

Charis Goer · Michael Hofmann (Hrsg.)

Der Deutschen Morgenland

Bilder des Orients in der deutschen Literatur
und Kultur von 1770 bis 1850

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Universitätsgesellschaft Paderborn,
der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn
und der Margarete-Schrader-Stiftung an der Universität Paderborn

Umschlagabbildung:

Carl Blechen: Das Innere des Palmenhauses (1832-1834) (Ausschnitt),
Staatliche Schlösser und Gärten, Potsdam-Sanssouci

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung
und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,
soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

© 2008 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4428-8

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Charis Goer/Michael Hofmann</i> Einleitung	7
--	---

I

<i>Andrea Polaschegg</i> Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850	13
--	----

<i>Michael Hofmann</i> Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland	37
--	----

<i>Leo Kreuzer</i> Johann Gottfried Herders ‚Geschichtspantheismus‘ als Denkmodell für einen anderen Orientalismus	57
--	----

<i>Christine Maillard</i> ‚Indomanie‘ um 1800: ästhetische, religiöse und ideologische Aspekte	67
--	----

<i>Norbert Otto Eke</i> Orient und Okzident. Mohammed, der Islam und das Christentum. Zur Darstellung kultureller Alterität um 1800 (mit einem Seitenblick auf die Bestände der Fürstlichen Bibliothek Corvey)	85
---	----

II

<i>Norbert Mecklenburg</i> Oriente und Religionen in Goethes interkulturellen poetischen Spielen	103
--	-----

<i>Geneviève Espagne</i> Orient-Bezüge in Jean Pauls ‚Hesperus‘	117
--	-----

Axel Dunker

„Diese wahrhaft morgenländische Seele“. „Orient“ in Achim von Arnims
Erzählung „Melück Maria Blainville. Die Hausprophetin aus Arabien“ 137

Mirjam Springer

„Flirrende Spiegel“.
Annette von Droste-Hülshoffs „Klänge aus dem Orient“ 151

Joseph A. Kruse

Heinrich Heine und der Orient 165

Christof Hamann

„Neuer Sinn im Orient“.
Pückler-Muskau und die Europäisierung Ägyptens nach 1800 179

Claudia Öhlschläger

„Cette harmonie de choses disparates“.
Gustave Flauberts poetischer Orient 199

III

Stephan Müller

Monstra oder Gotteskinder.
Indienbilder des europäischen Früh- und Hochmittelalters 211

Sabine Mangold

Anmerkungen zur deutschen Orientalistik
im frühen 19. Jahrhundert und ihrem Orientbild 223

Stefan Heidemann

Der Paradigmenwechsel in der Jenaer Orientalistik
in der Zeit der literarischen Klassik 243

Zu den Autorinnen und Autoren 259

ANDREA POLASCHEGG

Die Regeln der Imagination

*Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus
zwischen 1770 und 1850*

Der Beitrag gibt einen Überblick über die Vorgeschichte und die spezifische Gestalt des literarischen Orientalismus in Deutschland zwischen 1770 und 1850. In kritischer Revision der generalisierenden Thesen Edward W. Saids wird der historisch, national und ästhetisch spezifische Möglichkeitsraum ausgeleuchtet, in dem sich der deutsche Orientalismus jener Zeit bewegt und seine bemerkenswerte Produktivität entfaltet hat. Das eigendynamische Wechselspiel der verschiedenen Künste und Gattungen rückt dabei ebenso in den Blick wie die gegenseitige Bedingtheit von Ästhetik und Wissenschaft. In dieser Perspektive zeichnen sich die verschiedenen Faszinationsmomente ab, die dem Orientalismus jener Epoche zu seiner in der deutschen Kulturgeschichte bislang einzigartigen Vielschichtigkeit verholfen haben.

Wenn in der heutigen Wissenschaft und Öffentlichkeit die Rede auf das Thema ‚Orientbilder in der deutschen Literatur- und Kulturgeschichte‘ kommt – und das geschieht nicht eben häufig –, dann steht sofort der Name *eines* Buchtitels im Raum: Goethes „West-östlicher Divan“. Vom Standpunkt literarischer Qualität aus betrachtet, darf dies wahrlich nicht als die schlechteste aller denkbaren Assoziationen gelten. In aller Regel ist es jedoch die einzige. Der durchschnittliche Assoziationsraum zur Kulturgeschichte des deutschen Orientalismus misst zu Beginn des 21. Jahrhunderts offenbar nur sehr wenige Kubikmeter. Da ist neben dem „West-östlichen Divan“ vielleicht noch Platz für Mozarts „Die Entführung aus dem Serail“, für Herders Schriften, die eine oder andere Arbeit Heines oder – avancierter schon – für das Werk Friedrich Rückerts. Und dies alles gilt auch nur, solange nicht der große Orientreisende Kara Ben Nemsî aus den Tiefen frühpubertärer Abenteuerphantasien heranstürmt und den kollektiven Erinnerungsraum an orientalistische Literatur gleich in Gänze besetzt.

Dabei lässt ein flüchtiger Blick über die Mannigfaltigkeit der in diesem Band versammelten Gegenstände bereits erahnen, dass das Zimmerchen mit den heutigen kollektiven Erinnerungen an die Geschichte des deutschen Orientalismus nichts weiter ist als ein kleiner Vorraum zum reichen orientalistischen Bildersaal der deutschen Kulturgeschichte zwischen 1770 und 1850.¹ Je

¹ Eine erste Ahnung von dieser Vielfalt hatte bereits in den 1950er Jahren Diethelm Balke vermittelt, dessen Überblicksartikel allerdings nicht speziell die hier zur Verhandlung stehende Zeit fokussiert; vgl. Diethelm Balke: „Orient und Orientalische Literaturen.“ In: Werner Kohlschmidt/Wolfgang Mohr (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 2.

länger man sich in diesem Saal aufhält – das lehrt eine intensivere Beschäftigung mit dem Thema² –, desto mehr Gestalten und Figuren zeichnen sich an seinen Wänden ab – bekannte wie unbekannte – und desto deutlicher erweist sich die Vielzahl historischer Bezüge auf den Orient als eminenten Bestandteil der deutschen Literatur-, Kultur- und Wissenschaftsgeschichte.

Eben dies zu illustrieren, hat sich mein Beitrag zur Aufgabe gemacht. Er will Schlaglichter werfen auf die Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus vom ausgehenden 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Eine solche Perspektive einzunehmen bedeutet, jene Konstellationen der deutschen Kulturgeschichte zu fokussieren, innerhalb derer der Orient seine – nicht selten höchst bemerkenswerte – Faszinationskraft entwickeln konnte, in denen das Morgenland deutsche Dichter und Komponisten in seinen Bann zog, die Phantasie von Architekten beflügelte, wissenschaftlichen Forscherdrang entfachte, zur Inszenierung von politischer Herrschaft einlud oder das Feld für nationale und kulturelle Selbstverständigungsprozesse eröffnete. Denn so präsent der Orientalismus in der deutschen Kulturgeschichte der Neuzeit auch gewesen ist, so wenig versteht sich ein ästhetisches, wissenschaftliches oder politisches Interesse an orientalischen Dingen in Deutschland von selbst. Das gilt für die Zeit um 1800 ebenso wie für unsere heutige. Wo und wann der Orient im Laufe der deutschen Geschichte zum Faszinationsmoment geworden ist – sei es als lockendes Versprechen, sei es als Horrendum – und welche Gestalt das Morgenland dabei annahm, das haben jeweils die hiesigen kulturellen Konstellationen und diskursiven Gemengelagen entschieden. Und so tiefgreifend sich diese Konstellationen und Gemengelagen während der vergangenen vier Jahrhunderte gewandelt haben, so weit reichen die Transformationen des Orientalismus seit Beginn der Frühen Neuzeit.

Der folgende kursorische Durchlauf durch die Faszinationsgeschichte des Orients verfolgt also den Anspruch, die Orientalismusgeschichte auf die deutsche Ästhetik-, Wissenschafts- und Kulturgeschichte hin durchsichtig zu machen, um auf diesem Wege das Thema ‚Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur‘ aus dem exotischen Wandschrank zu befreien, in den es die historische Forschung vieler Disziplinen noch immer gerne sperrt. Dabei will ich mit möglichst großer Sensibilität für historische Differenzen nach jenen Spezifika suchen, die den Zeitraum zwischen 1770 und 1850 zu einer konturierten Epoche des deutschen Orientalismus gemacht haben, um schließlich die Frage zu beantworten, welchen Erkenntnisgewinn eine heutige Beschäftigung mit dem Orientalismus der Vergangenheit verspricht.

Berlin 1955, S. 816-869. Ein vor allem am historischen literarischen Markt orientiertes Panorama des deutschen Orientalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat Ludwig Ammann in den späten 1980er Jahren aufgefaltet; vgl. Ludwig Ammann: *Östliche Spiegel. Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den deutschen Leser 1800-1850*. Hildesheim 1989.

² Vgl. dazu Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York 2005.

Um terminologischer Verwirrung vorzubeugen, sei noch einmal kurz definiert, was hier und im Folgenden unter ‚Orientalismus‘ verstanden wird – einem Begriff, der seit seiner effektvollen Umdeutung durch Edward Said in den späten 1970er Jahren³ zum terminologisch äußerst unscharfen, dafür emotional um so stärker aufgeladenen Kampfbegriff geworden ist. ‚Orientalismus‘ bezeichnet in diesem Beitrag drei miteinander verbundene Phänomenbereiche: 1. alle Akte der Bezugnahme auf den Orient, d. h. seine Thematisierung und Darstellung ebenso wie seine motivische oder metaphorische Aktualisierung, 2. die Sinneffekte dieser Bezugnahmen, d. h. die performative Entstehung (vulgo: ‚Konstruktion‘⁴) dessen, was als ‚Orient‘ begriffen wird, 3. die Übernahme orientalischer Elemente – also von Stilen, Modi oder Gütern – unter der Voraussetzung, dass sie tatsächlich als ‚orientalische‘ Elemente in Gebrauch genommen werden.

Unter welchen Bedingungen und in welchen konkreten Konstellationen ein so verstandener Orientalismus hegemoniale oder gar imperiale Machteffekte zeitigt, ist eine offene Frage, die nur in differenzierter Auseinandersetzung mit dem jeweiligen historischen Material beantwortet werden kann. Die nunmehr seit fast drei Jahrzehnten international und interdisziplinär geführte kritische Diskussion der Thesen Suids, die von der deutschen Literatur- und Kulturwissenschaft allerdings bislang mit irritierender Beharrlichkeit ignoriert wird, hat seine implizite Gleichsetzung von ‚Orientalismus‘ mit ‚(westlicher) Hegemonie‘ historisch wie systematisch als unhaltbar ausgewiesen.⁵ Aus Gründen der Erkenntnisökonomie werden in diesem Beitrag entsprechend die Denkfehler Suids nicht noch einmal wiederholt, ohne damit die enorme *politische* Bedeutung seines Buches für das ‚post colonial movement‘ und die (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit der Diskursgeschichte des westlichen Kolonialismus schmälern zu wollen.

Der deutsche Orientalismus – Zeit und Raum

Der deutsche Orientalismus ist keine Erfindung des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Das zeigt bereits eine kurze Durchsicht der deutschen Literaturgeschich-

³ Vgl. Edward W. Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London 1995.

⁴ Zur Problematik dieses Begriffs vgl. grundsätzlich Ian Hacking: *Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. Frankfurt a. M. 1999; speziell für den Orientalismus vgl. das Kapitel ‚Fazit: Wie man den Orient konstruiert ohne hinzusehen‘ in Polaschegg (Anm. 2), S. 276-287.

⁵ Vgl. dazu u. a. Michael Spinker (Hg.): *Edward Said. A Critical Reader*. Oxford 1993; Alexander Lyon McFie (Hg.): *Orientalism. A Reader*. Edinburgh 2000; Jürgen Lütt u. a.: ‚Die Orientalismus-Debatte im Vergleich. Verlauf, Kritik, Schwerpunkte im indischen und arabischen Kontext.‘ In: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriever (Hg.): *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften*. Frankfurt a. M. u. a. 1998, S. 511-567; Fred Halliday: ‚„Orientalism“ and its critics.‘ In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20.2, 1993, S. 145-163; zusammenfassend Polaschegg (Anm. 2), S. 28-38.

te, die bekanntlich ebenfalls weit vor der prominenten Epochenschwelle um 1800 ihren Ausgang nimmt. Auch die Aufklärung markiert – trotz anders lautender Gerüchte – nicht den Beginn einer künstlerischen und philosophischen Auseinandersetzung mit dem Morgenland. Genau genommen lässt sich der Zeitpunkt, an dem der Orient in den Wahrnehmungshorizont Europas und damit auch Deutschlands rückte und hier produktiv geworden ist, überhaupt nicht angeben: Denn von den Anfängen dessen an, was man das ‚christliche Abendland‘ nennen kann, war im Bewusstsein dieses Abendlands auch das Morgenland präsent. Insonderheit die biblische Überlieferung hatte Israel, Juda, Ägypten, Babylon, den Libanon, die Meder, Perser und Assyrer als orientalische Orte und Völker tradiert. Und auch der bis weit ins 20. Jahrhundert synonym zu ‚Orient‘ verwendete deutsche Begriff ‚Morgenland‘⁶ verdankt seine Existenz dem wortfindigen Geschick eines Bibelübersetzers – Martin Luther schuf ihn als Entsprechung des hebräischen ‚kādām‘ und des griechischen ‚anatholae‘; zwei Wörtern, die jene Gegenden bezeichnen, welche – vom jeweiligen Standort des Sprechers aus – in Richtung der aufgehenden Sonne liegen.⁷ Doch nicht allein die biblische Tradition, auch die griechisch-römische Geschichtsschreibung, Dichtung und Überlieferung trugen nachhaltig dazu bei, den Orient im Abendland gegenwärtig zu halten: Das Perserreich und Karthago, Alexander der Große, die Punischen Kriege und natürlich Kleopatra – sie alle fungierten über Jahrhunderte als tüppig illuminierte orientalische Erinnerungsorte.⁸

Freilich wurden diese Erinnerungsorte im Laufe der Geschichte immer weiter angereichert und überlagert von der Wahrnehmung des je zeitgenössischen Orients, der vor allem aufgrund seiner zahlreichen Großreiche zur Unübersehbarkeit tendierte: Byzanz und die Mongolenreiche, das safawidische Persien und das chinesische Kaiserreich, die arabischen Abbasiden (mit dem berühmten Harun al-Raschid) und die Ayyubiden (mit dem berühmten Saladin), das indische Mogulreich und schließlich das Osmanische Reich – in die-

⁶ Vgl. Art. „Morgenland“ in Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 6. Bearb. v. Moriz Heyne. Leipzig 1885, Sp. 2572.

⁷ So z. B. in Luthers Übersetzung von Gen 25,6; Ri 6,3.33; 7,12; 8,10 oder – ungleich prominenter – von Mt 2,1f. (die „Weisen aus dem Morgenland“). Vgl. dazu Die Luther-Bibel. Originalausgabe 1545 und revidierte Fassung 1912. CD-ROM. 2. Ausgabe. Berlin 2000. Zur Bedeutung der griechischen und hebräischen Begriffe, die Luther mit ‚Morgenland‘ wiedergibt, vgl. detailliert: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. Nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten masoretischen Text unter verantwortlicher Mitw. v. Leonhard Rost ausgearb. und geschr. v. Gerhard Lisowski. Tübingen 1990, S. 1237; Art. „ανατολη“ in Horst Balz/Gerhard Schneider (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. Stuttgart 1992, Sp. 224f.

⁸ Konzeptgeschichtlich ebenfalls von Bedeutung ist hier die unter Diokletian eingerichtete Diözese ‚oriens‘, die noch bis ins 18. Jahrhundert hinein neben ‚Orient‘ einen eigenen Lexikon-eintrag bildete; vgl. dazu Thomas Scheffler: „Exotismus und Orientalismus.“ In: kultuRRevolu-tion. zeitschrift für angewandte diskurstheorie, 32f., 1995, S. 105-111, bes. S. 106 und 111.

sen Formen und Dimensionen präsentierte sich die staatspolitische Gegenwart des Morgenlands dem europäischen Betrachter bis ins 19. Jahrhundert hinein.⁹

Damit zeichnen sich bereits einige elementare Aspekte der deutschen Faszinationsgeschichte für den Orient ab: Zunächst wurde das Morgenland von Europa nicht erst entdeckt wie die Neue Welt durch Kolumbus. Der Orient ist – ein wenig wie der Swinigel im Wettlauf mit dem Hasen – im europäischen Bewusstsein immer schon da gewesen, gefüllt mit Orten und Figuren, Ereignissen, Bildern und Tönen. Zwar lassen sich morgenländische Länder und Reiche ausmachen, die tatsächlich erst zu einem bestimmten Zeitpunkt ins europäische Blickfeld gerückt sind – wie etwa China im 17. Jahrhundert.¹⁰ Doch kulturgeographische ‚Neuerscheinungen‘ dieser Art erweiterten oder verscho-ben nur die Grenzen des Orients in den hiesigen Vorstellungswelten, markieren aber nicht die Entdeckung des Morgenlands selbst. Mit dem Orient gab es für Europa keinen ‚first contact‘ an palmengesäumten Ufern,¹¹ er ist zu keinem Zeitpunkt ein weißer Fleck auf der imaginären Landkarte des Wissens und der Vorstellungen gewesen, der erst noch hätte ausgemalt werden müssen.

Wenn in der literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschung gleichwohl und durchaus zu Recht immer wieder die Rede ist von der ‚Entdeckung‘ des Morgenlands – seiner ‚Entdeckung‘ in der Romantik¹² etwa, durch den deutschen Leser¹³ oder die Wissenschaften¹⁴ –, dann sind es genau diese Zusätze, die den zweiten grundlegenden Aspekt der orientalistischen Faszinationsgeschichte erhellen: Zwar besaß der Orient im europäischen Bewusstsein immer schon Latenz, war also – mit Martin Heidegger gesprochen – stets ein ‚zuhandenes Zeug‘ für Künste, Wissenschaften und Kultur. Zugleich aber verfügte er keineswegs durchgängig über Faszinationskraft oder weckte jedermanns Inter-

⁹ Schon allein dieser – von der post-saidschen Orientalismusforschung gern übersehene – realpolitische Umstand macht die Haltlosigkeit der Annahme einer transhistorischen westlichen Hegemonie über den Orient deutlich. Wie weit die heute in Ost wie West gleichermaßen verbreitete, zwischen den historischen Markern ‚Kreuzzüge‘ und ‚Kolonialismus‘ aufgespannte, Vorstellung einer überzeitlichen westlichen Dominanz auch an der Geschichte der islamischen Welt vorbei geht, illustriert auf ebenso profunde wie leichtfüßige Weise Gudrun Krämers jüngste Überblicksdarstellung; vgl. Gudrun Krämer: Geschichte des Islam. München 2005 sowie als Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung Bonn 2005.

¹⁰ Zur ‚Entdeckung‘ Chinas vgl. grundlegend Hartmut Walravens (Hg.): China illustrata. Das europäische China-Verständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhundert. Weinheim 1987; (ästhetik-)geschichtlich weiterführend: Willy Richard Berger: China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung. Köln/Wien 1990.

¹¹ Spätestens angesichts dieser grundsätzlichen Differenz in der europäischen Wahrnehmung des Orients auf der einen und der Neuen Welt auf der anderen Seite wird die Applikabilität der Ideen Stephen Greenblatts auf das Feld des Orientalismus zweifelhaft; vgl. Stephen Greenblatt: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker. Berlin 1994.

¹² Vgl. Raymond Schwab: The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East 1680-1880. Oxford 1984.

¹³ Vgl. Ammann (Anm. 1).

¹⁴ Vgl. Sabine Mangold: Eine ‚weltbürgerliche Wissenschaft‘. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart 2004, S. 31ff.

esse. Vielmehr wurde das Morgenland jeweils von bestimmten ästhetischen Strömungen, Philosophien, kulturellen Bewegungen oder gesellschaftlichen Konstellationen zu bestimmten Zeiten *für sich* entdeckt – *für* eine romantische Universalpoesie oder eine kollektive Suche nach den Wurzeln der eigenen Kultur, *für* eine aufklärerische Epistemologie oder eine barocke Affektenlehre, *für* Selbstinszenierungen der Monarchie nach dem Verlust ihrer Selbstverständlichkeit oder *für* neue Ästhetiken des Gartenbaus. In der deutschen Geschichte lassen sich verschwindend wenige Zeiträume ausmachen, in denen politische Ereignisse oder Entwicklungen eine kulturelle Beschäftigung mit dem Morgenland unausweichlich gemacht und inhaltlich determiniert hätten – allenfalls könnte man dies für die Zeit der Osmanischen West-Expansion während des 15. und 16. Jahrhunderts behaupten, als das damals modernste und schlagkräftigste Heer der Welt über den Balkan auf Wien zu marschierte.¹⁵ Und da die deutschen Staaten außerdem bis zur Reichsgründung 1871 im Vergleich mit den – in der Orientalismusforschung gerne als repräsentativ für das gesamte Europa verhandelten – Empires Großbritannien, Russland und Frankreich globalpolitische Leichtgewichte gewesen sind, deren Orientpolitik sich – so überhaupt vorhanden – auf Vermittlertätigkeiten,¹⁶ vom osmanischen Sultan angeforderte Militärmissionen¹⁷ sowie das Feld der Kirchenpolitik¹⁸ beschränkte, fällt mindestens bis dahin auch der Kolonialismus als externer Generator kultureller Orientphantasien aus.¹⁹

Die Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus ereignet sich somit in einem groß angelegten Möglichkeitsraum, der weder durch äußere Notwendigkeit zu morgenländischer Reflexion begrenzt war noch durch fehlende Gelegenheit dazu.

In diesem Möglichkeitsraum erstreckte sich nun ein Morgenland, das – durch die deutsche Brille der vergangenen Jahrhunderte betrachtet – von Spa-

¹⁵ Zum historischen Hintergrund vgl. Klaus Peter Matschke: *Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege*. Darmstadt 2004. Die staats- und gesellschaftsgeschichtlichen Hintergründe des Osmanischen Reichs erhellen die Überblicksdarstellungen Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*. Stuttgart 2003, S. 105-241; Suraiya Faroqhi: *Geschichte des osmanischen Reiches*. München 2000, S. 33-83; sowie noch immer als Standardwerk behandelt: Stanford Shaw: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Bd. 1: *Empire of the Gazis. The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*. Cambridge u. a. 1976, S. 55-216.

¹⁶ Vgl. Karl Pröhl: *Die Bedeutung preußischer Politik in den Phasen der orientalischen Frage. Ein Beitrag zur Entwicklung deutsch-türkischer Beziehungen von 1606 bis 1871*. Frankfurt a. M. u. a. 1986.

¹⁷ Vgl. Jehuda L. Wallach: *Anatomie einer Militärhilfe. Die preußisch-deutschen Militärmissionen in der Türkei 1835-1919*. Düsseldorf 1976.

¹⁸ Vgl. Abdel-Raouf Sinno: *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841-1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse*. Berlin 1982.

¹⁹ Kolonialphantasien als imaginationsprägende oder -fördernde Kraft lassen sich im deutschen Orientalismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nicht ausmachen; vgl. dazu Andrea Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts von Goethes West-östlichem Divan bis zu Thomas Manns Joseph-Tetralogie*. Hildesheim 1984, S. 19-55; Ammann (Anm. 1); Polaschegg (Anm. 2), S. 102-275.

nien bis Japan reichte, vom ungarischen Pescht bis weit nach Nubien.²⁰ Dieses gesamte Gebiet, das sich da zwischen Südosteuropa und der Nordhälfte Afrikas erstreckte und nahezu das gesamte Asien umfasste, war in deutschen Augen ‚der Orient‘ oder konnte es zumindest sein. Es schloss eine Vielzahl von Völkern und Sprachen, von Städten, Religionen und Staaten mit ein, die – bei aller Heterogenität – jedoch *ein* entscheidendes Merkmal gemeinsam hatten: Solange sie zum Orient gerechnet wurden, zählte man sie auch zu den Teilhabern an dem, was ‚Zivilisation‘ hieß. Pointiert gesprochen, präsentierte sich das Morgenland bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts der hiesigen Wahrnehmung als andere *Kultur*, d. h. als zwar differente, dem Abendland jedoch völlig analoge Zivilisation, bestehend aus Palästen, Städten und Straßen, aus staatlichen Institutionen und wirtschaftlichen Strukturen, aus Literaturen, Architekturen und Wissenschaften. Just dies unterschied die hiesige Wahrnehmung des Orients maßgeblich von der Rezeption der Südseevölker oder der indigenen Bewohner Amerikas. Während letztere primär als Naturvölker rezipiert wurden, als – positiv oder negativ belegtes – *Anderes der Kultur*, firmierte das Morgenland als – positiv oder negativ belegte – *Parallelkultur* zum Abendland.²¹

Mehr noch als seine beeindruckenden geographischen Ausmaße war es dieses strukturelle Merkmal des Orients, welches den ästhetischen, kulturellen und politischen Spielraum des deutschen Orientalismus so weit steckte und das Morgenland im wahrsten Sinne des Wortes ‚hoffähig‘ machte.

Vor allem in ihrer Bedeutung für die Literatur- und Kulturgeschichte des Barock ist diese Qualität des Orients kaum zu überschätzen. Schließlich stellte höfisches Personal die notwendige Zutrittsbedingung eines jeden Stoffes zu den ‚hohen‘ Gattungen dar, zum heroischen Roman, zum höfischen Trauerspiel oder der Oper. Und angesichts der großen Zahl männlicher wie weiblicher Herrscherfiguren, mit denen die orientalische Geschichte und Gegenwart aufwarten konnte – von Kleopatra und Herodes über Timur bis hin zu Abbas dem Großen oder Süleyman dem Prächtigen –, kann die Prominenz orientalischer Stoffe gerade in diesen Gattungen des 17. Jahrhunderts nicht Wunder nehmen: Gryphius’ Märtyrerdrama ‚Catharina von Georgien‘,²² Philipp von Zesen’s *Romane*²³ oder Caspar David Lohensteins ägyptischen und türkischen

²⁰ Zu den Abmessungen des Orients im historischen Deutschland und zu den Funktionsweisen dieses semantischen Konzepts vgl. Polaschegg (Anm. 2), S. 63-101.

²¹ Eindrücklich wird dieser Umstand durch den noch immer unübertroffenen Ausstellungskatalog ‚Europa und der Orient‘ illustriert; vgl. Gereon Sievernich/Hendrik Budde (Hg.): *Europa und der Orient. 800-1900*. Gütersloh/München 1989; systematisch ausgearbeitet in Polaschegg (Anm. 2), S. 135-142.

²² Vgl. Andreas Gryphius: *Catharina von Georgien*. Abdruck d. Ausg. v. 1663 mit den Lesarten v. 1657. Hg. v. Willi Flemming. Tübingen 1968.

²³ Vgl. Philipp von Zesen: *Ibrahims des Durchleuchtigen Bassa / Oder Türischen Stadt=halters / und Der beständigen Isabellen Wunder=geschichte*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. 17 Bde. Hg. v. Ferdinand von Ingen. Berlin/New York 1970-2000, Bd. 5 sowie Ders.: *Die Afrikanische Sofonisbe*. In: Ebd., Bd. 6.

Trauerspiele²⁴ legen beredtes Zeugnis ab von der enormen Produktivität eines Orientalismus, der hohes Personal mit reizvollen Schauplätzen zu verbinden erlaubte, die das bildhungrige 17. Jahrhundert in opulente Bühnenarchitektur und nicht minder eindrückliche Buchillustrationen umsetzte.

Die bildästhetische Attraktion des höfischen Morgenlands blieb auch während des 18. Jahrhunderts ungebrochen. So zeigten etwa die aufgeklärt-absolutistischen Monarchen eine deutliche Affinität zum orientalischen Ambiente. Vor allem aus ihren Gärten sind jene chinesisches Teehäuser, Pyramiden, Sphingen, ephesische Dianen, maurische Kioske und orientalische Zimmer nicht wegzudenken, die man noch heute etwa in den Potsdamer Ensembles Friedrichs des Großen und Wilhelms II. bewundern – oder sagen wir vielleicht ehrlicher: bestaunen – kann.²⁵ Und auch auf der Opernbühne des 18. Jahrhunderts hielten Herrscherfiguren wie Georg Friedrich Händels „Tamerlano“ (UA 1724), Johann Adolf Hasses „Solimano“ (UA 1753) oder Tomaso Traettas „Sophonisba“ (UA 1762) – den Anforderungen der Gattung gemäß – wacker die monarchische Fahne hoch.

Doch trotz dieser Kontinuitäten lässt sich beim Übergang vom Zeitalter des Barock zum 18. Jahrhundert eine deutliche Erweiterung und Verlagerung der orientalistischen Faszination beobachten, die sich jetzt an drei für die Epoche der Aufklärung wesentliche Momente knüpfte: an die unbändige Leidenschaft jener Zeit für jede Form rationaler Erkenntnis, an ihre nicht minder große Neigung zu Geheimwissen und Mysterien und schließlich an den unaufhaltsamen Aufstieg des Bürgertums in Gesellschaft und Literatur des 18. Jahrhunderts. In allen drei dieser zeittypischen Schwerfelder konnte der Orientalismus eine besondere, teils auch ganz neue Produktivität entfalten. Zur Verbürgerlichung des literarischen Orients im Zeitalter der Aufklärung trug ganz wesentlich die ab 1704 erschienene Übersetzung der „Tausendundeinen Nacht“ durch den französischen Orientalisten Jean Antoine Galland bei.²⁶ Denn Scheherazades Geschichten öffneten der hiesigen literarischen Mode der Feenmärchen um 1700 nicht allein eine schier unversiegbare Quelle höchst reizvoller Stoffe und

²⁴ Vgl. Daniel Casper von Lohenstein: Afrikanische Trauerspiele. Cleopatra, Sophonisbe. Hg. v. Klaus Günther Just. Stuttgart 1957 sowie Ders.: Türkische Trauerspiele. Ibrahim Bassa, Ibrahim Sultan. Hg. v. Klaus Günther Just. Stuttgart 1953.

²⁵ Vgl. dazu Clemens Alexander Wimmer: „Die Geheimnisse des Neuen Gartens. Friedrich Wilhelm II.: Ein ungewöhnlicher Bauherr.“ In: Preußische Schlösser und Gärten. Bau- und Gartenkunst vom 17. bis 20. Jahrhundert. Ausstellungskatalog. Hg. v. d. Generaldirektion der Stiftung Schlösser und Gärten Potsdam-Sanssouci. Potsdam 1993, S. 164-171; Helmut Börsch-Supan: „Die Chinamode in den brandenburgisch-preußischen Residenzen.“ In: Verwaltung der Staatlichen Schlösser und Gärten (Hg.): China und Europa. Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jahrhundert. Ausstellung vom 16. September bis 11. November 1973 im Schloß Charlottenburg, Berlin. Berlin 1973, S. 37-60.

²⁶ Zur europäischen Rezeptionsgeschichte der Erzählungen Scheherazades vgl. Wiebke Walter: Tausendundeine Nacht. Eine Einführung. München/Zürich 1987 und Robert Irwin: Die Welt von Tausendundeiner Nacht. Frankfurt a. M./Leipzig 1997.

Schauplätze. Sondern die ‚arabischen Märchen‘²⁷ präsentierten überdies eine große Zahl höchst attraktiver bürgerlicher Protagonisten – weise Derwische etwa und vor allem Kaufmannsöhne. Und diese bürgerlichen Helden bildeten eben ein äußerst dankbares Figureninventar für eine dezidiert nicht-höfische Erzählliteratur, wie sie sich während des 18. Jahrhunderts in Deutschland erstmalig etablierte. Christoph Martin Wieland ist mit seiner fast schon manisch zu nennenden orientalistischen Literaturproduktion eine der treibenden Kräfte in der Entwicklung der ‚morgenländischen Erzählung‘.²⁸ Und auch handfeste Aufklärer wie Johann Gottlob Benjamin Pfeil entdecken das Morgenland für ihre literarischen Projekte, insbesondere für die neue – und heutigen Lesern recht schwergängig anmutende – Gattung der ‚moralischen Erzählung‘.²⁹ Schon eine schnelle Querlektüre von Pfeils 1757 erschienener Sammlung ‚Versuch in moralischen Erzählungen‘ – von denen nur zwei in heimatlichen Gefilden spielen, während die übrigen Titel tragen wie ‚Der Dichter Almanson‘, ‚Azem oder der eingebilddete Glückselige‘ und ‚Das Gesicht des Mirzah‘ – zeigt die besondere Leistung des Orients für die Didaktik der Aufklärung.

Die Erzählkomposition dieser Texte ist schnell wiedergegeben: Ein junger Mann steigt auf einen Hügel nahe Bagdad, trifft dort einen weisen Derwisch, einen Engel oder wahlweise einen Engel mit klingendem Namen wie ‚Albunoh Saharedin, de[r] Ausleger der göttlichen Geheimnisse‘.³⁰ Diese wandelnden Weisheitsallegorien führen den Jüngling dann entweder zu Tempeln mit Altären in der Mitte, flankiert von Spiegeln und Marmortafeln, die als Leinwand fungieren für eine Art allegorisch-moralisches Kino.³¹ Oder sie setzen

²⁷ Dass die älteste Fassung der ‚Tausendundeinen Nacht‘, die erst kürzlich von Claudia Ott kongenial übersetzt worden ist, aus dem indischen Kulturraum stammt und den damaligen arabischen Lesern und Hörern entsprechend nicht minder exotisch erschienen sein muss als die heute kanonisierte Sammlung den hiesigen Rezipienten, ist einer von vielen interessanten Aspekten, die es bei einer unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit der wechselvollen Geschichte der ‚Tausendundeinen Nacht‘ zu sehen gibt. Vgl. dazu Tausendundeine Nacht. Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Nuhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen von Claudia Ott. München 2004, bes. das Nachwort der Übersetzerin S. 641-674.

²⁸ Zur ‚morgenländischen Erzählung‘ vgl. noch immer die (zu) kurze Übersicht in Balke (Anm. 1), S. 838f.

²⁹ Dank den Bemühungen von Alexander Košenina liegt jetzt eine kleine Auswahl aus Pfeils Sammlung vor; vgl. Johann Gottlob Benjamin Pfeil: Versuch in moralischen Erzählungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort hg. v. Alexander Košenina. St. Ingbert 2006.

³⁰ Pfeil: Das Gesicht des Mirzah. In: Ders. (Anm. 29), S. 11-24, hier S. 11.

³¹ ‚Das ganze Gebäude ruhte auf einem Säulengang von weißem Marmor. Ein Alter von Alabaster stand am Ende desselben. Statt des Bildes der Gottheit stieg eine Wolke von Rauch von dem Altar in die Höhe und erfüllte den ganzen Tempel mit dem Duft des wohlriechendsten Rauchwerks. Zur Rechten des Altars hieng eine schwarze Marmortafel, und ihr schief gegen über ein Spiegel von dem hellsten Crystal. [...] Ich warf meine Augen auf den Spiegel, und ich sah meinen Freund *Abdallah* in demselben [...]. Er saß in einem elenden Zimmer, wo der Mangel das einzige Hausgeräthe ausmachte. [...] Ich that für Betrübnis und Erstaunung einen lauten Schrey, und die Wehmuth erstickte meine übrigen Klagen. Von ohngefähr blick-

sich mit ihrem Zögling einfach nieder, lassen den Blick über die Landschaft schweifen und den jungen Almansor, Abdallah oder Mirzah teilhaben an ihren tiefen Einsichten über die Welt und ihre Menschen.³²

Diese, in der aufklärerischen Erzählliteratur immer wieder anzutreffende, Assoziation des Morgenlandes mit Figuren der Weisheit schlägt die Brücke zum zweiten großen orientalistischen Faszinationsmoment der Epoche: dem Geheimwissen. Beschleunigt durch die im 18. Jahrhundert ubiquitäre Freimaurerei³³ avancierte der Orient, allem voran Ägypten, in den hiesigen Vorstellungswelten zum Inbegriff der Mysterien und arkanen Wissenschaften.³⁴ Bevölkert von Priestern, Initiaten und Jünglingen auf der Suche nach dem Elysium und ausgestattet mit verschleierte Bildnissen, hieroglyphenbesetzten Pyramiden und sphinxbewehrten Tempeln bildete dieses Morgenland ein Magnetfeld, das zahllose Roman- und Dramendichter, Opernkomponisten und Gelehrte in seinen Bann zog. Sethos, Zoroastros oder Kalasiris heißen die zumeist betagten Übervaterfiguren,³⁵ welche die orientalischen Weisheitswelten des 18. Jahrhunderts beherrschten und deren Illuminatencharakter sich mit der dominanten Lichtmetaphorik der Aufklärung zu einem höchst produktiven Topos des ‚ex oriente lux‘ verband.

Tritt man indes von diesen einzelnen Figuren, Motiven und Topoi einen analytischen Schritt zurück und versucht, das gesamte Panorama des aufgeklärten Orientalismus in den Blick zu nehmen, dann zeichnet sich die aufklärerische Leidenschaft für jede Form rationaler Erkenntnis als eigentliches Movers jener orientalistischen Epoche ab. Das schlägt sich nicht allein in der dominanten Vernunft- und Weisheitsthematik der aufklärerischen Orientlite-

te ich auf die marmorne Tafel, die zuvor unbeschrieben gewesen war, und ich las folgende goldne Schrift auf derselben: *Sieh noch einmal und richte die Vorsehung*. Ich sah noch einmal in den Spiegel und die Szene hatte sich geändert.“ (Pfeil (Anm. 30), S. 13-15)

³² Erzählkompositionen dieser Art lassen sich auch bei Wieland nachvollziehen, etwa in „Das Gesicht des Mirza“, das zwei Jahre vor Pfeils gleichnamiger Erzählung publiziert wurde; vgl. Christoph Martin Wieland: *Das Gesicht des Mirza*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. 39 Bde. und 6 Supplementbde. Leipzig 1794-1811 (Reprint in 14 Bdn. und 2 Supplementbden. Hamburg 1984), Supplementbd. 4 (Bd. 14), S. 19-34; vgl. außerdem Ludwig Tieck: *Almansur. Eine Erzählung*. In: Ders.: *Schriften in zwölf Bänden*. Hg. von Hans Peter Balmes. Frankfurt a. M. 1985ff., Bd. 1, S. 37-51.

³³ Vgl. dazu allgemein Helmut Reinalter (Hg.): *Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert*. München 1989.

³⁴ Zur Ägyptenrezeption vgl. die Überblicksdarstellungen James Steven Curl: *Egyptomania. The Egyptian Revival: A Recurring Theme in the History of Taste*. Manchester/New York 1994 und Erik Iversen: *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*. Kopenhagen 1961, bes. S. 57-123.

³⁵ Der Prototyp dieser orientalisierenden Priester-Herrscherfiguren stammt aus dem Staatsroman „Sethos. Histoire ou vie tiree des monumens anecdotes de l'ancienne egypte“ des Abbé Terrasson von 1731, den der Freimaurer Matthias Claudius 1777 ins Deutsche übersetzte und der u. a. Emanuel Schikaneder zur ägyptisch-mystischen Ausgestaltung seines „Zauberflöte“-Librettos anregte. Zur Genese und Funktionsweise der semiotischen Koppelung von Geheimwissen und Ägyptomanie im 18. Jahrhundert vgl. die kurze Übersicht in Polaschegg (Anm. 2), S. 108-125.

ratur nieder, sondern vor allem in ihrer kompositorischen Form. Der Titel von Wielands orientalistischem Staatsroman „Der goldene Spiegel“ setzt dieses Formprinzip ins anschauliche Bild: Das Morgenland wird unter den Händen der aufklärerischen Autoren zum Spiegel der eigenen Gesellschaft, den sie ihren Lesern vorhalten, auf dass sie sich selbst erkennen. Nicht allein die kritischen oder utopischen Staatsromane der Zeit sind ohne orientalischen Schauplatz nicht zu denken. Auch der Briefroman hat zu Beginn des 18. Jahrhunderts kaum das Licht der literarischen Formenwelt erblickt, da wird er schon als orientalistisches Spiegelkabinett aufklärerischer Reflexion in Dienst genommen: Die verkehrte Perspektive der persischen, türkischen oder chinesischen Höflinge, die nach dem Muster von Montesquieus „Lettres Persanes“ ihren Landsleuten brieflich von ihren Erlebnissen in Europa berichten, lässt die hiesigen Leser ihre eigene Gesellschaft durch die Brille des Anderen sehen, setzt das Vertraute ins Licht des Fremden und produziert somit Selbsterkenntnis – und Witz.³⁶

Angetrieben von einer unbändigen Lust an der Differenz, bringt das 18. Jahrhundert einen Orientalismus hervor, welcher das Potential der morgenländischen Parallelkultur bis zur Neige ausschöpft: Mit allen zu Gebote stehenden künstlerischen Mitteln wird hier zwischen westlicher und östlicher Welt hin und her gespiegelt, gekippt und projiziert und der Orient als literarisches Instrument benutzt, um Gesellschafts-, Kultur- und Religionsfragen der eigenen Zivilisation zu verhandeln.³⁷ So dankbar die rousseauschen ‚Naturvölker‘ in den anthropologischen Diskussionen des 18. Jahrhunderts und den Debatten um die menschliche Natur aufgenommen wurden, so unverzichtbar war das Morgenland für die hiesige Reflexion von Staats- und Regierungsformen, Bildungsprogrammen, Ästhetiken, wissenschaftlichen Modellen oder Theologien.

Den Orientalismus der Aufklärung auf den allzu oft bemühten Begriff der ‚Toleranz‘ zu bringen und als Gewährsmann dafür ein ums andere Mal Lessings armen alten Nathan aus seinem wohlverdienten Ruhestand zu reißen und ins Scheinwerferlicht zu scheuchen, erzählt sehr viel von unserem heutigen ‚aufgeklärten‘ Selbstbild, zugleich aber sehr wenig vom 18. Jahrhundert. Denn als Teil dieser orientalistischen Tradition weist sich Lessings ‚dramatisches Gedicht‘ „Nathan der Weise“³⁸ weit weniger durch eine wie auch immer geardete Vorurteilsfreiheit gegenüber dem Islam als durch die drei bereits ange-

³⁶ Zur literarischen Tradition dieser Romanform vgl. Winfried Weißhaupt: *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der Lettres persanes in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. 2 Teile in 3 Bdn. Frankfurt a. M. u. a. 1979.

³⁷ In dieser Tradition steht noch Adolph Freiherr Knigge mit seinem Reise-Staatsroman: Benjamin Noldmann's Geschichte der Aufklärung in Abyssinien, oder Nachricht von seinem und seines Herrn Veters Aufenthalte an dem Hofe des großen Negus, oder Priester Johannes. Mit sechs Kupfern. Mit kaiserl. Abyssinischem allergnädigsten Privilegio. Göttingen 1791.

³⁸ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Hg. v. Wilfried Barner u. a. Frankfurt a. M. 1985-2003, Bd. 9, S. 483-627.

sprochenen Merkmale aus: durch seine dominante Topik orientalischer Weisheit, durch seine Lust an Differenzen und schließlich durch die Reflexion einer hiesigen theologischen Kontroverse – in diesem Falle des berühmt gewordenen ‚Fragmentenstreits‘ zwischen Goeze und Lessing/Reimarus³⁹ – im goldenen Spiegel des Morgenlands. Für Lessing stellte die heute so viel beschworene ‚Toleranz gegenüber dem Islam‘ ein ebenso wenig aktuelles oder sonderlich interessantes Thema dar wie für den stürmenden und drängenden Goethe, der sich von David Friedrich Megerlins Koran-Übersetzung (1772) zum Entwurf eines ‚Mahomet‘-Dramas anregen ließ.⁴⁰ Beide Autoren arbeiteten sich an hiesigen, zeitgenössisch virulenten Themen ab – am Verhältnis von Offenbarung, Vernunft und Humanität der eine, an der spannungsreichen Beziehung des genialischen Einzelnen zum Kollektiv der andere. Was den Orient als Schauplatz für diese und zahlreiche andere literarische Projekte der Aufklärungszeit prädestinierte, war die wahrgenommene Strukturanalogie zwischen seinen Gesellschaften und den hiesigen, dank derer nahezu jeder aktuelle Konflikt in den morgenländischen Raum projiziert und dort ausagiert werden konnte. Dynamisiert durch die verbreitete Lust an der Differenz und ihrem epistemologischen Vermögen, formierte sich im 18. Jahrhundert somit ein deutscher Orientalismus, der ein ebenso aufklärungs-spezifisches Gepräge besaß wie er wichtige Leitlinien für die Zeit zwischen 1770 und 1850 vorzeichnete.

Deutscher Orientalismus 1770-1850: Konturen einer Epoche

Die entscheidendste Kontinuität des deutschen Orientalismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert liegt in der unveränderten Wahrnehmung des zeitgenössischen Morgenlandes als einer der eigenen Kultur analogen, wenngleich differenten, Zivilisation. Den rousseauschen ‚homme nature!‘⁴¹ suchte und fand man auch jetzt nicht im Orient, sondern in der Südsee, im subsaharischen Afrika und auf dem amerikanischen Kontinent, wo man jene ‚Naturvölker‘ heimisch glaubte, denen die eurasischen Kulturen – aus rousseauscher Perspektive unrettbar zivilisiert – gegenüberstanden. Mit dem fortlaufenden Konzept der morgenländischen Parallelgesellschaft behielten auch die genannten literarischen Spiele mit west-östlichen Perspektivewechseln und Kulturdifferenzen ihren ästhetischen Reiz, wenngleich sie auf dem Weg ins 19. Jahrhundert eine gute Portion ihres erkenntnistheoretischen Ernsts einbüßten.

³⁹ Vgl. dazu exempl. Gerhard Freund: *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart u. a. 1989.

⁴⁰ Vgl. dazu Katharina Mommsen: *Goethe und die arabische Welt*. Frankfurt a. M. 1988, S. 176-238.

⁴¹ Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*. Französisch-Deutsch. Eingel., übers. und hg. v. Kurt Weigand. Hamburg ²1995.

Ein erstes Schlaglicht auf die orientalistische Figuration zwischen 1770 und 1850 mag das illustrieren.

In den Jahren 1782-1786 publizierte Johann Karl August Musäus eine Sammlung von Erzählungen, der er den Titel ‚Volksmärchen der Deutschen‘ gab. In ihrem allegorisch-witzigen Ton von den grimmschen Kinder- und Hausmärchen deutlich unterschieden, griffen die Erzählungen des Musäus gleichwohl historisch-legendäre Stoffe aus deutschen Landen auf. Im Falle des brilliantesten Textes der Sammlung, dessen titelgebender Frauenname ‚Melechsalah‘ bereits von seinem Orientalismus kündigt, bearbeitete der Autor die Geschichte des Grafen Ernst von Gleichen.⁴² Der verheiratete Graf war im Jahre 1227 unter Friedrich II. zu einem Kreuzzug aufgebrochen und in Kairo in Gefangenschaft geraten, dort jedoch von der Tochter des Sultans – in der Adaptation des Stoffes durch Musäus trägt sie den besagten Namen Melechsalah – gerettet worden, woraufhin er mit ihr zusammen in die thüringische Heimat zurückkehrte, um daselbst mit dem Segen des Papstes ein glückliches Leben in Bigamie zu führen.

Die Faszinationskraft dieses Stoffes für die Zeit um 1800, der heute eine bemerkenswerte Renaissance in Form eines Musicals erlebt,⁴³ liegt auf der Hand, und sie rührte nur zu Teilen von schwärmerischen Männertagträumen her. Zwar hat es nach Erscheinen der ‚Melechsalah‘ kaum ein halbes Jahrhundert gedauert, bis der exzentrische Fürst von Pückler-Muskau die historisch-literarische Vorlage des Musäus in die Tat umsetzte und von seiner Ägyptenreise tatsächlich die Sklavin und vermeintliche abessinische Prinzessin Machbuba in die Lausitz und seine Ehe mit Lucie von Hardenberg mitbrachte.⁴⁴ Doch der eigentliche Reiz der ‚Melechsalah‘-Erzählung und ihre Signifikanz für das ausgehende 18. und frühe 19. Jahrhundert bestand in ihrem Rückgriff auf das historische Sujet der Kreuzzüge, das in der Epik von Wieland bis Friedrich de la Motte Fouqué höchst produktiv werden sollte. Denn auf dem Feld der Kreuzzüge traf sich die beginnende deutsche Mittelalterbegeisterung – einschließlich der aufkommenden Mode des Ritterromans – mit der Tradition des literarischen Orientalismus. Zu dieser ohnehin schon fruchtbaren Verbindung gesellte sich schließlich noch die wieder entdeckte Renaissanceepik Tassos und Ariosts, was das Kreuzzugszenario in einen entscheidenden Multiplikator literarischer und opernästhetischer Phantasien um 1800

⁴² Vgl. Johann Karl August Musäus: *Melechsalah*. In: Ders.: *Volksmärchen der Deutschen*. Vollständige Ausgabe, nach dem Text der Erstausgabe von 1782-86, mit den Illustrationen von Ludwig Richter u. a. zur Ausgabe von 1942. München 1961, S. 657-744.

⁴³ Vgl. *Der Graf von Gleichen*. Musical von Dirk Schattner (Regie) und Peter Frank (Musik), uraufgeführt am 27. Mai 2006 in Mühlberg/Thüringen. Franz Schubert hatte bereits an einer gleichnamigen Oper gearbeitet, sie aber nicht vollendet; vgl. Franz Schubert: *Der Graf von Gleichen*. Oper in zwei Akten. Text von Eduard von Bauernfeld. Nach den Skizzen vollendet von Richard Dünser. Hg. v. Johannes Steinwender. Klavierauszug. Bad Schwalbach 1997.

⁴⁴ Vgl. Heinz Ohff: *Der grüne Fürst. Das abenteuerliche Leben des Hermann Pückler-Muskau*. München ⁸1999, S. 221-247.

verwandelte.⁴⁵ Wie ein genauerer Blick auf Musäus' „Melechsalah“ deutlich macht, eigneten sich die Kreuzzüge außerdem vorzüglich als historische Bühne zur literarischen Inszenierung interkultureller Kontakte, was sie mit dem gleichzeitig an Prominenz gewinnenden historischen Schauplatz Al-Andalus gemeinsam hatten.⁴⁶

Wo Lessing aus dem inszenierten ‚clash of civilisations‘ indes noch epistemologische Funken schlug, nutzt ihn Musäus schlicht, aber effektiv, zur Evokation von Witzkaskaden: Seine florophile Sultanstochter Melechsalah wünscht sich nämlich nichts sehnlicher als einen Garten nach europäischem Vorbild, von dessen exotischer Schönheit sie ihre „welsche“ Amme hatte reden hören.⁴⁷ Mit der Anlage dieses Gartens wird, auf Betreiben seines treuen Dieners, der in Kairo inhaftierte Graf von Gleichen beauftragt, der indes „von der Gärtnerei so wenig [verstand] als ein Laie von den Geheimnissen der Kirche“.⁴⁸ Diese mangelnde Kompetenz fällt indes nicht ins Gewicht, alldieweil die Prinzessin samt ihres Vaters in jeder gartenarchitektonischen Idiotie des Grafen den exotischen Reiz des Fremden erkennt. Zwar ist Scheikh Kiamel angesichts der unbeholfenen Pflanzversuche des angeblichen Gartenkünstlers skeptisch, doch „da weder der Scheik noch irgend einer der Heiden aus Kairo in Nürnberg gewesen war, so mußte er die Dolmetschung des Gartens aus dem Arabischen ins Deutsche, auf Treu und Glauben dahinnehmen.“⁴⁹ Die kulturelle Differenz inklusive der wechselseitigen Unkenntnis schützt den Grafen allerdings nur eine kleine Weile, kehrt sich dann jedoch gegen ihn und löst beinahe eine Katastrophe aus. Inzwischen sind nämlich Graf und Sultansstochter einander näher gekommen und ihre heimlichen Treffen im Garten haben an Vertraulichkeit gewonnen. Nun ist Melechsalah, wie der Leser erfährt, als echte Orientalin selbstverständlich der Blumensprache mächtig – einer Technik morgenländischer Kommunikation vermittelt hochsemiotisierter Blumensträuße. Diese orientalische Kulturtechnik wurde in der deutschen Dich-

⁴⁵ Die ästhetik- und diskursgeschichtlichen Gründe für die Prominenz des Kreuzzugssujets in der deutschen Literatur um 1800 sowie seine konkreten Ausprägungen im Zusammenspiel der verschiedenen Künste warten noch auf systematische Bearbeitung.

⁴⁶ Auch eine konzertierte, die Wechselwirkungen i. b. zwischen deutscher Literatur und Architektur in den Blick nehmende, Forschung zur Bedeutung Andalusiens im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert steht noch aus. Ansätze bieten Anne Maximiliane Jäger: „Besatz auch in Spanien manch' luftigs Schloß“. Spanien in Heinrich Heines Werk. Stuttgart/Weimar 1999; Michael Scholz-Hänsel: „Antiguedades Arabes de Espana“. Wie die einst vertriebenen Mauren Spanien zu einer Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert verhalfen.“ In: Sievernich/Budde (Hg.) (Anm. 21), S. 368-382; Stefan Koppelkamm: Der imaginäre Orient. Exotische Bauten des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts in Europa. Berlin 1987; Gerhart Hoffmeister: „Exoticism. Granada's Alhambra in European Romanticism.“ In: Ders. (Hg.): European Romanticism. Literary Cross-Currents, Modes and Models. Detroit 1990, S. 113-126.

⁴⁷ Musäus (Anm. 42), S. 691f.

⁴⁸ Musäus (Anm. 42), S. 683.

⁴⁹ Musäus (Anm. 42), S. 689.

tion von Herder⁵⁰ über Günderrode⁵¹ und Goethe⁵² bis hin zu Grillparzer⁵³ zwar immer wieder besungen, Musäus' Graf von Gleichen aber ahnt von ihrer Existenz und Funktionsweise nicht das mindeste. Eines Abends in der Gartenlaube geschieht nun, was geschehen muss: Melechsalah bindet aus verschiedenen Blumen einen höchst beredten Strauß und überreicht ihm erwartungsvoll ihrem schönen Gärtner. Der – weit davon entfernt, sich in einer chiffrierten Kommunikationssituation zu wissen – lächelt entzückt ob der hübschen Gabe und revanchiert sich mit einer Muskatenshyazinthe, woraufhin seine Herrin versteinert und ihm den Rücken kehrt. Der Graf bleibt ob der völlig unverständlichen Reaktion seiner Gebieterin bestürzt zurück, „ohne eine Silbe davon zu wissen, [dass] er ein förmliches Liebesgeständnis getan, noch dazu auf eine ganz unplatonische Weise.“⁵⁴ Nachdem sich Melechsalah allerdings entschließt, die freche Offerte ihres Sklaven mit einer unverblühten Einverständniserklärung zur Ehe mit ihm zu beantworten, was den Grafen einmal mehr höchlichst verwirrt, wird schließlich das Rätsel der gestörten Kommunikation gelöst und der Erzähler verabschiedet das glückliche Paar samt den Lesern mit einer augenzwinkernden Lobrede auf die Bigamie: „Mit der Toleranz der Liebe ist es“, so diagnostiziert der Erzähler bedauernd, „in unserm aufgeklärten Jahrhundert, noch lange nicht so weit gediehen, als mit der Toleranz der Kirche.“⁵⁵

Dieses unterhaltsame Spiel mit der west-östlichen Kulturdifferenz, gleichsam die leichtfüßige Variante der aufklärerischen Epistemologie und Moral, besteht als eine Option des literarischen Orientalismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts fort und findet in den orientalisierenden Märchen Wilhelm Hauffs einen wichtigen Höhepunkt.⁵⁶

⁵⁰ Vgl. Johann Gottfried Herder: Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hg. v. Günter Arnold u. a. Frankfurt a. M. 1985-2000, Bd. 3, S. 431-482, hier S. 438.

⁵¹ Vgl. Karoline von Günderrode: Zueignung. In: Dies.: Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. 3 Bde. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. v. Walter Morgenthaler. Basel/Frankfurt a. M. 1990f., Bd. 1, S. 318 (V. 9-14).

⁵² Johann Wolfgang Goethe: West-östlicher Divan. In: Ders.: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Hg. v. Friedmar Apel u. a. Frankfurt a. M. 1994, Bd. I/3.1, S. 8-299, hier S. 209-212.

⁵³ Vgl. Franz Grillparzer: Libussa. Trauerspiel in fünf Aufzügen. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Helmut Bachmaier. Frankfurt a. M. 1986f., Bd. 3, S. 275-371, hier S. 328f. (V. 1285-1298).

⁵⁴ Musäus (Anm. 42), S. 706. Bei dieser Darstellung stützt sich Musäus – ebenso wie Herder – offenbar auf die Beschreibung der orientalischen Blumensprache im Reisebericht Friedrich Hasselquists, des schwedischen Botanikers und Kollegen Linnés; vgl. D. Friedrich Hasselquists, Der Akademien der Wissenschaften zu Stockholm und Upsala Mitglieds, Reise nach Palästina in den Jahren 1749 bis 1752. Auf Befehl Ihrer Majestät der Königin von Schweden hg. v. Carl Linnäus. Aus dem Schwedischen. Rostock 1762, S. 37.

⁵⁵ Musäus (Anm. 42), S. 715.

⁵⁶ Zu Hauffs virtuosem Spiel mit der west-östlichen Kulturdifferenz vgl. ausführlich Andrea Polaschegg: „Biedermeierliche Grenz-Tänze. Hauffs Orient.“ In: Ernst Osterkamp u. a. (Hg.): Wilhelm Hauff oder Die Virtuosität der Einbildungskraft. Göttingen 2005, S. 134-159.

Die zweite orientalistische Tradition der Aufklärung, welche sich in die Zeit zwischen 1770 und 1850 hinein schreibt, ist die besagte Reflexion hiesiger Gemengelagen im Spiegel des Morgenlandes. Besonders auf der Bühne bleibt diese Form des Orientalismus nach wie vor attraktiv – das gilt für so unterschiedliche Stücke wie Schillers Drama „Turandot“ von 1802,⁵⁷ die bibli-sche Oper „Athalia“ des Freiherrn von Poißl von 1814⁵⁸ oder Heines dramati-schen Erstling „Almansor“ von 1823.⁵⁹ Sie alle halten die Möglichkeit einer Rezeption bereit, welche die morgenländische Bühne als stellvertretenden Schauplatz hiesiger Ereignisse interpretiert – der Französischen Revolution und Frauenemanzipation bei Schiller, der Freiheitskriege bei Poißl oder der scheiternden Judenemanzipation bei Heine.

Als tatsächlich neues und für die Zeit um 1800 durchaus spezifisches Mo-ment lässt sich dabei zum einen die bereits genannte Attraktion Andalusiens ausmachen, das – zusammen mit Spanien insgesamt – erst im ausgehenden 18. Jahrhundert ins hiesige orientalistische Blickfeld rückt und zahlreiche bau-künstlerische, literarische und opernkompositorische Bearbeitungen erfährt. Zum anderen betritt in den 1820er Jahren für ein knappes Jahrzehnt eine be-sondere orientalistische Figuration die literarische und kulturelle Bühne der deutschen Länder, in welcher wiederum west-östliche Kulturdifferenzen im Zentrum stehen – im Unterschied zu den bislang diskutierten Spielarten aller-dings mit dezidiert anti-orientalistischer Emphase. Die Rede ist von der breiten Bewegung des Philhellenismus, die sich während der griechischen Befrei-ungskriege gegen die osmanische Herrschaft (1821-1832) auch in den deut-schen Staaten formierte,⁶⁰ vor allem in der Alltagskultur, Publizistik und populären Literatur der Zeit ihren Ausdrucksraum fand und einen Orientalis-mus hervorbrachte, der alle saidschen Klischees bedient: Vor allem auf dem Feld der politischen Lyrik, des Schauspiels und der erzählenden Unterhal-

⁵⁷ Vgl. Friedrich Schiller: Turandot, Prinzessin von China. Ein tragikomisches Märchen nach Gozzi. In: Ders.: Werke. Nationalausgabe. 55 Bde. Hg. v. Julius Petersen u. a. Weimar 1940-2001, Bd. 14, S. 1-135.

⁵⁸ Vgl. Athalia. Eine große Oper in drei Aufzügen. Frei n. Racines Trauerspiel gebildet v. Gott-fried Wohlbrück. In Musik gesetzt v. Freiherrn v. Poißl. Berlin 1817.

⁵⁹ Vgl. Heinrich Heine: Almansor. Eine Tragödie. In: Ders.: Historisch-kritische Gesamtaus-gabe der Werke. 16 Bde. Hg. v. Manfred Windfuhr. Hamburg 1973-1997, Bd. 5, S. 9-68.

⁶⁰ Vgl. dazu exempl. die Überblicksdarstellungen Gunnar Hering: „Der griechische Unabhän-gigkeitskrieg und der Philhellenismus.“ In: Alfred Noe (Hg.): Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780-1830. Amsterdam/Atlanta 1994, S. 17-72 und Heinrich Scholler: „Der Philhellenismus und die geistesgeschichtlichen Strömungen in Europa zur Zeit des griechischen Befreiungskampfes von 1821.“ In: Evangelos Konstantiou/Ursula Wiede-mann (Hg.): Europäischer Philhellenismus. Ursachen und Wirkung. Neuried 1989, S. 151-166. Als grundlegende Studien können allerdings nach wie vor die Beiträge gelten: Robert F. Arnold: „Der deutsche Philhellenismus. Kultur- und literaturhistorische Untersuchungen.“ In: Euphorion, 2, Ergänzungsheft, 1896, S. 71-181 und Johannes Irmischer: Der Philhellenismus in Preußen als Forschungsanliegen. Berlin 1966. Zur den sozialgeschichtlichen Hintergründen und Dimensionen der philhellenistischen Bewegung vgl. die einschlägige Arbeit Christoph Hauser: Anfänge bürgerlicher Organisation. Philhellenismus und Frühliberalismus in Süd-westdeutschland. Göttingen 1990.

tungsliteratur standen hier die Griechen – vorgestellt als weiblich konnotiertes, geknechtetes, christliches Volk und/oder Erben des antiken Griechenlands – in antipodischer Konstellation einem Orient gegenüber, der als blutrünstig-des-potisch, islamisch und traditionslos in Szene gesetzt wurde.⁶¹ Unter Aufbie-ung aller gewaltästhetischen Mittel, die auch in der Literatur der Biedermei-erzeit keineswegs unterentwickelt gewesen sind, wurde hier ein radikal alteri-siertes, islamisch-orientalisches Dispositiv geschaffen, das in der populären Literatur die Zeit des griechischen Freiheitskrieges durchaus überdauerte, wenn es auch nie mehr das philhellenistische Maß an Verbreitung erreichte⁶² und innerhalb des deutschen Literatursystems zwischen 1770 und 1850 die Grenzen der Unterhaltungsliteratur auch kaum je überschritt.⁶³

Trotz dieser philhellenistischen und andalusischen Besonderheiten präsen-tiert sich jedoch insgesamt einem Blick, der die Unterschiede zwischen dem Orientalismus der Aufklärung und der Zeit um 1800 auf der Ebene von Stof-fen und Motiven ausmachen will, recht viel Kontinuität und recht wenig Dif-ferenz. Das Morgenland ist auch auf der Wende zum 19. Jahrhundert noch als Hort der Weisheit und geheimen Wissenschaften vorstellbar, als Land der starken Staaten und prachtvollen Hofhaltung, als Reich der Geister und Zaubere-er, bestückt mit Pyramiden, Pagoden, Drachenhäusern, Minaretten und Gär-ten – hängenden wie stehenden. Und doch erfährt der deutsche Orientalismus im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eine tief greifende Umwälzung. Diese Umwälzung findet nicht auf der sichtbaren Oberfläche der Orientbilder statt, sondern sie betrifft die Regeln der orientalistischen Imagination selbst, verän-dert die Modi der hiesigen Rezeption und Darstellung des Morgenlands. Und damit verschiebt sich auch das Gravitationsfeld orientalistischer Faszination.

Natürlich gibt es sichtbare Hinweise für diesen Paradigmenwechsel:⁶⁴ Da ist zunächst der bemerkenswerte Aufstieg Indiens um 1800,⁶⁵ der mit einem deut-

⁶¹ Zur Funktionsweise dieser orientalistischen Figuration, ihren politikgeschichtlichen Hinter-gründen, ihrer gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Verankerung sowie ihren Aporien vgl. Polaschegg (Anm. 2), S. 232-275. Unter den kanonisierten Autorinnen und Autoren jener Zeit sind indes nur wenige, die auf dem Feld philhellenistischer Literaturproduktion mitgewirkt haben. Rechnet man Friedrich Hölderlin ab, dessen „Hyperion“ bereits über 20 Jahre vor dem tatsächlichen Beginn des griechischen Freiheitskrieges und der breiten philhellenistischen Bewegung erschien, sind hier vor allem Wilhelm Müller, Adalbert von Chamisso und Jean Paul zu nennen.

⁶² Vgl. dazu den Beitrag von Norbert Otto Eke in diesem Band.

⁶³ Selbst im Popularitätsranking orientalistischer Literatur der Zeit stehen Titel dieser alteri-sierenden Provenienz nicht ganz oben auf den Listen. Vgl. dazu die tabellarische Übersicht bei Ammann (Anm. 1), S. 6-20.

⁶⁴ Eine ausführliche Darstellung dieses Paradigmenwechsels und seiner ästhetischen wie wis-senschaftsgeschichtlichen Folgen bietet Polaschegg (Anm. 2), S. 143-200.

⁶⁵ Vgl. dazu exemplarisch Ernst Behler: „Das Indienbild der deutschen Romantik.“ In: Germa-nisch-Romanische Monatsschrift. N.F. 18.1, 1968, S. 21-37 und Anil Bhatti: „August Wil-helm Schlegels Indienrezeption und der Kolonialismus.“ In: Konflikt – Grenze – Dialog. Kulturkontrastive und interdisziplinäre Textzugänge. Festschrift für Horst Turk zum 60. Ge-burtstag. Hg. v. Jürgen Lehmann. Frankfurt a. M. 1997, S. 185-205; ferner die Beiträge in

lichen Attraktionsverlust der Türken einhergeht. Da ist ferner die Entstehung einer deutschen Orientwissenschaft, die sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ausdifferenziert.⁶⁶ Da ist die bemerkenswerte morgenländische Eroberung der deutschen Lyrik – einer Gattung, die sich dem Orientalismus bis dahin weitgehend verweigert hatte – und schließlich die Omnipräsenz des Orients in den epochemachenden Debatten um den Ursprung der eigenen Kultur.⁶⁷ All dies deutet auf eine grundlegende Neuordnung des deutschen Orientalismus in Deutschland hin, die mit zwei zentralen Faszinationsmomenten der Zeit um 1800 verbunden ist: der überbordenden Faszination der Epoche für *Sprache* und *Geschichte*.

Denn im Zuge dessen, was man mit Thomas Nipperdey die ‚Historisierung der Lebenswelt‘ im ausgehenden 18. Jahrhundert nennen kann,⁶⁸ verwandelt sich der deutsche Orient in eine historische Größe, rückt als kultureller Raum in eine zeitliche Distanz und entfaltet von dort aus eine bis dahin unbekanntes Sog- und Strahlkraft. Selbstverständlich zählten – wie bereits gesehen – auch während der Frühen Neuzeit morgenländische Reiche der Vergangenheit zum festen Inventar des deutschen Orientalismus. Doch diese Vergangenheit lag – dem frühneuzeitlichen Geschichtskonzept der ‚historia magistra vitae‘ entsprechend⁶⁹ – in direkter Nachbarschaft zum Heute. Sie setzte sich aus exemplarischen Figuren und Ereignissen zusammen, auf die von der Gegenwart aus unmittelbar zugegriffen werden konnte, weil sich Vergangenheit und Gegenwart auf demselben topischen Feld befanden.

Auf der Schwelle zur Epoche der Historisierung nun klappte sich dieses topische Feld gleichsam auf und gewann eine historische Dimension, welche Gegenwart und Vergangenheit voneinander trennte und zwischen ihnen eine

Zeitschrift für Kulturaustausch 37.3: Utopie – Projektion – Gegenbild. Indien in Deutschland, 1987; John Drew: *India and the romantic imagination*. Oxford 1987; Schwab (Anm. 12).

⁶⁶ Vgl. dazu Mangold (Anm. 14). Allerdings nimmt die Studie nur ein sehr spezielles – nämlich das arabisch-persisch-türkische – Segment der historisch wesentlich breiter angelegten und das Türkische nur am Rande behandelnden deutschen Orientwissenschaften in den Blick. Auch blendet sie entscheidenden methodischen und personellen Traditionslinien, die bis weit ins 19. Jahrhundert von der protestantischen Theologie zur deutschen Orientkunde führen und das Entstehen dieser Disziplin überhaupt erst ermöglicht haben, aus ihrer Darstellung aus; vgl. dazu meine Rezension in *Scientia Poetica*, 9, 2005, S. 366-376.

⁶⁷ Dazu nach wie vor grundlegend die Beiträge in Joachim Gessinger/Wolfert von Rahden (Hg.): *Theorien vom Ursprung der Sprache*. 2 Bde. Berlin/New York 1989. Einen Überblick über die verschiedenen Kulturursprungsfiguren um 1800 versucht mein Beitrag „Athen am Nil oder Jerusalem am Ganges? Der Streit um den kulturellen Ursprung um 1800.“ In: Alexandra Böhm/Monika Sproll (Hg.): *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800*. Würzburg 2008, S. 41-65.

⁶⁸ Vgl. Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München 1994, S. 498ff.

⁶⁹ Vgl. Reinhard Koselleck: „*Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte.“ In: Ders. (Hg.): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeichen*. Frankfurt a. M. ³1984, S. 38-66 und Ders.: „*Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*.“ In: Ders./Wolf-Dieter Stempel (Hg.): *Geschichte. Ereignis und Erzählung*. München 1973, S. 211-222.

irreversible zeitliche Distanz schuf. Ägypten, Persien, Indien, Israel – sie alle rückten in die Ferne der Zeit und entwickelten aus dieser historischen Distanz heraus eine bislang nie da gewesene Faszinationskraft.

Die Begeisterung für Alter und Tradition, die leidenschaftliche Suche nach Ursprüngen, mythischen Anfängen und Genealogien sowie die generelle Geschichtsversessenheit in Deutschland um 1800 erweiterte den geographisch ohnehin schon großzügig bemessenen ästhetisch-kulturellen Möglichkeitsraum des Morgenlandes um eine ebenso große zeitliche Dimension. Jetzt schlug die Stunde der orientalischen Vorvergangenheit samt jener morgenländischer Völker, denen man eine solche Vorvergangenheit zusprach: Die Perser, in Barock und Aufklärung als Bewohner des zeitgenössischen Safawidenreiches prominent, betraten nun als ‚älteste Perser‘ die Bühne der deutschen Kulturgeschichte und schrieben die gleiche Erfolgsgeschichte wie das neu entdeckte indische Altertum.

Die Welt des Alten Israel entfaltete eine weit über die Theologie hinaus gehende Attraktivität, die auch die Araber in neuem, jetzt historischen, Glanz erstrahlen ließ. Dieser Faszinationslage entsprechend, an deren Entwicklung sie freilich großen Anteil hatten, besaßen auch die entstehenden deutschen Orientwissenschaften ein konsequent historisches, wo nicht sogar altertumskundliches Profil. Der zeitgenössische Orient mochte die Diplomaten und die wöchentlichen Journale interessieren – die angehenden Orientwissenschaftler dagegen standen ganz im Bann der Vergangenheit. Das galt für Theologen wie Johann Gottfried Eichhorn,⁷⁰ Johann Gottfried Herder oder Wilhelm Martin Leberecht de Wette,⁷¹ die sich von der alttestamentlichen Exegese her den historischen Orient erschlossen; es galt für Gelehrte, denen es wie August Wilhelm oder Friedrich Schlegel Indien angetan hatte,⁷² für Frühsinologen wie Julius Kláproth⁷³ und ebenso für den einzigen Dichter-Orientalisten der Zeit, Friedrich Rückert.⁷⁴ Sie alle lockte die Neugierde in jenen geo-historischen

⁷⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Stefan Heidemann in diesem Band.

⁷¹ Portraits dieser Gelehrten finden sich in Henning Graf Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. München 2001, S. 189-200, 209-226 und 227-240.

⁷² Zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der frühen Indologie vgl. nach wie vor Ernst Windisch: *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*. I., II. Teil sowie nachgelassene Kapitel des III. Teils. Um ein Namen- und Sachverzeichnis zum III. Teil erweitert, ansonsten unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1917, 1920 und 1921. Berlin/New York 1992.

⁷³ Zu Kláproth und dem Umfeld der frühen Sinologie vgl. Hartmut Walravens (Hg.): *Julius Kláproth (1783-1835). Leben und Werk*. Wiesbaden 1999 und Ders.: *Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa*. Abel Rémusat (1788-1832) und das Umfeld Julius Kláproths (1783-1835). Wiesbaden 1999.

⁷⁴ Zu Rückert vgl. exempl. die Beiträge in Friedrich Rückert an der Universität Erlangen 1826-1841. Eine Ausstellung des Lehrstuhls für Orientalische Philologie, des Lehrstuhls für Indogermanistik und Indoiranistik und der Universitätsbibliothek. Hg. v. Hartmut Bobzin. Erlangen 1988; ferner Mahmoud Alali-Huseinat: *Rückert und der Orient. Untersuchungen zu*

Raum, wo sie sich an der ‚Wiege der menschlichen Kultur‘ wussten. Und es waren eben diese morgenländischen Ursprungsregionen, die mit ihrem Pathos der Frühe auch die Dichter um 1800 wie ein Magnet anzogen und selbst die Monarchen der Zeit nicht ungerührt ließen.

Goethes „West-östlicher Divan“ ist vom selben Licht der orientalischen Frühzeit durchstrahlt, das auch Günderrodes Gedichte illuminiert, Achim von Arnims „Isabella von Ägypten“ den Weg in die Heimat weist und den preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm IV. in die phantasierten Arme seiner „Königin von Borneo“ getrieben hat.⁷⁵

Allerdings wäre die Vorstellung vom Orient als Morgenrot der Kulturgeschichte um 1800 nicht von solcher Durchschlagkraft gewesen, wenn dieser historistische Orientalismus nicht im Medium der Sprache seinen Ereignisraum gefunden hätte. Anders als in den vorangegangenen Jahrhunderten fungierte die Sprache nämlich hier nicht allein als Transportmittel von Orientbildern, sondern wurde selbst zum orientalistischen Faszinationsmoment – in den Wissenschaften und der Literatur gleichermaßen.

Da war zunächst die diskursgeschichtlich bahnbrechende neue Idee, die unterschiedlichen Sprachen der Welt verschiedenen Familien zuzuordnen; und zwar nach Ähnlichkeiten oder Unterschieden ihres inneren Sprachbaus.⁷⁶ Das Ergebnis dieser Verwandtschaftssuche, an der sich neben den Schlegel-Brüdern und Franz Bopp auch Wilhelm von Humboldt beteiligte,⁷⁷ war bemerkenswert. Zwar wusste man in der protestantischen Theologie bereits seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert um die Strukturähnlichkeit der ‚lingua sacra‘ Hebräisch mit dem Syrischen und dem Arabischen, weshalb sich die Forschungen dieser exegetischen Disziplin auch zunehmend ins sprachliche Umland Israels ausdehnte. Aber die bestürzende Einsicht, dass von dieser semitischen Sprachfamilie partout keine Verwandtschaftslineie zum Germanischen führte, sondern sich die germanische Sprache vielmehr plötzlich mit so aparten Brüdern wie dem Indischen und Persischen in derselben Familie wieder fand, stellte die Ordnung der sprachverwandtschaftlichen Dinge erst einmal auf den Kopf – und damit auch die Ordnung des Orientalismus. Schließlich konnte jetzt die vedische Vorzeit, konnte die persische Mythologie als Teil der eigenen Vergangenheit oder gar als Ursprung der eigenen Kultur verhandelt werden. Denn der Gedanke, dass sich in Sprachverwandtschaften auch Kulturverwandtschaften ausdrückten, war um 1800 ein durchaus nahe liegender – zumal angesichts der großen Zahl von Mythen- und Symbolgeschichten, die in jenen

Friedrich Rückerts Beschäftigung mit der arabischen und persischen Literatur. Frankfurt a. M. u. a. 1993.

⁷⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm IV.: Die Königin von Borneo. Ein Roman. Hg. v. Frank Lothar Kroll. Berlin 1997; vgl. dazu ausführlich Polaschegg (Anm. 2), S. 450-530.

⁷⁶ Zum Epistemwechsel, der diesem Perspektivwechsel auf Sprache(n) zugrunde liegt, vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M. 1994, S. 269-462.

⁷⁷ Vgl. dazu ausführlich Windisch (Anm. 72).

Jahren erschienen und die nach die demselben vergleichenden Prinzip verfahren wie die Sprachverwandtschaftstheorien Bopps oder Friedrich Schlegels.⁷⁸

Doch die wissenschaftliche und literarische Begeisterung für das neu entdeckte Indo-Germanische stellt nur *einen* Effekt jener Sprachversessenheit dar, die den deutschen Orientalismus um 1800 insgesamt kennzeichnete und seinem Historismus sein besonderes Gepräge verlieh. Vor allem für die zunehmende poetische Hinwendung deutscher Autoren zum Morgenland – und das meint sowohl die Auseinandersetzung mit orientalischer Poesie als auch mit dem Orient *in* Poesie – waren weit grundlegendere Entwicklungen entscheidend.

Zunächst einmal war die gesamte Frühorientalistik – unabhängig von den morgenländischen Völkern, mit denen sie sich beschäftigte – Textwissenschaft, und ihre Reise in die orientalische Vergangenheit, an der die Öffentlichkeit mit zunehmendem Interesse Anteil nahm, führte fast ausnahmslos über sprachliche Quellen.⁷⁹ Das Faszinationsmoment ‚orientalische Vergangenheit‘ um 1800 war also in sich bereits literarisch. Hinzu kam ein wachsendes orientkundliches Bewusstsein für den Eigensinn der literarischen Form, in welcher die orientalischen Quellen vorlagen.

Diese besondere Form auch in den deutschen Übersetzungen morgenländischer Literatur sichtbar und hörbar zu machen, anstatt sie – wie bis dahin üblich – den stilistischen Gewohnheiten der deutschen Leserschaft anzupassen und damit zum Verschwinden zu bringen, entwickelte sich zur Leitlinie einer neuen Übersetzungspraxis, die ein zuvor nie da gewesenes Faszinationsmoment ins orientalistische Spiel brachte: Es war der Reiz des besonderen morgenländischen Tons, der den neuen Übersetzungen orientalischer Dichtung in Deutschland so viele Leser bescherte. Hier stand nicht mehr allein der orientalische Stoff im Mittelpunkt des Interesses, sondern eine spezifische Form, eine Art zu dichten, in der man gleichsam das Morgenland selbst zu hören vermeinte. Leser und Autoren richteten ihre Aufmerksamkeit jetzt nicht mehr nur auf die Bilder des Orients, sondern sie begannen ‚morgenländischen Klängen‘ zu lauschen und sie – wenn möglich – einzufangen. Diese neue Lust der Philologen, Autoren und Leser an der orientalischen Form und den morgenländischen Melodien speiste sich aus der nicht weniger neuen Vorstellung einer untrennbaren Einheit von Sprache, Poesie und Lebenswelt, von sprachlicher Struktur, poetischer Form und der sinnlich erfahrbaren Welt.

⁷⁸ Vgl. dazu differenziert Stefan Willer: Poetik der Etymologie. Texturen sprachlichen Wissens in der Romantik. Berlin 2003.

⁷⁹ Der Sprach(en)zentrismus, den Mangold in ihrer Studie für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem arabisch-persisch-türkischen Kontext deutlich macht (vgl. Mangold (Anm. 14), S. 78-85), ihn dabei allerdings fälschlicherweise allein aus der Entwicklung der ‚klassischen Philologie‘ herleitet ohne Kenntnisnahme der hier so entscheidenden Geschichte der protestantischen Exegetik, lässt sich auch für die übrigen orientalistischen Teildisziplinen ausmachen – für die frühe Ägyptologie ebenso wie für die Sinologie, die innerhalb und außerhalb der protestantischen Theologie betriebene Semitistik und die Indologie.

Wichtigster Multiplikator dieser Vorstellung war Johann Gottfried Herder⁸⁰ – wohl auch deshalb, weil er die Idee einer Einheit von Sprache, Poesie und Welt an *dem* entscheidenden Multiplikatortext des deutschen Orientalismus durchspielte: an der Hebräischen Bibel. Beeinflusst durch die hebräische Poetik von Robert Lowth ging es Herder darum, den eminent poetischen Charakter der alttestamentlichen Texte herauszustellen, sie als hebräische Poesie lesbar zu machen – und zwar aufgrund ihrer sprachlichen Struktur. „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ lautet dann auch der Titel seiner Schrift, in der er die alttestamentlichen Bücher – insbesondere Genesis 1, das Buch Hiob und die Psalmen – als morgenländische Poesie auswies, freilich ohne deswegen den Offenbarungscharakter der Texte in Zweifel zu ziehen.⁸¹ Vielmehr erscheint das Morgenland in Herders Arbeiten, deren Einfluss auf den deutschen Orientalismus um 1800 gar nicht überschätzt werden kann, als Ursprungsland von Religion und Dichtung, gleichsam als Ort poetischer Offenbarung und offener Poesie.

Die Attraktion eines solchen Konzepts für die deutsche Dichtung um 1800 lässt sich leicht nachvollziehen. Und auch wenn die orientalistische Literatur zwischen 1770 und 1850 nicht so konsequent auf Herders poetologischen Spuren gewandelt ist wie Goethes „West-östlicher Divan“, hat das entscheidende Faszinationsmoment doch weite Kreise gezogen: Den morgenländischen Ton in der eigenen Dichtung erklingen, sich von den Formen der orientalischen Literatur poetisch beflügeln zu lassen – dieser Verlockung konnten viele deutsche Dichterinnen und Dichter um 1800 nicht widerstehen. Sei es, dass sie sich wie E. T. A. Hoffmann vom Kompositionsprinzip der „1001 Nacht“ anregen ließen,⁸² von der Versform des persischen Ghasel wie August von Platen und Friedrich Rückert⁸³ oder von der orientalischen Metaphorik wie Jean Paul

⁸⁰ Vgl. dazu die Beiträge von Michael Hofmann und Leo Kreutzer in diesem Band.

⁸¹ Vgl. Johann Gottfried Herder: *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*. In: Ders. (Anm. 50), Bd. 5, S. 661-1301. Vgl. dazu: Wulf Köpke: „Vom Geist der ebräischen Poesie. Biblisch-orientalische Poesie als alternatives Vorbild.“ In: Herder-Jahrbuch, 7, 2004, S. 89-101; Daniel Weidner: „Politik und Ästhetik. Lektüre der Bibel bei Michaelis, Herder und de Wette.“ In: Christoph Schulte (Hg.): *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*. Hildesheim u. a. 2003, S. 35-65; Grit Schorch: *Das Erhabene und die Dichtkunst der Hebräer. Transformationen eines ästhetischen Konzepts bei Lowth, Mendelssohn und Herder*. In: Ebd., S. 67-92; Thomas Willi: „Hebräische Sprache und Sprachlichkeit der Bibel bei Herder.“ In: Regine Otto (Hg.): *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg 1996, S. 395-404.

⁸² Vgl. die Worte Ottmars in E.T.A. Hoffmann: *Die Serapionsbrüder. Gesammelte Erzählungen und Märchen*. Hg. v. E. T. A. Hoffmann. Textrevision und Anmerkungen von Hans-Joachim Kruse. Berlin 1994, S. 111f.

⁸³ Vgl. dazu: Hartmut Bobzin: „Platen und Rückert im Gespräch über Hafis.“ In: Ders./Gunnar Och (Hg.): *August Graf von Platen. Leben, Werk, Wirkung*. Paderborn u. a. 1997, S. 103-121; Johann Christoph Bürgel: „Platen und Hafis.“ In: Ebd., S. 85-102; Andrea Polaschegg: „Unwesentliche Formen? Die Ghasel-Dichtung August von Platens und Friedrich Rückerts. Orientalisierende Poetik und hermeneutische Poetik.“ In: Steffen Martus u. a. (Hg.): *Lyrik im*

– dies alles sind Effekte des ‚linguistic turn‘, den der deutsche Orientalismus im ausgehenden 18. Jahrhundert durchläuft und dem er seine besondere Note verdankt: Um 1800 faltet sich der frühneuzeitliche *Raum* des Morgenlands also nicht allein in die *Zeit* aus, sondern diese gigantische orientalische Geo-Historie beginnt jetzt auch noch zu *klingen*. Das heißt: die Orient-Bilder lernen zwar noch nicht laufen, aber sie werden mit einer Tonspur morgenländischer Melodien unterlegt, die noch in Annette von Droste-Hülshoffs „Klängen aus dem Orient“ zu vernehmen ist⁸⁴ und die selbst der ansonsten recht formabstinente Heine in seine „Hebräischen Melodien“ hinein zitiert.

Durch die deutsche Kulturgeschichte hindurch betrachtet, erscheint das Morgenland zwischen 1770 und 1850 also als Raum der nahezu unbegrenzten Möglichkeiten: Als geographisch großzügig bemessene und mit zahlreichen Völkern ausgestattete Parallelkultur eignete sich der Orient zunächst hervorragend als ferner Spiegel hiesiger Verhältnisse; sei es, dass dieser Spiegel in kritischer Absicht aufgestellt wurde wie immer wieder von Heinrich Heine,⁸⁵ sei es zu Unterhaltungszwecken wie von Musäus oder Hauff. Als schier unermesslicher historischer Raum und kulturelle Ursprungsregion bot das Morgenland ferner die Gelegenheit, die in Deutschland um 1800 so virulenten Fragen nach dem Herkommen und Sein der eigenen Kultur und Nation zu verhandeln, Verwandtschaftslinien aufzuzeichnen, Genealogien zu entwickeln und Traditionen (neu) zu konstituieren. Die Entdeckung der morgenländisch-poetischen Formenwelt schließlich barg das Versprechen, über die Adaptation dieser Formen gleichsam am orientalischen Ursprung selbst zu partizipieren und die eigene Dichtung durch den ‚Geist‘ des Morgenlandes neu zu beleben.

Durch das Zusammen- und Wechselspiel dieser unterschiedlichen Faszinationsmomente und diskursiven Gemengelagen erklärt sich die bemerkenswerte Prominenz des Morgenlandes in nahezu allen Segmenten der deutschen Literatur jener Zeit; eine Prominenz, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf andere Bereiche der Kultur zu verlagern scheint⁸⁶ und im Zuge der deutschen Reichsgründung 1871 zum ersten Mal in der deutschen Kulturgeschichte tatsächlich in jenes imperiale Fahrwasser gerät, das Said als trans-historisches Gepräge eines gesamteuropäischen Orientalismus imaginiert hat.⁸⁷

19. Jahrhundert. Gattungspoetik als Reflexionsmedium der Kultur. Bern u. a. 2005, S. 271-294.

⁸⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Mirjam Springer in diesem Band.

⁸⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Joseph A. Kruse in diesem Band.

⁸⁶ Eine systematische Studie zur Entwicklung des deutschen Orientalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fehlt bislang und mit ihr fehlen auch die gesicherten Kenntnisse dieser Epoche in der deutschen Literatur- und Kulturwissenschaft.

⁸⁷ So kann es auch nicht Wunder nehmen, dass sich diejenige literaturwissenschaftliche Orientalismusforschung, die ihre analytischen Parameter aus den Postcolonial Studies entlehnt hat, mit Vorliebe dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert widmet; jener Zeit also, in der tatsächlich eine Koinzidenz von deutschem Imperialismus und Orientalismus vorliegt. Vgl. dazu Nina Berman: *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*. Stuttgart/Weimar 1996; Susanne M. Zantop: *Kolonial-*

Rück- und Ausblick

Betrifft man nun aber diesen Faszinationsraum, den der deutsche Orientalismus zwischen 1770 und 1850 eröffnet hat, und blickt von dort aus auf den Beginn des 21. Jahrhunderts, dann erscheint unser heutiger Orientalismus als bestürzend eng und kärglich ausgestattet. Die ehemalige Mannigfaltigkeit orientalischer Faszinationsmomente scheint sich auf einen einzigen Punkt reduziert zu haben, der alle Aufmerksamkeit bannt – den Islam. Zu einer ‚religiösen Kultur‘ essentialisiert, seiner kontingenten Geschichtlichkeit und seinem heutigen Sitz in konkreten, komplexen und durchweg (post-)modernen Gesellschaften entkleidet, füllt dieser Islam den Raum unserer orientalistischen Vorstellungswelt fast vollständig aus, in der nichts so wenig Platz hat wie das Spielerische und sich auch die kulturellen Handlungsmöglichkeiten im allerkleinsten Kreise drehen. Unsere Islam-Besessenheit – sei sie nun von Affirmation, sei sie von Phobie angetrieben – scheint so raumgreifend zu sein, dass wir nicht einmal mehr in historische Distanz zu ihr treten mögen, sondern sie vielmehr in die Geschichte zurück projizieren und selbst im Orientalismus des 18. und 19. Jahrhunderts, der doch von so vielen verschiedenen morgenländischen Zeitaltern, Lebenswelten und Religionen fasziniert war, nichts anderes sehen können als das, was uns heute umtreibt: eine Auseinandersetzung mit ‚dem Islam‘. Natürlich berauben wir uns durch diese mangelnde Diskretion gegenüber unserer eigenen Kulturgeschichte der Möglichkeit, mit Hilfe eines vergleichenden Blicks auf den differenten Orientalismus der Vergangenheit unseren heutigen in seiner Spezifik zu verstehen. Und eben damit setzen wir uns dem Spott der Autoren um 1800 aus, deren Leidenschaft für Differenzen und Distanzen die Epoche zwischen 1770 und 1850 für den Orientalismus zu einer so (facetten)reichen gemacht hat. Ihre Kommentare zu unserer orientalistischen Unbeweglichkeit dringen über zwei Jahrhunderte hinweg an unser Ohr: „Wie langweilig!“ können wir Wieland und Musäus murmeln hören. „Wie entsetzlich unambitioniert!“ schallt es von Friedrich Rückert herüber. „Wo habt ihr eure Phantasie vergraben?“ stichelt Jean Paul. „Und was ist mit eurer Sinnlichkeit?“ echoet es von Goethe. „Kinder, habt ihr denn gar nichts gelernt?“ seufzen Herder und Lessing im Chor, und Novalis blickt melancholisch über unsere Köpfe hinweg und deklamiert: „Einem gelang es – er hob den Schleyer der Göttin zu Saïs. – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich selbst.“⁸⁸

phantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870). Berlin 1999; Alexander Honold/Klaus R. Scherpe (Hg.): Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit. Stuttgart/Weimar 2004.

⁸⁸ Novalis: Die Lehrlinge zu Saïs. In: Ders.: Werke in einem Band. Hg. v. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel. München 1995, S. 199-236, hier S. 234.