

IRANICA 28

Götz König

Studien zur Rationalitätsgeschichte
im älteren Iran
II

Harrassowitz Verlag

IRANICA

Herausgegeben von Alberto Cantera
und Maria Macuch

Band 28

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Götz König

Studien zur Rationalitätsgeschichte
im älteren Iran
II

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <https://dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz und Layout: Tatsiana Harting

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 0944-1271

eISSN 2750-4751

ISBN 978-3-447-11933-7

eISBN 978-3-447-39356-0

Inhalt

Vorwort	VII
A Zu Hegels Sicht auf den Iran im Rahmen seiner Vorlesungen über Geschichte, Philosophie, Religion und Kunst	1
I Stoff und Geist	103
1 Notizen zur begrifflichen Entwicklung einer konstitutiven Dichotomie des Zoroastrismus: Geist und Stoff	105
2 Feuer und Wasser: Auskonstruktion eines Schein-Begriffs im altiranischen Dualismus.	118
3 Avestische Elementenlehre.	138
4 Natürliche und rituelle Elementenordnung im Avesta	160
5 Zur Frage einer antiken und spätantiken Vier-Elementen-Lehre in Iran	175
6 Natur und Naturgeschichte in Yašt 13	227
II Welterkundungen. Das Werden von Geschichte.	257
7 Die Erschließung eines historisch-geographisch-politischen Raumes im Jungavesta	259
8 Ereignis und Ereigniszusammenhang im Jungavesta	282
9 Geschichte als Heil(ung)sprozess	305
10 Zaratuštra und Geschichte	335
11 Anhang	349
III Der Weg zur Wahrheit	361
12 Der eine Weg der Wahrheit	363
13 Mišra und das Kriterium der Wahrheit.	401
14 Zum Verhältnis von Ritus und Reflexion im Zoroastrismus	432
15 Das Potential der Freiheit im Zoroastrismus.	461
16 Zum Stand der Sternenlehre im Jungavesta	477
Index ausgewählter Belegstellen.	529
Abkürzungsverzeichnis	535
Bibliographie	539

Vorwort

Die Zielsetzung des ersten Bandes einer *Rationalitätsgeschichte des Älteren Iran* war eine zweifache. Zum einen schien es mir geboten, die Position des Alten Iran in einem bzw. für einen der maßgeblichen kulturhistorischen Ansätze der zweiten Hälfte des 20. Jh., der Theorie der Achsenzeit, zur m. E. bis heute zu gering veranschlagten Geltung zu bringen; dabei galt es sowohl die Aufmerksamkeit auf das historische Faktum zu lenken, dass in dem allgemein als „Achse“ veranschlagten Zeitraum, den Jahrhunderten um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr., weltgeschichtlich gerade dem iranischen Großreich höchste Bedeutung zukam, als auch auf die aus dem Großreichscharakter erwachsende Möglichkeit, eine gravierende theoretische Lücke der JASPERSchen Geschichtsschreibung, die Frage nach der Gleichzeitigkeit der Rationalitätsthroughbrüche auf dem Gürtel der eurasischen Hochkulturen, zumindest teilweise schließen zu können. Im Ansatz griff der Gedanke auf ANQUETIL zurück, der schon in seinem *Zend-Avesta* auf die zentrale Stellung des antiken Iran für die Rekonstruktion der Geistesgeschichte im vorderorientalischen Raum hingewiesen¹ und das Avesta als den die vorderorientalischen Räume vermittelnden Baustein angesehen hatte². HERDER (und verschiedener anderer religionswissenschaftlicher Versuche seitdem) zutrotz, die Geistesgeschichtsschreibung des antiken Vorderen Orients und ostmittelmeerischen Raumes dieser Hypothese entlang auszurichten, hat die paradigmatische Verschiebung vom, wie man vielleicht sagen könnte, Interesse am Begriff zu dem am Wort, die Entstehung der von der Sprachbetrachtung aus konzipierten orientalischen Einzeldisziplinen im frühen 19. Jh., aber auch das auf monadisch gefasste Völker/Nationen sich aufbauende Geschichtsdenken des Idealismus, ein geisteshistorischer Reflex des bekannten Umbaus im Staatsverständnis nach dem Dreißigjährigen Krieg, das spätaufklärerische Bemühen versanden lassen. Zum anderen aber standen die Einzelanalysen des Bandes insofern im Zug der Achsenzeittheorie, als diese ihre Konstatierung des allgemeinen antiken Durchbruchs mit der Behauptung verbindet, dass diesem die neuzeitlichen Entwicklungen korrelieren, in ihm die Rationalität der Moderne ihre Wurzeln besitze. Mag JASPERS sein Werk in den Nachkriegsjahren

- 1 Siehe ANQUETIL 1771, I.1, S. iv: „La Religion & l’Histoire des Perses sont des objets intéressans par eux-mêmes, qui méritent de plus l’attention des Sçavans, à cause des liaisons que ce Peuple a eues avec les Hébreux, les Egyptiens, les Grecs, les Indiens, & même avec les Chinois.“
- 2 Siehe ANQUETIL 1771, I.1, S. iii: „les seconds écrits en Zend, ancienne Langue du Nord de la Perse; c’est le ZEND AVESTA, qui passe pour avoir été la Loi des Contrées bornées par l’euphrate, le Caucase, l’Oxus la mer des Indes“.

mit der Selbstermutigung geschrieben haben, dass selbst der Nazi-Terror nicht habe zerstören können, was menscheitsgeschichtlich 2500 Jahre zuvor begann, so schien es mir doch zugleich geraten, dieser Optik ihre auf HORKHEIMER/ADORNO gestützte Inversion beizugeben: dass eben auch jener Terror nicht eine bloße Aberration darstellte, sondern jenem Beginnen selbst folgerecht war. Für den Gegenstand des Buches, den Älteren Iran, ist solche doppelte Optik notwendig zwiespältig. Zum einen weitet sich mit ihr der Blick Europas über die Grenzen des alten Griechenlands hinaus; Iran (und vermittelt über Iran auch dessen Kontaktzonen) tritt in jenes antike kultur- und geistesgeschichtliche Feld ein, aus dem die Neuzeit, und d. h. vor allem ‚Europa‘, erwuchs. Zum anderen ist dieses Feld aber eben jenes, in dem Rationalität gerade, wie es FOUCAULT lehrte, seit der frühen Neuzeit sich gegen sich selbst wandte (und folglich wohl nur eine defektive Form von Rationalität darstellt), das auf sich wie anderes gerichtete Verhältnis des an diesen Selbst- und Fremd-Verhältnissen sich bildenden Subjekts immer wieder missglückte. Wohl keine andere Rationalität kannte der Osten (zumindest diesseits von Indien, welches einen recht eigenen Weg einschlug) als der Westen; bestenfalls mögen es Spuren — seien es Reste, seien es Wiederaufnahmen — dessen sein, was vor jenem ‚Durchbruch‘ lag, welche im Osten vielleicht länger sich erhielten und wenn nicht zum Gegenentwurf die Kraft entbinden, so doch als ein solcher bisweilen jenen erscheinen konnten, HERDER und GOETHE etwa, denen schon früh Zweifel kamen an all dem, was in Europa zum Marsch sich bereitete.

JASPERS glaubte, seine Theorie stelle gleichsam eine Revision der HEGELSchen dar. Denn anders als diese, die in Fortführung von bis auf LEIBNIZ zurückgehenden Elementen, Geschichte als einen logisch geordneten, stufenweise aufsteigenden, gleichwohl durch perennierende Defizienz sich antreibenden Progress formulierte, in welchem der von Natur entzweite Geist letztlich — und zwar in einer von Osten nach Westen verlaufenden Bahn — in die durchreflektierte objektive Versöhnung der Entzweiten, ins „Absolute“ führte, versuchte die Achsenzeittheorie in Ost und West (angeblich) zeitgleich stattfindende „Durchbrüche“ zu konstatieren, die die Struktur der Subjekte wie deren Weltbezüge jeweils radikal und für lange Perioden dauerhaft veränderten. Durchaus einfach war es bei diesem Unternehmen, die theoretisch ungedeckten Momente des HEGELSchen Geschichtsdenkens ins Licht zu rücken und gegeneinander auszuspielen. Denn entweder folgte dieses einer Teleologie, die den Zusammenfall des objektiven Standes des Geistes und dessen Erkenntnis auf dem Katheder in Berlin erreicht, Geschichte erfüllt sah, oder aber der Zug des Geistes um die Welt der Sonnenbahn entlang musste ein unerklärliches Rätsel bleiben. Freilich verfiel die JASPERSche Kritik, die sich durchaus nicht von Ziel und Verheißung einer versöhnten Menschheit trennen wollte und mit HEGEL auch die Rekonstruktion von Geschichte als gestufte Geistesgeschichte teilte, kaum weniger dem Geschichtsmystizismus. Indem ihr zentraler Angriffspunkt die lineare historische Bewegung war, welche notwendig nur dem Westen den sich selbst

mächtigen Geist zugestehen konnte, blieb ihr allein übrig, die entscheidenden Wendungen des Geistes zwar nicht bei allen, jedoch bei einer Vielzahl von Kulturgebieten zu konstatieren. Erkauft wurde das flüchtige Modell um den Preis einer Einebnung von Differenzen der geistigen Niveaus, der Ignoranz gegenüber historischen Fakten und einer Sichtweise auf das (für die Rekonstruktion der antiken Achse so wichtige) 16./17.Jh., die seitdem durch den Poststrukturalismus schwere Brechungen erlitt. In der jüngeren Achsenzeitforschung ist aus dem genannten Motiv und seiner Figur darum fast zwangsläufig die Entwicklung eines antiken Pluralismus der Kulturen erwachsen, demzufolge die einzelnen Zentren den *einen* Durchbruch in je eigener und gegeneinander typologisch differenter Weise verwirklichten. Kaum aber ist es bis heute auf diesem Weg der Theorie gelungen, befriedigend die Gleichzeitigkeit der vielgestaltigen, gleichwohl in einer Flucht stehenden Durchbrüche zu erklären.

Es liegt außerhalb der Grenzen dieses Buches, der Frage nachzugehen, ob die Mystizismen der HEGELSchen wie JASPERSchen Theorie sich dadurch beseitigen lassen, dass man ihre Geschichtsmodelle, Dialektik und Pluralismus, nicht hart einander entgegensetzt, sondern in einem dritten Modell zusammenführt. Allerdings mag darauf hingewiesen sein, dass die jüngere Achsenzeittheorie die JASPERSche, gedrängt u. a. durch das in den Einzelwissenschaften vermehrte und nicht länger unter Oberkategorien zu zwingende historische Material, wie erwähnt, zu einer Typenlehre umformuliert, die sich auf die HEGELSche Konstruktion zubewegt, eine Konstruktion, für welche weit wesentlicher als die behauptete historische Tendenz ist — die bei schärferem Licht zumindest für die asiatischen Kulturen nicht in der behaupteten Weise zutrifft —, dass sie gegeneinander abgesetzte wie vermittelte dialektische Konstellationen ausformuliert, unter denen die iranische dadurch sich auszeichnet, die des Grenzfalles des von Natur sich lösenden Geistes schlechthin zu sein. Die erste Aufgabe, die ich mir vielmehr an diesem Ort gestellt habe, ist die, das HEGELSche Modell auf seine Verwend- und Modifizierbarkeit für einen konkreten historischen Ort, Iran, hin zu befragen. Der den Band einleitende Text befasst sich mit HEGELS geistesgeschichtlicher Zustandsbeschreibung und Verortung des Iran bzw. der altiranischen Religion — beides ist von HEGEL weitgehend für ein und dasselbe genommen worden — und führt auf die Fragen inwieweit diese, die in all seinen Vorlesungsreihen die nämliche ist und als die des ‚ästhetisch urteilenden‘ Geistes anzusprechen wäre, nach 200 Jahren iranistischer Altertumforschung noch aufrechtzuerhalten ist, bzw. welche Schlüsse für die geistesgeschichtliche Beurteilung des Älteren Iran zu ziehen sind, sollte sich herausstellen, dass die HEGELSche Analyse an der Sache, bei all ihrer bewunderungswürdigen Hellsicht, aufgrund der wohl zu groß gewählten Perspektive vorbeiging. Tatsächlich ist sie das m. E. partiell, und dieses teilweise Fehlen ist sowohl vom Forschungsstand des frühen 19. Jh. zu Iran wie sodann vom Zwang des Systems bedingt. Beides wiederum wirkte aufeinander. Das System erforderte notwendig einen historischen Punkt, an dem der Geist den Schritt zu objektiven Begriffen tat

und doch zugleich, mit HEGEL gesprochen, Substanz noch nicht ins Subjekt, das Ansich noch nicht ins Fürsich transformiert hatte. Dieser historische Ort ist für HEGEL Iran, die zentrale Grenzsituation des Weltgeistes, ein Letztes des Vorphilosophischen, ein Erstes des Religiösen und der Kunst. Von Seiten der Forschung kam dieser Positionsbestimmung entgegen, dass mit dem sog. *Zend-Avesta* seit den 1770er Jahren Dokumente vorlagen, die im deutschen Diskurs, zumindest beim wirkmächtigen HERDER, als älteste, inhaltlich wie genetisch auf die monotheistischen Traditionen zielende Urkunde gelesen wurden, und die tatsächlich zwei Momente boten, die in ihrer Überblendung die HEGELSche Sicht rechtfertigen konnten: den starken kosmologischen wie moralischen Dualismus, wie auch eine Begrifflichkeit, die weniger logisch, denn metaphorisch zu operieren schien. Übersehen wurde in dieser Analyse jedoch, dass das Material des *Zend-Avesta* keineswegs ein einheitliches, sondern vielmehr der Ausdruck grundlegender theologischer Revisionen war; und dass der scheinbaren Metaphorik ein Stoff-Geist-Dualismus und eine Korrespondenzlehre unterlagen — also eine spekulative Kosmologie —, die gerade nicht die Spannungskräfte des Gut-Böse-Dualismus eindämmten, sondern diesen erst Wege zu ihrer Produktivierung, zur Diskursdifferenzierung erschufen.

Ogleich die diesem Ergebnis, das trotz allen Staunens vor dem HEGELSchen Gespür für das Intermittierende Irans zwischen indischem und griechischem Geist es bei solcher Festschreibung, die allein schon ob der Verschiedenheit der alt- und jungavestischen Theologie unmöglich treffen kann, belassen will, sich anschließenden Aufsätze zu Einzelproblemen der altiranischen Geistesgeschichte keineswegs systematisch die für das Buch geltende Grundthese ausarbeiten — sie sind im Laufe der vergangenen Jahre teilweise zu verschiedenen Anlässen entstanden, bei denen mir ein Gesamtumriss des Unternehmens erst vague vor Augen stand —, so fügen sie sich doch in ihrer allgemeinen Tendenz zu Bündeln von Fallstudien, die das Wirken jener Produktivität aufzuzeigen vielleicht geeignet sind.

Die drei thematischen Bereiche, welchen ich die einzelnen Studien zugeordnet habe, die Diskurse der Kosmologie, Geschichte und Wahrheit, sind folglich zunächst nur sekundär gesetzt und lassen verschiedene Grenzübertritte zu; denn wie die Kosmologie auf Geschichte führt, so enthält deren Konzeption immer schon die Wahrheitsproblematik, und die Annäherungen an diese führen u. a. zurück auf das Verhältnis des Inner- und Außerweltlichen, welches die Kosmologie dirigiert. Die berührten Materialien entstammen vor allem den jungavestischen Texten, die ich nicht nur der inner-avestischen Logik, der ‚Ideologie‘ nach, als Übersetzung einer von den *Gādās* vorgegebenen ontologischen Matrix in die Weltdiskurse hinein lese, sondern durchaus als eine solche Übersetzung in der historischen Konkretion verstehe: Das Jungavesta scheint eine Ausfaltung der gleichsam nach innen gewendeten *Gādās* unter dem Dirigat oberster Begriffe — Stoff, Geist, Zeit und Raum, Leben-Tod, Wahrsein — zu sein, eben jener Begriffe, die ich in den gesetzten Bereichen einzufangen mich bemüht habe.

Die sechs mit „**Stoff und Geist**“ überschriebenen Texte richten ihren Fokus auf die im Titel benannte zentrale ontologische Distinktion wie die sie ausformulierende Naturlehre und nehmen sich dabei einem viel diskutierten Problem an, der Frage nach dem Alter und der Genese der zoroastrischen Elementen- und Korrespondenzlehre. Text I.1 („Notizen zur begrifflichen Entwicklung einer konstitutiven Dichotomie des Zoroastrismus: Geist und Stoff“) notiert einen erstmals im Jungavesta nachzuweisenden und dann die spätere Literatur prägenden Wandel in der Begrifflichkeit von Stoff und Geist, der (der vielleicht bedeutendste) Teil verschiedener ganz wesentlicher theologischen Neuinterpretationen des Jungavesta ist. Text I.2 („Feuer und Wasser: Auskonstruktion eines Schein-Begriffs im altiranischen Dualismus“), eine Untersuchung der beiden zentralen Naturstoffe im Ritual wie zugleich in den Spekulationen über die Grundlagen der Welt, gibt der Vermutung Ausdruck, dass das paradoxe Verhältnis der beiden Grundstoffe, nämlich gegeneinander wie zugleich miteinander zu agieren, nach einer komplexen Lösung strebte, die über einen planen Naturbegriff hinaustrieb. Text I.3 („Avestische Elementenlehre“)³ geht anders als fast alle älteren Studien von der Grundthese aus, dass der Ursprung der (bereits in den altavestischen Texten erkennbaren) Gruppenbildung der ‚geistigen Elemente‘, also zentraler Begriffe des älteren Zoroastrismus, der Aməša Spəntas, in einer Analyse der materialen Grundbausteine der Welt liegt, die selbst wiederum einer Sequenz eingebettet sind, welche die Idee eines mit teleologischen Momenten durchsetzten, auf den Menschen zulaufenden Naturkreislaufs zum Ausdruck bringt. Text I.4 („Natürliche und rituelle Elementenordnung“)⁴ nimmt die Ergebnisse von Text I.3 auf und konfrontiert sie mit der verpflichtend gewordenen Ordnung der Aməša Spəntas, die jener ‚natürlichen‘ Sequenz nicht folgt. Deren Ordnung scheint vielmehr von verschiedenen Strukturüberlegungen geformt zu sein, zu denen u. a. eine offenbar rituelle Anordnung der materialen Korrespondenzen zählt. Anhand eines jungavestischen Textes kann gezeigt werden, dass es den Priestern mittels einer Zitattechnik gelang, beide Ordnungen miteinander zu ‚verschalten‘. Damit wurde nicht nur der geistige mit dem materialen Weltbereich (über die Korrespondenzlehre) vermittelt, sondern eine Brücke zwischen ‚wissenschaftlicher‘ und rituell-symbolischer Analyse der Bausteine der Welt geschlagen. Text I.5 („Zur Frage einer Vier-Elementen-Lehre in Iran“)⁵ schließlich widmet sich der Frage, ob der

3 In etwas kürzerer Form und englischer Sprache bereits veröffentlicht in KÖNIG 2020a.

4 Der Text geht auf einen Vortrag in englischer Sprache zurück, den der Verfasser unter dem Titel „On the system of correspondences in the Avesta (with special reference to V 11)“ im Rahmen der Tagung *Nuovi studi sul Widēwdād*, 8.–9. März 2017, Universität Bologna/Ravenna, gehalten hat.

5 Der Text geht auf einen Vortrag in englischer Sprache zurück, den der Verfasser unter dem Titel „On the History of Element Theories in Ancient and Late Antique Iran“ im Rahmen des Workshops *Formative Exchanges in Western and Central Asia: Zoroastrianism, Manichaeism, and Buddhism in Contact*, CERES/RUB, 27.–28. Juni 2018, gehalten hat.

Ältere Iran lediglich die avestische Lehre von den Grundbausteinen der Welt kannte, oder ob sich Spuren einer Elementenlehre finden lassen, deren Ursprung man i. d. R. dem antiken Griechenland zuschreibt. Mag die Antwort darauf letztlich auch unentschieden bleiben, so wird, gleichviel ob Westiran seinen Begriff von ‚Natur‘ bereits in vorhellenistischer Zeit auf der Vier-Elementen-Lehre aufbaute, die geistesgeschichtliche Differenz zwischen dem Strukturplan der avestischen Elementenlehre mit seinen eingelagerten mythischen Erzählmomenten und den auf Aristoteles hinführenden Konzepten der Vorsokratiker, die solcher Momente sich mehr und mehr entledigten, sichtbar. Text I.6 („Natur und Naturgeschichte in *Yašt* 13“) kehrt noch einmal zum 13. *Yašt*, wesentliche Quelle der avestischen Naturlehre, zurück. Vor allem mittels einer Formanalyse versucht er herauszustellen, dass a) die mutmaßliche Idee eines Urstoffes Feuer (parallel dazu stehend: die Formation des „Geistes“ als „Gutes Denken“) und b) dessen Hervortreten zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt nicht nur ein epochal formuliertes, Natur- wie Kulturgeschichte umfassendes Geschichtsmodell anzeigt, sondern Natur selbst zu einem der Agenten von Geschichte erhebt.

Die zweite Textgruppe **„Welterkundungen. Das Werden von Geschichte“** widmet sich wiederum in vier bzw. fünf Arbeiten der Nachzeichnung der Genese historischen Denkens im Avesta bzw. im Zoroastrismus. Text II.7 („Die Erschließung geographischen Raumes im Avesta“) ist zunächst ein Versuch zur Bestimmung nicht der zeitlichen, sondern räumlichen Welterschließung im Jungavesta. Gezeigt wird, dass zum einen diese in doppelter Weise dem Realen wie wohl auch Historischen verhaftet ist: a) entlang der Wasserwege des iranischen Ostens, b) auf der Grundlage einer politischen Landeseinteilung, die auffällig jener der Grabinschrift des Darius ähnelt, und die die ‚natürliche‘ Welterschließung in eine politische, kulturelle verwandelt. Text II.8 („Ereignis und Ereigniszusammenhang im Jungavesta“), der unter dem Einfluss von Überlegungen LÉVI-STRAUSS’ zur Geschichtsschreibung entstanden ist, gründet auf einer Analyse der bekannten Opferer-Kataloge der *Yašts*, die deren Rhythmus auf ein mythisches, zweifaches Spiegelmodell zurückführt, das in seinen Teilen wie im Ganzen eine Bahn von Schuld und Sühne, Verlust und Gewinn beschreibt. Text II.9 („Geschichte als Heilungsprozess“) nimmt seinen Ausgang an einer Beobachtung von Epitheta-Sequenzen, deren Verlauf auf das Moment des Heilenden ausgerichtet ist. Es scheint, dass einen materialen Grundimpuls, Zeit zu strukturieren, die Bewegung vom Kranken zum Gesunden ist. In der Entwicklung des Zoroastrismus wird sich dieser Impuls universal ausweiten und Geschichte als einen Heilsprozess auskonstruieren. Text II.10 („Zaraḏuštra und Geschichte“)⁶ schließlich nimmt den Fluchtpunkt jener Bahn, Zaraḏuštra,

6 Der Text geht auf einen Vortrag in englischer Sprache zurück, den der Verfasser unter dem Titel „Zaraḏuštra and History“ auf der Konferenz *New Trends in Young Avestan Studies*, Ravenna 5.–6.2. 2018 gehalten hat, und der veröffentlicht ist in: A. PANAINO/A. PIRAS/P. OGNIBENE (Hrsg.): *Studi Iranici Ravennati* III, Bologna (Mimesis Edizioni) 2019, S. 67–79.

thematisch wieder auf. Er vertritt die These, dass die alte Frage, ob Zaratustra mythische oder historische Person ist, schlecht gestellt ist. Zu begreifen gilt es m. E. vielmehr, dass Zaratustra eine ‚historische Figur‘ ist: Zentralfigur der avestischen Geschichtskonstruktion wie als solche zugleich der Motor eben dieser. Wenn, wie mir scheint, HEGELS Rekonstruktion des Objekts als eines nicht begrifflichen, sondern ästhetischen, damit eine Rekonstruktion des Subjekts als eines ‚bloß‘ ästhetisch urteilenden in Iran, nicht oder nur teilweise korrekt ist, dann stellt sich die Frage nach der Evolution des Subjekts in Iran neu. Sie findet ihre früheste Formation im Entwurf Zaratustras als geschichtstragende Figur. Text II.11 stellt einen Anhang zur Untersuchung der Geschichtsgenese insofern dar, als er an der Architektur der *Yašt*-Sammlung bzw. des Monatskalenders aufzuzeigen sucht, wie stark die jungavestischen Zeitkonstrukte und deren liturgische Realisierung dem Rhythmus von Transzendenz-Immanenz-Transzendenz verhaftet sind.

Fünf weitere Texte habe ich schließlich unter dem Titel „**Der Weg zur Wahrheit**“ vereinigt. Text III.12 („Der eine Weg der Wahrheit“) richtet seine Aufmerksamkeit auf eine Neuerung einer auch im Rig-Veda gut bezeugten Sprachformel, der Formel vom „Weg des *ṛtá-/aṣá*“. Der Sinn dieser Formel scheint im Avesta, wie immer schon gesehen wurde, weniger kultisch (oder auch kosmologisch) denn eschatologisch bestimmt zu sein. Diese eschatologische Akzentverschiebung verbindet sich sodann mit der (in Teilen der Pahlavi-Literatur unter anderen Einflüssen gestärkten) Idee, dass Wahrheit *eine*, die Lüge aber vielfach sei, dass also die logischen Begriffe des Einen und Vielen mit dem Begriffspaar von Gut und Böse in Korrelation stehen. Text III.13 („Miθra und das Kriterium der Wahrheit“) wendet sich, wie dann auch Text III.14 („Ritus und Reflexion“), dem Problem zu, ob der ältere Zoroastrismus über ein Instrument verfügte, Wahrheit begründen zu können. Text III.13 stellt diesbezüglich die These auf, dass es dem Zoroastrismus in der Konstruktion des Gottes Miθra, den die Primärtexte wie die Nebenüberlieferung in verschiedener Weise in eine Position des ‚Mittlers‘ einrücken, erstmals gelang — in seiner Eigenschaft, den „Vertrag“ zu repräsentieren — ein solches Kriterium zu formulieren. Miθra wird zum Prüfstein ethischen bzw. juristischen Urteils, weil in der Feststellung eines Negativen, des Kontraktbruches (s. *miθrō.druj-*), das Kriterium für *druj-* „Trug“, d. h. für das Böse, und also auch für dessen Gegenteil, gefunden ist. Der intellektuelle wie auch — in den iranischen Reichen — soziale Fortschritt, der dadurch ermöglicht wird, ist der einer Befreiung von intangiblen Vorordnungen: über das ‚Wesen‘ einer Sache entscheidet nun vielmehr deren Relation zu einem allgemeinen Dritten. Text III.14 schließlich⁷ führt die Frage nach der

7 Der Text geht auf einen Vortrag in englischer Sprache zurück, den der Verfasser unter dem Titel „Two Remarks on the History of Doubt in Late Antique and Early Islamic Zoroastrianism“ im Rahmen des Workshops *Formative Exchanges in the Islamicate World: Zoroastrianism, Manichaeism, and Islam in Contact*, 5–6th June 2019, CERES/Bochum, gehalten hat.

Begründung von Wahrheit hin auf eine kleine Geschichte des Zweifels im älteren und mittleren Zoroastrismus, in welcher deutlich wird, dass spätestens seit der nach-achämenidischen Epoche die Gewissheit über die Welt, die kultisch vermittelt wurde, erschüttert war und letztlich durch eine logisch verfahrenende Theologie ersetzt wurde. Text III.15 („Das Potential der Freiheit“)⁸, der die Wahrheitsproblematik in das Licht der Pragmatik, die Freiheitsproblematik, rückt, schlägt zur Lösung der perennierenden Frage, ob der ältere Zoroastrismus, wie vielfach behauptet, den Einzelnen Entscheidungsfreiheit zubilligte, eine gleichsam metaphysische Rekonstruktion des Problems als Antwort vor: Ist dem Einzelnen im Rahmen seiner zeitlichen Existenz freies, autonomes Wählen nicht zugebilligt, so gilt er doch als Wählender insofern, als er zum einen performativ die präexistentielle Wahl der beiden zentralen Geister des „ersten *abu*“ wiederholt, zum anderen aber diese Wahl bei ihm nicht (wie wohl bei den beiden Geistern) als ein Wesensabdruck gilt, wodurch ein gewisser Spalt zur Freiheit sich auftut. Das Problem der Freiheit bildet auch den Hintergrund des letzten Textes III.16 („Zum Stand der Sternenlehre im Jungavesta“). Darin wird der Frage nachgegangen, inwieweit sich im Jungavesta bereits Impulse finden, die das iranische Weltbild auf Astrologie hin öffneten, also auf jene kulturübergreifende Disziplin vor allem der Spätantike hin, die zwar von der seit der Antike zu konstatierenden Bereichsdifferenzierung von Wissenschaft und Religion sich absetzte, gleichwohl aber, wie Wissenschaft und Religion dies immer wieder und bis heute taten, dem Konstrukt eines deterministischen Weltbildes zuarbeitete.

Der vorliegende Band ist, wie gesagt, kein stringent entwickelter, auch wenn er, was ich durch die die Textgruppen übergreifende, fortlaufende Kapitelbezeichnung auszudrücken suchte, mehr als die Vereinigung von Aufsätzen sein dürfte. Späterer Arbeit muss vorbehalten bleiben, was im Moment nicht zu leisten war. Vor allem wäre dies die Analyse der im Avesta erscheinenden ‚Sein‘-Begriffe; die allgemeine, terminologische Analyse der Aufspaltung des Daseienden in ein geistiges und ein stoffliches – vielleicht die grundlegendste philosophische Einsicht des Älteren Iran überhaupt, von welcher der Impuls für alle weiteren Theoriestücke, die Zeitenlehre eingeschlossen, ausgegangen sein mag –; schließlich die Analyse der Geist-Begriffe und mit ihnen des allgemeinen Standes von Reflexivität wie von Ich-Bildung. Fassen wir die in den Analysen des vorliegenden Bandes behandelten Themen zum Zwecke einer Gesamtübersicht noch einmal zusammen, so sehen wir, dass die Studien zur Kosmologie zeigen, wie der Impuls zur wissenschaftlichen Analytik zum einen den Ausgleich mit dem rituellen Bedeuten sucht, zum anderen noch nicht die Momente einer mythologischen Semantik ganz abgestreift hat. Desgleichen

8 Der Text geht auf einen Vortrag im Rahmen einer Veranstaltung zum Luther-Jahr (*Luther Reloaded. Brauchen wir eine neue Reformation?*, Martin-Luther-Forum Gladbeck, 19.–20.10.2017) zurück.

haften der Organisation von Raum und Zeit mythische und magische Spuren an, und die Bildung des ersten historischen Subjektes geht wiederum unter in Mythologie. Nichtsdestotrotz ist ein Anfang gesetzt: Geschichte ist mehr als das bloße Abrollen oder naturbefangene Zirkulieren von Zeit, der Raum der Welt ein strukturiertes und beherrschbares Gefüge. Ihr Kraftzentrum haben diese Impulse ansteigender Rationalität, der Stärkung eines seiner wie der Welt mächtiger werdenden ‚Subjektes‘, das an der verhexten Frage nach der Wahrheit sich abarbeitet. Von den altavestischen Texten bis in die frühislamische Zeit führt, ähnlich wie bei den Griechen, eine Bewegung — es ist freilich keineswegs die einzige, die der ältere Iran kennt —, die sich darum mühte, Wahrheit letztlich nicht als ein Dogmatisches oder bloß Erfahrbares — „Licht“ wie HEGEL währte — zu verstehen, sondern deren Kriterium zu formulieren, angeben zu können, was Wahr von Falsch sicher voneinander scheidet. Es ist eben die Bahn, die den Wahrheitsbegriff auch in Griechenland und schließlich Europa geprägt hat, und deren Schlüsselbegriffe Einheit, Objektivität, Widerspruchslosigkeit lauten. Zumindest in diesem Punkt stimme ich HEGELS Analyse von der geistesgeschichtlichen Position des Alten bzw. Älteren Iran zu: diese ist bestimmt von der Suche der Begriffe nach und ihrem allmählichen Auffinden von Festigkeit, Identität. Wie weit dieser Prozess führt, ob er, wie HEGEL meinte, darin endet, im Partikularen, Phänomenalen lediglich sich zu *zeigen* — ästhetisch erfahrbar zu sein —, denn ins Urteil zu münden, bleibt auszuloten. Grundsätzlich aber mag gelten, dass die historische Bahn keine lineare ist, und die, wenn man so sagen darf, ‚ästhetische Weltverständnis‘, die m. E. den Kern von HEGELS Iran-Kritik formuliert, in der Spätantike kaum schwächer war als im 1. Jt. v. Chr. Wie diese und verwandte Tendenzen der Neuzeit es lehren, ist das Bildliche dem Sprachlichen, das Weisende dem Urteilenden, wohl keineswegs stets ein historisch Früheres.

Ich danke Prof. MARIA MACUCH und Prof. ALBERTO CANTERA herzlich für die Aufnahme auch des zweiten Bandes der *Rationalitätsgeschichte* in die *Iranica*-Reihe. Mein besonderer Dank gilt wiederum Frau TATSIANA HARTING, die treu und mit großer Sorgfalt die Umsetzung des Manuskripts betreut hat.

Berlin, im Frühjahr 2022

A

Zu Hegels Sicht auf den Iran im Rahmen seiner Vorlesungen über Geschichte, Philosophie, Religion und Kunst

Lässt nach SPINOZAS bekanntem Satz¹ das Licht nicht nur sich, sondern auch die Finsternis offenbar werden und dient ganz wie die Wahrheit nicht nur als Maßstab des Eigenen, sondern auch als der für das Falsche, so scheint, was bei SPINOZA bloßes Analogon, ein *sicut ... sic*, nach HEGEL tatsächlich Spur einer historischen Bewegung zu sein:

Diesem Volke <der Perser/dem Zendvolk (GK)> nämlich kam zum Bewußtsein, daß die absolute Wahrheit die Form der Allgemeinheit, der Einheit haben müsse. Dies Allgemeine, Ewige, Unendliche enthält zunächst keine Bestimmung als die schrankenlose Identität. Eigentlich ist dieses, ..., auch die Bestimmung Brahm<an>s. Aber den Persern wurde dieses Allgemeine zum Gegenstande, und ihr Geist wurde das Bewußtsein dieses seines Wesens, wogegen bei den Indern diese Gegenständlichkeit nur die natürliche der Brahmanen ist und als reine Allgemeinheit nur durch Vernichtung des Bewußtseins für dasselbe wird. Dieses negative Verhalten ist bei den Persern zum positiven geworden, und der Mensch hat eine Beziehung zum Allgemeinen auf diese Weise, daß er sich darin positiv bleibt.

Dieses Eine, Allgemeine ist freilich noch nicht das freie Eine des Gedankens, noch nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, sondern ist noch mit der Gestalt des Lichts angetan. Aber das Licht ist nicht Lama, nicht Brahmane, nicht Berg, nicht Tier, nicht diese oder jene besondere Existenz, sondern es ist die sinnliche Allgemeinheit selbst, die einfache Manifestation. Die persische Religion ist somit kein Götzendienst, verehrt nicht einzelne Naturdinge, sondern das Allgemeine selbst. Das Licht hat die Bedeutung zugleich des Geistigen; es ist die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens sowohl wie auch aller natürlichen Dinge. (VPhG, „Das Zendvolk“ [HEGEL 1986e, S. 220f.]

1 „Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.“ (SPINOZA, *Ethica* 2, pro. 43, schol.).

Diese Passage aus den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*² benennt in Kürze die geschichtliche Stelle, die HEGEL dem Älteren Iran in der von ihm rekonstruierten – logischen wie zugleich historischen – Entwicklung des Geistes zuweist. Mit den „Persern“ konstituierte sich, so HEGEL, anders als bei den Indern, „das Geistige“, das Gute und die Wahrheit, d. h. Gott, als ein Allgemeines, Eines, als ein stabiles Positives. Und doch ist dieses Allgemeine in einer gewissen Zwischenform, vielleicht vergleichbar mit der Position des Mathematischen zwischen Sinnlichem und Logischem im *Theätet*, zwischen „einzelnem Naturding“ und abstraktem Gottesbegriff gefasst. Als „Licht“ ist die Wahrheit zwar allgemein, jedoch nicht rein begrifflich, sondern sinnlich, sprachlich in einer Metapher gefasst; *noch nicht* im Begriff sind Subjekt und Objekt einander vermittelt, sondern lediglich in einem (auf den Begriff hin sich zubewegenden) Phänomen. Diese Grundbestimmung, die Verortung Irans auf einer zentralen menschheitsgeschichtlichen Schwelle, eines Nicht-Mehr (nämlich Natur) und Noch-Nicht (nämlich Geist), hat HEGEL in seinen Vorlesungsreihen zu den verschiedenen Erscheinungsweisen des Geistes und dessen Entwicklungsreihen immer wieder entfaltet. Ihr sei im Folgenden nachgegangen, ihrer Position in der HEGELschen Geistgeschichte, ihrer Abhängigkeit vom Stand der Forschung im frühen 19. Jh., wie aber auch letztlich der Frage nach ihrer Stichhaltigkeit in der Konfrontation mit den altiranischen, vor allem avestischen Materialien, wie sie dem gegenwärtigen Erkenntnisstand erscheinen.

Vorbedingungen der Reflexion

Im Jahr 1754 schiffte sich der junge ANQUETIL DU PERRON, dessen Neugier nach den Originalen nicht nur der vedischen,³ sondern auch der zoroastrischen Religion, bezüglich der letzteren durch einige wenige Blätter aus einer in England befindlichen avestischen Handschrift, angeregt worden war, nach Indien ein, Heimat nicht nur der Hindus, sondern auch, vor allem in Gujarat, der Parsen.

- 2 Die von HEGEL fünfmal in einem Zeitraum von 10 Jahren gehaltenen *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, die im HEGELschen Gesamtsystem Teil der *Rechtsphilosophie* waren bzw. gleichsam ein Exkurs innerhalb der Darstellung des „objektiven Geistes“ (s. den Überblick in HEGEL 1986e, S. 562–563), entziehen sich aufgrund der Spezifik der von HEGEL erstellten Materialien, der Textveränderungen im Vorlesungszeitraum wie der Notwendigkeit, verschiedene Nachschriften heranziehen zu müssen, einer Edition im traditionellen Sinne. Das erklärt die Vielzahl der bis heute unternommenen Editionsversuche seit den 1830er Jahren. Im folgenden habe ich den Text LASSONS für die stärker philosophischen Teile, den Text von MOLDENHAUER/MICHEL für die stärker materialien Teile der *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* verwendet.
- 3 Aus dem Jahr 1748 (1162) stammt das Manuskript der neupersischen Übersetzungen der Upanischaden und Veden des Moghul-Prinzen und Philosophen Darā Shikouh (hingerichtet 1069 H. [1659 AD]), das ANQUETIL als Grundlage seiner (u. a. für SCHOPENHAUER wichtigen) lateinischen Übersetzung („*Oupnek'bat id est Secretum tegendum*“) (Strassburg 1801–1802) dieser altindischen Texte diente (s. das Ms. 216 im Katalog BLOCHET 1905, S. 178f.; s. a. die N° 217).

Im Jahr 1761 kehrte er mit zahlreichen, darunter insgesamt 18 (teilweise speziell für ihn gefertigten) avestischen, Pahlavi-, neupersischen und indischen Handschriften der Parsen nach Europa zurück. Zehn Jahre später veröffentlichte er, auf der Grundlage von vor allem neupersischen Wiedergaben und mündlichen Unterweisungen durch zwei Priester, darunter ein indischer Schüler jenes Iranners Jāmāsp Dastūr Hakīm, der in den frühen 1720er Jahren die indische Gemeinde besucht und unterwiesen hatte, eine Übersetzung der meisten in diesen Manuskripten enthaltenen Texte.⁴ Die von ihm in dieser Publikation, dem berühmten „Zend-Avesta“, nach den Handschriften und priesterlichen Informationen getroffene generelle Anordnung der Texte zieht bis heute, wenn auch durch spätere Bearbeitungen stark modifiziert, den Grundriss aller Beschäftigung mit dem Avesta und teilweise auch der späteren zoroastrischen Literatur, namentlich des (in unserem Zusammenhang noch näher hervortretenden) kosmogonisch-historischen Werkes *Bundahišn*.

ANQUETILS Avesta

Für die Zoroastrismusforschung der Gegenwart zeichnet die Avesta-Edition/Übersetzung ANQUETILS allerdings insofern ein befremdliches Bild, als viele der darin enthaltenen Texte nur teilweise auf Avestisch abgefasst sind, und einige sogar überhaupt gänzlich späterer Sprachstellung angehören. Seit den 1850er Jahren hatte man sich daran gewöhnt, insbesondere mit der (ersten nahezu vollständigen) Avesta-Edition von WESTERGAARD,⁵ den Begriff „Avesta“ auf den Kreis von in Avestisch komponierten Texten zu beschränken. Vergleichen wir indes, welche Texte die frühneuzeitliche zoroastrische Tradition für Bestandteile des Avesta erachtete (nämlich für Reste des verlorenen sasanidischen Avesta), dann fällt an ANQUETILS Manuskriptenschatz wie an seiner zweibändigen Textübersetzung auf, dass beide dieser Tradition folgen. Ein *Wizīrgard ī dēnīg* betitelter neupersischer Text (Text *nicht* in SANJANA 1848)⁶ sowie ein frühneuzeitliches *Rewāyat* beschreiben den Umfang des erhaltenen Avesta wie folgt:

4 ANQUETIL DUPERRON 1771.

5 WESTERGAARD 1852–1854.

6 Unter dem Titel „Dīn ī Vajargar(d)“ bzw. „Vajargard Dīnī“ gehen offenbar zwei Texte. Bei MF100 handelt es sich um einen neupersischen Text, der wie ein *Rewāyat* verschiedene Gegenstände behandelt; das Ms. hat Parallelen in F61 und S134 der MRL (letzteres sind nur Teile) und in R58 des COI; das Ms. MF7, das dem seltenen Druck SANJANAS von 1848 entspricht (SANJANA 1848; s. dazu DHABHAR 1923c, S. 7), ist hingegen ein Pahlavi-Text, ihm entsprechen F31 und die Druckkopie F32 und E30 der MRL, sowie R241 des COI; vermutlich auch HOŠANGJĪS Ms. Nr. 13 (MÜLLER 1889, S. 195). DHABHAR 1923a, S. 209, bemerkte zu letzterem: „This is a Rivayat transcribed into Pahlavi by some learned Pahlavi scholar from various portions of the Persian Rivayat compiled by Darab Hormazyar.“ In Europa findet sich in Paris im Suppl. Persan 1191 (BLOCHET XXVI) als Nr. 17 ein Kapitel der np. Wd (so BLOCHET 1900, S. 55); Suppl. Persan 41 (= ANQUETIL *Notices* XXVI; BLOCHET LII) ist wiederum ein neupersischer Text, und ANQUETIL gibt an, es sei aus dem Pahlavi von Dastūr Ġāmāsp (also frühes 18. Jh.) übersetzt worden.

Wd 23 (np.)

After the villany of Alexander, an assemblage of several high-priests, who were sages of the religion, brought the Avesta of all of them from various places, and made a collection of so much Avesta and Zand as the sacred (yašt) Yasna, Vīšperad, Vendīdād, Ardā-fravard, and other scraps of the Avesta, the Darūn, Āfrīngān, and the Commands of the religion; all these were written, and the Būndahiš book was correctly written; and all such, among them, as were not written, which did not come into the thoughts of the sages, departed, on that account, from the midst of the many topics of revelation.⁸

Rewāyat des Barzū (um 1650⁷)

After the calamity (made by Alexander) every one of the high-priests, in council together, preserved something of the Avesta <of the 21 Nask [GK]> in his mind, and the aggregate has disclosed the books of the Yasna (yašt), Vīšperad, Vendīdād, Fravash, Khūrdah Avesta, Darūn, Āfrīngān, Kīdah Vağarkardan and Bundahiš, which they wrote correctly.⁹

Man vergleiche also:

Barzū	Wd		Mss. Anquetil	Zend- Avesta
Yasna	Yasna	} ≈ VS	P1; P3; P6	x
Visparad	Visparad		P1; P5	x
Vīdēvdād	Vīdēvdād		P1; P2; P5	x
Faroxšī („Frawaš“)	Faroxšī („Ardāfraward“)	} ≈ XA	(P3)	(x)
Xorde Avesta (XA)	XA („other scraps of the Avesta“)		P3; P4; P5; P8; P9	x
Drōn	Drōn		P11	∅
Āfrīnagān	Āfrīnagān		s. XA	x
Wizīrgard dēnīg	Wd („the Commands of the religion“)		P16	∅
Bundahišn	Bundahišn		P7	x
			P17 (FP)	x
			P10 (MX); P14	∅
			(AWN); P18 (ŠGW)	
			P12, P13, P15 np.	∅
			<i>Rewāyats</i>	

Es ist mir gegenwärtig im Einzelnen unklar, wie sich sämtliche unter dem *Wizīrgard*-Namen gehenden Stücke zueinander verhalten.

7 1015 Y (1646) Schreiben des Barzoi; 1019 Y (1650) 1. Antwort aus Iran nach 1019 Y (1650); 2. Antwort aus Iran (DĤABĤAR 1932, S. lxii, 610f.; MU II, 430–455; HF S. a–o).

8 WEST 1892, S. 447.

9 WEST 1892, S. 437.

Für die weitere iranistische Forschungsgeschichte am Avesta, namentlich jener, die auf der Avesta-Edition WESTERGAARDS von 1854–1856 fußt, wird ANQUETIL jedoch für lange Zeit nur von negativer Bedeutung sein: Diejenigen avestischen Texte (Zeremonien), die ANQUETIL nicht in seinem *Zend-Avesta* aufnahm (so das *Drōn*), bzw. die er handschriftlich nicht besaß (so das *Faroxšī*), wurden auch von den späteren Textherausgebern konsequent übersehen. Insbesondere das 20. Jh. sollte sich ganz der sprachwissenschaftlichen Perspektive auf das Avesta, also der Perspektive WESTERGAARDS, einordnen, bis diese selbst in einem Artikel KELLENS' von 1998,¹⁰ vielleicht unbewusst — KELLENS argumentiert von der GELDNERschen Basis aus ohne nähere Erwähnung ANQUETILS —, die Rückkehr zu ANQUETIL und dessen Blick auf das Avesta als den Zusammenschluss zweier großer liturgischer Sammlungen, dem *Vidēvdād Sāde* und dem *Xorde Avesta* (ANQUETILS „Yašt-Sāde“), vollzog.

Für die Frühgeschichte der Zoroastrismusforschung im späten 18. Jh. wird hingegen von großer Bedeutung sein, dass ANQUETILS Avesta *nicht* auf avestische Texte sich beschränkte, und dass seine Edition von den in Mittel- und Neupersisch notierten Texten (jenseits der Lexika *Frabang ī oīm* und *Frabang ī pahlavīg*) allein das große Werk *Bundahišn* in sein *Zend-Avesta* mitaufnahm.

Deutsche Sattelzeit und die Jahrzehnte vor dem ‚linguistic turn‘ des 19. Jh.

Für die Erforschung dieser für Europa neuen Texte,¹¹ die fast ausschließlich religiöse, im Fall des Avesta rituelle Literatur sind, war es historisch bedeutsam, dass man zwar bereits einzelne Zusammenhänge indo-europäischer Sprache erkannt hatte, ein systematisches, auch das Avestische („Zend“) einschließendes Fundament der Indogermanistik aber erst in den 1830er Jahren vorlegen konnte.¹² Wissenschaftsgeschichtlich war der, auch für die noch junge Iranistik, Aufstieg der Indogermanistik in zweierlei Hinsicht folgenreich:

1. Die sprachvergleichende Methode kennzeichnete ein wesentlich rückwärts, auf die Rekonstruktion einer den betrachteten Sprachen zugrunde liegenden Ursprache gerichtetes Interesse;
2. Die Texte selbst wurden dem Sinn nach wiederum aus dem Vergleich mit den verwandten Materialien bzw. im Verhältnis zu den rekonstruierten Vorläufersprachen erschlossen.

10 „Considérations sur l’histoire de l’Avesta“, in: JA 286 (1998), S. 451–519.

11 Zur Rezeptionsgeschichte des Zoroastrismus im (früh-)neuzeitlichen Europa s. STAUSBERG 1998.

12 1816 veröffentlichte BOPP in Frankfurt *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenen der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, 1833 in Berlin die *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*.

Methodologisch hatte das negativ die Konsequenz, dass Betrachtungsweisen, die nicht oder weniger stark ihre Methode an der historischen Dependenz ausrichteten, z.B. die vergleichende Religionskunde, lange Zeit an eine ‚methodologische Peripherie‘ gedrängt wurden. Indes waren die Jahrzehnte zwischen ANQUETILS Publikation und dem Aufstieg der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft, der Indogermanistik, zur Fundamentaldisziplin, einstweilen von einer theologischen, philosophischen und vor allem religionshistorischen Arbeitsweise an den Texten geprägt.

Es scheint nun ein eigentümlicher Zufall, dass eben diese Jahrzehnte zwischen 1770 und 1830 in Deutschland mit dem Kernzeitraum der sog. „Sattelzeit“ (KOSELLECK) zusammenfallen. Es ist philosophisch die Periode von den reifen Schriften KANTS, den frühen Schriften HERDERS bis zum Tode HEGELS (1831), literarisch die Wirkungsperiode GOETHES († 1832). Gleichwohl gibt es zwischen beiden Ereignisreihen – dem frühen Werden der Iranistik (und auch der eng verwandten Indologie) und der Ausformulierung der deutschen kritischen Philosophie und des Idealismus in all seinen Schattierungen – ein nicht vorhersehbares Ineinandergreifen. Dessen berühmtester Konvergenzpunkt ist sicherlich GOETHES 1819 veröffentlichter (allerdings schwer verkäuflicher) *West-östlicher Divan*, der zwar vor allem dem Hāfez gewidmet ist, nichtsdestotrotz das ‚Morgenland‘ auch im Spiegel des älteren, zoroastrischen Iran betrachtet. Weniger bekannt ist, dass es der erst 30jährige HERDER wie schließlich HEGEL in seiner Heidelberger und Berliner Zeit waren, für die das *Zend-Avesta* ANQUETILS (bzw. dann auch dessen KLEUKERSche deutsche Übersetzung und Kommentierung) bei dem älteren eine historisch orientierte Neuformulierung seiner neutestamentarischen Theologie provozierte, bei dem jüngeren aber eine (für die gesamte folgende Geistesgeschichtsschreibung Europas bedeutsame) Grenzmarke der historischen Begriffswerdung darstellte. Bei beiden Denkern, deren Auseinandersetzung mit KANT auf unterschiedliche Weise LEIBNIZschen Figuren, namentlich dem Stufendenken, in der Philosophie neuen Raum verschaffte, sollte es die Metapher (?) des „Lichts“ sein, die hierbei allergrößtes Gewicht erhielt.

Schließlich gilt es, will man eine Geschichte dieser unvorhersehbaren geistesgeschichtlichen Zusammenhänge schreiben, nicht des Theologieprofessors JOHANN FRIEDRICH KLEUKER zu vergessen. KLEUKER, einer der Väter der modernen Religionsgeschichte, war zum einen nicht nur mit HERDER in vielerlei Hinsicht verbunden,¹³ sondern zum anderen beruht sein (freilich viel zu geringer) Nachruhm vor allem auf einer frühen Arbeit: der deutschen Übersetzung von ANQUETILS *Zendavesta*.¹⁴ Diese (wie verschiedene, u. a. verteidigende „Anhänge“ und eine bald folgende Anthologie) fand in Deutschland durchaus

13 Siehe M. C. HERDER 1830, S. 245f.

14 ANQUETILS Reisebericht ist ebenfalls recht bald ins Deutsche übersetzt worden: J. G. PURMANN, *Anquetils Du Perron Reisen nach Ostindien nebst einer Beschreibung der bürgerlichen und Religionsgebräuche der Parsen, als eine Einleitung zum Zend-Awesta*, Frankfurt/M. 1776.

Verbreitung (während das ANQUETILSche Werk rar war), und es bleibt für alle Beschäftigung mit dem *Zend-Avesta* in Deutschland nach KLEUKERS Werk 1777 zu gewärtigen, dass diese von einer spezifischen KLEUKERSchen Lesart, die ihr Stimulans wohl in HERDER fand, tangiert wurde: dem Gedanken eines ‚altiranischen Neuplatonismus‘.¹⁵

HERDERS Interpretation biblischer Texte im Zusammenhang mit dem *Zend-Avesta*

HERDERS 1775 veröffentlichte *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle*¹⁶ sind neben dem umfangreichen Text „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ in Deutschland, gemeinsam mit HERDERS *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, die erste einflussreiche Reaktion auf ANQUETILS 1771 publiziertes *Zend-Avesta*. Sie, u. a., begründet, warum neben Frankreich Deutschland zentral für die alt- und mitteliranischen Studien wurde.¹⁷ Denn es ist, noch vor der KLEUKERSchen Übersetzung, die forschungsgeschichtlich mutige wie zugleich theologisch riskante Entscheidung HERDERS, eine in ihrer Echtheit umstrittene, außerhalb biblischen Schrifttums stehende neu erschlossene Textquelle, das sog. *Zend-Avesta*, genetisch mit Schriften des Alten wie auch des Neuen Testaments produktiv zu verbinden.

Grundlage für HERDERS Entscheidung ist jedoch nicht nur, wie später der Fall in der *Religionsgeschichtlichen Schule*, der Gedanke einer Historisierung und Kontextualisierung der biblischen Schriften, als vielmehr der – bis auf HEGEL wirkende – Gedanke, dass Geschichte die Selbstoffenbarung Gottes, damit Religion ganz wesentlich Geschichte sei. Diese Entscheidung ermöglichte, auch nicht-biblische Materialien für die (historische wie semantische)

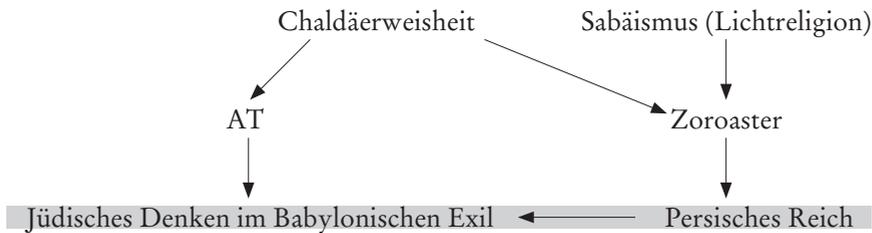
15 KLEUKER 1777 (1786), 1781–1783, 1789, 1802.

16 HERDERS bedeutende Werke der frühen 1770er Jahre, also aus der Zeit nach dem Verlassen Rigas – HERDER hat diesen Ortswechsel, den Auszug aus seiner östlichen Heimat, zelebriert (als einen Aufbruch aus der „Studierstube“ ins „Leben“, in eine neue ‚Ichheit‘ [siehe Kap. I]) und reflektiert in dem *Journal meiner Reise im Jahre 1769* – sind in rascher Folge: *Über den Ursprung der Sprache* (1771); *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774); *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts I+II* (1774, 1776); *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet* (1775); *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle* (1775). Die Werke stecken den Kreis der Themen und Begriffe ab, den HERDER immer wieder durchmessen sollte: „Sprache“ (implizit ist HERDERS Sprachphilosophie ein Gegenentwurf zur heraufziehenden Reflexionsphilosophie und deren starker Wendung zum „Ich“), geschichtliches Sein (und in diesem die Offenbarung Gottes und die Entfaltung von Religion als ein geschichtliches Faktum), Mensch–Menschheit–Humanität.

17 Hingegen stand England noch lange unter dem Bannspruch von JONES (1799) und RICHARDSON (1777 [1806–1810]). In Deutschland gehörte zu den Skeptikern u. a. der Göttinger Professor der Weltweisheit MEINERS (1777–1779).

Erklärung der jüdisch-christlichen Religion einzubeziehen, und das hieß auch: die semantische von der historischen Erklärung mitbedingt sein zu lassen.

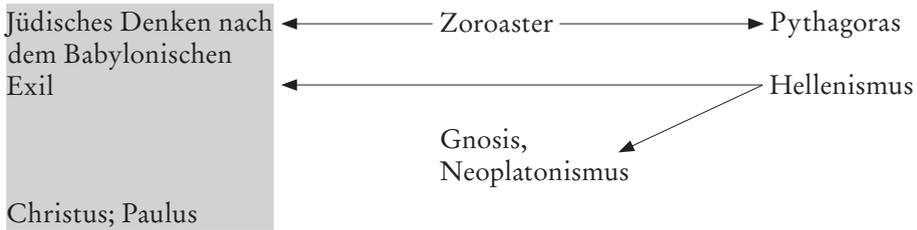
Anders als es rund 50 Jahre später bei HEGEL in dessen vom geschichtsdynamischen Wahrheitsdenken getragenen *Vorlesungen* der Fall sein wird, versteht HERDER Geschichte nicht nur als eine Bewegung des Geistes, sondern sucht diese an den Zusammenhängen der Realien zu entfalten. Ebenfalls ungefähr 50 Jahre vor der wissenschaftlichen Begründung der Indogermanistik sind ihm diese Verbindungen indes nicht solche bloßer Deszendenz, sondern vor allem transversale: Kontaktgeschichte. Zentral sind diesbezüglich A) zwei miteinander verflochtene historische Ereignisse/Gegebenheiten: das jüdische Exil und die Integration Babylons ins – nun weithin kulturell, religiös, politisch vermittelnd wirkende – Perserreich um die Mitte des 6. Jh.; B) die Annahme, dass ‚Zoroaster‘ unwesentlich früher im iranischen Nord-Westen aufgetreten war, die (bereits in die älteren Partien des *Alten Testaments* eingeflossene) „Chaldäerweisheit“ aufgenommen und in das Perserreich eingebracht hatte. Das von HERDER entworfene historische Modell ist also das folgende:



Die Rückkehr der Juden nach Israel überführte also eine „Weisheit“, die durch das *Zend-Avesta* hindurchgegangen war, ein zweites Mal in den Westen, wo sie wiederum unter griechischen Einfluss geriet (der selbst wiederum mehrfach iranisch vermittelt war [Zoroaster/Pythagoras; im Neuplatonismus des Hellenismus]). In diesem Kulturgewebe von Worten/Begriffen steht für HERDER – ein für das weitere Geschick seiner Schrift durchaus nachteilig sich auswirkender Schluss – denn auch Christus:

Wenn Christus aus dem Volke zum Volke sprach, wie konnt’ er anders als in der aus Pharisäismus und Hellenen = Ideen gemischten Volkssprache sprechen?¹⁸

- 18 HERDER 1829, S. 8. Während HERDER in Bezug auf Paulus notiert, dass dieser seine Sprache je nach kultureller Differenz des Adressaten changieren lässt, bleibt im Falle von Christus im zitierten Satz offen, ob HERDER meint, Christus konnte keine andere Sprache wählen, oder aber, er wählte diese wegen der Adressaten. Das HERDERSche Denken müsste zur ersten Lösung tendieren, denn: a) ist auch Christus ein geschichtliches Phänomen für HERDER, b) ist Sprache für HERDER (neben Religion und Humanität) eine der unhintergehbaren, nämlich überindividuellen Basen der Menschheitsgeschichte, deren ‚politischen‘ Einsatz er zwar dem Paulus, kaum aber Christus selbst zuzuschreiben geneigt ist.



Vier Jahre nach ANQUETILS Veröffentlichung des *Zend-Avesta* sind die nähere Kenntnis der Schriften der Zoroastrier in Europa — das auch mit dem Veda noch ganz unvertraut ist — sehr begrenzt. Das betrifft vor allem das Verhältnis zu den (verschiedenen Schichten) der post-avestischen Literatur der Zoroastrier in Pahlavi. Daraus erklärt es sich zum einen, warum das HERDERSche Modell in Bezug auf eine historisch differenzierte Darstellung und Wirkungsweise der „neueröffneten morgenländischen Quelle“ dürftig ist. Zum anderen liegt der Grund der Beschränktheit darin, dass es HERDER nicht um das *Zend-Avesta* als solches, sondern um ein Neuverständnis des *Neuen Testaments*, insbesondere des Johannes-Textes, ging. Das *Neue Testament* ist — und weniger (als bei HEGEL) Christus selbst — für HERDER historischer Knotenpunkt:

Im gebrochenen Griechisch der Apostel flossen Ideen und Ideenreihen zusammen aus aller Welt Ende: Judäa, Chaldäa, Persien, Aegypten, Griechenland und Rom hatten daran gebildet.¹⁹

In der Analyse des *Zend-Avesta* treten bei HERDER — der durchaus nicht nur den liturgischen Charakter der Texte gut bemerkte, sondern auch den für die Begriffe konstitutiven Wert des Ritualen — die folgenden Termini hervor:

- a) Wort, vor allem „lebendiges Wort“; Leben
- b) Gesetzlichkeit, Gesetzgebung; Vernunft
- c) Licht.

Meines Wissens erstmals im Deutschen findet sich hier die (dann von KLEUKER übernommene) Übersetzung von *Zend-Avesta* als „lebendiges Wort“ (von KLEUKER in Gegensatz zum „Schriftwort“ gestellt [s. KLEUKER 1777 (1786), III, S. 123]). Bei ANQUETIL ist diese Deutung zwar in der Übersetzung gewöhnlich nicht, wohl aber im Kommentar zu finden, siehe ZA II, S. 423f.:

Le mot *Zend-Avesta* signifie, *parole vivante*, comme je l'ai montré dans les Mémoires que je viens de citer; & le mot *Zend* (c'est-à-dire, *vivant*) désigne proprement la Langue dans laquelle l'*Avesta* est écrit ...²⁰

¹⁹ HERDER 1829, S. 24.

²⁰ Bei HERDER mag dem der Gedanke zugeflossen sein, Christus als das lebendige Wort Gottes zu verstehen. Zur Auffassung des göttlichen als das „lebendige Wort“ s. Hebräer 4:12 *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* „Das Wort Gottes ist lebendig“. „Wort Gottes“ ist

Auch der Gesetzesbegriff ist ANQUETIL geschuldet, der das avestische Schlüsselwort *daēnā*- stets mit „Gesetz“ (*la Loi*) wiedergegeben hatte. Der Begriff des Lichts hat bei HERDER indes wenigstens zwei Wurzeln: a) in der historischen Herleitung Zoroasters aus dem Sabäismus; b) in dem Kult Ewiger Feuer („Eifer ... der Parsenpriester ... ihr Wort und Licht zu erhalten“).²¹ Diese Begrifflichkeit konturiert schließlich für HERDER die historische Position der Zoroaster-Religion:

Du siehst hier in Zend=Avesta nichts, als den **in Licht geläuterten Sabäismus**: einen Versuch der **keimenden Vernunft**, wird der eine sagen, sich das Weltall theologisch, physisch und moralisch zu denken: einen Versuch, wird der andere sagen, mit Hülfe der Philosophie und Religion **Gesetzgebung** zu errichten und mit Ideen vom Himmel ein **System des Lebens auf Erden** zu gründen. Beides ist wahr ... [und vor allem:] und hier sind's nichts als Gebete, Weihungen, Liturgien, Ordnung, und in ihnen liegt alles, was Zoroaster wollte: Er lehrte durch's lebendige Wort, nicht durch Systeme. ... Er reformierte den Chaldäismus zur **Lichtreligion** seiner nordischen Parsen: das Grundgewebe hat er nicht erfunden. (HERDER 1829, S. 14–15; Hervorhebungen GK)²²

HERDER spitzt den Gehalt des Zoroastrismus auf den Begriff des Lichts zu, welchen er für den Zentralbegriff einer „keimenden Vernunft“ ansieht. Wir werden im folgenden sehen, wie dieser Gedanke bei HEGEL systematische Einordnung und Entfaltung erfährt.

Nachspiel

HERDERS Position, nicht nur Teile des *Alten Testaments*, sondern Christus' Wort selbst aus einer iranischen Idee und hellenistischen Wortwelt heraus zu be-greifen, konnte nicht ohne heftige Kritik bleiben. In einer einige Jahre jüngeren „Zugabe“ zu seiner Schrift versucht HERDER (1829, S. 182–186) seine Position sowohl zu verteidigen als auch abzuschwächen. Erstens stellt er sich in dieser zu ANQUETILS Handschriften weniger unkritisch als in den *Erläuterungen*: Es verhalte sich zwar so, dass diese „niemand in der Welt für Urbücher des Mannes

ein anderer Ausdruck für „Bibel“ (Einschluss des AT und NT); aber auch Christus gilt (s. den Prolog des Johannesevangeliums; vgl. REITZENSTEIN/SCHAEDER 1926, S. 19f.) als (das fleischgewordene) „Wort“ Gottes, vgl. den Beinamen „Wort Gottes“ des Isa bin Maryam im Koran (4:172).

21 Die Entwicklung einer ‚Licht-Metaphysik‘ und die Herausbildung des Kultes der (zunehmend opferlosen) Ewigen Feuer scheinen sich synergetisch zueinander zu verhalten.

22 Vgl. noch *Ideen* III.12.VI: „Zoroasters Lehre möge ein ruhmwürdiger Versuch gewesen sein, die Übel der Welt zu erklären und seine Genossen zu allen Werken des Lichts aufzumuntern; ...“. In den *Ideen* (III.10.IV) spricht HERDER vom „Lichtsystem(s) der Parsen“: das Licht, das wider die Dunkelheit und für die Fruchtbarkeit der Erde da sei, sei die „Eine (sic!) Idee“, die die Parsen „auf gottesdienstliche, moralische und politische Weise tausendfach anwandten“.

halten (wird) dessen Namen die angegebene Religion führet“,²³ dass diese aber, trotz vermutlich späten Datums, doch von Interesse sind („Die Frage war: ob diese Bücher nicht noch in ihren trüben späten Nachlässen,²⁴ selbst wenn sie in dem großen Zwischenlauf von Jahrhunderten mit andern Sekten vermischt worden, etwa eigenthümlichere, ursprünglichere, einheimischere Nachrichten von dieser alten Religion und Gesetzgebung gewähren könnten; als wir, von den entfernten, fremden, verfälschenden Griechen her haben.“). Zweitens bestätigt er seine Meinung, dass vom Zoroastrismus Spielarten der Gnosis tangiert wurden, und dass „von diesen Sekten nun auch vor Christi Geburt bereits Judäa nicht befreit geblieben“. Und drittens hält er an seiner Beobachtung fest, dass der Gebrauch von Wörtern und Begriffen in einigen jüdischen Schriften eine Veränderung gegenüber wie auch eine Ähnlichkeit mit den iranischen zeige.

Schließlich kommt HERDER auf die eigentliche, aus der Schrift für seine Zeit sich ergebende Problematik zu sprechen, die Frage, ob sich Christus als historisches Phänomen begreifen lasse. Er fragt: „breitete sich nicht daher auch einiger Schimmer selbst auf den Sprachgebrauch des N. T., Schriften?“ Auch hier bestätigt HERDER: Dass Christus „ja keine neue unerhörte Sprache vom Himmel bringen“ konnte, sondern sich des Zeitausdrucks bediente. Die Klarstellung (bzw. Abschwächung) seiner älteren Schrift geht nun darauf, eine vermittelnde, nominalistische Position zu beziehen: „dass jeder Ausdruck nur von der Weise abhänge, wie er gebraucht sei“, dass Christus Worte und Begriffe zunächst zwar ererbt, diese aber im Sinne der (göttlichen) Wahrheit letztlich umgeprägt habe.

Diese Klarstellung ist vermutlich nicht nur nachträgliche Rechtfertigung und Rücknahme. Sie zielt auf eine qualitative Veränderung des Transfer-Gedankens, demzufolge Transferiertes und Transferziel im Transfer sich *qualitativ* verändern. Solcher Wandel der Qualität wird dann den Hintergrund für HEGELS Idee vom Zug des Weltgeistes bilden, den HEGEL allerdings nicht, oder zumindest nicht unmittelbar, als einen des Transfers rekonstruiert.²⁵

23 In den *Ideen* III.12.II sieht HERDER die Echtheit der „Bücher Zoroasters“ für noch nicht erwiesen an.

24 Auch HERDER hängt also einem (bis in die Spätantike zurückzuverfolgenden) Verständnis von Text und Textgeschichte an, welches das Spätere lediglich als das Entstellte, als Trübung zu begreifen vermag. Damit geht er generell der Erkenntnismöglichkeit verlustig, die ‚Trübungen‘ als jene Interpretationsanlagerungen zu verstehen, die eigentlich erst Textgeschichte konstituieren. Des Weiteren beraubt er sich von Anfang an der Möglichkeit, das, was ihm im Vergleich mit einem Früheren als die Trübung erscheint, als eben das Licht zu sehen, in welches er das Frühere gerückt hat. Eben das dürfte ihm bei seiner wohl ebenfalls neoplatonisch beeinflussten Lektüre des *Zend-Avesta* in nicht ganz unerheblichem Maße unterlaufen sein.

25 Mit der JASPERSchen Achsenzeittheorie teilt HEGEL, dass auch er den Wandel des Geistes nicht auf „Transfer“ und „Kontakt“ stützt. In beiden Fällen, bei JASPERS wie bei HEGEL, führt das zu einer Erklärungslücke, die die Theorie vom kulturellen Parallelismus teilt mit der vom ziehenden Weltgeist: das Moment des Geheimnisses.

HEGELS Geschichtsverständnis

HEGELS Schriften bestehen zu einem großen Teil von an der Berliner Universität abgehaltenen Vorlesungen, deren Text auf HEGELS eigenen Skripten und den Mitschriften seiner Schüler basiert. Diese Vorlesungen führen HEGELS basale Idee, dass das An-Sich-Seiende – nach der Sprache KANTS das ‚Ding an sich‘ – nicht unmittelbar bekannt sei (wie es SCHOPENHAUER bereits in den 1810er Jahren in dessen Interpretation als Wille=Leib behauptete), sondern sich in einem langwierigen dialektischen Prozess in ein An-und-Für-Sich-Seiendes wandle, dem Geist sich *als Geist* erschließe, an gegeneinander abgegrenzten, gleichwohl miteinander komplex verzahnten Gegenstand- bzw. Geist-Bereichen durch, von denen die folgenden für uns von Interesse sind: die (jeweils mehrbändigen) Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte (eigentlich Teil der *Rechtsphilosophie*, also der Philosophie des objektiven Geistes²⁶), der Kunst (die Ästhetik), der Religion und der Geschichte der Philosophie. All diesen quasi ‚exoterischen‘ Schriften ist der Bezug auf das Geschichtliche gemein, und zwar auf ein – und das teilt HEGEL mit HERDER – Gesamtgeschichtliches. Sie entfalten nämlich eine Annahme HEGELS, die tief in das Fundament seines philosophischen Denkens hinabreicht, dass im Logischen das Zeitliche und im Zeitlichen das Logische konstitutiv sei. HEGELS ‚esoterische‘ und ‚exoterische‘ Schriften verhalten sich damit als gleichsam spiegelverkehrte Darstellungen ein und desselben Gegenstandes. Dieser aber ist kein anderer als der (letztlich göttliche) Geist, der Geist in seiner zu sich selbst kommenden Bewegung.

HEGELS eigentümliche, freilich ältere, in Deutschland erstmals bei LEIBNIZ hervortretende Elemente aufnehmende Verschränkung des Logischen und Zeitlichen (des Formalen und Stofflichen, Allgemeinen und Besonderen etc.), die seine Philosophie von der sonst üblichen Auffassung eines (nur) überzeitlichen Charakters des Logischen (wie auch eines zufälligen Wesens der Geschichte) abhebt, muss zu ihrer Demonstration aus dem dialektischen Gang distinkte Situationen, „Stufen“, herauspräparieren. Und obgleich der dialektische Gang als ein stringenter vorgestellt wird, der – spiralförmig und in unterschiedlichen Sphären parallel aufsteigend – zur vollkommenen Selbsterkenntnis des Geistes und dessen Befreiung von Natur führt, so sind doch nicht alle Stufen, die der Geist ersteigt, von gleich großer Bedeutung. Griechenland wie die Moderne bilden für HEGEL besondere Momente innerhalb des Ganges aus; zentral aber ist ihm das Christentum, insbesondere die Trinitätslehre und Christologie.²⁷ Von dieser aus, als der ersten geschichtlichen Darstellung (und darin Erkenntnis) der

26 Siehe HEGEL 1986e, S. 562–563.

27 Zur Stellung des Christentums im Rahmen der Bewegung des Weltgeistes siehe z.B. HEGEL 1986a, *Einleitung*, S. 68, 128, 140; HEGEL 1986b, S. 26, 75, 81, 191 (Gott in der Welt); HEGEL 1944, S. 22 (Christentum als Verwirklichung des Endzweckes, „die absolute Epoche in der Weltgeschichte“), 36, 39, 137, 244; und besonders HEGEL 1986e, S. 386, Fn. 39.

übergreifenden logischen Bewegung, zerfällt Geschichte in ein ‚Vor‘ und ‚Seitdem‘. Ist das ‚Vor‘ eine sich selbst dunkle historische Annäherung an dieses Ereignis, so das ‚Seitdem‘ der Prozess von dessen intellektueller Durchdringung, die sich in HEGEL selbst schließlich vollständig vollzog (wofür gewissermaßen die Existenz seiner Philosophie der Beweis sei). Indem HEGEL das Geschichtliche gleichsam als die materiale Entfaltung des Logisch-Zeitlichen versteht, wächst ihm paradoxerweise ein Über-Geschichtliches zu: Die geschichtlichen Situationen stehen nicht (nur) in kontingenten Relationen, sondern verhalten sich – aus der Perspektive des Logisch-Zeitlichen – als notwendige zueinander. Vom Standpunkt des Logisch-Zeitlichen her ließe sich jede historische Situation rekonstruieren/prognostizieren. Diese Anschauung vom Geschichtlichen hat gravierende Folgen. Während bei HERDER das Christentum lediglich als die Verwachsung jüdischer und orientalischer, namentlich iranischer Gedanken erschien (erst der spätere Nachtrag versuchte hier den qualitativen Eigenwert zu betonen), so tritt bei HEGEL in gewisser Weise, nämlich in der übergeschichtlichen Perspektive, gerade das Gegenteil ein: alles Vor-Christliche empfängt seine Erkenntnis – und damit (nach HEGELS Auffassung) sein Dasein – allein von dem weltgeschichtlich zentralen Dreifaltigkeitsgeschehen her, dessen, in unterschiedlichem Grade, ‚Noch-Nicht‘ es ist.

Unter den vier genannten Vorlesungsreihen hat die sehr einflussreiche über die *Philosophie der Geschichte* insofern eine Sonderstellung inne, als sie die Geschichte des Geistes generell betrachtet, während die drei anderen Texte jene drei Gegenstandsfelder behandeln, in die HEGEL die Wirklichkeit des Geistes vornehmlich zerlegte²⁸ und selbst wiederum – allerdings ist das Verhältnis der drei Bereiche komplex und im Gesamtsystem nicht widerspruchsfrei – in einem (sich ineinander transformierenden) Stufenbau zueinander sah: Kunst – Religion – Philosophie, als die historischen Entfaltungen der (psycho-)logischen Aktivitäten von Anschauung – Vorstellung²⁹ – Denken.

Philosophie der Geschichte

„Es geht vernünftig zu“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.I.c., S. 38; vgl. ebd., A.3.b., S. 55)

HEGELS Geschichtsphilosophie bildet gleichsam das Rückgrat seiner auf die historische Entwicklung des Geistes bezogenen Schriften. Sie formuliert

28 Die drei Bereiche scheinen vor anderen durch ihren Allgemeinheitsgrad ausgezeichnet zu sein: „Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben.“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, B.2.b., S. 82).

29 Zum Begriff der Vorstellung und zu deren Bezug zur Religion bei HEGEL siehe ders. 1986a, *Einleitung*, B.2.b., S. 96ff.; 1986b, I.B.II.3., S. 139–151; zum Verhältnis von Religion und Symbol s. HERDER 1985, II.9.V., S. 245.

das generelle Schema, welches von der Kunst-, Religions- und Philosophiegeschichte jeweils für sich wie im weiteren Zusammenhang ausgeführt wird.

HEGELS fundamentale Annahme besagt, dass Geschichte – obgleich eine „Schlachtbank“ (1944, S. 58; 1986e, S. 35)³⁰ – Vernunft- bzw. Freiheitsgeschichte (Sittlichkeitsgeschichte) sei (und zwar in der Identifizierung der ‚scheinbaren‘ Gegensätze Notwendigkeit und Freiheit [s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.1.c., S. 47]). Konkret heißt das ein Dreifaches: Vernunft ist a) „ihre eigene Voraussetzung“, b) ihre Verarbeitung (in einem Prozess, den HEGEL mit verschiedenen Grundfiguren benennt: „aus dem Innern in die Erscheinung“, vom Ansich zum An-und-Für-sich, Abstrakt-Allgemeinen > Konkret-Wirklichen, „Lebendigen“), und c) „der absolute Endzweck“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, S. 5). Möglicherweise in Anknüpfung an HERDERS in den *Ideen* entwickelten Volksbegriff – „Volk“ beschreibt spezifische, stark vom Kontext (bei HERDER: Klima, „Natur“³¹) geprägte historische Teilausprägungen der „Menschheit“

30 Vgl. ähnlich HERDER 1985, II.9.IV., S. 240; II.9.I., S. 230.

31 „Natur“ bildet bei HERDER einen letzten, zwar zerlegbaren, aber nicht eigentlich aufzulösenden Begriff, siehe z.B. HERDER 1985, III.13.II., S. 334: „Wer gab nun diesen einst rohen Stämmen <der Griechen, GK> eine solche Sprache, Poesie und bildliche Weisheit? Der Genius der Natur gab sie ihnen, ihr Land, ihre Lebensart, ihre Zeit, ihr Stammescharakter.“ „Natur“ ist für HERDER zum einen der Bildungskontext des Menschen (insbesondere das „Klima“), zum anderen seine Substanz (siehe z.B. HERDER 1985, III.13.I. S. 331: „das große Gesetz der Menschennatur“). Diese ist nie ein Anderes der Natur, sondern ihr verwoben, in ihr geborgen. In Aufnahme LEIBNIZscher Terminologie heißt es: „Der Bau des Weltgebäudes sichert also den Kern meines Daseins, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich sein werde, werde ich sein, der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehbaren Harmonie einer Welt Gottes.“ (ebd., I.1.I., S. 47). Natur steckt die Bildungsgrenzen des Geistes der einzelnen „Völker“/„Nationen“ ab (HERDER verwendet auch „Nation“ im Sinne von „Volk“, s. HERDER 1985, II.8.II., S. 204), s. etwa den Fall Chinas (ebd., III.11.II., S. 282). Darum ist denn auch (s. HERDER 1985, II.9.III., S. 242) nicht Natur, sondern, wie bei ROUSSEAU, Kultur das Mindere (siehe z.B. HERDER 1985, II.9.I., S. 225, zur Vernunftkritik; II.8.V., S. 224, zur Staatskritik); hingegen ist Natur grundsätzlich klug und sinnreich (ebd., I.5.I., S. 132, „sinnlos spielte die verstandreiche Natur nie“). HEGEL hat indes mit allen Spielarten schlichter Naturideologie gebrochen (siehe z.B. HEGEL 1986a, *Einleitung*, A., S. 45, 51, 54, 55). Natur ist für HEGEL – zunächst einmal – das Endliche, Abstrakte, ein bloßes Ansich. Was der Mensch ist – die Humanität, die HERDER so eng an den Naturbegriff bindet –, ist nicht bloßes Produkt der Natur (s. ders. 1986a, *Einleitung*, S. 179f.). Gleichwohl vermag sich der „Geist“ nicht unabhängig von Natur zu bilden. HEGEL denkt das Verhältnis in zweifacher Weise: 1. als Korrespondenzverhältnis: „geistige Bestimmtheit“ „entspricht“ der „Naturbestimmtheit“; so ist (s. HEGEL 1944, S. 180–182), und das entspricht der HERDERSchen Anthropologie, aus der die Geschichtslehre folgt, die gemäßigte Zone „der Boden für die Freiheit des Menschen, für weltgeschichtliche Völker“, bietet einen gewissen Freiraum gegen eine sinnliche Überbeanspruchung und damit die Voraussetzung für die notwendige Entzweiung, d.h. den Freiheitsprozess; 2. als dialektisches Verhältnis: HERDER und HEGEL konvergieren nämlich darin, Natur und Geist/Kultur nicht unvermittelt gegeneinander auszuspielen. Bei HERDER ist nicht nur Natur verständig, sondern Verstand selbst ein Natürliches, der Naturzustand immer

(siehe z. B. HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.3.a., S. 52; B.1.c., S. 73), als Teilverwirklichungen des Weltgeistes, als „Geist der Zeit“ (ebd., B.1.c., S. 74) — unterstellt er diesen einer in Stufenform sich gestaltenden, gleichwohl kontinuierlichen Bewegung des „Weltgeistes“:

Wir gehen von dem Allgemeinen aus, dass die Weltgeschichte die Idee des Geistes darstellt, wie er sich in der Wirklichkeit als eine Reihe äußerlicher Gestaltungen zeigt. Die Stufe des Bewusstseins des Geistes von sich erscheint in der Weltgeschichte als der existierende Geist eines Volkes, als ein gegenwärtiges Volk. (HEGEL 1986a, *Einleitung*, S. 178)

Dieser permanent und immer verbindlicher auf sich selbst gerichtete „vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, S. 6) ist einer, „der in dem Weltsein diese seine eine Natur (nämlich Geist zu sein, GK) expliziert“ (ebd.). Der Prozess, den HEGEL als notwendig ansieht,³² ist zielgerichtet.

schon ein Gesellschaftszustand (s. HERDER 1985, II.9.IV., S. 239). Bei HEGEL ist Geist nichts anderes als die in der dialektischen Bewegung aus sich herausgehende und damit erst zu sich selbst kommende Natur. Demgegenüber ist die Bewegung der bloßen Natur nur repetitiv: „Die Natur ist, wie sie ist, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf.“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.3.a., S. 51).

- 32 Es ist ein basales Problem der HEGELSchen Philosophie, die behauptete Notwendigkeit des dialektischen historischen Prozesses erklären zu können. HEGELS fundamentaler Heraklitismus („es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“ [1986a, I.I.I.D., S. 320]) verwandelt alle Ontologie in ein Geschichtlich-Sein (d. h. Werden) (HEGEL 1986a, *Einleitung*, A., S. 40; 21). Dieses Geschichtlich-Sein ist durch die fundamentale Struktur des Gegensatzes bestimmt. Da HEGEL den Begriff des Gegensatzes geschärft im Sinne des Widerspruchs versteht, kann er folgern, dass diese Struktur immer zu einer Auflösung tendiert, und zwar zu einer Auflösung in einen als „höher“ bezeichneten ‚Zustand‘ (s. HEGEL 1944, S. 49), der selbst wiederum eine Gegensatzstruktur ausbildet. Die bei HEGEL so häufig verwendete Metapher des „Triebes“, des „Treibenden“ (und auch die ganze Natur- und Entwicklungsmetaphorik, die die Schriften durchzieht, von der HEGEL jedoch weiß, dass sie nur bedingt anzuwenden ist [siehe z. B. HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.2.a., S. 40f.; zum Problem, dass noch die Philosophie sich der Metaphern bedienen muss, s. ebd., B.2.b., S. 109]) meint eben diese Widerspruchsdynamik („Dieser innere Widerspruch des Konkreten ist selbst das Treibende zur Entwicklung.“ [HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.2.b., S. 44]). Gleichwohl mischen sich, ein Erbe aus LEIBNIZ' Perspektive auf die moralische Welt, immer wieder teleologische Momente in die Erklärung ein (s. etwa HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.2.a., S. 41, „Der Trieb ist der Widerspruch, dass er nur an sich ist und es doch nicht sein soll.“), und in der Geschichtsphilosophie schmäht HEGEL nicht (HEGEL 1944, S. 55), den „Plan Gottes“ zu bemühen. Der Kniff HEGELS besteht natürlich darin, Gottes Realität selbst bzw. seine Erkenntnis — beides fällt ja letztlich bei HEGEL zusammen — mit der dialektischen Selbstentfaltung, der „Entwicklung“, deren Form ihrem Inhalt gleich ist (s. ders. 1986a, *Einleitung*, A.2., S. 41–42, 46), zu identifizieren. SCHOPENHAUER hat eben das an dem „freche(n) Unsinnsschmierer Hegel“ [SCHOPENHAUER 1986, III, S. 312]) so scharf geziehen: als einen Rückfall hinter KANTS Kritik am Gottesbeweis (s. etwa ebd., S. 23: „Hegel, dessen ganze Philosophie eigentlich eine monströse Amplifikation des ontologischen Beweises war“).

Das Ziel ist nicht äußerlich gesetzt (bei JASPERS³³ wird das Ziel hingegen aus einer in der Geschichte – nach HEGELSchem Maßstab ‚zufällig‘ – aufgetretenen Situation abgeleitet), sondern aus dem Prozess selbst notwendig und damit aller Partikularität enthoben „hervorgebracht“ (HEGEL 1944, S. 51, 52): „Das Ziel der Weltgeschichte ist also, dass der Geist zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaft ist, und dies Wissen gegenständlich mache ...“ (HEGEL 1944, S. 51): „(sittliche) Freiheit“, „Vernunft“.³⁴

Den Gang des Weltgeistes sieht HEGEL, wie erwähnt, in einer historisch-geographischen Bewegung von Ostasien nach Europa verwirklicht.³⁵ Damit ist die Alte Welt Schauplatz der (bisherigen)³⁶ Weltgeschichte (HEGEL 1944, S. 200). Die Peripherien werden von HEGEL (vgl. die ästhetisch-klimatische Abgrenzung bei HERDER im anthropologischen Teil seiner *Ideen*) von der Geistbewegung abgetrennt („das weite östliche Asien ist vom Prozesse der Weltgeschichte entfernt und greift nicht in sie ein; ebenso das nördliche Europa ...“ [HEGEL 1944, S. 201]).

Was jenseits Syriens ist, macht den Anfang der Weltgeschichte aus, der gleichsam selbst bewegungslos außerhalb ihres Ganges bleibt; das Land gegen Abend macht ihren Niedergang aus,³⁷ und die bewegte Mitte liegt um das Mittelmeer. (HEGEL 1944, S. 201)

HEGEL sieht die Alte Welt in drei Teile zerfallen, welche jedoch das „Mittelmeer zum verbindenden Elemente“ (ders. 1944, S. 201) haben: „Das Mittelländische

33 Zur Kritik der JASPERSchen Achsenzeittheorie s. KÖNIG 2018a.

34 „Weltgeschichte“ ist „die Darstellung“ dieses Selbstverwirklichungs- (= Selbst-erkenntnis-)Prozesses des Geistes (HEGEL 1944, S. 52; vgl. S. 64), wie Philosophie a) die Erkenntnis der Geistbewegung ist (s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.2.b., 46) und b) diese Geistbewegung selbst (ebd.).

35 Schon HERDER hatte den eigentlich geschichtlichen Teil der *Ideen* (Teil III+IV) so aufgebaut. Präsentiert sich Teil II der *Ideen* als Anthropologie, so beginnt HERDER seine „Wanderung“ sodann in Teil III in China, kommt über Zentralasien und Indien nach Vorderasien, sodann nach Griechenland und Rom, um schließlich im mittelalterlichen und schließlich neueren Europa („Kultur der Vernunft in Europa“ [IV.20.IV]) anzugelangen.

36 Die Rolle der Neuen Welt bleibt weitgehend unbestimmt; die historische Situation der beiden Amerika lasse einstweilen noch nicht die Möglichkeiten und damit die historische Position abschätzen (HEGEL 1944, S. S. 200: „Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, ..., die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll“). Amerika ist damit bereits bei HEGEL ein gewisser Störfall im Getriebe des historischen Dreischritts, wie es auch in der JASPERSchen ‚Parallelisierung‘ der HEGELSchen Geschichtsbewegung ein Problem darstellen wird: Das axiale Modell einer kontaktlosen Gleichzeitigkeit der „Durchbrüche“ ließe sich letztlich nur dann beweisen, wenn Kontaktlosigkeit sicher wäre. Im Gürtel der Hochkulturen ist das lediglich Lateinamerika, doch dürfte die klassische Axialzeit von 800 und 200 v.Chr. für die amerikanischen Verhältnisse zu früh liegen.

37 Gemeint ist, s. HEGEL 1944, S. 203, der „Niedergang aus dieser maßlosen Freiheit <Asiens> in das Besondere“.

Meer ist die Achse der Weltgeschichte³⁸ (HEGEL 1944, S. 201). Während Afrika³⁹ jedoch die Rolle des Vorgeistigen und damit Vorgeschichtlichen zugewiesen wird,⁴⁰ fällt das Weltgeschichtliche nur nach Asien (in defizitärer Ausprägung) und schließlich nach Europa:

Afrika	Asien	Europa
Sinnlichkeit: Nicht-Entzweiung Subjekt/Objekt, Besonderes/Allgemeines	Entzweiung; Bildung einer abstrakten (unvermittelten) Gegenstruktur	Freiheit: Sich-Zu-Sich-Verhalten ⁴¹ , Besonderes vermittelt sich mit/zu Allgemeinem; der sich versöhnende Geist.
„eigentlich keine Geschichte“ (S. 224); „Schwelle der Weltgeschichte“ (S. 224)	Anfang der Weltgeschichte	Niedergang (= Erfüllung) der Weltgeschichte
		S. 22: Christentum ⁴² als Verwirklichung des Endzweckes, „die absolute Epoche in der Weltgeschichte“
keine bzw. nur partielle Beherrschung des Maßlosen		Beherrschung des Maßlosen

Wie schon bei HERDER ist Asien der bewunderungswürdige Anfang wie zugleich das Steckenbleiben des Weltgeistes und der Weltgeschichte in eben diesem:

Wir befinden uns jetzt erst, nachdem wir dieses von uns geschoben haben, auf dem wirklichen Theater der Weltgeschichte. Bei den Negern ist der natürliche Wille des Einzelnen noch nicht negiert; aus dieser Negation aber geht erst das Bewußtsein des Anundfürsichseins hervor. Dieses Bewußtsein geht in der

38 Ist für HEGEL das Mittelmeer die (räumliche) „Achse“ der Geschichte, so das Christentum deren zeitliche „Angel“ (s. HEGEL 1986e, S. 386): die „Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht“; s. dazu THEUNISSEN 1970, S. 93–95; WEISS 2012, S. 46–61). Man vgl. HERDER, der in den *Ideen* die Rolle des Mittelmeeres für die Entwicklung Europas hervorhebt (im Rahmen der Völkerbeschreibung: Phönizier etc.).

39 Die beiden nördlichen Teile Afrikas (Magreb, Ägypten) gehören zur Mittelmeerwelt.

40 In Afrika herrsche „die Sinnlichkeit, bei der der Mensch stehen bleibt, die absolute Unmöglichkeit, sich zu entwickeln“ (HEGEL 1944, S. 202); Gutmütigkeit stehe neben Grausamkeit. Afrika sei „noch ganz im natürlichen Geiste befangen“ (ebd., S. 224).

41 Siehe HEGEL 1944, S. 51.

42 Zum Entstehen von Moralität mit Sokrates s. HEGEL 1944, S. 49.

orientalischen Welt auf. Hier steht eine an und für sich seiende Macht da, und der Mensch ist nur, insofern er sich zu diesem allgemeinen Substanziellen verhält, selbst an und für sich. Dieses Verhältnis zur substanziellen Macht gibt den Individuen eine Verbindung unter sich. So ist in Asien das Sittliche des Staatsbewußtseins aufgegangen. Asien ist der Weltteil des Aufgangs überhaupt. Zwar ist jedes Land gleichzeitig eigentlich ein Osten und ein Westen, und so ist Asien ein Westen für Amerika; aber wie Europa überhaupt das Zentrum und das Ende der Alten Welt und absolut der Westen ist, so Asien absolut der Osten. Dort ist das Licht des Geistes, das Bewußtsein von einem Allgemeinen und damit die Weltgeschichte aufgegangen. (HEGEL 1944, S. 224)

Die in der geschichtsphilosophischen Analyse von HEGEL verwendete Metaphorik – die des Lichts – entstammt seiner Analyse und Positionsbestimmung Irans. Der Ausdruck „Licht des Geistes“ ist zwar Redewendung, spielt aber auf eine konkrete historisch-logische Situation des Geistes an:

In der geographischen Übersicht ist uns schon im allgemeinen der Zug angegeben worden, den die Weltgeschichte nimmt. Die Sonne geht im Morgenlande auf. Die Sonne ist Licht; und das Licht ist die allgemeine einfache Beziehung auf sich selbst und damit das in sich selbst Allgemeine. Dies in sich selbst allgemeine Licht ist in der Sonne ein Individuum, ein Subjekt. (HEGEL 1944, S. 232)

Das Licht des morgenländischen Geistes ist nach HEGEL der Begriff (das „Allgemeine“ als Ergebnis einer Negationsstruktur, eines Verhältnisses, eines Bewusstseins), der sich jedoch noch nicht aus dem Bild in eine bildlose Sprache übersetzt, noch nicht den Gegensatz zum Besonderen – und zwar in der Form menschlicher Subjekte – überwunden hat. „In Persien ist die substanzielle Einheit zur Reinheit herausgehoben. Ihre natürliche Erscheinung ist das Licht“ (HEGEL 1944, S. 237) – d.h.: Zwar ist die „substanzielle Einheit“ des Begriffs bereits vorhanden, doch diese noch an ein Naturphänomen, das gleichsam das „Subjekt“ vertritt, gebunden.⁴³ In Anlehnung an eine metaphorische Formulierung, mit der HEGEL das philosophiegeschichtliche Ereignis der Identitätsphilosophie seiner Zeit zu fassen sucht, nämlich als „das Innerlichwerden

43 „Substanz“ ist bei HEGEL nicht lediglich der Gegenbegriff zu „Subjekt“, sondern auch zu „Objekt“. Wie HEGEL, ausgehend von der Kritik FICHTES, insbesondere in der „Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen“ gezeigt hat, gründet die spekulative Philosophie, also die Identitätsphilosophie, nicht eigentlich auf einer Dialektik von Subjekt und Objekt, sondern auf einer von „subjektivem Subjekt–Objekt“ und „objektivem Subjekt–Objekt“. Subjekt und Objekt, bzw. ihre Wissenschaftsfelder von Erkennen und Sein, Intelligenz und Natur wie ihre zentralen Begriffe „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ sind immer schon einander vermittelt und letztlich nur darum, als „Momente“ (zum Momentbegriff s. besonders HEGEL 1944, S. 309), überhaupt zur Einheit zu gestalten. Das hebt die Identitätsphilosophie über alle Formen der Reflexionsphilosophie, der „Transzendentalphilosophie“ wie der „Naturphilosophie“, in denen beiden „das Subjektive und Objektive ins Substantialitätsverhältnis gesetzt <ist>“ (HEGEL 1986c, S. 101).

des Lichts der Natur“ (HEGEL 1986c, S. 111⁴⁴), ließe sich für das Geschehen in Persien sagen, dass bei diesem das „Licht der Natur“ den Menschen als solches überhaupt erstmals erschienen sei: Natur, die doch mehr als Natur ist.

HERDER und der Orient

Vor der weiteren Entfaltung der HEGELSchen Sichtweise auf den Orient wollen wir im spätaufklärerischen Denken der Sattelzeit noch einmal einige Jahrzehnte zurücktreten. HERDERS *Ideen* bewegen sich von einer Naturlehre zu einer Anthropologie und schließlich zu einer historisch-geographischen Kulturdarstellung. Den zweiten Teil des Werkes (die Bücher 6–10), welcher u. a. die HERDERSche Sprachphilosophie (Buch 9) enthält, HERDERS (impliziter) Gegenentwurf zur Ich-Zentriertheit der kritischen und frühidealistischen Philosophie, leiten in Buch 6 die anthropologischen Kapitel über die verschiedene „Organisation der Völker“ der Erde ein. Diese teilt HERDER in: 1. Nordpolvölker, 2. Völker „um den asiatischen Rücken der Erde“ (Ostasien), 3. die „schöngebildeten Völker“, 4. Afrikaner, 5. „Menschen in den Inseln des heißen Erdstrichs“, 6. Amerikaner. Das Anordnungsschema ist also das eines Ganges von der Peripherie zur Mitte zur Peripherie (wobei die euroasiatische Landmasse als das eigentliche Zentrum der Erde angesehen wird). Der Gang ist für HERDER der eines Ausgangs von einer noch gleichsam ‚tierischen Humanität‘. Da HERDER insbesondere den nördlichsten Völkern kaum Ähnlichkeit mit den Zentralvölkern der Hochzivilisationen zugesteht,⁴⁵ stellt sich die Frage, wie er die Abgrenzung gegen jenen „Orang-Utan“, den Menschenaffen, der die anthropologischen Teile der *Ideen* immer wieder durchstreift, ziehen möchte. Es scheint, als konzipiere HERDER seinen Humanitätsbegriff als einen, an dem alle der Gattung ‚Mensch‘ Zugehörigen potentiell teilhaben, den sie aber, je nach „Klima“, unterschiedlich stark verwirklichen: „Und dennoch“, so heißt es über den Menschen der Polarvölker, „hat er sich überall als Mensch erhalten; denn auch in Zügen der scheinbar größten Inhumanität dieser Völker ist, wenn man sie näher erwägt, Humanität sichtbar.“⁴⁶ (HERDER 1985, II.6.I., S. 155) Tatsächlich ist die ‚Sichtbarkeit der Humanität‘ bei HERDER wörtlich zu nehmen.

44 „Das Mittlere, der Punkt des Übergangs von der sich als Natur konstruierenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlichwerden des Lichts der Natur, — der, wie Schelling sagt, einschlagende Blitz des Ideellen in das Reelle und sein Sich-selbst-Konstituieren als Punkt.“

45 Siehe Formulierungen wie „das Auge blieb unbeseelt“, „tiefen zähen Liebe der Muttertiere“ (HERDER 1985, II.6.I., S. 154).

46 Der Begriff der „Humanität“ ist gegenüber den beiden anderen in den *Ideen* die „Menschheit“ charakterisierenden Begriffen „Sprache“ und „Tradition“ (auch „Geschichte“) nur unklar zu fassen. Was unterscheidet den Menschen vom „Orang-Utan“ noch jenseits der Besonderheiten von Sprache und Traditionsbildung? Das 18. Jh. sah sich mit dem LINNÉschen System erstmals auch von Seiten der modernen Naturwissenschaft (jedoch in Nachfolge des Aristoteles) mit der Aufhebung einer Nichtzugehörigkeit des

Humanität zeige sich in einer Skala der Schönheit, und diese erreiche ihren äußersten Punkt eben in den Zentralvölkern der Welt, den „schöngebildeten Völkern“ (ders. 1985, II.6.III).⁴⁷ Zu diesen zählen: die „Hindus“ („der sanftmütigste Stamm der Menschheit“), die „Perser“ (ursprünglich jedoch „ein häßliches Volk von den Gebirgen“⁴⁸), Kaukasier, Hebräer, Türken, Araber, schließlich die mittelmeerischen Völker:

Zuerst fällt jedermann ins Auge, dass der Strich der wohlgebildetsten Völker ein Mittelstrich der Erde sei, der wie die Schönheit selbst zwischen zweien Äußers-ten liegt. Er hat nicht die zusammendrückende Kälte der Samojeden, noch die dörrenden Salzwinde der Mongolen; und auf der andern Seite ist ihm die brennende Hitze der afrikanischen Sandwüsten, sowie die feuchten und gewaltsamen Abwechslungen des amerikanischen Klima ebenso fremde. ... Zweitens. Ersprießlich ist für das Menschengeschlecht gewesen, dass es in diesen Gegenden der Wohlgestalt nicht nur anfang, sondern dass auch von hier aus die Kultur am wohlthätigsten auf andre Nationen gewirkt hat. ... Aus den Gegenden schöngebildeter Völker haben wir unsre Religion, Kunst, Wissenschaft, die ganze Gestalt unsrer Kultur und Humanität, so viel oder wenig wir deren an uns haben. In diesem Erdstrich ist alles erfunden, alles durchdacht und wenigstens in Kinderproben ausgeführt, was die Menschheit verschönern und bilden konnte. ... Wir nordischen Europäer wären noch Barbaren, wenn nicht ein gütiger Hauch des Schicksals uns wenigstens Blüten vom Geist dieser Völker herübergeweht hätte, um durch Einimpfung des schönen Zweiges in wilde Stämme mit der Zeit den unsern zu veredeln. (HERDER 1985, II.6.III., S. 163f.)

Es ist „der feste Mittelpunkt des größten Weltteils, das Urgebirge Asiens“, welches „dem Menschengeschlecht den ersten Wohnplatz bereitet und sich in allen Revolutionen der Erde fest erhalten <hat> ... sowohl der Naturgeschichte als der ältesten Tradition zufolge das Umland der Menschheit ...“ (HERDER 1985, II.10.VII., S. 275). Genauer: Es sind die indischen Berge und der Ganges, die nach HERDER den Urgarten der Menschheit und den Paradiesstrom bildeten (ebd., II.10.VI., S. 270f.). „Natur“ und „Tradition“⁴⁹ fielen, so wohl HERDERS

Menschen zum Reich der Tiere, wie sie gerade von den großen nahöstlichen Religionen gelehrt wurde, konfrontiert. Man kann darum die *Ideen* in der Weise lesen, dass sie gerade mit dem Humanitäts-Begriff jene alte Exzeptionalität des Menschen retten wollten, wie sie dann noch einmal der deutsche Idealismus zu reformulieren suchte. Konsequenz wäre es indes in HERDER gewesen, den Humanitäts-Begriff als relationalen zu fassen, insbesondere als ‚exzentrischen‘, als Verhältnissetzung gegenüber den Nicht-Menschen.

47 Ebenso findet HERDER (im Anschluß an BUFFON) bei den Tieren die häßlichsten in den klimatisch ungünstigen Gebieten, die schönsten indes „in den Gegenden, wo die schönsten Menschen leben“ (ders. 1985, I.2.III).

48 Allerdings sieht HERDER 1985, III.12.II. („Meder und Perser“), die iranischen Reiche eher als Orte einer Geschichte von fruchtlosen Verwüstungen an.

49 Bei HERDER ist „Tradition“ ein Zentralbegriff der *Ideen* (s. etwa II.8–10., S. 202ff., 241, 245, 260). Ungefähr gleichbedeutend mit dem seltener verwendeten Terminus „Kultur“

Gedanke, dort einst ineinander und bildeten derart ein Urmodell von „Humanität“. Nicht die (dann nach HEGEL notwendige) Entgegensetzung der Begriffe soll für HERDER die Richtschnur menschlicher Entwicklung – welche auch nach HERDER ein unaufhebbares Faktum ist – bilden, als vielmehr eine ‚Naturtradition‘, die, wie auch immer sie in ihrem sensiblen Zustand verletzt sein mag und werden kann,⁵⁰ historisch doch wiederherstellbar sei:

Die Tradition⁵¹ ist eine an sich vortreffliche, unserm Geschlecht unentbehrliche Naturordnung; sobald sie aber sowohl in praktischen Staatsanstalten als im Unterricht alle Denkkraft fesselt, allen Fortgang der Menschenvernunft und Verbesserung nach neuen Umständen und Zeiten hindert: so ist sie das wahre Opium des Geistes sowohl für Staaten als Sekten und einzelne Menschen. Das große Asien, die Mutter aller Aufklärung unserer bewohnten Erde, hat von diesem süßen Gift viel gekostet und andern zu kosten gegeben. Große Staaten und Sekten in ihm schlafen, wie nach der Fabel der heilige Johannes in seinem Grabe schläft; er atmet sanft, aber seit fast zweitausend Jahren ist er gestorben und harret schlummernd, bis sein Erwecker kommt.⁵²

Europa indes – jener Weltort, auf den der Weltgeist historisch-geographisch zufluchtet – begegnet HERDER mit einer Skepsis, die mit ROUSSEAUSCHEM Erbe ihrer Zeit weit vorausgreift: Seinen räuberischen Kolonialismus (HERDER 1985, I.1.VI., S. 60), den Gedanken, der „Staat“ ermögliche „Glückseligkeit“⁵³, den Glauben an das „unendliche(n) Wachstum seiner (des Menschen [GK]) Seelenkräfte“ (ebd., II.8.V., S. 223) und auch die „hundert angestregten, unnatürlichen Lebensweisen“ (ebd., II.8.V., S. 221) bzw. die Überzeugung, es gäbe nur eine für alle gültige „Lebensart“. Liest HEGEL Weltgeschichte von der Christologie und Trinitätslehre als Garanten zukünftiger Versöhnung her, sieht er den „Niedergang“, d. h. ihre Vollendung und Aufhebung, im modernen Europa, so wirft HERDER seinen Blick auf diese vom Ursprung, vom irdischen, verlorenen und doch unverlierbaren Paradies.⁵⁴ Der Orient ist darum bei HERDER, als Ort

(s. HERDER 1985, II.10.III., S. 260, II.9.IV., S. 241) ist „Tradition“ dasjenige, was Humanität historisch zu leiten vermag.

50 Zur Disproportionalität von kleinsten natürlichen Veränderungen und größten kulturellen Folgen s. HERDER 1985, III.11.IV., S. 299.

51 Zu HERDERS Traditionsbegriff und dessen Reformulierung s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, A., S. 21f.

52 HERDER 1985, III.12.VI., S. 328 (Schlussworte zu Buch 11 + 12, *Asien*).

53 „Noch weniger ists begreiflich, wie der Mensch also für den Staat gemacht sein soll, daß aus dessen Einrichtung notwendig seine erste wahre Glückseligkeit keime“ (HERDER 1985, II.8.V., S. 223). SCHOPENHAUER wird dann der Erbe dieser Kritik an der Staatsvergottung (und der mit ihr einhergehenden Gott-Verstaatlichung) sein.

54 Es ist bezeichnend, dass schon und gerade in den *Erläuterungen zum Neuen Testament* Christus notwendig zu einem historischen Produkt wird, und es der sekundären Verteidigung des Theologen HERDER bedurfte, den Ereignischarakter von Christus' Erscheinen abstrakt dagegen zu reetablieren.

des Paradieses, als Ort der sich in Schönheit zeigenden Humanität,⁵⁵ unweigerlich in Trauer gehüllt.⁵⁶ Kein Noch-Nicht, denn ein Nicht-Mehr.

HEGEL und der Orient⁵⁷

Wie bei HERDER, so ist es auch bei HEGEL, wie erwähnt, ein Topos, dass das „Licht des Geistes“ in Asien aufgegangen ist (s. HEGEL 1944, S. 225, 232 u. a. O.). Handelt es sich dabei zunächst nur um eine Metapher, die ihren Sinn vornehmlich vom *Enlightenment* als dessen Frühstform empfängt, so zeigt sie im Falle Irans einen spezifischen, das Bloß-Metaphorische hinter sich lassenden Sinn: In Iran ist das Licht nach HEGELS Deutung ein Begriff in der Form der Anschauung. Dem Licht kommt innerhalb des Dualismus von Geist und Materie, Form und Inhalt, Begriff und Gegenstand, ein exzeptioneller Ort zu, s. HEGEL 1970, III.III.I.1.b, S. 31:

Was *man* auch vom *Licht sonst* noch aussagen möge, so steht doch nicht zu leugnen, dass es absolut leicht, nicht schwer und Widerstand leistend, sondern die reine Identität, das erste Selbst der Natur sei. Im Licht beginnt die Natur zum erstenmal subjektiv zu werden und ist nun das allgemeine physikalische Ich, das sich freilich weder zur Partikularität fortgetrieben noch zur Einzelheit und punktuellen Abgeschlossenheit in sich zusammengezogen hat, dafür aber die bloße Objektivität und Äußerlichkeit der schweren Materie aufhebt und von der sinnlichen, räumlichen Totalität derselben abstrahieren kann.

Obgleich also HERDER und HEGEL Weltgeschichte von ihren entgegengesetzten Enden her lesen und auf ein ‚Absolutes‘ hin beziehen, so kommt es dennoch in HEGELS Analyse der Bewegung des Weltgeistes an einem historischen Ort zu einer überraschenden Annäherung an HERDER. Wird bei diesem im Rahmen seiner der Geschichtslehre vorangestellten Anthropologie das ästhetische Moment, gründend in der Einheit von Tradition und Natur, zum tragenden seines Humanitätsbegriffs, den er vor allem bei den Völkern von Indien bis Griechenland verwirklicht sieht, so rückt selbiges bei HEGEL, mit leichter geographischer Verschiebung, in die Geschichtsphilosophie selbst ein. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1944, S. 176f.) bestimmt HEGEL die Position der Griechen gegenüber Orient und Moderne. Die Griechen stehen, so HEGEL, in der „schönen Mitte“ — die Ästhetik benennt selbige als die der „Klassik“ —, „welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, dass die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt“

55 Gleichwohl entgehen HERDER die Schattenseiten des Orients nicht nur nicht, er sieht diese bereits in dem ursprünglichen Asien eingewurzelt: „Hier wurzelte also alles so tief, Religion, Vateransehen, Despotismus!“ (ders. 1985, I.1.VI., S. 59)

56 Es ist eine bemerkenswerte Parallele, dass HEGEL das klassische Griechenland von ähnlicher Trauer umhüllt sieht (ders. 1970, II.II.–III., S. 85f., 107ff, 121, 127f.).

57 Siehe zur Orientperspektive bei HEGEL besonders 1986a, *Einleitung*, B.3.b., S. 118–122; 1944, S. 232–239.

(ebd., S. 176). Es ist der Zustand, wo „die geistige Individualität noch nicht für sich ist als abstrakte Subjektivität, die sich dann in ihr selbst ihr Dasein zur Gedankenwelt auszubilden hat <wie die moderne, GK>; sondern diese Subjektivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr, so dass aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde steht, noch das Überwiegende ist wie im Orient“ (HEGEL 1944, S. 177). Griechenland habe also noch, wie der Orient, seinen Ausgang im Natürlichen, und der Beginn der Philosophie mit der Naturphilosophie sei darum nur folgerecht (ebd., S. 178]). Griechenland formuliert jedoch nicht die ‚Überwindung‘ des Natürlichen, sondern – ähnlich wie der Orient bei HERDER – dessen Harmonisierung mit dem Ich, die Zügelung des (orientalischen) Maßlosen.

Diese geringe Verrückung der geographischen Grenze unter Beibehaltung ein und derselben Figur – Schönheit ist der Ausdruck des sensiblen, ausbalancierten Verhältnisses von Natur und Kultur, Objekt und Subjekt – wird sich, bei näherer Analyse der HEGELSchen Rekonstruktion, als eine logisch radikale erweisen. HEGEL folgt zwar, wie erwähnt, bei aller Differenz in der Perspektivierung von „Natur“, HERDER nicht nur in dem generellen Gedanken, dass Gott (bei HEGEL: der absolute Geist) sich in der Geschichte offenbart (bei HEGEL: sich dialektisch entwickelt), sondern auch in der Rekonstruktion der historischen Bewegung des Geistes als eine Wanderung von Ost nach West⁵⁸. Anders jedoch als bei HERDER ist dieser Mittelort der Geschichtsbewegung – der Ort der ersten Menschheitskultur nach dem nur natürlichen Dasein, jedoch nicht ihr letzter – bei HEGEL nicht umzogen von der Aura des verlorenen Paradieses. Der Orient, für HERDER wie HEGEL der Zivilisationsgürtel jenseits der kleinasiatischen Küste bis zum Pazifik, ist für HEGEL insgesamt und in allen kulturellen Ordnungen eine defizitäre Entwicklungsstufe, defizitär im Vergleich mit dem antiken Griechenland wie dann auch modernen (= vernünftigen = romanischen) Europa.

HEGEL beginnt seine „Einteilung“ der Weltgeschichte in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* mit einem Bild, das den Geschichtsdem Sonnenlauf zu vergleichen und nach diesem zu deuten scheint:

Die Sonne geht im Morgenlande auf. Die Sonne ist Licht; und das Licht ist die allgemeine einfache Beziehung auf sich selbst und damit das in sich selbst Allgemeine. Dies in sich selbst allgemeine Licht ist in der Sonne ein Individuum, ein Subjekt. (HEGEL 1944, S. 232)

Wir werden im folgenden sehen, dass diese bemerkenswerte Interpretation der Sonne bzw. des „Lichts“ als Subjekt-Objekt, Allgemeines-Individuelles, einen historisch genau bestimmten Ort haben wird. Getäuscht aber sähe sich, wer von dieser Situation des Zusammenfalls noch der allgemeinsten logischen Kategorien erwartete, sie bezeichne einen geschichtlichen Zielpunkt:

58 Explizit: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang.“ (HEGEL 1944, S. 232f.)

Man hat oft vorstellig gemacht [so fährt HEGEL in seiner Ausdeutung fort, GK] wie ein Mensch den Morgen anbrechen, das Licht hervortreten und die Sonne in ihrer Majestät emporsteigen sehe. Solche Schilderung wird hervorheben das Entzücktsein, Anstaunen, unendliche Vergessen seiner selbst in dieser Klarheit. Doch wenn die Sonne einige Zeit heraufgestiegen, wird das Staunen gemäßigt werden, der Blick mehr auf die Natur und auf sich die Aufmerksamkeit zu richten genötigt sein; er wird so in seiner eigenen Helle sehen, zum Bewußtsein seiner selbst übergehen, aus der ersten staunenden Untätigkeit der Bewunderung weitergehen zur Tat, zum Bilden aus sich selbst. Und am Abend wird er ein Gebäude vollendet haben, eine innere Sonne, die Sonne seines Bewußtseins, die er durch seine Arbeit hervorgebracht hat; und diese wird er höher schätzen als die äußerliche Sonne und wird in seinem Gebäude sich dies erschaffen haben, zum Geist in dem Verhältnis zu stehen, in dem er zuerst zu der äußerlichen Sonne stand, vielmehr aber in einem freien Verhältnis: denn dieser zweite Gegenstand ist sein eigener Geist.“ (HEGEL 1944, S. 232)

Der Zielpunkt des im Sonnengang vorgestellten Geschichtslaufes stellt sich erst im Verlassen des natürlichen Bildes für ein künstliches ein: in der Konstruktion einer „inneren Sonne“, dem seiner Selbst bewussten, tätigen, freien Geist. Dieser Zielpunkt hat mit jenem scheinbaren, ersten gemein, dass auch an ihm die Kategorien ihrer „Entzweiung“ ledig werden, dass aber diese finale „Versöhnung“ anders zu verstehen sein soll als eine „allgemeine einfache Beziehung auf sich selbst“.

Die Differenz zwischen der philosophischen Deutung des ersten und des zweiten Sonnenbildes scheint im Zusammenhang damit zu stehen, dass allein im zweiten neben der Sonne der „Mensch“ begegnet (s. HEGEL 1986a, *Einteilung*, B.3.b., S. 121: „Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur“). Damit aber wird es problematisch, die Sonne als „Subjekt“ zu behandeln, denn offenbar geht diese Funktion auf den Menschen, als personales Subjekt, über. Was für ein „Subjekt“ war dann aber die Sonne? Der Fortgang der „Einteilung“ legt nahe, dass HEGEL hier einen mit dem Begriff der „Substanz“ ineinsfallenden Subjektbegriff zu denken sucht. Bezogen auf den gerade für seine Geschichtsphilosophie zentralen Begriff der „Freiheit“ trifft HEGEL die Distinktion von „substantieller Freiheit“ und „subjektiver Freiheit“ (1944, S. 233ff.). Erstere sei der historische Stand des Orients, letztere der des Westens bzw. der Moderne. Scheint am Begriff der subjektiven Freiheit der Zusammenhang von Subjekt und Freiheit (als ‚Nicht-Willkür‘) leicht einsichtig — das Subjekt ist in seiner reflektierenden Beziehung auf das Objekt diesem gegenüber ein freies —, so scheint der der „substantiellen Freiheit“, von LEIBNIZ einmal gegen SPINOZA entwickelt, um den Monaden ihre (außer bei Gott freilich beschränkte) Individualität gegen die bloße Akzidentalität zu sichern, widersprüchlich, ein paradoxer und häufig zynischer Begriff zu sein (zur Idee einer metaphysischen Freiheit in den *Gāḍās* s. Text III.15). Zwar existiert, anders als in der Natur, in kulturellen Frühstadien bereits ein Mehr-als-Substanz-Sein,

jedoch nur, um wiederum in der Substanz unterzugehen. Im Politischen verwirklicht sich dieser paradoxe Begriff in dem des Herrschers. Dieser sei nicht eigentlich „Despot“, habe er doch „das Sittliche und Substanzielle geltend zu machen“ (HEGEL 1944, S. 238). Jedoch gelinge es ihm nicht, eben diese Geltung *in der Differenz von Allgemeinem und Einzelnem* dauerhaft zu gestalten (ebd., S. 234]). Sowohl das Ich des allmächtigen Herrschers wie das Ich der ohnmächtigen Beherrschten habe nur instabile Existenz — vgl. das von HEGEL in 1986a festgestellte „Taumeln“ des orientalischen Denkens —, und die des Herrschenden sei darum geprägt von „Pracht“ — als Identifizierung mit der Substanz (= Gott) — wie von „unbändiger Willkür“ (S. 238) als Folge der Instabilität.⁵⁹ Kein Ich-Subjekt vermag der Orient als stabiles gegenüber dem Objekt aufzubauen, damit auch nicht die Bedingungen zu schaffen, die für die weitere Geistkonstitution vonnöten sind.

In der Einteilung der Weltgeschichte (im materialen Teil der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*) heißt es über den Orient:

Das erste womit wir anzufangen haben, ist daher der *Orient*. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewußtsein, die substantielle Geistigkeit zugrunde, zu welcher sich der subjektive Wille zunächst als Glaube, Zutrauen, Gehorsam verhält. Im Staatsleben finden wir daselbst die realisierte vernünftige Freiheit, welche sich entwickelt, ohne in sich zur subjektiven Freiheit fortzugehen. Es ist das Kindesalter der Geschichte. Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in welchen alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden sind, aber so, dass die Subjekte nur Akzidenzien bleiben. Diese drehen sich um einen Mittelpunkt, um den Herrscher, der als Patriarch, nicht aber als Despot im Sinne des römischen Kaiserreiches an der Spitze steht. Denn er hat das Sittliche und Substanzielle geltend zu machen: er hat die wesentlichen Gebote, welche schon vorhanden sind, aufrecht zu erhalten, und was bei uns durchaus zur subjektiven Freiheit gehört, das geht hier von dem Ganzen und Allgemeinen aus. Die Pracht orientalischer Anschauung ist das eine Subjekt als Substanz, der alles angehört, so dass kein andres Subjekt sich abscheidet und in seine subjektive Freiheit sich reflektiert. Aller Reichtum der Phantasie und Natur ist dieser Substanz angeeignet, in welcher die subjektive Freiheit wesentlich versenkt ist und ihre Ehre nicht in sich selbst, sondern in diesem absoluten Gegenstande hat. Alle Momente des Staates, auch das der Subjektivität sind wohl da, aber noch unversöhnt mit der Substanz. Denn außerhalb der einen Macht, vor der nichts selbständig sich gestalten kann, ist nichts vorhanden als greuliche Willkür, die außer derselben ungedeihlich umherschweift. Wir finden daher die wilden Schwärme, aus dem Hochlande hervorbrechend, in die Länder einfallen, sie verwüsten oder, in ihrem Innern sich einhausend, die Wildheit aufgeben, überhaupt aber resultatlos in der Substanz verstäuben. Diese Bestimmung der Substantialität zerfällt überhaupt gleich, eben darum, weil sie den Gegensatz nicht in sich aufgenommen und überwunden hat, in zwei Momente. Auf der einen Seite sehen wir die Dauer, das

59 Politisch stellt sich nach HEGELS Analyse die Herrschaftsform im Orient grundsätzlich als Theokratie — der Herrscher als Gott/Gottvertretung — dar (1944, S. 236–237).

Stabile, — Reiche gleichsam des Raumes, eine ungeschichtliche Geschichte, wie z. B. in China den auf das Familienverhältnis gegründeten Staat und eine väterliche Regierung, welche die Einrichtung des Ganzen durch ihre Vorsorge, Ermahnungen, Strafen oder mehr Züchtigungen zusammenhält —, ein prosaisches Reich, weil der Gegensatz der Form, der Unendlichkeit und Idealität noch nicht aufgegangen ist. Auf der andern Seite steht dieser räumlichen Dauer die Form der Zeit gegenüber. Die Staaten, ohne sich in sich, oder im Prinzip, zu verändern, sind in unendlicher Veränderung gegeneinander, in unaufhaltsamen Konflikte, der ihnen schnellen Untergang bereitet. In dieses Gekehrtsein nach außen, den Streit und Kampf, tritt das Ahnden des individuellen Prinzips ein, aber noch selbst in bewußtloser, nur natürlicher Allgemeinheit, — das Licht, welches noch nicht das Licht der persönlichen Seele ist. (HEGEL 1986e, S. 135f.)

Der zentrale Gedanke in HEGELS Analyse der historischen Situation des Orients besagt also, dass diese zwar eine der Entzweiung sei, die daraus entspringenden kategorialen Dichotomien aber nicht in ein stabiles und freies Verhältnis zueinander treten. Entweder bleibt das Endliche, Besondere, Subjekt gegenüber dem Unendlichen, Allgemeinen, Substantiellen in sich befangen,⁶⁰ oder aber es lösch sich in diesem aus, versinkt darin (s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, B.3.b., S. 120).⁶¹ „Nichts ist fest“ lautet dafür HEGELS Formel in 1986a, (*Einleitung*, B.3.b., S. 120). Darum sei die politische und religiöse Situation des Orientalen von „Furcht“ geprägt:

Die Endlichkeit des Willens ist Charakter des Orientalen; der Wille will sich also als endlicher, hat sich noch nicht als allgemeiner gefaßt. So gibt es nur den Stand des Herrn und Knechts, es ist die Sphäre des Despotismus. Die Furcht ist die regierende Kategorie überhaupt. Der Wille ist nicht frei von diesem Endlichen, denn das Denken ist noch nicht frei für sich; er kann also an diesem Endlichen gefaßt werden, das Endliche kann negativ gesetzt werden. Dieses Gefühl der Negation — dass etwas nicht aushalten könne — ist die Furcht; die Freiheit ist, nicht

60 Es ist der Austritt aus der nur substantiellen in die vom Subjekt produzierte Einheit, die als vollkommene Entzweiung erst Freiheit ermöglicht, s. HEGEL 1986b, I.C.II., S. 233: „Der Mensch, [eben] damit, dass er zum Bewußtsein der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat die höchste Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen sich gesetzt; diese ist es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dies Wissen des absoluten Geistes ist der höchste Gegensatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und diese Entzweiung ist der Träger der Versöhnung.“ Hingegen gelte, so HEGEL 1986b, I.B.II.2., S. 137: „In der morgenländischen Substantialität des Bewußtseins ist noch nicht zu dieser Trennung fortgegangen.“

61 HEGEL wie SCHOPENHAUER eint, dass sie dem Endlichen nicht, wie dann aller Positivismus, das letzte Wort zugestehen wollen. Beide trennt aber zunächst ihr Verhältnis dem (von SCHOPENHAUER gehaßten Begriff des) Unendlichen gegenüber. Wie nach HEGELS Analyse der Orient, namentlich Indien, nur jenes Versinken-Ertrinken kennt, welches dann nach SCHOPENHAUER, trotz dessen scharfer Kritik am Gebrauch der Wörter ‚Unendlichkeit‘ und ‚Absolutes‘ im deutschen Idealismus, Europa berauschte, und das nach HEGEL doch nur eine Spielart des ‚schlechten Unendlichen‘ ist, akzeptiert HEGEL allein einen auf Subjektivität gegründeten Unendlichkeitsbegriff, der gerade nicht vom Endlichen sich abkehrt.

im Endlichen zu sein, sondern im Fürsichsein; dieses kann nicht angegriffen werden. Der Mensch steht in der Furcht, oder er beherrscht die Menschen durch die Furcht; beide stehen auf einer Stufe. Der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besonderen Zweck aufzuopfern. (HEGEL 1986a, *Einleitung*, B.3.b., S. 118)

Diese unbefriedigende Situation zeige sich nicht nur in der Sphäre des historisch-politischen Daseins, sondern, da HEGEL den Formen der Daseinsperspektivierung, d.h. Anschauung–Vorstellung–Denken bzw. Kunst–Religion–Philosophie kein ‚Über-das-Dasein-Hinaus‘ zugesteht, notwendig auch in eben diesen. Allerdings ist zu bemerken, dass HEGEL die Grenzen innerhalb dieser drei Perspektivierungen unterschiedlich zieht. Obgleich der Orient – und in diesem insbesondere Indien (s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, *Orientalische Philosophie*, bes. S. 167–169) – in allen drei Sphären von dem defizitären, ‚taumelnden‘ (ebd., bes. S. 169) kategorialen Verhältnis geprägt sei, so seien doch die orientalische Kunst und Religion nicht Nicht-Kunst, Nicht-Religion, wohl aber die Philosophie in-existent (s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, B.3.b., S. 121: „Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen“). Grund dafür dürfte sein, dass die Formen der Anschauung und Vorstellung selbst als noch defizitäre intellektuelle Modi betrachtet werden, ihnen also Momente des Instabilen wesentlich sind. Das Denken allein verlangt nach Festigkeit, nach Bestimmtheit. „Philosophisches Erkennen“ heißt: „das Wissen von der Substanz, dem Allgemeinen, das gegenständlich ist, das, sofern ich es denke und entwickle, gegenständlich für sich bleibt;⁶² so dass in dem Substantiellen ich zugleich meine Bestimmung habe, darin affirmativ erhalten bin; so dass es nicht nur meine subjektiven Bestimmungen, Gedanken (mithin Meinungen) sind, sondern dass ebenso, als es meine Gedanken sind, es Gedanke des Objektiven, substantielle Gedanken sind.“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, B.3.b., S. 120f.) Philosophisches Erkennen meint daher für HEGEL: die Aufgehobenheit, die Einheit von Subjekt und Objekt in der Idee.

Freilich haben diese generellen Bestimmungen bei HEGEL, dem philosophischen Meister des kleinsten Überganges, nur ‚Richtwert‘. Bereits für HEGEL war ‚der Orient‘ ein so diverses Phänomen, dass dieser nur mehr gleichsam in Ferneinstellung *in toto* zu behandeln war. Seine Abschattierungen führten indes darauf, dass die scheinbar strengen Grenzziehungen zwischen Ost und West dort, wo diese einander begegneten, letztlich kritisch wurden. Insbesondere in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* zeigt die Einordnung

62 Vgl. HEGEL 1986a, I, *Orientalische Philosophie*, S. 169: „Der wahrhaft objektive Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjekts. Das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objektivität haben. Indem das Denken dies Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist und zugleich Ich ist – das Denken ist das Ansich und existiert als freies Subjekt –, so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit“ – die „Idee“ (ebd.) – „ist gegenständlich.“

Irans („Persiens“) in den weltgeschichtlichen Gang des Geistes bei HEGEL eine eigentümliche Verzerrung. Die Position, die der Iran in diesem Gang einnimmt, ist keine streng einheitliche, denn oszillierende. Ihre oszillierende Nichtidentität scheint jedoch weniger vom Gegenstand selbst, als von der Perspektive des Betrachters abzuhängen. In der ‚prinzipiellen‘ Darstellung und Gehaltsbestimmung der Perserkriege stoßen Griechen und Perser, die in diesem Zusammenhang wider alle vorangehende Differenzierung der asiatischen Welt für ‚den Orient‘ eintreten, schroff aufeinander; die Kriege zeugen HEGEL für eine zentrale weltgeschichtliche Bruchstelle:

Das Interesse der Weltgeschichte hat hier auf der Waagschale gelegen. Es standen gegeneinander der orientalische Despotismus, also eine unter einem Herrn vereinigte Welt, und auf der anderen Seite geteilte und an Umfang und Mitteln geringe Staaten, welche aber von freier Individualität belebt waren. Niemals ist in der Geschichte die Überlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und zwar über eine nicht verächtliche Masse, in solchem Glanze erschienen ... alles, was im griechischen Prinzipie gelegen, hat sich nun vollkommen entfaltet und zur Anschauung gebracht. (HEGEL 1944, S. 315)

HEGEL scheint an diesem Punkt seiner geistgeschichtlichen Rekonstruktion der Weltgeschichte gegenüber, welche sich ja in allen seinen Vorlesungsreihen als eine drei bzw. viergeteilte – in der Philosophiegeschichte entfällt, wie gesagt, ein historisches Stadium vor den Griechen – darstellt, die größtmögliche Perspektive einzunehmen: Er richtet den Blick auf eine ihrer großen Wenden, während doch bei geringerer Entfernung zu den Phänomenen, wie er sie in der vorangehenden Darstellung eingenommen hatte, die Unterschiede zugunsten der Übergänge immer mehr verschwinden. Treten wir näher an die Phänomene heran, so brechen explizit Differenzen innerhalb der „orientalischen Welt“ auf, wie zugleich die Differenzen des Irans gegenüber Griechenland (zumindest implizit) schwinden.

Es ist im „Orient“ denn namentlich Iran („Persien“), welcher in HEGELS Analyse der Sphären von Kunst, Religion und Philosophie dem Westen, und hier zunächst Griechenland, benachbart ist. Wie Griechenland innerhalb der Westwelt einen Grenzfall der Subjekt–Objekt-Relation ausbildet (siehe S. 40), so ist Iran Akme einer im Osten auf einen konsistenten Subjektbegriff anziehenden Bewegung hin. In Griechenland leiste, so HEGEL, das Subjekt Verzicht auf seine herrschende Stellung dem Objekt gegenüber – die ‚Klassik‘ der Griechen ist die Form der freien Integration und darum vor allem ein Phänomen der Ästhetik; in Iran aber findet sich das Objekt selbst, in seiner Substantialität, gleichsam als Proto-Subjekt. Von ihm gehen die Bindungskräfte aus, die subjektiv erst sich zugeeignet werden müssen. Wahrheit tritt daher in Iran einstweilen weniger in apophantischen Sätzen, denn als eine sich zeigende, also gleichfalls ästhetische auf. Die Diagnose soll im Folgenden anhand der verschiedenen Vorlesungsreihen Hegels näher dargestellt, schließlich ihrer Richtigkeit kritisch nachgefragt werden.

HEGELS *Vorlesungen zur Geschichte/ Philosophie der Kunst, Religion, Philosophie*

HEGELS weitere methodologische Grundannahme, dass jeder dieser großen Gegenstandsbereiche in seinem Gebiet die gesamte historisch-logische Bewegung des Geistes vollzieht – woraus folgt, dass die Bewegungen in den Gegenstandsbereichen parallel verlaufen (müssten⁶³) –, bedingt, dass

- a) ein jedes „Moment“ dieser (objektiv-geschichtlichen wie zugleich auch subjektiv-analytischen) Bewegungsfolge nur transitorisch ist: Es überwindet die Defizite (die Widersprüche) des ihm jeweils vorangehenden Momentes, verhält sich aber wiederum defizitär gegenüber dem aus ihm (aufgrund seines Defizits) folgenden Moment;
- b) die Erkenntnis eines jeden Momentes nicht unabhängig von der Momentsequenz sein und damit die Position jedes Momentes nur in deren Gesamtbetrachtung bestimmt werden kann.⁶⁴

Die großen Parallelen in Bezug auf die Bewegung des Geistes in den Gesamtsequenzen der drei Gegenstandsbereiche sind nun die folgenden:

- a) Der Geist bewegt sich vom Vor-Begrifflichen (dem Abstrakten = Natur [sittlich: Unfreiheit]) zum Begrifflichen (dem Konkreten = Vernunft [sittlich: Freiheit]).
- b) Die Bewegung des Geistes vollzieht sich entlang dem Zeitstrahl (vom Früheren zum Jetzt⁶⁵), und sie folgt geographisch einer (wie schon in HERDERS *Ideen* vorskizzierten) Ost > West-Richtung.⁶⁶

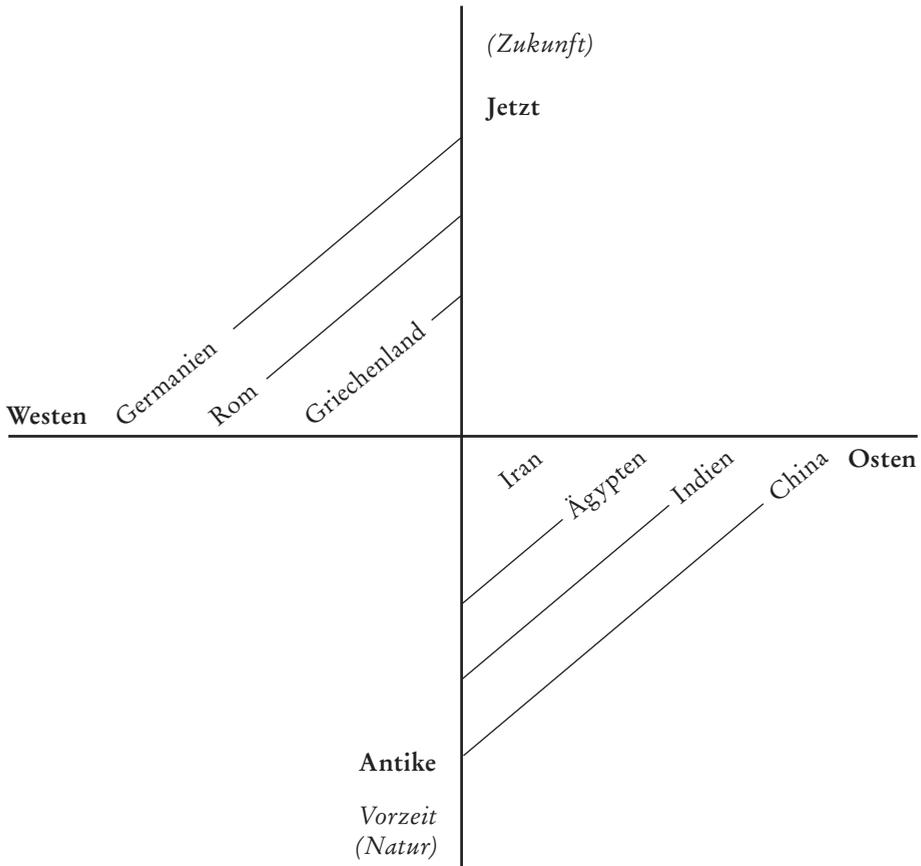
Indem also der Weltgeist seinen Zug entlang dieser einander koordinierten Zeit-Raum-Achsen vollzieht, bildet er seine Momente/Stufen in den bekannten Kulturformationen aus (HEGEL: „Völkern“):

63 Tatsächlich stimmen die Folgen der in den *Vorlesungen* betrachteten Kulturen bzw. der durch sie repräsentierten Geiststufen nicht exakt überein.

64 Das daraus entspringende Problem besteht natürlich darin, dass zum Zeitpunkt der HEGELSchen Betrachtung die Menge der historischen Momente vollständig sein muss (bzw.: als vollständig gelten muss). HEGEL hätte auf das Problem vielleicht (zirkulär) geantwortet, dass die Tatsache seiner Betrachtung eben der Beweis für die Vollständigkeit der Gesamtsequenz sei.

65 Sie geht weniger, wie bei KANT, zum Unendlich-Zukünftigen. Gleichwohl gibt es bei HEGEL die Reflexion auf (Nord-)Amerika in der Geschichtsphilosophie in der Weise einer Andeutung eines zukünftigen Überschreitens des aktuellen Bewusstseinsstandes (siehe S. 16).

66 Das größte Problem stellte für HEGEL weniger Afrika, als Amerika dar. Ließ sich für das ‚weiße‘ Amerika eine zukünftige Position in der geographischen Bewegung des Weltgeistes erwarten, so doch kaum für das zerstörte ‚indianische‘.



Innerhalb dieser Geistbewegung muss nun notwendig eine Kultur existieren, die geschichtlich wie räumlich wie in Hinsicht auf den Stand der Begriffsentwicklung eine Mittelposition einnimmt. Diese Kultur ist in allen drei (bzw. vier) Vorlesungsreihen – selbst in der Ästhetik – der ältere Iran, d. h. für HEGEL: der zoroastrische Iran bzw. der Zoroastrismus als solcher.

Wenn wir nun fragen, welches der Zustand der Begriffsentwicklung im älteren Iran/Zoroastrismus ist, dann fällt HEGELS Antwort gemäß dessen Position im System erwartungsgemäß zwiespältig aus: Es ist der Zustand eines Nicht-Mehr-Und-Noch-Nicht: Weder sei in Iran die Natur schon vernünftig geworden, noch ist die Vernunft noch natürlich. Der Begriff aber verharre in Form eines eigentümlich hybriden Phänomens, eines ‚begrifflichen Phänomens‘: dem des Lichtes.

Geschichte der Philosophie

Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie haben bei HEGEL einen Spiegelcharakter. Ist Geschichte die Bewegung des Weltgeistes, so notiert Philosophie diese in der Form eines zur Wahrheit umschlagenden Prozesses von dessen Selbsterkenntnis, in welcher sie historisch schließlich heilt, was der Weltgeist — sei es in der Form der Kunst, Religion oder Philosophie — einst notwendig begann, die Entzweiung des Natürlichen: „Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat.“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, B.1.b., S. 71) In gewisser Weise lässt sich Philosophie damit ansprechen als Initiatorin von Geschichte (= Weltgeist–Geschichte) und als deren Erkenntnis,⁶⁷ sowie schließlich als deren Aufhebung.

Der Gegenstandsbereich ‚Philosophie‘ unterscheidet sich bei HEGEL von den Bereichen ‚Kunst‘ und ‚Religion‘ insofern, als dieser nicht als einer existieren kann, der seinen Begriff nur mangelhaft erfüllt.⁶⁸ Während bei Religion und dem ‚Schönen‘ der Begriff der Natur nicht ausgeklammert wird („Naturreligion“; „Naturschönes“⁶⁹), so spielt er in Hinsicht auf Philosophie keine Rolle: Philosophie beginnt erst dort, wo (HEGELS Begriffe von) Freiheit und Individuum beginnen (siehe ebd., B.3.a, S. 115f.). Das bedingt, dass HEGEL die „Orientalische Philosophie“ sehr knapp abhandeln kann. In den *Vorlesungen* ist deren in A) Chinesische und B) Indische Philosophie zerfallende Darstellung systematisch ortlos: Sie steht zwischen „Einleitung“ und Teil I der Vorlesungen, der Geschichte der griechischen Philosophie, mit welcher überhaupt Philosophie beginnt (s. *Einleitung*, B.3.c.). Neben dieser nach HEGEL eher historischen Abscheidung finden sich in der „Einleitung“ Abscheidungen stärker systematischen Charakters: Philosophie contra „wissenschaftliche Bildung“, „Religion“, „Populärphilosophie“. Für HEGEL ist das Kriterium der Differenz von Religion und Philosophie nicht der Gedankeninhalt, sondern die Bezugsform des Gedankens zum Gegenstand (HEGEL 1986a, *Einleitung*, B., S. 83, 100, 124). Hierbei stellen Mysterien, insbesondere aber Mythologien Grenzfälle dar: „Die Mythologie ... scheint in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können“ (ebd., A.2.b., S. 102). Jedoch scheitert die Mythologie

67 Die Tat der Philosophen „ist nur dies, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtsein, in das Wissen befördert haben, — ein sukzessives Erwachen“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.3.b., S. 58)

68 Nach HEGEL (1986c, S. 112f.) stehen Kunst und Religion gemeinsam, als stärker dem Bewusstlosen verhaftet, der „Spekulation“ gegenüber.

69 Natur kann zwar schön sein; das Naturschöne ist aber noch keine Kunst und dessen Verehrung noch keine ästhetische Erfahrung (s. HEGEL 1970, II.I., *Einteilung*, S. 409). Zum Übergang von Natur > Kunst s. besonders ebd., S. 409f. Zum Versagen der HEGELschen Ästhetik dem Naturschönen gegenüber s. ADORNO 1992, S. 115ff.

an solcher Eingliederung, weil ihre Inhalte noch nicht die reine Form des Gedankens erreicht haben (ebd., A.2.b., S. 104). Beispielhaft behandelt HEGEL das Problem an einem phönizischen, chaldäischen, aber vor allem iranischen Fall: HEGEL gibt eine Darstellung des zoroastrischen Dualismus vor allem auf der Grundlage einer Vermischung zweier Quellen, Plutarch⁷⁰ (*de Iside*) und *Bundahišn* (zur Analyse der Darstellung s. u.).⁷¹ Da nach Plutarch, im Rahmen seiner Darstellung der verschiedenen (philosophischen) Ausdeutungen des Osiris-Mythos, der Gott Mišra eine Mittler-Position zwischen den Prinzipien von Licht und Finsternis einnimmt, scheint HEGEL den zoroastrischen Dualismus als dreiwertigen zu rekonstruieren: Mišra als „die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben“ (HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.2.b., S. 105), welches Wesen als „Lichtprinzip“ den einfachen Gegensatz aufhebt (ebd., S. 106). Indem der Dualismus dialektisch wird, zeigt er sich als strukturell dem transzendierenden Prinzip des (der Notwendigkeit folgenden) Gedankens verwandt („Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt“ [ebd.]). Gleichwohl will HEGEL den Fall noch nicht der Philosophie zu-rechnen:

Aber das geistige Prinzip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsternis bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion stattfindet, so dass das Übersinnliche wieder selbst auf sinnliche, begriffslose, zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengekommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen

- 70 Nach der Interpretation von *de Iside* 46–47 bei BENVENISTE 1929, S. 69–117, spiegelt Plutarchs Bericht eine Spielart des ‚Zoroastrismus‘, der stark von Mithras-Momenten, vor allem aber vom Zurwanismus bestimmt ist (der selbst nach BENVENISTE wiederum die Mithras-Konzeption grundiere, S. 89). Obgleich BENVENISTE durchaus einige Momente hervorheben konnte, die nicht mit dem Zoroastrismus von Avesta und Pahlavi-Literatur harmonieren, so hinterlässt die Gesamtlektüre seiner Analyse einen gezwungenen Eindruck. Mit BENVENISTES Fixierung auf den Zurwanismus war es im 20. Jh. ein Leichtes, den m.E. bedenkenswerten Grundimpuls seines Buches, die Nachrichten der griechischen Quellen zur westiranischen Religion aus einer an Primärquellen höchst armen Zeit nicht untereinander und zugleich mit den zoroastrischen Quellen zu harmonisieren, auch nicht, wie gern getan, als griechische Interpretation abzuschieben, sondern als Dokumente spezieller westiranischer Religionsausprägungen der iranischen Mazdā-Verehrung zu deuten, weniger zu desavouieren, als schlicht zu vergessen.
- 71 Vgl. die Zusammenstellung beider Quellen bereits bei ANQUETIL 1770, S. 401f. [dt. Übersetzung in KLEUKER 1781–1783, I, S. 111ff.]; ANQUETIL 1771, II, S. 357, Fn. 5). Man beachte gleich im Anfang der Vergleichung des Plutarch mit dem „Zend“ die Heranziehung des bekannten Anfangs des *Bundahišn* (s. KLEUKER 1781–1783, I, S. 117).

liegen dem Gedanken viel näher, es sind nicht bloße Bilder⁷²; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist das Erste, sondern das Überwiegende ist die Form der Mythe. In allen Religionen ist Schwanke zwischen Bildlichem und Gedanken; eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie. (HEGEL 1986a, *Einleitung*, A.2.b., S. 106)

In den Vorlesungen zur Kunst und Religion wird dieser analytische Befund wiederaufgenommen, freilich mit dem Unterschied, dass in ihnen Iran ein Erstes in deren Geschichte darstellt, während Iran in der Philosophiegeschichte, wie gesagt, von dieser ausgeschlossen blieb.

Philosophie der Kunst

Wir sehen in der Geschichte der Philosophie, wie HEGEL (mit Rückgriff auf Plutarch) das iranische mythologische ‚Denken‘ nahe an die Grenze des Beginns von Philosophie führte. Es ist eigentümlicher Weise weder sinnlich-zufällig noch auch begrifflich-notwendig, sondern verharrt in einem Zwischengebilde: „Licht“, welches HEGEL zufolge bei den Zoroastriern weder Begriff noch Sinnliches sei.

Gegenüber der Philosophiegeschichte sind die HEGELSchen Bauten der Kunst- und Religionsgeschichte wesentlich komplexer. Das Schöne zerfällt bei HEGEL in das Naturschöne und in das „Kunstschöne oder das Ideal“, das also einen Begriffsbezug aufweist. Letzteres zeige sich historisch in drei Formen: als (den Orient prägendes) symbolisches, als (den antiken Westen prägendes) klassisches und schließlich als (Mittelalter und Deutschland prägendes) romantisches Kunstschönes (in dem sich durch die Innerlichwerdung des Geistes Kunst letztlich aufhebe).⁷³ Das symbolische Kunstschöne erweist sich in sich wiederum als komplex: als unbewusstes, erhabenes, bewusstes Kunstschönes. Wie die generelle Entwicklung des Kunstschönen zeige die des symbolischen in sich eine Stufung hin zu einem Überhandnehmen des Begrifflichen. Das unbewusste symbolische Kunstschöne verwirkliche sich im Orient wiederum dreifach: a) im Zoroastrismus, b) in Indien, c) in Ägypten⁷⁴:

72 Nämlich nicht im Sinne der „Anschauung“, sondern es sind „Bilder“ im Sinne der „Vorstellung“, der zentralen Erkenntnisweise der Religion (siehe S. 35f.).

73 Zum klassischen Kunstschönen s. HEGEL 1970, II.II., zum romantischen Kunstschönen — das eine Wendung zum Einschluss auch des Unschönen ist (ebd., II.II. III.3, wo auch zur Aufhebung der Kunst) — siehe ebd., II.II.III.

74 Ein gewisses Problem stellen für das Schema Araber und Hebräer mit ihrer Wendung zu dem ‚einen Gott‘ dar, die nach HEGELS Periodisierung den Inhalt der romantischen Kunst ausmacht. HEGEL kommt auf diese Völkerschaften erst in Teil II der *Ästhetik* (1970, II.II., *Einleitung*, S. 16f.) zu sprechen, ohne doch das Problem wirklich durchzudiskutieren.

korrelieren die Begriffe des Unbewussten und Unmittelbaren, und zwar als Bezeichnungen einer subjektiven bzw. objektiven Einheit, oder, wie vielleicht besser zu sagen wäre: Vor-Zweiheit.

Die Pointe besteht darin, dass HEGEL den Zoroastrismus als Vorform der Dialexe vor der eigentlichen Dialexe zu bestimmen sucht, also gleichsam als deren Minus-Form:⁷⁵

Die Religion Zoroasters nämlich sieht das *Licht* in seiner natürlichen Existenz, die Sonne, Gestirne, das Feuer in seinem Leuchten und Flammen als das Absolute an, ohne dies Göttliche für sich von dem Licht als einem bloßen Ausdruck und Abbilde oder Sinnbilde zu trennen. (HEGEL 1970, II.I.I.A.1., S. 420)

Der Ausdruck „Licht“ wird dabei indes nicht als eigentliche Metapher verstanden. „Licht“ sei nicht „bloßes Bild des Guten, sondern das Gute ist selber Licht“ (ebd., S. 421). Das Licht ist also laut HEGEL im Zoroastrismus sowohl Gott („Absolutes“/„Gutes“; Begriff) wie Sinnliches (Natur) und steht noch jenseits eines (vollkommene Entzweiung voraussetzenden) Verweisungszusammenhanges.

Philosophie der Religion

Wie der Gegenstands- und Erkenntnisbereich der Kunst ist auch der Bereich der Religion historisch komplex, und das Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie keineswegs einsinnig:

a) Religion – der die Bewusstseinsstellung ‚Vorstellung‘ entspricht – ist *nicht mehr Kunst*⁷⁶ (Anschauung), aber *noch nicht Philosophie* (Begriff);⁷⁷

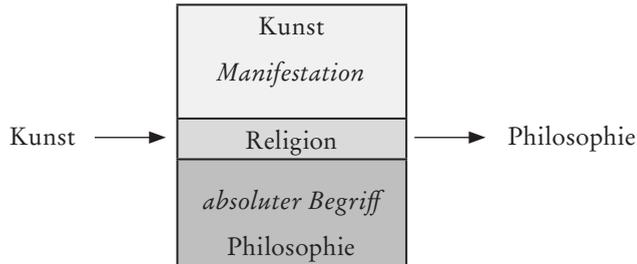
75 Siehe HEGEL 1970, II.I., *Einteilung*, S. 412: „Den *Anfang* <des Kunstschönen (GK)> bildet deshalb die noch ungetrennte und in dieser widersprechenden Verknüpfung gärende und rätselhafte Einheit des Kunstgehalts und seines versuchten symbolischen Ausdrucks – die eigentliche, unbewußte, originäre Symbolik, deren Gestaltungen noch nicht als Symbole *gesetzt* sind.“

76 Die Kunst hebt sich in ihrer Formation „romantische Kunst“ durch den Rückzug des Geistes aus dem Leiblich-Natürlichen in seine negative Unendlichkeit durch das Kontingentwerden des Besonderen letztlich auf. Dass diese Aufhebung eine in die Religion ist, wird von HEGEL (1970, II.III) nur angedeutet, a) in den Verweisen auf die Wendung der Kunst von den vielen Göttern Griechenlands hin zu dem einen, sterbenden Gott der Christen, b) in der damit gegebenen Wendung hin zum Leiden, zum Tod, zur Seele (s. zu letzterem besonders HEGEL 1970, II.III., *Einleitung* 2., S. 131f.), und c) vor allem in dem sich konstituierenden unendlichen, göttlichen Subjektbegriff des Romantischen (siehe ebd., S. 130–131).

77 Jedoch begegnen auch Formulierungen wie „Überhaupt aber ist die Religion die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseins ...“ (HEGEL 1986b, *Einleitung*, C, S. 60). Das Verhältnis und die Abgrenzung von Philosophie und Religion (s. dazu THEUNISSEN 1970, S. 291ff.) ist diskutiert in HEGEL 1986b, *Einleitung* A.II., S. 30ff., und 1986a, *Einleitung*, B.2.b., c., S. 81–113. Die Überlegenheit/Nachgeordnetheit der Philosophie besteht nach HEGEL (1986a, I, *Einleitung*, B.2.b., S. 101) darin, dass die Philosophie sich *und* die Religion versteht: „Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vorteil, daß sie

- b) gleichwohl können, wie gesehen im Falle des Zoroastrismus, Religionsphänomene, ja ganze Religionen, Gegenstand ästhetischer Betrachtung sein;
 c) und gleichwohl hat es die Religion, ganz wie die Philosophie, mit dem absoluten Begriff — Gott — zu tun (HEGEL 1986b, *Einleitung*, A.II.1, S. 28).

Es scheint also, als stünde Religion in einem doppelten Transformation- bzw. Überlagerungsverhältnis mit den beiden anderen Bereichen, einem systematischen und einem prozesshaften:

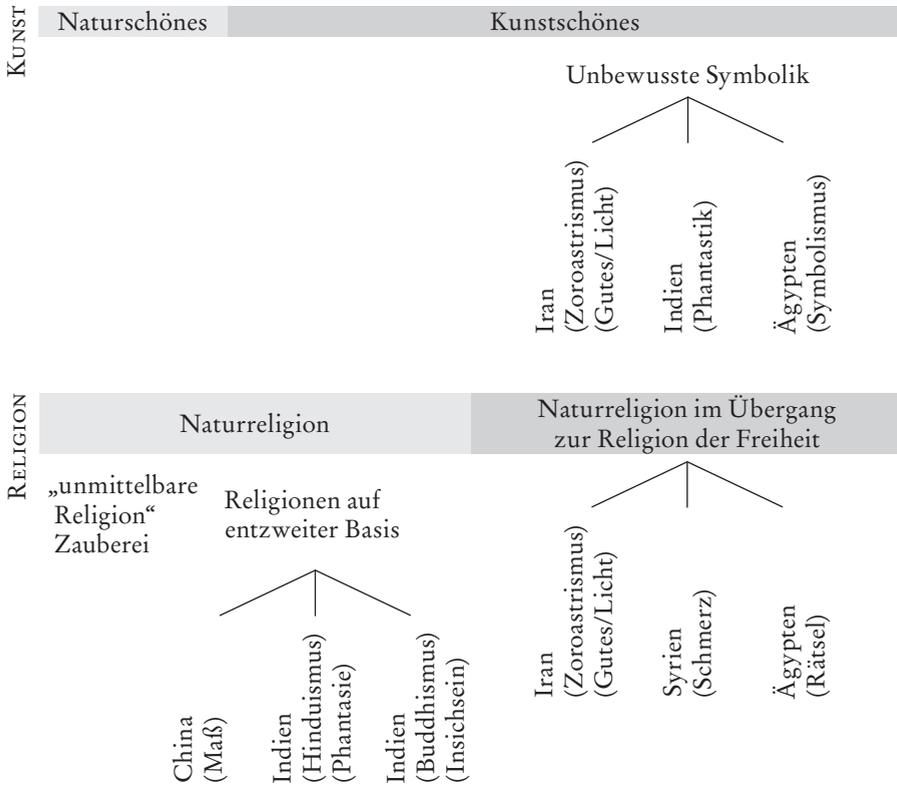


Wie Kunst und Philosophie hat auch die Religion — der Begriff meint für die Aufklärung Gotteserkenntnis — bei HEGEL zum Kennzeichen, nicht einfach in mannigfaltigen Erscheinungsformen in der Welt zu sein; die Erscheinungsweisen stehen vielmehr als Momente in einer historischen Sequenz. Diese ähnelt prinzipiell jener der Kunst, weicht aber in der ‚geographischen Route‘ des nach

beides versteht; sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich; aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall.“ Wesentlich ist die Kritik der Religion als eine Denkform, die noch mit Sinnlichem vermischt ist, s. HEGEL 1986a, I, *Einleitung*, B.2.b., S. 97: „Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vorteil, daß, was in der Religion unterschiedenes Moment ist, in der Philosophie in Einheit ist“; und ebd.: „Im religiösen Bewußtsein ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, mehr oder weniger Sinnliches enthält.“ Während in der Philosophie das Absolute Begriff ist, ist es in der Religion „nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation“ (HEGEL 1986b, *Einleitung*, A.II.2., S. 33f.). Gleichwohl kommt es in HEGEL 1986b, *Einleitung*, A.II., III., S. 40ff., immer wieder zu Formulierungen einer Identität von Vernunft und Gott, also dem eigentlichen Gegenstand der Religion (ebd., B, S. 60: „Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern der höchste Gedanke.“). Auch wenn die Philosophie formal den höheren geistigen Rang beanspruchen darf, so bleibt sie inhaltlich doch von Religion abhängig. In HEGEL 1986a, *Einleitung*, C.1., S. 124, heißt es, „das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine (Gott), das Sein, der objektive Gedanke“ sei „die substantielle Grundlage aller Philosophie“; deren historische ‚Veränderung‘ bestehe dann darin, daß diese „nur tiefer in sich geht und durch die Entwicklung der Bestimmungen sich manifestiert, zum Bewußtsein bringt“.

Zur Bedeutung des Christentums für die Entstehung der modernen Philosophie s. HEGEL 1986a, *Einleitung*, S. 68, 100, 127f.

Vollendung strebenden Weltgeistes spezifisch ab. Betrachten wir die Anfänge beider Wege:



Auch in der Religionsphilosophie nimmt Iran also im Stufenbau der bestimmten Religionen eine Grenzstellung ein. Jedoch grenzt der Zoroastrismus nicht wie in der Ästhetik an das ‚unmittelbar Natürliche‘, sondern an Religionsformen an, die zwar als solche der Natur gelten, die aber bereits ein entzweites Bewusstsein tragen.⁷⁸ Dessen Überwindung führte in Indien, der von HEGEL unmittelbar vor Iran behandelten Kultur, lediglich auf eine „subjektive Einheit“ (Gott/Eins ist eine rein subjektive Setzung), die noch der Objektivität, d. h. einer eigentlichen Wesensbestimmung entbehrt. Dieser Schritt zum Allgemeinen werde erst in Iran getan, s. HEGEL 1986b, II.III., S. 394:

78 Eine gewisse Parallelität besteht zur Philosophiegeschichte: In dieser stehen chinesische und indische Philosophie vor den Toren der Philosophie, ebenso der Zoroastrismus (s. o.).

Zunächst aber ist auf dieser Stufe des Übergangs das Sichselbstbestimmen *aus-schließend*. So tritt das Gute in Beziehung auf *Anderes*, das Böse, und diese Beziehung ist der *Kampf*⁷⁹: Dualismus. Die Versöhnung (hier nur ein Werden oder Sollen) ist noch nicht gedacht in und an diesem Guten selbst. ... Die erste Bestimmung <im Übergang zur Religion der Freiheit, GK> ist die *persische* Religion; hier ist das Fürsichsein des Guten noch ein oberflächliches; daher hat es natürliche Gestalt, aber eine *gestaltlose Natürlichkeit* — das Licht.

Ein Ungenügen des Zoroastrismus besteht nach HEGELS Analyse in zweierlei:

1. Der Dualismus fasst das Unendliche (Gott) noch in unversöhntem Gegensatz zum Endlichen (sofern dieses als das Böse, als „absolutes Prinzip“ [HEGEL 1986b, II.III.1.a., S. 398] begegnet).⁸⁰
2. Zwar ist Gott im Zoroastrismus substantiell bestimmt, als das Gute, und dieses unendlich Gute steht „im Zusammenhang mit dem Konkreten, mit der Welt“ (HEGEL 1986b, II.III.1.a., S. 396), zeigt sich affirmativ in Hinsicht auf das Endliche (sofern dieses als ein ‚gutes Endliches‘ begegnet [„das Endliche ist vom Guten geschaffen“, ebd., S. 397]); jedoch manifestiert sich das Gute nicht eigentlich als Begriff, sondern als „eine natürliche Weise des Daseins“ (ebd., S. 399) — als Licht. Licht ist nicht „Symbol“ des Guten, sondern mit diesem „unmittelbar identisch“ (HEGEL 1986b, I.II.III.1.b., S. 402): „Das Licht ist das Gute, und das Gute ist das Licht — diese untrennbare Einheit“ (HEGEL 1986b, II.III.1.a., S. 400).

HEGEL weist damit (Punkt 2) dem Zoroastrismus in der Religionsgeschichte die nämliche Position in Hinsicht auf die Stellung des Bewusstseins und die Auskonstruktion des Begriffs wie in der Ästhetik an: Er repräsentiere jene (nach HEGEL logisch-historisch mögliche) labile Stufe, auf der der Begriff untrennbar von seiner sinnlichen Manifestation ist, jene paradoxe Grenzsituation von Natur und Freiheit/Vernunft, Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese spezifische Grenzsituation ist darum nach HEGEL, wie gesagt, keine des Verweizens, Licht in Iran keine eigentliche Metapher, kein eigentliches „Symbol“.

In gewisser Weise ist der Zoroastrismus damit im HEGELSchen System ortlos: Er existiert zwar in einer historischen Grenzsituation und damit paradox; aber er gehört keinem speziellen Geistbezirk an. Er fällt nicht ganz in die Anschauung (Kunst), denn er kennt bereits einen objektiven Begriff; er fällt nicht in das Denken (Philosophie), denn der höchste Begriff ist nur als sinnlicher; er fällt aber auch nicht in die „Vorstellung“, der generellen Stellung des Bewusstseins in der Religion, denn Licht ist keine Metapher für das Gute.

79 Vgl. dazu in ANQUETILS Darstellung des „Système céremoniel et moral des livres Zends et Pehlvis“ am Ende der Edition des *Zend-Avesta* (Bd. II, S. 592–619) die Anfangsseiten S. 592–594.

80 HEGEL geht hier vom Zoroastrismus (des *Bundahišn*) insofern ab, als das Böse dort ebenfalls als (eingeschränkt) Unendliches bestimmt wird, eingeschränkt, weil nach der Lehre der post-avestischen Literatur das Böse (und mit ihm die Zeit) beseitigt wird.

*

HEGELS eigentümliche Konsequenz der Analyse der historischen Stellung des Bewusstseins im Zoroastrismus bzw. in Iran hätte philosophisch, in Bezug auf die historische Stellung der Rationalität, und von dort ausgehend wiederum als Werkzeug der weiteren Textanalyse, befruchtend für die weitere Geistesgeschichtsschreibung wirken können. Sie weist, und darin vielleicht dem HERDERSchen Ideal nicht unähnlich, auf eine Stellung des Geistes und des Subjektes, welche nicht (und als historisches Modell ließe sich auch sagen: nicht mehr) der Natur und den Objekten stumpf entgegen ist. Für HEGEL konnte solche Stellung freilich nur eine defizitäre, labile sein. Und erst recht ist nicht zu verwundern, dass der forsche Geist, der sich nach HEGEL im 19. Jh. fast ubiquitär ausbreitete, bei einem negativen Befund – der Zoroastrismus ist weder Philosophie noch Religion noch Kunst – und bei jener paradoxen Indifferenz von Allgemeinem und Besonderem, Geist und Natur, nicht stehenbleiben konnte. Seit ANQUETIL geht der Streit, ob Iran einem ‚Vor oder Danach‘ zuzuschlagen sei – Ritus oder Ethos, Polytheismus oder Monotheismus heißen solcher identitätsfixierten Betrachtungsweise die Losungen. Schon HEGEL legte die Spur zu einer Sichtweise auf den Zoroastrismus als einer ‚positiven‘ Religion. Zur Abschattierung gegen Indien, für HEGEL die Kultur der „Verdampfung“ und Haltlosigkeit, rückt strahlend Iran ins Bild. In einem dem größeren Publikum leichter zugänglichen Text, den gleichsam materialen Teilen der Geschichtsphilosophie, konstatiert HEGEL:

Dieses negative Verhalten <der Inder, GK> ist bei den Persern zum positiven geworden, und der Mensch hat eine Beziehung zum Allgemeinen auf diese Weise, daß er sich darin positiv bleibt. Dieses Eine, Allgemeine ist freilich noch nicht das freie Eine des Gedankens, noch nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, sondern ist noch mit der Gestalt des Lichts angetan. [...] Die persische Religion ist somit kein Götzendienst, verehrt nicht einzelne Naturdinge, sondern das Allgemeine selbst. Das Licht hat die Bedeutung zugleich des Geistigen; es ist die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens sowohl wie auch aller natürlichen Dinge. Das Licht setzt den Menschen in den Stand, dass er wählen könne, und wählen kann er nur, wenn er aus der Versenktheit heraus ist.“ (HEGEL 1986e, S. 221)

Gegen die in diesen Worten zumindest eröffnete und dann von der Forschung ergriffene Deutungsbahn mag hier festzuhalten bleiben, dass zwischen jenen negativ-idealen und positiv-idealen Orten des Geistes, des Anfangs eines seiner selbst noch unbekanntes, in Natur eingesenkten, und jenes Endes eines absoluten, seiner selbst durchsichtigen und mit der Natur „versöhnten“ Geistes der Ältere Iran ein Moment in den historischen Stellungen des Geistes zu bezeichnen scheint, an welchem dieser und sein Gegensatz auf einer Grenze, zwei einander überlagernden Folien gleich, das Bild einer substantiellen Einheit zeichnen, welches dann in Griechenland, nun von der Seite sich zurücknehmender

Subjektivität her, als schönes sich zeigen sollte. Hinter der dialektischen Bewegung des prozedierenden Geistes scheint damit bei HEGEL ein Dualismus von Grenzbereichen auf. Diese sind von Gleichgewichtssituationen bestimmt, von, wie sich vielleicht sagen lässt, dialektischer Entspannung. So lässt die *Ästhetik* sich lesen als eine Bewegungsgeschichte, die für eine glückliche Weile, in der Klassik, sich beruhigte. Diese hält die Mitte zwischen den ästhetischen Formationen von Symbolik und Romantik und den unästhetischen Begriffen von Natur und Geist. Das dürfte erklären, warum HEGEL, dem Vorurteil so konträr, an dieser immer wieder „Trauer“ gewahrte: sie vermochte nicht zu bleiben. Zu überlegen wäre, ob nicht in HEGEL selbst die Momente bereitliegen, die dem Zwingenden des Geistes zuwiderlaufen. Erfährt in Griechenland dieser sich als schöner durch Verzicht, so in Iran als solcher durch sein Erwachen und doch nicht Getrenntsein von Natur. Zu prüfen freilich bleibt, ob solche Sichtweise auf den Iran an den Dokumenten einen tragfähigen Grund hat.

Die Frage der Textgrundlage der HEGELSchen Perspektive auf den Älteren Iran/Zoroastrismus

Insbesondere HERDER, aber auch noch HEGEL, mussten auf einer äußerst schmalen und unsicheren Quellengrundlage arbeiten. Zentrale Phänomene der älteren iranischen Geistes-, Kultur-, Religionsgeschichte (z. B. der Mithraismus⁸¹; weitgehend auch noch der iranische Manichäismus⁸²) und deren diachrone Auffächerung wie synchrone Zusammenhänge waren noch nahezu unbekannt. Lediglich die aus den klassischen Autoren besser bekannte politische Geschichte gab historische Stadien vor, die aber nur ansatzweise zu einem differenzierten kulturgeschichtlichen Bewusstsein beitragen. Es ist darum nicht verwunderlich, dass noch HEGEL die vorislamische Kulturgeschichte Irans *en bloc* und das zur Verfügung stehende Material stets in einer auf Zusammenhang und Stimmigkeit ausgerichteten Interpretationstendenz betrachtete und nicht in Hinsicht auf mögliche interne Differenzen las. So gilt es zunächst zu prüfen, auf welcher Quellengrundlage HEGEL zu seinen den Iran betreffenden Schlüssen und der aus diesen abgeleiteten weltgeisthistorischen Positionierung Irans gelangte.

81 Ein Pionier der Mithra(s)-Forschung ist FELIX LAJARD (*1783 Lyon), dessen „Introduction“ 1847 und dessen „Recherches“ zum „culte public et les Mystères de Mithra en Orient et en Occident“ 1867 (posthum) veröffentlicht wurden. Er gewann schon 1829 den Preis der französischen Akademie mit seinem Beitrag zum Thema „Origine et histoire du culte de Mithra“. Die Dokumente wurden später wieder gesammelt von: CUMONT, FR. 1896–1898: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. 2 vols. Brussels; VERMASEREN, M.J. 1956–1960: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae. I-II*. The Hague.

82 Das Pionierwerk war ISAAC DE BEAUSOBRES *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* I–II, Amsterdam 1734–1739.

*Die Darstellung der iranischen Religion in den Vorlesungen
zur Geschichte der Philosophie*

HEGEL gibt in den Kapiteln seiner Vorlesungen, die sich mit dem Iran beschäftigen, ex- und implizite Hinweise auf das Material, auf dem sich seine philosophische Deutung erhebt. Namentlich ist es ANQUETIL, auf den HEGEL hinweist, den er aber in der deutschen Übersetzung KLEUKERS gelesen haben dürfte,⁸³ die die zoroastrischen Texte in ein gegenüber ANQUETIL etwas verändertes — neoplatonisches — Licht rückt.⁸⁴ In KLEUKERS Übersetzung von ANQUETILS *Zend-Avesta* ist, da der Übersetzer sich i. d. R. treu zur Quelle verhält, die Differenz zum Original meist nur durch Abweichungen der Übersetzung zu erahnen. Allerdings hat sich KLEUKER die Freiheit genommen, die Übersetzung von ANQUETILS *Bundabišn*-Übersetzung mit einigen Textkommentaren zu versehen (1777 [1786], III, S. 122ff.), die klarer KLEUKERS Interpretationshorizont zeichnen. Im Kommentar zum bekannten Eingang des Werkes akzentuiert KLEUKER einen Ausgang von negativen Begriffen: Unendlichkeit/grenzenlose Zeit, Unergründlichkeit, die aber gleichwohl verstanden werden als Ausdruck von „Vollkommenheiten (Realitäten)“ — KLEUKER scheint hier ein Begriff von Gott als das ‚allerwirklichste Seiende‘ im Sinn zu liegen. Die Wendung des

83 Man siehe HEGEL wie KLEUKER: *Ormuzd, Zeruane-Ak(h)erene*, aber ANQUETIL: *Ormuzd, Zerouânê akerenehé*. Siehe auch die folgende Note.

84 Auch in HEGEL 1986e, *Das Zendvolk*, nennt er als seine Quelle den „berühmte<n> Franzose<n> Anquetil du Perron“. Die Abhängigkeit von ANQUETIL (bzw. KLEUKER) zeigt sich in einem Detail. Wenn HEGEL (ebd., S. 220) schreibt, „aus den Gesetzen und Einrichtungen des Volkes selbst, wie sie in den Zendbüchern angegeben sind“, so weist der Ausdruck „Gesetz“ auf ANQUETILS „Loi“ zurück, mit welchem dieser konstant (und wohl inkorrekt) das avestische *daēnā*- wiedergibt. Dass HEGEL über die im *Zend-Avesta* übersetzten Texte gut informiert war, lässt sich aus Einzelheiten erschließen, die Lektüre der verschiedensten Texte voraussetzt. Freilich sind einige Nachrichten schief und mögen den Textübersetzern geschuldet sein, s. etwa: „Der Zweck eines jeden ist, sich rein zu halten und diese Reinheit um sich zu verbreiten. Die Vorschriften hiezu sind sehr weitläufig, die moralischen Bestimmungen jedoch mild; es heißt: wenn ein Mensch dich mit Schmähungen überhäuft, dich beschimpft und sich dann demütigt, so nenne ihn Freund. Wir lesen im Vendidad*, daß die Opfer vorzüglich in Fleischn reinen Tieren bestehen, in Blumen und Früchten, Milch und Wohlgerüchen. Es heißt darin: Wie der Mensch rein und des Himmels würdig erschaffen worden, so wird er wieder rein durch das Gesetz der Ormuzddiener, das die Reinigkeit selbst ist; wenn er sich reinigt durch Heiligkeit des Gedankens, des Wortes und der Tat.“ (HEGEL 1986e, S. 222f.) Die neutestamentarisch klingende, dem Zoroastrismus aber fremde Behauptung „wenn ein Mensch dich mit Schmähungen überhäuft, dich beschimpft und sich dann demütigt, so nenne ihn Freund“ könnte auf Yt 1.24 zurückgehen, vgl. ANQUETILS vielleicht zu Fehldeutungen verführende Übersetzung der Passage in 1771, II, S. 150 (vgl. KLEUKER 1777 (1786), II, S. 187). Auf Yt 1 bezieht sich in jedem Fall die Angabe „Zoroaster fragt den Ormuzd, wer er sei; er antwortet: Mein Name ist Grund und Mittelpunkt aller Wesen, höchste Weisheit und Wissenschaft, Zerstörer der Weltübel und Erhalter des Alls, Fülle der Seligkeit, reiner Wille usw.“.

*In HEGEL 1970, II.I.A.2., S. 426, bringt HEGEL in Zitat aus V 2 (etwas abgekürzt V 2.5–11) nach der Übersetzung bei KLEUKER 1777 (1786), II, S. 304–305.