



Myung Ae Yang

Idealbilder – Zerrbilder

Romantische Konzeptionen
des Orients um 1800

I Einleitung

I Gegenstand und Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit analysiert das romantische Orientbild anhand von Texten von Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis (1772-1801) und Friedrich Schlegel (1772-1829). Sie beschäftigt sich mit repräsentativen Werken der Romantik, die nicht nur poetologische und poetische Texte sind, sondern auch ein geschichtsphilosophisch aufgebauter poetischer Essay, eine Art Reisebericht bzw. eine philologische Abhandlung. Sie entstanden etwa von 1795 bis 1808, also zum großen Teil in der Zeit der sogenannten Frühromantik. Die Arbeit möchte die poetisch-imaginäre (ästhetische) sowie wissenschaftliche Konstruktion des romantischen Orients darlegen und seine „orientalistischen“ Repräsentationsformen erläutern: als Antwort auf die Frage der Bedeutung und Funktion des Orients sowie nach den Gründen für das Interesse am Orient. Hier sei vorab klar gestellt, dass der Begriff „orientalistisch“ in der vorliegenden Arbeit ausschließlich im Sinne des „Orientalismus“ von Edward Said¹ verwendet wird, also im Sinne einer Funktionalisierung - für eigenkulturelle Zwecke - des Begriffes „Orient“, der eine vermeintliche Homogenität suggeriert, jedoch bereits um 1800 einer diskursiven Binnendifferenzierung ausgesetzt ist.

Diese Studie versucht, vor dem Hintergrund von Saids Überlegungen die Wahrnehmungsformen (oder Vereinnahmungsformen) des Orients, das heißt, die utopisch-projektive Konstruktion des Orients, die binären Konstellationen zwischen Orient und Okzident sowie die Bedeutung der „imaginären Geografie“ von Orient und Okzident zu untersuchen. Weiterhin soll die Frage geklärt werden, wie diese Demarkationslinie entstanden ist und ob eine hierarchische Struktur an der Orient – Okzident – Dichotomie-Konstruktion der Romantik feststellbar ist. Auch die euro- und ethnozentrischen Tendenzen des romantischen Orients sollten herausgearbeitet werden. Man muss jedoch zunächst fragen, was man um 1800 unter dem „Orient“ verstand und wie beispielsweise Wackenroder, Novalis und Schlegel mit diesem Begriff umgegangen sind. Die Bedeutungen des „Orients“ und dessen Funktionalisierungen sollen im Zuge der Analyse des Materials herausgestellt werden: als Sinneinheit, die historischen Veränderungen unterworfen ist. In der vorliegenden Arbeit wird auch die Tatsache hervorgehoben, dass der Orient einer der wichtigsten Aspekte der kulturellen Landschaft der deutschen Romantik ist.

1 Edward W. Said: Orientalismus. Übersetzt von Liliane Weissberg, Frankfurt am Main 1981.

Diese Arbeit ist davon ausgegangen, dass das romantische Orientbild bisher keine umfassende Darstellung innerhalb der Romantikforschung fand – uns ist bereits bekannt, dass die neueren Gesamtdarstellungen zur Romantik von Lothar Pikulik², Detlef Kremer³, Helmut Schanze⁴ sowie von Gerhard Kaiser⁵ nicht auf diesen Problemkomplex eingehen, und dass der romantische Orient sich auch im Forschungsfeld der deutschen Orientdiskurse als ein Forschungsdesiderat darstellt. Es muss jedoch hingewiesen werden, dass es in den letzten Jahren ein zunehmendes Forschungsinteresse am Orientbild in der deutschen Literatur um 1800 gab⁶ und bereits zahlreiche Einzeluntersuchungen zu Autoren dieser Epoche vorliegen.⁷

2 Um 1800

Die Zeit um 1800⁸ war nicht nur eine politische, gesellschaftliche und wissenschaftliche Umbruchszeit, sondern auch eine Phase der kulturellen Identitätskrise. Im Zuge des Säkularisierungs- und Verwissenschaftlichungsprozesses der Aufklärung wird die Norm bildende Kraft der Tradition aufgelöst, die tradierten Weltbilder werden zerstört. Der fortschreitende Modernisierungsprozess bedroht den bisher bestehenden sinnstiftenden Lebenszusammenhang und lässt den Sinn für das Wunderbare und die Ganzheit abhanden kommen. Das neuzeitliche Rationalitätsdenken und der Utilitarismus werden vor allem von den Romantikern als Vereinseitigung und Fragmentarisierung der Kultur begriffen. Das Bewusstsein, die Lebenstotalität verloren zu haben, und die Defiziterfahrungen der Gegenwart öffnen die geschlossenen europäischen Erfahrungshorizonte und erweitern das

2 Lothar Pikulik: Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung, München 1992.

3 Helmut Schanze: Romantik – Handbuch, Stuttgart 2003.

4 Detlef Kremer: Romantik, Stuttgart 2001.

5 Gerhard Kaiser: Literarische Romantik, Göttingen 2010.

6 Zu nennen sind dafür exemplarisch die Arbeiten: Andrea Polaschegg: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin 2005; Klaus-Michael Bogdal (Hg.): Orientdiskurse in der deutschen Literatur, Bielefeld 2007; Charis Goer/Michael Hofmann (Hgg.): Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, München 2008. Hier ist anzumerken, dass die vorliegende Arbeit bereits 2005 fertig gestellt wurde und ich somit die Neuerscheinungen der folgenden Jahre nicht in vollem Umfang berücksichtigen konnte. Erstaunlicherweise ist auch festzustellen, dass auch diese neueren Arbeiten keinen allzu großen Bezug auf das Orientbild der deutschen Romantik, vor allem der Frühromantik, nehmen. Es muss hier jedoch auf die Tatsache hingewiesen werden, dass diese neueren Arbeiten sich mit dem Orientbild in der deutschen Literatur beschäftigen, indem sie insbesondere versuchen, es bewusst vom englischen und französischen Orientbild abzugrenzen.

7 Hierzu siehe Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 1f.

8 Die Zeit um 1800 wurde als „Sattelzeit“ (Reinhart Koselleck), „Übergangszeit“, „Krisenzeit“, Schwellenzeit und „Achsenzeit“ bezeichnet. Die Zeit um 1800 markiert auch den Beginn der historischen Moderne, zugleich einen Knotenpunkt heterogener literarischer Strömungen: Spätaufklärung (Wieland und Herder sind Ausläufer der Spätaufklärung, dieser als Vorläufer der Weimarer Klassik und jener als Vorläufer der Romantik), Weimarer Klassik und Frühromantik (und zwischen den Fronten stehen drei der bedeutendsten Autoren dieser Zeit: Friedrich Hölderlin, Jean Paul und Heinrich von Kleist).

eurozentrische Kulturverständnis. Es ist daher kein Zufall, dass die Zeit dieser tief greifenden kulturellen Identitätskrise mit einer Epoche der „orientalischen Renaissance“⁹ zusammenfällt. Die deutschen Romantiker, die ich vor diesem Hintergrund behandle, wurden alle in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts – einer Zeit des kulturellen und historischen Wandels - geboren, in der Johann Reinhold Forster (1729-1798) und sein Sohn Georg Forster (1754-1794) mit dem Kapitän James Cook (1728-1779) eine merkantil wie wissenschaftlich motivierte Weltumseglung (1772-1775) machten. Diese junge Schriftstellergeneration ist auch diejenige, die, am Erbe der Aufklärung teilhabend, gemeinsam die Französische Revolution sowie zeitgenössische gesellschaftliche und kulturelle Umwälzungen miterlebt hat.

Die Romantiker haben ein Unbehagen an ihrer Gegenwart, an der beginnenden Verwissenschaftlichung der Welt. Die Klage über die Entzauberung der Welt schlägt sich in ihrer Dichtung und insbesondere in ihren Märchen nieder, in denen sie sich mit den Kulturen und Religionen des Orients auseinandersetzen. So wollen die Romantiker literarisch ersetzen, was in ihren Augen durch die rationale Weltsicht der Aufklärung zerstört wurde, von der Hoffnung begleitet, dass in einem fernen Goldenen Zeitalter sich einmal der verlorene Zustand der Harmonie und Einheit wiederherstellen lasse. Ihr utopischer Glaube an die allumfassende Kraft der Poesie statt an die vermeintliche Allmacht des analysierenden Verstandes der Aufklärung verleiht der Kunst und der Poesie eine unermessliche Bedeutung. Die Poesie und die Kunst erleben in dieser Zeit der kulturellen Identitätskrise und der tief greifenden Krise der Orientierung [!] um 1800 eine unerhörte Aufwertung. Die Poesie wird zur „ersten und höchsten aller Künste und Wissenschaften“, zum einzigen Mittel erhöht, die verlorene Lebenstotalität wiederzugewinnen. An dieser Idee der romantischen Poesie wird die Zuwendung der hier zu behandelnden Romantiker zum Orient greifbar.

Romantische Dichter und Denker rezipieren also aus verschiedenen Gründen die orientalische Poesie, Philosophie und Mythologie. Als Projektionsfläche für die romantische Sehnsucht, als Medium der Imagination und der Reflexion wird das „Morgenland“ als „Land der Poesie“

9 Dies zeigt nicht nur das 1829 von Viktor Hugo stammende Diktum: „Die ganze Welt ist orientalisches geworden. Im Zeitalter Ludwig XIV war man Hellenist, heute ist man Orientalist.“ Man beachte nur die Exotikwellen um 1800 wie „Turquerie“ und „Chinoiserie“ einschließlich der zeitlich ein wenig später eingeleiteten „Indomanie“ (Behler) und „Ägyptomanie“ (die ägyptischen Hieroglyphen werden 1822 durch Jean-Francois Champolin entziffert). Diese Exotikmode war ein gesamteuropäisches Phänomen, dessen Spuren nicht nur im alltäglichen Leben, sondern auch in der Malerei, Musik, Architektur und Literatur verlaufen. Siehe hierzu die folgenden drei umfangreichen Arbeiten von Hermann Pollig/Tilman Osterwald (Hgg.): *Exotische Welten. Europäische Phantasien*, Stuttgart 1987; Gérard-Georges Lemaire: *Orientalismus. Das Bild des Morgenlandes in der Malerei*, Köln 2000; Gereon Sievernich und Hendrik Budde (Hgg.): *Europa und der Orient 800-1900*, Gütersloh/München 1989.

und als „Land der Religion und Weisheit“ in verschiedenen Formen besungen, bis das Idealbild vom Orient durch die historisch-philologische Forschung aufgelöst wird.

3 Der Orient – Versuch einer kulturhistorischen Definition

Was aber war *der* Orient? Gibt es *den* Orient? Trotz der Tatsache, dass es unmöglich ist, *den* Orient zu definieren – weil es den Orient nicht gibt -, ist ein Blick in die Auffächerungen sinnvoll, denen dieser Begriff in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und den Jahren danach unterworfen wurde. Er hängt eng zusammen mit dem Exotismus-Begriff, der nach jeweiligen lokalen Komponenten durchsucht werden kann. Da er niemals unabhängig war von den politischen, wirtschaftlichen und ästhetischen Interessen einzelner Interessensparteien – wie etwa Kolonialländern -, macht eine Differenzierung durchaus Sinn. Für England war „der Orient“ die Ländermasse, die sich von Indien bis Südostasien erstreckte. Für den Europäer war „der Orient“ vor allem Ägypten, Palästina und das Spanien der Mauren. Freilich hat man sich selbst nicht immer Rechenschaft gegeben über die Vermischung der lokalen Zuordnungen: im Verlauf des Historismus werden die Bezeichnungen „sinesisch“, „indianisch“, „japanisch“ austauschbar, wobei sich dabei sogar maurische und „otaheitische“ Stilelemente in die Kunstgeschichte eindringen.¹⁰

Die spätestens seit Napoleons Ägyptenfeldzug grassierende Ägyptomanie des späten 18. Jahrhunderts¹¹ kündigt ebenso davon wie Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* und *Die Lehrlinge zu Sais*. Hier hatte ein Paradigmenwechsel eingesetzt, der vielleicht mit der Tatsache zusammenhängt, dass das Osmanische Reich, das mittelbar für die Türkenmode des 18. Jahrhunderts verantwortlich war, kurz vor Ende des Jahrhunderts endgültig durch die Habsburger aus dem östlichen Teil Europas zurückgeschlagen wurde.¹²

Wenn in den Texten der hier zu behandelnden Romantiker vom Morgenland die Rede ist, so folgt dies einer Sprechweise, die den Orient, dem das „Morgenland“, in aller Fülle der möglichen lokalen Verortungen, bedeutungsmäßig identisch entspricht, in einer lokal ziemlich weit gefächerten Gegend weit im Osten ansiedelt.¹³ Konkret: Wackenroders

10 Hermann Pollig/Tilman Osterwald (Hgg.): *Exotische Welten. Europäische Phantasien*, Stuttgart 1987, S. 166.

11 Beschäftigung mit Ägyptischem gab es allerdings schon zuvor, ohne dass man von einer manischen Auseinandersetzung reden dürfte. Besonders die Freimaurerei spielt hier eine wesentliche Rolle, indem sie die „Ägyptischen Geheimnisse“ als pseudo-historische Quelle ihrer Praxis definierte.

12 Am 22. September 1789 schlug eine aus Russen und Österreichern bestehende Armee die Türken bei Martinestie (heutiges Rumänien).

13 Hierzu besonders Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin/ New York 2005, S. 70-85.

Morgenland liegt eindeutig in der östlichen Sphäre, wie es schon die wenigen, aber aussagekräftigen deiktischen Informationen mitteilen: natürlich gibt es auch anderswo „Einöden“ und „abgelegene Felsenhöhlen“, aber die „Palmen“ und „reisenden Karawanen“ imaginieren sofort einen Märchen-Orient aus Tausendundeiner Nacht – nicht den Orient Spaniens oder Siziliens, des Balkans oder gar Schwarzafrikas.¹⁴ Es ist gleichwohl nicht verfehlt, anzunehmen, dass Wackenroder seinen wahnsinnigen Heiligen auch als einen „Orientalen“ hätte bezeichnen können – und es gibt die Möglichkeit, angesichts der Staffage auch vom afrikanischen Orient zu sprechen, in dem die mohammedanischen Schwarzen als „Araber“ bezeichnet wurden.

Friedrich Schlegel parallelisiert 1808 in seiner *Sprache und Weisheit der Indier* den Orient und Indien; der unbefangene Leser muss den Eindruck haben, dass das Studium der indischen Sprache gleichbedeutend ist mit dem der orientalischen – wobei es natürlich keine „orientalische Sprache“ geben kann. Dieselbe Gleichsetzung nahm Schlegel schon acht Jahre zuvor in der *Rede über die Mythologie* vor.

Ähnliche Unklarheiten herrschen zunächst bei Novalis: In der Europa-Rede wird der einmal aufscheinende Begriff des Morgenlandes in keiner Weise lokal spezifiziert. Anders im *Ofterdingen*-Roman: hier ist das Morgenland das Synonym für Jerusalem und das Heilige Land in der Zeit der Kreuzzüge, die die christlichen Heere nach Palästina/Israel führen sollten. Die Sarazenen, die im Roman ausdrücklich genannt werden, bezeichneten im engeren Sinn die Araber, die im Westen der arabischen Halbinsel wohnten. Der Terminus „Sarazene“ war allerdings mehrdeutig, da er – dies legt eine Quelle von 1835 nahe – als „pars pro toto für alles Arabische und 'Mohammedanische' in Gebrauch war“¹⁵. Allerdings spielt, soweit man die Bewohner dieser Länder als religiöse begreift, der Islam kaum eine Rolle, wenn man es mit einem allgemeinen deutschen Orient-Begriff der Romantik und der frühen Nachromantik zu tun hat.

Der Gebrauch des Topos „Orient“, wie er sich spätestens seit dem 18. Jahrhundert zeigt, changiert also stark zwischen den Kulturen und Ländern. Es ist kein Zufall, dass „Asien“, wenn es allegorisch dargestellt wurde, sowohl in der Gestalt eines „typischen“ Chinesen wie in der eines ebenso „typischen“ Türken erscheinen konnte.¹⁶ Auch hierin zeigt sich die entdifferenzierende Großzügigkeit des Orient-Bildes zwischen dem Barock und dem frühen

14 Wie weit gefächert der Diskurs allein über den „Süden“ ist, der im Falle Afrikas noch im frühen 19. Jahrhundert auch nachdrücklich mit dem Orient, also dem Osten, assoziiert wird, belegt die ausführliche Studie von Dieter Richter: *Der Süden. Geschichte einer Himmelsrichtung*. Berlin 2009.

15 Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 81.

16 Ein gutes Beispiel ist der Bayreuther Markgrafenbrunnen, der Ende des 17. Jahrhunderts entstand und die damals vier bekannten Weltteile zeigt.

19. Jahrhundert: „Das Morgenland begann zu dieser Zeit östlich von Wien und südwestlich von Toulouse, reichte über die west- und nordafrikanische Küste bis Ägypten und hinunter nach Äthiopien, umfasste den Nahen und Mittleren Osten, Griechenland und den gesamten Balkan, Kleinasien, Persien, Indien, Indonesien, Japan und China. Zusätzlich war der Orient mit den Konzepten 'Asien' und 'Afrika' verbunden; und zwar durch diskursive Achsen, entlang derer sich Länder und ganze Kontinente so verschieben ließen, dass die Bewohner der arabischen Halbinsel als afrikanisch und die Spanier als asiatisch vorgestellt werden konnten.“¹⁷ 1792 - fünf Jahre vor der Veröffentlichung von Wackenroders Märchen, sieben Jahre vor Novalis' Europa-Essay - zählte H. E. G. Paulus zum Orient: „Vorderasien, Syrien, Palästina, Arabien, Egypten“¹⁸, womit er die biblischen Länder zum Orient erklärte, aber auch dies war nur eine Meinung unter anderen – die freilich mit dem lokalen Orient Wackenroders und Novalis' harmoniert.

Der deutsche Orient war, wie man schon an diesem philologisch orientierten Beispiel sieht, alles in allem der den Europäern nähere Teil, während sich die Briten anschickten, fernere Kulturen in den Blick zu nehmen. In diesem Sinn wird es verständlich, wieso sich die deutschen Autoren, bis in das 19. Jahrhundert hinein – hier ist etwa an Wilhelm Hauff und an Goethes Orient-Rezeption zu denken – vor allem auf die Kulturen des Nahen Ostens bezogen, als sie ihre Bilder vom Orient entwarfen. Dieser Orient war wesentlich literarisch geprägt: durch die Erzählensammlung *Tausendundeine Nacht* und durch die persische Lyrik eines Hafis. Auch Friedrich und August Wilhelm Schlegels Beschäftigung mit dem Orient ist eine Beschäftigung mit dem literarischen Orient (soweit die Quellen eine Beschäftigung zuließen!). Gewiss war die Kenntnis der fremden Länder durch ethnologische und geographische Forschungen bereits im 18. Jahrhundert vertieft worden, doch darf nicht vergessen werden, dass auf dem wissenschaftlichen Feld Orientalistik noch im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts als Bibelwissenschaft verstanden wurde.¹⁹

Die Entwicklungen um und nach 1800 setzten dagegen etwas frei, was bis tief ins 19., ja bis ins 20. Jahrhundert (mit seinen Klischees vom Märchen-Orient) wirksam sein sollte: die Vorstellung eines „romantischen“ Orient, in dem das Fremde nicht durchwegs als feindliches

17 Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 85.

18 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus: Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Bd.1, Jena 1792, S. IX. Zitiert nach Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 94f.

19 Norbert Nebes: Orientalistik im Aufbruch. Die Wissenschaft vom Vorderen Orient in Jena zur Goethezeit, in: Goethes Morgenlandfahrten. West-östliche Begegnungen. Hg. von Jochen Golz. Frankfurt am Main/Leipzig 1999, S. 66-96, bes. S. 67. Johann David Michaelis ist der renommierteste Orientalist seiner Zeit und verfügt sehr begrenzt über das Arabische, indem er es als Mittel zum Zweck der Philologia sacra benutzt.

Element wahrgenommen wurde. Die Projektion des Orientalen als potentiell „edlen Wilden“ (wobei der Schwerpunkt auf das „edel“ gelegt werden muss)²⁰ schuf einen Orient-Begriff, der nur deshalb entstehen konnte, weil der Nicht-Orientele sich erst einmal über seine *eigene* Kultur klar werden musste. Dieser Relativismus relativiert natürlich jeglichen Orient-Begriff als das, was er ist: als changierende Größe im mehr oder weniger bewussten Kultur-Vergleich.

Streng genommen - legt man für die Überlegungen, was denn etwa *den* Orient bei allen Differenzierungen gemeinsam sein könnte, die Wittgensteinsche Sprach- und Spieltheorie zugrunde – besitzen die Mehrdeutigkeiten im poetischen Feld, wie sie am stärksten wohl in Wackenroders vergleichsweise unpräzisem Morgenland aufscheinen, bisweilen den Charakter der direkten Intention. Unabhängig von lokalen und historischen Realien wird mit der Nennung schon weniger, aber typischer Elemente ein Bild des Orients evoziert, das in Palästina wie in Afrika, in Indien wie in Syrien möglich wäre. Kann es in einem poetischen Text nicht darum gehen, eine fiktive Geschichte wie der des Morgenländers in die Höhe der Historie zu erheben, so benutzt der Autor doch Elemente, die dem Arsenal historisch gewordener Orientassecoires entlehnt sind.

Die Texte, mit denen es diese Arbeit zu tun hat, wurden an der Wende zum 19. Jahrhundert geschrieben. Sie stehen damit in einer Scharnierzeit, zwischen eher poetisch geprägten Konzepten des Orient und der Entwicklung eines wissenschaftlichen Orientalismus. Nun finden fruchtbare geistige, literarische und wissenschaftliche Berührungen zwischen Orient und Okzident (zwischen den Kulturen) statt. Es beginnen neue wissenschaftliche Disziplinen wie Ägyptologie, Orientalistik, Indologie und die ethnographische Erkundung fremder Kulturen. Diese Schwellenzeit war nicht nur eine von verschiedenen Exotikwellen durchdrungene Epoche, sondern auch eine Zeit, in der sich ein institutionalisiertes Wissen über den Orient in Deutschland konstituierte und parallel die literarische und poetologische Auseinandersetzung mit dem Orient in Deutschland große Bedeutung gewann. Andrea Polaschegg stellt fest: „Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert lässt sich nicht nur eine quantitative Zunahme an orientalistischen Texten und anderen Kulturzeugnissen verzeichnen, sondern auch eine grundlegende Wandlung sowohl des ästhetischen als auch des wissenschaftlichen Zugriffs auf den Orient und mithin ein Wechsel zu jenem epistemologischen und künstlerischen Wahrnehmungs- und Ordnungsmodus des

20 Georg Forster hat sich 1787 bereits gegen eine solche Verzeichnung des Fremden geäußert. Vgl. Hermann Pollig/Tilman Osterwald (Hgg.): *Exotische Welten. Europäische Phantasien*, S. 62f.

Morgenlandes, der unsere heutigen Denk- und Gestaltungsmöglichkeiten auf maßgeblicher Ebene noch immer prägt.“²¹

Genau an dieser Wende wurde die seriöse Auseinandersetzung mit dem Orient also auf Grundlagen gestellt, die sich einem relativ nüchternen, modernen Erkenntnisstreben verdanken. Wackenroders und Novalis' „Morgenland“, und das Reich der „Ind(i)er“ bei Friedrich Schlegel repräsentieren dabei drei durchaus verschiedene Spielarten *eines* Orient-Begriffs, der um 1800 nicht nur deshalb changierte, weil der Begriff an sich keiner allzu strengen Definition unterlag, sondern weil der Versuch einer Definition des „Anderen“ bzw. „Fremden“ seinerzeit so noch nicht vorliegen konnte. Erst nach den kolonialistischen und/oder ethnologischen Verwerfungen und Entdeckungen zumal des späteren 19. Jahrhunderts und der internationalen Said-Debatte konnte er problematisiert werden. Zu fragen ist, ob sich die Konzepte dieser drei Autoren, anders als der Orientalismus der Kolonialstaaten England und Frankreich, anderen, nicht dem Kolonialismus verpflichteten Tendenzen verdankt.

4 Zur Konstruktion der Orient-Bilder – Zu Saids *Orientalism*

All diese Abgrenzungen und Offenheiten entheben nicht von der Frage, welcher grundsätzlichen Art die Konstruktion des jeweiligen Orient-Bildes ist. In der Forschung herrschen kontroverse Ansichten über diese Frage: man spricht vom Orient als westlicher Erfindung und als Imagination, als Fiktion und als Konstruktion, wobei zum einen vom Zerrbild Orient, zum anderen von der bloßen Fiktion gesprochen wird.²²

Seit der Publikation von *Orientalism* von Edward Said (1935 – 2003) im Jahr 1978 scheint eine sich mit dem Orient befassende Forschung ohne die Auseinandersetzung mit seiner hier entwickelten Theorie kaum möglich zu sein, trotz der inzwischen angebrachten vielen kritischen Stimmen, die Isolde Kurz in ihrer Arbeit²³ samt der von allen Seiten beleuchteten Darstellung der Problematik seiner Orientalismus-Kritik zusammenfasst.

Der aus Palästina stammende Kultur - und Literaturwissenschaftler stellt in seiner von der französischen Diskursanalyse und der marxistischen Ideologiekritik inspirierten Arbeit die These auf, dass die westliche Wahrnehmung des Orients, sei sie wissenschaftlich oder

21 Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 5.

22 Ebd., S. 16f.

23 Isolde Kurz: Vom Umgang mit dem Anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation, Würzburg 2000. In diesem Buch wird auf die Problematik der monolithischen Orientalismus-Konzeption von Said und die Forderung nach Dekonstruktion des Diskurses hingewiesen. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Arbeit von Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 9-63.

imaginär, eine kulturelle Ausprägung des Kolonialismus darstellt. Hierbei kritisiert Said die autoritativen und ethnozentrischen Haltungen in der europäischen Orientwahrnehmung, mit der Zielsetzung, die einseitige westliche Erkenntnis und Dominanz über den Orient zu überwinden.²⁴

Said versteht den Orientalismus vor allem als einen westlichen Diskurs, der seit der Antike das Denken des Abendlandes strukturiert und beschränkt, als Ausdruck westlicher Hegemonie, als einen kolonialistischen Machtdiskurs. Der Entwurf des Orients als Gegenbild zum Westen diene nach Said nur der Schaffung einer eigenen europäischen Identität, einer Definition von Europa in Abgrenzung zum Orient.²⁵

Es wäre jedoch eine banale Behauptung, wenn man den romantischen Orient lediglich als westliche Erfindung, Imagination, Fiktion und Konstruktion bezeichnen und die Schlussfolgerung ziehen würde: „Es gibt keinen Orient“ (Maxime Rodinson). Diese Hypothesen sind inzwischen zum wissenschaftlichen Allgemeingut geworden. Interessanter ist jedoch die Frage, wie in der romantischen Literatur die Bilder des Orients als die Bilder des Anderen entstanden, mit welchem Interesse und welcher Funktion diese Bilder für ihr Selbstverständnis geschaffen wurden.

Saids Annahme, der Orient sei lediglich eine soziale oder kulturelle Konstruktion, die mit den politischen Machtverhältnissen des Westens kausal zusammenhängt, hat sich, bei aller Kritik, zumindest im europäischen Diskurs durchgesetzt. Die Kritik darüber ist allerdings nicht verstummt. Die Differenzen, die sich des Weiteren aus der Erörterung dessen ergaben, was im Widerspruch zwischen Orientbild und Macht(erhalt) virulent sei, machen die einfache Definition des Orient bzw. des Orientbildes unmöglich. Andrea Polaschegg²⁶ hat die Aporien aufgezeigt, die Saids weit verbreitete Orientalismus-These aufweist. Demnach hält Said an einem mythischen Geschichtsbild fest, das mit der Geschichtlichkeit der Orient-Bilder nicht viel zu tun hat – ebenso, wie der „Westen“, im Sinne einer eurozentrischen Perspektive, nur in Form eines monolithischen Blocks gefasst wird.

Zum zweiten nimmt Said die soziale Konstruktion im Feld des historischen Wandels in den Blick, während er gleichzeitig von einer außerdiskursiven Existenz eines empirischen Orients

24 Edward W. Said: a.a.O., S. 34.

25 Diesbezüglich sei hier eine seiner wichtigsten und berühmtesten Thesen zitiert: „Der Orient ist nicht nur Europa benachbart, er ist auch der Ort der größten, reichsten und ältesten Kolonien Europas, die Quelle von Europas Zivilisationen und seiner Sprachen, seines kulturellen Wettkampfes und eines seiner ältesten und am häufigsten wiederkehrenden Bilder des Anderen. Und zusätzlich half der Orient Europa (oder dem Westen) sich als dessen kontrastierendes Bild, Idee, Persönlichkeit, Erfahrung zu definieren.“ (Edward W. Said: a.a.O., S. 8).

26 Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 28-38.

ausgeht. Beides zusammen kann nicht existieren. Er behauptet, dass institutionelles Wissen gleichbedeutend sei mit Machtverbindungen, „um dann jedoch die hegemoniale Verfasstheit speziell des orientalistischen Wissens herauszustellen und die Existenz europäischer Orient-Wissenschaften für die koloniale Hegemonie verantwortlich zu machen.“²⁷

Zum Dritten konstituiert Saids Studie einen Begriff der Alterität, der angesichts der Aporie dieses Begriffes – begibt man sich einmal auf das Feld des „Anderen“ - seinen schematischen Sinn verliert. Wechselt man einmal die Position des Beobachters – wie dies Sadik Jalal al-'Azam gemacht hat²⁸ -, wird man feststellen, dass das einseitige Reden des „Westens“ über den „Orient“ seine Kehrseite bei den Anderen hat: eine Feststellung, die nicht reaktionär, sondern realistisch anmutet. Begrenzungen des Blickfeldes sind somit keine spezifischen Eigenheiten des Westens, sondern kulturelle Allgemeinheiten, die nur in genauen Einzelbetrachtungen – wenn auch notwendigerweise nicht völlig - aufgebrochen werden können. Abgrenzung erscheint geradezu als notwendige Bedingung, um sich selbst verstehen – und damit erst den Anderen einschätzen zu können. Da dieses Modell stets *vice versa* funktioniert, „können die europäischen Abgrenzungs- und Repräsentationsstrategien selbst nicht Quelle oder Ausdruck von Macht über den Orient sein“.²⁹ Das Sprechen über den Orient bzw. das Entwerfen von Orient-Bildern konnte und kann daher niemals – zumindest nicht allein³⁰ - den Raum der Hegemonie öffnen. Im Blick auf die sehr verschiedenen Texte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts gilt es, diese Differenz zu beachten: eine Differenz, die außerdem zwischen dem „Fremden“ und dem „Anderen“ signifikant unterscheiden muss, um für eine unterscheidende Untersuchung der jeweiligen Orient-Imaginationen fruchtbar gemacht zu werden. Im Spielraum zwischen dem Fremden, das dem Eigenen nicht direkt entgegen gesetzt ist, sondern Annäherungsmöglichkeiten birgt, und dem Anderen, das kategorisch anders ist, bieten sich die Interpretationsmöglichkeiten dieser Texte auf dem Tablett des Interkulturalismus dar. Begreift man das Sprechen über das Fremde als andere Seite der Medaille der Identitätskonstitution, so wird begreiflich, warum es das eigene wie das fremde soziale System mit Abgrenzungen zu tun hat, die per se zum anthropologischen Haushalt gehören. Darin liegt sogar eine Chance begründet: „Nur aufgrund ihrer Geschlossenheit können Kulturen ihrer Umwelt gegenüber offen sein.“³¹ Selbstverständlich können sie auch aufgrund

27 Ebd., S. 34f.

28 Aus seiner Arbeit „Orientalism and Orientalism in reverse“. In: *Khamsin* 8 (1981), S. 5-26. Zitiert nach Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 35f.

29 Ebd., S. 38.

30 Eine Frage, die hier nicht weiter verfolgt werden kann, wäre der Zusammenhang zwischen den Orientbildern der Dichter und Philosophen und den gleichzeitigen außen- und realpolitischen Beziehungen.

31 Ebd., S. 40.

dieser Konstitution anderen Kulturen gegenüber verschlossen sein, können sie Zerrbilder produzieren, aber ein allgemeines Sprechen über die diffamierende Tendenz des „Westens“ über den „Osten“ scheint nicht möglich zu sein. Es gilt allerdings, in jedem einzelnen Fall die Distanz zu vermessen, die sich zwischen dem westlichen Beobachter und dem beobachteten Orient ergibt, in deren Mitte die mehr oder weniger große Imagination konstruiert wird. Zwischen der Apologetik und der Verurteilung ist somit – je nach eigenem Kenntnisstand und eigenen Erkenntnis- oder Nichterkenntnisinteressen - jede Möglichkeit der Orient-Rezeption gegeben.

In sozialem System herrschen, fast naturgesetzlich, Inklusionen und Exklusionen, die immer Bilder produzieren, welche Verzerrungen nicht automatisch provozieren, aber ermöglichen. Bei einer Betrachtung der Texte des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts muss zudem ein Informationsdefizit der fremden Kultur gegenüber eingerechnet werden. In diesem Licht sind sowohl die positiven wie die negativen Werturteile zu verstehen. Streng genommen geht es in allen drei Fällen nicht um den Orient, sondern stets um das Eigene. Der Orient an sich – schon die Formel macht klar, dass wir es hier kaum mit Realien, eher mit Ideen zu tun haben - kann von diesen Tendenzen im Prinzip nicht berührt werden. Ebenso wenig wie eine Distanzierung im Sinne einer Kritik, welche das/den Anderen (be)treffen kann, vermag eine Huldigung im Stile der freundschaftlichen Annäherung (wie sie Novalis vornimmt) etwas Objektives über den/das Andere(n) zu sagen. Die Distanz, die sich aus derartig subjektiven Blicken ergibt, wie sie die Dichter und Denker der Romantik vorgenommen haben, konnte also weder zu einer Erkenntnis steigernden Annäherung noch zu einer fundierten Analyse führen, in der sowohl die Annäherung als auch die Erkenntnis zusammengeführt war.

Trotzdem: Die Auseinandersetzung mit Saids Thesen mag trotz der berechtigten Kritik vielleicht einige Orientierungspunkte und Leitlinien für die Analyse der vorliegenden Arbeit geben. Das heißt: Die von Said vertretene Theorie bietet analytische Instrumente. Zweifellos sind nicht alle Thesen von ihm auf das romantische Orientbild übertragbar, insbesondere mit Blick auf die spezifische deutsche Diskurslandschaft.³² Daher sind Differenzierungen von

32 Es muss hier die bereits bekannte Tatsache erwähnt werden, dass Said sich bei der Aufstellung seiner Thesen auf die Analyse französischer und britischer Quellen stützte und diese verallgemeinernd als das Orientbild im gesamten Europa darstellte und die spezifische deutsche Diskurslandschaft über den Orient hierbei von Said nicht berücksichtigt wurde. Eine detaillierte Kritik dazu findet sich bei Andra Polaschegg. Sie (Polaschegg) grenzt in ihrem Buch „Der andere Orientalismus“ (2005) gegenüber der – von Said als europäisch verallgemeinerten – französischen und englischen Diskurstadition einen deutschen Orientalismus ab. Klaus-Michael Bogdal schreibt zu dieser Problematik auch folgendermaßen: „Das Orientbild in der deutschen Literatur unterscheidet sich deutlich von dem, das sich unter den Bedingungen kolonialer Herrschaft in der englischen und französischen Literatur herausgebildet hat.“ (Klaus-Michael Bogdal (Hg.): Orientdiskurse in der deutschen Literatur, Bielefeld 2007, S. 8). Dass die Bilder des Orients aus der Perspektive Europas – folgt man Said - immer aus einer Position der Überlegenheit entwickelt

Saids Konzept notwendig, da sich die Literatur der deutschen Romantik nur bedingt darin einfügen lässt.

5 Gliederung der Arbeit

Nach einer thematischen Einführung im ersten Kapitel umreißt das zweite Kapitel die Vorgeschichte des romantischen Orients: das vorromantische Orientbild und seine historischen Entwicklungen vom Mittelalter bis Herder werden in chronologischer Reihenfolge skizziert. Dabei soll gezeigt werden, unter welchen literarischen Topoi und Klischees der Orient (das orientalisch Andere und das exotisch Fremde) dargestellt wurden. In diesem Zusammenhang soll die Frage erörtert werden, welche historische Dimension und welche Auswirkungen der mittelalterliche und neuzeitliche Orient für die Entstehung des romantischen Orients hatten. Vor allem wird (mit der Darstellung der aufklärerischen Perspektiven auf den Orient) der Orientrezeption von Johann Georg Hamann (1730-1788) und Johann Gottfried Herder (1744-1803), den Vorläufern des romantischen Orientbildes, besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Das dritte Kapitel widmet sich dem Orientbild Wackenroders. Analysiert wird sein poetisch-poetologischer Text *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen* aus den *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst* (1799) in Zusammenhang mit den zentralen Parametern Kunst, vor allem die Musik, und Künstler. Hier werden die ästhetischen und poetologischen Implikationen des Orientbegriffs erläutert.

Das vierte Kapitel wendet sich dem Orientbild des Novalis zu, bei dem das Morgenland als Land der Poesie gepriesen wird. Die imaginäre Konstruktion des romantischen Orients und sein projektiv-utopischer Charakter werden anhand von zwei Texten: dem theoretischen Essay *Die Christenheit oder Europa* (1799) und dem Roman *Heinrich von Ofterdingen*

wurden, ist allerdings unzutreffend, insbesondere angesichts des deutschen Orientbezuges um 1800. Es hat sich schon als problematisch herausgestellt: Saids Einstufung „Europas“ als eine monolithische Größe. Said habe die Tatsache außer Acht gelassen, dass die Beziehungen Frankreichs und Großbritanniens zum „Orient“ sich z. B. von denen Deutschlands unterscheiden. Es muss hier auch kurz erwähnt werden, dass es inzwischen nicht mehr eine neue Erkenntnis der Forschung ist, dass Deutschland um 1800 ein präkoloniales Land war, das heißt, dass es keine Kolonien im Bereich des „Orients“ hat – mit Polaschegg zu sagen: Die deutschen Staaten aber besaßen – im Unterschied zu Großbritannien und Frankreich – nun einmal bis zum Drittel des 19. Jahrhunderts weder nennenswerte wirtschaftliche oder politische Kontakte zum Orient noch gab es dort deutsche Kolonien (vgl. Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 159), und hatte somit die Möglichkeit, zumindest tendenziell Bilder der „orientalischen“ Länder und Völker zu entwickeln, die nicht von hegemonialen Interessen bestimmt waren, was freilich die Existenz eurozentrischer Denkmuster nicht ausschloss. Problematisch ist auch Saids These, dass der deutsche Orient ein primär islamischer gewesen sei, da dieser schon im 18. und 19. Jahrhundert kulturell differenziert wurde, schon zu dieser Zeit gab es eine diskursive Binnendifferenzierung: zum Orient gehören auch das gesamte Asien bis zu China und Japan (siehe hierzu auch Andrea Polaschegg: a.a.O., S. 96-97, auch darin die Fußnote 134).

(1802) verdeutlicht. Folgende Aspekte sollen im Laufe der Analyse erhellt werden: die gegenwartskritische Annäherung an den Orient und das Indien der Poesie als Pendant zur *europäischen* Moderne, die poetischen und poetologischen Fragen, die im Orientbegriff enthalten sind, der Orient als das „Land der Poesie“, die Bedeutung der Begegnung mit dem Orient für die Bildungsgeschichte des Romanhelden, die Funktion des Orients für die Reflexion auf die eigene europäische Geschichte vor dem Hintergrund der Kreuzzüge und die Utopie der Begegnungen der Religionen und Kulturen: Islam und Christentum.

Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit Friedrich Schlegels Orientbild, das in drei Phasen gegliedert werden kann: Die erste Phase von 1794 bis zu der Athenäumszeit, in der ein von Herder übernommenes idealisiertes Orientbild dominiert und daran anschließend die geschichtsphilosophische Idealisierung des Orients in der zweiten Phase (Pariser Zeit) und eine kritisch-distanzierende Darstellung des Orients in der dritten Phase von der Kölner Zeit bis zur Konversion 1808. Für die Analyse nehme ich neben seinen literarischen Notizen und Fragmenten einen poetologischen Text: die *Rede über die Mythologie* (1800), den 1803 in Paris geschriebenen Aufsatz *Reise nach Frankreich* und das für die Geschichte der deutschen Indologie und die geschichtliche Entwicklung der Linguistik epochale Werk *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808). Anhand der Texte aus Schlegels Pariser und Kölner Zeit will ich die Funktion des Orients als ein kontrastierendes Gegen- und Vorbild darstellen, und dann anhand des Indienbuches das christlich um- und abgewertete Orientbild in der religiös ausgerichteten Uroffenbarungsidee veranschaulichen und den instrumentalen Charakter und die euro- und ethnozentrische Perspektive in Schlegels Auseinandersetzung mit der indischen Sprache, Philosophie und Geschichte beleuchten. Diese Interpretation ist unabdingbar für das Verständnis des frühromantischen Orientbildes von Friedrich Schlegel, das in seinen diversen ästhetischen bzw. poetologischen Konzepten der Frühromantik wie beispielsweise im „Bibelprojekt“ (1798) und in der „Idee der neuen Mythologie“ (1800) zum Ausdruck kommt. Auch sein frühromantisches Orientbild wird im Zusammenhang mit der romantischen Roman- und Weiblichkeitstheorie dargelegt. Die Interpretation des Indienbuches macht vor allem eine grundlegende Wandlung des ästhetischen Orientbezuges der Frühromantik deutlich.