

Barbara Dröscher (Berlin)

Recha – Transkulturalität, Geschlecht und Toleranz. Blutsverwandtschaft in Lessings dramatischem Gedicht *Nathan der Weise*

1. Blutsbande

Bei der Schlusszene in *Nathan der Weise*, in der auf Lessings Regieanweisung hin „Unter stummer Wiederholung allseitiger Umarmungen“ der Vorhang fällt, wird das Toleranzpostulat der Ringparabel als wirksam besiegelt, obwohl die Erwartung an eine konventionelle Auflösung im Liebesglück enttäuscht wird. Die allseitige Umarmung erscheint manchem_r irritierend oder gar befremdend. Es stellt sich leicht ein Unbehagen ein. Doch unterliegt dem so tolerant gelösten Religionsstreit ein ethnographisches Tableau, auf dessen Basis die Differenz durch Transkulturalität bewältigt wird. Lessing klärt die in der Aufklärung aufkommende ethnografische Konstruktion von Differenz auf, indem er die religiöse und kulturelle Grenzziehung durch die Erzählung zweier Vorgeschichten ihrer essentiellen Grundlage beraubt. Zwar enden diese beide tragisch, denn Nathans Familie wird von antisemitischen Kreuzzugshorden ermordet und die Eltern des Geschwisterpaares sterben im Kreuzzug, doch die Kinder der transkulturellen Familiengründung, Recha/Blanda und der Tempelherr, überleben. Recha, die als Pfand der Tugend von Hand zu Hand geht, wird nicht nur aus den Flammen, sondern auch aus dem Zwiespalt der Loyalitäten gerettet. In Recha wird Transkulturalität zur Gestalt. Nicht nur auf ihrem Körper sondern auch in ihrem Geist oszilliert die Kommunikation und wird die Blockade zwischen den Kulturen überwunden. Dabei bleibt sie jedoch als machtlose weibliche Figur das zirkulierende Objekt der Begierde. Der Tempelherr – wie Recha ein Waise – durchläuft einen Bildungsprozess, in dem er seine Position ständig neu finden muss und Fragen der Transkulturalität ausgehandelt werden.

Das happy-end, in dem sich Recha und der Tempelherr als Geschwister und verwaiste Kinder einer Deutschritterin und eines Bruders des Sultans in den Armen Nathans, des Sultans und dessen Schwester wiederfinden, entspricht weder dem romantischen Muster noch der Erwartung eines tragischen Verlusts. Nein, *Nathan der Weise* ist nicht als Trauerspiel, auch nicht als Lustspiel angelegt.¹ Das dramati-

¹ Im neunzehnten Jahrhundert bemängelt Theodor Vischer in seiner *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, dass Lessing die „Handlung schlecht ... im Sinne des bürgerlichen Familienstücks“ schließe. (Vischer 1429f.)

sche Gedicht in fünf Aufzügen setzt dagegen zwei Erzählungen ins Verhältnis – die über Toleranz und die über Transkulturalität. Während Toleranz als Gebot in der Ringparabel ausgegeben wird, wird Transkulturalität in Lessings multikulturellem Jerusalem des 11. Jahrhunderts, wenn auch unter klaren Machtverhältnissen, gelebt. Glücklicherweise kann das Drama nur, weil Lessing so der Transkulturalität durch Blutsbande eine tragfähige Basis schafft.

Meine These ist, dass Lessing einen solchen Schluss schreiben musste, wenn er das in der Ringparabel entwickelte Gebot der Toleranz als reale Chance verwirklicht sehen wollte. Aus postkolonialer Sicht stellt sich für die heutige Rezeption die Frage, wie notwendig das Konzept der Kreolisierung² für die Entwicklung einer toleranten Gesellschaft ist.

2. Schlusszene

Für die Auflösung des Plots konnte sich in der langen Geschichte der Rezeption des Stückes niemand so recht begeistern. Die Schlusszene wurde vielfach kritisiert, auch schon von den Zeitgenossen Lessings. Sein Freund Friedrich Heinrich Jacobi schrieb an Lessing am 20. August 1779: „Mit dem Schluß des Nathan, bin ich aber doch nicht ganz zufrieden.“ Und ähnlich argumentiert Lorenz Westenrieder im selben Jahr in seiner Rezension des Stückes. (Vgl. Woesler 328f) Auch im 20. Jahrhundert bleibt ein Unbehagen an dem Schluss. In der Literaturwissenschaft wird die Blutsverwandtschaft bis Anfang des 21. Jahrhunderts entweder bemängelt oder ignoriert. Auch den theatralischen Inszenierungen gelingt es kaum, ein anderes als ein befremdliches Schlussbild zu zeigen. So bleibt auch die alle einschließende gegenseitige Umarmung bei der vom Fernsehen aufgezeichneten Inszenierung in Stuttgart 1984 fleischlos. In manchen Inszenierungen wird zumindest das Problem der Grenzen der Toleranz neu aufgeworfen. Deutlich wird dabei, dass Nathan, der Jude, aus dem Familientableau ausgeschlossen ist. (Woesler 329) Auch in neueren Kommentaren zum Stück wird immer wieder die Problematik des „unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen’ alle Widersprüche harmonisierende[n]“ (Bohnen 2006,

2 In der postkolonialen Theorie werden die Begriffe Kreolisierung, Mestizaje und Hybridität oft in einem Atemzug genannt. Sie verweisen jedoch nicht nur auf unterschiedliche Entstehungskontexte, sondern lenken den Blick auch auf verschiedene Aspekte der Transkulturalität. Kreolisierung wird hier verstanden als Vielfalt der auf Pluralität gegründeten kulturellen und ethnologischen Prozesse, die als Vermischung, Verschmelzung, Aneignung, Abgrenzung und Übersetzung erlebt werden. Das Konzept unterscheidet sich insofern von der auf Binarität beruhenden Vorstellung von Mestizaje. Es unterscheidet sich aus gendertheoretischer Sicht vom Konzept der Hybridität, weil in ihm der Aspekt der sexuellen Beziehungen und die entsprechenden Herrschaftsstrukturen mitgedacht werden können, entsprechend der Feststellung des karibischen Historikers und Dichters Edward Brathwaites „that ‘the most significant (and lasting) inter-cultural creolisation took place’ within the ‘intimate’ space of ‘sexual relations’“ (zit.n. Anim-Addo).

69) Schlussbildes angesprochen. Das Urteil reicht von der Kritik an der Unklarheit seiner Funktion (Bohnen 2006, 69) über Vorbehalte gegenüber dem illustrativen Charakter (Rowland), bis zur Verwerfung als ästhetisch verfehlt, weil unnatürlich, schwach, unwahrscheinlich. Woessler, der im Schlusstableau die „Menschheitsfamilie“ repräsentiert sieht, scheint Lessing für den Schluss entschuldigen zu wollen. Ein Komödientchluss, wie Lessing ihn ursprünglich plante, sei der radikalen Position der Aufklärung nicht angemessen gewesen und zudem sei „auch zeitpolitisch ... die hoffnungsfrohe Verbindung eines Herrschers mit einem unstandesgemäßen Mädchen (und seiner Schwester mit dessen Bruder) nicht das richtige Zeichen gewesen, zumindest nicht eines, was damals der Verfasser der Emilia Galotti“ glaubhaft hätte setzen können.“ (Woessler 325)

Bohnen fragt sich, ob das Schlussbild „in geschichtsphilosophischer Sicht als Gesellschaftsmodell gedacht ist, das ein in der Zeit zu verwirklichendes Ziel der Geschichte prognostiziert“, und kommt schließlich zu dem Schluss, dass in der Ambivalenz von Rechtfertigung und Kritik das „harmonisierende Schlussbild vom Rezipienten vor allem in seiner Inadäquatheit zur gesellschaftlichen Faktizität erfahren“ werde und so eine Rolle als Bewusstseinsstimulanz für eine Veränderung erfüllen könne. Seiner Meinung nach ist „im Regress auf das „Natur“-bild am Schluss des Werks [...] also gerade nicht die „Utopie“ eines Fernziels – mit der diesem innewohnenden Garantie für eine gesamtgesellschaftlich erreichbare „Glückseligkeit“ – entworfen, sondern angesichts eben des Verlusts dieser „Natur-Ordnung“ und des Wissens um diesen Verlust eine „Ambivalenz von Zuversicht und Skepsis, die Lessings gesellschaftliche Konzeption bezeichnet.“ (Bohnen 2006, 87 f)

Für Bohnen lässt sich das Stück als Allegorie von Lessings freimaurerischer Vision von Gesellschaft, die auf der Einheit von Natur und Vernunft beruhe, lesen. Während die Ringparabel Zuversicht in Bezug auf die Durchsetzung des Wahren und Brauchbaren unter Wettbewerbsbedingungen verkündet, muss die Fabel dies belegen. Im Plot soll sich dementsprechend der humane Charakter der Gesellschaft erweisen, in dem die notwendig eintretende Trennung aufgehoben werden kann, weil die Natur mit der „Bluts-Bindung der Familie“ die Bedingung dafür schaffe. (Bohnen 2006, 79).³ So sieht er die performative Funktion des Stücks in der Positionierung Lessings mit einem „gesellschaftsemanzipativen, zugleich jedoch staatsbe-

3 „Gefordert war schließlich für eine vollgültige Argumentationskette nur noch die Visualisierung dieser „Zuversicht“ der Vernunft, daß sich hinter allen Entzweigungen die Einheit der Natur aufdecken lasse. Dies leistet die Fabel in einer poetischen Konstruktion, die sich in allen wesentlichen Teilen spiegelbildlich zur Parabel verhält. Entfaltet die Parabel das Problem im Argumentationsmuster Natur – Geschichte – Überwindung der Geschichte (als Auftrag), so deutet die Fabel es im Sinne eines Denkschrittes, der von der Tatsächlichkeit der Geschichte ausgeht, in deren Entzweigung im wahrsten Sinne des Wortes die Einheit entziffert, damit zugleich aber die Überwindung der Geschichte als Rückwendung auf die Natur (in der Bluts-Bindung der Familie) begreift.“ „(Bohnen 2006, 79)

währenden“ Konzept der Aufklärung.⁴ „Das „Gegenbild einer Gesellschaft“ erscheint daher „als eine lockere Verbindung von einzelnen, die gemeinsam daran mitwirken, die Lebensbedingungen der Menschen – auf naturrechtlichen Prinzipien basierend – zu humanisieren.“ (Bohnen 2006, 74)

Um seine allegorische Leseweise durch eine Strukturanalyse zu begründen, setzt Bohnen den Anfang der Geschichte mit der Annahme Rechas als Adoptivtochter durch Nathan an. Mit der Wiedervereinigung der Familie am Ende schaffe Lessing dem Sinnbild eine geschichtsphilosophische Basis, in der der Naturzustand mit „gemeinschaftlich sympathisierenden Geistern“ zugleich als eine Zukunftsvision für die Menschheit gesehen werden solle, „wo der Mensch vernünftig und entschlossen „Hand anlegt“ an die Divergenzen in der menschlichen Gesellschaftsbildung – ein „opus supererogatum“, dessen heilbringende Konsequenzen die Fabel visualisiert.“ (Bohnen 2006, 74f) Mit dem Bild entschlossen Hand anzulegen wird jedoch eine geschlechtliche Konnotation aufgerufen, die den Menschen hier als „männlich“ spezifiziert.

Bohnen lässt sich zwar auf die Kategorie der Trennung ein, übersetzt sie aber nicht in Differenz. Da er der Vorgeschichte in seiner Strukturanalyse keine besondere Aufmerksamkeit schenkt, wird ein ganz anderer „menschlicher Gesellschaftsbildungs“-Akt verdrängt, nämlich der grenzüberschreitende Liebes- und Geschlechtsakt der Eltern Rechas, der mit dem gleichen Recht als Ausgangspunkt und Ziel zu setzen wäre und sich in der Vereinigungsszene verifiziert. Mit der Verdrängung des grenzüberschreitenden Aktes aus dem Sinnbild der menschlichen (männlichen/väterlichen) Tat verschwinden aber auch die Fragen nach den Machtverhältnissen in der Vereinigung und der Wirksamkeit des Toleranzgebots. Dass Lessing sich sehr bewusst für diesen Schluss entschieden hat, zeigt sich an den Differenzen, die zwischen dem Handlungsablauf des Entwurfs und der endgültigen Fassung bestehen. Zwar beabsichtigte Lessings wohl von Anfang an, dass sich Rahel und Curd als Geschwister erkennen sollten, (Woesler 324) entschied sich aber schließlich, die Lösung in der Blutsverwandtschaft zu suchen und nicht in der Eheschließung, wie es in nationalen Gründungstexten häufig ist und auch von ihm erwogen wurde. Konzipiert war zunächst, dass nach der Aufdeckung Recha mit Sal-

4 „Die entschiedene Konfrontation von Moral und Politik, die diesem „Gegenbild einer Gesellschaft“ zugrunde liegt, macht die für das politische Denken des späten 18. Jahrhunderts charakteristische Aufspaltung von „Gesellschaft“ und „Staat“ bewusst. Während etwa in der französischen Tradition politische Reflexion sich an einer Rechtsnorm orientiert und daher – so bei Montesquieu und Rousseau – zu staatlichen Alternativstrukturen vordringt, so setzt sie in deutscher Tradition – und daran hat Lessing entschieden teil – dem Politischen eine Moralnorm entgegen, die auf eine Beilegung der gesellschaftlichen Konflikte gerichtet ist, ohne die Ursache dieser Konflikte in bestimmten staatlichen Organisationsformen zu sehen. Lessings Argument gegen die „Trennung“ eines jeden Staates ist nicht als anarchistischer Appell zur Aufhebung des Staates überhaupt zu verstehen, sondern als Ausklammerung der Frage nach den „Übeln“ bestimmter Staatsformen.“ (Bohnen 2006, 86).

adin und der Tempelherr mit Sittah gepaart würden.⁵ Und dass Lessing zu seiner „Menschheitsfamilie“ mit Bedacht unterschiedliche Kulturen verband und dabei die Geschlechterfrage eine Rolle spielte, geht aus den Veränderungen hervor, die die transkulturelle Verbindung in der Vorgeschichte betrafen: „Nach der ersten Konzeption waren Rahel und Curd Kinder eines Kreuzritters aus dem Geschlecht der Stauffen mit einer Muselmanin.“ (Woesler 326) Diese Muselmanin war nicht mit Saladin verwandt. Erst in der zweiten Konzeption wurden die Geschwister zu Kindern Assads, Bruder des Saladin und Sittahs. „In der Verfassung spielt die jetzt christliche Mutter, eine Stauffin, keine Rolle mehr im Gegensatz zum Vater Assad“, merkt Woesler an. Doch auch wenn die Ähnlichkeit zwischen Curd und Assad tatsächlich eine bedeutende Rolle in der Konstruktion des Plots spielt, so darf das Faktum des Todes der Mutter – die kurz nach der Geburt Rechas stirbt – nicht übersehen werden. Es ist der Tod der Mutter, der Recha für die Position der verbindenden transkulturellen Figur der Waisen prädestiniert. (Vgl. Dröscher, „no tienen madres“)

3. Die Vorgeschichte

Für eine Lektüre aus postkolonialer Perspektive ist die Vorgeschichte, die erst im endgültigen Text entfaltet wird, von entscheidender Bedeutung. Sie lässt sich aus den im Text gegebenen Daten folgendermaßen chronologisch rekonstruieren: Assad war der Bruder des Saladin und der älteren Schwester Lilla. Er schrieb Persisch, war also mehrsprachig und wird so als gebildet ausgewiesen. Er hat sich allein zu einem „Ausritt“ aufgemacht, und ist nicht zurückgekommen, wofür sowohl eine gemutmaßte Feindschaft als auch eine Attraktion, die von den Christen ausgeht, als Erklärung angeboten wird. „Assad war / bei hübschen Christendamen so willkommen / Auf hübsche Christendamen so erpicht“ (NdW. 2831). Es stellt sich heraus, dass er sich mit einer Stauffin verbunden und den Namen Wolf von Filnek angenommen hat, aber trotzdem „kein Deutscher“ war, „War einer Deutschen nur / Vermählt“ und der Frau nach Deutschland nur „Auf kurze Zeit gefolgt...“ (3789). Dort wurde der Tempelherr/ Leu von Filnek/ Curd von Stauffen geboren und beim Bruder der Mutter, Curd von Stauffen, in Obhut gelassen. Assad und die Mutter, der Lessing keinen Namen gibt, waren nach Palästina zurückgekehrt, wo Blanda/Recha geboren wurde und die Mutter kurz darauf starb. Assad ist mit Nathan, der aber zu der Zeit noch weit entfernt von Jerusalem gelebt hat, befreundet gewesen. Bevor er als Kreuzritter bei Askalon fällt, übergibt er die Tochter seinem Reitknecht[später der Klos-

5 „Weil das Stück optimistisch enden musste – die Tragödienform wäre der Intention der Ringparabel unangemessen gewesen –, bot sich der klassische Schluss der Komödie, die Paarbildung an. Letzteres hat Lessing – vgl. Diderots „Le fils naturel“, den er ja übersetzt hatte – für den Entwurf erwogen. ... Im neuen Schluss erkennen sich fast alle Figuren als Mitglieder einer Menschheitsfamilie.“ (Woesler 324)

terbruder], damit dieser das Kind zu Nathan bringt. Nathan hat gerade seine Familie durch ein Massaker der Christen an den Juden verloren und droht an Gott und seinem Schicksal zu verzweifeln. Er nimmt das Kind als Trost an. Der Reitknecht bewahrt Assads Brevier auf, in dem die Genealogie festgehalten ist und im Schlusstableau als Nachweis der Familienbande dient.

Während Woesler bemängelt, dass es Lessing wegen der vielen eingebauten „Unwahrscheinlichkeiten“⁶ nicht gelungen sei, diese Vorgeschichte plausibel zu machen, gelingt gerade durch die Einbeziehung der Vorgeschichte in den Plot im Stummfilm von 1922 eine aufsehenerregende dramaturgische Umsetzung.⁷ Der jüdische Regisseur Manfred Noa und der Drehbuchautor Hans Kyser entschlüsseln das Drama von vorneherein, wodurch der Film eine weitaus skeptischere Lesart⁸ präsentiert.⁹ (Drößler) Die Vorgeschichte wird im Stummfilmprolog dramatisch so inszeniert, dass sowohl der Tod von Rechas Eltern als auch die Tragödie Nathans in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Plots deutlich werden. Während die Mutter im Kindbett stirbt, wird die männliche Genealogie durch den Krieg zerrissen. Assad wird hier in seiner Verzweiflung über den Tod seiner geliebten Frau im Gebet als Moslem gezeigt. Er bittet im Brevier um die christliche Taufe der Tochter auf den Namen Blanda und drückt das Bündel, mit Brevier und Bild seinem Reitknecht mit dem Auftrag, es zu Nathan zu bringen, in den Arm. Dann stürzt Assad sich, nur um sich von einem Pfeil der anstürmenden Sarazenen seines Bruders Saladin durchbohren zu lassen, in die Schlacht und stirbt. Der Reitknecht, der später zum Laienbruder wird, bringt das Kind zu dem in diesem Moment mit seinem Gott zürnenden Nathan. Die menschliche Gabe bringt Nathan wieder zur Menschlichkeit zu-

6 Demnach hätte Saladin von Assads Rückkehr nichts erfahren, aber Assad hätte als guter Freund Nathans gelebt, Assad müsste auch diesem verschwiegen haben, das er der Bruder des Herrschers war.“ (Woesler 326)

7 Der Film zog entsprechend nicht nur positive gestimmte Aufmerksamkeit auf sich, sondern wurde in antisemitischem Kontext zensiert. Seine Vorführungsgeschichte ist eine des Kampfes gegen die Zensur. (vgl. (Drößler)

8 „Der 1922 entstandene Film "Nathan der Weise" ist bis heute die einzige Verfilmung des großen Lessing-Dramas. Inszeniert wurde der Film von Manfred Noa, einem der talentiertesten jungen Regisseure der Weimarer Republik. Er schuf einen Film von ungebrochener Aktualität, der - die Inszenierung als Historienfilm mag das zunächst nicht vermuten lassen - einen durchaus modernen Blick auf Lessings "Dramatisches Gedicht" aus dem Jahre 1779 wirft. Die Eckpunkte der Handlung bleiben dieselben, die Ringparabel steht im Mittelpunkt, der Appell am Schluss zur Toleranz ist da - und doch spricht aus dem Film eher Skepsis gegenüber der ordnenden Kraft menschlicher Vernunft und aufklärerischer Ideale. Noas Verfilmung lenkt den Blick auf die Gefährdungen von Lessings Toleranzutopie und thematisiert den Irrsinn der Glaubenskriege, in denen sich der Appell für Glaubensfreiheit fast als Wahnwitz ausnimmt.“ (Arte)

9 „Drehbuchautor Hans Kyser hat das Drama geschickt in kinowirksame Szenen aufgelöst und die bei Lessing erst am Schluß des *Dramas* aufgelöste Vorgeschichte als wichtigen Prolog vorangestellt.“ (Drößler)

rück. Schon hier ist Recha das Pfand, das von Arm zu Arm geht und die Akteure über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg verbindet.

Im Stummfilm wird die Ringparabel als Schattenspiel inszeniert und der Konflikt zwischen den drei Söhnen als Auseinandersetzung um Konzepte präsentiert, in der jede Position als ethnisch gezeichnet wird. Die Verbreiterung des Bruderkonflikts auf die dahinterstehenden Bevölkerungsgruppen (abgebildet im Schattenspiel) verknüpft den diskursiven Streit mit den Interessensgegensätzen in einer durch soziale, kulturelle und geschlechtliche Merkmale deutlich differenzierten Bevölkerung. Während in den Massenszenen der Kreuzzugsschlachten die unterschiedlichen Positionen in Todfeindschaft ausgetragen werden, zeigen die Massenszenen in der Stadt das „Volk“ als Protagonist, das entscheidend zur Lösung des Konflikts beiträgt. Die Stadtbevölkerung ist zwar als sozial, geschlechtlich, religiös und ethnisch differenziert durch ihre Kleidung markiert, aber sie ist zugleich als Ganzes der eigentliche Interessent an der Humanität, weil sie die drohende Verurteilung des großherzigen Nathans beklagt und Revision fordert. Die Ausstattung des exotischen Ambientes am Hof des Saladin verstärkt die ethnografische Prononcierung in der filmischen Umsetzung des Dramas.

4. *The anthropological turn in Nathan der Weise*

In jüngerer Zeit haben im Kontext des ‚cultural turns‘ zumindest einige Wissenschaftler_innen das Befremden an der Schlusszene zum Anlass genommen über kulturtheoretische Aspekte des Stückes nachzudenken. Die der Aufklärung zugeschriebene Neugier auf ethnologisches Wissen und der Zuwachs an ethnografischer Literatur werden nun auch bei Lessing identifiziert. So konstatiert Rowland einen „anthropological turn“ in Lessing’s thinking that culminated in the imperatives of love and faith.” (Rowland 2007, 171)

Preusser, der sich selbst im postkolonialen Diskurs positioniert, hält das Finale für einigermaßen unwahrscheinlich und eher grotesk. Ihn stört das Ausblenden des Inzesttabus als Konfliktpotential, das die Liebenden in diesem Schluss trenne. Die Vorstellung einer harmonischen und kreativen Vermittlung, die er mit Homi Bhabhas Konzept des *in-between* verbindet, habe sich als utopisch herausgestellt. Da die transkulturelle Situation mitten in Europa zu verorten ist, scheint für Preusser die Frage nach dem Grenzraum erledigt zu sein.¹⁰

10 „Gegenüber einer idealistischen Perspektive, die eine mythische Einheit und Universalität Europas als Telos konstituiert, wähle ich die transkulturelle Situation zum Gegenstand meiner Untersuchung, um zu zeigen, dass sie ihrerseits für Europa bestimmend wurde und ist. Konflikte müssen nicht als Hemmnisse der Einheit und Vereinheitlichung, sondern können auch als produktive Prozesse des Aushandelns neuer kultureller Formen und Kompetenzen wirksam werden. Mit Homi Bhabha etwas Transkulturalität als „Dritten Raum“ zu definieren, in dem das in-between primär

Preusser fragt zwar nach dem Machtgefälle in den Formen kultureller Vielfalt und Vermischung,¹¹ aber übersieht gerade den Geschlechteraspekt, der in diesen Verhältnissen eine wesentliche Rolle spielt. Denn Recha ist am Schluss keine im romantischen Sinn Liebende mehr. Sie hat ihre Schwärmerei und damit auch das heterosexuelle Begehren, das sie einen Moment aus der Passivität befreit und zum Subjekt des Begehrens macht, aufgegeben, weil sonst ihre Rolle als Figur, auf die die Hoffnung auf die Wirkungsmächtigkeit des Toleranzgebots gerichtet ist, gefährdet wäre. Barner findet in Lessings *Nathan der Weise* die von Lessing schon vorher in seinen Veröffentlichungen und Briefen angesprochenen Dogmen und Verhaltensschemata im Umgang mit Minoritäten wieder – von den Vorurteilskonstruktionen über die Handlungsbegründungen und Gewaltakte bis zum Kriterium der *praxis pietatis*. Er weist auf die durchaus nicht ausgeglichenen spezifischen Machtbeziehungen hin, insbesondere auf „die sich überkreuzenden religiösen und machtpolitischen Linien, die darüber entscheiden, wer welche Minorität diskriminieren, verfolgen – oder auch stützen kann. Saladin ist Territorialherr, der nur >>Vermöge der Capitulation<<, wie es heißt (9, 579; Vers 193), mit den Christen eine Balance austarieren kann. Dem Patriarchen wiederum, dem Einpeitscher, ist der Tempelherr, natürlich auch der Klosterbruder unterworfen: was durchaus einschließt, dass der Tempelherr seinerseits Diskriminierung ausübt. Das Entscheidende: In dieser Konstellation ist Nathan mit seinem Anhang der einzige, dem Machtpolitik, wie Saladin und der Patriarch sie treiben, verschlossen ist. Dafür geriert sich ihm gegenüber der Patriarch desto mörderischer, als gegenüber dem Angehörigen einer ihm ausgelieferten Minorität. Doch hier setzt *praxis pietatis* im universalen Sinn ein und öffnet eine Vorstellung, das Dilemma zu lösen. Sie aber hat ihren >Ort< jenseits der Minderheiten.“ (Barner 63)

Was auch Barner vernachlässigt, ist der eindeutige geschlechtliche Charakter der Hierarchien. Das betrifft nicht nur den patriarchalischen Anspruch auf Recha von allen Seiten, sondern auch die Stufenleiter, in der nach Bohnen jeweils die Verständigung gelingt.¹² Das politische Stufenmodell gesellschaftlicher Räume, in der die

ein kreativer Übersetzungsprozess und eine Aufhebung von Alterität ist, hat sich als Utopie erwiesen.“ (H.-P. Preußner 343)

11 „Eine bisher noch nicht festgelegte Form der kulturellen Vielfalt und Vermischung (Hybridität, Kreolisierung) Multiple Identitäten (deren Widersprüchlichkeit und das Management derselben), Deterritorialisierungen, differenzieller Umgang mit den „transkulturellen Zumutungen“, strategische Kulturalisierung etc; Dies alles ließe sich, möglicherweise, sinnvoller mit dem Konzept des ‚Habitus‘ beschreiben, im Anschluss an Bourdieu und darin wirkende Machtgefälle nach Foucault.“ (H.-P. Preußner 343)

12 „Was diese „Überzeugungsszenen“ vom Denkmodell der Freimaurergespräche aus an typologischer Figuration zeichnen – den Boden von privaten über gesellschaftlichen zu staatlichen „Trennungen“ – hebt sich vor dem Horizont der Erziehung des Menschengeschlechts als typologische Stufung der Menschenalter wie der Menschheitsetappen ab. Wie in Recha das Kind, im Tempelherrn der Jüngling und in Saladin der Mann angesprochen und durch Nathan auf eine ihnen ge-

„Erziehung des Menschengeschlechts“ stattfindet, reicht nämlich derart in der Abfolge der Kommunikationspartner von (auf der untersten Stufe) Recha, über (auf der mittleren Stufe) den Tempelherrn bis zum (auf der höchsten Stufe) Sultan.

5. Toleranz und Transkulturalität – Macht – Alteritätsdiskurse – Konstruktion des Andern – Hierarchien

Im November 1995 erklärte die Generalversammlung der UNESCO ihre Entschlossenheit *„alle positiven Schritte zu unternehmen, die notwendig sind, um den Gedanken der Toleranz in unseren Gesellschaften zu verbreiten - denn Toleranz ist nicht nur ein hochgeschätztes Prinzip, sondern eine notwendige Voraussetzung für den Frieden und für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung aller Völker“*¹³

Im Kontext der theoretischen Bearbeitung der jüngsten Globalisierungswelle auch in Deutschland bekam die Toleranzdebatte neue Impulse. Der von Wendy Brown konstatierte Wandel des Ansehens des Begriffs, von einer gewissen Geringschätzung in Zeiten der sozialen Bewegungen, die sich unter dem Banner von Befreiung und Gleichberechtigung vereinten, hin zu einem durch die verschiedensten politischen Diskurse hindurch hoch gehaltenen Konzept im Übergang zum 21. Jahrhundert,¹⁴

meinsame Instanz zurückverwiesen werden, so erschienen in ihnen zugleich die geschichtlichen Phasen einer naturhaften Frühzeit, einer eifernden Phase mittelalterlicher Religionskämpfe und der „aufgeklärten“ Gegenwart Lessings entwickelt und zugleich überschritten. Das poetische Bild faßt in typologischer Verweisung anthropologische, gesellschaftliche und historische Situationsbeschreibungen zusammen und weitet damit die „Erziehung des einzelnen“ zu einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ aus.“ (Bohnen 2006, 83)

¹³ Die Erklärung von Prinzipien der Toleranz wurde auf der 28. Generalkonferenz (Paris, 25. Oktober bis 16. November 1995) von den Mitgliedstaaten der UNESCO verabschiedet. http://www.unesco.de/erklaerung_toleranz.html

¹⁴ „How did tolerance become a beacon of multicultural justice and civic peace at the turn of the twenty-first century? (...) [I]nto the 1970s, racial tolerance remained a term of left and liberal derision, while religious tolerance seemed so basic to liberal orders that it was as rarely discussed as it was tested. Freedom and equality, rather than tolerance, became the watchwords of justice projects on behalf of the excluded, subordinated, or marginalized.

Since the mid-1980s, however, there has been something of a global renaissance in tolerance talk. Tolerance surged back into use in the late twentieth century as multiculturalism became a central problematic of liberal democratic citizenship; as Third World immigration threatened the ethnicized identities of Europe, North America, and Australia; as indigenous peoples pursued claims of reparation, belonging, and entitlement; as ethnically coded civil conflicts became a critical site of international disorder; and as Islamic religious identity intensified an expanded into a transnational political force. Tolerance talk also became prominent as domestic norms of integration and assimilation gave way to concerns with identity and difference on the left and as the rights claims of various minorities were spurned as “special” rather than universal on the right.” (Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* 1f)

lässt sich so auch in Deutschland beobachten. Im akademischen Diskurs über Toleranz in der Literaturwissenschaft wie in der Philosophie und Kulturwissenschaft bis hin zur Pädagogik dient Lessings dramatisches Gedicht auch heute noch als gängige Referenz. Kaum ein Text zur Toleranz, in dem nicht auf die Ringparabel im NdW verwiesen wird. Im Zuge der Hannah Arendt-Welle geschieht dies neuerdings häufig im Rückgriff auf deren robuste Profilierung Lessings als Autor mit Haltung, hoher Empfindlichkeit gegenüber Zwang und entsprechender schriftstellerischer Praxis, die sich an den in der *Bill of rights* garantierten individuellen Menschenrechten, also dem Recht auf Unverletzlichkeit der Person und des Schutzes von Minderheiten, orientierte. Für die aktuellen gesellschaftlichen Konflikte über den Umgang mit „Minderheiten“ scheint sich mit *Nathan der Weise* ein liberales Modell anzubieten, das überzeugt.

Dass Lessings NdW auch für Studien in der Germanistik zur Toleranz in Texten aus jüngster Zeit noch eine Referenz darstellt, zeigt die Studie von Georgeta Vancea (2008) zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Ihre Studie fügt sich in die postkoloniale Fragestellung nach Alterität und Multikulturalität ein und fragt nach der Bedeutung, die „literarische Erzeugnisse für die Wahrnehmung kultureller Alterität, für transkulturelle Verflechtungen und Annäherungsprozesse haben können und wie sie sich mit aktuellen Phänomenen auseinandersetzen: mit Migration, Konflikten, Multikulturalität, Fremdheit, Xenophobie sowie mit Entgrenzungen und Vernetzungen.“ (Vancea 2008, 1)

Während also hier die Konflikte, die mit Transkulturalität verbunden sind, mitgedacht werden, wird das Konzept aber nur beiläufig aufgenommen, und zwar als Adjektiv zum Substantiv Verflechtung und zeigt so keine radikale Veränderung des Fokus an, der jeder Homogenisierung von Bezugsräumen misstraut. Entsprechend bezieht sich Vancea bei Lessing nur auf die Ringparabel und nicht auf den Plot.(1f) Der so scheinbar selbstverständliche Bezug auf Lessings Toleranzkonzept provoziert angesichts der Irritation, die das Schlussbild weiterhin auslöst, Nachfragen nach dem, was dieses Konzept der Toleranz genau ausmacht. Müller-Nielaba sieht den Kern von Lessings Konzept im Potential der Sprache bei der Erzeugung von Toleranz, das im NdW ausgelotet werde. Lessing löse im NdW das Gewaltproblem durch die „Performanz des toleranten Sprechens“, „er löst also das Gewaltproblem programmatisch durch seine Aufhebung in Sprache.“ (Müller-Nielaba) Lessing habe „Sprache auf ihre Möglichkeit hin befragt Gewaltfreies, tolerantes Handeln verschieden denkender und glaubender Individuen zu erzeugen“ und habe „damit dem aufklärerischen Unterfangen, unvernünftige und bedrohliche Affektäußerungen, blinde Gewalttätigkeit und dumpfen Fanatismus durch vernünftige Argumentation zu bannen, die literarische Krone aufgesetzt“. Lessing habe die „Grenzen und Möglichkeiten von Bildung und Umbildung des Individuums unter dem Aspekt der Befriedung von Gewalt und der Erzeugbarkeit von Toleranz reflektiert.“ (Müller-Nielaba 11)

Kein Wunder also, dass auch die Pädagogik in der Beschäftigung mit NdW im Deutschunterricht eine Möglichkeit der moralischen Erziehung zu einer humanen Postkonventionalität entdeckt:

„Lessing hat im Nathan die Idee der Toleranz auf diesem postkonventionellen Niveau der Entwicklung exponiert und tolerantes Handeln an Ich-Identitäten gebunden. Zugleich hat er Lern- und Entwicklungsprozesse zu diesem Niveau hin dargestellt, aber auch stagnierende Entwicklungen (am Beispiel des Tempelherrn, auch des Sultans, wird gelingende, am Beispiel Dajas wird stagnierende Entwicklung vorgeführt).“ (Kraft 214f)

Das dahinterliegende Konzept der postkonventionellen Moral bezieht sich auf Gerechtigkeit.¹⁵ Auch der Philosoph Rainer Forst fundiert das von ihm vertretene Konzept von Toleranz auf Gerechtigkeit. Er nennt es die Respekt-Konzeption, die eine reziproke Anerkennung des Rechts auf eine Position impliziert und die den Vorstellungen, die anhand von Lessings NdW entwickelt werden, sehr nahe kommt.

„[D]ie Respekt-Konzeption der Toleranz [geht] von einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen bzw. Gruppen aus. Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome Personen bzw. gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft. Obwohl sich ihre ethischen Überzeugungen des guten und wertvollen Lebens und ihre kulturellen Praktiken stark voneinander unterscheiden und in wichtigen Hinsichten inkompatibel sind, anerkennen sie einander ... als ethisch autonome Autoren ihres eigenen Lebens *oder* als moralisch-rechtliche Gleiche in dem Sinne, dass ihnen zufolge die allen gemeinsam Grundstruktur des politisch-sozialen Lebens - die Grundfragen der Zuerkennung von Rechten und der Verteilung sozialer Ressourcen betreffend – von Normen geleitet werden sollte, die alle Bürger gleichermaßen akzeptieren können und die nicht eine >>ethische Gemeinschaft<< bevorzugen.“ (R. Forst, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft 127)

Wie sehr Forsts Begründung mit der Argumentation Nathans gegenüber Saladin anhand der Ringparabel korrespondiert, zeigt ein Vergleich der theoretischen Be-

15 „Erst auf dem Niveau einer post-konventionellen Moral wird Toleranz vernünftig und Bestandteil der Identität (als Ich-Identität). Anders gesagt: Die Aufarbeitung der genannten Widersprüche ist Bestandteil des Prozesses, auf dem die Individuen ihre kognitiv-moralischen Strukturen auf ein postkonventionelles Niveau transformieren. Hierzu gehört: Die Differenz zwischen den universalen Strukturen eines gerechten Lebens [bzw. eines Lebens nach dem Prinzip der Nächstenliebe] einerseits, der geschichtlich-traditional und perspektivisch-partikularen Form des (jeweiligen) guten Lebens andererseits wird erkannt und durchgeführt. Diese Unterscheidung wird sowohl an der eigenen wie an der anderen, fremden normativen Daseinsdeutung und Lebensform vorgenommen. Die Partikularität der eigenen Tradition und die in ihnen enthaltenden Brüche und Widersprüche werden einerseits erkannt und als existent akzeptiert, nicht mehr verdrängt. Andererseits wird in den fremden Lebensformen wie in den eigenen dieselbe Tendenz zu universalen Strukturen, etwa der Gerechtigkeit, erkannt, freilich auch ihre Gebrochenheit. Schließlich wird die eigenen Identität als Ich-Identität konstituiert: mit allen Menschen identisch – nämlich als Individuum, das sich auch noch von den Menschen der eigenen Gruppe mit ihren gemeinsamen Traditionen durch seine einmalige Lebensgeschichte unterscheidet.“ (Kraft 214)

gründung des reziproken Toleranzprinzips: Nathan verweist auf die Tradition, in der ein jeder steht:

Saladin

Die Ringe! Spiele nicht mit mir! Ich dünkte,
Dass die Religionen, die ich dir
Genannt, doch wohl zu unterscheiden wären,
Bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank!

Nathan

Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. –
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! Und
Geschichte muss doch wohl allein auf Treu
Und Glauben angeommen werden? – Nicht? –
Nun, wessen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? Doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe
Gegeben? Die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsamer war? –
Wie kann ich meinen Vätern weniger
Als du den deinen Glauben? Oder umgekehrt. –
Kann ich von dir verlangen, dass du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? [1970–1989]

Und wie Lessing bezieht sich Forst auf die unterschiedlichen, ethisch relevanten Erfahrungshorizonte, die nicht teilbar sein müssen.¹⁶ Ebenso wie Lessings Nathan am Ende seiner Erzählung der Ringparabel auf das Fortwähren des Wettstreits in weite Zukunft verweist, geht Forst davon aus, dass sowohl die Möglichkeit von Konsens als auch der Falsifikation in ethischen Fragen eingeschränkt ist. Und auch Nathans Schluss der Ringparabel setzt das Streben nach Wahrheit, jedoch nicht die Entscheidung als Ziel.

16 „Erweist sich eine Überzeugung in einem Prozess der Argumentation und auch Reformulierung und >>Übsetzung<< als reziprok-allgemein zurückweisbar, ist sie damit jedoch nicht auch schon als falsche Antwort auf ethische Fragen anzusehen. Es liegt vielmehr im Wesen vernünftigerweise vertretbarer ethischer Antworten, dass sie eine Menge von Überzeugungen, Werten und Erfahrungen beinhalten, von denen es unvernünftig wäre anzunehmen, dass sie zwischen Personen mit unterschiedlichen, ethisch relevanten Erfahrungshorizonten teilbar sein müssten. Das heißt. Es ist sowohl unvernünftig anzunehmen, es könne zwischen Personen, die in der Lage und Willens sind, eine Übereinstimmung zu finden, keine vernünftigen Meinungsverschiedenheiten ethischer Art geben, als auch anzunehmen, dass bereits die Existenz einer solchen ethischen Meinungsverschiedenheit es unverünftig macht, weiterhin bestimmte ethische Überzeugungen zu haben, die nicht allgemein akzeptabel sind.“ (R. Forst, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft 139)

Es eifre jeder seiner unbestochnen
 Von Vorurteilen freien Liebe nach!
 Es strebe von euch jeder um die Wette,
 Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
 Zu legen! Kommt dieser Kraft mit Sanftmut,
 Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
 Mit innigster Ergebenheit in Gott
 Zu Hilf' (2041–2048)

Die Ringparabel aus dem Decamerone von Boccaccio, auf die sich Lessing selbst als Quelle bezieht,¹⁷ musste deshalb aus der humanistischen Erzählung herausgelöst¹⁸ und fortgeschrieben werden. Lessing fügte ihr eine seiner Vorstellung von jener Gelehrsamkeit und Toleranz entsprechende Schlusspassage hinzu, in der der Besitz des Ringes zum Auftrag der Bewährung im Guten und Schönen verpflichtet. Über die richtige Lehre kann damit nicht entschieden werden, die Wahrheitsfindung wird zum Prozess. Das wesentliche Vernunftsargument für Toleranz ist bei Forst und Lessing also nicht, dass sich im Wettstreit aus einer Pluralität von Meinungen und Überzeugungen auf lange Sicht die Wahrheit durch Falsifikation nicht haltbarer Ansichten herausstellen werde. Lessing inszeniert diesen toleranten Wettstreit in einem heterotopischen Raum, in dem eine Vermittlung zwischen den Fronten möglich wird.

17 Zur Intertextualität in Bezug auf Boccaccio Lessing selbst in: Gotthold Lessing an Elise Reimarus, Brief vom 6. September 1778; in: Ephraim Lessing: *Gesammelte Werke, Band 9: Briefe*, Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1968; S. 798f.

18 „Für die Deutung der Lessingschen Fassung der Ringparabel sind die Beziehungen zu seiner unmittelbaren Vorlage zweifellos besonders signifikant. Analog verlaufen die Parabeln Melchisedechs und Nathans nur bis zu dem Punkt, an dem die Söhne sich erfolglos nach dem Tod des Vaters über die Echtheit ihrer Ringe auseinandersetzen. Während Melchisedech seine Erzählung mit der Feststellung der Unfeststellbarkeit des echten Rings schließt, um dem Sultan die Bedeutung der Parabel durch Analogisierung der religiösen Erbschaften mit den drei Ringen zu verdeutlichen, nimmt Lessing diese Feststellung einer Unfeststellbarkeit zum Anlaß, dem übernommenen stofflichen Substrat eine ganz neue Pointe zu geben. Die Episode um den Besuch der drei Erben beim weisen Richter mit ihrer dialogischen Erörterung des Wahrheitsproblems hat bei Boccaccio noch keine Vorlage. Während bei Lessing hypothetisch alle drei Ringe als falsch verdächtigt werden, solange sich die Söhne noch streiten, aber auch alle drei *echt* werden können, wenn sie in angemessener Weise getragen werden, hatte Melchisedech befunden, daß es einen echten Ring zwar gebe (und insofern die begriffliche Differenzierung zwischen echt und falsch berechtigt sei), man Original und Duplikate eben nur nicht unterscheiden könne. der echte Stein sei derzeit nicht erkennbar, und die sich daraus ergebende Aufgabe, jeder Sohn solle im Sinne seines Steines leben, verbietet Bigotterie, Intoleranz und Missionierung.“ [<http://www.actalitterarum.de/theorie/mse/enz/enzc08.html>, 18.11.2014]

„[Lessing] attempts to determine the middle term – and also a kind of middle voice – that contains and constitutes the binary apposition between works and faith, material and spiritual, temporality and eternity, and also consequently, East and West.” (Librett 36)

6. Lessing, die Aufklärung und der Orient

Lessing war wie die meisten Aufklärer ein begeisterter Cervantes-Leser. In frühen Jahren hat er sich sogar an der Übersetzung der *Novelas Exemplares* versucht. Der spanische Autor bleibt Bezugspunkt auch noch in späteren Besprechungen, wenn es um die Öffnung literarischer Muster geht.¹⁹ Es ist höchst wahrscheinlich, dass er auch mit Wieland, einem der Protagonisten der Cervantes-Verbreitung in Deutschland, darüber im Gespräch war, vielleicht haben sie sich sogar unmittelbar über dessen Aufsatz in *der Teutsche Merkur. August 1773, 99-126* ausgetauscht. Für Wieland war es über den literarischen Vorbildcharakter hinaus insbesondere die Menschen- und *Weltkenntnis*, die ihn dazu bewegten, den Don Quijote als Gegenstand „öffentlicher Vorlesung“ und damit als zum akademischen Kanon gehörend vorzuschlagen. Vgl. (Tietz 284)

Der Chronotopos des *Don Quijote* und der *Novelas Exemplares* ist eine transkulturelle Welt. Cervantes Erzählungen sind im mediterranen Raum der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert verortet. Seine Figuren bewegen sich zwischen dem katholischen Spanien, Protestantismus, den arabischen Regionen Nordafrikas und dem muslimischen Nahen Osten. Und zwischen all diesen geografischen Bezügen durchziehen transkulturelle und transgender Praktiken und Lebensweisen den

19 „Weniger als eifriger Übersetzer aus dem Spanischen denn als erstaunlich früher Bewunderer und Vermittler spanischer Literatur, zumal des spanischen Dramas des *Siglo de Oro*, macht Lessing bereits in jungen Jahren auf sich aufmerksam. Seine Beschäftigung mit der Fremdsprache, die spätestens ab 1749 dokumentiert ist – Lessing ist gerade 20 Jahre alt – lässt sich von Beginn an nicht von dem Bemühen trennen, eine Dramentheorie und -praxis zu etablieren, die sich von der Dominanz französischer Klassizisten ebenso zu trennen sucht wie von der frühaufklärerischen Normpoetik Johann Christoph Gottscheds. Blickt man auf Lessings frühe Rezensionen in der *Berlinischen Privilegierten Zeitung*, aber auch auf spätere Besprechungen in der *Hamburgischen Dramaturgie*, fällt wiederholt der Name Cervantes, dessen *Don Quijote* Lessing nachdrücklich beeindruckt und der den Wunsch des jungen Studenten, sich des Spanischen zu bemächtigen, verstärkt haben mag. So jedenfalls legt es eine Rezension von 1753 nahe, in der Lessing dem französischen Kulturkritiker Charles de Saint-Evremond zustimmt, wenn dieser über Cervantes' *Don Quijote* behauptet, »daß man bloß dieses Buchs wegen die spanische Sprache lernen müsse.« Lessing eignet sich die Fremdsprache erstaunlich schnell an, zumindest heißt es entsprechend selbstbewusst in der gemeinsam mit Christlob Mylius im Oktober 1749 verfassten Vorrede zu den *Beyträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters*. [...] so glauben wir uns in den Stand gesetzt zu haben, daß wir aus dem Griechischen und Lateinischen, aus dem Französischen, Italiänischen, Englischen, Spanischen und Holländischen unsern Lesern von uns übersetzte Stücke werden liefern können. (Werke und Briefe, Bd. 1, S. 728)“ (Catani)

erzählerischen Raum. Dabei macht sich im zweiten Band des *Don Quijote* und in den *Novelas Exemplares* die Erfahrung der Vertreibung der Moriscos geltend. Die Befestigung der kulturellen Grenzen durch die katholischen Machthaber hatte für Cervantes die Bedingungen transkultureller Erzählungen grundlegend verändert. (Dröscher, „Cruzar fronteras y reivindicar identidad en tiempos de reconquista-conquista. Bailes y máscaras intertextuales en la novela “La otra mano de Lepanto” de Carmen Boullosa” 139f.) Diese zunehmende Ausgrenzung mag Lessing aufgefallen sein. Vielleicht noch bedeutender für sein Stück ist jedoch die metatextuelle Transkulturation der Autorenschaften im *Don Quijote*, eine mise en abyme des Übersetzungsprozesses, in der allerdings schließlich der Text aus der Position eines gebildeten Orientalen autorisiert wird. Bei Cervantes kommt somit am Ende der Renaissance dem Orient als Ursprungsort der Erzählung eine hohe Geltung zu.

Lessings Interesse für die ethnografische Sicht auf die Gesellschaft und Konflikte begann früh. Wie bei Cervantes und allgemein in der Aufklärung spielte dabei der Orient eine entscheidende Rolle. Lessing machte nicht nur als erster auf Voltaires „Essai sur les Moeurs ...“ (Essay über die Sitten) 1753 in der „Vossischen Zeitung“ aufmerksam (J. Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens* I, 138 Anm. 44), sondern sah dessen Ansichten als epochemachend an. Voltaire situierte die Wiege der Zivilisation im Orient und widersprach dem Vorurteil, alle nichtchristlichen Völker seien Atheisten. In der christlichen Religion sah er eine „Verlängerung des Judentums“, die die barbarischste unter allen sei, und in deren Namen mehr Blut geflossen sei als die Kriege Roms gekostet hätten. Lessing übersetzte außerdem Voltaires „Le siècle de Luis XIV“, geriet aber, weil er das Manuskript aus Begeisterung vorübergehend an sich nahm, in Streit mit Voltaire. Wie Saladin als vorbildlicher Herrscher bei Voltaire gepriesen wurde, schreibt sich intertextuell in Lessings Bild der Figur ein. Er selbst hatte diese Passage aus Voltaires >>Geschichte der Kreuzzüge<< übersetzt.²⁰ Später, als Bibliothekar in Wolfenbüttel hatte er nicht nur zu den grundlegenden Texten des Orientalismus der Aufklärung Zugang, sondern sicher

20 Dort heißt es: „Dieser berühmte Muselmann, der mit dem Richard einen Tractat gemacht hatte, vermöge dessen er den Christen die Seeküste von Tyr bis Joppe überließ, und das übrige alles für sich behielt, hielt sein Wort, davon er sein Sklave war redlich. Er starb (1195) fünfzehn Jahre danach zu Damasco, von den Christen selbst bewundert. Er hatte in seiner letzten Krankheit, statt der Fahne, die man vor seine Thüre zu pflanzen pflegte, das Tuch, darinnen man ihn begraben sollte, bringen lassen. Der, welcher die Todesfahne hielt, rufte mit lauter Stimme aus: >> das ist alles, was Saladin, der Bezwiner des Orients, von Siegen davon trägt.<<

Man sagt, er habe in seinem Testamente verordnet gleichgroße Summen unter die armen Mohame-taner, Juden und Christen, als Almosen, auszuheilen, durch welche Verordnungen er habe zu verstehen geben wollen, daß alle Menschen Brüder wären, und man, um ihnen beizustehen, sich nicht darnach, was sie glaubten, sondern, was sie auszustehen hätten, erkundigen müßte. Er hatte auch niemals um der Religion willen jemand verfolgt; er war zugleich ein Bezwiner, ein Mensch und ein Philosoph. (Aus G. E. Lessings Übersetzungen ..., Hrsg v. E. Schmidt, Berlin 1892, S. 198) zit. nach (Göbel 224f.)

auch zu den Reiseberichten, die dem Alteritätsdiskurs der Renaissance über die Muslime und Türken weitere Facetten hinzufügten und einen ethnografischen Blick auf die Regionen richteten, die im Diskurs des Orientalismus zum Orient verschmolzen.

Diese Art Beschäftigung mit dem Orient spielt in der Aufklärung eine nicht unbedeutende Rolle in der Religionskritik und in Auseinandersetzungen über gesellschaftliche Grundlagen und Toleranz. Spekulationen über das „Rohe“ bzw. den „edlen Wilden“ verloren zunehmend an Bedeutung, weil aus Reiseberichten detailliertere Informationen in den Diskurs aufgenommen wurden.²¹ Zudem eröffnete ein neues Wissenschaftsverständnis die Möglichkeit einer komplexeren Wahrnehmung. Wo die Universalisierung von Vernunft und Natur des Menschen im kolonialen europäischen Diskurs die Grenze zwischen dem Okzident und Orient in einer eurozentristischen Perspektive reformulierte, konnte kulturelle Differenz neu und auch positiv bewertet werden. (Vgl. Osterhammel 34)²² Das entsprechend hierarchische Machtverhältnis fand u. a. im Toleranzpostulat seinen Ausdruck. Kulturelle Differenz wurde als Herausforderung wahrgenommen und Gleichgesinnte, egal welcher Herkunft, konnten in die eigene Perspektive integriert werden. Damit wurde auch der Islam zur Referenz des aufgeklärten Diskurses, wobei er als Religion mit gemeinsamen Ursprung nicht mehr vornehmlich im Gegensatz zum Christentum, sondern als Beispiel von Toleranz, Rationalität und Einfachheit dem Dogmatismus der

21 „Reisende thematisierten in ihren Publikationen weniger die Türkengefahr als die von ihnen beobachteten kulturellen und sozialen Gegebenheiten im Osmanischen Reich, vor allem natürlich solche, die sich von jenen in ihrer Heimat unterschieden. (...) Obwohl Berichte über Sitten und Gebräuche der Muslime oftmals eingesetzt wurden, um die Verhältnisse und Normen in der Heimat zu bestätigen und zu stärken, erweiterten die empirischen Informationen den europäischen Wissensstand über den Islam und flossen in einen ethnographischen Diskurs ein, der distanzierter und sachlicher mit dem Islam umging als der religiös-theologische. Empirisch gewonnene Erkenntnisse und die Verwendung von wissenschaftlichen Beschreibungskategorien für den Islam legten die Basis für ein neues Religionsverständnis, das es zuließ, den Islam als eine dem Christentum gleichwertige Religion gelten zu lassen. (...) Reiseberichte des 16. Jahrhunderts berichteten zuweilen auch über positive Aspekte, die sie in Staat und Gesellschaft des Osmanischen Reiches beobachteten. Auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in der politischen und sozialen Organisation des Reiches bewertete er positiv und als vorbildlich. Dies zeigt, dass die Verhältnisse im Osmanischen Reich auch als Schablone genutzt werden konnten, um die eigene Gesellschaft zu kritisieren. Stereotypen blieben aber in vielen Reiseberichten erhalten, so wurde die Herrschaft des Sultans vielfach als Tyrannei beschrieben, die vor allem die christlichen Untertanen treffe. Oder es entstanden neue Stereotypen, wie das Bild des starken Sultans und des unschlagbaren Staatswesens.“ (Konrad)

22 Der Historiker Osterhammel bestreitet, dass Mitte des 18. Jahrhunderts eine eurozentristische Perspektive auf die globalen Beziehungen geherrscht habe, weil das 18. Jahrhundert, vor allem die Zeit vor etwa 1760, weltweit noch keineswegs im Zeichen Europas gestanden habe. (Osterhammel 21) Auch wenn bei ihm unberücksichtigt bleibt, dass die Konstruktion eines eurozentristischen Diskurses nicht unbedingt den totalen Ausschluss des Anderen bedeuten muss, kann sein Hinweis auf die unterschiedlichen Konfigurationen von Differenz und Verbindungen (Mestizaje bzw. Hybridität) (Osterhammel 34) in dieser Zeit den Blick gerade dafür öffnen, dass es für die Konstruktion von Differenz immer auch eine Grenzgänger_in Figur braucht.

kirchlichen Autoritäten profiliert wurde. (Vgl. Konrad)²³ Lessing, Protagonist des Aufklärungszeitalters, bewegte sich so in einem Umfeld, in dem im Unterschied zu den kommenden beiden Jahrhunderten das Bedürfnis stark gewesen sein soll, „die Sichtweisen der Anderen kennen zu lernen, sie zu Wort kommen und zum Partner eines interkulturellen Dialoges werden zu lassen. Dies gilt in besonderem Maße für Angehörige außereuropäischer Hochkulturen – vor allem China, Persien und das Osmanische Reich.“ (Lüsebrink 13)

Allerdings spielte dabei eine historische Versetzung eine wesentliche Rolle. Man bezog sich auf eine glorreiche Vergangenheit der islamischen Kultur, wogegen man sich in der Gegenwart im Zuge des politischen und militärischen Niedergangs des Osmanischen Reiches seit der Niederlage von Wien 1683 gegenüber einem düsteren Orient abgrenzen konnte.²⁴

Die Rolle des orientalischen Herrschers wurde ab Mitte des 18. Jahrhunderts mit Despotismus, insbesondere beeinflusst durch Montesquieu, identifiziert, dabei allerdings sehr unterschiedlich bewertet.²⁵ Lessing zollte dem Despoten in seinem Bild

23 „Mit der Frühaufklärung begann sich in der Wissenschaft eine objektivere und positivere Sichtweise des Islam als Religion zu etablieren. Richard Simon (1638–1712) wandte sich gegen die Beschreibung von Religionen im Nahen Osten als Häresien und anerkannte den Islam als eine Variante desselben monotheistischen Glaubens. Das Werk *Bibliothèque orientale* von Barthélemy d'Herbelot (1625–1695), das 1697 von Antoine Galland fertiggestellt wurde, war die erste Enzyklopädie des Nahen Ostens, die keinen Gegensatz zwischen Islam und Christentum, Orient und Okzident konstruierte oder Aussagen verallgemeinerte. Im Jahre 1730 erschien die erste seriöse Biographie des Propheten Muhammad (ca. 570–632) aus der Feder Henri de Boulainvilliers (1658–1722). Viele Intellektuelle der Aufklärungszeit sahen den Islam als eine tolerante Religion oder strichen seine Rationalität und Einfachheit heraus und stellten diese in Kontrast zum Christentum mit seinen vernunftmäßig schwer fassbaren Dogmen. Die Historisierung des Islam und das vielseitige Interesse, das Vertreter der Aufklärung dem Islam entgegenbrachten, hatten aber auch Kehrseiten. Aufklärer verwendeten den Islam und seinen Propheten oft als Argument in ihrer Kritik an kirchlichen Autoritäten und deren Lehren. Dabei verwendeten sie nicht selten althergebrachte Stereotypen⁶ oder entwickelten neue. So stellte Voltaire (1694–1778) in seiner allgemeinen Religionskritik den Propheten als Betrüger und Fanatiker dar, um ihn so als Spiegel für das, was er an der katholischen Kirche kritisierte, einzusetzen.“ (Konrad)

24 „Akzentuiert wurde diese Sicht auf die muslimische Vergangenheit durch die Wahrnehmung eines politischen, militärischen und wirtschaftlichen Niedergangs des Osmanischen Reiches seit der Niederlage vor Wien. Der Kontrast zwischen glorreicher Vergangenheit und düsterer Gegenwart konstruierte eine neue Alterität: Nun konnte argumentiert werden, dass die Muslime nicht mehr zeitgemäß seien, da sie am Fortschritt, den Europa durch die Aufklärung erziele, nicht partizipierten.“ (Konrad)

25 „Die Verwendung der Begriffe „Despotismus“ und „orientalischer Despotismus“ zur Charakterisierung politischer und gesellschaftlicher Systeme in Asien, insbesondere im Nahen Osten, setzte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts durch....(Berichte venezianischer Diplomaten vor 1575) sprachen (noch) mit einer gewissen Faszination und Bewunderung vom Reich des Sultans, wenn auch stets gepaart mit Aversion. Die osmanische Zentralmacht und der Sultan galten als stark, Untertänigkeit und Gehorsam der Menschen lobte man als vorbildlich und es wurde anerkannt, dass (religiöses) Recht und Gesetz Machtmissbrauch genügsam verhindere.“ (Konrad)

des Orients in *Nathan der Weise* Respekt und hebt im Unterschied zu Montesquieu durch die Repräsentation im Geschwisterpaar die großzügigen, offenherzigen, klugen und gebildeten Aspekte der Machthaber gegenüber der Gewalttätigkeit (Tötung der Tempelherren) hervor. Vielleicht kannte er die von englischen Autoren geschriebenen Reisebeschreibungen, die Montesquieus Thesen widerlegten. vgl. (Konrad) Wahrscheinlich las er auch die viel beachteten Reisebeschreibungen Carsten Niebuhrs, doch hatte Lessings Orientbild noch weitaus unmittelbare Quellen.

Anfang Februar 1775 ließ sich Lessing beurlauben und reiste über Leipzig, wo er sich bis zum 11.2. aufhielt, nach Wien. Als er in Leipzig war, (eventuell auch Jena) wurde der Mitbegründer der akademischen Orientalistik Gottfried Eichhorn (1752-1827) gerade Professor für Theologie und orientalische Sprachen in Jena. Am 10. Februar hielt Eichhorn seinen Habilitationsvortrag über die Anfänge des arabischen Münzwesens im 7. Jahrhundert. Eichhorn war (wie Lessing) mit Herder befreundet, der im Jahr 1776 nach Weimar berufen wurde. In Leipzig besuchte Lessing Ernestine Christine Reiske, die Witwe des 1774 verstorbenen Orientalisten und Gräzisten Johann Jakob Reiske. Mit Reiske war Lessing schon in den ersten Jahren in Wolfenbüttel befreundet. Er pflegte mit ihm einen gelehrten Kontakt und war ihm als Bibliothekar behilflich. Eichhorn wiederum bezog sein Wissen u.a. aus Reiskes Briefen über das arabische Münzwesen, die er postum 1784 mit einem Nachwort herausgab.²⁶ Eichhorn gründete 1777 die erste bedeutende Fachzeitschrift der Orientalistik „Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur“, die im Sinne der Theologie der Aufklärung Themen zur islamischen Kultur- und semitischen Sprachgeschichte behandelte. (Heidemann 245f) So war Lessing in den Diskurszirkel einbezogen, der den akademischen Orientalismus mitbegründete und förderte.

Mit Cervantes im Kopf und diesem Wissen im Hintergrund konnte Lessing in seinem Entwurf zur schließlich nicht veröffentlichten Vorrede zu *Nathan der Weise* gegenüber seinen Kritikern, denen die den Juden und Moslimen entgegen gebrachte Achtung missfiel, bekennen,

„dass Juden und Muselmänner damals die einzigen Gelehrten waren; dass der Nachteil, welche geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und dass es an Winken bei den Geschichtsschreibern nicht fehlt, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden.“ (Lessing. Werke, hrsg. V. P. Rilla, Bd.2. S. 322, zitiert nach (Göbel 63))

Damit war der Chronotopos seines Werkes bestimmt: Das Jerusalem zur Zeit des dritten Kreuzzuges, nachdem Saladin 1187 Jerusalem erobert hatte und es zu dem Waffenstillstand zwischen Saladin und Richard Löwenherz gekommen war. Lessing

26 Eichhorn bezog sich umgekehrt selbst auf Lessing: „Für das Neue Testament übernimmt er in seinem Aufsatz „Über die drey ersten Evangelien“ (1794) die von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) eingeführte Urevangeliumshypothese (1784, postum veröffentlicht) und baut sie weiter aus.“ <https://www.bibelwissenschaft.de/de/wiblex/das-bibelllexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/eichhorn-johann-gottfried-3/ch/e89fbb65a565576b8f436540bc6f3979/> 1.10.2014

hält sich jedoch nicht an die genaue Chronologie, denn er bezieht in die Vorgeschichte das Geschehen 100 Jahre zuvor mit ein, als am 15. Juli 1099 Jerusalem von den christlichen Heeren erobert wurde und ein Massaker unter der Jerusalemer Bevölkerung, Mohammedanern und Juden, anrichtete. So schafft er ein Konfliktpotential, das den Folgen des dreißigjährigen Krieges, Vertreibung und Zwang, ähnelt und der in seinem Jahrhundert starken Mobilität und Migration aufgrund von Gewalt entspricht.²⁷

7. Toleranz und Macht

Lessings Raum ist jedoch einer, der mit Walzers Analyse der Toleranz in unterschiedlichen Staatsformen eher als multinationales Imperium definiert werden könnte. Das älteste Modell einer derart toleranten Gesellschaft ist nach Walzer der „große Vielvölkerstaat“.

„In diesem multinationalen Imperium sind die verschiedenen Gruppen als politisch/rechtlich wie auch kulturell/ religiös autonome Gemeinschaften verfaßt und verfügen über ein hohes Maß an Selbstbestimmung. Was ihr Zusammenleben mit den jeweils andern Religions- und Volksgruppen angeht, so haben sie keine Wahl, sondern sind zur Koexistenz gezwungen. Soweit sie dabei miteinander in Berührung kommen, wird ihre Interaktion von den Bürokraten des Reiches gemäß einem systematischen Regelwerk ... reglementiert.“ (Walzer 217)

Forst dagegen situiert seine Konzeption gegenwärtig und für die demokratischen Gesellschaften. (R. (. Forst 124) und blendet damit die Frage aus, die sich aus Walzers Einwand gegen die Toleranz in einem multinationalen Imperium auch durchaus für die demokratischen Gesellschaften ergibt:

„Die vom Großreich gewährte Autonomie tendiert dazu, die einzelnen Menschen in ihre jeweiligen Gemeinschaften und damit in eine einzige ethnische oder religiöse Identität einzuschließen. Es toleriert Gruppen, nicht aber freischwebende Individuen. Einsame Andersdenkende, kulturelle Vagabunden, Paare, die in Mischehen leben, können sich mitsamt ihren Kindern allenfalls in die Reichshauptstadt, das kosmopolitische Zentrum, die Metropole, flüchten, die sich dadurch zu einem vergleichsweise toleranten Ort entwickelt - zum einzigen Ort, an dem die imperiale Gesellschaft dem Individuum als solche überhaupt Platz einräumt.“ (Walzer 218)

27 „Das 18. Jahrhundert umspannte eine Zeit, die europaweit durch zunehmende erzwungene Mobilität oder auch Migration infolge von Gewaltwirkung gekennzeichnet ist. Lessings Lebenszeit gehörte noch durchaus in eine Spätphase des sogenannten Zeitalters der Konfessionalisierung und ihrer Auswirkungen. Die Folgen des Dreißigjährigen Krieges mit seinen Zwangsvisionen und Vertreibungen sind in Deutschland bekanntlich noch bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts spürbar, zum Teil noch verstärkt durch den Siebenjährigen Krieg. (Barner 59)

Dieser Preis, der auch in den demokratischen Gesellschaften für Toleranz noch zu zahlen ist, wird häufig mit dem Hinweis auf das Ziel der Gerechtigkeit ausgeblendet. In der gesamten Debatte über Toleranz werden die intersektionellen Machthierarchien und das Verhältnis von Differenz und Macht wenig beachtet. Das provozierte das Institut of Cultural Inquiry in Berlin im Dezember 2008 dazu einen Disput zum Thema zu veranstalten:

“Tolerance is at once a celebrated and a highly contested term of political discourse and social practice. How can it be seen on the one hand as an attitude of superiority as well as a practice of domination, and on the other hand as an instrument in the fight for justice, a stepping stone towards recognition and the realization of the ‘good society’? What is the difference between the attitude of tolerance and the practice of toleration? What kind of social identities does tolerance produce?” /Flyer “The Power of Tolerance. Spannungsübung 3, 11. December 2008, 7:30, ICI Kulturlabor Berlin. Institut of Cultural Inquiry.”

Es lud zu einer Diskussion zwischen Rainer Forst und Wendy Brown ein. Brown unterzieht in ihren Texten zur Toleranz den Toleranzdiskurs einer konstruktivistischen Kritik und diskutiert anhand von kulturellen Agenden die Frage von Regulierung von Aversion. Sie interessiert, wie „die Einbeziehung des Toleranzbegriffs in den multikulturellen Diskurs offenbart, dass es in diesem um etwas anderes als eine glückliche Gemeinschaft der Differenzen geht.“ (Brown) Dabei wendet sie sich nicht gegen die Praxis der Toleranz, jedoch gegen einen eigentümlichen Toleranzdiskurs, der als Vision eines multikulturellen Zusammenlebens Begeisterung hervorruft.²⁸ Sie fürchtet dabei, dass Toleranz als politischer und kultureller Begriff in einer Weise eingesetzt wird, die mit Demokratie nicht vereinbar ist,²⁹ und kritisiert

28 „In Bezug auf den ersten Punkt [den eigentümlichen Charakter des Toleranzdiskurses. BD] fiel mir auf, dass die Sprache der Toleranz in letzter Zeit in der Weise in den multikulturellen Diskurs aufgenommen wurde, dass Toleranz nun nicht mehr nur gemäß der traditionellen Bedeutung des Begriffs den Schutz divergierender Überzeugungen – insbesondere im religiösen Bereich – betrifft, sondern in einer umfassenden Weise der Artikulation des Telos, ja der Vision eines multikulturellen Zusammenlebens dient. In der Alltagssprache bezieht sich Toleranz nun mehr auf ein Ethos und eine Praxis des Zusammenlebens von Menschen verschiedenster Hautfarben, Ethnien, Kulturen und sexueller Praktiken Kurz gesagt steht Toleranz für eine generalisierte Sprache des Anti-Vorurteils.“ (Brown) 259

29 “Again, if tolerance is never innocent of power or normativity, this serves only to locate it solidly in the realm of the human and hence make it inappropriate for conceptualizations for morality and virtue that fancy themselves independent of power and subjection. Of itself, however, this revaluation does not yet indicate what the specifically political problematics of tolerance are. These are set not by the presence of power in the exercise of tolerance but, rather, by the historical, social, and cultural particulars of this presence in specific deployments of tolerance as well as in discourses with which tolerance intersects, including those of equality, freedom, culture, enfranchisement, and Western civilization. Tolerance as such is not the problem. Rather, the call for tolerance, the invocation of tolerance, and the attempt to instantiate tolerance are all signs of identity productions and identity management in the context of orders of stratification or marginalization in which the pro-

vor allem die depolitisierende Wirkung des Diskurses,³⁰ und dass die politische Sprache durch eine emotionale und persönliche Sprache ersetzt und damit Gerechtigkeit auf ein Verhaltensproblem reduziert wird.³¹

Brown stellt der Begeisterung, die ihr in der pädagogischen und politisch-philosophischen Diskursen über Toleranz begegnet, eine kritische Sicht entgegen, bei der es um die Konstruktion von Differenz unter hierarchischen Machtverhältnissen geht, die durch das Toleranzlehren reproduziert und verfestigt werden. Weil ihre Sichtweise auch für eine neue Leseart des NdW fruchtbar gemacht werden kann, soll sie im Folgenden ausführlich dargestellt werden. Sie schreibt:

„Wenn, wie es Foucaults Werk nahelegt, Sexualität, Ethnizität, Hautfarbe oder Geschlecht diskursiv so behandelt werden, als würden sie über Subjektivität und Identität erschöpfend Auskunft geben, so beruft sich die gegenwärtige Praxis des >>Toleranzlehrens<< insofern stillschweigend auf diesen Strang der Toleranz, als es diese Kennzeichnungen als eine Art von Gruppenidentität auffasst. Indem sie dies tut, verstärkt die Forderung nach Toleranz gegenüber Anderen, die >>verschieden<< sind, die totalisierenden Merkmale dieser Subjekt- und Identitätsformierung. Sie übertreibt die >>Andersartigkeit<< des Tolerierten, indem sie diese Andersartigkeit als Teil einer gemeinschaftlichen Identität konstituiert. ... Zugleich bestärkt dieser Zug den Schein, die tolerierende Instanz – der Staat oder eine nicht gekennzeichnete Identität – sei neutral oder säkular. Alle Andersheit ist in dem Tolerierten aufbewahrt, wodurch die Marginalisierung des bereits Marginalen erneut festgeschrieben wird, indem ihre Differenz, ihre Lebensweise sowie ihre Praktiken und Überzeugungen dem Üblichen, dem Säkularen oder dem Neutralen gegenübergestellt werden. Auf diese Weise verstärkt der Toleranzdiskurs die Auswirkungen von Schichtung oder Ungleichheit, anstatt sie abzu-

duction, the management and the context themselves are disavowed. In short, they are signs of buried order of politics.” (Brown 2006, 14)

30 „Part of the project of this book, then, is to analyse tolerance, especially in its recently resurgent form, as a strand of depoliticization in liberal democracies. Depoliticization involves construing inequality, subordination, marginalization, and social conflict, which all require political analysis and political solutions, as personal and individual, on the one hand, or as natural, religious, or cultural on the other. Tolerance works along both vectors of depoliticization – it personalizes and it naturalizes or culturalizes - and sometimes it intertwines them. Tolerance as it is commonly used today tends to cast instances of inequality or social injury as matters of individual or group prejudice. And it tends to cast group conflict as rooted in ontologically natural hostility toward essentialized religious, ethnic, and cultural difference. That is, tolerance discourse reduces conflicts to an inherent friction among identities and makes religious, ethnic, and cultural difference itself an inherent site of conflict, one that calls for and is attenuated by the practice of tolerance.” (Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* 15)

31 „[T]here is a second and related meaning of depoliticization with which this book is concerned: namely, that which substitutes emotional and personal vocabularies for political ones in formulating solutions to political problems. When the ideal or practice of tolerance is substituted for justice or equality, when sensitivity to or even respect for the other is substituted for justice for the other, when historically induced suffering is reduced to “difference” or to a medium of “offense”, when suffering as such is reduced to a problem of personal feeling, then the field of political battle and political transformation is replaced with an agenda of behavioral, attitudinal, and emotional practices. (...) A justice project is replaced with a therapeutic or behavioral one.” (Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* 16)

schwächen oder abzumildern. Der diskursive Effekt einer Toleranz, die auf Identitäten bezogen wird, besteht sowohl darin, als Effekt von Unterordnung und Ungleichheit eine Gruppe zu konstituieren, als auch darin, die Hegemonie der herrschenden, nicht-gekennzeichneten Gruppe zu befestigen“ (Brown 275f.)

Problematisch am Toleranzdiskurs ist also vor allem, dass er zur Ausblendung gerade jener gesellschaftlichen Kräfte führt, die >>Differenz<< konstituieren, dabei wird die Hegemonie derer untermauert, deren Identitäten, als wären sie von selbst verständlich,(???) gerade nicht-gekennzeichnet werden. Es sind insbesondere diese gesellschaftlichen Kräfte, die von allgemeinen oder abstrakten politischen Rechten und Werten profitieren.³² (Brown, Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität 267) Wendy Brown kommt zu dem Schluss:

„Indem dieser Diskurs die Auswirkungen von Ungleichheit, z. B. den institutionalisierten Rassismus, in eine Angelegenheit >>differentier Praktiken und Überzeugungen<< umdeutet, verschleiert dieser Diskurs die Folgen von Ungleichheit und hegemonialer Kultur, die jene Differenzen erzeugt, die sodann durch die Toleranz geschützt werden sollen. Insofern der gegenwärtige Toleranzdiskurs Differenz essentialisiert und Geschlecht, Sexualität, Hautfarbe und Ethnizität auf der Ebene von Vorstellungen und Praktiken reifiziert, deckt er das Wirken von *Macht* bei der *Erzeugung* jener Differenzen zu, die Geschlecht, Sexualität, Rasse, Nationalität und Ethnizität genannt werden.“ (Brown, Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität 278)

Eine Folge eines solchen identitätsorientierten Toleranzdiskurses ist, „dass – weil Differenz essentialisiert oder reifiziert wird – interkulturelle Freundschaft, Liebe oder Integration nirgendwo als eine mögliche Lebensweise zur Sprache kommt“. (Brown, Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität 227) Das genau geschieht in der Rezeption von NdW, wenn die Vorgeschichte ignoriert und die Figur der Recha nicht als transkulturelle Figur, und damit nicht als Produkt transkultureller Liebesbeziehung wahrgenommen wird.

Will man Toleranz als Tugend in einer gerechteren Gesellschaft leben, so wird die Überwindung binärer Oppositionen durch Vermittlung und Mischung zum zentralen Aspekt. Und dies ist in NdW die eigentlich bestimmende Frage. Sie bestimmt den Plot. Für Librett sollte “this middle term ... be understood to be giving, or the gift. The >>origin<< of the double origin would be the gift“ (Librett 36).

32 In den USA ist die Sensibilität für diesen Aspekt in den letzten Jahren gewachsen. So wird im wissenschaftlichen Diskurs heute von European American gesprochen, wodurch die vom weißen männlichen Mittelstand bestimmte Identitätskonstruktion „des Amerikaners“ Geltung verliert. In Deutschland fehlt eine solche spezifische Markierung.

8. Recha, Transkulturation und Zirkulation des Objekts der Begierde

Nun ist aber gerade Recha sowohl Gabe als auch begehrtes Objekt. Das lädt dazu ein, die Figur der Recha im Hinblick auf die Frage Konstruktion einer Vermittlung und die Aufhebung der Blockade genauer zu betrachten.

Folgt man Gutjahrs Lesart, würde Recha zu einem Symbol der Befreiung aus einer affektbedingten Unmündigkeit. Es schein im Schlusstableau „die Möglichkeit des Gewinns einer neuen Form von Kommunikationsgemeinschaft“ (Gutjahr 278) auf:

„Dabei ist gerade Recha durch die doppelte Entschlüsselung in besonderem Ausmaß von Veränderungen betroffen. Die Identitätsmerkmale, die ihr bisher zukamen, verschieben sich metonymisch, denn sie muss erfahren, dass Nathan nicht ihr leiblicher Vater ist, dass sie auf den Namen Blanda von Filnek getauft ist, dass der Tempelherr ihr Bruder ist und das Geschwisterpaar Saladin und Sittah Onkel und Tante. Durch den Brand des Hauses und die damit einhergehende Zerstörung bisheriger väterlicher Ordnung wird ein Sprechen über die Tabus des Blutes und die Religion notwendig, mit dem für Recha die Identitätsmerkmale Herkunft, Name, Familienzugehörigkeit, Nationalität und Religionszugehörigkeit in eine neue Ordnung überführt werden. Sie ist nun allen Mitgliedern des Schlusstableaus und damit auch dem jüdischen, christlichen und moslemischen Glauben verbunden.“ (Gutjahr 276)

Doch Gutjahrs optimistische Lesart der Transformation in eine neue Ordnung, die - und das bleibt unberücksichtigt - ein transkultureller Prozess ist, vernachlässigt die Machtfrage, die schließlich auch im Toleranzgebot mit gedacht werden muss. Die allegorische Beziehung, die sich zwischen der Ringparabel und dem Plot herstellen lässt, findet im Anspruch der drei Söhne auf den Ring und dem patriarchalischen Besitzanspruch auf Recha, als Vater, Onkel oder Mann, im Plot eine Konkretisierung. Recha geht als Mündel wie ein Pfand (auf die Wahrheit) von Hand zu Hand.

Als „Pfand“ wird Recha auch explizit benannt (vgl. (Librett 56)). Im IV Aufzug, 7. Auftritt sagt der Klosterbruder: „Hört doch / vor allen Dingen, wie ich selber nur/ Erst heut an dies mein Euch vertrautes Pfand / Erinnert worden. /Nathan: Mir vertrautes Pfand“ [2934-6]

Darüberhinaus lässt sich der Name Blanda nicht nur auf einen lateinischen Ursprung im Sinn von „Geschenk“ zurückführen,³³ sondern Lessing schreibt ebenso explizit durch die Namen Recha/Blanda eine spezifische, transkulturelle, dezentrierte Identität ein. In der ursprünglichen Fassung hätte Recha Rahel heißen sollen. (Birus 166) Doch Lessing entschied sich, die damit verbundene Identifikation als Jüdin zu

33 „>>Blanda<<, Recha’s Christian name, goes back to Latin for >>tender<<. From the perspective of the present interpretation, however, the more crucial interplay would be the tension between the other Latin background of >>Blanda<<, which (...) is >>gift<<, and the way in which >> Recha<< is avenged or answered by >>Rache<<. For evocations of revenge as “Rache” in this text, see III,3 656; III,4, 658; III,7, 667; IV,4, 696; and V,8,733” (Librett 57)

löschen. Wie Birus feststellt, taten sich alle Namensforscher hier schwer, die Konnotationen auf intertextuelle Referenzen zurückzuführen, die bei den anderen Figuren so deutlich als Referenzen eingeschrieben sind und damit im Chronotopos positioniert sind. Selbst der sonst so findige Hendrik Birus kann in Bezug auf Recha nicht so recht mit historischen Referenzen dienen. Eine eindeutige ethnische bzw. religiöse Identität ist ihr nicht eingeschrieben. Recha, die zarte, sanfte, bleibt auch bei ihm die Blanda, die zärtliche und schmeichelnde und zugleich das Pfand.³⁴

Auch die Farbe Weiß kann mit Blanda assoziiert werden, sowie im Blumenreich die Anemone Blanda. Es lässt sich leicht assoziieren, diese Figur ist weich, formbar, anschmiegsam und unbeschrieben. Lessing braucht diese genealogisch und etymologisch unbestimmte weibliche Gestalt, das Pfand, um sie als Grenzgängerin zwischen den scheinbar eindeutig differenten Positionen zirkulieren zu lassen, worin Librett eine Ökonomie der Zirkulation entdeckt.³⁵

Bohnen sieht in der Schlusszene den Besitzanspruchskonflikt um Recha in der Vereinigung der Ansprüche gelöst.³⁶ Wobei Nathan – der Repräsentant der Vernunft,

34 „Dafür, dass Lessing den Namen Recha wegen seiner (angeblichen) wörtlichen Bedeutung „zart, sanft“ übernommen hat, spricht nun nicht allein deren Übereinstimmung mit dem Charakter von Nathans „Kind“, sondern auch seine Bedeutungsgleichheit mit Rechas christlichem Taufnamen *Blanda*, der ja gleichfalls erst der endgültigen Fassung des Dramas angehört und für den keinerlei konkrete Namensvorbilder auszumachen sind. Allerdings erlaubt dieser lateinische Name zwei unterschiedliche Lesearten: Versteht man ihn im Sinne vom mlat. *Blanda*, ‚munus, donum‘, so umschreibt er präzise die Bedeutung dieses Mädchens für Nathan: weder unmittelbar sein „Eigentum“, noch auch (wie der Tempelherr argwöhnt) ein den Christen abgejagter ‚kleiner Raub‘, ist sie in Wahrheit ein Nathan „anvertrautes Pfand“, ein ‚Gnadengeschenk‘ der Vorsehung, zu dessen freiwilligem Verzicht er sich schließlich durchzuringen vermag. – Beruht nun jene einigermaßen entlegene Bezeichnung *Blanda* auf einer metonymischen Bedeutungsverschiebung des gängigen lateinischen Adjektivs *blandus* ‚zärtlich, schmeichelnd‘, so liegt es andererseits nahe, den Namen *Blanda* ebenfalls in diesem ursprünglichen Wortsinne zu verstehen. Dann aber fällt die Bedeutung dieses Namens vollständig mit der des Namens *Recha* ‚die Zarte, Sanfte‘ zusammen; denn *blanda* ist ja eine der geläufigsten lateinischen Wörterbucheintragen für das hebräische Adjektiv (...) *rakka* (...) die Basis der traditionellen Deutung des Namens (...) *Reka* (*Recha*) im Alten Testament.“ (Birus 169f)

35 „First, Saladin gives the Templar his life; the Templar then risks that life to give Recha her life back, and so also to save Nathan in the process. Nathan, in turn, gives Recha back to the Templar and both Recha and the Templar back to Saladin, even if the gift of Recha to the Templar receives the negative twist (...) that as a sister of the Templar Recha remains withheld from him as much as she is given. (...) Finally, as Nathan has received the newborn Recha long ago from her Christian-Islamic family of origin, so he now gives her back to the family, where she >>belongs<<, saving her. All gifts here are bound up in an economy of circulation; their character as gifts is thereby sustained and undermined at once.“ (Librett 38)

36 „Nathan, der in ihr Inneres, das „Natur und Unschuld“ (11,4) war, den „Samen der Vernunft“ (I,1,i) „streute,“ ohne – wie Sittah bewundernd feststellen muss (V,6) – diese natürliche Unschuld zerstört zu haben, der muß „frühere zum mindesten haben“ und zwar solche, „die ihm Natur und Bluth ertheilen“. Beide „Rechte“ werden nicht als Antagonismus vorgeführt. Auch wenn das Recht der natürlichen Geburtsordnung als bloß zeitlich „früher“ eher in den Bereich des Zufälligen und

vor dem Anspruch von „Natur und Blut“ zurücktritt, um schließlich als Außenstehender respektiert zu werden. Aus Gutjahrs Sicht nimmt Recha eine Scharnierstellung zwischen Geistes- und Blutsverwandtschaft ein, was die Ausschließung Nathans überbrücken würde.

Doch am Ende des Stückes steht Saladin als derjenige da, in dessen Verfügung Recha übergeht: So sagt Saladin zu Nathan über seines Bruders Kinder: „Sie dir wohl lassen“ [3837] und „(zu Recha:) Nun bin ich doch, wozu ich mich erbot? Magst wollen, oder nicht!“ [3842-3] In Libretts Untersuchung über das Geben und Nehmen und die Frage der Beständigkeit der Tauschbeziehungen in diesem Spiel stellt er heraus, dass, wenn auch nicht alles beim Alten geblieben ist, durch den Tausch ein neues Verhältnis von Fehlen und Schuld zurückbleibt.³⁷

Wäre Recha tatsächlich am Ende „niemandes Besitz mehr“, wie Gutjahr schreibt, dann wäre in allegorischer Lesart die Wahrheit dem Feld der konkurrierenden Positionen enthoben. Doch – wie wir von Foucault wissen, ist die Wahrheit nicht ohne Machtbeziehungen zu haben, ebenso wenig wie der Diskurs herrschaftsfrei sein kann. Auch Lessing gibt uns gewollt oder ungewollt im Plot genau dies zu bedenken.

In der Ökonomie der Zirkulation spielt die Geschlechterordnung eine bedeutende Rolle. Im „allegorical, religio-historical field of mutual gifts, debts, counter-gifts, and counterdebts“ (Librett) nimmt Recha nämlich eine besondere Stellung ein. Saladin und Sittah tauschen Geld, Nathan Weisheit gegen Freiheit, Daja und Nathan Geschenke für Schweigen, der Tempelherr und Saladin Freiheit für Zuneigung, u.s.w. Allein Recha ist das „Eigentum“, das wie ein Pfand von (Männer-) Hand zu (Männer-) Hand geht. Darüber hinaus sind die anderen weiblichen Figuren aus dem Tauschhandel mit Recha als Pfand ausgeschlossen, weil weder Recha noch Sittah Besitzansprüche erheben können. Recha ist wohl in der Obhut Dajas, aber sie gehört ihr nicht. Zu Sittah gelangt Recha als Schutzsuchende, nicht als Eigentum, sonst wäre sie nur ein weiteres Glied im Harem Saladins. Dies ist übrigens einer der

das Recht des Adoptivvaters als „größerer“ Anspruch eines natürlichen Liebe benötigenden Kindes in den Notwendigen gerückt wird, so tritt Nathan doch vor dem Anspruch von „Natur und Blut“ zurück, „wenn sie von meinen Händen / Die Vorsicht wieder fordert.“ Es geht – und dies im Sinne der „Vorsicht“ – nicht um die Trennung, sondern um die Vereinigung beider Ansprüche. (IV,7).“ (Bohnen 2006, 77)

37 „As for Nathan, in the final scene, while he not only *remains* the father of Recha but also explicitly *becomes* the father of the Templar - >>denn meiner Tochter Bruder wär mein Kind / Nicht auch, - sobald er will?<< - he also *loses* the (exclusive) position of father, not because he is not the biological father but because the Sultan now explicitly assumes a secondary, adoptive, paternal role. The Sultan poses the rhetorical questions: >>Ich meines Bruders Kinder nicht erkennen? / Ich meine Neffen – meine Kinder nicht? / sie nicht erkennen? Ich? Sie dir wohl lassen? << - (V,8,734). And then he goes on to tell Recha, punctuating or intoning the assertion as a question: >> Nun bin ich doch, wozu ich mich erbot? / Magst wollen, oder nicht? (V,8,735). (...) insofar as his [Nathans] paternity has now become doubled by that of Saladin. Debts and lack remain.“ (Librett 50f.)

wenigen Momente, in denen Recha aus ihrer passiven Rolle heraustritt und selbst agiert, auch wenn sie nur flüchtet. Es ist also nicht nur die transkulturelle Position der Waisen, die Recha ausweist, sondern auch die Geschlechterordnung, die in Lessings Probe auf die Toleranz eine wesentliche Rolle spielt. Das Bündel wird so zum Bündel/Ding, das zirkulieren kann. Hier greift die Geschlechterordnung in die kulturelle Differenz und die Verteilung von Subjekt- und Objektpositionen in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung wird sichtbar.

Tatsächlich oszilliert auf der Figur der Recha nicht nur die Kommunikation und wird sie so zur Gestalt der Überwindung der Blockade, die durch die radikale Ausschließung kultureller Praktiken des Anderen aus der Wahrnehmung entsteht. Es muss „einen Berührungspunkt geben, auf dessen Grundlage Verständigung, Verhandlung und Verstehen möglich werden“ (Greenblatt, 1998, 212). Nicht nur in Bernal Díaz' Geschichte der Eroberung Mexikos, auf die sich Greenblatt hier bezieht, sondern in vielen anderen literarischen Repräsentationen ist es vorzüglich die weibliche Figur der transkulturellen Waisen, der die Funktion der/s „in-betweens“ zugeschrieben wird. (Dröscher, Transkulturation und Geschlecht in den Erzählungen zentralamerikanischer Autorinnen am Ende des 20. Jahrhunderts). Greenblatts Lektüre der Malinche³⁸ lässt sich gerade zu wörtlich auf Recha übertragen: Auch Recha ist die hauptsächliche Agentin der Zirkulation, auch weil sie schon von Anfang selbst im Status der Zirkulation erscheint. Sie ist zugleich eine Figur am Rand und eine im Zentrum. Sie ist das Tauschobjekt und das Modell der Konversion in das Prinzip der Einheit von Natur und Vernunft. Sie ist diejenige, der alle drei Kulturen nicht fremd sind. So wird sie zum einen Ort der symbolischen Oszillation zwischen Zentrum und Peripherie. Und wie bei Malinche ist es ihr Körper auf dem letztendlich die symbolische Oszillation zwischen dem Selbst und dem Anderen stattfindet, in dem die Blutsverwandtschaft die Verbindung garantiert. Doch wie in der Repräsentation der Conquista spielt die Asymmetrie der Anordnung eine entscheidende Rolle. Recha ist zwar ein Produkt natürlichen Glücks der Liebe über die Grenze hinweg, eine geglückte Mischung, aber sie muss, um ihre Rolle als Pfand der Toleranz zu erfüllen, ihre Eltern und den Bruder in den Wirren der Kreuzzüge verloren haben und so auf das Geborgenwerden angewiesen sein. Nur so kommt sie in die Situation des passiven Objekts des Begehrens.

38 „And she is of more than instrumental importance; in Bernal Díaz's account, Doña Marina is the principal agent of the circulation of cultural representations elsewhere blocked in the Spanish perceptions of their experience. She is so, according to Bernal Díaz, because she is already a being in a state of circulation. Doña Marina is at once a figure on the margins and at the center, both an outcast and a great ladyObject of exchange, agent of communication, model of conversion, the only figure who appears to understand the two cultures, the only person in whom they meet - Doña Marina is a crucial figure in *The Conquest of New Spain*. For virtually everyone in Bernal Díaz's history - Indians and Spaniards alike - the site of the strategic symbolic oscillation between self and other is the body of this woman.“ (Greenblatt 143) .

Die patriarchalische Ordnung weist jeder/m ihren/seinen Platz zu. Die Differenz ist keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil ist mit der Überführung Rechas aus der (unterdrückten erotischen) Beziehung zum Adoptivvater in die Familie des Sultans, in der die Agentin Sittha nicht wirklich die Mutter und der feminisierte Sultan nicht wirklich der Vater von Recha werden kann. Da der christliche Tempelherr jedoch als Bruder das Inzestverbot anerkennt und in der Auseinandersetzung um Recha mit Nathan seinen Ödipuskonflikt erfolgreich durchgestanden hat, ist mit der Schlusszene auch ein Wandel der Geschlechterrollen angezeigt, der zur okzidentalen bürgerlichen Ordnung führt. Rechas Position als Frau in dieser Ordnung bleibt schwach. Sie bleibt das „gift“ in Lessings metonymischer Verbindung zwischen Ringparabel und dramatischem Plot. Wenn hier das englische gift nicht nur als Gabe, sondern auch als Gift im deutschen Wortsinn assoziiert werden kann, deutet dies auf die Wahrnehmung des Dilemmas des Toleranzgebotes hin. Es sind die „Blutsbande“ und nicht die „Umarmung“, die am Ende Sicherheit gewähren. Doch das Inzestverbot verhindert die Wiederholung der Vorgeschichte mit der romantischen Liebe als glücklichem Schluss, die Grenzüberschreitung ist zwar Basis, aber nicht mehr Weg der Konstruktion der imaginären Gemeinschaft.

9. Der befremdliche Schluss – Grenzen und Tabu.

Kehren wir nochmals zum Schluss des Stückes zurück. Die Stummheit der Umarmungen gibt Anlass über das Dilemma des Toleranzkonzepts nachzudenken. Hätte Lessing das Stück mit einem Happy End enden lassen, wäre dieses Dilemma verwaschen worden. Dagegen scheint im Sprachverlust eine Grenze des aufklärenden Postulates auf. Doch interessiert mich hier weniger die von Müller-Nielaba identifizierte Grenze des aufklärerischen Epistems. Für ihn verweist die Stummheit der Umarmung auf die Schranken der Wirkungsmacht der Aufklärung und Erziehung.³⁹ Er geht davon aus, dass in der Umarmung alle Differenzen aufgehoben und damit der Grund des Sprechens suspendiert sei.⁴⁰ Doch werden tatsächlich alle Differenzen suspendiert, oder zeigt die Schlusszene nicht an, dass Lessing auf die Reproduktion der auf Differenz beruhenden Machtverhältnisse stößt, die eine produktive Lösung blockieren, die er durch das Toleranzpostulat aber nicht auflösen kann?

39 „[D]ie Anagnorisis der Schlusszene, wie sie Lessing durch die Nathan-Figur inszeniert, [stellt] noch die Episteme der Repräsentation, d.h. der Aufklärung selber, aufklärende in Frage.“ (Müller-Nielaba 133)

40 „Die vermeintlich iterative und kohärenzbildende Struktur des Sprechstücks erweist sich als Iterabilität und mündet (...) in letzter Konsequenz in Stummheit, in ein Abreißen des Sprechstroms: Das stumme Schlusstableau zeigt die „Schürzung“ jenes „Schlangenknotens“, in dem mit der Aufhebung aller Differenzen auch diejenige suspendiert ist, die als Bedingung von Bedeutungsbildung die Voraussetzung sprachlicher Kommunikation selber ist.“ (Müller-Nielaba 134)

“For if the opposition between the >>Jewish<< Recha and the >>Christian<< Templar is overcome, *aufgehoben*, in the Muslim family to which they ultimately return as if to their proper home, several facts about the situation qualify the coziness, propriety, or self-sameness of this home. First (...) the children are so close as brother and sister that, as lovers, they cannot be unified. Second, their parents are dead: the only >>return<< to the home of uncle and aunt, likewise a childless, non-married pair. Third, the >>Muslim<< parents here are split between Christian (the mother) and Muslim (the father), even if as such they bridge that difference in their unity, which however is literally absent here to the extent that they are dead.” (Librett 51)

Die Differenzen werden durch den Rekurs auf die Vorgeschichte zwar tolerierbar gemacht, aber in der Gegenwart des Plots kann sie sich nicht wiederholen. Die Wiederholung bleibt Tabu, das verstummen lässt.⁴¹ Gutjahr verfolgt die Rhetorik des Tabus bis an die Grenze, die im familiären Liebesdrama sichtbar wird.

„Unentschieden scheint, (...) ob das Liebesdrama sich zur Komödie oder Tragödie entwickelt. In Lessings Nathan löst sich beides ein – und doch nicht unsere Erwartungshaltung. Die Schranken der Religion, die einer Verbindung hier im Wege zu stehen scheinen, werden durch die Familienzugehörigkeit aufgehoben, aber gerade diese macht aufgrund des Inzesttabus eine Verbindung völlig unmöglich. Endet das Schlusstableau des Nathan mit der Regieanweisung: >>(Unter stummer Wiederholung allseitiger Umarmungen fällt der Vorhang<<, so beginnt doch nun erst eigentlich jenes Drama von der Trauer um eine vereitelte Verbindung, die sich bereits bis zum Liebesgeständnis und Heiratswunsch artikuliert hatte. Das gute Ende ist so mit einer bitteren Erfahrung verbunden, der Gewinn mit einem tiefgreifenden Verlust“ (Gutjahr 270f)

Gutjahr belässt den Konflikt bei den Religionen und vermeidet es so, die ethnografischen Differenzen, die in das Stück eingeschrieben sind, anzusprechen. Alison Scott-Pretlorenzos dagegen zeigt, dass es Lessing keineswegs um die jüdische Religion gehe, sondern er die „Vorurteile gegen die Juden als Volk“ in den Brennpunkt rücke. (Scott-Pretlorenzos 199) Bezieht man in Gutjahrs Untersuchung zum Tabu die ethnografische Differenz mit ein, so stellt sich die Frage nach der Bedeutung heterosexueller Beziehungen und des Inzesttabus im Hinblick auf das gesellschaftliche Projekt einer imaginären Gemeinschaft.

Wenn das dramatische Gedicht tatsächlich Enttäuschung über das Ausbleiben des Happy Ends der Liebesgeschichte auslöst, so ließe sich Lessings Verknüpfung des heterosexuellen Begehrens mit dem Begehren nach Toleranz angelehnt an Doris Sommer allegorisch lesen, auch hier gibt es eine „metonymic association between romantic love that needs the state’s blessing and political legitimacy that needs to be found of love“. Es entspräche so dem Muster der romantischen Gründungserzäh-

41 „Ich meine, dass Lessing die beiden Hauptstränge seines Dramas so zueinander in Spannung gesetzt hat, dass sich die Religionsthematik wesentlich aus der Liebesdramatik erklärt, mithin der Schluss des Nathan seine Qualität aus eben dieser Ambivalenz von Versöhnung und Verlust gewinnt.“ (Gutjahr 271)

lungen, das Doris Sommer in ihrer Analyse der national romances Lateinamerikas rekonstruiert: „The books fueled a desire for domestic happiness that runs over into dreams of national prosperity; and nationalbildung projects invested private passions with public propose.“ (Sommer 7) Produktive Liebe verband darin heterodoxe Interessengruppen: konkurrierende Regionen, ökonomische Interessen, Rassen und Religionen. (Sommer 14) Doch wie in den Gründungserzählungen schwacher Nationenbildung wird die Erwartung durch die bestehenden Machtverhältnisse frustriert. Fowlers Hinweis darauf,

„dass es sich aus der Logik des Stücks [NdW] heraus bei der abschließenden Verbindung der Personen keineswegs um eine Beziehung handelt, deren Vollzug dem freien Entscheid der Personen überlassen ist, dass vielmehr „the characters, unknown to themselves always have been related; it is not enough that they might prove suitable partners for each other in marriage (Fank M. Fowler, „Parable and Mime: On the Unity of Lessing’s *Nathan der Weise*“ *Neophilologus* 64 (1980). S. 2. 262-267, hier S. 262)“ (zitiert nach (Müller-Nielaba 129Fn))

führt zur Klärung der Frage nach den Machtverhältnissen. In der glücklich ausgehenden national romance ist es üblicherweise ein äußeres Hemmnis, das das Paar daran hindert zusammen zu kommen, und das überwunden werden muss. Weil der Tempelherr als Christ kein Judenmädchen heiraten darf, wäre so Lessings NdW Blockade als religiöse markiert und durch Toleranz zu überwinden. Aber es ist das Inzesttabu, das die produktive Verbindung verhindert. „Romantic love is prevented by genealogical bonds“ (Weisberg 195) Auch in zwei der bedeutendsten Gründungsromane Lateinamerikas führt das Inzestverbot letztendlich doch zum Scheitern des heterosexuellen Begehrens und zum Untergang der Figur der Waisen, auf die das männliche Begehren gerichtet ist. (Dröscher, *La Mulata Cecilia Valdés. Regulaciones de atracción y aversión en la fundación de la nación cubana*); (Dröscher, *Cánones: Raza y Etnia en María. Failing foundational romance –un romance fundacional fallido*) Hier wie dort wird derart die ethnische Grenze durch die Genealogie aufgehoben, die eine intime Beziehung in der Vorgeschichte aufweist. Doch die Produktivität einer solchen Verbindung wird in die Vergangenheit verbannt, ein neue Generationen generierendes Happy End wird dagegen gerade durch die Blutsverwandtschaft ausgeschlossen. Auch Preusser sieht, mit welchem Problem Lessing in seinem Toleranzgebot zu kämpfen hatte:

„Problematischer für die Idee der Toleranz der Religionen ist aber, das die Aussöhnung nur erwirkt wird durch Familienbände: Als reichten die Wahlverwandtschaften nicht aus, die Grenze der Kulturen zu überschreiten, flüchten sich die Akteure in die trauliche Idylle der Blutsverbindungen. In dieser Vereinigung torpedieren die dramatis personae den Universalitätsanspruch, der sie erst zueinander führt. Der Bogen schließt sich, statt sich in die Welt zu öffnen.“ (H.-P. Preusser 354)

Es scheint also erneut ein Tabubruch notwendig. Die Stummheit fordert zum Bruch eines Tabus heraus, auf dem die Identitätskonstruktion homogener Gemeinschaften und die Stabilisierung der hierarchischen Machtbeziehungen beruht. Lessings

Schlusszene stellt uns in diesem Sinn vor die Frage, wie notwendig die transkulturelle Grenzüberschreitung für die Stabilisierung toleranter Beziehungen ist.

Preusser, der in Transkulturalität nur einen Zustand, in dem Europa sich immer neu und unter anderen Bedingungen durch Ausgrenzung konstruiert,⁴² erkennt, unterschätzt, was eine Lektüre unter dem Gesichtspunkt der Verschränkung von Transkulturalität und Toleranz bieten kann. Denn in Bezug auf die Figur der Recha lässt sich auch der Bedeutung von Transkulturalität im Kontext des Toleranzdiskurses nachgehen. Mit Blick auf diese Figur eröffnet sich im dramatischem Gedicht, dass und wie der Toleranzdiskurs Grenzziehung und Hierarchisierung reproduziert. Auch wenn in der Ringparabel Differenz durch die Tradition und die Bindung an die jeweils „Seinen? / Doch deren Blut wir sind?“ als essentiell erscheint, so wird diese Grenze doch gerade durch die Erzählung über die Bedeutung der Grenzgänger und Transkulturalität für die Wirkungsmächtigkeit des Toleranzgebotes dekonstruiert. Blutsbande in diesem Sinne werden zum Garanten von Toleranz, weil sie die Mischung der Kulturen zum Ausdruck bringen. Im Hinblick auf Vermischung wird Lessings Konstruktion der Blutsbande zu einer Kritik okzidentalen Denkens, das zwar Toleranz predigt, aber ethnische und soziale Segregation reproduziert. Diese Kritik leitet zur Wahrnehmung von Transkulturationsprozessen, die jede und jeder in unserer Gegenwart massiver Globalisierung und Migration durchlebt, und die von der Beziehung zwischen Macht und Differenz geprägt sind.

So fordert Lessings dramatisches Gedicht nicht nur zur Praxis der Vermischung auf, es hinterlässt auch – mit dem Unbehagen in der Schlusszene sinnlich gemacht – die Frage nach den Machtverhältnissen, die bei den Debatten um Toleranz meistens vernachlässigt wird. Diese Machtverhältnisse werden jedoch im Toleranzdiskurs in der Regel selbst durch Hierarchisierung und Homogenisierung wenn nicht verstärkt, so zumindest reproduziert. Wird Blutsverwandtschaft zum Kriterium von Einheit, so kann sie paradoxerweise auch umgekehrt Ausschluss bedeuten. So bleibt auch Nathan aus dem „Besitz“ – schließlich aufgrund der fehlenden Macht, die sich wie die auf Blutsverwandtschaft und damit unwillkürliche Verbindungen bezieht, ausgeschlossen.⁴³ Der Anspruch der Tugend bleibt willkürlich und von der Toleranz des Machthabenden (Besitzenden) abhängig.

42 „Der Wahrheitsanspruch der einzigen Religionen also ist selbst eine Fiktion. Die drei Glaubenssysteme sind Konstruktionen, sagt die Parabel Lessings, die keine letztbindende Substanz haben. Ihre Gültigkeit müssen sie immer neu erweisen, sie müssen um den Zuspruch werben, der sie legitimieren soll.“

Nathans als Figur verspricht, dass Eigne nicht mehr aus dem Gegenüber des Anderen ableiten zu müssen, sondern aus dem gleichen Erkenntnisvermögen allgemeiner Rationalität. Das ist im besten Sinne aufklärerisch und pragmatisch gedacht. Damit zieht das Ideendrama die Grenze der Exklusion aber nur weiter, ohne diese noch im Blick zu behalten.“ (H.-P. Preußner 351)

43 „Die konventionelle Schlusswendung des Dramas, welche die Harmonie der Religionen im Bild einer großen (Menschheits-)Familie darstellt, lässt den Juden Nathan nur am Rande zuschauen und

Zugleich ist es ein Hinweis darauf, dass nur durch die Anerkennung der transkulturellen Kondition moderner Gesellschaften Toleranz als Praxis gesichert werden kann. Seit die Chicanabewegung – nicht zuletzt gerade durch den von Preusser für obsolet gehaltenen Beitrag Homi Bhabhas – die Aufmerksamkeit auf die Hybridität von Identitäten gelenkt, und damit den Weg zum Konzept der Creolización geebnet hat, haben die Rechas an Bedeutung gewonnen und sich zumindest in Bezug auf den Diskurs ermächtigt.

Literaturverzeichnis

- Anim-Addo, Joan. „gendering creolisation: creolising affect.“ *Feminist Review* 104 July 2013.
 Arte. www.arte.tv/de/nathan-der-weise/3226716,CmC=3226718.html Arte . n.d. 29 10 2014.
- Barner, Wilfried. „Lessing und die Minderheiten.“ *Lessing Yearbook / Jahrbuch 2006/2007*, Vol. XXXVII n.d.: 55-65.
- Birus, Hedrik. *Poetische Namengebung*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1978.
- Brown, Wendy. „Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität.“ Forst, Rainer (Hg.). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/Main: Campus, 2000. 257-281.
- . *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Catani, Stephanie. „Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften. Lessings Huarte-Übersetzung im Kontext poetologischer und anthropologischer Diskurse der Aufklärung.“ Berthold, Helmut. *'ihrem Originale nachzudenken': Zu Lessings Übersetzungen*. Tübingen: Niemeyer, 2008. 29-.
- Dröscher, Barbara. „no tienen madres“. n.d.
- Dröscher, Barbara. „Cruzar fronteras y reivindicar identidad en tiempos de reconquista-conquista. Bailes y máscaras intertextuales en la novela “La otra mano de Lepanto” de Carmen Boullosa“.“
- Gronemann, Claudia, Sieber and Cornelia. *Fiestas infinitas de máscara: actos preformativos de feminidad y masculinidad en México*. Hildesheim: Olms, 2012. 123-147.
- Dröscher, Barbara. „La Malinche – Zur Aktualität der historischen Gestalt für die Lateinamerika-forschung.“ Dröscher, Barbara and Carlos Rincón. *La Malinche. „La Malinche – Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: ed. Tranvia, 2001.
- Dröscher, Barbara. „Cánones: Raza y Etnia en María. Failing foundational romance –un romance fundacional fallido.“ Rincon, Dröscher. im Erscheinen.
- Dröscher, Barbara. „La Mulata Cecilia Valdés. Regulaciones de atracción y aversión en la fundación de la nación cubana.“ Liliana Gómez, Gesine Müller (Hg.). *Relaciones caribeñas. Entrelazamientos de dos siglos. Relations caribéennes. Enchevêtrements de deux siècles*. Frankfurt: Peter Lang, 2011, 2011. 89-106.
- Dröscher, Barbara. „Transkulturation und Geschlecht in den Erzählungen zentralamerikanischer Autorinnen am Ende des 20. Jahrhunderts.“ Schütze, Stephanie, Martha Zapata Galindo and (Hrsg.). *Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse. Neue Perspektiven auf kulturelle Dynamiken in den Amerikas*. Berlin: Edition tranvia / Verlag Walter Frey, 2007. 109-134.

verweist damit auf die fortbestehende Unterdrückung der Juden, die in der deutschen Geschichte nach Lessing noch katastrophale und unheilvolle Konsequenzen zeitigte.“ (Hofmann 52)

- Drößler, Stephan. <http://www.filmdienst.de/shop/dvds/edition-filmmuseum/edition-filmmuseum-10-nathan-der-weise.html>. n.d. 29.10.2014.
- Eibach, Joachim and Claudia Opitz. „Zwischen den Kulturen - Mittler und Grenzgänger.“ *Zeitenblicke* 11 Nr. 1 2012. Online journal für die Geschichtswissenschaften Zugriff 26.9.2014.
- Fischer, Barbara. *Nathans Ende? von Lessing bis Tabori: zur deutsch-jüdischen Rezeption von „Nathan der Weise“*. Göttingen: Wallstein-Verl., 2000.
- Forst, Rainer (Hg.). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/Main: Campus, 2000.
- Forst, Rainer. „Einleitung.“ Forst, Rainer (Hg.). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/Main: Campus, 2000. 7-25.
- Forst, Rainer. „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft.“ Forst, Rainer. *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt a. Main: Campus, 2000. 119 - 143.
- Göbel, Helmut (Hrsg.). *Lessings NATHAN. Der Autor, der Text, seine Umwelt, seine Folgen*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1986.
- Goslar, Nina. n.d.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago u.a.: The University of Chicago Press, 1992.
- Gutjahr, Ortrud. „Rhetorik des Tabus in Lessings „Nathan der Weise“.“ Wolfram, Mauser and Günter Saße. *Streitkultur. Strategie des Überzeugens im Werk Lessings*. Tübingen 1993: Max Niemeyer Verlag, 1993. 289-278.
- Heidemann, Stefan. „Die Jenaer Orientalistik.“ Goer, Charis and Michael Hofmann. *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. 2008. 243–257.
- Hofmann, Michael (Hrsg.). „Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland.“ Goer, Charis and Michael Hofmann. *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. München: Wilhelm Fink, 2008. 37- 55.
- Konrad, Felix. „Von der „Türkengefahr“ zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914).“ *EGO Europäische Geschichte Online* 2010-12-03. <http://iegeo.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus>, 26/9/2014.
- Kraft, Jürgen. „Lessing und die Toleranz – Toleranz-erziehung und Literaturunterricht.“ Freimark, Peter. *Lessing und die Toleranz: in Hamburg vom 27. – 29. Juni 1986. Sonderbd. zum Lessing yearbook*. München: edition text + kritik, 1986. 209-221.
- Librett, Jeffrey S. „How Does One Orient Oneself in Giving? Cultural-Political and Theological Implications of Problematic Generosity in Lessing's „Nathan der Weise“.“ *Lessing Yearbook – Jahrbuch 2003, Vol. XXXV* 2003: 35–60.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. „Von der Faszination zur Wissenssystematisierung.“ Lüsebrink, Hans-Jürgen. *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2006. 9–18.
- Müller-Nielaba, Daniel. *Die Wendung zum Bessern. Zur Aufklärung der Toleranz in Gotthold Ephraim Lessings NATHAN DER WEISE*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2000.
- Osterhammel, Jürgen. „Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung.“ Lüsebrink, Hans-Jürgen. *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2006. 19–36.
- Overath, Angelika, Kermani, Navid and Schindel, Robert. *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003. Göttinger Sudelblätter*. Göttingen: Wallstein, 2003.
- Polaschegg, Andrea. „Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850.“ Goer, Charis and Hofmann, Michael. *Der Deutschen Morgen-*

- land. *Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. München: Wilhelm Fink, 2008. 16–17.
- Preußner, Heinz-Peter. „Europäische Phantasmen des Juden: Shylock, Nathan, Ahasver.“ Schmitz, Helmut (HG). *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam - New York: Rodopi. Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 69/2009, 2009. 337–358.
- Scott-Prelorentzos. „Kein kleiner Raub, ein solch Geschöpf“: 'Nathan der Weise' und die Judenfrage.“ Freimark, Peter (Hrsg.). *Lessing und die Toleranz: in Hamburg vom 27. – 29. Juni 1985. Sonderbd. zum Lessing yearbook*. München: edition text + kritik, 1986. 198–205.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: California, 1991.
- Szondi, Peter. *Die Theorie des bürgerlichen Trauerspiels im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Tietz, Manfred. „DER Don Quijote UND DER AUFKLÄRUNGSDISKURS.“ Strosetzki, Christoph. *Miguel de Cervantes' DON QUIJOTE'. Explizite und implizite Diskurse im DON QUIJOTE*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2005. 273–298.
- Vancea, Georgeta. *Toleranz und Konflikt. interkulturelle Dimensionen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Reihe Siegen*. Heidelberg: Winter, 2008.
- Vischer, Theodor. *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen [3. Theil, 2.Abschnitt]*. Stuttgart: Mäcken, 1857.
- Walzer, Michael. „Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt.“ Forst, Rainer. *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt a. Main: Campus, 2000. 214–230.
- Weisberg, Liliane. „Humantiy and Its Limits: Hannah Arendt Reads Lessing.“ Schade, Richard E. and Dieter Sevin. *Practicing Progress. The Promise and Limitations of Enlightenment. Festschrift for John A. McCarthy*. Amsterdam-New York: Rodopi, 2007. 187–198).
- Woesler, Winfried. „Die beiden Schlüsse von Lessings „Nathan“.“ 2000, Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien. *„Zeitwende - Jahrbuch für Internationale Germanistik*. 2002. 323–330.