



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

GRADO EN LENGUAS MODERNAS Y SUS LITERATURAS

TRABAJO FIN DE GRADO

Curso 2019/20

**Die Ablehnung von Sklaverei und Unterdrückung im
Werk von Herder**

Autor: Guillermo González Villamarín

Tutora: Dra. Marta Fernández Bueno

Departamento de Filología Alemana y Filología Eslava,

Facultad de Filología

Convocatoria: Septiembre 2020

Calificación: Matrícula de Honor

Inhaltsindex

0. Einführung	2
1. Rasse, Sklaverei und Kolonialismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts	4
1.1. Vom anthropologischen Determinismus zum Kulturrelativismus.	5
2. Kritik der Aufklärung in Herders Werk.	9
2.1. Die deutsche <i>Counter-Enlightenment</i>	11
2.2. Die Verurteilung von Unterdrückung und systemischer Ungerechtigkeit. . .	13
3. Die „Neger-Idyllen“ von J. G. Herder (1793-97)	18
3.1. „Die Frucht am Baume“	19
3.2. „Die rechte Hand“	20
3.3. „Die Brüder“	20
3.4. „Zimeo“	21
3.5. „Der Geburtstag“	22
4. Schlussfolgerung	24
5. Literatur.	26
6. Anhang: „Neger-Idyllen“	29

0. Einführung

In dieser Abschlussarbeit werden die verschiedenen Diskurse über Sklaverei, Kolonialismus, Rasse und systemische Unterdrückung im Kontext der deutschen Aufklärung und der literarischen Werke von J. G. Herder analysiert, insbesondere seine „Neger-Idyllen“, die in seiner Werk *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793) veröffentlicht wurden. Der Ursprung dieser Abschlussarbeit findet sich in dem Essay „Sklaverei, Kolonialismus und Rassenfrage in Herders *Neger-Idyllen*“, der 2019 im Rahmen des Seminars *Deutschsprachige Literatur der Aufklärung und der Klassik* der Professorin Marta Fernández Bueno verfasst wurde, und bezieht sich auch auf einen späteren Entwurf eines Fachbereichsforschungsprojekts, der aber nicht durchgeführt wurde. Zunächst begann diese Abschlussarbeit als eine Literaturforschung —motiviert durch die Lektüre des Artikels „American Slavery in Eighteenth-Century German Literature“ (1990) von Ingeborg Solbrig— zu Johann Gottfried Herders Beitrag zum afroamerikanischen Sklavennarrativ und zum transnationalen Abschaffungsismus, wobei eine anglo-deutsche Vergleichsperspektive zwischen der herderianischen „Neger-Idyllen“ des 18. Jahrhunderts und einer Reihe von Gedichten von Autoren der *Harlem Renaissance* des frühen 20. Jahrhunderts etabliert wurde. Es wurde auch die Relevanz des herderianischen Denkens bei der Strukturierung eines theoretischen Gerüsts für die Gründung einer Bewegung des Ausdrucks afroamerikanischer Identitätsgruppen hervorgehoben. Eine spätere bibliographische Erweiterung, beeinflusst durch die Lektüre der Werke von Isaiah Berlin und Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), führte jedoch zu einer neuen Herangehensweise an die Verfassung der Abschlussarbeit. Dies führte zu einer Lektüre von Herder aus seiner Kontextualisierung innerhalb der Aufklärungsbewegungen und der deutschen *Counter-Enlightenment*, die ein erneuertes Interesse an der Frage nach der Kritik der aufgeklärten Vernunft, Hierarchien und Diskurse des 18. Jahrhunderts mit sich brachte, Fragen, die im 20. Jahrhundert auch von Theoretikern der Frankfurter Schule, Isaiah Berlin, Michel Foucault und zahllosen Autoren der postkolonialen Kritik analysiert wurden.

Diese Abschlussarbeit versucht, die unterschiedlichen Perspektiven der Autoren zusammenzuführen, die sich aus unterschiedlichen akademischen Hintergründen ausführlich mit Herders Werk befasst haben. Dabei werden die Grundprinzipien, die sein Werk, seine Konzeption von Ethik, Philosophie, Geschichte und Gesellschaft bestimmen, sowie den philosophischen und kulturellen Kontext, in dem diese entstehen, aufgezeigt. Mit dieser vorgängigen Auseinandersetzung mit den herderischen Prämissen und den vorherrschenden Diskursen im Deutschland des 18. Jahrhunderts in Bezug auf Rasse, Sklaverei und Kolonialismus werden die fünf Idyllen analysiert, die die „Neger-Idylle“ ausmachen.

Zunächst werden die historische und geopolitische Situation der deutschen Gebiete im 18. Jahrhundert und der Grad ihrer Einbindung in die damalige koloniale und imperiale Ordnung kurz kontextualisiert, wobei dem Begriff der Rasse und den ihn umgebenden philosophischen, ästhetischen und anthropologischen Diskursen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Postulate und monogenen Positionen von Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder werden einander gegenübergestellt und so wird die Divergenz zwischen dem anthropologischen Determinismus Kants und dem herderianischen Kulturrelativismus aufgezeigt. Es wird argumentiert werden, dass der herderianische Kulturrelativismus neue Diskurse liefern wird, um die Rassenfrage anzugehen und eine starke Kritik an der Institution der Sklaverei und des Kolonialismus im 18. Jahrhundert zu etablieren.

Im folgenden Abschnitt wird das Denken Johann Gottfried Herders ausführlich dargestellt, wobei sein militanter Anti-Kosmopolitismus, sein glühender Widerstand gegen die Prozesse der Rationalisierung und Homogenisierung aller Aspekte des menschlichen Lebens, ihre Ablehnung der vorherrschenden mechanistischen Weltanschauung und Wissenschaftsgläubigkeit der aufgeklärten Vernunft und ihre Kritik an der Aufklärung —die die Ambivalenz ihres transzendentalen Freiheitsprojekts und ihres zentralisierenden und maximalistischen Eifers um universelle Kategorien und Prinzipien, die keine Grenzen zwischen Völkern, Kulturen, Gesellschaften und Epochen kennen, hervorhebt — hervorgehoben wird.

Schließlich wird Herders Ablehnung der Unterdrückungssysteme, der Sklaverei und der Rassenanthropologie des 18. Jahrhunderts in seinen literarischen Werken anhand der Analyse jeder der fünf „Neger-Idylle“ (1793-97) veranschaulicht: „Die Frucht am Baume“, „Die rechte Hand“, „Die Brüder“, „Zimeo“ und „Der Geburtstag“.

1. Rasse, Sklaverei und Kolonialismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts litt Deutschland noch unter den Folgen von militärischer Zerstörung, politischer Fragmentierung und wirtschaftlicher Rezession, die durch den Dreißigjährigen Krieg (1618-48) verursacht wurden. Das Bestehen von rund 300 Territorialstaaten und Reichsstädten und die daraus resultierende deutsche Gebietsaufteilung führte nicht zum Auftreten eines großen Metropolraums wie London, Paris oder Amsterdam, die bereits im 18. Jahrhundert eine deutlich sichtbare schwarze Bevölkerung hatten. Im Gegensatz zu diesem Phänomen beschränkte sich die schwarze Bevölkerung in den deutschen Staaten hauptsächlich auf die Königshöfe und in einigen Fällen auf Hafenstädte wie Hamburg oder Edem. Außerdem waren die deutschen Staaten bei ihren Versuchen, die Karibik und die Westküste Afrikas zu kolonisieren, gescheitert, und im Gegensatz zu Mächten wie Spanien, Portugal, Großbritannien, Holland oder Frankreich hatten die deutschen Staaten keine Kolonien. Daher spielten sie im transatlantischen Dreieckshandel mit Sklaven, Rohstoffen und Fertigwaren zwischen Westafrika, der Karibik, den amerikanischen Kolonien und den europäischen Kolonialhauptstädten eine Randrolle. Die Negerfigur wird jedoch in den Reden deutscher Intellektueller und Schriftsteller des 18. Jahrhunderts wiederkehren und vor allem von großer Bedeutung werden für die Schaffung oder den Aufbau universeller Hierarchien von Schönheit, Intellekt, Moral und Menschlichkeit während der Aufklärung, die inhärent kodifiziert sind bedingt durch die Hautfarbe (Sutherland, 2016).

Laut Wendy Sutherland (2016: 7), „Skin is the backdrop on which the construction of race, that is, the construction of blackness and whiteness, is staged, for skin is both physical and metaphorical and takes on a physiognomy of its own“. Tatsächlich ist Haut der Hintergrund, auf dem die deutsche Philosophie und

Anthropologie des 18. Jahrhunderts die Idee der europäischen Überlegenheit begründet. Bereits im Mittelalter wurde die Farbe Schwarz in Europa mit dem Bösen und dem Teufel Luzifer in Verbindung gebracht, während die Farbe Weiß mit Licht, dem Guten und Gott in Verbindung gebracht wurde. In der aristotelischen Philosophie gab es auch ähnliche Vorstellungen über die Physiognomie, in denen geglaubt wurde, dass schwarze Haut eine böse Seele beherbergte. Anschließend halfen die arabischen Texte, diese Ideen zu verewigen. Im Mittelalter verbreiteten sich einige Passagen des Alten Testaments, um die Vorstellung zu verbreiten, dass Schwarze von Kain –dem Sohn von Adam und Eva und der durch den Mord an Abel zum ersten Brudermörder wurde– abstammen. Daher basiert das Rassenstigma auf dem Zeichen von Kain (der schwarzen Haut), das aus mittelalterlichen Interpretationen die visuelle Darstellung der Sünde bildet. Im 18. Jahrhundert und im rationalisierenden Kontext der Aufklärung taucht eine neue Sorge hinsichtlich der Kategorisierung von Varietäten oder Rassen des Menschen auf, die mit dem allgemeinen Interesse an der Festlegung von Hierarchien zur Beschreibung der Ordnung der Dinge verbunden sind. In diesem Versuch, die Welt und die verschiedenen Varietäten der Menschheit zu ordnen, werden Begriffe wie Vernunft, Verstand, Moral und Freiheit universelle Konzepte sein, die rassistisch geprägt sind. Der Körper des Schwarzen, der in erster Linie durch die Hautfarbe bedingt ist, wird ein Gegenspieler des Europäers sein und als *dichotomische* Konstante wirken: Vernunft gegen Antrieb, Kultur gegen Natur, Geist gegen Körper, das Schöne gegen das Hässliche (Sutherland, 2016).

1.1. Vom anthropologischen Determinismus zum Kulturrelativismus

Innerhalb des philosophischen, ästhetischen und anthropologischen Diskussionsrahmens, der um das Schwarze herum entwickelt wird, stechen im Deutschland des 18. Jahrhunderts die Postulate und monogenistischen Positionen von I. Kant und J. G. Herder hervor. Der Monogenismus verteidigte, dass alle menschlichen Rassen von Noah abstammen, und dass das Klima die Ursache für die physischen Unterschiede wie Hautfarbe, Haar, Physiognomie und körperliche Qualitäten in den verschiedenen Rassen oder Varietäten des Menschen ist. Ausgehend von dieser Voraussetzung, nach der Afrikaner eine andere Rasse bilden –und keine andere isolierte Spezies–, entwickeln Kant und Herder sehr unterschiedliche Theorien und Positionen,

die einen großen Einfluss auf die Diskurse über Sklaverei, Kolonialismus und Rasse in Deutschland haben werden.

In der deutschen intellektuellen Gemeinschaft gab es im Allgemeinen keine Kenntnisse aus erster Hand über Schwarze, und diese Kenntnisse beruhten eher auf britischen und französischen philosophischen und Reiseerzählungen. Immanuel Kant (1724-1804) lebte sein ganzes Leben in der Stadt Königsberg (Ostpreußen). Es ist wahrscheinlich, dass er keinen Schwarzen kannte, und seine Ansicht über die Rassenfrage wurde hauptsächlich vom schottischen Philosophen David Hume beeinflusst, insbesondere von seinem Werk *Of National Characters* (1748), das folgende These unterstützt:

I am apt to suspect the Negroes to be naturally inferior to the Whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual, eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures among them, no arts, no sciences... Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature has not made an original distinction between these breeds of men (Gilman, 1975: 388).

Humes Idee, dass *Schwarzigkeit* ist, was das Schwarze von anderen Rassen hinsichtlich der Kreativität trennt, begründet die kantianische anthropologische Theorie. In seinem Essay *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), legt Kant das Klima und die geographische Verteilung als Ursache für die Existenz verschiedener menschlicher Rassen fest.

Unter den Abartungen, das ist den erblichen Verchiedenheiten der Tiere, die zu einem einzigen Stamme gehören, heißen diejenigen, welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzen in andre Landstriche) in langen Zeugungen unter sich beständig erhalten, als auch in der Vermischung mit andern Abartungen desselbigen Stamms jederzeit halbschlächlige Junge zeugen, Rassen (Kant, 2015: 19-20).

Und er gründet den Unterschied zwischen den menschlichen Rassen auf die erbliche Hautfarbe:

Auf diese Weise sind Neger und Weiße zwar nicht verschiedene Arten von Menschen (denn sie gehören vermutlich zu einem Stamme), aber doch zwei verschiedene Rassen: weil jede derselben sich in allen Landstrichen perpetuiert, und beide mit einander notwendig halbschlächtige Kinder Blendlinge (Mulatten) erzeugen (Kant, 2015: 20).

Kant platziert in Deutschland die erste Rasse, *die Ursprüngliche*, von der alle anderen Rassen degenerieren. Die Hautfarbe ist mit einer Reihe von intellektuellen, moralischen und temperamentvollen Eigenschaften verbunden, die alle Individuen einer bestimmten Rasse besitzen. Für Kant sind Vernunft und Rationalität keine Merkmale, die afrikanischen Schwarzen besonders *einheimisch* sind (Sutherland, 2016: 16). Hautfarbe kodiert und kodifiziert dann die „natürliche“ menschliche Fähigkeit zur Vernunft und rationalen Vermögen. Es ist nicht nur eine physikalisch-geographische Tatsache, denn „it takes on the anthropological or moral meaning of superiority and inferiority depending on the skin color itself, which is inherited, and, with it, all the markers or characteristics inherent to the race“ (Eze, 1995: 126). In diesem Kontext, ist Kant der Ansicht, der Schwarze habe kein Talent –verstanden als die Fähigkeit, durch Bildung, Vernunft und moralische Perfektion zu erreichen. Im Gegenteil, und gerade weil es bildungsfähig ist, ist die weiße Rasse die einzige, die Talent hat: „Die Rasse der Weißen enthält alle Triebfedern und Talente in sich“ (Sutherland, 2016: 16).

Im Gegensatz zum kantianischen geographischen Determinismus steht der herderianische Kulturrelativismus. Johann Gottfried von Herder (1744-1803), ehemaliger Student von Kant, schlug vor, dass die Kultur der Menschen, und nicht die Farbe ihrer Haut, eine entscheidender Rolle bei der Definition der Unterschiede zwischen menschlichen Gruppen spielte. Für Herder besitzt eine Kultur einen wesentlichen und inhärenten Selbstwert, ohne anderen Kulturen unterlegen oder überlegen zu sein. In seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785) lehnt Herder den kantianischen Begriff *Rasse* ab und ersetzt ihn durch den Begriff *Volk*, um die regionalen, kulturellen, sprachlichen und farblichen Spaltungen zwischen Menschengruppen zu bezeichnen. In seiner Definition von *Humanität* umfasst

daher Herder nicht nur die europäischen Weißen, sondern alle Mitglieder der Menschheit. Aus diesem Grund verfehlet Herder den Respekt vor dem Leben, dem Eigentum und der Freiheit der amerikanischen Ureinwohner und der Schwarzen, weil sie so menschlich sind wie die Europäer und einen gemeinsamen Ursprung haben: „Ihn sollst du nicht unterdrücken, nicht morden, nicht stehlen: denn er ist ein Mensch, wie du bist“ (Sutherland, 2016: 25). Herder plädiert für einen relativistischen Ansatz im Umgang mit anderen außereuropäischen Völkern, denn so wie sich die europäischen Weißen für den *Urmensch* selbst halten und Schwarze als verfluchte Abstammung von Kain oder dem Abbild des Teufels betrachten, können afrikanische Schwarze in gleicher Weise Weiße, ihre Entführer, als weiße Dämonen oder Albinos sehen, „die nur aus Schwachheit der Natur so entartet sind, wie dem Nordpol nahe mehrere Tiere in Weiß ausarten“ (Herder, 1966: 164). Die mit einer Hautfarbe verknüpften Merkmale sind daher eine kulturelle Konstruktion, die auf der Idiosynkrasie jedes Volkes eingeht. Die gesamte Menschheit hat einen gemeinsamen Ursprung und ihr Schicksal ist vereint:

Die Farben [der Rassen] verlieren sich in einander; die Bildungen dienen dem genetischen Charakter; und im Ganzen wird zuletzt alles nur Schattierung eines und desselben grossen Gemäldes, das sich durch alle Räume und Zeiten der Erde verbreitet (Herder, 1966: 180).

Durch Kulturrelativismus gesteht Herder den Schwarzen die Fähigkeit des Beobachters und nicht nur die Qualität des beobachteten Objekts zu. Außerdem wird auf diese Weise die Hierarchie, die in den Rassengesprächen der Zeit impliziert ist, verworfen. Dies provoziert die Kritik von Kant, der die Minderwertigkeit der geistigen Fähigkeiten der Amerikaner und Schwarzen rechtfertigen und die herderianischen Hypothesen ablehnen wird, weil sie auf „wackelige Grundlage“ gründen (Gilman, 1975: 387).

Die während der Aufklärung vorherrschenden Rassen-Theorien spiegeln die Notwendigkeit wider, eine Rechtfertigung für weiße Überlegenheit zu schaffen, die auf der Präsenz von Schwarzen im Sklavenhandel beruht. Durch den von Autoren wie Hume und Kant vertretenen geographischen Determinismus werden Schwarze aufgrund ihrer Hautfarbe ausgeschlossen, die von universellen Begriffen und Qualitäten des aufgeklärten Individuums wie Vernunft, Verstand, Kultur, Geschmack, Geist, das Schöne oder das Erhabene geerbt wird. Damit steht der Schwarze am Ende der

Hierarchie der Menschheit. Andere Vorschläge, wie der herderianische Kulturrelativismus, werden neue Diskurse zur Ansprache der Rassenfrage gewähren und eine solide Kritik an der Institution der Sklaverei und des Kolonialismus gründen, indem sie die Ungerechtigkeiten gegen die schwarzen Sklaven in Afrika und Amerika vor der deutschen Öffentlichkeit denunzieren.

2. Kritik der Aufklärung in Herders Werk

Herders Werk unterscheidet sich von dem der meisten seiner Zeitgenossen dadurch, dass er seine historischen Analysen darauf konzentriert, in einem nicht rein soziologischen Sinne die Kräfte zu untersuchen, die innerhalb und außerhalb einer bestimmten Kultur die Vision des Guten und des Glücks entstehen lassen, ohne jedoch Werturteile darüber zu fällen oder eine vergleichende Hierarchie zwischen verschiedenen Völkern und Gesellschaften aufzustellen. Urteile über Gut und Böse werden kulturell und intern definiert, im Hinblick auf die eigenen Ziele und Bestrebungen jeder Kultur. Die Standards jeder Kultur haben ihren Ursprung in und entwickeln sich aus ihren besonderen Bedürfnissen und Umständen, nicht aus einem universellen Satz von Prinzipien. Für Herder kann jede Kultur nur nach ihren eigenen Maßstäben und nach ihren eigenen Zielen beurteilt werden (Hicks, 2011b). Laut Frederick Barnard (2005: 134):

At a time when it was common to distinguish cultured from uncultured nations, Herder's insistence upon culture as a universal phenomenon was a novel idea. There is no such thing, he flatly declared, as a people devoid of culture. Wherever people have lived together as a group over a period of time there is a culture. To be sure, there are differences, but these are differences of degree, not of kind.

Gegen die Befürworter des Kosmopolitismus, die das achtzehnte Jahrhundert als Höhepunkt der Geschichte und Europa als *Mündigkeit* der Kultur sahen und von diesem Standpunkt aus frühere Zeitalter und ferne Zivilisationen beurteilten, bekräftigt Herder den Eigenwert jeder Zeit und jedes Landes. Seine Kritik an der Aufklärung beruht auf der Ablehnung der mechanistischen Weltanschauung der Philosophie seiner Zeit, die er vermeidet, indem er sich von universellen Normierungssystemen und

Verallgemeinerungen distanziert, was ihn dazu führt, den Sinn jeder menschlichen Situation, ihren Seinsgrund und ihre Notwendigkeit zu untersuchen. Herder wehrt sich dagegen, Individuen, Kulturen und Völker dem kollektiven Fortschritt der Menschheit zu opfern. Seine Kritik deckt sich mit den Inkongruenzen, die die postkoloniale Theorie des 20. Jahrhunderts bei der Analyse der problematischen Ambivalenz des transzendentalen Freiheitsprojekts der Aufklärung festgestellt hat: „The European colonizer of the nineteenth century both preached [...] Enlightenment humanism at the colonized and at the same time denied it in practice” (Chakrabarty, 2008: 4), aber gleichzeitig zeigt das herderianische Werk die Beschränktheit einiger postkolonialer Studien, die das 18. Jahrhundert als ein homogenes Ganzes behandeln, ohne den „state of intellectual tension” anzuerkennen, statt einer Reihe ähnlicher Vorschläge, die die Periode namens Aufklärung ausmachten (Shklar, 1998: 94). Ohne alle Kritik als eine immer schon der Aufklärung selbst inhärente behandeln zu wollen, sei angemerkt, dass einige der von postkolonialen Theoretikern gegen die Aufklärung erhobenen Vorwürfe bereits früher erhoben wurden, entweder von der dialektischen Bewegung innerhalb bestimmter Texte der Aufklärung oder von Autoren der *Counter-Enlightenment* (Carey & Festa, 2009: 9).

In diesem Zusammenhang stellt Herders Ethik den Versuch dar, einen Weg zwischen einer relativistischen Position, in der „in the sphere of morality cultural conventions fully determine truth” (Sikka, 2011: 15), und eine Verbindlichkeit mit einer Reihe von Werten, deren Universalität mit der Struktur der sozialen Beziehungen und der Kontinuität der menschlichen Natur zu tun hat: „Only because Herder posits human flourishing as a goal, and thinks that some things genuinely contribute to this goal while others do not, can he pass critical judgement on the societies he considers” (Sikka, 2011: 21). Sein Werk ist voll von Kritik sowohl an aufgeklärten Denkern als auch am politischen Modell des europäischen Imperialismus, der andere Lebensformen zerstört und die kulturelle Assimilation anderer Völker erzwingt. Im Gegensatz zu Autoren wie Rousseau hat Herder jedoch eine positive Auffassung von historischem Fortschritt und ist zuversichtlich, dass es in Zukunft eine Synthese zwischen Entwicklung und Bewahrung, zwischen den Anforderungen von Handel und Industrie und den Anforderungen der *Humanität* geben wird (Barnard, 2005: 168). Aber diese bessere

Zukunft erfordert in erster Linie Respekt vor den Kulturen, dem universellen Prinzip, das die herderianische Theorie strukturiert (Spencer, 1997).

2.1. Die deutsche *Counter-Enlightenment*

Nach der von Stephen Hicks vorgenommenen Analyse der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte ist die Zeit von 1780 bis 1815 eine der entscheidenden Perioden der Neuzeit. Während dieser fünfunddreißig Jahre spalteten sich die anglo-amerikanische und die deutsche Kultur entscheidend voneinander ab, wobei die eine einem breit angelegten Aufklärungsprogramm, die andere einem Programm der „Counter-Enlightenment“ (Hicks, 2011a: 24) folgte. Der Widerstand gegen die zentralen Ideen der Aufklärung, die in England und Frankreich tiefgreifende gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und kulturelle Veränderungen auslösten —die sich später in den Nationen Europas ausbreiteten— ist so alt wie die Bewegung selbst. Laut Isaiah Berlin (1979: 2):

The proclamation of the autonomy of reason and the methods of the natural sciences, based on observation as the sole reliable method of knowledge, and the consequent rejection of the authority of revelation, sacred writings and their accepted interpreters, tradition, prescription, and every form of non-rational and transcendent source of knowledge, was naturally opposed by the churches and religious thinkers of many persuasions.

In den deutschen Gebieten waren sich die Intellektuellen der neuen idiosynkratischen Veränderungen bewusst, die sich im Westen vollzogen. Einige deutsche Intellektuelle nahmen Themen der Aufklärung auf, aber die meisten waren zutiefst beunruhigt über deren Auswirkungen auf Religion, Moral und Politik (Hicks, 2011a). Mitte der 1700er Jahre lockte Friedrich der Große, der König von Preußen, mehrere aufklärungsorientierte Wissenschaftler und andere Intellektuelle nach Berlin, um zu versuchen, das Königreich zu modernisieren. Berlin war dann für eine Zeit lang eine Brutstätte französischer und englischer Einflüsse. Diese Versuche kollidierten jedoch mit dem Willen der gläubigen und konservativen Bevölkerung dieser Provinzen. In Ostpreußen war die introspektive und strenge Strömung des Luthertums, der Pietismus, besonders stark präsent. Die Pietisten lehnten die Welt und ihre Vielfalt

teilweise mit der Begründung ab, dass sie die direkte Gemeinschaft der individuellen Seele mit Gott sehnten. Sie neigten zu Extremen, sowohl in Bezug auf Emotionen als auch in Bezug auf Selbstdisziplin, und tendierten zu Misstrauen gegenüber Hierarchien, Ritualen, Lernen und rationalen Spekulationen (Berlin, 1997). Diese Art, die Existenz wahrzunehmen, beeinflusste viele der preußischen Intellektuellen wie Hamann, Kant oder Herder.

Johann Georg Hamann (1730-1788) erhielt wie der ebenfalls in Königsberg geborene Immanuel Kant (1724-1804) eine streng pietistische Erziehung, und obwohl er seine Karriere als vielversprechender Verbreiter der Ideen der Aufklärung mit Übersetzungen französischer Traktate begann, erlitt er um das Alter von 28 Jahren eine geistige Krise, die ihn zu den Glaubens- und pietistischen Postulaten seiner frühen Jahre zurückführte (Berlin, 1997). Von diesem Moment an konzentrierte Hamann seine Arbeit darauf, die Werte der Aufklärung umzukehren und den wissenschaftlichen Materialismus, Säkularismus und Universalismus anzugreifen. Obwohl sich Kant den irrationalistischen Vorschlägen Hamanns entschieden widersetzte, markiert Kant in der Geschichte der Philosophie einen grundlegenden Wandel von der Objektivität zur Subjektivität als Standard. Kant gibt die Objektivität als ein grundlegendes Merkmal des breiten Vernunftbegriffs auf, der bis dahin sowohl von Empirikern als auch von Rationalisten akzeptiert wurde, und transformiert damit die Begriffe des Verhältnisses von Vernunft und Realität radikal:

Contrary to the Enlightenment account of reason, Kant held that the mind is not a response mechanism but a constitutive mechanism. He held that the mind—and not reality—sets the terms for knowledge. And he held that reality conforms to reason, not vice versa (Hicks, 2011a: 39).

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1783) akzeptiert Kant die These früherer aufgeklärter Denker, dass Religion nicht durch die Vernunft gerechtfertigt werden kann. Bei der Frage, welche Priorität hat, wählt Kant jedoch die Religion und lässt die Vernunft in einer untergeordneten Position, wie er in der *Vorrede zur zweiten Auflage* ankündigt: „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (Kant, 2020: 30). Die Vernunft wird in den Bereich der Phänomene

relegiert oder beschränkt, während der noumenale Bereich (der Bereich der Religion) außerhalb der Grenzen der Vernunft liegt. Damit werden rationale Spekulationen über die Existenz von Gott oder Glauben automatisch delegitimiert (Hicks, 2011a). Herder hingegen versuchte, ein kohärentes System zur Erklärung der Natur des Menschen und seiner Erfahrungen in der Geschichte aufzubauen, indem er die Lehren Hamanns und Kants kombinierte und seinen eigenen Stil entwickelte. Er wandte sich unmissverständlich gegen die soziologischen Annahmen der Aufklärung, gegen den hohlen Universalismus und Kosmopolitismus der naturwissenschaftlich-orientierten französischen Philosophen und ihre mechanischen Modelle der Menschheit. In diesem Sinne glaubte er, etwas zu verstehen, bedeute, es in seiner Individualität und Entwicklung zu verstehen, und dies erfordere eine Fähigkeit, die er *Einfühlung* nannte (Berlin, 1979: 10). Herder lehnt die Tyrannen ab, die mit uniformen Systemen, seien sie politisch oder philosophisch, verbunden sind, die Gesellschaften und die Individuen, aus denen sie bestehen, unterdrücken. Er fördert daher das *Eigentümliche*, das Besondere, den individuellen Charakter jeder künstlerischen oder literarischen Tradition, jeder gesellschaftlichen Organisation, jedes Volkes, jeder Kultur oder jedes historischen Moments und stellt sich damit den neuen Systemen, die im Namen einer universellen Moral und konkreter intellektueller Ideale die Gesellschaft rational umgestalten wollen (Berlin, 1979: 14). Es ist diese relativistische Leidenschaft für jeden Ausdruck des Menschen und seines individuellen Wesens, gepaart mit seiner Überzeugung von der Existenz einer Pluralität unermesslicher Kulturen, die Herder und sein Werk zu einer ständigen Ablehnung von politischem Zwang, Imperialismus, politischer Autorität und jeder Form von aufgezwungener Organisation macht.

2.2. Die Verurteilung von Unterdrückung und systemischer Ungerechtigkeit

Herders Misstrauen gegenüber Systemen, die auf rationalistischen und wissenschaftlichen Schlussfolgerungen beruhen, die sich aus dem universalistischen Eifer ableiten, der die zentralen Thesen des Aufklärungsprojekts kennzeichnet, beruht auf einer methodologischen Ablehnung der Anwendung mechanistischer Modelle, die auf die Anthropologie und die Geisteswissenschaften angewandt werden. Die Erklärung der menschlichen Realität und ihrer Gesellschaften ist komplex und geht über die von europäischen Philosophen, Wissenschaftlern und Denkern geschaffenen Modelle

hinaus. Die Kräfte, die menschliche Gesellschaften formen, unterscheiden sich von einem Zeitalter zum anderen und von einer Kultur zur anderen und lassen sich daher nicht in universellen und maximalistischen Formeln zusammenfassen. Herder empfindet den Triumph des Kolonialimperialismus als eine Bestätigung der Gefahren dieser Vorgehensweise, da sie letztlich die Schaffung vermeintlich objektiver künstlicher Systeme fördert, wie schon Hamann ankündigte, dessen Analyse von Berlin (1979: 8) mit den folgenden Worten zusammengefasst wird:

Systems are mere prisons of the spirit, and they lead not only to distortion in the sphere of knowledge, but to the erection of monstrous bureaucratic machines, built in accordance with the rules that ignore the teeming variety of the living world, the untidy and asymmetrical inner lives of men, and crush them into conformity for the sake of some ideological chimera unrelated to the union of spirit and flesh that constitutes the real world.

Für Herder (1990: 60) ist dieser Geist der modernen Philosophie —„daß er auf mehr als eine Art Mechanik sein müsse“— insofern gefährlich, als er die menschliche Realität auf bloß universelle und abstrakte Systeme reduziert. Dies nennt er „Philosophie aus zwei Gedanken, die mechanischte Sache von der Welt“ (Herder, 1990: 62), wo „alles schwebt an der Spitze zweier oder drei Gedanken“ (Herder, 1990: 70).

Und das liegt daran, dass für Herder (1990: 31) „jedes allgemeine Bild, jeder allgemeine Begriff nur Abstraktion sei“.

Auf der Grundlage dieser Analyse denunziert Herder die problematische Ambivalenz des transzendentalen Freiheitsprojekts der Aufklärung. Die Denker der Aufklärung hatten eine universelle menschliche Natur postuliert, und sie hatten die Auffassung vertreten, dass sich die menschliche Vernunft in allen Kulturen gleichermaßen entwickeln könne. Aus diesem Postulat folgerten sie, dass alle Kulturen schließlich den gleichen Grad an Fortschritt erreichen könnten und dass die Menschen dann alle irrationalen Aberglauben und Vorurteile beseitigen würden, die sie auseinander getrieben hatten, und dass die Menschheit dann eine kosmopolitische und friedliche liberale Gesellschaftsordnung erreichen würde (Hicks, 2011b). Herder lehnt jedoch diese Homogenisierung des menschlichen Geistes und seinen zentralisierenden

Eifer (sowohl in politischer als auch in kultureller Hinsicht) ab. Herder (1990: 35) meint, „jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“, aber diese Vorstellung vom Glück ändert sich mit jedem Zustande und Himmelsstriche, denn dies ist „die Summe von Wunschbefriedigungen, Zweckerreichungen, und sanftem Überwinden der Bedürfnisse, die sich doch alle nach Land, Zeit und ort gestalten“ (S. 35). Außerdem: „Bildung und Fortbildung einer Nation ist nie anders als ein Werk des Schicksals: Resultat tausend mitwirkender Ursachen, gleichsam des ganzen Elements, in dem sie leben“ (Herder, 1990: 64). Deshalb ist Herder völlig gegen das zu seiner Zeit gepredigte Ideal des Kosmopolitismus.

Herder ist der Überzeugung, dass sich alle Kulturen in einer Weise entwickeln müssen, die ihrer eigenen Umgebung, ihren Traditionen, ihrer Geschichte und ihrem Weltverständnis angemessen ist (Noyes, 2015). Jede Kultur und jedes Volk leistet einen einzigartigen Beitrag zur gesamten Menschheit und führt zu menschlichem Fortschritt und einer historischen Entwicklung, die letztlich von der *Vorsehung* regiert wird, da es für das Menschengeschlecht ein größeren Plan Gottes gibt:

Den eben ein einzelnes Geschöpf nicht übersiehet, eben weil nichts auf etwas bloß Einzelnes, zumal nicht auf den Philosophen oder Thronisier des achtzehnten Jahrhunderts als letzte Endlinie liefe (Herder, 1990: 83).

Alles ist „Mittel zu Millionen Zwecken“ (Herder, 1990: 84), die *a priori* jedem Einzelnen und konkreten Volk im Laufe seiner Existenz nicht bekannt sind. Die Vorsehung hat „in den Abwechslung, in dem Weiterleiten durch Weckung neuer Kräfte und Ersterbung anderer ihren Zweck erreichen wollen“ (Herder, 1990: 33).

Herders Werk verbindet somit die Verpflichtung auf das Gemeinwohl und die individuelle Freiheit (Church, 2015). Einerseits lehnt Herder die normativen Standards von Rationalität, Freiheit, Zivilisation und Ethik ab, die von den wichtigsten aufgeklärten Denkern universell angewandt werden und die Herder sowohl in seinen Analysen der Geschichte anderer Zeiten als auch der menschlichen Gesellschaften und ihrer Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart stark kritisiert. Jede Kultur ist für jedes *Land* und jede *Zeit* bestimmt, es ist also eine *Torheit* die menschlichen Geister eines Volkes oder einer Gesellschaft der Vergangenheit „mit dem Maßstabe einer andern Zeit

zu messen” (Herder, 1990: 17). Herder (1990: 34) stellt daher die Gültigkeit der historischen und anthropologischen Urteile von Hume, Voltaire oder Robertson in Frage: „Hume! Voltaire! Robertsons! klassische Gespenster der Dämmerung! was seid ihr im Lichte der Wahrheit?”; und er definiert sein Jahrhundert als das Jahrhundert des Zweifels, aber der Bekräftigung der eigenen Meinung: „die neuern Philosophen, Allanzweifler mit eigenen kühnsten Behauptungen, *Voltaire*, *Hume*, selbst die *Diderots*, —es ist das große Jahrhundert des Zweifeln und Wellerregens” (Herder, 1990: 37).

Andererseits kritisiert Herder (1990: 102) die politischen und sozialen Auswirkungen, die sie in der Praxis haben, denn:

Das allgemeine Kleid von Philosophie und Menschenliebe kann Unterdrückungen verbergen, Eingriffe in die wahre, persönliche Menschen- und Landes-, Bürger- und Völkerfreiheit, [...] alle das den angenommenen Grundsätzen des Jahrhunderts gemäß mit einem Anstande von Tugend, Weisheit, Menschenliebe und Völkersorge.

Herder verdammt damit „the emptiness and hypocrisy of the rhetoric of universal brotherhood that he hears around him. Underneath this rhetoric, he suggests, lies imperialism —economic, political and cultural” (Sikka, 2011: 99-100). Diese Verkleidung von Universalität und Philanthropie rechtfertigt im geopolitischen Diskurs der aufgeklärten europäischen Mächte die Ausbeutung und Unterwerfung anderer Völker durch den Wirtschafts- und Kulturimperialismus. Obwohl Herder versteht, dass verschiedene Kulturen dazu bestimmt sind, in ständiger Spannung nebeneinander zu existieren, muss sich jede von ihnen natürlich entwickeln, dass heißt, es sollte ihnen erlaubt sein, ihr volles Potential zu verwirklichen, ohne Einmischung von oder Unterwerfung unter eine andere Kultur (Spencer, 1997). Aus diesem Grund ist Herder vehement gegen die Idee des Imperiums, da das unnatürliche Wachstum der europäischen Staaten die kulturelle Vielfalt der Welt auslöscht und der gesamten Humanität einzigartige Beiträge zum menschlichen Geist vorenthält:

»Unser System des Handels!« Ob man sich etwas über das Verfeinte der allumfassenden Wissenschaft denke? Was waren für elende Spartaner, die ihre Sklaven in die Erdgefängnisse einschlossen! In Europa ist die Sklaverei abgeschafft, weil berechnet ist, wieviel diese Sklaven mehr kosteten und weniger brächten als freie Leute: nur eins haben wir uns noch erlaubt, drei Weltteile als Sklaven zu brauchen, zu verhandeln, in Silbergruben und Zuckermühlen zu verbannen —aber das sind nicht Europäer, nicht Christen, und dafür bekommen wir Silber und Edelgesteine, Gewürze, Zucker und —heimliche Krankheit: also des Handels wegen zur wechselseitigen Bruderhilfe und Gemeinschaft der Länder! (Herder, 1990: 74).

Der Imperialismus hindert jede Kultur und jedes Volk daran, sein eigenes Schicksal, seinen einzigartigen Entwicklungsweg, zu erfüllen. Laut Church (2015: 799) „the highest good of any one culture is the distinctive or unique contribution that it makes to humanity’s historical progress of instantiating the balance of perfection and harmony“. Da jede Kultur und jedes Volk einen einzigartigen und unersetzlichen Beitrag zur gesamten Humanität leistet, verurteilt Herder (1990: 74), dass der aufgeklärte Paternalismus —der die Verbindung mit kosmopolitischen Prinzipien innerhalb einer globalen Gemeinschaft oder Bruderschaft aller Völker und Nationen sucht— auf den Normen, der engen Weltsicht und den expansionistischen Interessen der europäischen Kolonialreiche beruht: „Drei Weltteile durch uns verwüstet und poliziert, und wir durch sie entvölkert, entmannet, in Üppigkeit, Schinderei und Tod versenkt: das ist reich gehandelt und glücklich“.

Diese normativen Standards, die von einer Kultur auf die andere angewandt werden, appellieren an eine universelle Ethik, Ästhetik, Tugend und Zivilisationskonzeption, während sie gleichzeitig systemische Ungerechtigkeiten provozieren und unter einem moralistischen Diskurs verbergen, die zur Zerstörung der Individualität und Heterogenität menschlicher Ausdrucksformen führen.

3. Die „Neger-Idyllen“ von J. G. Herder (1793-97)

In den Werken von J. G. Herder ist daher die Kritik an Kolonial- und Sklavereinstitutionen, die von Europäern aus einer rationalisierten –und rassifizierten– Überlegenheit auf der Grundlage der Hautfarbe entwickelt wurde, reichlich. Die Ablehnung des Machtmissbrauchs der Europäer und die Fehlbarkeit ihrer Rassenhierarchien wird in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* besonders geschätzt, die zwischen 1793 und 1797 zur Förderung und Verbreitung des humanistischen Denkens und der Philosophie veröffentlicht wurden. Von besonderer Relevanz sind eine Reihe von fünf Gedichten unter dem Titel *Neger-Idyllen* (siehe Anhang), die zum „114. Humanitätsbrief“: *Vom Wirken der Völker aufeinander* gehören. In diesem Brief delegitimiert Herder den westlichen Kolonialismus und seine zivilisatorische oder Kulturarbeit. Anstatt den Völkern, die sich versklaven, *Kultur* zu bringen, seine räuberische Arbeit nur die bestehenden Kulturen der Kolonisierten zerstört: „Nicht der weise, sondern *der anmaßende, zudringliche, übervorteilende Teil* der Erde muß unser Weltteil heißen; er hat nicht kultiviert, sondern die Keime eigner Kultur der Völker, wo und wie er nur konnte, zerstört“ (Herder, 2016: 493). Es ist wichtig zu beachten, dass Herder der erste deutsche Denker war, der den Begriff Kultur im Plural verwendete (Solbrig, 1990: 40), da *Kultur* im intellektuellen Diskurs der Zeit ein Merkmal war, das den europäischen Nationen einzigartig war.

In dem Text, der direkt vor *Neger-Idyllen* liegt, präsentiert Herder eine zeitgenössische Szene zu seiner Zeit der „traurigen Geschichte der Menschheit“ (Herder, 2016: 494), von Gewalt und Unterdrückung getrieben, die von einem Volk an andere ausgeübt werden: „»Warum gießest du mir Wasser am den Kopf?« sagte jener sterbende Sklave zum Missionar. — »Daß du in den Himmel kommest.« — »Ich mag in keinen Himmel, wo weiße sind,« sprach er, kehrte das Gesicht ab und starb“ (Herder, 2016: 494). Herder beginnt mit diesem Beispiel des hobbesianischen Voraussetzung des *homo homini lupus* eine Beschwerde gegen den Machtmissbrauch der europäischen Kolonialreiche und macht das Schrecken der Sklaverei der Schwarzen in Amerika sichtbar, gegen auf das er später seine Kritik richten wird. Die *Neger-Idyllen* sind in fünf Idyllen unterteilt (wie ein fünf-Akten Drama): „Die Frucht am Baume“, „Die rechte Hand“, „Die Brüder“, „Zimeo“ und „Der Geburtstag“. Das Genre der Idylle

besteht im Allgemeinen aus kleinen pastoralen Gedichten, die ein harmonisches und friedliches Landleben beschreiben und bukolische Szenen zeigen. Herder verwendet dieses Genre jedoch, um den schwarzen Sklaven zu humanisieren und die Grausamkeiten der Sklaverei aufzuzeigen, wie etwa das Lynchen (Sutherland, 2016: 29).

3.1. „Die Frucht am Baume“

In der ersten Idylle, „Die Frucht am Baume“, beginnt die Erzählung mit fünf Versen, in denen eine bukolische und idyllische Beschreibung der Natur durch die Augen eines weißen Wanderers gezeigt wird: „Die Frucht am Baume / Ich ging im schönsten Zedernhain / Und hörte der Vögel Lied / Bewundernd ihrer Farben Glanz, Bewundernd ihrer Bäume Pracht“ (Herder, 2016: 495). Diese Vision steht im Gegensatz zu der späteren Grausamkeit des Gedichts, die das Leiden eines sterbenden Sklaven zeigt, nachdem er von seinem Meister eine vorbildliche Bestrafung erhalten hat und in einem Käfig eingesperrt wurde, der an einem Baum hängt. Ein *Ächzen* initiiert den Übergang zwischen der Betrachtung der eigenen Harmonie der Natur und dem Schrecken der Ereignisse der menschlichen Welt:

Als plötzlich aus der Höhe mich / Ein Ächzen weckte. Welch Gesicht! / Ein Käfig hing am hohen Baum, / Umlagert vom Raubvögeln, schwarz, / Umwölket vom Insekten. // Als / Die Kugel meines Rohres sieh / Verscheucht, sprach eine Stimme: »Gib / Mir Wasser, Mensch! Es dürstet mich.« / Ich sah den menschenwidrigsten / Anblick. Ein Neger, halb zerbfleischt, / Zerbissen; schon ein Auge war / Ihm ausgehackt. Ein Wespenschwarm / An offenen Wunden sog aus ihm / Den letzten Saft. Ich schauderte. / Und sah umher... (Herder, 2016: 495).

Mit dieser Struktur gelingt es Herder, den Gegensatz zwischen der unschuldigen Natur und den kriminellen Taten des Menschen darzustellen (Solbrig, 1990: 44). Anstatt den Sklaven zu befreien, geht der Wanderer direkt zum Haus des Meisters, wo eine Party abgehalten wird. Dort entdeckt er, dass der stolze Sklave protestiert hatte, als ein weißer aus der Plantage seine Frau vergewaltigte. Sein Stolz wurde mit Lynchen bestraft. Die Protagonisten der Sklaverei werden auf klare Weise präsentiert: der schwarze Sklave als Opfer der Grausamkeiten des weißen Meisters und der brutale weiße Meister, der absolute Macht über das Schicksal des Sklavenlebens ausübt. Der Gegensatz zwischen

der Party zu Hause und dem Leid des Sklaven, der stirbt, nachdem er gelyncht und eingesperrt wurde, lässt die Grenze zwischen den Zivilisierten und den Wilden verschwinden. Darüber hinaus kehrt Herder auf diese Weise die populäre Assoziation von Schwarz und Weiß um, indem er den schwarzen Sklaven als edel und tugendhaft –durch die Herausforderung der unehelichen und unterdrückenden Macht des Meisters– und den weißen Meister als moralisch korrupt und tyranisch darstellt (Sutherland, 2016: 29).

3.2. „Die rechte Hand“

In der zweiten der Idyllen, „Die rechte Hand“, wird die Scheußlichkeit des ersten Gedichtes durch ein im schwarzen Sklaven verkörpertes Adelsinn ersetzt. Der Adel des schwarzen Sklaven gegen die Grausamkeit des weißen Meisters wird weiter kontrastiert, „der weiße Teufel“ (Herder, 2016: 496). Wenn ein Sklave, der früher ein Prinz war, die Entscheidung seines Meisters in Frage stellt, das Leben eines anderen Sklaven zu beenden, zwingt ihn sein Herr, sein Henker zu sein. Statt seinen Mitsklaven aufzuhängen, schneidet er jedoch sich seine rechte Hand ab und wirft sie seinem Meister zu, indem er sagt, dass er kein so ungerechtes Verbrechen begehen wird. Augenblicke später verblutet er. Mit dieser Szene veranschaulicht Herder durch diesen Symbolismus seine moralische Überzeugung, dass kein *Willkür* sich durchsetzen kann, es sei denn, es basiert auf der Unterstützung williger, oder unwilliger, Mitwirkender (Solbrig, 1990: 45).

3.3. „Die Brüder“

In „Die Brüder“ wird weiterhin die moralische Überlegenheit der Unterdrückten hervorgehoben. Quassi, ein schwarzer Sklave, und ein Weißer werden von derselben Mutter gepflegt und zusammen großgezogen, so dass Quassi diesen Weißer für seinen Bruder hält, da sie *Milchbruder* und ehemalige Spielkameraden sind: „Mit seinem Herren war ein Negerjüngling / Von Kindheit an erzogen; *eine* Brust / Hatt sie genährt. Aus seiner Mutter Brust / Hatt afrikan'sche Bruderliebe Quassi / Zu seinem Herrn gesogen, hütete / Sein Haus und lebte, lebte nur in *ihm*“ (Herder, 2016: 497).

Die Meister-Sklaven-Beziehung überschreitet jedoch jede Kindheitsbindung. Nachdem Quassi eine geringfügige Straftat begangen hat, verurteilt der Weißer ihn zu einer der

schmählichsten Strafen, die man sich vorstellen kann.: „die Karrenstäupe“ (Herder, 2016: 497). Diese öffentliche Bestrafung besteht darin, den Sklaven an eine Karre zu binden und ihn durch die Straßen zu ziehen, während andere Mitsklaven ihn schlagen. Der schwarze Sklave kann nicht glauben, dass sein Bruder fähig ist, ihn zu verletzen, und Herder präsentiert seine edle und sogar naive Wahrnehmung wie folgt: „»Dann,« sprach er bei sich selbst, »wird ihm / die Zeit / Der Jugend wiederkehren. Billigkeit / und meine Unschuld, meine Lieb und Treu / Wird für mich sprechen. Er vergaß sich; doch / Er wird sich wiederfinden.«“ (Herder, 2016: 498).

Quassi flieht nicht, sondern erscheint im Haus des Weißen und vertraut auf die Humanität, Empathie und das Gefühl der Brüderlichkeit seines *Milchbruders*. Der weiße Mann wirft sich gewaltsam auf ihn mit der Absicht, ihn zu töten. Quassi ist jedoch dem Meister körperlich überlegen und greift ein Messer. Aber anstatt das Leben seines Meisters zu beenden, begeht Quassi Selbstmord, da er sich völlig betrogen und desillusioniert fühlt. Quassi ist nicht nur körperlich dem Weißen überlegen, sondern auch dem Meister moralisch überlegen. Die Beziehungen der Sklaverei leugnen das Prinzip der Menschheit aller Menschen (Solbrig, 1990: 45), das alle Arten von Unterdrückungssystemen oder *Willkür*, die sozial etabliert sind, transzendiert. Dies wird in der ursprünglich kindischen und unschuldigen Beziehung zwischen Weiß und Schwarz wahrgenommen.

3.4. „Zimeo“

Die vorletzte der Idyllen, „Zimeo“, bricht mit dem Manichäismus der drei vorhergehenden Idyllen, in denen Schwarze und Weiße nur als gut oder böse, Edelleute oder Schurken dargestellt werden. Dieses Gedicht zeigt erstmals die Geschichte der Gefangenschaft aus dem Standpunkt des Sklaven (Sutherland, 2016: 32). Zimeo ist ein Schwarzer aus Benin, der nach der Rebellion Jamaikas im Jahre 1738 eine unabhängige Kommune bildete, nachdem er zusammen mit anderen Mitsklaven aus seinen Sklaverhalten geflohen war. Er weiß zwischen gutem und bösem Sklavenhalter zu unterscheiden, trotz all des Leids, das er durch seine Gefangennahme, Versklavung und Trennung von seiner Frau Elavo und seinem Sohn Matombo erlitt. Zimeo akzeptiert einen weißen Mann in seiner Kommune: einen weißen Sklavenhalter, der nicht mit Blut befleckt ist und seine Sklaven befreit hat, die er auf seinen Plantagen als

Lohnempfänger verwendet. Der beninense hat gelernt, dass es auch echte gute Männer zwischen die Sklavenhalter gibt, die er *Friedensmänner* nennt:

Da trat / Ein Mann vor uns mit Blute nicht befleckt, / Und Güte sprach in seinen
Zügen, die / Im Augenblick mit Zorn und Trauer, Wut / Und Wehmut wechselten.
Gebieten stand / Er wie ein Halbgott da, geboren, zu befehlen. // Und milde sprach er:
»Höret, hört mich an, / Ihr, Friedensmänner, wendet eure Herzen / Zum
unglücksel'gen Zimeo. « (Herder, 2016: 500).

In „Zimeo“ findet eine Evolution der Charaktere statt: der schwarze Sklave erhält durch die Revolution eine gewisse Persönlichkeit und eine kleine Machtposition, während der weiße Meister, der seine Sklaven gut behandelt hat, gewinnt die Moral, die er nicht in den vorherigen Gedichten hatte (Sutherland, 2016, 31). Das idyllische Ende und die revolutionäre Komponente, in der Zimeo es schafft, sich mit seiner Familie wieder zu vereinigen, spielt auf eine bevorstehende krampfhaft Phase an. Es kündigt eine Änderung in den Beziehungen zwischen Weißen und Schwarzen an, die schließlich mit dem Sieg der haitianischen Revolution in Amerika stattfinden wird (1791-1804). Obwohl Zimeo den Weg der Gewaltlosigkeit befürwortet und unnötige Grausamkeiten vermeidet, ist er sich der Notwendigkeit bewusst, gegen die Unterdrückung zu kämpfen, und demonstriert es in seinem letzten Satz: „[...] »Er soll / Kein Sklave eines Weißen werden, er, / Der Sohn, den Elavo gebar«“ (Herder, 2016: 503).

3.5. „Der Geburtstag“

Schließlich ist „Der Geburtstag“ von der 1776 getroffenen Entscheidung der Quäker in Pennsylvania (in den Vereinigten Staaten) inspiriert, ihre schwarzen Sklaven zu befreien. Der Quäker Walter Mifflin beschließt an seinem Geburtstag, seinen schwarzen Sklaven zu befreien. Außerdem bietet er seine Freundschaft an und beschließt, neun Jahre Dienst zu bezahlen, da mit dem neuen Gesetz Sklaven ab dem Alter von 21 Jahren frei sind, und Jakob ist fast 30 Jahre alt: „Du bist so frei als ich, nur unter Gott / Und unter dem Gesetz. Sei Fromm und fleissig! / Im Unglück oder Armut findest du / An Walter Mifflin immer deinen Freund“ (Herder, 2016, 503). Jakob, der Sklave, weiß nicht, was er mit seiner Freiheit anfangen soll, weil er auf der Plantage und in Gefangenschaft aufgewachsen ist. Walter antwortet, dass er auf der Plantage bleiben kann, aber ab diesem Moment wird er ein freier Mann sein und ein Gehalt

erhalten: „»So bleibe dann / In meinem Dienst, du guter Jakob, doch / Als freier Mann!
Du feierst diese Woche / Dein Freiheitfest, und dann arbeitest du, / So lange dir's
gefällt, um guten Lohn / Bei mir, bis ich dich treu versorge. Sei / Mein Freund! Jakob.«”
(Herder, 2016: 504). Daher bezieht sich der Titel der Idylle sowohl auf den Geburtstag
des Meisters –der entdeckt, dass es seine moralische Pflicht ist, seinen Sklaven
angesichts der Unmenschlichkeit der Sklaverei zu befreien–, als auch den Geburtstag
des Sklaven und seine Geburt in Freiheit (Sutherland, 2016, 31): „Ging schöner je die
Sonne nieder als / Denselben Tag am Delawarestrom? / Jedoch ihr schönster Glanz war
in der Brust / Des guten Mannes, der für kein Geschenk / Der nur für Pflicht hielt seine
gute Tat“ (Herder, 2016: 505).

Damit beendet der letzte der *Neger-Idyllen* die Reihe mit einer optimistischen
Zukunftsvision. Herder zeigt mögliche Lösungen für die Sklaverei auf der Suche nach
einer besseren Weltordnung abseits von Grausamkeit, Unterdrückung und
Ungerechtigkeit. Dies spiegelt sich in der Entwicklung des weißen Mannes als eines
brutalen und rücksichtslosen Meisters, der zu einem sittlichen und barmherzigen
Befreier wird, wenn er die Humanität seines Sklaven erkennt. Es geht um die
herderianische Voraussetzung des Fortschreitens der Geschichte und der zyklischen
Entwicklung der Völker, durch die aus früheren Widerpart Verbündete werden. Im
Hintergrund hat die Hautfarbe keine andere Bedeutung als die, die vom Beobachter
vorgegeben wird, und das menschliche Potenzial geht über die grausame Unterdrückung
einiger Völker gegenüber anderen hinaus.

4. Schlussfolgerung

Im 18. Jahrhundert hatte Schwartzheit in der weißen Gesellschaft eine spezifische Bedeutung: es war das äußere Zeichen, durch das die Europäer die Minderwertigkeit der Schwarzen rationalisierten und deren Ausbeutung im Sklavenhandel erlaubten. Die Schlussfolgerungen großer europäischer Autoren wie David Hume oder Immanuel Kant trugen dazu bei, eine Tätigkeit der Ausbeutung und wirtschaftlichen Unterdrückung zu fördern, die weitgehend auf ethnischen Prinzipien beruht und eine rationale und sogar moralische Grundlage hatte. Andere, wie Johann Gottfried Herder, plädierten jedoch für die Einbeziehung der ganzen Menschheit in der humanistische Grundsätze und die aufgeklärten Gebote, und kritisierten den europäischen Ethnozentrismus und die Kolonialbehörden. Im Gegensatz zu den soziologischen Annahmen der Aufklärung, dem hohlen Universalismus und Kosmopolitismus der naturwissenschaftlich-orientierten französischen Philosophen und ihrem mechanistischen Menschenbild versuchte Herder, ein kohärentes System zu konstruieren, um das Wesen des Menschen und seine Erfahrungen in der Geschichte zu erklären. Dies veranlasste ihn, sich für den eigentümlichen, besonderen und individuellen Charakter jeder künstlerischen oder literarischen Tradition, jeder gesellschaftlichen Organisation, jedes Volkes, jeder Kultur oder jedes historischen Moments zu interessieren, was ihn mit jenen philosophischen und politischen Systemen konfrontierte, die die Realität auf bloß universelle und abstrakte Systeme reduzierten und im Namen der universellen Moral und konkreter intellektueller Ideale versuchten, die Gesellschaft rational umzugestalten. In seinem Werk liegt eine inhärente Ablehnung der Homogenisierung des menschlichen Geistes und des zentralisierenden Impulses des politischen und kulturellen Arms der Kolonialimperien des 18. Jahrhunderts sowie eine radikale Anprangerung von politischem Zwang, Imperialismus, politischer Autorität und jeder Form von aufgezwungener Organisation. Es ist den internen oder auch parallelen Kritiken der Aufklärungsbewegung zu verdanken, wie sie im Rahmen der sogenannten *Counter-Enlightenment* formuliert wurden, dass die problematische Ambivalenz des Projekts der transzendentalen Freiheit der Aufklärung und der Unterdrückung, die sich unter dem Deckmantel der Universalität und Philanthropie bestimmter Diskurse der damaligen Zeit verbarg, deutlich wurde. Insbesondere der

Kontrast und die Substitution der exklusiven Kategorie Rasse für die Pluralität des Begriffs Volk und der pluralistische, heterogene und relativistische Herderianische Ansatz zur Erforschung menschlicher Kulturen ermöglichten die Entwicklung eines neuen Diskurses über Rasse, Kolonialismus und Sklaverei. Mit Werken wie *Briefe zur Beförderung der Humanität* und literarischen Beiträgen wie die *Neger-Idyllen* führte Herder eine strukturelle Denunziation des Machtmissbrauchs der europäischen Imperien des 18. Jahrhunderts in Mitteleuropa ein, die den Eintritt in den Widerspruch zwischen den humanistischen und aufgeklärten Werten und der 18. Jahrhunderts Rassismus und Sklaverei unterstreicht.

5. Literatur

- Barnard, F. M. (2005). *Herder on Nationality, Humanity, and History*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Berlin, I. (1979). *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. New York: Viking Press.
- Berlin, I. (1997). *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. London: Vintage Classics.
- Carey, D., & Festa, L. M. (2009). *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chakrabarty, D. (2008). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Church, J. (2015). Culture Beyond Identity: J. G. Herder on the Purpose and Justification of Culture. *Philosophy and Social Criticism*, 41(8), 791-809.
- Eze, E. C. (1995). The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. In K. M. Faulstich (Hrsg.), *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity* (pp. 200-252). Ontario: Associated University Presses.
- Gilman, S. (1975). The Figure of the Black in German Aesthetic Theory. *Eighteenth-Century Studies*, 8(4), 373-391.
- Herder, J. G. (1966). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Darmstadt: Joseph Melzer Verlag.

- Herder, J. G. (1990). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Herder, J. G. (2016). *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Altenmünster: Jazybee Verlag.
- Hicks, S. (2011a). The Counter-Enlightenment Attack on Reason. In *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (S. 23-57). Illinois: Ockham's Razor Publishing.
- Hicks, S. (2011b). The Climate of Collectivism. In *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (S. 84-134). Illinois: Ockham's Razor Publishing.
- Kant, I. (2015). *Von den verschiedenen Rassen der Menschen oder alle Neger stinken*. Berlin: Ad Fontes Klassikerverlag.
- Kant, I. (2020). *Kritik der reinen Vernunft*. (B. Erdmann, Hrsg.). Berlin: De Gruyter.
- Noyes, J. K. (2015). *Herder: Aesthetics Against Imperialism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Shklar, J. N. (1998) Politics and the Intellect. In *Political Thought and Political Thinkers* (S. 94-104). Chicago: University of Chicago Press.
- Sikka, S. (2011). *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solbrig, I. (1990). American Slavery in Eighteenth-Century German Literature: The Case of Herder's "Neger-Idyllen". *Monatshefte*, 82(1), 38-49.

Spencer, V. (1997). Herder and Nationalism: Reclaiming the Principle of Cultural Respect. *Australian Journal of Politics and History*, 43(1), 1-13.

Sutherland, W. (2016). *Staging Blackness and Performing Whiteness in Eighteenth-Century German Drama*. New York: Routledge.

6. Anhang: „Neger-Idyllen“

Die Frucht am Baume

Ich ging im schönsten Zedernhain
Und hörte der Vögel Lied,
Bewundernd ihrer Farben Glanz,
Bewundernd ihrer Bäume Pracht –
Als plötzlich aus der Höhe mich
Ein Ächzen weckte. Welch Gesicht! –
Ein Käfig hing am hohen Baum,
Umlagert von Raubvögeln, schwarz
Umwölket von Insekten. –
Als
Die Kugel meines Rohres sie
Verscheucht, sprach eine Stimme: »Gib
Mir Wasser, Mensch! Es dürstet mich.« –
Ich sah den menschenwidrigsten
Anblick. Ein Neger, halb zerfleischt,
Zerbissen; schon ein Auge war
Ihm ausgehackt. Ein Wespenschwarm
An offenen Wunden sog aus ihm
Den letzten Saft. Ich schauderte.
Und sah umher. Da stand ein Rohr
Mit einem Kürbis, womit ihn
Barmherzig schon sein Freund gelabt.
Ich füllte den Kürbis. – »Ach!«
Rief jenes Ächzen wieder, »Gift
Darein tun, Gift! du weißer Mann!
Ich kann nicht sterben.«
Zitternd reicht
Ich ihm den Wassertrank: »Wie lang,
O Unglücksel'ger, bist du hier?« –

»Zwei Tage, und nicht sterben! Ach,
Die Vögel! Wespen! Schmerz! o Weh!«

Ich eilte fort und fand das Haus
Des Herrn im Tanz, in heller Lust.
Und als ich nach dem Ächzenden
Behutsam fragte, höret ich,
Daß man dem Jünglinge die Braut
Verführen wollen und wie *er*,
Das nicht ertragend, sich gerächt.
Dafür dann büße nun sein Stolz
Die Keckheit und den Übermut.
»Und der Verführer?« fragt ich.
»Trinkt Dort an der Tafel.«
Schaudernd floh
Ich aus dem Saal zum Sterbenden.
Er war gestorben. – Hatte dich, Unglücklicher,
mein Trank zum Tode
Gestärket, o so gab ich dir
Das reichste, süßeste Geschenk.

Die rechte Hand

Ein edler Neger, seinem Lande frech
Entraubet, blieb auch in der Sklaverei
Ein *Königssohn*, tat edel seinen Dienst
Und ward der Mitgefangnen Trost und Hat.

Einst als sein Herr, der weiße Teufel, wütend
Im Zorn der Sklaven einem schnellen Tod
Aussprach, trat Fetu bittend vor ihn hin
Und zeigte seine Unschuld. »Widersprichst
Du mir? Du selbst, *du* sollst sein Henker sein!«

»Sogleich!« antwortet Fetu, »nur noch einen,
Noch einen Augenblick!« Er flog hinweg
Und kam zurück, in seiner linken Hand
Die abgehaune rechte haltend, die
Den Henkersdienst vollführen sollte. Tief
Gebückt, legt, er sie vor den Herrn: »Fodre,
Gebieten, von mir, was du willst, nur nichts
Unwürdiges!«

Er starb an seiner Wunde,
Und seine Hand ward auf sein Grab gepflanzt.
Wie manche Arme lägen! – Nein doch, nein!
Gar viele lägen nicht; die Willkür wird
Ohnmächtig, wenn es ihr am Werkzeug fehlt.

Sprichst du hingegen: »Wie der Herr gebeut!«
Und: »Tu ich's nicht, so tut's ein anderer;
Lieb ist ja jedem seine rechte Hand!«
So henken Sklaven (das Gefühl des Unrechts
In ihrem Herzen) andre Sklaven frech
Und scheu und stolz, bis sie ein dritter henkt.

Die Brüder

Mit seinem Herren war ein Negerjüngling
Von Kindheit an erzogen; *eine* Brust
Hatt sie genährt. Aus seiner Mutter Brust
Hatt afrikan'sche Bruderliebe Quassi
Zu seinem Herrn gesogen, hütete
Sein Haus und lebte, lebte nur in *ihm*.

Der Neger glaubte sich von seinem Herrn
(Einst seinem Spielgesellen) auch geliebt,

Tat, was er konnte, lebend nur für *ihn*.

Und – bittere Täuschung! – einst um ein Vergessen,
Das auch dem Göttersohn begegnen kann,
Ergrimmete sein Herr und sprach zu ihm
Von Karrenstüpe.

Wie vom Blitz gerührt,
Stand *Quassi* da, der treue Freund, der Bruder,
Der liebende Anbeter seines Herrn.
Das Wort im Herzen, deckte schwarzer Gram
Die ganze Schöpfung ihm. Verstummt entzog
Er sich des Herren Anblick. – Meinet ihr,
Er floh? Mitnichten! Sicher hoffend noch,
Daß ihn ein Freund, daß die Erinnerung
Der Jugend ihn versöhne, rettet' er
Sich in der niedern Sklaven Hütte, die
Ihn hoch verehren. Da wartet' er
Ein nahes Fest ab, das sein Herr dem Neffen
Bereitet' und ein Tag der Freude war.
»Dann,« sprach er bei sich selbst, »wird ihm die Zeit
Der Jugend wiederkehren. Billigkeit
Und meine Unschuld, meine Lieb und Treu
Wird für mich sprechen. Er vergaß sich; doch
Er wird sich wiederfinden.« –

Jetzt erschien
Der Tag; das Fest ging an, und *Quassi* wagte
Sich auf den Hof.

Doch als sein Herr ihn sah,
Ergrimmet wie ein Leu, der Blut geleck't,

Sprang er auf ihn. Der Arme floh. Der Tiger
Erjagt ihn; beide stürzen; stampfend kniet
Sein Herr auf ihm, ihm jede Marter drohend.

Da hub mit aller seiner Negerkraft
Der Jüngling sich empor und hielt ihn fest
Danieder, zog ein Messer aus dem Gurt

Und sprach: »Von Kindheit an mit Euch erzogen,
In Knabenjahren Euer Spielgesell,
Liebt ich Euch wie mich selbst und glaubte mich
Von Euch geliebet. Ich war Eure Hand,
Eur Auge. Euer kleinster Vorteil war
Mein eifrigster Gedanke Tag und Nacht;
Denn das Vertraun auf Eure Liebe war
Mein größter Schatz auf dieser Welt. Ihr wißt,
Ich bin unschuldig; jene Kleinigkeit,
Die Euch aufbrachte, ist ein Nichts. Und Ihr,
Ihr drohtet mir mit *Schändung meiner Haut*.
Das Wort kann *Quassi* nicht ertragen; denn
Es zeigt mir Euer Herz.«

Er zog das Messer
Und stieß es – meint ihr in des Tigers Brust?
Nein! selbst sich in die Kehle. Blutend stürzt'
Er auf den Herren nieder, ihn umfassend,
Beströmend ihn mit warmem Bruderblut.

Wie manche Kugel in Europa fuhr
In des Beleidigten gekränktes Hirn,
Die den Beleidiger fromm verschonete!
Wie manches »Ich der König« fraß das Herz

Des Dieners auf mit langsam-schnellem Gift!
O wenn Gerechtigkeit vom Himmel sieht,
Sie sah den Neger auf dem Weißen ruhn.

Zimeo

Ein Lärm erscholl; die weite Ebne stand
In Flammen; zwei-, dreihundert Wirbelsäulen
Von rotem, grünem, gelbem Feuer stiegen
Zum Himmel auf, und vom Gebürge drückt
Ein langer schwarzer Rauch sich schwer herab,
Durch den die Morgensonne ängstlich drang,
Kaum seinen Saum vergüldend. Traurig blickten
Der Berge Spitzen aus dem Rauch hervor,
Und fern am Horizont das helle Meer.

Die herdenvolle Ebne war voll Angst-
Geschrei der Fliehenden, verfolgt von Schwarzen,
Die unter blühenden Pflanzungen Kaffee,
Kakao, Zuckerrohr und Indigo
Und Ruku, in Pomranzenlauben sie
Erwürgten. In der Vögel Lied ergoß
Sich Weh und Ach der Sterbenden. –

Da trat
Ein Mann vor uns mit Blute nicht befleckt,
Und Güte sprach in seinen Zügen, die
Im Augenblick mit Zorn und Trauer, Wut
Und Wehmut wechselten. Gebietend stand
Er wie ein Halbgott da, geboren, zu befehlen.

Und milde sprach er: »Höret, hört mich an,
Ihr Friedensmänner, wendet eure Herzen

Zum unglücksel'gen Zimeo.« Er ist
Mit Blute nicht befleckt; zwar wär es nur
Gottloser Blut: denn meiner Brüder Qual
Rief vom Gebürge mein Geschlecht herab,
An Tigern sie zu rächen. Aber ich
Begleitet sie, sie einzuhalten; wo
Ich irgend Milde fand, verschont ich. Ich
Verschmähte, selbst mit schuld'ger Weißen Blut
Mich zu beflecken. Sklaven, tretet her,
Wie lebt ihr hier? – O wendet eure Herzen,
Ihr Friedensmänner, nicht vom Zimeo.

Er rief die Sklaven unsres Hauses, sie
Befragend um ihr Schicksal. Alle traten
Mit Freude vor ihn hin, erzählend ihm
Ihr Leben. »Komm, o Edler,« sprachen sie,
»Sieh unsre Kleider, unsre Wohnungen.«
Sie zeigten ihm ihr Geld; die Freigelaßnen
Umrington uns und küßten unser Knie
Und schwuren, nie uns zu verlassen.
Tief
Gerührt stand *Zimeo*, die Augen jetzt
Auf uns, dann auf die Sklaven wendend, dann
Zum Himmel: »Mächtiger Orissa, der
Die Schwarzen und die Weißen schuf, o sieh,
Sieh auf die wahren Menschen; dann bestrafe
Die Frevler! – Reicht mir eure Hand! –

Von nun an
Will ich zwei Weiße lieben.« Nieder warf er
Auf eine Matte sich im Schatten. »Hört
Den unglücksel'gen Zimeo! Er ist

Nicht grausam! Beim Orissa! nicht, nur tief
Unglücklich.« – Laut aufschluchzend hielt er ein.

Da stürzten zu ihm zwei von unsern Sklaven:
»Wir kennen dich, Sohn unsres Königes,
Des mächt'gen Damiels. Ich sah dich oft
Zu Benin.« – »Ich zu Onebo.« – Sie traten
Zurück. – Er rief sie freundlich zu sich: »Bleibt,
Ihr meine Landesleute, bleibt mir nah!
Zum ersten Male wird Jamaikas Luft
Mir angenehm, da ich mit Euch sie atme.«

Er faßte sich und sprach: »Ihr Friedensmänner,
Hört meine Qual. Mein Vater sandte mich,
Daß mich des Hofes Schmeicheleien nicht
Verderbeten, zum Dorfe Onebo.
Ein fleißig Dorf von Ackerleuten. Da
Erzog Matomba mich, der weiseste
Der Menschen. Ach, verloren ist er mir
Und seine Tochter, meine Elavo,
Mein Weib.« Er weinete; dann fuhr er fort:
»Ihr Weiße habt nur eine halbe Seele,
Die nicht zu lieben, nicht zu hassen weiß.
Nur Gold ist eure Leidenschaft. – Doch höret! –

Als ich in Onebo (o schönes Land
Voll süßester Erinnerung!) mit Matomba,
Ein Ackersmann, und froh und glücklich war
Mit meiner Elavo im ersten Traum
Der Liebe, sieh, da kam ein schwarzes Schiff
Der Portugiesen an die Küste. Oh,
Hätt ich es nie gesehn! Zu Benin werden

Verbrecher nur verkauft. Zu Onebo
War kein Verbrecher. – Also luden uns
Die Räuber auf ihr Schiff. Ein Fest begann;
Musik erklang, ein Tanz. – Noch hör ich ihn,
Den fürchterlichen Schuß der Abfahrt, mitten
In der Musik. Man lichtete die Anker;
Die Küste floh, sie floh. Da half kein Flehn,
Kein Bitten, Rufen! Ach verschone mich,
Du Angedenken! – Hartgefesselt lagen
In tiefem Gram, in schwarzer Trauer wir.
Drei Jünglinge von Benin nahmen sich
Das Leben; ich nahm mir es nicht, um meiner
Geliebten Elavo, um meines guten
Matomba willen. ›Ihnen kannst du doch
Vielleicht noch helfen‹, dacht ich ›sie verlassen,
Das kannst du nicht.‹ Ihr Anblick gab mir Trost.

So kamen wir nach vielen Leiden in
Den Hafen. Und, o bitterer Augenblick!
Da wurden wir getrennt. Vergebens warf
Mein Weib, ihr Vater sich dem Ungeheur
Zu Füßen; ich mit ihnen. Wilden Blicks
Stürzt, Elavo auf mich; ich faßte sie
Mit eisern Arm. Umsonst! Man riß sie los.
Noch hör ich ihr Geschrei! ich seh ihr Bild!
Sie trug ein Kind von mir in ihrem Schoß. –
Ich seh Matomba!« –
Plötzlich stürzte Franz,
Mein guter Franz, den von den Spaniern
Aus Mitleid über seine Qualen ich
Mit seiner schönen Tochter losgekauft

Und mit mir hergeführt (er war bisher
Im Innersten des Hauses zur Bedeckung
Der Frau gewesen), plötzlich stürzte Franz
Mit Mariannen hin auf Zimeo.

»Matomba! Elavo!« – »Mein Zimeo!
Sieh deinen Sohn! – Um seinetwillen nur
Ertrugen wir das Leben, bis wir hier
Die Guten fanden. Zimeo! Dein Sohn!« –

Er nahm das Kind in seinen Arm. »Er soll
Kein Sklave eines Weißen werden, er,
Der Sohn, den Elavo gebar.«
»Ohn ihn
Hätt ich die Welt schon längst verlassen,« sprach
Die Weinende, »jetzt hab ich dich und ihn!«

Wer spricht das Wiedersehn der Liebenden,
Die kaum einander mehr zu sehen hofften,
Mit Worten aus? Des Vaters Auge, das
Vom Säugling auf die Mutter, auf Matomba
Und dann zum Himmel flog und wieder dann
Sanft auf dem Kinde ruhte. Herzensdank,
Wie nie ein Weißer ihn ausdrücken mag,
Wahnsinn des Dankes sageten sie uns,
Und schieden zum Gebürg. O führete
Ein freundlich Schiff sie bald zum Vater, der
Den Sohn beweinet, hingen Onebo,
Den Ort der ersten Liebe, in die Luft
Des süßen Vaterlandes Benin!

Der Geburtstag

Am Delaware feierte ein Freund,
Ein Quacker, Walter Mifflin, seinen Tag
Des Lebens so:
»Wie alt bist du, mein Freund?«
»Fast dreißig Jahre,« sprach der Neger.
»Nun, So bin ich dir neun Jahre schuldig; denn
Im einundzwanzigsten spricht das Gesetz
Dich mündig. Menschheit und Religion
Spricht dich gleich allen weißen Menschen frei.
In jenem Zimmer schreibt dir mein Sohn
Den Freiheitbrief; und ich vergüte dir
Das Kapital, das in neun Jahren du
Verdientest, landüblich, acht Prozent.
Du bist so frei als ich, nur unter Gott
Und unter dem Gesetz. Sei fromm und fleißig!
Im Unglück oder Armut findest du
An Walter Mifflin immer deinen Freund.«
»Herr, lieber Herr!« antwortet Jakob, »was
Soll ich mit meiner Freiheit tun? Ich bin
Bei Euch geboren, ward von Euch erzogen,
Arbeitete mit Euch und aß wie Ihr.
Mir mangelt nichts. In Krankheit pfliegte
Mich Eure Frau als Mutter, tröstete
Mich liebevoll. Wenn ich denn nun krank bin« –
»Jakob!
Du bist ein freier Mann, arbeite jetzt
Um höhern Lohn; dann kaufe dir ein Land.
Nimm eine Negerin, die dir gefällt,
Die fleißig und verständig ist wie du,
Zur Frau und lebe mit ihr glücklich. Wie
Ich dich erzogen, zieh auch deine Kinder

Zum Guten auf und stirb in Friede. – Frei
Bist du und muß es sein. Die Freiheit ist
Das höchste Gut. Gott ist der Menschen, nicht
Allein der Weißen Vater. Gäb er doch
In aller meiner Brüder Sinn und Herz,
Nach Afrika zu handeln, nicht daraus
Euch zu entwenden, euch zu kaufen und
Zu quälen!« – »Guter Herr, ich kann Euch nicht
Verlassen; denn nie war ich Euer Sklav.
Ihr fodertet nicht mehr von mir, als andre
Für sich arbeiten. Ich war glücklicher
Und reicher als so viele Weiße. Laßt
Mich bei Euch, lieber Herr.«

»So bleibe dann

In meinem Dienst, du guter Jakob, doch
Als freier Mann! Du feierst diese Woche
Dein Freiheitfest, und dann arbeitest du,
So lange dir's gefällt, um guten Lohn
Bei mir, bis ich dich treu versorge. Sei
Mein Freund! Jakob.«

Der Schwarze drückt' die Hand

Des guten Walter Miflins an sein Herz:

»So lange dieses schläget, schlägt's für Euch!

Nur heute feiren wir, und morgen frisch

Zur Arbeit! Freud und Fleiß ist unser Fest.«

Ging schöner je die Sonne nieder als

Denselben Tag am Delawarestrom?

Jedoch ihr schönster Glanz war in der Brust

Des guten Mannes, der für kein Geschenk,

Der nur für Pflicht hielt seine gute Tat.