

Das Motiv des Orients in der deutschen Literatur der Aufklärung und Romantik.
Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* und Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*.

By

Lisa Schellmann

Thesis

Submitted to the Faculty of the
Graduate School of Vanderbilt University

in partial fulfillment of the requirements

for the degree of

MASTER OF ARTS

in

German

December, 2013

Nashville, Tennessee

Approved:

Christoph Zeller, Ph.D.

Johannes Endres, Ph.D.

John A. McCarthy, Ph.D.

Inhaltsverzeichnis

1. Die Oriente der deutschen Literatur	1
2. Der Orient als Ort interkultureller Begegnungen in der Literatur der Aufklärung.....	8
3. Das Eigene im Kontext des Fremden: Die Symbolkraft des Orients als Handlungsort für das dramatische Gedicht	11
3. 1. Die Repräsentation aller drei monotheistischen Religionen im Kontext des Orients	13
3. 2. Die Umkehrung der Verhältnisse: Die devote Stellung des Christentums im Orient.....	16
3. 3. Die Rolle der Juden in der heiligen Stadt: Die Aufwertung einer Randgruppe im Orient des <i>Nathan</i>	19
3. 4. Der Kreuzritter in der Ferne: Aufklärung und Identitätsstiftung anhand der Figur des Tempelritters.....	21
4. Der Orient als Ort umgekehrter Machtverhältnisse: Aufklärung durch die Frauenfiguren als Gegendarstellung zum Patriarchat im Okzident.....	24
4. 1. Daja als ungewollte Aufklärerin der Herkunftsverhältnisse.....	27
4. 2. Die aufgeklärte Frau: Recha als Personifizierung religiöser Toleranz.....	29
4. 3. Weiblicher Einfluss auf Saladin: Sittah als wahre Trägerin der Macht in Jerusalem	32
5. Der Orient als Ursprungsort der Poesie und Religion in der Literatur der Romantik	36
6. Der Orient als inspirierende Quelle und dessen Einfluss auf die ästhetische Bildung der Figur Heinrichs	39
6. 1. Die Poesie in Heinrich von Ofterdingen	41
6. 2. Die Religion in Heinrich von Ofterdingen	43
7. Die Repräsentation des äußeren und inneren Orients im Roman: Initiationsfiguren für Heinrichs Identitätsfindung.....	46
7. 1. Der äußere Orient: Begegnungen mit dem fernen Osten	47

7. 2. Die Kreuzritter	48
7. 3. Zulima.....	50
7. 4. Der innere Orient: Eine Konfrontation mit dem eigenen Fremden	54
7. 5. Der Bergmann	56
7. 6. Die Höhle des Einsiedlers	59
8. Orient und Okzident vereint: Die Reise in die Ferne als Heimkehr Heinrichs	61
9. Die Interkulturalität des Orients als identitätsstiftendes Element in Lessings <i>Nathan der Weise</i> und Novalis' <i>Heinrich von Ofterdingen</i>	63
Literaturverzeichnis	69

„Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche
der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet,
die im Gebiete des Geistes statt gefunden. Der
Gedanke geht der That voraus, wie der Blitz dem
Donner.“
Heinrich Heine

1. Die Oriente der deutschen Literatur

Der Begriff der Interkulturalität ist heutzutage in inflationärem Gebrauch und erstreckt sich über alle Wissens- und Forschungsgebiete. So bezeichnet dieses Phänomen einen Zwischenraum, „in dem vermeintlich feste Grenzen verschwinden und in einem Prozess des ‚Verhandelns‘ neue Grenzen gezogen werden“¹ und macht in seiner Verbreitung auch vor der deutschen Literatur nicht Halt. Angefangen bei einschlägigen Werken des Mittelalters,² die bereits Begegnungen mit fremden Kulturkreisen fiktiv verarbeiten, bis hin zu zeitgenössischen Texten, finden sich literarische Ausführungen eines multikulturellen Zusammenlebens in der Gesellschaft.³ Die Interkulturalität bezeichnet demnach das Aufeinandertreffen von sich unterscheidenden Kulturkreisen und befasst sich mit der gegenseitigen Einflussnahme dieser ethnischen Gruppen.

Findet dieses Phänomen nun Anwendung als Literaturtheorie, so „verhält sich [die interkulturelle Literaturwissenschaft] kritisch gegenüber Positionen, die von einer ethnisch homogenen Kultur oder Literatur ausgehen“.⁴ Zumindest auf dem europäischen Festland existieren demnach keine einheitlichen, homogenen Kulturen, die sich ohne

¹ Hofmann, Michael: Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2006. S. 12.

² Vgl. u. a. hierzu: *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Hrsg. v. Carl Wesle, 3., durchges. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1985.

³ Hierfür liefert die Schriftstellerin türkischer Herkunft Emine Sevgi Ozdamar mit ihren Werken ein besonders anschauliches Beispiel.

⁴ Hofmann: Interkulturelle Literaturwissenschaft. S. 12.

jegliche Fremdeinflüsse entwickelt haben. Auch innerhalb der deutschen Literatur lässt sich feststellen, „dass interkulturelle Konstellationen in allen wichtigen Epochen [...] eine entscheidende Rolle gespielt haben“⁵ und die Begegnungen mit den als fremd erachteten Subjekten aus alterierenden Kulturräumen werden im Rahmen dieser Arbeit genauer beleuchtet.

Eine Sonderstellung hinsichtlich fremder Kulturräume nimmt der Orient ein, dessen Begriffsdefinition sowie auch Darstellung in der deutschen Literatur auffallend vielschichtig ist⁶ und sich nicht nur auf einen geographischen Raum beschränkt, sondern unter anderem auch religiöse sowie genderspezifische Diskurse einschließt.⁷ Bemerkenswert ist überdies, dass sich die schriftlichen Ausführungen über das Morgenland in Deutschland von denen anderer Länder unterscheiden, was vor allem in der kurzen Zeit begründet liegt, in der Deutschland eine Kolonialmacht war. Da die Beschreibungen dieses Kulturraums „rein auf Wunschträumen basierten, unberührt von Praxis, waren deutsche Phantasien nicht nur unterschiedlich motiviert, sondern hatten auch eine andere Funktion“⁸, nämlich die Konstruktion einer nationalen Identität, „die sie von den rassistisch, sexuell, ethnisch oder national gesehenen Eigenschaften anderer – Europäer und Nicht-Europäer – abgrenzte“⁹. Es gibt daher kein klar umrissenes Bild des Orients in der deutschen Literatur. Jedes Orient-Motiv schließt stattdessen diverse Diskurse ein.

⁵ Ebd. S. 69.

⁶ Vgl. hierzu Todd Curtis Kontje: *German Orientalisms*. Ann Arbor: University of Michigan Press 2004. Ganz bewusst verwendet der Autor hier den Plural für das Phänomen des Orients in der deutschen Literatur.

⁷ Vgl. Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Deutscher Orientalismus im frühen 19. Jahrhundert. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter 2005. S. 63.

⁸ Zantop, Susanne M.: *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770 – 1870)*. Berlin: Erich Schmidt 1999. S. 16.

⁹ Ebd. S. 17.

Bei aller Komplexität, die mit der Idee des ‚Orient‘ in seinen literarischen Ausarbeitungen zum Ausdruck kommt, lässt sich jedoch eine Gemeinsamkeit feststellen: Orient dient „nicht als Identität, sondern als markierte Seite einer Differenz – die andere Seite, der Okzident, ist in den Distinktionen immer mitgedacht“¹⁰. So finden sich in zahlreichen Werken der deutschen Literatur immer wieder binäre Konstellationen, welche den Orient in Kontrast zum Abendland bzw. der eigenen Identität setzen. Die unbekannte Sphäre des Morgenlands wird unter anderem in religiöser, geschlechtsspezifischer oder geographisch-kultureller Hinsicht als fremd empfunden; vertraute Grenzen des europäischen Kontinents werden jedoch in der Literatur überschritten und der von Christentum und Patriarchat dominierte Okzident wird fiktiv mit der Alterität des Kulturraums ‚Orient‘ konfrontiert.¹¹

Diese ‚Konfrontation‘ fällt nicht zufällig in eine Zeit des Übergangs, der Neuordnung herrschaftlicher Strukturen, der Revolutionen – auch auf dem Feld der Wissenschaften. Übersetzungen von Texten aus dem orientalischen Kulturraum sowie neue sprachwissenschaftliche Erkenntnisse über die Verwandtschaft des Germanischen mit dem Indischen sowie Persischen rufen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine sprichwörtliche „Oriental Renaissance“¹² hervor und stehen für „the close of the neoclassical age just as the Classical Renaissance had marked the close of the medieval age“.¹³ In der deutschen Literatur erreicht die Wiederentdeckung des Orients im ausgehenden 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Das Morgenland

¹⁰ Göckede, Regina und Alexandra Karentzos: „Einleitung: Der Orient, die Fremde“. In: Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur. Hg. v. Regina Göckede und Alexandra Karentzos. Bielefeld: transcript Verlag 2006. S. 10.

¹¹ Vgl. ebd. S. 12.

¹² Schwab, Raymond: The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680 – 1880. New York: Columbia University Press 1984. S. 11.

¹³ Ebd. S. 11.

erscheint „durch die deutsche Kulturgeschichte hindurch betrachtet [...] zwischen 1770 und 1850 also als ein Raum der nahezu unbegrenzten Möglichkeiten“¹⁴ und beeinflusst das kreative Schaffen zahlreicher Autoren. Gerade in dieser Phase der nationalen Identitätsfindung weisen die Darstellungen des Orients eine enorme Komplexität auf und dienen unterschiedlichen Zwecken im Bezug auf den jeweiligen kulturgeschichtlichen Zeitgeist.

„Orientalismus“ wird dabei verstanden als die Summe aller westlichen Projektionen, Stereotypen und Wertungen über den Anderen¹⁵ und im Rahmen dieser Arbeit soll ergründet werden, wie mit dem Bild des Orients und der damit verbundenen Alterität in der deutschen Literatur des ausgehenden 18. Jahrhunderts umgegangen wird. In diese Periode fallen die literaturgeschichtlich relevanten Epochen der Aufklärung und der Romantik, von denen jeweils ein Werk hinsichtlich ihrer Darstellung des Morgenlands analysiert wird. Die Repräsentation des Anderen, die im Bild des Orients angelegt ist, wird als Zeichen und Ausdruck des Eigenen bzw. als Mittel zur Identitätsstiftung gedeutet. Für die Interpretation sind dabei besonders die miteinander verbundenen Phänomenbereiche des Orientalismus von Gewicht, nämlich „alle Akte der Bezugnahme auf den Orient, d. h. seine Thematisierung und Darstellung ebenso wie seine motivische oder metaphorische Aktualisierung“ als auch „die performative Entstehung [...] dessen, was als ‚Orient‘ begriffen wird“.¹⁶ Diese oftmals ineinander

¹⁴ Polaschegg, Andrea: „Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850“. In: Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850. Hg. v. Charis Goer und Michael Hofmann. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. S. 35.

¹⁵ Kuschel, Karl-Josef : Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam. Düsseldorf: Patmos 1998. S. 35 f.

¹⁶ Polaschegg: „Die Regeln der Imagination“. S. 15.

übergehenden Kategorien sollen als Grundlage für die Herausarbeitung des Orientbildes in den Werken *Nathan der Weise* (1779) und *Heinrich von Ofterdingen* (1802) dienen.

Die binäre Opposition, die den Orient und Okzident aneinander binden, steht hierbei jeweils für die Begriffe des Fremden und Eigenen und schließt geographische, geschlechtliche, religiöse und stilistische Diskurse mit ein. Anhand von Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* und Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* werden diese Diskurse dargelegt und deren Bedeutung im Hintergrund der kultur- und literaturgeschichtlichen Ereignisse analysiert.

Die interkulturelle Literaturwissenschaft liefert diesbezüglich wichtige Anregungen und fragt, ob es möglich ist, „an die Stelle der klischeehaften Bilder des Orients als des Anderen Europas Bilder zu setzen, die nicht stereotyp sind, die dem Anderen seine Andersheit lassen und diese auch nicht als eine den Europäern unterlegene Essenz verstehen“.¹⁷ Beachtlich ist in den analysierten Texten insbesondere der Umgang mit der Alterität, denn „[n]icht Verachtung und Polemik steh[en] im Zentrum des deutschen Orient-Diskurses des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern Neugier und Respekt sowie Achtung vor dem Gegenüber“.¹⁸

Im Kontext des Fragmentenstreits, in welchem der aufklärerische Autor Gotthold Ephraim Lessing eine kritische Haltung gegenüber der Vormachtstellung des Christentums einnimmt, liefert sein Spätwerk *Nathan der Weise* ein klares Statement. In dem dramatischen Gedicht wird mit dem Okzident ein Spiegel vorgehalten, indem die Alteritäten umgedreht werden. Hier bildet nicht das dem Leser vertraute Abendland den geographischen Rahmen für die Handlung des dramatischen Gedichts, sondern das

¹⁷ Hofmann: Interkulturelle Literaturwissenschaft. S. 33 f.

¹⁸ Goer, Charis und Michael Hofmann: „Einleitung“. In: *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. Hg. v. Charis Goer und Michael Hofmann. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. S. 7-12. S. 7.

orientalische Jerusalem. Es finden sich dort Vertreter aller drei monotheistischen Religionen und die dominierende unter diesen ist der Islam, da der Herrscher Saladin ein Moslem ist. Mittels dieser Einbettung des Eigenen in Form des christlichen Tempelherrn und der Amme Daja in den Kontext des Fremden kehrt Lessing im Abendland vorherrschende Verhältnisse um. Es zeigt sich, dass „die Darstellung des Orients einen Vergleich mit der eigenen Zivilisation“¹⁹ und vor allem einen Kontrast zu dieser anstrebt. Des Weiteren ist die repräsentative Funktion der weiblichen Akteure in dem Drama von bemerkenswerter Auffälligkeit. Die aufklärerische Funktion, die Überwindung religiöser Konflikte und Differenzen sowie der Machtanspruch wird mitunter den Frauenfiguren zugesprochen. All dies sind Darstellungsmittel, die die Überwindung der Alterität als notwendigen Prozess zur Identitätsfindung verdeutlichen. Anhand dem Geschlechterdiskurs, der sich im Kontext des Orients vollzieht, zeigt sich, „dass die Identität des männlichen Selbst von der Konstruktion des weiblichen Anderen abhängig ist“²⁰ und bestätigt sich bei Analyse der drei Protagonistinnen Daja, Recha und Sittah.

Die Schriften des Georg Philipp Friedrich von Hardenbergs, besser bekannt als Novalis, werden oftmals unter christlich-religiösen Aspekten beleuchtet und analysiert, wie zum Beispiel häufig geschehen bei seiner Rede *Die Christenheit oder Europa*. Hier legt bereits der Titel des zu Lebzeiten des Autors unveröffentlichten Textes nahe, dass dieser von christlichen Werten, deren Dekonstruktion und den Folgen dieser Ablehnung der

¹⁹ Ammann, Ludwig: *Östliche Spiegel. Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den deutschen Leser 1800 – 1850*. Hildesheim: Georg Olms 1989. S. 25.

²⁰ Schmitz, Markus: „Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen“. In: *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*. Hg. v. Regina Göckede und Alexandra Karentzos. Bielefeld: transcript Verlag 2006. S. 39-66. S. 63.

Religion handelt, und schließlich eine Wiederbelebung des Christentums fordert.²¹ Hermann Kurzke behauptet sogar, „daß zu den aktuellsten Ideen des Novalis diejenigen über Religion zählen“, da die Debatte um letztere in der Frühromantik „ähnlich irreligiös und säkularisiert [war] wie heute“²². Betrachtet man nun den Orient als eben diesen Ursprungsort des Christentums und aller Religionen überhaupt, wird die enge Verknüpfung beider Diskurse ersichtlich. In Novalis' wohl bedeutendstem Werk *Heinrich von Ofterdingen* erfährt der Held des Romans diese eben genannte ästhetische Bildung. Religiöse Motive spielen neben der poetischen Heranreifeung des Protagonisten zum Dichter eine entscheidende Rolle. Im Orient findet sich eine „Einheit von Wissen, Religion und Dichtung“²³ und fungiert als Fläche von „Wunschprojektionen, an die sich nun die Erlösungshoffnungen“²⁴ im Roman knüpfen. Welche Rolle nun die Religion für die eigene Identität spielt, wird anhand von Novalis' Worten sofort deutlich: „Religion ist der große Orient in uns“²⁵, und kreiert eine Einheit im Individuum.

Die Fremde des Orients, sei es nun innerer oder äußerer, wird im Roman überwunden, da sich das Lebensziel des Protagonisten Heinrich, ein Dichter zu werden, erfüllt.

²¹ Vgl. Novalis. *Die Christenheit oder Europa*. (1799). In: Novalis. *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa*. Hg. v. Carl Paschek. Stuttgart: Reclam, 1984. S. 88.

²² Kurzke, Hermann: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster. Vom Nutzen der Religion nach der Aufklärung. Novalis in Weißenfels zum 200. Todestag“. In: *Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag*. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 15-24. S. 15.

²³ Stockinger, Ludwig: „Ewiger Orient“. Zu den Voraussetzungen des frühromantischen Orientdiskurses in Literatur und Philosophie des 18. Jahrhunderts“. In: *Novalis und der Orient. Romantischer Orientdiskurs und europäischer Orientalismus. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt*. Hg. v. Gabriele Rommel und Ludwig Stockinger. Wiederstedt: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2007. S. 57-74. S. 60.

²⁴ Bosse, Anke: „„Orientalomanie“? Zu Friedrich Schlegels Konzeptionalisierungen von ‚Religion‘ und ‚Orient““. In: *Romantische Religiosität*. Hg. v. Alexander von Bormann. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. S. 225-242. S. 231.

²⁵ Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden, einem Materialband und einem Ergänzungsband in vier Teilbänden mit dem dichterischen Jugendlasch und weiteren neu aufgetauchten Handschriften. Bd. IV. Hg. v. Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer 1998. S. 341.

Nachdem die Religion für seine Bildung eine „formende Kraft“ ausübt und sein „Leben stabilisiert“²⁶, soll die ästhetische Entwicklung des Romanhelden mit besonderem Augenmerk auf die Relevanz der religiösen Aspekte analysiert werden. Da sich die Bildung nicht durch selbstgemachte Erfahrungen vollzieht, sondern über Heinrichs Träume und die Erzählungen, Märchen, und Lieder anderer, werden die Begegnungen Heinrichs mit diesen Schlüsselfiguren analysiert. Zulima und die Kreuzritter fungieren hier als Vertreter des äußeren Orients, während der Bergmann Werner mit seiner „gelebte[n] mittelalterliche[n] Religiosität“²⁷ und der Einsiedler Graf von Hohenzollern den inneren Orient repräsentieren. Schließlich wird noch der zweite Teil des unvollendeten Romans als Ziel der Reise Heinrichs analysiert

*„Sapere aude! Habe Mut, dich deines
eigenen Verstandes zu bedienen!“
Immanuel Kant*

2. Der Orient als Ort interkultureller Begegnungen in der Literatur der Aufklärung

Das Zeitalter der Aufklärung, das von der Emanzipation des Bürgertums geprägt ist und mit einer Loslösung von alteingesessenen Autoritäten einhergeht, bringt auch ein vermehrtes Interesse an fremden Kulturen und deren Lebensweisen mit sich. Die Grundsätze der Aufklärung sind unter anderem ein „positives Menschenbild, [die] Gleichheit aller Menschen [sowie die] Einforderung der Menschenrechte für alle Menschen“.²⁸ Eine logische Konsequenz dieser Leitideen ist die tolerante Haltung

²⁶ Kurzke: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster“. S. 21.

²⁷ Uerlings, Herbert: Novalis. Stuttgart: Reclam 1998. S. 199.

²⁸ Beutin, Wolfgang, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich et al.: Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Siebte, erweiterte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler 2008. S. 149.

gegenüber orientalischen Kulturen.²⁹ Ebenso spielt der stetige Wissenszuwachs über Traditionen und Sprachen dieses geographischen Raums eine große Rolle für das literarische Schaffen vieler Autoren. Das Motiv des ‚Orients‘ stellt „[a]ngesichts der gewaltigen Umbrüche in Politik und Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur in den Jahrzehnten um 1800 in Deutschland [...] etwas zugleich Fernes und Vertrautes“³⁰ dar und bietet den Autoren dieser Ära die Möglichkeit, vor allem mit Einstellungen des christlichen Klerus zu brechen, der eine Vormachtstellung des Okzidents proklamiert.³¹ Häufig werden in Texten, die den Orient thematisieren, auch klischeehafte Bilder gezeichnet, jedoch stellen jene Stereotype vor allem in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts einen Gegenpol zu den gängigen, vorurteilsbehafteten Darstellungen anderer europäischer Länder gegenüber dem morgenländischen Kulturraum dar. In der Forschung gilt die deutsche Literatur, die sich mit dem Orient befasst, als komplexer und vielschichtiger, zumeist auch als positiver dem gegenüber eingestellt und unterscheidet sich somit von der literarische Gestaltung des Morgenlandes anderer Nationen.³²

Die „Assoziation des Morgenlandes mit Figuren der Weisheit“³³ ist eine gängige Repräsentation des Orients, von welcher auch Gotthold Ephraim Lessing Gebrauch macht. Sein dramatisches Gedicht *Nathan der Weise* trägt den Verweis auf solch einen Charakter bereits im Titel. Jedoch reicht Lessings Darstellung des Protagonisten weit

²⁹ Hofmann, Michael: „Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland“. In: *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. Hg. v. Charis Goer und Michael Hofmann. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. S. 37-56. S. 55.

³⁰ Goer, Charis und Michael Hofmann: „Einleitung“. S. 8.

³¹ Vgl. Kontje: *German Orientalisms*. S. 4.

³² Vgl. u. a. hierzu: Kontjes *German Orientalisms*, als auch Schwabs *The Oriental Renaissance* sowie John M. MacKenzie's *Orientalism. History, theory and the arts*. Manchester, New York: Manchester University Press 1995.

³³ Polaschegg: „Die Regeln der Imagination“. S. 22.

über die stereotypen Darstellungen eines orientalischen Gelehrten hinaus, da der Jude Nathan viel mehr als nur der Hüter eines Geheimwissens ist, der ein mystisch verklärtes Leben führt. Lessing bricht mittels der Figur des Nathan „mit der bisherigen Theatertradition, nach der Juden nur als lasterhafte und lächerliche Figuren auf der Bühne geduldet waren“.³⁴ Jüdische Religionszugehörigkeit einerseits, Menschlichkeit und Intelligenz andererseits schließen sich nicht aus, sondern bilden im Charakter Nathans eine Symbiose, die von einem aufgeklärten Verhältnis zur Religion und auch von Akzeptanz fremder Kulturen und Glaubensausrichtungen zeugt.

Außerdem wird auf „die Darstellung eindeutiger Positionen von Christentum, jüdischer und islamischer Religion“³⁵ verzichtet. Lessing zeichnet mittels der verschiedenen Protagonisten ein vielschichtiges, komplexes Menschenbild, bei dem der Glaube der Figuren nicht über die Qualität des Handelns entscheidet. So bietet das Morgenland dem aufklärerischen Autor Gotthold Ephraim Lessing einen idealen Schauplatz, um eine Utopie von Menschlichkeit und gegenseitiger Toleranz zu kreieren, in der die Gleichberechtigung der monotheistischen Religionen, die Verwandtschaft aller Völker und Kulturen und die Loslösung vom Patriarchat der Gesellschaft umgesetzt werden.

Im Idealfall wird nun das Morgenland „unter den Händen der aufklärerischen Autoren zum Spiegel der eigenen Gesellschaft, den sie ihren Lesern vorhalten, auf dass sie sich selbst erkennen“.³⁶ Die Thematisierung des Orients dient also dem Zweck der Reflexion und Selbsterkenntnis und erfüllt damit eine der Grundvoraussetzungen für ein aufgeklärtes, mündiges Bürgertum. So wird der Leser zwar mit einer fremdartigen

³⁴ Beutin: Deutsche Literaturgeschichte. S. 163.

³⁵ Fuchs-Sumiyoshi, Andrea: Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Goethes West-Östlichem Divan bis Thomas Manns Joseph-Tetralogie. Hildesheim: Olms 1984. S. 34.

³⁶ Polaschegg, Andrea: „Die Regeln der Imagination“. S. 23.

Zivilisation konfrontiert, stellt jedoch im Laufe der Lektüre fest, dass diese viele Ähnlichkeiten mit der eigenen aufweist und sogar, wie im Fall *Nathans des Weisen*, als Ort vorbildlichen Handels gelten kann. Lessing schafft also mit seinem dramatischen Gedicht einen Text, der interkulturelle Beziehungen und fremde Kulturräume thematisiert und der unter anderem vom „Suchen nach dem verlorenen Eigenen im Fremden“³⁷ handelt. Gängige Vorurteile gegenüber anderen Kulturkreisen werden aufgehoben, denn die Alterität des Orients zum Okzident wird mit Hilfe von aufgeklärten Verhaltensweisen der Figuren im Drama überwunden und lässt das fremdgegläubte Morgenland vertraut erscheinen. Die einzelnen Repräsentationen der Alterität werden im Folgenden analysiert und dabei als eine Art Umwertung von klischeebehafteten Vorstellungen im Geschlechter-, Religions- und Kulturdiskurs erachtet.

3. Das Eigene im Kontext des Fremden: Die Symbolkraft des Orients als Handlungsort für das dramatische Gedicht

Der Schauplatz des Stücks ist Jerusalem, welches sich im vagen geographischen Raum des Orients befindet. Die genauen politischen Grenzen dessen sind jedoch für das Stück von geringer Relevanz. Der Orient erweist sich in der Literatur lediglich „als Konstruktion, die von einem westlichen Beobachtungsstandpunkt aus entworfen wird“³⁸ und die im *Nathan* das Fremde repräsentiert. Jerusalem ist jedoch keine willkürlich

³⁷ Schwarz, Hans-Günther: *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. München: Iudicium 2003. S. 40.

³⁸ Göckede, Karentzos: „Einleitung: Der Orient, die Fremde“. S. 10.

gewählte Stadt im Morgenland, Lessing verlegt das Geschehen des Stücks bewusst an diesen Ort, um die Leser das Eigene im Kontext des Fremden erkennen zu lassen.

Zuerst kann Jerusalem als Ursprungsort der christlichen Religion erachtet werden. Hier befindet sich „des Auferstandnen Grab“.³⁹ Die Stadt fungiert somit als Symbol, das den fremden Kulturraum ‚Orient‘ vertrauter erscheinen lässt. Zweitens ruft das Auftreten von Figuren, die dem Christentum angehören, eine Identifikation beim überwiegend christlich geprägten Lesepublikum *Nathans des Weisen* hervor. Nicht nur die von ihrer Religion moralisch verblendete Daja zählt zu diesen, sondern auch der anfänglich ebenfalls ignorante Tempelherr sowie Recha, die vermeintliche Tochter Nathans. Alle sind von christlicher Herkunft und getauft. Die Religion schafft nun eine Grundlage, um den Orient trotz seiner geographischen Entfernung zum Okzident als einen Ort erscheinen zu lassen, der viel mit dem Abendland gemeinsam hat und in dem sich auch Angehörige des Christentums wiederfinden. Dies dient als Grundlage für die eigentliche Motivation, den östlichen Kulturraum „als eine[n] Idealbereich religiöser Toleranz und Humanität“⁴⁰ aufzuzeigen, da hier eine kulturelle Vielfalt vorherrscht, bei der die „Heterogenität, Alterität [und] Fülle der Erscheinungen“⁴¹ keinesfalls negativ gewertet werden. Sie stellen eine Bereicherung dar, die für die Entwicklung der Figuren innerhalb des dramatischen Gedichts und deren Konstruktion einer individuellen Identität von großer Bedeutung ist.

„Der Orient,“ meint etwa Schwarz, „bringt einen verlorenen Kulturzustand zurück, und gleichzeitig weist er den Weg in die Zukunft, indem er Kunstmöglichkeiten aufzeigt, die

³⁹ Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2003. S. 13.

⁴⁰ Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur*. S. 33.

⁴¹ Schneider, Jost: „Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*“. In: *Nathan und seine Erben. Beiträge zur Geschichte des Toleranzgedankens in der Literatur*. Festschrift für Martin Bollacher. Hg. v. Oxana Zielke. Würzburg: Königshausen & Neuman 2005. S. 25-35. S. 29.

in der eigenen Tradition sich nicht entwickeln können“.⁴² Neben den Gemeinsamkeiten der östlichen mit den europäischen Ländern richtet sich der Blick unter ästhetischen Gesichtspunkten vor allem auf die Unterschiede der beiden Kulturräume, um eine Weiterentwicklung und Veränderung innerhalb der westlichen Gesellschaft zu initiieren. Vom aufklärerischen Gedankengut inspiriert, spielt auch Lessing mit dem Konzept der Alterität, der Spiegelung von Fremdem und Eignem in seinem Stück *Nathan der Weise*. Der Ort Jerusalem im Zeitalter der Kreuzzüge bietet hierfür die idealen Voraussetzungen, um eine heterogene Gesellschaft zu imaginieren, bei der interkulturelle Begegnungen zum tragenden Element werden. Außerdem erweitert der Bezug auf das Abendland den literarischen Rahmen, so dass dem Publikum das Neue und Andere auf künstlerischer Ebene dargeboten wird – eine „ästhetische Erziehung“ zu offener Weltanschauung.

3. 1. Die Repräsentation aller drei monotheistischen Religionen im Kontext des Orients

Mit Jerusalem wählt Lessing eine Stadt im Orient, obwohl er weder „den Nahen Osten oder die islamisch geprägten Regionen Afrikas aus eigener Anschauung“⁴³ kennt. Die unvoreingenommene Haltung des Autors, die gerade auf diese persönliche Unkenntnis des geographischen Morgenlandes zurückzuführen ist, ermöglicht die Schaffung eines utopischen Raums, der als Vorbild für europäische Länder dient. Jerusalem nimmt hierbei eine Sonderstellung ein, da in keiner anderen Stadt der Welt alle drei monotheistischen Religionen so präsent sind wie in dieser. „Das idealisierte Bild von

⁴² Schwarz: Der Orient und die Ästhetik der Moderne. S. 34 f.

⁴³ Kramer, Thomas: Der Orient-Komplex. Das Nahost-Bild in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern: Thorbecke 2009. S. 54.

Jerusalem bildet daher ein treffliches Bindeglied zwischen dem geistigen Zion der Tradition und dem realen, das es erst noch zu entdecken⁴⁴ gilt.

Für Christen ist es die heilige Stadt, in der ihr Messias Jesus geboren wurde und gewirkt hat. Im Islam ist Jerusalem der Ort, von dem aus der Prophet Muhammad in den Himmel aufgefahren ist. Die jüdischen Glaubensanhänger erachten die Stadt ebenfalls als heilig, jedoch bezieht sich dies nicht auf eine lokale Glaubensstätten wie bei den Christen oder Moslems, sondern auf Jerusalem und ganz Israel selbst, als den Ort ihrer Erlösung und Befreiung von der Sklavenschaft unter den Ägyptern. Noch dazu wurde die Stadt im Laufe der Geschichte von allen drei Religionen erobert und regiert.⁴⁵

Dieses Konfliktpotential, welches das Aufeinandertreffen von den drei Religionen hervorruft, spiegelt sich auch in Lessings Text wider. Von einem friedlichen Miteinander kann vor allem zu Beginn des Stücks nicht die Rede sein. Hier bezeichnet die Bedienstete Nathans ein gemeinschaftliches Zusammenleben, „[i]n dem sich Jud' und Christ und Muselmann / Vereinigen“ als „einen süßen Wahn“,⁴⁶ was aufgrund des historischen Hintergrunds als realistische Einschätzung zu erachten ist. Bemerkenswert ist hierbei „the noble spirit of Saladin“,⁴⁷ welche im Kontrast zur „brutality of the Crusaders toward Muslims after their earlier conquest of the city“⁴⁸ steht, auch wenn

⁴⁴ Loose, Ingo: „Die Entdeckung des Orients. Das gelobte Land in der deutsch-jüdischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts“. In: „Kennst du das Land...?“. Fernweh in der Literatur. Beiträge auf der 14. Internationalen Arbeitstagung Germanistische Forschungen zum Literarischen Text. Vaasa 15. – 16. 5. 2008. Hg. v. Christoph Parry und Liisa Voßschmidt. München: Iudicium Verlag 2009. S. 150-161. S. 154.

⁴⁵ Vgl. Marcus, Itzaak: „Jerusalem: Die Bedeutung für Moslems, Christen und Juden“ (2001). Vortrag im Matthäus-Zentrum, Paderborn. URL: <http://www.kirchenkreis-paderborn.de/aktuell/jerusalem.htm>. (aufgerufen am: 20. Aug. 2013).

⁴⁶ Lessing: *Nathan*. S. 14.

⁴⁷ Wilson, W. Daniel: „Enlightenment Encounters the Islamic and Arabic Worlds: The German "Missing Link" in Said's Orientalist Narrative (Meiners and Herder)“. In: *Encounters with Islam in German Literature and Culture*. Hg. v. James Hodkinson und Jeff Morrison. Rochester, New York: Camden House 2009. S. 73-88. S. 77.

⁴⁸ Ebd. S. 77.

sich der Sultan nicht durchweg positiv gegenüber den Christen zeigt. Die Tempelherren werden von ihm aufs Tiefste verachtet und aufgrund ihres Glaubens und der Intention, diesen im Orient zu verbreiten, hingerichtet. Als nun der Sultan einen der in Gefangenschaft geratenen Kreuzritter vor dem Tode bewahrt, ist dies auch eine besonders große Überraschung für Nathan, „Denn wer hat schon gehört, daß Saladin / Je eines Tempelherrn verschont?“.⁴⁹ Die Aussage zeigt, wie unnachgiebig Saladin normalerweise mit den christlichen Glaubensfanatikern verfährt. Die Juden werden zwar von ihm nicht mit dem Tode bestraft, da sie keinen Religionskrieg gegen das muslimisch-regierte Jerusalem führen. Jedoch zeigt sich anhand der Aussagen Sittahs und Saladins, dass sie die Angehörigen des Judentums als schlechte Menschen erachten, denn sie sind von Stereotypen und Vorurteilen geprägt, nach denen alle Juden geldgierig und hinterlistig sind.⁵⁰

Eine besonders ignorante Haltung gegenüber andersgläubigen Menschen vertreten jedoch die Anhänger des Christentums. Allen voran ist hierbei der Patriarch zu nennen, der eine Intrige gegen den Sultan plant und diesem dabei „den Garaus“ machen will, da er ihn als „Feind der Christenheit“⁵¹ erachtet. Dies ist nur ein Beispiel, welches das von Vorurteilen und Intoleranz geprägte Zusammenleben im *Nathan* repräsentiert. Wichtig ist jedoch, dass Vertreter aller drei Religionen aufeinander treffen und miteinander interagieren, und nach anfänglicher Konfrontation schließlich eine tolerantere Einstellung gegenüber den anderen Religionen gewinnen, und teilweise sogar das engstirnige Denken, welches von Glaubenszugehörigkeit auf Charakter eines Menschen schließt, vollständig ablegen.

⁴⁹ Lessing: *Nathan*. S. 17.

⁵⁰ Vgl. Ebd. S. 76 f.

⁵¹ Ebd. S. 34.

Des Weiteren spielt *Nathan der Weise* im historischen Kontext früher interkultureller Begegnungen, nämlich zur Zeit der Kreuzzüge. Auch wenn diese nicht mit der Absicht eines kulturellen Austauschs geführt wurden, sondern viel Leid im Namen Gottes hervorriefen, ist die Grundvoraussetzung für ein Zusammentreffen von Muslimen, Juden und Christen in jener Epoche gegeben. Selbst in der Fremde des Morgenlandes findet sich das Eigene wieder: Anhänger des christlichen Glaubens. Schließlich wird mittels der aufklärerischen Figur des Nathan auch dieser fremd geglaubte Orient ein Zentrum der Überwindung der Alterität, da sich zum Ende des Stücks die Utopie einer friedfertigen Gemeinschaft trotz differenter Glaubenszugehörigkeiten erfüllt und sich anfänglich verfeindete Protagonisten in Harmonie begegnen.⁵² Die gegenseitige Akzeptanz der verschiedenen Religionen, die einen „Pluralismus der Wahrheiten“⁵³ bezeichnet, zieht zugleich einen Pluralismus der Kulturen nach sich und verleiht dem Text eine hohe Bedeutung im interkulturellen Diskurs. Im Mittelpunkt dieses Diskurses steht die Bildung einer eigenen nationalen Identität, da nur durch Bewusstwerdung der Unterschiede das Individuelle und Einzigartige des eigenen Kulturraums erkannt werden kann.

3. 2. Die Umkehrung der Verhältnisse: Die devote Stellung des Christentums im Orient

Bei der Darstellungsweise des Orients in *Nathan der Weise* lässt sich eine auffällige Umkehrung vertrauter Kontexte ausmachen. Die Verlagerung des Geschehens in den

⁵² Vgl. Ebd. S. 159.

⁵³ Springer, Bernd F. W.: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten“ – Die Verbindung von absolutem Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings *Nathan der Weise*. In: *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Hg. v. Bernd F. W. Springer und Alexander Fidora. Berlin: Lit Verlag 2009. S. 209-232. S. 213.

Orient stellt bereits eine solche Umkehrung dar, denn er unterscheidet sich vor allem hinsichtlich der Religionszugehörigkeit der breiten Bevölkerung vom Abendland. Im orientalischen Raum sind nicht die Christen die dominierende religiöse Mehrheit, sondern bilden eine Minderheit in der von Islam und Judentum geprägten Region. Anders als es das Lesepublikum Lessings aus eigener Erfahrung kannte, sind hier die Christen die Fremden, die sich hinsichtlich ihres Glaubens und ihres kulturellen Hintergrundes von der Mehrheit der Protagonisten unterscheiden und sich den gesellschaftlichen Gegebenheiten unterordnen müssen.

Erkennbar wird dies besonders anhand der Figur Dajas, die zwar dem Christentum angehört, aber ihre Religionszugehörigkeit nicht öffentlich machen kann. Zwar äußert sie des Öfteren ihre ablehnende Haltung gegenüber anderen Religionen, vor allem dem Judentum, jedoch nimmt sie stets eine untergeordnete Position in diesen Disputen ein:

NATHAN	Doch bin ich nur ein Jude. – Gelt, Das willst du sagen?
DAJA	Was ich sagen will, Das wißt Ihr besser.
NATHAN	Nun so schweig!
DAJA	Ich schweige. ⁵⁴

Daja wird in diesem Gespräch von Nathan zurechtgewiesen; ihm entgeht zwar nicht ihre ignorante Einstellung gegenüber seinem jüdischen Glauben, jedoch ist er ihr hinsichtlich seiner sozialen Stellung eindeutig überlegen und lässt sie das spüren. Dass die Christen nicht die dominierende gesellschaftliche Mehrheit ausmachen, ist für die Überwindung der Alterität von tragender Bedeutung. Der morgenländische Schauplatz dient dazu, „im Anderen das Gleiche, im Fremden den Verwandten zu erkennen, um auf diese Weise Verständnis für ihn und seine Einstellungen oder Verhaltensweisen zu

⁵⁴ Lessing: *Nathan*. S. 11.

gewinnen“.⁵⁵ Anhand der Einbettung des Geschehens in den fernen Orient will Lessing ein sich vom europäischen Abendland unterscheidendes menschliches Zusammenleben aufzeigen, welches jedoch „nicht gedacht ist als Revolutionierung der grundlegenden sozialen Strukturen oder gar als Abschaffung des Staates, sondern als eine vom Einzelnen zu leistende, sich vom Gedanken der natürlichen Einheit aller Menschen her verstehende Humanisierung der Gesellschaft“.⁵⁶

Die Anerkennung fremder Wertesysteme und das kritische Hinterfragen des Eigenen bilden den Grundstein für eine aufgeklärte Gesellschaft und somit auch der eigenen Identitätsfindung. Lessing orientiert sich dabei an einer Vorstellung von Identität, die sich nicht an bereits vorhandenen Mustern und Traditionen ausrichtet, sondern sich auf Reflexion und Akzeptanz gründet:

[Die] Auseinandersetzung mit den Bildern des Orients in der deutschen Literatur und Kultur der 1780er Jahre zeigt vor allem, wie die grundlegende Ambivalenz zwischen einer Öffnung gegenüber dem orientalischen Fremden und dem Festhalten an einem eurozentrischen, auf griechisch-römischer Antike und Christentum basierenden Denken gerade die Fundierung eines neuen Humanitäts-Modells bestimmt. Die Vermutung sei erlaubt, dass die Erweiterung des europäischen Humanitäts-Modells durch Elemente der Kulturen des ‚Morgenlandes‘ dazu beitragen konnte, zentrale Einseitigkeiten und Aporien eben dieses europäischen Humanitätsmodells zu überwinden.⁵⁷

An diesem Zitat wird deutlich, wie wichtig die Darstellung des Orients in der deutschen Literatur für die nationale und individuelle Identitätsfindung ist. Anhand der Figuren im dramatischen Gedicht *Nathan der Weise* lässt sich dieser Prozess der Reflexion und Selbstfindung nachvollziehen.

⁵⁵ Schneider: „Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*“. S. 27.

⁵⁶ Bohnen, Klaus: G. E. Lessing-Studien. Werke – Kontexte – Dialoge. München: Wilhelm Fink Verlag 2006. S. 73 f.

⁵⁷ Hofmann: „Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780“. S. 40.

3. 3. Die Rolle der Juden in der heiligen Stadt: Die Aufwertung einer Randgruppe im Orient des *Nathan*

Aufgrund bestehender Vorurteile gegenüber den Juden – sie galten unter anderem als geldgierig und wurden von Christen als „Gottesmörder“ bezeichnet – wurden die Anhänger dieser Glaubensrichtung zu Lebzeiten Lessings von der Gesellschaft ausgegrenzt. Antisemitische Aussagen finden sich auch im *Nathan* wieder und äußern sich am deutlichsten im Gespräch zwischen dem Patriarchen und dem Tempelherrn. Letzterer berichtet von dem jüdisch erzogenen Mädchen Recha, woraufhin der Patriarch mitteilt, dass „Dem Juden, welcher einen Christen zur / Apostasie verführt, - der Scheiterhaufen“⁵⁸ als Strafe droht. Er geht sogar noch weiter und behauptet, es wäre besser, wenn das Mädchen Recha „im Elend umgekommen, / Als daß zu seinem ewigen Verderben / Es so [von Nathan] gerettet ward“.⁵⁹ Der Patriarch ist menschenverachtend und hat kein Verständnis und auch keine Toleranz für Andersgläubige.

Nun wird mit der Figur des Patriarchen eine extreme Geistesgesinnung aufgezeigt, die sich jedoch im weiteren Verlauf des Dramas nicht durchsetzt. Zwar verhalten sich auch die Figuren Sittah, Saladin, Daja und der Tempelherr anfänglich ignorant und sind beim Interagieren mit dem Juden Nathan stets skeptisch. Jedoch erweist dieser sich als fähig, mit der ihm entgegengebrachten klischeebehafteten Engstirnigkeit gut umzugehen. Zum ersten Mal wird die kluge Umsichtigkeit Nathans bei seiner Begegnung mit dem ihm nicht wohlgesonnenen Tempelherrn ersichtlich. Was Daja in mehreren Gesprächen

⁵⁸ Lessing: *Nathan*. S. 106 f.

⁵⁹ Ebd. S. 107.

nicht erreicht hat, schafft Nathan mit nur wenigen Sätzen: den christlichen Ritter von seinem ehrenhaften Charakter zu überzeugen. Während des kurzen Wortwechsels gesteht der Tempelherr sogar verlegen: „Ich schäme mich / Euch einen Augenblick verkannt zu haben“.⁶⁰ Er erkennt, dass die Beurteilung eines Menschen anhand der Religionszugehörigkeit zu Trugschlüssen führt und über dessen Menschlichkeit nichts aussagt.

Auch bei den Gesprächen mit den anderen Figuren erweist sich Nathan stets als kluger, aufgeklärter Geist, der es mit seiner Redekunst schafft, seine Diskussionspartner zum Überdenken ihrer Ansichten anzuregen. Er ist „das einzige ‚fähigere Individuum‘ in einem Heer von ‚schwächeren Mitschülern‘ [und] seine Weisheit bleibt singulär“.⁶¹ Nichtsdestotrotz strebt er stets danach, sein unmittelbares Umfeld zur Toleranz zu erziehen, was ihm zumeist auch gelingt. Nathan verkörpert somit ein geistiges Ideal der Aufklärung: die individuelle Gestaltbarkeit der Gesellschaft. Das Zusammenleben der Menschen soll jenseits der Religionszugehörigkeit harmonisch funktionieren. Eine derartige Umwälzung führt zu einer „vom einzelnen zu leistende, sich vom Gedanken der natürlichen Einheit aller Menschen her verstehende[n] Humanisierung der Gesellschaft“.⁶² Nathan, der als Jude selbst das Judentum kritisch reflektiert, regt auch seine Mitmenschen zum Überdenken ihrer religiösen Werte an. Die Differenzen der verschiedenen Glaubensrichtungen werden überwunden, indem sie alle als gleichwertig erachtet werden. Es spiegelt sich damit im Nathan ein Phänomen der Zeit:

[Ein] Strukturwandel der Religion(en), der darin bestehe, dass ihre überlieferten Inhalte nicht mehr mythisch als Offenbarung Gottes, sondern symbolisch als Bilder und Zeichen für menschliche Erfahrungen

⁶⁰ Ebd. S. 59.

⁶¹ Schneider: „Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*“. S. 30.

⁶² Bohnen: G. E. Lessing-Studien. S. 73 f.

verstanden w[e]rden, die der Deutung durch Philosophie, modernes Weltwissen und Kunst bedürfen.⁶³

Die Stellung der Juden innerhalb der Gesellschaft wird in Lessings Text deutlich aufgewertet und soll auch gegen die realhistorische Ausgrenzung aufgrund unterschiedlicher Religionszugehörigkeit appellieren.

3. 4. Der Kreuzritter in der Ferne: Aufklärung und Identitätsstiftung anhand der Figur des Tempelritters

Der Tempelherr, „der sich von allen Figuren am stärksten entwickelt“,⁶⁴ nimmt in *Nathan der Weise* eine tragende Rolle ein, denn als Christ gehört er in Jerusalem zur religiösen Minderheit, legt jedoch im Laufe der Handlung seine ignorante Haltung gegenüber Andersgläubigen ab und urteilt nicht mehr nur nach Vorurteilen, die er gegenüber Moslems und Juden hegt. Statt Menschen nach ihrer Glaubenszugehörigkeit zu beurteilen, stehen für ihn charakterliche Kriterien im Vordergrund.

„[J]ene Entwicklung des Templers, die man in diesem Sinne wohl am ehesten als eigentliche ‚Menschwerdung‘⁶⁵ erachten kann, dient den Lesern als Vorbild für die kritische Reflexion des eigenen Handelns. An dem Tempel wird besonders deutlich, dass die Überwindung von Vorurteilen einen maßgeblichen Anteil zur eigenen Identitätsfindung beiträgt. Vor der Begegnung mit Nathan stellt er die Religionszugehörigkeit einer Person über den eigentlichen Wert eines Menschenlebens

⁶³ Fick, Monika: Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler 2010. S. 499.

⁶⁴ Stockhorst, Stefanie: Einführung in das Werk Gotthold Ephraim Lessings. Einführungen Germanistik. Hg. v. Gunter E. Grimm und Klaus-Michael Bogdal. Darmstadt: WBG 2011. S. 116.

⁶⁵ Müller Nielaba, Daniel: Die Wendung zum Bessern. Zur Aufklärung der Toleranz in Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. S. 75.

und weist somit eine unbarmherzige Haltung auf, die der ursprünglichen Botschaft des Christentums, den Nächsten zu lieben, widerspricht. Wenn er nach seinen Prinzipien gehandelt hätte, wäre Recha, die Tochter des Juden, im Feuer verbrannt: „Eräugnet so ein Fall sich wieder: Ihr / Seid Schuld, wenn ich so rasch nicht handle; wenn / Ich mich vorher erkund', - und brennen lasse, / Was brennt“.⁶⁶ Seine Unwissenheit im entscheidenden Moment des Brandes und seine intuitive Reaktion, das Leben eines Menschen über die eigenen Glaubensprinzipien zu stellen, verhindern jedoch den Feuertod Rechas. Dank dieser Tat begegnet er auch Nathan, der für die weitere humanitäre Entwicklung und den Erkenntnisgewinn des Templers initierend wirkt. Mithilfe des Juden wird er zur eigenen kritischen Reflexion und dem Überdenken seiner Ansichten angeregt.

Außerdem erlangt er Aufklärung über seine wahre Herkunft und Identität sowie eine durchdachte Haltung gegenüber seiner eigenen Religion, was ihm schlussendlich auch zeigt, dass nicht die religiösen Prinzipien über das Handeln entscheiden sollen. Lediglich der aufgeklärte Verstand, mittels welchem er, dank „Nathans behutsamer Hilfe, überhaupt erst ‚zu sich‘ gefunden hat“⁶⁷, dient als Motivation und Antrieb für das eigene Verhalten.

Es lässt sich also eine Akzeptanz der Andersartigkeit in zweierlei Hinsicht ausmachen: Einerseits wird die Intoleranz gegenüber Andersgläubigen abgelegt, andererseits erfährt der Tempelherr, dass seine eigene Herkunft eng in Verbindung mit dem Orient steht, da bereits sein Vater in diesen gereist ist und sogar mit dem Juden Nathan in enger Verbindung stand:

NATHAN

Euer Vater...

⁶⁶ Lessing: *Nathan*. S. 38.

⁶⁷ Müller Nielaba: *Die Wendung zum Bessern*. S. 74.

TEMPELHERR Wie? auch den
 Habt ihr gekannt? Auch den?
 NATHAN Er war mein Freund.⁶⁸

Der dem Tempelherr so fremd scheinende Orient erweist sich nun als der Ursprungsort seiner eigenen Identität und als die Heimat seines Vaters. Weiterhin stellt sich heraus, dass der Tempelherr zwar eine deutsche Mutter hat, sein Vater aber der Bruder des Sultans Saladin und somit ein Moslem ist. „Erst die namentliche Aufklärung der Vaterschaft entbindet – paradoxerweise – den Sohn vom Zwang der vollkommenen Ähnlichkeit, ‚entfremdet‘ ihn dem väterlichen Muster und verleiht ihm ein Eigenes“.⁶⁹

Die Differenzen zwischen Islam, Judentum und Christentum scheinen nun einerlei und der anfänglich so konservative christliche Tempelherr hat dies bereits vor der Aufklärung über seine Verwandtschaftsverhältnisse erkannt: „Sie sei / Nun Eure Tochter, oder sei es nicht! / Sei Christin, oder Jüdin, oder keines! / Gleich viel! gleich viel! „⁷⁰ Er erkennt, dass er Recha liebt, egal welchem Glauben sie angehört.

„Dank [Nathans] Hilfe ist der Tempelherr zum Schluß ein Anderer, und zwar in jeder Hinsicht“.⁷¹ Die different erscheinenden Religionen und Kulturen finden sich in ihm wieder und erst als er seine Vorurteile ablegt, erlangt er eine eigene Identität: „Ich hab’ in dem gelobten Lande, - / Und drum auch mir gelobt auf immerdar! / Der Vorurteile mehr schon abgelegt“.⁷² Der Abstand zwischen Eigenem und Vertrautem, welcher durch den Aufenthalt im Orient gewährleistet ist, spielt im Falle des Tempelherrn eine entscheidende Rolle für die aufgeklärte Selbsterkenntnis. Vor seiner Fahrt in den Orient ist sich der Tempelherr ein Fremder, erst im Morgenland findet er zur eigenen Identität

⁶⁸ Lessing: *Nathan*. S. 156.

⁶⁹ Müller Nielaba, Daniel: *Die Wendung zum Bessern*. S. 178.

⁷⁰ Lessing: *Nathan*. S. 141.

⁷¹ Müller Nielaba, Daniel: *Die Wendung zum Bessern*. S. 179.

⁷² Lessing: *Nathan*. S. 90.

und erlangt Erkenntnis über seine Herkunft. Indem er über kulturelle und religiöse Differenzen hinwegsieht und eigene Ansichten kritisch reflektiert, entwickelt er sich zu einem Menschen, der sich dem Humanitätsprinzip verpflichtet:

Ich Tempelherr / Bin tot; war von dem Augenblick' ihm tot, / Der mich zu Saladins Gefangnen machte. / Der Kopf, den Saladin mir schenkte, wär' / Mein alter? – Ist ein neuer; der von allem / Nichts weiß, was jenem eingeplaudert ward, / Was jenen band. – Und ist ein beßrer; für / den väterlichen Himmel mehr gemacht.⁷³

Aus dieser Aussage geht hervor, dass sich der Tempelherr dank seiner neuen, aufgeklärten Haltung gegenüber Andersgläubigen sogar als würdigerer Christ fühlt und Toleranz für den Islam und das Judentum, beziehungsweise für die Kultur des Orients mit den damit verbundenen Religionen, entwickelt hat.

In der Figur verdichtet sich die interkulturelle Anlage des Textes, die aus dem Ziel hervorgeht, Gegensätze in die Gesellschaft zu integrieren und eine auf den Idealen der Aufklärung beruhende Identität zu schaffen. Im gleichen Sinne wie sich der anfänglich verbohrt und von Vorurteilen geleitete Tempelherr von dem als unwürdig erachteten Nathan belehren lässt, so soll stets die „reine Menschlichkeit jenseits religiöser Überzeugungen“,⁷⁴ ethnischer Herkunft oder geschlechtlicher Stereotype das eigene Handeln tragen.

4. Der Orient als Ort umgekehrter Machtverhältnisse: Aufklärung durch die Frauenfiguren als Gegendarstellung zum Patriarchat im Okzident

⁷³ Ebd. S. 90 f.

⁷⁴ Stockhorst: Einführung in das Werk Gotthold Ephraim Lessings. S. 114.

Der Orient in der deutschen Literatur wird als eine „*Parallelkultur* zum Abendland“⁷⁵ dargestellt, der sich jedoch in vielerlei Hinsicht von diesem unterscheidet. In Lessings *Nathan der Weise* bildet vor allem die Umkehrung der Machtverhältnisse einen solchen, sich von der gesellschaftlichen Ordnung des Okzidents unterscheidenden, Aspekt. Wenn nun nach Ammann „der Orient den Geist des Abendlandes stärken und befruchten und ihm eine neue Richtung geben“⁷⁶ soll, so heißt dies im Umkehrschluss, dass vor allem die Differenzen zwischen Morgenland und Abendland den letzteren inspirieren sollen. Die Frauen im europäischen Raum sind dem dort vorherrschenden Patriarchat unterworfen und ihre Rolle innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges unterscheidet sich maßgeblich von der des Mannes. Sie ist innerhalb dieser vom männlichen Geschlecht dominierten Zivilisation untergeordnet und somit auch different. Diese Differenz des weiblichen Geschlechts wird in Lessings Stück jedoch „nicht marginalisiert, sondern fokussiert, bejaht, positiviert. Denn sie ist nach dieser Konzeption nicht etwa ein unvermeidliches Übel, sondern ein Beleg für die Komplexität und Fülle der Vorsehung und ihres Lenkers“.⁷⁷ Im *Nathan* wird die orientalische Gesellschaft als liberal und emanzipiert beschrieben und kann als ein Plädoyer für die Aufhebung der traditionellen Geschlechterrollen interpretiert werden, was unter anderem auf dem breiten Handlungsspielraum und der charakterlichen Zeichnung der Protagonistinnen beruht.

In nahezu jeder Szene tritt eine weibliche Figur auf, wird indirekt erwähnt oder findet sich als Beobachterin der Szene im Hintergrund.⁷⁸ Weiterhin sind die weiblichen Akteure entweder hinsichtlich ihrer Geisteshaltung oder ihres Charakters als

⁷⁵ Polaschegg, Andrea: „Die Regeln der Imagination“. S. 19.

⁷⁶ Ammann: *Östliche Spiegel*. S. 35.

⁷⁷ Schneider: „Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*“. S. 27.

⁷⁸ Vgl. Lessing: *Nathan*. S. 78.

selbstständig und willensstark zu bezeichnen. Im Falle Rechas und Sittahs trifft beides zu. Bei Letzterer kann man sogar von einem weiblichen Staatsoberhaupt sprechen, da Sittahs Einfluss auf den Sultan enorm groß ist und dieser kaum zu eigenen Entscheidungen fähig scheint. Dies ist Lessings Stellungnahme zur Situation der Frauen und seine Kritik am in Europa vorherrschenden Patriarchat. Die aufklärerische Funktion, die alle Frauenfiguren in dem dramatischen Gedicht einnehmen, stützt diese These. Außerdem findet sich für jede der monotheistischen Religionen eine Repräsentantin. Recha wird trotz ihrer christlichen Taufe und dem muslimischen Vater als Jüdin erachtet, da sie von dem Juden Nathan aufgezogen wird. Es besteht also eine Ausgeglichenheit hinsichtlich der weiblichen Akteure jeder Religion und deren männlichen Gegenspielern.

Auffallend ist an den Frauenfiguren, dass sie trotz ihrer unterschiedlichen charakterlichen Merkmale alle einen starken Willen und eine aufklärerische Funktion haben. Im Folgenden werden die weiblichen Protagonisten hinsichtlich dieser emanzipierten Eigenschaften analysiert und als Mittel der Überwindung von Alterität erachtet. Gerade weil die Frau im orientalischen Kontext ebenfalls „eng verbunden ist mit der Vorstellung eines patriarchalen Systems“,⁷⁹ verfolgt Lessing in seinem Stück ein klares Ziel: den Bruch mit bestehenden gesellschaftlichen Rollenmustern, die auch im Orient vorherrschen. Die weiblichen Charaktere im *Nathan* lassen die geschlechtlichen Stereotype jedoch mit aufgeklärtem Verstand auf unterschiedlichste Art hinter sich. Da Frauen in allen drei monotheistischen Religionen von Männern dominiert werden, wird im Orient des *Nathan* ein Gegenmodell für diese Ungleichheit

⁷⁹ Stamm, Ulrike: „Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts“. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Hg. v. Klaus-Michael Bogdal. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007. S. 141-162. S. 142.

geschaffen. Sowohl eine Christin als auch eine Jüdin und Muslimin kommen in dem Stück vor und lassen im religiösen Kontext einen Appell der Gleichberechtigung erkennen. Nicht nur männlichen Glaubensanhänger sind relevant für den Fortbestand einer Religion, sondern die Frauen verdienen die gleiche Beachtung. Außerdem zeigt sich anhand der Protagonistinnen auch eine Umkehrung der Machtverhältnisse, da sie entweder selbst aufklärerisch tätig sind oder im Verlauf der Handlung aufgeklärt werden.

4. 1. Daja als ungewollte Aufklärerin der Herkunftsverhältnisse

Die Figur Dajas wird im Stück als verbohrt, engstirnige Christin dargestellt, die vor allem gegenüber Anhängern anderer Glaubensrichtungen ignorant und ablehnend eingestellt ist. Dies zeigt sich vor allem in den Disputen mit Nathan⁸⁰ und bei ihrer Begegnung mit dem Tempelherrn, dem sie von ihrem schweren Schicksal, „als Christin [...] ein Judenmädchen zu erziehn“⁸¹, klagt. Sie stellt ihre Anstellung als Amme bei einem Juden und die Erziehung von dessen Tochter als eine für eine gute Christin unwürdige Tätigkeit dar, die sie nur aus ihrer Notlage heraus nach dem Tod ihres Mannes aus offensichtlicher Verzweiflung annimmt. Daraus geht hervor, dass sie das Christentum als bessere Religion und das Judentum als minderwertig erachtet.

Nichtsdestotrotz lobt sie ihren Arbeitgeber, den Juden Nathan, im Gespräch mit dem Tempelherrn in den höchsten Tönen: „Vor allen aber / Hätt's ihn den Guten nennen müssen. Denn / Ihr stellt Euch gar nicht vor, wie gut er ist“⁸² und lässt mit dieser

⁸⁰ Vgl. Lessing: *Nathan*. S. 11, S. 19-21.

⁸¹ Ebd. S. 37.

⁸² Ebd. S. 37.

Aussage hoffen, dass sie trotz ihrer Intoleranz gegenüber Andersgläubigen doch einen Sinn dafür hegt, dass jenseits der Religion auch andere Werte für die Ehrbarkeit und Charakterstärke eines Menschen von Bedeutung sind. Auch der Pflөгetocher Recha entgeht diese Ambivalenz der Amme nicht, sie bezeichnet sie als „gute böse Daja“, die trotz ihrer Intoleranz und Hinterlist ein gutes Herz hat und Recha „eine Mutter / So wenig missen“⁸³ lässt, als wären beide leiblich verwandt, denn „alles, was eine leibliche Mutter für ihr Kind getan hätte, hat Daja getan“.⁸⁴

Die zwiespältige Figur Dajas, die einerseits gegen Juden wettet, andererseits aber eine fürsorgliche, besorgte Pflegemutter für Recha ist und ihren Herrn Nathan aufgrund seiner Großzügigkeit und Gutmütigkeit schätzt, fungiert in dem Stück als Aufklärerin. Zwar übt sie diese Rolle unbewusst und aufgrund ihrer eigenen religiöser Interessen aus, jedoch ist ihr Geheimnis, welches sie dem Tempelherrn mitteilt, von tragender Bedeutung für dessen Erkenntnis, dass die Religion einer Person nicht darüber entscheidet, ob dieser Mensch liebens- oder verachtenswert ist. Da sie diejenige ist, die dem Templer verrät, „daß Recha eine Christin ist“⁸⁵, gelangt dieser erst zu dem Bewusstsein, dass die religiöse Überzeugung des vermeintlichen Judenmädchens keine Rolle hinsichtlich seiner Gefühle für sie spielt. Nachdem er von Rechas christlicher Herkunft erfährt, beginnt er erstmals darüber zu reflektieren, was die religiöse Ausrichtung eines Menschen für ihn bedeutet. So scheint es zwischenzeitlich fast, als liebe er Recha gerade wegen ihrer jüdischen Erziehung: „Wenn ich mir / Sie lediglich als Christendirne denke, / Sie sonder alles das mir denke, was / Allein ihr so ein Jude

⁸³ Ebd. S. 147.

⁸⁴ Kuschel, Karl-Josef: „Jud, Christ und Muselmann vereinigt“? Lessings „Nathan der Weise“. Düsseldorf: Patmos 2004. S. 90.

⁸⁵ Lessing: *Nathan*. S. 98.

geben konnte: - / [...] was wär' an ihr, das dir gefiel?/ Nichts!“. ⁸⁶ Der Prozess der Reflexion und das Abwägen seiner eigenen Attitüde wird hieran besonders erkennbar und geht zwar vor allem auf die Gespräche mit Nathan zurück, jedoch ist Dajas aufklärerische Funktion hinsichtlich der geistigen Entwicklung des Tempelers nicht zu unterschätzen, da sie die Initiatorin dieses Prozesses und auch die erste Person ist, die mit dem Tempelherrn überhaupt in Kontakt tritt. ⁸⁷

Außerdem zeigt sich die enorme Willensstärke Dajas, da sie, wenn auch im negativen Sinne, an ihren religiösen Grundüberzeugungen festhält und ihre geliebte Ziehtochter Recha in einem von ihr als besser erachteten, christlichen Umfeld wissen will: „So schwört mir, Ritter, sie / Zur Eurigen zu machen; sie zu retten“. ⁸⁸ Sie ist der Ansicht, dass eine Heirat mit dem Tempelherrn das Mädchen Recha vom Christentum überzeugt und diese als Anhängerin des „richtigen“ Glaubens als errettet gilt. Nicht einmal der jahrelange Aufenthalt im Hause des Juden Nathan bringt Daja von ihrem christlichen Glauben ab und dies zeichnet eine willensstarke Frau aus, die zwar wenig Weitsicht hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen aufweist, jedoch im Rahmen ihrer Möglichkeiten und ihrer Überzeugungen durchaus als aufgeklärt gelten kann.

4. 2. Die aufgeklärte Frau: Recha als Personifizierung religiöser Toleranz

Eine repräsentative Rolle hinsichtlich weiblicher Aufgeklärtheit in dem Drama nimmt die Figur der Recha ein. Einerseits wird sie selbst im Lauf der Handlung von Daja über

⁸⁶ Ebd. S. 135.

⁸⁷ Vgl. Ebd. S. 13.

⁸⁸ Ebd. S. 97.

ihre wahre Herkunft aufgeklärt,⁸⁹ andererseits beweist sie eine liberale Einstellung zur Religion, was auf den Einfluss ihres Ziehvaters Nathan zurückzuführen ist. „[D]urch ein aufklärerisches Gespräch, nicht durch autoritäre oder intolerante Weisung – hat er seine Tochter davon überzeugt, die göttliche Ordnung als eine natürliche zu verstehen, die natürlichen Kausalitäten folgt“⁹⁰ und Nathan regt sie damit zum eigenständigen Denken an. Sie beweist späterhin auch, dass sie die Worte ihres Ziehvaters verinnerlicht hat und zeigt Selbstständigkeit in ihrem Handeln, da sie trotz der engen Bindung zu ihrer Amme Daja nicht unüberlegt deren religiöse Ansichten übernimmt.

Recha macht diesbezüglich eine persönliche Entwicklung durch, sie stellt die engstirnigen Ansichten Dajas in Frage und bildet sich eine eigene Meinung, indem sie reflektiert und auch nicht davor zurückschreckt, sich die Meinung einer neutralen Person einzuholen. Sie vertraut sich Sittah und dem Sultan an, nachdem sie erfährt, dass Nathan nicht ihr leiblicher Vater und sie eine getaufte Christin ist.⁹¹ Im Laufe des Gesprächs verinnerlicht sie die Ansicht des Sultans, dass „das Blut allein / [...] lange noch den Vater nicht“⁹² macht und Blutsverwandtschaft nicht über allem steht.

Auch wenn Daja Recha mit ihrer wahren Herkunft konfrontiert und damit kurzfristig das Leben des Mädchens durcheinander wirft⁹³, verachtet diese sie nicht, sondern liebt sie weiterhin, weil ihr Daja mit ihrer Fürsorglichkeit „so viel Gutes“⁹⁴ hat zukommen lassen. Sie hegt keinen Groll gegenüber der Übermittlerin dieser Botschaft und ist in der Lage, ihre Meinung über einen Menschen reflektiert abzuwägen und Daja nicht zu verurteilen.

⁸⁹ Vgl. Ebd. S. 149.

⁹⁰ Springer: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten“. S. 224.

⁹¹ Vgl. Lessing: *Nathan*. S. 145-152.

⁹² Ebd. S. 151.

⁹³ Vgl. Ebd. S. 149.

⁹⁴ Ebd. S. 147.

Zwar kann die Tochter Nathans nicht lesen und weist keine Bildung im modernen Sinne auf, dennoch ist sie aufgeklärt und intelligent. Ihre intellektuelle Erziehung entspricht nicht der „kalte[n] Buchgelehrsamkeit, die sich / Mit toten Zeichen ins Gehirn nur drückt“⁹⁵, sondern zeigt sich als emotionale Intelligenz, da sie charakterstark und gutherzig ist. Sie macht ihr Urteil nicht abhängig von der Religionszugehörigkeit oder der Herkunft einer Person, schließlich interagiert sie mit Anhängern aller Glaubensrichtungen und zeigt sich ihnen gegenüber respektvoll und tolerant. Ob Christ, Moslem oder Jude, die Religion eines Menschen scheint ihr einerlei, denn sie verhält sich ehrerbietig allen Menschen gegenüber. Zu Beginn des Stücks verehrt sie den Tempelherrn als Engel, der sie aus dem Feuer errettet hat, späterhin zollt sie all ihren Repekt dem Sultan, als sie *„sich auf den Knien zu Saladins Füßen schleppt, den Kopf zu Erden gesenkt“*.⁹⁶

Dieses Verhalten erweist sich als förderlich für die eigene Identitätsfindung, denn durch ihre Offenheit und Toleranz gegenüber den Anhängern anderer Religionen erlangt sie schließlich eine starke Persönlichkeit und lässt sich nicht von Schwärmereien hinreißen, so wie zu Beginn des Stücks.⁹⁷ Sie entwickelt im Lauf der Handlung und mit Hilfe von Gesprächen mit ihrem Ziehvater Nathan, dem Sultan und seiner Schwester eine aufgeklärte Haltung, die sich als interkulturelle Bildung bezeichnen lässt. Sie zeichnet sich durch Akzeptanz und Toleranz in kulturellen und religiösen Dingen aus.

Dazu trägt auch der orientalische Kontext bei, in dem sich Recha bewegt, denn er ist „ein Mittel der Darstellung zur Typisierung des Toleranz- und Humanitätsgedankens“.⁹⁸

Im interkulturellen Umfeld Jerusalems gelangt das Mädchen zu den emanzipierten

⁹⁵ Ebd. S. 145.

⁹⁶ Ebd. S. 150.

⁹⁷ Vgl. Ebd. S. 9-21.

⁹⁸ Fuchs-Sumiyoshi: Orientalismus in der deutschen Literatur. S. 39.

Erkenntnissen, dass die Liebe zum Vater nicht von Blutsverwandtschaft abhängt und die Glaubensausrichtung eine bewusst getroffene Herzensentscheidung ist, jenseits von religiösen Ritualen und Traditionen.

Die Figur Recha steht für eine Überwindung der Alterität in jeglicher Hinsicht und an ihr wird deutlich, dass „[n]icht die Anerkennung der Vielfalt, sondern die Erkenntnis des ‚Gleichen im [...] Anderen‘ [...] als Schlüssel zum Religionsfrieden“⁹⁹ fungiert. Sie vereinigt geographische, religiöse und auch geschlechtliche Diskurse in sich, denn sie ist von europäischer Herkunft, jedoch im fernen Orient aufgewachsen und beheimatet. Außerdem ist sie von allen drei monotheistischen Religionen geprägt, da ihre leibliche Mutter und ihre Amme Daja christlichen Glaubens, ihr leiblicher Vater, ihre Tante Sittah und ihr Onkel Saladin wiederum Moslems sind. Aufgezogen wird sie von dem Juden Nathan, der sie lehrt, „Gott aus der Natur zu erkennen [und] nicht aus der Schrift“.¹⁰⁰ Auch die stereotype geschlechtliche Rollenverteilung und die damit verbundene passive Stellung der Frau wird anhand der charakterlichen Darstellung der Figur Rechas überwunden. Sie ist emanzipiert in ihrem Denken und handelt selbstständig und eigenverantwortlich, als sie beispielsweise den Sultan Saladin darum bittet, ihr den „Vater [...] zu lassen“¹⁰¹, auch wenn dieser nicht mit ihr blutsverwandt ist. Recha repräsentiert somit eine aufgeklärte Frau, die zu ihrer eigenen Identität gefunden hat.

4. 3. Weiblicher Einfluss auf Saladin: Sittah als wahre Trägerin der Macht in Jerusalem

⁹⁹ Fick: Lessing Handbuch. S. 492.

¹⁰⁰ Ebd. S. 491.

¹⁰¹ Lessing: *Nathan*. S. 150.

Sittah ist die wohl komplexeste Frauenfigur in dem dramatischen Gedicht *Nathan der Weise*, denn Lessing lässt sie „eine doppelte Rolle spielen: Sie ist Spielpartner (II/1) und zugleich politischer Ratgeber Saladins“¹⁰² und übt somit „auf weltlicher und geistlicher Ebene großen Einfluss“¹⁰³ auf diesen aus. Beim Schach stellt sie bereits ihre Intelligenz, ihr Geschick und ihre Überlegenheit gegenüber dem Bruder unter Beweis, was diesem auch nicht entgeht: „Nicht / Die ungeformten Steine, Sittah, sinds / Die mich verlieren machten: deine Kunst, / Dein ruhiger und schneller Blick“.¹⁰⁴

Doch nicht nur im Spiel erweist sich die Muslimin als clevere Gegnerin und dem Sultan in vielen Dingen voraus, auch im Gespräch über ihre Ansichten zum Christentum vertritt sie selbstbewusst den Standpunkt, dass die Christen das Menschsein ihrer Religion unterordnen.¹⁰⁵ Zwar zeigt sie mit dieser Aussage, dass sie den Anhängern anderer Religionen nicht sehr tolerant gegenübersteht, denn auch an den Juden lässt sie kein gutes Haar, als sie Saladin davon überzeugt, Nathan mit einer List dazu zu bringen, ihm Geld zu leihen: „Denn / Ists einer aus der Menge bloß; ist bloß / Ein Jude [...] gegen den / Wirst du dich doch nicht schämen, so zu scheinen / Wie er die Menschen all sich denkt“.¹⁰⁶ Nichtsdestotrotz muss man Sittah zu Gute halten, dass sie eine emanzipierte Frau ist, die sich ihres eigenen Verstandes bedient und nicht davor zurückschreckt, ihre Meinung selbstsicher vorzubringen.

Ihre Ansicht über Juden und Christen mildern sich zudem gegen Ende des dramatischen Gedichts ab, als sie erfährt, dass sie sowohl mit der jüdisch erzogenen Recha als auch mit dem christlich getauften Tempelherrn verwandt ist. Die gegenseitige

¹⁰² Al-Shammary, Zahim M. M.: *Lessing und der Islam*. Berlin, Tübingen: Verlag Hans Schiler 2011. S. 165.

¹⁰³ Ebd. S. 165.

¹⁰⁴ Lessing: *Nathan*. S. 41.

¹⁰⁵ Vgl. Ebd. S. 42.

¹⁰⁶ Ebd. S. 77.

Umarmung der Protagonisten steht für eine im Laufe des Stückes sich entwickelnde „Toleranz, die zur vollständigen Anerkennung der anderen Religion führt, eben weil sie diese als ebenso absolut wahr anerkenn[en], wie die eigene“.¹⁰⁷ Dies zeigt, dass Sittah ihre Vorurteile gegenüber anderen Religionen ablegt und die Alterität anerkennt.

Des Weiteren besetzt Sittahs eine für Frauenfiguren ungewöhnliche Machtposition. Der Sultan wäre ohne die Ratschläge und Unterstützung seiner Schwester zu keiner eigenen Entscheidung fähig, denn er hat weder einen Überblick über seine kritische finanzielle Lage, aus der ihn Sittah durch den Verzicht auf ihr Vermögen befreit,¹⁰⁸ noch weiß er, wie er sich gegenüber Nathan verhalten soll:

SALADIN Schwester! Schwester!
SITTAH Tust du doch
 Als stünde dir ein Treffen vor.
SALADIN Und das
 Mit Waffen, die ich nicht gelernt zu führen.
 Ich soll mich stellen; soll besorgen lassen;
 Soll Fallen legen; soll auf Glatteis führen.
 Wenn hätt' ich das gekonnt? Wo hätt' ich das
 Gelernt?¹⁰⁹

Der Ruf nach seiner Schwester zu Beginn der eben zitierten Stelle mutet wie ein Hilfeschrei an. Ohne Sittahs kluges, taktisches Vorgehen fühlt Saladin sich hilflos und er betont, dass seine Schwester über „Waffen“ verfügt, mit denen er nicht umzugehen weiß. Hier spielt er auf Sittahs geistige Beweglichkeit an, die sie dazu befähigt, selbst Nathan wenn nötig hinters Licht zu führen. Obwohl kein positiver Gebrauch, so bestätigen die intellektuellen Fähigkeiten an sich ihre überlegene Stellung im Spiegel traditioneller Geschlechterrollen. Vielmehr zeigt die Schwester Saladins, dass im Sultanshause umgekehrte Machtverhältnisse vorherrschen, denn es ist ungewöhnlich,

¹⁰⁷ Springer: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten“. S. 229.

¹⁰⁸ Lessing: *Nathan*. S. 44-48.

¹⁰⁹ Ebd. S. 76.

dass sich ein Mann, in dem Ausmaß wie es Saladin tut, von einer Frau beraten lässt. Ihr Einfluss auf den Sultan ist nahezu grenzenlos und sie erweist sich durchweg als „politisch intelligente Frau“¹¹⁰, denn „[i]m Gegensatz zu ihrem oft ahnungslosen und passiven Bruder hat sie Über- und Durchblick“.¹¹¹

Auch diese Protagonistin macht eine persönliche Entwicklung durch, sie wird über ihre familiären Verhältnisse aufgeklärt und mittels dieser Aufklärung werden die „Grenzen von Standes- und Religionszugehörigkeit [...] überwunden“.¹¹² Zwar erweist sich Sittah auch vor Kenntnis der Verwandtschaftsverhältnisse als Frau, die die Humanität über die Religionszugehörigkeit stellt, jedoch wird ihr erst zum Ende bewusst, dass die „geschwisterliche Vereinigung der Menschen“¹¹³ die Alterität der Religionen und somit auch die anfänglich von ihr vertretenen Stereotype gegenüber Juden und Christen aufhebt.

Außerdem entwirft Lessing mit der Figur Sittahs ein emanzipiertes und identitätsstiftendes Frauenbild, das von Unabhängigkeit und Eigenständigkeit geprägt ist. Der Orient zeigt sich wiederum als Ort, in dem die von der europäischen Gesellschaft gelebten Traditionen überwunden werden und dient als Mittel, um auf „die komplexe Beziehung von sexueller Differenz, Geschlechter-Unterdrückung und der Konstruktion von Geschlechtsidentitäten im Prozess kultureller Fremddarstellung“¹¹⁴ hinzuweisen. Eine Gleichberechtigung von Mann und Frau scheint im Kontext des Morgenlandes nicht utopisch und die Überwindung der geschlechtlichen Stereotype ist für das Entstehen einer aufgeklärten Gesellschaft unabdingbar.

¹¹⁰ Kuschel: „Jud, Christ und Muselmann vereinigt“. S. 106.

¹¹¹ Ebd. S. 106.

¹¹² Fick: Lessing Handbuch. S. 493.

¹¹³ Ebd. S. 493.

¹¹⁴ Schmitz: „Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen“. S. 39.

„Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.“
Friedrich Schlegel

5. Der Orient als Ursprungsort der Poesie und Religion in der Literatur der Romantik

In der Kunstepoche der deutschen Romantik weist das Motiv des Orients eine besondere Komplexität auf. „Die Frühromantiker versuchen, Poesie und Mythologie wieder miteinander zu verbinden“ und entdecken für ihr literarisches Unterfangen „den reichen Schatz der fernöstlichen Mythologie und Dichtung“.¹¹⁵ Das Ziel der romantischen Autoren ist die Schaffung eines neuen Mythos, welcher an sich einen ideellen Charakter aufweist. Mit dieser Mythologie soll eine Einheit geschaffen werden, die sich über religiöse, geschlechtliche und auch kulturelle Differenzen hinwegsetzt. Die Bilder und Ideen vom Orient in der romantischen Literatur dienen „der identitätsbildenden Abgrenzung ebenso [...] wie der Suche nach Mustern zur Bildung universaler Humanität“.¹¹⁶

Auch hier dient der Zugriff auf Vorstellungen vom Orient dazu, die Alterität der diversen Religionen zu überwinden, jedoch nicht mittels der in der Aufklärung proklamierten Vernunft, sondern indem eine Einheit aus den verschiedenen Glaubensrichtungen geschaffen wird. Jenseits aller Differenzen haben sie schließlich alle den gleichen Ursprungsort. „Der ‚Orient‘ steht zwar für das Älteste und Ursprünglichste, wird [in der romantischen Literatur] aber vor allem als Chiffre des

¹¹⁵ Beutin, Ehlert, Emmerich et al.: Deutsche Literaturgeschichte. S. 203.

¹¹⁶ Rommel, Gabriele: „Vorwort“. In: Novalis und der Orient. Romantischer Orientdiskurs und europäischer Orientalismus. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt. Hg. v. Gabriele Rommel und Ludwig Stockinger. Wiederstedt: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2007. S. 7-11. S. 7.

unüberbietbar Neuen lanciert und avanciert zum absoluten Sensuchtsort“.¹¹⁷ Es findet sich außerdem eine enge Verknüpfung des neuen Mythos mit dem poetischen Diskurs, denn das Morgenland ist gleichermaßen das „Geburtsland der Religion und der Poesie“¹¹⁸ und verbindet somit zwei der zentralen Forderungen der frühen deutschen Romantik.

Nun darf das Morgenland jedoch nicht nur im geographischen Sinne als Quelle jener Diskurse angesehen werden. Vielmehr verweist es auch auf einen in den Individuen selbst angelegten, bislang unergründeten „Raum“, den es zu erforschen gilt. In Novalis' Roman *Heinrich von Ofterdingen* geht es ebenfalls um diesen Aspekt. Der Orient steht für eine Besinnung und Reflexion auf die eigene Innerlichkeit, die zuvor unerforscht und fremd erschien. „Novalis argues that one must account for both external form and internal structures and consider how the internal is expressed in the external and vice versa“.¹¹⁹ Das Fremde, was zugleich Ursprung der eigenen Inspiration und Identität ist, muss nach außen gekehrt werden.

Weiterhin verdeutlicht der Roman „die Notwendigkeit der ‚Selbstheterogenisierung‘ anhand von Polaritäten wie etwa Vernunft und Poesie, denen jeweils ein gleiches Gewicht gegeben wird“.¹²⁰ Eine Verbindung von Innen und Außen, Fremde und Heimat, sowie auch die gegenseitige Abhängigkeit der Geschlechter wird mittels der Symbiose von Orient und Okzident in *Heinrich von Ofterdingen* symbolisiert. Novalis inszeniert in dem Fragment Ganzheitlichkeit und „undermines the notion of an essential

¹¹⁷ Bosse: „,Orientalomanie‘?“. S. 232.

¹¹⁸ Zanucchi, Mario: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. S. 328.

¹¹⁹ Nassar, Dalia: „,Idealism is nothing but genuine empiricism‘: Novalis, Goethe, and the Ideal of Romantic Science“. In: Goethe Yearbook. Vol. 18. Rochester, 2011. S. 67-95. S. 70.

¹²⁰ Weitz, Michael: Allegorien des Lebens. Literarisierte Anthropologie bei Fr. Schlegel, Novalis, Tieck und E.T.A. Hoffmann. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008. S. 108.

ethnic division between the occidental and the so-called oriental people“¹²¹, indem er beiden gleichermaßen eine Stimme verleiht. Das Abendland komplementiert sich folglich nur im Zusammenspiel mit dem Morgenland, der fremd erscheinende innere Orient muss also genauso wie der geographische Kulturraum erforscht werden um zur eigenen Identität zu finden.

Bei Novalis repräsentiert nun das Christentum diese „Synthese von Orient und Okzident“,¹²² da der Ursprung dieser Religion in Jerusalem liegt, sich aber bis in das Abendland verbreitet hat. Wenn nun der „Orient als Bild der Poesie“ dient und zugleich die „Ursprungsregion des Christentums“¹²³ ist, hat er erhebliche Relevanz für beide Diskurse. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, dass die Religion als Mittel zur ästhetischen Bildung, also der Dichtkunst, in dem Roman *Heinrich von Ofterdingen* dient und die Überwindung der Fremdheit des Morgenlandes schließlich zur Identitätsfindung des Protagonisten führt. Einerseits wird der Orient äußerlich von der Muslimin Zulima und den Kreuzrittern repräsentiert. Der ferne Osten sollte im zweiten Teil des Romans auch von Heinrich selbst bereist werden. Andererseits ist die Reise in den inneren Orient im Verlauf der Reise von Eisenach nach Ausgburg für die ästhetische Bildung Heinrichs von ebenso großer Relevanz. Der Bergmann und der Einsiedler Graf von Hohenzollern stehen hier für die Erforschung des inneren Orients und beeinflussen Heinrichs weiteren Lebensweg. Sowohl Zulima als auch der

¹²¹ Hodkinson, James: „Moving beyond the Binary? Christian-Islamic Encounters and Gender in the Thought and Literature of German Romanticism“. In: Encounters with Islam in German Literature and Culture. Hg. v. James Hodkinson und Jeff Morrison. Rochester, New York: Camden House 2009. S. 108-127. S. 118.

¹²² Zanucchi: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. S. 330.

¹²³ Kurzke, Hermann: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster. Vom Nutzen der Religion nach der Aufklärung. Novalis in Weißenfels zum 200. Todestag“. In: Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 15-24. S. 22.

Bergmann Werner und der Graf von Hohenzollern gelten als Initiationsfiguren für den Protagonisten und vermitteln auf unterschiedlichste Weise ästhetische Bildung. Sie lassen diesen erkennen, dass nur durch die Überwindung der Alterität und Fremde eigene Schöpfungskraft und Ganzheitlichkeit gewonnen werden kann.

Im zweiten Teil des Romans wird bereits anhand der Kapitelüberschriften – hier: „Die Erfüllung“ – klar, dass sich Heinrichs Lebensweg vervollständigt und er seine Erfüllung gefunden hat. Seine Reise führte ihn sowohl in den geographischen, als auch in den tiefenpsychologischen Orient. Die vielfältigen symbolträchtigen religiösen Motive und Begebenheiten lassen keinen Zweifel daran, dass der Dichter Heinrich, der schließlich nur noch als „Pilger“¹²⁴ oder „Pilgrim“¹²⁵ bezeichnet wird, seine Identität erlangt hat was ihm mittels der „Durchdringung des ‚Orientalischen‘ als Kultur- und Bewusstseinsform“¹²⁶ möglich wurde.

6. Der Orient als inspirierende Quelle und dessen Einfluss auf die ästhetische Bildung der Figur Heinrichs

Vielerlei bedeutungsvolle Motive durchziehen den Roman Heinrich von Ofterdingen und stehen für Ideale der deutschen Romantik. Als Beispiele seien hier das Eindringen in das Bergwerk als Symbol für „das geistige Hinuntersteigen in die Wirklichkeiten der eigenen Seele“ und das Motiv der blauen Blume genannt. Jedoch zeigt der Text bei genauer Betrachtung auch zahlreiche religiöse Aspekte auf, die für die ästhetische Heranreifung des Protagonisten zum Dichter von Relevanz sind.

¹²⁴ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. Stuttgart: Reclam 1991. S. 161.

¹²⁵ Ebd. S. 158.

¹²⁶ Görner, Rüdiger und Nima Mina: „Im Basar der Dichter - Zur Einleitung“. In: ‚Wenn die Rosenhimmel tanzen‘. Orientalische Motive in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. v. Rüdiger Görner und Nima Mina. München: Iudicium 2006. S. 7-10. S. 7.

Oftmals wird der Text *Heinrich von Ofterdingen* als Bildungsroman bezeichnet. Diese Zuweisung „ist in der Novalis-Forschung [zwar] umstritten“, lässt sich aber damit belegen, dass der Roman Heinrichs Weg zum Dichter erzählt und seine „ästhetische Bildung zum Künstler meint“.¹²⁷ Der Protagonist erfährt also kein spezifisches Fach- bzw. Faktenwissen, da Literatur „keinen eigenen Wissensgegenstand besitzt, wie das für andere, vor allem wissenschaftliche Diskurse und Disziplinen der Fall ist“. Vielmehr definiert sich Literatur „über sprachliche Form sowie eine spezielle modale Zugangsweise zu ihren repräsentierten Gegenständen, wobei sie ihre Objekte und Wissensbestände aus den verschiedensten Bereichen [...] übernimmt“.¹²⁸

Nach Uerlings besteht Bildung im Falle Heinrichs aus „verschiedene[n] Themen, die sich vier Bereichen zurordnen lassen: der Philosophie, der Liebe, der Ökonomie und der Poesie“.¹²⁹ Neben ästhetischen Aspekten, wie denen der Philosophie und Poesie, werden auch emotionale und weltliche Kriterien erwähnt, die für die Heranreifung des Helden von Relevanz sind. Die Religion, welche auch zur Kategorie der Ästhetik gezählt werden könnte, erwähnt Uerlings hierbei nicht explizit. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese neben der Poesie jedoch einen großen Anteil an dem beruflichen und auch privaten Werdegang des Heinrich hat.

Es „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 offenbarter

¹²⁷ Kremer, Detlef: *Romantik*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2007. S. 127.

¹²⁸ Gamper, Michael: „Nicht-Wissen und Literatur. Eine Poetik des Irrtums bei Bacon, Lichtenberg, Novalis, Goethe“. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)*, Vol.34(2), 2010. S. 92-120. S. 101 f.

¹²⁹ Uerlings, Herbert: „Die Bedeutung des Bergbaus für den *Heinrich von Ofterdingen*“. In: *Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag*. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 25-56. S. 29.

Poesie“.¹³⁰ Die Verbindung der beiden Diskurse mit dem fernen Osten wird in der Literatur dieser Zeit deutlich hervorgehoben, denn in der „Romantik wird der Orient zum Ersatz für die verlorenen Transzenden. Märchen und Poesie haben dort ihre Heimat“,¹³¹ Christentum, Islam und Judentum haben ihren Ursprung in dieser Region. Auch in *Heinrich von Ofterdingen* sind sowohl die Dichtkunst als auch die Religion als besonders prägend für die ästhetische Bildung des Protagonisten zu erkennen, welche sich wiederum mit dem Orient in Beziehung bringen lassen.

6. 1. Die Poesie in Heinrich von Ofterdingen

Warum gerade die Poesie einen so wichtigen Aspekt der Bildung Heinrichs darstellt, erklärt sich bereits daher, dass er den Wunsch hegt, Dichter zu werden. Bereits im zweiten Kapitel bemerken die Kaufleute, dass er eine „Anlage zum Dichter“¹³² habe, noch bevor dieser jemals einem Dichter oder Sänger begegnet ist. Das Schreiben und Vortragen poetischer Texte macht die Kunst des Dichtens aus und diese Kunst der Erschaffung eines ästhetischen Kunstwerks muss von Heinrich im Laufe seiner Reise erst noch erlernt werden.

Steinig stellt hierbei fest, dass vor allem der poetische Diskurs eng mit dem geschlechtlichen verknüpft ist und die Dichtkunst zum Großteil von weiblichen Figuren repräsentiert wird:

Die Poesie wird bis auf wenige Ausnahmen von Frauen verkörpert. Die zentralen Frauengestalten [...] sind als Allegorien der Poesie konzipiert. Selbst die Sprache ist ein weibliches Medium [...]. Der Orient, Ursprung

¹³⁰ Polaschegg: „Die Regeln der Imagination“. S. 34.

¹³¹ Schwarz: *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. S. 33.

¹³² Novalis: *Ofterdingen*. S. 25.

der Poesie und Raum der alten goldenen Zeit, ist ein ‚mütterliches Land‘.¹³³

So erkennt auch der Protagonist Heinrich seine Lust an der Poesie erst, als er auf Zulima trifft. In der Begegnung mit der Orientalin werden sowohl der geographische als auch der geschlechtliche und poetische Diskurs miteinander verwoben. Diversität und Mannigfaltigkeit werden in der Poesie vereinigt: „the ideal of Poësie appears to make provision for a collective of many voices, which upholds the communicative rights of all characters regardless of gender, ethnicity, and faith“.¹³⁴ Die Diskurse vermischen und beeinflussen sich gegenseitig, denn nur durch die Anerkennung ihrer Heterogenität kann Ganzheitlichkeit geschaffen werden, die schließlich auch zur Einheit der eigenen Identität führt.

Doch nicht nur im Bezug auf den Inhalt im *Heinrich von Ofterdingen* zeigt sich die Relevanz der Dichtkunst. Die Zueignung zu Beginn des Romans, welche in Form eines Sonetts abgefasst ist, sowie die zahlreichen Liederinlagen im Verlauf des Romans vermitteln die Intention des Autors, der Poesie einen besonders hohen Stellenwert zukommen zu lassen. Dies ist in Anbetracht der romantischen Bestrebungen nicht verwunderlich, da die Poesie in der Lage ist, eine völlig neue Welt zu kreieren. So merken auch die Kaufleute während Heinrichs Reise, dass die Dichtkunst, „im Gegensatz zur Malerei und Musik, eine nicht-mimetische Kunst [ist], bei der der Dichter aus sich selbst schöpf[t]“.¹³⁵

Da die Universalität auch in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle spielt, beeinflusst der Orient als Quelle der Poesie auch die ästhetische Bildung Heinrichs.

¹³³ Steinig, Martina: „Wo man singt, da lass’ dich ruhig nieder...“. Lied- und Gedichteinlagen im Roman der Romantik. Berlin: Frank & Timme 2006. S. 248.

¹³⁴ Hodkinson, James: „Moving beyond the Binary?“. S. 119.

¹³⁵ Steinig: „Wo man singt, da lass’ dich ruhig nieder...“. S. 231.

„Das Morgenland, verstanden als Ursprungsland [...], eröffnet Novalis einen universellen geschichtlichen Zusammenhang¹³⁶ und steht für eine Vergangenheit, während der noch ein „unmittelbarer Verkehr mit dem Himmel“¹³⁷ stattgefunden hat. Solch einen Zustand sehnt Heinrich herbei und erreicht ihn, nachdem er beide beide Kulturräume kennengelernt und verinnerlicht hat. Im zweiten Teil des Romans gelangt er schließlich zu seiner Erfüllung, denn „Zukunft und Vergangenheit hatten sich in ihm berührt und einen innigen Verein geschlossen“. Mithilfe der Poesie kann er die Freude über diese innere Einheit zum Ausdruck bringen, denn „Stimme und Sprache waren wieder lebendig bei ihm geworden“.¹³⁸ Nun erst hat er seine eigene Identität und Bestimmung, ein Dichter zu sein, erreicht. Die Poesie dient hierbei als Ausdruck der Synthese von Morgenland und Abendland, die zu Heinrichs Erfüllung führt.

6. 2. Die Religion in Heinrich von Ofterdingen

In der Romantik ebenso wie im modernen Zeitalter will der Mensch „nicht auf die Kultur verzichten müssen, die im Glauben steckt“,¹³⁹ da Religion nicht nur strukturgebend ist, sondern auch eine ästhetische Bildung vermittelt.¹⁴⁰ Nicht ohne Grund verlagert Novalis deswegen die Zeit der Handlung ins christlich dominierte Mittelalter und bringt mit der Wahl für diese Epoche auch seinen Hang zum alles „vereinende[n] Moment der Mitte“¹⁴¹ zum Ausdruck, welches die Symbiose des Inneren und Äußeren veranschaulicht und als Weg zur Selbsterkenntnis gilt. Das Mittelalter als

¹³⁶ Rommel: „Vorwort“. S. 10.

¹³⁷ Novalis: *Ofterdingen*. S. 13.

¹³⁸ Ebd. S. 161.

¹³⁹ Kurzke: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster“. S. 21.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. S. 21 f.

¹⁴¹ Molnár, Géza v.: „Bergmann und Lehrling“. In: *Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag*. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 197-208. S. 202.

Ära des gesellschaftlichen Umbruchs repräsentiert jedoch nur stellvertretend das im Zusammenhang mit Novalis stehende goldene Zeitalter, welches jederzeit und überall verwirklicht werden kann:

Nicht die Verlegung des goldenen Zeitalters aus dem arkadischen Nirgendwo ins christliche Mittelalter ist also Sinn und Anspruch des Ofterdingen-Romans, sondern eine Vergegenwärtigung des Weges, der überall, jetzt und immer, zur Verwirklichung des goldenen Zeitalters führen kann.¹⁴²

Der zeitliche Handlungsrahmen ist also ein Symbol für eine durchweg romantische Zeit, da er Veränderungen auf sowohl religiöser als auch intellektueller Ebene vereint. Noch dazu finden im Mittelalter die Kreuzzüge statt, welche zu einer interkulturellen Begegnung zwischen Orient und Okzident führen. „In dieser Hinsicht trägt der Krieg, wenn auch ungewollt, zur Verbreitung der Kultur¹⁴³ und Religion bei.

Auch in dem Roman wird diese interreligiöse Begegnung thematisiert, indem Novalis den Protagonisten sowohl mit orientalischen, also heidnischen Figuren, sowie christlich geprägten Charakteren konfrontiert. Hierbei stellt sich nun die Frage, inwieweit der Glaube an sich als Bildungsträger für Heinrich zu betrachten ist. Gamper liefert eine schlüssige Erklärung, indem er den Glauben mit dem Irrtum gleichsetzt:

Die Epistemologie des Irrtums bei Hardenberg [...] sieht vor, methodisch die Beschränkungen der ‚reinen Anschauung‘ aufzubrechen, etwa dadurch, dass Inneres nach Außen pojiziert [...] oder Gegenwärtiges als Vergangenes behandelt wird [...]. ‚Irrtum‘ als methodisches Konzept [...] bezweckt die Überschreitung von Erkenntnisbarrieren, bei der das Subjekt aus seinen produktiven Vermögen, vor allem eben der zur ‚Illusion‘ fähigen Einbildungskraft, neue Wirklichkeiten und Wahrheiten schafft. Dadurch fällt der ‚Irrthum‘ mit dem ‚Glauben‘ zusammen.¹⁴⁴

¹⁴² Mahoney, Dennis F.: Friedrich von Hardenberg (Novalis). Stuttgart: Metzler 2001. S. 126.

¹⁴³ Mahoney, Dennis F.: „Heinrich von Ofterdingen‘ oder Die Macht der Musik“. In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 81-92. S. 90.

¹⁴⁴ Gamper: „Nicht-Wissen und Literatur“. S. 112.

Somit ist der Glaube auch eine Form der Bildung, und um diese möglichst umfassend zu gestalten, werden sowohl christliche als auch heidnische Figuren als Vermittler dieses religiösen ‚Wissens‘ im Roman dargestellt.

Zwar übt Schiller in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ deutliche Religionskritik und erachtet diese somit offensichtlich nicht als Aspekt einer Bildung im künstlerischen Sinne, jedoch findet auch diese atheistische Ansicht im Roman *Heinrich von Ofterdingen* anhand der Meinung der Kaufleute eine Stimme: „Wenn Ihr [...] Euch mit gelehrten Dingen befassen wollt: so braucht Ihr nicht Geistlicher zu werden, und Verzicht auf die schönsten Genüsse dieses Lebens zu leisten“. Sie erachten Geistliche als „abgesondert“, „ungesellig“ und „unerfahren“¹⁴⁵ und sprechen sich damit gegen die Institution der christlichen Kirche aus. Dass Heinrich hierbei für den Hofkaplan Partei ergreift und diesen als „Muster eines weisen Mannes“ bezeichnet, zeigt, dass Heinrich die Religion als wichtig erachtet und glaubt, dass „jene höhere Kunde ebenfalls geschickt machen“¹⁴⁶ kann. Somit stellt sich eine Verbindung zu Schillers Ansicht her, da für diesen der Mensch selbst zu göttlicher Schöpfungskraft gelangen kann, indem er „alles Innere veräußer[t] und alles Äußere form[t]“.¹⁴⁷ Das „Alles“ umfasst schließlich auch religiöse Phänomene und kreiert im Roman „eine aus poetischen Bildern bestehende neue Wirklichkeit und Wahrheit“.¹⁴⁸ Die neu geschaffene Einheit kann nur über eine Synthese von Polaritäten erreicht werden und

¹⁴⁵ Novalis: *Ofterdingen*. S. 23

¹⁴⁶ Ebd. S. 24.

¹⁴⁷ Schiller, Friedrich: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“. In: Wolfgang Düsing. Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Text, Materialien, Kommentar. Hg. v. Wolfgang Frühwald. München, Wien: Carl Hanser Verlag 1981.S. 42 f.

¹⁴⁸ Gamper: „Nicht-Wissen und Literatur“. S. 118.

wird anhand des kulturellen und identitätsstiftenden Austauschs von Orient und Okzident versinnbildlicht.

7. Die Repräsentation des äußeren und inneren Orients im Roman: Initiationsfiguren für Heinrichs Identitätsfindung

Wie bereits erwähnt, vollzieht sich die Bildung Heinrichs nicht anhand selbst gemachter Erfahrungen, sondern durch die Begegnungen mit anderen Figuren und deren Erzählungen. “[I]n the process of becoming a poet, Heinrich internalizes diverse, contradictory identities“¹⁴⁹ und reift dadurch im zweiten Teil des Romans, „Die Erfüllung“, schließlich zum Dichter heran. In der Konfrontation mit der Fremde bzw. den Fremden liegt also der Schlüssel für Heinrichs Identitätsfindung. Bereits vor Beginn der eigentlichen Handlung wird mit der Zueignung von der Überwindung des Unbekannten gesprochen. „Das Fremde verliert die Fremdheit mit der Zueignung“, denn schließlich „erkennt sich das Eigene erst im Fremden wieder. Indem das Fremde als das Eigene erkannt wird, wird das Eigene zugleich verfremdet“.¹⁵⁰ Wer nicht vor dem Unbekannten zurückschreckt und bereit ist, „tief ins Gemüt der weiten Welt zu schauen“, der wird von einer Hand ergriffen, die sicher „durch alle Stürme trägt“.¹⁵¹ Die Zueignung beschreibt die Findung der eigenen Identität, welche sowohl durch die Ergründung der eigenen psychischen Tiefen als auch durch die Überwindung der Fremdheit innerhalb der wirklichen Welt erlangt werden kann.

¹⁴⁹ Pnevmonidou, Elena. „Veiled Narratives: Novalis’ *Heinrich von Ofterdingen* as a Staging of Orientalist Discourse“. In: *The German Quarterly*. Vol. 84/1. Winter 2011. S. 21-40. S. 26.

¹⁵⁰ Hu, Yihong: *Unterwegs zum Roman. Novalis’ Werdegang als Übergang von der Philosophie zur Poesie*. Ferdinand Schöningh: Paderborn 2007. S. 150 f.

¹⁵¹ Novalis: *Ofterdingen*. S. 7.

Durch das Aufeinandertreffen mit „Initiationsfiguren“¹⁵² wird Heinrich mit einer ihm bislang unbekanntem Welt konfrontiert. Zum einen ist dies die Welt des Morgenlandes. Hier sind vor allem die Begegnung mit den Kreuzrittern und das im Anschluss daran folgende Treffen mit der Orientalin Zulima für die Identitätsfindung des Protagonisten relevant. Zum anderen ist es seine Person selbst, die bislang noch nicht ausreichend von ihm ergründet wurde. Sein Reifungsprozess und die Erkenntnisse, die er über sich gewinnt, werden vor allem von dem Bergmann Werner und dem Einsiedler in der Höhle angeregt. Außerdem üben alle Figuren entweder religiösen oder poetischen Einfluss auf Heinrich aus und treiben somit seine ästhetische Bildung weiter voran.

7. 1. Der äußere Orient: Begegnungen mit dem fernen Osten

Im Laufe der Erzählung trifft Heinrich immer wieder auf Figuren, die entweder selbst in den Orient gereist sind, so wie beispielsweise die Kreuzritter oder der Einsiedler Graf von Hohenzollern. Des Weiteren wird der Protagonist auch mit der Orientalin Zulima konfrontiert, die ihm eine neue Sichtweise auf das ferne Morgenland eröffnet. All diese Begegnungen sind als interkulturell zu bezeichnen, wenngleich sie teilweise unter „den denkbar ungünstigsten Bedingungen der Kreuzzüge“¹⁵³ stattgefunden haben. Heinrich erfährt, dass die Welt für ihn bislang unbekanntem Ausmaße hat. Seine Reise von Eisenach nach Augsburg erscheint ihm bereits als Erkundung der Ferne, dabei lernt er, dass seine bisherige Sichtweise eingeschränkt war. Um seine Sehnsucht zu stillen, muss er den geographischen Raum des Morgenlandes kennenlernen und erkunden, denn nur dann wird er zur eigenen Identität finden.

¹⁵² Kremer: Romantik. S. 128.

¹⁵³ Bogdal, Klaus-Michael: „Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Vorwort“. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Hg. v. Klaus-Michael Bogdal. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007. S. 7-10. S. 8.

Er macht seine ersten Erfahrungen mit dieser Region im Austausch mit den Kreuzrittern, die ihm ein negatives Bild des Morgenlandes vermitteln. Entscheidend ist, dass sich Heinrich nach anfänglicher Kriegsbegeisterung auf sein inneres Verlangen besinnt. Folglich erkennt er, dass das Verhalten der Kreuzritter ihn nicht zur Erfüllung bringen kann. Nur ein humanes Zusammenspiel mit dem Orient, das von gegenseitiger Akzeptanz und Bereicherung geprägt ist, würde ihn zu seiner Bestimmung führen. Dies lernt er von Zulima, welche gemeinsam mit den Kreuzrittern den Orient personifiziert. Denn sowohl das Zusammentreffen mit den kriegesischen Rittern als auch das im direkten Anschluss daran folgende Gespräch mit dem orientalischen Mädchen sind erste interkulturelle Begegnungen Heinrichs, die sich entscheidend auf sein Weltbild und seine weitere ästhetische Bildung auswirken.

7. 2. Die Kreuzritter

Heinrich wird das erste Mal mit dem fernen Osten konfrontiert, als er auf einem Schlossfest feiernden Kreuzrittern begegnet. Ihren Gesprächen über „ehemalige Kriegsabenteuer“ lauscht er „mit großer Aufmerksamkeit“. Schnell lässt er sich von den mitreißenden Erzählungen der Ritter begeistern, welche die „himmlische Geburtsstätte der Christenheit“ vom Besitz der Heiden befreien wollen. Die Brutalität und das menschenverachtende Verhalten, mit dem die Kreuzritter Jerusalem erobern wollen, schreckt den unerfahrenen Heinrich zu Anfang nicht ab. Er lässt sich sogar dazu hinreißen, ein Schwert mit „inbrünstiger Andacht“¹⁵⁴ zu küssen. Die Kreuzritter feiern sich als „Glaubens Wiederbringer“¹⁵⁵ und rechtfertigen damit ihre Gewalt gegen das

¹⁵⁴ Novalis: *Ofterdingen*. S. 51.

¹⁵⁵ Ebd. S. 52.

„ruchlose“ und „wilde“¹⁵⁶ Heidenvolk. Für den Protagonisten, der sich vor der Reise nach Augsburg noch nie aus seinem Heimatort entfernt hat, übt dieser Kriegsenthusiasmus eine enorme Faszination aus und es scheint kurzzeitig, als würde er sich ebenfalls zu den inhumanen Kreuzzügen hinreißen lassen.

Die anfängliche Begeisterung wandelt sich jedoch schnell, Heinrich wird klar, dass der Weg des Krieges nicht zur Erfüllung für ihn werden kann. Obwohl er das heilige Grab ebenfalls als geschändet erachtet, begreift er, dass ein blutiger Kampf gegen die Heiden nicht zu einer höheren Spiritualität führt. Er ahnt bereits, dass „no one religion has a monopoly on truth, and all religions must contain an element of corruption, even religion in its highest form: Christianity“.¹⁵⁷ Dass ein blutiger und inhumaner Kriegszug im Namen der Christenheit für ihn nicht in Frage kommt, um seine Sehnsucht zu stillen, wird jedoch schnell klar. Nachdem er die heitere Runde der Ritter verlässt, sehnt er sich nach Einsamkeit¹⁵⁸ und scheint fast erlöst und befreit, als er den brutalen Schilderungen der Kreuzritter nicht mehr lauschen muss, wie auch Hodkinson anmerkt: „Heinrich withdraws from the company of the knights, an act that betrays something of his desire to move beyond their songs, behavior, and politics“.¹⁵⁹ Er sucht seine eigene Identität, er bemerkt einen Mangel und verspürt auch ein Verlangen nach Erkundung der Fremde. Die „klare bilderreiche Sehnsucht“¹⁶⁰ lässt sich für ihn jedoch nicht mittels Kampf stillen. Indem er sich von den Kreuzrittern abwendet, die seine erste Begegnung mit dem Morgenland repräsentieren, wendet er sich auch von deren ignorantem und vorurteilsbehaftetem Bild des fernen Ostens ab. Religion sollte die Menschen nicht

¹⁵⁶ Ebd. S. 51 f.

¹⁵⁷ Hodkinson: „Moving beyond the Binary?“, S. 112.

¹⁵⁸ Novalis: *Ofterdingen*. S. 54.

¹⁵⁹ Hodkinson, James: „Moving beyond the Binary?“, S. 116.

¹⁶⁰ Novalis: *Ofterdingen*. S. 55.

auseinander treiben, sondern als „unifying force“¹⁶¹ wirken. Nichtsdestotrotz stehen die Kreuzzüge für eine erste interkulturelle Begegnung zwischen Orient und Okzident. Selbst die aus dem Morgenland stammende Zulima sieht die Kreuzzüge

als Ausdruck einer Sehnsucht der Europäer nach dem Ort ihrer kulturellen Herkunft, ja der gemeinsamen Heimat aller Menschen [...]. Die Gier nach Besitz und der Krieg sind demnach in ihrer eigentlichen Bedeutung nichts anderes als geschichtliche Gestalten des Strebens nach dem ‚ewigen Orient‘.¹⁶²

Auch der Protagonist Heinrich wird diesen tiefer gehenden, ewigen Orient für sich entdecken, jedoch nicht unter den Vorzeichen des Krieges, sondern mittels der universalen Poesie, wie sich in seinem Verlangen nach einer Laute¹⁶³ bereits andeutet.

7. 3. Zulima

Im *Heinrich von Ofterdingen* begegnet Heinrich nicht nur christlichen Figuren wie den Kreuzrittern oder Kaufleuten, der Protagonist wird auch mit sogenannten heidnischen Charakteren konfrontiert. Für die Prägung Heinrichs ist das Mädchen Zulima von besonderer Relevanz. Sie ist eine Initiationsfigur für Heinrichs weitere Bildung in religiöser und poetischer Hinsicht und repräsentiert dabei den Orient, eine für den Protagonisten unbekannte Region.

Neben vielen namenlosen Charakteren, die im Verlauf des Textes auftauchen, zeigt bereits die Tatsache, dass Zulima einen Namen hat, ihre besondere Stellung im Roman. Sie bildet einen Gegenpol zur christlich geprägten Welt, in der Heinrich aufwächst und in welcher er zum Zeitpunkt der Begegnung lebt. Des Weiteren behauptet Kontje, dass

¹⁶¹ Smith, John H.: „Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism“. In: *The German Quarterly* 84.2 (Spring 2011). S. 137-158. S. 146.

¹⁶² Stockinger: „Ewiger Orient“. S. 59.

¹⁶³ Vgl. Novalis: *Ofterdingen*. S. 55.

die Begegnung Heinrichs mit dem Orient für dessen dichterischen Werdegang unerlässlich sei: „der Orient [...] wird für den Dichter eine Quelle geistiger Präsenz oder Vollendung, die männliche Entwicklung anregt, den Mann aber zugleich daran erinnert, daß er von dieser Fülle ausgeschlossen ist“ und das Morgenland somit zur „hermeneutischen Herausforderung“¹⁶⁴ wird. Mahr geht in seiner Analyse der Begegnung mit Zulima sogar noch weiter und nennt sie den „Beginn von Heinrichs dichterischer Existenz“.¹⁶⁵ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Erzählung des orientalischen Mädchens sich in Heinrichs ästhetischer, emotionaler und auch religiöser Bildung niederschlägt.

Der Protagonist begegnet Zulima kurz nachdem er von den Berichten der Kreuzritter in Kriegslaune versetzt wurde. Die Begegnung mit der Morgenländerin bringt jedoch seine einseitige Betrachtungsweise des religiösen Krieges ins Wanken, nachdem er von Zulima erfährt, dass „Pilger nach Jerusalem mit Gastfreundschaft aufgenommen wurden“ und „die Christen das Heilige Grab besuchen“¹⁶⁶ konnten. Noch erstaunlicher ist, dass auch die Heiden das Grab des christlichen Heiligen ehren und diesen ebenfalls „für einen göttlichen Propheten halten“. Hier zeigt sich hinsichtlich Heinrichs religiöser Prägung, dass eine intolerante Einstellung gegenüber Andersgläubigen und offensichtliche Unkenntnis über deren Gebräuche großen Schaden anrichten kann und, Zulimas Aussage nach, „das Morgenland von Europa“¹⁶⁷ für immer trennt.

¹⁶⁴ Kontje, Todd: „Ein Weltbürger aus der Provinz: Novalis, Europa und der Orientalismus“. In: Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 209-228. S. 220.

¹⁶⁵ Mahr, Johannes: Übergang zum Endlichen. Der Weg des Dichters in Novalis' „Heinrich von Ofterdingen“. München: Fink Verlag 1970. S. 116.

¹⁶⁶ Novalis: *Ofterdingen*. S. 58 f.

¹⁶⁷ Ebd. S. 59.

Die Muslimin Zulima und der Christ Heinrich haben jedoch trotz differenter Glaubenszugehörigkeit vieles gemeinsam. Sie beide „vertreten eine Sehnsucht, die – das Heilige Grab zeigt es an – Orient und Okzident auf der Basis einer postchristlichen romantischen Religion verbindet“.¹⁶⁸ Entscheidend ist also nicht die religiöse Ausrichtung, sondern die Erkenntnis, dass alle monotheistischen Religionen den gleichen Ursprung haben. Für den Protagonisten ist es wichtig, „die Anderen seiner Welt als Subjekte anzuerkennen und ihren Geschichten, Dichtungen, ja ihren Stimmen überhaupt einen diskursiven Raum zu eröffnen“.¹⁶⁹ Dies geschieht in der Begegnung Heinrichs mit der Orientalin und die sie unterscheidenden Differenzen wirken identitätsstiftend und bereichernd.

Heinrich entwickelt beim Aufeinandertreffen mit Zulima jedoch nicht nur eine veränderte Haltung gegenüber der christlichen Religion und dem Glauben im Allgemeinen, es zeigen sich auch eine Veränderung hinsichtlich seines emotionalen Empfindens und Verhaltens: „Heinrichs Herz war von Mitleid durchdrungen; er tröstete die Sängerin mit freundlichen Worten“.¹⁷⁰ Im vorigen Verlauf der Handlung wurde Heinrich stets nur als passiver Zuhörer dargestellt, der hin und wieder seine Meinung oder Interesse kundtut. Nun scheint er durch die Begegnung mit Zulima auch emotional gewachsen zu sein und geht sogar soweit, dass er „ihr Retter“¹⁷¹ sein will. Er erkennt, dass sein Mitgefühl als Fundament für das menschliche Zusammenleben unabdingbar ist und seine emotionale Reife auch als Grundlage für die Findung der eigenen Identität dient.

¹⁶⁸ Stockinger: „„Ewiger Orient““. S. 70.

¹⁶⁹ Hodkinson, James: „Novalis und die Poetisierung des Weiblichen“. In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 201-220. S. 215.

¹⁷⁰ Novalis: *Oferdingen*. S. 57.

¹⁷¹ Ebd. S. 59.

Des Weiteren initiiert die Zulima-Episode den beruflichen Werdegang Heinrichs, da er hier das erste Mal eine Laute erblickt, die ihm das Mädchen beim Abschied sogar schenken will. Dieses Instrument, nach dem sich der Protagonist bereits sehnt, bevor er dieses überhaupt jemals gesehen hat,¹⁷² ist der „Inbegriff des Dichtertums“.¹⁷³ Es repräsentiert zugleich die Poesie im Allgemeinen. Bemerkenswerterweise ist es Heinrichs Bestimmung, ein Dichter zu werden, und sein Werdegang findet eine erste Erfüllung in seiner Begegnung mit Zulima. Der Orient, aus dem sie stammt, ist nicht nur die Ursprungsregion der Religion, sondern wird auch als Heimatort der Poesie erachtet.¹⁷⁴ Neben der ästhetischen Bildung, die von Zulima initiiert wird, beginnt der Protagonist auch, über das Weltgeschehen nachzudenken. Da seine „kriegerische Begeisterung“ nun „gänzlich verschwunden“¹⁷⁵ ist, scheint er ein Ideal von Humanität jenseits kultureller und religiöser Differenzen verinnerlicht zu haben, worauf auch Hodkinson mit seinem Idealbild der Poesie hinweist.¹⁷⁶

Das „goldene Band“,¹⁷⁷ welches Heinrich nach Ablehnung der Laute als Abschiedsgeschenk erhält, kann auch als eine Verbindung zwischen den Welten, zwischen Orient und Okzident, zwischen Heidentum und Christentum, zwischen Mann und Frau gedeutet werden.¹⁷⁸ Der Protagonist ist nach diesem Treffen auf dem besten Weg, Gegensätzliches zu vereinen, da er selbst seine Einstellung, vor allem auch im Hinblick auf die Religion, geändert hat: „As a result of his encounter with the Oriental woman, Heinrich is himself Orientalized and embodies an oppositional stance to the

¹⁷² Vgl. ebd. S. 55.

¹⁷³ Hu: *Unterwegs zum Roman*. S. 174.

¹⁷⁴ Vgl. Kurzke: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster“. S. 14.

¹⁷⁵ Novalis: *Ofterdingen*. S. 59.

¹⁷⁶ Vgl. Hodkinson, James: „Moving beyond the Binary?“. S. 119.

¹⁷⁷ Novalis: *Ofterdingen*. S. 60.

¹⁷⁸ Vgl. Hu: *Unterwegs zum Roman*. S. 177.

crusades and to the masculinist discourse they imply“.¹⁷⁹ Horstkotte behauptet sogar, dass Zulima als Frau „mit der durch sie produzierten Poesie identisch“ ist und „um selber Dichter zu werden, müßte Heinrich sich folglich ihre Eigenschaften zu eigen machen“.¹⁸⁰ Nur durch die Vereinnahmung des Fremden, in diesem Falle des Weiblichen, kann die ersehnte Einheit entstehen.

Die Alterität zwischen dem Morgen- und Abendland wird schließlich in jeglicher Hinsicht mittels der Begegnung beider Figuren überwunden: „In bidding Heinrich to come closer, [...] Zulima actually begins to dismantle one of the factors contributing to binary perceptions of opposition between cultures, namely that of perceived physical otherness and its articulation in language“.¹⁸¹ Sie zeigt ihm, dass ethnische, religiöse und auch geschlechtliche Differenzen kein Hindernis in zwischenmenschlichen Begegnungen darstellen. Gerade diese Unterschiede verhelfen zu einem erweiterten Weltbild und tragen zur eigenen Identitätsfindung bei.

7. 4. Der innere Orient: Eine Konfrontation mit dem eigenen Fremden

Für die Identitätsfindung Heinrichs ist es nicht nur entscheidend, dass er die ihm unbekanntem geographischen Weiten der Welt kennenlernt. Er muss sich außerdem sein eigenes Inneres vor Augen führen, welches ihm vor Beginn seiner Reise von Eisenach nach Augsburg noch fremd erscheint. „Heinrich’s journey [...] functions both as a response to the sense of ‚transcendental homelessness‘[...] and as a desire to return to the protective embrace of hearth and home“.¹⁸² Die Heimat meint nun nicht nur einen

¹⁷⁹ Pnevmonidou: „Veiled Narratives“. S. 26.

¹⁸⁰ Horstkotte, Silke: „Die Poetik der Androgynie in Novalis’ ‚Heinrich von Ofterdingen‘“. In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 221-240. S. 224.

¹⁸¹ Hodkinson, James: „Moving beyond the Binary?“. S. 117.

¹⁸² Kontje: German Orientalisms. S. 96.

landeskundlichen Raum, sondern auch seine eigene Seele. Hierbei sind unter anderem seine Träume, die als Schlüssel zur Erkundung der psychologischen Tiefen dienen, von tragender Bedeutung für die Überwindung des eigenen Fremden. Bereits zu Beginn des Romans träumt er „von unabsehbaren Fernen, und wilden, unbekanntem Gegenden“,¹⁸³ welche in ihm eine Sehnsucht hervorrufen, die erst gestillt ist, nachdem er seine physische und psychologische Reise im zweiten Teil der Erzählung beendet hat.

Auf seinem Weg zu sich selbst und seiner Bestimmung trifft er auf Charaktere, die den äußeren Orient personifizieren. Für die individuelle Entwicklung Heinrichs sind jedoch die Begegnungen mit Figuren maßgeblich, die ihm mit ihren Erzählungen verdeutlichen, dass er nur durch die Kenntnis der seiner Psyche zur Erfüllung gelangen kann. Dieses unbekannte Eigene, den inneren Orient, gilt es genauso zu erforschen wie den geographischen Raum des Morgenlands.

Der Bergmann Werner vermittelt hierbei ein für Heinrichs ästhetischen Werdegang prägendes Bild der Religion. Schon allein das Eindringen in den Berg gilt als Metapher für die Erforschung der eigenen Seele. Des Weiteren lernt der Protagonist den Einsiedler Graf von Hohenzollern kennen, der ebenfalls abgeschottet von der Welt lebt, nachdem er diese auf seinen zahlreichen Reisen erkundet hat. Für ihn ist nun nur noch relevant, seinen eigenen inneren Orient zu erkunden. Diese beiden Initiationsfiguren prägen Heinrichs Einstellung, die Gespräche mit ihnen bringen ihn immer näher an sein eigenes Selbst heran. Außerdem „führt der Weg nach innen zugleich auch nach außen. Er beschreibt eigentlich einen Weg oder besser, um mit Novalis zu sprechen, ein „Schweben zwischen Innen und Außen“.“¹⁸⁴ Nur im Zusammenspiel mit dem inneren

¹⁸³ Novalis. *Ofterdingen*. S. 10.

¹⁸⁴ Hu: *Unterwegs zum Roman*. S. 179.

Orient erscheint es als vielversprechend, den äußeren Orient zu erkunden, um schließlich zur Identität zu finden.

7. 5. Der Bergmann

Im fünften Kapitel, das in der Mitte des Romans steht und schon allein deswegen auf eine zentrale Bedeutung hinweist, da der Aufbau des Romans nicht willkürlich ist, findet für die Bildung Heinrichs ein wichtiges Erlebnis statt. Er trifft auf den angesehenen Bergmann Werner, der ihm von seinem Beruf erzählt und Bergmannslieder vorsingt. Gemeinsam mit anderen Dorfbewohnern brechen Werner und Heinrich schließlich zu nahe gelegenen Höhlen auf. Hier trifft der Protagonist auf den Grafen von Hohenzollern, der einst als Ritter gekämpft hat und nun über die Geheimnisse der Geschichte nachsinnt.¹⁸⁵ Sein Erscheinen wird bereits im Traum des Vaters vorweggenommen.¹⁸⁶ Heinrich entdeckt in der Höhle des Grafen in einem rätselhaften Buch Bilder seines eigenen Lebens. All diese Ereignisse und Begegnungen werden durch den Bergmann Werner initiiert.

Helmut Gold beschreibt diese Figur als „der Kirche und dem Glauben verpflichtet“ und schließt, dass dieser somit den „Prototyp eines traditionellen Bergmanns“¹⁸⁷ darstellt. Zwar beschreibt er ihn weiterhin als modern, da Werner „Kapitalismuskritik“¹⁸⁸ übt, jedoch ist die bloße Charakterisierung des Bergmanns als mehrdeutige Figur nicht ausreichend für den prägenden Einfluss, den sie auf Heinrich hat. „Das Leben des

¹⁸⁵ Vgl. Novalis. *Ofterdingen*. S. 61-92.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. S. 15-18.

¹⁸⁷ Gold, Helmut: *Erkenntnisse unter Tage. Bergbaumotive in der Literatur der Romantik*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1990. S. 80.

¹⁸⁸ Ebd. S. 81.

Bergmanns und das Leben des Dichters verlaufen nach dem gleichen Gesetz¹⁸⁹, zum Beispiel werden beide stark von ihrem jeweiligen Meister geprägt, von ihnen als Sohn angenommen und nehmen schließlich deren Töchter zur Frau.¹⁹⁰ „Wenn aber der Weg beider übereinstimmt, so darf auch die Vollendung, die der Bergmann erreicht hat [...] als Vorbild und Vorwegnahme jener Vollendung gelten, die Heinrich [...] erreichen wird“.¹⁹¹ Diese Vollendung soll hier im Hinblick auf die Religiosität Werners und deren Einfluss auf den Helden des Romans gezeigt werden.

Schon zu Beginn der Erzählung des Bergmanns wird deutlich, dass dieser von jeher dem Christentum zugewandt war, da er „in der nahen Klosterkirche oft diese festen Lichter an den Bildern und Reliquien betrachtet[e] und nur gewünscht, dass sie zu ihm reden könnten“.¹⁹² Somit wurde ihm also der Wunsch, ein Bergmann zu werden, erstmals in einem Kloster bewusst. Als er schließlich diesen Beruf ergreift, schildert er detailreich die Nacht vor seinem ersten Arbeitstag: „Ein Mönch erschien und las eine Messe, nachher sprach er ein feierliches Gebet, worin er den Himmel anrief, die Bergleute in seine heilige Obhut zu nehmen [...] Ich hatte nie mit mehr Inbrunst gebetet, und nie die hohe Bedeutung der Messe lebhafter empfunden“.¹⁹³ Diese Erzählung bewegt Heinrich zutiefst und er ist „sehr geneigt noch mehr von ihm zu hören“.¹⁹⁴ Auch wenn der Protagonist nicht die Laufbahn eines Bergmanns einschlägt, so hinterlässt dessen Religiosität doch eine bleibende Wirkung bei Heinrich. Da Werner den Bergbau wie eine Kunst schildert, die durch Gott inspiriert ist, lässt sich schlussfolgern, dass auch bei Heinrichs Kunst, dem Dichten, der Glaube an eine höhere

¹⁸⁹ Mahr: Übergang zum Endlichen. S. 126.

¹⁹⁰ Vgl. Novalis: *Öfterdingen*. S. 66 f.

¹⁹¹ Mahr: Übergang zum Endlichen. S. 126.

¹⁹² Novalis. *Öfterdingen*. S. 61.

¹⁹³ Ebd. S. 63.

¹⁹⁴ Ebd. S. 65.

Macht gebunden ist. Bemerkenswerterweise findet auch der Bergbau, ähnlich wie die Religion, ihren Ursprung im Orient: „Unsere Kunst ist uralt und weit verbreitet. Sie mag wohl aus Morgen, mit der Sonne, wie unser Geschlecht, nach Abend gewandert sein“.¹⁹⁵

Weiterhin weist der Bergmann auch Parallelen mit einem Dichter auf, da er Lieder singt und „Musik und Poesie wohl ziemlich eins sein mögen und vielleicht ebenso zusammen gehören, wie Mund und Ohr“.¹⁹⁶ Die religiöse Einstellung des Bergmanns und seine künstlerische Betätigung zeigen, dass „die Philosophie durch die Poesie erweitert werden muss“.¹⁹⁷ Nicht zuletzt verweisen aber das Kruzifix, das Werner nach dem Gottesdienst erhält,¹⁹⁸ und das bescheidene Leben, das er führt und welches dem eines Mönchs sehr ähnelt,¹⁹⁹ auf seine starke religiöse Prägung. An der Figur lässt sich wiederum erkennen, wie eng die beiden Diskurse der Religion und Poesie miteinander verwoben sind.

Des Weiteren bezeichnet Werner den Bergbau als Kunst, die ihre Ausübenden zur göttlichen Erfüllung führt: „der Bergbau muss von Gott gesegnet werden! denn es gibt keine Kunst, die ihre Teilhaber glücklicher und edler machte, die mehr den Glauben an eine himmlische Weisheit und Fügung erweckte“.²⁰⁰ Somit stellt der Bergmann Werner eine wichtige Schlüsselfigur für die künstlerische Bildung Heinrichs dar und belehrt

¹⁹⁵ Ebd. S. 85.

¹⁹⁶ Ebd. S. 29.

¹⁹⁷ Uerlings: „Die Bedeutung des Bergbaus für den Heinrich von Ofterdingen“. S. 47.

¹⁹⁸ Vgl. Novalis. *Ofterdingen*. S. 64

¹⁹⁹ Vgl. ebd. S. 67.

²⁰⁰ Ebd. S. 67.

diesen nicht nur in im Hinblick auf einen respektvollen Umgang mit der Natur,²⁰¹ sondern auch, wie man ein gottgefälliges Leben führt.

Für die Entwicklung des Protagonisten ist dies ein weiterer Schritt auf seinem Weg zu sich selbst. Die religiöse Lebensweise des Bergmanns führt ihn ein Stück näher an seine eigene Identität, wobei hier weniger das Christentum im Speziellen als vielmehr die Gotteserfahrung an sich gemeint ist: „the subject experiences the divine as the absolute within him or herself, as something that hovers at the edge of consciousness or experience“.²⁰² Der Orient als Ursprungsort aller drei monotheistischen Religionen wird folglich „zu einer Art Ersatzmythos, denn er hat noch die Gottesnähe und die Zeitlosigkeit des echten Mythos“.²⁰³ Heinrich muss diesen also entdecken, um seinen dichterischen Werdegang zu besiegeln und um sich schließlich selbst zu finden.

7. 6. Die Höhle des Einsiedlers

Die Erkundung der eigenen Seele, also des inneren Orients, ist für die Heranreifung des Protagonisten von großer Wichtigkeit. Dieses Eindringen in die eigene Psyche wird symbolisch mit dem Eindringen in das Innere des Berges dargestellt. „Der Weg nach Innen wird [...] als Weg hinab in die Tiefen des Geistes beschrieben“.²⁰⁴ In der Höhle trifft Heinrich auf eine weitere Initiationsfigur, den Einsiedler Graf von Hohenzollern. Nach Reisen in den fernen Osten und einem ereignisreichen Leben besinnt sich dieser abgeschottet von der Außenwelt auf sein Seelenleben und seine Erinnerungen. Jedoch sind hierfür all die Erfahrungen, die er in seinem Leben in der Gesellschaft von

²⁰¹ Vgl. hierzu Novalis: *Ofterdingen*. S. 68 f.: „Die Natur will nicht der ausschließliche Besitz eines Einzigen sein...“.

²⁰² Hodkinson: „Moving beyond the Binary“. S. 111.

²⁰³ Schwarz: *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. S. 44.

²⁰⁴ Uerlings: „Die Bedeutung des Bergbaus für den Heinrich von Ofterdingen“. S. 29.

Menschen gemacht hat, die Voraussetzung für die Bewusstwerdung des eigenen inneren Orients:

Es war eine Zeit in meiner Jugend, wo eine heiße Schwärmerei mich veranlaßte, Einsiedler zu werden. Dunkle Ahnungen beschäftigten meine jugendliche Phantasie. Ich hoffte volle Nahrung meines Herzens in der Einsamkeit zu finden. Unterschöpflich dünkte mir die Quelle meines innern Lebens. Aber ich merkte bald, daß man eine Fülle von Erfahrungen dahin mitbringen muß, daß ein junges Herz nicht allein sein kann, ja daß der Mensch erst durch vielfachen Umgang mit seinem Geschlecht eine gewisse Selbstständigkeit erlangt.²⁰⁵

Die Lebensgeschichte des Grafen dient als Vorausdeutung für Heinrichs weiteren Werdegang. Auch dieser muss erst das äußere Leben erfahren, bevor er zu einer tieferen Erkenntnis über sich selbst gelangen kann.

Der Einsiedler vermittelt „eine große Bekanntschaft mit der Welt“²⁰⁶ und hat unter anderem auch das Morgenland bereist. Wenn er von den Schätzen spricht, „die im Orient zu Hause sind“,²⁰⁷ so bezieht er sich nicht nur auf die materiellen Güter, sondern auch den fernen Osten als Ursprungsort der Religion und Sprache. Nur wer Kenntnis über diese Kulturregion erlangt, die eine „geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen“²⁰⁸ symbolisiert, wird schließlich auch sich selbst entdecken. Es ist „die Aufhebung der Grenzen zwischen anorganischer und organischer Welt“²⁰⁹ notwendig, um zu einer Einheit der Persönlichkeit zu gelangen. Die Erzählungen des Einsiedlers zeigen sogleich ihre Wirkung bei dem Protagonisten:

Heinrich und die Kaufleute hatten aufmerksam dem Gespräche zugehört, und der erstere fühlte besonders neue Entwicklungen seines ahnungsvollen Innern

²⁰⁵ Novalis: *Ofterdingen*. S. 80.

²⁰⁶ Ebd. S. 82.

²⁰⁷ Ebd. S. 88.

²⁰⁸ Ebd. S. 82.

²⁰⁹ Uerlings: „Die Bedeutung des Bergbaus für den Heinrich von Ofterdingen“. S. 28.

[...]. Wie lange Jahre lagen die eben vergangenen Stunden hinter ihm, und er glaubte nie anders gedacht und empfunden zu haben.²¹⁰

Heinrich ist herangereift, denn er spürt eine Veränderung in seinem Denken und Empfinden und ist somit auf dem besten Wege, seinen inneren Orient für sich zu erschließen. „Durch die Geschichten des wandernden Fremden wird er mit der Fremdheit außerhalb seines Selbst konfrontiert, und schließlich auch mit der potentiellen Fremdheit in sich selbst“.²¹¹

Für die weitere Bildung und Identitätsfindung Heinrichs ist außerdem entscheidend, dass er in der Höhle des Grafen ein Buch entdeckt, das ihm ahnungsvoll seinen weiteren Lebensweg vorausdeutet und sogleich eine „innere Lust“²¹² bei dem Protagonisten erweckt. Diese innere Lust bezieht sich auf die Begierde, mehr über sich selbst zu erfahren, wobei ihm das Buch als Mittel zum Zweck dient. Dass jedoch der Schluss des Buches fehlt, verweist „Heinrich wieder an die Erdoberfläche und die Weiterreise“.²¹³ Noch dazu stammt das Buch aus Jerusalem und deutet somit wiederum auf die Ursprungsregion des Orients hin, aus dem sowohl die provenzalische Handschrift wie auch die Religion, die Sprache und die Poesie stammen.

8. Orient und Okzident vereint: Die Reise in die Ferne als Heimkehr Heinrichs

Die zuvor dargelegten Begegnungen mit den analysierten Schlüsselfiguren und deren Auswirkungen auf Heinrichs ästhetische sowie religiöse Bildung zeigen sich in ausgereifter Form im zweiten Teil des Romans, den Novalis verheißungsvoll *Die*

²¹⁰ Novalis: *Ofterdingen*. S. 89.

²¹¹ Newman, Gail M.: „Das poetische Subjekt, der ‚intermediäre Raum‘ und die Ästhetisierung der Frau“. In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 171-184. S. 176.

²¹² Novalis: *Ofterdingen*.. S. 90.

²¹³ Uerlings: „Die Bedeutung des Bergbaus für den Heinrich von Ofterdingen“. S. 48.

Erfüllung genannt hat. Die Erlebnisse, die hier geschildert werden, kommen der einer göttlichen Offenbarung nahe und zeigen abermals die Relevanz der Religion für die ästhetische Bildung Heinrichs, für die auch seine Reise in den inneren und äußeren Orient besonders prägend gewesen ist. Als trauernder Pilger²¹⁴ streift er umher, dem „ein Mönch unter einem alten Eichbaum zu knieen“²¹⁵ scheint. Der Protagonist selbst bezeichnet sich als „elend und verlassen“, in dessen „Wüste kein Heiliger“²¹⁶ wohnt. Nachdem er Mathildes Stimme hört, beginnt er zu beten und erfährt im Anschluss daran eine Erlösung von seinem Leidens und seiner Trauer. Diese Szene wird wie eine religiöse Erfahrung beschrieben²¹⁷ und führt schließlich dazu, dass Heinrich wieder zu singen beginnt. Folglich bringt ihn sein spirituelles Erleben wieder zu seiner ästhetischen Berufung zurück und bestätigt den Zusammenhang zwischen Kunst und Religion, die sich im Bild des Orients konzentriert.²¹⁸

Nun wird er selbst als ‚Pilger‘ und ‚Fremder‘ bezeichnet, der nicht mehr dieser Schein-Welt angehört. Nun ist es seine Aufgabe, vom anderen, wahren Reich zu künden. Als Dichter lernt er, durch poetische Verfremdung und Verrätselung von Ich und Welt dem Geheimnis des Ursprungs näherzutreten, erfährt seine eigene Verwandtschaft zu diesem unendlichen Schöpfungsprinzip. Der ‚Fremde‘ lenkt die Aufmerksamkeit des Romanhelden fort von den äußeren materiellen Erscheinungen hin auf das Wesentliche, Ideelle, das in ihrem Inneren verborgen ist. Heinrich sucht das gemeinsame Absolute innerhalb der empirischen Sphäre der Welt und seines Ichs und erkennt dabei deren Beliebigkeit. Er wird von ihr entfremdet, da er seine Heimat nun im ewigen Reich der Poesie findet.²¹⁹

²¹⁴ Hier nimmt bereits die Bezeichnung „Pilger“ Bezug auf die Religion und den Glauben, da Pilger stets im religiösen Kontext erwähnt werden.

²¹⁵ Novalis. *Ofterdingen*. S. 159.

²¹⁶ Ebd. S. 159.

²¹⁷ Vgl. ebd. S. 160 f. Bitte fügen Sie hier das Zitat ein, auf das Sie sich beziehen.

²¹⁸ Vgl. Zanucchi: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. S. 327 f.

²¹⁹ Fiebich, Peggy: *Gefährten im Unglück. Die Protagonisten narrativer Texte von E.T.A. Hoffmann sowie von Novalis, Goethe und Kleist*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. S. 87.

Die Erkundung der Fremde, in diesem Fall des inneren und äußeren Orients, ist der ausschlaggebende Faktor in Heinrichs Selbstfindung. Schließlich gelangt er zu seiner Erfüllung, denn er ist während seiner Reisen zu einer „tieferen Heimat“²²⁰ gelangt. Sie liegt in ihm selbst begründet und ist fernab von religiösen, ethnischen, geschlechtlichen und linguistischen Differenzen angesiedelt, da die Alterität der jeweiligen Diskurse zuerst erkundet werden müssen. Schließlich werden dann die heterogenen Merkmale dieser Diskurse verinnerlicht und im Individuum vereint. Sylvester betont dies im Gespräch mit Heinrich ebenfalls: „Alle Sinne sind am Ende Ein Sinn. Ein Sinn führt wie Eine Welt allmählich zu allen Welten“.²²¹

Somit ist es gleichgültig, in welchem geographischen Raum sich der Protagonist befindet, denn seine Reise ist „spiralförmig angelegt [...], als sie nur scheinbar in die Fremde führt, im Grunde aber kein anderes Ziel als das Heimatland verfolgt, das Heinrich verlässt. [...] Der Weg in die Fremde bedeutet die Rückkehr nach Hause“,²²² was Zyane mit ihrer Antwort auf Heinrichs Frage auch bestätigt: „Wo gehen wir denn hin?“, Immer nach Hause“.²²³ Egal, wohin der Weg geht, so führt er doch immer in die Heimat, die tiefere Heimat des eigenen Selbst.

9. Die Interkulturalität des Orients als identitätsstiftendes Element in Lessings *Nathan der Weise* und Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*

Der Orient kann als wahre Quelle der Inspiration für die deutsche Literatur bezeichnet werden. Die verschiedenen Diskurse, die sich mittels dieses symbolträchtigen Motivs

²²⁰ Newman: „Das poetische Subjekt, der ‚intermediäre Raum‘ und die Ästhetisierung der Frau“. S. 175.

²²¹ Novalis: *Ofterdingen*. S. 171.

²²² Zanucchi: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. S. 116.

²²³ Novalis: *Ofterdingen*. S. 164.

vereinigen, zeigen sich besonders deutlich an den analysierten Werken *Nathan der Weise* und *Heinrich von Ofterdingen*. Der aufklärerische Autor Lessing verlegt den Schauplatz seiner Handlung bewusst in den Orient, um das Lesepublikum das Eigene im Fremden erkennen zu lassen. Hier finden sich alle drei monotheistischen Religionen wieder und die im Abendland dominierenden Christen treten im fernen Osten als Minderheit in Erscheinung. Die Aufwertung der jüdischen Glaubensanhänger im Drama sowie die Identitätsfindung des Kreuzritters, die durch den Juden Nathan initiiert wird, vermitteln ein aufgeklärtes und tolerantes Menschenbild. Die Symbolkraft des fernen Ostens ist hierbei nicht zu unterschätzen, denn „[d]er Orient bietet überzeugender als der Westen die Möglichkeit einer verbindenden Gemeinschaft, [...] letztlich enthält der Orient von Anfang an schon die Möglichkeit für diese Vereinigung der positiven Religionen unter dem Aspekt der Menschlichkeit“.²²⁴

Jedoch reicht die Bedeutung des geographischen Raums über den der Toleranz gegenüber den diversen Religionen hinaus, weil der Orient des dramatischen Gedichts zusätzlich auch ein Ort umgekehrter Machtverhältnisse ist. Den Frauenfiguren wird eine enorme Eigenständigkeit zugesprochen. Daja, Recha und allen voran Sittah setzen ihren Verstand zumeist klug ein und lösen sich weitgehend von den patriarchalen Gesellschaftsverhältnissen, indem sie unabhängig und selbstständig denken sowie handeln. Die Vernunft ist nicht nur in der Lage, die religiösen Differenzen zu überwinden, sondern auch mit den gängigen Geschlechterrollen zu brechen. Somit liefert das Drama einen wertvollen Beitrag zur religiösen und auch geschlechtlichen Emanzipation und ist damit seiner Zeit weit voraus.

²²⁴ Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur*. S. 41.

Im *Heinrich von Ofterdingen* wird der Orient als Ursprungsort der Poesie und Religion, ja sogar der ganzen westlichen Kultur und Sprache erachtet. Die Kenntnis dieser Region, welche die eben genannten Diskurse miteinschließt, schafft die Grundlage für die Vereinigung von Morgenland und Abendland, welche zum Zwecke der Universalität und Einheit angestrebt wird. Die Religion wird poetisiert, die Poesie vergeistigt, um eine Universalreligion zu schaffen, die als „transcendental means to overcome philosophical and historical divisions“²²⁵ fungiert. Jedoch reicht auch hier die Symbolik des Orients noch weiter, denn er dient nicht nur als Ursprungsort für die eben genannten Diskurse, sondern steht auch für das Weibliche schlechthin. Da der Orient in dem Roman wichtig für die ästhetische Bildung des Protagonisten ist und mitunter das Feminine repräsentiert, lässt sich wiederum erkennen, dass in *Heinrich von Ofterdingen* mit Stereotypen gebrochen wird.²²⁶

Dank der Initiationsfiguren gewinnt Heinrich Erkenntnisse über das Morgenland, die für seine Identitätsfindung von großer Bedeutung sind. So ist es auch wichtig, nicht nur den äußeren Orient zu erkunden, welcher von den Kreuzrittern und Zulima vertreten wird, sondern sich auch den inneren Orient, also das tief Verborgene der eigenen Seele, bewusst zu machen. Hierbei verhelfen der Bergmann und der Einsiedler Graf von Hohenzollern mit den Erzählungen über ihre Erfahrungen dem Protagonisten zur Erkenntnis über sich selbst.

Während in ersterem Werk das Morgenland als dem Abendland sehr ähnliche Zivilisation gezeichnet wird, lässt sich in Novalis' Roman nahezu eine Verklärung des fernen Ostens und des damit einhergehenden Kulturguts feststellen. In Lessings dramatischem Gedicht führt die pure Vernunft zur Überwindung der gängigen

²²⁵ Smith: „Living Religion as Vanishing Mediator“. S. 141.

²²⁶ Vgl. Hodkinson: „Moving beyond the Binary?“. S. 124.

Stereotype bezüglich der Religion und des Geschlechts, in *Heinrich von Ofterdingen* verhilft das feinfühliges Gespür für die Kunst, welche auch die Religion und Poesie einschließt, zur Toleranz der Alterität und der damit verbundenen Kreation einer Einheit.

Trotz aller Unterschiede stehen beide Werke eng miteinander in Verbindung, nicht zuletzt weil Novalis selbst in literarischer Hinsicht deutlich von Lessings dramatischem Gedicht beeinflusst wurde und sogar eine „lebenslange Auseinandersetzung Friedrich von Hardenbergs mit Lessings *Nathan*“²²⁷ stattfand. So wird in beiden Werken, vor allem anhand der zwei Hauptfiguren, ein tolerantes Menschenbild gezeichnet. Während Nathan jedoch schon als ‚weise‘ bezeichnet werden kann, befindet sich der junge Dichter Heinrich erst am Beginn seiner Reise auf dem Weg zur erfüllenden Bildung. Auch den großen Einfluss, den die Frauenfiguren in beiden Texten spielen, ist nicht zu verachten. Allen voran sind hier die orientalischen Frauen Sittah und Zulima zu nennen, die in machtpolitischer bzw. poetischer Hinsicht auf die jeweiligen Protagonisten einwirken. Nicht zuletzt hat die Stadt Jerusalem als Ursprungsort der Religion und der Orient im breiteren Kontext als Herkunftsort der Poesie eine zentrale Funktion in beiden Texten. Hofmann erläutert die Rolle des Morgenlandes folgendermaßen:

Zunächst wird das Fremde als Ursprung begriffen, als eine Einheit, die man verloren hat und nach der man sich sehnt [...]. Der zweite zu beachtende Aspekt liegt darin, dass das Fremde eben dadurch, dass es den gleichen Ursprung wie das Eigene hat, nicht als radikal Fremdes begriffen wird, dass vielmehr die Einheit des Menschlichen als

²²⁷ Stockinger, Ludwig: „Toleranz und Begeisterung oder Krieg und Frieden in Jerusalem. Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Toleranz in Aufklärung und Romantik am Beispiel von Novalis“. In: Novalis und die Aufklärung. „Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens“. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt und im Romantikerhaus Jena. Hg. v. Gabriele Rommel und Ludwig Stockinger. Wiederstedt: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2004. S. 10-18. S. 10.

Voraussetzung dafür angesehen wird, dass das Fremde verstanden werden kann.²²⁸

Die Sehnsucht nach dem Ursprung kommt besonders in Novalis' Roman zum Ausdruck, während im *Nathan* die Einheit des Menschlichen im Vordergrund steht.

Die genaue Analyse der beiden Werke hat jedoch gezeigt, dass der Orient nicht nur als Motiv für die Ursprungssehnsucht und als Ort der Einheit der Menschen dient, sondern sein Wirkungsspektrum viel weiter reicht. Auch wenn beide Texte noch so unterschiedlich anmuten, so fungiert der ferne Osten sowohl in *Heinrich von Ofterdingen* als auch in *Nathan der Weise* als unumgängliche Quelle der Identitätsfindung. Diese kann sich nur vollziehen, wenn Heterogenität und Diversität anerkannt werden und im eigenen Selbst eine Einheit entsteht, die jenseits geschlechtlicher, religiöser, kultureller und linguistischer Differenzen anzusiedeln ist. Sowohl im Zeitalter der Aufklärung als auch während der Romantik lassen sich diese Bestrebungen erkennen.

Die fehlende Kenntnis über den empirischen Kulturraum des Orients aufgrund der fehlenden Kolonien Deutschlands wirkt sich hier jedoch nicht als Nachteil aus. Das Bild des Orients ist in seiner Vielschichtigkeit unübertroffen und die „German intellectual tradition also contains moments of genuine openness to foreign cultures and significant cross-cultural exchange“²²⁹ wie sie in keiner anderen Nation vorzufinden ist. Interkulturelle Kommunikation und die Repräsentation von multikulturellen Gesellschaftsbildern sind folglich keine Phänomene des 20. Jahrhunderts, sondern literarische Bilder des Orients formten „die Moderne in allen ihren geistigen

²²⁸ Hofmann: Interkulturelle Literaturwissenschaft. S. 21.

²²⁹ Kontje: German Orientalisms. S. 9.

Aspekten²³⁰ und leisten immer noch einen Beitrag zum Völkerverständnis und zu gegenseitiger Akzeptanz. Es ist nicht zu unterschätzen, welchen ideellen Gehalt und welche geistesgeschichtliche Relevanz die angeführten Texte haben und dass diese als wertvolle Beiträge hinsichtlich ethnischer, religiöser und geschlechtlicher Diskursen zu zählen sind.

²³⁰ Schwarz: Der Orient und die Ästhetik der Moderne. S. 19.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2003.

Novalis: *Die Christenheit oder Europa*. (1799). In: Novalis. *Fragmente und Studien*. *Die Christenheit oder Europa*. Hg. v. Carl Paschek. Stuttgart: Reclam 1984.

– : *Heinrich von Ofterdingen*. Stuttgart: Reclam 1991. S. 161.

– : *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden, einem Materialband und einem Ergänzungsband in vier Teilbänden mit dem dichterischen Jugendlachlaß und weiteren neu aufgetauchten Handschriften. Bd. IV. Hg. v. Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer 1998.

Forschungsliteratur

Al-Dabbagh, Abdulla: *Literary Orientalism, Postcolonialism, and Universalism*. New York: Lang 2010.

Al-Shammary, Zahim M. M.: *Lessing und der Islam*. Berlin, Tübingen: Verlag Hans Schiler 2011.

Ammann, Ludwig: *Östliche Spiegel. Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den deutschen Leser 1800 – 1850*. Hildesheim: Georg Olms 1989.

- Beutin, Wolfgang, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich et al.: Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Siebte, erweiterte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler 2008.
- Bogdal, Klaus-Michael: „Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Vorwort“. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Hg. v. Klaus-Michael Bogdal. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007. S. 7-10.
- Bohnen, Klaus: G. E. Lessing-Studien. Werke – Kontexte – Dialoge. München: Wilhelm Fink Verlag 2006.
- Bosse, Anke: „„Orientalomanie“? Zu Friedrich Schlegels Konzeptionalisierungen von ‚Religion‘ und ‚Orient‘“ In: Romantische Religiosität. Hg. v. Alexander von Bormann. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. S. 225-242.
- Fick, Monika: Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler 2010.
- Fiebich, Peggy: Gefährten im Unglück. Die Protagonisten narrativer Texte von E.T.A. Hoffmann sowie von Novalis, Goethe und Kleist. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Fuchs-Sumiyoshi, Andrea. Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Goethes West-Östlichem Divan bis Thomas Manns Joseph-Tetralogie. Hildesheim: Olms 1984.
- Gamper, Michael: „Nicht-Wissen und Literatur. Eine Poetik des Irrtums bei Bacon, Lichtenberg, Novalis, Goethe“. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL), Vol.34(2), 2010. S. 92-120.
- Göckede, Regina und Alexandra Karentzos: „Einleitung: Der Orient, die Fremde“. In:

- Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur. Hg. v. Regina Göckede und Alexandra Karentzos. Bielefeld: transcript Verlag 2006. S. 9-20.
- Goer, Charis und Michael Hofmann: „Einleitung“. In: Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850. Hg. v. Charis Goer und Michael Hofmann. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. S. 7-12.
- Görner, Rüdiger und Nima Mina: „Im Basar der Dichter - Zur Einleitung“. In: ‚Wenn die Rosenhimmel tanzen‘. Orientalische Motive in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. v. Rüdiger Görner und Nima Mina. München: Iudicium 2006. S. 7-10.
- Gold, Helmut: Erkenntnisse unter Tage. Bergbaumotive in der Literatur der Romantik. Opladen: Westdeutscher Verlag 1990.
- Hodkinson, James: „Moving beyond the Binary? Christian-Islamic Encounters and Gender in the Thought and Literature of German Romanticism“. In: Encounters with Islam in German Literature and Culture. Hg. v. James Hodkinson und Jeff Morrison. Rochester, New York: Camden House 2009. S. 108-127.
- : „Novalis und die Poetisierung des Weiblichen“. In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 201-220.
- Hofmann, Michael: „Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland“. In: Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850. Hg. v. Charis Goer und Michael Hofmann. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. S. 37-56.
- : Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink

Verlag 2006.

Horstkotte, Silke: „Die Poetik der Androgynie in Novalis’ ‚Heinrich von Ofterdingen‘“.

In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 221-240.

Hu, Yihong: Unterwegs zum Roman. Novalis’ Werdegang als Übergang von der Philosophie zur Poesie. Ferdinand Schöningh: Paderborn 2007.

Kontje, Todd: „Ein Weltbürger aus der Provinz: Novalis, Europa und der Orientalismus“. In: Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 209-228.

– : German Orientalisms. Ann Arbor: University of Michigan Press 2004.

Kramer, Thomas: Der Orient-Komplex. Das Nahost-Bild in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern: Thorbecke 2009.

Kremer, Detlef: Romantik. Stuttgart, Weimar: Metzler 2007.

Kurzke, Hermann: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster. Vom Nutzen der Religion nach der Aufklärung. Novalis in Weißenfels zum 200. Todestag“. In: Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 15-24.

Kuschel, Karl-Josef: „Jud, Christ und Muselmann vereinigt“? Lessings „Nathan der Weise“. Düsseldorf: Patmos 2004.

– : Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam. Düsseldorf: Patmos 1998.

Loose, Ingo: „Die Entdeckung des Orients. Das gelobte Land in der deutsch-jüdischen

- Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts“. In: „Kennst du das Land...?“. Fernweh in der Literatur. Beiträge auf der 14. Internationalen Arbeitstagung *Germanistische Forschungen zum Literarischen Text*. Vaasa 15. – 16. 5. 2008. Hg. v. Christoph Parry und Liisa Voßschmidt. München: Iudicium Verlag 2009. S. 150-61.
- MacKenzie, John M.: *Orientalism. History, theory and the arts*. Manchester, New York: Manchester University Press 1995.
- Mahoney, Dennis F.: *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*. Stuttgart: Metzler 2001.
- : „Heinrich von Ofterdingen‘ oder Die Macht der Musik“. In: *Novalis. Poesie und Poetik*. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 81-92.
- Mahr, Johannes: *Übergang zum Endlichen. Der Weg des Dichters in Novalis‘ „Heinrich von Ofterdingen“*. München: Fink Verlag 1970.
- Marcus, Itzaak: „Jerusalem: Die Bedeutung für Moslems, Christen und Juden“ (2001). Vortrag im Matthäus-Zentrum, Paderborn. URL: <http://www.kirchenkreis-paderborn.de/aktuell/jerusalem.htm>. (aufgerufen am: 20. Aug. 2013).
- Molnár, Géza v.: „Bergmann und Lehrling“. In: *Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag*. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 197-208.
- Müller Nielaba, Daniel: *Die Wendung zum Bessern. Zur Aufklärung der Toleranz in Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise**. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.
- Nassar, Dalia: „Idealism is nothing but genuine empiricism‘: Novalis, Goethe, and the Ideal of Romantic Science“. In: *Goethe Yearbook*. Vol. 18. Rochester, 2011. S.

67-95.

- Newman, Gail M.: „Das poetische Subjekt, der ‚intermediäre Raum‘ und die Ästhetisierung der Frau“. In: Novalis. Poesie und Poetik. Hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. S. 171-184.
- Pnevmonidou, Elena: „Veiled Narratives: Novalis’ Heinrich von Ofterdingen as a Staging of Orientalist Discourse“. In: The German Quarterly. Vol. 84/1. Winter 2011. S. 21-40.
- Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Deutscher Orientalismus im frühen 19. Jahrhundert. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin: de Gruyter 2005.
- : „Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850“. In: Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850. Hg. v. Charis Goer und Michael Hofmann. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. S. 13-36.
- Rommel, Gabriele: „Vorwort. Novalis und der Orient“. In: Novalis und der Orient. Romantischer Orientdiskurs und europäischer Orientalismus. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt. Hg. v. Gabriele Rommel und Ludwig Stockinger. Wiederstedt: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2007. S. 7-12.
- Schiller, Friedrich: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“. In: Wolfgang Düsing. Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Text, Materialien, Kommentar. Hg. v. Wolfgang Frühwald. München, Wien: Carl Hanser Verlag 1981.

- Schmitz, Markus: „Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen“. In: *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*. Hg. v. Regina Göckede und Alexandra Karentzos. Bielefeld: transcript Verlag 2006. S. 39-66.
- Schneider, Jost: „Toleranz und Alterität in Lessings *Nathan der Weise*“. In: *Nathan und seine Erben. Beiträge zur Geschichte des Toleranzgedankens in der Literatur. Festschrift für Martin Bollacher*. Hg. v. Oxana Zielke. Würzburg: Königshausen & Neuman 2005. S. 25-35.
- Schwab, Raymond: *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680 – 1880*. New York: Columbia University Press 1984.
- Schwarz, Hans-Günther. *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*. München: Iudicium 2003.
- Smith, John H.: „Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism“. In: *The German Quarterly* 84.2 (Spring 2011). S. 137-158.
- Springer, Bernd F. W.: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten‘ – Die Verbindung von absolutem Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings *Nathan der Weise*“. In: *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Hg. v. Bernd F. W. Springer und Alexander Fidora. Berlin: Lit Verlag 2009. S. 209-232.
- Stamm, Ulrike: „Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts“. In: *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*. Hg. v. Klaus-Michael Bogdal. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007. S. 141-162.
- Steinig, Martina: „Wo man singt, da lass’ dich ruhig nieder...“. *Lied- und*

Gedichteinlagen im Roman der Romantik. Berlin: Frank & Timme 2006.

Stockhorst, Stefanie: Einführung in das Werk Gotthold Ephraim Lessings.

Einführungen Germanistik. Hg. v. Gunter E. Grimm und Klaus-Michael Bogdal.

Darmstadt: WBG 2011.

Stockinger, Ludwig: „Ewiger Orient“. Zu den Voraussetzungen des frühromantischen Orientdiskurses in Literatur und Philosophie des 18. Jahrhunderts“. In: Novalis und der Orient. Romantischer Orientdiskurs und europäischer Orientalismus. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt. Hg. v. Gabriele Rommel und Ludwig Stockinger. Wiederstedt: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2007. S. 55-76.

– : „Toleranz und Begeisterung oder Krieg und Frieden in Jerusalem. Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Toleranz in Aufklärung und Romantik am Beispiel von Novalis“. In: Novalis und die Aufklärung. „Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens“. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt und im Romantikerhaus Jena. Hg. v. Gabriele Rommel und Ludwig Stockinger. Wiederstedt: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2004. S. 10-18.

Strohschneider-Kohrs, Ingrid: Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing.

Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1991.

Uerlings, Herbert: „Die Bedeutung des Bergbaus für den Heinrich von Ofterdingen“. In: Bergbau und Dichtung – Friedrich von Hardenberg (Novalis) zum 200. Todestag. Hg. v. Eleonore Sent. Weimar: Hain Verlag 2003. S. 25-56.

– : Novalis. Stuttgart: Reclam 1998.

Weitz, Michael: Allegorien des Lebens. Literarisierte Anthropologie bei Fr. Schlegel,

- Novalis, Tieck und E.T.A. Hoffmann. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008.
- Wilson, W. Daniel: „Enlightenment Encounters the Islamic and Arabic Worlds: The German ‚Missing Link‘ in Said’s Orientalist Narrative (Meiners and Herder)“.
- In: Encounters with Islam in German Literature and Culture. Hg. v. James Hodkinson und Jeff Morrison. Rochester, New York: Camden House 2009. S. 73-88.
- Zantop, Susanne M.: Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770 – 1870). Berlin: Erich Schmidt 1999.
- Zanucchi, Mario: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006.