreas Müggenburg mit einer Fülle von Belegstellen über den positiven Umgang mit Fremden: *Odyssee* VI, 191-193; 206-208; VII, 159f.; 164f.; IX, 269-271; XIV, 387-389; 510f. und *Ilias* XIII, 624f. (vgl. Walther 1993: 3-6). Das führt in letzter Konsequenz auf die Vorstellung, daß die 'Fremdlinge' auch göttlichen Ursprungs sein können: „Manch ein Grieche fragt sich, ob ein Fremder gar ein Himmlischer wäre! Denn oft tragen die Götter entfernter Fremdlinge Bildung“ (*Odyssee*: XVIII, 484f.); vgl. Walther 1993: 3.

Weinselige Gottvergessenheit: Unliebsame Nestbeschmutzer werden so auf die sanfte Art zum Schweigen gebracht. Es bleibt also eine doppelte Ambivalenz im Blick auf die biblischen Fremdlingsbegriffe bestehen:

Ambivalenz₁: Der echte Fremde ist einerseits ethisch geschützt und herausgehoben, ja potentiell göttlich; andererseits gibt es eine unwirsche politische und alltagspraktische Verdammung und fast fluchartige Verwünschung der und des Fremden.

Ambivalenz₂: Der positiven Auffassung vom wirklichen Fremden steht wiederum die negative Auffassung vom ‘eigenen’ oder polemischen Fremdling komplementär entgegen, wie das Trunkenheitsbeispiel bei Amos gezeigt hat. Der ‘eigene’ Fremdling wird sogar geringer geachtet als der echte Fremde.

3.3 *Der gnostische Fremdling in der Zeit*

Über das Neue Testament mündet die Geschichte des Fremdlings im eigenen Land in die Geschichte des Frühchristentums und der Gnosis. Auch frühe Christen und die gnostischen Gemeinden prägten die Fremdlingsfigur in je eigener Gestalt. Von Jesu Wirkung über die Zeit der Niederschrift der Evangelien bis ins 2. nachchristliche Jahrhundert hinein festigte sich ein Dualismus, der zur Körperabwertung des christlichen Abendlandes führte. Dieser christlich-abendländische Dualismus unterscheidet sich fundamental von anderen Dualismen wie dem platonischen oder indischen (bei Platon ist die Welt Teil der ‘guten’ Schöpfung, der indische Dualismus ist eher ein Komplementärdenken). Vermittler dieses neuen Dualismus sind Paulus und Augustinus. Seine Wurzeln liegen im Zoroastrismus, der den Eintritt des Bösen in die Welt als eigenständige Kategorie erst begründet und seine späteren Verkörperungen und Verdinglichungen ermöglicht. Hieraus resultiert erst die grundsätzliche ‘Dualisierbarkeit’ des Schlechten, Körperlichen, Triebhaften und Vergänglichen im abendländischen Denken.⁸

Die gnostischen und frühchristlichen Bewegungen vermitteln zwischen altiranischem und christlichem Dualismus. Neben den ‘unbekannten’ wahren Gott tritt bei den Gnostikern ein niederer ‘Archont’ oder ‘Weltschöpfer’, der alles Vergängliche, das heißt die Kriege, aber auch Greuel, Krankheit, Übel und Tod verschuldet: Das Fleisch (σαρξ), der Körper (σωμα) und das Materielle (υλη) bilden gleichsam den ‘Kerker’ dieses schlechten und vergehenden Anteils der Welt und des Menschen.

Dagegen erinnert nur noch der im menschlichen Wissen, seiner Vernunft und Erkenntnisfähigkeit enthaltene ‘Lichtsaamen’, eine Art ‘Seelenfunken’ an seine

⁸ Vgl. Colpe/Schmidt-Biggemann 1993: 13-89.

zweite, überirdische, unvergängliche Heimat im göttlichen Licht. So ist die transzendente Konstellation geschaffen, aus der die Figur des Fremdlings im Eigenen auf neue Weise in die Welt treten kann. Der gnostische 'Auserwählte' (*electus*) ist ein Fremdling in der vergänglichen, kerkerhaften und dunklen Welt, ein in die Materie gefallener Aufrechter, dessen Verstand noch teilhat am Göttlichen und der aufstrebt ins Licht:

„Der Fromme lebt in der bösen, vom Teufel (beliar) beherrschten Welt als ein 'Fremdling'; sein Schicksal wird, besonders in den poetischen [Qumran-] Texten, unter Aufnahme des Wort- und Stilschatzes der alten Psalmenliteratur so geschildert wie in der Gnosis das Schicksal der Seele⁹ in der Körperwelt“ (Rudolph 1977: 300).

Im Vergleich der jüdischen Apokalyptik mit der gnostischen Lehre untermauert Rudolph einen Fremdlingstyp, der für die Gnosis charakteristisch, und der eng mit dem polemischen Fremdling verwandt ist: den *Fremdling in der Zeit*, der in seinem Erdenexil auf die Rückkehr in seine Lichtheimat hofft:

„Die Apokalyptik ist daher esoterische Offenbarungsweisheit, und das daraus resultierende Wissen hat eine unmittelbare Beziehung zur Erlösung. Das 'Wissen' um die Geheimnisse Gottes verbürgt das Heil; 'Wissen' bzw. 'Erkenntnis' und Erlösung hängen eng zusammen. Da dieses Wissen nur den Eingeweihten zugänglich ist, kommt es in dieser jüdischen Richtung zu einer strengen Scheidung zwischen denen, die sich als 'Gerechte' oder 'Fromme' bezeichnen, und den übrigen, den 'Ungerechten' und 'Gottlosen'. Dieser Gegensatz erinnert an diejenigen, den die Gnosis zwischen 'Geistigen' (Pneumatikern) und 'Fleischlichen' (Sarkikern, Hylikern) macht. Die 'Gerechten' empfinden sich als der Welt entfremdet, *sie sind in diesem Äon 'Fremde'* und erwarten alles von der Zukunft Gottes in einem neuen Äon“ (Rudolph 1977: 297f.).

Der Fremdling in der Zeit antizipiert damit den esoterischen Fremdlingstyp. Die Entwertung des Diesseits als eines iterativen Seinsstatus bestätigt sich in typischen Vergänglichkeitsmythen, wie sie die Spätantike z. B. in der Geschichte von den Sieben Schläfern geprägt hat. Zur Zeit des römischen Kaisers Decius (ca. 250 n. Chr.) sollen sich sieben frühe Christen vor ihren Verfolgern in einer Höhle versteckt haben. Als einer um Nahrung in die nahe Stadt geht, stellt sich

⁹ Terminologisch präzise müßte hier eigentlich 'Geist' (*pneûma*) statt 'Seele' stehen, denn nach gnostischer Auffassung gehört die *psyché* bereits mit *sárx* und *hylé* zum Bereich des Materiellen und Körperlichen. Rudolph meint hier aber den Geist-Körper-Dualismus.

heraus, daß inzwischen zweihundert Jahre verstrichen sind: kein Gesicht erkennt der ‘Zeitfremdling’ mehr in seiner eigenen Vaterstadt; die Münzen, mit denen er das Brot bezahlen will, sind längst wertlos, seine Verwandten schon lange tot. Wie durch ein Wunder waren er und seine Brüder für zwei Jahrhunderte in eine Art Schlaf versetzt worden und überlebten so die Christenverfolgungen (referiert nach Esch 1994: 10; vgl. auch Goethes Gedicht *Siebenschläfer*).

Eine weitere Belegstelle für den Fremdling in der Zeit bei Hölderlin dokumentiert den überzeitlichen Erfolg dieser Fremdlingsfigur. Nach Sizilien zurückgekehrt und nachdem sein Engagement im griechischen Freiheitskampf gescheitert ist, sagt Hyperion:

„Aber es ist die vorige Welt nicht mehr, zu der ich wiederkehre. Ein Fremdling bin ich, wie die Unbegrabnen, wenn sie herauf vom Acheron kommen, und wär ich auch auf meiner heimatlichen *Insel*, in den Gärten meiner Jugend, die mein Vater mir verschließt, ach! dennoch, dennoch, wär ich auf der Erd ein *Fremdling* und kein Gott knüpft ans Vergangne mich mehr“ (Hölderlin 1992ff.: II, 165, ZZ.12-18).

Neben einer subtilen Verknüpfung von Insel- und Fremdlingsmotiv bietet diese Textstelle auch ein Muster für den anachronistischen Fremdlingstyp im 18. Jahrhundert, eine Vorstellung, die über die Jahrhundertwende hinaus auf Romantik und Vormärz gewirkt hat.¹⁰ Im unmittelbaren Kontext dieser Stelle evoziert Hyperion eine weitere Mythisierung des Fremdlings in der Zeit, wenn er den „Sizilianer“ erwähnt (Hölderlin 1992ff.: II, 166, ZZ. 16ff.). Gemeint ist der vorsokratische Philosoph Empedokles (483/82 – 430/20 v. Chr.), dem Hölderlin sein einziges Drama widmet und der sich ebenfalls als lebender Anachronismus von den Agrigentiniern verabschiedet, die ihn zu ihrem Anführer machen wollten: „Dies ist die Zeit der Könige *nicht mehr*...“ (1. Fassung, V. 1418). Der ‘Anachronismus’ dieser Fremdlinge repräsentiert gleichsam einen ‘Exotismus in der Zeit’.¹¹

¹⁰ Vgl. z. B. folgendes Diktum von Ernst Moritz Arndt (1769-1860): „Unsere Heroen der Kunst, die wir wunderbar noch hatten, wodurch hängen sie mit der Zeit zusammen? Mich dünkt, nur durch alte Erinnerungen an das, was das Volk einst war. Sie sind wirklich Fremdlinge und mangeln deswegen des lebendigen Einwirkens und Mitlebens mit den Zeitgenossen, wodurch der Dichter nur der Vollendete in Jugendblüte sein und bleiben kann. Wie Erscheinungen grauer Vergangenheit, wie Prophezen und Rätsel, die auf eine fremde Zukunft hindeuten, wandeln sie unter uns. Die lose Menge, die mit dieser Zeit lebt und empfindet, wird von den raschen Wogen der Zeit mit weggespült“ (Arndt 1806/1908: 43)

¹¹ Christoph Ransmayr spielt diese Technik der anachronistischen Verfremdung in seinem Ovid-Roman aus. „Naso“, seine moderne Parallelfigur zu Ovid, ist wie das ge-

Soweit ein knapper Abriß über das polemische Fremdlingsmotiv von seinen biblischen Ursprüngen bis zur Spätantike als Nährboden für spätere exotische, mythische und messianische Aufladungen. Polemische Satire- und Scheltliteratur des 18. Jahrhunderts bieten eine derartige Fülle von Maskierungen des Gegensatzes 'Fremdling' versus 'eigenes Land', daß die gesonderte Würdigung dieser Literaturbeispiele in ihrer Komplexität gerechtfertigt scheint.

4 Die Erneuerung des Motivs im 18. Jahrhundert

Die Literatur von Aufklärung und Vorklassik kultiviert, wie schon gezeigt, das rege Spiel mit den unterschiedlichsten Maskierungen der Fremdlingsfigur. Am Anfang steht dabei die kritische Variante. Die Konstruktion einer epischen *persona* ('Maske') als *alter ego* des Erzählers oder eines stilisierten lyrischen Ichs dient vor allem als Instrument der Gesellschaftskritik. Lebendigkeit und Vielschichtigkeit der fiktiven Maskerade verlebendigen den starren Fremdlingstopos. Drei Formen der Maskierung lassen sich dabei unterscheiden: die *Exotisierung* des Kritikers in Gestalt eines vermeintlichen Asiaten, Orientalen oder Afrikaners, der Europa aus seiner Sicht beurteilt; die *Mythisierung* eines polemischen Aufklärungsanspruchs durch Herosgestalten aus der griechischen Mythologie; und die *Messianisierung* dieser heldischen Wunschbilder durch prophetischen Ton und Attitüde. Diese Unterscheidung ist auch chronologisch zu verstehen. Die Exotisierung der kritischen Perspektive ist zunächst noch rein säkulare Reflexion auf das Eigene im aufklärerischen Sinne; ihre Nähe zu Ironie und Satire beweist die rationalistische Distanz zwischen Verfassern wie Faßmann, Bispink, Pezzl oder Meyern und der Gesellschaft, die sie durch ihre fiktiven Briefe kritisieren. Hölderlin oder Schiller verlieren dagegen die Distanz zum Gegenstand ihrer Polemik, wenn sie ihre polemischen Fremdlinge mythisieren und messianisieren. Der Aufklärungsanspruch erhält zum Jahrhundertende auf einmal einen dringlichen und erhabenen Unterton; säkulare Mythen wie Odysseus und Herakles bei Hölderlin oder Orest bei Schiller geraten in religiöse Schwingung. Diese dreistufige Entwicklung des Fremdlingsmotivs erweist sich als Dialektik einer aufklärerischen Grundidee, die ihr eigenes irrationalistisches und religiöses Gegenbild hervorbringt.

samte Personal in eine moderne Umwelt samt Telefon, Flugzeug und Auto versetzt. Durch diese Form des 'anachronistischen Exotismus' wird die 'Fremdheit' der öden Landschaft am Schwarzen Meer verstärkt, in der Ovid sein Exil fristen muß(te).

4.1 Exotisierung als kritische Fremdheitskonstruktion

Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de la Montesquieu (1689-1755), verhalf mit seinen *Lettres persanes* (1721) einer literarischen Form zum Durchbruch: dem Genre von Briefsammlungen fiktiver Exoten, die Europa kritisch bereisen und beschreiben. Außer in Frankreich fand sein Werk vor allem in Deutschland und England, aber auch in Spanien, Dänemark und sogar Amerika eine Fülle von Nachahmern, die in der Literaturgeschichte ihresgleichen sucht. Die prismatische Brechung der Eigenwahrnehmung durch eine konstruierte Fremdperspektive ging auf einen Vorläufer zurück. Charles Rivière Du Fresny (1648-1724) hatte im Jahr 1707, im Erscheinungsjahr von Alain Lesages *Diable Boiteux*, zum ersten Mal die Form der fiktiven Briefsammlung ausgestaltet, und zwar aus der Sicht eines Siamesen. Seine *Entretiens ou Amusements sérieux et comiques* blieben aber eher unbekannt.¹²

Wie beim Wanderermotiv speist die Exotisierung der Fremdlingsfigur die Entfremdungskritik mit der Plausibilität und Plastizität echter Fremdheitsbilder, wie sie in Enzyklopädie, Publizistik und Reiseliteratur im Zeitalter der „letzten“ Entdeckungen (Osterhammel 1989) nachvollziehbar waren (z. B. nichteuropäisches Milieu, exotische Naivität, fremder Blick). Zunächst folgt ein kurzer Überblick über die Struktur und die enorm produktive Rezeption des Genres (4.2). Dann sollen die polemischen Implikationen der exotischen Fremdlingsmaske offengelegt werden (4.3).

4.2 Geschichte und Struktur der satirischen Briefsammlungen

Zur Geschichte. Die rund 100 Titel, die Winfried Weißhaupt für das Genre des briefeschreibenden Fremden im 18. Jahrhundert für ganz Europa erschließt (vgl. Weißhaupt 1979: I, 145ff.),¹³ haben ihren literarischen Ursprung in einem Werk

¹² Vielleicht ist es kein Zufall, daß Lesage im Erscheinungsjahr der *Entretiens* mit einer ähnlichen perspektivischen Verfremdung experimentiert. Sein satirischer Roman *Le Diable Boiteux* (1707) beschreibt das Großstadtleben zu Beginn des 18. Jahrhunderts aus der Sicht des „hinkenden Teufels“, der eine merkwürdige Gabe hat: Gesichter und Fassaden werden ihm zu Glas; so kann er die Städte und ihr Treiben auf einzigartige Weise „durchschauen“. Lesages „teuflische“ Transparenz wurde zum Vorläufer jener Flaneursperspektive, die auf die moderne Großstadtliteratur gewirkt hat (z. B. Döblin, Joyce, Dos Passos).

¹³ Unsere Recherchen ergaben: Ein weiteres deutsches Beispiel des Genres ist inzwischen greifbar, und zwar das anonyme Werk *Asiatische Briefe im deutschen Kleide*,

aus dem 17. Jahrhundert: Giovanni Paolo Maranas *L'Espion du Grand-Seigneur et ses relations secrètes* (Paris 1684), einem der ersten Spionageromane.¹⁴ In der Perspektive des türkischen Spions, der seinem Sultan in Konstantinopel von europäischer Sitte, Kultur und vor allem Politik berichtet, ist die Rolle des kritischen Fremden in der Aufklärung vorgeprägt. In diesem Prototyp des Genres verdichten sich bereits alle Möglichkeiten des artistischen und politischen Spiels mit Identitäten und Distanzen. Schon vor der innereuropäischen Verbreitung der vielen fiktiven Briefsammlungen in immer neuen Übersetzungen, Kontrafakturen und Bearbeitungen spielt Marana mit der Manipulation von Herausgeberfiktion, Übersetzer- und Verfasserschaft. Der Untertitel *Traduites de l'Arabe en Italien// Par le Sieur Jean Paul Marana// Et de l'Italien en Francois par +++* behauptet ein rein fiktives Verhältnis von Übersetzungen; in Wirklichkeit hat der Italiener Marana das Werk unmittelbar französisch verfaßt. Die Bearbeitung eines deut-

Frankfurt und Leipzig 1763, das bei Weißhaupt (ebd. 1979: I, 159) noch als „nicht auffindbar“ deklariert ist (Standort: Universitätsbibliothek München; Signatur: 8 P. germ. 2102 # 4/5).

¹⁴ Der formale Ursprung des Genres liegt gewiß bei Maranas erstem Spionageroman. Aber eine monogenetische Erklärung genügt nicht: Ohne die klassische Enzyklopädie und die aufblühende zeitgenössische Reiseliteratur ist die Materialfülle und exotische Ausgestaltung des Genres sicherlich nicht denkbar. Das Spektrum der Quellen, aus denen die Verfasser des Genres geschöpft haben, reicht von Plinius und Herodot über die frühneuzeitlichen bis zu den neuzeitlichen Reiseberichten (Rustichello da Pisa, Mandeville, Lafiteau, Forster, Anson und Cook). Auch die singuläre Verwendung des Wilden oder Exoten in polemischer Absicht, ohne ihn in ein bestimmtes Genre einzubinden, ist als genetisches Moment wichtig (z. B. bei Shaftesbury oder La Bruyère, vgl. Weißhaupt 1979: I, 118-120). Weißhaupt untersucht auch „verwandte perspektivische Konstruktionen“ (ebd.: I, 23-31) und erwähnt eine spätantike Vorform des Genres, Lukians *Dialogoi* (ebd.: I, 7). Von einem dieser 'Gespräche' läßt sich eine Brücke über die Kluft zwischen Epochen und Genres schlagen: Der Dialog *Anacharsis* schildert die Beobachtungen eines Skythen, der als „edler Barbar“ das Griechenland des 2. Jahrhunderts bereist. Der Altertumsforscher Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795) nahm mit seiner Bearbeitung des Themas viele Motive aus antiker und zeitgenössischer Reiseliteratur auf und wirkte mit seiner Gestaltung der *Reise des jüngeren Anacharsis durch Griechenland* [...] (Paris 1788; deutsch: Berlin 1790) bis in die unmittelbare Nähe der deutschen Beispiele des Briefgenres. Da Barthélemy Elemente aus realem und fiktivem Reisebericht miteinander verbindet, könnte sein Werk auch einen Einfluß auf den *Hyperion* gehabt haben. Barthélemy stellt seinem *Anacharsis* berühmte griechische Reisende als historische Vorbilder in den Titelkupfern zur Seite. Der Skythe erhält auch fiktive Briefe berühmter Griechen aus Politik und Philosophie.

schen Verfassers, der wiederum ein Pseudonym wählt ('Philaleth') und das Werk als *Tuerkische Briefe ueber politische und religiöse Angelegenheiten der christlichen Regentenhöfe und Nationen* (Gotha 1790) übersetzt, führt die fingierte Rezeptionskette real fort. Die fiktive Übersetzung aus dem Arabischen durch eine reale Person (Marana) und die ebenso irrealer 'Übertragung' aus dem Italienischen ins Französische durch einen Anonymus („+++“) – schließlich das Pseudonym des tatsächlichen deutschen Übersetzers (der aber eigentlich ein Bearbeiter ist!) antizipiert das hochartifizielle Verwirrspiel mit Scheinidentitäten und Rollenkonstruktionen, das so charakteristisch für die Folgebeispiele des Genres wird.

Zur Struktur. Dieses Verwirrspiel ist die erste von fünf Distanzierungsmöglichkeiten oder Verfremdungen, die das Genre in idealer Form bietet, die *auktoriale Distanzierung* (1). Darauf folgt die *zeitliche Distanzierung* (2): Die Kritik, die Philaleths Türke äußert, liegt für den deutschen Leser des 18. Jahrhunderts bereits (fiktive) hundert Jahre zurück; das eröffnet einen Spielraum für Anachronismen im Erzählerwissen, die für die Verfremdung fruchtbar gemacht werden können: das Bewußtsein des Erzählers ist dem seiner Figuren um hundert Jahre voraus. Dies geht einher mit einer *räumlichen Distanzierung* (3). Die orientalisierende Übertragung der europäischen Verhältnisse ins Exotische (z. B. 'Mufti' für 'Papst' oder 'Pascha' für 'Fürst') hat stets etwas Komisches, das der Kritik die Schärfe nimmt. Die semantische Verfremdung spiegelt die räumliche Entfernung zwischen den Kulturen. Schließlich wird diese räumliche Distanzierung noch verdoppelt, wenn „Philaleth“ die Briefe eines Türken in Paris fingiert, der deutsche Leser also das, was über Frankreich gesagt wird, wiederum auf deutsche Machthaber und politische Ereignisse übertragen muß. Analog dazu hat Günter de Bruyn die pseudo-asiatischen Schauplätze von Meyerns *Dya-Na-Sore* (1787-91) als „französisches Tibet“ entschlüsselt (vgl. de Bruyn 1986: 89-92); die Kämpfe der vier Söhne Athors travestieren die militärischen und diplomatischen Ereignisse während der Revolutionszeit. Darauf folgt die *religiös-kulturelle Distanzierung* (4), die nicht das nationale oder ethnisch Fremde des Türken ausspielt, sondern seine Rolle als Angehöriger des Islam. Das ist vor allem für die geäußerte Kirchen- und Ordenskritik wichtig, die aus dem Munde eines „Muselmanen“ ganz anders klingt. Zuletzt garantiert die fiktive Briefform eine *formale Distanzierung* (5): Der private (oder gar bekenntnishafte) Charakter der Briefzeilen gerät dabei stets in Spannung zu den öffentlichen Themen, denen sie sich kritisch widmen.

Diese Verfremdungstechniken ermöglichen die mehr oder weniger gebrochene Einkleidung von verschiedenen Typen der Kritik. Wichtigste Kritikform ist dabei die „Sozialkritik“, verhüllt als „Zivilisationskritik“ (Weißhaupt 1979: I, 270-

279). Man kann dabei die Hauptstoßrichtung als eine gegen die aristokratische Welt erkennen, wie es Weißhaupt tut (ebd. 307). Doch ebenso gewichtig ist der Angriff auf die Kirchenhierarchie. Der Forderung nach *innereuropäischer* Reform wird die Maske der *äußeren* Mission übergestülpt. Dazu ein Beispiel. Das Missionsprojekt des asiatischen Prinzen Menoza, der seine fiktive Heimat „Nagracub“ christianisieren will, ist in Johann Andreas Kaysers Fortsetzung des dänischen Originals (*Menoza, ein asiatischer Prinz* [...], 1755-57; dänisch: Erik Pontoppidan 1742-43; deutsch: Nicolai Carstens 1747) zunächst der *äußeren* Mission gewidmet, nämlich der Bekehrung der Ungetauften in der Ferne. Das verrät der Entwurf einer utopischen Kirche für das ferne Missionsgebiet, der weniger auf die Bedürfnisse der (asiatischen) ‘Heiden’ abzielt, als sich vielmehr auf die Reformbedürftigkeit des christlichen Gemeinde- und Erziehungswesens in Europa richtet. In Wirklichkeit steht in den Gesprächen Menozas mit seinen pietistischen Freunden in Deutschland und Dänemark also die *innere* Mission Europas und des Christentums selbst zur Debatte (Weißhaupt 1979: I, 273-278). Der Entwurf eines freieren Gemeindelebens in der exotischen Ferne meint eigentlich die Reform der erstarrten Hierarchien in der heimischen Kirche.

Der substitutive Charakter der Europakritik aus der Feder eines Fremden durchzieht die polare Struktur aller Beispiele des Genres: Montesquieus Absage an den Pomp orientalischer Despoten zielt auf die höfische Repräsentationskultur. Die „Agonalität“ und „Komplementarität“ der „Kontrastprojektion“ Europa/Fremde basiert also nicht auf einem empirisch-realen Gegensatz (Weißhaupt 1979: II/1, 55). Denn die künstliche Gegenüberstellung einer „raison sauvage“ mit der „raison civilisée“ (Weißhaupt 1979: I, 288) dient nicht wirklich dazu, das Außereuropäische als Inbegriff des wahren Naturzustandes zu erklären. Immer wieder betonen die führenden Vertreter des Genres, daß auch *der* und *die* exotische Fremde kritikwürdig seien (Montesquieu 1721; Goldsmith 1762; Meyern 1787). In Voltaires *Les Lettres d'Amabed* [...] (Genf 1769) lassen sich die reisenden Inder vom europäischen Sittenverfall sogar korrumpieren (Weißhaupt 1979: I, 354). Weder verkörpern die Vertreter fremder Hochkulturen wie der Perser, Chinesen oder Inder die reine Vernunftkultur im vollendet aufgeklärten Zustand, noch sind Indianer oder (afrikanische) ‘Hottentotten’ die Exponenten eines ersehnten Naturzustandes. Das fingierte Herkunftsland des fremden Beobachters kann zwar zum Gegenpol von Ruhe und Naivität im Widerspiel zur ökonomischen Unrast und sittlichen Dekadenz der Europäer stilisiert werden (z. B. Persien bei Montesquieu 1721 und in *Tretucheschei* 1761). Aber auch die Unzulänglichkeit des exotisierten Gegenmodells zu Europa bleibt wirksam. Vor allem der persische (oder türkische) Orient wird durch eingestreute Nachrichten immer wieder als Sitz eines inhumanen Despotismus entlarvt. Womit die ‘Larve’ des

exotischen Fremdlings einmal nicht nur, das Wortspiel sei erlaubt, der europäischen Selbstentlarvung dient!

Zuweilen wird die Kritik am Primitiven sogar separiert, indem eine wilde *zweite Fremde* (Afrika, Amerika) die positive *erste Fremde* (Persien, China, Indien, Tibet) kontrastiert. Goldsmith z. B. spricht über die „Tartaren“ oder „Sibirier“ als Vertreter eines Naturzustandes, den er ebenso wie das entfremdete Europa einer gründlichen Kritik unterzieht (Goldsmith 1762). Daß der „Hottentotte“ im „Zweiten Pack“ der „Briefe über die gesittete Welt“ den Autoren problematisch wird, liegt ebenfalls an dieser Ambivalenz des wilden Exoten zwischen Naturmensch und Barbar (Tolberg/Bispink 1787; Weißhaupt 1979: II/2, 364). Umgekehrt kann der unzulängliche Naturzustand aber auch in verbesserter Form erscheinen, wenn der fremde Beobachter das europäische Sittentableau mit einem exotischen Utopia konfrontiert, das eine ideale Synthese aus aufgeklärtem Vernunft- und ursprünglichem Naturzustand verkörpert (so z. B. das „Upang“ des Tibetaners [*Pundit* 1787] oder Meyerns *Dya-Na-Sore* [Meyern 1787-91]).

Als *dritte Fremde* erscheint schließlich das antike Griechenland in vielen Beispielen des Genres gleichsam als ideale 'Fremde in der Zeit' (Goldsmith 1762; Pezzl 1784; Meyern 1787; Hölderlin 1799).

Die Fülle der anderen Kritikpunkte, die das Genre mit seiner Konstruktion von Fremdheit vorbringt, sei nachgereicht. Religionskritik: gegen Orden und Amtskirche und für eine 'natürliche Religion' (Pezzl 1784; Meyern 1787; *Pundit* 1787); Feudalismuskritik im Sinne des 3. (Montesquieu 1721) und sogar des 4. Standes (Pezzl 1784; Meyern 1787; *Hassan* 1808/09); Kritik der europäischen Nachahmungskultur (Tolberg/Bispink 1787) und Sittenkritik (*Pundit* 1787); Kritik der europäischen Nationalcharaktere, vor allem im 'synkritischen' Vergleich: Der Exot bereist verschiedene Länder Europas (Pontoppidan 1742-43; *Pundit* 1787). Frappierend modern vor allem die Kolonialismuskritik (Goldsmith 1762) und das fast ökologische Verzichtspostulat des Tibetaners (*Pundit* 1787), das an moderne Angehörige alter Kulturen erinnert, die ihre Warnungen an die westliche Welt richten (z. B. Stellungnahmen des Dalai Lama oder das Ökogebeet des Häuptlings Seattle).¹⁵

¹⁵ Selbst-Exotisierung ist ein Muster für Protest und Gesellschaftskritik, das bis auf den heutigen Tag nicht aus der Mode gekommen zu sein scheint. So berichtete die Berliner Tagespresse über das Leben eines jungen Aussteigers in Brandenburg, der wie ein „Indianer“ lebt („Rothaut im Oderbruch“). Zwischen den Dörfern Werder und Sachsendorf lebt Andreas Hummel (30) ohne Strom oder fließendes Wasser in einem Tipi, kleidet sich indianisch und raucht das Kalumet: „Schnöder Mammon ist heute entscheidend. Der Mensch merkt gar nicht, daß er trotz allen Fortschritts noch immer von der Natur abhängig ist," sagt der junge Mann mit den dunklen, geflochte-

Eine Ironisierung des Aufklärungsanspruches selbst, der historisch zunächst am Anfang des Genres stand, leistete bereits eines der ganz frühen deutschen Werke, David Faßmanns *Reisender Chineser*, ein Werk, das im gleichen Jahr wie Montesquiou's *Lettres persanes* im Original, nämlich 1721 zu erscheinen begann! Faßmann, für den die Rezeption der *Lettres persanes* ungeklärt ist,¹⁶ nimmt in seinem über 5000seitigen Werk die Briefform bloß zum Anlaß, um eine umfangreiche Korrespondenz seines Chinesen „Hérophile“ (!) an den deutschen Leser zu motivieren. Wie eine Zeitschrift sind dabei die einzelnen Briefe oder Artikel in thematisch verschiedene Ressorts unterteilt; zu allen Aspekten des öffentlichen Lebens nimmt darin einer der ersten 'Zeitschriftsteller' im Sinne eines modernen Journalismus' Stellung zu politischen Ereignissen, Naturkatastrophen, Verbrechen, Vertragsschlüssen und Kuriositäten des Stadtlebens. Das Ziel von Faßmanns Kritik sind dabei weniger die etablierten Institutionen wie Hof oder Kirche, als vielmehr die Werke und Vertreter der Aufklärung selber.

Auch die polemische Erwiderung auf Pezzls *Marokkanische Briefe* (1784), betitelt *Hamids Meynungen über die Marokkanischen Briefe* (1785), hat einen anti-aufklärerischen Stachel. Der offensichtlich protestantisch-orthodoxe Verfasser entrüstet sich unter der Maske seines „Hamid“ über die provokativen Forderungen von Pezzls Marokkaner „Sidi“, die christliche Religion zugunsten einer „natürlichen Religion“ aufzugeben; als „reaktionäres“ Gegenstück zur aufklärerischen Mehrzahl der Briefsammlungen ironisiert dieses Beispiel den Anspruch des Genres, wenn der Verfasser Fürsten und Könige etwa vor einem Volk warnt, das durch Aufklärung aufgewiegelt sei (Weißhaupt 1979: I, 240). Damit wäre nicht nur für die prophetischen Fremdlinge (Hartknopf, Hyperion), sondern auch für die exotischen Varianten (Abdul Erzerum, Sidi, Hamid) erwiesen: Erhabene wie satirische Figurationen eines kritischen Aufklärungsanspruches werfen in letzter Konsequenz auch ihr eigenes Schattenbild, die Gegenfigur aufklärerischen Denkens in Gestalt von Irrationalismus und religiöser Schwärmerei. Die anti-aufklärerischen Credos der späten Fremdlingstypen nehmen die romantischen Helden vorweg. Tieck/Wackenroders Klosterbruder oder Novalis' Heinrich von Ofterdingen sind gleichsam die Abkömmlinge der 'Fremdlinge im eigenen Land'.

nen Zöpfen, Fellweste, dem roten Tuch um die Stirn und der Pfeife im Mund. Winnetou läßt grüßen. Vom Frühjahr bis zum Herbst wohnt er mit Freundin Manuela und nun auch dem drei Monate alten Sohn Kilian in einem großen grauen Tipi“ (vgl. Rohr 1996).

¹⁶ Die erste deutsche Übersetzung der *Lettres persanes* erschien erst 1759, und zwar von Friedrich von Hagedorn: *Des Herrn von Montesquiou [sic!] Persianische Briefe*. Frankfurt und Leipzig, 1759 (vgl. Weißhaupt 1979: I, 146).

Diese Erschütterung des Genres von innen manifestiert sich auch in seiner Entwicklungsgeschichte. Der Kritik im Sinne der europäischen Aufklärung (Montesquieu 1721; Pontoppidan 1742-43; Goldsmith 1762; Pezzl 1785; Cadahalso 1793) wohnt die Kritik *an* der Aufklärung schon inne (Faßmann 1721; *Hamid* 1785). Die irrationalistische Kritik der Aufklärung an sich aber besiegelt das Ende des Genres (Meyern 1787; Hölderlin 1799). Hölderlin und Kleist überbrücken den Abgrund des Irrationalismus, gestützt auf frühromantische Denkfiguren (vgl. Weißhaupt: I, 295). Meyerns antiaufklärerisches Credo führt dagegen bis an den Rand der Reaktion – ein halbes Jahrhundert vor dem Konservativismus der Spätromantik.

4.3 Polemischer Fremdling und fiktiver Exot

Daß es sich bei der exotischen Maskierung tatsächlich um eine literarische Konstruktion handelt, der die Struktur des polemischen Fremdlings zugrundeliegt, zeigt die Verwandtschaft von Form und Struktur, in denen Exot bzw. Heros und Prophet ihre Gesellschaftskritik vortragen. Wie nah Anton Reiser, Werther und Hyperion den Exoten der fiktiven Briefe stehen, beweist eine Reflexion von Moritz' Anton Reiser, der sich auf dem Tiefpunkt seiner Fremdlingsgefühle in einen „Einwohner von Peking“ versetzt.¹⁷ Kurz zuvor noch erinnert sich Reiser an seinen Bruder und „Doppelgänger“ Philipp Reiser, was eine interessante Verwandtschaft des exotischen *alter ego* mit dem romantischen Doppelgängermotiv verrät. Allein auf sich gestellt, sucht Anton nach einer anderen (literarischen) Wunschildentität, die seinen Empfindungen der Entzweiung und Entfremdung Ausdruck verleiht:

„Es fällt einem ein, daß man sich bei der Lektüre von Romanen immer wunderbarere Vorstellungen von den Gegenden und Örtern gemacht hat, je weiter man sie sich entfernt dachte. Und nun denkt man sich mit allen großen und kleinen Gegenständen, die einen jetzt umgeben, z. B. in *Vorstellung eines Einwohners von Peking* – dem dies alles nun ebenso fremd, so wunderbar deuch-

¹⁷ Die Verknüpfung von Fremdlingsmotiv und Exotisierung könnte analog auch über die Wertherfigur verlaufen. Schon Matthias Claudius (1740-1815) schlägt in einer Rezension der *Leiden des jungen Werthers* vor, der Unglückliche solle doch „nach Peking“ auswandern, um sich vor dem Freitod zu bewahren (vgl. *Wandsbecker Botte*, Hamburg 1775). Weißhaupt zieht die Wertherparallele mehrfach für die exotischen Figuren deutscher Verfassers, so z. B. für Meyerns Abdul Erzerum (Weißhaupt 1979: II/2, 311) oder für die „Leiden des Punditen“ (II/2, 340). Weißhaupt verweist auch auf die Wertherstelle im *Anton Reiser* (I, 37).

ten müßte – und die uns umgebende wirkliche Welt bekommt durch diese Idee einen ungewohnten Schimmer, der sie uns ebenso *fremd* und wunderbar darstellt, als ob wir in dem Augenblick tausend Meilen gereist wären, um diesen Anblick zu haben. – Das Gefühl der Ausdehnung und Einschränkung unsers Wesens drängt sich in einen Moment zusammen, und aus der vermischten Empfindung, welche dadurch erzeugt wird, entsteht eben die sonderbare Art von Wehmut, die sich unserer in solchen Augenblicken bemächtigt.“¹⁸

Der Verweis auf die „Lektüre von Romanen“ zu Beginn der Passage kann als Rezeptionshinweis gelesen werden. Durchaus denkbar erscheint, daß Moritz hier auf Oliver Goldsmiths *The Citizen of the World* (1762) anspielt, das bedeutendste englische Beispiel für die Lettres-persanes-Mode, das der anglophile Moritz zweifellos kannte.

Erinnert sei an dieser Stelle auch an die Odysseusfigur als mythische Folie für die Fremdlinge im eigenen Land bei Moritz und in Goethes *Werther* (Goethe 1988: 73; Moritz 1981: 315 und 317). In beiden Fällen dient Odysseus als mythische Projektionsfigur für das naturverbundene Genie. Der Held des Homer ist Inbild des antiken Menschen, der nach idealischer Vorstellung mit Natur und Welt versöhnt lebt. Doch diese Mythisierung stimmt nicht mehr für die modern gebrochenen Identitäten von Reiser und Werther. Deshalb greift der Wille zur Selbststilisierung nach einer anderen, exotischen Maske für den idealischen Anspruch: die (Denk)Figur eines ‘Einwohners’ einer fernen und fremden Welt, die der klassischen Vorstellung des Naturmenschen in der Gegenwart des 18. Jahrhunderts entspricht. Der Exot, der naturhaft idealischen Sphäre einer Fremde entsprungen, rückt an die Stelle des Odysseus; ein vermeintlich unverdorbenes Orient oder ein vernunftgemäßeres China übernehmen die Rolle einer idealischen Antike. Das Ideal im Raum ersetzt das Ideal in der Zeit. Am Ende des Jahrhunderts kommt es auch zur komplementären Tendenz: der Verlagerung des Ideals von einem Wunschraum, z. B. auf einer Insel, in eine Wunschzeit, z. B. ins goldene Zeitalter.

Winfried Weißhaupt ist nicht nur der Hinweis auf diese wichtige Stelle im *Anton Reiser* zu verdanken; er macht in der Einleitung seiner maßgeblichen Untersuchung des Briefgenres auch auf die sozialpsychologische Einbettung der literarischen Konstruktion des fiktiven Exoten aufmerksam, freilich ohne die eigenständige Bedeutung des Motivs vom ‘Fremdling im eigenen Land’ zu erfassen (Weißhaupt 1979: I, 1-37). Aber erst die Wechselwirkungen zwischen Fremdlingsmotiv und Exotisierung setzen beide Formen der literarischen Verbrämung eines gesellschaftskritischen Anspruchs in ihr volles Recht. Und die sind in der

¹⁸ Moritz 1981³: 257f.

Tat verblüffend: So bedienen sich prophetischer Polemiker und kritischer Exot der ‘prophetischen Verkehrung’, um die entfremdete Gesellschaft zu geißeln. Es handelt sich dabei in beiden Fällen um polemische Zuspitzungen der herrschenden Zustände, die die Paradoxien und die Widersprüchlichkeit des Bestehenden drastisch vor Augen führen sollen. Schon die biblischen Propheten (z. B. Amos 4a-5) sprachen in solchen *apokalyptischen* Paradoxien, um ihr Zeitalter zu läutern.¹⁹

Vor diesem Hintergrund gewinnt Hyperions Deutschenschelte erst ihre volle prophetische Bedeutung. Viele kritische Elemente in den fiktiven Briefen seines *Hyperion* hat Hölderlin in seinen eigenen Briefen vorweggenommen.²⁰ Als reale Zeugnisse ihrer Zeit bilden sie auch eine Parallele zu den fiktiven Briefen der reisenden Exoten. So brandmarkt Hölderlin in seinem Brief an Ebel vom 10. Januar 1797 die *Verkehrtheit* der deutschen Verhältnisse:

„Man kann wohl mit Gewißheit sagen, daß die Welt noch nie so bunt aussah wie jetzt. Sie ist eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Widersprüchen und Kontrasten. Altes und Neues! Kultur und Roheit! Bosheit und Leidenschaft! Egoismus im Schafpelz, Egoismus in der Wolfshaut! Aberglauben und Unglauben! Knechtschaft und Despotismus! unvernünftige Klugheit, unkluge Vernunft! geistlose Empfindung, empfindungsloser Geist! Geschichte, Erfahrung, Herkommen ohne Philosophie, Philosophie ohne Erfahrung! Energie ohne Grundsätze, Grundsätze ohne Energie! Strenge ohne Menschlichkeit, Menschlichkeit ohne Strenge! heuchlerische Gefälligkeit, schamlose Unverschämtheit! altkluge Jungen, läppische Männer“ (Hölderlin 1992: III, 251, Z. 35-252, Z. 12)!

¹⁹ „Bringt eure Schlachtopfer am dritten Tage, räuchert Sauerteig zum Dankopfer und ruft freiwillige Opfer aus und verkündet sie; denn so habt ihr’s gern, ihr Israeliten, spricht Gott der HERR!“ Die Imperative des Propheten sind hier ironisch gemeint und machen auf paradoxe Zustände im Umgang mit Ritualgesetzen und Eßvorschriften aufmerksam! Umgekehrt spiegeln die ‘Friedensparadoxe’ bei Jesaja („Der Wolf wird beim Lamm zu Gast sein...“, Jes 11, 6) die positiven Züge des kommenden Reiches, wenn die *verkehrte* Welt wiederum *umgekehrt* und damit erst richtig gestellt, also geheilt wird. Der Begriff der ‘apokalyptischen Paradoxie’ ist hier in einem übertragenen Sinne angewandt. In einem streng religionswissenschaftlichen Sinne bezieht sich der Begriff auf die Struktur der messianischen Erwartung (vgl. Scholem 1968: 24f.).

²⁰ Hölderlins Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799 liest sich stellenweise geradezu als Wiederholung der Scheltrede im *Hyperion* in der analytischen Prosa eines realen Briefes (Hölderlin 1992ff.: III, 329-334).

Diese paradoxen Verhältnisse nehmen sich im orientalisierenden Gewand des kritischen Marokkaners „Sidi“ aus Johann Pezzls *Marokkanischen Briefen* (1787) rhetorisch ganz ähnlich aus, wenn er Kleingeisterei, Partikulardenken und Zerrissenheit der Deutschen (ein Zentralbegriff der Scheltrede) anprangert:

„Hier herrscht ein Sultan, dort ein Emir, dort ein Mufti, hier ein Derwisch, weiter hin ein Dey, dort ein Nest voll Imans, nebenbei ein Divan von Pantoffelflikern; hier ein kleingrosser Pascha, dort ein großkleiner Aga; und so weiter“ (Pezzl 1787: 11).

Die chiastische Verkehrung („kleingroß“/„großklein“) und paradoxe Widersprüchlichkeit zeugt stilistisch und metaphorisch vom selben polemischen Tonfall beider Texte. Die zehn deutschen Beispiele des Briefgenres (Weißhaupt 1979: I, 149-159)²¹ dokumentieren sogar in Einzelmerkmalen ihre Affinität zur polemischen Fremdlingsliteratur, wenn der Exot wiederum mythisiert wird. Die Titelvignette der anonymen *Briefe eines reisenden Punditen* (1787) z. B. zeigt den briefeschreibenden Tibetaner (= „Pundit“) als Satyr (Weißhaupt 1979, II/2: 324/25; 326), der mit spitzer Feder in ein Buch schreibt. Die ‚satyrisch‘ polemische Stimme erhält damit ein mythologisches Gewand in gattungskritischer Absicht; Antike und Orient sind zu einer Synthese verbunden.

Auch das esoterische Verhaltensmuster findet sich unter der exotischen Maske. Montesquieus Perser Usbek zieht sich zunächst vom Hofe des Sultans zurück und lebt seinen Privatstudien über Europa (Weißhaupt 1979: II/1, 43); Usbek antizipiert damit die eremitenhaften Züge des im Verborgenen wirkenden Intellektuellen, wie er sich allerdings erst nach 1750 in der Literatur der deutschen Empfindsamkeit ausprägen wird (*Werther*, 1774; *Der Waldbruder*, 1797; *Hyperion*,

²¹ Die deutschen Beispiele des Genres: David Faßmann: *Der, Auf Ordre und Kosten Seines Kaysers reisende Chineser* [...]. Leipzig 1721; Johann Andreas Kayser: *Menoza, ein asiatischer Prinz, welcher die Welt umher durchzogen, Christen zu suchen* [...]. Hollstein (Frankfurt?) 1755-57; (anonym:) *Staats=Veränderungen von Tretucheschei und andern Epauroischen Staaten durch einen reisenden Persianer Izouf* [...]. Nürnberg 1761; Johann Pezzl: *Marokkanische Briefe*. Aus dem Arabischen. Frankfurt und Leipzig 1784; (anonym:) *Hamids Meynungen über die Marokkanischen Briefe*. Leipzig 1785; Wilhelm Friedrich Meyern: *Abdul Erzerum's neue persische Briefe*. Wien und Leipzig 1787; Johann Wilhelm Tolberg / Wilhelm Friedrich Heinrich Bispink: *Briefe eines Hottentotten über die gesittete Welt*. Halle 1785-87; (anonym:) *Briefe eines reisenden Punditen über Sklaverei, Möncherei, und Tyrannei der Europäer* [...]. Leipzig 1787; (Pseudonym:) Philaleth: *Tuerkische Briefe ueber politische und religiöse Angelegenheiten der christlichen Regentenhöfe und Nationen*. Gotha 1790; (anonym:) *Bruchstücke aus den Papieren des Türken Hassan*. Berlin 1808.

1797ff.). Auch die Sympathie des reisenden Punditen mit den Freimaurern, die er als Positivbild gegen kirchliche Orden wie Jesuiten oder Franziskaner anführt, unterstützen diese Affinität zur esoterischen Sphäre als Hort aufklärerischer und antikirchlicher Ideale (Weißhaupt 1979: II/2, 340). Schließlich sind Friedrich Wilhelm Meyerns Phantasien über soldatische Männerbünde aus seinem utopischen Roman *Dya-Na-Sore* auch im *Abdul Erzerum* wirksam (Meyern 1787: 304f.; Weißhaupt 1979: II/2, 302). Meyern überstrapaziert den esoterischen Grundgedanken der auserwählten großen einzelnen allerdings mit einem merkwürdigen Gemisch aus Winckelmannscher Griechenerotik, Spartanermythos und Militarismus. Diesen Aspekt eines militärisch disziplinierten Geheimbundes wird Hölderlin später verwerfen. Deutlich grenzt sich Hyperion gegen Alabanda und den „Bund der Nemesis“ ab, eine teils messianisch, teils militaristisch und natürlich philhellenisch inspirierte Gruppe von Freiheitskämpfern, die auch vor Terror nicht zurückschreckt (Hölderlin 1992ff.: II, 41ff.).

Auch diese Übereinstimmung zeigt, wie ergiebig die Briefsatiren für die untersuchten Literaturbeispiele des Fremdlings im eigenen Land ist. Das Schlußstück dieser polemischen Fremdlingsliteratur, Hölderlins *Hyperion* (und darin ganz besonders die Deutschenschelte), weist frappierende Ähnlichkeiten mit dem Briefgenre in Rahmenkonstruktion, Stil und Metaphorik auf. *Hyperion*, der Neugriecher, fungiert als briefeschreibender Exot; Hauptadressat ist im Gegensatz zur Konvention der *Lettres persanes* kein Sultan, Diplomat oder gelehrter Freund in der außereuropäischen Heimat, sondern ein fiktiver deutscher Freund mit dem wortspielerischen Namen „Bellarmin“ (von ‘bel ami’ oder ‘bellum’ = lat. für ‘Krieg’ und ‘Arminius Teutonicus’). Selbst die Anspielungen dieses Namens sind in den anagrammatischen Verschlüsselungen einer typisch deutschen Variante des Briefgenres, den anonym verfaßten *Staats=Veränderungen von Tretuscheschei* [...] (1761) vorgeprägt, in der „Tretuschen“ für ‘Deutsche’, „Pensures“ für ‘Preußen’ und „Epaurisch“ für ‘europäisch’ steht.

Zwar verbringt *Hyperion* die meiste Zeit in Ionien und Kleinasien, doch kommt es schließlich zu der genretypischen Europareise („So kam ich unter die Deutschen“). Kritisch-polemische Zeugnis dieses Deutschlandbesuchs ist die Scheltrede (Hölderlin 1979: 189-194). Und darin gibt es eine Fülle von fast wörtlichen, zumindest aber motivischen Echos auf Meyerns Deutschenkritik im „Sechzehnten Brief“ des *Abdul Erzerum* (Meyern 1787: 85ff.), wie im folgenden kurz ausgeführt. Gabriele Bersier weist in ihrer Textsynopse ebenfalls erstaunliche Echos von Meyerns *Dya-Na-Sore* in Hölderlins *Hyperion* nach, und zwar vor allem im Blick auf beider Bürgerkritik (vgl. Bersier 1981: 294f.).

Abdul Erzerum richtet sich wie *Hyperion* emphatisch an die Deutschen (Hölderlin 1992ff.: II, 168, 1; Meyern 1787: 85); schon im nächsten Atemzug folgt der

berühmte Barbarentopos als polemischer Vergleich (beide ebd.). Der griechische Föderalismus wird als gutes Beispiel dem realen deutschen Partikularismus entgegengehalten (Hölderlin ebd.: 169, 5ff.; Meyern ebd.: 86). Beide benutzen die gleichen polemischen Schlagwörter, das Bild von „Sklaverei“ (Hölderlin ebd.: 169, 11; Meyern ebd.: 88) für die deutsche Mentalität und „Bettlertum“ für die Misere der edlen einzelnen (Hölderlin ebd.: 171, 27; Meyern ebd.: 86).

Ähnlich verhält es sich mit bestimmten Leitvorstellungen, die später bei Hölderlin zentral werden. Beispiele hierfür sind der „Gemeingeist“ (Meyern 1787: 86) als positives Postulat oder das Phänomen einer Art „knechtischen Begier“ (Hölderlins 'Hymne an die Menschheit': V. 56) als negative Diagnose des deutschen Volkscharakters:

„Ich bin ein Fürstlicher Diener! Dis ist das höchste Selbstgefühl des Deutschen. Er ist mit keinem andern Wunsch erzogen und kennt keinen andern Triumph. Man ist stolz darauf ein Bedienter zu seyn“ (Meyern 1787: 87)!

Auch Abduls Plädoyer für eine deutsche Dichtkunst als „Siegs- und Leidgesang vaterländischer Helden“ im Gefolge von „Homer und Ossian“ (Meyern 1787: 187) erinnert an das Pathos Hölderlins. Eine Briefpassage Abduls klingt an Hölderlins Genievorstellung der „exzentrischen Bahn“ an (Meyern 1787: 30f.; Hölderlin 1992ff.: II, 177, Z. 10). Zuweilen ergeben sich sogar Anklänge im polemischen Vokabular beider Autoren. Das belegt die gemeinsame Wortwahl „Stoppelei“ für das Stückwerk, wozu die Deutschen angeblich politisch, erzieherisch und ökonomisch verdammt seien.²² Stellenweise drängt sich hier der Eindruck einer Meyern-Kontrafaktur Hölderlins auf.²³

²² Hölderlins *Hyperion* schildert die Deutschen: „Und darum fürchten sie auch den Tod so sehr, und leiden, um des Austerlebens willen, alle Schmach, weil Höheres sie nicht kennen, als ihr Machwerk, das sie sich *gestoppelt*“ (Hölderlin 1992ff.: II, 171, ZZ. 8-10). Meyerns Abdul Erzerum ereifert sich über die mentale Dürftigkeit einer kleinbürgerlichen deutschen Führungsschicht: „Der schwächliche Junge eines stolzen Tagwerkers, [...] wird ein Schreiber zwischen Mangel und Dienstbarkeit, Demüthigung und leeren Dünkel [;] zwischen blinder Uebung und Geistloser Lag[e]rarbeit ohne Kenntniße, ohne Philosophie, ohne Betrachtung der Welt [...] erwächst dieses Geschöpf das [...] allen Schwung, alle Laster der niedrigsten Stände bey allem Stolz der höhern annimmt, [...] und aus Geistlosen Akten leere Dezsionen zusammen *stoppelt*“ (Meyern 1787: 89).

²³ Die Forschung hat bislang vor allem mögliche Parallelen zwischen Meyerns *Dya-Na-Sore* und Hölderlins *Hyperion* untersucht (vgl. Bersier 1981: 289-301). Die Sekundärliteratur zum *Abdul Erzerum* ist noch spärlich; ein konkreter Textvergleich zwischen Abduls und Hyperions Briefen wurde bislang nicht unternommen (z. B. Griep 1979: 805-828). Zu Meyerns *Dya-Na-Sore* vgl. Diterich 1971: 378-395; Nau-

Umgekehrt muß Hyperions anfängliche Sympathie mit Alabanda und den Nemesis-Brüdern vor dem Hintergrund von Meyerns Männerbünden neu bewertet werden. Hölderlin gestaltet darin nicht bloß harmlos mythische Verklärungen revolutionärer Tatenschlossenheit oder artig geschichtsphilosophische Spekulationen über eine überhistorische Nemesis. Er verabschiedet damit vielmehr ein soldatentümelndes, liebesfeindliches und irrationalistisches Gedankengut, das in Meyern eine einsame, aber vernehmliche Stimme im 18. Jahrhundert gefunden hat (vgl. Weißhaupt 1979: II/2, 319; de Bruyn 1979²: 949-953). Auch Meyerns Aufwertung Spartas *gegen* das athenische Staats- und Menschenideal, die freilich bei Rousseau vorgebildet ist, könnte Hölderlin in der Beschreibung des spartanischen Gemeinwesens im „Athenerbrief“ des *Hyperion* beeinflusst haben (Hölderlin 1992ff.: II, 87-101). Die Parallelen bei Meyern und Hölderlin (einschließlich der offenbar notwendigen Distanzierungen Hölderlins) werfen ein ganz neues Licht auf Hölderlins Rezeption des zeitgenössischen Philhellenismus bei Winkelmann oder Heinse.

4.4 Politische Mythisierung von Fremdling und Gesellschaft

Das ausgehende 18. Jahrhundert, eine Zeit, da sich das Postulat von der Autonomie der Kunst aus der klassizistischen Ästhetik und Rhetorik herauskristallisiert, produziert zahlreiche Allegorisierungen und Mythisierungen des Originalen und Singulären (die autonome Kunst, der titanische Künstler) gegenüber dem Abhängigen und Kollektiven (die absolutistische und partikularistische Gesellschaft, die Nachahmungsästhetik). Hölderlin nennt diese Entwicklung „die *Apriorität* des Individuellen über das Ganze“ (Hölderlin 1992ff.: I, 446).

Goethe schwärmt in seiner Frankfurter Hymnik von titanischen Religionsstiftern wie „Mahomed“ und stimmt mit Hölderlin ein in die Feier von Prometheus, dem ungeduldig sich selbst befreienden, schöpferischen Menschen als *alter deus*, der sich das Feuer der Götter anmaßt.²⁴ Diesen optimistisch *heroischen* Mythen von den ‘erleuchteten’ oder großen einzelnen stehen die pessimistisch *tragischen* Mythen gegenüber, die bereits die Doppelgestalt der odysseischen Fremdlingsfi-

mann 1977: 189-231; de Bruyn 1986: 72-108; Horwarth 1991: 43-58; (Arno) Schmidt 1990: 282-314. Zu Hölderlins *Hyperion* vgl. Aspetsberger 1971; Prignitz 1990 u. a.

²⁴ Goethe, *Prometheus* und Hölderlin, *Hyperion*: „[...] ich hätte die großen Seelen oft mit feuriger Achtung genannt und gesagt, sie wären Halbgötter, so gewiß, wie Prometheus, und ihr Kampf mit dem Schicksal von Sparta sei heroischer, als irgend einer in den glänzenden Mythen“ (Hölderlin 1992ff.: II, 112).

gur andeuten. So spricht Hyperion am Beginn der Scheltrede von sich als einem „heimatlosen“ und „blinden“ Oedipus (Hölderlin 1992ff.: II, 168, 3), verkannt und hilflos in seiner Vaterstadt Theben; so vergleicht Schiller sein Vorbild Rousseau mit *Sokrates*, der von „seinen“ Athenern vergiftet wird (*Rousseau*, VV. 40ff.).

Der „Dulder Ulyß“ (Hölderlin 1992ff.: II, 170, 22) faßt dann herrlich-heroische und tragisch-duldende Züge in seinem mythischen Wesen zusammen (bei Voss übrigens „der herrliche Dulder Odysseus“, z. B. *Odyssee* XVII, 280 und 560).²⁵ Alle Beispiele überhöhen den großen einzelnen ‚Fremdling‘ im Kontrast zum Kollektiv, das ihn verstößt: Thebaner, Athener, Ithaker, sprich: Franzosen und Deutsche. Ein anderes Beispiel soll aber stellvertretend zeigen, daß es auch die komplementäre Mythisierung gibt: den negativen Mythos für den beschränkten Zeitgeist. Auch die Kollektivseite, also die Gesellschaft, wird dabei personal mythisiert, also als mythische Einzelfigur verstanden, wogegen die polemische Ungeheuermetaphorik eher zum apersonalen Plural neigt (vgl. Schillers *Rousseau*; Rosseaus *Dialogues*). In unmittelbarer Nähe zur Passage über den „Fremdling in der Zeit“ vergleicht Hyperion den Zeitgeist mit den Praktiken des Räubers Prokrustes:

„O Gott! und daß ich selbst nichts bin, und der gemeinste Handarbeiter sagen kann, er habe mehr getan, denn ich! daß sie sich trösten dürfen, die Geistesarmen, und lächeln und Träumer mich schelten, weil meine Taten mir nicht reiften, weil meine Arme nicht frei sind, weil meine Zeit dem wütenden Prokrustes gleicht, der Männer, die er fing, in eine Kinderwiege warf, und daß sie paßten in das kleine Bett, die Glieder ihnen abhieb“ (Hölderlin 1992ff.: II, 165, 32).

Hier grenzt die Motivgeschichte des Fremdlings an das weite Feld der politischen Mythologie und Rhetorik dieser Zeit, die eine eigene Untersuchung erforderte. Die heroische Mythisierung und religiöse Stilisierung der Fremdlingsgestalt schützten den Verfasser in Zeiten einer aktiven Gedanken-Gendarmerie vor Zensur und Verfolgung.

Die politische Mythologie hat also eine doppelte Funktion: Die Prophetenrolle stärkt zum einen den Standpunkt des Gesellschaftskritikers, macht die Haßtiraden und Scheltreden eindringlicher in Rolle und Ton eines religiösen Korrektivs, das schon die Bibel beglaubigt. Prophet oder griechischer Heros als Ichmaske garantieren zudem eine Überzeitlichkeit der Kritik und lösen das Gesagte vom Sprechenden, damit es ihn nicht direkt gefährden kann. Die prophetische Rolle

²⁵ Vgl. Mühlh 1980: 231 und 238. Belegstellen für den behandelten 16. Gesang: *Odyssee* XVI, 90; 186; 225; 258; 266 (nach Mühlh 1980: 211-223).

legitimiert den Sprecher zusätzlich. Der aufklärerische Intellektuelle unterlegt seine Kritik einer fiktiven Instanz, die letztlich auch von den Herrschenden nicht angezweifelt werden kann. Zum anderen entspricht dieser *Verstärkung* des Kritikerstandpunktes eine *Verdeckung* der empirischen Person, die durch die mythisierte Maske spricht, im Sinne einer „verdeckten Schreibweise“.²⁶

Das thematisiert auch der Prolog, den Meyern seinem *Abdul Erzerum* anstelle einer Vorrede voranstellt. Auf die Frage von A., ob B. glaube, daß die folgenden Briefe „persischen Ursprungs“ seien, antwortet B.: „Nein!“ Darauf A.: ‘Und das? – wenn ich fragen darf?’ Und B.: ‘Weil es seit einiger Zeit Gewohnheit ist, Impertinenzen, die man selbst nicht zu sagen wagt, unter fremden Namen sagen zu lassen.’ Darauf wieder A.: ‘Oder besser, weil man die Wahrheit in jedem fremden Gewande lieber siehet als in ihrem eigenen’“ (Meyern 1787: 3).

Die Aufklärer hinter den fiktiven Fremdlingsmasken standen in ihrer sozialen Rolle als Pfarrer, Professoren oder Hofmeister in erheblicher sozialer und beruflicher Abhängigkeit von bürgerlichen, großbürgerlichen und feudalen Kreisen (vgl. Zmegac 1978ff.: I/1, 331-348; Weißhaupt 1979: I, 33-37; 257-269; Wehler 1989²: I, 303-313). Man vergegenwärtige sich die Devotionsrhetorik der vielen Briefe, die von den Schöpfern der großen Fremdlingsfiguren an ihre Gönner und Mäzene, aber auch an Universitätsvorgesetzte, Hofschranzen, Verleger oder das Oberhaupt der meist großbürgerlichen Familie gerichtet waren, die einen Hofmeister beschäftigte. Die meisterhaften Polemiken von Hölderlin oder Rousseau sind quasi die ‘Bauchrednerei’ der großen (empirischen) Fremdlinge im eigenen Land, die sich ansonsten in ihrem Sprachgebrauch oft in Unterwürfigkeitsfloskeln ergehen mußten – übrigens außer Hölderlin auch seine Schicksalsgefährten Jacob Michael Reinhold Lenz (1751-1792), Siegfried Schmid (1774-1859), Johann Gottfried Ebel (1764-1830) oder Casimir Ulrich Böhlendorff (1775-1825).²⁷

²⁶ Den Begriff hat Erwin Rotermund für die Literatur der ‘Inneren Emigration’ in Deutschland zwischen 1933-1945 geprägt (Vgl. Rotermund in Zmegac 1978ff.: III/1, 318-384). Man denke in diesem Zusammenhang auch an die Konjunktur mythologischer Figuren und Stoffe in der Literatur der ehemaligen DDR. Dichter in repressiven Systemen bedienen sich gern der politischen Mythologie. Diesem Phänomen gilt ein neu erwachtes Forschungsinteresse (vgl. Lehmann 1997).

²⁷ Zur Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts allgemein vgl. Gerth 1933; 1969⁴; Engels 1975; Münkler 1979: 377-382; Vierhaus 1987. Zur psychosozialen Lage der ‘Hofmeister’ vgl. Neumann 1930 und Meier 1938.

4.5 *Der Fremdling als Erlöser: Hölderlins „Dulder Ulyß“*

Im folgenden soll nur die Frage leiten, wie sich das Odysseusmotiv bei Moritz, Goethe und Hölderlin als Mythologem für den polemischen Fremdling entwickelt. Entscheidend für den polemischen Fremdlingsbegriff werden die späteren Gesänge des Epos, die die Heimkehr des Helden nach Ithaka, die Begegnung mit Telemach und den Kampf mit den Freiern beschreiben. Hier entpuppt sich Odysseus als Archetyp des 'Fremden' im eigenen 'Haus' oder 'Land'.²⁸

Drei der wichtigsten Romane der Zeit, Goethes *Werther* (1774), Moritz' *Anton Reiser* (1785ff.) und Hölderlins *Hyperion* (1797/99), spielen in je eigener Nuancierung auf den seiner Heimat fremd gewordenen und 'vielgewanderten' Helden an.²⁹ Dabei spielt bei Goethe und Moritz eine Mode der Zeit in das Verhalten der Romanfiguren hinein. Die ekstatische Rezitation von Passagen aus Klopstocks *Meßias* (1748-1773) oder das stille Brüten über ein paar Dutzend Hexametern Homers war nämlich von einer empfindsamen Manier zu einer gesellschaftlichen Konvention geworden.

Aber über dieses konventionelle Element in der Homer-Rezeption hinaus sind Goethe und Moritz vor allem auf Odysseus und eine seiner vielen Identitäten, die des „vielgewanderten Mann[es]“ und „Fremdlings“, fixiert. Auch Hölderlin wählt in seiner Scheltrede diesen Aspekt der homerischen Figur aus, wenn er im Gefolge seiner berühmten Worte „So kam ich unter die Deutschen [...]“, die deutschen Musenjünglinge mit dem „Dulder Ulyß“ in eins setzt, die zu Fremden im eigenen Hause geworden seien.

Bei aller Parallelität des ausgewählten Motivs bestehen dennoch feingestufte Unterschiede zwischen den drei Adaptionen des Bildes vom Fremdling Odysseus.

²⁸ Vgl. dazu die maßgebliche Übersetzung der *Odysee* im 18. Jahrhundert von Johann Heinrich Voss: Odysseus wird in den Gesängen XVI ff. vor allem mit der Apposition 'Fremdling' (ξενος) umschrieben z. B. XVII, 10: τον ξενον (Mühlh 1984: 310); die Belegstellen für den XVII. Gesang, der für die untersuchten Episoden maßgeblich ist und wo bei Homer ξενος steht für 'Fremdling' bei Voss: XVII, 14; 73; 84; 163; 185; 350; 371; 382; 398; 420; 478; 501; 544; 576 (vgl. Mühlh 1984: 310-332).

²⁹ Auf Mythisierungen der Fremdlingsfigur wurden folgende Autoren untersucht: Rousseau (*Dialogues* [1776] = *Rousseau juge de Jean-Jacques: Premier Dialogue*, 1780; *Trois Dialogues*, 1782; *Les Réveries du promeneur solitaire*, 1782); Hölderlin (Gedichte; *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* 1797/99; *Der Tod des Empedokles*, 1797-1800); Moritz (*Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, 1785ff.); Goethe (*Die Leiden des jungen Werthers*, 1774); Friedrich Schlegel (*Lucinde. Ein Roman*, 1799); Schiller (Gedichte; *Ueber die Aesthetische Erziehung, in einer Reihe von Briefen*, 1795).

Zunächst die Gemeinsamkeiten der Rahmensituation. Sowohl Werther und Anton Reiser als auch Hyperion kehren heim nach langer Abwesenheit: Werther und Reiser, indem sie an die Orte ihrer Kindheit entweder zurückkehren oder sich diese Rückkehr vorstellen (Goethe 1988: 73; Moritz 1981: 315 und 317). Dabei erfaßt die vergleichende Erinnerungsbewegung nicht nur Züge des Ortes, der Menschen, der eigenen Seele, sondern weckt auch die mythische Erinnerung. Hölderlins Konstruktion einer Rückkehr dagegen ist verzwickter, paßt aber letztlich ebenfalls in das Grundschema der Heimkehr (vgl. Frenzel 1988³: 328-340). Hyperion „kommt unter die Deutschen“ – der Grieche, wohlgemerkt, besucht ein fremdes Land. Doch im Briefkontakt mit Bellarmin, der als Figur nie auftritt, manifestiert sich eine doppelte Identität des Griechenjünglings. Der physisch nicht existente gräkophile Bellarmin erscheint als ein *alter ego* des nach Deutschland reisenden germanophoben Hyperion,³⁰ der die Deutschen schilt. Mit Hyperions Deutschlandreise gelingt auch Bellarmin, dem idealisierten Deutschen im Hintergrund des Romans, ein Blick auf sein Land, kehrt er gleichsam mit seinem Briefpartner kritisch ins Eigene ein. Die Komplementarität dieser Paarung ist offensichtlich: Hyperion, der Grieche, ist die Konstruktion eines bellarminischen Deutschen, eine Wunschfigur. In der Gestalt Hyperions konstruiert Hölderlin seine eigene potentielle Heimkehr, die die Wucht und Zielrichtung seiner Schelte erst motiviert:

„Es ist auch herzerreißend, wenn man eure Dichter, eure Künstler sieht, und alle, die den Genius noch achten, die das Schöne lieben und es pflegen. Die Guten! Sie leben in der Welt, wie Fremdlinge im eigenen Hause, sie sind so recht, wie *der Dulder Ulyß*, da er in Bettlergestalt an seiner Türe saß, indes die unverschämten Freier im Saale lärmten und fragten, wer hat uns den Landläufer gebracht? Voll Lieb und Geist und Hoffnung wachsen seine Musenjünglinge dem deutschen Volk heran; du siehst sie sieben Jahre später, und sie wandeln, wie die Schatten, still und kalt, sind, wie ein Boden, den der Feind mit Salz besäete, daß er nimmer einen Grashalm treibt; und wenn sie sprechen, wehe dem! der sie versteht, der in der stürmenden Titanenkraft, wie in ihren Proteuskünsten den Verzweiflungskampf nur sieht, den ihr gestörter schöner

³⁰ Die Tatsache, daß der Briefeschreiber Hyperion sich indirekt selbst als 'Fremdling' bezeichnet, beweist die Wahlverwandtschaft des „Griechenjünglings“ mit den deutschen „Musenjünglingen“: „Und wehe dem Fremdling, der aus Liebe wandert, und zu solchem Volke kömmt, und dreifach wehe dem, der, so wie ich, von großem Schmerz getrieben, ein Bettler meiner Art, zu solchem Volke kömmt“ (Hölderlin 1992ff.: II, 171, ZZ. 25-27)!

Geist mit den Barbaren kämpft, mit denen er zu tun hat“ (Hölderlin 1992ff.: II, ZZ. 18-33).

Bei Hölderlin bildet dieser Aspekt des „Dulders“ im Persönlichkeitsprofil des homerischen Helden eine willkommene Identifikationsfigur für die Gefühlswelt seines empfindsamen Helden, ein Befinden, das er auch für die deutschen „Musenjünglinge“ geltend macht. Ein gerüttelt Maß Selbstmitleid, Melancholie und eine Fülle von Gefühlen der Verstoßung, Nichtanerkennung und Zerrüttung macht sie zu „Duldern“ und „Fremdlingen“ im eigenen Haus oder Land; ihre gesellschaftliche Situation verdammt sie zu einem ungewissen Leben am Rande der Gesellschaft – eine ungewollte Existenz als ‘Reisende’ oder ‘Wanderer’ in Sachen Brotberuf und Bildungsfahrt inbegriffen.³¹

Die Gelehrten, Professoren und Hofmeister, aber auch die dilettierenden Theaterspieler, nomadisierenden Gräkophilen und gegen allen Biedersinn anliebenden Schwarmgeister – um hier Werther, Reiser und Hyperion selbst einmal als „Musenjünglinge“ zu paraphrasieren – passen in das Dulderbild. Allerdings dominiert

³¹ Hier ist die Auffassung vom Künstler, Dichter und Intellektuellen als Fremdling im eigenen Land, wie ihn das 18. Jahrhundert kultiviert, in unmittelbare Nähe zu einer Vorstellung gerückt, die es schon in der archaischen Antike gab. Auch Schillers berühmter Passus aus *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* (1795ff.), wo er das Bild vom Künstler entwirft, der in einer schöneren Fremde heranreifen soll, damit er um so edler und wirkungsvoller die heimische Unvollkommenheit überwinden helfe, ist in diesen Zusammenhang zu stellen (vgl. Schiller 1962ff.: XX, 333). Orest, „Agamemnons Sohn“, ist bei Schiller ein weiteres mythisches Vorbild für eine Erlöserfigur. Mit dem Mord an seiner Mutter Klytemnästra sühnt er ihren Ehebetrug mit Ägisth und den Mord an ihrem Ehemann Agamemnon. Auch er kehrt nach Mykene zurück, um Elektra und die von Ägisth beherrschten Mykener zu befreien. Er reinigt die Stadt von Schuld und Tyrannei ebenso wie Odysseus seinen Hof in Ithaka oder der „Dulder Ulyß“ im *Hyperion* das absolutistische deutsche Haus. Wichtig an der Verwendung der Orestfigur bei Schiller: Noch sieht er im Künstler das notwendige Zugleich von tätiger und geistiger Seite, noch ist der ‘Fremdling’ seiner ‘Zeit’, der Dichter, Erzieher oder Künstler beides: „[...] Schöpfer und Täter [...]“ – charakterisiert durch die „Spiele seiner *Einbildungskraft*“ und durch den „Ernst seiner *Thaten*“. (Schiller 1962ff.: XXI, 259). Die „Spiele seiner Einbildungskraft“ entsprechen in Orests Fall der Besessenheit von den Erinnyen, seiner Rachevision; der „Ernst seiner That“ entpricht dem Sühnemord, den er vollzieht. Auch Hölderlin stimmt in frühen Briefäußerungen mit dieser Sicht des Künstlers als Synthese aus Geist und Kraft, Theorie und politischer Praxis überein; als Schiller aber in seiner weiteren Entwicklung die Sphäre der Simulation, des Spiels und der Kunst verabsolutiert, die von aller politischen Einflußnahme absieht, trennen sich die Wege Schillers und Hölderlins (vgl. auch 3. Kapitel).

im Duldermotiv nur eine Facette des homerischen Odysseus. Die Fremdlings- und Dulder-Rolle des ‘Göttergleichen’ und ‘Listigen’ wird vergrößert und isoliert, sein Getriebensein, seine Rastlosigkeit betont; das *aktive Element* wird hingegen zurückgedrängt – der empfindsame Held erscheint als zur *Passivität* verdammt Odysseus, der in der bürgerlich deutschen Misere von Hofmeisterkarriere, Bürgersinn, Partikularismus, Theatromanie und gesellschaftlicher Nichtanerkennung ein entfremdetes Dasein fristet und vielleicht noch im Sinne des Epos eine Rückkehr aus dieser Fremde’ erhofft, da im deutschen Haus oder Ithaka längst die eitlen Freier – also Fürstenwillkür, Zensur, Provinzialismus, Banausentum – ungestört lärmern dürfen. Wie von ferne irrlichtert aber im mythischen Vergleich das Potential aktiver Taten und Kriegslisten am geistigen Horizont dieser empfindsamen Gemüter. Die Gleichung: „Musenjünglinge“ (empfindsamer Dichter des 18. Jahrhunderts) = stilisierter Archetyp im Sinne des bloßen „Dulders Ulyß“ greift zu kurz; die Verschiebung vom *aktiven* Kriegshelden zum still *leidenden* Intellektuellen beschreibt noch nicht alle Schichten des mythischen Vergleichs. Mit dem Passivitäts-Verdikt über die Künstler- und Intellektuellenfigur geht bei Hölderlin nämlich auch eine höhere *Aktivierung* einher.

Indem Hölderlin die Hoffnung auf Befreiung von der Fremdherrschaft der Freier zumindest vertagend andeutet, erwacht der *politisch toterklärte* Held im mythischen Gewand des wartenden „Dulders Ulyß“ zu neuem, *eschatologisch motiviertem Leben*: Der passive Dichterjüngling mag zum Nichtstun im Hier und Heute verdammt sein; aber er möge dennoch um so tatenfreudiger zurückkehren – im Sinne eines *messianisch* tätigen Befreiers, der tüchtig aufräumen wird unter der Borniertheit und Barbarei der Freier. Die politische Mythologie (‘Odysseus’, ‘Titanen’, ‘Proteus’) der zitierten Passage verbrämt die Idee eines politischen Messianismus. Dafür sprechen zwei Implikationen:

1. Wenn Hölderlin die ‘Fremdlinge im eigenen Haus’ mit der Odysseusfigur mythisiert, muß(te) jeder Leser die Ithaka-Episode für sich fortsetzen und die Frage für sich beantworten: Wie geht es weiter mit dem heroischen „Dulder“? Bekanntlich endet das Epos mit der blutrünstigen Rache des Odysseus an den Peinigern seiner Familie und seines Gesindes.
2. Hyperion äußert den mythischen Vergleich seinem Freund Bellarmin gegenüber, der selbst weder in Aktion tritt noch je das Wort erhält. Mit seiner polemischen Briefkritik beruft sich Hyperion damit auf eine (fiktive) Gemeinschaft seiner selbst mit den „bellarminischen“ Deutschen, die messianisch und heroisch zu mehr in der Lage sind als die laschen „Musenjünglinge“. Denn der deutsche Leser des 18. Jahrhunderts mußte sich mit „Bellarmin“ angesprochen und (in einem politischen Sinne) geradezu aufgerufen fühlen.

Für diese Interpretation spricht vor allem die häufige Wiederholung der „Wehe“-Formel in diesem Teil der Scheltrede: „[...] *wehe* dem! der sie [die tatenlosen Deutschen] versteht“, sagt Hyperion zu Bellarmin. „Und *wehe* dem Fremdling, der aus Liebe wandert, und zu solchem Volke kömmt, und dreifach *wehe* dem, der so wie ich, [...] zu solchem Volke kömmt!“ Dieser insistierende Gebrauch des „Wehe“ ist nur auf den ersten Blick reines Selbstmitleid des Kritikers, der unter den deutschen Verhältnissen leidet. An den mythischen Kämpfer der Deutschen, Bellarmin, gerichtet, erteilt Hyperion mit dieser Formel eine implizite Absage an die Resignation und Passivität der „Musenjünglinge“. Hölderlin/Hyperion sagt im Klartext: Wehe denen, die in der erlahmenden „Titanenkraft“ und den opportunistischen „Proteuskünsten“ der gescheiterten deutschen Revolutionäre *nur* den „Verzweiflungskampf“ sehen! Und nicht die unbedingte Notwendigkeit, titanisch und proteisch, tatkräftig und geistig-künstlerisch auf eine Veränderung hinzuwirken, und zwar im „odysseischen“ Sinne, also „herrlich“ und „duldend“. Wer im Ringen der deutschen Intellektuellen „den *Verzweiflungskampf*“ nur sieht, den ihr gestörter schöner Geist mit den *Barbaren* kämpft, [...]“, dem gebührt Hyperion zufolge das „*vae victis!*“ der völligen politischen und militärischen Niederlage.

Hyperion ruft mit dieser Formel die historische Situation auf, die mit dem „*vae victis*“ verknüpft ist: die Niederlage der Römer gegen die ‘barbarischen’ Kelten an der Allia 387 v. Chr. (vgl. Livius, *Ab urbe condita* V: 48, 9). Die Arminius-Evokation (Bellarmin als der bessere, der eigentliche Deutsche) verstärkt diese Umkehrung der Barbarenrolle im Sinne der Vorstellung: ‘Barbaren’ sind an dieser Stelle nicht die träge *Mehrheit*, sondern die edle *Minderheit* im Sinne von Rousseaus Diktum „*Barbarus hic ego sum...*“). Denn der große Germanenfürst brachte den römischen Legionen unter Varus 9 n. Chr. ebenfalls eine verheerende Niederlage bei. Neben den knechtischen „Bürgerbarbaren“ (die Mehrheit der Deutschen) und den politisch untüchtigen „Musenjünglingen“ gibt es, so Hölderlins subtile Wunschprojektion, noch einen messianisch-heroischen Rest nach Art Hyperions und Bellarmins. An diese Aufrechten unter den Lesern appelliert Hölderlin, als noch verbleibende ‘Fremdlinge im eigenen Haus’, die Tat und Geist, ‘Kraft’ und ‘Kunst’ vereinen können, um die Gesellschaft zu verändern. Nur so ist die „Titanenkraft“, sind die „Proteuskünste“, die Hölderlin in der gleichen Passage verschlüsselt, zu deuten. Im Begriff von der „Kraft“ ist eben jenes herakleische Element der heroischen Tatkraft gespeichert (Herakles, der Held der Tat), das für die Erlösungsaufgabe unerlässlich ist. Die idealistisch motivierte Veränderungsgläubigkeit wird durch die proteische Verwandlungsfähigkeit ebenso aufgehoben wie die rein herakleische Tatfixierung. Einzige Voraussetzung: die Erde muß fruchtbar, der Geist und Glaube der wartenden Angehörigen

(des deutschen Volkes) muß ungebrochen bleiben – dies ist der theoretische und quasi religiöse Anteil an der tätigen Erlösungsleistung, die den odysseischen „Duldern“ damit verheißen ist.

Auch in der zeitgenössischen Homerübersetzung schwingt dieses eschatologische Potential mit. Johann Heinrich Voss spricht vom „herrlichen Dulder Odysseus“;³² wobei die pneumatischen Nuancen von Jesu „Herrlichkeit“ einem theologisch gestimmten Leser ins Auge fallen mußten (vgl. Jh 17, 20-24).³³ Die Apposition „Dulder“ ist dabei nur eines der Attribute und Wesenszüge des Odysseus der Ithaka-Episode, die auf eine mögliche Auffassung des Helden als Befreier und Erlöser hindeuten.³⁴ Auch die „Bettlersgestalt“ des „göttergleichen“ Odysseus, die Tatsache, daß er neben Orpheus und Aeneas zu den einzigen drei Sterblichen gehört, die je in die Unterwelt gelangten, um dort die Toten zu sehen oder gar zu erwecken, prädestinieren bestimmte Wesenszüge in seiner Gestalt, um von einem theologisch inspirierten Dichter messianisch aufgeladen zu werden.

Die Verknüpfung von Fremdlings-Schicksal und messianischer Hoffnung gab es bereits in der barocken Mythentopik des 17. Jahrhunderts. Andreas Gryphius (1616-1664) listete in der Rede über „Ausländische / In dem Vaterland“ seiner *Dissertationes funebres, oder, Leich Abdankungen*, (also Begräbnisanreden) von 1683 eine ganze Reihe großer Fremdlinge aus der Bibel und der griechischen Mythologie auf. Besonders interessant ist dabei seine Parallelisierung der Juden zur Zeit des Babylonischen Exils (seit 587 v. Chr.) mit den griechischen Helden, denen eines gemeinsam war: nach großen Reisen oder langem Exil in die eigene Stadt zurückzukehren, um dort als „Ausländische“ feindseliger aufgenommen zu werden als in der Fremde. Die Juden, die unter Serubabel aus der Babylonischen Gefangenschaft nach Jerusalem zurückkehren dürfen, erleiden dieses Schicksal, Fremde in der eigenen Stadt zu sein, wie Nehemia berichtet

³² Voss, *Odyssee* XVI, VV. 90; 186; 225; 258; 266. Die Apposition sei beispielhaft für den XVI. Gesang nachgewiesen. Sie alterniert – je nach Dramaturgie – mit Attributen wie „göttergleicher“, „erfindungsreicher“ und Namen wie „Laertiade“ oder „Städteverwüster“.

³³ Die Forschung hat z. B. für Hölderlins *Hyperion* und die ‘Friedensfeier’ nachgewiesen, wie intensiv sich Hölderlin an der pneumatischen Herrlichkeitstheologie bei Johannes oder Paulus abgearbeitet hat (vgl. Buhr 1977: 71-79; Rombach 1985: 43-75; J. Schmidt 1990: 75ff.).

³⁴ Voss übersetzt „τον δαυτε προσειπε πολυτλας διος Οδυσσευς“ (*Odyssee* XVI, 90) mit „Ihm antwortete drauf der herrliche Dulder Odysseus [...]“. Vgl. dazu eine moderne Übersetzung: „Ihm erwidern sagte der Dulder, der hehre Odysseus: [...]“ (Weiher 1990: 434f.).

(Neh 13, 1-3). Es folgt eine ganze Reihe geschichtlicher Heroen, die alle als Fremdlinge in der eigenen Stadt endeten (Miltiades, Aristides, Coriolanus) und die Gryphius als illustre Ahnengalerie seiner Leitfrage ausmacht:

„[...] woher koemt es dann / daß es den heiligsten und redlichsten Leuten in dem Vaterland aerger und schlimmer zu gehen pfleret / als wol in der grausamsten Barbarey und unartigsten Fremde“ (ebd. 496).

Theseus wurde von den Athenern übel behandelt; Phocion und Sokrates sogar vergiftet. Themistokles mußte fliehen. Auch Anacharsis und Ulysses mußten schlimmes Leid von den eigenen Landsleuten erdulden:

„Wie hoch ward *Anacharsis* geschätzt / als er bey den Fremden? Wie unbedachtsam und gewalthätig bey seiner Anheimkunfft in dem Vaterland hingerichtet? *Ulysses* selbst ist in seinem so hochbegehrten *Ithaca* nicht so glücklich gewesen als auf seinen weitläufftigen und langen Reisen geehret / massen er daselbst und zwar von der Hand seines eigenen Sohns eines gewalthsamen Todes gestorben“ (Gryphius 1683: 497 – Hervorhebungen original).

Gryphius faßt die biblischen und mythischen Fremdlinge noch ganz in einem topischen Sinne auf; keine der Gestalten seines barocken Fremdlingskatalogs ist ästhetisch oder literarisch individualisiert.³⁵ Interessant ist hier vielmehr die Parallele der mythischen Fremdlinge zum jüdischen Schicksal von Exil und Exodus. Zwei Protagonisten des jüdischen Exodus rückt Gryphius in die unmittelbare Nähe von Odysseus und Anacharsis, nämlich „Nehemia“ (Gryphius 1683: 496) und „Abraham“ (ebd. 498). Michael Walzer hat in seiner Studie *Exodus und Revolution* (1988) die Wurzeln des radikalen und politischen Messianismus auf den Auszug der Israeliten zurückgeführt. Angesichts von Auswanderung (Abraham), Unterdrückung (Moses) und Vertreibung (Nehemia, Serubabel) klammerten sich die Juden an die messianische Idee als Garant ihres Überlebens. Walzer zufolge beriefen sich Radikale und Revolutionäre aller Epochen immer wieder auf das 2. Buch Mose, wenn sie den politischen Umsturz rechtfertigen wollten. Von den englischen Presbyterianern des 17. bis zu den Chiliasten des 18. Jahrhunderts, so Walzer, hätten sich messianisch Inspirierte auf weltliche Tyrannen als „ägyptische“ Drangsal oder „Babylonische Gefangenschaft“ bezogen (Walzer

³⁵ Allerdings blitzt die exotische Variante des Motivs bereits auf, wenn Gryphius nach einem zeitgenössischen Beispiel für einen großen Fremden sucht, der erst im Ausland Anerkennung findet. Seine Wahl fällt nämlich auf den „Indianischen König“ mit Namen „*Hamayons*“, der „von den Persen wolauf= und angenommen / und endlich in sein Königreich nach Wunsch und Verlangen wieder eingesetzt“ wird (Gryphius 1683: 497).

1988: 25). Folgt man Walzer, so prägte die radikale Fremdheitserfahrung, die die jüdische Geschichte wie ein blutroter Faden durchzieht, das jüdische Denken in fundamentaler Weise: die strikte Ethik der goldenen Regel, die das Talionsrecht letztlich überwindet, und die messianische Idee, die die Geschichte des politischen Radikalismus im gesamten Abendland geprägt hat.

Walzer nimmt das Wort ‘Exodus’ im Sinne von ‘Auszug’ oder ‘Marsch’ schlichtweg wörtlich. Reflexe der Exodusgeschichte erkennt er noch im Vokabular der französischen Revolution (z. B. im „Marchons!“ des „Ça ira“), in der Bilderwelt des pietistischen Chiliasmus („Progreß“ bei Oetinger) und in der Vorstellung des bürgerlichen ‘Fortschritts’ im 18. und 19. Jahrhundert (vgl. Walzer 1988: 24f.). Stellt man die Gryphius-Passagen in diesen ideengeschichtlichen Kontext, gewinnt auch Hölderlins Aufladung der Odysseusfigur mit politischem Messianismus an Konsequenz. Zwischen konventioneller Fremdlingstopik (Gryphius) und moderner politischer Formel (Walzer) nimmt Hölderlins mythomesianische Anverwandlung des Fremdlingsmotivs eine Schlüsselstellung ein. Nicht zu vergessen, daß Hölderlin an anderer Stelle die Situation der intellektuellen Fremdlinge im ausgehenden 18. Jahrhundert mit dem biblischen Exodus vergleicht. In seinem Brief an den Bruder Karl zur Jahreswende 1798/99 vergleicht er sein absolutistisches Zeitalter mit der Unterdrückung der Juden durch den Pharaon. Man bedenke, wie kunstvoll Hölderlin hier Kants berühmtes Diktum vom „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ beim Wort nimmt:³⁶

„Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste seiner Spekulation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt. Freilich tanzen sie noch immer um ihre güldenen Kälber und hungern nach ihren Fleischtöpfen und er müßte wohl im eigentlichen Sinne in irgend eine Einsame mit ihnen auswandern, wenn sie vom Bauchdienst und den toten, herz- und sinnlos gewordenen Gebräuchen und Meinungen lassen sollten, unter denen ihre bessere lebendige Natur unhörbar, wie eine tief eingekerkerte, seufzt. Von der anderen Seite muß *die politische Lektüre* eben so günstig wirken, besonders, wenn die Phänomene unserer Zeit in einer kräftigen und sachkundigen Darstellung vor das Auge gebracht werden“ (Hölderlin 1992ff.: III: 331, ZZ. 7-20).

Diese Übertragung der Bilderwelt des biblischen Exodus auf die soziale Misere der deutschen Intellektuellen im 18. Jahrhundert gibt auch der Verbindung von Fremdlingsmotiv, mythischer Heldenfigur und messianischer Idee im *Hyperion*

³⁶ Vgl. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784: 516.

eine innere Logik. Bekanntlich ähnelt das Leitbild der modernen Odysseus-Rezeption, der an den Mast seiner Galeere gefesselte Held, der seine Lüste und Triebe in ebenso listiger Weise unterdrückt wie er Konflikte rationalisiert und seine Vernunft in ganz modernem Sinne instrumentalisiert, ebenfalls einer theologischen Denkfigur (vgl. Horkheimer/Adorno 1988/1944). Askese und Triebverzicht, wie ihn das paulinische Christentum postuliert, rücken so ins Blickfeld einer Odysseus-Interpretation, die in Erwägung zieht, daß sich im homerischen Helden bestimmte messianische Vorstellungen im nachhinein verdichtet haben könnten.³⁷

Diese erlösende, erweckende oder auch nur die positive, fortschrittliche Wirkung, die ein solcher 'Fremdling' für eine Gesellschaft, einen Staat oder ein Volk haben kann, erweist sich schon im homerischen Text als Gemeinplatz, wenn der Schweinehirt Eumaios gegenüber Antinoos, dem frechen Führer der Freier, ausruft:

„Edel, Antinoos, bist du; allein du redest nicht schicklich.
Denn wer geht wohl aus, und ladet selber den Fremdling,
Wo er nicht etwa im Volk durch nützliche Künste berühmt ist,
Als den erleuchteten Seher, den Arzt, den Meister des Baues,
Oder den göttlichen *Sänger*, der uns durch die Lieder erfreuet?
Diese laden die Menschen in allen Landen der Erde“ (*Odyssee*:
XVI, VV. 381-386).

Hier ist die Verbindung vollzogen zwischen exotischer Fremdlingsfigur und der Tatsache, daß das Volk der Ithaker auf Befreiung von den Freiern hofft. Man könnte es auch anders formulieren: Entspricht der (offensichtlich schon antiken) Konvention, daß 'Fremdlinge' gerngesehene Gäste waren, wenn sie den Wissenshaushalt und Horizont der Gastgeber erweiterten, eine Art 'messianischer Antizipation'? Und scheint diese antizipatorische Funktion nicht besonders mit der Vorstellung vom Fremden als Weisem, Künstler oder Sänger verknüpft? Oder noch einmal anders gewendet: Läßt dieser antizipatorische Wesenszug der odysseischen Fremdlingsfigur, diese Option auf Göttlichkeit, nicht Nischen of-

³⁷ Auch andere Elemente der homerischen Ithaka-Episode müßten auf ihre Ausdeutung als messianisch aufladbare Merkmale hin untersucht werden: Odysseus' Bettlergestalt (*Odyssee* XVII, VV. 336-338); Wiedererkennen des berufenen Befreiers durch die gerechte Kreatur, den Hund Argos (XVII, VV. 296-303); die Verknüpfung der allmählichen Enthüllung von Odysseus' wahrer Identität mit einer Weissagung (Theoklymenos prophezeit Penelope die bevorstehende Ankunft ihres Mannes und das Ende der Freier: XVII, VV. 151-159); die Stigmatisierung durch die Narbe, an der ihn die Magd Eurykleia bei der Fußwaschung erkennt (XIX. Gesang).

fen, die später von den theologisch inspirierten Phantasien des 18. Jahrhunderts gefüllt werden mußten?

Als der Schweinehirt Eumäos der Frau des Odysseus, Penelope, von dem „Fremdling“ berichtet, den er bewirtet hat und dessen wahres Gesicht beiden noch nicht bekannt ist, sucht er vielleicht nicht zufällig den Vergleich mit einem „Sänger“, um die suggestive Kraft zu umschreiben, mit der Odysseus seine Abenteuer zu schildern weiß:

„So aufmerksam ein Mann den gottbegeisterten *Sänger*
Anschaut, welcher die Menschen mit reizenden Liedern erfreuet;
Voller Begierde horcht die Versammlung seinem Gesange:
Eben so rührt’ er mein Herz, da er bei mir saß in der Hütte“
(*Odyssee*: XVII, VV. 518-521).

Die antike Auffassung vom Dichter und Fremdling prädestiniert die Odysseusfigur dazu, vor einem christlichen Hintergrund gleichsam ‘messianisiert’ zu werden. Damit fügt sich der „Dulder Ulyß“ in den Zusammenhang von Hölderlins mythomessianischen Figuren. Nach den Messianismus-Stufen, die sich im *Hyperion* oder *Empedokles* manifestierten, bezeugt *Chiron* den Übergang zu Hölderlins spätem Messianismus, wonach die kraftvolle Umgestaltung der Welt diesseitig ist und unmittelbar bevorsteht. Chiron, der weise Kentaur und Heldenerzieher, beschwört vor dem jungen Achill die „Rückkehr des Herakles“. Nicht umsonst sei es, auf die Rückkehr eines erlösenden Befreiers zu warten. Chiron hofft, durch Herakles von seiner Vergiftung geheilt zu werden. Die Abwesenheit des Herakles (er erlöst Prometheus vom Adler des Zeus) präfiguriert die Imminenz Christi:

„Nimm nun ein Roß, und harnische dich und nimm
Den leichten Speer, o Knabe! Die Wahrsagung
zerreißt nicht, und umsonst nicht wartet,
Bis sie erscheint, Herakles Rückkehr“ (*Chiron*: VV. 49-52).

5 Von der List der Vernunft zum prophetischen Mythos

Das vorangegangene Kapitel hat die form- und bildgeschichtlichen Wege verfolgt, auf denen die alte Formel vom ‘Fremdling im eigenen Land’ ins literarische Bewußtsein der europäischen Aufklärung zurückgelangt ist und, sich wandelnd, eine stetig zunehmende Anziehungskraft entwickelt hat. In den folgenden Schlußbetrachtungen seien, in einem quasi ergänzenden und kürzeren Durchgang, die ideengeschichtlichen Konfigurationen zur Debatte gestellt, aus denen

das bis heute fortlebende Selbstbild der Intellektuellen kontrovers und amalgamhaft erwachsen ist.

Zwei Eigentümlichkeiten seien vorab benannt. Die erste betrifft das Paradox, daß 'Fremdheit' im Bewußtsein der europäischen Aufklärung eigentlich kein Daseinsrecht besaß, die zweite das Faktum, daß es die Dichter waren, oder sagen wir vorsichtiger: der Geist des Dichterischen, durch die das Motiv anfänglich auf listige, später auf emphatische Weise ins nüchterne aufklärerische Raisonnement zurückgelangte.

Machen wir uns zunächst klar: Der programmatische Kampf gegen Aberglauben, Vorurteil und überkommene Autoritäten, den die kleine Fortschrittspartei, die wir heute die europäische Frühaufklärung nennen, um 1700 im Namen einer naturverbürgten Vernunft so energisch begann, ließ mit den Unvernünftigkeiten der eigenen, nahen Welt auch das essentiell Fremdartige, Wunderbare und Geheimnisvolle der fernen Welt sein Renommée verlieren. Die Erklärungs- und Beschreibungsmodelle, die noch das vorangegangene Jahrhundert dafür hatte, verloren quasi über Nacht ihre Geltung, die „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) nahm ihren Anfang.

Es ist fast unmöglich, einen Dichter zu finden, der damals nicht bereit war, den Unbotmäßigkeiten der Phantasie abzuschwören und das Staunen seiner Leser auf die Eroberungszüge der Vernunft und der Zweckmoral umzuleiten. Das 'Andere' (Exotische) der Erfahrung galt dementsprechend nicht mehr als fremd und unerklärlich, sondern als ungewohnt und unerkannt. In dieser Eigenschaft wartete es gewissermaßen darauf, vernunftkritisch befragt und nach der Erkenntnisprämisse vom hinreichenden Grund 'aufgeklärt' zu werden. Das Paradigma für diesen Wandel lieferte der rasante Aufstieg einer vergleichenden Ethnologie, die die kulturelle *diversité des peuples* durchaus rational, d. h. klimatisch, geographisch und historisch zu begründen wußte. Sie lieferte das Lernmaterial für die Wahrnehmung, Kritik und Beseitigung der eigenen Kulturdefizite. Der klassische Aufklärertyp des französischen *philosophe* war ein kritischer Vernunftarbeiter an der empirischen Wirklichkeit, dem eigentlich nichts ferner lag, als sich 'fremd im eigenen Land' zu fühlen, selbst wenn dieses Land ihm alle erdenklichen Steine in den Weg warf. Auch die berühmten Angefeindeten unter ihnen (Voltaire, Diderot, Lessing, Mendelssohn) definierten ihre Aufgabe unbeirrbar aus der Gesellschaft und für sie.

So viel zur historischen Grenzmarkierung. Sie vermag uns die Merkwürdigkeit deutlich zu machen, daß das moderne Existential vom 'Fremdsein im Eigenen' innerhalb einer Epocheneinheit quasi vom Nullwert zu einem Leitbegriff des kritischen Bewußtseins avancierte. Doch dieser Satz ist nur bedingt richtig. Denn um die Rationalitätstrunkene Gelehrtengeneration der Cartesianer, Newtonianer

und Lockianer herum, der nichts wahrhaft ‘fremd’ sein durfte, lebte auch im 18. Jahrhundert noch eine traditionelle Vorstellung vom ‘Fremdsein’ des Menschen in der Welt weiter. Sie entspricht dem christlichen Sündenfallmythos, wonach der gläubige Christ sein Erdendasein als Bewährungsreise durch ein *fremdes Land* und durch eine geliehene Identität in das wahre Vaterland des Jenseits begreift. So beschrieben es die Prediger und Liederdichter des Barockjahrhunderts, so aber finden wir es auch noch im protestantischen und vor allem pietistischen Kirchenlied des 18. Jahrhunderts bis hin zum Spiritual des 20. Jahrhunderts („I’m just a poor wayfaring stranger“).

1719, als Montesquieu vermutlich schon an seinen *Perserbriefen* schrieb, dichtete ein Friedrich Adolf Lampe:

„Mein Leben ist ein Pilgrimsstand,
ich reise nach dem Vaterland. [...]
Bin ich in diesem fremden Land
der blinden Welt schon unbekannt,
dort sind die Freunde [...]“
(Gesangbuch: 1951, S. 792).

Und 1738 Gerhard Tersteegen:

„Schmückt euer Herz aufs beste,
sonst weder Leib noch Haus;
wir sind hier fremde Gäste
und ziehen bald hinaus“
(Gesangbuch: 1951, S. 377).

Dieser jüdisch-christlichen Doktrin von der diesseitigen Verworfenheit, die tief in die westliche Kultur eingesenkt ist und über Rousseau und die deutschen Idealisten bis in die Frankfurter Schule reicht, widerspricht die Frühaufklärung radikal. Für sie ist die Welt geschaffen, daß der Mensch heimisch und glücklich in ihr werde, und mehr noch, daß er die höchste Vernunft des Schöpfers aus ihr lerne, um mit ihrer Hilfe die Verheerungen der menschlichen Unvernunft aus ihr zu verbannen. Zu diesem Lernprozeß gehört auch die Einsicht, daß Aberglauben und Vorurteil in der christlichen Welt nicht weniger verbreitet seien als anderswo, ja daß andere, nämlich heidnische und exotische Lebenswelten die universale Vernunft und Moral der Schöpfung unter Umständen besser bewahrt haben als die eigene, und sei es nur in dieser oder jener Hinsicht. Hatte Fontenelle 1688 die religiösen Mythen noch als atavistische Unvernunft und ihr Fortleben als Priesterbetrug gebrandmarkt, so läßt man sich bald darauf von einer entschieden empirisch und kritisch gewordenen Ethnologie sagen, daß Mythen, Riten und Alltagsbräuche als unterschiedliche Auslegungen einer universalen Vernunftnatur

und Vernunftmoral bewertet werden wollen. Mit diesem neuen, kritischen Vergleichssinn ist nicht nur der moderne, nämlich relativistische Kulturbegriff geboren (Luhmann 1995), sondern auch die Einsicht, daß die *eine* kosmopolitische Ethik der neuen Weltfrömmigkeit den kulturspezifischen Kontext, in dem sie praktisch werden soll, nicht einfach abwerfen oder überspringen kann. Was heute ökonomisch-pragmatisch 'think globally, act locally' heißt, hat seine pathetische Vorgeschichte in der Entdeckung der historischen, kulturellen und mentalen Autochthonie der Weltregionen und Nationen, was für den einzelnen Aufklärer bedeutete, daß er sich nicht nur mit seinem menschheitlichen Emanzipationsprojekt, sondern auch mit seiner Individualität in eine der vielen kulturellen Einzelgeschichten verstrickt wußte, aus denen allein das Universale hervorgehen konnte. Aus diesem Dilemma entstand einerseits das Konkurrenzmodell der je eigenen nationalen Wege, andererseits das Bündel jener listigen Geschichtsphilosophien, in denen der Widerspruch zwischen kulturspezifischer Kodierung und universellem Fortschritt und damit auch die Fremdheit des Intellektuellen zur Auflösung kommen sollten.

Daß die Mode des kritischen Kulturvergleichs nicht ungefährlich war, erlebte 1721 der deutsche Aufklärungsphilosoph Christian Wolff. 1716 hatte Leibniz in einem französisch verfaßten Traktat China als ein moralisches Vorbild für Europa und den Konfuzianismus als Ideal einer natürlichen Religion beschrieben. Fünf Jahre später, im Erscheinungsjahr der *Lettres persanes*, vertrat sein Schüler Wolff mehr oder minder dasselbe von einem Universitätskatheder. Für diese *Re-de von der Sittenlehre der Sineser* (Wolff 1930), oder genauer: für die darin enthaltene Behauptung, daß eine vernünftige Moral nicht an das Christentum gebunden sei, wurde er seines Postens enthoben und unter Androhung der Todesstrafe des Landes verwiesen. Damit begann die Denunziations- und Verfolgungsgeschichte der Aufklärung auch in Deutschland (wo sie im übrigen längst nicht so hart und so ehrenvoll wie in Frankreich war).

Soviel zur geistigen Konfiguration, aus der heraus die berühmten *Perserbriefe* von Montesquieu zu verstehen sind. Sie enthält, wie wir sahen, auch ein konkretes Motiv für die exotische Maskierung des Autors: den Schutz vor der Zensur. Doch das wäre natürlich noch kein Anlaß, das Buch zum Geburtsdokument des modernen Intellektuellen als 'Fremdling im eigenen Land' zu erklären, wie wir es getan haben. Es bedurfte eines wesentlichen Mehrwerts, um den Kunstgriff zum literarischen Ereignis werden zu lassen. Denn inhaltlich betrieb Montesquieu im Grunde etwas höchst Gängiges für seine Zeit. Er versuchte die Vorurteile und Impertinenzen seiner eigenen Gesellschaft, der französischen, freizulegen, indem er sie dem Shaftesburyschen Lächerlichkeitstest unterzog. Dafür mochte die Konstruktion eines unbefangenen Beobachters in Gestalt seines kul-

turfremden Persers Usbek wohl taugen. Fremde haben Lizenzen, zumal in einem Land der Höflichkeit, und es lag nahe für einen polemischen Geist, sich diese Lizenzen nutzbar zu machen, wie es einige Vorgänger und vor allem seine vielen Nachahmer ebenfalls getan haben. Doch unter Montesquieus genialer Hand geriet die Sache in Bewegung. Das beginnt damit, daß er seinen Exoten als genuinen Aufklärer und Philosophen zu erkennen gibt, was aufs Genaueste der aristotelischen Einsicht entspricht, daß Kritik stets der verfremdenden Distanz, des archimedischen Punktes außerhalb des Kritisierten bedarf. Der Kritiker muß sich in der Gesellschaft bewegen, ohne ihr wirklich anzugehören. Er muß als 'Fremder' in ihr leben, um sich die Fähigkeit des *thaumazein*, des Staunens, zueignen zu können. Auch das eine Fiktion, aber eine höchst wirkungsvolle. „Wie kann man ein Perser sein?“, muß sich Usbek von einer scheinbar aufgeklärten und zivilisierten Person sagen lassen, und der französische Leser sieht sich veranlaßt zu rekapitulieren: „Wie kann man ein Franzose sein?“ Doch Montesquieu tat noch ein Weiteres. Indem er seine Frankreichkritik in eine fernab sich vollziehende Haremstragödie einbettete, die Usbek borniert verschuldet, lieferte er zugleich die Kritik des neuentdeckten Kulturrelativismus mit, die realiter eine Kritik des aufklärerischen Vernunftuniversalismus ist. Aufklärung ist eben nur die „*Maxime*, jederzeit selbst zu denken“ (Kant). In Wirklichkeit ist sie, so dürfen wir Montesquieu verstehen, dazu verdammt, Stückwerk zu bleiben, weil wir der psychischen Kodierung durch unsere Herkunft, das 'eigene Land', nie vollends entgehen. Am Ende ist Usbek ein Fremdling sowohl in Frankreich wie in Persien, was sich in einer verzweifelten Scheltrede auf seine Wahlheimat (im Grunde aber auf sein ganzes Unterfangen) niederschlägt:

„[...] glücklich, wer nie das Land seiner Geburt verließ! Ich lebe in einem Barbarenland; was mich umgibt, ist mir lästig, was mir am Herzen liegt, ist fern. Düstere Trauer erfüllt mich, tiefste Niedergeschlagenheit hat mich ergriffen. [...] Ich kann in diesem schrecklichen Exil nicht mehr leben“ (Montesquieu 1988: 266f.).

Es fällt nicht schwer, in dieser Passage den Ton („Barbarenland“, „Exil“) der berühmten Scheltrede auf die Deutschen aus Hölderlins *Hyperion*-Roman wiederzuerkennen, der bekanntlich knapp achtzig Jahre später erschienen ist. Genau so lang dauerte die europäische Faszination des *Lettres persanes*-Modells, alles in allem eines journalistischen Gebrauchs-Genres, an dessen Anfang und Ende je ein geniales Werk der Weltliteratur steht. Auch *Hyperion* ist ja ein gebildeter Ausländer auf der Suche nach Wahrheit und Freiheit, auch er verrät ihretwillen die Liebe einer Frau, und daß er seine Deutschland-Verfluchung unhöflicherweise einem Deutschen vorträgt (was Montesquieus Usbek nicht unterläuft), läßt sich wohl damit entschuldigen, daß er auch als Junggriechen im Grunde immer

schon ein deutscher Philhellene aus dem Tübinger Stift ist – so wie Montesquieu Usbek die Metapher eines französischen Aufklärers. Im übrigen waren Montesquieu und Hölderlin die einzigen Vertreter des Genres, die den interkulturellen Konflikt ernstnahmen, wenn auch der erstere genauer als der letztere.

Zwischen diesen beiden Eckpfeilern breitete sich die Schreibweise des 'fremden Blicks' unermüdlich und ohne Scheu vor Trivialität aus, wobei man auch die Beiträge, die Prominente wie Goldsmith, Voltaire und Friedrich der Große lieferten, nicht ausnehmen muß. Kaum einer gab sich noch die Mühe des Urhebers, die exotische Maskierung plausibel zu machen. Als mit Goldsmith' *Der Weltbürger oder Briefe eines in London weilenden chinesischen Philosophen an seine Freunde im fernen Osten* (1762) der Höhepunkt überschritten war, begann der satirische Ton selbstreflexiv zu werden, was bedeutete, daß die Autoren sich über ihr Camouflagespiel offen zu moquieren begannen. Am weitesten ging darin Jakob Michael Reinhold Lenz, der im Mittelakt seiner Komödie *Der neue Menoza* seinen philosophischen Helden Prinz Tandis aus Cumba kurzerhand als einen geborenen Deutschen identifiziert, ohne daß daraus eine 'Kleider machen Leute'-Geschichte würde. Lenz decouvriert den Kunstgriff, ohne ihn zu denunzieren. Tandis ist am Ende der moralische und leidgeprüfte Aufklärer aus der Fremde, und er ist der Abkömmling der deutschen Familie von Biederling.

Im *Lettres persanes*-Modell, so können wir resümieren, wird die aristotelische Metapher vom *bios xenikos* des Weltweisen, wie wir sie im Einleitungskapitel referiert haben, auf höchst listige Weise konkretisiert. Denn nicht die ethnische und kulturelle Echtheit des aufgeklärten und edlen Exoten soll vom Leser ernstgenommen werden, dazu sind die illusionistischen Mittel selbst bei Montesquieu zu schwach, wohl aber dessen kulturrelativistisches Bewußtsein. Noch fern von der transzendentalen Vernunftkritik Kants offeriert das Genre eine Art Trainingsprogramm der kritischen Wahrnehmung. Seine Botschaft lautet nicht: 'Sei mündig' oder 'Erkenne dich selbst', sondern listiger: 'Verfremde dich selbst'. Sei fähig, einen 'Fremdling im eigenen Land' zu simulieren. Bei Elias Canetti wird das später heißen: „Sich ganz in Frage stellen und in der Fremde auffangen“ (Canetti 1973: 316). Bei Canetti gibt es allerdings auch einen Gegenaphorismus: „Der falsche Ausländer: Jemand schwört sich zu, in seinem Lande als Fremder verkleidet zu leben, so lange bis man ihn erkennt. Er stirbt, tief verbittert, als Ausländer“ (ebd.: 89).

Diese düstere Version mag uns als Überleitung dienen. Tatsächlich gibt es ja auch im 18. Jahrhundert neben der spielerischen Lesart des Fremdlingsmotivs eine zweite, der es an existentiellern Ernst nicht fehlt. Auch sie wird in Frankreich erfunden, findet aber ihre Akzeptanz und Vollendung nicht dort, sondern in Deutschland. Ihr Urheber ist kein Geringerer als Rousseau.

Bevor wir zu ihm und den Folgen kommen, scheint es allerdings lohnend, noch einen Blick auf die Enzyklopädisten zu werfen, die *philosophes* als die klassischen Vertreter der französischen Aufklärung. Wenn nicht alles täuscht, scheinen sie ab 1765 den Umbruch zu spüren, – das Schwinden des Vernunftoptimismus und den Rückzug einer neuen Generation, der Genie-Generation, aus Zeit und Gesellschaft in eine neue, tragisch-prophetische Innerlichkeit.

Als erster wäre Voltaire zu nennen, der 1734, in der *Metaphysischen Abhandlung*, seinen Intellektualismus so optimistisch definiert hatte wie irgend Aristoteles oder Montesquieu:

„Ich möchte mich bei der Erforschung des Menschen wie beim Studium der Astronomie verhalten: mein Denken erhebt sich zuweilen über den Erdball, von wo aus die Bewegungen der Planeten unregelmäßig und verworren erscheinen [...]. Ebenso werde ich beim Studium der Menschen bestrebt sein, mich außerhalb seiner Sphäre und seines Interesses zu setzen und mich aller Vorurteile der Erziehung, der Herkunft, vor allem aber der Vorurteile der Philosophie zu entledigen“ (Voltaire 1734: 8f.).

Das ist die Epistemologie des archimedischen Punkts, der Distanzierung auf Zeit und der künstlichen bzw. heuristischen Selbstverfremdung. 1764, im *Philosophischen Taschenwörterbuch*, schlägt er unter dem Stichwort *philosophe* einen ganz anderen, nämlich defensiv-polemischen Ton an:

„Der Philosoph ist kein Enthusiast, er wirft sich nicht zum Propheten auf, er behauptet nicht, von Göttern inspiriert zu sein“ (Voltaire 1764: 283, eigene Übersetzung).

Sicherlich, das ist im aktuellen Kontext auf die alten Religionsstifter, einen Zoroaster, Hermes und Orpheus bezogen, die er platterdings, im Stile von Fontenelle, Lügner nennt. Aber meint er wirklich nur sie und ihre römisch-katholischen Nachfahren, seine geliebten *infames*? Wir können das vorerst offenlassen. Jedenfalls scheint er sie gegenwärtig für die Sieger der Geschichte zu halten und die modernen Vernunftphilosophen für die Verlierer, denn der Rest des Artikels ist eine einzige Anklage der Verfolgungswut seiner Nation gegen die letzteren. Hatte nicht, so fragt er, Gassendi, Descartes und Bayle außer Landes fliehen müssen, war nicht Ramus ermordet worden, und, so können wir ergänzen, hatte nicht er selbst den größten Teil seines Lebens im Ausland verbringen müssen, in England, Deutschland oder der Schweiz oder fluchtbereit nahe an der Landesgrenze? So seien die wahren *gens de lettres* aus der Gesellschaft, für die sie allein wirkten, schmachlich verstoßen. Das Fazit müsse deshalb lauten: „jeder Philosoph wird behandelt wie die Propheten bei den Juden“, ja mehr noch: „er gleicht einem fliegenden Fisch; wenn er sich ein wenig erhebt, verschlingen ihn die Vö-

gel, wenn er eintaucht, die anderen Fische“ (ebd.: Stichwort ‘Lettres, gens de lettres, ou lettrés’, 406; eigene Übersetzung).

Das ist, nach Montesquieu und dem vorher von ihm Gehörten, eine unerwartete Interpretation der alten Formel vom Fremdling im eigenen Land. Sie ist stolz und polemisch gemeint und erinnert natürlich an die bekannten Intellektuellendefinitionen von Max Weber („Paria“) und Karl Mannheim („freischwebende Intelligenz“). Vor allem aber klagt sie noch einmal nachdrücklich die Zugehörigkeit des Intellektuellen zur Gesellschaft ein.

Ähnliches bringt Diderot ein Jahr später in seinem *Encyclopédie*-Artikel *philosophe* zur Sprache: „Unser Philosoph glaubt nicht, er sei in diese Welt verbannt; er glaubt nicht, er befinde sich in Feindesland.“ Er sei vielmehr der Gesellschaft zugewandt und versuche „rechtschaffen, gefällig und nützlich“ zu sein. Selbstisolation sei „unmenschlich“; der wahre Philosoph sei „voller Menschlichkeit“ und wisse zwischen Zurückgezogenheit und Geselligkeit klug zu teilen. Und auch bei Diderot steht am Schluß eine besonders markante Formulierung, die nicht allein auf die christliche Tradition gemünzt sein dürfte: „die Idee vom verdorbenen Menschen widerspricht der Idee des Philosophen ebenso wie die Idee vom dummen Menschen“ (Diderot 1969: 343ff.).

Die christliche Idee von der prinzipiellen Sündenfälligkeit des Menschen hatte inzwischen Rousseau erneuert, auch wenn er sie anders begründete als die Priester, nämlich als Naturentfremdung durch Wissenschaft und Kultur. Es ist hier nicht der Ort, Rousseaus Werkentwicklung zu verfolgen, doch sei daran erinnert, daß sie einen biographischen Zentraltext enthält, der lustvoll sein fortschreitendes Zerwürfnis mit der Gesellschaft protokolliert, bis hin zur Überzeugung, er befinde sich auf dieser Welt tatsächlich in Feindesland. Am Ende steht der große Rechtfertigungsdiallog *Rousseau juge de Jean-Jacques*, das erste vorromantische Zeugnis einer Bewußtseinsspaltung und einer zwanghaften Isolationserfahrung. In vielen seiner Texte finden sich dementsprechend Passagen, in denen die Wörter ‘fremd’ und ‘allein’ litaneihaft wiederkehren: „Auf mich allein angewiesen, ohne Freund, ohne Rat, ohne Erfahrung, im fremden Land [...]“ – „Allein, fremd, einsam [...]“ – „Fremd, ohne Verwandte, ohne Stütze, allein [...]“ (zitiert nach Starobinski 1993: 360).

Auch Rousseau ist ein Fremdling im eigenen Land, auch er weiß sich unschuldig verfolgt, aber als Prophet einer verlorengegangenen Wahrheit kann er eigentlich gar nichts anderes erwarten. Das Drama des großen Einsamen, das er sich narzißtisch inszeniert, beruht auf dem Widerspruch, daß er seine Doppelrolle als Zeitgenosse und Apokalyptiker nicht aufgeben will. Als der letztere weiß er sich unverwundbar und gottähnlich und prognostiziert das Strafgericht über die Gesellschaft, als der erstere dringt er auf den Erweis seiner Unschuld und führt des-

halb eine permanente Dienstaufsichtsbeschwerde gegen sich selbst. Der so provozierten Enttäuschung wiederum vermag er nur die Heldengeschichte seiner inneren Emigration entgegenzusetzen. „Er ist nun hienieden zu fremd geworden, um an dem, was vorgeht, irgendeinen Anteil zu nehmen, der ihm persönlich etwas bedeutete“ (Rousseau: 1978, II, 587). In seinem letzten großen Werk, den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, redet er, sonst ein großer Polemiker, nur noch mit sich selbst.

Mit Rousseau ist der Geist des platonischen Prophetismus in das Jahrhundert zurückgekehrt, den die traditionellen Aufklärer so tief verabscheuen. Seine Fremdheitserfahrung ist deshalb sehr viel grundsätzlicher als die ihre. Sie ist nicht nur eine Fremdheit im eigenen Land, sondern auch – und essentieller – eine Fremdheit in der Zeit. Der Prophet lebt in der Vergangenheit und in der Zukunft, das korrupte Hier und Jetzt kann nur ein Exil sein, das es durch individuelle Größe zu überstehen gilt.

Damit hat unsere Formel eine neue Tiefenstruktur gewonnen und kann einerseits zum Quellpunkt einer neo-eschatologischen Geschichtsphilosophie werden, andererseits zum Quellpunkt jenes durch Leid geadelten ‘unglücklichen Bewußtseins’, in dem sich die neue Generation so sehr gefiel.

Ungefähr zur gleichen Zeit, da Rousseau an seinem Gerichtstext über sich selbst bastelt (der aber in Wirklichkeit ein Gerichtstext über die Gesellschaft und das Zeitalter ist), versucht ein junger französischer Dichter namens Nicolas Florent Gilbert mit seinem Gedicht *Le poète malheureux* die Aufnahme in die *Académie française* zu erzwingen, was zwar nicht gelingt, aber immerhin eine erregte Auseinandersetzung über das Wesen des wahren Dichters provoziert. Für Gilbert besteht die „gloire“ des Dichters in der einzigen Loyalität zu seinem schöpferischen Wollen, in seiner elitären Einsamkeitsbereitschaft und in seiner Verherrlichung des Scheiterns an der Zeit (vgl. Ley 1996). Aufklärung als konkrete Vernunftkritik an der gesellschaftlichen Verfaßtheit, wie sie zur selben Zeit Voltaire so erfolgreich betrieb, liegt ihm fern. Die Tatsache, daß der Mann, der die Aufnahme Gilberts letztlich verhinderte, das Akademiemitglied La Harpe, ein Freund und sogar Hausgenosse Voltaires war, scheint nicht unsymptomatisch. Mit dieser Seite des Rousseauschen Geistes war in Frankreich kein Staat zu machen. Wohl aber in Deutschland, wo der Staat am Ende des Jahrhunderts das schlechthinige Haßobjekt einer bildungseschatologisch gesinnten Kaste von Dichterpriestern sein wird.

Dort wurde zunächst Goethe mit dem *Werther* von 1774 und ein paar Jahre später mit dem Entwurf des *Tasso* zum höchst erfolgreichen Agenten des neuen elitären Fremdlingsgefühls. Zum Narzißmus, den Rousseau den deutschen Originalgenies vererbt hat, gehörte selbstverständlich auch dessen Stolz, nicht gesell-

schaftsfähig zu sein. Im Fall des *Werther* ist diese abgelehnte Gesellschaft bezeichnenderweise nicht nur die des *ancien régime*, sondern ebenso die der Vernünftigen, die nach einer aufklärerischen Zweckmoral leben. Werther belegt sie ein für allemal mit dem Schandnamen „Philister“. Der Perspektivbruch zwischen Voltaire und Goethe ist radikal. Die Ersatzgesellschaft, die Werther sich schafft, besteht bezeichnenderweise aus Kindern und einfachen Leuten, vor allem aber aus Ur- und Vorzeitlern wie Homer und Ossian. Ein paar Jahre später wird Goethe die gesellschaftliche Sperrigkeit seiner eigenen Dichterberufung an der neuen europäischen Kultfigur des historischen Tasso durchspielen, jenes religiösen Visionärs also, der den Rousseauschen Weg in Selbstisolation, Verfolgungs- und Größenwahn präfiguriert hat. Vollendet wurde das Drama dann freilich in Italien, wo der Autor, seiner Veranlagung gemäß, sein zeitgemäß angekränkeltes Welt- und Gesellschaftsverhältnis wieder kuriert hat. Das Muster, nach dem sich dieser Heilungsprozeß vollzog, haben wir im Einleitungskapitel beschrieben.

Goethes berühmten Beiträgen zur deutschen 'Fremdling im eigenen Land'-Version fehlt bekanntlich ein elaboriertes geschichtsphilosophisches Konzept. Er bewegt sich noch im psychologischen und psychotherapeutischen Horizont wenn nicht eines Gilbert, so doch eines Rousseau. Er produziert aus der individuellen Leiderfahrung an seiner Zeit heraus, aber er weiß sich zu retten. Die geschichtsphilosophische Kodierung der neugefaßten Fremdlingsformel wird einem anderen, Schiller, obliegen. Seit 1788 lebt dieser in der Gewißheit, daß es allein die Kunst sei, die dem Menschen im Leidensstand der Naturentfremdung als Unterpand zukünftiger Rettung geblieben ist. Im 9. Brief seines Traktats *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* formuliert er dann den berühmten Passus:

„Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder ihr Günstling ist. Eine wohlthätige Gottheit reiße den Säugling bey Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines besseren Alters und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, *eine fremde Gestalt*, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen“ (Schiller 1795: 593) [kursiviert von C. W.].

Schiller hat den rettenden Weg der intellektuellen Selbstentfremdung vom heilloosen eigenen Zeitalter, den Rousseau so lust- und qualvoll gegangen ist, mit der Entschiedenheit und symbolischen Militanz eines deutschen Bildungsplaners ausgemaltes. Vor allem läßt er die leidige Frage der Legitimation intellektuellen Fremdseins keinen Augenblick im Unklaren. Es ist ein verinnerlichtes Griechentum, offensichtlich in der Schule vermittelt, das ihm nicht nur die wahre Mündigkeit der Seele („Empfindung“) beschert, sondern ihn auch in die Lage

versetzt, das Werk der Rache an der sündengefallenen Zivilisation seiner Gegenwart zu imaginieren. Das ist hinreißend, wenn auch mit dem prognostischen Leichtsinns des Utopisten formuliert. Wer kühleren Herzens liest, wird schnell in allerhand Dunkelheiten und Widersprüche verwickelt. Daß einer, der von Kind an in ein idealistisches Griechentum eingeübt wird, als Schulentlassener ein wenig weltfremd sein wird, ist noch hinzunehmen. Als klassischer Humanist mag er immer noch taugen. Warum er allerdings nicht als Erzieher (wie es der Titel des Traktats ja nahelegt), sondern als blutiger Rächer auftreten soll, bleibt bereits unklar. Dies beiseite gesetzt, hätte es allerdings nähergelegen, hier an den edlen Dulder Odysseus und sein gründliches Rachewerk in Ithaka zu denken. Aber da Schiller nicht Odysseus nennt, sondern Orest, bleibt die Frage, welche Mutter zu ermorden ist? Im Traktat selbst geht es um die Abschaffung des säkularen Staats, den freilich Klytämnestra nicht gut repräsentieren kann. Wenn, dann müßte es schon eher Agamemnon oder Ägisth sein, doch der eine wird nicht von Orest ermordet, der andere ist ein illegitimer Gatte. So bleibt zumindest in bezug auf Schiller der Verdacht der ostdeutschen Dissidentin nicht unausgeräumt.

Tatsächlich kommt, wer die Syntax der Passage ernst nimmt, an der radikalsten Deutung nicht vorbei. Nur der leiblichen Mutter, der als einer offensichtlich unwürdigen bereits das Erziehungsrecht abgesprochen wird, kann die reinigende Rache des neugriechischen Idealisten gelten. Sie muß annihiliert werden und mit ihr, was sollte es sonst bedeuten, die kulturelle Herkunft und Gegenwart. Über den *Ästhetischen Briefen* stand ursprünglich als Motto ein Rousseau-Zitat, aber natürlich weist der Geist der Schrift quasi durch Rousseau hindurch auf Platon zurück. Von ihm stammt das existentielle Fremdheitsgefühl und die unversöhnliche Einstellung zur Gesellschaft, von ihm stammt der kulturevolutionäre Idealismus und von ihm stammt auch die Imagination eines Philosophenkönigs. Während Napoleon Bonaparte beginnt, den Verfassungsgeist der französischen Revolution, den Code Civil, gewaltsam in Europa auszubreiten, träumt Schiller, zumindest einen Moment lang, von der revolutionären Macht der idealistischen Kunst.

Hölderlin, dem Gedankengänge solcher oder ähnlicher Art durchaus nicht fremd waren, hat Schillers rigides Verdikt über das kulturell Eigene in einem späten und kühnen Plädoyer relativiert und damit die humane Dialektik der Formel vom ‘Fremdling im eigenen Land’ gerettet. „Aber das Eigene“, so schrieb er in einem Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff vom 4. Dezember 1801, „muß so gut gelernt sein wie das Fremde. Deswegen sind uns die Griechen so unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unseren Eigenen, Nationellen nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der freie Gebrauch des Eigenen das Schwerste ist“ (Hölderlin 1992ff.: III 3, 460).

*Literatur**Quellen*

- Altenburg, Matthias (1994): Die Toten von Laroque. Novelle. Frankfurt am Main.
- Anonym (1787): Briefe eines reisenden Punditen über Sklaverei, Möncherei, und Tyrannei der Europäer an seinen Freund in U-pang. Leipzig.
- Anonym [vermutlich Brenner, Ignaz von] (1808): Bruchstücke aus den Papieren des Türken Hassan. Berlin.
- Aristoteles (1965): Politik. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl bearb. mit Numerierung, Gliederungen und Anmerkungen hg. von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi. Reinbek bei Hamburg.
- Arndt, Ernst Moritz (1908): Geist der Zeit. Erster Teil. Leipzig (Erstdruck: Altona 1806; zweiter Teil 1808; dritter Teil: 1813; vierter Teil: 1818).
- Bibel (1985): Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext nach der revidierten Fassung von 1984. Hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland. Stuttgart.
- Camus, Albert (1951/1997): Der Mensch in der Revolte. Essays. Aus dem Französischen von J. Streller, bearbeitet von G. Schlocker unter Mitarbeit von F. Bondy. Reinbek bei Hamburg.
- Canetti, Elias (1973/1982): Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972. München.
- Cadahalso, Joseph [= Cadalso, José] (1793): Cartas marruecas/del Coronel D[on] Joseph Cadahalso. Madrid.
- Diderot, Denis (1765/1969): Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der *Encyclopédie* sowie Prospekt und Ankündigung der letzten Bände. Mit einem Vorwort von Ralph-Rainer Wuthenow. München.
- Faßmann, David (1721-1733): Der, Auf ORDRE und Kosten Seines Käysers reisende Chineser, Was er, Von dem Zustand und denen Begebnissen der Welt, insonderheit aber derer Europäischen Lande, dem Beherrscher des CHINESISCHEN Reichs, vor Bericht erstattet [...]. Meistentheils in anmuthigen Gesprächen vorgestellt. [in Fortsetzungen] Leipzig.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1988): Werke (= Hamburger Ausgabe in 14 Bänden). Textkritisch durchgesehen von Erich Trunz und Benno von Wiese. München.
- Goldsmith, Oliver (1762): The Citizen of the World or Letters from a Chinese Philosopher residing in London, to his Friends in the East. London.

- Goldsmith, Oliver (1762/1986): *Der Weltbürger oder Briefe eines in London weilenden chinesischen Philosophen an seine Freunde im fernen Osten*. Aus dem Englischen übersetzt von Helmut T. Heinrich. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Friedemann Berger. Mit 36 zeitgenössischen Kupferstichen. München.
- Gryphius, Andreas (1683): *Ausländische in dem Vaterland*. In: *Andrae Gryphii Dissertationes funebres, oder, Leich Abdanckungen*. Leipzig.
- Hamid [Pseudonym] (1785): *Hamids Meynungen über die Marokkanischen Briefe*. An seinen Freund Sidi. Leipzig.
- Hölderlin, Friedrich (1797-1799/1992): *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Tübingen. Reprint der Originalausgabe. Frankfurt am Main.
- Hölderlin Friedrich (1943-1985): *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe. Hg. von Friedrich Beißner. 8 in 14 Bänden Stuttgart (= StA).
- Hölderlin, Friedrich (1992ff.): *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. 3 Bände. Frankfurt am Main.
- Homer (1980): *Odyssee*. Aus dem Griechischen von Johann Heinrich Voss. Nach der ersten Ausgabe von 1793 (= Homers Werke. Band 2. Hg. von Peter von der Mühl. Mit einem Nachwort von Egon Friedell). Basel.
- Homer (1984³): *Odyssea*. Hg. von Peter von der Mühl. Nachdruck (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Stuttgart.
- Homer (1990⁹): *Odyssee*. Griechisch-deutsch, übertragen von Anton Weiher. Mit Urtext. Einführung von Alfred Heubeck. München/Zürich.
- Izouf [Pseudonym] (1761): *Staats=Veränderungen von Tretucheschei und andern Epauroischen Staaten durch einen reisenden Persianer Izouf in einigen Briefen an seinen Bruder Machmud, erörtert, und übersetzt von einem Liebhaber derer Asiatischen Sprachen [vielmehr deutsches Original]*. Nürnberg
- Kayser, Johann Andreas (1755-1757): *Menoza, ein asiatischer Prinz, welcher die Welt umher durchzogen, Christen zu suchen [...] aber des Gesuchten wenig gefunden [...] Aus dem Dänischen [vielmehr deutsches Original]*. Hollstein [Frankfurt?].
- Meyern, Wilhelm Friedrich [eigentlich anonym] (1787): *Abdul Erzerum's neue persische Briefe*. Theil 1. Wien und Leipzig
- Meyern, Wilhelm Friedrich (1787-1791/1979): *Dya-Na-Sore, Oder die Wanderer*. Eine Geschichte aus dem Sam-Skritt. Hg. von Günter de Bruyn. Frankfurt am Main.
- Montesquieu, Charles Secondat, baron de (1721): *Lettres persanes*. Tomes 1-2. Cologne (eigentlich Amsterdam).
- Des Herrn von Montesquiou [sic!] *Persianische Briefe* (1759) (= Übersetzung der *Lettres persanes* von Friedrich von Hagedorn). Frankfurt und Leipzig.

- Montesquieu, Charles de (1988): Perserbriefe. Aus dem Französischen von Jürgen von Stackelberg. Mit Anmerkungen zum Text und einem Nachwort. Frankfurt am Main.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de (1991): Persische Briefe. Übersetzt und hg. von Peter Schunck [die Übersetzung folgt der Ausgabe: Oeuvres Complètes. Hg. von Roger Caillois, 2 Bände (= Bibliothèque de la Pléiade). Paris 1949-1951]. Stuttgart.
- Moritz, Karl Philipp (1968): Andreas Hartknopf / Eine Allegorie (1786). Andreas Hartknopfs Predigerjahre (1790). Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers (1787). Faksimiledruck der Originalausgaben. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Hans Joachim Schrimpf. Stuttgart (= Moritz 1968: I-III).
- Moritz, Karl Philipp (1981³): Werke in zwei Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Jürgen Jahn. Weimar.
- Pezzl, Johann [eigentlich anonym] (1784): Marokkanische Briefe. Aus dem Arabischen [vielmehr deutsches Original]. Frankfurt und Leipzig [Wien].
- Philaleth [Pseudonym] (1790): Türkische Briefe ueber politische und religiöse Angelegenheiten der christlichen Regentenhöfe und Nationen (= Bearbeitung von Marana, Jean-Paul: L'Espion turc dans les cours des princes chrétiens. Theil 1). Gotha.
- Platon (1959): Sämtliche Werke. Hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck. Band 1-6. Reinbek bei Hamburg.
- Pontoppidan, Eric (1742-1743): *Menoza, en asiatisk Printz, som drog Verden omkring og sogte Christne, men fandt lidet af det han sogte*. 3 Bände Kopenhagen.
- Pontoppidan, Eric (1747): *Menoza, ein asiatischer Printz, welcher die Welt umher gezogen, Christen zu suchen [...], aber des Gesuchten wenig gefunden*. Aus dem dänischen Original übersetzt von Nicol. Carstens, 3 in 1 Band. Kopenhagen.
- Ransmayr, Christoph (1988): Die letzte Welt. Roman. Mit einem Ovidischen Repertoire. Nördlingen.
- Rosendorfer, Herbert (1986): Briefe in die chinesische Vergangenheit. München.
- Rougemont, Denis de (1935/1991): Tagebuch eines arbeitslosen Intellektuellen. Frankfurt am Main.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): Schriften. Band 1/2. Hg. von Henning Ritter. München.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): Rousseau juge de Jean-Jacques [= Dialogues]. Les Rêveries du promeneur solitaire. [= Rêveries]. In: ders.: Schriften. Hg. von Henning Ritter. Band 2. München und Wien.

- Sartre, Jean-Paul (1950-1973/1995): Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden. 1950-1973. Deutsch von H. von Born-Pilsach, E. Groepler, T. König, I. Reblitz, V. von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: 90-148.
- Schiller, Friedrich (1795/1959): Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: ders.: Sämtliche Werke. Auf Grund der Originaldrucke herausgegeben von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. 5. Band: Erzählungen. Theoretische Schriften. München: 570-669.
- Schiller, Friedrich (1962ff.): Schillers Werke. Nationalausgabe. Hg. von Heinrich Koopmann und Benno von Wiese. Weimar.
- Schiller, Friedrich (1992): Sämtliche Gedichte. Hg. von Georg Kurscheidt (= Werke und Briefe Band 1). Frankfurt am Main.
- Schneider, Peter (1973): Lenz. Eine Erzählung. Berlin.
- Shaftesbury, Anthony Earl of (1990): Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays. Hg. von K.-H. Schwabe. München/Leipzig/Weimar.
- Simmel, Georg (1983⁶): Exkurs über den Fremden. In: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: 509-512 (zuerst 1908).
- Tolberg, Johann Wilhelm und Bispink, Wilhelm Friedrich Heinrich (1787-1788): Briefe eines Hottentotten über die gesittete Welt. Aus dem Französischen (vielmehr deutsches Original). Pack 1 und 2. Halle.
- Voltaire (1734/1978): Metaphysische Abhandlung (Traité de métaphysique). In: ders.: Recht und Politik. Schriften 1. Mit einem Essay hg. von Günther Mensching. Frankfurt am Main: 7-75.
- Voltaire (1764/1784): Dictionnaire philosophique portatif. In: Œuvres complètes de Voltaire. Tome quarante-deuxième.
- Wolff, Christian (1721/1930): Rede von der Sittenlehre der Sineser. Aus dem Jahr 1721. In: Das Weltbild der deutschen Aufklärung. Hg. von F. Brüggemann. Leipzig.
- Zedler-Lexikon (1732-1754): Grosses vollständiges Universal-Lexicon / Aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden [...]. Verlegts Johann Heinrich Zedler. 64 Bände und 4 Suppl. Bände Leipzig und Halle.

Forschung

- Aspetsberger, Friedbert (1971): Welteinheit und epische Gestaltung. Studien zur Ichform von Hölderlins Roman 'Hyperion' (= Zur Erkenntnis der Dichtung 10). München.
- Bahr, Hans-Dieter (1994): Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig.
-

- Baslez, Marie-Françoise (1984): *L'Etranger dans la Grèce Antique* (= Collection Realia). Paris.
- Benda, Julien (1927/1988): *Der Verrat der Intellektuellen. 'La trahison des clercs'*. Mit einem Nachwort von Jean Améry. Aus dem Französischen von A. Merin. München.
- Bering, Dietz (1978/1982): *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Berlin/Wien.
- Blumenberg, Hans (1987): *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main.
- Bruyn, Günter de (1979²): Nachwort. In: *Meyern 1787-1791*.
- Bruyn, Günter de (1986): *Taten und Tugenden. 'Dya-Na-Sore', Meyern und Arno Schmidt*. In: ders.: *Lesefreuden: Über Bücher und Menschen*. Frankfurt am Main: 72-108.
- Buhr, Heinrich (1977): *Hölderlin und Jesus von Nazareth* (= Opuscula 45). Pfuldingen.
- Burkert, Walter (1992): *Vergeltung zwischen Ethologie und Ethik* (= Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen LV). München.
- Carey, John (1992/1996): *Haß auf die Massen. Intellektuelle 1880-1939*. Aus dem Englischen von S. Kohlhammer. Göttingen.
- Colpe, Carsten (1993): *Religion und Mythos im Altertum*. In: ders. und Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Hg.: *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt am Main: 13-89.
- Dihle, Albrecht (1994): *Die Griechen und die Fremden*. München.
- Disselkamp, Martin (1993): *Die Stadt der Gelehrten. Studien zu J. J. Winckelmanns Briefen aus Rom*. Heidelberg.
- Diterich, Helmut (1971): *Der Ansbacher Kreis. Karl Ludwig Knebel, Karl Siegmund von Seckendorf, Julius von Soden, Friedrich Wilhelm von Meyern*. In: Buhl, Wolfgang, Hg.: *Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen*. Nürnberg: 378-395.
- Duala-M'bedy, Munasu (1977): *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Freiburg im Breisgau/München.
- Engels, Hans-Werner (1975): *Materialien zur sozialen Lage der Intelligenz in Deutschland 1770-1800*. In: Mattenkloft, Gert / Scherpe, Klaus R., Hg.: *Demokratisch-revolutionäre Literatur in Deutschland: Jakobinismus* (= Literatur im historischen Prozeß. Ansätze materialistischer Literaturwissenschaft. Analysen, Materialien, Studienmodelle. Band 3/1). Kronberg/Taunus: 243-275.
- Farge, Arlette (1992/1993): *Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Grete Osterwald. Stuttgart.

- Frenzel, Elisabeth (1988³): Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. Stuttgart.
- Frenzel, Elisabeth (1992⁸): Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. Stuttgart.
- Gerth, Hans (1933): Die sozialgeschichtliche Lage der bürgerlichen Intelligenz um die Wende des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus. Frankfurt am Main (Diss.).
- Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (1951): o. O.
- Griep, Wolfgang (1979): Abdul Erzerum's neue persische Briefe (Wien 1787): ein politischer Reiseroman der Spätaufklärung und sein Verfasser. In: Zeman, Herbert, Hg.: Die österreichische Literatur: ihr Profil an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (1750-1830). Teil 2. Graz: 805-828.
- Habermas, Jürgen (1962/1991): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt am Main.
- Hahn, Alois (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann. Hg. von Walter Sprondel. Frankfurt am Main: 140-161.
- Historisches Wörterbuch (1971ff.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter. Basel (bisher 9 Bände).
- Hoeges, Dirk (1994): Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz“ in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1944/1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main.
- Horwarth, Peter (1991): The altar of the fatherland: Wilhelm Friedrich von Meyern's utopian novel *Dya Na Sore*. In: Robertson, Ritchie / Timms, Edward, Hg.: Die österreichische Literatur: ihr Profil an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (1750-1830). Teil 2. Graz: 805-828.
- Kleinspehn, Thomas (1989): Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit. Hamburg.
- Kluge, Friedrich (1989²³): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. 23., erweiterte Auflage. Berlin/New York.
- Konkordanz (1993³): Große Konkordanz zur Lutherbibel. Hg. vom Calwer Verlag/Christliches Verlagshaus. Stuttgart.
- Koselleck, Reinhart (1973²): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main.
- Kristeva, Julia (1988/1990): Fremde sind wir uns selbst. Aus dem Französischen von Xenia Rajewski. Frankfurt am Main.

- Lehmann, Wolfgang (1997): Flucht vor dem Stein. Ein FU-Vortrag über die DDR, die Antike und Umwege der Rezeption. In: *Der Tagesspiegel*, 7.2.1997.
- Lepenes, Wolf (1992): Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa. Frankfurt am Main/New York/Paris.
- Ley, Klaus (1996): 'Sii grand'uomo e sii infelice'. Zur Umwertung des Tasso-Bildes am Beginn des Ottocento: Voraussetzungen und Hintergründe im europäischen Rahmen (La Harpe / Gilbert – Goethe – Foscolo). In: *Germanisch-romanische Monatsschrift* N.F. 46: 131-173.
- Mannheim, Karl (1985): Heidelberger Briefe. In: Karl Mannheim und der Sonntagsgesellschaft. Hg. von E. Karádi und E. Vezer. Frankfurt am Main.
- Mannheim, Karl (1965⁴): Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main.
- Meier, Werner (1938): Der Hofmeister in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. Zürich (Diss.).
- Münkler, Herfried (1979): Siegfried Schmid's erzwungene Vernünftigkeit als biographische Alternative zum Wahnsinn Hölderlins und Boehlendorffs. In: *Wetterauer Geschichtsblätter* 28: 125-133 (= Sonderdruck o. J.).
- Münkler, Herfried (1991): Prätendierte Genialität in kleinstädtischer Enge. Der Friedberger Dichter Siegfried Schmid, ein Freund Friedrich Hölderlins. Vortrag während des Frankfurter Hölderlin-Kolloquiums am 3.6.1983. In: ders.: und Keller, Michael, Hg.: Die Wetterau. Friedberg/Hessen o. J.: 373-389 (= Sonderdruck o. J.).
- Naumann, Dietrich (1977): Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung. Heidelberg.
- Neumann, Franz (1930): Der Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte der Erziehung im achtzehnten Jahrhundert. Halle/Saale (Diss.).
- Osterhammel, Jürgen (1989): Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. und 19. Jahrhundert. In: König, Hans-Joachim / Reinhard, Wolfgang / Wendt, Reinhard, Hg.: Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung (= *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 7) Berlin: 9-42.
- Paßmann, Uwe (1989): Orte fern, das Leben. Die Fremde als Fluchtpunkt des Denkens. Deutsch-europäische Literatur bis 1820. Würzburg.
- Pfeiffer, Wolfgang, Hg. (1989): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erste Auflage. 3 Bände. Berlin.
- Prignitz, Christoph (1990): 'Der Vulkan bricht los': das Kriegsmotiv in Hölderlins 'Hyperion'. In: ders.: Der deutsche Roman der Spätaufklärung: Fiktion und Wirklichkeit. Heidelberg: 91-105.
- Rohr, Udo (1996): Rothaut im Oderbruch. In: *Der Tagesspiegel*, 23.5.1996.

- Rombach, Heinrich / Petuchowski, Jakob J. / Strolz, Walter, Hg. (1985): Gott alles in allem. Religiöse Perspektiven künftigen Menschseins. Freiburg/Basel/Wien.
- Rudolph, Kurt (1980²): Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig.
- Rusche, Helga (1975): Der Prophet Amos. Erläutert von Helga Rusche (= Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung 16/1). Leipzig.
- Schmidt, Arno (1958): Dya Na Sore blondeste der Bestien. In: Dya Na Sore. Gespräche in einer Bibliothek. Karlsruhe: 14-53.
- Schmidt, Arno (1990): Dya Na Sore: Blondeste der Bestien. In: ders.: Ausgewählte Werke. Hg. von Chris Hirte. Band 3. Berlin: 282-314.
- Schmidt, Jochen (1990): Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen 'Friedensfeier', 'Der Einzige', 'Patmos'. Darmstadt.
- Scholem, Gershom (1963/1968): Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: ders.: Judaica. Frankfurt am Main: 7-74.
- Schütz, Alfred (1972): Der Heimkehrer. In: ders.: Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie. Hg. von Arvid Brodersen. Übertragung aus dem Amerikanischen von Alexander von Baeyer. Den Haag: 70-84.
- Starobinski, Jean (1971/1993): Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Frankfurt am Main.
- Stichweh, Rudolf (1991): Universitätsmitglieder als Fremde in spätmittelalterlichen und frühmodernen Gesellschaften. In: Fögen, Marie Theres, Hg.: Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit. Frankfurt am Main: 169-191.
- Stichweh, Rudolf (1992): Der Fremde – Zur Evolution der Weltgesellschaft. In: *Rechtshistorisches Journal* 11: 295-316.
- Susman, Margarete (1965): Spinoza und das jüdische Weltgefühl. In: dies.: Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964. Hg. von Manfred Schlösser. Darmstadt/Zürich: 85-104.
- Vierhaus, Rudolf (1987): Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland. In: ders.: Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen: 167-182.
- Walther, Christian u. a., Hg. (1993): Fremde. Zum Umgang mit Fremden in der Geschichte und Gegenwart (= Dokumentationsreihe der Freien Universität Berlin, Heft 21). Berlin.
- Walzer, Michael (1988): Exodus und Revolution. Aus dem Amerikanischen von Bernd Rulkötter (= Reihe Rotbuch Rationen). Berlin.

- Walzer, Michael (1990): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Übertragen und mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Berlin.
- Weber, Max (1921/1976⁵): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen.
- Wehler, Ulrich (1989²): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Erster Band. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära (1700-1815). München.
- Weißhaupt, Winfried (1979): Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der *Lettres persanes* in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. 3 Bände (= Europäische Hochschulschriften 279, Teil 1-3). Frankfurt am Main/Berlin/Las Vegas.
- Zmegac, Viktor, Hg. (1978-84): Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 3 Bände. Königstein im Taunus.