



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Die Freimaurer Matthias Claudius, Johann Heinrich Voß
und Gotthold Ephraim Lessing als Übersetzer

Eine Kulturtransferanalyse anhand ausgewählter
Übersetzungen aus dem Französischen

verfasst von / submitted by

Johanna Holzinger, BA BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

..

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt/
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 070 331 342

Studienrichtung lt. Studienblatt/
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Translation Deutsch Englisch

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Larisa Schippel

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
0. 1. Forschungsfrage	1
0. 2. Forschungsstand	1
0.3. Methode und Relevanz für die Translationswissenschaft	2
1. Kulturtransfer	2
1. 1. Begriffsklärung.....	3
1. 2. Modell	5
1. 3. Anwendungsgebiete	9
1. 4. Kulturtransfer zwischen Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert.....	11
2. Die Situation der Übersetzer	14
2. 1. Die Übersetzertypen im 18. Jahrhundert.....	14
2. 2. Der deutsche Übersetzungsmarkt und das Arbeitsumfeld der Übersetzer.....	16
2. 3. Die Übersetzungstheorie des 18. Jahrhunderts	21
3. Die Freimaurer	24
3. 1. Die Gründung der ersten Großloge in England.....	24
3. 2. Die Mittlernation Frankreich.....	29
3. 3. Die Freimaurerei in Deutschland und die Loge „Zu den drei Rosen“	31
4. Matthias Claudius (1740-1815)	36
4. 1. Matthias Claudius als Freimaurer	36
4. 2. Matthias Claudius als Übersetzer	38
4. 2. 1. <i>Les voyages de Cyrus</i> von Michael Andrew Ramsay	40
4. 2. 2. Selektionsprozesse: Motive und Inhalte	41
4. 2. 3. Interkulturelle Vermittlungsprozesse: Verlage und Mittlerfiguren	44
4. 2. 4. Rezeptionsprozesse: Paratexte und Übersetzungsrezensionen	45
5. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)	50
5. 1. Gotthold Ephraim Lessing als Freimaurer	50
5. 2. Gotthold Ephraim Lessing als Übersetzer.....	54
5. 2. 1. <i>Des Herrn von Voltaire kleinere historische Schriften</i> - Voltaire als	58
Historiograph	58
5. 2. 2. Selektionsprozesse: Motive und Inhalte	61
5. 2. 3. Interkulturelle Vermittlungsprozesse: Verlage und Auftraggeber.....	65
5. 2. 4. Rezeptionsprozesse: Übersetzung und Paratexte.....	65
6. Johann Heinrich Voß (1751-1826)	67
6. 1. Johann Heinrich Voß als Freimaurer.....	67

6. 2. Johann Heinrich Voß als Übersetzer	69
6. 2. 1. <i>Les mille et une nuits</i> von Antoine Galland	70
6. 2. 2. Selektionsprozesse: Motive und Inhalte	72
6. 2. 3. Interkulturelle Vermittlungsprozesse: Verlage und Auftraggeber.....	73
6. 2. 4. Rezeptionsprozesse: Übersetzung, Paratexte und Rezensionen	74
7. Conclusio	77
8. Bibliographie.....	78
Abstracts	87

0. Einleitung

0. 1. Forschungsfrage

Matthias Claudius, Gotthold Ephraim Lessing und Johann Heinrich Voß sind jeweils prominente Vertreter der deutschen Literatur der Aufklärungszeit. Darüber hinaus waren sie Übersetzer mehrerer Werke, unter anderem aus dem Französischen, sowie Mitglieder derselben Freimaurerloge, der Hamburger Johannisloge „Zu den drei Rosen“.

Da die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge auch mit bestimmten Einstellungen verbunden ist, stellt sich hierbei die Frage, inwieweit und ob Claudius, Lessing und Voß dadurch in ihrer translatorischen Tätigkeit beeinflusst wurden. Hierbei wird vor allem auf ihre Kontakte zu anderen literarischen Persönlichkeiten, die ebenfalls der Freimaurerei angehörten, und deren Einfluss geachtet, sowie auf die Texte, die sie übersetzten. Lässt sich hier eine Beeinflussung durch die mit der Freimaurerei verbundene Ideologie auf die Auswahl der Texte, der Autoren oder der Übersetzungsmethode feststellen? Welche Reaktionen lösten ihre Übersetzungen bei den Zeitgenossen aus?

Diese Fragen sollen jeweils anhand einer Übersetzung aus dem Französischen geklärt werden, wobei es sich bei Matthias Claudius um Michael Andrew Ramsays *Les Voyages de Cyrus* handelt, einen Text, der den Reise- und Erziehungsromanen zugeordnet werden kann. Gotthold Ephraim Lessing übersetzte unter anderem *Des Herrn von Voltaire kleinere historische Schriften* aus dem Französischen, eine Textsammlung, die dem historiographischen Genre angehört. Johann Heinrich Voß wiederum übersetzte hauptsächlich Texte aus dem Griechischen, eine der wenigen Ausnahmen hierzu stellt Antoine Gallands *Les mille et une nuits* dar, ein Werk aus dem orientalischen Kontext.

0. 2. Forschungsstand

Die Logenbruderschaft der Freimaurer wurde bereits in mehreren Monographien behandelt, wobei hier vor allem auf Oskar Posner und Eugen Lennhoff mit dem im Jahr 1932 zum ersten Mal herausgegebenen *Internationalen Freimaurerlexikon* hingewiesen werden soll, da dieses Werk bis heute als Standardwerk bei der Erforschung dieser Thematik gilt. Drei Jahre vor der Veröffentlichung dieses umfassenden Nachschlagewerks hatte Eugen Lennhoff darüber hinaus eine Monographie mit dem Titel *Die Freimaurer* herausgegeben, in der bereits einige Inhalte des Lexikons vorweggenommen wurden.

Auch wenn der Einfluss der Freimaurerei auf die Tätigkeit von ÜbersetzerInnen bisher noch nicht umfassend und nicht im Rahmen einer eigenen Monographie untersucht wurde, so war doch Gegenstand der Forschung, welche Veränderungen dieser Orden in anderen Bereichen verursacht hatte. Einer dieser Bereiche ist die Juristik. Unter anderem wurde bereits im Jahr 1860 ein Werk eines

anonymen Autors mit dem Titel *Der Freimaurer-Orden und sein Einfluß auf die Rechtspflege* veröffentlicht, das sich kritisch mit dem Einfluss der Logenbruderschaft im Zusammenhang mit juristischen Tätigkeiten auseinandersetzte.

Der Zusammenhang zwischen der Freimaurerei und der Politik wurde ebenfalls bereits in mehreren Monographien beleuchtet, unter anderem in den 1823 anonym veröffentlichten *Gedanken über Freimaurerei, ihren politischen Einfluß und ihre Zulässigkeit; und Freimaurerische Literatur der letzten drei Jahre*, in *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik* von Friedrich Wichtl aus dem Jahr 1936 oder in dem 2009 erschienenen Werk *Leipziger Freimaurer in Wort und Stein. Der Einfluss der Logen auf das Völkerschlachtdenkmal und die Verlagsstadt* des Autors Alexander Süß. Im Jahr 2018 erschien im Böhlau-Verlag darüber hinaus das historiographische Werk *Freimaurerei, Politik und Gesellschaft. Die Wirkungsgeschichte des diskreten Bundes* von Helmut Reinalter.

Der Einfluss der Freimaurer auf die Religion wurde bereits im Jahr 1857 von Gustav Adolf Schiffmann in *Das Verhältniß der Freimaurerei zum Christentum und zur katholischen Kirche* sowie Klaus Kottmann in seiner 2008 erschienenen Dissertation *Die Freimaurer und die katholische Kirche. Vom geschichtlichen Überblick zur geltenden Rechtslage* untersucht.

0.3. Methode und Relevanz für die Translationswissenschaft

Die theoretische Basis für diese Arbeit bildet die Methodik des Kulturtransfers nach Hans-Jürgen Lüsebrink, ein Konzept, das vor allem bei der Untersuchung von Phänomenen des kulturellen Austauschs von Ideen und Artefakten zwischen einzelnen Kulturen angewendet wird. Dieses Konzept soll in den nachfolgenden Kapiteln noch näher erläutert werden.

Die Relevanz der Thematik für die Translationswissenschaft ergibt sich schon alleine daraus, dass der Zusammenhang zwischen Zugehörigkeit zur Freimaurerei und translatorischem Schaffen noch unerforscht ist und diese Arbeit einen Beitrag dazu leisten soll, diese Forschungslücke zu schließen. Auch die Methode des Kulturtransfers ist für die translationswissenschaftliche Forschung relevant, da schon allein beim Prozess der Übersetzung als Phänomen der Übertragung von Ideen und Ideologien nicht nur zwischen unterschiedlichen Sprachen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Kulturräumen, Kulturtransfer geschieht. Die Texte unterliegen einer Veränderung dadurch, dass sie in einem neuen Rezeptionsumfeld aufgenommen, wahrgenommen, verändert und besprochen werden, sie verändern selbst dieses Rezeptionsumfeld, indem ihre Inhalte in dieser neuen Umgebung Teil anderer Texte und Diskurse werden, die in der Ausgangskultur nicht vorhanden sind.

1. Kulturtransfer

Im nachfolgenden Kapitel wird der Begriff des Kulturtransfers nach Lüsebrink erklärt, dessen Modell und Anwendungsbereiche skizziert und der Kulturtransfer zwischen Deutschland und

Frankreich im 18. Jahrhundert genauer beleuchtet, vor allem im Kontext des Literaturmarktes, da dies für die Situation der Übersetzer, die die Grundlage dieser Arbeit darstellen, besonders relevant ist.

1. 1. Begriffsklärung

Mit dem Kulturbegriff beschäftigen sich viele unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen, wie etwa Soziologie, Anthropologie, Sprach- und Rechtswissenschaft, Kunstwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft sowie die Kommunikations- und die Stereotypenforschung. Jede dieser Disziplinen weist auch eigene Analysemethoden, Ergebnisse und Interessen auf (vgl. Spillner 1997: 103). Dementsprechend existieren viele unterschiedliche Definitionen von Kultur. Nach Thomas und

Hagemann wird „Kultur“ folgendermaßen definiert:

[...] ein universelles, für eine Gesellschaft, Nation, Organisation und Gruppe aber typisches Orientierungssystem. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen gebildet (z. B. Sprache, bedeutungstragende Zeichen, typische Verhaltensweisen) und in der jeweiligen Gesellschaft, Organisation, Gruppe usw. tradiert. Es beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller Mitglieder und definiert somit deren Zugehörigkeit zur Gesellschaft. (Thomas & Hagemann 1997: 174f.)

Der Kulturwissenschaftler Geert Hofstede versteht Kultur als „the collective programming of the mind which distinguishes the members of one category of people from another.“ (Hofstede 1989: 391) Dieses gruppen-, gesellschafts-, organisations- und länderspezifische Orientierungssystem, das Menschen „einer Kategorie“ von Menschen „einer anderen Kategorie“ unterscheidet, führt zwangsläufig dazu, dass bei der Übertragung eines kulturellen Artefakts in einen anderen Kulturraum andere Wahrnehmungs-, Denk-, Bewertungs- oder Handlungsmuster ausgelöst werden. Dieses Phänomen wird in der Forschung unter dem Begriff „Kulturtransfer“ behandelt. Dieser Begriff wurde in den 1980er Jahren von den Wissenschaftlern rund um Michel Espagne und Michael Werner geprägt, die für das Forschungsinstitut CRNS arbeiteten und in französischen Fallstudien deutsche Kulturelemente nachweisen sollten (vgl. Keller 2011: 106).

Espagne und Werner vertreten einen Kulturbegriff, der die Erfahrungen einzelner Gruppen in den Vordergrund stellt und der auch scheinbar alltägliche Handlungsweisen wie etwa Handwerk oder Weinhandel als Kultur betrachtet. Sie definieren Kultur als „ein veränderliches Kommunikationssystem, das etwa den individuellen Erlebnisraum in Verbindung zu dem institutionalisierten Wissen setzt.“ (Espagne & Werner 1985: 504) Klaus-Jürgen Lüsebrink versteht unter dem Begriff des Kulturtransfers die interkulturelle Vermittlung von Texten, Objekten, Diskursen und Praktiken von einem kulturellen System in ein anderes (vgl. Lüsebrink 2016: 143). Dabei handelt es sich um einen dynamischen Vorgang, in dessen Folge dauerhafte raum- und gesellschaftsübergreifende Wechselwirkungen entstehen (vgl. Kleingärtner 2009: 12).

Der von Lüsebrink und Reichardt eingeführte Begriff des „Kulturtransfers“ wird im Vergleich zu anderen Begriffen wie etwa „Einfluss“ oder „Wirkung“ deshalb verwendet, weil er

stärker die Prozesshaftigkeit dieses Phänomens beschreibt und damit die materielle Natur der Kulturgüter, die übertragen werden, besser dargestellt werden kann. Kulturgüter werden von Trägergruppen hergestellt, von Mittlern in ein anderes kulturelles System übertragen und von Rezipienten aufgenommen beziehungsweise konsumiert. Außerdem wird durch den Begriff des „Transfers“ dargestellt, dass die beteiligten Personen und Institutionen durch diesen Prozess nicht unverändert bleiben, sondern dass sie sich durch die Kulturvermittlung verwandeln und an neue Gegebenheiten anpassen (vgl. Middell 2000: 20f.).

Albert Gouaffo fügt hinzu, dass mithilfe des Kulturtransfers verschiedene Nationalräume untersucht werden können. Als Unterbegriffe führt Gouaffo die Kulturvermischung, bei der es zur Hybridität mehrerer Kulturräume kommt, den Kulturaustausch, bei dem zwischen zwei oder mehreren Kulturräumen Austauschprozesse in unterschiedlichen Richtungen auftreten, und den Kultureinfluss, bei dem der Kulturtransfer einseitig von der Ausgangs- zur aufnehmenden Kultur verläuft, an. Sowohl der Wille zur Aufnahme neuer Kulturaspekte als auch die Bereitschaft zum Export derselben steuern die Kulturtransferprozesse (vgl. Gouaffo 2007: 17ff.). Somit spielt die Einstellung der Angehörigen einer Kulturgemeinschaft zur Kultur einer anderen Nation oder Gruppe eine große Rolle dabei, ob und in welcher Form es überhaupt zu einem Transfer kommen kann. Im Vergleich zu der in der Literaturwissenschaft vorherrschenden Resonanzforschung wird im Kontext des Kulturtransfers nicht von einem Original ausgegangen, das durch die Aufnahme in einen anderen Kulturkreis bedroht ist (vgl. Keller 2011: 108).

Im Gegensatz zum Begriff des Transfers in der Psycholinguistik, der Sprachlernforschung oder der Fremdsprachendidaktik handelt es sich beim Transferbegriff des Kulturtransfers nicht um eine individuelle Übertragung zwischen Muttersprache und zu erlernender Sprache, sondern um eine Übertragungsleistung zwischen zwei Systemen. Somit muss zwischen einem individuellen Transfer wie etwa beim Erlernen von Sprachen und einem kollektiven Transfer, wie etwa der Entlehnung von Begriffen in ein Sprachsystem, unterschieden werden. Analog lässt sich zwischen individueller Interferenz (individuelle Fehlleistung eines Sprachlernenden) und systembezogener Interferenz (z. B. Sprach- oder Kulturmischung) unterscheiden. Bernd Spillner schlägt daher vor, zwischen einem individuellen, personenbezogenen Kulturkontakt und einem kollektiven, systembezogenen Kulturkontakt zu unterscheiden. Weiters differenziert er zwischen einem neutralen 'Kulturaustausch', dem 'Kulturtransfer' (bei dem der Fokus der Untersuchung auf der Ausgangskultur liegt) und der 'Kulturrezeption' (bei der der Schwerpunkt auf der aufnehmenden Kultur liegt) (vgl. Spillner 1997: 104ff.).

In Abgrenzung zur Komparatistik handelt es sich bei der Kulturtransferforschung nicht um einen bloßen Vergleich, sie setzt keine strikt abgegrenzten Kulturräume voraus und stellt keine sozialen Gruppen einander gegenüber. Stattdessen geht es bei der Kulturtransferforschung um

Akkulturation, um Möglichkeiten, die Grenzen oder das Trennende zwischen Nationen zu überwinden, nicht durch Vergleich, sondern durch Transferbeziehungen und Vermischung. Das Ziel der Kulturtransferforschung besteht darin, den fremden Anteil an dem kulturellen Gedächtnis verschiedener Kulturräume aufzuzeigen, wobei die Bedürfnisse der aufnehmenden Kultur eine größere Rolle spielen als das Bestreben anderer Kulturen, ihre Kulturgüter zu exportieren (vgl. Espagne 1997: 309f.).

1. 2. Modell

Den Kulturtransfer als Methode definiert Hans-Jürgen Lüsebrink als Untersuchung der „Wege, Medien und sprachlichen Bedingungen für die Vermittlung von Texten, kulturellen Objekten und Praktiken“. (Lüsebrink 2016: 143)

In den meisten Fällen geschieht diese Vermittlung nicht in Form von Rohdaten (wie etwa Bevölkerungsstatistiken und Jahreszahlen), sondern in sprachlicher Form. Auch Rohdaten können nur dann wirklich verstanden werden, wenn sie sprachlich interpretiert werden. Kulturelle Objekte und Praktiken werden somit hauptsächlich über Texte übertragen. Selbst Werke der Bildenden Kunst sind häufig erst über verbale Äußerungen zugänglich, wie etwa Bildbeschreibungen oder Autorenzeugnisse. Gerade bei historischen Untersuchungsgegenständen fallen Methoden wie etwa Experimente oder Befragungen größtenteils weg, weswegen die Kulturtransferforscher sich stark auf textuelles Material stützen müssen (vgl. Spillner 1997: 103f.).

Bei der Kulturtransferforschung wird untersucht, aus welchen Gründen und zu welchem Zweck kulturelle Artefakte von einem Kultursystem in ein anderes übertragen werden. Kulturtransferprozesse lassen sich beispielsweise auch bei der Übersetzung von Texten oder bei der Übertragung von Bildern und Informationen beobachten und untersuchen. Dabei können diese Prozesse quantitativ (nach der Anzahl der übertragenen Kulturgüter) oder qualitativ (beispielsweise im Hinblick auf ein bestimmtes Zielpublikum) untersucht werden (vgl. Lüsebrink 2016: 143).

Es gibt drei Hauptformen des Kulturtransfers, die Rezeption, die Aneignung sowie die Anpassung. Die Rezeption ist die Übernahme von Kulturelementen, ohne dass diese gravierende Veränderungen erfahren. Elemente der Ausgangskultur werden ohne Modifikation in die aufnehmende Kultur übernommen. Aneignung oder Appropriation bedeutet hingegen, dass ein Kulturelement von einer anderen Kultur übernommen und dabei an die Gegebenheiten der aufnehmenden Kultur angepasst wird. Anpassung oder Akkommodation hingegen bedeutet, dass sich im Rahmen des Kulturkontakts

nicht die aufnehmende Kultur, sondern die Ausgangskultur verändert (vgl. Klammt & Rossignol 2009: 8).

Den Vorgang des Kulturtransfers untergliedert Bernd Kortländer in drei verschiedene Prozesse. Unter dem Selektionsprozess versteht man die Auswahl von Praktiken, Texten und Objekten. Bei der Untersuchung dieses Prozesses kann entweder qualitativ (im Hinblick auf das Publikum, beziehungsweise kulturelle/politische Entwicklungen) oder quantitativ (statistisch) vorgegangen werden. Das Interesse am Kulturtransfer kann technischer, praktischer (im Hinblick auf das Fremd- oder Selbstverstehen) oder ideologischer Natur sein. Bei den Transportprozessen spielen vor allem interkulturelle Vermittlerfiguren eine Rolle, wie es beispielsweise Übersetzer, aber auch Mittlerinstitutionen oder mediale Mittlerinstanzen sind. In diesem Zusammenhang sollen vor allem die Mittel, Wege und Umwege des Kulturtransfers untersucht werden. Häufig fungieren andere Kulturen als Mittler für die Übertragung eines kulturellen Artefakts. Erst vor dem Hintergrund des Transports können Veränderungen der kulturellen Artefakte erklärt werden (vgl. Kortländer 1995: 7f.). Für Transfers sind Personen wichtig, die einen interkulturellen Lebenslauf haben und zwischen den Kultur(kontexten) stehen. Mittler sind Leser und Autoren, sie müssen in der Lage sein, einen Codewechsel zu vollziehen, der in vielen Fällen nicht nur auf der rein sprachlichen Ebene vor sich geht, sondern auch diskursive Gegebenheiten des Aufnahmekontextes berücksichtigen muss. Häufig wird die Integration in den aufnehmenden Kulturraum nur dadurch ermöglicht, dass das kulturelle Artefakt beziehungsweise der Text verändert wird. Die Untersuchung der Vermittlerfiguren und der Institutionen macht deutlich, dass es sich bei der Transferforschung um eine Kontaktforschung handelt. Familienbeziehungen und Organisationsformen wurden vor der Transferforschung vor allem außereuropäisch untersucht, mit Espagne und Werner wurde jedoch begonnen, verstärkt auch innereuropäisch ethnologische Forschung zu betreiben (vgl. Keller 2011: 109-117).

Der Transfer von Kulturgütern erfolgt meistens in einem Handelskontext, da die Notwendigkeit des An- und Verkaufs von Produkten seit jeher zu den wichtigsten Triebfedern internationaler Kontakte gehört. Darüber hinaus spielen auch die Kunsthandwerker eine bedeutende Rolle beim Kulturtransfer. Im 18. und 19. Jahrhundert waren beispielsweise viele Künstler zwischen Frankreich und Deutschland unterwegs, viele deutsche Künstler verbrachten einige Zeit in Paris oder blieben sogar bis an ihr Lebensende in Frankreich. Auch Soldaten und ihre Offiziere nehmen an Kulturtransferprozessen teil. Nicht nur der Beruf, sondern auch die religiöse Zugehörigkeit spielt bei den Mittlern des Kulturtransfers eine große Rolle. So kam es etwa zwischen katholischen oder protestantischen Ländern zu stärker ausgeprägten Handelsbeziehungen. Universitäten sind ebenfalls als Triebfedern des kulturellen Austauschs zu betrachten, da sich die Lehrenden und Studierenden seit jeher in Kontakt mit ihren internationalen KollegInnen befinden. Auch wenn das Ziel der Mittler

beim Kulturtransfer häufig die Festigung ihrer eigenen Position durch Import fremder Kulturgüter ist, trägt ihre Rolle zu Assimilation und Distanzabbau bei (vgl. Espagne 1997: 311ff.).

Der dritte von Kortländer beschriebene Prozess ist die Integration in den aufnehmenden Kulturraum. Dabei unterscheidet er zwischen Übertragung, die möglichst nah am Original steht, der Nachahmung, im Sinne einer Eigenschöpfung nach fremdem Vorbild, und der Verwandlung, bei der kulturfremde Elemente aufgenommen und daraus etwas vollkommen Neues geschaffen wird (vgl. Kortländer 1995: 9).

Lüsebrink fügt dieser Aufzählung noch die Kommentarformen, worunter Formen der Kultur- und Literaturkritik verstanden werden können, hinzu. Die Verwandlung wird bei Lüsebrink als produktive Rezeption bezeichnet. Zusätzlich führt Lüsebrink die kulturelle Adaption an, worunter die Veränderung von Diskursen und Praktiken verstanden wird, um diese einer anderen Kultur anzupassen. Als Beispiele für diesen Prozess nennt Lüsebrink veränderte Klappentexte, Titel und Titellustrationen (vgl. Lüsebrink 2016: 149f.).

Es kann aber nicht nur zur Integration von kulturellen Artefakten kommen, sondern auch zur Verweigerung von deren Aufnahme, zur verzögerten Aufnahme oder zur Abwehr, wenn das Kulturgut nicht mit den Gegebenheiten im aufnehmenden Kulturraum kompatibel ist. Es gibt auch Fälle, in denen es zur Aufnahme kultureller Artefakte in einen Kulturraum kommt, um Widerstand oder Abwehr gegen einen dritten Kulturraum zu signalisieren (vgl. Geis 2014: 166).

So kam es im 18. Jahrhundert in Deutschland beispielsweise zur Aufnahme englischsprachiger Literatur, um einen Gegenpol zu der dominierenden französischen Literatur zu schaffen. Auch im Russland des 19. Jahrhunderts lassen sich ähnliche Prozesse beobachten, auch wenn hier französische und deutsche Literatur miteinander konkurrierten (vgl. Werner 1997: 95). Kulturen werden durch das Konzept des Kulturtransfers als heterogen und durchmischt angesehen, was nicht herkömmlichen Vorstellungen von Nationen oder geschlossenen Kulturräumen entspricht. Allerdings geht die Kulturtransferforschung sowohl beim Abgabe- als auch beim Aufnahmekontext von stabilen Einheiten aus (vgl. Geis 2014: 166). Dieser scheinbare Widerspruch wird zugelassen, denn „die unendliche Hybridisierung des Hybriden kann man abstrakt benennen, für eine konkrete Forschung und Fragestellung muss man logisch-heuristische – nicht aber essentialistisch gedachte – 'Einfrierungen' – vornehmen.“ (Zwierlein 2009: 59)

Im Rahmen des Kulturtransfers können nur verschiedene Asymmetrien zwischen den Kulturen untersucht werden, da es aufgrund unterschiedlicher historischer Entwicklungen keine symmetrischen Kulturen gibt. Die Theorie des Kulturtransfers setzt aber, um komparatistische Forschung betreiben zu können, Symmetrie oder wenigstens Funktionsanalogie zwischen den einzelnen Kulturen voraus. Durch die Verbindung von asymmetrischen Kulturen und symmetrische

Merkmale aufweisenden Interpretationsverfahren wird Spannung erzeugt. Asymmetrien werden dabei lediglich als Verschiebung theoretischer Symmetrien angesehen (vgl. Werner 1997: 88f.).

Kulturphänomene haben innerhalb verschiedener Kulturen einen unterschiedlichen Stellenwert, so haben beispielsweise Musik und Literatur in Deutschland und Frankreich jeweils einen anderen Status. Somit sollte bei komparatistischen Studien eine symmetrische Konstruktion des Gegenstands vermieden werden, Stattdessen sollten bei Vergleichsstudien die politischen und sozialen Faktoren der unterschiedlichen Kulturen und die verschiedenen kulturellen Funktionen der Untersuchungsgegenstände berücksichtigt werden, um kulturelle Phänomene exakter beschreiben zu können (vgl. ebenda: 97f.).

Aber auch beim Kulturtransfer selbst, also bei der Übertragung kultureller Artefakte, treten Asymmetrien auf. An sich impliziert das Modell des Kulturtransfers durch den zeitlichen Abstand zwischen Entstehung und Rezeption eines kulturellen Artefakts eine bestimmte zeitliche Asymmetrie. Diese Asymmetrien auf zeitlicher Ebene können allerdings auch die Form einer Verspätung, was bedeutet, dass ein relativ großer Zeitraum zwischen dem Auftreten eines kulturellen Phänomens in einem Kulturraum und dessen Übertragung in einen anderen Kulturraum vergeht, oder einer Antizipation annehmen, was bedeutet, dass bestimmte Entwicklungen in einem Kulturraum in einem anderen Kulturraum vorweggenommen werden. Asymmetrien können aber auch räumlich-geographischen oder mehrdimensionalen Charakter haben (vgl. Lüsebrink 2016: 143-146, Werner 1997: 90).

In räumlich-geographischer Hinsicht ist festzuhalten, dass Räume nie vollständig symmetrisch zueinanderstehen, auch, wenn beim Vergleich darauf geachtet wird, dass Städte beispielsweise soziale und ökonomisch ähnliche Bedingungen aufweisen. Zu große Unterschiede würden den Vergleich gegenstandslos machen. Eine Sonderform der räumlich-geographischen Asymmetrie liegt dann vor, wenn Dreieckskonstellationen zwischen Nationalkulturen untersucht werden, wie etwa England/Frankreich/Deutschland. Symmetrie kann in diesen Fällen nur die Beziehung zwischen zwei dieser Länder aufweisen. Bei mehr als dreipoligen Untersuchungen sind die Asymmetrien notwendigerweise sogar in der Überzahl. Weiters gibt es Untersuchungsgegenstände, die von vornherein eine unterschiedliche Gewichtung aufweisen, wie etwa regionale und nationale Kulturen (vgl. Werner 1997: 91f.).

In den meisten Fällen sind Transferprozesse trilateral oder haben sogar noch mehr Pole. Dies bedeutet, dass kulturelle Artefakte über Dritte in den untersuchten aufnehmenden Kulturraum übertragen werden (vgl. Lüsebrink 2016: 153).

Laut älteren Modellen ziehen hegemoniale Kulturen in Transferprozessen unterlegene Kulturen in ihren Bann, wobei nur diese Veränderungen erfahren. Allerdings ist dabei festzuhalten, dass auch wenn es in manchen Kontexten zu Verdichtungsprozessen kommen kann, wie etwa bei der

Übertragung der französischen Hofkultur nach Deutschland, der Kulturtransfer in anderen Bereichen, wie etwa dem Bergbau oder den Naturwissenschaften, auch in die umgekehrte Richtung erfolgen kann. Außerdem wird das, was von einem Standpunkt innerhalb eines Kulturraums als Vorteil gewertet wird, von einem anderen Standpunkt aus abwertend, beispielsweise als Dekadenz, betrachtet. Diese Wertungsmuster hängen dabei immer von der jeweiligen Interessenslage ab. Weiters ist die Rezeption von kulturellen Artefakten nicht von einem mechanischen Kulturgefälle, sondern von der internen Situation und Argumentation der aufnehmenden Kulturen abhängig, auch wenn diese häufig die Rezeption mit einem „Nachholbedarf“ argumentieren. Auch sagen Komplexitätsunterschiede zwischen verschiedenen Kulturen nichts über die Art und die Richtung eines möglichen Transfers aus (vgl. Werner 1997: 92-96).

1. 3. Anwendungsgebiete

Das Konzept des Kulturtransfers wird in der Forschungsliteratur hauptsächlich dazu verwendet, die Vermittlerfiguren, die Vermittlerinstitutionen und die Rezeption der transferierten Werke zu untersuchen. Der Kulturtransfer geht nicht nur auf makrokultureller Ebene vor sich, worunter beispielsweise die Auswahl bestimmter Texte zur Übersetzung verstanden werden kann, sondern auch auf mikrokultureller Ebene. Damit ist die Semantik und Pragmatik einzelner Übersetzungen gemeint, wie etwa das Hinzufügen oder Verändern von Paratexten, um die Übersetzungen in den aufnehmenden Kulturraum eingliedern zu können, oder die Verarbeitung durch LeserInnen, die etwa durch die Übersetzungskritik ersichtlich gemacht wird (vgl. Lüsebrink 2016: 153).

Beispielsweise können auf mikrokultureller Ebene die Paratexte untersucht werden, das heißt, Texte, die vom Autor, vom Verleger oder vom Übersetzer hinzugefügt werden, um einem Werk in der Übersetzung eine bestimmte Bedeutung zu geben oder es in einen bestimmten Kontext zu stellen. Dazu gehört nicht nur der Peritext, wie etwa Zwischenüberschriften, Vor- und Nachwort oder der Klappentext, sondern auch der Epitext, wozu beispielsweise Tagebuchnotizen oder Interviews der Vermittlerfiguren zählen (vgl. ebenda: 159f.).

Das Konzept des Kulturtransfers wurde in der Forschung mittlerweile für die Untersuchung der unterschiedlichsten Kulturräume und Epochen herangezogen. Als Beispiele können hier neben dem deutsch-französischen auch der britisch-deutsche (z. B. Lauterbach 2004), der ungarisch-zentraleuropäische (z. B. Strohmeyer 2019), der bulgarisch-deutsche (z. B. Burneva 2009) oder der chinesisch-europäische (z. B. Zhang 2012) Kulturtransfer genannt werden, die im Kontext unterschiedlicher Epochen untersucht werden. Dabei fällt auf, dass der Kulturtransfer hauptsächlich im Zusammenhang mit europäischen Staaten untersucht wird, im Fokus der Forschung stehen entweder gegenständliche oder geistige Transfers, das heißt, der Austausch von Techniken oder Produkten beziehungsweise Ideen oder Konzepten.

Die Vermittlung dieser Kulturgüter kann über diese selbst, über Texte (Bücher, Printmedien), Abbildungen, oder Vermittlerfiguren wie etwa Diplomaten erfolgen. Der Transfer über Personen einfacher Herkunft, der meistens direkt durch face-to-face-Kommunikation erfolgt, spielt in der Kulturforschung aber immer noch eine periphere Rolle. Auch wenn in der Reiseforschung die in Reiseberichten wiedergegebene Einstellung zu fremden Ländern untersucht wird, liegt der Fokus weiterhin auf wohlhabenderen Personen, der alltägliche Kulturtransfer der mittleren und unteren Schichten, der auf den Straßen der Welt vor sich ging, wird dabei weiterhin weitestgehend ausgeblendet (vgl. Pröve 2011: 140f.).

Diese Dichotomie zwischen Elite- und Volkskultur wird durch den Kulturtransfer aufgehoben oder wenigstens im Rahmen eines komplexeren Systems untersucht. Zentrale Begriffe der historisch-anthropologischen Kulturforschung, wie etwa die Machtverteilung oder die Konstruktion des Anderen (das „Othering“), werden in der Kulturtransferforschung wenig berücksichtigt (vgl. Ulbrich 1997: 134ff.).

Für den Kulturvergleich können die methodischen Ansätze verschiedener Disziplinen angewendet werden, wie beispielsweise der Rechtsvergleich, die Erziehungswissenschaft oder die Religionswissenschaft. Auch die Linguistik bietet sich für den Kulturvergleich an, da sie über eine lange Tradition im Hinblick auf den Vergleich von Sprachen mit den unterschiedlichsten Zielsetzungen verfügt (Kontrastive Linguistik, historisch-vergleichende Sprachwissenschaft, Übersetzungskritik). Außerdem ist ihr Gegenstand mit der Sprache genau jener Code, in dem die meisten kulturellen Daten verschlüsselt sind. Im 20. Jahrhundert begann in der Linguistik der interkulturelle Sprachvergleich im Sinn des Übersetzungsvergleichs oder der Kontrastiven Linguistik. Der erste große Vergleich deutscher Übersetzungen französischer Texte wurde von 1950 bis 1966 von H. Gipper durchgeführt. Allerdings war das Ergebnis dieser Vergleichsstudie eine antithetische Gegenüberstellung der beiden Sprachen. Mario Wandruszka und seine Schüler führten in der Folge einen multilateralen Übersetzungsvergleich durch, um Polarisierungen, wie sie bei bipolaren Vergleichen auftreten können, mit Hilfe des Vergleichs mehrerer Übersetzungen in unterschiedlichen Sprachen mit dem Original entgegenzuwirken. Der Übersetzungsvergleich ist im Hinblick auf den Kulturtransfer vor allem dann interessant, wenn nicht nur sprachliche, sondern auch kulturelle Unterschiede bewältigt werden müssen. Somit kann der Übersetzungsvergleich dabei helfen, interkulturelle Unterschiede aufzuzeigen. In einer der ältesten deutschsprachigen Bibelübersetzungen reitet Jesus beispielsweise nicht auf einem Esel, sondern auf einem Pferd nach Jerusalem (vgl. Spillner 1997: 117-121).

Die Analyse des Kulturtransfers erfolgt meistens in komparatistischen Studien, wobei sich der Fokus dieser Studien je nach der Kultur der Adressaten unterscheiden muss. Bei der Kulturtransferforschung werden Veränderungen untersucht, was bedeutet, dass Untersuchungen in

diesem Bereich zunächst die Situation zweier oder mehrerer Kulturen vor der Transferhandlung und danach die Situation nach dem Transfer miteinander vergleichen müssen. Nur durch diesen wiederholten Vergleich können Veränderungen tatsächlich festgestellt werden. Wissenschaftliche Vergleiche erfolgen explizit und sie erfordern mindestens drei Parameter, nämlich die Vergleichsgegenstände und ein 'tertium comparationis', das von den Kulturen, die miteinander verglichen werden, unabhängig ist. Nachdem das 'tertium comparationis' und dessen Realisierungen in den einzelnen Kulturen ermittelt, beschrieben und verglichen worden sind, muss dieser Vergleich im Anschluss daran auch interpretiert werden. Bei dem Vergleich sollen nicht nur Unterschiede, sondern auch Gemeinsamkeiten ermittelt werden. Wenn von der Perspektive der Synchronität abgewichen wird, was bei der Kulturtransferforschung häufig sinnvoll sein kann, muss dies angegeben werden (vgl. ebenda: 109-111).

1. 4. Kulturtransfer zwischen Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert

Der Germanist T. P. Saine bezeichnet die Zeit der Aufklärung als „die wohl am wenigsten erforschte, geschätzte und verstandene Epoche der deutschen Kulturgeschichte.“ (Saine 1982: 321) Bei der Erforschung der Beziehung zwischen Deutschland und Frankreich ist festzuhalten, dass diese zweifelsohne über eine lange Tradition verfügt. Bis in die siebziger Jahre wurde vor allem ideengeschichtliche Forschung betrieben, weiters standen die deutschen Jakobiner im Fokus des Interesses der Historiker. Allerdings ist all diesen Ansätzen gemeinsam, dass sie Themen der deutschen Geschichte behandeln, das Augenmerk auch klar auf Deutschland legen und die Ausgangskultur Frankreich beziehungsweise den Transfer von Kulturgütern dabei häufig außer Acht lassen (vgl. Lüsebrink & Reichardt 1997: 11f.).

Vor allem die französischen Vorbilder und Quellen sowie deren Träger und Vermittlerfiguren wurden von der Sozialgeschichtsforschung über die Französische Revolution bis in die 1990er Jahre wenig erforscht. Authentisch französische Texte, Symbole oder Symbolhandlungen blieben für komparatistische Zwecke weitgehend unberücksichtigt. Lüsebrink und Reichardt schlagen daher vor, die Beziehung zwischen Deutschland und Frankreich vor allem ausgehend von der französischen Seite, komparatistisch und interkulturell sowie sowohl quantitativ als auch qualitativ-seriell zu untersuchen, um etwaige Forschungslücken schließen und die Entwicklung der revolutionären Strömungen im Deutschland des 18. Jahrhunderts besser nachvollziehen zu können. Weiters schlagen sie vor, vor allem soziokulturelle Aspekte komparatistisch zu beleuchten, weil diese bisher in der Sozialhistorie unzureichend erforscht wurden und es sich bei der Französischen Revolution vor allem um eine Kulturrevolution handelte. Anhand empirischer Quellen sollen die Wege, der Umfang, die Auswahl sowie die Veränderungen skizziert werden, mit denen französische kulturelle Artefakte ihren Weg nach Deutschland fanden (vgl. Lüsebrink & Reichardt 1997: 15-17).

Im 18. Jahrhundert waren das deutsche Bürgertum und die mittelständische Intelligenz in der Krise. Der Adel wiederum orientierte sich stark am französischen Hof: Architektur, Theater, Mode und Sitten wurden aus Frankreich nach Deutschland transferiert. Kaiser Friedrich II. kommunizierte beinahe ausschließlich in französischer Sprache und holte berühmte Persönlichkeiten wie etwa Voltaire an seinen Hof. In seiner Regierungszeit wurde Französisch zur Sprache der Berliner Akademie. Zusätzlich verfasste er eine Abhandlung über die deutsche Literatur auf Französisch. Der Adel folgte seinem Beispiel und distanzierte sich von der deutschen Sprache, wichtige Verwaltungspositionen in Deutschland wurden von Franzosen bekleidet, das Steuersystem wurde nach französischem Vorbild umgestaltet und ein Franzose wurde zu dessen Leiter bestimmt (vgl. Claus 1983: 83).

Die Beziehung zwischen Deutschland und Frankreich war nach der Französischen Revolution stark verändert. Plötzlich interessierten sich andere Gesellschaftsschichten für Frankreich, eine Entwicklung, durch die sich der deutsche Adel bedroht fühlte, weswegen es auch in dieser Gesellschaftsschicht zu Widerstand gegen den französischen Einfluss kam. Der Jakobiner Georg Forster schreibt:

Damals, als Frankreich noch unter der Peitsche seiner Despoten und ihrer abgefeimten Werkzeuge stand, war es ja das Muster, nach dem sich die Cabinette bildeten! Damals fanden Fürsten und Edle nichts so ehrenvoll, als ihre Muttersprache zu verleugnen, um schlechtes Französisch noch schlechter auszusprechen. Doch seht! die Franzosen zerbrechen ihre Ketten, sie sind frei – und plötzlich ändert sich der ekle Geschmack des lispelnden und lallenden Aristokraten; die Sprache freier Männer verwundet seine Zunge; gern möchte er uns überreden, dass er sich sogar der französischen Sprache schäme, um hinterdrein mit dem Wunsch hervorzutreten, dass wir doch nicht den Franken nachahmen sollten. (Forster 1843: 416)

Durch die Französische Revolution (und später in der napoleonischen Zeit) stieg die Geschwindigkeit der transnationalen Verbreitung von Ideen und Handlungsmustern zwischen Deutschland und Frankreich stark an. Da im 18. Jahrhundert zwischen 30 und 40 Prozent der West- und Mitteleuropäer alphabetisiert waren und in Folge auch das Buch- und Verlagswesen stark gewachsen war, konnten diese Kulturaspekte weite Bevölkerungsschichten erreichen. Wie bereits festgestellt, waren es vor allem die höfische Kultur und die politischen Ideen, die durch die Französische Revolution verbreitet wurden, die eine besondere Anziehungskraft auf Personen in anderen Ländern ausübten. Frankreich war im 18. Jahrhundert das europäische Land, dessen Sprache und Kultur den Kontinent dominierte, weit vor England, Italien oder Spanien. Wie man anhand des Beispiels Georg Forster sehen kann, gab es allerdings auch Widerstand gegen diesen Einfluss, der sich in kultureller Hinsicht in Deutschland vor allem durch die Epoche des Sturm und Drang und die Entwicklung eines eigenständigen deutschen Nationaltheaters deutlich machte, in politischer Hinsicht durch einen eigenen Nationenbegriff, der durch E. M. Arndt und L. Jahn entwickelt wurde und sich stark von dem französischen unterschied (Lüsebrink & Reichardt 1997: 9-11).

Zu den Vermittlerfiguren zwischen Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert zählen Kunsthandwerker, Kaufleute, Soldaten, der Klerus, aber auch Frankreichfeinde. Künstler und Kunsthandwerker erwiesen sich in diesem Zusammenhang als sehr effizient. Der deutsche Adel hatte eine Vorliebe für französische Kunst und deutsche Künstler ließen sich in Paris ausbilden. Französische Künstler wiederum verbrachten häufig Zeit in Deutschland. Dadurch entstand ein europäischer Kunstmarkt, der Raum für einen umfassenden Kulturaustausch bot. Weiters gab es einen starken Austausch zwischen französischen und deutschen Kaufleuten. Deutsche und französische Handelshäuser schickten einander eine Vielzahl an Geschäftsbriefen und in Frankreich ansässige deutsche Kaufleute wandten sich häufig an ihre in Deutschland verbliebenen Kollegen. Die Mittlertätigkeit besteht in diesem Zusammenhang im Absatz französischer Produkte auf dem deutschen Markt sowie dem Transfer der eigenen (möglicherweise in Deutschland erworbenen) Handelspraxis nach Frankreich. Beispielsweise waren in Südwestfrankreich Weinhändler tätig, deren Tätigkeit unter anderem den Transport von Fässern in entlegene Städte des Ostseeraums umfasste. Auch religiöse Faktoren spielten bei den Vermittlungsprozessen zwischen Deutschland und Frankreich eine große Rolle. So wanderten beispielsweise deutschsprachige Juden nach Paris aus. Die französischen Juden wohnten zu dieser Zeit mehrheitlich im Osten Frankreichs, befanden sich aber in einem starken Austausch mit den deutschen Glaubensgenossen. Einzelne Bankiers wie James de Rothschild oder bestimmte Berufsgruppen wie Lumpenhändler oder Kolporteure wanderten bereits im 18. oder beginnenden 19. Jahrhundert nach Paris aus. Damit wurde das Paris des 19. Jahrhunderts zur wichtigsten Stadt des französischen Judentums. Im beginnenden 19. Jahrhundert, nämlich von 1807-1808, lud Napoleon Rabbis aus den deutschsprachigen Gebieten nach Paris ein. Diese Migrationsbewegung hatte vor allem einen großen Einfluss auf die französische Kultur, die Tatsache, dass diese jedoch immer intensiver wurde, kann als Rückwirkung auf den deutschen Kulturraum betrachtet werden. Die Auswanderung nach Frankreich wurde aber durch einen Verlust an Identität begleitet. Napoleon bestand beispielsweise darauf, dass die deutschsprachigen Juden neue Namen annehmen sollten. Im Paris des beginnenden 19. Jahrhunderts lebten und wirkten auch mehrere deutschsprachige Personen, die die französische Kultur stark ablehnten, aber gerade durch diese Ablehnung zu Mittlern wurden. So waren beispielsweise Friedrich Schlegel und seine Frau Dorothea mit großen Hoffnungen nach Paris gekommen, die jedoch enttäuscht wurden. Die von ihm in Paris erworbenen Sanskrit-Kenntnisse waren aber bei der Begründung der deutschen Philosophie von Nutzen, weiters beschrieb Schlegel genauestens die Werke des Louvre, was wiederum einen wichtigen Beitrag zur deutschsprachigen Kunstgeschichte darstellt. Dorothea Schlegel übersetzte französische Lyrik ins Deutsche (vgl. Espagne 1997: 309-392).

Die Medien der Transferprozesse waren vielgestaltig. Laut Leipziger Messekatalogen waren Verdeutschungen französischer Schriften im 18. Jahrhundert zahlenmäßig an der Spitze der deutschen

Übersetzungen. Schon weit vor der Französischen Revolution existierten in Deutschland Zeitschriften, die sich auf französisch-deutsche Übersetzungen spezialisiert hatten. Im Zeitraum von 1770 bis 1815 wurden allein 15936 französische Werke verdeutscht, weiters erschienen 9318 Übersetzungen einzelner Artikel, die für die zeitgenössische Rezeption ebenfalls eine große Rolle spielten. Die Zahl der Übersetzungen aus dem Französischen stieg allerdings bis zur Französischen Revolution stark an. So wurden zwischen 1789 und 1799 pro Jahr 201 Bücher und 332 Aufsätze übersetzt, in den Jahrzehnten davor im Schnitt 141 Bücher und 128 Aufsätze. Thematisch betrachtet dominierten bei den Übersetzungen aus dem Französischen die Themen 'Kunst/Kultur', 'Philosophie/Religion', 'Naturwissenschaften' sowie 'Innenpolitik', wobei vor allem ab 1789 Verdeutschungen von politischen und rechtlichen Werken den anderen Themenbereichen den Rang abliefen (vgl. Lüsebrink & Nohr & Reichardt 1997: 31-44).

In den Jahren 1771 bis 1852 wurden durch Johann Georg Krünitz in 242 Bänden die Enzyklopädie *Dictionnaire oeconomique* von Abbé Chomel und die *Encyclopédie oeconomique* des Autors Fortunato Bartolomeo de Felice aus dem Französischen übersetzt (vgl. Donato 1997: 539f.). Weiters wurde im 18. Jahrhundert eine Vielzahl französischer Theaterstücke in die deutsche Sprache übertragen, wodurch die Gattung des Lustspiels in die deutsche Literatur eingeführt wurde. Zwischen 1694 und 1799 wurden allein 464 verschiedene französische Lustspiele in die deutsche Sprache übersetzt, weiters kam es zu über 200 Neuübersetzungen und einer Vielzahl an Neuauflagen, was den großen Erfolg dieser Gattung im deutschen Sprachraum verdeutlicht (vgl. Grimberg 1997: 567ff.). Auch Opern französischer Komponisten wurden im deutschen Sprachraum gespielt, einige von ihnen auch in Übersetzung (vgl. Schneider 1997: 606). Weiters wurden französische Bestseller von Voltaire und Raynal ins Deutsche übersetzt und im aufnehmenden Kulturkreis rezipiert (vgl. Lüsebrink 1997: 731).

2. Die Situation der Übersetzer

2. 1. Die Übersetzertypen im 18. Jahrhundert

Die deutschen Übersetzerpersönlichkeiten des 18. Jahrhunderts können in mehrere, sich stark voneinander unterscheidende, Gruppen aufgeteilt werden. Einige ÜbersetzerInnen waren anonym oder nur unter einem Pseudonym tätig, was zur Folge hat, dass ihre Biographien nicht leicht zu ermitteln sind. Die Übersetzer, deren Namen am häufigsten auf Übersetzungen zu finden sind, sind Ludwig von Alvensleben und Georg Nikolaus Bärmann, die jeweils über 140 Texte, meistens Theaterstücke oder Romane, ins Deutsche übertrugen. Sie gehörten der großen Gruppe der erfolglosen SchriftstellerInnen an, die sich durch das Übersetzen etwas dazuverdienten. Auch bei anderen Berufsgruppen, wie etwa bei Zeitschriftenherausgebern, Beamten, HistorikerInnen oder

Journalistinnen, ist diese Nebenbetätigung anzutreffen. Der Großteil der VertreterInnen dieses Typs hatte studiert und war neben der Übersetzungsarbeit auch schriftstellerisch tätig. Durch den großen Wettbewerb auf dem Literaturmarkt musste auch auf andere Art Geld verdient werden, beispielsweise durch das Übersetzen. Daneben existierten auch ÜbersetzerInnen, die es sich leisten konnten, sich beim Übersetzen Zeit zu lassen und die diese Tätigkeit als anspruchsvolle poetische Leistung betrachteten. Dies war allerdings nur dann möglich, wenn der Übersetzer oder die Übersetzerin finanziell gut genug abgesichert war (vgl. Bachleitner 1989: 23-40).

Helmut Knufmann unterscheidet bei den ÜbersetzerInnen des 18. Jahrhunderts fünf verschiedene Typen. Zu den *gelehrten Übersetzern* zählt er beispielsweise Johann Arnold Ebert, der Professor in Braunschweig war, und aus dem Englischen, Griechischen und Französischen übersetzte. Als Experte für die englische Sprache beriet er auch andere Übersetzer, wie beispielsweise Bode oder Eschenburg. Als Beispiel für einen *Sprachpädagogen* nennt er Balthasar Nickisch, der Fabeln für die Jugend übersetzte. Der nächste Typus, zu dem laut Knufmann *Amateure und Sonntagsübersetzer* gehören, beschreibt jene ÜbersetzerInnen, deren Werke hauptsächlich aus Interesse für ein bestimmtes Werk entstanden und in vielen Fällen anfänglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren. Ein Vertreter der *Bibliothekare* ist, Knufmann zufolge, der Leiter der Wiener Hofbibliothek, Michael Denis, der eine rege Tätigkeit als Übersetzer aufzuweisen hatte. Die meisten ÜbersetzerInnen der damaligen Zeit erfüllten jedoch nur die Aufträge der Verlage und werden in dieser Typologie als *Professionelle* bezeichnet. Ein Beispiel dafür stellt Wilhelm Christhelf Sigmund Mylius dar, der bereits im Alter von dreißig Jahren mehr als ein Dutzend Übersetzungen aus dem Französischen angefertigt hatte (vgl. Knufmann 1967: 2681f.).

Im Durchschnitt verdeutschte ein Übersetzer oder eine Übersetzerin aus dem Französischen pro Jahr fünf Werke, allerdings gab es dabei starke Schwankungen. Die bedeutsamen Übersetzer Huber, Gotter, Faber und Pfeffel übersetzten von 1770 bis 1815 insgesamt über 400 Aufsätze und Monographien aus dem Französischen. Weiters gab es etwa 50 Übersetzer aus dem Französischen, die diese Tätigkeit professionell oder teilprofessionell betrieben und die im Untersuchungszeitraum auf mehr als zehn Texte pro Person kommen. Die 19 naturwissenschaftlichen Werke des Chemikers Antoine François Comte de Fourcroy wurden beispielsweise von zwölf verschiedenen Übersetzern ins Deutsche übertragen, die Übersetzungen der Werke des Komödienautors Marivaux wurden zwischen 1770 und 1815 von elf verschiedenen Übersetzern durchgeführt. Dabei fallen vor allem Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer mit fünf, Johann Friedrich Jünger mit drei und Friedrich Wilhelm Gotter mit zwei Übersetzungen ins Gewicht. Diese drei Übersetzer zählten zu den produktivsten ihrer Zeit. So übersetzte Gotter insgesamt 51 Werke, Meyer 19 und Jünger 18. Die drei genannten Übersetzer waren vor allem auf die Übersetzung von Dramen spezialisiert (vgl. Lüsebrink & Nohr & Reichardt 1997: 75-119).

In *Sebaldus Nothanker*, einem Werk von Friedrich Nicolai aus dem Jahr 1773, unterscheidet ein ehemaliger Korrektor, der Magister, folgendermaßen zwischen den unterschiedlichen Übersetzertypen:

Außerdem gibt es auch Uebersetzer, die zeitlebens gar nicht anders thun, als übersetzen; Uebersetzer, die ihre Uebersetzungen in Nebenstunden zur Erholung machen, wie die Frauenzimmer die Knötchenarbeit, Marln und Filet; vornehme Uebersetzer: diese begleiten ihre Uebersetzungen mit einer Vorrede, und versichern die Welt, daß das Original sehr gut sei; gelehrte Uebersetzer: diese verbessern ihre Uebersetzungen, begleiten sie mit Anmerkungen, und versichern, daß das Original sehr schlecht sei, daß sie es aber doch leidlich gemacht hätten; Uebersetzer, die durch Uebersetzungen Originalschriftsteller werden: diese nehmen ein Französisches oder Engländisches Buch, lassen Anfang und Ende weg, ändern und verbessern das übrige nach Gutdünken, setzen ihren Namen keck auf den Titel, und geben ihr Buch für ihre eigene Arbeit aus. Endlich gibt es Uebersetzer, die ihre Arbeit selbst machen, und solche, die sie von andern machen lassen. (Nicolai 1776: 99f.)

Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verdienten sich auch Frauen (der Mittel- und Oberschicht) durch Übersetzungen etwas dazu. Somit war es ihnen möglich, sich zu aktuellen Entwicklungen zu Wort zu melden, was sonst häufig nicht möglich war. Das anonyme Wiedergeben der Gedanken anderer diente für viele ÜbersetzerInnen dazu, ihre Meinung zu den Problemen ihrer Zeit indirekt zu vermitteln (vgl. Scherl 2014: 56f.).

2. 2. Der deutsche Übersetzungsmarkt und das Arbeitsumfeld der Übersetzer

Im 18. Jahrhundert konnten mehr Menschen als jemals zuvor lesen und schreiben. Dies führte zu einem Aufschwung der literarischen Produktion, des Verlagswesens und somit auch des Übersetzungsmarktes. Es wurden Lesegesellschaften gegründet und ab der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts etablierte sich die Praxis, gemeinsame Zeitschriftenabonnements abzuschließen. Das Ziel der Mitglieder dieser Zirkel war es vor allem, sich bezüglich politischer Entwicklungen auf dem Laufenden zu halten. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts entwickelten sich aus diesen Zusammenschlüssen Lesebibliotheken, die über eigene Reglements bezüglich Verwaltung, Finanzen und Ausleihe verfügten. Die Anzahl dieser Gesellschaften stieg rapide von nur fünf im Jahr 1760 auf 200 in den 1790er Jahren, was das gesteigerte Interesse der Menschen an Literatur widerspiegelt. Zur gleichen Zeit entstanden auch kommerziell orientierte Leihbibliotheken, die sich vor allem an jene Bevölkerungsgruppen richteten, die aus finanziellen oder sozialen Gründen keine Möglichkeit hatten, sich einer Lesebibliothek anzuschließen. Um 1790 gab es in beinahe jeder Kleinstadt in Deutschland eine solche Institution (vgl. Scherl 2014: 30f.).

Das goldene Zeitalter der deutschen Übersetzung war das Jahrhundert von 1730 bis 1830, und in dieser Zeit wurde die deutsche Sprache auf zwei Arten bereichert. Einerseits wurde durch die Eindeutschung ausländischer Terminologie auf lexikalischer Ebene ein großer Reichtum an

Ausdrucksmöglichkeiten geschaffen, andererseits waren die Ideen und Neuerungen der europäischen Aufklärung rasch einem breiten Publikum zugänglich (vgl. Nisbet 2013: 226).

Etwa 50 % der auf dem deutschen Markt erschienenen Bücher waren im 18. Jahrhundert Übersetzungen, wobei der Großteil dieser Werke aus dem Französischen übersetzt wurde. Erst im 19. Jahrhundert wurden englisch-deutsche Übersetzungen immer wichtiger. Die Übersetzung französischer Originale diente vor allem dazu, dass auch Bevölkerungsgruppen, die bisher weitgehend von der Rezeption französischer Literatur ausgeschlossen waren, nun an dieser teilnehmen konnten. Die Verlage mussten sich, wenn sie kommerziell erfolgreich sein wollten, vor allem auf das Verlegen deutscher Übersetzungen aus dem Französischen fokussieren. Die meisten dieser Übersetzungen wurden in der Messestadt Leipzig veröffentlicht, danach folgten mit größerem Abstand die Städte Berlin, Frankfurt am Main, Wien, Augsburg, Hamburg, Straßburg, Nürnberg, Breslau und Dresden. In diesen zehn größten Verlagsorten erschienen 60 Prozent aller deutschsprachigen Übersetzungen aus dem Französischen, insgesamt 94 Prozent in den 51 größten Verlagsorten. Allerdings wurden die verbleibenden Werke in 212 kleineren Städten veröffentlicht. Somit waren die Übersetzungen aus dem Französischen geographisch weit gestreut, es lässt sich auch keine Konzentration der Übersetzungsveröffentlichungen in den französisch-deutschen Grenzgebieten konstatieren (vgl. Nohr 1997: 361-368).

Der Verlagsort Leipzig spielte seit dem 17. Jahrhundert eine große Rolle beim Kulturtransfer zwischen Frankreich und Deutschland, also seit der Regierungszeit Ludwigs XIV., der eine sehr aggressive Sprach- und Kulturpolitik verfolgte, deren Folge ein rasches Anwachsen der Zahl der Übersetzungen aus dem Französischen ins Deutsche war. Von 1770 bis 1815 wurden allein 23,1 Prozent der Übersetzungen aus dem Französischen ins Deutsche in Leipzig herausgegeben (vgl. Lehmstedt 1997: 404).

Zwischen 1770 und 1788 wurden im deutschsprachigen Raum im Schnitt pro Jahr 137 Werke aus dem Französischen übersetzt, zwischen 1789 und 1799 waren es sogar 188. Nach der Französischen Revolution, also in den Jahren 1800 bis 1815, wurden im Durchschnitt allerdings nur mehr 94 französisch-deutsche Übersetzungen pro Jahr veröffentlicht (vgl. Nohr 1997: 397).

Die Verlage unterschieden sich auch stark in der Auswahl der von ihnen verlegten Monographien. So erschienen etwa in Augsburg hauptsächlich religiöse Schriften und damit auch sehr viele Übersetzungen mit dieser Thematik. Der Augsburger Verleger Doll gab beispielsweise im Zeitraum von 1799 bis 1808 47 Übersetzungen aus dem Französischen in Auftrag, 43 davon mit religiösem Inhalt, von 36 deutschen Übersetzungen der Werke des französischen Geistlichen Abbé Baudrand erschienen allein 30 bei Doll, alle davon in mehrfacher Auflage, was erstaunlich ist, da religiöse Schriften im Deutschland des 18. Jahrhunderts nicht oft nachgefragt wurden. Stattdessen verlangte das Lesepublikum hauptsächlich nach Theaterstücken, Romanen, naturwissenschaftlichen

Schriften, Reiseberichten und, vor allem nach dem Ausbruch der Französischen Revolution, nach Werken mit politischer Thematik. In Tübingen wiederum wurden viele politische Schriften verlegt, vor allem von Johann Friedrich Cotta, der fast konkurrenzlos den Markt für deutschsprachige Übersetzungen französischer Originale dominierte. Zunächst setzte Cotta vor allem auf literarische Übersetzungen, wie etwa Werke von Voltaire, Rousseau oder Racine sowie literarisch weniger anspruchsvolle Theaterstücke von Picard oder Candeille. Daneben wurden bei Cotta vor allem Übersetzungen naturwissenschaftlicher oder politischer Texte publiziert. In Hamburg und Altona lag der thematische Schwerpunkt der publizierten Übersetzungen ebenfalls auf der Politik. Da Altona zu Dänemark gehörte, besaß dieser Verlagsstandort größere Freiheiten. Johann Friedrich Hammerich war dabei einer der bedeutendsten Verleger. Er gab politisch neutrale, aber auch stark frankreichkritische Werke heraus. In Hamburg bei Friedrich Campe und Gottlob Hoffmann gab es ein ähnliches Übersetzungsprogramm, da vor allem Verdeutschungen von Schriften von Auswanderern und Gegnern der Revolution publiziert wurden. Im Gegensatz dazu wurden in Straßburg, das im 18. Jahrhundert zu Frankreich gehörte, vor allem pro-revolutionäre Texte übersetzt, was auch politisch gesteuert wurde (vgl. Nohr 1997: 379-398).

Aber nicht nur Verleger spielten eine große Rolle auf dem Übersetzungsmarkt, auch Rezensenten von Übersetzungen hatten einen Anteil an der Kulturvermittlung zwischen Frankreich und Deutschland, da sie bei der Masse an veröffentlichten Übersetzungen als Selektionsinstanz dienten. Diese Rezensenten waren meistens für Journale tätig und arbeiteten in vielen Fällen als Professoren, Kleriker oder Verwaltungsbeamte. Die Zeitschriften, für die sie schrieben, waren Institutionen, die sich für die Emanzipation des Bürgertums einsetzten und von den deutschen Adelshäusern weitgehend unabhängig waren. Die Rezensionsjournale waren eine Schnittstelle zwischen der Wissenschaft, der Publizistik und dem Verlagswesen sowie dem Lesepublikum, was vor allem deswegen wichtig war, weil in Deutschland ein klar definiertes politisches Zentrum fehlte. Als Werbemaßnahmen der Verlage wurden luxuriös ausgestaltete Bücher und Anzeigen in Zeitschriften eingesetzt, auch gute Rezensionen in den bekanntesten Rezensionsjournalen wie etwa der *Allgemeinen Literaturzeitung* oder der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* steigerten die Nachfrage. Rezensenten von Übersetzungen sollten nicht nur den Inhalt, sondern auch die Leistung des Übersetzers beurteilen. Dies geschah beispielsweise durch den Vergleich mit dem Original, durch die Suche nach Gallizismen im Text oder durch den Vergleich mit anderen Übersetzungen. Dies bedeutete, dass der Rezensent das gesamte Textumfeld, also Übersetzungen und Original, gut kennen musste (vgl. Nohr & Papacek & Vetter 1997: 501-507).

Die große Nachfrage auf dem Buch- und Übersetzungsmarkt führte dazu, dass es zur Entstehung einer sogenannten „Übersetzungsmanufaktur“ kam, was bedeutete, dass besonders schnell und zeitnah übersetzt werden musste, um den Verlagen einen Vorteil auf dem Markt zu

ermöglichen. Damit ging auch ein Verlust der Übersetzungsqualität einher (vgl. Nohr & Papacek & Vetter 1997: 508).

So wurden beispielsweise die Übersetzungen von Georg Forster wie in einer Fabrik produziert und auch Ferdinand Huber und dessen Frau Therese fertigten in kurzen Zeitabständen zahlreiche Übersetzungen an, um einen finanziellen Notstand auszugleichen (vgl. Roche 1997: 332).

Auf dem internationalen Literaturmarkt existierten lange Zeit keine rechtlichen Regelungen bezüglich Abfindungszahlungen an den Autor oder den Verlag der Originalwerke, weshalb Übersetzungen günstig produziert werden konnten. Außerdem war es zulässig, dass mehrere unterschiedliche, zueinander in Konkurrenz stehende Übersetzungen auf dem Markt vorhanden waren. Weiters war es rechtlich möglich, dass bereits vorhandene Übersetzungen mit Zusätzen oder Verbesserungen versehen und auf dem Markt veröffentlicht wurden, ohne dazu die Zustimmung der ÜbersetzerIn oder des ursprünglichen Verlegers zu benötigen. Diese Nachdrucke hatten zwar keinen guten Ruf, allerdings konnte man nicht gegen sie vorgehen. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts änderte sich diese Situation mit der Einführung des (regional begrenzten) Reichschen Übersetzungsmonopols, das bedeutete, dass Verleger geplante Übersetzungen bei der Bücher-Kommission in Leipzig anmelden sollten, wodurch sie einen zehnjährigen Schutz vor Konkurrenzübersetzungen erhielten, wenn die angemeldete Übersetzung innerhalb eines Jahres fertig und die Qualität ausreichend war (vgl. Bachleitner 1989: 33f.).

Beginnend mit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde Kritik gegen falsche Entwicklungen auf dem Übersetzungsmarkt laut. Im letzten Drittel des Jahrhunderts entstand dann der Begriff von der „Übersetzungsmanufaktur“. Vor allem die Geschwindigkeit der produzierten Übersetzungen im Hinblick auf Messeveranstaltungen sowie die Zusammenarbeit mit mehreren anderen Übersetzern wie beispielsweise bei der Verdeutschung von Rousseaus Werk *Nouveau Héloïse*, die durch zwei Übersetzer im Laufe von lediglich acht Wochen durchgeführt wurde, erschwerten die Situation der Übersetzer. Weitere Kritikpunkte waren die Konkurrenz zwischen den Verlagen, die zu mehreren konkurrierenden Übersetzungen führte, sowie die Bezahlung der Übersetzer nach gelieferten Bogen, die dazu verleitete, dass diese ihre Arbeit schnell und wenig gründlich durchführten. Diese Übersetzer genossen einen schlechten Ruf sowohl bei den etablierten Autoren als auch bei den Kritikern. Die Kommerzialisierung der Übersetzung ging mit einer allgemeinen Kommerzialisierung des literarischen Betriebs sowie der Etablierung der Schriftsteller als Berufsgruppe einher (vgl. Bachleitner 1989: 4-9).

Bevor eine Übersetzung begonnen werden konnte, musste man sich den Originaltext besorgen. Dies allerdings bedeutete nicht, dass damit eine Absicherung gegen die Konkurrenz verbunden wäre, da die Übersetzungsrechte jedem offenstanden. Um möglichst schnell an Originaltexte zu kommen, waren gute Beziehungen zu ausländischen Verlagen notwendig, die

wichtigsten davon befanden sich entweder in London oder Paris. Danach musste man sich die Übersetzungsrechte, die sogenannten Privilegien, besorgen. Allerdings kam es, wie bereits oben erwähnt, häufig vor, dass mehrere Übersetzungen zur selben Zeit angefertigt wurden, was bedeutete, dass die ÜbersetzerInnen unter Zeitdruck standen (vgl. Scherl 2014: 35).

Die große Zahl der Übersetzungen aus dem Französischen ins Deutsche im 18. Jahrhundert war vor allem durch die deutsche Selbstwahrnehmung als gegenüber Frankreich und England rückständig motiviert. Die deutschen Wissenschaftler und die Literaten versuchten sehr schnell, diesen vermeintlichen Rückstand aufzuholen, weswegen (gerade übersetzte) Literatur als Vermittlungsinstanz eine große Rolle spielte (vgl. Nohr & Papacek & Vetter 1997: 500).

Ein wichtiges Motiv für die Übersetzung von Werken aufseiten der ÜbersetzerInnen bestand darin, sich finanziell absichern zu wollen. Für einen übersetzten Bogen erhielten die ÜbersetzerInnen dieser Zeit etwa 2 Taler, bei berühmteren VertreterInnen dieses Berufs konnte das Honorar zwischen 5 und 15 Talern pro Bogen betragen. Die Übersetzer mussten versuchen, gleichzeitig dem Zeitdruck der Verleger und der Forderung der Literaturrezensenten nach höherer Qualität zu genügen (vgl. Scherl 2014: 35-38).

In dem Roman *Sebaldus Nothanker* von Friedrich Nicolai aus dem Jahr 1773 werden einige satirische Bemerkungen den Übersetzern gewidmet. So wird die Hauptfigur Sebaldus von einem alten Magister darüber aufgeklärt, dass der Literaturmarkt durch das Gewinnstreben und die Gier der Verleger und Autoren angetrieben werde. Zu den „Übersetzungsmanufakturen“ meint der Magister, dass diese mit der Produktion von Strümpfen für das Heer vergleichbar seien und unter einem ähnlichen Termindruck stünden:

Und doch werden sie beinahe ebenso verfertigt, nur daß man, wie bei den Strümpfen, bloß die Hände dazu nöthig hat, und nicht, wie den der Leinwand, auch die Füße. Auch versichere ich Sie, daß keine Lieferung von Hemdern und Strümpfen für die Armee genauer bedungen wird, und richtiger auf den Tag muß abgeliefert werden, als eine Uebersetzung aus dem Französischen: denn dieß wird für die gemeinste, aber auch für die gangbarste Waare in dieser Manufaktur geachtet. (Nicolai 1776: 98)

Auf Sebaldus' Einwand, dass es doch auch Unterschiede zwischen den Übersetzungen und den Übersetzern gebe, antwortet der Magister:

Allerdings! Ein Uebersetzer aus dem Engländischen ist vornehmer, als ein Uebersetzer aus dem Französischen, weil er seltener ist. Ein Uebersetzer aus dem Italiänischen lässt sich schon bitten, ehe er zu arbeiten anfängt, und läßt sich nicht allemal den Tag vorschreiben, an dem er abliefern soll. Einen Uebersetzer aus dem Spanischen aber findet man fast gar nicht. Daher kömmt es auch, daß zuweilen Leute aus dieser Sprache übersetzen, wenn sie sie gleich nicht verstehen. Uebersetzer aus dem Lateinischen und Griechischen sind häufig, werden aber gar nicht gesucht: daher bieten sie sich mehrentsils selbst an. (ebenda: 99)

Weiters kritisiert der Magister, dass es beim Übersetzen nur um das billigste Produzieren und das Erzielen des höchsten Preises gehe und dass es einige berühmte Übersetzer gebe, die ihre Aufträge an ihre Unterübersetzer weitergeben würden, denen sie wiederum die Protektion entzögen, wenn

diese ihre Übersetzungen nicht termingerecht liefern würden. Meistens würde nur die Vorrede von diesen berühmten Übersetzungsunternehmern stammen (vgl. ebenda: 101f.).

2. 3. Die Übersetzungstheorie des 18. Jahrhunderts

Die Übersetzungstheoretiker des 18. Jahrhunderts waren oft ebenfalls als Übersetzer tätig. Damit war ihnen bewusst, dass es zwischen den einzelnen Sprachen große Unterschiede gibt, die sich allerdings anhand übergeordneter Einheiten beschreiben lassen. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts setzte sich die Schweizer Theorie immer stärker durch, die besagt, dass der Charakter einer Nation auch einen Einfluss auf deren Sprache hat. Der wichtigste Vertreter dieser Theorie war Bodmer, dessen Werk „*Von der erforderten Genauigkeit bey dem Übersetzen*“ 1746 erschien und der, ebenfalls wie Gottsched, die negativen Eigenschaften der deutschen Sprache auf den Charakter der Nation zurückführte. Die verschiedenen Sprachen werden also nicht als gleichartig und auch nicht als gleich vollkommen, sondern nur im Hinblick darauf, Gedanken in Worte zu fassen, als gleichwertig betrachtet. Bei Idiomen und Idiotismen einzelner Sprachen wird gefordert, diese erklärend zu übersetzen und nicht in die andere Sprache zu übernehmen. Das Deutsche wurde als beste Übersetzungssprache angesehen. Aufgrund der Bemühungen um sprachlichen Purismus war eine Eindeutschung neuer Begriffe nur dann zulässig, wenn es sich um Bezeichnungen neuer Ideen/Erfindungen aus einem anderen Kulturraum handelte, wobei aber auch darauf geachtet werden sollte, diese neuen Begriffe so gut wie möglich an die deutsche Sprache anzupassen (vgl. Senger 1971: 41-46).

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Übersetzungstheorie im Deutschland des 18. Jahrhunderts hatte allerdings schon im Jahr 1734 mit der Veröffentlichung des Werkes *Bild eines geschickten Übersetzers* von Georg Venzky begonnen. Alle Texte, die davor zu diesem Thema erschienen waren, dienten entweder der Ergänzung der Rhetorik, der Poetik oder der Apologie. Venzky definiert das Übersetzen in diesem Werk folgendermaßen: „[...] ein Übersetzer muß sich bemühen, den völligen *Abdruck des Verfassers* und die genaue *Abbildung des Originals* in seiner Uebersetzung zu hinterlassen.“ (Venzky 1734: 105, Hervorhebung im Original) Somit sind Übersetzungen

[...] Schriften, welche eine Sache oder gelehrte Arbeit in einer andern und gewissermassen bekanntern Sprache, als in welcher sie anfänglich von ihrem Verfasser geschrieben worden, zu dem Ende erzählen, daß so wohl Unwissende, als auch in der Grundsprache einer Schrift ungeübte eben die Sachen in einer ihnen bekannteren Sprache mit grösserem Nutzen und Vergnügen lesen können. Personen, die nützliche Schriften in andere Sprachen einkleiden, werden also Uebersetzer genennet. (ebenda 1734: 63)

Venzky vertritt einen Ansatz des freien Übersetzens und ist der Meinung, dass die Übersetzung das Original qualitativ auch übertreffen kann:

Wenn solches [unter anderem] nun geschehen ist: So muß man seine Arbeit *mit dem Originale vergleichen*, und prüfen, *welcher es besser getroffen hat*. [...] Es ist auch nicht nur erlaubt, sondern auch zuweilen nöthig, kurze

Anmerkungen zu *machen* [zum Zwecke des Unterrichts, der Erklärung und Erläuterung]. [...] Wenn die Schrift darnach ist, kann man sich wohl einer Freyheit bedienen, nach dem Zwecke, den man sich vorgesetzt hat, das Unnöthige weglassen [...]. Doch muß man solches zuvor anzeigen. (ebenda 1734: 107, Hervorhebung im Original)

Bei Venzky werden von einem Übersetzer ein geschultes Gedächtnis, viel Phantasie und ein gutes Beurteilungsvermögen gefordert. Des Weiteren sollte er die Sprachen des Originals und der Übersetzung beherrschen, sachkundig sein, selbst über eine eigene Bibliothek verfügen, im Sinne des Heiligen Geists vorgehen und in Stille arbeiten. Charakterlich sollte der Übersetzer vor allem von Vorurteilsfreiheit, Frömmigkeit sowie mangelnder Gier nach Geld oder Ruhm ausgezeichnet werden (vgl. Boguna 2009: 85).

Venzky, der der Deutschen Gesellschaft angehörte, war ein für das Schulwesen tätiger Gelehrter, übersetzte selbst Werke aus dem Französischen und Englischen und war zusätzlich als Übersetzungskritiker tätig. Er vertrat den Ansatz des sinngemäßen Übersetzens, um die eigene literarische Tradition zu bereichern. Diese Tradition hatte einige Personen aus der Antike als Vorbild, auch wenn es sich, beispielsweise im Fall Ciceros oder Horaz', um Fehlinterpretationen bestimmter Werke handelte, die entweder vollkommen entgegengesetzte Meinungen vertraten oder sich thematisch nicht auf das Übersetzen bezogen. Neben der antiken Tradition, in der Übersetzung vor allem als Bereicherung für die einheimische Literatur gesehen wurde, dominierte die deutsche Übersetzungstheorie des 18. Jahrhunderts vor allem die Tradition der Bibelübersetzung, bei der es um das Übersetzen an sich, und nicht mehr um die Funktion der Übersetzungen ging. Bei der Bibelübersetzung musste einerseits so wörtlich wie möglich wiedergegeben werden, was im sakrosankten Original stand, andererseits musste der Leser die Übersetzung auch gut verstehen, damit missionarische Zielsetzungen erfüllt werden konnten. Damit musste beim Übersetzen auch auf Unterschiede zwischen den Sprachen geachtet werden. Die wichtigsten Vertreter dieser Tradition waren Hieronymus und Luther. Des Weiteren bezogen sich die deutschen Übersetzungstheoretiker auf die französische Übersetzungstheorie von Pierre Daniel Huet, sowie auf die englische von John Dryden. Huet verteidigte vor allem das „exakte“ Übersetzen. Er unterschied zwischen Übersetzen, das der Übung oder dem Leser dient und einer anderen Art des Übersetzens, das vor allem dem Autor verpflichtet ist. Zur ersten Art zählt er vor allem die in der Antike angefertigten lateinischen Übertragungen griechischer Texte, die er nicht als Übersetzung bezeichnet, im Gegensatz dazu sind die idealen Übersetzer bei Huet jene, die treu gegenüber dem Original und dessen Autor sind und nichts hinzufügen oder weglassen (*Veritas*). Der Übersetzer müsse streng wörtlich übersetzen, solange dies in seiner Sprache möglich ist. Wenn der Wortschatz dazu nicht ausreicht, solle der Übersetzer alte Bezeichnungen verwenden oder neue schaffen. Laut Huet ist Übersetzen etwas, das nur von Gelehrten und Gebildeten betrieben werden kann, es ordnet sich dem Autor und dem Original unter,

ist aber nicht untergeordnet. Der Übersetzer sollte sich dem Autor soweit anpassen, dass von seiner eigenen Interpretation und seinem eigenen Charakter im Werk nichts zu merken ist. Bei der Form des übersetzten Werks sind Huets Forderungen allerdings weniger streng. Dryden hingegen war ein Befürworter der „freien Übersetzung“. Bei seiner Einteilung der Übersetzungsarten in Metaphrase (wortwörtliches Übersetzen), Paraphrase (Übersetzen unter Einhaltung der Besonderheiten und des Charakters eines Autors) und Imitation (wobei das Originalwerk nur als Vorbild einer Neuschöpfung dient) bevorzugte er die Paraphrase. Dryden forderte Kongenialität zwischen Übersetzer und Autor, bei ihm sind auch Zusätze im Sinne des Autors zulässig (vgl. Senger 1971: 10-27).

Vom Übersetzer wurde in der Aufklärung Treue vor allem im Sinne der Originalähnlichkeit gefordert, da der Übersetzer nicht auf Kosten des Originals ein neues Werk schaffen sollte. Weiters sollte immer das Original als Vorlage der Übersetzung dienen, Übersetzungen anderer Übersetzungen galten nicht als korrekt. Das wichtigste Ziel für einen Übersetzer bestand darin, einen Text zu verfassen, der dem Leser von Nutzen war. Der Leser war im 18. Jahrhundert von größerer Bedeutung als der Autor des Originalwerks. Der Schweizer Breitinger stellte leicht unterschiedliche Anforderungen an den Übersetzer als Venzky. Bei ihm lag der Fokus stärker auf den Worten des Originaltextes, wovon kein Begriff und keine damit verbundene Vorstellung bei der Übersetzung ausgelassen werden sollte. Die Wirkung der Übersetzung auf die LeserInnen sollte also äquivalent zu der Wirkung des Originals auf dessen LeserInnen sein (vgl. Senger 1971: 54-66).

Das Verhältnis des Übersetzers zum Original wird auch bei Gellius genau beschrieben. Er unterscheidet zwischen einer zweckmäßigen Übersetzung, die Einzelheiten vernachlässige, einer wortgetreuen Übersetzung, die jedoch wenig Reizvolles an sich habe und einer mimetischen Übersetzung, die allerdings zu stark subjektiv gefärbt sei (vgl. Gellius 1762: S. 12f.). Dieser dritte Typ entspricht am ehesten dem, was im 18. Jahrhundert von einem Übersetzer gefordert wurde, es ging nämlich um die Produktion eines zweiten Originals. Dabei allerdings konnte es dazu kommen, dass zu viele subjektive Eigenschaften der ÜbersetzerInnen in den Text einfließen und ihn somit verfälschten, was wiederum vermieden werden sollte (vgl. ebenda: S. 12f.). Wilhelm Christhelf Sigmund Mylius, der Werke von Voltaire ins Deutsche übertrug, schrieb zu diesem Thema:

Ich glaube festiglich, daß ein Übersetzer sich aufs genaueste an dem Originale halten, jede Wendung, jeden figurlichen Ausdruck desselben treulich übertragen mus, wenn jene dem Genius der Sprache nur nicht ganz oder gar zuwider streitet, oder dieser etwas für den Geschmack seines Volkes empörendes hat, daß er sich nicht erkühnen darf, weder aufzuhellen, was der Autor in rätselhaftes Dunkel gehüllt hat, noch zu schwächen, wo er nervös, noch zu stärken, wo er matt ist, es sei denn, daß die Sprache unüberwindliche Hindernisse ihm in den Weg legte, daß er das, was er an einem Orte schlechterdings zu geben nicht im Stande gewesen ist, auf eine andre Art wiedereinbringen mus z. B. Wortspiele u. d. g., und schliesslich, daß er stets den Engländer, Franzosen, Italiener oder Spanier mus durchschimmern lassen. Die allerpünktlichste Treue mus immer das Hauptgesetz sein. (Voltaire 1782)

Diese Einstellung war bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts weit verbreitet. Johann Heinrich Voß ging sogar noch einen Schritt weiter und entwickelte schließlich das Konzept der „formgetreuen poetischen Übersetzung“, was in seinem Fall besonders für die Übertragung von römisch-antiken Schriften ins Deutsche wichtig war und bedeutete, dass er sich nicht nur inhaltlich, sondern auch formal bis ins kleinste Detail an die Vorgaben seiner lyrischen Ausgangstexte hielt, da er der Meinung war, dass der Inhalt von Gedichten auch durch deren Form vermittelt werden würde (vgl. Wieckenberg 2002: 36). Allerdings gab es auch andere Meinungen. Beispielsweise schrieb Christlob Mylius im Vorwort seiner Übersetzung von Hogarth darüber, dass er stellenweise stilistische Besonderheiten bei der Übertragung von Texten ins Deutsche schlechterdings nicht berücksichtige, um vom Lesepublikum besser verstanden zu werden:

es ist einmal mein Fehler, daß ich, der Französischen und Englischen Art zu übersetzen ganz zuwider, bey jeder Zeile bedenke, daß ich der Übersetzer, und nicht der Verfasser bin. Wenn ich mich deutlich genug ausdrücken kan, um verstanden zu werden, so bin ich allemal sehr geneigt, einige Blumen der Schreibart der Richtigkeit der Übersetzung aufzuopfern. (Hogarth 1753)

In seinem Basiswerk zur Übersetzungstheorie bescheinigt Georges Mounin, dass sich die deutschen Übersetzer im 18. Jahrhundert stark an französischen Vorbildern orientiert hätten und dass dabei die Methode der freien Übersetzung, der „belles infidèles“, also die Anpassung des übersetzten Textes an den Geschmack der Zeit, eine besonders große Rolle gespielt habe. Dieser Typ stand in Konkurrenz zu der eben beschriebenen wörtlichen Übersetzung. Der Begriff der Treue und der Äquivalenz wird bei den beiden Ansätzen unterschiedlich gesehen, je nachdem, ob diese Treue auf rhetorisch-inhaltlicher oder grammatikalisch-formaler Ebene erzielt werden soll (vgl. Schwarze 1999: 130).

Eine Untergliederung der Übersetzungsmethoden nach Textsorten wurde erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchgeführt, weil ab diesem Zeitpunkt zwischen „schöner“ Literatur und Sachtexten unterschieden wurde (vgl. Schwarze 1999: 131).

3. Die Freimaurer

3. 1. Die Gründung der ersten Großloge in England

Die institutionell zentralisierte Form der Freimaurerei begann im Jahr 1717 in London, als sich vier Logen, die sich zuvor in den Gaststätten *Apple tree Tavern* in der Charles Street, *Goose and Gridiron Alehouse* in St. Paul's Churchyard sowie *Rummer and Grape* in der Channel Row sowie *Crown Alehouse* in der Perker's Lane getroffen hatten, unter dem Namen ‚Großloge von London und Westminster‘ zur ersten englischen Großloge zusammenschlossen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 423). Die Männer, die diese Logen gründeten, gehörten dem Kleinbürgertum an und pflegten

Traditionen, die aus dem Bauhandwerk stammten, auch wenn sie selbst meistens andere Berufe hatten (vgl. Binder 2011: 3).

Zu der Zeit, als diese Großloge entstand, war England durch jahrhundertelange Glaubenskämpfe geprägt. Im Jahr 1553 wurde der Protestantismus zur englischen Staatsreligion, unter der Herrschaft der Stuarts kam es zu Kämpfen zwischen Katholiken und Protestanten. Erst im Jahr 1679 wurde die ‚Habeas corpus‘-Akte durch das Parlament verabschiedet, womit bestimmte persönliche Freiheiten der Bürger gesichert wurden. Die Toleranzakte von Wilhelm von Oranien, die 1689 verabschiedet wurde, gewährte auch Menschen, die nicht der anglikalen Staatskirche angehörten, eingeschränkte Religionsfreiheit. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts setzte sich trotz der schwierigen politischen und sozialen Lage die Philosophie der Aufklärung durch. Newton veröffentlichte in dieser Zeit die Gravitationslehre und John Locke verbreitete seine Idee des Liberalismus (vgl. Lennhoff 1981: 34f.). Dieses Prinzip basiert auf dem Gedanken der religiösen Toleranz, die Locke mit Hilfe von vier Briefen, die in den Jahren 1689-1704 veröffentlicht wurden und die Locke im Exil in Holland geschrieben hatte, verbreitete (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 943). Um den Ursprung der Freimaurerei ranken sich einige Mythen und Legenden. Eine dieser überlieferten Geschichten besagt, dass die Brüder Jahal, der Erfinder der Geometrie, Jubal, der Erfinder der Musik und Tubalkain, der erste Schmied, alles Wissen der damaligen Menschheit in zwei Säulen einschlossen, von denen eine von Hermes Trismegistos gefunden wurde. Die andere allerdings wurde von Pythagoras entdeckt, der daraufhin das Wissen des Orients in den Westen brachte. Nach einer Blütezeit der Freimaurerei in Palästina gelangte sie schließlich nach England, wo der König Athelstan zum ersten Protektor der Logen wurde (vgl. Lennhoff 1981: 38).

Obwohl die verbürgten Aufzeichnungen über die Gründungslogen im Jahr 1722 Opfer eines Brandes wurden, stimmen die meisten Historiker darin überein, dass es sich bei den Logen, auf denen die erste Großloge basiert, um Überreste aus früheren Jahrhunderten handelte. Viele Freimaurer gehen davon aus, dass sich ihre Bewegung auf die mittelalterlichen Steinmetzbruderschaften zurückführen lässt, eine Theorie, die durch Urkunden gestützt wird. Diese Steinmetzbruderschaften wurden von englischen und deutschen Mönchen gegründet, da in deren Händen das Bauwesen des Mittelalters lag. Allmählich ging diese Tätigkeit auf Laien über. Ihre Vereinigungen wurden in England als ‚Gild of Masons‘, in Frankreich als ‚Compangonage‘ und in Deutschland als ‚Bauhütte‘ bezeichnet. Viele Mitglieder dieser Bünde waren wandernde Handwerker, wodurch die Bruderschaft weit verbreitet und im Laufe der Zeit in einzelne Genossenschaften untergliedert wurde. Im Jahr 1459 fand in Regensburg der Steinmetzentag statt, auf dem sich die deutschen Bauhütten enger miteinander verbanden und den sogenannten Steinmetzenbund gründeten, der über eine eigene Satzung verfügte. Die höchste Instanz dieses Bundes waren die obersten Richter und Meister der Hütte in Straßburg (vgl. Lennhoff 1981: 34-46). Diese Hütte war bei Streitigkeiten zwischen den anderen Steinmetzen

die oberste Instanz. Beispielsweise konnte sie den anderen Hütten auch Geldstrafen auferlegen. Als das Elsass und damit auch Straßburg nach dem Frieden von Ryswyk im Jahr 1697 zu Frankreich kam, wurden offiziell die Verbindungen der anderen Hütten zu jener in Straßburg gekappt, woran sich die Steinmetzen jedoch nicht hielten. In der Folge wurde die Gerichtsbarkeit der Straßburger Hütte 1731 sogar durch einen Beschluss des Reichstags bestätigt (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1517). Auch einige ältere Mysterienbünde werden mit dem Ursprung der Freimaurerei in Verbindung gebracht – unter anderem handelt es sich dabei um die Eleusinischen Mysterien, die Pythagoräer, den altägyptischen Isis- und Osiriskult sowie den persischen Mithraskult. Zusätzlich lassen sich einige Gemeinsamkeiten mit dem Rosenkreuzertum und mit dem Neuplatonismus aus der Renaissance, der in drei unterschiedliche Grade unterteilt war, feststellen (vgl. Lennhoff 1981: 43). Auf einen Zusammenhang der Freimaurerei mit dem Rosenkreuzertum lässt beispielsweise die Verwendung bestimmter Symbole schließen. Außerdem erschien im Jahr 1638 in Edinburgh ein Gedicht mit dem Titel *Muses Threnodie*, in dem die folgenden Verse enthalten sind: „For we be brethren of the Rosie Crosse / We have the Mason's Word and second sight“. Allerdings gibt es auch über das Rosenkreuzertum selbst, das zum ersten Mal im 17. Jahrhundert erwähnt wurde, nur Legenden und Hypothesen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1331).

In England existierten bereits im 14. Jahrhundert schriftliche Aufzeichnungen über das Freimaurertum. Die älteste bekannte Handschrift zu dieser Thematik, das sogenannte Regius-Manuskript, das aus 794 Versen besteht, beinhaltet bereits den Begriff „Lodge“. Etwa drei Jahrzehnte später entstand das Cooke-Manuskript, dessen Inhalt überlieferte Sagen und Legenden der Freimaurer darstellen. Besonders beachtenswert hierbei ist, dass schon dreihundert Jahre vor der Gründung der ersten Großloge die Freimaurer glaubten, dass ihre Wurzeln in der Antike zu finden seien. In einem Text über eine Vertreterversammlung aus dem Jahr 1375 kommt das erste Mal der Begriff „freemasons“ auf. Auch in einer Auflistung der Arbeiter am Bau der Exeter Kathedrale vom Ende des 14. Jahrhunderts wird der Begriff erwähnt. Über die Herkunft des Begriffs „Freimaurer“ existieren mehrere Theorien. Eine davon besagt, dass der Wortbestandteil „free“ daher rührt, dass die Maurer, die am Bau der Kirchen beteiligt waren, über einige Freiheiten verfügten. Die „freemasons“ waren somit im Vergleich zu den „roughmasons“ besser ausgebildet und besonders privilegiert. Sie waren unter anderem an der Gestaltung von Ornamentsteinen („freestones“) beteiligt und hatten architektonische Kenntnisse (vgl. Lennhoff 1981: 47-53).

Die britischen Freimaurerlogen nahmen allerdings auch Mitglieder auf, die keine Maurer waren. So waren beispielsweise in einer Maurerloge aus dem Jahr 1670 von 59 Logenmitgliedern nur noch einundzwanzig überhaupt Handwerker, die anderen Mitglieder waren Adelige, Ärzte, Professoren oder Kaufleute (vgl. Lennhoff 1981: 54-57). Diese Mitglieder wurden als Speculatives, geistige Maurer oder Symbolmaurer bezeichnet und gewannen Schritt für Schritt die Oberhand in der

englischen Freimaurerei. Sie schlossen sich meist nicht aus religiösen oder philosophischen, sondern aus gesellschaftlichen Gründen den Logen an. Auch das Interesse an einem Geheimnis oder Mysterium dürfte dabei keine Rolle gespielt haben. Der Begriff Mystery, den einige Zunftverbindungen verwendeten, bezog sich ausschließlich auf das Maurerhandwerk. Die Vereinigungen waren weiters öffentlich bekannt und traten nicht als Geheimbünde auf, womit auch dies keine Motivation für Nichtmaurer darstellte, den Logen beizutreten (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 422).

Zu den Gründungsmitgliedern der ersten britischen Großloge gehörten unter anderem Anthony Sayer, Dr. James Anderson, George Payne, Reverend Dr. John Teophilus Desaguliers. Auch hier lässt sich feststellen, dass eindeutig andere Berufe als das Maurerhandwerk überwogen. Dr. James Anderson beispielsweise, der die Freimaurerkonstitution von 1723 zusammenstellte und dessen Name auch mit den sogenannten „Alten Pflichten“, einer Regelsammlung der Freimaurerei, die sich die Großloge bereits an ihrem Gründungstag gegeben hatte, verbunden ist, war presbyterianischer Seelsorger (vgl. Lennhoff 1981: 66).

Die Pflichten, denen sich die Freimaurer unterwarfen, bezogen sich auf die unterschiedlichsten Thematiken und thematisierten unter anderem den Umgang der Maurer mit Religion, die Obrigkeit, die Logen, die einzelnen Grade der Freimaurerei sowie das Verhalten der Logenmitglieder in der Loge und außerhalb, untereinander sowie Fremden gegenüber (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 425). In den *Alten Pflichten* wurden die charakterlichen Voraussetzungen für Menschen beschrieben, die in eine Freimaurerloge aufgenommen werden:

Aber obgleich in alten Zeiten die Maurer verpflichtet waren, in jedem Lande von der jedesmaligen Religion des Landes oder der Nation zu sein, so hält man doch jetzt für ratsam, sie bloß zu der Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen und jedem seine besondere Meinung zu lassen, das heißt, sie sollen gute und wahrhafte Männer sein, Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch was für Sekten und Glaubensmeinungen sie auch sonst sich unterscheiden mögen. Hierdurch wird die Maurerei ein Mittelpunkt der Vereinigung und ein Mittel, treue Freundschaft unter Personen zu stiften, welche sonst in ständiger Entfernung voneinander hätten bleiben sollen. (zit. nach Lennhoff & Posner 1973: 15)

Anthony Sayer war der erste Großmeister der britischen Freimaurerei, viel mehr ist allerdings nicht über sein Leben bekannt. Gemeinsam mit dem Kapitän Joseph Elliott und dem Zimmermann Jacob Lamball führte er die Geschäfte der Loge. Sein Nachfolger George Payne war Sammler und Zollsekretär, er zeichnete für die erste Verfassung der Loge, die 39 *General Regulations* verantwortlich. Der erste Hochadelige, der die Großloge anführte, war Herzog John von Monatgu, der 1721 die Führung der Loge übernahm (vgl. Lennhoff 1981: 67-69). Dieser gab ein Werk in Auftrag, das aus freimaurerischen Regelsammlungen aus der Zeit der Gotik eine gemeinsame Konstitution machen sollte. Dieses erschien schließlich unter dem Titel *The Constitution, History, Laws, Charges, Orders, Regulations and Usages of the Right Worshipfull Fraternity of Accepted Free*

Masons collected from their general Records and their faithful Traditions of many Ages, besser bekannt als *Alte Pflichten vom Jahre 1723*. In der ersten Ausgabe dieses Textes wird die Situation bei der Gründung der Großloge folgendermaßen beschrieben:

[...] die freigeborenen britischen Nationen hätten im Genusse des Friedens und der Freiheit in letzter Zeit den glücklichen Sinn für die verfallenen Logen Londons wieder belebt; in der Metropole, wie an anderen Orten ständen verschiedene würdige Einzellogen in Blüte, die eine Vierteljahresberatung und eine jährliche Hauptversammlung hätten, um darin die Formen und Gebräuche der sehr alten und ehrwürdigen Bruderschaft klüglich zu bewahren, die Königliche Kunst gehörig zu pflegen und den Kitt der Brüderlichkeit zu erhalten, so daß die ganze Körperschaft einem wohlgefügtten Gewölbe gleiche. Edelleute, Geistliche und Gelehrte hätten sich den 'Pflichten' unterworfen und trügen die Abzeichen eines freien und angenommenen Mason unter dem gegenwärtigen würdigen Großmeister, dem sehr edlen Herzog von Montagu. (zit. nach Lennhoff & Posner 1973: 424)

Mit der Übernahme durch einen Adligen war die Freimaurerei gesellschaftlich etabliert. Somit war auch der nächste Großmeister, der Herzog von Wharton, ein Adliger. Damit begann eine Tradition, die bis heute fort dauert, da seit dem Jahr 1721 alle Großmeister der Loge aus Adels- beziehungsweise Königshäusern stammen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 424). Diese Aufnahmen sorgten unter anderem dafür, dass die jeweiligen Logen eine stärkere Bindung an die Herrscherhäuser erhielten (vgl. Binder 2011: 4).

Die Zahl der englischen Freimaurerlogen stieg in der Folge rasch an. Waren es 1725 52 Logen in ganz England, betrug deren Zahl im Jahr 1732 schon 109. Es war zu dieser Zeit auch kein gesellschaftliches Tabu mehr, sich in aller Öffentlichkeit in Freimaurerkleidung zu zeigen. Im Jahr 1737 wurde mit dem Prince of Wales ein weiterer Adliger in die Großloge aufgenommen. Zu dieser Zeit traten auch mehrere Geistliche der Großloge bei (vgl. Holtorf & Lock 1993: 24).

Im 18. Jahrhundert existierten in England vier unterschiedliche Großlogen: ‚The Grand Lodge of England‘, die ‚Großloge von Altengland‘, ‚Grand Lodge of England According to the Old Constitutions‘ sowie die ‚Grand Lodge South of the River Trent‘, die 1790 wieder in die ‚Grand Lodge of England‘ übergang (vgl. ebenda: 25).

Durch den Streit zwischen Tories und Jakobiten wurde immer mehr auch das politische Geschehen in die Logen hineingetragen. Es erschienen mehrere ‚Verräterschriften‘, unter anderem die von Samuel Prichard im Jahr 1730 verfasste Schrift *Masonry Dissected*, in der auch das Ritual der englischen Großloge beschrieben wurde. Diese Schrift stellte trotz ihrer antifreimaurerischen Ausrichtung später die Grundlage für die Arbeit der maurerischen Logen in anderen Ländern dar, da die englische Großloge ihr Ritual immer nur mündlich weitergegeben hatte (vgl. ebenda: 24).

3. 2. Die Mittlernation Frankreich

Die Freimaurerei gelangte zuerst aus England nach Frankreich, von wo aus sie unter anderem nach Deutschland weitervermittelt wurde. Somit ist die französische Nation im Kontext dieses Kulturtransfers der Mittler. In den 20er und 30er Jahren des 18. Jahrhunderts wurden in Paris von Engländern und Franzosen mehrere einzelne Logen gegründet. Die erste dieser Logen wurde 1725 beim Wirt Hurc in der rue de la Boucherie gegründet. 1729 entstand eine weitere Loge, diesmal allerdings in einem anderen Wirtshaus. Diese wurde von André-François Lebreton, einem Philanthropen gegründet (vgl. Lennhoff 1981: 84). Auffällig ist die große Zahl der französischen Logen, die durch Engländer gegründet wurde. So entstand beispielsweise im Jahr 1735 durch die Tätigkeit des Herzogs von Richmond und Desaguliers eine Loge an der rue de Bussy, an deren Gründung einige britische Adelige beteiligt waren (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 495f.). Dies geschah zu einer Zeit, in der Frankreich von Ludwig XV. absolutistisch regiert wurde. Frankreich war hoch verschuldet, die Kirche war, seitdem das Edikt von Nantes aufgehoben wurde, stärker als jemals zuvor und die Verhandlungsfreiheit war stark beschränkt. Der erste Stand, der sich in den Bauhütten organisierte, waren, anders als in England, die Adelige, allerdings gab es auch einige Bürger und Künstler, die den Logen beitraten. Im Jahr 1736 wurde in Paris die erste Großloge gegründet und Lord Harnouester wurde zu deren Großmeister ernannt (vgl. Lennhoff 1981: 86). Da diese von England zunächst nicht anerkannt wurde, erklärte sie sich bald darauf für unabhängig. Ab dem Jahr 1743 war die französische Großloge unter dem Namen ‚English Grand Lodge of France‘ tätig, ohne allerdings einer britischen Großloge unterstellt zu sein (vgl. Holtorf & Lock 1993: 31).

Ludwig XV. reagierte mit Sanktionen auf die neue gesellschaftliche Entwicklung. So war es französischen Adeligen, die Freimaurer wurden, verboten, bei Hof zu erscheinen. Außerdem konnten die Großmeister der Logen verhaftet werden. Im Jahr 1737 wurde sogar ein allgemeines Versammlungsverbot erlassen. Zusätzlich wurde die Gründung von Logen und das Abhalten von Freimaurersitzungen verboten (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 496). Die Wirte, die dieses Verbot übergingen, wurden mit Geldstrafen oder Lokalsperren bestraft (vgl. Lennhoff 1981: 87).

Anfänglich waren nicht alle Mitglieder der französischen Freimaurerei von der Reichweite der zugrundeliegenden Idee überzeugt. 1737 hielt deswegen Andreas Michael Ramsay, ein schottischer Adelige und Bewunderer des aus Paris verbannten Erzbischofs Fénelon, eine Rede, den sogenannten *Discours*. Der Zweck dieser Rede bestand darin, dass die Freimaurerlogen diejenigen Mitglieder ausschließen sollten, die die Versammlungen nur für ihre eigenen Geschäfte verwenden wollten. Laut dieser Rede gehe es bei der Freimaurerei hauptsächlich um moralische Aspekte. Man solle eine „geistige Nation“ im Sinne der Toleranz und Wissenschaft gründen. In dieser Rede unterließ ihm der Fehler, die Freimaurerei auf die katholischen Johannesritter zurückzuführen, weswegen ihm

später zu Unrecht vorgeworfen wurde, dass er die Freimaurerlogen der katholischen Kirche unterwerfen wolle.

Unsere Vorfahren, die Kreuzfahrer, die sich aus allen Teilen der Christenheit im Heiligen Lande zusammengefunden hatten, wollten so die Menschen aller Nationen in einer einzigen Bruderschaft vereinigen. Sie taten sich mit den 'Rittern des heiligen Johannes zu Jerusalem' zusammen, die sich dann im Abendlande Freimaurer nannten. Wie sehr ist man diesen vortrefflichen Männern verpflichtet, die ohne groben Eigennutz, selbst ohne der natürlichen Herrschsucht Gehör zu geben, eine Einrichtung ersonnen haben, deren einziger Zweck die Einigung der Geister und Herzen ist, um sie zu bessern und um in der Folge eine ganz geistige Nation zu bilden, worin man, ohne dass den Pflichten Abbruch geschieht, welche die verschiedenen Staaten fordern, ein neues Volk schaffen wird, welches aus verschiedenen Nationen zusammengesetzt, sie alle bis zu einem bestimmten Punkt durch das Band der Tugend und der Wissenschaft verknüpfen wird. (zit. nach Baus 2001: 58)

Teil der Rede war aber auch die Forderung nach einer demokratischen geistigen Republik und die Verbindung von kosmopolitischem Denken und Patriotismus. Larudan, der Autor der *Franc-Maçons écrasés*, fasste den Inhalt dieser Rede ein halbes Jahrhundert vor der Französischen Revolution mit den Schlagworten „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ zusammen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 497f.). Eine thematisch dieser Losung entsprechende Stelle bei Ramsay lautet folgendermaßen:

Die wichtigsten Unterscheidungsmerkmale der Menschen sind nicht die Sprachen, die sie sprechen, die Kleider, die sie tragen, die Länder, die sie bewohnen, noch die Würden, die ihnen verliehen wurden. Die Welt ist eine große Republik, in der jede Nation eine Familie und jeder Einwohner eines ihrer Kinder ist. Wir wollen alle Menschen von aufgeklärtem Geiste und guten Sitten vereinigen [...] durch die erhabenen Grundsätze der Tugend, der Wissenschaft, der Religion, in welchen das Interesse der Bruderschaft zum Interesse des ganzen menschlichen Geschlechts wird, woraus alle Nationen gründliche Kenntnis schöpfen und die Untertanen aller Königreiche lernen können, sich gegenseitig zu lieben, ohne auf ihr Vaterland zu verzichten. Der Freimaurerorden wurde gestiftet, um gute Menschen, gute Bürger zu formen, Männer, die ihre Versprechungen hochhalten. (zit. nach Lennhoff 1981: 90)

Im Jahr 1743 wurde Louis de Bourbon zum neuen Großmeister gewählt, der jedoch die mit der Freimaurerei verbundenen Aufgaben dem Finanzier Baure überließ. In dieser Zeit wurden immer mehr Bürger zu Mitgliedern der Logen, was wiederum bei den Adelligen dazu führte, dass diese neue Grade gründeten, um sich von den Bürgern absetzen zu können. Einer dieser Grade war der Schottische Meister („Maitre Ecossais“), der bereits im Jahr 1742 beschrieben wurde. Zusätzlich entstanden neue Riten, die beispielsweise mit den Stuarts oder den Rosenkreuzern in Zusammenhang gebracht werden können. Im Jahr 1756 wurde aus der „Grande Loge Anglaise de France“ die „Grande Loge de France“, die jedoch im Jahr 1767 auf Befehl des Königs verboten wurde. 1771 starb schließlich Louis de Bourbon (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 498ff.)

Herzog Louis Philippe de Chartres wurde sein Nachfolger. Unter dessen Stellvertreter, dem Herzog von Montmorency-Luxembourg wurde 1773 schließlich eine nationale Großloge, der „Grand Orient de France“ gegründet (vgl. Lennhoff 1981: 91). Die „Grande Loge de France“ wurde im selben

Jahr aufgelöst und es kam zur Gründung der ‚Grande Loge Nationale‘ (vgl. Holtorf & Lock 1993: 31). Die Prinzipien des Großorient beruhten auf den demokratischen Grundsätzen von Freiheit und Gleichheit. Immer mehr Künstler und Wissenschaftler wurden Mitglieder des Großorient. Unter ihnen befanden sich beispielsweise Montesquieu, Helvetius, und Lalande, der der erste Meister der Loge ‚Les Neufs Sœurs‘ war. Dessen Nachfolger war kein geringerer als der spätere Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, Benjamin Franklin. Im Jahr 1778 wurde auch Voltaire in diese Loge aufgenommen. Diese und noch einige andere Freimaurer sorgten dafür, dass die freimaurerischen Gedanken unter Bürgern, aber auch im Adel und im Klerus weit verbreitet waren (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 500f.).

Zur Zeit der Französischen Revolution existierten in ganz Frankreich 692 Freimaurerlogen. Auch wenn diese Gedanken der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verbreiteten, so gibt es doch keine Nachweise dafür, dass die Freimaurerlogen systematisch an der Vorbereitung der Französischen Revolution beteiligt gewesen seien. So sagte der Vorsitzende der Konstituante Mouniers, dass die Freimaurer an den Geschehnissen der Französischen Revolution gänzlich unschuldig gewesen seien:

Wenn die Regierenden die Finanzen ruinieren, die Armeen unzufrieden machen, alle Teile der Verwaltung in Unordnung bringen und dann eine große Anzahl Volksvertreter zusammenschicken und ihre Unterstützung erbitten, dann sind Revolutionen unvermeidlich, auch wenn es keinen einzigen Freimaurer auf der Welt gäbe. (zit. nach Lennhoff 1981: 103)

Selbst der König Ludwig XIV. war Freimaurer, genau wie seine Brüder, die Grafen Provence und Artois. Im Jahr 1775 war zu diesem Zweck in Versailles eigens die Loge ‚La Militaire de Trois Frères Unis‘ gegründet worden (vgl. Lennhoff 1981: 104) Auch wenn einige Freimaurer Mitglieder der Generalstände wurden – die Logenbrüder machten sogar etwas mehr als die Hälfte ihrer Mitglieder aus - so gab es doch auch viele, die im Laufe der Revolution unter der Guillotine starben (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 503f.). Die Ereignisse der Französischen Revolution führten sogar dazu, dass die französischen Freimaurer bis zum Jahr 1793 ihre Tätigkeit ruhend stellten. Im Jahr 1793 wurde der aus der Haft entlassene Roettiers de Monteleau zum Großmeister des ‚Grand Orient‘ gewählt, der sich daraufhin 1799 mit der wieder entstandenen ‚Grande Loge de France‘ vereinigte (vgl. Holtorf & Lock 1993: 32).

3. 3. Die Freimaurerei in Deutschland und die Loge „Zu den drei Rosen“

Auf den Listen der englischen Logen finden sich schon früh Namen deutscher Handelsreisender, die aufgrund ihrer wirtschaftlichen Kontakte nach England Mitglieder der Freimaurerversammlungen geworden waren. Auch Adelige, wie beispielsweise der Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg Lippe wurden zu einer Zeit Logenbrüder, als die Freimaurerei in Deutschland noch nicht Fuß gefasst

hatte. Der Begründer der Freimaurerei in Deutschland war Charles Sarry, der als ‚Deputierter Großmeister des Königreichs Preußen und des Kurfürstentums Brandenburg‘ tätig war und in den 1730er Jahren mehrere junge Männer von der Freimaurerei überzeugen konnte. Diese trafen sich in der ‚Taverne d'Angleterre‘ (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 349).

Die erste deutsche Schrift über die Gründung einer Loge wurde unter dem Titel *Fondation, Règles, charges, Loix et Minutes de la très vénérable Sociéété des acceptés Maçons Libres de la Ville de Hambourg, érigée l'an MDCCXXXVII, le sixième Décembre* veröffentlicht (vgl. ebenda: 349). Die Gründungsmitglieder dieser Loge, die zunächst als ‚Loge d'Hambourg‘ bezeichnet wurde, waren Baron Oberg, Karl Sarry, Dr. Peter Styven, Peter Carpsen und Daniel Krafft. Kurz nach ihrer Gründung wurde diese Loge durch den Hamburger Senat verboten, da dieser befürchtete, dass die Freimaurer eine Bedrohung für den christlichen Staat darstellen würden (vgl. Lennhoff 1981: 114). Erst durch den zweiten Meister dieser Loge, den Handwerker Luttmann, wurde diese Loge der Londoner Großloge unterworfen und in deren Register eingetragen. In der Folge durfte sich Luttmann ‚Provinzial-Großmeister von Hamburg und Niedersachsen‘ nennen und erhielt die Befugnis neue Maurer zu ernennen und Logen zu gründen. 1743 gab sich die Hamburger Loge den Namen ‚Absalom zu den drei Nesseln‘, um sich von einer anderen Loge aus derselben Stadt zu unterscheiden (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 350).

Zu der Zeit, als die Hamburger Loge gegründet wurde, war es im absolutistischen Deutschland nur im Geheimen möglich, Diskussionen über Meinungsfreiheit zu führen. Die Mitgliedschaft in der Loge stellte eine Gelegenheit zum freien Austausch von Ansichten dar. Die deutsche Freimaurerei war stark mit der Aufklärung und mit dem Gedanken der Befreiung des Menschen aus seiner Unmündigkeit verbunden. Im 18. Jahrhundert gab es auf dem heutigen deutschen Staatsgebiet mehrere kleine Fürsten- und Herzogtümer, die jeweils über eine eigene Armee und eigene politische Vorstellungen verfügten. Diese separatistischen Tendenzen spiegelten sich auch in den Freimaurerlogen wider, vor allem in Form verschiedenster Lehrarten und Großlogen mit stark unterschiedlichen Ausrichtungen. (vgl. Holtorf & Lock 1993: 37).

Friedrich der Große, der noch als Kronprinz in die Hamburger Loge aufgenommen worden war, war einer der wichtigsten deutschen Freimaurer. Der einflussreiche Graf Albrecht Wolfgang von Lippe hatte den jungen Kronprinzen von den Ideen der Logenbruderschaft überzeugen können. Da sein Vater, der deutsche König Friedrich Wilhelm, jedoch nichts davon wissen wollte, dass sein Sohn der Freimaurerei beitreten wollte, wurde dieser heimlich in der Nacht vom 14. auf den 15. August 1739 im Gasthof Korn in Braunschweig in die Verbindung aufgenommen (vgl. Lennhoff 1981: 115). Auch nach seiner Thronbesteigung im Jahr 1740 wurde die Tätigkeit seiner eigens gegründeten Loge auf Schloss Charlottenburg weitergeführt. Diese Loge hat keinen eigenen Namen, wird aber häufig als ‚Loge première‘ bezeichnet. Im Jahr 1740 gründete der Sekretär des Königs Jordan eine neue

Loge mit dem Namen ‚Aux trois Globes‘. Die Loge auf Schloss Charlottenburg beendete ihre Tätigkeit, als der König militärisch tätig wurde, ihre Mitglieder traten ‚Aux trois Globes‘ bei (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 350). In seiner Regierungszeit verabschiedete der König einige Gesetze, die die Toleranz förderten, er schaffte die Folter ab und schränkte die Zensur ein (vgl. Lennhoff 1981: 116). Die genannten Logen lassen sich allesamt auf englische Einflüsse zurückführen, allerdings gab es in Deutschland auch eine starke Strömung innerhalb der Freimaurerei, die über das Mittelrand Frankreich entstanden war. Ein wichtiger Vertreter dieser Strömung ist der Marschall Rutowski, der vermutlich in Frankreich einer Loge beitrug und ab diesem Zeitpunkt selbst vor allem in Sachsen und Böhmen als Gründer von Freimaurerlogen in Erscheinung trat (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 350). Da immer mehr Logen gegründet wurden, traten bald auch sogenannte Mutterlogen auf, die sich als übergeordnete Instanzen begriffen und sowohl die Arbeit der bereits bestehenden Logen kontrollieren als auch neue Freimaurerversammlungen gründen wollten. Eine dieser Mutterlogen war die Provinzial-Großloge von Hamburg und Niedersachsen, die ‚l'Union von Frankfurt‘, die preußische Loge ‚Zu den drei Weltkugeln‘, die ab 1744 unter der Bezeichnung ‚Große königliche Mutterloge ‚Zu den drei Weltkugeln‘‘ auftrat. Weiters gehörte zu dieser Gruppe auch die von Marschall von Rutowski gegründete Großloge ‚Aux trois aigles blanc‘ (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 351).

Der Unterschied zwischen den englischen und den französischen Einflüssen bestand darin, dass es im englischen Freimaurertum hauptsächlich um Geselligkeit und Abkehr von der Welt geht, in der französisch geprägten Tradition jedoch viel stärker um Mystizismus und Ritterromantik (vgl. Lennhoff 1981: 113).

Um das Jahr 1750 entstanden in Deutschland die Gold- und Rosenkreuzer innerhalb der Freimaurerei, die sich vor allem mit Alchemie beschäftigten und die an ‚unbekannte Obere‘ glaubten, die ihnen Offenbarungen über das Glück und die Seligkeit machen könnten. Mit der Zeit jedoch wandte sich der Fokus dieser Bewegung immer stärker dem christlichen Glauben zu (vgl. Lennhoff 1981: 127). Die höheren Grade der französischen Freimaurerei wurden auch in Deutschland übernommen und auch die These, die durch Ramsays missverstandene Schriften entstanden war und die besagte, dass die Freimaurerei im mittelalterlichen Palästina bei den Templern ihren Ursprung habe, wurde verbreitet. Der wichtigste Vertreter des freimaurerischen Templertums war der Freiherr von Hund und Altengrotkau, der in Paris einer Freimaurerloge beigetreten war. Dessen Tätigkeit konzentrierte sich vor allem auf die von ihm gegründeten Loge ‚Zu den drei Säulen‘ in der Oberlausitz sowie ‚Zu den drei Hämmern‘ in Naumburg. Freimaurer wurden in diesen Logen zu Rittern geschlagen und verpflichteten sich zu absolutem Gehorsam Hund gegenüber. Damit war die strikte Observanz geboren. Das System war auf mehreren Graden aufgebaut. Wenn ein Kandidat die drei Grade und den ‚Schottischen Meister‘ durchlaufen hatte, konnte er dem ‚inneren Orden‘ beitreten, in dem er zunächst Novize, Tempelritter und am Ende seiner Laufbahn ‚eques professor‘ wurde. Die

Mitglieder dieses Ordens trugen ein Gewand, das jenem der Tempelritter ähnelte. Die Templer hielten jährlich Versammlungen ab. Mit der Zeit wurde das Interesse an der strikten Observanz jedoch immer geringer. Als Hund 1776 starb, ging die Zeit dieser Strömung innerhalb der Freimaurerei langsam zu Ende (vgl. Lennhoff 1981: 122-125).

Die schottischen Logen, die nach französischem Vorbild in Deutschland gegründet wurden, und zu denen beispielsweise die 1742 und 1744 in Berlin und Hamburg gegründeten Logen ‚De l'Union‘ gehörten wurden durch französische Mittlerfiguren wie etwa Kaufleute oder Kriegsgefangene nach Deutschland verpflanzt. Es entstanden auch zahlreiche deutsche Orden, die die Freimaurerei als Vorbild hatten, wie etwa die Pilgrime oder die Abeliten. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Gattung war der sogenannte Mopsorden. (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 351 f.)

Adam Weishaupt, ein Professor des Rechts aus Ingolstadt, gründete des Weiteren die Illuminaten, denen einige bekannte Literaten wie etwa Nicolai, Goethe und Herder eine Zeit lang angehörten. Er gründete diese, um dem Einfluss der Rosenkreuzer auf seine Studenten entgegenzuwirken und durch eine Gruppierung zu ersetzen, deren oberstes Ziel im Erlangen von Tugend und Weisheit bestehen sollte. Die Mitglieder des Illuminatenordens, der als geheime Weisheitsschule konzeptioniert war, erhielten eigene Namen, die aus dem Griechischen oder Lateinischen stammten. Bode, Nicolai und der Freiherr von Knigge machten Werbung für die Illuminaten. Weishaupt als Ordensgeneral stand an der Spitze der Illuminaten, darunter befanden sich die Mitglieder, die jeweils ihrem Bürgen, der Person, die sie in den Orden eingeführt hatte, Rede und Antwort stehen mussten. Den Mitgliedern wurde vorgeschrieben, welche Bücher sie lesen mussten, und sie wurden dazu verpflichtet, die anderen Ordensbrüder auszuspionieren. Die Hierarchie der Illuminaten war dreigliedrig. Die erste Stufe stellte die Pflanzschule dar, die zweite die symbolische Freimaurerei, danach folgten die kleinen und großen Mysterien. Aufgrund von internen Streitigkeiten zerfiel der Orden jedoch allmählich. Vor allem in Bayern wurden sie stark verfolgt, ihnen wurde mangelnder Patriotismus und Selbstsucht vorgeworfen. Im Jahr 1784 wurden sie schließlich durch den Kurfürsten Karl Theodor von Pfalz und Bayern verboten. Weishaupt wurde aus Ingolstadt verbannt und erhielt Schutz beim Herzog von Sachsen-Gotha, der ihn sogar in den Rang eines Hofrats erhob. Die Tätigkeit der Illuminaten war damit allerdings vorbei (vgl. Lennhoff 1981: 128-132).

Der deutsche Partikularismus führte dazu, dass eine Vielzahl an Großlogen entstand, unter anderem wurde 1772 aus der Großen Königlichen Mutterloge ‚Zu den drei Weltkugeln‘ die ‚Große Nationalmutterloge der Preußischen Staaten‘. 1770 gründete Johann Wilhelm Kellner von Zinnendorf nach schwedischem Vorbild die ‚Große Landesloge der Freimaurer von Deutschland‘, 1798 entstand aus einer von französischen Freimaurern gegründeten Loge die Berliner ‚Große Loge von Preußen, genannt Royal York zur Freundschaft‘. All diese Logen verfügten über einige Privilegien, unter anderem waren sie durch ein Edikt von Friedrich Wilhelm III. im Gegensatz zu allen anderen

Freimaurerlogen in Preußen vom Versammlungsverbot ausgenommen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 354).

In den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts wurde von Friedrich Ludwig Schröder in Hamburg zur Reformation der Logen aufgerufen und es wurde das ‚Schrödersche System‘ eingeführt, das sich gegen die Verwendung von Hochgraden aussprach. Er setzte sich für ein einfaches Vorgehen, das auf dem englischen System beruhte, ein und trat gegen jede religiöse Beschränkung auf. Auch weitere Reformatoren wie etwa Feßler in Berlin oder Krause und Moßdorf in Dresden setzten sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts dafür ein, dass Freimaurerlogen wieder vermehrt nach Sittlichkeit strebten und sich an das einfache englische Vorbild hielten (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 354ff.). Immer mehr Großlogen erklärten ihre Selbstständigkeit, unter anderem der ‚Eklektische Bund‘ im Jahr 1783, die ‚Großloge von Hamburg‘, die ‚Große Landesloge von Sachsen‘ und die Großloge ‚Zur Sonne‘ in Bayreuth im Jahr 1811. 1846 entstand in Darmstadt die Große Freimaurerloge ‚Zur Eintracht‘ und 1931 die bisher nicht von den anderen Großlogen anerkannte ‚Symbolische Großloge von Deutschland‘ (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 356).

Die wichtigsten ideologischen Strömungen, die die deutsche Freimaurerei im 18. Jahrhundert bestimmten, waren die Aufklärung und der Klassizismus, zu deren Vertretern unter anderem auch Lessing, Goethe, Johann Heinrich Voß und Matthias Claudius gehörten. Auch war der Nationalidealismus, der in der Zeit der Befreiungskriege entstanden war, besonders wichtig. Die deutschen Freimaurer sollten, wie etwa von Fichte gefordert, Kosmopolitismus und Nationalismus in Einklang bringen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 357).

Lessing, Voß und Claudius gehörten der Winkelloge ‚Zu den drei Rosen‘ in Hamburg an, die im Jahr 1773 durch den Rittmeister von Rosenberg begründet wurde, zu einer Zeit also, in der die Logenarbeit in Hamburg offiziell ruhte, da unter dem Provinzial-Großmeister Dr. Gottfried Jacob Jänisch 1765 die Strikte Observanz angenommen wurde. und alle bisher bestehenden Logen auf ewig aufgelöst worden waren (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 661).

Die Rose als Symbol der Schönheit aber auch der Hoffnung auf ein neues, besseres Leben war für die Freimaurerei sehr wichtig. Sie spielte eine große Rolle beim Johannisfest, aber auch beim Begräbnis eines Logenbruders, da diesem drei Rosen ins Grab mitgegeben wurden. Die drei Johannisrosen, die auch der Loge ‚Zu den drei Rosen‘ ihren Namen geben, symbolisieren Liebe, Licht und Leben. Zum Johannisfest werden die Logen der Freimaurer traditionell mit Rosen in drei verschiedenen Rottönen geschmückt (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1329f.)

4. Matthias Claudius (1740-1815)

4. 1. Matthias Claudius als Freimaurer

Matthias Claudius durchlief im Jahr 1774 alle drei Grade der Freimaurerloge ‚Zu den drei Rosen‘ in Hamburg – also Lehrling, Geselle und Meister. Er wurde ein paar Monate nach den Gebrüdern Stolberg und Johann Heinrich Voß, zu denen er auch zuvor persönliche Kontakte gepflegt hatte, in die Loge aufgenommen. Bei den ‚Drei Rosen‘, die von J. Mummsen geleitet wurde, erhielt Claudius die Matrikelnummer 104. Drei Jahre nach der Aufnahme in die Loge ‚Zu den drei Rosen‘ war Matthias Claudius Mitbegründer der Andreasloge ‚Fidelis‘, deren Vorsitz ebenfalls Mummsen innehatte und deren Redner Claudius bis 1780 war (vgl. Volk 2014: o. S.).

Beide Logen gehörten dem sogenannten Swedenborg-System an, das sich von der englischen Freimaurerei vor allem durch Elemente des christlichen Glaubens unterschied und das auf den Vorstellungen des schwedischen Mystikers und Geistsehers Emanuel Swedenborg basierte (vgl. Conrad 2006: 365). Das schwedische System basiert auf den Evangelien, die Bibel wird dabei als „größte aller Lichter“ bezeichnet. Das Ziel der Brüder, die dieser Lehre angehörten, bestand darin, Gott zunächst in der sichtbaren Welt, dann in den Menschen und schließlich das Wesen Gottes an sich zu erkennen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1436).

Matthias Claudius schuf für die Freimaurer auch das sogenannte *Tafellied* (*Brüder streckt nun die Gewehre unser Tagwerk ist getan*), das im Liederbuch der Großen Landesloge von 1779 als *Brüder gebt nur Gott die Ehre* bezeichnet wird. Auch einige seiner Gedichte weisen Motive der Freimaurerei auf, wie beispielsweise *Ach es ist so dunkel in des Todes Kammer* (vgl. Volk 2014: o. S.).

Matthias Claudius' Interesse an der Freimaurerei lässt sich auch daran erkennen, dass die Werke, die er übersetzte, vor allem von freimaurerischen Autoren stammen. Dazu gehören Jean Terasson, Andrew Michael Ramsay sowie Louis-Claude de Saint-Martin. Von François de Salignac de la Mothe-Fénelon ist keine Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge bekannt, er vertrat jedoch ähnliche Einstellungen wie die Logenbruderschaft. Anhand der von ihm übersetzten Texte lassen sich verschiedene Strömungen innerhalb der Freimaurerei aufzeigen (vgl. Grohmann 1995: 22f.).

Jean Terasson war ein französischer Geistlicher sowie Professor der griechischen Sprache. Sein Roman *Sethos*, der von Claudius übersetzt wurde, bildete innerhalb der Freimaurerei im 19. Jahrhundert die Grundlage für die Behauptung, jene sei auf die ägyptischen Mysterienbünde zurückzuführen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1571).

[...] und als Freimaurer nahm der Dichter lebhaftes Interesse an dem Buche. Denn die weitverbreitete Meinung seiner Zeit führte die geheimnisvollen freimaurerischen Gebräuche auf die ägyptischen Mysterien zurück und stempelte das alte Wunderland der Pyramiden zur Wiege der Freimaurerei. (Stammler 1915: 131)

Die ägyptischen Mysterien waren Zeremonien der ägyptischen Priester, die die Freimaurer vor allem ab dem 18. Jahrhundert als einen der Ursprünge der Logenbruderschaft bezeichneten. Deshalb wurden auch in der Tätigkeit der Logen und ihrer Rituale häufig ägyptisch inspirierte Symbole und Baustile verwendet. Heutzutage ist allerdings historisch geklärt, dass die Herleitung der Freimaurerei von ägyptischen Ritualen nicht auf Fakten basiert (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 30).

Andrew Michael Ramsay war, wie bereits oben beschrieben, innerhalb der Freimaurerei vor allem für seine Rede über den Zustand der Freimaurerei zur damaligen Zeit, den sogenannten *Discours* bekannt, der die Freimaurerei auf die Johannesritter und auf das mittelalterliche Palästina zurückführte. Ramsay war außerdem ein Wegbereiter der ersten großen französischen Enzyklopädie, der *Bataille de l'Encyclopédie* sowie der *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts*, die von den Freimaurern Dennis Diderot sowie Jean Le Rond d'Alembert herausgegeben wurde (vgl. Grohmann 1995: 31)

Der Marquis Louis-Claude de Saint-Martin war ein französischer Mystiker, der einen eigenen Hochgradritus begründete, das ‚System der Martinisten‘, das aus zehn und später sieben Graden bestand und später im Schottischen Ritus aufging. Die Grade umfassten beispielsweise ‚Prinz von Jerusalem‘ und ‚Ritter von Palästina‘ Die Philosophie dieser Strömung bestand aus philosophisch-kabbalistischen Gedankengängen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1000). Saint-Martin hatte Beziehungen zur französischen Strömung der ‚illuminisme‘, einer Bewegung, die von Swedenborg, Böhme und anderen Mystikern getragen wurde (vgl. Grohmann 1995: 32).

Im Wandsbecker Bothen, einer Zeitschrift, die Matthias Claudius in den Jahren 1771 bis 1775 unter dem Pseudonym ASMUS herausgab, sind ebenfalls einige Meldungen enthalten, die mit der Freimaurerei im Zusammenhang stehen und über deren Tätigkeit sowie politische und gesellschaftliche Beziehungen zwischen Freimaurerlogen aus den verschiedensten europäischen Ländern berichten:

Sie geben Kunde vom nach außen wirkenden Zweck der Logen, die Wohltätigkeit unter den Menschen zu fördern und selber voranzuschreiten, was Matthias Claudius auch anerkennt und kommentiert. Zum anderen Teil geben die Meldungen Auskunft über die **Verknüpfungen der europäischen Maurerfamilie** und ihren sozialen Hintergrund in **England, Frankreich** und **im Reich**, besonders abgehoben auf die Verhältnisse in Hamburg. Hier hat Claudius keinen Einfluss auf Auswahl und Nachdruck der Kommentare, die deutlich einer bestimmten Richtung den Vorzug geben. Der Stil verrät die Hand des Chefs, **Bodes**. (Stock 1990: 78)

Johann Joachim Christoph Bode war ein Freimaurer und Illuminat sowie einer der bedeutendsten deutschsprachigen Übersetzer des 18. Jahrhunderts. 1768 heiratete er die Tochter seines Freundes Johann Carl Bohn und gründete von dem Geld, das sie mit in die Ehe brachte, einen Verlag, dessen Leitung er Claudius übertragen hatte und bei dem auch Teile des ASMUS erschienen (vgl. Grohmann 1995: 23).

Matthias Claudius war durch einen eklektischen Ansatz bezüglich geistiger und kultureller Strömungen seiner Zeit geprägt. Sein Ziel bestand darin, die Wahrheit zu erkennen, weswegen dieses Thema auch häufig in seinen Werken auftritt. Diese Wahrheit weist eine religiöse Komponente auf, wird aber nicht nur im Kontext des Christen- und Judentums, sondern auch in den Naturreligionen gesucht. Er wird, ebenso wie die Schwedische Tradition dies vorgibt, von dem Gedanken geleitet, dass Gott in der Natur vorhanden ist und immer wieder ins Schöpfungsgeschehen eingreift, dem Prinzip der Physikotheologie. Weiters zitiert Claudius in seinen Werken immer wieder Naturwissenschaftler wie etwa Newton und Bacon (vgl. Conrad 2006: 368).

4. 2. Matthias Claudius als Übersetzer

Matthias Claudius erhielt seine Schulbildung hauptsächlich in den Jahren 1755-1759 an der Plöner Lateinschule, wo er durch den Unterricht und im Selbststudium nach der Schule einige Fremdsprachen erlernte. Nach seiner Schulzeit war Claudius jedenfalls in der Lage, Latein, Griechisch, Italienisch, Englisch und Spanisch zu verstehen. Weiters beherrschte der Schriftsteller auch noch Holländisch, Dänisch und Schwedisch (vgl. Grohmann 1995: 49).

Claudius selbst schrieb in einem Brief an Herder vom 2. August 1775 über seine Sprachkenntnisse:

[...] ich kann rechnen und schreiben, weiß vom Staats- und Völkerrecht nicht viel, finde mich leicht in etwas und arbeite schnell, habe ehemals wohl Italiänisch schreiben können, schreibe noch Französisch grammatikalisch, aber nicht delikant, verstehe Griechisch, Lateinisch, Englisch, Dänisch, Holländisch, Deutsch, etwas Schwedisch und Spanisch [...] (Jessen 1938: 139)

Nach dem Abbruch seines Theologiestudiums wandte sich Claudius der Literatur zu und wurde Mitglied bei der ‚Teutschen Gesellschaft‘, einer Vereinigung von Professoren und Studenten, deren Ziel es war, die Entwicklung der deutschen Literatur durch die Veröffentlichung eines Wörterbuchs, einer Grammatik sowie mehrerer Übersetzungen zu fördern. Claudius selbst begann während eines Aufenthalts im elterlichen Reinfeld, der von 1766 bis 1768 dauerte, zu übersetzen, und fuhr mit dieser Tätigkeit auch fort, als er danach nach Hamburg übersiedelte. Ab dem Jahr 1771 lebte Claudius dann in Wandsbeck, wo er für die Zeitung *Wandsbecker Bothe* journalistisch tätig war, für die unter anderem auch Lessing und Voß, mit denen Claudius gut befreundet war, Beiträge lieferten. Voß zog auch im Jahr 1775 für die Dauer von ein paar Jahren nach Wandsbeck (vgl. Rowland 1991: 14-40).

Matthias Claudius war ein ‚Brotübersetzer‘, er übersetzte also, um seine sowie die Lebenshaltungskosten seiner Familie aufbringen zu können. Aus diesem Grund kontaktierte er häufig Freunde und Bekannte, die ebenfalls literarisch tätig waren, um von ihnen Übersetzungsaufträge zu erhalten. In einem Brief an den berühmten Shakespeare-Übersetzer Heinrich Wilhelm von Gerstenberg heißt es: „[...] ich muss Sie noch bitten, dass Sie mir bald was zu übersetzen verschaffen, denn ich hab itzo nichts zu tun und muss täglich Brot haben.“ (Jessen 1938: 44)

Claudius weigerte sich aber trotz seiner teils prekären finanziellen Lage, Werke zu übersetzen, die nicht seinem Weltbild entsprachen. So weigerte er sich etwa, als er von seinem Freund Johann Heinrich Voß darum gebeten wurde, *Tausendundeine Nacht* aus dem Französischen zu übersetzen, weshalb diese Tätigkeit von Voß übernommen wurde. Bei den Originalautoren seiner Übersetzungen aus dem Französischen handelte es sich immer um Personen, die selbst Freimaurer waren oder der Freimaurerei zumindest nahestanden (vgl. Grohmann 1995: 18).

Claudius war bis 1811 translatorisch tätig. In dieser Zeit hatte, wie bereits oben beschrieben, der französische Literaturmarkt einen großen Einfluss auf den deutschen. Matthias Claudius übersetzte mehrere tausend Seiten ins Deutsche, neben vier großen französischen Übersetzungen fertigte er auch eine Übersetzung aus dem Griechischen (*Die Apologie des Sokrates*) sowie eine aus dem Englischen, nämlich von Richard Twiss' *Travels through Portugal and Spain*, an (vgl. Grohmann 1995: 44). Da Claudius' Englischkenntnisse nur mangelhaft waren, mussten ihm bei der letztgenannten Übersetzung, die unter dem Titel *Twiss's Reise nach Spanien und Portugal* erschien, Christian Daniel Ebeling sowie Ludwig Hölty helfen (vgl. Rowland 1991: 51).

Die Übersetzungen aus dem Französischen umfassen *Die Geschichte des ägyptischen Königs Sethos* (im Original *Sethos, Histoire ou vie tirée des monumens [sic!] anecdotes de l'ancienne Egypte*) von Jean Terasson, die in den Jahren 1777 und 1778 in zwei Teilen erschien, *Die Reisen des Cyrus – eine moralische Geschichte* (im Original *Le voyages de Cyrus, avec un discours sur la Mythologie* von M. Ramsay), die 1780 in nur einem Band erschien, wenn auch das Original aus zwei Teilen besteht, *Irrthümer oder Wahrheit, oder Rückweiss für die Menschen auf das allgemeine Principium aller Erkenntniß* (im Original *De Erreurs et de la Vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science*), ein Werk, das im Jahr 1782 gedruckt wurde. Bei Claudius vierter Übersetzung aus dem Französischen handelt es sich um eine Auswahl von Werken aus Fénelons Gesamtwerk, die in den Jahren 1800 und 1809 in zwei Bänden unter dem Titel *Fenelon's Werke religiösen Inhalts* herausgegeben wurde. Es lässt sich festhalten, dass die Übersetzungen aus dem Französischen in Claudius' Werk eindeutig überwogen (vgl. Grohmann 1995: 46ff.).

Die Geschichte des ägyptischen Königs Sethos dürfte Claudius' Interesse aufgrund der darin enthaltenen Darstellung einer aufgeklärten Königsherrschaft als idealer Staatsform sowie der Beschreibung der ägyptischen Zeremonien, die als Grundlage der freimaurerischen Ideale interpretiert wurden, fasziniert haben. Claudius' Übersetzung war sehr populär und diente sogar als Vorlage für den Text, auf dem Mozarts *Zauberflöte* basierte. Bereits anhand dieser Übersetzung lässt sich Claudius' Vorliebe für eine freie, dem Geist und nicht dem Buchstaben des Originals verpflichtete Übersetzung feststellen. Bei *Irrthümer und Wahrheit* dürfte es die Darstellung der zeitgenössischen Entwicklungen vom Blickpunkt der Bibel aus gewesen sein, die ihn zu der

Übersetzung bewog. Diese Übersetzung allerdings trug dazu bei, dass Claudius zeitlebens nachgesagt wurde, ein Mystiker zu sein (vgl. Rowland 1991: 64-72).

4. 2. 1. *Les voyages de Cyrus* von Michael Andrew Ramsay

Im Jahr 1727 wurde der Bildungsroman des schottischen presbyterianischen Geistlichen Michael Andrew Ramsay (1686-1743) mit einem königlichen Privileg unter dem Titel *Les voyages de Cyrus, avec un discours sur la Mythologie* in der Form von zwei Bänden in Paris veröffentlicht, Der Roman war im selben Jahr unter dem Titel *The Travels of Cyrus: To Which is Annexed, a Discourse Upon the Theology and Mythology of the Pagans* in London erschienen. Der Autor lebte seit dem Jahr 1710 in Paris, wo er zusammen mit Fénelon studiert hatte, von dessen Lehren er stark beeinflusst wurde. Er hatte außerdem ein großes Interesse an Mythologie sowie an Newtons Lehren, was an seinen Werken erkennbar ist (vgl. Feldman & Richardson 1972: 62).

Die *Voyages de Cyrus* sind von dem bekannteren Bildungsroman *Les Aventures de Télémaque* von Fénelon inspiriert, der von Ramsay selbst nach der Sichtung der ursprünglichen Manuskripte im Jahr 1717 publiziert wurden. In Anlehnung an Fénelon, der mit seinem Werk Lücken der Telemachos-Biographie in der *Odyssee* schließt, hat auch *Les voyages de Cyrus* einen Protagonisten, der aus einem Werk der griechischen Antike stammt, aus Xenophons *Kyrupädie* (vgl. Stausberg 2017: 842).

Dass Ramsays Wahl auf gerade diesen Protagonisten fiel, könnte mit dessen Bedeutung für die Freimaurerei zusammenhängen. In seiner berühmten Rede aus dem Jahr 1737 wies der Freimaurer Ramsay auf Cyrus' Aufforderung an die Juden hin, nach Jerusalem zurückzukehren und die alten Tempel wiederaufzubauen, eine Symbolik, die gerade für die Freimaurerlogen von besonderer Bedeutung war (vgl. Stausberg 2017: 842).

Ein Unterschied zwischen Fénelons *Télémaque* und Ramsays *Cyrus* besteht darin, dass ersterer nur einen Mentor zur Seite hat, während Cyrus auf seinen Reisen mehrere Lehrer begegnen, deren Aussagen er lauscht, um später weiterzuziehen, es handelt sich somit um die Beschreibung einer Studienreise, was Ramsays eigener Biographie entspricht. Auf dieser Studienreise werden Cyrus' Wahrnehmungen bezüglich der Politik, Religion, Kultur sowie Geschichte der Länder, die Teil dieser Reise sind, dargestellt. Der Prinz aus Persien durchreist Griechenland, Syrien sowie Ägypten und führt auf dieser Reise lange Gespräche mit Zarathustra, Salomon und dem Propheten Daniel. Er konsultiert weiters Zoroaster, Hermes Trismaigistos sowie Pythagoras (vgl. Stausberg 2017: 842f.). Die Beschreibung der einzelnen Länder wird jeweils durch Zitate antiker Philosophen und Poeten gestützt. Cyrus hat auch eine Liebesbeziehung zu Cassandana, die vor allem im ersten Buch eine große Rolle spielt, und die zunächst von einigen Schwierigkeiten, wie etwa Eltern, die gegen die Verbindung auftreten, geprägt wird (vgl. Smollett 1814: 595).

Der *Discours de Mythologie* ist in zwei Teile untergliedert. Der erste Teil mit dem Titel *De la Théologie de Payens* versucht zu beweisen, dass die Theologen und Philosophen der Geschichte immer schon an einen übergeordneten, nicht an Materie gebundenen, Gott geglaubt hätten. Der zweite Teil (*De la Mythologie de Anciens*) hat die wichtigsten Lehren der christlichen Religion zum Thema, deren Elemente, vor allem deren drei Naturzustände, in der Mythologie der Menschen der Antike aufgezeigt werden (vgl. Stausberg 2017: 858).

Das Thema dieses Romans ist also christlich, allerdings weist der komparatistische Zugang darauf hin, dass der Autor auch anderen Religionen gegenüber eine offene und tolerante Einstellung hatte. Ramsay polemisiert nicht, er führt eher einen wissenschaftlichen, nüchternen Vergleich zwischen verschiedenen Religionen durch. In dem Essay *De la Théologie de Payens* geht Ramsay zunächst auf den Gedanken des Bösen und das Bedürfnis einer Erklärung für dessen Existenz ein und er schließt damit, dass die Ägypter, Griechen, Perser, Inder, Chinesen und antiken Israeliten dieses Problem auf sehr ähnliche Art und Weise angehen würden. Sie würden zwischen einem Zustand unterscheiden, in dem Gut und Böse noch voneinander getrennt sind, einem zweiten Zustand, in dem Gut und Böse miteinander vermischt sind, sowie einer dritten Periode, in der das Böse schlussendlich zerstört ist. Ramsay ist mit seinem komparatistischen Zugang ein Vorreiter der toleranten Einstellung zur Mythologie und dem Interesse an dieser Thematik, durch die die Romantik geprägt war (vgl. Feldman & Richardson 1972: 63).

Das Werk stand unter der Protektion des französischen Kanzler-Ministers Fleury. Trotz etwaiger literarischer Mängel wurde das Buch ein großer Erfolg. Insgesamt erschienen mehr als dreißig verschiedene englische und französische Ausgaben. Bereits im Jahr 1728 wurde die erste Übersetzung der *Voyages* ins Deutsche veröffentlicht, bis zum Jahr 1841 erschienen insgesamt sieben Verdeutschungen. Außerdem wurde das Buch, das stark zur Berühmtheit seines Verfassers beitrug, ins Griechische, Spanische und Italienische übersetzt. In den Jahren 1729/30 reiste Ramsay nach England, um dort Subskribenten für eine überarbeitete Neuauflage zu gewinnen. Der berühmte Autor erhielt dort nicht nur die Aufnahme in der Royal Society, sondern auch den Title Doctor of Civil Law in Oxford. Dieser große Erfolg mag ein Grund für die Auswahl des Werks für eine Übersetzung durch Claudius gewesen sein (vgl. Stausberg 2017: 841).

4. 2. 2. Selektionsprozesse: Motive und Inhalte

Bei *Les Voyages de Cyrus* handelt es sich um einen Fürstenspiegel, aber gleichzeitig auch um ein moralisch-sittliches Lehrbuch. Dies dürfte auch Claudius dazu veranlasst haben, die Übersetzung in der Vorrede, die unter Claudius' Pseudonym Asmus erschien, dem späteren König Friedrich VI. von Dänemark zu widmen:

Lieber theurer Cronprinz, Sie sollen einmal eine Crone tragen als der Freund und Vater von viel tausend Menschen, jung und alt, die in den Städten und Dörfern Ihres Reichs wohnen, und es wird Ihnen an Schmeichlern und Versuchung zum Bösen nicht fehlen. Sie wissen freilich selbst am besten, wie Sie sich dabei nehmen wollen; aber es wird Sie doch freuen zu sehen, wie der Cronprinz Cyrus sich dabey genommen hat. Liebe Königliche Hoheit, dies Buch ist geschrieben und übersetzt; Ihnen diese Freude zu machen; seyn Sie so gnädig, es zu lesen, und Gott gebe, daß Sie ein guter König werden. (Ramsay 1780: 6)

Matthias Claudius wendet sich vor allem deswegen an gerade diesen Kronprinzen, da er zu dem Zeitpunkt, als er in die Übersetzung verfasste, in Wandsbeck lebte, das zum dänischen Staatsgebiet gehörte, wo er auch den *Wandsbecker Bothen* herausgab. Die Beziehung zum späteren König Friedrich VI. war gut, was Claudius unter anderem der Vermittlung seines Freundes Fritz Reventlow zu verdanken hatte, der dafür sorgte, dass Claudius im Jahr 1788 eine Stelle als Revisor an der Speziesbank in Altona erhielt. Claudius hatte eine eher konservative Auffassung von Politik, er lehnte die Gedanken der Französischen Revolution ab und vertrat die Auffassung, dass die beste Regierungsform die Herrschaft weiser Landesfürsten war (vgl. Brandt 2017: 133-166). Dem Kronprinzen Friedrich, den Claudius verehrte, widmete dieser auch das Gedicht mit dem Titel *Apostrophe an unsern geliebten Kronprinzen*, in dem es heißt:

Wollen deine Ruh' nicht trüben
Nach der Zeiten Brauch;
Wollen ehren Dich und lieben
Aber lieb' uns auch. (Claudius 1996: 935)

Dass Claudius sich an den Kronprinzen, und nicht an dessen Vater Christian VII. wendete, könnte damit zusammenhängen, dass dieser seit dem Jahr 1784 nach einer Palastrevolution, an der auch Claudius' Freunde Reventlow und Schimmelmann teilgenommen hatten, faktisch machtlos war. Die Revolution hatte stattgefunden, da der König geisteskrank war (vgl. Degn 2012: 21)

Weiters dürfte Claudius vor allem die religiöse Komponente der *Reisen des Cyrus* interessiert haben. In der Vorrede wird lobend erwähnt, dass die Aussage des Buchs nicht darin bestehe, dass nur das Judentum und das Christentum Religionen seien, deren Lehren heilsbringend und wahrhaftig sein könnten und dass Elemente des Christen- und Judentums auch in anderen Religionen nachgewiesen werden könnten:

Nun die blinden Heiden! es hat mir nicht immer recht eingewollt, daß sie von dem letzten bis zu dem ersten alle so entsetzlich blind gewesen, und es fliegen überall an ihren Altären der Funken so viel, die grade wie die israelitischen aussehen, aber doch konnte ich nicht durch, und, woher die? wann, wie, was und warum? das war mir alles ein Räthsel, 'n neues Thor vor dem ich stehen blieb. Der Ritter Ramsay geht weiter, und hat, dies Räthsel aufzulösen, dem Daniel und andern Weisen verschiedenes in den Mund gelegt [...] (Ramsay 1780: 5)

Die Werke Terrassons und Ramsays weckten bei Claudius das Interesse daran, sich intensiver mit den Religionen des Altertums auseinanderzusetzen (Rowland 1991: 71). Matthias Claudius selbst hatte eine tolerante Einstellung der Religion gegenüber. Er war Christ, entzog sich allerdings der protestantischen Arbeitsethik, obwohl er selbst als Sohn eines Pastors geboren wurde und auch selbst

den Beruf des Vaters erlernen sollte. Allerdings brach Claudius das Theologiestudium nach nur einem Semester ab und widmete sich stattdessen dem Studium der Kameralwissenschaften (vgl. Geck 2014: 22-26). Den theologischen Disput und das dogmatische Denken lehnte Claudius ab. So schrieb er beispielsweise in *Eine Disputation zwischen den Herren W. und X. und einem Fremden*:

Aber der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik, hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungeratenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, lässt sich weniger durch üppige glänzende Vernunftsprünge erzwingen, noch durch steife Orthodoxie und Mönchswesen. Und, für Kinder, deren Herz durch Religion gebessert werden soll, ist freilich der simpelste und kräftigste Ausdruck der beste. Wenn ich bei der Quelle stehe, warum soll ich nicht aus der Quelle trinken: so bin ich sicher vor dem Unrat am Eimer. (Claudius 2015: 50)

Auch die Freimaurerei war von religiöser Toleranz geprägt. Zu ihren Mitgliedern zählten sowohl Dogmengläubige als auch Dogmenlose, es wurde nicht erwartet, dass jemand seinen Glaubensvorstellungen untreu werden sollte. In den meisten Großlogen stand nur der Gottesglaube oder der Glaube an ein schöpferisches Prinzip in der Verfassung. Auf den Urkunden der Freimaurer stand meistens: „Im Namen des allmächtigen Baumeisters aller Welten!“ (vgl.: Lennhoff 1981: 20) Somit entspricht Claudius' Einstellung zur Religion jener vieler Freimaurer.

In den *Alten Pflichten* von Anderson lässt sich ebenfalls eine ähnliche Auffassung bezüglich der religiösen Toleranz feststellen, wie sie auch in Claudius' *Disputation* sowie in den *Reisen des Cyrus* zu finden ist. Das folgende Zitat ist der Wortlaut jener Übersetzung dieses Teils der *Alten Pflichten*, die in der Verfassung der Großloge von Hamburg zu finden ist, jener Großloge also, zu der auch die Loge *Zu den drei Rosen* gehört, deren Mitglied Matthias Claudius war.

Der Maurer ist durch seinen Beruf verbunden, dem Sittengesetz zu gehorchen, und, wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein dummer Gottesleugner, noch ein Wüstling ohne Religion sein. Aber obgleich in alten Zeiten die Maurer verpflichtet waren, in jedem Lande von der jedesmaligen R. des Landes oder der Nation zu sein, so hält man es doch jetzt für ratsamer, sie zu der R. zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen und jedem seine besondere Meinung zu lassen, d. h. sie sollen gute und treue Männer sein, oder Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch was für Sekten oder Glaubensmeinungen sie auch sonst sich unterscheiden. (zit. nach Scheichelbauer 1953: o. S.)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Freimaurerei überkonfessionell ist, sie selbst bezeichnet sich nicht als Religion, ist aber auch nicht atheistisch, sondern verpflichtet ihre Mitglieder zum Glauben an die Religion, „in der alle Menschen übereinstimmen“, also wird hier ein überkonfessioneller Gottesbegriff vertreten. Sie ist also nicht religionsfeindlich und Mitglieder aller Religionen können an ihr teilnehmen (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1302).

Mehrere Figuren, die in den *Reisen des Cyrus* erwähnt werden, sind auch im Kontext der Freimaurerei relevant – beispielsweise Hermes Trismegistos und Pythagoras. Bei Hermes Trismegistos handelt es sich um den ägyptischen Mondgott, der auch als Schutzpatron der irdischen Gesetze sowie als Erfinder der Magie und der Alchimie gilt (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 689).

Pythagoras soll im Jahr 530 v. Chr. den Bund der Pythagoreer gegründet haben, deren Ziel darin bestand, ihren Mitgliedern ein geordnetes Leben sowie Treue und Enthaltbarkeit zu vermitteln. Die Pythagoreer gingen davon aus, dass das Grundprinzip der Welt die Zahl war. Sie beeinflussten mit ihren Lehren das Urchristentum sowie den Neuplatonismus. Auch in der Freimaurerei lassen sich Elemente ihrer Lehre feststellen, wie etwa die Zahlensymbolik und die Geometrie (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1285).

In diesem Fall lässt sich also festhalten, dass es sich um einen qualitativen Selektionsprozess handelt, der vor allem durch Claudius' ideologisches Interesse an Fürstenspiegeln, die durch seine persönliche Lebenssituation begründet ist, sowie die Art und Weise, wie die religiöse Thematik sowie freimaurerische Symbole in diesem Werk behandelt werden, erklärt werden kann.

4. 2. 3. Interkulturelle Vermittlungsprozesse: Verlage und Mittlerfiguren

Die Übersetzung der *Reisen des Cyrus* wurde 1780 bei Gottlieb Löwe in der Stadt Breslau in Niederschlesien gedruckt. Bei Gottlieb Löwe handelte es sich um einen Buchhändler, bei dem Claudius nicht nur dieses Werk, sondern auch *Irrthümer und Wahrheit* sowie die beiden Teile der Terrason-Übersetzung *Geschichte des ägyptischen Königs Sethos* drucken ließ. Gottlieb Löwe gab in seinem Verlag unter anderem einige geistliche Texte, Lieder und Gedichte heraus. So inserierte er beispielsweise in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* anlässlich des Erscheinens der *Geistlichen Poesien* von Samuel G. Bürde oder von Liederbüchern von Gottlob Friedrich Hillmer, die an „Freunde der Gottgeheiligten Musik“ gerichtet waren. Bei manchen dieser Werke gab es auch die Möglichkeit, sie zu einem günstigeren Preis auf Subskription zu kaufen (vgl. *Intelligenzblatt d. Allgem. Literatur-Zeitung*, 23/10/1787:36). Von beiden Autoren erschienen mehrere Werke bei Löwe, von Bürde beispielsweise auch das Lustspiel *Die Entführung oder Alte Liebe rostet nicht*, die *Erzählung von einer gesellschaftlichen Reise durch einen Theil der Schweiz und des obern Italiens nebst Auszügen aus Briefen über einige Gemälde*, die zwei Bände der *Morlaken*, einer Übersetzung des französischen Romans *Les Morlaques* von Justine von Rosenberg-Orsini (vgl. URL: [Samuel Gottlieb Bürde], Stand: 23. 12. 2019) .

Weiters wurden die bei Gottlieb Löwe herausgegebenen Werke in der Literaturzeitschrift *Nachrichten von Gelehrten Sachen* publiziert. In der ersten Ausgabe des Jahres 1775 wird der Druck von *Die heilige Schrift* von Hermann Daniel Hermes erwähnt (vgl. *Wöchentliche Nachrichten von Gelehrten Sachen* 11/1775: 369). Hermann Daniel Hermes war ein protestantischer Geistlicher, der unter anderem auch religiöse Abhandlungen wie etwa *Die große Lehre vom Gewissen* sowie Auszüge aus seinen Predigten veröffentlichte (vgl. Schimmelpfennig 1880: 196f.)

Auch das monatlich erscheinende Journal *Schlesische Provinzialblätter* wurde zwischen 1785 und 1791 bei Gottlieb Löwe herausgegeben. Bei vielen der Werke, die bei Gottlieb Löwe gedruckt

wurden, handelte es sich um Auftragswerke, die auf Kommission auf Kosten des Verfassers selbst gedruckt wurde. Dies war beispielsweise auch bei Claudius' *ASMUS omnia sua SECUM portans*, oder *Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen*, deren dritter und vierter Band bei Löwe herauskam, der Fall (vgl. Grohmann 1995: 46).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass bei Gottlieb Löwe vor allem Texte protestantischer Autoren gedruckt wurden, sowohl Claudius, als auch Hermes, Bürde und Hillmer gehörten dem evangelischen Glauben an. Dies verwundert wenig, da Preußen im 18. Jahrhundert protestantisch war und auch die scheinbare Spezialisierung des Verlags Gottlieb Löwe auf religiös geprägte Schriftsteller scheint aufgrund der religionspolitischen Lage in Preußen wenig verwunderlich zu sein. Sowohl der Hofrat Hillmer als auch der Oberkonsistorialrat Hermes stammten aus Breslau und gehörten der 1791 durch den preußischen König Friedrich Wilhelm II. gegründeten *Königlichen Examinations-Commission in gelehrten Sachen* an, deren Ziel es war, die Einhaltung eines protestantischen Religionsedikts zu überprüfen. Dieses Edikt wurde von dem Theologen und Justizminister Johann Christoph von Woellner im Jahr 1788 erlassen. Dieser war von 1765 bis 1779 Mitglied einer Freimaurerloge. Im Jahr 1799 trat er aus der Loge aus und wurde Mitglied bei den Rosenkreuzern. Auch Friedrich Wilhelm II. schloss sich im Jahr 1781 den Rosenkreuzern an. Das *Woellnersche Religionsedikt* verbot die Kritik an den drei weitest verbreiteten christlichen Kirchen, das heißt, an der katholischen, der lutheranischen und der reformierten Konfession. Genau wie Claudius standen also auch Woellner und Friedrich Wilhelm II. der Aufklärung kritisch gegenüber (vgl. Glinka 2012: 40). Sowohl die von Claudius übersetzte Schrift *Des Erreurs et de la Vérité* als auch Woellners Werk *Die Pflichten der G[old]. und R[osen]. C[reuzer] alten Systems in JunioratsVersammlungen abgehandelt von Chrysophorion, nebst einigen beigefügten Reden anderer Brüder* wandten sich gegen die Aufklärung (vgl. Klausnitzer 2004: 78).

4. 2. 4. Rezeptionsprozesse: Paratexte und Übersetzungsrezensionen

Vergleicht man Claudius' Übersetzung des *Cyrus* mit dem französischen Original, so fällt in erster Linie auf, dass Claudius das Werk als „moralische Geschichte“ bezeichnet, eine Qualifikation, die bei Ramsay fehlt. Auf dem deutschen Literaturmarkt des 18. Jahrhunderts wurden immer mehr moralische Erzählungen veröffentlicht, was vor allem daran liegt, dass zu dieser Zeit die Bürger begannen, die Adligen nach ihrer Handlungsmotivation zu beurteilen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts beschäftigten sich immer mehr Wissenschaftler nicht nur mit der körperlichen, sondern auch mit der geistigen Verfassung des Menschen. Verhaltensschriften ziehen Konsequenzen aus dem anthropologischen Wissen. Im 18. Jahrhundert hatte somit die Gattung der moralischen Erzählung ihre Hochphase. Diese unterscheidet sich beispielsweise vom Kriminalroman dadurch, dass sie den

Normal- oder sogar Optimalfall des menschlichen Verhaltens und seiner Motivation im Rahmen erdichteter Ereignisse darstellt (vgl. Berg 2012: 3-7).

Ein Grund dafür, warum Claudius die Übersetzung explizit in diese Tradition stellte, ergibt sich aus der Vorrede des Übersetzers, in der Claudius unter seinem Pseudonym Asmus erklärt, warum er dieses Werk dem dänischen Kronprinzen gewidmet hat, der eine Zeit lang Claudius' Arbeitgeber war und den er, wie bereits weiter oben beschrieben, für einen fähigen Herrscher hielt. Asmus legt er in dieser Vorrede folgende Worte in den Mund:

Es ist kein schöner Modevogel, kein eau de Carme für die Nase und Manschetten, sondern ein rechtliches Buch, das den Menschen wirklich besser machen will: und es wirds auch nicht leicht einer durchlesen, daß im nicht zugleich über dieses oder jenes neue Sterne in seinem Kopf aufgiengen. [...] Außerdem sind noch in diesem Buch mancherley erbauliche Exempel zur Lehre und Warnung vorgestellt, ist noch viel kluger Rath drein, für alle Menschen, und am meisten für die Cronprinzen, die zu seiner Zeit Land und Leute regieren sollen. (Ramsay 1780: 2-5)

Den Titel des Werkes veränderte Claudius geringfügig, indem er, im Gegensatz zu Ramsay zwischen Mythologie und Theologie unterscheidet. Weiters führt er an, dass es sich bei Ramsay um einen Ritter und einen Professor der Universität in Oxford handelt, zwei Angaben, die in der französischen Ausgabe fehlen und durch die das Prestige des Autors bei denjenigen Lesern, denen diese Angaben über ihn bisher nicht bekannt waren, gesteigert werden kann. Nach der Vorrede des Übersetzers folgt die *Vorrede des Ritters von Ramsay*, eine Übersetzung des Vorworts des Originals. Dafür fehlt allerdings Ramsays Widmung an den Duc de Sully, dessen finanzielle Unterstützung es dem Ritter ermöglichte, sich im Hotel de Sully niederzulassen und dort genug Freizeit zu haben, um *Les Voyages de Cyrus* zu verfassen (vgl. Ramsay 1780: 1-7, Stausberg 2017: 840).

Bei der Übersetzung wandte Claudius einen eher freien Zugang an und er erweiterte den Text des Originals auch an mehreren Stellen durch eigene Einfälle. Ein Beispiel für eine solche Erweiterung des Ausgangstexts stellt die Stelle dar, als Cyrus im Ausgangstext die Stärke der athenischen Kriegsflotte demonstriert wird. So beschreibt Claudius im dritten Buch, als Cyrus nach Ägypten reist, die Pyramiden und Denkmäler genauer als im Original. Die entsprechende Stelle lautet bei Ramsay folgendermaßen:

Ce sage peuple croyoit devoir élever des monumens superbes aux morts, pour éterniser le mérite, & perpétuer l'émulation. - Après avoir admiré toutes ces merveilles, Cyrus s'appliqua à connoître l'histoire, la politique, & les loix de l'ancienne Egypte, qui ont été le modèle de celles de la Grece. (Ramsay 1728: 95)

In Claudius' Übersetzung ist diese Stelle um mehrere Sätze erweitert worden:

Dies weise Volk glaubte, daß es Pflicht sey, den Verstorbenen stolze Denkmäler zu setzen, um das Verdienst zu verewigen, und die Nacheiferung beständig im Gange zu erhalten. (Die berühmteste von diesen Pyramiden war die Pyramide des Hermes. Sie war von polirten Stein, über sechs hundert Fuß hoch, und im Stande Erdbeben und Sturm auszuhalten. Der Geschmack der Egypter war mehr für das Solide als für Verzierungen. Eine jedwede Thüre dieser Pyramide führte in sieben Zimmer, die nach den Planeten genannt waren. In jedwedem Zimmer sah

man eine Statue von Gold, aber die dickste von allen stand im Zimmer der Sonne oder des Osiris, und hatte ein Buch auf ihrer Stirn und die Hand auf den Mund gelegt. Außen auf dem Buch befand sich folgende Inschrift: zu lesen in einem tiefen Stillschweigen. Das bedeutet, sagen die Egyptischen Priester, daß wir zur Erkenntniß der Göttlichen Natur nicht anders kommen können, als wenn wir unsern Sinnen und unsrer Einbildungskraft gebieten, stille zu seyn. (Ramsay 1780: 111)

Diese Erweiterung ist voll mit freimaurerischer Symbolik. Die Hermespyramide beispielsweise ist Hermes Trismegistos gewidmet, dem ägyptischen Mondgott. Die hermetische Kunst, die Alchimie, wurde im Geheimen betrieben und gelehrt. Das Ziel der Alchimisten, die Herstellung von Gold, kann man auch anhand der Hermespyramide erkennen, in der in jedem Zimmer eine goldene Statue steht. Die Infiltrierung der Freimaurerei mit alchimistischen Lehren erfolgte im 18. Jahrhundert, das heißt, auch zu jener Zeit, in der Claudius' Übersetzung veröffentlicht wurde, spielte dieses Thema in manchen Freimaurerlogen eine große Rolle. Hermes Trismegistos galt weiters gemeinsam mit Pythagoras als einer der ersten Lehrer der Menschheitsgeschichte (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 689f.).

Die hermetische Freimaurerei wurde in Frankreich begründet, breitete sich auch von dort in andere Länder aus und basierte auf der hermetischen Philosophie, die die Metallverwandlung mit der Wandlung des sittlich noch nicht gereiften Individuums zum geläuterten Menschen gleichsetzte. Sowohl diese Verwandlungsprozesse als auch das Symbol des freimaurerischen Bauens wurden als das ‚Große Werk‘ an der Menschheit betrachtet (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 690f.). Anhand der von Claudius hinzugefügten Textstelle lassen sich diese Elemente aufzeigen. Einerseits ist hier die Rede von einem großen Bauwerk, der Hermespyramide, andererseits aber auch von goldenen Statuen, die im starken Gegensatz zum rauhen Stein der Pyramiden stehen und einem gebildeten, durch die Lektüre eines Buches veredelten Menschen.

Der Gott Osiris wiederum, der mit der Sonne gleichgesetzt wird, spielt aufgrund der Sonnenverehrung der Freimaurer, die sich beispielsweise im Johannistag, einem Sonnenfest, manifestiert, eine große Rolle im Ritual der Logenbruderschaft (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1166). Die Sonne wurde bei den Rosenkreuzern mit dem Gold, dem Symbol für die ideale Welt, gleichgesetzt (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 689f.).

Die Zahl sieben gilt bei den Freimaurern als heilige Zahl. Für den Gebrauch dieser Zahl existiert ein Zentrum im Zweistromland. Diese Zahl symbolisierte ursprünglich sieben Planeten und wurde später als magische Zahl verwendet. Im Freimaureritual kam die sieben beispielsweise in Form von sieben Schritten oder siebenstufigen Leitern vor (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1459f.). Außerdem lassen sich sieben freie Wissenschaften und sieben Grade der ägyptischen Mysterien unterscheiden (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1739f.). Hier handelt es sich um eine Form der Freimaurerei, bei der Anklänge an Rituale ägyptischer Priester zu erkennen sind. Dabei werden nicht nur angeblich authentische Symbole, sondern auch Baustile übernommen. Obwohl mittlerweile

historisch belegt ist, dass die Freimaurerei nicht aus Ägypten stammt, versuchen manche freimaurerische Autoren immer noch, aufzuzeigen, dass beispielsweise die Cheopspyramide im Kontext der Freimaurerei interpretiert werden kann (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 29).

Eine weitere Hinzufügung, die thematisch in den Kontext des Freimaurertums passt, ist die folgende Szene. Im Original bei Ramsay heißt sie:

[...] du centre de cet édifice fortoit une pyramide haute de six cens pieds, & composée de huit tours qui s'élevoient les unes sur les autres toujours en diminuant. Du sommet de cette Pyramide, les Babyloniens observoient le mouvement des astres [...] (Ramsay 1728: 99)

Bei Claudius wird diese Szene wie folgt ergänzt:

Aus dem Mittelpunkt dieses Gebäudes stieg eine Pyramide heraus, die sechs hundert Fuß hoch war, aus acht Thürmen bestand, einer auf dem andern und nach oben immer spitzer zulief. (Der höchste von diesen Thürmen war der heilige Ort, wo die Hauptgeheimnisse gefeyert wurden.) (Ramsay 1780: 293f.)

Geheimnisse gibt es, so wie bei den meisten Kulthandlungen, auch in der Freimaurerei. Das Geheimnis der Freimaurerei bezieht sich auf das Brauchtum, auf das Durchlaufen der einzelnen Grade und es wurde auch im 18. Jahrhundert aufrechterhalten, zu einer Zeit, als man bereits öffentlich Erklärungen zu den einzelnen Handlungsschritten des Freimaurerrituals käuflich erwerben konnte (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 575 f.). Jedes Freimaurersystem des 18. Jahrhunderts behauptete von sich selbst, das wahre Geheimnis der Freimaurerei zu besitzen. Dazu gehörten unter anderem die Geheimnisse der ägyptischen Priester sowie der Eleusinien, aber auch unterschiedliche Gebäude wie etwa Kirchen oder Pyramiden, die im Sinn der Freimaurerei gedeutet wurden. Außerdem sahen manche Freimaurerlogen das wahre Geheimnis im Katholizismus, andere in einer Vereinigung der unterschiedlichsten Religionen in einer natürlichen. Andere wiederum sahen das wahre Geheimnis der Freimaurerei in der Erforschung der Natur, das heißt, unter anderem in der Erzeugung von Gold, der Suche nach dem Stein der Weisen und der Entwicklung unterschiedlicher Heilmittel (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 576f.).

Während *Les Voyages de Cyrus* in Frankreich ein großer Erfolg war, und auch eine Vielzahl an Rezensionen dieses Werk betreffend verfasst wurden, erschienen auf dem deutschsprachigen Literaturmarkt nur vier Kritiken von Claudius' Übersetzung. Die erste dieser Rezensionen wurde in den *Jenaischen Gelehrten Zeitungen* vom 17. Juli 1780, das heißt im Erscheinungsjahr der Übersetzung, veröffentlicht und stammt von einem unbekanntem Verfasser:

Da in den Reisen des Cyrus nicht allein viele Wahrheiten vorkommen, die uns überzeugen, daß die Heiden eben nicht so blind gewesen, als viele behaupten, sich für berechtigt halten, und selbige auch mancherley Beyspiele zur Lehre und Warnung darstellen – auch vorzüglich für die Kronprinzen – so wird dieses Buch gewiß viele Leser finden. (zit. nach Grohmann 1995: 175)

Dem Werk wird in dieser Rezension also vor allem deshalb ein großer Erfolg beschieden, da es sich bei dem Ausgangstext um eine moralische Erzählung handelt, in der darüber hinaus auch einige

Informationen zum Thema Religion enthalten sind. Über Claudius' Übersetzungsleistung allerdings verliert der Rezensent kein Wort. Anders ist dies bei dem anonymen Verfasser der Rezension, die am 27. Juli 1780 in den *Hallischen Gelehrten Zeitungen* erschien:

Diese kleine unterrichtende Erzählung, eine Art von Cyropädie, nur in manchen Stücken von anderm Plan und Zweck als die Xenophontische, verdiente so viel mehr als so viele neuere Producte der Engländer (denn Ramsay war ein Engländer, schrieb aber das Buch selbst englisch und französisch) übersetzt und von einem so guten Uebersetzer als H. Claudius ist, bearbeitet zu werden. Seine Art zu erzählen ist unterrichtend ohne zu ermüden, und für jüngere Leute kann das Buch ein Vehiculum vieler nützlicher Kenntnisse des Alterthums werden. (zit. nach Grohmann 1995: 177)

Sowohl Claudius' Übersetzungsleistung als auch dessen Sachkenntnis werden hier lobend erwähnt. Genau wie in der ersten Rezension geht auch dieser Verfasser davon aus, dass das Werk vor allem für junge Leute geeignet ist und diesen Kenntnisse vermitteln kann, wenn es auch in diesem Fall eher um eine historische Thematik geht. In den *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* des Jahres 1781 schreibt der Rezensent:

[...] um diesem Buche, das seit langer Zeit vergessen zu seyn scheint, von neuem Leser zu verschaffen. (Das englische Original so wohl, als die demselben zugleich mit beygefügte von dem Verfasser selbst verfasste französische Übersetzung erschien, wenn wir nicht irren, schon im Jahr 1727. zu Edinburg und eine deutsche Übersetzung davon, die wir noch nicht gesehen haben, und die vielleicht schon längst vergriffen ist, im Jahre 1745. zu Rostock. (zit. nach Grohmann 1995: 178)

In dieser Rezension sind einige Informationen enthalten, die nicht vollkommen der Wahrheit entsprechen. So erschien beispielsweise die französische Fassung des Werks bereits vor der englischen. Der Behauptung über den Bekanntheitsgrad des Ausgangstexts widersprechen die große Anzahl an Auflagen dieses Buches und die relativ große Zahl unterschiedlicher Übersetzungen ins Deutsche. Die erste dieser Verdeutschungen erschien bereits im Jahr 1728, nicht erst 1745, wie in der Rezension behauptet. Fraglich ist somit, wie genau sich der Rezensent der *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* mit der Übersetzung auseinandersetzte.

Die vierte Besprechung von Claudius' Übersetzung erschien im Jahr 1781 in der *Allgemeindeutschen Bibliothek* und bescheinigt dessen Leistung aufgrund seines neuartigen und unkonventionellen Übersetzungsstils kein gutes Urteil. Im Gegenteil, der Verfasser dieser Rezension geht sogar davon aus, dass durch Claudius Prominenz eine neue Herangehensweise auf dem deutschen Übersetzungsmarkt entstand, die von dem Rezensenten kritisch gesehen wird. Darüber hinaus fällt laut diesem Rezensenten Claudius' Übersetzungsleistung deutlich hinter jener als Schriftsteller zurück:

Der so freydenkende und allen Zwang hassende Claudius ein Uebersetzer. Sein Exempel mit den abgebrochenen Sylben hatte vor einigen Jahren unsere jungen Herrchen sehr angesteckt, und es lag in der verkehrten Einbildung, der körnigte Asmus gefiele dieser Verkürzungen halber; das Uebel läßt allmählich nach, da sie sehen, daß wenn man nicht das Naive des Asmus darstellt, solches wahres und originelles Genie ein glücklicher Uebersetzer

seyn kann? [...] Genug zu der Probe von der Uebersetzung. Des guten treuherzigen Asmus Vorrede ist desto besser. Wenn doch der Uebersetzer hinter seinem Vetter her wäre, daß er nichts als solche Vorreden schrieb, so bekämen wir doch bald noch ein Bändgen von omnia secum sua portans. Und das soll uns herzlich willkommen seyn. (zit. nach Grohmann 1995: 179)

5. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

5. 1. Gotthold Ephraim Lessing als Freimaurer

Gotthold Ephraim Lessing stand schon früh mit der Freimaurerei in Kontakt, beinahe alle seine Bekannten gehörten einer Freimaurerloge an. Bereits als Student in Leipzig, als er viel in der Theaterwelt unterwegs war, kam er zum ersten Mal mit der Freimaurerei in Berührung, da mindestens zwei der Schauspieler, mit denen er in Kontakt stand, Freimaurer waren, nämlich Heydenreich und J. G. Brückner, beide Mitglieder in der Truppe von Caroline Neubert. Im Jahr 1748 reiste Lessing nach Berlin, um seinen Vetter Mylius zu besuchen, und hatte dort noch mehr Gelegenheit, freimaurerische Texte zu lesen und mit Mitgliedern ihrer Logen in Kontakt zu kommen, unter anderem mit Friedrich Nicolai und Christian Friedrich Voß. Zu dieser Zeit allerdings stand Lessing der Freimaurerei negativ gegenüber und die erste seiner Schriften zu diesem Thema, das Märchen *Ein Geheimnis*, enthält Passagen, in denen die Freimaurer lächerlich gemacht werden (vgl. Runkel 2013: o. S.).

1766 begann Lessing allerdings damit, sich ernsthaft mit der Freimaurerei auseinanderzusetzen und deren Ursprünge zu erforschen. Als er Justus Möser in Bad Pyrmont traf, legte er diesem seine eigene Hypothese über die Geschichte der Freimaurerei dar. Lessing ging davon aus, dass der englische Begriff *free masons* eigentlich auf das altenglische Wort *masonry* zurückzuführen sei, eine Tafelrunde, vergleichbar etwa mit jener, deren Mitglieder König Artus' Ritter waren. Somit sei die Herleitung vom Beruf der Steinmetze nur das Resultat einer sprachlichen Verwirrung. Diese Hypothese ist auch in den ersten Entwürfen für *Ernst und Falk* enthalten, die zwischen 1769 und 1771 entstanden, sowie in dem fünften und letzten schlussendlich publizierten Dialog (vgl. Nisbet 2013: 586).

Im Jahr 1767 richtete Lessing eine Bitte um Aufnahme in eine Freimaurerloge an seinen Freund Bode, dem ‚Meister vom Stuhl‘ der Hamburger Loge ‚Absalom‘, die dem englischen System angehörte. Lessing behauptete, das Geheimnis der Freimaurerei durch seine eigene Nachforschung ergründet zu haben und wollte herausfinden, ob seine Hypothese zutreffend sei. Bode allerdings lehnte eine Aufnahme Lessings ab, mit einem Hinweis auf die Diskrepanz zwischen der Motivation seines Freundes und der Verfassung der Freimaurerei. Allerdings war Bode zu diesem Zeitpunkt gar nicht in der Lage, neue Logenbrüder aufzunehmen, da die Tätigkeit der Hamburger Logen, die der Strikten Observanz angehörten, bis zum Jahr 1773 ruhte (vgl. ebenda: 586).

In Braunschweig kam Lessing dafür umso intensiver mit der Freimaurerei in Berührung, da Herzog Karl I. Protektor mehrerer Logen war. Abermals bemühte sich Lessing um die Aufnahme in einer Hamburger Loge und wurde schließlich am 14. Oktober 1771 in die Loge ‚Zu den drei Rosen‘ aufgenommen, der auch Claudius, Knorre, Ekhof, Bubbers und Voß angehörten. Somit gehörte er einem Freimaurerverbund an, der auf dem schwedischen System basierte, allerdings die Hochgrade der Strikten Observanz beibehielt und davon ausging, dass die Freimaurerei auf die Tempelritter zurückzuführen sei (vgl. Fick 2016: 403-405).

Als Georg Johann von Rosenberg, der Meister dieser Loge, erfuhr, dass Lessing ein Werk über die Freimaurerei veröffentlichen wollte, schrieb er an Johann Wilhelm Ellenberger, den Anführer der Bewegung, die sich von der Strikten Observanz ab- und dem Schwedischen System zugewendet hatte. Rosenberg befürchtete, dass Lessings Schrift die Öffentlichkeit und vor allem Mitglieder rivalisierender Logen erreichen könnte. Erst nach Ellenbergs Zustimmung konnte Lessing in die Loge aufgenommen werden, allerdings nahm er in der Folge nie wieder an Aktivitäten teil, die mit dieser Loge zusammenhingen. Dies könnte auch damit zusammenhängen, dass er von Ellenberger, der auch als von Zinnendorf bekannt war, einen Brief erhielt, in dem stand, dass er das tragische Schicksal des griechischen Philosophen Socrates teilen würde, wenn er sein Vorhaben, ein Werk über die Ursprünge der Freimaurerei zu veröffentlichen, in die Tat umsetzen würde (vgl. Nisbet 2013: 586f.):

[...] Suchen Sie demnach, bitte ich, aldort, zuvörderst derjenige zu werden, welcher Socrates ehemals den Atheniensern war; allein, dem widrigen Schicksahle, auf die eine, oder andere Art zu entgehen, welches leider seine Tage verkürzte, müssen Sie den Zirkel nicht überschreiten, den Ihnen die Freimaurerei, jedesmahls vorgezeichnet und jederzeit eingedenk bleiben, daß wir nur hinter verschlossenen Thüren, auch allein, gegen Brüder, welche mit uns gleiche Erkänntniß haben, von der Freymaurerey reden und die uns darinnen aufgegebenen Arbeiten, nie anders verrichten dürften (zit. nach Merzdorf 1855: 1f.).

Lessing sah das Ideal der Freimaurerei in einer Verbrüderung über die Grenzen von Staaten und Religionen hinweg. Er ging, wie viele Freimaurer seiner Zeit, von einer natürlichen Vernunftreligion aus, von der alle anderen Religionen hergeleitet werden können. Auch wenn Lessing der Freimaurerei bald schon den Rücken kehrte, da ihm der Mystizismus und die Exklusivität der Logen nicht gefielen, interessierte er sich zeitlebens für die freimaurerischen Ideale, wovon beispielsweise auch die Tatsache, dass Lessing *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer* verfasste, zeugt (vgl. Neidhardt 2007: 598).

Diese wurden 1777 fertiggestellt und erschienen in den Jahren 1778 und 1780 in insgesamt fünf Bänden. Die in Dialogform verfassten Bände handeln sowohl von Lessings Interesse an dem Ursprung der Freimaurerei als auch von dessen Enttäuschung von der Logenbruderschaft und seinen Ideen zur Reform derselben. Auch zu dem Zeitpunkt, als *Ernst und Falk* erschien, stand Lessing noch

in Kontakt mit Freimaurern wie beispielsweise Ignaz von Born. Im April 1778 schickte Lessing eine Ausgabe der Dialoge mit folgenden Worten an seinen Logenbruder Matthias Claudius:

Da übrigens Ihr Asmus meine theologischen Gesinnungen so vortrefflich interpretirt hat: so wäre ich beinahe Willens, ihm auch mein F.-M.-Bekennniß zukommen zu lassen. Es ist schon einmal in Hamburg gewesen; bey Herr Boden: Aber – Und itzt läuft es hier durch die Hände der andern Observanz. Es soll mich verlangen, ob es am Ende auch nur Einer verstehen wird. (zit. nach Merzdorf 1855: 4f.)

Im Anschluss verteilte Lessing seine Schrift auf der Nationalversammlung der Strikten Observanz, die im Juli und August 1778 in Wolfenbüttel tagte: Von der Reformpartei innerhalb der Strikten Observanz, zu der auch Herzog Ferdinand von Braunschweig gehörte, wurden Lessings Ansichten unterstützt. Auf die Übersendung des ersten Briefs reagierte dieser zwar wohlwollend, allerdings auch mit der Bitte, keine Schriften mehr zu veröffentlichen, in denen es um freimaurerische Geheimnisse gehe (vgl. Fick 2016: 403f.).

In der Folge wurden die ersten drei Dialoge dieses Werks beim Verlag von J. C. Dieterich in Göttingen veröffentlicht, allerdings ohne, dass der Name des Autors angegeben wurde. Auffallend hierbei war, dass das Werk Herzog Ferdinand von Braunschweig gewidmet wurde, was vor allem deswegen ungewöhnlich erscheint, da Lessing seine Werke normalerweise nicht mit Widmungen versah – hierbei handelt es sich um die einzige Widmung in Lessings Gesamtwerk. Außerdem fragte er den Herzog vor der Veröffentlichung des Werks nicht um Erlaubnis, wie es sonst bei der Widmung von Werken üblich war. Einerseits half diese Taktik dabei, die Zensur zu umgehen, da Herzog Ferdinand *Ernst und Falk* kurz vor der Veröffentlichung lobend erwähnt hatte. Andererseits konnte Lessing davon ausgehen, dass Herzog Ferdinand die Widmung abgelehnt hätte, da er keine Kritik der Strikten Observanz zu einer Zeit öffentlich unterstützt hätte, zu der gerade eine rege Debatte über die Zukunft des freimaurerischen Systems im Gange war. Deshalb wurden zunächst auch nur die ersten drei Dialoge veröffentlicht, die sich mit grundlegenden Gedanken zur Freimaurerei auseinandersetzen und nicht die letzten beiden, in den kritischer mit der Logenbruderschaft umgegangen wird. Der Herzog bat Lessing daraufhin, die letzten beiden Dialoge nicht ohne seine Erlaubnis zu veröffentlichen und Lessing wies jeden, dem er das Manuskript zeigte, an, dass dieses weder kopiert noch veröffentlicht werden sollte. Allerdings wurde dieses Werk trotzdem im Jahr 1780 ohne Angabe eines Erscheinungsorts, Verlegers oder Autors veröffentlicht. Bei dem Verleger des vollständigen Manuskripts handelte es sich um Johann Carl Brönner vom Verlag H. L. Brönner in Frankfurt am Main, dem Meister der Frankfurter Freimaurerloge ‚Zur Einigkeit‘, die nach dem Vorbild der älteren, britischen Logen agierte und damit im Widerspruch zur Strikten Observanz stand. Die umfassende Druckversion von Lessings Manuskript erschien, versehen mit einem Vorwort eines anonymen Autors, bei dem es sich, neueren Erkenntnissen zufolge, um den Freiherrn Adolf von Knigge handelte, der ebenfalls ein Freimaurer war (vgl. Nisbet 2013: 588).

Ernst und Falk handelt von Dialogen zwischen dem unerfahrenen Ernst und dem erfahrenen Freimaurer Falk, der ersterem das Wesen und den Zweck der Freimaurerei erklärt, wobei auffällt, dass Falk Ernst niemals direkte Antworten gibt, sondern ihm, nach dem Vorbild der sokratischen Dialoge, Hilfestellungen gibt, um die Antwort auf seine Fragen selbst finden zu können (vgl. Nisbet 2013: 589). In der Folge werden auch Details verraten, die der breiten Öffentlichkeit noch nicht bekannt sein dürften. In *Ernst und Falk* werden beispielsweise auch geheime Erkennungszeichen der Freimaurerlogen, wie etwa das ‚Anklopfen‘ erwähnt. Weiters geht Lessing in diesem Werk auf aufklärerische Thesen ein, die in manchen maurerischen Schriften erwähnt werden. Dazu gehören die Tugenden des Bürgertums, Menschenliebe und Ablehnung von Lastern wie etwa der Maßlosigkeit. Moralische Thematiken wie etwa Gleichheit und religiöse Toleranz sowie das Ideal der Freundschaft zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft zitiert Lessing aus Programmschriften der Freimaurerlogen. Dessen ungeachtet wurde in vielen Freimaurerlogen die gesellschaftliche Hierarchie beibehalten und Adelige wurden bevorzugt behandelt. Diese Problematik erwähnt Lessing ebenfalls in seinen Schriften (vgl. Fick 2016: 405-407).

Im vierten und fünften Band von *Ernst und Falk* wendet sich ein enttäuschter Ernst an Falk, nachdem er die mystischen Aspekte der Freimaurerei erlebt hat, er erwähnt beispielsweise die Erzeugung von Gold und die Geistesbeschwörungen, die Tempelritter und den Stein der Weisen. Weiters wird in diesem Werk die Diskrepanz zwischen der Suche nach Öffentlichkeit, die in der Aufklärung weit verbreitet war, und dem Geheimnis der Freimaurerei thematisiert. Darüber hinaus geht es um die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft, die vor allem deshalb kritisiert werden, weil sie nicht nur von Zusammengehörigkeit zwischen verschiedenen Menschen, sondern auch vom Geltungsstreben ihrer Angehörigen geprägt seien (vgl. Fick 2016: 407-411).

Schlussendlich kann die Aussage des Werks dahingehend interpretiert werden, dass die wahre Freimaurerei nicht nur aus Institutionen, wie beispielsweise den Logen und Großlogen besteht, sondern vielmehr über einen weit bedeutsameren ideologischen Hintergrund verfügt, dessen Wichtigkeit alle Rituale übersteigt, vergleichbar mit der Institution der Kirche und dem „wahren Glauben“, der den christlichen Zeremonien zugrunde liegt. Diese ideologische Basis verbindet alle Mitglieder der Logenbruderschaft, unabhängig von den Systemen und Ritualen, denen die jeweiligen Logen angehören. Viel wichtiger als die institutionelle Form der Freimaurerei sind laut Lessings Werk die Taten der Logenbrüder, die dazu beitragen sollten, das im 18. Jahrhundert weitverbreitete Ideal einer Bruderschaft aller Menschen zu verwirklichen (vgl. Nisbet 2013: 591).

Erich Schmidt interpretiert das Erscheinen von *Ernst und Falk* im Kontext mit *Nathan dem Weisen* und Lessings Erziehungsschrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In allen drei Werken verarbeitete Lessing die Erfahrungen, die er in den Logen und im Umgang mit freimaurerischen Zeitgenossen sammeln konnte:

In demselben Jahre, da Lessing zum 'Nathan' zurückkehrte, trat lang vorbereitet die erste Reihe seiner Freimaurergespräche ans Licht, die nach dem gleichen Ziel eines großen Bundes der Humanität hinstrebt und ebenso eine Loge über den Logen sucht, wie die 'Erziehung' ein Evangelium über den Evangelien. Als drei Ringe greifen das Drama und die letzten beiden Prosaschriften ineinander, ein leuchtendes und mahnendes Vermächtnis. (Schmidt 1923: 378)

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Lessing die Freimaurerei hauptsächlich im Kontext der Aufklärung und der Humanität sah und weniger als beispielsweise Claudius an den mystischen Komponenten der Freimaurerei und an der Logentätigkeit interessiert war. Er betrachtete die Freimaurerei trotz seiner Mitgliedschaft vielmehr aus der Perspektive eines interessierten Beobachters und Forschers. Auch wenn er ihrem Ideal einiges abgewinnen konnte, so sah er doch die Entwicklung innerhalb ihrer Institutionen nicht immer positiv. Lessing kritisierte vor allem die Bildung verschiedener Faktionen sowie die vielen Dispute innerhalb der Freimaurerlogen (vgl. Nisbet 2013: 585).

Obwohl Lessing nach seiner Aufnahme in die Loge „Zu den drei Rosen“ nie wieder an deren Versammlungen teilnahm, gibt es doch Hinweise darauf, dass er auch danach noch weiter mit Freimaurern in Kontakt blieb und sich mit diesen über Angelegenheiten der Logenbruderschaft austauschte. Beispielsweise besuchte er in den Jahren 1775 und 1776 Ignaz von Born in Prag, den späteren Meister der Loge „Zur wahren Eintracht“ in Wien, dem er auch ein Manuskript des vierten und fünften Dialogs von *Ernst und Falk* sowie den Originalbrief, den er von Zinnendorf erhalten hatte, zukommen ließ. Die Veröffentlichung von *Ernst und Falk*, das eine Apologie der Freimaurerei darstellt, sowie die Herleitung des Ursprungs der Freimaurerei aus der Artussage, die im deutschen Sprachraum mit positiveren Assoziationen verbunden war als die Tempelritter, stellen Versuche Lessings dar, die Freimaurerei, der er auch angehörte, in einem besseren Licht erscheinen zu lassen. *Ernst und Falk* inspirierte auch viele weitere freimaurerische Autoren, Werke mit ähnlichem Charakter in Brief- oder Dialogform zu verfassen, und auch wenn sich darunter ruhmreiche Namen wie etwa Schlegel oder Herder befinden, gelang es doch keinem von Lessings Zeitgenossen, ein Werk zu verfassen, das für die Freimaurerei bis heute von ähnlich großer Bedeutung ist wie *Ernst und Falk*. Der Ruhm, den Lessing in der Logenbruderschaft durch dieses Werk erhielt, führte in der Folge dazu, dass nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern weltweit einige Freimaurerlogen nach dem bekannten Autor benannt wurden (vgl. Nisbet 2013: 596-598).

5. 2. Gotthold Ephraim Lessing als Übersetzer

Gotthold Ephraim Lessing war einer der ersten Autoren, die auch eine umfangreiche Anzahl an Werken übersetzten. Von 1741 bis 1746 besuchte er die Fürstenschule in St. Afra, wo er Griechisch, Französisch, Lateinisch und Englisch lernte. All diese Fremdsprachen waren ihm bei seiner späteren translatorischen Tätigkeit von Nutzen. Nach seiner Schulzeit studierte Lessing in Leipzig Theologie

und Medizin. Bereits in dieser Zeit begann er mit seiner Übersetzertätigkeit und übersetzte mehrere dramatische Texte aus dem Französischen ins Deutsche. Im Jahr 1748 zog er nach Berlin, wo er als freier Schriftsteller und als Mitarbeiter verschiedener Zeitungen arbeitete. Allerdings musste er aus Geldnot nach Leipzig zurückkehren, wo er ab 1756 seinen Lebensunterhalt vor allem als Übersetzer verdiente. Im Jahr 1759 wurden *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* veröffentlicht, mit denen sich Lessing einen Namen als Literatur- und Übersetzungskritiker machte. Im Jahr 1760 nahm er eine Stelle als Sekretär bei Generalleutnant Tauentzien an, ab diesem Zeitpunkt erschienen keine umfangreicheren Übersetzungen mehr (vgl. URL: [Gotthold Ephraim Lessing], Stand: 30. 12. 2019). Bislang wurden Lessings Übersetzungen meistens nicht als wichtiger Bestandteil seines literarischen Schaffens gesehen, was unter anderem daran liegt, dass es in den meisten wichtigen Gesamtausgaben nicht oder nur bruchstückhaft enthalten ist. Neuere Ausgaben beinhalten häufig nur bekannte Namen wie etwa Diderot (vgl. Fick 2016: 215). Erst im Jahr 2011 wurden im Rahmen einer Online-Plattform fast alle von Lessings Übersetzung samt Originaltexten durch die Tätigkeit der Lessing-Akademie Wolfenbüttel verfügbar gemacht (vgl. URL: [Gotthold Ephraim Lessing], Stand: 30. 12. 2019).

Im Wesentlichen entstanden also die meisten von Lessings Übersetzungen in einem Zeitraum von nur zehn Jahren, zwischen 1750 und 1760. In dieser Zeit entstanden mehr als 70 verschiedene Translate, die einen Umfang von ungefähr 7000 Seiten ausmachten. Diese Übersetzungen wurden meistens in Zeitschriften veröffentlicht, deren Herausgeber Lessing selbst war. Die Sprachen, aus denen Lessing übersetzte, umfassen Spanisch, Italienisch, Englisch, Französisch, Altgriechisch und Lateinisch, wobei vor allem literarisch und dichterische Texte übersetzt wurden (vgl. URL: [Gotthold Ephraim Lessing], Stand: 30. 12. 2019).

Lessing lernte während eines Berlinaufenthalts zwischen 1748 und 1752 bei Richier du Louvain Französisch und veröffentlichte in weiterer Folge erste Übersetzungen, zu denen drei Bände der *Histoire romaine* von Charles Rollin gehören (vgl. Nisbet 2013: 87). Zu den frühen französischdeutschen Übersetzungen Lessings zählen auch *Des Herrn von Voltäre Abhandlungen von den Verschönerungen der Stadt Paris*, im Jahr darauf erschienen *Des Herrn von Voltaire kleinere historische Schriften*. In den Jahren 1753 und 1754 wurde *Des Abts von Marigny Geschichte der*

Araber unter der Regierung der Califen herausgegeben, die in drei Bänden erschien, wovon Lessing für die Übersetzung des ersten und eines großen Teils des zweiten Bandes zuständig war. Lessing entschied sich für die Übersetzung dieses Werkes hauptsächlich aus dem Grund, da Marigny seine *Histoire des Arabes sous le gouvernement des califes* nach dem Vorbild von Rollins *Histoire romaine* geschrieben hatte, die von Lessing vor allem aufgrund ihres populärwissenschaftlichen Charakters bewundert wurde. Diese Art von Historiographie war zu diesem Zeitpunkt im deutschsprachigen Raum noch nicht weit verbreitet. Darüber hinaus war Lessing an Marignys positiver Darstellung des Islams interessiert, weshalb er auch plante, einen Zusatzband über die

Geschichte der Mauren in Spanien zu verfassen. Aus dem Französischen übersetzte Lessing auch ein satirisches Werk König Friedrichs von Preußen, das unter dem Titel *Trois lettres au public* erschien und eine versteckte militärische Warnung an Österreich und Preußen enthielt, sowie *An Impartial Foreigner's Review upon the Present Dispute between England and Prussia*, das auf Französisch verfasst wurde, allerdings vorgab, auf einem englischsprachigen Original zu basieren. Die Übersetzung dieses Werks wurde in einer mehrsprachigen Ausgabe veröffentlicht – einerseits Englisch-Deutsch, andererseits Französisch-Deutsch. (vgl. Nisbet 2013: 154f.). Weiters übertrug Lessing Dramen (beispielsweise von Diderot) und Schriften über Theatertheorie (etwa von Pierre Corneille und Antoine-François Riccoboni) vom Französischen ins Deutsche (vgl. URL: [Gotthold Ephraim Lessing], Stand: 30. 12. 2019). Die Diderot-Übersetzung fertigte Lessing unter anderem deswegen an, weil er damit unterstreichen wollte, dass es auch auf dem französischen Literaturmarkt Werke gab, die über die klassischen französischen Dramen hinausgingen und einen moderneren Ansatz aufwiesen. In Diderots Fall bestand dieser moderne Ansatz darin, dass er über das Alltagsleben schrieb und seine Werke weder der klassischen Tragödie noch der Komödie zuzuordnen sind, die auch bei den deutschen Dramatikern weit verbreitet waren (vgl. Nisbet 2013: 272).

Aus dem Englischen übersetzte Lessing unter anderem Fragmente mehrerer Theaterstücke des Dramatikers James Thomson. Auch mehrere nicht-literarische Texte wurden von Lessing aus dem Englischen ins Deutsche übertragen. Dazu gehört auch Frances Hutchesons *Introduction to Moral Philosophy (Sittenlehre der Vernunft)*, allerdings ist dies umstritten (vgl. URL: [Gotthold Ephraim Lessing], Stand 30. 12. 2019). Außerdem übersetzte Lessing *A Serious Call to a Devout and Holy Life* von William Law unter dem Titel *Eine ernsthafte Ermunterung zu einem frommen und heiligen Leben* sowie Samuel Richardsons *Aesop's Fables, with Instructive Morals (Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten Aesopischen Fabeln)*. Letztere Übersetzung war sehr erfolgreich und wurde bis zum Jahr 1806 in sechs Ausgaben veröffentlicht. Der Erfolg dieses Werks lässt sich aufgrund Richardsons hohem Bekanntheitsgrad sowie der Beliebtheit von Werken zum Thema „Sittenlehre“ im Zeitalter der Aufklärung. Im Jahr 1758 erschien eine weitere Übersetzung aus dem Englischen, nämlich von Drydens Text *Essay of Dramatick Poesie* (vgl. Nisbet 2013: 225f.).

Die bedeutendste Übersetzung Lessings aus dem Spanischen ist die Übertragung eines Textes des spanischen Arztes Huarte, die im Jahr 1757 unter dem Titel *Johann Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften* erschien, aus dem Italienischen übertrug er Ausschnitte aus Theaterstücken von Ludovico Riccoboni. Die umfangreichste Übersetzung aus dem Lateinischen ist Plautus' *Die Gefangnen* (vgl. URL: [Gotthold Ephraim Lessing], Stand: 30. 12. 2019). Lessings Übersetzung dieses Werkes, bei dem es sich um eines der frühesten seiner Translate handelt, liegt ein Vorwort bei, das Lessings erste veröffentlichte Auseinandersetzung mit dem Werk antiker Autoren darstellt (vgl. Nisbet 2013: 71).

Im Jahr 1750 veröffentlichte Lessing das erste deutschsprachige Periodikum, das sich der Theatertheorie widmete, die *Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters*. Das Ziel der *Beiträge* bestand nicht nur darin, theoretische Texte zu veröffentlichen, sondern auch Übersetzungen nicht nur französischer Dramatiker, sondern auch von Theaterstücken aus dem Englischen, Spanischen, Griechischen, Lateinischen, Italienischen und Holländischen, auch wenn schlussendlich nur Plautus' *Die Gefangnen* und die Machiavelli-Komödie *La Clizia* in Übersetzung erschienen (vgl. Nisbet 2013: 103). Genau wie sein Freund Friedrich Nicolai durchforschte Lessing häufig Literaturjournale wie etwa *Monthly Review* auf der Suche nach Neuerscheinungen, deren Übersetzung sich als lohnenswert herausstellen könnte. Da die Urheberrechtvergabe noch nicht weit fortgeschritten war, wurden viele Übersetzungen möglichst schnell angefertigt, bei Werken bekannter Autoren meist besonders schnell. Ein Beispiel hierfür stellt auch Lessings Hutcheson-Übersetzung dar, die innerhalb eines Jahres nach Erscheinen des Originals gedruckt wurde. Als Burke das Werk *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* veröffentlichte, ging Lessing ähnlich vor und begann noch im selben Jahr mit der Übersetzung, auch wenn er diese nie vollendete (vgl. Nisbet 2013: 226).

Trotz dieser umfangreichen Tätigkeit verfasste Lessing nie eine vollständige Übersetzungstheorie. Die meisten von Lessings Übersetzungs- und Literaturkritiken beziehen sich auf Fehler der Übersetzung anderer Translatoren. Er kritisierte auch jene Übersetzer, die nicht den Originaltext übersetzten, sondern mit Hilfe von Vorübersetzungen in andere Sprachen. In seinem vierten *Brief, die neuere Litteratur betreffend* vom 11. Januar 1769, schrieb er beispielsweise:

Unsere Uebersetzer verstehen selten die Sprache; sie wollen sie erst verstehen lernen; sie übersetzen sich zu üben, und sind klug genug, sich ihre Uebungen bezahlen zu lassen. Am wenigsten aber sind sie vermögend, ihrem Originale nachzudenken. Denn wären sie hierzu nicht ganz unfähig, so würden sie es fast immer aus der Folge der Gedanken abnehmen können, wo sie jene mangelhafte Kenntnis der Sprache zu Fehlern verleitet hat. (Lessing 1841: 390)

Die Gründe, aus denen Lessing übersetzte, sind vielfältig. Er übersetzte, um sich seinen Lebensunterhalt zu finanzieren, gleichzeitig, um die deutschsprachigen Leser mit wissenschaftlichen Texten aus dem Ausland bekannt zu machen, sowie um seine eigenen theaterpolitischen Positionen zu unterstützen. Mit Hilfe der Übersetzung von Diderots Dramen gelang es ihm beispielsweise, erfolgreich gegen Gottsched vorzugehen (vgl. Fick 2016: 215). Lessing war ein erfahrener Übersetzer, der wenige Fehler machte, die meisten Errata betrafen die Typographie und nicht die Semantik, da seine Werke in manchen Fällen nicht gründlich genug lektoriert wurden. Lessing bevorzugte es, Texte nicht wörtlich zu übersetzen, sondern elegantere Wendungen zu gebrauchen, die trotzdem den zugrundeliegenden Sinn des Originals beibehielten (vgl. Nisbet 2013: 226). In Lessings 32. *Brief, die neueste Litteratur betreffend* beschreibt er anhand von Nicolaus Meinhardts Übersetzung von „Macchiavelli“ sein Idealbild eines Übersetzers:

[...] daß sich in der Uebersetzung eine Meisterhand zeigt, welche die Schönheiten der Versifikation, die nothwendig verloren gehen mußten, nicht bloß mit der reinsten, geschmeidigsten, wohlklingendsten Prose, sondern auch mit unzählig kleinen Verbesserungen und Berichtigungen desjenigen, was in der Urschrift oft ein wenig schielend, oft ein wenig affectirt ist, kompensiert hat. (Lessing 1765: 85f.)

Weiters werden Meinhardts Italienaufenthalte lobend erwähnt, da diese für die Kenntnis der Sprache und des Landes von großer Bedeutung sind. Anhand der Übersetzung eines englischen philosophischen Textes zeigt Lessing in diesem Brief nicht nur die sprachliche, sondern auch genrebezogene Vielseitigkeit Meinhardts auf:

Hier mußte sich der schöne Geist mit dem Philosophen in dem Übersetzer vereinigen. Es war ein Rätsel für mich, in welchem von unsern Übersetzern ich diese Vereinigung suchen sollte. Ein ganz unbekannter Name mußte dieses Rätsel lösen (Lessing 1765: 86).

Lessing war bei der Übersetzung nicht die wörtliche Übertragung wichtig, sondern die Fähigkeit, den Geist des Originals zu übertragen. So ging er über eine strikt rationale Auffassung von Translation wie beispielsweise bei Gottsched hinaus, allerdings behauptete er, dass es einen „wahren“ Sinn des Originals gebe, der unabhängig von der Sprache existiert. Deswegen gebe es, laut Lessing die Möglichkeit, dass der Übersetzer ein Werk „verbessert“, wie dies beispielsweise auch im oben angeführten Zitat aus dem zweiunddreißigsten Literaturbrief der Fall ist (vgl. Fick 2016: 216).

5. 2. 1. *Des Herrn von Voltaire kleinere historische Schriften* - Voltaire als Historiograph

Der französische Schriftsteller und Historiker Voltaire war einige Zeit lang am französischen Hof als Hofhistoriograph beschäftigt und wurde aufgrund seiner bemerkenswerten Schriften zum Mitglied der hoch geschätzten „Académie française“ ernannt, womit Anerkennung in höfischen Kreisen verbunden war (vgl. Stackelberg 2006: 10).

Voltaires Tätigkeit als Historiker war vor allem deshalb bedeutend, da er aufgrund der von ihm angewandten Quellenkritik als Begründer der modernen Historiographie gilt. Er war als Vertreter der Aufklärung der Vernunft verpflichtet, weshalb er auch die Arbeit mit geschichtlichen Quellen und Zeugenaussagen forderte. Im Gegensatz zu seinen Vorläufern wie beispielsweise Bossuet, der die historischen Tatsachen aus der Bibel ablesen wollte, betrieb Voltaire Geschichtsforschung hauptsächlich mit Hilfe von Quellen, deren Glaubwürdigkeit er hinterfragte, womit die Quellenkritik begann. Voltaire beschränkte sich nicht auf eine reine Geschichte von einzelnen Personen und Kriegen, sondern betrieb eine komparatistische Sozial- und Kulturgeschichte, die den Christozentrismus vieler seiner Vorgänger ablehnte. Seine historischen Werke umfassen unter anderem *Histoire de Charles XII*, *Siècle de Louis XIV.* und *Essai sur les mœurs* (vgl. Keiser 1989: 107-110). Während das erste Werk noch stark an der damaligen Tradition der Personalgeschichte orientiert war, handelte es sich bei dem zweitgenannten um ein Schriftstück, das die Vorstellung der

Franzosen von diesem Jahrhundert nachhaltig prägte. Das *Essai sur les mœurs* wiederum, das mehr als 2000 Seiten umfasste, war eine der ersten Kultur- und Zivilisationsgeschichten (vgl. Stackelberg 2006: 12).

Über das Jahrhundert der Regierungszeit Ludwig XIV., über das auch ein Text in den *Kleineren historischen Schriften* enthalten ist (*Versuch über das Jahrhundert Ludewigs XIV.*), forschte Voltaire seit dem Jahr 1732. Auch hier war ihm die Quellenkritik sehr wichtig, weswegen er auch die *Histoire de Henri de la Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne* von Ramsay kritisierte, da dieser sich im Großen und Ganzen nur auf zwei Informanten, nämlich Ramsays Lehrer Fénelon und Kardinal Retz stützte. Dieses Vorgehen entsprach somit nicht Voltaires Vorstellung von gewissenhafter Geschichtsschreibung. Voltaire verwendete für seine Arbeit aber nicht nur Aufzeichnungen anderer Personen, sondern interpretierte bestimmte Fakten auch selbst und integrierte diese Interpretationen in seinen Werken. Im *Siècle de Louis XIV.* verwendete Voltaire Quellen zu den verschiedenen Bereichen, wie etwa Literatur, Kunst, Philosophie und Musik, politische Aspekte und Wirtschaft, um ein möglichst umfassendes Bild der Gegebenheiten der damaligen Zeit zeichnen zu können. Das Ziel Voltaires bei seiner historischen Arbeit bestand nicht darin, eine reine biographische Arbeit abzuliefern, sondern auf kultur- und sozialgeschichtliche Aspekte einzugehen, um das Lebensumfeld der Menschen der Aufklärung skizzieren zu können. Dabei beschränkte er sich nicht auf sein Herkunftsland Frankreich, sondern berücksichtigte auch andere europäische und asiatische Länder, um deren Situation mit der französischen vergleichen zu können. Den Mittelpunkt des *Siècle* stellt allerdings die Betonung der Entwicklung der Aufklärung und der menschlichen Vernunft im 17. Jahrhundert dar (vgl. Keiser 1989: 115-118).

Das *Siècle de Louis XIV.*, das im Jahr 1752 erstmals erschien und in erweiterter Form auch noch in den Jahren 1756, 1763 und 1768, trug mehr als jedes andere historische Werk dazu bei, dass sich in Frankreich bis heute die Auffassung hält, Ludwig XIV. sei ein guter Herrscher gewesen, der die Künste förderte und zur geistigen Autonomie Frankreichs beitrug. Gerade seine Herrschaftszeit ist es, die in Frankreich als das *grand siècle* bezeichnet wird. Allerdings fehlt in diesem Bild des Herrschers unter anderem der Umstand, dass er sein Kolonialreich beinahe verspielte und dass er durch die Vertreibung von hunderttausenden Hugenotten aus Frankreich die Wirtschaft des Landes schwer geschädigt zurückließ. Im Mittelpunkt des historiographischen Werks steht der König, allerdings werden auch sozial- und kulturgeschichtliche Aspekte integriert. Ludwig XIV. wird bei Voltaire im historischen Vergleich mit anderen französischen Herrschern als der Höhepunkt dargestellt und auch im Vergleich mit anderen zeitgenössischen europäischen Herrschern schneidet der Sonnenkönig gut ab. Voltaire stellt in diesem Werk auch Ludwigs Fähigkeit zur Inszenierung dar, über die der König bereits in jungen Jahren verfügte und die von dem Autor nicht etwa kritisiert, sondern bewundert wird. Bei Verfehlungen des Königs tendiert Voltaire dazu, die Schuld für diese

den Beratern des Königs zuzuschreiben, dessen Regierungszeit als der vierte Höhepunkt der kulturellen Entwicklung in der gesamten Geschichte nach der Zeit des Perikles, des Augustus sowie der italienischen Renaissance bezeichnet wird. An der Vertreibung der Hugenotten, die Voltaire, seinen aufklärerischen Einstellungen gemäß, scharf kritisierte, seien Ludwigs Beichtväter schuld, die dem Jesuitenorden angehörten und die den König bedrängt hätten, die Andersgläubigen aus Frankreich zu verweisen. Damit stellt sich Voltaire in eine Tradition des französischen Adels, die im 17. Jahrhundert begann und infolge derer Minister für das Verhalten des Königs verantwortlich gemacht wurden, um den König selbst von jeder Schuld freizusprechen. Somit ist Voltaires frühere Geschichtsschreibung nicht bürgerlicher, sondern eher feudalaristokratischer Natur. In einem späteren Werk, das unter dem Titel *Discours de M. Belleguier* erschien, klagte Voltaire schließlich Ludwig XIV. für sein Handeln an und meint, ganz aufklärerisch, dass dieser besser daran getan hätte, ein Philosoph zu sein und nicht auf seine jesuitischen Berater hätte hören sollen (vgl. Stackelberg 2006: 78-83)

Erst im *Essai sur le mœurs* ändert sich Voltaires Einstellung grundlegend, da hier der Fortschritt der Zivilisation und das Wohlergehen des Menschengeschlechts zu den obersten Handelsmaximen erklärt werden. Es handelt sich dabei um eine Universalgeschichte der Menschheit, in der Voltaire unter anderem auch auf die chinesische und die jüdische Geschichte eingeht und an der er bis an sein Lebensende arbeitete, auch wenn eine erste Version bereits im Jahr 1745 gedruckt wurde. Er geht dabei kritisch auf das Alte Testament ein, wobei er vor allem bei der Exegese der Juden aus Ägypten einige logische Fehler aufdeckt, wie etwa, dass zwei Hebammen gereicht hätten, um alle männlichen Kinder der Juden zu töten, dass der achtzigjährige Moses zum Anführer und Feldherrn der Juden erklärt wurde und dass die Magier des Pharaos über dieselben Fähigkeiten verfügten wie der Abgesandte Gottes. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass der Pharao die flüchtigen Juden mit Pferden verfolgen ließ, obwohl eine der Plagen, die Ägypten heimgesucht hatte, darin bestand, dass alle Tiere verendeten. Moses kritisiert Voltaire unter anderem dafür, dass er, nachdem das Volk der Juden abtrünnig geworden war, dreiundzwanzigtausend Menschen hinrichten ließ und dass er es jahrelang durch die Wüste führte, ohne für Proviant und Kleidung zu sorgen. All dies, schließt Voltaire aus seiner Bibellektüre, sei von Gott so gewollt und von der Kirche gepredigt worden und somit werde von den Gläubigen erwartet, dies ebenfalls gutzuheißen und zu glauben. Schließlich sei, da kein anderer Autor des Altertums Moses erwähnt, noch nicht einmal dessen Existenz bewiesen. Um diesen Standpunkt zu untermauern, führt Voltaire eine Reihe Historiographen aus unterschiedlichen Epochen und Ländern – wie etwa Aben Esra, Maimonides, Le Clerc und Middleton an, die ebenfalls daran gezweifelt hatten, dass der große Anführer der Juden tatsächlich existierte. Schlussendlich erklärt Voltaire den Deismus als undogmatische Religion zur besten Form

der Frömmigkeit und schreibt dem Christentum die Hauptschuld daran zu, dass sich der zivilisatorische Fortschritt verlangsamt habe (vgl. Stackelberg 2006: 84-89).

Da Voltaire, aufgrund seiner aufklärerischen Einstellung die christozentristische Perspektive in der Geschichtsschreibung ablehnte, führte er in diesem Bereich ein naturwissenschaftliches Instrumentarium ein, und begann, die verschiedenen Länder und Kulturen hinsichtlich ihrer Normen und Sitten zu untersuchen. Er wünschte sich eine Wende in der Geschichtsschreibung nach dem Vorbild der Forschung im Bereich der Physik (vgl. Keiser 1989: 110-115).

Voltaire war, genau wie Lessing, Mitglied in einer Freimaurerloge, auch wenn er erst im Jahr 1778, in seinem letzten Lebensjahr, Mitglied der Loge „Le Neuf Sœurs“ in Paris wurde. Bei seiner Aufnahmezeremonie waren 250 Freimaurer anwesend und er wurde von Benjamin Franklin in den Tempel geführt. In Voltaires Werken finden sich auch vor seiner Aufnahme bereits zwei Anspielungen auf die Freimaurerei. In seinem *Dictionnaire Philosophique* heißt es bei dem Schlagwort „Initiation“:

N'est-ce pas ce besoin d'associations qui forma tant d'assemblées secrètes d'artisans dont il ne reste presque que celle des francs-maçons? [...] On faisant serment de se taire et tout serment fut toujours un lien sacré. Aujourd'hui même encore, nos pauvres francsmaçons jurent de ne point parler de leurs mystères. Ces mystères sont bien plat, mais on ne se parjure presque jamais. (zit. nach Lennhoff & Posner 1973: 1658f.)

5. 2. 2. Selektionsprozesse: Motive und Inhalte

Lessing wurde von Voltaire als Übersetzer seiner Gerichtsakten beschäftigt. Einige Zeit aßen Lessing und Voltaire auch gemeinsam in einem Zimmer in dem Schloss, in dem Voltaire lebte. Voltaire beauftragte Lessing auch dazu, ein paar seiner historischen Aufsätze ins Deutsche zu übertragen. 1752 erschien dieses Werk schließlich unter dem Titel *Des Herrn von Voltaire kleinere historische Schriften*.

Einerseits dürfte Lessing daran interessiert gewesen sein, Kontakt zu König Friedrich dem Großen aufzunehmen und dessen Gunst zu erhalten, da Friedrich lange Zeit ein Gönner Voltaires war, der auch zu einem Kammerherrn an dessen Hof ernannt wurde. In dieser Zeit, genauer im Jahr 1750, traten auch Lessing und Voltaire miteinander in Kontakt, da dieser aufgrund von Geldspekulationen vor Gericht stand. Dies führte auch zu einem Zerwürfnis zwischen Voltaire und dem König, das im Jahr 1753 damit endete, dass Voltaire den Kammerherrnschlüssel und den Orden an Friedrich zurückschickte. Am 26. Mai 1753 verließ der berühmte französische Autor schließlich Potsdam (vgl. Ernst 2010: 77-79).

Aber auch intellektuell verband Lessing einiges mit Voltaire. Sie beide waren Vertreter der europäischen Aufklärung, deren Geschichte in England und Frankreich bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann und die vor allem durch Begriffe wie Empirismus und Rationalismus

geprägt ist. In Deutschland zählten zu ihren wichtigsten Vertretern Jungius, Pufendorf, Leibniz und Thomasius (vgl. Barner & Grimm & Kiesel et al. 1998: 90). Voltaire selbst war ein berühmter Vertreter der Aufklärung und in der deutschen Gelehrtenrepublik eine so prominente Figur, dass sich die meisten ihrer Mitglieder zu ihm in Beziehung setzten – sei es durch Unterstützung oder durch Kritik (vgl. Bronisch 2010: 99).

Lessing hatte bereits zuvor gemeinsam mit Mylius eine teilweise Übersetzung von Voltaires *Lettre anglaises* veröffentlicht, in dem es um Theatertheorie ging. In diesem Werk war Lessing allerdings nicht unkritisch mit Voltaires Aussagen umgegangen, beispielsweise merkte er in den Fußnoten an, dass er nicht der Meinung sei, dass antike Komödien dem zeitgenössischen Publikum nicht mehr zugänglich seien. Im Gegenteil, die Thematik, die Charaktere und die literarischen Stilmittel, die Plautus und Aristophanes anwendete, seien zeitlos (vgl. Nisbet 2013: 91).

Lessing und Voltaire waren beide an der Naturreligion interessiert, was einen der Gründe darstellt, warum sich Voltaire im Umkreis Friedrichs des Großen aufhielt. Dieser trat im religiösen Kontext für die Aufklärung und die Religionsfreiheit ein, weswegen er – überwiegend französische – Philosophen an seinen Hof einlud, die genau wie er Kritik an der christlichen Kirche übten (vgl. Fick 2016: XVIII; 11; 74).

Lessing hatte einen aufklärerischen und toleranten Zugang zur Religion und setzte sich vor allem in seinen späteren Lebensjahren intensiv mit dieser Thematik auseinander, um möglichst viele Informationen über die einzelnen Religionen zu erwerben. Sein Bezug zum Judentum rührte daher, dass er viele Jahre lang mit Moses Mendelssohn befreundet war. Zum Islam hatte Lessing eine für seine Zeit untypische Haltung, da er an diesem interessiert war und ihn positiv darstellte, obwohl der muslimische Glaube im 18. Jahrhundert weitestgehend kritisch gesehen wurde. Die Informationen, die durch die sich gerade etablierende Orientalistik vorhanden waren, nutzte Lessing beispielsweise, um in *Nathan der Weise* die Figur des klugen Herrschers Saladin zu entwerfen (vgl. Brückner 2007: 4). Dieses Interesse für den Islam stellt eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Lessing und Voltaire dar, der in einem Aufsatz den Koran und Mohammed thematisiert, der auch in die *Kleineren historischen Schriften* aufgenommen wurde. Lessing selbst trat, wie Voltaire, gegen ein christozentristisches Weltbild auf, als er sein Werk *Erziehung des Menschengeschlechts* veröffentlichte, in dem er forderte, die Philosophie und die Historiographie stärker von religiösen Einflüssen zu befreien. In diesem Werk ist Lessings Vision von einem ewigen Evangelium enthalten, das über die Dogmen der einzelnen Kirchen hinausgeht und das die Menschen dazu bringt, das Gute zu tun, weil sie es wollen und nicht, weil sie durch Lohn oder Strafe dazu gebracht werden müssen (vgl. Büchner 2010: 4).

Lessing und Voltaire betrachteten die Naturreligion als etwas Erstrebenswertes. Lessing sah in der Geschichte des Christentums einen Abstieg von der Naturreligion zu einer positivistischen

Religion. Die Reformation stellte für Lessing eine Entwicklung hin zu einem intellektuelleren Umgang mit der Religion dar, allerdings ohne gleichzeitig die moralische Einstellung der Gläubigen zu verbessern. Insofern hatte der Umgang mit der Religion laut Lessings Auffassung zu seinen Lebzeiten einen Tiefpunkt erreicht, der nur durch Kritik an eben diesem Umgang und einer Hinwendung zur Naturreligion verbessert werden konnte (vgl. Yasukata 2002: 33).

Beide waren auch Mitglieder von Freimaurerlogen, wenn auch Voltaire erst in seinem letzten Lebensjahr im Jahr 1778 in die Pariser Loge *Les Neuf Sœurs* aufgenommen wurde. Sein Pate war der Pariser Historiker Abbé Cordier de St. Firmin. In Voltaires Werken finden sich, anders als bei Lessing, nur zwei kurze Erwähnungen der Freimaurerei, und diese wurden lange vor Voltaires Eintritt in die Logenbruderschaft publiziert (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1658f.).

Die Aufsätze, die in *Die kleineren historischen Schriften des Herrn von Voltaire* enthalten sind, beschäftigen sich unter anderem mit der Geschichte im Allgemeinen, mit Ludwig XIV., aber auch Cromwell, Mohammed, Zar Peter dem Großen sowie Heinrich IV. Es lässt sich also festhalten, dass diese Texte die Geschichte der verschiedensten europäischen und arabischen Länder thematisieren, mit einem Fokus auf Frankreich und England (vgl. Lessing 1752: 7).

Lessing selbst ging davon aus, dass die Geschichtsschreibung derjenige Bereich der deutschsprachigen Literatur sei, der am wenigsten stark ausgeprägt sei, weshalb er auch ein Interesse an diesem Bereich entwickelte. Im Jahr 1759 kam er zu folgendem Schluss:

Unsere schönen Geister sind selten Gelehrte, und unsere Gelehrten selten schöne Geister. Jene wollen gar nicht lesen, gar nicht nachschlagen, gar nicht sammeln; kurz, gar nicht arbeiten: und diese wollen nichts, als das. Jenen mangelt es am Stoffe und diesen an der Geschicklichkeit ihrem Stoffe eine Gestalt zu erteilen. Unterdessen ist es im Ganzen recht gut, daß jene sich gar nicht damit abgeben, und diese sich in ihrem wohlgemeinten Fleiße nicht stören lassen. Denn so haben jene am Ende doch nichts verdorben, und diese haben wenigstens nützliche Magazine angelegt [...] (Lessing 2018: 157)

Lessing unterschied zwischen Historikern und literarischen Geschichtsschreibern, die jeweils von unterschiedlichen Persönlichkeiten verkörpert wurden. Die Historiographen wie etwa Friedrich der Große waren staatsmännisch und berichteten aus ihrem eigenen Erleben und aus Nähe zum eigentlichen Geschehen, die anderen arbeiteten mit Quellen und veröffentlichten Lehrbücher oder umfangreiche Untersuchungen. Der zweiten Gruppe stand Lessing kritisch gegenüber. In einer Literaturkritik schrieb er deshalb auch:

Überhaupt aber glaube ich, daß der Name eines wahren Geschichtsschreibers nur demjenigen zukömmt, der die Geschichte seiner Zeiten und seines Landes beschreibet. Denn nur der kann als Zeuge auftreten, und darf hoffen, auch von der Nachwelt als ein solcher geschätzt zu werden, wenn alle anderen, die sich nur als Abhörer der eigentlichen Zeugen erweisen, nach wenig Jahren von ihres gleichen gewiß verdrungen sind (Lessing 2018: 157).

Lessings Idealbild war das einer literarischen Geschichtsschreibung, im besten Fall sollten Geschichtsschreiber also sowohl literarische Qualität, als auch Recherche und Nähe zu historischen

Ereignissen miteinander verbinden. Diese Verbindung allerdings war Lessing auf dem deutschen Literaturmarkt noch nicht bekannt (vgl. Süßmann 2000: 34). In *Gedruckte Lügen* wird dieses Motiv weiter aufgegriffen, da es sich um Bemerkungen zur Unzuverlässigkeit gedruckter Bücher und zur Quellenkritik handelt (vgl. Nisbet 2013: 91).

Im Kontext der Freimaurerei ist die Historiographie insofern relevant, als die Freimaurer selbst im Rahmen ihrer Rituale den neu aufgenommenen Logenmitgliedern aus ihren ältesten Geschichtswerken vorlasen, die stilistisch an mittelalterliche Chroniken angelehnt sind. Der Zweck dieser historiographischen Werke lag unter anderem darin, die Ehrfurcht vor den einzelnen Logen bei den Neophyten zu steigern. Thematisch decken diese Chroniken die gesamte Weltgeschichte von ihrer Erschaffung über die großen Bauleute der Bibel, sowie über Zwischenstationen wie etwa Assyrien, Babylonien, Ägypten, Griechenland sowie das antike Rom, von wo die Freimaurerei angeblich nach England gekommen sein soll, um dort den Höhepunkt ihrer Entwicklung zu erreichen. Bekannte Persönlichkeiten wie etwa Adam, Kaiser Augustus oder Nimrod werden in diesen Geschichtswerken zu Freimaurern gemacht, um unter anderem das Prestige der Logenbruderschaft zu erhöhen. Dieses Geschichtsverständnis widerspricht jenem von Voltaire insofern, als hierbei auf Quellenkritik wenig geachtet wird und die Historiographie nicht zum Selbstzweck, sondern zum politischen Instrument gemacht wird, das dazu beitragen sollte, die Ehrwürdigkeit der Freimaurerei besonders hervorzuheben. Im 18. Jahrhundert kam es darüber hinaus in diesem Kontext zur Schaffung mehrerer Fälschungen. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts änderte sich dies wieder, nachdem in britischen Archiven alte Manuskripte entdeckt wurden, die als authentische Originalquellen die Grundlage für weitere historiographische Schriften über die Geschichte der Freimaurerei darstellten und nun auch einer umfassenden Quellenkritik unterzogen wurden. Eines der bekanntesten dieser Geschichtswerke ist das *Allgemeine Handbuch der Freimaurerei*, das Ende des 19. Jahrhunderts erschien (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 595f.).

Der Selektionsprozess ist bei dieser Übersetzung von Lessing qualitativ und nach Kortländer vor allem durch praktisches Interesse geprägt, da die neue Form der Historiographie dazu beitragen sollte, dass dem deutschen Publikum die französische Geschichte, aber auch die eigene und die anderer europäischer Völker nähergebracht werden sollten. Darüber hinaus sollte diese nicht-christozentristische Art der Geschichtsschreibung dazu beitragen, die deutsche Historiographie maßgeblich zu verändern. Auch aufgrund der Quellenkritik, für die Voltaire bekannt war, ist dieser Selektionsprozess stark von einem technischen Interesse geprägt.

5. 2. 3. Interkulturelle Vermittlungsprozesse: Verlage und Auftraggeber

Den Auftrag zur Übersetzung der *Kleineren historischen Schriften* erhielt Lessing von Voltaire selbst. Der Grund für diesen Auftrag lag vor allem darin, dass Voltaire Werbung für sein bald darauf erscheinendes Werk *Le Siècle de Louis XIV.* machen wollte. Das zweite und dritte Essay in der Sammlung stellten etwa ein Drittel dessen Inhalts dar. An diesem Werk, das sowohl von König Friedrich II. als auch von der literarischen Öffentlichkeit mit Spannung erwartet wurde, hatte Voltaire seit 1735 gearbeitet. In einem der von Lessing übersetzten Essays huldigt Voltaire dem König als militärischem Helden und Friedensbringer, sowie als Unterstützer seiner Untertanen und als großem Philosophen und auch in *Le Siècle de Louis XIV.* sind positive Bemerkungen über den Monarchen und Voltaire-Förderer enthalten. Obwohl dies nie explizit gemacht wird, lassen sich Parallelen zwischen den militärischen Erfolgen, der Tätigkeit als Patron der Künstler und der fortschrittlichen Politik von Ludwig XIV. und dem preußischen König ziehen. Aber auch die negativen Eigenschaften des französischen Königs wie etwa dessen Intoleranz in religiösen Fragen und dessen unbändige Gier nach militärischen Eroberungen werden erwähnt. Insgesamt handelt es sich also bei diesem Werk, dessen Vorläufer *Des Herrn von Voltaire Kleinere Historische Schriften* ist, um einen Prinzen- und Fürstenspiegel (vgl. Nisbet 2013: 92).

Bei dem Herausgeber des Werks handelt es sich um Johann Christian Sigismund Koppe (1714-1793), den Begründer der Koppeschen Buchhandlung, die im Jahr 1733 in Rostock eröffnet wurde. Nach Koppes Tod wurde diese zunächst von dessen Sohn Johann Hinrich Koppe (1757-1814) und im Jahr 1792 von Carl Christoph Stiller übernommen. Unter der Leitung des Letztgenannten wurde die Koppesche Buchhandlung zur Hofbuchhandlung ernannt (vgl. Schweden 1835: 1061).

Johann Christian Sigismund Koppe hatte berufsbedingt Kontakt zu mehreren Schriftstellern und sorgte unter anderem auch dafür, dass deren Korrespondenz erfolgreich vermittelt werden konnte. So schrieb etwa der in Rostock ansässige Bühnenschriftsteller Theodor Johann Quistorp am 28. November 1745 an Johann Gottsched, Lessings guten Bekannten:

Eüer Hochedelgeb: angenehmste Zuschrift, nebst Anlagen, ist mir durch Herrn Koppen zwar richtig; aber etwas späte geworden: Weil derselbe sich eine gute Weile in Berlin aufgehalten, und daselbst Hochzeit mit des Buchführers Rüdigers Tochter gemacht hat. (Köhler & Menzel & Otto et al. 2017:105)

5. 2. 4. Rezeptionsprozesse: Übersetzung und Paratexte

Auf dem Titelblatt des Werkes *Des Herrn von Voltaire Kleinere Historische Schriften* fällt vor allem auf, dass der Name des Übersetzers nicht erwähnt wird. Auch als Lessing sich an Voltaires Dresdener Verleger wandte, erwähnte er mit keinem Wort, dass es sich dabei um sein Werk handelte. Einige

Lessing-Biographen gehen davon aus, dass dies deshalb der Fall war, weil Lessing nicht wollte, dass sein Vater von seiner Verbindung zu dem kontroversiellen französischen Historiographen erfuhre (vgl. Nisbet 2013: 91). In der Vorrede erwähnt Lessing die vollkommene Stilistik des französischen Autors:

Er hat überall gesucht, sich von dem gemeinen Haufen der Geschichtsschreiber zu entfernen. Trockne Tagebücher, welche Kleinigkeiten und wichtige Vorfälle aufzeichnen, die das Gedächtniß füllen wollen, ohne den Geist zu erleuchten, und das Herz zu ordnen, die menschliche Handlungen beschreiben, ohne die Menschen können zu lehren, sind niemals nach seinem Geschmacke gewesen. (Voltaire 1752: 2f.)

In dieser Vorrede geht Lessing weiters darauf ein, dass es ihm an mehreren Stellen möglich gewesen wäre, das Werk zu erweitern und mit Anmerkungen zu versehen.

An verschiedenen Stellen hätte der Übersetzer Anmerkungen machen können; und wer weiß, ob man es ihm nicht übel nimmt, sie nicht gemacht zu haben? Er würde es wenigstens manchem geschwornen Anmerkungs-schreiber nicht übel nehmen, wenn er seinem Exempel folgte. (Voltaire 1752: 3)

Weiters fügte Lessing den *Kleineren historischen Schriften* ein Inhaltsverzeichnis hinzu, in dem die einzelnen, in dieser Ausgabe enthaltenen Aufsätze aufgelistet sind, die in dieser Form vorher noch nicht in einem einzelnen Band zu finden waren. Insofern handelt es sich hier um eine, vom Auftraggeber Voltaire durchgeführte, Selektion von historischen Aufsätzen, die bis zu diesem Zeitpunkt dem deutschsprachigen Publikum erst wenig bekannt waren.

An Voltaires historischen Aufsätzen schätzte Lessing unter anderem auch deren literarische Qualität, eine Eigenschaft, die er, wie bereits oben beschrieben, den meisten deutschsprachigen historischen Werken absprach:

Man kennt sein Leben Carls XIIten. Einige haben es für einen schönen Roman angesehen, welcher dem Curtius den Rang streitig mache. Alle Uebertreibung bey Seite, lasst uns gestehen, daß der Grund überall worinne wahr ist, nur daß der Herr von Voltaire überall die theatralische Verschönerung angebracht hat, die er nur zu wohl versteht, um die Zuschauer für einen Helden auf der Bühne einzunehmen (Lessing 1752: 2f.).

Es ist schwer möglich, die Übersetzung mit dem ihr zugrundeliegenden Ausgangstext zu vergleichen, da nicht letztgültig geklärt ist, welche Manuskripte Voltaires Lessing für seine Arbeit als Vorlage gedient haben mögen. Vergleicht man aber beispielsweise die Teile von Lessings 1752 erschienenem Werk, die sich mit Ludwig XIV. beschäftigen, mit der im Jahr 1764 erschienenen Ausgabe von Voltaires *Éssai Sur L'Histoire Générale*, die Lessings Vorlage wohl sehr ähnlich sein dürfte, so fällt auf, dass es einerseits zu starken Unterschieden bezüglich der Wiedergabe einzelner historischer Fakten sowie andererseits einigen Auslassungen und Hinzufügungen gekommen ist.

Beispielsweise heißt es bei Voltaire: „En Allemagne, la Saxe, **une partie du Brandebourg**, le Palatinat, une partie de la Bohême, de la Hongrie, les Etats de la Maison de Brunswic, le Virtemberg, suivent la Religion Luthérienne, qu'on nomme Evangélique.“ (Voltaire 1764: 12, Markierung nicht im Original)

Bei Lessing allerdings lautet dieselbe Stelle: „In Deutschland folgen Sachsen, **Brandenburg**, die Pfalz, ein Theil von Böhmen, von Ungarn, die Staaten des Hauses Braunschweig, Württemberg der lutherischen Religion, welche man die evangelische heißt.“ (Lessing 1752: 30, Markierung nicht im Original)

Andernorts schreibt Voltaire über den deutschen Kaiser: „Il ne possède pas à titre d’Empereur un seul village“. (Voltaire 1764: 11) In der deutschsprachigen Übersetzung kam es an dieser Stelle zu folgender Hinzufügung: „Als Kaiser besitzt er nicht einen einzigen Flecken; **die einzige Stadt Bamberg ist ihm als sein Sitz ausgemacht worden, wenn er keinen andern hat.**“ (Lessing 1752: 29, Markierung nicht im Original)

Umgekehrt gibt es in der Voltaire-Ausgabe von 1764 auch Stellen, die ausführlicher beschrieben werden als bei Lessing, oder bei denen es schlichtweg zu Änderungen kam. So heißt es etwa:

Avant le siecle qui j’appelle de Louis XIV. & qui commence à peu près à l’établissement de l’Academie Française, les Italiens appellaient tous les Ultramontains du nom de Barbares: il faut avouer que les Français méritaient en quelque sorte cette injure. Leurs peres joignaient la galanterie romanesque des **Maures** à la grossiereté Gothique (Voltaire 1764: 4, Markierung nicht im Original)

In *Des Herrn von Voltaire kleinere historische Schriften* liest sich dieselbe Stelle folgendermaßen:

Vor dieser Zeit belegten die Italiener alle jenseits der Gebirge mit dem Namen der Barbaren, und man muß gestehen, daß die Franzosen einigermaßen diese Beschimpfung verdienten. Unsre Väter verbanden mit der romanenhaften Artigkeit der **Mohren** die gotische Grobheit [...] (Lessing 1752: 22, Markierung nicht im Original)

6. Johann Heinrich Voß (1751-1826)

6. 1. Johann Heinrich Voß als Freimaurer

Johann Heinrich Voß war nicht nur Mitglied der Johannisloge „Zu den drei Rosen“, sondern auch in der Göttinger Loge „Zum goldenen Zirkel“, etwa gemeinsam mit dem Theologen und Schriftsteller Johann Martin Miller, sowie der Loge „Zur goldenen Kugel“, deren Mitglied darüber hinaus auch Matthias Claudius, sowie die Gebrüder Stolberg waren. Die Logen „Zu den drei Rosen“ und „Zur goldenen Kugel“ basierten auf dem sogenannten Zinnendorfschen System, das von Voß in einem 1776 erschienenen Text mit dem Titel *Anhang, die Freymaurerey betreffend* verteidigt wurde, der seinem von 1776 bis 1803 jährlich erscheinenden Werk *Poetische Blumenlese* beigelegt war, da sich dieses in Auseinandersetzung mit der neu formierten strikten Observanz befand. In dieser Schrift heißt es:

Es ist, so lange die Welt steht, noch keine Lehre oder Sekte einige Jahrhunderte alt geworden, ohne durch wilde Ausschüsse und Nebenzweige entstellt und verdunkelt zu werden; und es muß doch einem jeden unpartheyischen

Manne daran gelegen seyn, den Stamm in Deutschland, der mit dem alten Hauptstamme zusammen hängt, und allein seine erste Reinigkeit unverfälscht beybehält, näher kennen zu lernen. (Voß 1776: 235)

Dieser „reine Hauptstamm“ sind laut Voß alle Logen, die sich von der großen Landesloge in Berlin herleiten lassen, die von Zinnendorf gründete. Der Schrift liegt ein *Verzeichniß der gesetzmäßigen Freimaurerlogen von der Constitution der großen Landesloge von Deutschland zu Berlin* bei. In diesem Verzeichnis finden sich alle drei Logen, deren Mitglied Voß war: die *Drey Rosen* in Hamburg, die *Goldne Kugel* in Hamburg sowie die Loge „Zum goldenen Zirkel“ in Göttingen (vgl. Voß 1776: 246).

Auf die Veröffentlichung von Voß' Schrift folgten einige polemische Reaktionen, wie etwa *An den Ungeweihten, der zwei Augen haben mag, aber dabei nicht unparteiisch ist, über den Anhang die Freimaurerei betreffend in dem für das Jahr 1776 vom Herrn J. H. Voß herausgegebenen Musenalmanach, und über den Almanach oder Taschenbuch für die Brüder Freimäurer der vereinigten deutschen Logen für eben das Jahr 1776, zum verdienten schlechten Dank wegen seiner Zuschrift von der Witwe Tramburgen*, das anonym von dem Juristen und Anhänger der Strikten Observanz Philipp Dresser veröffentlicht wurde (vgl. Stosch 2012: 499).

Johann Heinrich Voß stand in engem Kontakt mit seinen Logenbrüdern, denen er auch Gedichte widmete, wie etwa *Stolberg, der Freiheitssänger* (1772), *An Miller* (1772) oder *An Klopstock* (1773), *An Stolberg* (1794), *An Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg* (1780) oder *An Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg* (1782). Auch allgemeiner gehaltene Freimaurerlogen verfasste Voß, wie er in einem Brief an Johann Martin Miller vom Dezember 1776 erwähnt (vgl. Stosch 2012: 148).

Innerhalb der Freimaurerei war Voß ein Gegner der freimaurerischen Abstammungsmythen, er war allgemein skeptisch, was die Mysterien des Ordens betrifft. In der Freimaurerdenkschrift Nummer 6 des pensionierten Schulvorstehers Karl Didler schrieb er:

In 11 Jahren müßte ich doch wohl einige nähere Kenntniß von dem Innern, wo das Geheimniß sein soll und von den unbekanntem Wächtern desselben erfahren haben; aber noch jetzt weiß ich nur so viel, daß jene Akte, die ich bekannt machen mußte, um den Laien eine günstige Ansicht für die Aechtheit unserer Secte zu geben, nicht weiter als Possenspiel war, worüber selbst die sichtbaren Vorsteher in Berlin gelacht haben: ein Possenspiel wie andere für Beweis ausgegebene, vorsätzlich erdichtete Nachrichten von Abstammung des Ordens. (Didler 1841: 41)

Diese Skepsis drückt Voß auch schon im Jahr 1785 aus, als er an seinen Freund Miller schreibt und mehrere Freimaurer nennt, die sich seines Erachtens als Betrüger herausgestellt und von der wahren Freimaurerei abgewendet hätten, unter anderem Cagliostro, Haugwitz und Lavater:

O die Freimaurerei! man wagt es noch kaum auf die Gefahr, die in ihren Finsternissen laurt, nur hinzudeuten; so mächtig und tiefgewurzelt ist sie. Ich habe durch das Freimaurerlied im Almanach ihnen durch Scherz zu widerstreben versucht; der Himmel segne meine gute Absicht! [...] Die Waffen des Lichts sind die einzigen, die den tiefgelegten Bau, zwar langsam, aber sicher stürzen werden. (Stosch 2012: 215)

Im Jahr 1786 verließ Voß jedoch die Freimaurerei, da er sich im Streit mit der Großen Landesloge von Deutschland befand und wandte sich daraufhin vom Mystizismus und den Geheimbünden im Allgemeinen ab. Interessanterweise setzte er diese Geheimbünde mit der katholischen Kirche gleich und wandte sich einer Vernunftreligion zu, die eher aufklärerischen Charakter hatte. Im Jahr 1788 schrieb er zu diesem Thema an seinen Freund Miller:

Mystik u. Schwärmerey ist Tod der Seelengüte. Meine Religion ist die einfachste, kurz: Vernunftreligion, durch Christi Ansehen neu bestätigt. Von Maurerey, Catholicismus u. dem ganzen Unrath weiß ich gar nichts. [...] Auch die Illuminaten gefallen mir gar nicht. Die Freymäurer mögen seyn, wer sie wollen, so giengen sie doch mit ihnen nicht ehrlich um. Ich bin froh, daß mich die Loge nichts mehr angeht. (Stosch 2012: 225f.)

6. 2. Johann Heinrich Voß als Übersetzer

Als Übersetzer vor allem lateinischer und griechischer Texte ins Deutsche machte sich Johann Heinrich Voß einen Namen. Unter anderem übersetzte er Werke von Aischylos, Hesiod, Homer, Bion, Tibull, Moschos, Properz, Ovid und Horaz, aus dem Englischen Texte von Shaftesbury und Shakespeare. Er entwickelte auch eine eigene Übersetzungstheorie, deren Hauptkonzept das einer „formgetreuen, poetischen Übersetzung“ war (vgl. Wieckenberg 2002: 36).

Die Intention von Voß' Übersetzungen bestand darin, Werke zu vergegenwärtigen, den historischen Abstand zwischen Übersetzung und Original zu überbrücken. Er wurde unter anderem auch dafür bekannt, dass er Homers *Odyssee* in Hexametern übersetzte, eine Leistung, die vor ihm noch kein Übersetzer erbracht hatte. Für Voß lag der wichtigste Maßstab, nach dem eine Übersetzung beurteilt werden konnte, im Sprachgebrauch (vgl. Schäfer: 88-90)

Bei der Übersetzung war Voß vor allem wichtig, eine möglichst textgetreue Wiedergabe des Originals zu ermöglichen, eine Tendenz, die sich zeit seines Lebens immer mehr verstärkte. Die ersten Übersetzungen fertigte Voß bereits während seiner Studienzeit an, die er in Göttingen verbrachte, wo er sich intensiv mit der antiken Literatur auseinandersetzte. Dort wurde er auch Mitglied des sogenannten „Göttinger Hains“, eines Zusammenschlusses von Studenten, zu denen unter anderem auch Johann Martin Miller oder auch die Brüder Stolberg gehörten und deren Vorbild Klopstock war. Das Ziel der Gruppe bestand in der Stärkung der Kulturnation Deutschland und in der Abgrenzung von Frankreich. Voß schrieb im Rahmen seiner Mitgliedschaft Hymnen, Oden oder Elegien zu der Gruppe beitrug, sondern war auch translatorisch tätig. Die literarischen Vorbilder des „Göttinger Hains“ waren nicht nur in der Antike, sondern auch in den deutschen Volksliedern und Minnegesängen zu finden. Nach dem Vorbild Martin Luthers, der durch seine Bibelübersetzung stark zum Fortschritt Deutschlands als Kulturnation beigetragen hatte, wendete sich Voß als einziges Mitglied des Bundes auch der Übersetzungstätigkeit zu und übersetzte unter anderem Werke von Horaz, Sappho und Pindar ins Deutsche. Bei diesen Übersetzungen lässt sich bereits Voß' Tendenz

zum genauen und vollständigen Übersetzen feststellen, da er beispielsweise Horaz' Gedichte im Originalmetrum und vollständig wiedergab, allerdings kam es an manchen Stellen auch zu Umformulierungen, die bei Neuübersetzungen in späteren Jahren durch eine rigoros ausgangstextgetreue Haltung ersetzt wurden (vgl. Fantino 2015: 1-15).

Besonders berühmt wurde Voß für die Gesamtausgabe der Werke Homers und Horaz' in den Jahren 1793 und 1806, die sich durch den eben beschriebenen Zugang zur Übersetzung auszeichneten und die somit Abweichungen vom Original streng vermieden. Die Motivation zur Homerübersetzung rührte von Voß' Überzeugung von der ethischen Bedeutung der Botschaften des griechischen Poeten her (vgl. ebenda: 15-27). Voß' Übersetzung des Homer, deren zweite Auflage im Jahr 1802 erschien, nimmt bis heute in der Übersetzungsgeschichte einen hohen Stellenwert ein, vergleichbar nur mit Luthers Bibelübersetzung sowie der Übersetzung des Shakespeare-Gesamtwerts von Schlegel und Tieck (vgl. Kitzbichler 2015: 141).

Neben Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzte Voß auch aus dem Englischen, unter anderem gab er zwischen 1818 und 1829 zusammen mit seinen Söhnen Abraham und Heinrich die erste deutschsprachige Übersetzung der Werke William Shakespeares in Versform heraus, obwohl der bekannte Shakespeare-Übersetzer August Wilhelm Schlegel bereits angekündigt hatte, so ein Werk herausbringen zu wollen und bereits einige Stücke übersetzt und veröffentlicht hatte, die von Voß neu übersetzt wurden. Diese Übersetzungen fanden allerdings bei den Zeitgenossen nur wenig Anklang (vgl. Roger 2015: 113-121).

6. 2. 1. *Les mille et une nuits* von Antoine Galland

Jean Antoine Galland (1646-1715) ist im 17. Jahrhundert hauptsächlich aufgrund seiner Übersetzung *Les mille et une nuits* aus dem Arabischen bekannt, auch wenn er seinen Ruhm zu Lebzeiten hauptsächlich seiner Tätigkeit als Numismatiker und Experte für Inschriften, vor allem aber als Orientalist verdankte. Galland dürfte sich selbst auch eher als Wissenschaftler denn als Übersetzer gesehen haben. Nach seinem Studium am Collège de France, während dessen er unter anderem auch Arabisch lernte, unternahm er drei Reisen in den Orient, auf denen er seine Kenntnisse des Türkischen und Arabischen erweiterte und einige Informationen über die Geschichte und Lebensweise der Menschen aus der Region des Vorderen Orients erhielt. Im Jahr 1702 begann er mit der Übersetzung des bekannten Werkes *Les mille et une nuits*, das ursprünglich in zwölf Bänden erschien und deren letzter Band erst im Jahr 1717, also bereits nach dem Tod des Übersetzers, mit Hilfe von Schriften, die in seinem Nachlass gefunden wurden, veröffentlicht wurde. Dieses Werk war in Frankreich sehr erfolgreich. Allein im 18. Jahrhundert erschienen über zehn Ausgaben der Übersetzung in Frankreich, darüber hinaus erschienen auch Editionen in anderen europäischen Ländern, wie etwa in den Niederlanden. Allerdings wurde *Les mille et une nuits* in Literaturgeschichten und anderen

literaturwissenschaftlichen Arbeiten in Frankreich selten erwähnt. Dies mag an dem Leserschaft liegen, die die Feenmärchen ursprünglich hatten, denn sie wurden von Damen der höheren gesellschaftlichen Schichten gesammelt. Seine berühmteste Leserin war die Duchesse de Bourgogne, deren Hofdame Gallands Übersetzung gewidmet war, womit die Orientierung an einer weiblichen Leserschaft im deutschen Kontext noch einmal unterstrichen wird. Diese allerdings war bei der Übersetzung ins Französische so nicht vorhanden (vgl. Wieckenberg 2002: 25-27).

Weiters wurde Gallands Übersetzung, da es der Gattung der Feenmärchen zugerechnet wurde, hauptsächlich als ein Werk der Unterhaltungsliteratur gesehen, was auch Voltaire zu der Beschreibung in *Le siècle de Louis XIV.* veranlasste:

GALLAND (Antoine), né en picardie en 1746. Il apprit à Constantinople les langues orientales, et traduisit une partie des contes arabes qu'on connait sous le titre de *Mille et une nuits*; il y mit beaucoup du sien. C'est un des livre les plus connus en Europe; il est amusant pour toutes les nations. Mort an 1715. (Voltaire 1978: 1164)

Motive, Schauplätze und Figuren aus Gallands Übersetzung können deshalb auch kurz nach der Veröffentlichung des Werks schon in anderen französischen Feenmärchen gefunden werden und manche der Geschichten wurden von anderen Autoren dieser Gattung fortgesetzt. Die Tatsache, dass diese Adaption so einfach und so umfassend vor sich gehen konnte, kann unter anderem damit begründet werden, dass Galland den Ausgangstext stark an die französischen Gewohnheiten angepasst hatte (vgl. Polaschegg 2005: 153).

Trotz der Eingliederung in die Gattung der Feenmärchen sah Galland selbst in seiner Übersetzung nicht nur ein unterhaltsames Werk, sondern auch eines, das es dem Leser ermöglichte, Kenntnisse der arabischen Welt zu erhalten, ohne selbst dorthin zu reisen, wie er auch in der Einleitung zu *Les mille et une nuits* schreibt. Allerdings wurde durch die Weiterentwicklung der orientalistischen Forschung im Laufe des 18. Jahrhunderts bald deutlich, dass es sich bei *Les mille et une nuits* nicht um eine authentische Übersetzung aus dem Arabischen handeln würde. So bemerkte etwa James Beattie in seinem Werk *On Fable and Romance*:

The greatest, indeed the only, collection that I am acquainted with, of Oriental fables, is the *Thousand and one tales*, commonly called *The Arabian Nights Entertainment*. This book, as we have it, is the work of Mons. Galland of the French Academy, who is said to have translated it from the Arabick original. But whether the tales be really Arabick, or invented by Mons. Galland, I have never been able to learn with certainty. (Beattie: 2010: 232)

Diese Ungewissheit, die von Beattie in diesem Text ausgedrückt wird, wird auch damit begründet, dass Galland in seiner Übersetzung einige Elemente der französischen Hofkultur übernommen hat, und somit *Le milles et une nuits* wenig authentisch wirkt, was von Beattie im Folgenden kritisiert wird, allerdings wird dies nicht (nur) Galland zur Last gelegt:

If they be Oriental, they are translated with unwarrantable latitude; for the whole tenor of the style is in the French mode: and the Caliph of Bagdat, and the Emperor of China, are addressed in the same terms of ceremony, which are usual at the court of France. But this, though in my opinion it takes away from the value of the book, because

I wish to see Eastern manners in an Eastern tale, is no proof, that the whole work is by M. Galland: for the French are so devoted to their own ceremonies, that they cannot endure any other, and seldom fail to season their translations, even of the gravest and most ancient authors, with the fashionable forms of Parisian civility. (Beattie 2010: 232)

Tatsächlich handelte es sich nicht bei allen zwölf Bänden um Übersetzungen aus dem Arabischen. Nur bis zum achten Band hatte sich Galland auf ein arabisches Textmanuskript gestützt und auch einige andere Quellen zu Rate gezogen, die letzten vier Bände waren das Ergebnis einer Niederschrift der mündlichen Erzählungen eines Syrers namens Hanna Diab (vgl. Wieckenberg 2002: 30).

6. 2. 2. Selektionsprozesse: Motive und Inhalte

In den meisten Voß-Biographien wird behauptet, dass sich der Autor und Übersetzer nur deshalb für die Übertragung der *Les mille et une nuits* von Antoine Galland ins Deutsche entschieden habe, weil er bei der Übersetzung der Odyssee ins Stocken geraten war. Voß selbst hatte kein allzu großes Interesse an der Thematik, er verfügte nicht über Arabischkenntnisse und außer der Übersetzung des Werkes von Galland gibt es keine Indizien, die darauf schließen lassen, dass er sich sonst mit dem Orient beschäftigt hätte (vgl. Wieckenberg 2002: 16-18).

Viel wahrscheinlicher scheint es, dass es rein finanzielle Interessen waren, die Voß dazu bewegten, den Auftrag zur Übersetzung dieses Werkes aus dem Französischen zu übernehmen. Am 28. Dezember 1780 wendete sich Voß per Brief an Heinrich Christian Boie und erwähnte darin auch das geplante Übersetzungsprojekt: „Wie heißt der Verfasser der 1001 Nacht? Ich überseze sie vielleicht, wenn Cramer einen Louisd'or geben will, und dann muß ich doch etwas in der Ankündigung schwadronieren. Gieb mir Materie. Ich weiß gar nichts.“ (Voß 1832: 150)

Der Orientalismus war allerdings zu dem Zeitpunkt, zu dem Gallands Werk erschienen war, ein wichtiges Thema in der französischen und deutschen Literatur, was einer der Gründe gewesen sein mag, warum es überhaupt zu der Übersetzung des Textes gekommen war und zwar handelte es sich bei der deutschen Form des Orientalismus um eine, die weniger an Kolonialisierungs- als vielmehr an Erforschungsprozessen orientiert war. So kam es im Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts kam es zur Entwicklung der vergleichenden Sprachwissenschaften und auch zu einer institutionalisierten Form des Orientalismus, also der Verbreitung einer westlichen Vorstellung über die Länder und Kulturen des orientalischen Raums, an der neben Wissenschaftlern ebenso Politiker, Schriftsteller, aber eben auch Übersetzer beteiligt waren. Darüber hinaus kam es zu einer fortschreitenden Historisierung der Lebensumstände von Menschen, einer intensiveren Beschäftigung der Literatur von Menschen, sowie eine genauere Erforschung der linguistischen Selbstreferentialität (vgl. Polaschegg 2012: 29-144).

Bei der Übersetzung des 18. Jahrhunderts kam es zu einer Entwicklung von zunächst griechisch-römischen Autoren zu jenen der europäischen Renaissance, später spanischen Autoren und deutschsprachige Literatur des Mittelalters. Schließlich allerdings wendeten sich die Übersetzer mehr und mehr Texten aus dem orientalischen Raum zu. Herder etwa gab unter dem Titel *Blumenlese aus morgenländischen Dichtern* zur Jahrhundertwende eine thematisch passende Anthologie heraus.

Wenn diese auch erst nach Voß' Übersetzung herauskam, spiegelt sie doch beispielhaft die Tendenz wider, die zu dieser Zeit auf dem deutschen Übersetzungsmarkt zu beobachten war (vgl. ebenda: 144/147).

Die Thematik des Orients spielte bei den Freimaurern deswegen eine Rolle, da der Überlieferung nach aus dieser Region das Licht kommen sollte. Deshalb stand der Meister vom Stuhl beim Ritual auch im Osten und derjenige, der danach suchte, sollte aus dieser Region das Licht erhalten. Allerdings wurden oft die Freimaurerlogen selbst als Osten oder Orient beziehungsweise als Großosten und Großorient bezeichnet (vgl. Lennhoff & Posner 1973: 1167).

In dem Fall dieser Übersetzung lässt sich vor allem ein vermutetes praktisches Interesse auf Seiten der Leserschaft konstatieren, da zu dem Zeitpunkt, an dem die Übersetzung veröffentlicht wurde, die Themen des Orients eine große Rolle im französischen und deutschen Sprachraum spielten.

6. 2. 3. Interkulturelle Vermittlungsprozesse: Verlage und Auftraggeber

Den Auftrag zu dieser Übersetzungsarbeit erhielt Johann Heinrich Voß vom Buchhändler Johann Cramer. Voß' Ehefrau Ernestine beschreibt diese Begegnung in einem Brief, der in einem Sammelband aus dem Jahr 1832 erschien, folgendermaßen:

In der Zeit, in der Voß bei der Herausgabe der *Odyssee* so viele Schwierigkeiten fand, kam ihm vom Buchhändler Cramer in Bremen der Auftrag, die *Tausend und eine Nacht* zu übersetzen. Dieses stimmte ihn des Contrastes wegen lustig, obgleich die 6 Bände wieder schreckten. *Claudius*, den er zur Theilnahme aufforderte, lehnte sie ab, weil ein solches Unternehmen ihm zu kleinlich schien. Voß unterzog sich daher allein einer Arbeit, die keine Anstrengung verlangte, und ihn für die böse Zeit, die uns bevorstand, das Gefühl des Unvermögens weniger scharf empfinden ließ. (Voß 1832: 8)

Johann Heinrich Cramer wurde im Jahr 1736 geboren und gründete 1765 eine Buchhandlung in Bremen. Programmatisch war er der Aufklärung verpflichtet. Er wurde über die Grenzen Bremens hinweg bekannt, als er sich um die Auslieferung jener Bücher kümmerte, die im Selbstverlag von Gotthold Ephraim Lessing und Johann Joachim Christoph Bode erschienen. Aus welchem Grund er im Jahr 1780 Voß darum bat, *Les mille et une nuits* zu übersetzen, ist nicht bekannt. Cramer war aber als Unternehmer wenig erfolgreich, deshalb war er auch nicht in der Lage, Voß den vollen Preis für die Übersetzungen zu bezahlen. Möglicherweise erschien der letzte Band von *Tausend und eine Nacht* auch bei einem anderen Verleger. (vgl. Wieckenberg 2002: 17f.)

Obwohl bei Cramer einige interessante Werke, wie beispielsweise *Yoricks empfindsame Reise durch Frankreich und Italien* des britischen Autors Laurence Sterne in der Übersetzung von Bode oder Klopstocks *Hermanns Schlacht, Ueber Merkwürdigkeiten der Litteratur* und *Der Hypochondrist* erschienen, musste der Verlag Konkurs anmelden (vgl. Füssel 1999: 26). In der Folge erschien in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* im Jahr 1794 die folgende Anzeige:

Der Buchhändler Johann Heinrich Cramer in Bremen ist gesonnen seine Handlung bestehend aus einem Sortiments-Lager von ohngefähr etliche 50 Ballen guten, gangbaren und gröstentheils noch neuen Büchern, nebst seinem noch vorrätigen Verlag, sammt dem Verlagsrecht, zu verkaufen. (*Intelligenzblatt der Allgem. Literatur-Zeitung* 26/11/1794: 1071)

Interessant ist die persönliche Verbindung einiger Autoren, die bei Cramer erschienen. Sowohl Bode als auch Klopstock waren prominente Freimaurer, die mit Lessing, Claudius und Voß in engem Kontakt standen. Klopstock war selbst ein Mitglied der Loge „Zu den drei Rosen“ (vgl. Geck 2014: 90), der die genannten Übersetzer angehörten und Johann Joachim Christoph Bode war nach seiner Heirat Besitzer eines Verlags und einer Buchdruckerei geworden, in der unter anderem Lessings dramatische Werke sowie der *Wandsbeker Bote*, dessen Leitung Claudius später übertragen wurde, gedruckt wurden (vgl. Füssel 1999: 26).

6. 2. 4. Rezeptionsprozesse: Übersetzung, Paratexte und Rezensionen

Das Werk erschien schließlich in fünf Bänden. Die ersten beiden Bände wurden im Jahr 1781 herausgegeben, Band drei und vier kamen 1782 heraus, der fünfte Band 1783 und der sechste 1785. Der vollständige Titel des Werks lautete *Die tausend und eine Nacht arabische Erzählungen. Ins Französische übersetzt von dem Herrn Antoine Galland, Mitglied der Akademie der schönen Wissenschaften zu Paris, und Lehrer der arabischen Sprache beim königlichen Kollegium. Aus dem Französischen übersetzt von Johann Heinrich Voß*. Bei der Titelgebung wird also bewusst auf das Prestige hingewiesen, das mit dem gelehrten Autor verbunden war (vgl. Wieckenberg 2002: 18).

Bei der Übersetzung wendete Johann Heinrich Voß im Gegensatz zu seinen genauen und ausgangstextgetreuen Übertragungen der antiken Autoren ein freieres Übersetzungsprinzip an. Dies mag daran liegen, dass es Voß durchaus bewusst war, dass er nur eine Übersetzung übersetzte und es nicht im Widerspruch zu seinem Übersetzerethos gestanden haben mag, eine freie Übersetzung frei zu übertragen (vgl. Polaschegg 2005: 153f.).

Im Text lassen sich mehrere Beispiele für freie, sinngemäße Übersetzungen finden. So heißt es etwa im Ausgangstext bei Antoine Galland über den Besuch Schahriars bei Schahzenan: „S’il souhaite de me voir, **je suis pressé de la même envie**: le temps, **qui n’a point diminué son amitié, n’a point affaibli la mienne**.“ (Galland 1774: 12, Hervorhebung nicht im Original)

In Voß' Übersetzung lautet dieselbe Stelle: „Sein Wunsch mich zu sehen, kann nicht größer seyn, **als meine Sehnsucht zu ihm hinzueilen**. Die Zeit **hat meine Freundschaft, so wenig als die seinige, vermindert**.“ (Galland 1781: 3, Hervorhebungen nicht im Original)

An diesem Beispiel lässt sich auch der freie Umgang mit der Interpunktion sehen, der Voß' Übersetzung im Vergleich zu Gallands Text auszeichnet.

In demselben Märchen heißt es weiter:

Cependant Schahzenan, **se disossant à partir, régla les affaires les plus pressantes**, établit un conseil pour gouverner son royaume pendant son absence, et mit à la tête de ce conseil un ministre dont la segesse lui était connue **et en qui il avait un entière confiance**. (Galland 1774: 12, Hervorhebungen nicht im Original)

Bei Voß' lassen sich demgegenüber einige Unterschiede, etwa in der Interpunktion, feststellen:

Unterdeß machte sich **Schahzenan reisefertig**. **Er besorgte die** nothwendigsten Einrichtungen, verordnete einen **großen Rath**, um das Königreich in seiner Abwesenheit zu regieren, und setzte diesem einen Minister vor, **dessen Weisheit und Redlichkeit sein ganzes Zutraun hatte**. (Galland 1781: 4, Hervorhebungen nicht im Original)

Der Aufbau des Werkes wurde bei der Übersetzung beibehalten, so beinhaltet die deutsche und die französische Ausgabe – zumindest die sechsbändige Ausgabe - jeweils eine Widmung an die Marquis d'O sowie ein „Avertissement“, das eine kurze Zusammenfassung der Anthologie beinhaltet. Dies wurde von Voß mit dem Begriff „Nachricht“ übersetzt. Der einzige große Unterschied in den Paratexten der beiden Übersetzungen besteht darin, dass bei Voß ein vierseitiger Text eingefügt wurde, der mit den Worten „Bibliothek der Romane, Paris im Julius 1777“ schließt und der eine Art Vorwort des Übersetzers darstellt (vgl. Wieckenberg 2002: 20f.). Der erste Satz dieses Textes lautet:

Die Araber besitzen ohne Zweifel eine grosse Menge kleiner Liebesromane, galanter Erzählungen im Geschmack unsrer Novellen, und kleiner wunderbarer Geschichten im Geschmack unsrer Feenmärchen; denn das trefliche Werk, welches in Frankreich unter dem Namen der tausend und einen Nacht so bekannt ist, besteht ganz aus dergleichen Historien, der Herr Galland aus dem Arabischen übersetzt hat. Die Handschriften des Originals sind noch in der königlichen Bibliothek, und Herr Galland hat sie bei weitem nicht erschöpft. (Galland 1781: 2f.)

Dieser Text, dessen Verfassung vermutlich durch den Verleger veranlasst wurde, ordnet die Märchensammlung der damals populären Gattung der Feenmärchen zu, weiters wird darauf hingewiesen, dass damit bei weitem nicht alle vorhandenen Texte in diesem Zusammenhang übersetzt waren – was vermutlich bei den RezipientInnen Neugier auf eine etwaige Fortsetzung wecken sollte (vgl. Wieckenberg 2002: 21).

Das Interesse der deutschen Leserschaft an Voß' Übersetzung war allerdings entgegen der Erwartungen sehr gering, da auch die Gattung der orientalischen oder orientalisierenden Feenmärchen den Höhepunkt ihrer Popularität in Deutschland bereits überschritten hatte (vgl. ebenda: 154). Nur in wenigen anderen Büchern und Literaturzeitschriften wurde deshalb auf Voß' Übersetzung Bezug

genommen. Beispielsweise schrieb Wieland in *Dschinnistan oder auserlesene Feen- und Geistermärchen*:

Die Tausend und eine Nacht ist vielleicht das einzige Werk dieser Art, das in einem unsrer besten Dichter und gründlichsten Litteratoren (Hrn. R. Voß) einen Dollmetscher gefunden hat, dessen Arbeit Meisterwerk ist, wozu sich ein Mann von Genie und der Übersetzer der Odyssee, mit Ehren bekennen darf. (Wieland 1987: 5)

Zu der Zeit, in der Voß' Übersetzung erschien, hatten sich bereits die ersten deutschen, englischen und französischen Wissenschaftler auf die Suche nach dem Ausgangstext von Gallands Übersetzungen gemacht. Im Jahr 1790 wurden in dem von Friedrich Bertuch verfassten Werk *Die Blaue Bibliothek aller Nationen* einige Ergebnisse dieser Suche veröffentlicht. Im Jahr 1825 erschien die erste vollständige Übersetzung aus dem Arabischen ins Deutsche unter dem Titel *Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen* der Übersetzer Max Habicht, Frau H. von der Hagen sowie Carl Schall. Bei dieser Übersetzung wurde stärker auf die Originaltreue und Vollständigkeit geachtet, weswegen sie auch bei den gebildeten LeserInnen auf ein um einiges größeres Interesse stieß als Voß' Werk. Die Geschichten der Sammlung waren den meisten Leuten zu diesem Zeitpunkt nämlich bereits bekannt, das Interesse richtete sich hingegen vor allem auf die Art und Weise, wie diese im Original geschrieben wurden. In den *Serapionsbrüdern* von E. T. A. Hoffmann wird von einer Figur auf die neue Art, die arabischen Märchen zu lesen, hingewiesen (vgl. Polaschegg 2005: 154f.):

Was aber die Märchen der ‚Tausendundeinen Nacht‘ betrifft, so ist es seltsam genug, daß die mehrsten Nachnehmer gerade das übersehen, was ihnen Leben und Wahrheit gibt [...]. All die Schuster, Schneider, Lastträger, Derwische, Kaufleute etc. wie sie in jenen Märchen vorkommen, sind Gestalten, wie man sie täglich auf den Straßen sah, und da nun das eigentliche Leben nicht von Zeit und Sitte abhängt, sondern in der tieferen Bedingung ewig dasselbe bleibt und bleiben muß, kommt es, daß wir glauben, jene Leute, denen sich mitten in der Alltäglichkeit der wunderbarste Zauber erschloß, wandelten noch unter uns. So groß ist die Macht der Darstellung in jenem ewigen Buch. (Hoffmann 2015: 64)

7. Conclusio

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Matthias Claudius, Johann Heinrich Voß und Gotthold Ephraim Lessing trotz ihrer Mitgliedschaft in derselben Freimaurerloge und ihres persönlichen Kontakts einen stark unterschiedlichen Zugang zum Übersetzen und zur Freimaurerei hatten. Matthias Claudius war von den drei in dieser Arbeit behandelten Übersetzern der einzige, der sein Leben lang Mitglied der Freimaurerei war und er war auch derjenige, der am eindeutigsten durch seine Übersetzungen die Botschaften der Freimaurer aus anderen Ländern in den deutschen Sprachraum transportieren wollte, weswegen er auch nur die Texte von Autoren übersetzte, die dem Freimaurerorden, wenn nicht angehörten, dann doch wenigstens nahestanden. Thematisch können die viele der von ihm übersetzten Texte der Gattung der Reise- und Erziehungsromane zugeordnet werden, zusätzlich findet sich eine religiöse Thematik häufig wieder, wobei vor allem die, auch von dem Freimaurerorden vertretene, religiöse Toleranz eine große Rolle spielt. Seinen relativ freien Zugang zur Übersetzung wendete er, zumindest bei der Übersetzung von Ramsays *Les voyages de Cyrus* auch dazu an, um weitere mit freimaurerischer Symbolik versehene Textteile hinzuzufügen, die im Originaltext fehlen.

Johann Heinrich Voß hingegen war nur etwa ein Jahrzehnt lang Mitglied des Freimaurerordens, was ihn dazu veranlasste, den Freimaurern zu Ehren mehrere Gedichte und Lieder sowie eine Streitschrift zu widmen, allerdings wandte er sich später enttäuscht von ihnen ab, da er vor allem ihren Mystizismus kritisierte. In seinem translatorischen Schaffen, das ihm, vor allem im Zusammenhang mit seinen Homer-Übersetzungen viel Ruhm einbrachte, lassen sich allerdings wenige bis keine Spuren dieser Zugehörigkeit feststellen. Keiner der von ihm übersetzten Autoren gehörte der Freimaurerei an, da er sich, bis auf eine Ausnahme, dem Übersetzen der klassischen antiken Poeten und Philosophen verschrieben hatte, wobei er einen originalgetreuen Ansatz vertrat. Bei der einzigen Ausnahme, der *Tausendundeinen Nacht*, handelte es sich um eine freiere Übersetzung des Textes eines französischen Orientalisten.

Gotthold Ephraim Lessing hingegen hatte einen Zugang zur Übersetzung und auch zur Freimaurerei, der stark durch die Motive der Aufklärung wie etwa die Wahrheitssuche geprägt war. Diese Suche nach Wahrheit spiegelt sich auch in dem bis heute kanonischen Werk *Ernst und Falk* wider, das er bereits vor seinem Eintritt in eine Freimaurerloge verfasste. Voltaire, mit dem er persönlich bekannt war und der ebenfalls die Werte der europäischen Aufklärung vertrat, wurde von Lessing wahrscheinlich deshalb übersetzt, da er durch seine Geschichtswerke stark zur Entwicklung der deutschen Historiographie beitragen konnte und nicht deswegen, weil Voltaire eine gewisse Nähe zur Freimaurerei aufwies, der er kurz vor seinem Tod ebenfalls beitrug.

8. Bibliographie

Primärliteratur

- Beattie, James. 2010. On Fable and Romance. In: Williams, Ioan (Hrsg.) *Novel and Romance 1700/1800. A Documentary Record*. London: Routledge, 232-245.
- Claudius, Matthias. 1996. *Sämtliche Werke*. Düsseldorf & Zürich: Winkler.
- Galland, Antoine. 1774. *Les mille et une nuits, contes arabes*. Paris: Compagnie des Libraires.
- Galland, Antoine. 1781. *Die tausend und eine Nacht arabische Erzählungen*. Aus dem Französischen übersetzt von Johann Heinrich Voß. Erster Band. Bremen: Johann Heinrich Cramer.
- Hoffmann, E. T. A. 2015. *Die Serapionsbrüder. Dritter und vierter Band*. Altenmünster: Jazzybee Verlag.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1752. *Des Herrn von Voltaire kleinere Historische Schriften*. Rostock: Johann Christian Koppe.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1756. *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*. Berlin: Nicolai.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1841. *Lessing's sämtliche Werke in Einem Bande*. Leipzig: G. J. Göschen.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 2018. *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*. Herausgegeben von KarlMaria Guth. Berlin: Contumax.
- Merzdorf, Johann Friedrich Ludwig Theodor (Hrsg.) 1855. *Gotthold Ephraim Lessings Ernst und Falk: Gespräche für Freimaurer*. Rümpler: Hannover.
- Ramsay, Andrew Michael. 1728. *Les Voyages de Cyrus, avec un discours sur la Mythologie*. Amsterdam: Covens & Mortier.
- Ramsay, Andrew Michael. 1780. *Die Reisen des Cyrus – eine moralische Geschichte*. Nebst einer Abhandlung über die Mythologie und alte Theologie. Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, mit einer Vorrede des Asmus. Breslau: Gottlieb Löwe.
- Stosch, Manfred von (Hrsg.) 2012. *Der Briefwechsel zwischen Johann Martin Miller und Johann Heinrich Voß*. Berlin & Boston: de Gruyter.
- Voltaire. 1764. *Essai sur l'Histoire Générale. Et sur les Mœurs & l'Esprit des Nations, depuis Charlemagne Jusqu'à Nos Jours*. Amsterdam: Aux Dépens De La Compagnie.
- Voltaire. 1978. *Œuvres historiques. Édition présentée, établie et annotée par René Pomeau*. Galimard: Paris.
- Voß, Johann Heinrich (Hrsg.) 1776. *Poetische Blumenlese für das Jahr 1776. Von den Verfassern der bisherigen Göttinger Blumenlese, nebst einem Anhang die Freymaurerey betreffend*. Lauenburg: Johann Georg Berenberg.
- Voß, Johann Heinrich. 1832. *Briefe von Johann Heinrich Voß nebst erläuternden Beilagen. Dritter Band. Erste Abtheilung*. Herausgegeben von Abraham Voß. Halberstedt: Carl Brüggemann.

Wieland, Christoph Martin. 1987. *Gesammelte Schriften. 1. Abteilung: Werke. XI. Dschnistan oder auserlesene Feen- und Geistermärchen. Bericht des Herausgebers und Register*. Herausgegeben von Siegfried Mauermann. Hildesheim: Weidmann.

Sekundärliteratur

Bachleitner, Norbert. 1989. „Übersetzungsfabriken“. Das deutsche Übersetzungswesen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 14(1), 1-49.

Baus, Lothar. 2001. *Wahrheit in der Dichtung Goethes. Eine psychoanalytische Spurenlese mit vielen anonymen Werken Goethes*. Homburg/Saar: Asclepios Edition.

Barner, Wilfried & Grimm, Gunter E. & Kiesel, Helmuth et al. 1998. *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*. München: C. H. Beck.

Berg, Gunhild. 2012. *Erzählte Menschenkenntnis. Moralische Erzählungen und Verhaltensschriften der deutschsprachigen Spätaufklärung*. Tübingen: Max Niemeyer.

Binder, Dieter A. 2011. *Die Freimaurer. Geschichte, Mythos und Symbole*. Wiesbaden: marixverlag.

Brandt, Otto. 2017. *Geistesleben und Politik in Schleswig-Holstein um die Wende des 18. Jahrhunderts*. Nikosia: TP Verone Publishing House.

Bronisch, Johannes. 2010. *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus*. Berlin/New York: de Gruyter.

Brückner, Maria. 2007. *Die Rolle, Funktion und Präsenz der Religion in Lessings „Nathan der Weise“*. München & Ravensburg: Grin.

Boguna, Julija. 2019. Georg Venzkys geschickter Übersetzer. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für die Translationswissenschaft. In: *Chronotopos – A Journal of Translation History* (1), 81-101. Büchner, Yvonne. 2010. *Der Religionsbegriff bei Moses Mendelssohn und bei Gotthold Ephraim Lessing*. München & Ravensburg: Grin.

Burneva, Nikolina. 2009. *Translation. Bulgarisch-deutscher Kulturtransfer*. Dresden: Thelem.

Conrad, Anne. 2006. Wahrheit überall? Esoterik, Toleranz und Konfessionsbewusstsein bei Matthias Claudius. In: Deventer, Jörg & Rau, Susanne & Conrad, Anne (Hrsg.) *Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag*. Berlin: Lit Verlag.

Degn, Christian. 2012. Claudius und die Obrigkeit. In: Fechner, Jörg-Ulrich (Hrsg.) *Matthias Claudius 1740-1815. Leben – Zeit – Werk*. Tübingen: Max Niemeyer, 20-28.

Didler, Karl. 1864. *No. I. Freimaurer-Denkschrift über die politische Wirksamkeit des FreimaurerBundes als der unter verschiedenen Namen und Formen unter uns im Finstern*

schleichenden Propaganda zum Sturz der legitimen Throne und des positiven Christenthums. Berlin: ohne Verlagsangabe.

Donato, Clorinda. 1997. Übersetzung und Wandlung des enzyklopädischen Genres. Johann Georg

Krünitz' *Oeconomische Encyclopädie* (1771-1858) und ihre französischsprachigen Vorläufer. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 539-567.

Ernst, Adolf Wilhelm. 2010. *Lessings Leben und seine Werke*. Bremen: Europäischer Hochschulverlag.

Espagne, Michel. 1997. Die Rolle der Mittler im Kulturtransfer. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 309-329.

Espagne, Michel & Werner, Michael. 1985. Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C. N. R. S. In: *Francia* 13, S. 502-510.

Fantino, Enrica. 2015. Johann Heinrich Voß als junger Dichter und Übersetzer antiker Lyrik. Zur Entfaltung seiner rigoristischen Methode. In: Baillot, Anne & Fantino, Enrica & Kitzbichler, Josefine

(Hrsg.) *Voß' Übersetzungssprache. Voraussetzungen, Kontexte, Folgen*. Berlin & München & Boston:

de Gruyter, 1-32.

Feldman, Burton & Richardson, Robert D. 1972. *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*. Indianapolis: Indiana University Press.

Fick, Monika. 2016. *Lessing-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.

Forster, Georg. 1843. *Sämtliche Schriften. Band VI*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Füssel, Stephan. 1999. *Georg Joachim Göschen, ein Verleger der Spätaufklärung und der deutschen Klassik*. Berlin & New York: de Gruyter.

Geck, Martin. 2014. *Matthias Claudius. Biographie eines Unzeitgemäßen*. München: Siedler.

Geis, Lioba. 2014. *Hofkapelle und Kapläne im Königreich Sizilien (1130-1266)*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Gellius, Johann Gottfried. 1762. *Anmerkungen zum Gebrauche deutscher Kunstrichter. Nebst einigen andern Wahrheiten*. o. O.: Auf Kosten des Verfassers.

[Gotthold Ephraim Lessing], In: http://www.uelex.de/artiklar/Gotthold_Ephraim_LESSING, Stand:

30. 12. 2019.

Gouaffo, Albert. 2007. *Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext. Das Beispiel KamerunDeutschland (1884-1919)*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Grimberg, Michel. 1997. Die Rezeption der französischen Komödie des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum. Französische Originale, Übersetzungen und Präsentationsformen. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 567-592.

Glinka, Holger. 2012. *Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und der Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.

Grohmann, Hans-Dieter. 1995. *Matthias Claudius als Übersetzer französischsprachiger Schriftsteller. Eine translationskritische Analyse der vom Wandsbecker Boten ins Deutsche übertragenen religionsphilosophischen Werke und utopischen Reiseromane unter Anwendung eines Rahmenmodells der wissenschaftlichen Übersetzungskritik*. Neumünster: Wachholtz.

Hofstede, Geert. 1989. Organising for cultural diversity. In: *European Management Journal*, 7 (4), 390-397.

Hogarth, William. 1754. *Zergliederung der Schönheit, die schwankenden Begriffe von dem Geschmack festzusetzen*. Berlin & Potsdam: Voß. [Vorrede des Übersetzers 1753]

Holtorf, Jürgen & Lock, Karl-Heinz. 1993. *Stichwort Freimaurer*. München: Wilhelm Heyne.

Jessen, Hans (Hrsg.) 1938. *Matthias Claudius. Briefe an Freunde*. Berlin: Eckart.

Intelligenzblatt der Allgem. Literatur-Zeitung vom Jahre 1787. Numero 9. 23/10/1787. Leipzig & Jena: ohne Verlagsangabe.

Intelligenzblatt der Allgem. Literatur-Zeitung vom Jahre 1794. Numero 132. 26/11/1794. Leipzig & Jena: ohne Verlagsangabe.

Keiser, Beate. 1989. Voltaires Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft. In: *Geschichte in Köln*. 26:01, 107-138.

Keller, Thomas. Kulturtransferforschung. Grenzgänge zwischen den Kulturen. 2011. In: Moebius, Stephan & Quadflieg, Dirk. *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS.

Kitzbichler, Josefine. 2015. Homer übersetzen nach Voß. Zum Epigonalitätsproblem in Homerübersetzungen des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Baillot, Anne & Fantino, Enrica & Kitzbichler,

Josefine (Hrsg.) *Voß' Übersetzungssprache. Voraussetzungen, Kontexte, Folgen*. Berlin & München & Boston: de Gruyter, 141-160.

Klammt, Anne & Rossignol, Sébastien. 2009. Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Eine Einleitung. In: Klammt, Anne & Rossignol, Sébastien (Hrsg.) *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zu Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa*. Göttingen: Universitätsverlag, 5-10.

Klausnitzer, Ralf. 2004. Unsichtbare Kirche, unsichtbare Hand. Zur Imagniationsgeschichte geheimer Gesellschaften in der Vorromantik und bei Ludwig Tieck. In: Schütz, Erhard (Hrsg.) *„lasst uns, da es uns vergönnt ist, vernünftig seyn!“ Ludwig Tieck (1773-1853)*. Bern: Peter Lang, 71-112.

Kleingärtner, Sunhild. 2009. Kulturtransfer und Eliten im Gebiet der südwestlichen Ostseeküste in früh- und mittellateinischer Zeit. In: Klammt, Anne & Rossignol, Sébastien (Hrsg.) *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zu Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa*. Göttingen: Universitätsverlag, 11-26.

Knufmann, Helmut. 1967. Das deutsche Übersetzungswesen des 18. Jahrhunderts im Spiegel von Übersetzer- und Herausgebervorreden. In: *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* (91), 26762716.

Köhler, Caroline & Menzel, Franziska & Otto, Rüdiger et al. (Hrsg.) 2017. *Johann Christoph Gottsched. Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victoire Gottsched. Band 11: Oktober 1745 – September 1746*. Berlin & Boston: de Gruyter.

Kortländer, Bernd. 2015. Begrenzung – Entgrenzung. Kultur und Wissenschaftstransfer in Europa. In: Jordan, Lothar & Kortländer, Bernd (Hrsg.) *Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa*. Tübingen: Max Niemeyer.

Lauterbach, Burkhard R. 2004. *Beatles, Sportclubs, Landschaftsparks. Britisch-deutscher Kulturtransfer*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lehmstedt, Mark. 1997. Über den Anteil des Leipziger Buchhandels am literarischen Austausch zwischen Frankreich und Deutschland. Das Beispiel der Peter Philipp Wolfschen Buchhandlung in Leipzig. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 403-443.

Lennhoff, Eugen. 1981. *Die Freimaurer*. Wien/München: Löcker.

Lennhoff, Eugen & Posner, Oskar. 1973. *Internationales Freimaurerlexikon*. Wels: Welsermühl. Lüsebrink, Hans-Jürgen. 2016. *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Lüsebrink, Hans-Jürgen. 1997. 'Bestseller-Transfer' – Struktur und Rezeption der Übersetzungen Voltaires und Raynals im deutschen Sprach- und Kulturraum des 18. Jahrhunderts. In: Lüsebrink,

Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch FrankreichDeutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 731-758.

Lüsebrink, Hans-Jürgen & Nohr, René & Reichardt, Rolf. 1997. Kulturtransfer im Epochenbruch – Entwicklung und Inhalte der französisch-deutschen Übersetzungsbibliothek 1770-1815 im Überblick. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf. 1997. *Kulturtransfer im Epochenbruch*.

Einführung. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 29-86.

Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf. 1997. Kulturtransfer im Epochenbruch. Einführung. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 9-26.

Middell, Matthias. 2000. Kulturtransfer und historische Komparatistik. In: *Comparativ, Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, 10 (1), 7-41.

Neidhardt, Ludwig. 2007. *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie. 2. historischer und theologischer Teil*. Göttingen: Cuvillier.

Nicolai, Friedrich. 1776. *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker. Erster Band*. Berlin & Stettin: Nicolai.

Nisbet, H. B. 2013. *Gotthold Ephraim Lessing. His Life, Works, and Thoughts*. New York: Oxford University Press.

Nohr, René. 1997. Von Amberg bis Zweibrücken, von Arnstadt bis Zofingen. Verleger und Verlagsorte französisch-deutscher Übersetzungen (1770-1815). In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 361-399.

Nohr, René & Papacek, Ellen & Vetter, Andreas. 1997. „Das richtige Urtheil über den Zustand der vaterländischen Literatur“? Zum Anteil des Rezensionswesens an der französisch-deutschen

Kulturvermittlung im Zeitalter der Aufklärung. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 499-535.

Polaschegg, Andrea. 2005. *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter.

Pröve, Ralf. 2011. Migration, Kulturtransfer und Militärsystem in der Frühen Neuzeit. In: Klettke, Cornelia & Pröve, Ralf (Hrsg.) *Brennpunkte kultureller Begegnungen auf dem Weg zu einem modernen Europa. Identitäten und Alteritäten eines Kontinents*. Göttingen: V&R unipress, 139-152.

Roche, Geneviève. 1997. Übersetzen am laufenden Band. Zum Beispiel Ludwig Ferdinand Huber & Co. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 331-359.

Roger, Christine. Der deutsche und der fremde Shakespeare. Die Voß'sche Shakespeare-Übersetzung im Kontext ihrer Zeit. In: Baillot, Anne & Fantino, Enrica & Kitzbichler, Josefine (Hrsg.)

Voß' Übersetzungssprache. Voraussetzungen, Kontexte, Folgen. Berlin & München & Boston: de Gruyter, 113-124.

Rowland, Herbert. 1991. *Matthias Claudius*. München: Beck.

Runkel, Ferdinand. 2013. *Geschichte der Freimaurerei. Gesamtausgabe*. Königswinter: Matthias Lempertz.

Saine, Thomas. 1976. Was ist Aufklärung. Kulturgeschichtliche Überlegungen zu neuer Beschäftigung mit der deutschen Aufklärung. In: Kopitzsch, Franklin (Hrsg.) *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*. München: Nymphenburger, 319-346.

Schäfer, Armin. 2010. Wieland liest die Briefe des Horaz. In: Menke, Bettine & Struck, Wolfgang (Hrsg.) *Wieland/Übersetzen. Sprachen, Gattungen, Räume*. Berlin/New York: de Gruyter, 83-103.

[Samuel Gottlieb Bürde]. In: https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/searchresults?query=affiliate_fct_role_normdata%3A%28%22http%3A%2F%2Fdnb.info%2Fgnd%2F117083682_1_affiliate_fct_involved%22%29&isThumbnailFiltered=false#0, Stand: 23. 12. 2019.

Scheichelbauer, Bernhard. 2000. *Die Johannis Freimaurerei. Versuch einer Einführung*. Innsbruck & Wien & München: Studien-Verlag.

Scherl, Sophia. 2014. *Die deutsche Übersetzungskultur in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*.

Meta Forkel-Liebeskind und ihre Übersetzung der Rights of Man. Berlin: Frank & Timme.

Schimmelpfennig, Adolf. 1880. Hermes, Hermann Daniel. In: Historische Commission bei der köngl. Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). *Allgemeine Deutsche Biographie. Band 12. Hensel-Holste*.

Leipzig: Duncker & Humboldt, 196-197.

Schmidt, Erich. 1923. *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*. Berlin: Weidmann.

Schneider, Herbert. 1997. Die deutschen Übersetzungen französischer Opern zwischen 1780 und 1820. Verlauf und Probleme eines Transfer-Zyklus. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenumbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig:

Leipziger Universitätsverlag, 593-676.

Schwarze, Sabine. 1999. „Il traduttore a chi legge“. Übersetzervorreden als „Fliegenwedel“ und Ort theoretischer Reflexion. In: Cusatelli, Giorgio et al. (Hrsg.) *Gelehrsamkeit in Deutschland und Italien im 18. Jahrhundert. Litterati, erudizione e società scientifiche negli spazi italiani e tedeschi del '700*.

Tübingen: Max Niemeyer, 127-149.

Schweden, F. E (Hg.). 1835. *Freimüthiges Abendblatt. Siebenzehnter Jahrgang*. Schwerin: Bärensprung's Erben.

Senger, Anneliese. 1971. *Deutsche Übersetzungstheorie im 18. Jahrhundert (1734-1746)*. Bonn:

Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Smollett, Tobias George. 1814. *The Critical Review. Or, Annals of Literature*. London: G. & S. Robinson.

Spillner, Bernd. 1997. Methoden des interkulturellen Sprachvergleichs: Kontrastive Linguistik, Paralleltextanalyse, Übersetzungsvergleich. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig:

Leipziger Universitätsverlag, 103-137.

Stackelberg, Jürgen von. 2006. *Voltaire*. München: C. H. Beck. -

Stammler, Wolfgang. 1915. *Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote. Ein Beitrag zur deutschen Literatur und Geistesgeschichte*. Halle an der Saale: Buchhandlung des Waisenhauses.

Stausberg, Michael. 2017. *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*. (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 42). Berlin & New York: de Gruyter.

Stock, Klaus-Jürgen. 1990. Matthias Claudius. Alle freimaurerischen Artikel im 'Wandsbecker Bothen' 1771-1775. In: Wolfskehl, Otto (Hg.). *Quatuor Coronati Jahrbuch* Nr. 27/1990. Bayreuth, Quatuor Coronati, 77-99.

Strohmeier, Arno. 2019. *Kirche und Kulturtransfer. Ungarn und Zentraleuropa in der Frühen Neuzeit*. Münster: Aschendorff.

Süßmann, Johannes. 2000. *Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke*. Stuttgart: Steiner.

Thomas, Alexander & Hagemann, Katja. 1996. Training interkultureller Kompetenz. In: Bergemann, Niels & Sourisseaux, Andreas (Hrsg.) *Interkulturelles Management*. Heidelberg: Springer.

Ulbrich, Claudia. Transferprozesse in Grenzräumen. 1997. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 131-137.

Venzky, Georg. 1734. Das Bild eines geschickten Übersetzers. In: *Beyträge Zur Critischen Historie Der Deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit, herausgegeben von Eigenen Mitarbeitern der Deutschen Gesellschaft in Leipzig* (Bd. 3, 9), 59-114.

Volk, Peter. 2014. Matthias Claudius. In: Reinalter, Helmut (Hrsg.) *Freimaurerische Persönlichkeiten in Europa*. Innsbruck: Studienverlag, o. S.

Voltaire. 1782. *Kandide oder die beste Welt*. Berlin: Himgurg, [Vorrede des Übersetzers zur ersten Auflage 1778]

Wieckenberg, Ernst-Peter. 2002. *Johann Heinrich Voß und „Tausend und eine Nacht“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Werner, Michael. 1997. Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum

Kulturvergleich. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Reichardt, Rolf et al. (Hrsg.) *Kulturtransfer im Epochenumbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 87101.

Wieckenberg, Ernst-Peter. 2002. Johann Heinrich Voß und „Tausend und eine Nacht“. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wöchentliche Nachrichten von Gelehrten Sachen, Auf das Jahr 1775. XLVIItes Stück. 11/1775. In: *Wöchentliche Nachrichten von Gelehrten Sachen auf das Jahr 1775*. Regensburg: Keyser, 369-376. Yasukata, Toshimasa. 2002. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment. Lessing on Christianity and Reason*. New York: Oxford University Press.

Zhang, Huiwen. 2012. *Kulturtransfer über Epochen und Kontinente. Feng Zhis Roman 'Wu Zixu' als Begegnung von Antike und Moderne, China und Europa*. Berlin: de Gruyter.

Zwierlein, Cornel. 2009. Die Auswirkung von Spatial Turn und Kulturtransferheuristiken auf das Epochenkonzept „Frühe Neuzeit“ (exemplifiziert anhand des Transfers des Versicherungsprinzips). In: North, Michael (Hrsg.) *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*.

Köln & Wien: Böhlau, 43-67.

Abstracts

Abstract (deutsch)

Die vorliegende Masterarbeit hat zum Ziel, mit Hilfe des Instrumentariums der Kulturtransferanalyse nach Lüsebrink aufzuzeigen, welchen Einfluss die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge und ihre Ideologie auf die Tätigkeit von Übersetzern haben kann. Als Beispiel dienen Übersetzungen aus dem Französischen von Matthias Claudius, Gotthold Ephraim Lessing sowie Johann Heinrich Voß, die nicht nur Mitglieder der Hamburger Freimaurerloge „Zu den drei Rosen“ waren, sondern auch auf dem Gebiet der Übersetzung prominente Persönlichkeiten sind. Eine Beschreibung der Geschichte der Freimaurerei, des Kulturtransfers zwischen Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert sowie des Arbeitsumfelds der Übersetzer und des literarischen Markts zu dieser Zeit soll den Lesern ausreichende Informationen geben, um die Ausführungen zu den einzelnen Übersetzungsleistungen nachvollziehen zu können. Eine Analyse der Selektions-, Vermittlungs- und Rezeptionsprozesse soll dazu beitragen, ein genaues Bild von den Motiven für die Übersetzung, der Vorgangsweise sowie der Aufnahme und Veränderungen der Übersetzungen durch den neuen Kulturkreis zu zeichnen.

Abstract (englisch)

The aim of this Master's thesis is to show which influence the membership in a Freemason's lodge and its ideology can have on the work of translators. The methodology used derives from Lüsebrink's Cultural Transfer. The textual examples used in this thesis are translations from the French by Matthias Claudius, Gotthold Ephraim Lessing and Johann Heinrich Voß. All three were members of the Freemason's lodge „Zu den drei Rosen“ in Hamburg and they also were prominent translators. A description of the Freemason's history, the cultural transfer between France and Germany in the 18th century as well as the literary market and the work circumstances of translators during that time shall provide readers with sufficient information to put the descriptions of the translations used as examples in this thesis into a broader context. An analysis of the specific modes of selection, mediation and reception aims to give an accurate picture of the motives for the translation, the approaches used as well as the adaptation and mutation processes prevalent during the transfer to a new culture.