

Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35) de Gruyter, Berlin – New York 2005. XI/614 S., € 118,-.

Die Dissertation von Andrea Polaschegg ist ein Meisterwerk und markiert in jeder Hinsicht einen Quantensprung in der Orientalismus-Forschung. Die umfangreiche Arbeit schreibt sich entlang eines klaren methodischen Ansatzes, kombiniert weitsichtige historische Synthesen mit akribischen philologischen Untersuchungen und subtilen interpretatorischen Ansätzen und präsentiert die Thesen mit einer sprachlichen Prägnanz und einem darstellerischen Schwung, der die Lektüre zu einem Vergnügen macht.

Die allgemeine Absicht der Studie ist es, die Figuration des deutschen Orientalismus um 1900 „aus ästhetischen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bewegungen und Eigendynamiken [...] eine historisch spezifische Gestalt“ gewinnen zu lassen (S. 5) und so den orientalistischen Möglichkeitsraum auszuloten, der für literarische Projekte zu Beginn des 19. Jahrhun-

derts in Deutschland offen stand. Zu Gunsten einer umfassenden geschichtlichen Rekonstruktion der nationalen Bedingungen und Voraussetzungen verzichtet die Arbeit somit von Anfang an darauf, den deutschen Orientalismus in einen gesamteuropäischen Kontext einzubinden. Diese Entscheidung ist mit Blick auf die historische Genese des deutschen Orientalismus im 18. Jahrhundert, die schwerlich als national-spezifisches Phänomen charakterisiert werden kann, nicht ganz unproblematisch; sie wird jedoch bereits dadurch mehr als aufgewogen, daß in der vorliegenden Studie zum ersten Mal der Anspruch eingelöst wird, die für die Eigentümlichkeiten des deutschen Orientalismus im 19. Jahrhundert konstitutiven epistemologischen und wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen aufzuarbeiten. Polaschegg entgeht damit den ärgerlichen, aber verbreiteten ahistorischen Fehldeutungen, die sich zwingend ergeben müssen, wenn aus ideologischer Voreingenommenheit insbesondere die bibleexegetisch-philologischen, aber auch die sprachwissenschaftlichen oder mythologischen Kontexte, in denen die deutsche Beschäftigung mit dem Orient um 1800 zu lokalisieren ist, ausgeklammert werden. Dies zeigt sich etwa dort, wo die Autorin entgegen der allgemeinen Forschungspraxis mit allem Recht darauf dringt, daß der Islam zumindest in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht annähernd das Interesse zeitigte, das er in Deutschland erst im späten 19. Jahrhundert erfuhr – der Islam war für die Leitdisziplinen dieses Zeitraums (die vergleichende Mythenforschung, die Altertumsforschung oder die Bibleexegese) schlicht nicht relevant (S. 96f.). Diese wichtige Beobachtung ist nur ein Beispiel für die Gewissenhaftigkeit, mit der sich Polaschegg dem umfangreichen historischen Material nähert. Das größte Verdienst der Studie liegt denn auch darin, daß sie sich an keiner Stelle mit voreiligen Lösungen zufrieden gibt, sondern stets darauf dringt, eingefahrene Urteile und überkommene Selbstverständlichkeit zu hinterfragen, am Material zu prüfen und wenn nötig umzustößen.

Die Arbeit gliedert sich in drei große Teile: Der erste Teil („Orientalismus denken“, S. 9–59) ist einer historischen Rekonstruktion des orientalistischen Metadiskurses gewidmet, wie er sich in den letzten 30 Jahren vornehmlich in der Auseinandersetzung mit Edward W. Saids Klassiker *Orientalism* (1978) entspann, und mündet in eine luzide, wenn zunächst auch nicht originäre Kritik epistemologisch-methodischer Grundannahmen dieser ideologiekritischen Debatte. Ausgangspunkt für ihre eigenen methodischen Überlegungen bildet dabei die bereits 1981 von Sadik Jalal al-'Azm geäußerte methodische Kritik an Saids Eurozentrismus, der sich aus einer mangelnden interkulturellen Perspektivierung von identitätskonstituierenden Repräsentationsmechanismen ergibt. Im Anschluß daran entwickelt Polaschegg ihr eigenes methodisch-analytisches Rüstzeug, mit welchem sie dem historischen Material auf den Leib rückt – und zwar in einer scharfsinnigen analytischen Diskussion der für den Alteritäts- und damit auch den Orientalismuskurs grundlegenden Begrifflichkeit des ‚Eigenen‘, des ‚Anderen‘ und des ‚Fremden‘. Polascheggs Pointe liegt dabei in der Problematisierung der in der kulturwissenschaftlichen Debatte geläufigen und kaum je hinterfragten Gleichsetzung ‚des Anderen‘ und ‚des Fremden‘. Die Autorin macht zu Recht darauf aufmerksam, daß in dieser Gleichsetzung „Elemente aus zwei verschiedenen Dichotomien zusammengefügt [sind], die zwei völlig unterschiedliche Operationen beschreiben“ (S. 41) und daß ihr Zusammengehen mithin historisch möglich, systematisch aber keineswegs zwingend ist. Während das komplementäre Begriffspaar das ‚Eigene‘ und das ‚Anderere‘ die Resultate von identitätskonstituierenden Abgrenzungs- beziehungsweise Differenzierungsstrategien ordnet, verwiesen die Begriffe das ‚Fremde‘ und das ‚Vertraute‘ als sein Komplement auf Operationen, die von hermeneutischen Distanzierungsverfahren regiert werden.

Wenn Polaschegg auf dieser Ebene den eher diffusen Faktor „Macht“ ins Spiel bringt und zwischen intentional herbeigeführten „Fremdheitserfahrungen“ und Machtkonstellationen eine systematische Relation ausmacht, vereinfacht sie zwar die Komplexität institutions- oder wissenschaftsgeschichtlicher Prozesse etwas über Gebühr. Doch welchen heuristischen Wert ihre analytische Trennung von Operationen der Identität (das Eigene / das Andere) und solchen des Verstehens (das Vertraute / das Fremde) im Hinblick auf die historische Beschreibung der „Ordnung der orientalistischen Dinge“ im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert in Deutschland hat, zeigt sich im umfangreichen zweiten Teil der Studie („Orientalismus im 19. Jahrhundert. Genese und Gestalt“, S. 63–287). Sehr plausibel beschreibt die Autorin dort die Neuordnung des orientalistischen Diskurses am Ende des 18. Jahrhunderts als eine „Verschiebung der Achsen von ‚Differenz‘ und ‚Distanz‘“ und führt diese Verschiebungen auf übergeordnete epistemologische Bewegungen zurück, die sich wiederum in einem engen Wechselverhältnis mit den wissenschaftlichen, kulturel-

len oder ästhetischen Auseinandersetzungen mit dem Orient vollzogen hätten: Die orientalischen Völker wurden im 17. und 18. Jahrhundert zwar durchwegs als *andere* Kulturen wahrgenommen, doch waren sie damit keineswegs automatisch auch *fremd*. Zwar sind gewisse, in diesem historischen Aufriß gemachte Pauschalaussagen wie diejenige, daß der Orient im Gegensatz zu den ‚Naturvölkern‘ Südamerikas oder der Südsee „ganz selbstverständlich in die Kategorie der Zivilisationen fiel“ (S. 135) für das 18. Jahrhundert nicht haltbar: Gerade die für die Romantik und den Orientalismus des 19. Jahrhunderts im Allgemeinen charakteristische mythologische Historisierung beziehungsweise Entzeitlichung des Orients (etwa bei Friedrich Schlegel oder bei Hegel) kann sich auf eine historisch-anthropologische Tradition berufen, die spätestens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts aufgrund soziokultureller beziehungsweise natürlicher Faktoren zahlreiche orientalische Völker auf einer unzivilisierten, ‚natur-nahen‘ Stufe ansiedelte. Dennoch trifft Polascheggs Feststellung, daß die frühe Orientrezeption geprägt war von Projektionen *vertrauter* Strukturen und Ordnungen, einen in zahlreichen Fällen charakteristischen Punkt: Die Autorin verweist auf die Spiegelungen eigener Ästhetiknormen, absolutistischer Gesellschaftsentwürfe oder rationalistischer Religionskonzepte im China-, Ägypten- oder Türkenbild, man könnte auch die frühneuzeitlichen etymologischen Sprach- und Mythenvergleiche oder die Instrumentalisierungen des Islam in den konfessionellen Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts etc. anführen, in denen Phänomene des orientalisch Anderen ebenfalls in vertrauten Strukturen wahrgenommen wurden.

Die Beobachtung, daß die meisten orientalischen Völker spätestens am Ende des 18. Jahrhunderts aus der Kategorie des hermeneutisch Problemlosen und damit *Vertrauten* fielen, führt Polaschegg sodann auf die historisch-anthropologischen, exegetischen und sprachwissenschaftlichen Paradigmenwechsel in diesem Zeitraum zurück. Zusammen mit den nach und nach historisierten, orientalisierten und mythologisierten Hebräern des Alten Testaments rückten in der Tat am Ende des 18. Jahrhunderts auch die meisten anderen orientalischen Völker in eine historische und damit auch hermeneutisch fremde Ferne. Überzeugend legt die Studie dar, wie dieser Historisierungsprozeß gleichzeitig durch Neuordnungen überlagert wurde, die sich aus den Erkenntnissen der vergleichenden Sprachforschung ergaben: Die Folge davon war, daß sich nun die Perser zusammen mit den Indern in einer historischen Urzeit, aber im Verbund mit den Germanen in einer gemeinsamen Sprachfamilie wiederfanden und damit – in der Terminologie der Autorin – „aus dem Bereich des ‚Anderen‘ [...] in den Einzugsbereich des ‚Eigenen‘“ rückten (S. 202). Eine weitere, insbesondere für den ästhetisch-literarischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts bedeutende Folge dieses Historisierungsprozesses macht die Autorin daneben im „Wandel des Orients vom Stoff zur Form, vom Status zum Modus“ aus (S. 152). Nicht nur seien gegen Ende des 18. Jahrhunderts immer häufiger Versuche einer Nachahmung orientalischer *Formen* der Literatur zu beobachten, die die bisher gängigen literarischen Inszenierungen von orientalischen Figuren, Orten und Gegenständen überlagerten, sondern verstärkt auch Bemühungen um eine Übertragung der ursprünglichen orientalischen Form der Rede in der zeitgenössischen Übersetzungspraxis.

Polascheggs methodische Zugangsweise ist bei aller Prägnanz flexibel genug, auch scheinbar ‚unpassende‘ oder ungleichzeitige Fakten zu integrieren. Bereits die Entscheidung, den sprachlich, zeitlich, geographisch und kulturell außerordentlich heterogenen Orient des frühen 19. Jahrhunderts mit dem Wittgensteinschen Konzept der *Familienähnlichkeiten* zu erfassen, erlaubt es ihr, den orientalistischen Möglichkeitsraum in seiner ganzen Disparität auszumessen und gleichzeitig seine sinnhafte Einheit plausibel zu machen. Auch die vornehmlich in einem wissenschaftlichen Kontext vollzogene Verfremdung der orientalischen Völker, die die politisch äußerst präsenten Türken nicht betraf, stellte nach Polaschegg lediglich eine Ausweitung des orientalistischen Möglichkeitsraumes dar: Wie ihre Untersuchung der Aufführungsgeschichte von Schillers Bearbeitung der *Turandot*-Komödie Gozzis und die differenzierte Analyse von Hauffs *Märchen-Almanachen* deutlich machen, verhinderte der konstatierte wissenschaftliche Paradigmenwechsel keineswegs, daß der Orient auch im 19. Jahrhundert unter spezifischen ästhetischen Bedingungen noch als vertrautes ‚Anderes‘ dargestellt werden konnte.

Setzen diese beiden ersten Überblickskapitel der Studie insbesondere methodisch neue Maßstäbe in der Orientalismusforschung, so zeugen die nachfolgenden Einzelstudien („Orientalismus von Fall zu Fall: Einzelstudien“, S. 291–533) zu Goethe (*West-östlicher Diwan*), Hauff (*Märchen-Almanache*) und Friedrich Wilhelm IV. (*Die Königin von Borneo*) von einer interpretatorischen Raffinesse, die ihresgleichen sucht. Systematisch befragt Polaschegg die ausgewählten Texte wie-

derum auf ihre Position in dem durch die Dichotomien vom ‚Eigenen / Anderen‘ und vom ‚Vertrauten / Fremden‘ abgesteckten orientalistischen Raster und verklammert so die Einzeluntersuchungen mit den Resultaten der ersten beiden Teile der Studie. Sie argumentiert, daß Goethes Orient primär die Signatur einer idealen, aber vergangenen und somit *fremden* Raum-Zeit trage und sich damit von der exegetischen Orientalistik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts her schreibe – die entsprechenden Affinitäten zur alttestamentlichen Exegesepraxis, die darüber hinaus auch im Zusammengehen von Text und philologisch-kulturgeschichtlichem Kommentar ‚für Unglehrte‘ im *Divan* handgreiflich werden, hätten vielleicht noch deutlicher herausgearbeitet werden können. Polaschegg konzentriert sich aber vornehmlich auf die Differenzen und beschreibt, wie Goethe diesen zeitlichen Graben nicht hermeneutisch-philologisch überbrückt, sondern darum bemüht ist, sich dem vergangenen Orient anzuverwandeln, „sich zu orientalisieren“ (S. 343). Eine breit abgestützte Analyse, die ihren Ausgangspunkt in Goethes Konzeption der arabischen Schrift nimmt, in welcher der Dichter „Geist, Wort und Schrift so uranfänglich zusammengekörpert“ findet, wie in keiner anderen Sprache,¹ führt Polaschegg zur These, daß die bekannten arabischen Schreibübungen Goethes während der Entstehungszeit des *Divan* eben diese Funktion der aktiven Orientalisierung erfüllen sollten: „Goethe überwindet in diesem performativen Akt die historische und geographische Distanz zum Orient, geht ‚erstlich hinein‘ und wird durch praktischen Nachvollzug selbst zum Orientalen“ (S. 343). Im morphologischen Denken Goethes ermögliche dieser Akkulturationsversuch nicht nur die aktive Teilnahme des Dichters an einer poetisch-sprachlichen ‚Gegenwelt‘, die gegenüber der „bröckelnden Ordnung der Dinge“ (S. 384) der eigenen Gegenwart das Gepräge eines authentischen, von Arbitrarität und Kontingenz reinen Urzustands über alle Entwicklungs- und Bildungsstufen hinweg bewahren konnte: Die östliche Poesie aus der Feder eines westlichen Autors werde gleichzeitig auch getragen von einer „performativen Wirkungspoetik“ (S. 394), die diese lyrische Anverwandlung der morphologischen Ordnung des Orients auf den Leser zu übertragen, diesen mithin ebenfalls zu ‚orientalisieren‘ und morphologisch zu verjüngen suche. Damit ist die *west-östliche* Poesie Goethes überzeugend im Spannungsfeld von Vertrautem und Fremdem verortet: Schlichtweg genial ist die Kontrastierung dieser „hermeneutischen Poetologie des Ostens“ (S. 399) mit derjenigen Wilhelm Hauffs, aus dessen *Märchen-Almanachen* Polaschegg in einer brillanten erzähltechnischen Analyse ein gerade diametral entgegengesetztes Verfahren herausarbeitet. Hauff schöpfe in der Darstellung seines Orients aus dem zeitgenössischen Pool des „nichtformalen und allgemeinen Leserswissens über den Orient“ (S. 424) und konfrontiere seine deutschen Leser mit einem orientalischen Kulturraum, der sich aus Kategorien des Vertrauten aufbaue und darum immer schon selbst-verständlich sei. Begnügte sich die Forschung zu Hauff bisher mit der Feststellung eines solchen stereotypen Orients oder versuchte sie diesen auf eine tiefere allegorische oder zeitkritische Sinnenebene hin auszuleuchten, gelingt es Polaschegg begrifflich zu fassen, was die Leser seit je her intuitiv in den Bann schlägt: Die Vertrautheit des Hauffschen Orients ist gerade Bedingung für eine virtuos-witzige Erzählstrategie, die auf verschiedenen Ebenen mit interkulturellen Perspektivenwechseln, Verfremdungen, Grenzüberschreibungen und Kontrastierungen arbeite, welche allesamt einer „Wirkungsästhetik des Augenblicks“ (S. 446) verpflichtet seien und nicht auf eine wie auch immer geartete tiefere propositionale Ebene abzielten. Polaschegg spricht von „west-östlichen Fallstricke[n]“ oder „west-östlichen Kippbewegungen“ und beschreibt an verschiedenen Beispielen, wie Hauffs Texte die für sie konstitutiven „performativen Sinneffekte“ aus einem narrativ inszenierten Spiel mit den Grenzen und der Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen beziehen. Die vorherrschende narrative Strategie bezeichnet Polaschegg als „metaphorisches“ Verfahren: Wenn etwa der Kaiser von China einen Blick in den „chinesischen ‚Merkur‘, in den japanischen ‚Reichsanzeiger‘“ werfe (*Turandot*), oder wenn, wie im Falle des mehr oder weniger europäisch akkulturierten Sklaven Almansor (*Die Geschichte Almansors*), morgenländische und abendländische Kultur in einer Figur überblendet werden, ohne dabei ganz zur Deckung zu kommen, erzeuge dieses Verfahren eine „semantische Reibung zwischen Ähnlichkeit und Differenz“ und eine „nicht stillstellbare Bewegung zwischen dem vollständigen Ineinsfallen von Asien und Deutschland und ihrer völligen Alterität“ (S. 430). Diese These einer die Texte Hauffs dominierenden „west-östlichen Grundspannung“ (S. 437) wird dort vollends

¹ Goethe an Christian Heinrich Schlosser, 23. Januar 1815 (WA IV, 25, S. 165).

plausibel, wo Polaschegg die Diegesen der *Märchen-Almanache* auf ihre kulturellen Markierungen hin untersucht und dabei aufzeigen kann, wie Hauff nach dem erzähltheoretischen Muster der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* und dem formalen Vorbild der Montesquieschen *Lettres Persanes* die Rahmenerzählungen durchgängig orientalistisch perspektiviert. Dies habe zur Folge, daß der deutsche Leser die erzählte orientalische, vor allem aber auch die ‚eigene‘ okzidentalische Welt immer durch eine „alterisierende Röhre“ sehe. So werde „alles Orientalische in Eigenes verwandelt und alles Okzidentale zum Anderen“ gemacht (S. 436) und aufgrund der Unhintergebarkeit der abendländischen Identität der Leser letztlich in eine Endlosschleife interkultureller Perspektivierungen und der entsprechenden performativen Sinneffekte geschickt.

Eine ähnliche metaphorische Spannung macht Polaschegg auch in der dritten von ihr untersuchten Spielart des deutschen Orientalismus aus. Es handelt sich um die Brieffolge, die Friedrich Wilhelm IV. zwischen 1816 und 1817 an seine Schwester Charlotte schreibt, wo er mit stetem Verweis auf die Authentizität der Geschichte seine phantastische Reise auf dem Vogel Roc nach Borneo und seine Heirat mit der borneonesischen Thronfolgerin schildert. Ein Exkurs zur orientalistischen Hofinszenierung nach Thomas Moores Versepos *Lalla Rookh*, die 1821 in Berlin stattfand, erlaubt es Polaschegg, diese Brieffolge in den Kontext höfischer Selbstinszenierungspraktiken zu stellen und so das zunächst irritierende Zusammengehen von Wahrhaftigkeitsbekundungen des Autors und offener Phantastik der Geschichte plausibel zu deuten: Friedrich Wilhelm IV. inszeniere sich, so die These von Polaschegg, innerhalb eines privaten Handlungsraumes als Erbe eines orientalistischen Reiches, zu dessen Charakterisierung wiederum eine Palette überkommener orientalistischer Topoi mobilisiert werden: Die idealtypische Staats- und Herrschaftsform auf Borneo wird zurückgeführt auf einen mythischen indischen Ursprung und sekundiert von einer Kirche, die ihre Dignität aus einer ungebrochenen apostolischen Sukzession ihrer Bischöfe bezieht. Die entsprechenden idealen Attribute würden sich im inszenatorischen Akt auf den preußischen Thronfolger übertragen und einen prospektiven Entwurf seines künftigen staats- und kirchenpolitischen Wirkens bilden. Dies indes nur unter der Voraussetzung, daß auch die Adressatin der Briefe mit einer „willing suspension of disbelief“ die „Spannung zwischen Sein und Nicht-Sein“ aufrechterhalte und der „metaphorischen Sinnerweiterung Raum“ gebe (S. 516).

Andrea Polascheggs Arbeit zum deutschen Orientalismus im 19. Jahrhundert ist zweifellos ein großer Wurf, der die Forschung auf diesem Feld in den nächsten Jahren nachhaltig prägen wird. Mitunter – und dies ist der einzige ernsthafte Kritikpunkt, den man dieser Studie machen kann – kippt die Darstellung in einen störenden selbstgefälligen Ton, und man wünscht sich bei der Lektüre nicht selten etwas mehr Bescheidenheit.²

Universität de Neuchâtel
Institut d'Allemand

Espace Louis-Agassiz 1
CH-2001 Neuchâtel

jan.loop@unine.ch

Jan Loop

² Daß sich die Autorin damit nicht nur Freunde schafft, liegt auf der Hand. Daß als Reaktion darauf jedoch Rezensionen wie diejenige von Wolfgang G. Schwanitz (<http://geschichte-transnational.clio-online.net/rezensionen/id=7277>; eingesehen am 08. 05. 07) verfaßt werden, die mit überzogenen und in der Sache völlig haltlosen Kritiken aufwarten, ist höchst befremdlich.