

Islam in der deutschen und türkischen Literatur

Michael Hofmann | Klaus von Stosch | Hrsg.

BAND 4

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE



Ferdinand Schöningh

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE

HRSG. VON

KLAUS VON STOSCH

Bd. 4

Michael Hofmann · Klaus von Stosch (Hrsg.)

Islam in der deutschen
und
türkischen Literatur

FERDINAND SCHÖNINGH

Paderborn · München · Wien · Zürich

Umschlagabbildung:
Fotografie und Fotomontage Bücher und Schriftzeichen
„Die Liebe“ von Annette Langenfeld.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

© 2012 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 978-3-506-77133-9

Inhalt

EINLEITUNG	9
1. REZEPTION DES ISLAM IN DER LITERATUR DES 18. UND 19. JAHRHUNDERTS	
KARL-JOSEF KUSCHEL „Strategische Aufwertung“: Lessings Bilder vom Islam im Zeitalter der Aufklärung	19
MICHAEL HOFMANN Goethe und der Islam	47
JAMES HODKINSON Der Islam im Dichten und Denken der deutschen Romantik: zwischen Kosmopolitismus und Orientalismus.	61
SIKANDER SINGH „Nur eine Kirch' der Liebe ist die Erde.“ Heinrich Heines Deutungen des Islam	81
2. DAS VERHÄLTNISS VON RELIGION UND LITERATUR	
CLEMENS PORNSCHLEGEL Fromme Ignoranz. Überlegungen zum Verhältnis von Literatur und Religion in der Moderne	95
GEORG LANGENHORST Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten? Theologisch-literarische Perspektiven – Beispiel Islam	109

3. ISLAM IN DER DEUTSCH-TÜRKISCHEN LITERATUR (ZAFER ŞENOCAK UND FERIDUN ZAIMOĞLU)

MARGARET LITTLER
„Islam“ im Werk von Zafer Şenocak: *Der Pavillon* (2009) 139

CHRISTOPH GELLNER
„Das Verhältnis zwischen Heiligem und Profanem muss immer wieder
mit Spannung aufgeladen werden.“ Islam in Texten von
Zafer Şenocak 153

KARIN E. YEŞİLADA
Gottes Krieger und Jungfrauen: Islam im Werk Feridun Zaimoğlu 175

FELIX KÖRNER SJ
Die Ironie des Opfers. Zur Gestaltung Feridun Zaimoğlu 193

4. DIE REZEPTION TÜRKISCHER LITERATUR IN DEUTSCHLAND (Nedim Gürsel und Orhan Pamuk)

CATHARINA DUFFT
Islam bei Nedim Gürsel 203

MOUHANAD KHORCHIDE
Zwischen Traditionalismus und Modernismus – Orhan Pamuks
Roman „Schnee“ religiös gelesen 217

SWEN SCHULTE EICKHOLT
*Da sah ich mit Schrecken, daß sich die Welt um mich herum von
A bis Z verwandelt hatte.*
Zur Verbindung von islamischer und romantischer Tradition
in Orhan Pamuks *Das Neue Leben* 231

5. ISLAM IN NAVID KERMAIS LITERARISCHEN UND THEOLOGISCHEN SCHRIFTEN

JIM JORDAN
Für eine kämpferische Toleranz: der Islam in Navid Kermanis
literarischen Schriften 247

HAMIDEH MOHAGHEGHI
Der „Islam“ in Navid Kermanis literarischen Schriften 259

KLAUS VON STOSCH
Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit
Navid Kermani 267

MUNA TATARI
Ein Plädoyer für die Klage vor Gott 279

AUTORENVERZEICHNIS 287

Einleitung

Die Begegnung mit dem Islam ist in den letzten Jahren in Deutschland zu einem Phänomen geworden, das in der öffentlichen Diskussion eine bedeutende Rolle spielt und das auch in der Literatur zunehmend wichtiger wird. Aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Perspektive ist methodisch die Frage zu stellen, wie insbesondere nach dem 11. September 2001 Diskurse des Fremden und des Eigenen konstruiert werden, in denen der Islam einerseits als Bedrohung und Herausforderung begriffen wird, in dem andererseits aber die deutsche Gesellschaft ihr eigenes Verhältnis zu Religion, Säkularisierung und Modernisierung neu reflektiert. Aus theologischer Sicht fragt sich auf normativer Ebene, wie diese Neukonfigurationen zu bewerten sind und welche neuen Möglichkeiten des Umgangs der Religionen aus ihnen resultieren. Gerade das Gespräch mit der Literatur erlaubt es der Theologie, die Tiefengrammatik des Denkens der je anderen Religion neu zu verstehen und Geltungsfragen in einem neuen Licht zu sehen. Die Auseinandersetzung mit komparativer Theologie erlaubt es der interkulturellen Literaturwissenschaft, die Hintergründe und Neuformatierungen in manchmal nur untergründig religiös geprägten, literarischen Texten besser zu verstehen.

Methodisch und inhaltlich ist der Beitrag der Kultur- und Literaturwissenschaft zu diesen Fragen so zu bestimmen: Der interreligiöse Dialog ist bezogen auf Lebensformen und Normbildung der Menschen in Deutschland und deshalb ein wichtiges Moment im Aushandeln von Identitäten sowie von inter- und intrakulturellen Differenzen. Die Reflexion über das Eigene wird durch das Verhältnis zum Fremden bestimmt – und die Diskussionen um den Islam als dem heimisch werdenden Fremden in Deutschland beeinflussen das kulturelle Selbstverständnis der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Theologisch und philosophisch lässt sich der Gedanke stark machen, dass die eigene Identität und auch die eigenen Wahrheitsansprüche durch den Diskurs mit dem Fremden neu konfiguriert und anders verständlich werden können. Die Brüchigkeit und Verwundbarkeit der Identität des Fremden affiziert die eigene Identität und kann eine Identitäts- und Wahrheitssuche als Stärke entdecken, die sich gerade aus der Anfechtung entwickelt.

Indem Literatur als Metadiskurs zu gesellschaftlichen Fragen fungiert, wird sie in diesem Fall zu einem privilegierten Ort der Reflexion über Diskurse des Eigenen und des Fremden, die auch die Diskussion um die deutsche und die christliche Identität beeinflussen. Die moderne türkische Literatur und die deutsch-türkische Literatur können das Verhältnis der deutschen Kultur zu

ihren eigenen religiösen Traditionen beeinflussen und auch Impulse geben, das Verhältnis der Kulturen und Religionen untereinander in friedliche Bahnen zu lenken. Insbesondere durch ein Islam-Verständnis, das sich den Traditionen gegenüber nicht abstrakt negierend, sondern nach dem Modell des ‚Patchworks‘ wohlwollend auswählend verhält.

Von daher ergeben sich für Theologie und Literaturwissenschaft eine Fülle von Gesprächsmöglichkeiten und Forschungsfeldern, die nur in der Kooperation von interkultureller Literaturwissenschaft und komparativer Theologie bearbeitet werden können und die bisher nahezu vollständig brach liegen. Einige davon wollen wir in diesem Band exemplarisch angehen. Eröffnet wird der Band mit einigen Beiträgen, die sich mit der Rezeption des Islam in der deutschen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts beschäftigen. Den Auftakt bildet dabei ein theologischer Beitrag von *Karl-Josef Kuschel*, der in Auseinandersetzung mit Gotthold Ephraim Lessing eine den Werken Lessings zugrundeliegende theologische Option der strategischen Aufwertung des Islams skizziert. Ausgangspunkt bilden dabei die Veröffentlichungen von Theophilus Lessing, dem Großvater G.E. Lessings, die stellvertretend für das familiäre Umfeld stehen, das religiöse Andersheit wertschätzen konnte. Auch frühere Schriften G.E. Lessings wie *Die Rettung des Hieronymus Cardanus*, an denen eine wertschätzende Haltung Lessings gegenüber dem Islam deutlich markiert werden kann, werden berücksichtigt. Kuschel stellt deutlich heraus, wie Lessing den Islam als eine an der Vernunft orientierte Religion wahrnimmt. Abschließend werden ausführlich die Konstellationen in *Nathan der Weise* analysiert, die nach Kuschel auch zu einer strategischen Aufwertung des Islams führen. In dem darauffolgenden Beitrag befasst sich *Michael Hofmann* in literaturwissenschaftlicher Perspektive im Anschluss an die grundlegenden Forschungen Katharina Mommsens mit Goethes Verhältnis zum Islam. Dabei wird deutlich, dass Goethe einerseits den Islam vor allem aufgrund seines konsequenten Monotheismus schätzte, dass er aber andererseits rigoristische Tendenzen kritisierte, die er bei Mohammed und in dessen Lehren zu erkennen glaubte. Als Goethe die Gedichte des sufistischen Dichters Hafis mit Begeisterung rezipiert, vollzieht er eine Anverwandlung des mystischen Islam, den er einem phänomenologisch orientierten Pantheismus angleicht. So vermittelt er bestimmte Züge des Islam mit seiner eigenen Weltanschauung und Poetik, und er versucht, in seinem literarischen Diskurs Monotheismus und Pantheismus zu einem undogmatischen und sehr spezifischem Neuen zu verbinden, das von einer sympathisierenden Offenheit gegenüber dem Islam geprägt erscheint. Der Beitrag von *James Hodgkinson* überprüft sodann, inwiefern die deutschen Romantiker einerseits die geläufigen Islambilder des frühen 19. Jahrhunderts unkritisch aufgenommen und fortgeschrieben haben: Romantische Texte, die den Islam zum exotisierten bzw. dämonisierten ‚Anderen‘ des Chris-

tentums transformieren, wären dem konventionellen Modell des Orientalismus zuzuordnen, wie er etwa von Edward Said dargestellt wurde. Gefragt wird andererseits auch, ob dogmatische Werke das Verhältnis zwischen Christentum und Islam anders denken. Um den Kontrast zwischen den weltbürgerlichen Idealen der Frühromantiker und der völkischen Denkweise der späteren Romantiker zu veranschaulichen, behandelt Hodgkinson literarische Texte wie *Heinrich von Ofterdingen* von Novalis (1801), E.T.A Hoffmanns *Das Sanctus* (1819), und Karoline von Günderrodes Lesedrama *Mahomed, der Prophet von Mekka* (1804/5). Den Abschluss des ersten Abschnitts dieses Bandes bildet *Sikander Sinhs* Beitrag zu Heinrich Heines Verhältnis zum Islam. Heine hat in seinen Dichtungen und Schriften nicht nur die Konflikte zwischen Judentum und Christentum thematisiert, sondern auch über das Verhältnis aller drei monotheistischen Religionen nachgedacht; so ist in seinem Frühwerk insbesondere die Beschäftigung mit dem Islam zentral. Dies bietet den Ansatz zu einer Neuinterpretation der frühen Religionstragödie *Almansor*. Während die Forschung das Werk bislang in der Tradition von Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* gedeutet hat, wird von Singh gezeigt, dass Voltaires *Zaire* derjenige Bezugstext ist, aus dessen Transformation das Drama hervorgegangen ist. Der *Almansor* unternimmt keine Fortschreibung des aufgeklärten Toleranzgedankens unter den veränderten zeit- und geistesgeschichtlichen Bedingungen der zwanziger Jahre des 19. Jahrhundert, sondern veranschaulicht in der Tradition der französischen Aufklärung das Gewalt- und Zerstörungspotential, das der Religion immanent ist.

Nach diesem eher historisch geprägten Blick wenden wir uns unterschiedlichen zeitgenössischen Autoren zu und nehmen nun muslimische Autoren selbst in den Blick. Um hier hermeneutisch das Verhältnis von Literaturwissenschaft und Theologie angemessen bestimmen und die nachfolgenden Beiträge ein wenig einordnen zu können, folgen zunächst zwei grundsätzliche Beiträge zum Verhältnis von Religion und Literatur – zunächst aus literaturwissenschaftlicher und dann aus theologischer Sicht. *Clemens Pornschlegel* unterstreicht in seinem Beitrag, dass die enge Beziehung der Kunst zur Religion auch in der Moderne nie unterbrochen gewesen ist. Sämtliche Avantgarden des 20. Jahrhunderts mobilisieren die religiösen Traditionen mitsamt ihren heteronomen Mythen, Magien, Kulte, Zeremonien und Liturgien gegen das stahlharte Gehäuse techno-wissenschaftlicher Rationalität. Dass die westliche Industrie-Kultur sinnstiftende Mythen, metaphysische Ideen, Sakramente, Zeremonien oder die Institution *absoluter Instanzen* hinter sich gelassen habe, ist eine ‚idée reçue‘ des Säkularisierungsdenkens, die weder historisch noch systematisch den Tatsachen der modernen Industriegesellschaften entspricht. Umgekehrt gilt es, die ‚Säkularisierung‘ als ein spezifisches Strukturmoment des Christentums zu begreifen und mit jener Arroganz zu brechen, der zufol-

ge das aufgeklärte, rationale Wissen sich ausschließlich im europäisch-amerikanischen Norden befände, während im Süden die irrationale Finsternis herrschte. *Georg Langenhorst* greift anschließend in seinem theologisch perspektivierten Beitrag die Lernchancen und Gewinndimensionen auf, die in der Auseinandersetzung mit literarischen Texten für das interreligiöse Lernen liegen. Deutlich markiert er die gegenseitige Angewiesenheit der Theologie und der Literaturwissenschaft für die Auseinandersetzung mit Literatur im Kontext des interreligiösen Lernens. In fünf Gewinnchancen (Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung) und in sieben interreligiösen Perspektiven (Subjektivität, Perspektivität, Alterität, Authentizität, Personalität, Reflektivität und Expressivität) betont er den besonderen Wert der Auseinandersetzung mit Literatur für die interreligiöse Begegnung. Anhand von drei literarischen Beispielen (Catherine Cléments *Theos Reise*; Yann Martels *Schiffbruch mit Tiger und Barbara Frischmuths Die Schrift des Freundes*) werden abschließend die ausführlich dargelegten Perspektiven veranschaulicht.

Nach diesen grundsätzlichen hermeneutischen Vorüberlegungen wendet sich unser Band der Reflexion über die vielbeschworene Konfrontation zwischen islamischer Tradition und westlicher Moderne in der deutsch-türkischen Literatur zu (mit dem exemplarischen Blick auf Zafer Şenocak und Feridun Zaimoğlu) und stellt aus christlich-theologischer, literaturwissenschaftlicher und islamwissenschaftlicher Perspektive die Frage nach dem Verhältnis von Islam und Moderne. Literaturwissenschaftlich eröffnet wird dieser Teil von *Margaret Littler*, die sich mit dem Islam in den Texten Zafer Şenocaks auseinandersetzt, eines Autors, der oftmals starke Kritik an den vereinfachenden heutigen Islamdebatten in Europa übt, wobei er einerseits ein differenzierteres Islamverständnis, andererseits eine überfällige Debatte innerhalb des Islam einfordert. Sein neuester Roman *Der Pavillon* (2009) handelt von dem unterdrückten ästhetischen und geistigen Erbe des letzten Kalifen Abdülmecit Efendi (1868-1944). Littler arbeitet heraus, dass Şenocaks Roman ein poetischer Versuch ist, sich einer türkischen Variante des Islam anzunähern, die im Gegensatz zu den polarisierenden Debatten der Gegenwart sowohl heterodoxe als auch durchaus humanistische Züge trägt. Im Mittelpunkt dieser Auslegung des Romans steht die Mehrdeutigkeit des Islam. Methodisch stützt sich die Autorin auf das Deleuze'sche Konzept des „Milieu“ und die historisierende These vom „sectarian milieu“, aus dem laut John Wansbroughs der Koran allmählich hervorging.

Christoph Gellner beschäftigt sich im folgenden Beitrag aus theologischer Perspektive mit den verschiedenen Texten Zafer Şenocaks. Durch die Auseinandersetzung mit *Der Pavillon*, *Gefährliche Verwandtschaft*, *Der Mann im Unterhemd* und *Das Land hinter den Buchstaben* entwickelt Gellner einen

Überblick über das Werk Şenocaks. Eckpunkte seiner Überlegungen bilden u.a. das Spannungsverhältnis zwischen islamischer Tradition und säkularer Moderne, die Auseinandersetzung mit mystischen Strömungen des Islam, das Verhältnis von Sexualität und Religion, das Konzept einer geteilten bzw. miteinander verflochtenen Geschichte oder die Debatte um ein rechtes Koranverständnis in den Werken Şenocaks. Anhand dieser Eckpunkte charakterisiert Gellner Şenocaks Verhältnis zum Islam und sein Verständnis der Religion der Muslime.

Karin E. Yeşilada befasst sich in ihrem Beitrag sodann mit der Behandlung des Islam im Werk Feridun Zaimoğlu. Die literarischen Texte dieses bekannten, türkisch-deutschen Autors weisen häufig eine Islam-Thematik auf. Seine literarischen Figuren beziehen dabei nicht selten provokative Position, wie etwa die Figur des Islamisten Yücel in *Kanak Sprak* (1995) oder die des fundamentalistischen Hasspredigers in der Erzählung *Gotteskrieger* aus dem Erzählband *Zwölf Gramm Glück* (2004). Der Beitrag untersucht, mit welchen literarästhetischen Strategien Zaimoğlu das Thema Islam gestaltet und in welcher Weise er sich dabei auf den medialen Islam-Diskurs bezieht. Dabei wird deutlich, inwieweit „Islam“ als eines der literarischen Themen in Zaimoğlus Werk im Sinne des „Turkish Turns“ neue, transitorische Räume für eine Neubewertung von gängigen Kategorien wie Identität, Ethnie oder Religion eröffnet. An diesen Beitrag anschließend zeigt *Felix Körner SJ* anhand der Dimensionen „Gestalten“ und „Gestaltetsein“ in seiner theologischen und islamwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Texten Feridun Zaimoğlu auf, wie die Protagonisten der behandelten Texte selbst Gestalter und Gestaltete sind, wie sich an ihnen die Ambiguität der Wirklichkeit zeigt. Durch die Auseinandersetzung mit zwei Protagonisten der Werke Feridun Zaimoğlus stellt Körner abschließend zwei zentrale Fragen an die Theologie: In welchem Verhältnis stehen die Klarheit einer stark weisungsbezogenen Religion wie der des Islam zu der Unklarheit der postmodernen Lebensentwürfe der Gegenwart? Und wie können religiös bekehrte Menschen ihre Enttäuschung über eine nicht-religiös gestaltete Welt anders leben als in Abkehr?

Nach der Auseinandersetzung mit der deutsch-türkischen Literatur geht es im nächsten größeren Abschnitt des vorliegenden Sammelbandes um die Rezeption türkischer Literatur in Deutschland im Vergleich der Modernisierung und Säkularisierung in der Türkei und in Deutschland (und zwar im Blick auf die beiden namhaften und bekannten Gegenwartsautoren Nedim Gürsel und Orhan Pamuk) und vor diesem Hintergrund um die Entdeckung von theologisch bedeutsamen Neuformatierungen religiöser Bekenntnisse in dieser Literatur. In diesem Abschnitt kommen neben zwei Literaturwissenschaftlern auch ein muslimischer Theologe zu Wort. *Catharina Dufft* analysiert zunächst die Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition im Werk von Nedim Gür-

sel. „Islam“ findet sich bei Gürsel in kultureller, autobiographischer und kritischer Perspektive. Dufft untersucht den Reiseroman *Yedi Dervişler* (2007), an dem die kulturelle Dimension des Islam aufgezeigt werden soll; für die Auslegung der autobiographischen und kritischen Dimension betrachtet sie den jüngsten, noch nicht ins Deutsche übersetzten Roman *Allah'ın Kızları* sowie Nedim Gürsels Kindheitserinnerungen *Sağ Salim kavuşsak*. Dabei lässt sich aufzeigen, dass Nedim Gürsel und mit ihm seine Protagonisten tendenziell den mystischen Islam dem schriftnahen vorziehen, auf jeden Fall aber einen politisierten Islam ablehnen. „Islam“ bei Nedim Gürsel kann als Terrain beschrieben werden, auf dem politische und gesellschaftliche Konflikte über Pluralismus, kulturelles Gedächtnis, In- und Exklusion behandelt werden. Die zwei anschließenden Beiträge von Mouhanad Khorchide und Swen Schulte Eickholt widmen sich nun dem Werk Orhan Pamuks. Zunächst wendet sich *Mouhanad Khorchide* in seinem muslimisch-theologischen Beitrag dem Roman *Schnee* von Orhan Pamuk zu und weist ihn als Reflexion der Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne im islamischen Kontext aus. Khorchide zeigt die Bedeutung der islamisch-theologischen Reflexion der Moderne in der Türkei auf und kennzeichnet den Roman als ein Spiegelbild der heutigen türkischen Gesellschaft, die die Identität im Spannungsfeld zwischen Ost und West oft behaupten, aber auch überdenken muss.

In seiner Auseinandersetzung mit Pamuks Roman *Das neue Leben* zeigt Swen Schulte Eickholt sodann, dass Pamuk durch die Verbindung von islamischer und romantischer Tradition eine religiöse Atmosphäre erzeugt, die stark an ein mysteriöses Buch gebunden ist, dessen Lektüre auf den Protagonisten Osman wie eine Offenbarung wirkt. In einem ersten Schritt werden die Verbindungen zur islamischen und danach die zur romantischen Tradition aufgezeigt. Dabei zeigt sich, dass die Romantik eher die Form und der Islam eher den Inhalt der Zeichen bereitstellt, die Pamuk nutzt, um eine religiöse Atmosphäre zu erzeugen. Anschließend wird dargestellt, wie das ominöse Buch im Romanverlauf seine transzendente Aura bis zur völligen Profanisierung einbüßt. Das Fazit beleuchtet, wie zwanglos Pamuk die verschiedenen Kulturstränge miteinander verbindet und inwiefern sie sich gegenseitig verstärken und in Frage stellen. Charakteristisch erscheint das authentische religiöse Erleben der Figur Osman, an dem Pamuk sowohl die Sehnsucht nach religiösem Sinn aufzeigen kann als auch die Schwierigkeiten, dieser in der Moderne – und insbesondere in der Türkei – gerecht zu werden.

Während sich der Band bisher nur mit rein literarischen Auseinandersetzungen mit dem Islam beschäftigt, geht es im letzten Teil um einen muslimischen Schriftsteller, der auch ernst zu nehmende theologische und islamwissenschaftliche Beiträge vorgelegt hat. Konkret geht es um die theologischen und interkulturellen Denkanstöße zum Verhältnis von Christentum und Islam in den

theologischen und literarischen Schriften des deutsch-iranischen Autors Navid Kermani. Mit dem literarischen Werk setzt sich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive *Jim Jordan* auseinander. Jordan versteht Navid Kermanis literarische Werke – *Vierzig Leben* (2004), *Du sollst* (2005) und *Kurzmitteilung* (2007) – als Komplement seiner Publizistik und Essayistik, die einen wichtigen Beitrag zur Debatte über ein multikulturelles Deutschland und die soziale und politische Stellung seiner Muslime bilden. Jedoch bringen sie eine ‚burden of representation‘ mit sich; ihre politischen Stellungnahmen verlangen Sachlichkeit und einen gemäßigten Ton; und sie basieren prinzipiell auf Verallgemeinerungen. Sie schließen also Fantasie, Verspieltheit und die Berücksichtigung des Einzelnen aus. Diese Elemente bilden den Kern von Kermanis literarischen Werken. In diesen Werken ist der Islam natürlich ein Thema. Jordan zeigt auf, wie sich Kermani in dem Freiraum der Literatur mit heiklen und tabuisierten Themen auseinandersetzt und die Konturen, Möglichkeiten und Widersprüche eines säkularen Islams in Deutschland skizziert. Den folgenden islamisch-theologisch perspektivierten Beitrag von *Hamideh Mohagheghi* kennzeichnet ein sehr persönlicher Zugang zu drei literarischen und essayistischen Schriften Navid Kermanis. Mohagheghi zeigt in den Werken *Kurzmitteilung*, *Wer ist wir* und *Du sollst* die teilweise verborgenen Glaubensbezüge der Protagonisten und die daraus resultierenden Rückschlüsse auf die jeweiligen Gottesverständnisse auf. Deutlich werden dabei die persönlichen Schwierigkeiten, die Mohagheghi durch ihren durch den Glauben geprägten Zugang zu diesen Werken vor allem im Hinblick auf das Werk *Du sollst* hat.

Nach diesen auf das literarische Werk gerichteten Beiträgen geht es zum Ausklang des Bandes in einem christlich-muslimische innertheologischen Gespräch um Navid Kermanis theologische Schriften. Anhand von drei Themenkomplexen zeigt der Beitrag von *Klaus von Stosch* den Wert der theologischen Auseinandersetzung mit Navid Kermanis Schriften für eine christliche Theologie auf: die Bedeutung der ästhetischen Dimension im Zusammenhang mit dem muslimischen Offenbarungsglauben, das Zusammendenken des Schreckens und der Schönheit Gottes und die Haltung des Protests im Glauben an Gott. Ausgehend von dem von Klaus von Stosch aufgegriffenen Ansatzpunkt der Klage vor Gott bzw. des Protests im Glauben verortet die Replik von *Muna Tatari* die Möglichkeit der Integration der Klage bzw. des Protests in einer muslimischen Theologie. Tatari erläutert vier Anknüpfungspunkte in der muslimischen Theologie für die Klage und den Protest und bereitet hierdurch die Möglichkeit einer theologischen Wertschätzung der Anklage Gottes im Gebet.

Der vorliegende Band basiert auf einer Tagung, die im Rahmen des Projektes *Islam in Deutschland – Interkulturalität und interreligiöser Diskurs in der Literatur* im Juni 2010 mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der

Universität Paderborn stattfand. Der Fritz Thyssen Stiftung verdanken wir auch, dass die Drucklegung dieses Bandes ermöglicht wurde. Das interdisziplinäre Projekt, das von der Forschungskommission der Universität Paderborn unterstützt wird, untersucht in unterschiedlichen Zusammenhängen Neuformatierungen muslimischen Denkens in der gegenwärtigen Literatur in literaturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive, um dadurch neue Impulse für das muslimisch-christliche Gespräch und für das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in Deutschland zu entwickeln.

Die Tagung und die vorliegende Dokumentation des hiermit begonnenen Diskussionsprozesses wären nicht möglich gewesen ohne die vielfältige Unterstützung durch unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter: Besonders hervorheben wollen wir dabei Katharina Lammers und Swen Schulte Eickholt für die Zusammenstellung und redaktionelle Betreuung der Beiträge, Sabrina Kuis für die Endkorrektur sowie unserem gesamten Team für die tolle Begleitung der Tagung; namentlich erwähnt seien Daria Schnipkoweit und Daniel Rumel. Ein herzlicher Dank gilt auch Annette Langenfeld und Aaron Langenfeld für die Gestaltung des Titelbildes.

Paderborn, im Januar 2011

Michael Hofmann und Klaus von Stosch

1. Die Rezeption des Islam in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts

JAMES HODKINSON (WARWICK/GB)

Der Islam im Dichten und Denken der deutschen Romantik: zwischen Kosmopolitismus und Orientalismus.

Wie ruhig hätten die Christen das heilige Grab besuchen können, ohne nöthig zu haben, einen fürchterlichen, unnützen Krieg anzufangen der [...] auf immer das Morgenland von Europa getrennt hat.[...] Unsere Fürsten ehrten andachtsvoll das Grab eures Heiligen, den auch wir für einen göttlichen Profeten halten (aus: *Heinrich von Ofterdingen* in: Novalis, HKA I:237).¹

Dieses Zitat entstammt dem vierten Kapitel des unvollständigen frühromantischen Romans von *Novalis, Heinrich von Ofterdingen* (1801). Es spricht an dieser Stelle eine morgenländische Sklavin namens Zulima, die dem jungen Protagonisten von den kriegerischen, islamophobischen Taten mittelalterlicher Kreuzritter erzählt. Durch die Kreuzzüge sei das gemeinsame Erbe des Islam und des Christentums zerstört worden. Dadurch sei wiederum nicht nur die Möglichkeit der friedlichen Koexistenz beider Kulturen verschwunden, sondern auch die gemeinsame Basis eines ganz anderen interkulturellen Verhältnisses. Dieses Verhältnis gründete sich sowohl auf den Ähnlichkeiten und Überlappungen zwischen diesen nur scheinbar getrennten Religionen als auch auf den Unterschieden zwischen ihnen. Dies impliziert wiederum, dass beide Religionen als verschiedene Aspekte eines universalen Menschheitskonzepts zu begreifen sind. In Bezug auf den einleitend zitierten Textauszug stellt sich zunächst eine faszinierende Frage, denn ähnlich wie in der Aufklärung scheinen die Romantiker das Thema christlich-islamischer Verhältnisse aufzugreifen. Wird indes in romantischen Aufsätzen, Fragmenten und Erzählungen dualistisches Denken zum Islam und Christentum kritisiert? Oder bleibt für die Romantiker die kulturell-religiöse Differenz zwischen den Konfessionen Hauptmerkmal dieses Verhältnisses? Im Folgenden geht es darum, diese bisher vernachlässigte Frage² anhand von mehreren romantischen Texten zu beant-

¹ NOVALIS, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, (Hg. von PAUL KLUCKHOHN, RICHARD SAMUEL, HEINZ RITTER, HANS-JOACHIM MÄHL und GERHARD SCHULZ) Dritte Ausgabe in sechs Bänden, Stuttgart 1977-. Im Fließtext auch ‚Historisch Kritische Ausgabe‘ oder ‚HKA‘ genannt.

² Zum Thema des Islam in der englischen Romantik siehe: MOHAMMED SHARAFUDDIN, *Islam and Romantic Orientalism*, London/ New York 1994. Zum Thema des Islam in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart siehe: JAMES HODKINSON, JEFFREY MORRISON, (Hg),

worten. Islambilder werden im *Heinrich von Ofterdingen* (1801-2) von Novalis und *Karoline von Günderrodes Mahomed, der Prophet von Mekka* (1804) untersucht, während die literarische Spätromantik anhand von E.T.A Hoffmanns *Das Sanctus* (1819) besprochen wird. Stellenweise werden auch die theologischen Schriften *Friedrich Schleiermachers* sowie die Vorlesungen des älteren *Friedrich Schlegel* als vergleichende Beispiele herangezogen. In einem ersten Schritt wird allerdings gefragt, in welchen geschichtlichen und auch forschungsgeschichtlichen Zusammenhängen die Diskussion stattfinden soll.

Zusammenhänge: Orientalismus, das Kosmopolitische, Islam und die Romantik

Der Islam in der deutschsprachigen Kultur dieser Epoche ist oftmals im Rahmen des sogenannten *Orientalismus* besprochen worden. *Edward Said* beschrieb das Phänomen als die Tendenz seitens der ermächtigten, kolonialen Kulturen Europas im 18. und 19. Jahrhundert, den sogenannten *Orient* auf eine homogenisierte, idealisierte bzw. dämonisierte Alterität zu reduzieren. Said sah das europäische Islambild dieser Epoche als Beispiel des Orientalismus schlechthin, denn der Muslim sei „the very epitome of an outsider against which the whole of European civilization from the Middle Ages on was founded“ (Said, 70). Das Verständnis des spezifisch deutschen Orientalismus hat sich allerdings im letzten Jahrzehnt geändert. Mit Saids berühmten Versäumnis, näher auf den deutschen Orientalismus einzugehen, ist aus germanistischer Sicht ein anderes Problem einhergegangen: sein Modell des Orientalismus betont die arabisch-islamische Welt. *Andrea Polaschegg*³ hat zeigen wollen, dass es in den Traditionen des deutschen Orientalismus eher um die Auseinandersetzung mit und die akademische Erforschung von einem breiten Spektrum östlicher Kulturen, vor allem die des indischen Subkontinents und des Fernen Osten, gegangen sei (S.82-83): die Versuche, die Wichtigkeit des Islams in deutschsprachigen Kulturen des 19. Jahrhunderts aufzuwerten, seien eher Ausdruck unseres Bedürfnisses, die geschichtlichen Wurzeln heutiger Probleme aufzuspüren (S. 96-97).

Susan Marchand hat einen anderen Schwerpunkt gelegt und untersucht höchst detailliert die Haupt- und zahlreichen Nebenströmungen in der Entwicklung der deutschsprachigen akademischen Disziplin der Orientalistik

Encounters with Islam in German Literature and Culture, Rochester NY 2009. Einige Aspekte der Thesen des vorliegenden Aufsatzes wurden in meinem eigenen Aufsatz in diesem früheren Sammelband bereits vorgelegt.

³ Vgl. ANDREA POLASCHEGG, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2005.

vom 18. Jahrhundert bis zum Dritten Reich.⁴ Das wachsende Interesse deutschsprachiger Orientalisten an indischen Kulturen, besonders derer, die sich der indoeuropäischen Geschichte widmeten, wird auch hier hervorgehoben. Anders als Polaschegg aber rückt das Islamische immer wieder ins Blickfeld: Marchand spricht z. B. vom Interesse am Islam in der deutschen Aufklärung und geht auf die Entwicklung der akademischen Islamistik im späteren 19. Jahrhundert ein (S. 356-67). Trotzdem scheint das Studium des Arabischen und des Islam kein Brennpunkt der Romantischen Epoche gewesen zu sein: unter den „Lonely Orientalists“ der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum waren die Arabisten am einsamsten, denn „this part of the Orient did not inspire nearly as many romantic panegyrics as did India“ (S. 118). Kontje hat sich weniger mit den geo-kulturellen Grenzen des deutschen Orientbegriffs beschäftigt.⁵ Er untersuchte vielmehr, wie literarische und kulturell ausgerichtete Texte und Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart deutschsprachige Phantasien vom Orient entwarfen, die als Kompensation für den Mangel an Nation bzw. an einem kolonialen deutschen Reich fungierten. Dabei hat Kontje auch die Autoritätsdynamik, die für Said dem Orientalismus zugrunde lag, kritisch in Frage gestellt: für den deutschen Orientalismus sei nicht ausschließlich die Ausübung europäischer kultureller Macht dem Orient gegenüber charakteristisch. Der oben zitierte Fall aus dem *Ofterdingen* stelle z.B. einen „gentler German cosmopolitanism“ dar, welcher „the pre-national spirit of European unity“ wiederbeleben wolle, um neue Verbindungen zwischen Europa und dem Osten zu ermöglichen (S. 99).

Während der Islam nur einen einzigen Faden im breiten, komplexen Gewebe des deutschen Orientalismus des 19. Jahrhunderts bildet, sehen wir an diesem kurzen Überblick, dass diese *andere* Religion schon ein Objekt literarischen, kulturtheoretischen und theologischen Interesses gewesen ist. Und auch wenn der Islam nicht unbedingt der Schwerpunkt orientalistischen Interesses zwischen 1795 und den 1830er Jahren gewesen ist, kehrt das Thema in der Deutschen Romantik in verschiedenen Formen zurück. Auf das romantische Islambild eingehend lässt sich aber weiterhin qualitativ fragen, ob das Islambild überhaupt als Produkt *orientalistischer* Vorgänge im Saidschen Sinne gelesen werden muss. Es gibt diverse intellektuelle Strömungen, die das deutsche Islambild dieser Epoche mitgeprägt haben mögen. Das Verständnis der Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen, die die gemeinsame Zugehörigkeit beider zu einem kulturübergreifenden Menschheitsmodell voraussetzt, lässt sich als *kosmopolitisch* bezeichnen. Die moderne Form des kosmopolitischen oder *weltbürgerlichen* Gedankens wurde in der deutschen Kultur des

⁴ Siehe SUSAN L. MARCHAND, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge/ New York 2009.

⁵ TODD KONTJE, *German Orientalisms*, Ann Arbor 2004.

späteren 18. Jahrhunderts thematisiert und mag, wie im Folgenden untersucht wird, die Islamauffassung der Epoche beeinflusst haben.

Die kosmopolitische Idee reicht bis auf das klassische Altertum zurück und rückt immer wieder ins Blickfeld. Sie wird vom zeitgenössischen Soziologen Robert Fine als eine Denkweise definiert, die die Menschheit als ein einzelnes, untrennbares Wesen begreift „within which all forms of difference are recognised and respected but conceptualized as internal to the substantive unity of all human beings.“⁶ In der zeitgenössischen Diskussion berufen sich allerdings Robert Fine, Ulrich Beck et al. vordergründig auf die *weltbürgerliche* Idee, wie sie in der deutschsprachigen Aufklärung erscheint. Im Bereich der Literatur zeigt sie sich in Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* (1779),⁷ in der Philosophie findet sie im Werk Immanuel Kants ihren Niederschlag. In seinen politischen Schriften, vor allem im Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), verbindet Kant die Idee des weltbürgerlichen Ideals mit der modernen Staatsphilosophie. Dort konstatiert der Philosoph, dass ein allgemeines, internationales Recht für einen den Staat und die Völker übergreifenden Menschheitsbegriff – also weltbürgerlich – gelten müsse.⁸ Den deutschsprachigen Dichtern und Denkern der späten Aufklärung stand also ein Ideal der Kultur zur Verfügung, das die sprachlichen, ethnischen und religiösen Grenzen zwischen Menschen weder als Ausgangspunkt noch als Ziel hatte.

Es entwickelte sich allerdings ein ganz anderes Paradigma der kulturellen Differenz im deutschen Denken des späten 18. Jahrhunderts und zwar in den Schriften *Johann Gottfried Herders* (1744-1803). Vor allem in seinen mehrbän-

⁶ ROBERT FINE, *Cosmopolitanism*, London/ New York 2007, X.

⁷ Zum problematischen Thema des Toleranzgedankens in Bezug auf Lessing siehe: RITCHIE ROBERTSON, „Dies hohe Lied der Dichtung? The Ambiguities of Toleration in Lessings *Die Juden* and *Nathan der Weise*“. In: *Modern Language Review* 1998, (1), 105-120.

⁸ Kant schreibt: „Was hilft, an einer gesetzmäßigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens, zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu nöthigte, ist wieder die Ursache, daß ein jedes gemeine Wesen in äußerem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Übel erwarten muß, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten“, vgl. IMMANUEL KANT, *Werke* (Akademie Ausgabe), Berlin 1968, (VIII, 24). Trotz solcher Ideale scheint der Philosoph an anderer Stelle europäisch und christlich mit Fragen der kulturellen Differenz und anderen Religionen umzugehen. Im Aufsatz *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) kritisiert Kant den Islam, und zwar aus mehreren Gründen: Muslime würden z.B. an einem übertrieben „Enthusiasmus“ für ihre Religion leiden; sie seien zu sehr an Rituale d. h. an blosse Formen der religiösen Praxis gebunden. Allein durch die Teilnahme an solchen Formen, und nicht durch ein im vernünftigen Subjekt verankertes moralisches Vermögen wie in der Christlichen Kirche, verdiene der Muslim die Erlösung, so Kant. Dies sei kein Merkmal einer aufgeklärten Religion: siehe CHRISTINE BATTERSBY, *The Sublime, Terror and Human Difference*, London/ New York 2007, besonders 73-74. Siehe auch dazu: IAN ALMOND, *History of Islam in German Thought from Leibniz to Nietzsche*, London/ New York 2010, besonders 29-52.

digen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) legte er sein Modell *völkischer* Kulturen und Weltgeschichte fest. Von Überlegungen zu den topographischen Wandlungen der Kontinente der Erde ausgehend, zeigte Herder, wie variierende geographische Faktoren wie Klima und Topographie zur Entstehung diverser und essentiell differenzierter Völker beigetragen hatten, deren physische und geistige *Organisation* dementsprechend deutliche Unterschiede aufwiesen. Mit der Entstehung der sprachlichen Differenz verschärften sich die Unterschiede zwischen den Gruppen und daraus ergab sich die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte von verschiedenen Völkern und Nationen. In Herders geschichtlichen Katalog der Völker seien es zufällig die Deutschen, die nicht-kolonialen Europäer, die sich in ihrer mitteleuropäischen Heimat der Bildung ihrer Kultur widmeten und das künftige Menschheitsideal am besten verkörperten (Kontje, 83), während die z. T. europäisierten Juden letzten Endes doch mit Parasiten verglichen werden. Zum Islam selbst kommt Herder an mehreren Stellen: diese Glaubensform nimmt eine schillernde Rolle an, denn sie stelle einerseits eine aggressive und *falsche* Religion dar, während sie auch in Herders explizit protestantischen Überlegungen aufgrund ihres streng moralischen Inhalts positiv aufgewertet werde.⁹ Mit allen Ambivalenzen war es mit Herders Werken jedenfalls zu einem Paradigmenwechsel in der deutschen Kultur gekommen, denn trotz der gelegentlichen Aufwertung kultureller Differenz war die völkische Auffassung der Menschheit dem kosmopolitischen Ideal diametral entgegengesetzt.

Wie ist die Romantik in diesen geschichtlichen Übergang aus einem *weltbürgerlichen* in ein *völkisches* Zeitalter einzuordnen? Während in der Forschung von einer kosmopolitischen Aufklärung des Öfteren die Rede ist, gilt die Romantik als ein eher völkisches Phänomen, das essentielle Differenzen zwischen Kulturen voraussetzte – auch wenn diese Differenz positiv gedeutet wird.¹⁰ Einen solch klaren Bruch zwischen Aufklärung und Romantik gibt es allerdings auch nicht: wenn schon angesprochene Aspekte von Novalis' Werk den früh verstorbenen Dichter zu einem wenigstens „provincial Cosmopolitan“ machen (Kontje, 83), dann stellt sich die Frage nach einem gewissen Fortdauern kosmopolitischer Ideale in der Romantik. Wie schnell legt die Romantik das weltbürgerliche Erbe der Aufklärung ab? Welche Romantiker fassen noch Fuß im weltbürgerlichen Zeitalter? Welche Schriftsteller gehören

⁹ Zu diesem Thema vgl. IAN ALMOND, *Terrible Turks, Bedouin Poets, and Prussian Prophets: The Shifting Place of Islam in Herder's Thought* in *PMLA*, 2008, (123: 1), 57-75.

¹⁰ Zu den Kontinuitäten wie auch den Brüchen zwischen Herders politischem Denken und der Politik der Romantik siehe: FREDERICK BARNARD, *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken*, Berlin 1964, 186-198. In letzter Zeit hat Kontje das kulturelle und politische Denken verknüpft, und schreibt wie Herders System „marks the beginning of a Romantic or *völkisch* nationalism based on common ethnicity rather than universal human rights“ (Kontje, 73).

ins Jahrhundert der Völker und Nationen und neigen daher zu einer *orientalistischen* Denk- und Schreibweise? Und welche Konsequenzen haben solche Entwicklungen für das Islambild die ganze Makroepoche der Romantik hindurch? Im Folgenden gilt es nun eine Auswahl kanonischer Texte der Romantik innerhalb dieses theoretischen Rahmens zu untersuchen.

Islam in der Frühromantik

Als Friedrich von Hardenberg (geb. 1772), genannt *Novalis*, im Jahre 1801 starb, hinterließ er seinen unvollständigen Roman *Heinrich von Ofterdingen*, der immer noch als paradigmatischer Text der Frühromantik gesehen wird. Der Roman gilt u. a. als die romantische Wiedererzählung einer mittelalterlichen Geschichte, die mitten im 12. Jahrhundert vor dem Hintergrund des Kreuzzugs von Friedrich II. von Hohenstaufen ins heilige Land spielt.¹¹ Welche Motivation hatte Novalis, um auf gerade diese Begegnung mit dem Islam einzugehen? Was waren seine Quellen, und wie war seine Einstellung zu den kosmopolitischen und völkischen Denkweisen; wie lässt sich sein Islambild in dieses Spannungsfeld einordnen? Zunächst gilt es auf die Grundlagen von Hardenbergs Denken einzugehen: wie für viele der Frühromantiker war Philosophie sein Ausgangspunkt.

Nicht nur als der weltfremde, todessüchtige Dichter der blauen Blume erscheint Novalis heutzutage – er gilt auch als Semiotiker, Historiker, Theologe und Naturwissenschaftler, der in all diesen Disziplinen oft brisante Thesen entwarf.¹² Das reife Dichten und Denken des Novalis fing mit der kritischen Auseinandersetzung mit Johann Gottlieb Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794-95) an. In diesem Hauptwerk leitete Fichte ein Modell des erkenntnistheoretischen Vorgangs im Menschen von einem Modell eines absoluten Egos oder *Ich* ab: indem dieses absolute *Ich* Selbstbewusstsein erlangt, teilt es oder *setzt* es sich als endliches, empirisches *Ich*, konstatiert Fichte. Dieses aktive, erkundende ‚Ich‘ (das Subjekt), steht einem passiven, zu erkundenden ‚Nicht-Ich‘ (dem Objekt) entgegen.

In seinen fragmentarischen Notizen zu Fichte, den *Fichte-Studien* (1795-96), kritisiert Novalis das Fichtesche System allerdings, und zwar auf zwei Ebenen. 1. Für den jungen Frühromantiker stelle das Setzen von *Ich* und *Nicht-Ich*, d.h. die Suche nach Wissen vom Selbst und der Welt jenseits des Selbst, keine absoluten Ergebnisse her. Stattdessen vermag der Mensch bloß einen „Schein-

¹¹ (HKA I, 628: 231). Dazu vgl. auch IRA KASPEROWSKI, *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Tübingen 1994.

¹² Einen ausführlichen Überblick bietet HERBERT UERLINGS, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis*, Stuttgart 1991.

satz“ herzustellen: der Mensch *scheint nur* sich selbst und die Welt zu begreifen. Empirisches Wissen und absolute Wahrheit schließen sich gegenseitig aus, oder wie Novalis schreibt: „Wir verlassen das *Identische*, um es darzustellen“ (HKA II, 104:1). Wissen und Identität sind nur als Darstellungen, d. h. als symbolisch-sprachliche Konstruktionen oder Fiktionen begreifbar. In der Frühromantik des Novalis sei es Aufgabe des Dichters, auf provokante, ja revolutionäre Weise diese Fiktionen umzuschreiben und damit Änderungen in der wirklichen Welt jenseits der Sprache zu bewirken.¹³ 2. Bei einem streng dualistischen Modell von Subjekt und Objekt, Selbst und Anderem, bleibt es in Hardenbergs Schriften allerdings nicht. Vor allem in seiner Lektüre des niederländischen Philosophen Franz Hemsterhuis und dessen Modell einer universellen, all-durchdringenden Liebe war Novalis auf ein kosmologisches Prinzip der Ordnung gestoßen, das die Kluft zwischen Subjekt und Objekt zu überbrücken und die notwendig moralische Koexistenz aller Wesen systemphilosophisch zu begreifen versuchte. Nach seinen *Hemsterhuis-Studien* (1798) schrieb Novalis im sogenannten *Allgemeinen Brouillon* (1798-99), seinen unveröffentlichten Notizen zu einer romantischen Enzyklopädie, die lapidare Formel: „Statt Nicht-Ich: Du“ (Novalis, HKA III, 429-30: 820). Er grenzt sich damit von Fichtes Subjektivismus erheblich ab. Fichtes Erhebung des *Ich* zur höchsten erkenntnistheoretischen Instanz geschah auf Kosten des Anderen, des passiven Nicht-Ich, während für Novalis der Andere, so die These, als ein anderes Subjekt mit ähnlichen Fähigkeiten und Rechten anzuerkennen sei.

Novalis hat aber nicht nur auf der esoterischen Ebene der Erkenntnistheorie das Verhältnis zwischen dem *Selbst* und dessen *Anderen* umgedacht. In seiner Fragmentensammlung *Blüthenstaub* (1797-98) entwarf er eine aufschlussreiche Theorie der Religion. Dort entfernte er sich von Tendenzen, die die Überlegenheit einer Religion gegenüber anderen behaupteten:

Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher als ein Mittelglied – das uns mit der Gottheit verbindet. [...] In der Wahl dieses Mittelglieds muß der Mensch durchaus frey seyn. [...] Es ist ein Götzendienst im weitern Sinn, wenn ich diesen Mittler für Gott selbst ansehe. [...] Wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt [...] (HKA II, 441-43:74).

Die Gottheit oder *das Absolute* kann nicht zum Objekt rationaler Reflexion gemacht werden und muss daher durch Symbolik vermittelt werden. Jede Religion ist also nicht mehr als eine ästhetische Vermittlung der Gottheit. In der Wahl des Mittelglieds ist der Mensch frei – und der Ansicht, dass eine Religion einen besseren Wahrheitsanspruch als die nächste haben könnte, wird hier widersprochen.

¹³ Dazu vgl. WILLIAM A. O'BRIEN, *Novalis: Signs of Revolution*, Durham/London, 1996, 130-142.

Hardenbergs theoretische Überlegungen zur Relativität und Geschmeidigkeit von Kultur, Nationalität und Religion scheinen einen recht flexiblen und im Kontext des frühen 19. Jahrhunderts sogar progressiven Umgang mit dem Orient und dem Islam in seiner literarischen Praxis zu versprechen. Dringt man ein wenig tiefer in das politische und geschichtliche Werk ein, so wird es allerdings offenkundig, dass Novalis in einem post-Herderschen Kontext arbeitete.¹⁴ In den *Blüthenstaub*-Fragmenten schrieb er z. B. von der kommenden Überlegenheit der Deutschen, die z. Z. wie das „Hänschen“ Europas, aber bald „allein Herr im Hause“ sein würden (HKA II, 437: 61). Im selben Text heißt es allerdings auch:

Deutsche giebt es überall. Germanitaet ist so wenig, wie Romanitaet, Graecitaet, oder Britannitaet auf einen besondern Staat eingeschränckt – Es sind Menschenkaractere – die nur hie und da vorzüglich allgemein geworden sind. Deutscheit ist ächte Popularitaet und darum ein Ideal (HKA II, 438: 66)

Novalis arbeitet also mit Modellen national-völkischer Charakteristika, zeigt aber auch, wie diese weder unmittelbar noch ausschließlich auf einzelne Nationen und Völker zu übertragen sind. Zu einer ähnlich relativierten Einstellung zur Rolle der Religion in der Konstruktion nationaler Identität kommt Novalis auch an anderen Stellen. Der Aufsatz *Die Christenheit oder Europa* (1799) wurde z. B. oft als buchstäbliches Plädoyer für die Wiederherstellung eines mittelalterlichen, katholischen Reiches in Europa und daher als Manifest für einen reaktionären im christlichen Denken verankerten, deutschen Nationalismus gedeutet.¹⁵ In letzter Zeit wurde Hardenbergs Stellungnahme zu diesem Thema von der postkolonialen Forschung jedoch umgewertet: Mit seiner Kritik der Reformation im *Europa*-Aufsatz widmet sich Novalis nicht einer imperialistischen Form des Katholizismus, er kritisiert die Reformation nur deswegen, weil die ‚vereinende‘ Kraft der christlichen Religion dadurch verloren gehe und sich die Spannungen zwischen Nationen erhöhten. Der einzige Vorzug der Christenheit wird an diversen Stellen von Hardenbergs anderen dichterischen Werken sichtbar und besteht darin, dass Christus seine Rolle als Vermittler Gottes explizit machte und dadurch eine (zwar implizite) Botschaft zur Notwendigkeit der ästhetischen Vermittlung in der Religion in die Welt brachte.¹⁶ Natürlich kommt es manchmal zu Fragmenten, die scheinbar das

¹⁴ Zu Hardenbergs Lektüre und Kenntnisse von Herder siehe ZANUCCHI, MARIO, *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs*, Paderborn, München, Zürich, Wien, 2006, 73. N.239. Hardenberg besaß oder habe gelesen u.a. Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und die *Ideen* (1784-91).

¹⁵ Vgl. dazu GEORG LUCÁCS, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Neuwied 1963, 79.

¹⁶ Siehe dazu O'Briens Lektüre der fünften Hymne aus Hardenbergs *Hymnen an die Nacht*, 268-269.

Gegenteil aussagen. In den *Fragmenten und Studien* (1799) schreibt er z. B.: „Es giebt keine Religion, die nicht Xstenthum wäre“ (HKA III, 566: 82). Damit wird aber nicht die Transformation aller Religionen in Formen des Christentums postuliert, sondern das Potential, dass alle Religionsformen, wie das frühromantische Christentum, zu einem Moment der ‚Selbstreflexion‘ kommen, d.h. ihre essentiell ästhetische Natur und daher ihren relativierten Stellenwert im Pantheon der Weltreligionen anerkennen.¹⁷

Im Lichte solcher Gedankenzüge scheint Novalis zwar mit provokanten Aussagen zur Nation, dem Volk und der Religion zu spielen, gleichzeitig aber auch gewisse Aspekte der kosmopolitischen Tradition fortzusetzen. In einem Brief an A.W. Schlegel vom 30. November 1797 schreibt er beispielsweise: „Deutschheit ist der Kosmopolitismus mit der kräftigsten Individualitaet gemischt“ und zeigt damit seine idiosynkratische, oft ironische Einstellung zum Thema der Interkulturalität: er selber ist Deutscher und Christ, gewissermaßen auch deutscher Nationalist. Dies stimmt aber nur insofern, als die Kategorien *deutsch* und *christlich* über sich selbst hinausgehen und auf universelle, ja transnationale und transkonfessionelle Ideale hinweisen. Der Deutsche ist *anders* in Europa, und geht, so Novalis, seinen Einzelweg. Im kommenden Jahrhundert der Nationen und des Imperialismus schließe dieser Weg jedoch gewisse kosmopolitische Ideale mit ein.

Novalis schrieb leider kaum Explizites zum Islam und als Vorarbeit für den *Ofterdingen* hat er einen einzigen (was den Islam angeht, relativ schmalen) Text gelesen: Johann Georg Jacobis *Nessir und Zulima. Eine Erzählung nach Rapphael* (1782).¹⁸ In diesem älteren Text ist die Figur der Zulima keine Muslima, sondern Tochter eines zoroastrischen Priesters. Vater und Tochter werden aufgrund ihrer Toleranz und Offenheit anderer Religionen gegenüber von ihrem eigenen Volk aus ihrer Heimat vertrieben. Nessir stirbt im Laufe seiner Suche, während Zulima überlebt und von ihrem ehemaligen Sklavenmeister, einem reformierten Muslim, befreit wird: das Paar heiratet. Jacobis aufklärerische Erzählung sehnt sich nach einer Welt, in der ein universaler Menschheitsbegriff alle religiösen, ethnischen und nationalen Grenzen überschreitet. Der

¹⁷ In einem Brief an den Kreisamtsmann Just vom Dezember 1798 führt Novalis diesen Gedanken fort. Der Dichter geht auf die traditionellere Theologie des älteren Mannes ein, die eine Theologie ‚des historisch kritischen Verstandes‘ sei. Er dagegen sehe im Christentum ‚die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion‘. Zwar gelte das Christentum als ‚das reinste Muster‘ der Religion bisher, aber dem Novalis scheinen ‚eben aus diesem Standpunkt alle Theologien [...] in dem sonderbaren Parallelismus mit der Bildungsgeschichte der Menschheit zu stehn und in einer aufsteigenden Reihe sich friedlich zu ordnen‘. Novalis will den Kreisamtsmann auf die Rolle der ‚Phantasie, in der Bildung dieser Religionsansicht‘ aufmerksam machen (HKA IV 270-272).

¹⁸ Die Herausgeber der HKA beziehen sich mehrfach auf Hardenbergs Kenntnisse von Jacobis Erzählung (HKA IV, 694) und konstatieren die Aufnahme von Jacobis Ideal der Harmonie zwischen Religionen in den *Ofterdingen* (HKA, 3, 913:280).

Ausgangspunkt für die literarische Begegnung zwischen dem Islam und dem Christentum im *Ofterdingen* scheint also z. T. in unserem Sinne ein kosmopolitischer gewesen zu sein.¹⁹

Der Roman stellt bekanntlich den Werdegang eines jungen Mannes zum Dichter dar. Heinrich erwacht im ersten Kapitel aus dem ikonischen Traum der blauen Blume und unternimmt mit seiner Mutter und einer Gruppe von Kaufleuten eine Reise von Eisenach nach Augsburg. Dort angelangt, lernt er im Hause seines Großvaters seine Geliebte Mathilde und seinen Dichter-Lehrer Klingsohr kennen. Doch die Reise, die vieles allegorisiert, ist genauso wichtig wie das Endziel. Unterwegs hat Heinrich diverse Begegnungen mit anderen Figuren, unter ihnen Zulima, und es erfolgen allerlei Erzählungen, Gespräche und Dialoge. In der Forschung galt diese Reise lange Jahre (und gilt in gewissen Kreisen immer noch) als die Reise eines männlichen, europäischen Dichtersubjektes in einen narzisstischen Zustand.²⁰ Und während die anderen Figuren im Roman zunächst als relativ realistisch angesehen werden, gehen sie im Laufe des Romans jedoch in metaphorische Konstruktionen von Heinrichs Ego über. Dabei werden die weiblichen Figuren auf besonders krasse Bilder im Dienst der männlichen Phantasie reduziert: laut dieses Ansatzes gelte Zulima als eine begehrte *Exotin*, eine orientalistische Wunschprojektion des männlichen, europäischen Dichters. In den letzten Jahrzehnten ist *Ofterdingen* auch anders gelesen worden. An anderer Stelle habe ich zeigen können, dass es auch ein ideales, intersubjektives Modell der Polyphonie gibt, das dem Roman zugrunde liegt und die Anwesenheit anderer Stimmen, bzw. die Stimme des Anderen im Text bewahrt.²¹

Der Traum der blauen Blume stellt kein unkritisches *Beharren* in der Subjektivität dar. Innerhalb des Traums schläft Heinrich ein, erwacht wieder und begegnet der anthropomorphischen blauen Blume. Die Blume stellt allerlei Sachen dar, u.a. seine künftige Geliebte und seine Mutter. Sie kann auch als Darstellung der Alterität überhaupt, als eine andere, ersehnte und exotische Kultur gedeutet werden. Dafür muss sie aber nicht unbedingt als reine Wunschprojektion des Protagonisten gelten. Obwohl Heinrich sich die Blume erträumt, baut er im Traum ein besonderes Verhältnis zu diesem inneren symbolischen Anderen auf, und dies prägt seine Verhältnisse mit den anderen Figuren seiner Außenwelt. Er erweist sich als rezeptiv im Traum: er schaut hin

¹⁹ In der Erzählung genießen Nessir und Zulima kurze Augenblicke des Friedens, während sie mit gleich gesinnten Anhängern anderer Religionen zusammenwohnen. In diesem Kontext kommt es häufig zum Dialog und Wissensaustausch zwischen den Figuren, was wiederum zur Entdeckung der Parallele und Überlappungen zwischen den Glaubensformen führt.

²⁰ REGULA FRANKHAUSER, *Des Dichters Sofia. Weiblichkeitsentwürfe im Werk von Novalis*, Köln/Weimar/Wien 1996.

²¹ Vgl. JAMES HODKINSON, *Women and Writing in the Works of Novalis. Transformation beyond Measure*, Rochester NY 2007, 134-67.

und er hört zu. Auch im Laufe seiner Reise neigt er eher zur rezeptiven Tätigkeit des Zuhörens als zum produktiven Dichten. Diese Bereitschaft zuzuhören ist die Basis für die bedeutungsvolle Integration anderer Stimmen in die Erzählung. Dadurch wird das Ideal einer inklusiven *Polyphonie* entworfen, die theoretisch die Kommunikationsrechte aller Subjekte aufrechterhält und immer wieder in der Form von gemeinschaftlichen *Gesprächen* und *Gesängen* im Text allegorisiert wird. In diesem Zusammenhang entwickelt sich Heinrichs Verhältnis zum Islam.

Mit charakteristischer Offenheit begegnet Heinrich im vierten Kapitel auch den Kreuzrittern. Abends im Schloss hört der junge Dichter den Erzählungen und Trinkliedern der Ritter zu. Besonders das ‚Lied vom Grab‘ macht einen tiefen Eindruck auf Heinrich. In diesem Lied beschreiben die Ritter, wie Jerusalem von islamischen Truppen erobert wurde. Statt die religiöse Pluralität der heiligen Stadt und ihre Bedeutung für die drei großen Religionen anzuerkennen, betonen die Ritter, wie das Grab Christi dadurch in fremden Besitz gekommen sei. Das Grab stehe „unter Wilden Heyden“ (HKA I, 231), der Begriff „Heyde“ bezieht sich natürlich auf die *falsche* Religion des Islam und deren Anhänger: das Islambild, welches die Ritter vertreten, entspricht demnach den orientalistischen Stereotypen von Muslimen als gewalttätigen Feinden des Christentums. Einerseits ist seine Seele in *Aufruhr*, andererseits fühlt sich Heinrich von den kriegerischen Impulsen und der Politik der Ritter nicht mitgerissen. Das Grab selbst kommt ihm wie eine „bleiche, edle, jugendliche Gestalt“ mitten in einem wilden „Pöbel“ vor, die „auf eine entsetzliche Weise misshandelt würde“ (ebd.). Gerade das Ringen um den Besitz des Grabs scheint ihm als Christ ein Widerspruch zu sein. Bald genügt ihm die Gesellschaft der Ritter und er verlässt das Schloss „von der goldenen Ferne gelockt“ (HKA I, 233). Dort findet er Zulima: er hört ihre Stimme nur aus der Ferne. Sie singt ein Lied „in gebrochener deutscher Aussprache“ (HKA I, 234). Von ihrer Sprache, ihrer Kleidung und ihrem Auftreten her wirkt Zulima zunächst exotisch-fremd auf Heinrich. Ihre Aussagen zu seinem Aussehen, besonders zur Tatsache, dass sein Gesicht dem Gesicht ihres Bruders gleiche, löst allerdings teilweise den ethnischen Ost-West-Dualismus auf und betont die gemeinsame Menschlichkeit beider Figuren.

Die Begegnung umfasst natürlich den oben zitierten Austausch zum Thema der Religion. Der konfessionelle Krieg sei „unnützlich“ und, so Zulima, die Muslime hätten christliche Pilger das Grab besuchen lassen, denn auch sie würden Christus als Propheten anerkennen und ehren. Ohne die Unterschiedlichkeit ihrer Religion vom Christentum zu unterschätzen, betont Zulima auch das *gemeinsame* Erbe der zwei Glaubensformen. An dieser Stelle verkörpert Heinrich allerdings auch eine neue deutsch-christliche Einstellung zum Islam: der Dialog wird z. T. auch durch Heinrichs Ablehnung der Ideologie der Kreuz-

ritter und seiner Rezeptivität dem Islam gegenüber ermöglicht. Beim Abschied will Heinrich Zulimas Laute als Geschenk nicht akzeptieren: Ihr Instrument, das Mittel ihres Gesangs, will er ihr nicht wegnehmen; seine Reise geht weiter, aber er will, dass die gefangene islamische Stimme im Westen unabhängig, dialog- und musikfähig bleibt. Heinrichs „kriegerische Begeisterung“ ist „gänzlich verschwunden“ (HKA I, 238), und er hofft stattdessen auf irgendeine Weise Zulimas „Retter“ zu werden. Novalis liefert also weniger ein komplexes Islambild, sondern eher ein Bild vom Verhältnis Europas zum Islam in idealisierter Form. Er dringt weder tief in den Stoff des Korans oder in die Geschichte des Islam ein, noch erhebt er den Islam zum zentralen Thema seines Romans. Ein Teil des poetisch-utopischen Projekts seiner Frühromantik ist es jedoch, sich kritisch mit der islamophobischen Geschichte Deutschlands auseinanderzusetzen und sich die Möglichkeit einer neuen, gemeinsamen Zukunft vorzustellen.

Ein frühromantisches Modell der Religion als freie ästhetische Vermittlung hat nicht nur Novalis geleistet. In anderen Händen führten solche Theorien allerdings zu anderen Ergebnissen, wie im Fall des Theologen Friedrich Ernst Daniel Schleiermachers (1768-1834). Schleiermacher hat den Islam durch die Linse seiner romantischen Theologie untersucht, allerdings in seinem Werk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, das der Periode der späteren Romantik (1821-31) entstammt.²² Dort entwickelte er einen kulturübergreifenden Begriff der menschlichen Religiosität, die jenseits der orthodoxen Religionen und Dogmen existiert und ihre Wurzeln in der Philosophie des Theologen hat. Für Schleiermacher kann Gott nicht gedacht, sondern nur gefühlt werden. Durch Fühlen nimmt der Einzelne an einem kollektiven, intersubjektiven Gottesbewusstsein teil. Schleiermacher beschreibt die Anwesenheit Gottes als die Ahnung des Absoluten am Rande des rationalen Bewusstseins, „das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ (Schleiermacher, I, S.31). Da alle Menschen durch diese immanent-transzendente Verbindung am Göttlichen teilnehmen, haben die spezifischen Lehren verschiedener Religionen nur relativen Wert. Schleiermacher blieb allerdings ein gläubiger Christ und im selben Werk behandelt er dementsprechend die drei großen monotheistischen Religionen. Er begreift auch eine teleologisch-geschichtliche Entwicklung der Religionen: das Judentum sterbe aus, während das Christentum und der Islam um die Herrschaft der Menschheit ringen würden.²³ Während in §8 *Der christliche Glaube* Schleiermacher den Islam als monotheistische Religion anerkennt, bemerkt er trotzdem an anderer Stelle, wie sehr diese „leidenschaftliche“ Religion den Einfluss des Sinnlichen zulasse,

²² FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube* in zwei Bänden, Berlin 1960.

²³ Vgl. ALBERT HOURANI, *Islam in European Thought*, Cambridge 1991, 23-24.

„welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhalte“ (Schleiermacher, I, 56). Durch die Betonung des Übersinnlichen stelle das Christentum dagegen zwar keine perfekte, aber die reinste Form des Monotheismus dar, „die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen [...]“ (ebd). Diese Vision zeugt kaum von kosmopolitischen Ambitionen, ihr scheint eher ein orientalistisches Denken zugrunde zu liegen.

Ganz anders verhält es sich wiederum im Werk von Karoline von Günderrode (1780-1806).²⁴ Während sie am sogenannten Kreis der Frühromantiker in Jena, Dresden oder Berlin nicht direkt teilgenommen hat, war die Dichterin mit der Fichteschen Philosophie und deren Kritik durch die Romantiker allerdings vertraut und wurde von der Religionsauffassung von Novalis und Schleiermacher beeinflusst.²⁵ Im Gegensatz zu anderen hier untersuchten Texten zeugt ihr Lesedrama *Mahomed, der Prophet von Mekka* (1804/5) von erheblichen Islamkenntnissen – vor allem was das Leben Mohammeds angeht. Das Stück setzt sich weniger doktrinär mit dem Islam auseinander, rekonstruiert stattdessen einen wichtigen Lebensabschnitt des Propheten, zwischen seiner Reise nach Yahtrib (Medina) im Jahre 622 bis zu seiner Eroberung von Mekka, nachdem er erfolgreich die streitenden Stämme der Gegend wieder unter seine Herrschaft gebracht hatte (etwa im Jahre 630 n. Chr.).

Im Kontext dieses Aufsatzes ist Günderrodes Stück von mehrfachem Interesse. Ihr Drama steht in einem komplexen Verhältnis zu einer Reihe von Texten. Sie hat sich durch intensive Lektüre auf das Drama vorbereitet. Ihre zwei ausgewählten Hauptquellen waren geschichtliche Werke, die allerdings gegensätzliche Mohammedbilder enthielten: mit seinem *Vie de Mahomed* (1730 – deutsche Fassung 1786) hat der Graf von Boulainvilliers ein relativ islamfreundliches Bild geliefert, während Jean Gagniers mit seinem *La vie de Mahomet* (1732 – deutsche Fassung 1802) eine angeblich *objektiver* Studie des Propheten veröffentlicht, die das Werk des Grafen kritisiert und ein negatives Bild Mohammeds als falschen Propheten entwirft. Günderrodes Drama lässt sich auch gleichzeitig als Einwand in einem literarischen Diskurs über den Islam und den Propheten lesen.²⁶ Günderrodes Stück gilt z. T. als ein Gegenentwurf zu Voltaires *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète* (1741) und Goethes *Mahomet* (1800), eine freie deutsche Übersetzung des früheren Werkes. Obwohl Voltaire anscheinend alle Formen tyrannischer Herrschaft mit seinem Stück angreifen wollte, ändere dies nichts an seiner einseitigen Verleumdung

²⁴ KAROLINE VON GÜNDERRODE, (Hg. von WALTER MORGENTHAUER, KARIN OBERMEIER, MARIANNE GRAF) *Sämtliche Werke und ausgewählte Studien*, Basel/ Frankfurt a.M. 1990-91.

²⁵ NICHOLAS SAUL, *Aesthetic Humanism (1790-1830)*, in: *The Cambridge History of German Literature* (Hg. von HELENA WATANBE-O'KELLY), Cambridge 1997, 238.

²⁶ STEPHANIE M. HILGER, *Women Write Back. Strategies of Response and the Dynamics of Literary Culture, 1790-1805*, Amsterdam/ New-York 2009.

der historischen Figur des Propheten.²⁷ Sein Mahomet ist ein Führer ohne Skrupel und ein Vater ohne Liebe für seine adoptierten Kinder: beide Kinder werden in einer von Mahomet inszenierten Kabale getötet, während er selber überlebt, zum erfolgreichen Eroberer Mekkas wird und als Verkörperung des Bösen für das aufgeklärte frankophone Lesepublikum erscheint.²⁸ In der Übertragung des Stückes ins Deutsche hat Goethe wenig an Voltaires negativem Mohammedbild geändert, auch wenn dies seiner persönlichen Islamauffassung nicht entsprach.²⁹

Von welcher Quelle hat sich Günderröde eher prägen lassen, wenn überhaupt? Und wie und inwiefern weist ihr Werk Unterschiede zu den oben genannten literarischen Fassungen des Prophetenlebens auf? Voltaire und Günderröde hatten ähnliche textuelle Quellen zur Verfügung, obwohl Voltaire sich eindeutig für das negative Bild von Mohammed entschieden hat, während Günderröde sich eher an der wohlgesonnenen Lektüre des Propheten orientierte. Ihr Ergebnis ist jedoch keineswegs als glatte Abschreibung von Boulanvilliers zu verstehen und muss vor allem als Ausdruck ihrer frühromantischen Religionsauffassung und ihres ästhetischen Ehrgeizes gelten. Wie gestaltet sich ihr romantischer Mohammed? Stephanie Hilger deutet auf eine Strategie der Rehabilitierung des Propheten als Mensch im Drama hin.³⁰ Ihm werden die positiven Eigenschaften der Liebe und der Barmherzigkeit zugesprochen: anders als Voltaires Prophet trauert er z. B. um den Verlust seiner Söhne (Günderröde, I, 133) und nimmt Nahid und Ali, die „Kinder [...] meines Herzens“, als Pflegesöhne an (ebd.). Sehr wichtig sei auch Günderrödes Abbau des Stereotypen von Mohammed als selbstbewusster, fast unbesiegbarer Herrscher. Seine Humanisierung erfordert auch die Darstellung seiner Schwächen, vor allem seines Selbstzweifels.³¹

Schon in seinem ersten Monolog spricht Mohammed von seinem doppelten, zerrissenen Leben, das sich als ein fortdauernder (quasi-romantischer) Versuch gestalte, zwischen den spirituellen und materiellen Sphären zu vermitteln, was sich alles durch das Gestirn der Zwillinge am Himmel symbolisieren lasse:

Zweifaches Leben floß aus diesem Gestirn auf mich herab, und ein Sinnbild war es mir, meines doppelten Lebens, das mich theilweise an die Erde und die Geschäfte der Welt knüpft, und mich theilweise zu dem Ueberirdischen und zu seltsamen Offenbarungen führt. (Günderröde, I, 111)

An anderer Stelle führt Günderröde diesen Gedanken fort, indem sie damals allgemein akzeptierte Tatsachen aus Mohammeds Biografie ändert. Die Ge-

²⁷ Vgl. ebd., 100.

²⁸ Vgl. ebd., 101.

²⁹ Vgl. ebd., 102.

³⁰ Vgl. ebd., 107-117.

³¹ Vgl. ebd., 114-115.

schichte vom Engel Gabriel, der Mohammed als Kind erscheint, ihm das Herz aus der Brust nimmt, um in der Form von dunklen Tropfen den Zweifel herauszudrücken, geschieht z. B. nach Günderrödes Fassung im erwachsenen Leben des Propheten. Der Zweifel wird dadurch nicht als Zeichen der Unreife dargestellt, sondern fungiert als Beweis dafür, dass Mohammed die Religiosität als modernes, zweifelndes Subjekt erlebt. Dadurch spiegeln die Erlebnisse Mohammeds gewissermaßen auch die Erlebnisse der jungen Frühromantikerin in Sachen Religion wider³² – und wie die Dichterin erlebt Günderröde Prophet trotz Englerscheinung weiterhin Zweifel. In einer Passage des Dramas, in der seine Rolle als Prophet auch von seinen eigenen Anhängern nicht anerkannt wird, antwortet Mahomed mit einer Parabel darauf: Obwohl er sein eigenes Leben und seinen Werdegang beschreibt, identifiziert er sich nicht explizit mit der anonymen Prophetenfigur seiner Erzählung, die er nur mit der Aussage abschließt: ‚Dies ist der Überwinder. Einst wird es euch klar werden nach dieser Zeit, jetzt aber bleibt es euch noch dunkel‘. So überlasse es Mohammed seinen Anhängern, ihn als Propheten anzuerkennen, obwohl er dies mit Worten tue, die an Luthers Bibel erinnerten, vor allem an die Aussagen des Heiligen Johannes zum kommenden Christus (Joh. 1.26-27).³³

Günderrödes *menschlicher Mohammed* wird also Christus, der Sprache und Lehre des Christentums, der frühromantischen Religionsauffassung und der Biografie der Dichterin nähergebracht. Dies alles geschieht im Rahmen eines frühromantisch modifizierten, neoklassischen Dramas in deutscher Sprache.³⁴ Trotz solcher Versuche, Mohammed für eine deutschsprachige Leserschaft um 1800 verständlich und sympathisch zu machen, bleibt dieser Prophet aber auch Muslim und Araber und die historischen Einzelheiten seines Lebens sind Ausdruck sorgfältiger Recherchen. Günderrödes ‚Mahomet‘ ist also zugleich Gründer des Islam und auch Verkörperung einer modernen, selbst-reflexiven Religiosität; er ist eine kulturell und geschichtlich spezifische Figur, die auch modern oder sogar zeitlos ist. Gerade diese Gleichzeitigkeit ermöglicht einen für diesen Aufsatz interessanten Schluss: obwohl Günderröde keine explizite Auseinandersetzung mit völkischen bzw. kosmopolitischen Geschichtsauffassungen betrieben hat, scheint sie in der Form ihrer dramatisierten Prophetenbiografie eine sowohl kulturspezifische wie auch universelle, kulturübergreifende Vision des Islam geschaffen zu haben.

³² Vgl. ebd., 114.

³³ Vgl. ebd., 116.

³⁴ Saul macht auf Günderrödes Übernahme und Modifikation des antiphonalen Chors aus Schillers *Die Braut von Korinth* aufmerksam: in Günderrödes Stück vertreten die zwei ‚Stimmen‘ des Chors u.a die entgegengesetzten Sphären des Materiellen und des Spirituellen, Vgl. SAUL, *Aesthetic Humanism*, 238.

Islam in der Spätromantik

Der Spätromantiker *E.T.A. Hoffmann* hat, sei es als Musiker, als Musikologe oder als proto-psychoanalytischer Schriftsteller der Spätromantik einen ganz anderen theoretischen Ausgangspunkt als Novalis gehabt. Hoffmann hat keine Theorie der Religion entworfen, er hat sich von der Frage der Religion eher ferngehalten. Die politischen Fragen der Nationalität bzw. der Nationenbildung und der weltbürgerlichen Idee zeigen sich auch kaum in seinen Werken. Ein großes Interesse am Orientalismus und am Islam hat er auch nicht gehabt. Die exotischen Hintergründe einiger seiner Werke gelten in der Forschung weniger als imaginäre ethnographische Ausflüge, sondern eher als Projektionsflächen für seine psychologischen und ästhetischen Interessen. Dies bedeutet aber nicht, dass Hoffmann den Islam nie in seinem Wert erwähnt und dass wir seine Islamdarstellung nicht kritisch besprechen können.

Hoffmanns 1819 erschienene Erzählung *Das Sanctus* schildert die christlich-islamische Begegnung durch die Erlebnisse und Schicksale der Figur von Zulema, deren Namen, zusammen mit dem Namen von Hardenbergs Romanfigur, mit Wörtern wie *Frieden* oder *die Friedliche* in den semitischen Sprachen etymologisch verwandt ist.³⁵ Die Geschichte von Zulema findet sich in der Binnenerzählung dieses verschachtelten Textes: wie im vierten Kapitel vom *Osterdingen* findet sie auch vor dem Hintergrund eines Krieges statt, nämlich der Vertreibung der Mauren von der iberischen Halbinsel durch die (christlichen) Spanier in den 1490er Jahren. Hoffmanns Zulema ist auch eine Kriegsgefangene, die sich nach einer Niederlage der maurischen Soldaten im wiedereroberten christlichen Territorium befindet. Da sie aber ins Kloster geht, sich zur christlichen Religion bekehren lässt, getauft und zu *Julia* umbenannt wird, wird sie allerdings *erlöst*. Hoffmann stellt diese Konversion jedoch nicht als Tat eines gutartigen, inklusiven Christentums dar: in den ersten Wochen im Kloster leidet Julia nicht nur an der Trennung von ihrer Heimat, Kultur und Religion, sondern kann sich weder an die christliche Religion gewöhnen noch an ihre Ausdrucksformen anpassen. Hoffmann nutzt die ihm beliebte Allegorie der Musik, um dies zu veranschaulichen. Zulemas Aufführung der musikalischen Liturgie in der Kirche ist „ein seltsamer Gesang, halb mohrisches Lied, halb christlicher Kirchengesang“ (Hoffmann, 156). Dies geschieht nicht aufgrund mangelnden Talents ihrerseits, denn sie ist bekanntlich eine der begab-

³⁵ ANNEMARIE SCHIMMEL, *Von Aliz bis Zahra: Namen und Namenvergebung in der islamischen Welt*, München 1989, 22. Der Name scheint mit dem Hebräischen שלום (Shalom), dem Arabischen السلام (Salaam) und mit dem Aramäischen שלמה (Shlama) verwandt zu sein. Der Gebrauch des Namens Zulima bzw. Zulema weist auf einen romantischen Topos hin, der eine kritische Auseinandersetzung mit den weltbürgerlichen Traditionen in Jacobis Erzählung impliziert. Während Novalis Joacobis Ideal in gewisser Form fortschreibt, wird im Folgenden gezeigt, dass es sich bei Hoffmann anders verhält.

testen Sängerinnen ihres Volkes. Ihr Beispiel bezeichnet vielmehr den gegenseitigen Ausschluss des Christentums und des Islam in Hoffmanns Erzählung. Zulemas erster Versuch christlich zu werden scheitert, indem sie während einer äußerst wichtigen Stelle in der Messe, dem Sanctus, die Kirche verlässt und mit einem Fluch bedroht wird – eine Bedrohung, die in der Rahmenerzählung starke Auswirkungen hat.

Das problematische Verhältnis beider Religionen und Kulturen zeigt sich auch im Umgang der zwei männlichen Protagonisten der Binnenerzählung miteinander: Aguillar, dem neuen spanischen Herrn von Julia, und Hichem, ihrem maurischen Geliebten. Die Beiden tragen ein Duell aus, das nicht nur einen physischen Konflikt, sondern auch psychologische und kulturelle Kämpfe darstellt. Beide Figuren weisen Züge westlich-konstruierter Stereotypen auf: Aguillar erscheint als der stärkere, christlich berechnete Held, während Hichem dem etwas schwächeren und letzten Endes besiegten orientalistischen Männerbild entspricht. Viel relevanter für diese Diskussion ist aber die Tatsache, dass beide Männer auf die unüberbrückbaren Differenzen zwischen dem Islam und dem Christentum fixiert sind. Für Hichem, der als Muslim an die absolute Einheit Gottes glaubt, ist der christliche Begriff eines heiligen Jesus Christus eine Gotteslästerung – er spricht vom „blutig dornengekrönten Götzenbild“ (Hoffmann, 157). Aguillar dagegen sieht nur die blinde Hingabe des Einzelnen im Islam, was er als „Mahoms schnöde[n] Dienst“ hervorhebt (ebd.). Natürlich besiegt Aguillar Hichem – und zwar nicht nur im Duell. Am Ende der Binnenerzählung – und während der Hochzeit von Ferdinand und Isabella, dem künftigen Königspaar des wiedervereinigten Spaniens – ist die Stimme der vorübergehend verschollenen Julia zu vernehmen. Es hat einen Aufstand der maurischen Gefangenen gegeben, die in einem brennenden Haus eingesperrt worden sind. Julia hat ihre Landsleute in Sicherheit gebracht. Die Kirchtüren werden geöffnet und die im Brand verwundete Julia tritt mit den geretteten Gefangenen in die Kirche. Indem sie *Dona nobis pacem* singt und am Höhepunkt sterbend in die Arme der Königin sinkt, werden die Mauren zum Christentum bekehrt.

Auf einer Ebene ist *Das Sanctus* eine Erzählung über die Macht der christlichen Religion: der *Frieden* am Ende kommt nur, wenn die Mauren ihre Religion aufgeben – selbst wenn dies eine eher strategische Geste seitens der schon besiegten Muslime ist. Zulema, der das Bekehren früher so schwer fiel, schafft nun auch diesen Sprung – allerdings nur durch ihren Tod. Ihre Rolle ist daher etwas komplizierter. Sie ist nicht nur Opfer des Christentums, sondern auch des Patriarchats: die feministische Forschung betont, dass die Religion hier eine nebensächliche Rolle spiele – das Duell sei z.B. der Kampf zweier Männer um die Liebe und Kontrolle einer Frau.³⁶ Diese Lektüre überzeugt, wenn man die

³⁶ Vgl. BIRGIT RÖDER, *A Study of the Major Novellas of E.T.A. Hoffmann*, Rochester NY 2003, 142-152.

Rahmenerzählung in Betracht zieht. Diese spielt im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Dort hat eine junge Sängerin, Bettina, nachdem sie die Kirche während des Sanctus von Haydns *Messe in D Moll* verlassen hat und mit dem Verlust ihrer Stimme bedroht wurde, ihre Stimme tatsächlich verloren. Drei männliche Figuren, ein Kapellmeister, ein Enthusiast und ein Arzt, besprechen ihre Lage, mit dem Bewusstsein, dass sie hinter einer Tür lauscht. Der Enthusiast erzählt die Geschichte von Zulema als eine Art Therapie – und dies scheint wirksam zu sein, denn drei Monate später singt sie „mit herrlicher Glockenstimme“ wieder (Hoffmann, 160). Der Islam scheint also in der Rahmenerzählung nicht explizit thematisiert zu sein. Die Ansicht, dass die Geschlechterthematik die zwei Ebenen der Erzählung verbindet, erscheint plausibel und impliziert, dass es sich im *Sanctus* eher um den epochenübergreifenden Kampf der Frau handelt, sich als Subjekt und Künstler innerhalb patriarchaler Gesellschaften zu etablieren: Bettina und Zulema werden beide zu Objekten männlicher Macht, Bettina fungiert als musikalisches Instrument eines männlichen Künstlers, während Zulema Opfer eines männlichen Machtkampfes ist.

Der postkoloniale Feminismus erinnert jedoch daran, dass in solchen Fällen die Vielfalt verschiedener, kulturspezifischer Erlebnisse von Frauen immer mitbedacht werden soll³⁷ – und die Schicksale von Bettina und Zulema sind nicht gleich. Obwohl die Wiederentdeckung von Bettinas Stimme in einem explizit säkularen Kontext stattfindet,³⁸ singt sie trotzdem aus der christlichen Liturgie und zwar aus Giovanni Battista Pergolesis Vertonung des *Stabat mater* von 1736 – in diesem Stück bezieht sich die erste Zeile, *Stabat mater dolorosa*, auf die Leiden der Jungfrau Maria bei der Kreuzigung Christi.³⁹ Bettina ist Vertreterin der christlichen Kultur – eine, die nach ihrer Krise weiterlebt und ihre verloren gegangene Stimme wiederfindet. Zulema/Julia kehrt jedoch nicht wieder, aber eben diese Tatsache ist aufschlussreich. Zwar bleibt Bettina unter dem Einfluss männlicher Macht, aber die ganze Debatte um ihre Stimme geschieht auf Kosten einer explizit islamischen Frau, deren Identität als Muslima getilgt und durch eine christliche ersetzt wird: nur kurz vor ihrem Tod darf sie ihre Singstimme im Rahmen einer ihr fremden Religion wiederentdecken. Während wir als zeitgenössische Leser Zulemas verloren gegangene Identität wiederaufspüren können, scheint sie für Hoffmann aber unproblematisch verschollen zu sein. Im *Sanctus* scheint weder die friedliche Koexistenz der zwei Religionen noch die Möglichkeit

³⁷ Vgl. dazu z. B. GERLINDE SCHEIN / SABINE STRASSER (Hg.), *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*, Wien, 1997, 9.

³⁸ ULRICH SCHÖNHERR, *Social Differentiation and Romantic Art: E.T.A. Hoffmann's The Sanctus and the Problem of Aesthetic positioning in Modernity in: New German Critique*, 26 (1995), 14.

³⁹ Siehe dazu: <http://campus.udayton.edu/marty/resources/poetry/stbmat.html>. Link noch gültig am 06.12.11.

einer weltbürgerlichen Umformulierung ihres streng dualistischen Verhältnisses vorstellbar zu sein.

Was hat die Spätromantik sonst in Sachen Islam zu bieten? *Friedrich Schlegel* ging in seinen Wiener Vorlesungen der 1820er und 1830er Jahre mehrfach auf den Islam ein. Es ist schwer über den ideologisch-politischen Standpunkt dieses älteren Friedrich Schlegels hinwegzusehen, besonders in Bezug auf seine Veröffentlichungen zur Geschichte und zur Religion.⁴⁰ 1808 nahm Schlegel eine reaktionäre Form des Katholizismus an, zog im darauf folgenden Jahr nach Wien und trat dort in den Staatsdienst ein. 1814 wurde ihm sogar den Titel „Ritter des päpstlichen Christusordens“ verliehen und 1820-23 hat er die katholische Zeitung *Concordia* herausgegeben. Damit war der junge revolutionäre Schlegel verschwunden und an seine Stelle trat der eurozentrische Essentialist, der die Kulturen und Nationen des christlichen Europas für integer und kulturell unangreifbar hielt. Damit ging zwar ein großes akademisches Interesse am Orient einher, wie auch eine gewisse Verehrung der arabischen Völker. In seinen Schriften fungieren jedoch diese Orientbilder eher als Schablonen: sie stellen die für Schlegel begehrteren oder nicht-begehrten nationalen Charaktereigenschaften dar und dienen letzten Endes nur zur Stärkung des christlich-europäischen Selbstverständnisses.

Schlegels explizite Aussagen zum Islam verraten viel. In der Vorlesungsreihe *Philosophie der Geschichte* (1829) schreibt Schlegel mit frappierend mangelnder Selbstreflexion über die Schuld des Islam an der politischen, kulturellen und theologischen Trennung vom Christentum. Das Alkoholverbot im Islam sei eine große und absichtliche Abwertung des christlichen Abendmahls in der katholischen Messe: „So zeigt sich in vielem auch wieder eine feindliche Absicht gegenüber einem wesentlichen Bestandteil des christlichen Dankopfers, dieses mit anzugreifen und dadurch eine unübersteigliche Scheidewand zwischen seiner Lehre und dem Christentum zu ziehen“ (KA I,10:276).⁴¹ Schlegels Scheitern als Weltbürger besteht aber weniger in seiner negativen Beurteilung des Islam am Maßstab der christlichen Religion, als in seiner Vision des künftigen Verhältnisses beider Glaubensformen. Wie Kant konstruiert Schlegel die utopische Vision eines künftigen internationalen Rechtsbegriffes – dieser ist aber kein weltbürgerlicher, kein kulturübergreifender, er ist eher ein streng „christlicher Rechtsbegriff“, der zu einer „christlichen Staatsverfassung“ führen soll: in der dreizehnten Vorlesung seiner Reihe aus dem Jahr 1827, *Philosophie des Lebens*,

⁴⁰ Obwohl er gegen pauschalisierende Trennungen zwischen dem Früh- und Spätwerk argumentiert, musste auch Behrens einen politisch-ideologischen Wechsel in Schlegels Werk feststellen. Siehe KLAUS BEHRENS, *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie, 1794-1808*, Tübingen 1984), 247-274.

⁴¹ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, (KA). Hg. von JEAN-JAQUES ANSTETT, ERNST BEHLER und HANS EICHNER. 35 Bde. Paderborn/Wien/Zürich 1958.

ist jegliche Versöhnung des Islam mit dem Christentum nur möglich, wenn die sogenannten Mohammedaner gewisse *christliche Sitten* übernehmen; vor allem das christliche „Friedens-Prinzip“ müsste als Basis künftiger Beziehungen gelten und Lösung für den islamischen Fanatismus sein (KA I,10:264–67).

Fazit

Beweise eines detaillierten Wissens vom Propheten Mohammed, von der Entstehungsgeschichte der islamischen Religion und vom Koran sind mit der Ausnahme Karoline von Günderrodes in kanonischen Texten der Romantik nicht vorhanden, und tiefsinnige doktrinale Reflexionen zum Islam fehlen ebenso. Der vorliegende Aufsatz hat in romantischen Texten Bilder von Muslimen bzw. vom Islam aufgedeckt, die öfters von einem schmalen Spektrum westlich geprägter Eindrücke und Vorurteile zeugen. Sei es in literarischen Texten in der Form von symbolischen Romanfiguren, in theoretischen Aphorismen und Aufsätzen: der romantische Islam wird überwiegend in seinem Verhältnis zum Christentum dargestellt. Dies führt oft zu ideologisierten, manchmal schlecht informierten Abwertungen des Islam am Maßstab der *wahren* christlichen Religion. Aus der Darstellung des Verhältnisses beider Religionen zueinander gehen aber auch wohlmeinende Versuche hervor, konkrete Stereotypen abzubauen und die Bilder einer alternativen, harmonischen Koexistenz zu verbreiten. Obgleich die diskutierten Schriftsteller sich explizit mit Theorien der kulturellen Differenz auseinandergesetzt hatten, scheinen sowohl völkisch-orientalistische Modelle wie auch kosmopolitische Ideale das romantische Islambild mitgeprägt zu haben – auch wenn das Kosmopolitische eher in der früheren Romantik wirksam ist und letzten Endes fast gänzlich verschwindet. Ohne Pauschales zur alten Debatte in der Romantikforschung beitragen zu wollen, die traditionell zwischen den Mikroepochen einer revolutionären Frühromantik und einer zunehmend reaktionär-konservativen, völkisch-nationalistischen oder sogar apolitischen Spätromantik zu unterscheiden versucht, lässt sich aus der Diskussion kanonischer Texte feststellen, dass es in der Islamthematik der Romantik schon eine gewisse teleologische Entwicklung gibt. Das Modell einer z. T. weltbürgerlichen frühromantischen Behandlung des Islamischen, wie bei Novalis und Günderrode, scheint angemessen zu sein. Hinzuzufügen wäre allerdings auch, dass in den zweiten und dritten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der kosmopolitische Gedanke aus dem Blickfeld späterer Romantiker wie Hoffmann und Schlegel verschwand, abgelehnt oder sinnentstellend transformiert wurde und dass aus ihren Federn das Bild eines wieder verfremdeten Islam stammte, das eine andere Funktion übernahm.

„Nur eine Kirch' der Liebe ist die Erde.“ Heinrich Heines Deutungen des Islam

I.

Die für Heinrich Heines Kenntnis des Islam wichtigste Quelle ist der *Koran*. Wie zwei Briefe an den Berliner Freund Moses Moser belegen, las der Dichter diese Sammlung von Offenbarungen, die dem Propheten Mohammed in den Jahren 610 bis 631 zuteil wurden, im Winter 1823/24 in Lüneburg in der deutschen Übertragung des Theologen Friedrich Eberhard Boysen.¹ Bereits einige Jahre zuvor, mit der Aufnahme seines Studiums an der Universität Bonn, hatte er begonnen, sich für die Kultur der arabischen Welt zu interessieren. Wie die Werke bezeugen, die er aus der Bonner und später der Göttinger Universitätsbibliothek entliehen hat, galt seine Aufmerksamkeit jedoch weniger der Religion als der Geschichte, insbesondere dem Aufstieg der Maurischen Herrschaft in Spanien und ihrem Niedergang am Ende des 15. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung. So las der junge Heine die von Franz von Dombay ins Deutsche übertragene *Geschichte der Mauretanischen Könige* ebenso wie die diesbezüglichen historischen Schriften des Spaniers Ginès Pérez de Hita oder des Franzosen Louis de Chénier.²

Die Denkmale der arabischen und persischen Literatur, die in Folge der Übersetzungen der Orientalisten Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall und Johann Gottfried Ludwig Kosegarten in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die deutsche Dichtung so nachhaltig inspirierten, begegneten dem jungen Heine einerseits durch Johann Wolfgang von Goethes *West-östlichen Divan*, andererseits durch die Schriften seines akademischen Lehrers an der Universität Bonn, des Romantikers August Wilhelm von Schlegel.

¹ Vgl. Heine an Moser am 9. und 21. Januar 1824. (HEINRICH HEINE, Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Hg. von der Klassik Stiftung Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris, Berlin-Paris 1970ff., 20, 134 und 137.)

² WALTER KANOWSKY, Heine als Benutzer der Bibliotheken in Bonn und Göttingen. In: Heine-Jahrbuch 12 (1973), 129–153, hier 132. Vgl. hierzu auch MOUNIR FENDRI, Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient, Hamburg 1980 [Heine-Studien], 15–105; NIGEL REEVES, From Battlefield to Paradise: A Reassessment of Heinrich Heine's Tragedy „Almansor“, its Sources, and their Significance for his later Poetry and Thought. In: TERENCE JAMES REED und ALEXANDER STILLMARK (Hg.), Heine und die Weltliteratur, Oxford-London 2000 [Legenda], 24–50, hier 35–40.