

Figurationen des Orients

**Eine Analyse von August Tholucks Orientbild
und seiner Beziehung zur deutschen
Orientalistik im 19. Jahrhundert**

Jaqueline Jüling



Universität Bremen

JAQUELINE JÜLING

Figurationen des Orients

**Eine Analyse von August Tholucks Orientbild
und seiner Beziehung zur deutschen Orientalistik
im 19. Jahrhundert**

Universität Bremen

Jaqueline Jüling

Figurationen des Orients

**Eine Analyse von August Tholucks Orientbild und seiner Beziehung zur
deutschen Orientalistik im 19. Jahrhundert**

Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik.

Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 9

Bremen: Universität Bremen, 2018

© Universität Bremen



Dieses Werk bzw. der Inhalt steht unter einer Creative Commons
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 4.0 International Lizenz (CC
BY-NC-ND 4.0).

Umschlag & Satz: Arne Hilleke, Bremen

Vorwort

Die „Orientalwissenschaft“ des 18. und 19. Jahrhunderts ist ein weites Feld, das mit seiner enormen Ausdehnung viele unbekannte und unerschlossene Quellen enthält. Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten sich die Schriften aus dem sogenannten Orient vervielfältigt und auch die Anzahl der Orientalisten und Orientliebhaber wuchs beträchtlich an. Der Erweckungstheologe Friedrich August Gottlieb Tholuck war einer von ihnen, und die vorliegende Monografie ist der Analyse seiner Orientschriften gewidmet.

In einer eher philosophischer Anlehnung an den prominenten Schmetterlingseffekt kann man die Bedeutung der anhaltenden Beschäftigung mit dem deutschen Orientalismus, den die Arbeit in den Blick nimmt, wie folgend beschreiben: Jede Orientschrift – unabhängig von der Prominenz der Autoren oder des Werkes – hat auf das Konstrukt des Orients Einfluss genommen und dabei in unvorhersehbarer Weise neue Ideen über jenen Raum geschaffen, hinzugefügt und ihn damit verändert. Der Orientalismus enthielt dabei ein Machtgefälle und ganz spezielle Vorstellungen von und über Religionen, Länder und Menschen, die schlussendlich – individuell wie kollektiv – identitätsstiftend wirkten. Diese Ausstrahlung brach nicht einfach ab, sondern durchdringt bis in die heutige Zeit unsere Denksysteme und Verhaltensweisen.

Um eine Dekonstruktion der Vorstellungswelten überhaupt anstreben und damit den Orientdiskurs in seinen verschiedenen Facetten erfassen, die Auswirkungen auf die jetzigen Wissenschaften und Gedankengebilde erkennen zu können, reicht eine oberflächliche Beschäftigung mit den vermeintlichen Hauptvertretern des Orientalis-

mus nicht aus. Vielmehr wird man vor die vielleicht unlösbare Aufgabe gestellt, sich auch jene Schriften anzuschauen, die vermeintlich wenig oder gar keinen Einfluss gehabt haben sollen, und kritisch zu hinterfragen, was für Bilder in diesen erschaffen oder rezipiert und damit Stück für Stück legitimiert worden sind.

Wer wir heute sind, für was wir uns halten, durch was für Attribute wir uns charakterisieren und wie wir auf die Welt schauen, hat eine Geschichte – und diese ist nicht wertfrei.

Besonders in Zeiten der Rechtsradikalisierung und Islamphobie ist es bedeutend zu hinterfragen, woher die Vorstellungen vom Eigenen, Fremden und Anderen kommen. Nur wenn die Konstruktionen hinter diesen Ideen aufgedeckt werden, können eine Neuverortung, ein Dialog auf Augenhöhe und ein Rassismusabbau gelingen.

Mein Herz schlägt sowohl für die Religionswissenschaft als auch für die Theologie. Dies mag wie ein Konflikt wirken, stellte sich aber für mich schlussendlich als eine Bereicherung heraus. In meinem Studium der Religionswissenschaft und Geschichte an der Universität Bremen wurde mein Blick für Religion im Allgemeinen und unterschiedliche religiöse Bewegungen im Besonderen geschult. An der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, wo ich den Fachmaster „Ökumene und Religionen“ studierte, durfte ich meinen Fokus verändern, indem ich das Christentum intensiver und mannigfaltiger kennenlernte. Durch die zwei unterschiedlichen Blickwinkel konnte ich nicht nur die enge Verwobenheit zwischen europäischem Gedankengut und dem Christentum besser erkennen, sondern auch die vielfältigen Verflechtungen der unterschiedlichen Religionen miteinander. Besonders im interreligiösen Dialog, den ich als eines der bedeutendsten Anliegen der heutigen Zeit – neben Rassismusforschung und dem für mich direkt damit verknüpften Blick auf die Natur – betrachte, können sich Religionswissenschaft und Theologie bereichern und ergänzen. Während meines Masterstudiums geriet daher der intra- und vor allem interreligiöse Dialog in den Vordergrund. Diese Beschäftigung

wirkt nach, sodass mich in meiner jetzigen Forschung vor allem Fragen bewegen, wie sich Dialog verändert hat, ob sich Versuche eines Dialoges mit anderen Religionen auch in den zu Recht viel kritisierten Orientschriften finden lassen und welche Konsequenzen sich daraus für die heutigen Dialogmodelle ergeben. Im Rahmen meines Masterstudiums erhielt ich die Gelegenheit, noch einmal zurück zu meiner alten geistigen Heimat zu gehen und ein externes Semester am Bremer Institut für Religionswissenschaft und -pädagogik zu besuchen. Im folgenden Sommersemester wollte ich meine Masterarbeit schreiben und notierte mir daher seit Monaten Ideen für diese. Im Rahmen einer Veranstaltung von Prof. Dr. Gritt Klinkhammer und in Bezug auf die frühen europäischen Beschäftigungen mit dem Islam im Allgemeinen und dem Sufismus im Speziellen, nannte sie August Tholuck und seine kaum erforschte Orientschrift „Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik“. Ich notierte mir beides. Anfang 2017 begann ich, meine gesammelten Ideen zu ordnen und zu ihnen kurze Recherchen durchzuführen, bis ich drei von ihnen in der engeren Auswahl hatte, wobei ich zu Tholuck tendierte. Nach den entsprechenden Gesprächen mit meinen Wunschprüfern stand meine Entscheidung dann endgültig fest. Ab Mai gehörten Tholuck und seine zeitgenössischen Orientalisten zu meinen täglichen Bekannten, sodass ich mich mit der Abgabe der Arbeit in den Druck, am 08.08.2017, plötzlich sonderbar aufgabenlos fühlte. Nach erfolgreicher Beendigung der Prüfungsphase reiste die Arbeit zu Prof. Dr. Gritt Klinkhammer und ich erhielt die Chance, sie in diesem, Ihnen nun vorliegenden, Rahmen zu veröffentlichen. Man kann daher sagen, dass die Verwobenheit von Religionswissenschaft und Theologie in meinem Denken, die Zirkelbewegungen zwischen diesen beiden Polen in meiner Biografie, auch in der Entstehung und Veröffentlichung meiner Monografie über die „Figurationen des Orients“ mit Blick auf Tholuck deutlich werden.

Ich möchte an dieser Stelle meinen zwei Betreuern der Masterarbeit

danken – Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek und Dr. Bernhard Ortmann, die mich bei der Konkretisierung meiner Fragestellung unterstützten und mir mit ihren unterschiedlichen Schwerpunkten sowie Blickwinkeln dabei halfen, meinen Fokus nicht nur zu finden, sondern auch immer wieder kritisch zu hinterfragen. Des Weiteren sei Prof. Dr. Gritt Klinkhammer ein Dank ausgesprochen – ohne sie wäre ich nicht auf Tholuck aufmerksam geworden und diese Arbeit wäre nicht entstanden. Auch für die Möglichkeit der Veröffentlichung möchte ich ihr sowie dem Institut für Religionswissenschaft und -pädagogik der Universität Bremen meinen Dank aussprechen.

Zu guter Letzt möchte ich mich auch bei meiner Mutter bedanken, die mich stets in allem unterstützte, sich geduldig meine Theorien und teilweise verworrenen Gedankengänge anhörte, mich immer wieder motivierte und mir alltägliche Aufgaben abnahm, damit ich die Masterarbeit zeitgerecht und konzentriert bewältigen konnte. Ohne ihren Rückhalt wäre ich nicht dort, wo ich mich heute in meinem Leben befinde.

Jaqueline Jüling
Bremen, 17.09.2018

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Deutscher Orientalismus im 19. Jahrhundert	9
1. Der koloniale und der romantische Orientalismus	10
1.1. Der Kolonialorientalismus	11
1.2. Der romantische Orientalismus	17
2. Die Entdeckung der Sprachwissenschaft	19
3. Die Verortung des Orients	25
4. Der Orient als das exemplarisch „Andere“?	30
5. Das Orientbild von Goethe, Diez und Hammer-Purgstall	33
5.1. Heinrich Friedrich von Diez	34
5.1.1. Biographische Eckdaten und Diez‘ Rolle in der Frühorientalistik	34
5.1.2. Der Orient als Wiege der Menschheit und Lernfolie für den Okzident	38
5.2. Joseph von Hammer-Purgstall	44
5.2.1 Biographische Eckdaten und Hammer-Purg- stalls Rolle in der Orientalistik	45
5.2.2. Der poetische Orient	47
5.3. Goethe und der ästhetische Orient	52

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck	57
1. Zur Person August Tholucks	57
1.1. Vom Orientalisten zum Theologen	58
1.2. Tholuck und die Vereinigte Friedrichs-Universität in Halle	63
2. Methodik- und Analyseverfahren	65
3. Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik	67
3.1. Orient und Okzident – Gegensatz oder Gleichklang?	68
3.2. Der geistige und ästhetische Orient	74
3.3. Der Orient als Vorbild	78
4. Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients	83
4.1. Der frühere Orient und der Islam als späterer Orient	84
4.2. Der Orient und die positiven Religionen – ein Familienstammbaum	88
4.3. Der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel? .	91
5. Zusammenfassung und Vergleich	98
III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts	101
1. Die Verortung des Orients	101
2. Die Beziehung zwischen Orient und Okzident	104
3. Der Islam als Teil des Orients	108
4. Griechenlands Rolle im Orientdiskurs	109

Fazit	113
Quellen- und Literaturverzeichnis	121
Anhang	131
A. August Tholuck – Ein Zeitstrahl	131
B. Grafiken zu den verschiedenen Orientalismus-Modellen	139

Abbildungsverzeichnis

1	Der Kolonialorientalismus nach Said	139
2	Der Orientalismus nach Diez	139
3	Der romant. Orientalismus nach Hammer-Purgstall	140
4	Der poetische Orientalismus nach Goethe	140
5	„Blüthensammlung aus der morgenländischen Mys- tik“	141
6	„Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“	141

Einleitung

„Denn es gibt einen Orient hinter dem Orient, er ist das Wunschbild der Reisenden von einst“¹, schreibt Mathias Énard in seinem 2016 erschienenen Roman „Kompass“ und macht damit bereits deutlich, dass sich eine Definition von *dem* Orient alles andere als einfach gestaltet. Denn hinter dem Orient als geografische Region, verbirgt sich ein Konstrukt, welches im 18. und 19. Jahrhundert geschaffen wurde und noch immer seine Spuren in dem kulturellen Gedächtnis der Moderne hinterlassen hat.

Der Begriff Orient steht häufig mit seinem Pendant Okzident und eher selten alleine. *Occidens* und *oriens* hatten dabei eine deutlich theologische Konnotation. Der biblischen und antiken Vorstellungen folgend, war es der Osten, welcher eine heilbringende Wirkung – als Himmelsrichtung des Sonnenaufganges – hatte, während der Westen mit dem Land des Todes – wegen des Sonnenunterganges – gleichgesetzt worden war. Dabei ist bedeutend, dass sich die Vorstellung durchgesetzt hat, dass sich das okzidentale Christentum aus dem orientalischen Christentum herausentwickelt hatte. Der Terminus Orient war demnach zu Beginn mit dem Christentum verbunden und nicht, wie es später geläufig wurde, mit dem Islam. Umso weiter sich das Christentum jedoch nach Westen bewegt habe, sei auch der Orient westwärts mitgewandert.² Daraus resultiert, dass die Bestimmung, was Orient und was Okzident sein soll, bereits historisch un-

1 Mathias Énard, Kompass, München 2016, 220.

2 Vgl. Andrea Polaschegg, Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin / New York 2005, 66.

scharf zerrinnt. So wurde der Begriff des Abendlandes nach der theodosianischen Teilung für die westliche Hälfte des Römischen Reiches geläufig, wobei es noch bis ins 18. Jahrhundert untypisch war, den Terminus im Singular und damit als einen Einheitsbegriff zu verwenden. Während Romantiker sich eher des Begriffes Europa bedienten, wurde das Abendland schließlich zu einem Schlagwort der Aufklärer und fand seinen ersten Höhepunkt bei Friedrich Schlegel. Das Abendland erfuhr eine Historisierung und wurde zu einem „ideologischen Leitwort“³ der christlich-europäischen Gesellschaft. Seitdem ist das Abendland fest mit Europa und auch dem Christentum verankert – zeitgleich wurde das Konstrukt einer idealisierten, aufgeklärten Kultur geschaffen, welches unter dem einen Terminus seine ganze Wirkung entfalten konnte. Schon bald wurde dem Okzident ein bekannter Gegenspieler zur Seite gestellt – der Islam wurde zum Gegenpol erklärt und der Orient seiner einst jüdisch-christlichen Vergangenheit beraubt. Nicht nur der Begriff des Orient habe sich dabei über die Zeit hinweg verändert, sondern auch das Konzept hinter diesem, seine Extension und Intension sowie seine Grenzen.⁴ Aus einer hinweisenden und zur *Orientierung* dienenden Bezeichnung, welche auf Landkarten die Richtung vorgab und sowohl mit dem Sonnenaufgang als auch mit einer heilbringenden Bedeutung in Verbindung gebracht worden war, wurde schließlich ein geografischer Raum, welcher mit Beginn der Aufklärung neu konstruiert und schließlich zum Studienobjekt der Orientalistik gemacht wurde.

Mit der politischen und militärischen Dekolonisierung im 20. Jahrhundert änderten sich der Blick auf den Orient und der Diskurs über diesen. Es mehrten sich die Stimmen, die im Orientalismus

3 Oskar Köhler, Abendland (Occident, Europa), in: TRE 1 (1995), 17–42; hier: 18.

4 Vgl. Polaschegg, Orientalismus, 63. Interessanterweise ist nicht nur der Orient als ein Konstrukt zu verstehen, auch der Okzident, welcher seinen ursprünglichen Charakter einbüßte und zu einem neuen Bild stilisiert worden ist, muss als solches gesehen werden.

ein Zerrbild der Realität sahen. Spätestens mit Edward W. Saids Werk „Orientalism“ von 1978 wurden nicht nur den literarischen, sondern auch den wissenschaftlichen Beschäftigten mit *dem Orient* ihre „Unschuld [genommen; J.J.] und erschienen als Stütze oder sogar als Protagonisten des westlichen Kolonialismus und Imperialismus.“⁵ Doch bereits vor Saids Veröffentlichung von „Orientalism“, begannen die vereinzelt kritischen Stimmen immer lauter zu werden und obwohl die akademische Orientalwissenschaft versucht hatte, die Kritik aufzunehmen und ihr Fach umzustrukturieren, forderte die UNESCO 1973 die Universitäten dazu auf, die Disziplin der Orientalistik aus ihren Lehrplänen zu entfernen.⁶ Die Fokussierung auf den Postkolonialismus in den Geistes- und Sozialwissenschaften führte jedoch auch zu einer Generalisierung der verschiedenen Orientdiskurse, sodass Strömungen, wie der *romantische Orientalismus*,⁷ schlichtweg zugunsten der Beschäftigung mit dem Kolonialismus ignoriert worden waren.

Der Orientdiskurs des 18., 19. und 20. Jahrhunderts ist zwar ein viel erforschter Wissensbereich, allerdings ruht der Fokus dabei in der Regel auf einem gesamteuropäischen Orientalismus oder auf jenem Frankreichs und Großbritanniens. Der deutsche Orientalismus ist deutlich weniger untersucht, obwohl es zahlreiche Einzelstudien zu romantischen wie aufklärerischen Orient-Werken gibt. Darunter fallen Studien zu Goethe, Novalis und Karl May, aber auch zu den

5 Ebd., 17.

6 Reinhard Schulze, Orientalistik und Orientalismus, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 41996 (1984), 707–717; hier: 716.

7 Suzanne L. Marchand nimmt weitere Einteilungen des deutschen Orientalismus im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vor – in den romantischen, den theologisch-christlich verankerten sowie in den nicht biblischen, antikklassischen, kolonialen oder auch unitaristischen Orientalismus (Siehe dazu: Suzanne L. Marchand, *German Orientalism and the Decline of the West*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 145/4 (Dezember 2001), 465–473; hier: 469, 471).

sogenannten Orientexperten jener Zeit, wie Friedrich Rückert und Joseph von Hammer-Purgstall sowie dessen Nachfolgern. Dennoch verbleiben noch immer viele weiße Flecke auf der Orientalismus-Landkarte, welche mit Farbe gefüllt werden sollten, um überhaupt anstreben zu können, ein Gesamtbild des Orientdiskurses erstellen zu können. Einer dieser weißen Flecken ist August Tholuck, welcher von der Sprachwissenschaft ausgehend, über die Theologie sein Augenmerk auf den Orient warf und neben zahlreichen Übersetzungen, drei entscheidende Abhandlungen über sein Bild des Ostens und dessen Verbindung zum Westen verfasste. Diese Arbeit möchte sich mit der Person Tholuck und seiner Darstellung des Orients sowie seiner Verbindung zur deutschen Orientalistik des 19. Jahrhunderts beschäftigen, um Tholucks bisher weiß bis hellgraue Rolle innerhalb des Orientdiskurses mit Farbe zu füllen. Tholucks Schriften zum Orient sind kaum bis gar nicht analysiert, dennoch lassen sich zahlreiche Pauschalurteile finden, welche auf Tholucks Arbeiten verweisen und ihm unterstellen, er habe ein „einseitiges Bild vom Islam [gezeichnet; J.J.], das sich in der deutschen Orientalistik bis zur Jahrhundertwende halten sollte.“⁸ Aussagen wie diese werden mehrfach rezipiert – ohne genaue Belege oder verdeutlichende Beispiele. Doch worin Tholucks Bedeutung und Wirkung genau lag, ist man sich bis heute innerhalb der Literatur uneins. Der Gedanke, dass er sowohl eine immense Bedeutung für, als auch eine große Wirkung auf die deutsche Orientalistik gehabt habe, erscheint indes unbestritten.

Die Abhandlungen über Tholuck lassen sich in zwei Gruppen teilen – jene, die Tholuck als einen Exklusivisten zeichnen und ihn aus diesem Grund verehren oder gering schätzen, und jene, die Tholuck zumindest für einen Inklusivisten halten, der in anderen Religionen Wahrheit vermutete und suchte, im Christentum jedoch die höchste sah. Seine Behandlung des Orients wird dabei entweder als „spätro-

8 Ina Wunn, *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, Stuttgart 2007, 142.

mantische Liebe“,⁹ als der Versuch eines interreligiösen Dialoges über das Medium „Spiritualität“¹⁰ oder als eine eigentümliche „Mischung aus Danksagung und Denunziation“¹¹ dargestellt. Tholucks Illustration des Islams und dessen Mystik wird ebenfalls sehr ambivalent aufgefasst – so beschreibt Ina Wunn, dass Tholuck in seiner Dissertation dem Islam und spezieller dem Sufismus zwar einen religiösen Charakter zuspräche, er diesen jedoch ebenfalls als kühn, zum Extrem führend und geistlos präsentiert habe,¹² während Hans-Martin Barth ein völlig anderes Urteil fällt, indem er betont, dass Tholuck reinstes Wasser über den Islam gegossen habe.¹³ Dies verdeutlicht abermals, dass Tholuck und sein Blick auf den Orient sowie den Islam ein umstrittenes Themenfeld innerhalb der Forschung darstellt.

Die folgende Arbeit geht daher der Beantwortung von drei Forschungsfragen nach. So soll die Analyse von Tholucks Orientschriften darüber Auskunft geben, wie er *seinen Orient* charakterisiert und ge-

9 Gunther Wenz, „Gehe Du in Dich, mein Guido“. August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung, in: Martin Brecht u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), Göttingen 2001, S. 68–80; hier: 72.

10 Hans-Martin Barth, *Du, Gott, bist nur dir bekannt! Islamische Mystik im Urteil des evangelischen Erweckungstheologen August Tholuck*, in: Adel Theodor Khoury / Gottfried Vanoni (Hg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet.“ FS für Andreas Bsteh, Altenberge 1998, 40–62; hier: 61f.

11 Peter Maser, *Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung. Eine biographische Studie zu Briefen von und an F.A.G. Tholuck*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 33 (1981), 221–249; hier: 248.

12 Vgl. Wunn, *Gruppierungen*, 142. In ihren Fußnoten verweist Wunn dann jedoch auf Tholucks „Blüthensammlung“ (ohne Seitenangaben) und lediglich auf eine Sekundärliteratur (Peter Maser) zu Tholuck, es erfolgen keine weiteren Erklärungen und Interpretationen. Der Orient erscheint so bei Wunn nicht nur als bestehe er lediglich aus islamischen Gebieten, sondern auch als maßgeblich von Tholuck innerhalb des deutschen Orientdiskurses geprägt, ohne jedoch näher darauf einzugehen, wie er diesen genau darstellt und welche Orientalisten er beeinflusst haben soll.

13 Vgl. Barth, *Gott*, 40.

staltet hat sowie in welchem Verhältnis dieses Bild zu den zeitgenössischen Orientdiskursen steht. Im Anschluss soll kritisch hinterfragt werden, ob sich aus den Ergebnissen die vermeintlich große Bedeutung Tholucks für den deutschen Orientalismus ablesen lassen kann.

Die Orienschriften von Tholuck, welche als Quellen für die vorliegende Arbeit dienen sollen, sind die „Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere“ von 1825 und „Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“ von 1826. Auf die Analyse der einzig weiteren Schrift Tholucks zum Orient – seiner Dissertation – wird verzichtet, da diese vor allem aus einer Anreihung arabischer Schriften besteht, welche Tholuck ins Lateinische übertragen hatte. Durch die fehlende Zusammenfassung, das fehlende Fazit sowie der nicht vorhandenen kritischen Auseinandersetzung mit den Quellen, urteilte schon Schleiermacher, dass Tholuck keinerlei theologische Qualifikation bewiesen habe.¹⁴ Die Dissertation hat durch die Veröffentlichung auf Latein, wie Tholuck in seiner „Blüthensammlung“ selber anmerkte,¹⁵ zudem einem eher kleinen Publikum zur Verfügung gestanden und so die breit gefächerten Orientdiskurse nur bedingt beeinflussen können. Überdies griff Tholuck in der „Blüthensammlung“ auf seine Dissertation zurück, ergänzte die behandelten Texte durch neue, kommentierte diese und ging in einer knapp fünfzigseitigen Einleitung spezieller auf den Orient ein. Die Dissertation wird daher bei der folgenden Betrachtung außen vor gelassen. Die „speculative Trinitätslehre“ stellt Tholucks dritte und zugleich letzte offizielle Beschäftigung mit dem Orient dar. Diese wurde in der Sekundärliteratur lediglich einmal bei Barth erwähnt, erfuhr jedoch bisher keinerlei Analysen. Die Abhandlung beruht auf orientalischen

14 Ebd., 46.

15 Siehe dazu: August Tholuck, *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Berlin 1825, If.

Handschriften, welche Tholuck bei seinem Aufenthalt in England und den Niederlanden kopierte und ist dadurch unabhängig von seiner Dissertation zu betrachten.

Die Arbeit ist in drei große Blöcke gegliedert – der Erste stellt einen Abriss des deutschen Orientalismus im 19. Jahrhundert dar und geht dabei auf die Unterscheidung zwischen kolonialem und romantischem Orientalismus, die Beeinflussung der Orientalistik durch die Sprachwissenschaft und die Entdeckung der Sprachfamilien, die Verortung des Orients sowie der Frage nach dem Orient als das exemplarisch Andere ein. Dabei werden, neben einem allgemeinen Überblick, speziell Heinrich Friedrich von Diez, Joseph von Hammer-Purgstall und Johann Wolfgang von Goethe behandelt, welche mit Tholuck in direktem Kontakt standen und als populäre Persönlichkeiten der Frühorientalistik jeweils leicht voneinander abweichende Darstellungen des Orients verbreiteten. Im Anschluss daran erfolgt die Analyse von Tholucks Quellen, welcher eine Vorstellung von Tholucks Person und eine kurze Darstellung der Analysemethode vorweg gehen. Die zwei Quellen werden mit Hilfe von Philipp Mayrings qualitativer Inhaltsanalyse betrachtet und durch die aus dem Text erarbeiteten Kategorien zur Beantwortung der Forschungsfrage analysiert. Im dritten Abschnitt wird Tholuck in die skizzierten Orientdiskurse des 19. Jahrhunderts verortet und seine Ähnlichkeiten sowie Unterschiede zu diesen herausgearbeitet.

Nun kann mit Recht gefragt werden, ob eine Beschäftigung mit den Orientdarstellungen einer viel kritisierten Epoche Europas Sinn macht und überhaupt einen Bezug zur Moderne hat. Doch wenn Restaurants und Supermärkte mit orientalischen Speisen werben, Agatha Christies Roman „Mord im Orient Express“ eine Neuverfilmung erhält und deutsche Demonstranten „gegen eine Islamisierung des christlichen Abendlandes“ protestieren, wird deutlich, dass zumindest die Termini des Orientdiskurses noch immer populär sind. Wenn zudem Wissenschaftler wie Iman Attia im Faschismus der NS-

Zeit und der aktuellen, viel diskutierten Islamphobie eine Fortführung des Orientalismus des 19. Jahrhunderts sehen,¹⁶ Edward Said den europäischen Imperialismus in neuem Gewand in den USA zu erkennen meint,¹⁷ wird deutlich, dass eine Analyse des Orientalismus unerlässlich ist, da dieser noch immer Teil unserer Gesellschaften zu sein scheint. Finden sich im Orientalismus rechtsradikale Tendenzen, kann die Beschäftigung mit den vermeintlichen Wurzeln des Nationalsozialismus dabei helfen, in modernen politischen und sozialen Systemen solche besser erkennen zu lernen oder Vorwürfe – wie jene wiederholten des türkischen Präsidenten Erdogan –¹⁸ nach wissenschaftlicher Prüfung und mit dieser als Basis entkräften oder gegebenenfalls bestätigen zu können.

Den ganzen deutschen Orientalismus darzustellen, kann und soll die vorliegende Arbeit nicht leisten. Stattdessen sollen Hauptmerkmale des deutschen Orientalismus des 19. Jahrhundert herausgearbeitet und so ein Bild des Orientdiskurses im deutschsprachigen Raum skizziert werden. Ob es jemals ein Werk geben wird, dass die komplexen Vorgänge und verschiedenen Beschäftigungen der Deutschen mit dem Orient in einer geschlossenen und vollständigen Form zu fassen vermag, kann zudem angezweifelt werden – der *deutsche Orient* des 19. Jahrhunderts war selber kein abgeschlossener Raum und daher offen für eine Mannigfaltigkeit an Figurationen.

16 Iman Attia, *Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld 2009, 41, 69, 75. Attia benennt in dem Zusammenhang die Konstruktion einer deutschen Leitkultur, welche erst in Bezug auf den Nationalsozialismus, Antisemitismus, Orientalismus und Antimuslimismus entstanden sei (vgl. ebd., 41).

17 Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2009, 327, 407.

18 Siehe dazu u. a.: Michael Thumann, *Angela Merkel und Recep Tayyip Erdogan. Wer mich beleidigt, entscheide immer noch ich*, in: *Zeit Online* (07.Juli.2017), online verfügbar unter: <http://www.zeit.de/politik/2017-07/angela-merkel-recep-tayyip-erdogan-tuerkei-deutschland-beziehungen-g20/komplettansicht>. Letztes Zugriffsdatum: 20.07.2017.

I. Deutscher Orientalismus im 19. Jahrhundert

Die Beschäftigungen mit anderen Religionen und Kulturen basierten im beginnenden 19. Jahrhundert vor allem auf drei Konzepten. Zum einen auf der Kulturtheorie von Johann Gottfried Herder, welche die Kulturen als einzelne, voneinander abgetrennte, volksgebundene *Räume* darstellt. Durch ihn wurde die Betonung des Eigenen und Anderen in den folgenden Jahrhunderten weitverbreitet und Abgrenzungen vor dem Hintergrund seiner Theorie begründet.¹⁹ Zum anderen auf Hegels Vorstellung einer Weltgeschichte, die verschiedene Gesellschaften in einen evolutionären Prozess einreihet und mit der Freiheit des Geistes in Verbindung bringt. Im Orient wird die niedrigste Stufe der Freiheit gesehen, während in den germanischen Ländern, in direkter Verbindung mit dem Christentum, die höchste Stufe vermutet wird.²⁰ In diesem Zusammenhang sprach Hegel auch von der „Natürlichen Religion“ des Orients, die sich zur „Kunst Religion“ in der griechischen Antike und schließlich zur „Offenbarungsreligion“ weiterentwickelte.²¹

Auch Schleiermachers Schrift „Über die Religion“ beeinflusste die

19 Wolfgang Welsh, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, in: Mike Featherstone / Scott Lash (Hg.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London 1999, 194-213, online verfügbar unter: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Wleisch_Transculturality.html. Ein Werk, dass sich exemplarisch in der Moderne auf Herders Konzept stützt, ist Huntington's „Clash of Civilizations“ (Siehe dazu: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1998).

20 Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart ³2016 (2003), 381.

21 Ebd., 179. Siehe dazu auch: Ziauddin Sardar, *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*, Berlin 2002, 77f. Sardar beschreibt Hegels philosophische

I. Deutscher Orientalismus im 19. Jahrhundert

Theologie maßgeblich, denn durch ihn wurde der Gedanke populär, dass das Wesen der Religion nicht nur an die christliche Offenbarung gebunden sei, sondern auch an das Gefühl für das Unendliche und auf diese Weise eine Art *Urreligion* in jeder fremden religiösen Tradition zu finden sei.²²

Vor diesem Hintergrund entfalteten sich die unterschiedlichen Orientdarstellungen im 19. Jahrhundert – koloniale und romantische Betrachtungen nutzten die drei Modelle dabei auf verschiedene Weisen zur Untermauerung ihrer Theorien.

Im Folgenden soll nun skizziert werden, was genau unter dem Kolonialorientalismus und dem romantischen Orientdiskurs verstanden wird, inwiefern die Entdeckung der Sprachwissenschaft die Orientalistik beeinflusste, wo der *deutsche* Orient lokal verortet worden ist, ob dieser als das exemplarisch Andere angesehen werden kann, und spezieller, wie sich dies bei Goethe, Hammer-Purgstall und Diez umsetzte.

1. Der koloniale und der romantische Orientalismus

Die Beschäftigung mit dem Orient stellt ein sehr ambivalentes Bild dar – so variierte nicht nur die geografische Lage, sondern auch der Blick auf das Morgenland. „Dem Orient wurde gehuldigt, aber er wurde auch verdammt“²³ – und dies in einer sehr wechselvollen, nicht unbedingt an die Herkunft der Autoren festzumachenden Weise.

Dabei spielen für die Betrachtung des deutschen Orientalismus und Tholucks Orient besonders der koloniale und der romantische Orientalismus eine Rolle. Im Folgenden werden die Unterschiede zwischen

Theorie jedoch fälschlicherweise als „Sozialdarwinismus“.

22 Vgl. Gritt Klinkhammer, Sufismus im Westen – Entwicklungen, Strukturen, Organisationen, in: Lidwina Meyer (Hg.), *Die unbekannt Seite des Islam. Rollen und Positionen des Sufismus*, Rehburg-Loccum 2009, 105–131; hier: 107.

23 Schulze, *Orientalistik*, 707.

den beiden Betrachtungsweisen dargestellt.

1.1 Der Kolonialorientalismus

Ab 1830 befanden sich die wichtigsten und einflussreichsten Orientalisten und Orientstudien in den deutschsprachigen Ländern – und dies, obwohl es bis in das ausgehende 19. Jahrhundert nach der Reichsgründung keine deutschen Kolonien gab.²⁴ Nichtsdestotrotz wird der deutsche Orientalismus in den meisten postkolonialen Studien zu dem machtpolitischen Gesamtsystem Europas gezählt und damit ebenfalls zur *Magd* des Kolonialismus erklärt.

Beeinflusst von dem *linguistic* und *cultural turn* innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften, wurde der Orient im 20. Jahrhundert als westliche Imagination, Erfindung oder Konstruktion betrachtet.²⁵ Für Said bedeutet dies, dass Europa den Orient nicht nur seit der Antike erfunden, sondern dass er ihn genutzt habe, um seine eigene Identität herstellen zu können.²⁶ Doch mehr noch, Europa habe den Orient zu seinem Gegenentwurf gemacht und ihn zu einer Behelfs- und Schattenidentität degradiert.²⁷ Damit folgte Said den Strömungen seiner Zeit, spitze sie jedoch zu, indem er die europäische Beschäftigung mit dem Orient – beginnend in der Antike – mit einem steten hegemonialen „Macht- und Herrschaftsverhältnis“²⁸ in Verbindung setzte. „Wenn der Orientale unvernünftig, verderbt (sündig), kindisch und ‚abartig‘ war, so der Europäer vernünftig, tugendhaft, erwachsen und ‚normal‘“²⁹ Der Kolonialorientalismus lief dem-

24 Siehe dazu: Marchand, *Decline*, 465.

25 Polaschegg, *Orientalismus*, 25. Für eine nähere Betrachtung der Wirkungen des *cultural* und *linguistic turn* auf die Postkolonialen Studien und direkt damit verbunden die Orientalistik, siehe: *Ebd.*, 11–25.

26 Said, *Orientalismus*, 9–11.

27 Vgl. *ebd.*, 12.

28 *Ebd.*, 14.

29 *Ebd.*, 53. Siehe dazu auch: Anhang, Grafiken zu den verschiedenen Orientalismus-Modellen, Abb. 1. Die verschiedenen Grafiken wurden von

nach nach einem ähnlichen Muster ab, wie Feuerbach seine Religionskritik beschrieben hatte – der Mächtigere (bei Feuerbach Gott) wurde den Schwächeren gegenübergestellt und alles, was die Schwächeren nicht waren, musste der Mächtigere als Eigenschaften besitzen. Laut Said lief es jedoch andersherum ab: Europa konstruierte von einer Machtposition aus die eigene Überlegenheit und um diese zu untermauern, musste der Orient über gegenteilige Eigenschaften verfügen. Indem das Morgenland als minderwertig und rückständig dargestellt worden war, konnte die Kolonialpolitik die entsprechenden Studien aufgreifen und nutzen, um den westlichen Anspruch auf Vorherrschaft im Orient zu legitimieren.

Diese Kritik zog tiefreichende Konsequenzen nach sich – sobald die europäische Orientwissenschaft mit Machtpolitischen Interesse in Verbindung gesetzt worden war, erfolgte eine breite Vorstellung davon, dass die Orientalistik ein Instrument zur Unterdrückung des Ostens und zur Legitimierung des Kolonialismus und Imperialismus gewesen war. Mehr noch, nun war es die europäische Orientwissenschaft, welche für die koloniale Hegemonie verantwortlich gemacht wurde.³⁰ Suids Werk wird daher oftmals als Beginn der postkolonialen Theorien verstanden.³¹ Wie angesehen „Orientalism“ noch heute ist, wird an zwei aktuelleren Abhandlungen deutlich, die nicht nur Suids Gedanken aufgriffen und weiterführten, sondern auch direkt auf ihn Bezug nahmen: Iman Attias „Die westliche Kultur und ihr Anderes“ sowie Ziauddin Sardars³² „Der fremde Orient“. Beide Au-

der Verfasserin dieser Arbeit erstellt, um die unterschiedlichen Orient-Konstruktionen anschaulich darzustellen. Unterschiede und Ähnlichkeiten werden auf diese Weise sofort sichtbar und damit, wie mehrschichtig der Orientdiskurs gewesen ist.

30 Polaschegg, *Orientalismus*, 35.

31 Attia, *Kultur*, 12.

32 Wenn Sardar im *Orientalismus* einen Hinweis auf die Schizophrenie und Pädophilie des Westens zu erkennen meint (Sardar, *Orient*, u. a. 13, 19f., 54), macht dies eines sehr deutlich: Sein Buch muss kritisch und mit Vorsicht

toren stellen den Islam und die westliche Auseinandersetzung mit diesem innerhalb des Orientdiskurses sowie die direkte Weiterführung eines West-Ost-Konfliktes in der Moderne in den Mittelpunkt ihrer Arbeit.

Attia betrachtet den Islam als das essenziell Andere des Westens,³³ welcher demnach immer in Gegensatzbeschreibungen konstruiert wurde und wird, und den Orient als das fremde Andere.³⁴ Die Begriffe „fremd“ und „anders“ werden bei Attia jedoch nicht konkretisiert. Sie unterscheidet durch diese Beschreibung zwar zwischen der Betrachtung des Gesamtorientes und des Islams, bleibt jedoch mit ihrem Fokus beim Islam und überträgt die Negativ-Urteile bezüglich des Orientalismus auf beide gleichermaßen und auf den Islam insbesondere. Wie Said geht auch Attia davon aus, dass sowohl der Kolonialismus, als auch der Orientalismus keine zufälligen Konstruktionen darstellen würden, sondern zur Bestimmung von dem Eigenen und zur Abgrenzung vom Anderen erschaffen und genutzt worden seien. „Sie [die Konstruktion; J.J.] dient der Legitimation und Zustimmung zu Vernichtung, Ausbeutung, Missionierung, Einverleibung, Bevormundung, Ausgrenzung usw.“³⁵ Obwohl Attia den deutschen Orientalismus in den Blick nimmt, folgt sie der Vorstellung, dass es einen relativ einheitlichen Orientalismus gegeben habe, der immer kolonial gesteuerte Interessen verfolgt habe. Sie benennt speziell das Recht auf Expansion und den Glauben an eine deutsche Dominanzkultur, welche schon durch Handel, den Bau von Schulen und Ansiedlungen in orientalischen Ländern ausgeübt worden seien.³⁶ Ihrer These nach hat der deutsche Orientalismus bewusst

behandelt werden – es enthält interessante Gedanken und wichtige postkoloniale Theorien, jedoch auch viele polemische, antichristliche, unreflektierte sowie unwissenschaftliche Abschnitte.

33 Attia, *Kultur*, 39.

34 Ebd., 59.

35 Ebd., 49.

36 Vgl. ebd., 39–41.

Lügen über den Islam verbreitet, um diesen zu verunglimpfen.³⁷ In diesem Verhalten sieht Attia das Christentum als Wegbegleiter des Orientalismus, da es bereits Jahrhunderte zuvor den Islam negativ charakterisiert habe.³⁸ Der Kolonialorientalismus nach Attia ist demnach nicht nur mit politischen Interessen zur Ausbeutung anderer Länder verbunden, sondern auch mit dem Christentum und dessen Missionsauftrag. Sie beschreibt die Orientalistik sogar als wissenschaftlich geschützten Rassismus, welcher direkt durch die Kolonialpolitik gesteuert worden sei und alte Bilder und Vorstellungen des Mittelalters in einem neuen Gewand zu präsentieren gesucht habe.³⁹

Auch Sardar sieht im europäischen Orientalismus den kollektiven Wunsch, den Orient zu besitzen und einzuverleiben.⁴⁰ Sardar geht zudem davon aus, dass in den wissenschaftlichen Texten der Neuzeit keinerlei Wissen über den Orient, sondern lediglich Fantasien der Europäer enthalten seien.⁴¹ Die Anfänge des Orientalismus werden bei ihm im ersten Kontakt des Westens mit dem Islam verortet,⁴² sodass die Islamwissenschaft als Folge davon bei ihm zum Hauptzweig der Orientalistik wird.⁴³ Auch hier wird der Islam zur Schnittstelle des Orientalismus gemacht. Sardars zweiter Fokus ruht auf den Symbolen Sexualität und Gewalt für den Orient, welche er als die Hauptbeschreibungsmerkmale des (Kolonial-)Orientalismus darstellt.⁴⁴ Wenn Sardar den Westen als weißen Mann, der sich gottgleich präsentiert, beschreibt und den Orient als unterwürfige Frau,⁴⁵ folgt er sowohl

37 Vgl. ebd., 54f.

38 Vgl. ebd., 60f. In den interreligiösen Dialogen in der Moderne, sieht sie zudem eine Fortführung der „Orientdiskurse“, welche nur dem Zweck der Missionierung dienen würden.

39 Vgl. ebd., 73.

40 Sardar, *Orient*, 14.

41 Vgl. ebd., u. a. 7, 31, 48f.

42 Ebd., 36.

43 Ebd., 18, 50.

44 Ebd., 68–72, 77.

45 Ebd., 23.

Said als auch Genderdiskussionen, die im ausgehenden 20. Jahrhundert die Orientdiskurse behandelten. Feministische Arbeiten nahmen im Orientalismus die Konstruktion eines Geschlechterverhältnisses wahr, welche den Westen stets männlich und den Orient kontinuierlich weiblich stilisierten.⁴⁶ Aktuellere Studien zeigten inzwischen, dass dies ein Pauschalurteil war, das nicht als Merkmal für den gesamten Orientalismus genutzt werden kann, sondern lediglich eine weitere Facette des Orientdiskurses darstellt.⁴⁷

Die vorgestellten Studien zum Kolonialorientalismus verzerren mit dem starken Fokus auf den Islam als Orient jedoch die Darstellung des Orientalismus. Zudem wird der Eindruck erweckt, als sei die deutsche Orientalistik ein politisch gesteuertes Instrument gewesen, welches gezielt eingesetzt wurde, um das gesamteuropäische Interesse zu legitimieren und zu stützen. Dabei wird jedoch außer Acht gelassen, dass es durchaus unterschiedliche Interessen innerhalb des Konstrukts des Westens und innerhalb der Orientforschung gegeben hat. Auch wird der Eindruck erweckt, es habe eine feste Zusammenarbeit zwischen der christlichen Kirche und der europäischen Mächte als Einheit gegeben, die die Wissenschaftsdisziplin „Orientalistik“ erfand, formte und zu ihren Zwecken nutzte.⁴⁸

Festzuhalten ist jedoch, dass im Kolonialorientalismus Herders Kulturbegriff genutzt werden konnte, um die einzelnen Völker voneinander abgrenzen zu können und schließlich evolutionäre Darstel-

46 Siehe dazu auch: Maria do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorien: Eine kritische Einführung*, Bielefeld ²2015 (2005), 64.

47 Siehe dazu u. a.: Reina Lewis, *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*, London 1996; Billie Melman, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918. Sexuality, Religion and Work*, London 1992.

48 Es bleibt die Frage offen, ob dieses Einheitsverständnis einer gemeinsam agierenden europäischen Macht mit identischen Interessen, nicht auch eine Fremdzuschreibung ist, welche genutzt wird, um ein künstliches Kollektiv erzeugen zu können, dass als einheitlicher und rein diskriminierender Orientalismus dargestellt werden kann.

lungen mit diesen zu verbinden – so wurde die westliche Kultur im Kolonialorientalismus als höher und die östliche als niedriger entwickelt dargestellt. Einige Theologen, die sich mit dem Orient als Teilgebiet der alttestamentlichen Exegese beschäftigten, konnten so wiederum das Christentum, als vermeintliche Einheits-Religion des Westens,⁴⁹ als die höchste Form der Religiosität darstellen und ihre Missionsbemühungen mit dem Kolonialismus verbinden. Die Kolonialmission hatte jedoch nicht nur Befürworter, sondern auch Gegner: Während das Kulturverständnis nach Herder Christentum und Kolonialpolitik in Einklang miteinander bringen konnte, trennte der christliche Fokus auf Gewaltverzicht und Nächstenliebe,⁵⁰ als auch Schleiermachers Theorie diese wieder voneinander. Überdies wurden teilweise von Kolonialmächten wie Frankreich, Verbote zur Missionierung in den entsprechenden Ländern ausgesprochen,⁵¹ sodass Christentum und Kolonialpolitik zumindest in der Theorie nicht immer automatisch in Verbindung zu bringen sind. Die Beschäftigung mit und Beurteilung der Menschen in den kolonialisierten Ländern, waren jedoch automatisch einer Bewertung und einem Abgleich mit christlichen Maßstäben unterworfen – die Kolonialisten entstammten schließlich einem christlich geprägtem Land. Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan betonen in diesem Zusammenhang, dass aus der anfänglichen kirchlichen Aufgabe der Sorge um die Europäer in den Kolonien, die Verpflichtung zur Missionierung geworden

49 Im 18. und 19. Jahrhundert sind jedoch die meisten neueren religiösen Bewegungen entstanden. Teilweise durch den sich mehrenden Austausch mit bis dahin fremden Völkern und deren Religionen, teilweise auch begünstigt durch die Wirren nach der Reformation und den daraus resultierenden Religionskriegen, die das Abendland zu spalten schienen. Ein christliches Europa mit Einheitsreligion stellt damit genauso ein Konstrukt dar, wie es der Orient ist.

50 Klaus J. Bade, *Imperialismus*, in: TRE 16, 91–97; hier: 92f.

51 Andrew F. Walls, *Kolonialismus*, in: TRE 19, 363–369; hier: 365.

1.2. Der romantische Orientalismus

sei.⁵² So war das Christentum zwar in der Theorie nicht automatisch mit dem Imperialismus und Kolonialismus in Verbindung zu bringen, in der Praxis bedingten sie sich jedoch wechselseitig – Kolonialmächte konnten sich christlicher Vorstellungen zur Legitimation bedienen und christliche Ordensgemeinschaften erhielten durch die Kolonisation die Möglichkeit zur Mission in bis dahin fremde und nicht-christliche Regionen.

1.2. Der romantische Orientalismus

Die stärkste Kritik, welche man an Saids Werk und den daraus resultierenden Abhandlungen üben kann, ist die pauschalisierende Art und Weise, mit der er den gesamten Orientdiskurs bewertet und verurteilt. Europa erscheint bei Said in einem einheitlichen Bild, als verfolgte es gemeinsame Interessen und agiere als ein homogenes Kollektiv. Durchweg scheinen dabei alle Orientstudien zum Zwecke der Unterdrückung entwickelt worden und alle Orientdarstellungen negative gewesen zu sein. Dabei werden jedoch die Orientbegeisterung und die romantische Orientverklärung sowie die Vielzahl an Werken, welche nicht immer eine machtpolitische Intention verfolgten, sondern teilweise den Orient sogar mit einer Vorbildfunktion für den Westen versahen, übersehen. So galt der Orient im 18./19. Jahrhundert teilweise sogar als rationale Perfektion und der Islam als eine dem Christentum überlegende Religion.⁵³ Negative Rezeptionen wurden von jenen abgelöst, in denen der „Orient als ästhetisch reizvoll und ethisch wertvoll betrachtet“⁵⁴ wurde. Bis ins späte 19. Jahrhundert war der Orient sogar eine *Stilikone* – in Cafés wurden orientalische Genussmittel, wie Kaffee, Tee oder Kakao, in orientalischem (d. h. chinesischem) Porzellan konsumiert, das türkische Zimmer und Bad wurden zu beliebten Räumen in der zeitgenössischen Architektur und

52 Vgl. Mar Castro Varela / Dhawan, Postkoloniale, 56.

53 Siehe dazu: Schulze, Orientalistik, 707.

54 Klinkhammer, Sufismus, 106.

auch Moscheen wurden gebaut, um orientalisches *Flair* nach Europa zu transportieren.⁵⁵ Der deutsche Orientalismus ist zudem fest mit einem romantischen Blick auf die Vergangenheit des Orients verbunden, bezog sich dabei auch auf Schleiermachers Theorie und damit auf eine Suche nach dem religions- und kulturübergreifenden religiösen Gefühl für Unendlichkeit in *fremden* Ländern – dies differenziert ihn nachhaltig von dem politisch motivierten und teilweise missionsgestützten Orientalismus der Kolonialmächte.⁵⁶ Zudem wurde damit auch der Kulturbegriff von Herder teilweise überwunden – denn wenn im romantischen Orientalismus nach einem kulturübergreifenden Bestandteil in allen Religionen gesucht wurde, wurde damit auch an ein verbindendes Merkmal geglaubt, welches allen Kulturen und Völkern zuteil war. Eine rigorose Abgrenzung der Kulturen voneinander, wurde auf diese Weise aufgehoben.

“We may well be, as Said argues, the heirs of the imperialist ‘gaze’; but we are perhaps equally the descendants of German orientalism, a much more ambiguous and irreversible strain of thought.”⁵⁷ In diesen Worten der Historikerin Suzanne Marchand schwingt sowohl eine Anerkennung von Saids “Orientalism” als auch eine Kritik an diesem mit. Sie macht deutlich, dass ein westlicher Wissenschaftler auch immer eine eurozentrische Perspektive mitbringt und dass diese eine historische, teilweise imperialistisch aufgeladene Geschichte enthält. Das bedeutet, dass die Beschäftigung mit dem Orientalismus der vergangenen Jahrhunderte noch immer von einer Aktualität be-

55 Siehe dazu auch: Polaschegg, Orientalismus, 89f.

56 Jedoch darf auch hier nicht übersehen werden, dass in Frankreich und Großbritannien ebenfalls die Epoche der Romantik existierte und einige Orientwerke beeinflusste (Siehe dazu u. a.: Susanne Greulich, *Espace (de l’) autre. Der Orient bei Vitruvius und Gérard de Nerval*, in: Marina Ortud M. Hertrampf / Dagmar Schmelzer (Hg.), *Die (Neu-)Vermessung romantischer Räume. Raumkonzepte der französischen Romantik vor dem Hintergrund des spatial turn*, Berlin 2013, 71–87).

57 Marchand, *Decline*, 473.

2. Die Entdeckung der Sprachwissenschaft

gleitet wird – denn der moderne westliche Blick auf die Welt, wird weiterhin mit imperialistischen Beschäftigungen *mit dem Anderen* in Beziehung gesetzt und besonders kritisch sogar als eine Fortschreibung von diesem gesehen. Gleichzeitig macht Marchand in dem Satz deutlich, dass es keinen einheitlichen Orientalismus gab – der gesamt-europäische Orientalismus, wie Said ihn in seinem Buch behandelt und kritisiert, fällt ein Pauschalurteil, welches durch Einzelfallanalysen und genauere, lokale Betrachtungen widerlegt werden kann und vielleicht sogar muss. Marchand stellt zudem fest, dass der deutsche Orientalismus sich von jenem kolonial gesteuerten aus Großbritannien und Frankreich unterschied.⁵⁸

Der deutsche Orientalismus wich mit seinen nicht vorhandenen Kolonien und seiner Anbindung an die Theologie sowie seiner Ausbildung der wissenschaftlichen Disziplin der Orientalistik von dem Kolonialorientalismus ab, dennoch bezog er sich teilweise auf diesen. Der Orient Großbritanniens oder Frankreichs war jedoch nicht identisch mit dem von Deutschland – geschweige denn, dass der Orient der deutschen Orientalisten ein einheitliches Bild zeichnete.

Im Folgenden werden die Besonderheiten des deutschen Orientalismus im 19. Jahrhundert veranschaulicht, der Einfluss der Romantik weiter ausdifferenziert, aber auch auf die vorhandenen Merkmale des Kolonialorientalismus verwiesen.

2. Die Entdeckung der Sprachwissenschaft

Im 18. Jahrhundert veränderte sich das Bild des Orients entscheidend und wurde „von einem reinen Inhalt zu einer Form, von einem Bild in Sprache, von einem Status in einen Modus.“⁵⁹ Was Polaschegg

58 Wobei auch hier überprüft werden müsste, ob jedem Orientalisten aus dieser geografischen Lage ein kolonialpolitisches Machtinteresse unterstellt werden kann.

59 Polaschegg, Orientalismus, 146.

mit diesen Worten beschreibt, ist die Ausweitung der Sprachwissenschaft. Durch die Übersetzungen originaler Texte bestand nun die Möglichkeit, altes Wissen über den Orient zu korrigieren oder mit mehr Inhalt zu füllen. Polaschegg sieht in den Übersetzungen originaler Texte aus den sogenannten orientalischen Ländern zudem, ein zur Sprache kommen des Orients selber „und zwar in orientalischen Erzählformen, orientalischer Metaphorik, orientalischem Versbau.“⁶⁰ Dies muss kritisch betrachtet werden, da nun zwar versucht wurde wortgetreu die Schriften zu übertragen und an das europäische Publikum weiterzuleiten, Übersetzungen jedoch immer einer gewissen Willkür der jeweiligen Übersetzer ausgesetzt sind. Zumal eine genaue Übertragung von einer Sprache in die andere niemals gänzlich gelingen kann – es kommt immer zu Abweichungen, da einige Worte keine exakten Pendanten oder viele, verschiedene Bedeutungen besitzen. Vor allem bei poetischen Schriften besteht die Problematik, dem Leser eine fremde Poesie so vorzustellen, dass er in dieser auch Dichtung erkennt. Wer versucht ein Reimschema einzuhalten, muss bei Übersetzungen unweigerlich auf Worte zurückgreifen, die dem Original zwar nahestehen, jedoch nicht hundertprozentig entsprechen. Nicht außer Acht zu lassen sind zudem die Interpretationen der jeweiligen Schriften – entweder von den Wissenschaftlern selber oder von der Leserschaft, die mit einem eurozentrischen Blick Inhalte umdeutet oder auch einfach missversteht.

Die Orientwissenschaft ging in den deutschsprachigen Ländern aus der protestantischen Bibelexegese hervor. Die Frühorientalistik war demnach das Forschungsfeld der Theologen und der (theologischen) Sprachwissenschaftler, welche durch den Blick auf die hebräische Bibel als Urtext, auch die Sprachen der biblischen Völker untersuchten.⁶¹ Ziel war es das Wort Gottes besser verstehen und auslegen zu können, als dies durch den griechischen oder lateinischen Text

60 Ebd., 151.

61 Ebd., 95f.

2. Die Entdeckung der Sprachwissenschaft

möglich war. Das Arabische habe dabei eine hohe Stellung innerhalb der untersuchten Sprachen innegehabt – es galt als eine lebendige Sprache, als Pendant zum biblischen, nicht mehr gesprochenen Hebräisch.⁶²

Marchand führt dabei an, dass es in den Anfängen so auch in erster Linie christliche Motive waren, die den Orientdiskurs bestimmt hatten. Fragen nach den Ursprüngen des Christentums und der Verbindung zu den Juden seien dabei von derselben Bedeutung gewesen, wie der Versuch den Garten Eden geografisch zu verorten.⁶³ Durch die Etablierung der akademischen Orientalistik als ein Zweig der evangelischen Theologie mit vor allem religiösen Texten im Fokus, folgte der Diskurs über den Orient in den deutschsprachigen Ländern einer anderen Motivation als jener in Frankreich und England. Die Sprachwissenschaft unter dem Banner des Christentums diene in Deutschland nicht nur als Schlüssel zum Verständnis von anderen Religionen und im Rückschluss der vertieften Erkenntnis der eigenen christlichen Identität, sondern auch dem Missionsauftrag.

Polaschegg betont zudem, dass sich die Orientalistik anders als in Frankreich und England entwickeln konnte, da die deutschsprachigen Länder keinerlei koloniale Ambitionen verfolgt hätten.⁶⁴ Durch die Anbindung an die Theologie sollen sich so die historisch vergleichende Sprachwissenschaft, Historisierung von Lebens- und Erfahrungswelten der Menschen und Theorien zur Performativität der Sprache herausgebildet haben, die keinem machtpolitischen Einfluss ausgesetzt gewesen seien.⁶⁵ Zwar waren die deutschen Nationen in der Zeit der Entwicklung der Orientalistik keine Kolonialmächte, dennoch hatten sie Anteil am Imperialismus ihrer Nachbarstaaten.

62 Ebd., 161.

63 Vgl. Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge u. a. 2009, XXIV.

64 Polaschegg, *Orientalismus*, 143–145.

65 Vgl. ebd.

I. Deutscher Orientalismus im 19. Jahrhundert

Zudem hatte es in den vergangenen Jahrhunderten immer wieder Versuche gegeben, deutsche Kolonien aufzubauen – dies scheiterte jedoch mehrfach oder brach nach kurzer Zeit wieder zusammen. Es kann demnach nicht davon gesprochen werden, dass es keinerlei Ambitionen zur Kolonialisierung gegeben habe. Überdies profitierten die deutschsprachigen Länder von der Niederländischen West- und Ostindien Kompanie, indem sie mit begehrten Handelswaren aus dem Orient versorgt wurden. Marchand betont in diesem Zusammenhang, dass viele Deutsche am Bau von Schiffen und der Erstellung von Karten beteiligt waren und seit dem 16. Jahrhundert oftmals an Expeditionen in den Orient unter fremder Flagge teilgenommen hätten.⁶⁶ Damit waren die deutschsprachigen Länder sehr wohl ein Teil des imperialistischen Machtgefüges, auch wenn sie erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts Kolonien für sich beanspruchten.

Die Beschäftigung mit dem Orient jener Zeit in den deutschsprachigen Ländern und die Frühorientalistik verbanden sich jedoch auch mit der Romantik und veränderten damit ihre Intentionen nachhaltig. Während die Übersetzungs- und Auslegungsarbeit allmählich zu einem eigenständigen Fach wurde, blieb es in seiner Methodik jedoch weiterhin der historisch-kritischen Analyse der Bibelexegese verhaftet. Während das Hebräische und Arabische zum Aufgabengebiet der protestantischen Theologie gehörten, wurden das Sanskrit und Persische allmählich zur Altertumskunde, Sprachwissenschaft und Mythenforschung gezählt.⁶⁷ Die Ausweitung der Analyse religiöser Texte auf andere, nicht biblische Länder, verdeutlicht die gängige Vorstellung, dass Religion als ein universelles und allgegenwärtiges Phänomen angesehen wurde, welches überall auf der Welt und zu jeder Zeit gefunden werden könne.⁶⁸

66 Vgl. Marchand, *Age*, 28.

67 Polgaschegg, *Orientalismus*, 157. Die Übersetzungen aus jener Zeit sind nicht zählbar und bis in die heutige Zeit gibt es keine vollständige Bibliografie zu den gesamten Werken jener Epoche (Ebd., 147).

68 Tomoko Masuzawa, *The invention of world religions. Or, how European Uni-*

2. Die Entdeckung der Sprachwissenschaft

Im Laufe der Beschäftigung mit orientalischen Texten wurde das Interesse im 19. Jahrhundert allmählich auf die Poesie gelenkt – der Orient wurde zum Ort der Dichtkunst und des Gefühls. Dieser Motivwechsel fand seinen Widerschein auch in der Theologie – die biblischen Texte wurden nun ihrerseits als Lyrik betrachtet und als solche behandelt. Und mehr noch: Das Alte Testament sei als ein Ausdruck orientalischer Poesie wahrgenommen worden.⁶⁹ Damit wurden die Wurzeln des Christentums neu ausgerichtet – indem das Alte Testament als Produkt des Orients und nicht nur als mit diesem verwandt verstanden wurde, war eine direkte Verbindung zum christlichen Europa erstellt worden. Der romantische Orient wurde in Folge dessen als eine bedeutende und glorreiche, jedoch auch vergangene Kultur verstanden.

Mit der Entdeckung der Sprachfamilien im 19. Jahrhundert rückten plötzlich zuvor konträr erschienene Kulturen näher zusammen – das Germanische mit dem Persischen und Indischen.⁷⁰ Es folgte eine Zeit, in der die Sprachwissenschaft einen neuen Antrieb erhielt – nicht mehr die Auslegung der Bibel, das bessere Verständnis des Alten Testaments und dessen Beziehung zum Neuen Testament standen im Fokus, sondern nun waren es die „Spuren des Eigenen“⁷¹, welche innerhalb der Sprachen und Kulturen gesucht wurden. Es bildete sich die Vorstellung heraus, dass es nicht nur Sprach-, sondern auch Kulturfamilien gäbe, die über das Studium der Sprachen gefunden werden könnten.⁷² Als Konsequenz davon wurde die Religion nun zu *einem* Ausdruck von Kultur gestaltet.

versalism was preserved in the Language of Pluralism, Chicago u. a. 2015, 1. Prominentester Vertreter dieser These war, wie oben bereits beschrieben, Schleiermacher, der auch als Vater des 19. Jahrhunderts bezeichnet worden ist.

69 Vgl. Polaschegg, *Orientalismus*, 165.

70 Ebd., 191.

71 Ebd., 195.

72 Siehe dazu auch: Ebd., 200f.

Die Entdeckung der Sprachfamilien zeigte neue *Verwandtschaftsgrade* auf, welche auf den Orient verwiesen. Plötzlich wurde die Nähe zum Volk Israel, verfremdet, während Indien als ein vertrautes Gegenüber konzipiert wurde. Die Religionswissenschaftlerin Tomoko Masuzawa nutzt das Bild der gegabelten Wurzeln, nach welchem Europas Identität bislang zwischen dem Hellenismus und dem Hebraismus gespalten war.⁷³ Die Entdeckung der indogermanischen Sprachen sorgte nun dafür, dass Europa seine Vergangenheit neu ausrichten musste, die Wurzeln sich vervielfachten und gleichzeitig, dass das Interesse am Orient weit weniger durch Herrschaftsbestrebungen gesteuert war als durch den Wunsch seine eigene Identität ausbauen zu können.

Im Zusammenhang damit, gab es sehr wohl Handlungen, die dafür sorgten, dass die alte Machtpolitik beibehalten wurde, indem die gemeinsame Vergangenheit glorifiziert, die gegenwärtige Situation in den *verwandten* Ländern jedoch als rückständig gebrandmarkt wurde.⁷⁴ So ergab sich ein Bild von Verwandtschaft und doch Trennung – wie eine Familie, dessen Stammbaum in unterschiedliche Richtungen gewachsen war. Während die einen die europäische Wachsrichtung als die höhere und bessere bewerteten und jene ihrer indischen Verwandten als niedriger, wenn nicht sogar kaum entwickelt, gab es auch andere, die in der Entwicklung Europas eine negative Veränderung wahrnahmen. So wurden Rationalismus und Säkularisierung auf der einen Seite als der Fortschritt und die Überlegenheit Europas dargestellt, während auf der anderen Seite genau darin die Schwäche des europäischen Familienzweiges verstanden wurde. In diesem Fall wurde ein zu tiefst religiöser Orient gestaltet und verehrt, der als

73 Masuzawa, *invention*, 147.

74 Siehe dazu: Schulze, *Orientalistik*, 708f. Schulze benennt in dem Zusammenhang besonders den Islam, dessen vergangene Blütezeit von Interesse für die Orientalistik gewesen, dessen Verfall – damit war die Gegenwart gemeint – jedoch außen vor gelassen worden sei (Vgl. ebd., 709).

Erinnerung an bessere Zeiten dem modernen Okzident gegenübergestellt wurde.

3. Die Verortung des Orients

Obwohl der Orient kurz gesprochen als „das Land östlich des Westens“⁷⁵ bezeichnet werden kann, ist damit immer noch nicht deutlich, was im Deutschland des 18./19. Jahrhunderts alles unter diesem Oberbegriff verstanden und mit diesem verbunden worden war. Der Orient markierte nicht einfach nur eine Himmelsrichtung oder all jene Länder, die von dem heutigen Europa aus im Osten lagen. Ebenso wenig lag der Orient nur außerhalb der als europäisch verstandenen Region. Suzanne Marchand grenzt den Orient als ein Gebiet ein, welches den Raum des östlichen Wiens bis zur Beringstraße⁷⁶ umzogen haben soll.⁷⁷ Dies macht deutlich, dass der Orient eben nicht nur in ferne Länder, wie Indien und Arabien projiziert wurde, sondern auch den deutschsprachigen Regionen sehr nahe lag. Dies ist unter anderem durch die Ausdehnung des Osmanischen Reiches begründet, das seit dem 16. Jahrhundert große Teile des heutigen Europas umfasste. Daher gehörten Bosnien, Serbien, die Walachei, Moldau, der gesamte Balkan, die griechische Halbinsel und einige der griechischen Inseln sowie Zypern genauso zum Bild des Orients, wie Teile

75 Sardar, Orient, 13.

76 Die Beringstraße bezeichnet einen kleinen Meeresabschnitt, der den amerikanischen von dem asiatischen Kontinent trennt, aber auch die Nähe der Landflächen verdeutlicht. Indem Marchand die Beringstraße als „Endpunkt“ des Orients nutzt, werden zwei Aspekte betont. Zum einen wird deutlich, dass sich der Orient bis kurz vor Amerika erstreckte und damit teilweise ganz Asien umspannte. Zum anderen berührte der Orient beinahe Amerika, so wie er Teile Europas umspannte. Die heutige sogenannte westliche Welt, erscheint auf diese Weise bereits geografisch umschlossen und durchdrungen von dem Gedankensystem Orient.

77 Vgl. Marchand, Decline, 465.

Afrikas und Asiens.⁷⁸ Auch Spanien wurde als *orientalisch* wahrgenommen, aufgrund seiner islamischen Vergangenheit und maurischen Architektur; Sizilien zudem ebenfalls durch seine Anbindung an die griechische Antike.⁷⁹

An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass der Orient nicht nur eine geografische Verortung erfuhr. Griechenland wurde zum einen aufgrund der osmanischen Gegenwart als orientalisch verstanden, zum anderen jedoch auch wegen seiner antiken Vergangenheit. Geografische Aspekte spielten zwar eine Rolle, wurden jedoch auch durch zeitliche beeinflusst. Dies wird an einem anderen Beispiel besonders deutlich – die ägyptischen Pyramiden. Kaum eine orientalische Landschaftsabbildung kam ohne die Symbolkraft der Wüste, Palmen und der Pyramiden aus.⁸⁰ Sie standen für einen Zeichencode, der dem Betrachter sofort verdeutlichte, dass es sich um eine Orientdarstellung handelte. Doch sie verwiesen nicht nur auf den Orient, sondern auch auf eine Hochkultur. Zählte das Ägypten des 18./19. Jahrhunderts in der Regel nicht zum Orient, wurde die ägyptische Vergangenheit als orientalisch verstanden. Der Fokus auf die Hochkulturen wird auch an einer kleinen Auswahl an Gebieten deutlich, die ebenfalls zum Orient gezählt wurden – Alexandria, Tunis und Tripolis.⁸¹ Städte, die eine als geschichtsträchtig verstandene Vergangenheit aufwiesen und in einer Verbindung zur griechischen Hochkultur standen. Im deutschen Orientalismus des 19. Jahrhunderts fand demnach eine Verknüpfung zwischen dem Orient und *vergangener Weisheiten* statt. Die Bibliothek von Alexandria ist ein bekanntes Symbol für verloren gegangenes Wissen – verbindet man dies mit dem Bild des Ori-

78 Polaschegg, Orientalismus, 69f.

79 Ebd., 70–73.

80 Siehe dazu u. a.: Gemälde von den Orientalmalern Edward Alfred Angelo Goodall und Leopold Carl Müller, Hermann David Salomon Corrodis Sonnenuntergang am Nil, ohne Datum oder auch Eugen Brachts Rast in der Syrischen Wüste, 1883.

81 Polaschegg, Orientalismus, 73.

ents, wird dieser zur Wiege der Weisheit, aber auch zum Zeichen für zerbrochene Reiche. Die romantische Aufwertung der Vergangenheit steht dabei in einem starken Kontrast zur Abwertung der gegenwärtigen Gesellschaften in den sogenannten *ehemals hoch entwickelten* Ländern. Bis in die späten 1850er Jahre habe, laut Polaschegg, der Orient insofern als ein antikes oder vorzeitiges Areal,⁸² geradezu als ein Idealraum gegolten.

In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, warum der Fokus einiger Postkolonialer Wissenschaftler auf den Islam, als Hauptbestandteil oder die stets vorhandene Schnittstelle des Orientalismus, unzulänglich sein muss. Wurde die Antike als orientalische Zeit betont, konnte der Islam kaum in dieses Gefüge integriert werden – er war schlichtweg zu jung, um orientalisch zu sein. Zwar wurden die islamischen Länder durchaus Bestandteil des Orientdiskurses, doch waren sie nicht die bestimmenden und schon gar nicht die Einzigen. Sie wurden vielmehr Stück für Stück in die Debatte integriert und waren den wechselhaften Interessen und Auseinandersetzungen unterlegen: mit den Konflikten zwischen einem revoltierenden Griechenland gegen das Osmanische Reich verstärkte sich die Abneigung gegen die islamischen Herrscher; mit romantischen Übersetzungen des Korans wie sie Rückert unternommen hatte, stieg wiederum die Begeisterung. Muhammad wurde entsprechend entweder als Bringer einer neuen Heilsbotschaft oder gar als der Antichrist verstanden. Das ambivalente Verhältnis zum Islam,⁸³ schlug sich auch auf seine Bedeutung innerhalb des Orientalismus aus. Der romantische Ori-

82 Ebd., 82.

83 Während Luther ältere Vorstellungen aufgegriffen hatte, die den Islam als Vorbote der Apokalypse zeichneten, und die Vernünftigkeit des Islams kritisierte (Hartmut Bobzin, *Islam. II. Islam und Christentum. II/1. 7.–19. Jahrhundert*, in: *TRE* 16, 336–349; hier: 338, 344), verehrten im 19. Jh. die Rationalisten den Islam aus diesen Gründen. Die (oftmals protestantischen) Romantiker waren hingegen von der islamischen Mystik fasziniert und meinten in Teilen des Islams eine Gefühlsreligion auszumachen.

entalismus bezog sich in erster Linie auf die antike Vergangenheit und hatte den Islam damit nicht automatisch im Fokus. Teilweise wurde diese Religion jedoch mit in ihre Konstrukte integriert, indem der Koran als Symbol für den Orient mit einer vorislamischen Zeit kombiniert worden ist. Indem dies geschah, wurde der Islam als ein Überbleibsel einer vergangenen oder gar verlorenen Epoche dargestellt, zu der er zeitlich gesehen gar nicht gehörte. Dort hingegen, wo der Orient als eine Negativfolie zu Europa gedichtet wurde, war der Islam stets ein fester Bestandteil des Orientalismus. Dies lag vermutlich jedoch nicht an der östlichen Lage der islamischen Länder, sondern vielmehr an dem alten Konflikt zwischen Christentum und Islam, welcher im *Kulturellen Gedächtnis*⁸⁴ durch Kreuzerinnerungen wachgehalten wurde und durch die Nähe des Osmanischen Reiches, den schwelenden Konflikten in der Mitte des Territoriums und einer anhaltenden *Angst vor den Türken* getragen wurde. Dabei wurde das Osmanische Reich durch seine starke Expansion jedoch jahrhundertlang als ebenbürtiger Gegner, der den europäischen Mächten nicht unterlegen war,⁸⁵ und Handelspartner betrachtet. Dies hatte zur Folge, dass keine automatische Abwertung des Osmanischen Reiches und des damit verbundenen Islams vonstättenging, sondern Bewunderung und Ehrfurcht, Glorifizierung und Verteufelung sich abwechselten. Die Bewertung des Islams fiel so je nach politischer, sozialer oder religiöser Position des Betrachters anders aus. Erst mit den sich mehrenden innenpolitischen Problemen im Osmanischen Reich und schließlich dessen kompletten Zusammenbruch wurde die Überlegenheit des Abendlandes über den Islam stärker betont. Diese Entwicklung zeichnete sich beginnend mit den

84 Siehe dazu: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München⁶ 2007 (1992); Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: Jan Assmann / Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 9–19.

85 Polaschegg, *Orientalismus*, 31.

Unabhängigkeitskriegen Griechenlands in den 1820er Jahren ab und weitete sich von dort allmählich aus.⁸⁶

Asien gehörte im 19. Jahrhundert ebenfalls zum Orient – vor allem Indien und Persien waren die Länder, über die durch die Kolonialisierung Informationen nach Europa transportiert wurden, aber auch China und Japan zählten zu den orientalischen Regionen der Erde. Das Interesse an diesen war jedoch abhängig von der Menge an Informationen, welche der europäischen Leserschaft zur Verfügung standen. So war es im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zum Beispiel der Konfuzianismus, der eine große Faszination auf die Europäer ausübte und sogar von Theologen wie Albert Schweitzer als geistige und ethische Größe neben dem Christentum dargestellt wurde.⁸⁷ Russland zählte, obwohl im Osten liegend und als Teil des asiatischen Kontinents, nicht zum Orient, sondern seit der Herrschaft Peter des Großen zu den westlichen Großmächten.⁸⁸ Dies mag daran gelegen haben, dass das Christentum ein fester Bestandteil des Landes war. Damit kann festgehalten werden, dass im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts die Verortung von Orient auch mit der Religion verbunden wurde: orientalisches waren tendenziell jene, die nicht christlich waren. Infolgedessen stand der Orient – mit seinen unterschiedlichen fremden Religionen – symbolisch dem christlichen Okzident – nun unabhängig von der geografischen Lage – gegenüber. Dies lässt den Orient als einen transportablen Begriff erscheinen, der überall dort Verwendung fand, wo etwas fremd erschien oder gar als anders wahrgenommen wurde.

Afrika indes wurde von Autor zu Autor unterschiedlich bewertet. Zeitweise wurde Gesamtafrika als Orient verstanden, in der Regel

86 Siehe dazu u. a.: Ebd., 233–264. Der Philhellenismus kann als eine weitere Facette des deutschen Orientalismus betrachtet werden, welche den Orient verbreitet als Gegenbild zum Okzident entworfen hat.

87 Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 2002, 41f, 70.

88 Polaschegg, *Orientalismus*, 84.

jedoch nur jene Teile von diesem, die mit einer Hochkultur oder mit den biblischen Schriften in Verbindung gebracht werden konnten. So versuchte Heinrich Eberhard Gottlob Paulus – ein Berater Goethes – den Orientbegriff zu verengen und schlug vor lediglich Vorderasien, Syrien, Palästina, Arabien, Ägypten sowie Teile von Nordafrika zu verwenden – diese Selektion basierte einzig und allein auf den biblischen Ländern.⁸⁹ Der Orient wurde so fest an das Christentum gebunden: nicht nur als sein Kontrahent und Gegenpart, sondern als der Rahmen in dem sich der christliche Glaube und die christliche Kultur entwickelten. Auf diese Weise konnte der Orient für zweierlei instrumentalisiert werden. Zum einen wurden die Wurzeln des Christentums rekonstruiert und eine verwandtschaftliche Verbindung zwischen Abend- und Morgenland hergestellt. Zum anderen konnten das Christentum und die christlich-europäische Gesellschaft nun (in Anlehnung an evolutionäre Vorstellungen) als aus dem Orient herausgewachsen und damit höher entwickelt dargestellt werden. Orient und Okzident waren auf diese Weise fest miteinander verbunden und nicht mehr voneinander zu trennen.

4. Der Orient als das exemplarisch „Andere“?

Der Begriff der „Kultur“ wurde oftmals genutzt, um den Machtanspruch der westlichen Kolonialmächte zu legitimieren und eine Abgrenzung zwischen den Völkern vorzunehmen. Alles was vermeintlich über keine Kultur oder auch über eine geringere, als der christliche Europäer, verfügte, musste durch den Westen zu dieser *höheren* Form hingeführt werden. Der Orient wurde jedoch als eine Kultur verstanden: zwar wurde sie von der europäischen unterschieden, doch durchaus als *zivilisiert* angesehen. Zeitgenössische Autoren gestanden einer orientalischen Kultur nur in der Regel nicht dieselbe Stufe

89 Ebd., 94f.

4. Der Orient als das exemplarisch „Andere“?

zu, auf der sie Europa verorteten.⁹⁰ Damit kann bereits konstatiert werden, dass der Orient als Kultur und Zivilisation, nach damaligem Verständnis nicht als komplettes Gegenteil zu Europa begriffen wurde. Wo und wann die als orientalische Kultur bewertete Lebensform anfang und aufhörte, war dabei schwer auszumachen und leicht zu verwischen. Andrea Polaschegg machte dies an einem sehr guten Beispiel deutlich: den sogenannten Hofmohren.

In der Neuzeit entstand die Praxis afrikanische Kinder als Sklaven von Afrika nach Europa zu transportiert, um sie als Diener für die Häusern der Reichen und Adeligen zu verkaufen. Im 19. Jahrhundert waren die *Hofmohre* in Wien sehr beliebt und wurden in orientalische Gewänder – Pump- und Pluderhosen, Turban, Damast und mit reich verzierten Knöpfen – gekleidet als *zivilisierte Orientalen* präsentiert. Ohne diese Kleidung, die aus einem völlig anderen geografischen Raum stammte, waren sie für die Europäer nur *Neger* ohne Kultur und Zivilisation. Der wohl bekannteste Hofmohr Angelo Soliman steht beispielhaft für diese Sicht auf den Orientalen: vor seinem Tod war er ein berühmter und porträtierter Mann, der sich in hohen Gesellschaften bewegen durfte, nach seinem Tod wurde er im Naturkundemuseum ausgestellt. Neben ausgestopften Tieren, durfte das Wiener Publikum nun auch einen unzivilisierten *Buschmann* bewundern. Denn Afrikaner galten, im Gegensatz zu Orientalen, als den Tieren nahestehende, vorkulturelle Menschen.⁹¹

90 Siehe dazu: Ebd., 137f.

91 Ebd., 75, 140–142. Die Praxis Menschen aus anderen Ländern, die sich äußerlich deutlich von dem europäischen Publikum unterschieden, zu entführen und auszustellen, ist ein weiteres Beispiel für die Vorstellung von Kultur und Nichtkultur sowie dessen Folgen (siehe dazu u. a. die Geschichte des Hagenbecker Zoos und dessen Völkerschauen). Menschen, die zu Letzterem gezählt worden waren, galten als minderwertig. Sprach man ihnen die Teilhabe an Kultur ab, wurden sie zu potenziellen Nicht-Menschen, die man ihrer Heimat berauben, in Käfigen oder Zirkusvorstellungen präsentieren und zur Unterhaltung sowie Erhaltung der Herrschaftsgesellschaften unterdrücken durfte.

Mit der Kleidung eines Orientalen hatte Soliman eine gesellschaftliche Stellung, galt als zivilisiert, ohne diese und nach seinem Tod war er wieder zu dem geworden, der aus seinem Land entführt, verkauft und als Diener missbraucht werden durfte: kein richtiger Mensch, kein christlicher Europäer und auch kein Orientale. Damit wird nicht nur „die Fragilität des Konzeptes vom ‚kultivierten Orientalen‘“⁹² deutlich, sondern auch, dass der Orient – ob nun als rückständige Folie für die Identitätsbildung Europas oder als romantische Verklärung einer hoch entwickelten Vergangenheit – ein Zugeständnis enthielt, das die Regionen adelte, welche mit dem Titel versehen wurden. Der Orientale wurde aus der Abwertung einer vorkulturellen Gesellschaft herausgehoben und als ganzer Menschen und als Teil einer ganzen Kultur betrachtet, die entweder als der eigenen unterlegen, gleich- oder teilweise sogar höherwertig verstanden wurde. Indem dem Orient eine Kultur zugesprochen wurde, wurden automatisch Vergleiche gezogen, die ihn nicht als das exemplarisch Andere darstellten, sondern sowohl Unterschiede als auch Ähnlichkeiten aufzeigten.

Der Orient wurde dabei in der romantischen Betrachtung nicht als das generelle Gegenbild zu Europa konstruiert, wie Edward Said es erklärte, sondern vielmehr als ein Gegenbild zur Moderne. Die Entdeckung des antiken Griechenlands, als Teil des Orients und positives Vexierbild für die Gegenwart des 19. Jahrhunderts macht dies besonders deutlich. Der Orient wurde damit zwar als ein exemplarisch Verschiedenes gezeichnet, aber nicht einfach als ein Gegenbild zur eigenen Gesellschaft, sondern zur aktuellen Zeit. Die Vergangenheit stellte dabei kein verbindungsloses Element dar, sondern vielmehr eine Vorgeschichte, die in der Gegenwart gemeint wurde noch aufgefunden oder wieder entdeckt werden zu können. Indem der deutsche, romantische Orientalismus Europa als Abkömmling des antiken Griechenlands und des Orients konstruierte, wird die These eines Orients als stetes Gegenbild hinfällig. Vielmehr kann für den ro-

92 Ebd., 140.

5. Das Orientbild von Goethe, Diez und Hammer-Purgstall

mantischen Orientalismus in Deutschland des 18./19. Jahrhunderts festgehalten werden, dass der Orient als ein entfremdeter, teilweise nicht mehr existierender Familienzweig verstanden wurde – von Europa zwar durchaus unterscheidbar, aber nicht als sein exemplarisch Anderes.

5. Das Orientbild von Goethe, Diez und Hammer-Purgstall

Diez, Hammer-Purgstall und Goethe stellen drei populäre Orientalisten des 19. Jahrhunderts dar, welche jedoch nicht nur aufgrund ihres repräsentativen Charakters ausgewählt wurden, sondern wegen ihrer direkten Verbindung zu Tholuck. Goethe stand spätestens seit Tholucks Blüthensammlung im schriftlichen Kontakt zu ihm, Diez war Tholucks Mentor und um Hammer-Purgstalls Anerkennung bemühte sich Tholuck nachweislich.⁹³

Die folgenden Darstellungen sollen dabei keineswegs als Einzelfallanalysen betrachtet werden, sondern vielmehr die vorangegangene Skizzierung des Orientdiskurses im deutschsprachigen Raum ergänzen und ihr eine konkretere Form geben. Die ausgewählten Personen stehen nicht stellvertretend für den gesamten deutschen Orientalismus, sondern sind vielmehr Facetten von diesem. Ihre nähere Betrachtung dient der direkteren Einordnung Tholucks, des Einflusses, der auf ihn ausgeübt worden sein könnte. Die Drei werden heute allesamt als Orientalisten bezeichnet, wobei dies im 19. Jahrhundert nicht automatisch der Fall gewesen war, da sie keine direkte Anbindung an die Orientforschung der Theologie hatten. Trotz oder gerade aufgrund dieser Tatsache stehen Diez und Hammer-Purgstall als Symbolfiguren für die Umbruchsituation des deutschen Orientalismus, in der sich dieser von der Theologie zu lösen begann und zu einer eigenständigen akademischen Disziplin entwickelte, mit der Sprachwissenschaft als Grundlage. Goethes Beschäftigung mit dem

93 Siehe dazu: Maser, *Mystik*, u. a. 223f., 229, 246.

I. Deutscher Orientalismus im 19. Jahrhundert

Orient hält diesen neuen Diskurs in literarischer Form fest und gab ihm damit eine weitere Ebene. Tholuck macht überdies deutlich, welche immense Wirkung die vermeintlichen Dilettanten, auch auf Theologen und die Theologie, als Wurzel der Orientalistik, ausübten.

5.1. Heinrich Friedrich von Diez

Heinrich Friedrich von Diez gehört zu jenen Orientalisten, welche den Beginn der Orientalistik als eigenständiges akademisches Fach maßgeblich mitbestimmten.⁹⁴

Trotz dieser besonderen Rolle Diez' innerhalb des Orientdiskurses gibt es nur wenige Abhandlungen über ihn. Er scheint fast vollständig in Vergessenheit geraten zu sei und nur noch ab und an als Berater für Goethes Orient in Erinnerung gerufen zu werden. Im Folgenden soll daher zuerst kurz auf Diez Biografie eingegangen werden, um danach seine Rolle innerhalb der Orientalistik einzuordnen und schließlich – anhand seiner zwei großen Abhandlungen über Asien – die Hauptaspekte seines Orientbildes vorzustellen.

5.1.1. Biographische Eckdaten und Diez' Rolle in der Frühorientalistik

Diez wurde am 2. September 1751 in Bernburg geboren, studierte Rechtswissenschaft in Halle und ging anschließend in den preußischen Staatsdienst. Neben seinem Jurastudium interessierte er sich für die orientalischen Sprachen und begann diese autodidaktisch zu erlernen. Sein Sprachtalent erwies sich als durchaus förderlich für seine berufliche Zukunft, denn dies ermöglichte ihm als Gesandter

94 Polaschegg führt Diez und Hammer sogar als einzige Orientalisten an, welche im damaligen deutschsprachigen Raum ihre Studien unabhängig von der Theologie durchgeführt haben (Vgl. Polaschegg, *Orientalismus*, 161). Diese Einschätzung muss vorsichtig betrachtet werden, da es sicherlich mehr als diese zwei Personen gab – dennoch können sie als die prominentesten Frühorientalisten ohne theologische Anbindung betrachtet werden, welche durch ihre Popularität die Orientalistik prägten.

5.1.1. Biographische Eckdaten und Diez' Rolle in der Frühorientalistik

Preußens nach Konstantinopel zu reisen und dort mehrere Jahre zu verbringen.⁹⁵

Diez sah sich nach dieser Zeit als Sprecher der Morgenländer und begründete dies mit seinem Aufenthalt im Orient, wo er unmittelbaren Umgang mit den Einheimischen gehabt und unter ihnen gelebt habe.⁹⁶ Kaum in Konstantinopel angekommen habe er so angefangen, sich „mit ihrer Sprache bekannt zu machen, um den Schlüssel zu ihrem Geist und Herz zu finden“, sodass er nun „mit lebendiger Kenntnis der Länder und Sprachen zurückgekehrt [...] [sei; J.J.] und seitdem ihre Schriften mit Liebe zu studieren nicht aufgehört habe.“⁹⁷ Seine Rückkehr nach Preußen war weit weniger freiwillig, als der Diplomatendienst in den sogenannten orientalischen Ländern. So sei Diez 1791 wegen eigenmächtiger Vertragsverhandlungen mit der Türkei abberufen worden und nach Preußen zurückkehrt.⁹⁸ Danach wurde er jedoch für seine Arbeit „in den Adelsstand erhoben und mit dem gut dotierten Titel eines Geheimen Legationsrates in den Ruhestand versetzt.“⁹⁹ Seine restlichen Lebensjahre verbrachte er mit der Sammlung, Sichtung und Übersetzung von Handschriften und dem Ausbau seiner Bibliothek. Nach eigener Aussage besaß Diez über vierhundert morgenländische Handschriften.¹⁰⁰ Aufgrund

95 Manfred Voigts, Heinrich Friedrich Diez (1715–1817). Kanzleylektor, Freigeist und Freund der Juden, in: Richard Faber / Brunhilde Wehinger (Hg.), *Aufklärung in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2010, 175–196; hier: 175f.

96 Vgl. Heinrich Friedrich von Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten und Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung* (Bd. 1), Berlin / Halle 1811, XVII.

97 Ebd.

98 Voigts, Diez, 176.

99 Ebd.

100 Diez, *Asien I*, XVII. Die Handschriften seien dabei in Arabisch, Persisch, Türkisch, Tatarisch, Mongolisch, Tschagataisch, Koptisch, Syrisch und Äthiopisch verfasst gewesen und Diez habe, bis auf die letzten drei genannten Sprachen, alle anderen beherrscht (Vgl. ebd.).

seiner zahlreichen Übersetzungen aus dem Türkischen trat schließlich auch Goethe mit ihm in Kontakt. Es erfolgte ein reger Briefwechsel, der Goethes West-östlichen Divan maßgeblich beeinflusste, zu einem persönlichen Kontakt kam es jedoch nie.¹⁰¹ Diesem Austausch ist es maßgeblich zu verdanken, dass der preußische Orientalist nicht gänzlich in Vergessenheit geriet. 1817 verstarb Diez in seinem Haus in Berlin nach schwerer Krankheit. In einem Nachruf über ihn, wurde er als einer der vielseitigsten und gebildetsten Männer Deutschlands bezeichnet, den seine Religiosität¹⁰², Sprachbegabung und sein Streben nach wissenschaftlicher Vervollkommnung ausgezeichnet haben.¹⁰³

Diez Rolle innerhalb der Frühorientalistik war in erster Linie, die eines Publizisten, der – zumeist auf eigene Kosten – Teile seiner Bibliothek „in eigenen Übersetzungen einem breiten, gebildeten Publikum bekannt“¹⁰⁴ machte. Diez war kein Fachgelehrter und sah sich auch selber nicht als Orientalist, sondern vielmehr als einen Liebhaber des Orients.¹⁰⁵ Während die akademischen Studien zum Orient

101 Voigts, Diez, 177. Siehe dazu auch: Katharina Mommsen, Goethe und Diez. Quellenuntersuchungen zu Gedichten der Divan-Epoche, Bern u. a. 1995.

102 Dies steht in einem starken Kontrast zu Voigts Aussage, Diez habe alle Religionen für überflüssig und schändlich gehalten und sei selber areligiös gewesen (Siehe dazu: Ebd., 180). Betrachtet man die früheren Werke Diez', wie seine Schrift „Über Juden“, wird deutlich, dass er der Legitimation von Unterdrückung durch Religionen sehr kritisch gegenüberstand. In diesem Zusammenhang ist Voigts Aussage, Diez habe die Religionen als schändlich betrachtet, korrekt. Jedoch kann dies nicht per se auf Diez' Verständnis von Religion übertragen werden. In seinen späteren Schriften wird deutlich, dass er sich selber als gläubigen Christen verstand, der jedoch auch in anderen Religionen nach Wahrheit und Bereicherung gesucht hat.

103 Curt Balcke, Neues über „Goethes orientalischen Berater“ Heinrich Friedrich von Diez, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 84 (1930), 74–77, hier: 75.

104 Sabine Mangold, Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004, 44.

105 Siehe dazu: Ebd., 48f.

5.1.1. Biographische Eckdaten und Diez' Rolle in der Frühorientalistik

vor allem religiöse Texte im Fokus hatten, verstand sich Diez „als Literaturvermittler, als Übersetzer und Erklärer poetischer und historischer Werke des Orients.“¹⁰⁶ Dies führte dazu, dass andere Textgattungen in Europa bekannt wurden und sich infolge dessen auch der Blick auf den Orient änderte. Die Poesie stand nun im Vordergrund und der Orient wurde zu einem Ort voller unbekannter geistiger Schätze. Dabei ging es Diez vor allem darum, den Orient in seiner Gesamtheit vorzustellen und die Besonderheiten von diesem dem westlichen, nicht rein akademischen Publikum bekannt zu machen. Für die Historikerin Mangold habe er damit die Universitätsorientalistik überschritten, die bis dahin mit der alttestamentlichen Exegetik verbunden gewesen war.¹⁰⁷ Anders als Hammer-Purgstall, wie im Folgenden noch dargestellt wird, sah Diez seine Arbeit jedoch nicht als eine Ablösung oder Erneuerung der Orientalistik¹⁰⁸ an, sondern als ein Erforschen des Orients neben dem Universitätsfach. Die Orientalistik bestand für ihn aus den Studien an den Universitäten, die durch das Arabische und Hebräische sowie einen lehrenden Theologieprofessor geprägt waren.¹⁰⁹ Trotz seiner öffentlichen Bekundungen und Definitionen dies bezüglich wurde er bereits zu seiner Lebenszeit als Orientalist gefeiert und seine Übersetzungen regten zu einer Mannigfaltigkeit an poetischen und literarischen Auseinandersetzungen mit dem Orient an.¹¹⁰

106 Ebd., 50. Dasselbe galt für Hammer-Purgstall.

107 Vgl. ebd., 50.

108 Orientalistik meint an dieser Stelle zwar die akademische Beschäftigung mit dem Orient, jedoch noch nicht das von der Theologie losgelöste, gleichnamige Fach.

109 Ebd., 48, 50. Über die richtige Definition eines Orientalisten und wer sich als solcher bezeichnen durfte, hatten Diez und Hammer einen langen und nur durch Diez Tod endenden Streit, welcher von sachlichen Begründungen über polemische Verwerfungen des jeweils anderen verlief (Siehe dazu Näheres bei: Ebd., 48–51).

110 Siehe dazu auch: Polascheggs historische Übersicht des deutschen Orientalismus in dem Anhang ihres Buches „Der andere Orientalismus“, in welcher

5.1.2. Der Orient als Wiege der Menschheit und Lernfolie für den Okzident

„Um Menschen einander ähnlich zu machen, hat man nur nöthig, ihnen Gelegenheit zu geben, ungestört auf einander zu würken, ohne Ungleichheiten der allgemeinen Achtung einzuführen, welche Menschen von Menschen entfernen.“¹¹¹ Diese Worte schrieb Diez bereits 1783 in seiner Schrift „Über Juden“, in welcher er die Forderung ausformuliert, dass Juden deutsche Staatsbürger sein sollten, ohne zum Christentum konvertieren zu müssen. Dieser Blick auf den Menschen, der unabhängig von seiner Religion oder Volkszugehörigkeit Ähnlichkeiten mit anderen Individuen besitzt, ist jedoch auch für seine Arbeit mit dem Orient prägend. Diez sieht Unterschiede zwischen dem Orient und dem Okzident, beschreibt diese als verschiedene Wege des sittlichen und geistigen Lebens, auf welchen Morgenländer und Abendländer zu wandeln pflegen.¹¹² Dennoch folgt er dabei immer seiner Überzeugung, dass der Mensch im Kern gleich ist. Für ihn ist demnach der Orientale dem Okzidental ebenbürtig und besitzt denselben Wert.

Die Beschäftigung mit dem Orient ist für Diez verbunden mit einem Kennenlernen der Menschen, die diesen bewohnen. So gibt es für Diez nur eine Möglichkeit, den Orient richtig abbilden zu können: Man müsse die orientalischen Quellen übersetzen und verstehen sowie die Länder, deren Texte dem Übersetzer vorliegen, bereisen und erkunden.¹¹³ In den bis dahin vorliegenden Reiseberichten sieht er keinen wissenschaftlichen Nennwert, da sich die meisten Autoren weder die Zeit nehmen würden mit den Einheimischen in Kontakt

ersichtlich wird, in welchem Maße die Literatur, Aufführungen, Übersetzungen und wissenschaftlichen Abhandlungen mit dem Auftreten von Hammer und Diez zunahmen.

111 Heinrich Friedrich von Diez, *Über Juden*. An Herrn Kriegsrat Dohm in Berlin, Breslau / Leipzig 1783, 14.

112 Vgl. Uweissi, *Ermahnung an Isambol oder Strafgedicht des türkischen Dichters Uweissi über die Ausartung der Osmanen*, hg. und übers. v. Diez, Heinrich Friedrich, Berlin 1811, 3.

113 Diez, *Asien I*, XIIIff.

5.1.2. *Der Orient als Wiege der Menschheit und Lernfolie für den Okzident*

zu treten, noch der orientalischen Sprachen mächtig seien, vielmehr würden diese eher der Belustigung und Unterhaltung der Leser dienen.¹¹⁴ Mit diesem Urteil wendet sich Diez von der gängigen Praxis ab, Reiseberichte als Quellen über den Orient zu nutzen. Bei der Auswahl und Archivierung der Quellen legt Diez besonderen Wert darauf, dass nicht nur jene Schriften übersetzt und aufbewahrt werden, die vermeintlich große Persönlichkeiten darstellen, sondern auch die Unscheinbaren und Unbekannten. Er begründet dies damit, dass die öffentliche Geschichte ein trügerisches und verfälschtes Bild der Vergangenheit und der vergangenen Menschen aufzeigen würde.¹¹⁵ Diez Blick auf die Historie ist damit ein ungewöhnlich reflektierter. Er erkennt, dass die Geschichtsschreibung immer an das jeweilige Land gebunden ist, in welchem diese festgehalten wird und dass die westliche Sicht auf die Vergangenheit nicht identisch mit der Realität oder dem Realitätsempfinden anderer Kulturen sein muss. Damit wendet er sich direkt gegen die koloniale Konstruktion des Westens „als Agent und Ort von Geschichte.“¹¹⁶ Vielmehr hält er fest, dass „der Europäer im Orient alles falsch zu beurtheilen [pfllegt; J.J.], weil er nur sich selbst und seine Landesbräuche zum Maasstabe mitbringt.“¹¹⁷ Diese fehlerhaften Beurteilungen sieht er in vielen Teilen des Orientalismus begründet, welche den Orient mit einem Mangel an Kultur, Humanität und Liberalität zeichnen würden und führt sie auf die Begegnung des Abendländers mit der morgenländischen,

114 Vgl. ebd., XII.

115 Ebd., XVIII.

116 Mar Castro Varela / Dhawan, Postkoloniale, 68.

117 Diez, *Asien I*, 93. Diez nutzt neben den Termini Europa, Asien und Orient, auch die Bezeichnung „Westerlinge“ und „Oesterlinge“ für die Menschen der unterschiedlichen Lebensbereiche und verwendet damit bereits die spätere, gängige Einteilung der Welt in „den Westen“ – als christlich europäisch geprägte Länder – und den Osten, als einheitliches asiatisches Konstrukt (Ebd., XI; Heinrich Friedrich von Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten und Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung* (Bd. 2), Berlin / Halle 1815, 6; Heinrich Friedrich von Diez, *Unfug und Betrug in der morgenländischen Litteratur nebst vielen hundert Proben von der groben Unwissenheit des H. v. Hammer zu Wien in Sprachen und Wissenschaften*, Halle / Berlin 1815, 144, 465).

nicht seinen Vorstellungen über den Orient oder seiner eigenen Lebenswelt übereinstimmenden Sitten und Gebräuchen zurück.¹¹⁸ Träfe der Europäer demnach auf einen Araber, der keinen dekadenten Lebensstil pflegt, werde dies mit den Werten des Abendlandes und den Vorstellungen über den Orient abgeglichen und danach beurteilt. Es würde dabei jedoch nicht überprüft, ob die eigenen Imaginationen einer Korrektur bedürfen. Stattdessen füge der Abendländer neue Vorurteile seinem vermeintlichen Wissen hinzu. Diez schlussfolgert, dass

„man nicht blos (sic!) das gemeine Wort von Mangel der Cultur, der Humanität und Liberalität entfahren lassen [würde; J.J.], sondern man [...] sich auch eingebildet [hat; J.J.], dass die Leute nur dem niedrigsten Geize ergeben, auf weiter nichts sinnen und denken als Geld anzuhäufen.“¹¹⁹

Diez beschreibt hier bereits einen der Vorwürfe des späteren postkolonialen Diskurses – die Konstruktion und Beurteilung des Fremden oder auch des Anderen nach europäisch-christlichen Maßstäben.

Diez geht es nun darum zu zeigen, wie der Orient wirklich ist und urteilt, dass es bisher kein Werk gäbe, das den gesamten Orient mit all seinen Facetten und aus sich selber heraus dem Europäer präsentieren würde.¹²⁰ Die Selbstpräsentation erfolgt demnach über die Übersetzung orientalischer Texte, aber auch dessen Interpretation durch einen kundigen Europäer. Den Orient kennenzulernen, kann demnach nur gelingen, wenn dieser *selber* zur Sprache kommen darf. Ob dies gelingen kann, wenn die Interpretation auch weiterhin an einen Abendländer gebunden ist, scheint Diez sich nicht zu fragen. Dabei ist jedoch bedeutsam, dass Diez nicht nur die Auseinandersetzung mit dem modernen Orient als wichtig erachtet, sondern auch

118 Vgl. Diez, *Asien I*, 92f.

119 Ebd., 93.

120 Vgl. Diez, *Asien II*, 133, 989. Allerdings erkennt Diez nicht, dass es diesen Gesamtorient vielleicht gar nicht gibt und daher auch keine Schrift existieren kann, die diesen ablichtet.

5.1.2. Der Orient als Wiege der Menschheit und Lernfolie für den Okzident

die Erforschung der Geschichte des Orients. „Ja wenn der längste Aufenthalt hinreichend wäre, mit dem Orient vertraut zu werden: so würde man nicht in der Turkey soviel Dollmetscher und Europäer sehen, welche nach funfzigjährigem Aufenthalte sich im Orient noch nicht orientieren können.“¹²¹ Das Quellenstudium ist demnach genauso wichtig wie das persönliche Kennenlernen des Orients: nur beides zusammen kann ein vollständigeres Bild zeichnen. Damit ist für Diez sowohl die Kenntnis der Vergangenheit als auch der Gegenwart von Bedeutung. Letzteres werde durch Ersteres bedingt. Und mehr noch ist der Blick in die Vergangenheit des Orients für Diez eine Suche nach den Ursprüngen der Menschheit. Das Morgenland, das er auch synonym als Asien bezeichnet und dort geografisch verortet, wird nicht nur zu einem Verwandten des Abendlandes oder zu den Wurzeln des Christentums, sondern zur Wiege der ganzen Menschheit.¹²² Der Orient wird dabei als Ort der Poesie, dessen Bewohner als zutiefst religiös und gottesfürchtig beschrieben.¹²³ Wurden Orient und Okzident oftmals gegensätzlich mit den Charaktereigenschaften „emotional“ und „rational“ betitelt, löst Diez dies teilweise auf, indem er dem Morgenland auch die Wissenschaft zu eignet. Dies kann durch ein Beispiel verdeutlicht werden, in welchem er beschreibt, wie bis ins 17. Jahrhundert arabische Ärzte in Europa die Menschen mit uralten Weisheiten gesund gepflegt hätten.¹²⁴ Die medizinischen Kompetenzen, welche Diez *seinem* Orientalen zuschreibt, erscheinen dabei höher entwickelt als jene der Europäer. Auch die Weisheiten der Griechen sieht er im Orient begründet und erklärt, dass es Philosophen wie Platon und Aristoteles nur durch den Orient und das Wissen, welches sie durch den Kontakt mit diesem und Quellen aus

121 Ebd., 957.

122 Siehe dazu: Diez, Asien I, IV.

123 Siehe dazu: Ebd., IV, XXIIIff., 5.

124 Vgl. Diez, Asien II, XI.

jenem erhalten haben, gegeben habe.¹²⁵ Durch Reisen in den Orient – speziell die Heimatländer der Israeliten, Ägypter und Chaldäer – hätten die Griechen überlieferte religiöse und ethische Lehren und Meinungen kennengelernt und zusammengetragen, sodass man sagen müsse „dass die Griechen nur durch den Orient Philosophen geworden sind.“¹²⁶

Die Darstellung von Diez Blick auf den Orient, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sehr wohl einigen Denkmustern seiner Zeit verhaftet war, doch soll veranschaulicht werden, dass der ehemalige preußische Diplomat in seinen Schriften versucht, einen respektvollen Dialog mit dem Osten zu führen und diesen zu einem gleichberechtigten Gesprächspartner zu machen. Dieses Unterfangen hebt ihn aus dem Kolonialorientalismus heraus.

Diez folgt indes der theologischen Beschäftigung mit dem Orient in dem Sinne, dass er die Analyse der Schriften und Texte als eine bereichernde Erklärung des Alten Testaments ansieht. Demnach nutzt er die Quellenarbeit auch als einen Prozess des Kennenlernens und des Verstehens der eigenen Identität. So schlussfolgert er, dass

„obgleich unsere Religion keiner neuen Beweise bedarf, als deren sie genug in sich selber hat: so sind wir es ihr doch schuldig, soweit unsere Mittel und Kenntnisse reichen, in Asien als in ihrer ersten Niederlassung die historischen Denkmäler aufzusuchen, welche zu ihrer Bestätigung dienen und eben so viele neue Gründe für unsere Ueberzeugung seyn werden“¹²⁷

Sich den Orient nutzbar zu machen, um die eigene Religion zu legitimieren, stellt wiederum ein Vorgehen dar, das für den Orientalismus kennzeichnend war. Diez tut dies jedoch auf eine andere Weise, als es Edward Said den Orientalisten allgemein vorgeworfen hat. Während der Kolonialorientalismus den Okzident als Symbol

125 Vgl. Diez, *Asien I*, IVf.

126 Ebd., V.

127 Ebd., VIII.

5.1.2. *Der Orient als Wiege der Menschheit und Lernfolie für den Okzident*

für den Fortschritt erklärte und den Orient als rückständig verstand, wodurch eine Entmündigung durch die Kolonialmächte legitimiert wurde, schildert Diez den Orient als beständig und ursprünglich und verleiht ihm eine Vorbildfunktion.

„Und ausser dieser leblosen Dingen, an welchen die älteste Menschengeschichte wieder zu erkennen ist, haben die Menschen in Asien trotz einer so langen Folge von Geschlechtern nicht allein die Überlieferungen jener Geschichten mit so vielen Lehren aufbehalten, sondern haben auch so wenig ihre Sitten, Gebräuche und Denkart verändert, dass man noch immer dieselben Leute vor sich zu sehen glaubt, von denen Moses und die Propheten geredet haben, gleichsam als ob in ihrer alten überlieferten Weise etwas liege, was sie nicht nur den Menschen jedes Zeitalters angenehm mache, sondern auch nach Gottes Fügung zum Wahrzeichen für die Bewohner anderer Welttheile fort dauern solle.“¹²⁸

Indem er die anhaltende Existenz der asiatischen Religionen und Kulturen direkt mit dem Willen Gottes in Verbindung bringt, identifiziert er in diesem ebenfalls einen Willen zur Vielfalt. Diez stellt sich damit gegen die imperialistischen Bemühungen, die europäisch-christliche Kultur in den Orient zu tragen und damit das dortige Gedankengut zu ersetzen. Sofern Gott, nach Diez, die verschiedensten Erscheinungen der Völker gewollt habe, könne und dürfe kein Mensch aus dem Westen dies ändern. Den Orient mit seinen Weisheiten stellt Diez zudem als Wiege der Menschheit und des Christentums dar, wodurch er allerdings nicht nur eine Verbindung über gemeinsame Wurzeln, sondern auch zu den Einheimischen eine Verwandtschaft herstellt.¹²⁹ In Folge der Vorstellung eines ursprünglichen Orients, entsteht zudem der Eindruck einer Gottesnähe, die dem Okzident

128 Ebd., V.

129 Interessant wäre zu untersuchen, welches Bild Diez von dem Verhältnis zwischen Christen und Juden zeichnete und wie er die Gottesbeziehung zu seinen auserwählten „Völkern“ verstand.

abhandengekommen ist, als sich dieser von seinen Ursprüngen entfernte.

Damit sollte Diez nicht zu den Romantikern gezählt werden, die den Blick lediglich in die Vergangenheit des Orients werfen und die modernen Gesellschaften als verfallene und rückständige Überbleibsel betrachten. Der Orient von Diez ist ein lebendiger Raum, der geografisch in Asien und – speziell benannt – Israel angesiedelt sei, jedoch als transportable Sitten und Gebräuche auch in andere Teile der Welt gebracht werden könne. Die Vergangenheit und die Gegenwart des Orients werden von Diez zwar genutzt, um die eigene, europäische Identität zu begründen und neu zu gestalten, doch werden weder Religion und Kultur, noch der orientalische Mensch als minderwertig charakterisiert oder als negatives Gegenbild entworfen.¹³⁰

Diez kann als exemplarischer deutscher Orientalist angesehen werden, der – Marchand's Wortwahl folgend – die westliche Selbstzufriedenheit nicht zu legitimieren suchte, sondern diese durch seine Betrachtungen des Orients infrage stellte.¹³¹

5.2. Joseph von Hammer-Purgstall

Im Folgenden soll ebenfalls nur in einem kurzen Überblick auf die Biografie von Joseph von Hammer-Purgstall und seiner Rolle innerhalb der deutschen Orientalistik eingegangen werden. Für einen genaueren Einblick in seine Person sowie seine Veröffentlichungen sei auf Wilhelm Baums Artikel über Hammer-Purgstall verwiesen. Der

130 Siehe dazu auch: Anhang, Grafiken zu den verschiedenen Orientalismus-Modellen, Abb. 2.

131 Dies bezieht sich auf folgenden Satz bei Marchand, in dem sie schreibt, dass “though focused on the languages of the ancient world, German orientalism helped to *destroy* Western self-satisfaction, and to provoke a momentous change in the culture of the West: the relinquishing of Christianity and classical antiquity as universal norms” (Marchand, *Decline*, 465).

5.2.1 Biographische Eckdaten und Hammer-Purgstalls Rolle in der Orientalistik

zweite Unterpunkt wird schließlich einen Blick auf das Orientbild des Orientalisten werfen und die Hauptaspekte zusammengefasst darstellen.

5.2.1 Biographische Eckdaten und Hammer-Purgstalls Rolle in der Orientalistik

Joseph von Hammer-Purgstall wurde 1774 in Graz geboren und war ab 1787 an der Akademie für morgenländische Sprachen¹³² immatrikuliert. Seine guten Sprachkenntnisse waren ihm während seines sechsjährigen beruflichen Aufenthalts im Orient von großer Hilfe.¹³³ 1807 wurde Hammer-Purgstall nach Wien zurückbeordert. Seine Zeit in Konstantinopel hatte ihn viele Handschriften sammeln und Übersetzungen anfertigen lassen, sodass er die folgenden Jahren damit verbrachte orientalische Texte zu veröffentlichen und auszuarbeiten. Darunter fanden sich zahlreiche Übersetzungen von Gedichten, eine Übertragung des Korans ins Deutsche, die Veröffentlichung einer Muhammad Biografie und mehrere Bände über das Osmanische Reich und dessen Regierungsaufbau. Seine persönliche Handschriftensammlung wird dabei auf über 600 Stücke geschätzt.¹³⁴ Zeitlebens blieb er vom Orient fasziniert, betreten sollte er ihn jedoch niemals wieder.¹³⁵

132 Die Akademie für morgenländische Sprachen, auch Orientalische Akademie, wurde in den 1750ern von Maria Theresia in Wien gegründet.

133 Wilhelm Baum, Josef von Hammer Purgstall – ein österreichischer Pionier der Orientalistik, in: Friedrich Schipper (Hg.), *Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient (Wiener Offene Orientalistik 3)*, Wien 2004, 3–18; hier: 3. Hammer-Purgstall soll des Deutschen, Arabischen, Türkischen, Persischen, Griechischen, Lateinischen, Französischen und Englischen mächtig gewesen sein. Es ist zudem anzumerken, dass die inkorrekte Schreibweise von Joseph Hammer-Purgstalls Namen auf Baum und nicht die Verfasserin zurückgeht.

134 Ebd., 7.

135 Ebd., 8.

1809 erschien die erste Ausgabe von Hammer-Purgstalls „Fundgruben des Orients“ – die erste Zeitung für deutsche *Orient-Liebhaber*. Mit seinen „Fundgruben“ erreichte Hammer-Purgstall das Bürgertum Europas fernab der akademischen Disziplin und traf damit den Zeitgeist. Zudem schaffte er es, viele prominente Orientalisten als Autoren zu gewinnen. Er selber nutzte die Zeitung fortan, um seine Übersetzungen und kleinere Abhandlungen zu publizieren, sodass auch seine Popularität und sein Einfluss stetig wuchsen.¹³⁶ Hammer-Purgstall setzte sich in diesem Rahmen auch für die Emanzipation der Orientalistik von der Theologie ein und band sie fest an die Literatur- und Sprachwissenschaften.¹³⁷ Er folgte dabei der Vorstellung, dass ein Orientalist nur dann fremde Kulturen und Menschen richtig darstellen könnte, wenn dieser eine „lebendige Kenntniß ihrer Sitten und Lebensverhältnisse“¹³⁸ hätte. Die Arbeit eines Orientalisten wurde von ihm auf diese Weise sowohl an das Quellenstudium, als auch an das Bereisen und Kennenlernen der zu untersuchenden Länder gebunden. Dies sorgte dafür, dass Hammer-Purgstall als eine der wichtigsten Figuren der deutschen Frühorientalistik gehandelt wurde.¹³⁹

Ab der 1850er Jahren wurde das Fach der Orientalistik enger gefasst und etablierte sich an den Universitäten unabhängig von der Theologie. Sprachkenntnisse, Übersetzungen und Orientaufenthalte reichten nun nicht mehr aus, um als Orientalist bezeichnet zu wer-

136 Mangold, *Wissenschaft*, 51; Hannes D. Galter, *Die Inschriften der assyrischen Könige im Spiegel der österreichischen Altorientalistik am Beispiel von Graz*, in: Friedrich Schipper (Hg.), *Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient (Wiener Offene Orientalistik 3)*, Wien 2004, 143–164; hier: 144; Baum, Josef, 9.

137 Mangold, *Wissenschaft*, 58

138 Joseph von Hammer-Purgstall, *Mohammed, oder die Eroberung von Mekka: Ein historisches Schauspiel*, Berlin 1823, XI f.

139 Siehe dazu: Mangold, *Wissenschaft*, 47.

den.¹⁴⁰ Das einstige „Oberhaupt des Orientalismus“¹⁴¹ wurde nun wieder zu einem *Amateur* degradiert, Hammer-Purgstalls Methodik als unwissenschaftlich und seine Übersetzungen als ungenau bemängelt.¹⁴² Obwohl er zum Ende seines Lebens vermehrter Kritik ausgesetzt und aus dem Kreis der zeitgenössischen Orientalisten ausgeschlossen worden war, bot ihm die Deutsche Morgenländische Gesellschaft den Vorsitz an und von den Universitäten Prag und Graz erhielt er die Ehrendoktorwürde verliehen.¹⁴³

Seine Bedeutung für die Orientalistik als eigenständiges Fach blieb unbestritten und seine Popularität über seinen Tod hinaus ungebrochen.

5.2.2. Der poetische Orient

„Im Mittelalter [...] erhellet der Genius des Orients zuerst mit seiner Fackel die Finsternisse gothischer Barbarey, und milderte durch seines Odems wehen den rauhen Anhauch nordischer Sitte.“¹⁴⁴ In diesen wenigen Zeilen wird bereits deutlich, dass Hammer-Purgstall der Romantik zuzuordnen ist. Er richtet den Blick auf das Mittelalter und sieht in dieser Epoche die ersten Berührungspunkte mit dem Orient, welcher die Finsternis aus Europa vertrieben haben soll. Der (vergangene) Orient wird als *Heilsbringer* verstanden, welcher durch sein Auftauchen – und den damit verbundenen interreligiösen und interkulturellen Kontakten – den Okzident positiv veränderte. Daraus kann gedeutet werden, dass Hammer-Purgstall zum einen den Orient als einen mobilen Faktor sieht, den er nicht an geografische Grade, sondern an bestimmten Werten und Vorstellungen, die durch

140 Siehe dazu: Ebd., 88.

141 Ebd., 51f., 87.

142 Ebd., 87.

143 Baum, Josef, 13f.

144 Joseph Hammer-Purgstall, Vorrede zu „Fundgruben des Orients“, zitiert nach: Baum, Josef, 9.

die Menschen weitergetragen werden können, festmacht. Zum anderen habe Europa sich nach dem Kontakt mit dem Orient veränderte. Die *eigene* Kultur, wurde durch die *andere* transformiert, sogar verbessert. Indem Hammer-Purgstall mit der Lichtkomponente spielt, erscheint der Orient dabei als Ort der Weisheit,¹⁴⁵ die – emotional oder rational – in Europa vor der Begegnung nicht vorhanden gewesen sei. Dies bedeutet jedoch auch, dass er dem Orient und Okzident seit dem Mittelalter eine feste Verbindung zuschreibt und dass deshalb deren Kennzeichnung als *das absolut Andere* nicht zuträfe.

Doch was verstand Hammer-Purgstall genau unter dem Terminus Orient? Betrachtet man seine Veröffentlichungen, kann der Orient geografisch vor allem in Arabien, der Türkei und Persien verortet werden.¹⁴⁶ Diese drei Sprachen sind auch jene, die Hammer-Purgstall als Quellsprachen der Orientalistik vorstellt.¹⁴⁷ Das Arabische wird dabei von ihm als Sprache der Poesie beschrieben,¹⁴⁸ während er das Persische als mit dem Europäischen verwandt ansieht, da „sie durch die höhere Verstandeskunst gezügelt werde.“¹⁴⁹ Diese Einteilung macht deutlich, dass Hammer-Purgstall dem West-Ost-Machtgefälle verhaftet ist – trotz seiner Vorstellung der fruchtbaren Funktion des Orients für den Okzident. Die europäische Kultur wird als rational beschrieben, während die arabische in den Bereich der Poesie – das heißt der Kunst und damit eher des Gefühls – ein-

145 In seinem „Morgenländischens Kleeblatt“ spricht Hammer-Purgstall im Vorwort von einem sogenannten „Orientalischen Urgeist“, welcher in den persischen und indischen Hymnen zu finden sei (Vgl. Joseph von Hammer-Purgstall, Morgenländisches Kleeblatt: bestehend aus Parsischen Hymnen, Arabischen Elegien, Türkischen Eklogen, Berlin 1819, V).

146 Siehe dazu u. a.: Hammer-Purgstall, Kleeblatt; Joseph von Hammer-Purgstall, Duftkörner aus Persischen Dichtern gesammelt, Stuttgart 1836. Beide Werke enthalten nicht nur persische, sondern auch arabische und türkische Gedichte.

147 Mangold, Wissenschaft, 51.

148 Baum, Josef, 10.

149 Ebd.

geordnet wird. Das Persische, als Teil der indogermanischen Sprachfamilien, steht zwischen den beiden.

Wenn Baum schreibt, dass Hammer-Purgstall einen weltoffenen Blick für die muslimische Kultur hatte und den Orient im Ganzen erfassen wollte,¹⁵⁰ muss angemerkt werden, dass dies jedoch immer in den dargestellten Vorstellungswelten des 19. Jahrhunderts der Frühorientalistik geschah. Hammer-Purgstalls Verortung des Orients als ein Ganzes macht zudem abermals deutlich, dass es ihm hier weniger um eine geografische Lage, als um einen *geistigen Wert* ging, der von ihm auf die verschiedenen, unabhängig voneinander existierenden Kulturen übertragen wurde. Denn schlussendlich wollte Hammer-Purgstall den Orient zwar untersuchen und darstellen, jedoch nur „so, wie er sich seinem Geist abspiegelte.“¹⁵¹

Dies wird auch in seiner Muhammad Biografie deutlich, die „voller historischer Treue“¹⁵² sei und sowohl auf schriftlichen Quellen – Reiseberichte, dem Koran und der Sunna des Propheten – als auch auf eigene Orientserfahrungen, bei denen er „mit Arabern unter Palmen und Zelten gelebt, als er mit Emirn in Städten und mit Beduinen aus der Wüste Gespräch und Umgang gepflogen, als er während des ägyptischen Feldzuges im Jahr 1801 die persönliche Bekanntschaft eines Beduinscheichs gemacht“¹⁵³ habe, beruhe. Der Scheich, der Hammer-Purgstall als Vorbild für Muhammad gedient hatte, wird von ihm als mit vielen Verwandten, Pferden und Kamelen sowie einer großen Redegewandtheit und enormer Heerführer-Qualitäten ausgestattet beschrieben.¹⁵⁴ Die Schilderung strotzt nur so von Orientensymbolik – die Wüste, Palmen, Beduinen, Kamele –, als seien die Bilder direkt aus einem der vielen Gemälde des 19. Jahrhunderts

150 Vgl. ebd., 5, 15.

151 Ebd., 15.

152 Hammer-Purgstall, Mohammed, X.

153 Ebd., XII.

154 Ebd., XIII.

entsprungen, die den vermeintlichen Orient abbildeten.

Hammer-Purgstall möchte mit seinem Drama, Europa den wahren, historischen Muhammad vorstellen.¹⁵⁵ In seinem Vorwort richtet er sich daher auch ganz gezielt gegen die populäre Vorstellung von Voltaires „Le fanatisme ou Mahomet le Prophète“, in der der *bedeutende Mann*, Muhammad, nicht zum Tragen gekommen, sondern vielmehr als ein Bösewicht präsentiert worden sei. Eine solche Darstellung sei aber als ahistorisch zu kritisieren.¹⁵⁶ Hammer-Purgstall gehe es dagegen um den Menschen Muhammad mit seinen Stärken und Schwächen. „Mohammed erscheint hier, wie er lebte und wandelte, wie er sprach und handelte, mit den eigensten Zügen seiner Biografie, mit seinen eigensten Worten, aus dem Koran und den mündlichen Überlieferungen gesammelt.“¹⁵⁷ Hammer-Purgstall zieht die Authentizität seiner verwendeten Werke dabei nicht in Zweifel und sieht eine direkte Ableitung der Worte und Person Muhammads aus diesen als unproblematisch an, legitimiert faktisch jedoch damit nur die vermeintliche Detailtreue seines eigenen Textes und nicht die Historizität des Islams oder der Person Muhammads. Er betont eine große Sympathie zu Muhammad, den er als Schöpfer einer monotheistischen Religion und eines großen Reiches sowie als Poet preist. Die islamische Vorstellung der göttlichen Rede durch den Koran, lässt er aber fast vollständig außen vor. Lediglich in einem Nebensatz bemerkt er, dass der Koran angeblich vom Himmel gesendet worden sei.¹⁵⁸ Wenn man dies mit der Hammer-Purgstalls Aussage vergleicht, dass Muhammad der größte Poet seiner Zeit gewesen sei, jedoch nicht mit den anderen Dichtern verglichen werden wollte,¹⁵⁹ erscheint die islamische Vorstellung der Rede Gottes im Koran wie

155 Ebd., X.

156 Vgl. ebd., Vf.

157 Ebd., VII.

158 Vgl. ebd., XV.

159 Vgl. ebd., VII.

eine Konstruktion der Unantastbarkeit von Muhammads Stellung innerhalb der Gelehrten. Für Hammer-Purgstall ist es bedeutender die „glänzendsten Strahlen seines [Muhammads; J.J.] Dichtergenies“¹⁶⁰ die Ausbreitung des Islams und nicht zuletzt Muhammads Harem zu verewigen.¹⁶¹ Seine Darstellung des Religionsstifters mag daher zwar auf Texten des Korans und der Sunna beruhen und diesen in würdiger Weise als ein Genie darstellen, doch stellt Hammer-Purgstalls Schrift kein zur Sprache kommen der islamischen Religion dar. Vielmehr handelt es sich um die Interpretation der islamischen Texte durch den westlichen Autor mit einer eurozentrischen Perspektive und den gängigen Orientsymbolen. Die Besonderheit an Hammer-Purgstall ist jedoch sicherlich, dass er versucht ein wertschätzendes und lebendiges Bild Muhammads zu zeichnen. Die Religion, die dahinter steht, und die religiösen Lehrmeinungen, werden jedoch bedeutungslos vor der Stilisierung des islamischen Orients als eine poetische Kultur, die gängige Symbolik ebenso in sich vereint, wie den romantischen Blick in die Vergangenheit. Das Osmanische Reich hat Hammer-Purgstall – nach Baum – als starr und den zeitgenössischen Islam als unduldsamste aller Religionen angesehen.¹⁶² So mag die vergangene Gründungsgestalt zwar durchaus positiv gezeichnet sein, der Islam zur Zeit Hammer-Purgstalls erscheint hingegen seinen fantastischen Charakter verloren zu haben.

Hammer-Purgstall erweist sich damit als Romantiker, der den vergangenen Orient wertschätzte und den vorfindlichen verdammt. Das *reale* Morgenland musste dabei hinter seine Vorstellung vom Orient zurücktreten.

160 Ebd., VII.

161 Siehe dazu: Ebd., VII, XV.

162 Vgl. Baum, Josef, 15.

5.3. Goethe und der ästhetische Orient

Goethe gilt als einer der bekanntesten deutschen Dichter. Seine Werke wurden vielfach analysiert – so auch sein West-östlicher Divan, um den es im Folgenden gehen wird – und auch über seine Biografie wurden zahlreiche Abhandlungen verfasst. Dieser Abschnitt möchte sich daher nicht eingehender mit der Person Goethes beschäftigen und verweist stattdessen auf Literatur diesbezüglich.¹⁶³ Sein Orientbild wird eher abstrakt skizziert und soll lediglich als Beispiel für eine weitere Ebene innerhalb des Orientdiskurses – der literarischen, die wissenschaftliche Abhandlungen vereinnahmte und umdeutete – dienen.

Die Grundlage und der Hauptprotagonist in Goethes „West-östlichen Divan“ ist der persische Dichter Šams ud-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ aus dem 14. Jahrhundert. Er habe Goethe als „Dialogpartner“ gedient und durch Ḥāfiẓ Augen soll Goethe den Orient beurteilt haben.¹⁶⁴ Einer seiner Berater, dem er am Ende seines Werks ein ganzes Kapitel widmete, war Diez. Auch Hammer-Purgstall wurden Dankesworte in Goethes Buch zuteil, da erst durch dessen Übersetzung der Gedichte von Ḥāfiẓ der „West-östliche Divan“ entstehen konnte.¹⁶⁵ Kontakt sollen Goethe und Hammer-Purgstall zu keiner Zeit gehabt haben,¹⁶⁶ doch Goethes Orientalismus sei erst durch Hammer-

163 Siehe dazu u. a.: Gerhart von Graevenitz, *Das Ornament des Blicks. Über die Grundlagen des neuzeitlichen Sehens, die Poetik der Arabeske und Goethes „West-östlichen Divan*, Stuttgart u. a. 1994; Rüdiger Safranski, *Goethe. Kunstwerk des Lebens*, München 2013; Gabriele Schwieder, *Goethes „West-östlicher Divan“*. Eine poetologische Lektüre, Köln u. a. 2001; Klaus Seehafer, *Mein Leben ein einzig Abenteuer. Johann Wolfgang Goethe*, Berlin 1998.

164 Vgl. Mirjam Weber, *Der „wahre Poesie-Orient“*. Eine Untersuchung zur Orientalismus-Theorie Edward Saids am Beispiel von Goethes „West-östlichem Divan“ und der Lyrik Heines, Wiesbaden 2001, 17.

165 Siehe dazu: Goethe, Johann Wolfgang von, *West-östlicher Divan*, Stuttgart 1819, 510–525.

166 Vgl. Baum, Josef, 8.

Purgstall und seine „Fundgruben des Orients“ entfacht worden.¹⁶⁷

Welches Bild entwarf Goethe vom Orient, wo verortete er diesen und in welches Verhältnis setzte er das Abend- und das Morgenland? Um dies zu erfahren, müssen wir nun eine kleine Reise in Goethes „West-östlichen Divan“¹⁶⁸ antreten. „Auf dem Weg da ists ein Wort, / Niemand wird's verdammen: / Wollen wir an Einen Ort, / Nun! wir gehn zusammen.“¹⁶⁹

Der Orient in Goethes West-östlichem Divan ist die Konstruktion eines Ortes, der keine geografischen wie zeitlichen Entfernungen kennt. Die Erschaffung des Menschen reiht sich an Erzählungen über den Islam und Muhammad. Goethe wandert durch Syrien, die Türkei, den Irak, Arabien, Griechenland und Rom, aber auch Israel – als würde alles nebeneinanderliegen und nur wenige Schritte voneinander entfernt sein.¹⁷⁰ Die geografische Lage bindet biblische Orte an jene des Islams. Und obwohl sein *Reiseführer* ein Dichter aus Persien war, führt seine Geschichte nur im Anhang in diese Regionen, sodass sein „West-östlicher Divan“ einen anderen geografischen Orient abbildet, als es der Lebensraum des historischen Ḥāfiẓ war. Sein Orient ist ein geistiger Ort, ein Symbol für Unendlichkeit und Jugend, Feste und Dichtkunst, Liebe und Begierde, aber auch Religiosität. Dabei verpasst Goethe es nicht die geläufigen Metaphern für den Orient zu verwenden und reiht so die Bilder von Arabern mit Turbanen, an Beduinen in Zelten und mit Schwertern bewaffnet, Alkoholgenuss an Kämpfe, die islamische Gottesbezeichnung Allah an das hebräi-

167 Vgl. Zakariae Soltani, *Orientalische Spiegelungen. Alteritätskonstruktionen in der deutschsprachigen Literatur am Beispiel des Orients vom Spätmittelalter bis zur Klassischen Moderne*, Berlin 2016, 264.

168 Divan bezeichnet die Versammlung östlicher und westlicher Dichter (Siehe dazu auch: Weber, *Poesie-Orient*, 13f.).

169 Goethe, *Divan*, 83. Bei der Großschreibung des „Einen“ Ortes, scheint es sich um eine Hervorhebung Goethes zu handeln.

170 Siehe dazu u. a.: *Ebd.*, 127f., 135, 161.

sche Elohim, Muhammad an einen Rabbiner.¹⁷¹ Derweil finden sich in Goethes Orient neben der Poesie die höhere Bildung und neben den Arabern „die Reste Griechischer und Römischer Verdienste und so vieler geistreichen Christen.“¹⁷² Goethes Werk erscheint mehrfach ambivalent: so entsteht auf den ersten hundert Seiten der Eindruck einer großen Freiheit, welche im Orient genossen wird, und an späterer Stelle erklärt Goethe, dass sich alles im Orient unterordnen und höheren Geboten fügen müsse.¹⁷³ Die Religion und auch Regierungen werden zu einengenden Instanzen gemacht, während die Poesie des Orients die Freiheit darstellt und damit den beiden Ersteren gegenübergestellt wird – „sie sind Slaven, aber nicht unterworfen.“¹⁷⁴

Obwohl Goethe Ḥāfiẓ zu seinem geistigen Zwilling erklärt,¹⁷⁵ bestehe die Gleichheit zwischen den beiden Dichtern sowie der Umbruchssituation in den zwei verschiedenen Lebenszeiten lediglich, „weil Goethe das Werk Ḥāfiẓ‘ seinem eigenen Geschmack angeglichen hat.“¹⁷⁶ Goethe habe problematische Passagen weggelassen und andere Auslegungen ignoriert, zudem habe er Ḥāfiẓ Dichtung zu einer rein weltlichen erklärt und dieser damit die religiöse Bedeutungsebene genommen.¹⁷⁷ So erscheint die Gleichsetzung von West und Ost ebenso konstruiert, wie der Orient bei Goethe und der Blick durch Ḥāfiẓ Augen. Es ist und bleibt ein Okzidentaler, der eine andere Welt erschafft und mit Symbolik füllt. Der oftmals positiv hervorgehobene Dialog in Goethes Divan, wird zu einem Monolog, der vorgibt mit einem Gesprächspartner zu kommunizieren. Die Geisteswissenschaftlerin Mirjam Weber urteilt daher, dass von Goethe lediglich die eigene Kultur als Maßstab genutzt worden sei und es sich darum

171 Siehe dazu u. a.: Ebd., 4, 11, 14, 16, 18, 50, 108, 144.

172 Ebd., 296.

173 Ebd., 309.

174 Ebd., 354.

175 Ebd., 43.

176 Weber, Orient, 19.

177 Vgl. ebd., 19f.

um eine einseitige, kaum fruchtbare Begegnung gehandelt habe.¹⁷⁸

Bezeichnend für Goethes Divan ist jedoch – bei aller Vereinheitlichung des Orients und der Analogien zur gängigen Orientsymbolik –, dass er nicht das Bild des Anderen konstruiert, sondern das des Fremden. Anderes wird niemals zum Eigenen werden, während sich das Fremde in etwas Vertrautes wandeln kann. Polaschegg sieht darin den Hinweis darauf, dass Goethe ein Vertreter des „ästhetischen Orients“¹⁷⁹ gewesen sei – sein Werk befindet sich in einer Schwebelage, welche stets zwischen dem Fremden und Vertrauten verharren würde.¹⁸⁰ Er will keinen realen Orient vermitteln, sondern einen, der der dichterischen Ästhetik seiner Vorstellung des Morgenlandes entspricht. Goethe verwendet so zwar wissenschaftliche Arbeiten und nutzt sie als Grundlage für seine Geschichte, doch eigentlich geht es ihm darum einen fantastischen Orient zu zeichnen, den es so nicht mehr gab oder vielleicht auch nie gegeben hat. Polaschegg ist davon überzeugt, dass der Orient für Goethe kein spezieller geografischer Raum, sondern ein Punkt in der Zeit sei und damit eine Reise in die Vergangenheit darstellen würde.¹⁸¹ Man könnte Goethes Orient jedoch auch als etwas auffassen, was außerhalb von Ort und Zeit existiert. Sein Orient ist so unreal und gestaltlos, wie überdauernd und wiederholend. Er steht nicht für das exemplarisch Andere, sondern für eine freie Kreativität und ein freies Leben, welches keiner Zeit, keiner Religion und keiner Politik unterworfen ist und doch immer mit dieser interagiert: „Daß du nicht enden kannst das macht dich groß, / Und daß du nie beginnst das ist dein Loos. / Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe, / Anfang und Ende immer fort dasselbe, / Und was die Mitte bringt ist offenbar, / Das was zu Ende bleibt und Anfangs war.“¹⁸² Die Vorstellung von Unendlichkeit und unendlichen Werten, welche nicht mit Starrheit, sondern mit kontinuierlicher Beweglichkeit verglichen werden, findet seinen exemplarischen Charakter in Goethes Orient. Goethe, der diesen Orient

178 Vgl. ebd., 27.

179 Polaschegg, *Orientalismus*, 293–397.

180 Vgl. ebd., 291f.

181 Vgl. ebd., 310.

182 Goethe, *Divan*, 42.

als Reisender betritt, führt eine „temporäre Grenzüberschreitung“¹⁸³ durch und muss diesen Ort wieder verlassen – als Okzidental ist er dem Fortschrittsglauben und als Mensch der sterblichen Realität verpflichtet. Sein ästhetischer Orient ist und bleibt ein Kunstgebilde, eine Vorstellungswelt, ein Traum – der Orient wird zum Symbol einer Welt, die anderen Regeln folgt und mehr Poesie, als Realität enthält.

„Nord und West und Süd zersplittern, / Throne bersten, Reiche zittern, / Flüchte du, im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten, / Unter Lieben, Trinken, Singen, / Soll dich Chisers Quell verjüngen. / Dort, im Reinen und im Rechten, / Will ich menschlichen Geschlechtern / In des Ursprungs Tiefe dringen, / Wo sie noch von Gott empfangen / Himmelslehr' in Erdesprachen, / Und sich nicht den Kopf zerbrechen.“¹⁸⁴

Als reiner und rechter Ort, an dem Gott ganz nah und das Leben noch leicht ist, erscheint der Orient wie ein Fluchtpunkt, welcher dem Dichter ermöglicht den Umbrüchen der Moderne zeitweise zu entkommen. Mit der konkreten Formulierung des *Zurückwanderns in den Orient*¹⁸⁵ kann man Goethe, trotz seines ambivalenten Verhältnisses zur christlich motivierten Romantikbewegung¹⁸⁶, zu den Romantikern zählen. Überdies kann sein Werk als ein romantischer Blick in einen ästhetischen und auch poetischen Orient verstanden werden, der in dieser Form nicht mehr auffindbar ist oder auch nur in der Vorstellungswelt der Europäer existiert.

183 Weber, Poesie-Orient, 14.

184 Goethe, Divan, 3.

185 Siehe dazu: Ebd., 354.

186 Siehe dazu: Hartmut Fröschle, Goethes Verhältnis zur Romantik, Würzburg 2002, 89f.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Im Folgenden soll nun August Tholucks Orientdarstellung analysiert werden. Dafür wird zuerst Tholuck vorgestellt und religiös sowie wissenschaftlich verortet, um anschließend in einem kleinen Abschnitt die Analysemethodik zu veranschaulichen. Es folgt die kritische Textauswertung Tholucks „Blüthensammlung“ und „speculativen Trinitätslehre“, die es sich nicht zur Aufgabe gemacht hat zu überprüfen, welche Lehren Tholuck falsch oder korrekt abbildete, sondern darstellen will, wie er seinen Orient zeichnete und mit welchen Charakteristika er diesen besetzte.

1. Zur Person August Tholucks

Die anknüpfende, abstrakte Darstellung Tholucks erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Daher sei auf die umfangreiche Biografie „Das Leben Friedrich August Gotttreu Tholuck's“ von Leopold Witte,¹⁸⁷ die durch Peter Masers biografische Studie¹⁸⁸ zu Tholuck bereichert wurde sowie auf den Zeitstrahl im Anhang verwiesen.

187 Siehe dazu: Leopold Witte, Das Leben des Friedrich August Gotttreu Tholuck's. Erster Band. 1799–1826, Bielefeld / Leipzig 1884; Leopold Witte, Das Leben des Friedrich August Gotttreu Tholuck's. Zweiter Band. 1826–1877, Bielefeld / Leipzig 1886.

188 Siehe dazu: Maser, *Mystik*, 222–249.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

1.1. Vom Orientalisten zum Theologen

Friedrich August Gotttreu Tholuck wurde 1799 als zehntes Kind eines Goldschmiedes in Breslau geboren. Bereits in seiner Kindheit stellte sich heraus, dass er über wenig handwerkliches Talent verfügte. Dies führte dazu, dass Tholuck die Erlaubnis erhielt eine höhere Schule zu besuchen. Sein Interesse an Romanen schenkte ihm erste Einblicke in Geschichten, die über seine regionalen Räume hinausgingen. Schon früh entdeckte er seine Leidenschaft und Begabung für Sprachen, besonders die orientalischen Sprachen interessierten ihn.¹⁸⁹ Die überlieferten Tagebuchaufzeichnungen des jungen Tholucks zeugen davon, dass er schon mit sechzehn Jahren mehr als ein dutzend Sprachen schriftlich beherrschte. Darunter fanden sich die biblischen Sprachen, aber auch Arabisch, Bengalisch und viele moderne Fremdsprachen.¹⁹⁰ 1816 schloss er das Gymnasium mit einer Rede zum Islam ab. Obwohl der Inhalt seiner Rede nicht überliefert ist, deutet der Titel – „Wie haben die Araber auf die Bildung Europas gewirkt?“ – darauf hin, dass bereits vor seinen drei Orientschriften, ein reges wissenschaftliches Interesse an diesem Themenfeld existierte.¹⁹¹ Doch nicht nur der Orient an sich schien ihn fasziniert zu haben, sondern besonders die Verbindung zwischen Osten und Westen und deren Wechselbeziehungen standen in seinem Fokus.

Im selben Jahr begann Tholuck ein Philologie Studium an der Universität in Breslau mit dem Ziel seine arabischen Sprachkenntnisse zu verbessern. Ein Theologiestudium stand für Tholuck außer Frage, denn er hatte keine religiöse Beziehung zum Christentum, sondern vielmehr eine „spätromantische Liebe zur weltflüchtigen Mystik des

189 Michael Fiedler, *Kindheit und Jugend*, in: Michael Lehmann (Hg.), *Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877)*, Halle (Saale) 1999, 11.

190 Maser, *Mystik*, 222f.

191 Barth, *Gott*, 40–62; hier: 41.

Morgenlandes“¹⁹², die ihn jedoch nur kurzfristig zur religiösen Befriedigung geführt habe.¹⁹³

Zu seinen bevorzugten Orientalisten gehörten Heinrich Friedrich von Diez und der Wiener Joseph von Hammer-Purgstall. So verwundert es nicht, dass Tholuck 1817, als er nach Berlin reiste und einen Gönner suchte, ausgerechnet bei Diez vorsprach und diesen darum bat ihn aufzunehmen.¹⁹⁴ Laut Hans Rosenberg sei Tholuck zu Beginn von Diez abgewiesen worden, aufgrund der daraus resultierenden Selbstmordgedanken habe dieser ihn jedoch zurückholen lassen und zu seinem Assistenten gemacht.¹⁹⁵

Diez ermutigte Tholuck schließlich ein Theologiestudium zu beginnen und legte damit den Grundstein für dessen Hinwendung zum Christentum. Durch seinen Mentor lernte Tholuck zudem den Baron Hans Ernst von Kottwitz kennen und damit die Erweckungsbewegung.¹⁹⁶ Kottwitz machte Tholuck mit seinem (neo-)pietistischen Kreis vertraut, der dem jungen Orientalisten das Christentum neu präsentierte. Dies führte dazu, dass sich Tholuck fortan als einen *erweckten Christen* verstand, der sich dem Rationalismus in der Theo-

192 Wenz, Guido, 72.

193 Gunther Wenz, Tholuck, Friedrich August Gottreu (1799–1877), in: TRE 33, 425–429; hier: 425. Tholucks Drittname wird in der Literatur unterschiedlich aufgeführt. Die Verfasserin entschied sich jedoch dafür, der Schreibweise des Tholuck-Biografen Witte zu folgen, welcher Gottreu mit drei „t“ schrieb.

194 Maren Klingler / Ina Pufahl, Studium und Erweckung, in: Michael Lehmann (Hg.), Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877), Halle (Saale) 1999, 21–23; hier: 21.

195 Vgl. Hans Rosenberg, Geistige und politische Strömungen an der Universität Halle in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 7/1 (1929), 560–586; hier: 567. Tholuck wird in Rosenbergs Aufsatz negativ dargestellt. Obwohl er einige wohlwollende Worte findet, ist sein Text von Charakteristika wie „widerwertig“, „fadenscheinig“, „taktlos“ und „Seelenfängerei“ durchdrungen (Siehe dazu: Ebd., 567–569).

196 Klingler / Pufahl, Studium, 21f.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

logie entgegenstellen wollte und auch entgegenstellen sollte.¹⁹⁷

Nach dem Tod von Diez fand sich Tholuck mittellos wieder und stürzte in eine tiefe Depression. Die gewonnenen Kontakte als Assistent bei dem preußischen Orientalisten, halfen ihm jedoch seine Studien weiterführen zu können und so wurde ihm bereits 1819 eine Professur für orientalische Sprachen angeboten, die er allerdings aus gesundheitlichen Gründen nicht antreten konnte.¹⁹⁸ Die Theologie wurde nun zu seiner Hauptdisziplin, sodass er 1922 sogar zum Sekretär der „Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden“ ernannt wurde und diese Stellung bis 1926 behielt.¹⁹⁹ Trotz seiner Verwurzelung in der christlichen Theologie, führte er seine Forschungen zum Orient und seine Übersetzungsarbeiten fort. Seine Doktorarbeit „Sufismus five Theosophia Persarum pantheistica“ macht dies besonders deutlich. Obwohl in dieser weder eine Zusammenfassung und ein Fazit, noch eine kritische Auseinandersetzung erfolgte, es sich in erster Linie um verschiedene, aneinander gereihete Übersetzungen handelte,²⁰⁰ erhielt er für diese mit Hilfe von Johann Gottfried Ludwig Kosegarten seine Doktorwürde.²⁰¹ Die Beurteilung seiner Arbeit fiel dabei sehr unterschiedlich aus – die Philosophische Fakultät Jena sah seine Arbeit als aus-

197 Siehe dazu auch: Thomas Kaufmann, Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine „Vorgeschichte“, in: Manfred Jakobowski-Tiessen (Hg.), Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert, Berlin 2004, 146-177.

198 Klingler / Pufahl, Studium, 22.

199 Peter Maser, Facetten des Judentums: ausgewählte Aufsätze zur Begegnung von Christen und Juden sowie zur jüdischen Geschichte und Kunst (Jerusalem Texte 1), Nordhausen 2009, 88.

200 Vgl. Barth, Gott, 45f.

201 Kosegarten stand mit Tholuck in einem regen schriftlichen Austausch, in welchem er ihn ermunterte nicht nur die Theologie zu seinem festen Grund zu machen, sondern auch seine orientalischen Studien weiter voranzutreiben (Siehe dazu: Maser, Mystik, 226ff.).

reichend an und stellte ihm ein Doktordiplom aus,²⁰² Kosengarten lobte seine ausgezeichneten Sprachkenntnisse²⁰³ und wieder andere erklärten, dass Tholuck mit seiner Schrift zum Begründer einer neuen Wissenschaft geworden sei.²⁰⁴ Wohingegen Hammer-Purgstall in einem Brief nach Sichtung der Dissertationsschrift erklärte, dass Tholuck nicht nur die wichtigsten Quellen fehlen würden, sondern er zudem das System des Sufismus noch nicht richtig verstanden hätte.²⁰⁵ Schleiermacher urteilte durchaus härter als Hammer-Purgstall, indem er erklärte, in der Dissertation Tholucks keinerlei theologische Qualifikation erkennen zu können.²⁰⁶ Dieses Urteil Schleiermachers sollte die Beziehung zwischen den beiden maßgeblich bestimmen.

Im Jahr 1825 reiste Tholuck das erste Mal nach Großbritannien, um dort vor der „London Society for promotion Christianity amongst the Jews“ eine Rede zu halten. In seiner Ansprache kritisierte er die rationalistische Theologie und den Zustand der Theologie in Deutschland – seine Kritik bezog sich nicht zu Letzt auch auf Schleiermacher und Hegel. Obwohl er seinen Aufenthalt in England dazu nutzte, seltene arabische Handschriften zu sichten und zu kopieren, vertrat er vor der „London Society“ vehement die Meinung, dass das Christentum an den Universitäten als einzig wahrer Erlösungsweg für die ganze Menschheit gelehrt werden müsste und nicht als eine Religion neben anderen.²⁰⁷ Noch während seiner Rei-

202 Ebd., 243f.

203 Ebd., 241.

204 Vgl. ebd., 231. Maser betont an selbiger Stelle, dass diese Aussage keiner wissenschaftlichen Prüfung standhalten würde. Zudem weder deutlich ist, wodurch Tholuck genau eine neue Wissenschaft begründet haben sollte, noch wie diese neue Wissenschaft aussehen würde.

205 Vgl. ebd., 238.

206 Vgl. Barth, Gott, 46.

207 Albrecht Geck, *Friendship in Faith – Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gottreu Tholuck im Kampf gegen Rationalismus und Pantheismus*. Schlaglichter auf eine englisch-deutsche Korrespondenz, in: Martin Brecht u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit*. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

se geriet Tholuck in eine Sinn- und Glaubenskrise und befürchtete zunehmend, dass sich „pantheistische Tendenzen in seiner Theologie breit machen“²⁰⁸ könnten. Hans-Martin Kirn sieht in dieser Sorge einen direkten Zusammenhang zu Tholucks drei Schriften zum Islam und der orientalischen Mystik. Jedoch veranlasste Tholuck erst die Reise nach London und die Quellenarbeit dazu, die „Blüthensammlung“ und seine Schrift zur „speculativen Trinitätslehre“ zu schreiben und zu vollenden. So wird an seiner Glaubenskrise lediglich deutlich, dass für Tholuck eben nicht immer „Erweckungsfrömmigkeit und Orientbegeisterung [...] problemlos ineinander“²⁰⁹ übergangen. Seine Faszination für andere Religionen, Länder und Kulturkreise, wurde durch ein stetes Hadern durchbrochen, das mit der Angst einherging seinen Glauben wieder zu verlieren. Vielleicht mag dies auch durch die Vorwürfe anderer Theologen beeinflusst worden sein, welche ihm unterstellten, dass ihn sein Orientinteresse von „einer sachgemäßen Inspirationslehre abgebracht und zum Gedanken der Apokatastasis verleitet“²¹⁰ hätte. Letztlich sollte sein Interesse am Orient niemals ganz abreißen, nur seine Veröffentlichungen zu diesem. Mit dem Beginn seiner Karriere als Professor an der theologischen Fakultät der Vereinigten Friedrichs-Universität wandte er sich der Kirchengeschichte, Bibelexegese, Dogmatik und christlichen Sittenlehre zu. Dies hinderte ihn durchaus nicht daran auch weiterhin arabische Handschriften zu sammeln und zu übersetzen oder in Länder zu reisen, die gemeinhin zum Orient gezählt wurden, um seine Sprachkenntnisse anzuwenden, religiöse Riten kennenzulernen

Protestantismus (Bd. 27), Göttingen 2001, 91–117; hier: 93f.

208 Hans-Martin Kirn, *Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte: August Tholuck als Kirchenhistoriker*, in: Martin Brecht u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), 118–146, hier: 121.

209 Barth, Gott, 43.

210 Ebd.

1.2. Tholuck und die Vereinigte Friedrichs-Universität in Halle

und an diesen teilzunehmen.²¹¹

1.2. Tholuck und die Vereinigte Friedrichs-Universität in Halle

Als Tholuck zu einem Professor der Theologischen Fakultät der Universität in Halle ernannt werden sollte, sprach sich die Fakultät geschlossen gegen Tholucks Berufung aus. Dennoch erhielt er die Professur und trat die Nachfolge von Knapp, einem der letzten Vertreter des alten Pietismus in der Universität, an. „Mit diesem Moment fiel das Barometer auf Sturm.“²¹²

Schon mit seiner Schrift über die „Sünde und vom Versöhner“ hatte Tholuck sich 1823 innerhalb der Erweckungsbewegung als Theologe verortet und gegen eine Säkularisierung und Rationalisierung der Theologie ausgesprochen. Er war sowohl vom Idealismus als auch von der Romantik beeinflusst und sein theologisches Denken mit der voraufklärerischen Zeit verbunden.²¹³ Die Universität Halle war zu jener Zeit jedoch kein Raum für Romantiker, sondern ein Ort für Rationalisten, Orthodoxe, Vermittlungstheologen, philosophische Buchreligionen, spekulative Theisten, Hegelianer, empirisch-kritische wie auch konstruktive Philologen.²¹⁴ Die Theologische Fakultät war gekennzeichnet von internen Auseinandersetzungen, die mit Tholucks Auftreten und seinem sich ausbreitenden Einfluss zu einem Streit um den Rationalismus innerhalb der Theologie werden sollte. Tholuck strebte an Themen der Gnade und Versöhnung in den Mittelpunkt der Theologie zu stellen. Dieses Ziel brachte ihm Freunde und Anhänger ein, aber auch Gegner, die ihm nicht nur *Gefühlsduselei*²¹⁵

211 Siehe dazu u. a.: Ebd., 44f.

212 Rosenberg, Geistige, 567.

213 Jan Brademann, Tholuck als Professor, in: Michael Lehmann (Hg.), Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877), Halle (Saale) 1999, 29–32; hier: 29.

214 Rosenberg, Geistige, 563.

215 Hegel soll Tholuck „als einen sich selbst mißverstehenden theologischen ‚Ge-

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

vorwarfen, sondern auch urteilten, dass er sich selber als Streiter Gottes auf Erden gesehen habe.²¹⁶

Durch seine guten Beziehungen zu den Studenten, seine Predigten und seine viel besuchten Vorlesungen sowie seine Bibelauslegungen, stieg seine Beliebtheit- und Bekanntheit, sodass Tholuck mit der Zeit großen Einfluss auf die Auswahl der Dozenten an der Universität nehmen konnte. Freunde und gleichgesinnte Kollegen ersetzten nach und nach die Rationalisten, sodass der Historiker Jan Brademann im Rückblick das Urteil fällt, Tholuck sei es gewesen, der dem Rationalismus in Halle ein Ende bereitet habe.²¹⁷

1877 verstarb Tholuck nach einer schweren Krankheit in Halle, als Stadt und Universität schon beinahe vergessen hatten „daß in ihren Mauern noch immer der lebte, dessen Name Jahrzehnte hindurch mit so viel Haß und so viel Liebe genannt worden war.“²¹⁸

Tholuck lässt sich theologisch schwer verorten. Seine breit gefächerten Interessen schlugen sich sowohl in seiner Büchersammlung als auch in seinen Vorlesungen und Abhandlungen nieder. Die christliche Mystik begeisterte ihn genauso wie die des Orients. Und obwohl er teilweise als Exklusivist verstanden werden könnte, fällt es bei der Sichtung seiner Biografie schwer ihm zu unterstellen, tatsächlich die Absolutheit des Christentums über alles andere gestellt zu haben. Vielmehr erscheint er wie ein Suchender, der im Vertrauten wie auch im Fremden nach Glaubensinhalten und religiösen Erfahrungen Ausschau hielt. Die Praxis war dabei für ihn wichtiger als die Theorie und gelebter christlicher Glaube das Ziel und die Aufgabe der Theologie. Seine Arbeit als Professor an der Universität in Halle macht dies besonders deutlich, denn obwohl er dort über 50 Jahre tätig war und in dieser Zeit einige renommierte Aufsätze verfasste, blieb

fühlsdusel“ bezeichnet haben (Geck, Friendship, 109).

216 Vgl. Rosenberg, Geistige, 568.

217 Vgl. Brademann, Tholuck, 29.

218 Witte, Leben II, 516.

er doch vor allem als *Studentenvater*, Seelsorger und Universitätsprediger in Erinnerung, der auf dem Tholuckschen Sofa stundenlang mit seinen Studenten diskutierte und über diese seinen Einfluss auf Generationen ausüben sollte.²¹⁹

2. Methodik- und Analyseverfahren

Im Folgenden werden die zwei Quellen in Anlehnung an Philipp Mayrings qualitative zusammenfassende Inhaltsanalyse behandelt.²²⁰ Die induktive Kategoriendefinition wird dabei als Methode der Textanalyse genutzt. Das bedeutet, dass eine direkte Ableitung aus dem Material – durch einen Verallgemeinerungsprozess und in Wechselbeziehung zur Fragestellung – erfolgt. Die Quelle wird so durch direkt aus dem Text herausgebildete Kategorien untersucht.

Die erarbeiteten Kategorien in der „Blüthensammlung“ sind:

- Orient und Okzident – Gegensatz oder Gleichklang?
- der geistige und ästhetische Orient
- der Orient als Vorbild.

219 Siehe dazu auch: Janet Künzel, Tholuck als Prediger und Studentenseelsorger, in: Michael Lehmann (Hg.), Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877), Halle (Saale) 1999, 43–44. Dieser Einfluss kann vor allem über einen seiner bedeutendsten Schüler Karl Martin August Kähler nachvollzogen werden, welcher Tholucks Lehrmeinungen wiederum an seinen Student Paul Tillich weitergab. Auch Karl Barth wurde von Tholucks „wunderlichen Charakter“ berührt und bescheinigte der Tholuck nicht nur eine (orientalische) Gelehrsamkeit, sondern zitierte ihn kontinuierlich in seinen Werken, wenn es um den Satz „Wie steht es um dein Herz?“ ging (Eberhard Busch, „Wie steht es mit deinem Herzen?“ Über das Verhältnis Karl Barths zu August Tholuck, in: Martin Brecht u. a. (Hg.), Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus (Bd. 27), 200–214).

220 Philipp Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, Weinheim / Basel ⁹2007 (1982).

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

In der „speculativen Trinitätslehre“ lauten sie:

- Der frühere Orient und der Islam als späterer Orient
- der Orient und die positiven Religionen – ein Familienstammbaum
- der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel?

Die gewählte Reihenfolge diene keiner auf- oder absteigenden Wertung, sondern lediglich dem sinnvollen Nachvollzug der miteinander verbundenen Inhalte.

Mayrings Analysemethode, die in der Regel für die Auswertung von Interviews genutzt wird, wurde ausgewählt, um aus der Fülle an Informationen ganz gezielt jene herausfiltern zu können, die benötigt wurden, um die Fragestellung angemessen bearbeiten zu können. Die Reduktion und Kategorisierung diene dabei als Hilfsmittel, um die Quellen *sprechen zu lassen*. Schon anhand der bloßen Betrachtung der Kategorien kann daher ersichtlich werden, wo vermeintliche Unterschiede, Ähnlichkeiten und andere Gewichtungen innerhalb Tholucks zwei Abhandlungen zum Orient zu finden sind.

Durch den induktiven Zugang ist es möglich, die Texte aus sich heraus darzustellen zu können und zu interpretieren, um erst im Anschluss die gewonnenen Einzelheiten in den größeren Kontext zu überführen. So erfolgen nach der Analyse ein Vergleich der zwei Quellen sowie eine Zusammenfassung der Ergebnisse, um diese im letzten Abschnitt der Arbeit in den zuvor erarbeiteten Orientdiskurs einzubetten und damit Tholucks Orientverständnis zu kontextualisieren.

Auf Reduktionstabellen wurde bewusst verzichtet, da dies die Quellenart sowie die Menge an Quellenmaterial nur schwer zuließ. Die fehlenden Zeilenangaben hätten eine genaue Zuordnung in den Tabellen erschwert und die Fülle an Seitenzahlen hätte den Rahmen der Arbeit bei Weitem überschritten.

3. Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik

Tholucks „Blüthensammlung“ ist unterteilt in eine Vorrede, eine Einleitung, die sich auf 52 Seiten mit der Mystik im Allgemeinen und der orientalischen im Besonderen beschäftigt, sowie 283 weiteren Buchseiten,²²¹ die in Fraktur abgedruckte Übersetzungen von orientalischen – in erster Linie sufischen – Gedichten und Kommentaren Tholucks enthalten. Tholucks Quellengrundlage sind arabische, persische und türkische Handschriften aus der Königlichen Bibliothek Berlin sowie aus der Hausbibliothek von Diez,²²² von welchen er 1818 und 1819 Abschriften angefertigt hatte und sie sowohl in seiner Dissertation, als auch in dem hier behandelten Werk nutzte, um „flache Geister zu erregen und zu etwas höherem [sic!] hinzuführen als Hausmoral und Brauchverstand.“²²³ Dies deutet bereits an, dass sich seine Übersetzung nicht nur an die Akademiker richtet, sondern an alle, die Interessen daran hatten sein Buch zu lesen.

Die „Blüthensammlung“ erfuhr zu Tholucks Zeit eine geringe Würdigung – Goethe las zwar aus dieser seinen Freunden vor und nahm sie in seine Hausbibliothek auf, Hammer-Purgstall empfahl sie, doch erregte Tholuck mit seinem Werk kaum das öffentliche Interesse.²²⁴ Obwohl Tholucks „Blüthensammlung“ demnach zwar gelesen wurde, ging sie in der Vielzahl an neuen Übersetzungen unter. Doch warum wird dann noch immer genau auf diese Schrift verwiesen und in ihr ein sich fortschreibender Blick auf den Orient gesehen? Was machte Tholucks „Blüthensammlung“ aus und wie beschrieb er in dieser den Orient?

221 Die Seitenzahl 273 gibt es fälschlicherweise zweimal, der Inhalt ist jedoch nicht identisch. Daher sind es insgesamt 284 weitere Buchseiten.

222 Tholuck, *Blüthensammlung*, I, 54, 193.

223 Ebd., II.

224 Maser, *Mystik*, 246; Barth, *Gott*, 46.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

3.1. Orient und Okzident – Gegensatz oder Gleichklang?

Tholuck verbindet die Termini Orient und Okzident nicht nur mit Ost und West, sondern auch mit Islam und Christentum. Damit wird der Orient nicht nur an eine geografische Lage gebunden, sondern in erster Linie an eine spezielle Religion. Zwar betont er, dass auch andere Regionen Asiens zu den orientalischen Ländern gehören würden,²²⁵ doch bezieht er sich in seiner „Blüthensammlung“ nicht auf diese, sondern auf islamische Gedichte und die muslimische Geistesgeschichte. Dies sorgt dafür, dass sich in seiner Arbeit kontinuierlich Christentum und Islam gegenüberstehen und nicht nur ein säkularisiertes Europa und ein religiöser Osten.

Christentum und Islam befinden sich dabei nicht automatisch in einem Spannungsverhältnis, sondern es wird vielmehr der Eindruck erweckt, als handle es sich, um ein Annähern und Kennenlernen der beiden Religionen und auch Kulturen. So betont Tholuck bereits in seiner Einleitung, dass er hoffe, seine Schrift würde „durch das Gewahrnachen daß sie [die christlichen Leser; J.J.] mit tieferen Muhammedanern auf einer Stufe stehn“, dazu führen, dass sie „an ihrer Weisheit irre“ gemacht würden.²²⁶ Er möchte demnach mit seinem Buch und den darin abgedruckten Handschriften aus der islamischen Mystik dafür sorgen, dass ein neuer Blick auf den Islam erfolgt und vermeintlich der europäische Exklusivanspruch infrage gestellt wird. Indem Tholuck von tieferen Muslimen spricht, wird jedoch auch deutlich, dass er eine Wertung vornimmt, die in das zuvor beschriebene nicht ganz hineinzupassen scheint. Er spricht bereits zu Beginn seiner Arbeit allen Muslimen den Zugang zur gleichen Stufe ab. Damit wird lediglich einem Teil des Islams zugestanden, eine vergleichbare Weisheit wie das Christentum und die christliche Be-

225 Vgl. Tholuck, Blüthensammlung, 28. Namentlich genannt werden, China, Indien und die als islamisch charakterisierten Länder Arabien, Persien und die Türkei.

226 Ebd., II f.

3.1. Orient und Okzident – Gegensatz oder Gleichklang?

völkerung der Erde zu besitzen. Orient und Okzident befindet sich so nicht in einem ausgeglichenen Verhältnis, sondern je nach Betrachtungswinkel und behandelte islamischer Quelle, entweder im Gleichklang oder im radikalen Gegensatz.

„Das Morgenland ist Gefühl und Bild, das Abendland Gedanke; das Morgenland ein in magnetisches Hellsehen versunkener Prophet, das Abendland ein kundereicher, Himmel und Erde durchgreifender Cicerone.“²²⁷ Diese Worte Tholucks verdeutlichen das ambivalente Bild von Orient und Okzident in der „Blüthensammlung“. Den romantischen Blick auf den Orient als Ort des Gefühls und der bildhaften Sprache wird ein rationalerer Okzident gegenübergestellt. Tholuck führt dies jedoch noch aus, indem er den Abendländer zu einem kundigen Führer durch die Erde und den Himmel, zu einem Handelnden macht, während der Morgenländer zu einem passiven Träumer verklärt wird. Durch die Begrifflichkeiten „magnetisch“ und „versunken“ wird der Eindruck erweckt, dass das Hellsehen zwanghaft geschehen würde und es dem Morgenländer nicht möglich sei, aus diesem herauszusteigen. Der Abendländer hingegen ist nicht an Prophetie gebunden, sondern an sein Streben nach Wissen und Erkundung der Welt. Indem der Abendländer zum Cicerone erklärt wird, wird diesem zudem eine leitende Position zugesprochen. Der Okzident wird über den Orient erhoben, da dieser eben nicht als Handelnder oder als zum eigenständigen Handeln fähig gesehen wird. Wenn Tholuck an anderer Stelle die Sprache als den Abglanz des Gedankens deutet und den Gedanken als einen mangelhaften Ausdruck der Empfindung ansieht,²²⁸ wird abermals ein anderes Bild

227 Ebd., 38

228 Ebd., 95. Wichtig ist zudem, dass Tholuck die Sprachwissenschaft zwar als Weg seiner Analyse nutzt, ihr jedoch nur einen mangelhaften Wert beimisst – „so geht aus diesem allen hervor, daß unser Verstehen des Anderen mehr ein Errathen ist denn ein Verstehen“ (Ebd.). Die Sprache und damit auch die Philologie kann nur einen kleinen Teil dessen sichtbar machen, den es bedarf um den Gegenüber und seine Meinung richtig zu deuten.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

der Verbindung zwischen Orient und Okzident gezeichnet. Ist das Abendland Gedanke, wäre es unweigerlich, nach dieser Einschätzung Tholucks, ein Abglanz des Morgenlandes als Gefühl. Das Verhältnis zwischen Orient und Okzident ist in der „Blüthensammlung“ wie auf einer Waage zu betrachten, die je nach Gewichtung der einzelnen Elemente, entweder einen Gleichklang zwischen Ost und West erzeugt oder aber eines der beiden über das andere erhebt.

Der Maßstab, nach dem Tholuck seine Abhandlung ausrichtet, ist dabei das protestantische Christentum. Der Orient wird nicht nur in einen steten Vergleich mit dem Okzident – seinen politischen und wissenschaftlichen Errungenschaften – gestellt, sondern danach bewertet, ob die Lehrinhalte und Meinungen mit dem Protestantismus übereinstimmen. An dieser Stelle wird zudem deutlich, dass nicht nur der Orient als islamisch geprägt vereinheitlicht wird, sondern auch der Okzident als christlich-protestantisch. Die katholische Lehrmeinung wird als Maßstab bei Tholuck verworfen, nur das *erweckte* Christentum erscheint als Option für den Vergleich mit dem Islam. Der Protestantismus wird so als eine Größe dargestellt, welcher sich alle anderen Religionen oder Konfessionen im Vergleich stellen müssen.

In der „Blüthensammlung“ unternimmt Tholuck nun den Versuch über die Mystik eine Kollation vorzunehmen. So finde sich Mystik überall dort, wo sich ein tieferes Gemütsleben entfaltet habe: im Judentum, Christentum und auch im Orient, wobei dort besonders bei den islamischen Völkern.²²⁹ Tholuck geht weiter davon aus, dass die Mystik an eine geschichtliche Religion gebunden und immer in eine positive Religion gekleidet sein müsse; als eine Belehrung über das Wesen des Urgrundes sowie über das individuelle Verhältnis zu diesem, existiere sie in allen Religionen.²³⁰ Finden sich im Orient demnach mystische Vorstellungen, dann kann davon ausgegangen

229 Vgl. ebd., 28.

230 Vgl. ebd., 16f.

3.1. Orient und Okzident – Gegensatz oder Gleichklang?

werden, dass die Religionen zu den geschichtlichen und positiven – wie dem Christentum – zu zählen sind. Die Mystik hingegen wird zwar in Abhängigkeit zu diesen Faktoren gestellt, scheint jedoch nach Tholuck auch unabhängig von den speziellen religiösen Lehrsätzen zu existieren. Die Mystik ist demnach nicht fest an eine Religion gebunden, sondern wird lediglich in diese gekleidet. Wenn Tholuck also den Versuch eines Vergleiches über die Mystik vornimmt, tut er dies in dem Bewusstsein, dass diese einen gemeinsamen Nenner aller religiösen Bewegungen darstellt und so überhaupt die Möglichkeit eines Vergleiches und auch des Austausches bietet. Die Mystik wird als Weg genutzt, eine Verwandtschaft zwischen Orient und Okzident darzustellen. Doch obwohl Tholuck die Mystik als ein Universalgut betrachtet, die in unterschiedlichen Ausprägungen und Intensitäten zu finden ist, muss sie für ihn immer dem Abgleich mit dem Protestantismus standhalten.²³¹ Seine Betrachtung der islamisch-orientalischen Mystik ist damit fest an einen kritisch vergleichenden Blick gebunden.

Mit Schleiermacher argumentiert Tholuck schließlich, dass die Mystik die heiligsten und tiefsten Lebensäußerungen hervorbringen würde und sich diese auch in der islamischen und der orientalischen Mystik finden lassen würde.²³² Allerdings wertet er wenige Zeilen später dieses Urteil wieder ab, indem er betont, dass kein Orientale in der Lage sei, eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Mystik hervorzubringen – dies könnte nur ein Abendländer.²³³ Abermals greift

231 Ebd., 18. Die Mystik, obwohl als Verbindungselement betrachtet, wird bei Tholuck dennoch als geringer als das (protestantische) Christentum selber verstanden. So halte die Mystik den Menschen in sich selber – indem der Mensch nur in sich hineinhorcht und dort nach Gott sucht –, das evangelische Christentum mache den Menschen von sich selber frei und würde ihn zur selbstvergessenen Liebe Gottes führen (Vgl. ebd., 16). Die Mystik ist damit zwar allen Religionen gemein, doch sie wird im Vergleich mit dem Christentum – auch die ureigene Mystik – als fehlerhaft dargestellt.

232 Vgl. ebd., 42.

233 Vgl., Ebd. Siehe dazu auch: Ebd., 48, wo Tholuck andeutet, dass den Ori-

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Tholuck auf den Europäer als „Cicerone“ zurück, welcher über das geeignete Wissen und den höheren Verstand verfügen soll, um die (fremden) religiösen Äußerungen deuten und wissenschaftlich darlegen zu können. Der rationale Okzidentale wird zum Lehrer und der Orientale zum Kind.

Die orientalische Mystik versieht Tholuck mit einem festen Ziel und einem konsequenten Streben auf dieses zu, wohingegen er in der okzidentalen eine größere Mannigfaltigkeit zu erkennen meint. Dies führt er darauf zurück, dass das Christentum die Menschen zur individuellen Entfaltung ihres Selbst anregen würde, während dies im Orient fehlen würde.²³⁴ Abermals nutzt Tholuck das Christentum als Maßstab. Er spricht damit dem Islam und anderen orientalischen Religionen ab, zur Individualität anzuregen und unterstreicht das Bild des Orients als Kollektiv. Unterschiede zwischen den Religionen werden zugunsten der eigenen Weltsicht außen vor gelassen. Um die orientalische Mystik nun doch wieder zu würdigen, führt Tholuck an – abermals im Rahmen seiner Vorstellung vom Orient als Gefühl und Okzident als Begriff –, dass die morgenländische Poesie ergreifender als die Abendländische sei und hier das Bild „immer ein vielblättriger Blumenkelch, während der Begriff nur ein einzelnes Blatt“²³⁵ sei. Wenn Tholuck die orientalische Mystik als eine vollständige Blüte zeichnet, während die okzidentale lediglich als ein einzelnes Blatt dargestellt wird, erschafft dies den Eindruck, dass sie nicht nur ergreifender, sondern auch plastischer und intensiver als die abendländische ist. Hier wird die Rationalität, welche dem Orientalen abgesprochen wird, zu einem Hinderungsgrund für den

entalen selber nicht bewusst sei, dass ihrem Bewusstsein eine Beziehung mit dem Unendlichen zugrunde liege, obwohl sich die Hinweise in ihren Schriften finden lassen würden. Auch hier macht Tholuck deutlich, dass es einen Abendländer bedarf, um die Religion der Anderen zu interpretieren und für die Morgenländer verständlich zu machen.

234 Vgl. ebd., 43.

235 Ebd., 44.

3.1. Orient und Okzident – Gegensatz oder Gleichklang?

Okzidentalern. Durch seinen Zwang zum begrifflichen Denken fehlt es dem Abendländer an Emotionen. Die abendländische Blume wird so immer nur aus einzelnen Blättern bestehen und ein großer Teil fehlen. Auf die Religion übertragen bedeutet dies, dass die Rationalität nicht als Ersatz für den Glauben und die emotionale Erfahrung angesehen werden kann. Vielmehr scheint Tholuck anzudeuten, dass beides einander bedingen muss, um den Weg zum Göttlichen gehen zu können, wobei das Gefühl eine stärkere Gewichtung erhält – denn dieses ist bereits eine ganze Blüte, der Verstand hingegen nur ein Blatt. Dies wird verdeutlicht als Tholuck auf die sufische Vorstellung, dass Gott nicht in der Erkenntnis, sondern nur im Gefühl zu finden sei, erwidert, dass das Christentum dem ganzen Menschen Wahrheit gewähren würde.²³⁶ Der ganze Mensch bedeutet, dass sowohl Verstand als auch Gefühl vorhanden sind. Obwohl das Christentum beides enthalte und durch beides zusammen Gott zu finden sei, beschreibt Tholuck den Okzident als den Gedanken und den Orient als Gefühl. So entsteht ein Bild von zwei Regionen, die jeweils nur einen Teil zur Gotterkenntnis besitzen, obwohl beides benötigt wird. „Wir sehen nach allem diesem, der Orient hat in der Vergleichung mit dem Occident seine Vorzüge, aber auch der Occident hat die seinigen – zwei verschiedene Blüten des göttlichen Lebensbaumes, doch beide aus Einer Wurzel entsprossen.“²³⁷

Das „Gute und Heilige dieser [islamischen; J.J.] Mystik“²³⁸ finde keinerlei Analogie in dieser Zeit. Infolge von Tholucks Beschreibung der islamischen Mystik als *gut* und *heilig*, wird diese zu etwas Bedeutungsvollem gemacht, was in Tholucks Zeit sonst unerreicht bleibt. Durch diese Betonung macht er zweierlei deutlich: Zum einen wird die morgenländische Mystik, wie sie in der Poesie zu finden ist, als unerreicht durch die abendländische dargestellt und damit als höher

236 Vgl. ebd., 132.

237 Ebd., 45f.

238 Ebd., II.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

entwickelt angedeutet. Zum anderen lässt sich Tholucks romantischer Blick aus diesem Satz herauslesen: wenn es keinerlei Analogien zu der morgenländischen Mystik in dieser Zeit gibt, dann auch nicht mehr im Morgenland selber. Tholuck schaut demnach nicht nur auf den vornehmlich zeitgenössischen islamischen Orient, sondern auch auf den vergangenen, der nicht mehr existent ist.

Tholucks Betrachtung des Orients als verwandt mit dem Okzident ist ebenso wenig konsequent in seiner Schrift durchgehalten, wie eine Verunglimpfung des Islams oder seine romantische Verklärung und Höherstellung. Tholuck zeichnet ein ambivalentes Bild des Verhältnisses zwischen Abend- und Morgenland sowie Christentum und Islam. Er versucht einen respektvollen, ja würdigenden Umgang mit den orientalischen Gedichten zu finden, diese wissenschaftlich zu deuten, und scheidet schließlich durch seine sich zyklisch wiederholenden Beteuerungen, dass bei all der Schönheit und Weisheit im Morgenland, nichts vergleichbar mit dem Protestantismus sei. So mögen Orient und Okzident bei Tholuck immer wieder im Gleichklang anklingen, Islam und Protestantismus jedoch nicht.

3.2. Der geistige und ästhetische Orient

Tholuck meint bereits zwei Jahrzehnte nach Muhammads Wirken einen großen Reichtum an mystischer Frömmigkeit im Islam erkennen zu können, obwohl diese nicht direkt mit dem Koran vereinbart werden könne, da dieser eher an Sittlichkeit und Gesetze gebunden sei.²³⁹ Um dies zu verdeutlichen, wählt Tholuck die Erzählung von Rabia aus, deren Herz nach Gott verlangte, diesen als ihren Geliebten oder sogar Ehemann angesehen habe und in einem direkten Austausch mit ihm gestanden haben soll.²⁴⁰ Indem Tholuck diese Geschichte aussucht, verdeutlicht er, dass es sich bei dem sufischen

239 Vgl. ebd., 31.

240 Vgl. ebd., 31f., 46.

3.2. Der geistige und ästhetische Orient

Gottesverständnis um einen nahen Gott handelt, der in der Mystik als *Gefühlsreligion* mit der Frau verbunden werde und so nicht nur als Vater in Erscheinung träte, sondern als Geliebter. Tholuck sieht hier eine Parallele zu analogen Erzählungen im Christentum, die sich um die *reinste Mystik* drehen würden.²⁴¹ Sein Vergleich wird dabei nicht als eine Nachahmung oder Reduktion der Bedeutung der islamischen Mystik dargestellt, sondern klingt durch die Betonung der *reinen* Mystik an, als würde es in beiden Religionen diese Form der Religiosität geben und weder die eine noch die andere bedeutender oder höher entwickelt sei. Tholuck zitiert weitere Sufis, die vermeintlich im dritten Jahrhundert nach Muhammad gelebt und gewirkt hatten und die anfängliche Frömmigkeit des Islams nun unter dem Verbund „Sufismus“ vereinten.²⁴² Der Sufismus stelle dabei eine gemütvollere Mystik dar, die pantheistische Ausprägungen und als Ziel die Vergeistigung habe.²⁴³ Der islamische Orient – mit dem Fokus auf den Sufismus – erscheint in dieser Darstellung tief sinnig und geistig. Es werden weder Erotik noch Exotik als Wesensmerkmale des Morgenlandes angeführt, sondern vielmehr eine tiefe Frömmigkeit, welche in Poesie ihren Ausdruck finde. Dabei wendet sich Tholuck auch direkt gegen Antoine Isaac Silvestre de Sacy²⁴⁴, der mit Blick auf Tholucks Dissertation geurteilt habe, dass „der Muhammadanismus zu ungeistig sei um eine so geistige Mystik“²⁴⁵ erzeugen zu können. Indem Tholuck betont, dass es nur lebendige religiöse Gemüter bräuchte, um Mystik anzuregen und dies auch möglich wä-

241 Vgl. ebd., 33.

242 Ebd., 36.

243 Vgl. ebd.

244 Ein einflussreicher, französischer Orientalist, auf den sich viele deutsche Orientalforscher, wie Hammer-Purgstall, bezogen und dem Said unterstellte, er habe die Grundzüge des „modernen“, konstruierenden Orientalismus ins Leben berufen (Said, *Orientalismus*, 223).

245 Tholuck, *Blüthensammlung*, 35.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

re, wenn die äußere Religion mangelhaft sei,²⁴⁶ trennt er Islam und Sufismus gewissermaßen voneinander ab. Der Sufismus steht in der „Blüthensammlung“ exemplarisch für einen geistigen Orient, der zu tief sinnigen Gedanken fähig ist und dies in einer gefühlvollen Mystik zum Ausdruck bringt. Der Islam wiederum, welcher den Rahmen und die Wurzel für den Sufismus bildet, stellt er als minderwertig im Vergleich mit dem Christentum, aber auch mit dem Sufismus selber dar. Diese ambivalente Darstellung macht deutlich, dass Tholuck den Orient einerseits als Ort des geistigen Reichtums betrachtet und andererseits Teile von diesem negativ bewertet. Jedoch macht er auch hier Einschränkungen, wenn er hervorhebt, dass der Koran die Mystik durch die Prädestinationslehre und der beschriebenen Gottesnähe begünstigt hätte. Zudem betont er, dass die Hadithliteratur die fehlende mystische Richtung des Korans ausgleichen würde.²⁴⁷ So zitiert er ein Hadith, in dem beschrieben wird, dass Gott seine Liebe in hundert Teile geteilt, neunundneunzig für sich behalten und einen den Menschen gegeben habe, sodass die Liebe, die unter den Menschen sei, nur durch diesen einen göttlichen Teil bestehen würde.²⁴⁸ Durch diese Darstellung der Liebe als Teil Gottes wird die irdische Liebe zu einem göttlichen Element in der Welt, die durch die Nähe Gottes im Koran und der Hadithliteratur gestützt wird. Tholuck hat demnach zwar den Sufismus als tiefsinnigere Religiosität dargestellt und den Islam als mangelhafte äußere Religion, macht an anderer Stelle aber deutlich, dass die äußere Hülle den Nährboden für die sich entwickelnde Frömmigkeit darstellte. Auf diese Weise minimiert er die Präsentation eines rückständigen und unterlegenen *Gesamt-Islams*.

Tholuck zitiert jedoch nicht nur Sufis, die emotionale Poesie betrieben, sondern reiht diese an Dichter, die ihre morgenländische Mystik

246 Vgl. ebd.

247 Vgl. ebd., 49ff.

248 Vgl. ebd., 51f.

3.2. *Der geistige und ästhetische Orient*

in wissenschaftliche Strenge und Nüchternheit kleideten. Auch wenn Tholuck betont, dass es eher selten wissenschaftliche Abhandlungen im Orient geben würde,²⁴⁹ macht seine Auswahl deutlich, dass er auch diese Seite präsentieren möchte. Wenn Tholuck also zuvor den Orient lediglich mit dem Gefühl und einer gewissen In-Sich-Versunkenheit umschrieben hat, wird plötzlich der Blick auf einen anderen Teil erweitert, der das Morgenland auf Augenhöhe mit dem Abendland anzuheben scheint und eventuell sogar darüber hinaus – denn während Ersteres nun Verstand und Gefühl vereint, bleibt das Abendland lediglich mit der Fähigkeit wissenschaftlich denken zu können zurück. Der Sufismus vereine demnach tiefe und wahre Gedanken,²⁵⁰ mit ungemein schönen und durchdachten.²⁵¹ Die Gleichnisse in den Gedichten beschreibt Tholuck dabei als majestätisch, ausgezeichnet und voller Kühnheit,²⁵² die neben ästhetischen Betrachtungen und reinsten Poesie auch Dogmatik und Moral enthalten würden.²⁵³ Der geistige, ästhetische Orient, erscheint voller Weisheit, die emotional und kognitiv vermittelt wird. Unendliches könne dabei nicht durch begriffliche Auseinandersetzungen erkannt, sondern nur durch den Geist – welcher vom Verstand und vom Herzen zu trennen ist – wahrgenommen werden.²⁵⁴ Dies verweist darauf, dass Gott nach Tholuck nicht durch eine rationale Theologie gefunden werden könne, sondern nur durch einen Glauben, der durch das Gemüt geleitet würde.

Wenn Tholuck diesen Weg der Frömmigkeit in Teilen des Morgenlandes sah, bedeutet dies letztlich, dass Tholuck den Orient als Vorbild für den Okzident gestaltete?

249 Vgl. ebd., 197.

250 Vgl. ebd., 202.

251 Vgl. ebd., 216.

252 Ebd., 258, 263, 288

253 Vgl. ebd., 297.

254 Vgl. ebd., 83.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

3.3. Der Orient als Vorbild

„Wir haben im Christenthume mehr zu verlernen, als zu erlernen. Die Wahrheiten des Evangelii, die Wahrheiten welche unser Heil bewürken, sind kurz und an Anzahl wenig; aber unserer Untugenden und der Tücken des Herzens sind sehr viel.“²⁵⁵

An diesem Zitat wird deutlich, dass Tholuck als christlicher Theologe schreibt, der daher auch mit einer christlichen Motivation den Orient betrachtet. Das Christentum beschreibt er als eine Religion voller Wahrheiten, die jedoch nicht nur durch die Evangelien gestaltet ist, sondern auch durch andere Faktoren, die der menschlichen Natur entspringen. In diesen sieht Tholuck die Untugenden und Tücken, welche (wieder) zu verlernen sind. Mit diesem Interesse wendet sich Tholuck nun dem Orient zu, von dessen Weisheiten er sich verspricht, dass sie dem christlichen Okzident helfen seine Schwächen zu überwinden. „Was indeß in Europa nur Knochen hat, hat hier Fleisch und Blut.“²⁵⁶ Das lebendige Morgenland, dient dem zu Knochen gewordenen – schon fast tot anmutendem – Abendland zur Wiederbelebung.

In Tholucks Kommentaren zu, wie auch in seiner Auswahl an morgenländischen mystischen Gedichten wird deutlich, dass kontinuierlich angesprochen wird, über welchen Weg sich das Göttliche mitteilt. In der Poesie geschehe die Gottesoffenbarung häufig über die Natur;²⁵⁷ Tholuck hebt explizit hervor, dass Gott als eine Art innere Stimme direkt das Herz des Menschen ansprechen würde. Dieses Sprechen Gottes sei nicht nur unmissverständlich, sondern auch lebendiger als jede andere Sprache und jedes andere Geräusch auf der Welt.²⁵⁸ Wenn die menschliche Sprache nur ein Echo der lebendigen

255 Ebd., 115.

256 Ebd., 116.

257 Siehe dazu u. a.: Ebd., 89f.

258 Vgl. ebd., 96.

Sprache Gottes im Herzen darstellt, dann wäre das Göttliche nicht über Begriffe oder den Verstand zu fassen, sondern das Gefühl würde zu dem Weg, um die Offenbarungen wahrzunehmen und auch zu verstehen. Tholuck verneint damit eine rationale Beschäftigung mit dem Göttlichen sowie das intellektuelle „Wohlgefallen an der Idee.“²⁵⁹ Er erklärt das Genießen, das „Schlürfen aus dem in der Seele sich offenbarendem Urquell alles Lebens“²⁶⁰ zum einzig richtigen Weg für eine Gottesbeziehung. Dass dies als eine direkte Kritik am Rationalismus seiner Zeit zu verstehen ist, wird noch deutlicher, betrachtet man sein Kommentar zu diesem Satz. Hier merkt er an, dass man diesen Ausspruch seinem ganzen gegenwärtigen Geschlecht zurufen müsste.²⁶¹ Wenn Tholuck in der orientalischen Mystik ein Vorbild ausmacht, dann geschieht dies in erster Linie vor dem Hintergrund seiner Kritik an und Abneigung gegen den sich verbreitenden Rationalismus innerhalb der Theologie. Der Glaube, die Emotion und religiöse Erfahrung als Wege zu Gott und als Lesarten des Christentums stehen in einem starken Widerspruch zu der sich entwickelnden historisch-kritischen Betrachtung, die unter anderem das Leben Jesu, wie es in dem Neuen Testament beschrieben wird, als ahistorisch verstanden und das gesamte Christentum infrage zu stellen begannen. Tholucks Hervorhebung der Vorbildfunktion des Orients muss immer vor diesem Hintergrund betrachtet werden und kann nur so zu einer genauen Deutung führen.

Wenn Tholuck erklärt, dass die Sprache als ein Abglanz des Gedankens und der Gedanke nur ein mangelhafter Ausdruck der Empfindung darstellen würde,²⁶² was bedeutet dies für seine Charakterisierung des Abendlandes als Gedanke und des Morgenlandes als Gefühl? Der Okzident erscheint durch diese Beschreibung wie ein

259 Ebd., 65.

260 Ebd.

261 Vgl. ebd.

262 Vgl. ebd., 95.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Abglanz des Orients, wie der mangelhafte Ausdruck des Versuches einer Beziehung zwischen den Menschen und Gott.

Für Tholuck verschließt sich der Abendländer durch das Primat des Denkens und des Begrifflich-Machens dem mystischen Leben, während der Orientale diesem offen gegenüberstehe und umso mehr den Zauber Gottes wahrnehmen würde.²⁶³ Der Orient erhält in dieser Darstellung eine lebendige Religion, die durch die Emotionen andere Seiten Gottes offenbart. Tholuck sieht gerade in diesem Aspekt die Vorbildfunktion des Orients für das Abendland. Er meint, dass durch die Übernahme dieser geistigen Betrachtung nicht nur die Wissenschaft, Kunst und das komplette Leben bereichert würden, sondern auch dass durch „die Ursprünglichkeit, Erhabenheit und Kraft“²⁶⁴, die offenbart werde, jeder genötigt wäre dieses Lebensgebiet anzuerkennen.²⁶⁵

Die Hinwendung zu einer emotionaleren Theologie würde demnach auch die Religionskritik entkräften und die Religionskritiker vom Gegenteil überzeugen können. Tholuck sieht so augenscheinlich in der morgenländischen Mystik einen Ausweg aus der Umbruchsituation seines Jahrhunderts: der Rationalität wird die Emotion gegenübergestellt und in dieser eine Konkurrenzkraft zur Wissenschaft gesehen. Um die Religion – spezieller das Christentum – zu schützen und zu bewahren, kehrt Tholuck einer Verwissenschaftlichung als Weg des Zeitgeistes und Mittel zur Weitergabe des Glaubens an eine neue Epoche den Rücken zu, und widmet sich stattdessen dem Gefühl und der unmittelbaren Erfahrung. Der Orient wird zu einem Bild stilisiert, indem die Religion gerade wegen ihres *Gefühlspantheismus* noch lebendig zu sein scheint und nur durch die fehlenden aufklärerischen und rationalen Züge in der Gesellschaft, nicht an Kraft und Einfluss verloren habe.

263 Vgl. ebd., 41.

264 Ebd.

265 Vgl. ebd., 40f.

Dabei betrachtet Tholuck weder aktuelle Geschehnisse in den orientalischen Ländern, noch die einzelnen Länder selber, sondern verwendet eine Vorstellung vom Orient, um seine Sicht von Religion und Gesellschaft darzulegen und eine Kritik an der gegenwärtigen Situation von beidem im Abendland anzusprechen. Tholuck, als erweckter Christ, nutzt das vermeintlich Fremde im Orient, macht es zu dem Fehlenden im Okzident und schließlich zur Lösung der Probleme und Konfliktpunkte seiner Zeit.

Betont er Aspekte der islamischen Mystik, der er als schön und positiv anmerkt, erscheinen sie so immer als Hinweis für das Christentum: was im Orient positiv hervorgehoben wird, fehlt – zumindest in Ansätzen – im Okzident. In diesem Zusammenhang können zwei Positionen relational und exemplarisch dargestellt werden.

Tholuck benennt den Mut der islamischen Mystik, das menschliche Gefühl der Gottverlassenheit und die daraus resultierenden Zweifel, anzusprechen. Tholuck zieht aus den Gedichten zu dieser Thematik, dass jeder Tiefpunkt dazu führen würde, die Fülle des Lebens in Gott durch die göttliche Instanz lebendiger fühlen zu können.²⁶⁶ In diese Beschreibung klingt der erweckte Christ Tholuck an, der das Gefühl der Gottverlassenheit wie einen Schlaf oder eine Anreicherung von Schlafphasen zu verstehen scheint, aus dem man durch das Gewahr-werden der göttlichen Präsenz erweckt wird. Die morgenländische Mystik dient Tholuck nun dazu, um diese Vorstellung poetisch anschaulich zu machen und als etwas darzustellen, was anzustreben ist. Dadurch entsteht der Eindruck, dass die christliche Theologie die Thematik der Gottverlassenheit nicht scheuen sollte, sondern sie vielmehr betonen, aus dieser Kraft schöpfen und damit die Seelsorge in den Fokus ihrer Arbeit stellen müsste.

Zum anderen kritisiert Tholuck, dass die abendländischen Christen den Blick auf das Wesentliche verlieren würden. Anstatt sich auf Gott und die göttlichen Verheißungen zu verlassen, wendeten sie ih-

266 Vgl. ebd., 88.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

ren Blick auf weltliche Äußerlichkeiten und suchten in diesen ihren Halt und ihren Gott. In diesem Zusammenhang berichtet Tholuck von einer islamischen Sage in der

„Abraham zuerst die Sterne anbetete, dann den Mond, als dieser unterging die Sonne, dann als auch diese unterging ausrief: Ich liebe nicht die Untergehenden! Und sich in das Innerste seines Herzens kehrte, um dort den wahren Gott anzubeten. Welch ein schönes Sinnbild liegt in dieser Sage zugleich für den Christen, der vergeblich in allen Dingen außer Christo seinen Frieden suchte, und mit einem: Sie all' gehen unter! Sich ans Herz seines Erlösers wirft.“²⁶⁷

Er sieht in der orientalisches mystischen Vorstellung von Gott, der sich im Grunde des menschlichen Herzens findet, jedoch nicht im Menschen selber, eine Parallele zu Christus, der durch seine Auferstehung die Unendlichkeit Gottes demonstrierte und die Endlichkeit des irdischen Lebens überwunden habe.

Obwohl Tholuck zahlreiche Beispiele dafür anführt, die von Rationalismus und Aufklärung unangetastet erscheinende Gefühlsreligion des Morgenlandes als Vorbild für ein zunehmend säkularisiertes Abendland anzunehmen, urteilt er schließlich, dass die Mystik – unabhängig von ihrer religiösen Einbettung – „im Verhältnisse zum evangelischen Christenthume nur Schatten“²⁶⁸ bleiben würde.

Der Orient dient Tholuck demnach als ein Weg Kritik an dem Rationalismus zu äußern, indem er ein anzustrebendes Gegenbild entwirft, das den Weg zu Gott und die Verbundenheit mit dem Göttlichen nicht über die Vernunft weist, sondern über die Emotionen und religiösen Erfahrungen. Der Orient und die orientalische Poesie verblasst dabei jedoch hinter dem Zweck, für den Tholuck beides nutzbar macht.

267 Ebd., 204.

268 Ebd., 23.

4. Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients

„Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“ wurde 1826 von Tholuck veröffentlicht und basiert auf Handschriften aus den Bibliotheken von Leiden und Oxford. Tholuck analysierte auf seinen 76 in Fraktur abgedruckten Seiten verschiedene islamische Trinitätslehren, dessen Ursprünge und Verbindungen zu anderen Religionen, Traditionen sowie Philosophien. Im Folgenden soll nicht auf die verschiedenen Auslegungen einer islamischen Trinitätslehre eingegangen werden, sondern auf die Aussagen Tholucks über den Orient und das Bild, das er durch seine Abhandlung zeichnete.

Tholucks Motivation für die Beschäftigung mit diesen Quellen und der islamischen Trinitätslehre sei zu Beginn noch kurz benannt. Tholuck gibt in seiner Schrift an, dass in seiner Zeit eine enge Verbindung zwischen modernem Abendland und der orientalischen Philosophie existiere, indem sich die westliche Welt zu Methoden, Inhalten und Resultaten des Ostens hinwenden würde.²⁶⁹ Dies geschehe, ohne dass genau bekannt sei, wo die Ursprünge der orientalischen Philosophie lägen und was sie alles umfasse.²⁷⁰ Tholuck weist in diesem Zusammenhang auf die Quellenproblematik hin: wenige morgenländische Schriften seien erschlossen und wenige Autoren haben sich an das Thema zuvor herangewagt.²⁷¹

Tholuck ging demnach vorsichtig unbekannte Wege und versuchte, indem er ein Teilgebiet – nämlich die Trinitätslehre – in den Blick nahm, dieses Forschungsfeld für andere Wissenschaftler zu eröffnen. „Da aber auch über Gegenstände der arabischen Philosophie überhaupt beinahe seit dem sechzehnten Jahrhundert keine weitere [sic!] Forschungen und Bekanntmachungen statt gefunden haben, so mö-

269 Vgl. August Tholuck, *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek bearbeitet*, Berlin 1826, V.

270 Vgl. ebd., VI.

271 Siehe dazu: Ebd., VI–VIII.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

gen die hier gegebenen Bruchstücke beitragen, auch an diesem Theil der Studien wieder ein Interesse zu erregen.“²⁷²

4.1. Der frühere Orient und der Islam als späterer Orient

Der Titel von Tholucks Schrift verweist bereits zu Beginn auf einen späteren Orient – was dies genau meint, wird an keiner Stelle deutlich zum Ausdruck gebracht. Jedoch kann aus dem Text abgeleitet werden, dass Tholuck *seinen* Orient in unterschiedliche Zeitkategorien sortiert – so gehören nicht nur die gängigen geografischen Lagen dazu – Indien, Persien, China, Arabien –, sondern auch die Vorstellung eines älteren und eines jüngeren Orients.

Geografisch hält er fest, dass die orientalische Spekulation nicht alleine in Vorderasien – demnach nicht nur im heutigen Arabien, Türkei und dem Iran – zu suchen sei, sondern sich der eigentliche Ursprung der vorder-asiatischen Theosophie in Hinter-Asien befinden würde, also in dem Gebiet rund um Indien und China.²⁷³ Aufgrund der mangelhaften Quellenlage unternimmt Tholuck den Versuch, die orientalischen Vorstellungen in den positiven Religionen zu suchen und aus diesen herauszulösen. Seiner Theorie zur Folge haben sich nämlich die positiven Religionen Judentum, das nicht näher benannte Heidentum, Christentum und auch der Islam mit der orientalischen Gnosis vermischt.²⁷⁴

Tholucks Vorgehen enthält dabei zwei Gefahren: Zum einen kann es passieren, dass er in die Religionen etwas hineininterpretiert, was eigentlich gar nicht vorhanden ist, weil er mit der festen Absicht in ihnen orientalisches Gedankengut zu finden die Analyse beginnt. Zum anderen kann eine Vereinnahmung stattfinden, die fremde, als orientalisch bezeichnete Werte und Vorstellungen mit der eigenen

272 Ebd., 76.

273 Ebd., VI.

274 Vgl. ebd., VIII.

4.1. *Der frühere Orient und der Islam als späterer Orient*

Religion verbindet und über diesen Weg zu einem Teil der westlichen Identität erklärt.

Seine Theorie von der Übernahme orientalischen Gedankenguts in die positiven Religionen, macht deutlich, dass er davon ausgeht, dass der Orient älter als das Christentum und sogar als das Judentum sein müsste, damit dieser die Lehren nachhaltig beeinflussen konnte. Dabei nimmt er augenscheinlich an, dass der Orient mit den Entstehungs- und Entwicklungsgebieten dieser Religionen in Verbindung gestanden haben muss, um überhaupt Teil von diesen werden zu können. So kann man deuten, dass die biblischen Orte von einem orientalischen Geist durchdrungen gewesen sein müssen – entweder indem Tholuck diese selber zum Orient zählt oder indem sie in einem Austausch mit diesem gestanden haben müssen. Sein früherer Orient umfasst demnach nicht nur China, Persien und Indien, sondern vor allem die Mittelmeerregionen, Arabien und die restlichen biblischen Orte.

Tholuck nutzt nun gezielt den Islam, um aus ihm orientalische Inhalte abzuleiten, und weist bereits zu Beginn daraufhin, dass der Koran der christlichen Vorstellung einer dreieinigen Gottheit ablehnend gegenüberstehen würde.²⁷⁵ Die Trinitätslehre, die er in islamischen Handschriften gefunden hat, kann demnach nicht auf die Heilige Schrift der Muslime selber zurückgehen. Anstatt das Christentum nun als Quelle für die islamische Trinitätslehre und damit den Islam als Nachahmung darzustellen, erklärt Tholuck, dass beide Lehren auf dieselben älteren Vorstellungen zurückgehen würden.²⁷⁶ Durch diese Einschätzung erwirkt Tholuck zweierlei: Zum einen werden Christentum und Teile des Islams als verwandt und ähnlich vorgestellt, die sich – zumindest bei dieser Lehre – auf gleiche Vorstellungen stützen. Keine der beiden Religionen wird dabei als höherwertig präsentiert, der Islam nicht als aus dem Christentum hervorgegangen. Vielmehr

275 Ebd., 1f.

276 Vgl. ebd., 2f.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

entwickelt sich die Ansicht heraus, dass Religion von der umgebenden Kultur beeinflusst wird und mit dieser in einem Wechselverhältnis steht: Religionen werden als lebendige und nicht abgeschlossene Systeme präsentiert. Zum anderen wird abermals deutlich, dass die Ursprünge, die er in der orientalischen und neuplatonischen Philosophie vermutet, als etwas Älteres betrachtet werden.

Die orientalische Philosophie vermutet Tholuck in den pantheistischen Zügen im Islam,²⁷⁷ wo der persönliche Gott aufgehoben würde und von den Wesen dadurch wisse, dass er ihr Grund sei, in der Welt dadurch wirke, indem er ihr lebendiger Grund sei und die Welt dadurch liebe, dass er sich beständig zu ihrem Erscheinungsgrunde machen würde.²⁷⁸ Der Orient erscheint demnach dadurch geprägt zu sein, dass der persönliche und von der Welt sowie deren Geschöpfe zu unterscheidende Gott, wie er in Christentum, Judentum und Islam gefunden werden kann, durch eine allgegenwärtige Gottheit, die nicht nur als Grund allen Lebens, sondern als ihr Motor und ihr Ich betrachtet wird, ersetzt werde. Trotz weniger und fragwürdiger Quellen, kommt Tholuck so zu dem Schluss, „daß wenigstens die Lehre von einer ewigen von Gott ausgegangenen Intelligenz eine alte orientalische sei, dafür spricht ja schon die Indische und Sinesische Gnosis.“²⁷⁹ Tholuck geht demnach davon aus, dass zumindest Teile der islamischen Trinitätslehre aus dem Orient entlehnt worden sind und meint dies damit zu beweisen, dass ähnliche Vorstellungen sich schließlich auch in der indischen und chinesischen Gnosis finden lassen würden. Hier wird deutlich, dass der Orient als ein System verstanden wird, das von gleichem oder zumindest vergleichbarem Gedankengut durchdrungen ist. Eine Gleichsetzung der Vorstellungswelten und Lehren aus Hinter-Asien mit denen aus dem geografischen Raum, der die biblischen Schriften beeinflusst habe, erscheint un-

277 Siehe dazu u. a.: Ebd., 8, 38.

278 Vgl. ebd., 8.

279 Ebd., 67f.

4.1. Der frühere Orient und der Islam als späterer Orient

ter der Bezeichnung Orient dabei genauso möglich zu sein, wie den Muslim ganz selbstverständlich mit dem Synonym des Orientalen zu versehen.²⁸⁰ Dies verdeutlicht, dass der Orient auch bei Tholuck sehr unscharfe Grenzen aufweist und als eine Folie für fremdes Gedankengut verwendet wird, das durch bestimmte Aspekte, wie dem Pantheismus, als Einheit präsentiert werden kann. Zudem gehört der Islam für Tholuck zum Orient. Nun kann dies entweder bedeuten, dass Tholuck den Islam durch vermeintliche orientalische Lehren innerhalb der Religion zu diesem zählt oder dass der Islam als späterer Orient verstanden wird, da er sich in orientalischen Gebieten ausgebreitet hat. Durch Tholucks Betonung der Verneinung einer Trinitätslehre durch den Koran und seiner Vermutung,²⁸¹ dass die Existenz einer solchen Vorstellung im Islam auf orientalisches Gedankengut verweist, wird deutlich, dass er durch diese speziellen *Einschübe* nicht automatisch die ganze Religion als orientalisch gefärbt ansieht. Würden diese Inklusionen dazu führen, dass ein Glaubenssystem als orientalisch verstanden wird, müssten auch alle anderen positiven Religionen, die er zu Beginn anführte und in denen er orientalische Lehren vermutet, zum Orient gezählt werden. Tholuck zählt jedoch weder das Christentum, noch das Judentum oder Heidentum zu diesem orientalischen System. So kann letztendlich nur der Gedanke überzeugen, dass der Islam durch seine Eroberungen von orientalisches bewerteten Ländern mit diesem gleichgesetzt wurde oder auch in diesem aufging. Der Islam – als Religion, nicht als geografische Größe – wurde so zu dem *späteren* Orient und muss bei Tholuck von dem *früheren* Orient getrennt werden. Der Orient ist demnach über die Zeit gewachsen und weist nicht nur unscharfe Grenzen auf, sondern stellt ein bewegliches System dar. Dieses Gedankengebäude beeinflusst umgebende Kulturen sowie Religionen und wird gleichzeitig selber durch diese bedingt, wodurch es die Gestalt verändern

280 Siehe dazu u. a.: Ebd., 24.

281 Siehe dazu u. a.: Ebd., 41.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

kann.

Indem der Islam zum späteren Orient gemacht wird, wird nicht nur eine Teilung des Orients vorgenommen, sondern auch eine Auf- oder eine Abwertung impliziert. Das Alter einer Tradition steht in der Regel für etwas Ursprüngliches und für Weisheit, für etwas, das Respekt einfordern kann. Wenn der Islam nun als späterer Orient aufgefasst wird, erscheint es, als sei dieser von weniger Bedeutung und Einfluss, als die Lehren, welche der frühere Orient enthält und verbreitet.

Anders gedeutet kann man den Islam so jedoch auch als den evolutionären nächsten Schritt des Orients deuten und damit wäre der Islam aus dem Orient herausgewachsen und würden diesen nun ersetzen können. Zweierlei spricht gegen diese Deutung, auch wenn der Evolutionsgedanke in der Neuzeit weitverbreitet war. Zum einen bringt Tholuck den Islam nicht nur mit dem Orient in Verbindung, sondern auch mit der griechischen Philosophie und zum anderen ersetzt der Islam den Orient nicht, sondern steht bei Tholuck als späterer Orient neben dem früheren und damit älteren. Der Islam ist lediglich zum System Orient hinzugekommen.

4.2. Der Orient und die positiven Religionen – ein Familienstammbaum

Tholucks Vorstellung eines *früheren* und eines *späteren* Orients – wie zuvor dargestellt – sorgt schließlich dafür, dass er eine Verwandtschaft zwischen altem orientalischen Gedankengut und den positiven Religionen zieht. Nicht nur der Islam sei eine Hülle der orientalischen Gnosis, sondern auch Judentum und Christentum.²⁸² Orientalisches Gedankengut wird auf diese Weise zu einem Kernbestandteil der drei abrahamitischen Religionen gemacht und lässt diese so nicht nur noch etwas näher zusammenrücken, sondern wird auch in eine direkte Verbindung mit asiatischen Vorstellungen gebracht.

282 Ebd., VIII f.

4.2. Der Orient und die positiven Religionen – ein Familienstammbaum

Über die Trinitätslehre meint Tholuck bei den Zoroastriern vergleichbare Lehren wie im Islam zu finden und damit orientalische Philosophie in einer positiven Religion. Obwohl er darstellt, dass der Zoroastrismus durch die islamische Expansion in den hinteren Norden Persiens vertrieben worden sei und beide Religionen in Konkurrenz und Abneigung zueinander stehen würden, meint er zoroastriische Lehren im Koran entdecken zu können und so „eine Einwirkung des Parsismus auf die Bekenner des Islams nicht geläugnet werden könne.“²⁸³ Dies begründet er zum einen mit *ketzerischen* Praktiken im Islam und den Spuren einer Trinitätslehre im Zoroastrismus, welche sich in der Darstellung eines verborgenen Gottes finde.²⁸⁴ Kennzeichen für das Orientalische, welches sich über den Zoroastrismus vermeintlich im Islam niedergelassen habe, ist demnach nicht nur der Pantheismus, wie es zuvor ausgearbeitet wurde, sondern auch philosophische Gedanken über die Schöpfung der Welt und ihrer Geschöpfe sowie Gedankengut und Praktiken, die Tholuck als Ketzerei bezeichnet.

Orientalische Vorstellungen in den positiven Religionen werden zwar auf der einen Seite mit tiefgründigen Gedanken über Gott und die Schöpfung in Verbindung gebracht, aber auch sehr negativ konnotiert, indem Ketzerei und Pantheismus als Merkmale vorgestellt werden. Wenn demnach nicht näher benannte ketzerische Praktiken in den positiven Religionen gefunden werden, würde Tholuck diese als Überbleibsel des orientalischen Einflusses auf die entsprechende Tradition verstehen. Das hinterlässt den Eindruck, dass die eigentliche positive Religion von negativen Aspekten gereinigt werden müsse und man, durch die Trennung von der „orientalischen Gnosis“, so vermeintlich zu einem *reinen* Christentum, Judentum oder Islam gelangen würde. Dem Orient wird also indirekt eine *Verschmutzung* der positiven Religionen vorgeworfen.

283 Ebd., 62.

284 Vgl. ebd., 62f.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Tholuck sieht seine Theorie in einem persischen Werk begründet – dem „Dessatir“, das als zoroastrische Quelle galt und 1820 erstmals in Bombay abgedruckt worden ist. Das Werk enthalte Offenbarungen von fünfzehn Propheten Persiens, deren Lehrinhalte der arabischen Philosophie zur Trinität Gottes und auch jenen im Islam ähneln würden.²⁸⁵ Zwar erkennt Tholuck, dass seine Theorie davon abhängig ist, dass die benutzte Quelle keine Fälschung darstellt,²⁸⁶ folgt dann jedoch der Idee, dass die Lehre von einer ewigen von Gott ausgegangenen Intelligenz, eine alte orientalische Vorstellung – vornehmlich aus dem chinesischen und indischen Raum – sei,²⁸⁷ ohne dies an eine spezielle asiatische Religion, Philosophie oder Quelle festmachen zu können. Eine direkte Ableitung der islamischen Logoslehre aus dem Zoroastrismus hält Tholuck weiterhin für denkbar, wenn auch für rein hypothetisch.²⁸⁸

Tholucks Darstellung der Ursprünge einer Trinitätslehre, die älter als die abrahamitischen Religionen und in dem früheren Orient zu finden sein soll, macht zweierlei deutlich: Zum einen versucht Tholuck innerhalb der positiven Religionen fremd erscheinendes Gedankengut und unerklärliche Riten mit dem Orient in Verbindung zu bringen, um so diesen für mutmaßlich negative Seiten der Religion verantwortlich zu machen. Zum anderen erkennt er an, dass in den orientalischen Lehren nicht nur Poesie, sondern auch Philosophie zu finden ist, die sich durch gedanklich tief greifende Vorstellungen auszeichnet und von den positiven Religionen aufgenommen und umgeformt worden ist. Das ambivalente Bild vom Orient, als pantheistisch und ketzerisch, aber auch geistreich und tief religiös, das seine Spuren in Christentum, Judentum und Islam hinterlassen habe, präsentiert einen fremden und doch vertrauten Familienzweig,

285 Vgl. ebd., 66.

286 Ebd., 66f.

287 Vgl. ebd., 67.

288 Ebd., 68.

4.3. *Der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel?*

der mit den positiven Religionen verwachsen sei. Mehr noch, indem er orientalisches Gedankengut zu Teilen der drei abrahamitischen Religionen macht, erklärt er den Orient als einen Bestandteil der Wurzel von diesen. Das christliche Europa wird auf diese Weise als Erbe von vermeintlich erneuerten und verbesserten israelischen Vorstellungen dargestellt und erhält zudem einen weiteren Ahnen in der Gestalt des vornehmlich gesamt-asiatischen Orients. Tholuck richtet dabei nicht nur die Wurzeln des christlichen Europas neu aus, sondern auch jene des Judentums und Islams. Dadurch entsteht das Bild eines viel verzweigten Stammbaums, dem nicht nur die drei abrahamitischen Religionen angehören, sondern auch die Religionen und Philosophien des früheren Orients.

Aufgrund der unsicheren Quellenlage schließt Tholuck jedoch, dass bezüglich der Trinitätslehre eher bei den Griechen der Ursprung des Dogmas zu suchen sei.²⁸⁹

Tholuck entfaltet eine Theorie der anhaltenden Verwandtschaft zwischen Ost und West, wendet sich dann jedoch – um auf sicheren Bahnen zu wandeln – Griechenland zu. Der Eindruck einer partiellen Nähe zwischen Okzident und früherem sowie späterem Orient, den abrahamitischen Religionen und den Traditionen Asiens bleibt jedoch bestehen.

4.3. *Der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel?*

Der Islam stellt nur eine orientalische Tradition dar – dazu eine spätere, die in das Konzept des Orients den persönlichen Gott transportiert hat. Innerhalb der positiven Religionen finden sich wiederum orientalische Vorstellungen und machen bei Tholuck deutlich, dass der Religions- und Kulturbegriff sich weiter öffnet und von einer wechselseitigen Einflussnahme ausgeht. Der Islam erscheint dabei wie ein Grenzgänger: selber wird er zum Orient gezählt, jedoch auch von

289 Vgl. ebd., 68.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

diesem, durch sein relativ junges Alter und seine enge Verbindungen zu den abrahamitischen Traditionen, abgespalten.

In einem weiteren Punkt eröffnet Tholuck eine Verbindung des Islams zum Abendland, indem er die griechische Philosophie nutzt und die islamische Trinitätslehre mit dieser verbindet. Griechenland indes zählt bei Tholuck, trotz der Hochkultur in der Antike und der Besetzung durch die Osmanen, nicht zum Orient.

So schildert Tholuck einerseits, dass die verschiedenen Länder, Philosophien und Religionen in einer Verbindung zueinander standen, die dafür gesorgt habe, dass Wissen und Ideen sich austauschen und einander wechselseitig beeinflussen konnten, andererseits geht er dennoch von einem relativ abgegrenzten Kulturverständnis aus, welches – zumindest innerhalb des Abendlandes – die griechische Kultur von der islamischen rigoros zu trennen vermag.²⁹⁰

Tholuck beschreibt, dass bereits im 2. Jahrhundert nach Muhammad eine gründlichere Ausbildung der islamischen Theologen erfolgt sei, die die griechische Philosophie als Hilfsmittel zur Ausbildung ihrer Dogmatik genutzt hätten.²⁹¹ Dies hinterlässt den Eindruck, dass der Islam durch europäisches Gedankengut mit geformt worden sei und damit, ganz ähnlich wie das Christentum, einen Bezug zu Griechenland und dessen Philosophien aufweisen müsse. Abermals rücken Christentum und Islam näher zusammen und weisen neue Parallelen auf, die den christlichen Okzident und den islamischen Spät-Orient wie zwei Geschwister erscheinen lassen. Nun erklärt Tholuck jedoch, dass der Islam sich der griechischen Philosophie bedient habe, um dem Christentum in nichts nachzustehen.²⁹² Konkurrenz zwischen den beiden Religionen und eine vermeintliche Vormachtstellung des

290 Vgl. ebd., 2f. In diesem Zusammenhang schreibt er, dass sich die neuplatonische Philosophie erst unter dem Einfluss der orientalischen entwickeln konnte.

291 Vgl. ebd., 3f.

292 Vgl. ebd., 4.

4.3. *Der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel?*

Christentums werden so betont. Um schließlich zu urteilen, dass die islamische Trinitätslehre kaum Unterschiede zu „der aller heidnischen, jüdischen, christlichen Theosophen der ersten Jahrhunderte nach Christo“²⁹³ aufweisen würde. Indem Tholuck die Unterschiede zwischen den Trinitätslehren des Judentums, Christentums und Heidentums aus den ersten Jahrhunderten als minimal schildert, erscheinen die Religionen einander sehr nah und der vermeintliche Absolutheitsanspruch des Christentums aufgehoben. Andererseits wird mit dem Satz der islamischen Trinitätslehre seine Besonderheit abgesprochen. Sie erscheint als Spiegel jener schon zuvor existierenden Traditionen, zumal die ersten Jahrhunderte nach Christus länger zurückliegen als jene Zeit der Entstehung der islamischen Traditionslinie zur Trinität. Der Islam befindet sich damit einige Jahrhunderte hinter dem Judentum, Christentum und sogar dem sogenannten Heidentum. Auf eine sehr versteckte Art und Weise, wird dem Islam an dieser Stelle eine gewisse Rückständigkeit vorgeworfen.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt, betrachtet man Tholucks Vergleich des Islams mit den christlichen Apokryphen.²⁹⁴ Die Apokryphen gelten als jene Zeugnisse über Jesus und seine Familie, für deren Wahrheitsgehalt kaum bis gar keine Hinweise existieren. Indem Tholuck den Islam nun parallel zu jenen aus dem Bibelkanon ausgeschlossenen Schriften setzt, wird der Eindruck erweckt, dass der Islam über dieselben Charakteristika verfügen würde. Der Islam erscheint so, wie eine Interpretation des Christentums, welche jedoch unglaubwürdig und damit vermeintlich falsch ist. Auch Muhammad wird von Tholuck nicht nur positiv beschrieben – zwar sieht er in ihm einen Poeten, jedoch auch jemanden, der gerne Wunder vollbringen wollte, dies jedoch nicht gekonnt habe und sich daher lieber auf die Politik und das Errichten eines Reiches konzentriert habe.²⁹⁵

293 Ebd., 10.

294 Siehe dazu: Ebd., 44.

295 Vgl. ebd., 45.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Dazu sei seine Person nachträglich stilisiert worden, um das Christentum übertrumpfen oder zumindest erreichen zu können.²⁹⁶ Diese Darstellungen machen deutlich, dass Tholuck sehr wohl eine gewisse Konkurrenz zwischen Christentum und Islam wahrnahm und ablichtete, wobei Letzterer eine Abwertung erfuhr.

Mehr als drei verschiedene Formen der Trinitätslehre meint Tholuck innerhalb der untersuchten Handschriften gefunden zu haben, welche den Orthodoxen, den Religionsphilosophen und den Mystikern des Islams zugeordnet werden können. Jede dieser Trinitätslehren unterscheidet sich in unterschiedlichem Maße voneinander: angefangen bei der Vorstellung davon, wie viele Ebenen Gottes es bis zur Schöpfung gegeben habe, über die Rolle des Propheten Muhammads und seiner Beziehung zu Gott.²⁹⁷ Tholuck vergleicht dabei die einzelnen Vorstellungen und Darlegungen mit denen der arabischen, orientalischen und griechischen Philosophie, um immer wieder auf Platon und Aristoteles zurückzukommen.

„Zwar konnte er in seinem eignen Wesen / Die Züge aller Herrlichkeiten lesen. Doch wollte er mit seiner Farbe Andre malen, / Sein Bildniß schaun aus andern wiederstrahlen.“²⁹⁸ Gottes Beschränktheit auf sich selber, ließ ihn, dieser Vorstellung folgend, ein Punkt der Einheit sein, aus welchem aus Liebe eine Linie und so eine große Vielfalt geworden seien.²⁹⁹ Tholuck meint hier Platons Vorstellung wiederfinden zu können, nach der Gott von einem einzelnen Kreis zu einer Figur geworden sein soll.³⁰⁰

Es kann festgehalten werden, dass Tholuck in der Vorstellung einer Schöpfungsphase, die Gott als Einheit an den Anfang setzt und

296 Vgl. ebd.

297 So wird teilweise von zwei oder auch drei Ebenen gesprochen oder Muhammad wird als erster Geist oder gar Ideenwelt Gottes vorgestellt, durch den die restliche Schöpfung stattgefunden habe (Siehe dazu u. a.: Ebd., 28, 31–35).

298 Zitiert nach: Ebd., 26.

299 Vgl. ebd., 27.

300 Vgl. ebd.

4.3. *Der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel?*

kein Ende der Schöpfung kennt,³⁰¹ den Kern der islamischen Trinitätslehre und eine direkte Verbindung zur platonischen Philosophie und vor allem dessen Ideenwelt sieht.

Über die Darstellung des Leben Gottes meint Tholuck wiederum die Philosophien von Aristoteles zu erkennen und erklärt, dass diese sowohl zu den Arabern als auch zu den christlichen Scholastikern übergegangen seien.³⁰² So scheint es, als habe die griechische Philosophie sowohl den Okzident als auch den Orient mit ihrem Gedankengut und dadurch die verschiedenen Gotteslehren beeinflusst. Über die arabische und direkt die neuplatonische Philosophie seien sie schließlich auch Bestandteile der Lehren des späteren Orients geworden. Während er dabei die griechische Philosophie von der orientalischen abtrennt, spricht er plötzlich von einer orientalischen Fantasie der Neuplatoniker,³⁰³ wodurch diese Philosophien in den Orient hineinübertragen werden. Griechenland und Orient werden demnach in der Vorstellungswelt der Neuplatoniker geeint und tragen sowohl orientalische – vor allem wohl arabische – Kosmologien als auch platonische Lehren in sich. Außerdem schaut Tholuck auf die Mystik im Islam und vertritt die Meinung, dass diese aus Griechenland, als ein Sprössling des Neuplatonismus, entlehnt worden sei.³⁰⁴ Wie zuvor herausgearbeitet erscheint der Neuplatonismus jedoch als eine Konstruktion aus Orient und Griechenland. Damit wäre die islamische Mystik ein Produkt aus der arabischen und griechischen Vorstellungswelt.³⁰⁵

301 Die Schöpfungsphase besteht dabei aus der anfänglichen Einheit Gottes, der in einem ersten Schritt sich selber erkennt und dabei in sich die Vielheit entdeckt und dann in einem weiteren Schritt diese Vielfalt zu erschaffen beginnt. Dieses Erschaffen der Vielheit ist ein Prozess, der zwar einen Anfangspunkt hat, aber keinen Endpunkt aufweist und so von einer „ewigen Schöpfung“ des Lebens gesprochen werden kann.

302 Vgl. ebd., 46.

303 Ebd., 48.

304 Vgl. ebd., 68f.

305 Seine Fokussierung auf Arabien, macht nun deutlich, dass er sich vor allem

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Schließlich unterscheidet Tholuck die aristotelische Verstandesphilosophie von einer mystischen, die er als morgenländische Philosophie bezeichnet.³⁰⁶ So soll es im Orient zuvor lediglich eine Theosophie³⁰⁷ gegeben haben, welche sich der griechischen Philosophie bedient habe, um die eigene Religion zu rechtfertigen.³⁰⁸ Indem Tholuck die griechische Philosophie mit Begrifflichkeiten wie dem Verstand verbindet, und jene des Orients mit der Theosophie, wird zugleich deutlich, dass er den Orient mit mystischen, pantheistischen und spekulativen Ansichten und Vorstellungen verknüpft. Der Orient erscheint wieder mehr als Gefühl, während Griechenland für den Okzident und damit für den Gedanken steht. In der morgenländischen Philosophie scheinen sich nun die orientalischen Charakteristika mit der Vorstellung von tief greifenden Gedanken vereint zu haben.

Dadurch dass Tholuck in der Folge erklärt, dass der Orient mystische Vorstellungen enthalte und es orientalische Theologen sowie Mystiker gegeben habe, die vom Neuplatonismus und Aristoteles Lehren angetan gewesen seien,³⁰⁹ widerspricht er seiner Annahme, dass die Mystik aus Griechenland entlehnt worden und der Neupla-

auf einen arabischen Orient konzentriert. Dieser Orient scheint nun wiederum große Philosophen hervorgebracht zu haben, wie al-Fārābī, al-Kindī, ibn Sīnā und Averroës (Ebd., 70). Interessanterweise ist das Verständnis von Arabien bei Tholuck ein anderes als das heutige. So meint er nicht (nur) die arabische Halbinsel, sondern – nach den genannten arabischen Philosophen – sowohl Syrien als auch die Region um Usbekistan und den Iran sowie Andalusien. Arabien erscheint als ein Oberbegriff für eine Fläche, wie das Osmanische Reich oder auch die besetzten Länder nach der islamischen Expansion. Diese Einteilung macht deutlich, dass Tholuck zwar einerseits die arabische Philosophie von dem Islam abtrennt und letzteren lediglich als durch Ersteres beeinflusst ansieht, andererseits die Araber mit den Moslems gleichsetzt und islamische Regionen als Arabien bezeichnet werden können.

306 Ebd., 71.

307 Die Theosophie ist von Helena Petrovna Blavatskys „Theosophischer Gesellschaft“ zu unterscheiden.

308 Vgl. ebd., 71.

309 Vgl. ebd., 72.

4.3. *Der Orient und Griechenland – ein Wechselspiel?*

tonismus erst durch den Orient entstanden sei. So mag man den Schluss ziehen, dass die orientalische Mystik gegebenenfalls von der griechischen Philosophie umgestaltete worden ist, jedoch nicht von dieser begründet wurde und dass der Neuplatonismus nicht im Orient entstand, sondern in diesem eine veränderte Gestalt erhielt.

„Ohne daher die arabische, persische und türkische Mystik und Theosophie in ihrem ganzen Umfange aus griechischen Quellen ableiten zu wollen, glauben wir doch – in Bezug auf den Gegenstand dieser Abhandlung – behaupten zu müssen, daß wenigstens Vieles in der Theosophie der muhammedanischen Theologen von griechischem Boden entlehnt sei, und namentlich auch die angegebene Triaslehre.“³¹⁰

Tholuck bleibt demnach dem Gedanken treu, dass islamische Lehren eine direkte Verbindung zur griechischen Philosophie aufweisen und macht damit den Islam – als späteren Orient – zu einem Grenzgänger zwischen Orient und Okzident. Zudem wird abermals deutlich, dass Tholuck sowohl Arabien, Persien wie auch die Türkei zu dem Orient zählt und eine Verbindung zwischen dem Gedankengut der verschiedenen Länder zieht.

Griechenland wird dabei als eine Wurzel angegeben, die Europa mit dem späteren Orient gedanklich verbindet. Trotz der vielen Unterschiede, die Tholuck anführt, zeigt er damit auf, dass zwischen Christentum und Islam wie zwischen dem antiken Griechenland und dem späteren Orient auch Ähnlichkeiten bestehen würden.

Auch wenn Tholuck selber nicht wirklich zu wissen scheint, wie er diese Ähnlichkeiten einschätzen und beurteilen soll, so ist ihm augenscheinlich bewusst, dass zwischen Griechenland und dem Orient ein Wechselverhältnis herrschte – auch wenn er die Einflussnahme Griechenlands auf den Orient für wahrscheinlicher erachtet als andersherum. Der Neuplatonismus erscheint für ihn jedenfalls als ein

310 Ebd., 76.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

Produkt, dass die Verbindung zwischen den zwei *Welten* verdeutlicht und weder ohne das eine noch ohne das andere seine endgültige Gestalt erhalten hätte.

5. Zusammenfassung und Vergleich

Tholucks Verständnis vom Orient ist ein sehr ambivalentes. Er schreibt in beiden behandelten Texten sowohl voller Ehrerbietung von der poetischen und geistigen Leistung sowie der ausgeprägten und gelebten Religiosität der „Orientalen“, als auch voller Skepsis und christlicher Absolutheitsgewissheit. Für Tholuck nehmen jedoch nicht alle christlichen Konfessionen an dieser Debatte über die Absolutheit des Christentums teil, sondern nur der Protestantismus. Mit diesem wird der Orient rigoros in einen Vergleich gestellt und kann schlussendlich – aus Tholucks Perspektive – nicht standhalten.

Interessant ist zudem, dass Tholuck sein Bild vom Orient in der „Trinitätslehre“ weiter konkretisiert: in einen späteren und einen früheren Orient. Diese Einteilung existierte in seiner „Blüthensammlung“ nicht und so wird der Islam nun expliziter in den Orientdiskurs eingeordnet.

Hat Tholuck den Orient im ersten Werk noch genutzt, um den Rationalismus in der protestantischen Theologie zu kritisieren und eine emotionale Gegenreligion zu entwerfen, die einen anderen – vielleicht sogar teilweise als besser bewerteten – Weg geht, um Gottes Spuren in der Welt und in sich selber zu finden, wird der Orient in der „Trinitätslehre“ zu einem Beziehungsgeflecht stilisiert, das sich in negativer, wie auch positiver Weise in den okzidentalischen wie islamischen *Gedanken* verwurzelte. Tholucks Verständnis von abgeschlossenen Religionen und Kulturen scheint besonders in der zweiten Schrift aufzubrechen. Der Okzident wird als sowohl von Christentum, Judentum, Heidentum und griechischer Philosophie durchdrungen betrachtet, wie auch durch ältere orientalische Einflüsse, die er nicht gänzlich

auszuformulieren vermag. Doch auch okzidentale Einflüsse auf den Orient zeichnet er in unterschiedlichen Strängen nach, sodass der Eindruck entsteht, dass beide *Reiche* nicht gänzlich voneinander abgeschlossen sind, sondern in einem wechselseitigen Einfluss standen und teilweise auch immer noch stehen. Diese Beziehungsdarstellung ist in der „Blüthensammlung“ nicht gegeben. Dafür tritt jedoch auch die Wertschätzung der islamischen Mystik und die Vorbildfunktion dieser tiefen und gelebten Religiosität zugunsten der, oftmals sogar an negativen Beispielen gebundene Verwandtschaftszeichnung über die griechische Philosophie und orientalische Theosophie zurück.

Beiden Schriften ist gemein, dass Tholuck den Orient in erster Linie mit dem *Gefühl* in Verbindung bringt und den Okzident mit dem *Gedanken*. Teilweise bricht sich dies in beiden Texten wieder auf, um dann von neuem in einer Betonung der *tieferen Verstandeskunst* des christlichen Europas zu gipfeln. Trotz der Schmähungen, die sich in einer gewissen Rückständigkeit des Islams, dem Pantheismus und der Ketzerei als Charakteristika für den früheren Orient ausdrückt, zieht Tholuck auch immer wieder einen Bogen, der den Orient mit seinen alten Weisheiten und seinem direkten Weg zu Gott kurzzeitig über den Okzident erhebt und das Abendland als Abglanz einer älteren Zeit erscheinen lässt. In diesen Momenten ist Tholuck nicht mehr der protestantische Theologe mit Absolutheitsanspruch, sondern der Romantiker, der im Orient einen reineren, besseren und religiöseren Ort ausmachen zu meint.

II. Einzelfallanalyse – Das Orientbild des August Tholuck

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

Tholucks prominentester Schüler Martin Kähler bezeichnete seinen Lehrer als einen „Spiegel seiner Zeit.“³¹¹ Diese Titulierung erscheint bezüglich Tholucks Orientdarstellungen sehr passend. Er griff ganz verschiedene Vorstellungen seiner Epoche auf, verband diese miteinander und erschuf damit sein eigenes Bild. Im Folgenden sollen die Ähnlichkeiten, aber auch die Unterschiede von Tholucks Orient zum frühen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum dargestellt werden.

1. Die Verortung des Orients

Tholuck verortet den Orient geografisch vor allem im arabischen Raum, jedoch benennt er auch Indien, Persien und China. Arabien wird bei ihm sehr weitgefasst verstanden und nicht an spezielle Kriterien, wie die Sprache, gebunden. Der Iran gehört so genauso zu dieser Kategorisierung wie Teile Spaniens. Die Umgebung des Alten wie auch des Neuen Testaments wird zum Orient gezählt, das Volk Israel wird hingegen nicht in die Völker des Orients aufgenommen, sondern als lediglich von diesen beeinflusst dargestellt. Tholuck wendet sich an dieser Stelle gegen die Meinung seines Lehrers, der speziell Israel und die Ursprünge des Judentums als Orient benennt. Für

311 Martin Kähler zitiert nach: Arno Sames, Annäherungen an Tholuck, in: Michael Lehmann (Hg.), Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877), Halle (Saale) 1999, 8–10; hier: 9.

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

Tholuck gehören zudem einige Teile des Osmanischen Reiches zum Orient, jedoch nicht alle wie beispielsweise Griechenland. Dies macht deutlich, dass die geografische Verortung bei Tholuck unscharf und mehr an spezifische Symbole, als an Ländergrenzen gebunden ist. Der Orient besteht bei Tholuck aus all jenen nicht-christliche Kulturen, in denen er Poesie, Emotion und eine gefühlsgebundene Religiosität als Lebensleitlinien vermutet. So schreibt Tholuck zwar in erster Linie von der islamischen Mystik – nichtsdestotrotz überträgt er seine Einschätzungen von dieser auf den gesamten Orient. Es ist nicht nur der Sufismus „Gefühl“, sondern der Orient in seiner Totalität wird zu diesem. Das macht zweierlei deutlich: Zum einen geht Tholuck augenscheinlich davon aus, dass zwischen den einzelnen Ländern des Morgens eine enge Verbindung besteht, die eine Vereinheitlichung erlaubt,³¹² und zum anderen, dass sich der Orient bei Tholuck an bestimmte Richtlinien hält, die es ihm erst möglich machen, diesen als solchen zu deuten. Diese Symbolik bindet er an das Gefühl sowie die Bildsprache in der Poesie und weniger an die Geografie.

Dieser Zeichencode, der es ermöglichen sollte den Orient als solchen zu identifizieren, war typisch für den gesamten Orientdiskurs, auch wenn Tholuck nicht auf die gängigen Bilder, wie Palmen, Wüste und Pyramiden zurückgriff.

Die kulturelle Zugehörigkeit zum Orient, die an spezielle Merkmale und Handlungen gebunden ist, wie den Pantheismus, die Emotionalität und Poesie, ist direkt mit Herders Kulturtheorie in Verbindung zu bringen. Im Gegensatz zu Herder geht Tholuck jedoch davon aus, dass die kulturspezifischen Charakteristika überwunden werden können. Indem er fordert, dass das protestantische Abendland, die religiösen Aspekte des Orients, die auf Emotion und Erfahrung ba-

312 Im Rückschluss muss jedoch auch noch einmal betont werden, dass er dasselbe mit dem Abendland tat – auch hier vereinheitlichte er alle europäischen Länder und machte sie geschlossen zum „Gedanken“ und kundigen Führer durch die Welt.

sieren, als Vorbild nutzt und damit die eigene Religion wiederbelebt, mutmaßt er, dass diese speziellen Eigenschaften auch übernommen werden können und sich damit sowohl das Eigene, als auch das vermeintlich Andere wandeln lasse.

In Tholucks „speculativer Trinitätslehre“ findet sich erstmals konkret ausformuliert die Vorstellung eines früheren und eines späteren Orients. Diese zeitliche Verortung des Orients ist für die deutsche Orientalistik durchaus kennzeichnend und findet sich auch exemplarisch bei Romantikern wie Hammer-Purgstall und Goethe. Doch bezieht sich dort der frühere Orient stets auf einen vergangenen, positiven Raum, der in dieser Form nicht mehr existiert. Der spätere Orient stellt hingegen die gegenwärtige Situation in den Ländern und Gesellschaften dar, welche als negativ verstanden wird. Bei Tholuck wird der frühere Orient zu einer Konstante, die neben und in dem späteren Orient vorhanden ist. Lediglich einmal wird von Tholuck der Eindruck erweckt, dass der Orient, welcher voller Poesie ist, nicht mehr zu existieren scheint und damit in der Vergangenheit verortet wird. Ansonsten beschreibt er zwei voneinander zu unterscheidende orientalische Räume, die teilweise unterschiedliche Charakteristika aufweisen, sich jedoch auch wechselseitig durchdrungen und beeinflusst haben. Der frühere Orient wirkt dabei nicht starr, sondern wandelt sich mit der Zeit genauso wie der Okzident, bleibt jedoch seinen kulturspezifischen Charakteristika, Herder folgend, treu und kann so unter anderem noch immer in China oder auch bei den Zoroastriern gefunden werden.

Dies erinnert an Diez Vorstellung der beständigen – jedoch nicht rückständigen – Menschen des Orients. Tholuck bleibt demnach dem Gedanken seines Lehrers treu, dass sich im Orient noch immer alte, unveränderte Lehren ausmachen lassen würden. Er sieht dies jedoch nicht im ganzen Orient als gegeben an. Durch den Einfluss des Islams veränderte sich der Orient, genauso wie durch die Begegnung mit der griechischen Philosophie. Tholucks Orient ist so beweglicher als

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

jener von Diez. Die als orientalisches verstandene Lehren müssen nach Tholuck zudem gesucht werden und sind nicht immer sofort sichtbar. In diesem Zusammenhang lassen sie sich auch in nicht-orientalischen Religionen und Kulturen finden.

2. Die Beziehung zwischen Orient und Okzident

Tholucks Orientbild, das den Orient als Gefühl und den Okzident als Gedanke charakterisiert, lässt sich in eine Reihe mit Hammer-Purgstalls und Goethes Vorstellungen stellen. Beide sehen im Abendland eine „höhere Verstandeskunst“, „Fortschritt“ und „Rationalität“ walten und im Morgenland demgegenüber „Dichtkunst“. Während für Goethe die gefühlvolle Poesie des Orients, den positiven Einfluss auf die Künste verkörpert, überträgt Tholuck dies auf die Religion. So stehen bei ihm religiöse, wie auch poetische Texte im Mittelpunkt. Indem er beide Quellenarten zu seiner Grundlage macht, verbindet er die theologische Orientwissenschaft mit der Frühorientalistik.

Ambivalent verhält es sich bei der Betrachtung des Orients als Konstruktion des Anderen. Indem Tholuck den Orient als Gefühl und den Okzident als Gedanke gestaltet, entwirft er zwei gegensätzliche Welten, die voneinander über diese Charakteristika differenziert werden. Der Orient erscheint so erst einmal tatsächlich als das exemplarisch Andere, wie im Kolonialorientalismus nach Edward Said. Indem Tholuck jedoch darstellt, dass im Okzident gefühlsreligiöse Momente gefunden werden können und im Orient tiefsinnige Ethik und „Verstandeskunst“, werden die Gegensätze relativiert. Dies macht einen weiteren Unterschied zum Kolonialorientalismus deutlich, der in den religiösen Lehren der unterworfenen Länder keine Moralvorstellungen zu erkennen meint.³¹³ Obwohl Tholuck in seiner „Blüthensammlung“ veranschaulicht, dass es im Orient ethische Lehren gibt,

313 Vgl. Mar Castro Varela / Dhawan, Postkoloniale, 57.

2. Die Beziehung zwischen Orient und Okzident

scheint für ihn im Okzident die Fähigkeit zu tiefsinnigen Gedanken und im Orient das Gefühl zu überwiegen. Dabei wird bei Tholuck in einem nächsten Schritt das Gefühl höher bewertet und der Gedanke lediglich als dessen Abglanz beschrieben. Indem Tholuck dies mit der Religion verbindet und aufzeigt, dass zwar die Stimme Gottes am ehesten durch das Gefühl erkannt werden könne, der Weg zu Gott jedoch über beides führt, konstruiert er eine Art *halbierten Gläubigen* in je beiden Welten. Dies zu erkennen ist, nach Tholuck, jedoch nur der Abendländer in der Lage. Religion und Lehrinhalte können demnach, trotz der Tiefsinnigkeit der Morgenländer, nur durch den Europäer verstanden werden. Auf diese Weise wird der Eindruck einer Höherentwicklung des Okzidentalen erreicht. Obwohl Tholuck sich so teilweise aus der Herabwürdigung des Orients im kolonialpolitischen Diskurs herausbewegt, kann er sich schlussendlich nicht gänzlich von den rassistischen Vorstellungen seiner Zeit lösen.

Während Diez in der Existenz der verschiedenen Völker und Religionen den Willen Gottes sieht und damit eine menschliche Einflussnahme und bewusste Veränderung von diesen verneint, findet sich bei Tholuck nichts dergleichen. Er zeichnet vielmehr das Bild von gottentfremdeten Gesellschaften: die einen, die Gott durch die Rationalität völlig zu verbannen suchen und die anderen, die Gott durch die Emotion zwar finden, aber durch die Fokussierung auf diesen einen Aspekt keine vollständige Religion aufweisen. Wenngleich Tholuck sich gegen die Rationalisierung der Theologie stellt, zeichnet er ein Bild von Religion, die sowohl Gefühl als auch Verstand bedürfe. Beides würde im Protestantismus bedient und dort seinen Höhepunkt entfalten können, im Orient oder der islamischen Mystik jedoch augenscheinlich nicht. Der Orient wird so zu einem Hilfsmittel für den Okzidentalen gemacht und seine Existenz indirekt nur damit begründet, dass die eigene Religion – das protestantische Christentum – aus diesem etwas lernen und daraus profitieren könne. Hier geht es weniger um ein Kennenlernen der fremden Sitten, Gebräuche und

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

Lehren wie bei Diez, als um eine Reformation des Christentums und Abwendung von den modernen Transformationsprozessen im Protestantismus. Und obwohl Diez schreibt, dass der Okzidentale alles falsch zu verstehen pflege, weil er im Orient nur das sehen könne, was er sehen wolle, geht Tholuck genau diesen Weg. Die Wertschätzung der Orientalen und ihrer emotionalen Religion, steht dabei immer in einem Vergleich mit dem Rationalismus. Tritt das erweckte protestantische Christentum an dessen Stelle, muss der Orient unterliegen. Der Eigenwert der als orientalistisch präsentierten Kulturen und Religionen spielt dabei ebenso wenig eine Rolle, wie das orientalistische Selbstverständnis. In diesem Zusammenhang wendet Tholuck sich gegen Diez, jedoch nicht gegen gängige Orientdiskurse. Er bleibt der Vorstellung einer Dominanzkultur³¹⁴ und damit dem Gedanken von Über- und Unterlegenheit der verschiedenen Religionen und Völkern verhaftet. Im Gegensatz zum späteren, von der Theologie gelösten Orientdiskurs, ist es bei ihm vor allem die Religion, die dem Orient überlegen ist, und erst in einem zweiten Schritt die Kultur.

In seiner „speculativen Trinitätslehre“ bleibt Tholuck zwar in der Vorstellung einer überlegenen Kultur gefangen, zeigt jedoch auch ein Wechselspiel zwischen Orient und Okzident auf und zieht eine Verbindung und gegenseitige Beeinflussung zwischen dem Gedankengut der beiden Welten. Zudem sieht Tholuck gerade in diesem früheren Orient eine Größe, die mit ihrer geistigen Haltung alle umgebenden Religionen und Philosophien durchdrungen habe. So werden Lehrinhalte des frühen Orients in allen abrahamitischen Religionen vermutet. Tholuck zeichnet auch hier ein ambivalentes Bild. Einerseits meint er pantheistische und ketzerische Inhalte in Kulthandlungen zu finden, andererseits erscheinen die Religionen als von dem früheren Orient beseelt, sodass man ebenfalls deuten könnte, die Lehren des früheren Orients verweisen auf die Ur-Empfindung, die ursprüngliche Gottesoffenbarung von Schleiermacher. Hier weicht Tholuck von dem

314 Siehe dazu: Attia, *Orientalistik*, 47.

2. Die Beziehung zwischen Orient und Okzident

starren Verständnis von Kultur nach Herder ab. Zwar bleibt Tholuck der Vorstellung von unterschiedlichen Kulturen treu, die anhand von bestimmten Charakteristika identifiziert werden können, doch sind sie nicht voneinander unabhängig und komplett getrennt. Sie stellen, wie die Religionen bei Tholuck, lebendige Systeme dar, die sich gegenseitig bedingen.

Nun folgt Tholuck wiederum seinem Lehrer Diez, indem er im Orient die Wurzeln der europäisch-christlichen Gesellschaft verortet und so einen „Familienstammbaum“ erschafft, der nicht nur Europa mit dem Judentum und dem antiken Griechenland verbindet, sondern auch mit dem Gesamtorient. Das Andere im Orient wird so zu einem entfremdeten Verwandten. Sein Blick auf die Vergangenheit und die Begeisterung für den Orient als Mystik, Poesie und Emotion weist Tholuck als Vertreter des romantischen Orientalismus aus. Der erweckte Christ Tholuck steht dabei in einem Zwiespalt, der die Glorifizierung des Orients immer wieder dämpft, indem er das protestantische Christentum als höchste und vollkommenste Stufe der Religiosität preist.

Tholuck konstruiert das Bild einer Waage, die Orient und Okzident zeitweise im Gleichgewicht darstellt, dann und wann das Morgenland über das Abendland erhebt, um schließlich den Protestantismus über die orientalische Religion, aber auch über rationale und religionskritische Tendenzen Europas emporsteigen zu lassen. Die Nutzbarmachung des Orients, um die eigene Religion als höchste und beste zu präsentieren, verortete ihn partiell in den Kolonialorientalismus. Doch Tholuck bleibt auch Schleiermachers Vorstellung von Religion treu. So sind seine Werke erfüllt von einer Suche nach dem Ursprung, dem Kernbestandteil von Religion. Obwohl er teilweise negative und falsche Urteile fällt, bleibt er dem Gedanken und dem Glauben treu, dass in den fremden Religionen Vertrautes gefunden werden kann.

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

3. Der Islam als Teil des Orients

Mit seinem Fokus auf den Islam steht Tholuck nicht alleine – auch andere Zeitgenossen, wie Hammer-Purgstall und Goethe, blicken in erster Linie auf diesen.

Der Islam wird bei ihm nicht, wie der evangelische Theologe Hans-Martin Barth in seinem Aufsatz von 1998 erklärte, rein positiv bewertet. Tholuck bleibt vielmehr den meisten Ansichten seiner Zeitgenossen treu, indem er Diffamierungen vornimmt. Der Islam wird in seiner Strömung des Sufismus, als emotional und mystisch von Tholuck geschätzt, dennoch aber nicht als vergleichbar rational und geistig hoch entwickelt bewertet, wie das Christentum. Er sieht im Islam allgemein eine mangelhafte „äußere Religion“ und deutet an, dass diese im Vergleich zum Christentum, Judentum und auch Heidentum rückständig sei. Diese Darstellungen stellen im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts keine Neuheit dar. Islam und Christentum als Vertreter eines östlichen und eines westlichen Reiches erscheinen stets – wie auch hier – als Kontrahenten.

So stellt Hammer-Purgstall Muhammad und die Anfänge des Islams als poetisch und positiv dar. Der spätere Orient wird bei ihm jedoch negativ abgelichtet. Der Islam ist folglich bei Hammer-Purgstall zwar immer Teil des Orients, jedoch zählt er ihn in seinen Anfängen zu einem früheren, positiv bewerteten Orient, der in der Gegenwart negativ gezeichnet wird. Auf diese Weise wird der Eindruck erweckt, dass der Orient seine erhöhte Stellung mitsamt seiner Weisheit an den Okzident abgetreten hat. Tholuck hingegen sieht alle abrahamitischen Religionen als von orientalischem Gedankengut durchdrungen an und findet im frühen wie im späten Orient eine (emotionale) Weisheit, die keine gleichwertige Parallele im Okzident hat. Dies macht deutlich, dass bei aller Herabwürdigung des Islams, immer noch eine gewisse Würdigung dieser Religion vorgenommen wird. Als Teil des Orients erhält der Islam geradezu einen Platz innerhalb

der geadelten Kulturen.

Indes verzichtet Tholuck auf die gängigen Darstellungen eines vermeintlich ausschweifenden Lebensstils der Moslems, erwähnt weder Harems noch Paläste. Für ihn ist der Islam eine relativ nüchterne Religion, die durch ähnliche Glaubenssätze in Verbindung zum Christentum und Judentum steht, aber auch durch orientalisches und antikes Gedankengut geprägt und geformt wurde. Der Islam erscheint auf diese Weise wie ein Verbindungsstück zwischen Orient und Okzident, ein Grenzgänger, der nicht als exemplarisch für den ganzen Orient angesehen werden kann.

Ist die geografische Verortung des Gesamtsystems Orient bei Tholuck eigentlich eher nebensächlich und zerrinnt undeutlich, wird sie bei der Vorstellung des Islams als späterer Orient zum entscheidenden Merkmal. Die islamische Expansion in als orientalisch bewerteten Ländern, der arabische Geburtsort des Religionsstifters Muhammad und das Heiligtum in Mekka, zeichnen den Islam als orientalisch aus. Die Beziehung zum Christentum und Judentum, lässt ihn als einen orientalischen Verwandten erscheinen, in dem die frühorientalischen Lehren durch seine geografische Anbindung deutlicher zutage treten, als in den anderen abrahamitischen Religionen.

4. Griechenlands Rolle im Orientdiskurs

Tholuck zieht in seiner Trinitätslehre schließlich die Verwandtschaftsline zwischen Orient und Okzident über Griechenland. Dies ist erst einmal kein neuer Ansatz. Griechenland wurde im gängigen Orientdiskurs ebenfalls als eine Wurzel Europas und Teil des Orients verstanden. Tholuck bricht jedoch mit dieser Vorstellung, indem er Griechenland konsequent zum Okzident zählt. Die Antike, wie auch das Osmanische Reich sind für Tholuck keine Kriterien für die Teilhabe an dem Komplex des Orients. Griechenland gehört mit seiner Rationalität und seiner Philosophie zum Abendland, habe jedoch durch

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

diese ebenfalls den Orient beeinflusst und sei seinerseits von den orientalischen Vorstellungen tangiert worden. So stehen Griechenland und Orient bei Tholuck in einem Wechselverhältnis zueinander – wobei er den Einfluss Griechenlands auf den Orient als größer einschätzt als anders herum. Dies unterscheidet ihn von Diez, der davon ausgeht, dass es ohne den Orient keine großen griechischen Philosophen wie Platon und Aristoteles gegeben hätte. Tholuck hingegen sieht gerade in den Nachfolgern dieser beiden griechischen Denker, die Verbindung und den Einfluss Griechenlands auf den Orient. Er versucht indes gerade über die Mystik und den Neuplatonismus, eine Verbindung zwischen Griechenland und Orient zu eröffnen.

So kann festgehalten werden, dass Griechenland bei Tholuck fest mit dem Okzident verbunden ist und als ein zusätzliches Bindeglied zwischen den zwei Welten verstanden werden kann. Zudem kann hierin ein weiterer Beleg dafür gesehen werden, dass Tholucks Kulturverständnis ein offeneres als jenes von Herder darstellt. Kulturen kann er getrennt voneinander betrachten, kultureigene Charakteristika auch in anderen erkennen und aus diesen herauslösen, doch genauso ist er der Meinung, dass sich die Vorstellungen und Bräuche vermischt, gegenseitig beeinflusst und die Kulturen mit ihren Philosophien und Religionen nachhaltig verändert haben.

Betrachtet man die Zeit, in der Tholucks „speculative Trinitätslehre“ entstanden ist, wird deutlich, dass er vom Philhellenismus beeinflusst worden ist, welcher die Griechen – durch die Konflikte mit den osmanischen Fremdherrschern – als Verbindungsstück zwischen Antike und Christentum und den Orient als dessen Gegenspieler stilisierte.³¹⁵ Anders als die Orientalisten des Philhellenismus stellt Tholuck den Orient jedoch nicht als absolute Gegenkultur dar, welche bedrohlich und gewalttätig ist, sondern als religiöse, theo- und philosophische Gesellschaft, die von jeher in einem geistigen Austausch mit Griechenland gestanden habe. Tholuck nutzt demnach das populäre

315 Polaschegg, *Orientalismus*, 261, 275.

4. Griechenlands Rolle im Orientdiskurs

Interesse an der Verbindung zwischen Griechenland und Orient sowie die philhellenische Vorstellung eines okzidentalen Griechenlands, wendet sich jedoch gegen die Identitätssuche, die ausschließlich über die Berücksichtigung des antiken Griechenlands erzeugt wurde, und gegen die negative Konstruktion des Orients als das exemplarisch Andere.

Tholucks Darstellung der Rolle Griechenlands unterscheidet sich zudem von dem Verständnis nach Hegel. Zwar sieht Tholuck das Christentum an der Spitze einer gewissen evolutionären Entwicklung der Religionen und geht damit von einer qualitativen Reihenfolge aus, doch ist es nicht das gesamte Christentum, das sich an der Spitze befindet, sondern allein der Protestantismus. Zudem geht er nicht von einem geradlinigen Übergang des Orients zur griechischen und römischen Antike bis schließlich zum Christentum, sondern von einem wechselseitigen Einfluss auf die abrahamitischen Religionen aus.

III. Einbettung in den deutschsprachigen Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts

Fazit

Auf eine ganz ähnliche Weise wie die moderne Filmindustrie, die alltäglich Illusionen erschafft und mit einem Wechsel von Fremden und Vertrautem spielt, um die Menschen zu unterhalten, ihre Fantasien und Sehnsüchte, Ängste und Hoffnungen in bunten Farben zu beschwören, agierte auch der Orientdiskurs. In den vorgestellten Beispielen galt der Orient vor allem als Folie für etwas verloren geglaubtes, als Fluchtpunkt der Romantiker. Dabei war dieser Orient nicht immer das exemplarisch Andere, sondern befand sich in der Regel in einem Wechsel zwischen fremd und vertraut und erzeugte so eine Verbindung zwischen Betrachtern und Betrachteten. Daneben stand die Neuverortung der europäischen Vergangenheit im Fokus des romantischen Orientdiskurses. Orient und Okzident wurden dabei als zwei unterschiedliche Arme eines Familienstammbaumes betrachtet, die sich dieselben Wurzeln teilten. Die Entdeckung der sogenannten Sprachfamilien löste eine regelrechte Suche, ein Erkunden der nun als verwandt erscheinenden fremden Lehren aus. Hierbei ging es zum einen um ein Kennenlernen und bekannt machen, zum anderen aber auch um ein Konstruieren, Nutzbarmachen und Vereinnahmen der Inhalte, die sie im Morgenland vorfanden.

So lässt sich im deutschen Orientalismus des 19. Jahrhunderts vor allem die Suche nach der eigenen Identität und die (Neu-) Verortung in einer größer gewordenen Welt erkennen. Zum Teil erfolgte sie aufgrund eines Herrschaftsinteresses, zentral erscheint jedoch auch der allgemeine Wunsch des Menschen nach Erkenntnis und Sinnsuche. Ersteres ist stets negativ zu bewerten, denn ein Kennenlernen, das eigentlich nur dem Bedürfnis nach Vorherrschaft und Unterdrückung

folgt, stellt keine respektvolle Begegnung dar. Letzteres veranschaulicht hingegen einen Weg, den der Mensch schon immer beschritt und noch immer beschreitet.

Wo kommen wir her und wo gehen wir hin?

Das sind die wohl ältesten Fragen der Menschheit. Die Versuche der Beantwortung sind so zahlreich wie die Sterne am Himmel und finden sich nicht nur in den Orientdiskursen des 19. Jahrhunderts, sondern auch in vermeintlich allen Religionen der Erde und ferner in den Naturwissenschaften.

Ebenso war Tholuck von dieser Identitätssuche und Neuverortung getrieben. So versuchte er in seinen zwei Orientschriften eine Verwandtschaft zwischen Ost und West aufzuzeigen. Durch seinen Blick auf den Orient als höheres Gefühl, welcher aber auch rationale, ethische und philosophische Leitlinien enthielt, schaffte er es, die Konstruktion des exemplarisch Anderen zu durchbrechen, die Vorstellung eines west-östlichen Machtgefälles jedoch nicht. Der Orient – trotz aller Begeisterung und Faszination, die sich in Tholucks Beschreibungen finden lassen – und seine Mystik mussten neben dem Protestantismus als unzureichend erscheinen.

Tholucks Blick auf den Islam war ebenso ambivalent wie sein Verständnis vom Orient. Er sah in ihm positive Aspekte, zeichnete ihn jedoch auch in negativen Bildern. Damit stand er in seiner Zeit jedoch nicht alleine.

Die Beziehung zwischen den Ländern des christlichen Europas und dem Islam war schon vor dem 19. Jahrhundert von Konflikten, Verleumdungen und Verfolgungen durchdrungen. Religiöse Auseinandersetzungen mussten geradezu seit den ersten Begegnungen und der festen Etablierung des Islams entstehen, verstand sich dieser doch als letzte Gottesoffenbarung, die die zwei vorherigen korrigierte. Das Christentum hatte sich nun mit einem jüngeren Pendant auseinandersetzen, das sich – wie dieses zuvor im Bezug zum Judentum – als Weiterentwicklung darstellen konnte, in dem das Christentum

seinerseits aufzugehen hatte.³¹⁶

Das Pauschalurteil, dass alleine Tholuck für ein negatives Verhältnis von Christentum und Islam verantwortlich macht, kann daher nicht überzeugen. Es sind nicht seine Darstellungen des *späteren Orients*, die den Diskurs zwischen diesen zwei abrahamitischen Religionen bestimmen sollten. Vielmehr bewegte sich Tholuck in schon bekannten Bahnen und griff Gedanken und Vorstellungen über den Islam auf. Er war damit ein Rädchen in dem „Gesamtkonstrukt Orient“ der europäischen Orientalisten und trug seinen Teil zu der Wahrnehmung vom Islam bei – im Negativen, wie im Positiven. So machte er das Christentum und den Islam sogar zu Geschwistern, die

316 Die gängigen Übertrumpfungs- und Verwerfungsmethoden in der Auseinandersetzung zwischen den Religionen, finden sich in der Kirchengeschichte des Christentums vor allem in der Beziehung zum Judentum wieder. Jesus, als Juden, wird zum Reformator erhoben, der die alten Lehren perfektioniert und vervollkommend haben soll. Als Folge davon wurde das Judentum – als Religion, nicht Volkszugehörigkeit – als überholt dargestellt. Die Forderung, dass das Judentum im Christentum – als dessen neue und bessere Version – aufzugehen habe, findet sich in kirchlichen Quellen seit der Etablierung des Christentums in Europa bis ins 20. Jahrhundert. Häufig wird dabei von dem „alten“ und dem „neuen“ Bund Gottes mit seinem Volk gesprochen, wobei der alte Bund mit dem Judentum, seit dem neuen Bund als aufgehoben verstanden wurde. Erst nach der Shoah wurde die parallele und vollwertige Existenz des Judentums neben dem Christentum anerkannt (Siehe dazu u. a.: Vatikan, Erklärung *Nostra Aetate*. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, online verfügbar unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html. Letztes Zugriffsdatum: 06.07.2018; Evangelische Kirche im Rheinland, *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Mühlheim 1980). Zu Zeiten von Hammer-Purgstall, Diez und Tholuck, wird dies an den politischen Auseinandersetzungen mit dem Judentum deutlich, in denen darüber gestritten wurde, ob Juden nicht erst zum Christentum konvertieren müssten, um als vollständige und rechtskräftige Bürger eines Landes betrachtet werden zu dürfen (Siehe dazu auch die Schriften der sogenannten „Haskalah“ oder der „jüdische Aufklärung“ des 18. und 19. Jahrhunderts).

teilweise ganz ähnliche Lehrinhalte enthielten. Gleichzeitig stellt er den Islam aber auch an anderer Stelle als Spiegel und Nachahmung von Judentum wie Christentum vor. Beide Darstellungen sind in der heutigen Zeit bekannte Bilder.

Der Islam wurde von Tholuck als ein Grenzgänger gezeichnet und vielleicht ist dies sein Beitrag zu *einem* modernen Verständnis des Islams. Er ordnete den Islam in eine Mittlerposition zwischen Okzident und Orient ein, wobei seine Verbindung zu Letzterem stärker betont wurde. Diese Position machte er jedoch nicht nur an der Herkunft einiger Glaubensinhalten fest, sondern auch an Griechenland. In der derzeitigen Welt steht die Türkei für die Hybridität von Kulturen. Sie verbindet symbolisch die zwei Kontinente miteinander, die auch heute oftmals als gegensätzlich vorgestellt und gedacht werden. So kann festgehalten werden, dass obwohl von Pluralität und Hybridität gesprochen, die Verquickung und Verschränkung von Gedankengut erkannt wird, noch immer parallel dazu die Vorstellung von eigenen Kulturräumen und dem Glauben an spezielle Merkmale für die unterschiedlichen Erdbewohner existieren. Die Konstruktionen von Ost und West, die sich auch in den exemplarischen Orientschriften finden ließen, werfen damit nach wie vor ihren langen Schatten über die Moderne.³¹⁷

Tholucks Zeichnung des Islams, der mit dem Abendland über Griechenland verbunden ist, stellt ein anderes Bild als das des Philhellenismus dar. Tholuck wandte sich geradezu gegen deren negative, bedrohliche Darstellung. Er machte deutlich, dass zwischen dem gegen das Osmanische Reich revoltierenden Griechenland, der arabischen

317 Siehe dazu auch: O. A., Asia On Our Mind, 2018, online verfügbar unter: <http://asiaonourmind.blogspot.com/>. Letztes Zugriffsdatum: 06.07.2018. Hierbei handelt es sich um einen Blog von einer deutschen Religionswissenschaftlerin, die sich kurz „Stefanie“ nennt. Der Schwerpunkt des Blogs liegt darauf, Klischees und Vorurteile bezüglich Asien zu sammeln und dadurch die Absurdität sowie das koloniale Erbe der Aussagen und Vorstellungen zu verdeutlichen.

Welt und der islamischen Gesellschaft schon immer eine Wechselbeziehung geherrscht hatte. Tholuck sah jedoch den Einfluss Griechenlands auf den Orient als bedeutender und größer an – damit befand er sich wieder in der Vorstellungswelt des überlegenden Okzidents. Doch auf diese Weise, band er sowohl den Gesamtorient als auch den Islam enger an die europäische Geschichte.

Für Tholuck stand der Orient für all jene Kulturen, die keine christliche Konfession in sich trugen. Doch auch hier machte er Ausnahmen. Das Judentum wie auch das nicht näher bestimmte Heidentum gehörten nicht zum Orient. Damit unterschied er sich von anderen Orientalisten, die im Orient sowohl das Volk Israel sowie deren Religion als auch sogenannte „morgenländische Heidentümer“ verorteten.

Tholuck stellte den Orient als ein Gesamtmodell vor, das neben den Okzident als Einheit bestand. Mit dieser Vereinheitlichung des Orients als einen Raum, der durch ganz ähnliche Konzepte und Denkmuster als *ein* System vorgestellt werden konnte, befand er sich im gängigen Orientalismus seiner Zeit.

Bedeutend ist für Tholuck, dass er die festgelegten Quellenarten der theologischen Beschäftigung mit dem Orient überwunden hat. Obwohl er als Theologe seine letzten beiden Orientschriften verfasste, warf er seinen Blick nicht nur auf religiöse, sondern auch auf poetische Texte, in denen er schließlich religiöse Inhalte fand. So verband er den theologischen Fokus mit dem der eigenständigen Frühorientalistik. Seine Motivation war aber in erster Linie religiöser Natur. Dies wird daran deutlich, dass er das Morgenland sowie dessen vermeintlich emotionale und tiefreligiöse Natur als Hilfsmittel gegen rationale und säkulare Tendenzen im Protestantismus benutzte und damit den Orient für seine eigenen Zwecke instrumentalisierte.

Tholucks Wunsch, das gesamte Christentum zu reformieren und wiederzubeleben, findet seinen Ausdruck in seinen orientalischen Schriften. Hier konstruierte er einen Orient, der tiefreligiös war und trotz

der Aufnahme von griechischer Philosophie sein Profil als Gefühlsreligion nicht verloren hatte. Die Emotion war für Tholuck ein direkterer und daher besserer Weg zu Gott, als der rationale, den das moderne Christentum im Abendland beschritt. An dieser Stelle musste das ehrliche Interesse und Kennenlernen des Orients, hinter den erweckten Christen Tholuck zurücktreten. Der Orient erhielt die Gestalt, die Tholuck benötigte, um sein Bild der vollkommeneren Religion darzustellen. Dadurch folgte seine Präsentation der sufischen und mystischen Strömungen keinem zur Sprache kommen der fremden Traditionen.

Die Frage danach, ob und in welchem Umfang es überhaupt möglich ist den Subalternen sprechen und hören zu lassen, ist auch heute noch ein viel diskutiertes Thema.³¹⁸ Es verdeutlicht, wie wichtig es ist, als Mensch einer privilegierten Gesellschaft nicht nur für jemanden sprechen zu wollen, sondern diesen auch selber zu Wort kommen zu lassen. Nur wenn dem Anderen die Möglichkeit zur Äußerung gegeben und Gehör geschenkt wird, kann ein ehrliches Kennenlernen sowie der Abbau von Ängsten und Vorurteile gelingen. Die untersuchten Orientkonstruktionen zeigen auf, dass im 19. Jahrhundert davon ausgegangen worden ist, man könne – insbesondere als Europäer – für das Gegenüber sprechen, das Fremde in bekannte Farben kleiden und damit den eigentlichen Inhalt enthüllen. Die Vorstellung als Sprachrohr für den Anderen dienen zu können, wies dabei unterschiedliche Ausprägungen auf. Tholuck ging seinerseits davon aus, dass der Europäer durch seine vermeintlich höheren rationalen Attribute von Natur aus dazu befähigt sei, auch fremde Sachverhalte verstehen, analysieren und darstellen zu können. Er erkannte jedoch auch, dass ein vollständiges Erkennen des Anderen niemals gänzlich möglich sei. Tholuck verstand demnach, dass der Prozess des Erkennens auch immer mit dem eigenen Blick verbunden ist und

318 Siehe dazu u. a.: Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien / Berlin 2007.

durch diesen verstellt werden kann. Diese Annahme Tholucks zog jedoch keine Konsequenzen in seinem Denken nach sich – das Vertrautmachen mit und analysieren von dem fremden Gedankengut, blieb weiterhin dem Europäer vorbehalten.

„Schließlich besteht ja auch ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem Willen zu verstehen im Sinne von Koexistenz und humaner Horizonterweiterung und dem Willen zur Macht im Sinne von Herrschaft und Kontrolle.“³¹⁹

Doch folgte Tholuck in seinen Texten diesem Willen nach Herrschaft und Kontrolle, wie es der Kolonialorientalismus tat?

Tholuck muss selbst als ein Grenzgänger betrachtet werden – ein Inklusivist, der in der eigenen Religion zwar die höchste Wahrheit sah, Teile von dieser jedoch auch in anderen Religionen vermutete. Er war zuerst Orientbegeisterter, dann Theologe mit einer anhaltenden Faszination für das ferne und doch mit der eigenen Tradition verbunden empfundene Denken. Er war Romantiker, aber auch Kolonialorientalist, indem er den Okzident als höher entwickelt und den Orient als rational rückständig ansah. Wird zudem der „Abendländer“ als Cicerone für den „Morgenländer“ auserkoren, kann – ungeachtet aller positiven und wertschätzenden Äußerungen – eine Fremdherrschaft über orientalische Länder legitimiert werden, um diese zu vermeintlich Höherem und Besseren zu führen.

Lässt sich nach all dem die Tholuck zugeschriebene und in der Einleitung angesprochene Besonderheit für sowie sein großer Einfluss auf den Orientalismus ablesen? Wohl kaum. Der Orient diente auch ihm als ein Fluchtpunkt, in dem er eine reinere Welt und vor allem unberührtere Religion verortete. Er zeichnete ihn ebenfalls hauptsächlich als Poesie und Gefühl und blieb der Vorstellung eines rational überlegenden Okzidents treu. Die *große* Bedeutung, die er innerhalb des deutschen Orientalismus gehabt und dessen Einfluss den gesamten deutschen Orientdiskurs durchdrungen haben sollte, kann weder aus

319 Said, Orientalismus, 408.

seinen Orientschriften, noch aus seiner Biografie abgeleitet werden. Eine Rezeptionsstudie könnte darüber näheren Aufschluss geben.

Vielmehr kann gedeutet werden, dass der Zwiespalt in Tholuck symbolisch für die frühe deutsche Orientalistik stand. Der Theologie verhaftet, suchte die Frühorientalistik nach Legitimations- und Verständigungspunkten für die eigene Religion und fand dabei Neues, das zu tiefst faszinierte und das Eigene infrage zu stellen schien. Europa und dessen Machtverhältnis zur Umwelt verhaftet, war die deutsche Orientalistik jedoch auch im Zwiespalt zwischen einem romantischen, verklärenden Blick und einem überheblichen westlichen Verständnisses von den Völkern der Welt. In diesem Sinne ist Tholuck tatsächlich „ein Spiegel seiner Zeit.“ In ihm werden Neuausrichtung und Neuverortung der europäischen Identität, Verunsicherung und Entzweiung des 19. Jahrhunderts deutlich.

In den Wirren der Epoche, in dem religiösen Zwiespalt fand Tholuck in den orientalischen Schriften poetisch dargelegt Hinweise auf den „Zauber einer verhüllten Welt“³²⁰, den er in seiner Zeit für verloren glaubte. Dieser Zauber trieb ihn an, führte ihn über Faszination und Denunziation, zu Anerkennung und Verneinung bis schließlich sein wissenschaftliches Interesse, einem privaten Platz machte. Nun war er im öffentlichen Leben nur noch Erweckungstheologe, unabhängig von seiner Universitätstätigkeit sollte er jedoch als Erkunder und Liebhaber des Orients weiterforschen.

Die Vorstellung, dass in jeder Religion Wahrheit und Bereicherung gefunden werden könnte, ist indes ein Grundkonsens der modernen, pluralen Theologie geworden. Jeder interreligiöse Dialog basiert auf dieser Annahme und – auch wenn in Tholucks Schriften an vielen Stellen eher ein Monolog anklingt – finden sich in ihnen die Anfänge für diesen Austausch mit dem Fremden abgelenkt.

320 Tholuck, Blüthensammlung, 42.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Primärquellen:

Diez, Heinrich Friedrich von, *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten und Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung (Bd. 1)*, Berlin / Halle 1811.

Diez, Heinrich Friedrich von, *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten und Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung (Bd. 2)*, Berlin / Halle 1815.

Diez, Heinrich Friedrich von, *Über Juden. An Herrn Kriegsrat Dohm in Berlin*, Breslau / Leipzig 1783.

Diez, Heinrich Friedrich von, *Unfug und Betrug in der morgenländischen Litteratur nebst vielen hundert Proben von der groben Unwissenheit des H. v. Hammer zu Wien in Sprachen und Wissenschaften*, Halle / Berlin 1815.

Énard, Mathias, *Kompass*, München 2016.

Goethe, Johann Wolfgang von, *West-östlicher Divan*, Stuttgart 1819.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Mohammed, oder die Eroberung von Mekka: Ein historisches Schauspiel*, Berlin 1823.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Morgenländisches Kleeblatt: bestehend aus Parsischen Hymnen, Arabischen Elegien, Türkischen Eklogen*, Berlin 1819.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Tholuck, August, *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Berlin 1825.

Tholuck, August, *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients*, Eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek bearbeitet, Berlin 1826.

Uweissi, *Ermahnung an Isambol oder Strafgedicht des türkischen Dichters Uweissi über die Ausartung der Osmanen*, hg. und übers. v. Diez, Heinrich Friedrich, Berlin 1811.

Sekundärliteratur:

Attia, Iman, *Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld 2009.

Bade, Klaus J., Imperialismus, in: *TRE* 16, 91–97.

Balcke, Curt, Neues über „Goethes orientalischen Berater“ Heinrich Friedrich von Diez, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84 (1930), 74–77.

Barth, Hans-Martin, Du, Gott, bist nur dir bekannt! Islamische Mystik im Urteil des evangelischen Erweckungstheologen August Tholuck, in: Khoury, Adel Theodor / Vanoni, Gottfried (Hg.), *„Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet.“ FS für Andreas Bsteh*, Altenberge 1998, 40–62.

Baum, Wilhelm, Josef von Hammer Purgstall – ein österreichischer Pionier der Orientalistik, in: Schipper, Friedrich (Hg.), *Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient* (Wiener Offene Orientalistik 3), Wien 2004, 3–18.

- Bobzin, Hartmut, Islam. II. Islam und Christentum. II/1. 7. - 19. Jahrhundert, in: *TRE* 16, 336–349.
- Brademann, Jan, Tholuck als Professor, in: Lehmann, Michael (Hg.), *Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877)*, Halle (Saale) 1999, 29–32.
- Busch, Eberhard, „Wie steht es mit deinem Herzen?“ Über das Verhältnis Karl Barths zu August Tholuck, in: Brecht, Martin u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), Göttingen 2001, 200–214.
- Fiedler, Michael, Kindheit und Jugend, in: Lehmann, Michael (Hg.), *Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877)*, Halle (Saale) 1999, S. 11.
- Fröschle, Hartmut, *Goethes Verhältnis zur Romantik*, Würzburg 2002.
- Galter, Hannes D., Die Inschriften der assyrischen Könige im Spiegel der österreichischen Altorientalistik am Beispiel von Graz, in: Schipper, Friedrich (Hg.), *Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient* (Wiener Offene Orientalistik 3), Wien 2004, 143–164.
- Geck, Albrecht, Friendship in Faith – Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gotttreu Tholuck im Kampf gegen Rationalismus und Pantheismus. Schlaglichter auf eine englisch-deutsche Korrespondenz, in: Brecht, Martin u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), Göttingen 2001, 91–117.
- Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart³2016 (2003).

- Kirn, Hans-Martin, Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte: August Tholuck als Kirchenhistoriker, in: Brecht, Martin u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), Göttingen 2001, 118–146.
- Klingler, Maren / Pufahl, Ina, Studium und Erweckung, in: Lehmann, Michael (Hg.), *Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877)*, Halle (Saale) 1999, S. 21–23.
- Klinkhammer Gritt, Sufismus im Westen – Entwicklungen, Strukturen, Organisationen, in: Meyer, Lidwina (Hg.), *Die unbekannt Seite des Islam. Rollen und Positionen des Sufismus*, Rehbürg-Loccum 2009, 105–131.
- Köhler, Oskar, Abendland (Occident, Europa), in: *TRE* 1 (1995), 17–42.
- Mangold, Sabine, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004.
- Mar Castro Varela, Maria do / Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorien: Eine kritische Einführung*, Bielefeld ²2015 (2005).
- Marchand, Suzanne L., German Orientalism and the Decline of the West, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 145/4 (Dezember 2001), 465–473.
- Marchand, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge u. a. 2009.
- Maser, Peter, *Facetten des Judentums: ausgewählte Aufsätze zur Begegnung von Christen und Juden sowie zur jüdischen Geschichte und Kunst* (Jerusalem Texte 1), Nordhausen 2009.

- Maser, Peter, Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbe-
wegung. Eine biographische Studie zu Briefen von und an F.A.G.
Tholuck, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 33
(1981), 222–249.
- Masuzawa, Tomoko, *The invention of world religions. Or, how Eu-
ropean Universalism was preserved in the Language of Pluralism*,
Chicago u. a. 2015.
- Mayring, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Tech-
niken*, Weinheim / Basel ⁹2007 (1982).
- Polaschegg, Andrea, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-mor-
genländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin / New York
2005.
- Rosenberg, Hans, Geistige und politische Strömungen an der Uni-
versität Halle in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Deut-
sche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesge-
schichte* 7/1 (1929), 560–586.
- Said, Edward W., *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2009.
- Sardar, Ziauddin, *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*,
Berlin 2002.
- Sames, Arno, Annäherungen an Tholuck, in: Lehmann, Michael (Hg.),
*Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag
von Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877)*, Halle (Saale)
1999, 8–10.
- Schulze, Reinhard, Orientalistik und Orientalismus, in: Ende, Wer-
ner / Steinbach, Udo (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München
⁴1996 (1984), 707–717.

- Schweitzer, Albert, *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 2002.
- Soltani, Zakariae, *Orientalische Spiegelungen. Alteritätskonstruktionen in der deutschsprachigen Literatur am Beispiel des Orients vom Spätmittelalter bis zu Klassischen Moderne* (Literaturwissenschaft 4), Berlin 2016.
- Voigts, Manfred, Heinrich Friedrich Diez (1715–1817). Kanzleydirektor, Freygeist und Freund der Juden, in: Faber, Richard / Wehinger, Brunhilde (Hg.), *Aufklärung in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2010, 175–196.
- Walls, Andrew F., Kolonialismus, in: *TRE* 19, 363–369.
- Weber, Mirjam, *Der „wahre Poesie-Orient“. Eine Untersuchung zur Orientalismus-Theorie Edward Saids am Beispiel von Goethes „West-östlichem Divan“ und der Lyrik Heines*, Wiesbaden 2001.
- Welsh, Wolfgang, Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today, in: Featherstone, Mike / Lash, Scott (Hg.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London 1999, 194–213, online verfügbar unter: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Wlensch_Transculturality.html.
- Wenz, Gunther, „Gehe Du in Dich, mein Guido“. August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung, in: Brecht, Martin u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), Göttingen 2001, 68–80.
- Wenz, Gunther, Tholuck, Friedrich August Gottreu (1799–1877), in: *TRE* 33, 425–429.
- Witte, Leopold, *Das Leben des Friedrich August Gottreu Tholuck's. Zweiter Band. 1826-1877*, Bielefeld / Leipzig 1886.

Wunn, Ina, *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, Stuttgart 2007.

Weiterführende Literatur:

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ⁶2007 (1992).

Assmann, Jan, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 9–19.

Evangelische Kirche im Rheinland, *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Mühlheim 1980.

Graevenitz, Gerhart von, *Das Ornament des Blicks. Über die Grundlagen des neuzeitlichen Sehens, die Poetik der Arabeske und Goethes „West-östlichen Divan*, Stuttgart u. a. 1994.

Greilich, Susanne, Espace (de l') autre. Der Orient bei Vitruvius und Gérard de Nerval, in: Hertrampf, Marina Ortud M. / Schmelzer, Dagmar (Hg.), *Die (Neu-)Vermessung romantischer Räume. Raumkonzepte der französischen Romantik vor dem Hintergrund des spatial turn*, Berlin 2013, 71–87.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Duftkörner aus Persischen Dichtern gesammelt*, Stuttgart 1836.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1998.

Kaufmann, Thomas, Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine „Vorgeschichte“, in: Jakubowski-Tiessen, Manfred (Hg.), *Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Berlin 2004, 146–177.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Künzel, Janet, Tholuck als Prediger und Studentenseelsorger, in: Lehmann, Michael (Hg.), Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877), Halle (Saale) 1999, S. 43–44.

Lewis, Reina, Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation, London 1996.

Melman, Billie, Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work, London 1992.

Mommsen, Katharina, Goethe und Diez. Quellenuntersuchungen zu Gedichten der Divan-Epoche, Bern u. a. 1995.

O. A., Asia On Our Mind, 2018, online verfügbar unter: <http://asiaonourmind.blogspot.com/>. Letztes Zugriffsdatum: 06.07.2018.

Safranski, Rüdiger, Goethe. Kunstwerk des Lebens, München 2013.

Schwieder, Gabriele, Goethes „West-östlicher Divan“. Eine poetologische Lektüre, Köln u. a. 2001.

Seehafer, Klaus, Mein Leben ein einzig Abenteuer. Johann Wolfgang Goethe, Berlin 1998.

Spivak, Gayatri Chakravorty, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien / Berlin 2007.

Thumann, Michael, Angela Merkel und Recep Tayyip Erdogan. Wer mich beleidigt, entscheide immer noch ich, in: Zeit Online (07. Juli 2017), online verfügbar unter: <http://www.zeit.de/politik/2017-07/angela-merkel-recep-tayyip-erdogan-tuerkei-deutschland-beziehungen-g20/komplettansicht>.

Letztes Zugriffsdatum: 20.07.2017.

Vatikan, Erklärung Nostra Aetate. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, online verfügbar unter:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html. Letztes Zugriffsdatum: 06.07.2018.

Witte, Leopold, Das Leben des Friedrich August Gotttreu Tholuck's. Erster Band. 1799–1826, Bielefeld / Leipzig 1884.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Anhang

A. August Tholuck – Ein Zeitstrahl

- | | |
|---------------|---|
| 30. März 1799 | • Tholuck wird als zehntes Kind eines Goldschmiedes in Breslau geboren. |
| 1811 | • Tholuck verläßt das Gymnasium und beginnt eine Lehre zum Goldschmied, kehrt jedoch nach einem Jahr aufgrund seiner mangelhaften handwerklichen Fähigkeiten zur Schule zurück. |
| 1816 | • Tholuck schließt sein Abitur mit einer Rede zum Islam – „Wie haben die Araber auf die Bildung Europas gewirkt?“ – ab. Der Inhalt der Rede ist nicht überliefert.
• Tholuck beginnt ein Philologie-Studium an der Universität in Breslau, um seine arabischen Sprachkenntnisse zu verbessern. Zu dieser Zeit soll er bereits 19 Sprachen beherrschen. |
| 1817 | • Tholuck reist nach Berlin und spricht bei Heinrich Friedrich von Diez vor – er wird von diesem aufgenommen und sein Assistent. |

- Auf Anraten von Diez beginnt Tholuck ein Theologiestudium an der Universität Berlin, wo der Erweckungstheologe und Kirchenhistoriker August Neander sein Lehrer wird.
- Neben dem Theologiestudium kopiert Tholuck persische und arabische Handschriften und legt ein arabisches Wörterbuch an.
- Diez stellt Tholuck den Baron Hans Ernst von Kottwitz vor, durch diesen wird Tholuck schließlich bekehrt und knüpft Kontakte zu dessen Kreis der Erweckungsbewegung.
- Juni 1819 • Tholuck wird die Stelle eines Professors der orientalischen Sprachen und alttestamentlichen Exegese in Dorpat angeboten. Aufgrund einer schweren Erkrankung kann er diese jedoch nicht annehmen.
- 1820 • Trotz des Widerstandes von Friedrich Schleiermacher sowie anderer Fakultätsmitglieder und nur durch die Hilfe des preußischen Kultusministers Karl Freiherr vom Stein zum Altenstein, wird Tholuck Privatdozent in Berlin.
- Tholuck wird zum Sekretär der „Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden“.

22. April 1822
- Tholuck erhält für seine Schrift „Ssufismus five Theosophia Persarum pantheistica“ den Dokortitel der Philosophie – später wird dieser oftmals als Ehrendokortitel oder auch als Lizenziat theol. geführt.
 - Schleiermacher kritisiert Tholucks Dissertation und die Entscheidung ihm den Doktorgrad zu verleihen.
- 1823
- Tholuck wird zum außerordentlichen Professor ernannt.
 - Tholuck verfasst in drei Wochen sein Ausnahmewerk „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: die wahre Weihe des Zweiflers“, welches zu Anfang anonym veröffentlicht worden war und später zur Programmschrift der Erweckungsbewegung wurde. Im Mittelpunkt der Schrift steht die Frage nach der Sündenlehre. Das Werk wird noch zu den Lebzeiten Tholucks achtmal neu aufgelegt und in fünf andere Sprachen übersetzt. Es soll sein bedeutendstes Werk bleiben.
- 1825
- Tholuck führt seine erste Reise nach England durch, welche noch im Zeichen der Judenmission steht. Vor der „London Society for promotion Christianity amongst the Jews“ hält Tholuck eine Rede, in der er den gleichwertigen Umgang mit anderen Religionen neben dem Christentum an den Universitäten kritisierte.

- Tholuck besucht Privatbibliotheken in Leiden, London, Oxford und Paris, um dort Abschriften von arabischen und anderen „orientalischen“ Handschriften anzufertigen.
- Tholuck veröffentlicht seine zweite Schrift über den Orient – die „Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik : nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere Text“
- Tholuck gerät in eine Glaubenskrise, begleitet von schweren Depressionen und der Angst, dass sich in seinen christlichen Glauben andere religiöse Lehren einschleichen würden.
- 1826 • Tholuck veröffentlicht seine dritte und letzte Schrift zum Orient – „Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“.
- 4. März 1826 • Tholuck erhält eine Professur für die Dogmatik, christliche Sittenlehre, Enzyklopädie, Methodologie der theologischen Wissenschaften und Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Vereinigten Friedrichs-Universität in Halle – eventuell durch die direkte Veranlassung Friedrich Wilhelms III.
- 1827 • Tholuck gründet mit Ernst Wilhelm Hengstenberg und Ludwig von Gerlach die „Evangelische Kirchenzeitung für das protestantische Deutschland“.

- | | | |
|------------------------|---|---|
| Mai 1828
April 1829 | – | <ul style="list-style-type: none">• Tholuck reißt als preußischer Gesandtschaftsprediger nach Rom.• Durch seine Predigten tritt er vor Ort kaum hervor, was in erster Linie darauf zurückzuführen ist, dass er die Zeit in Rom nutzt, um weitere (orientalische) Manuskripte zu sammeln, zu kopieren und Übersetzungen anzufertigen. |
| 1829 | • | Tholuck heiratet Henriette Heydrich, die jedoch zwei Jahre später an Schwindsucht verstirbt. |
| 1829/30 | • | Tholuck ist in den s. g. „Hallischen Streit“ über die Rationalismusthesen involviert. |
| | • | Tholuck gründet den „Literarischen Anzeiger für Christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt“, als Gegengewicht zur „Allgemeinen Hallischen Literaturzeitung“ der rationalistischen Theologen. |
| 1830er | • | Tholuck lässt – durch Gelder aus England – die Werke Calvins in mehreren Bänden verlegen, um sie in Deutschland wieder zugänglich zu machen. Tholucks Verständnis der Evangelischen Kirche, als Erwecktes Christentum, kannte keine Grenzen zwischen den Konfessionen. |

- 1833 • Tholucks „Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus“ wird veröffentlicht, es folgen weitere Kommentare und Auslegungen biblischer Texte, wodurch Tholuck der Nachwelt vor allem als Exeget in Erinnerung bleiben wird.
- 1836 • Tholuck wendet sich offiziell gegen die Schrift „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ von David Friedrich Strauß und veröffentlicht seinerseits eine Erwiderungsschrift mit dem Titel „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte: zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß; für theologische und nichttheologische Leser dargestellt.“
- 1838 • Tholuck heiratet Mathilde Freiin.
- 1839 • Tholuck wird Universitätsprediger.
• Es entsteht der Wunsch in der nahen Umgebung zu Tholucks Haus ein Studenten-Konvikt gründen zu können, es fehlt jedoch an finanziellen Mitteln.
- 1840 • Tholuck wird zum Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Halle.
• Tholucks Erbauungsschrift „Stunden christlicher Andacht“ wird veröffentlicht.
- 1842 • Tholuck wird Konsistorialrat und kämpft nun offiziell eine Union aus Lutheranern und Reformierten.

- 1846
 - Tholuck setzt sich aktiv für die Gründung der Evangelischen Allianz von London ein, verbunden mit der Hoffnung, dass die Gesamtkirche eine Erneuerung erfahren würde.
 - Tholucks Schrift „Gespräche über die vornehmsten Glaubens-Fragen der Zeit : zunächst für nachdenkende Laien, welche Verständigung suchen“ erfährt die erste Auflage.
- 1861/62
 - Tholuck tritt mit seinen zwei Bänden zur „Vorgeschichte des Rationalismus“ als Kirchenhistoriker – mit den Blick auf das 17. Jahrhundert – hervor.
- 1866
 - Tholuck wird nach Gesprächen mit Graf Karl Philipp von Harrach von diesem beauftragt ein Konvikt für mittellose Studenten zu gründen.
- 1870
 - An der Universität Halle wird Tholucks 50. Doktorjubiläum gefeiert, zu welchem aus ganz Deutschland Schüler, Gemeinden und Theologen erscheinen.
 - Es erfolgt eine weitere Konvikt-Gründung als Geschenk seiner Ehefrau und mit Hilfe einiger Freunde und Anhänger Tholucks.
- 8. September 1873
 - Tholuck wird auf eigene Bitte aus dem Amt des Universitätspredigers entlassen.
- 1874/75
 - Tholuck hält seine letzte Vorlesung.
- 10. Juni 1877
 - Tholuck verstirbt nach schwerer Krankheit in Halle.

Anhang

Biografische Daten aus:

Barth, Hans-Martin, Du, Gott, bist nur dir bekannt! Islamische Mystik im Urteil des evangelischen Erweckungstheologen August Tholuck, in: Khoury, Adel Theodor / Vanoni, Gottfried (Hg.), „*Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet.*“ FS für Andreas Bsteh, Altenberge 1998, 40–62.

Brecht, Martin u. a. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Bd. 27), Göttingen 2001.

Lehmann, Michael (Hg.), *Tholuck, der lebendige und fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877)*, Halle (Saale) 1999.

Bibliografische Daten nach:

Stiftung Preußischer Kulturbesitz (Hg.), *August Tholuck – Deutsche Digitale Bibliothek*, online verfügbar unter:

<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/searchresults?isThumbnailFiltered=true&query=August+Tholuck>. Letztes

Zugriffsdatum: 01.08.2017.

B. Grafiken zu den verschiedenen Orientalismus-Modellen

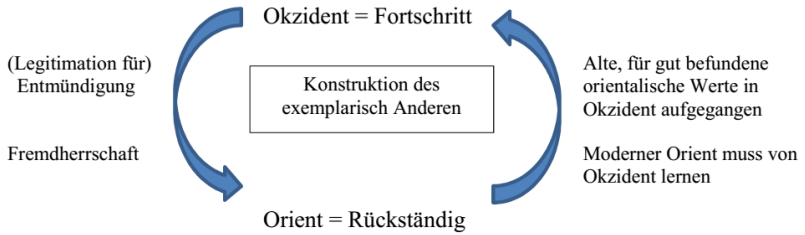


Abb. 1: Der Kolonialorientalismus nach Said

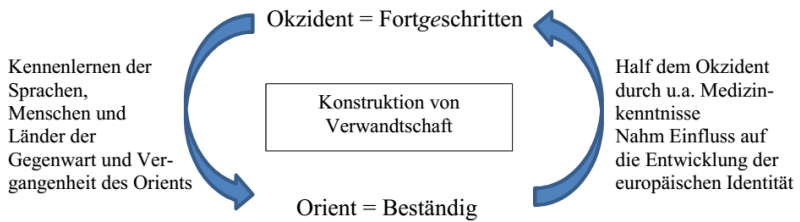


Abb. 2: Der Orientalismus nach Diez

Anhang

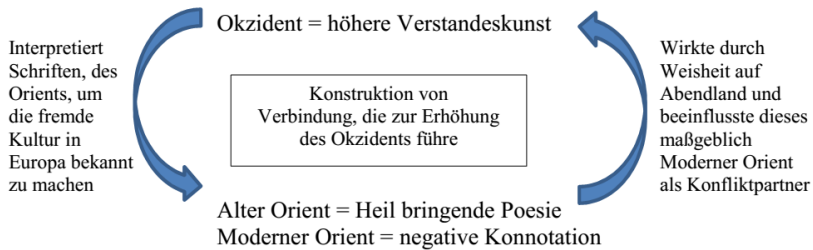


Abb. 3: Der romantische Orientalismus nach Hammer-Purgstall

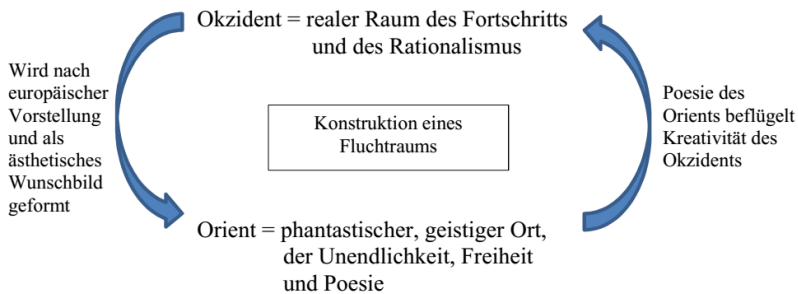


Abb. 4: Der poetische Orientalismus nach Goethe

B. Grafiken zu den verschiedenen Orientalismus-Modellen

Orientalismus nach Tholuck

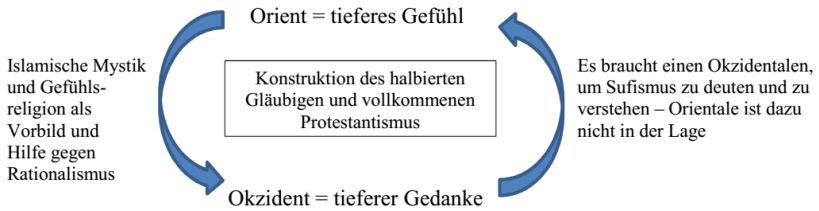


Abb. 5: „Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik“

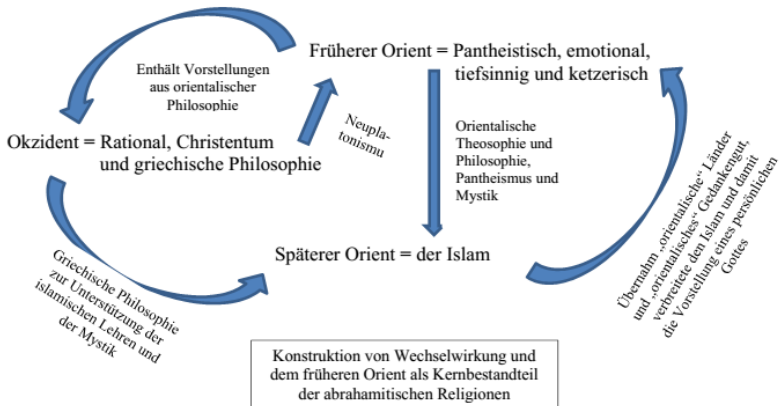


Abb. 6: „Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“

Notizen

Notizen

In dieser Monographie wird der Beantwortung von drei Forschungsfragen nachgegangen, die sich mit dem Erweckungstheologen Friedrich August Gottreu Tholuck befassen.

Zunächst soll die Analyse von Tholucks Orientschriften darüber Auskunft geben, wie er *seinen Orient* charakterisiert und gestaltet hat sowie in welchem Verhältnis dieses Bild zu den zeitgenössischen Orientdiskursen steht. Im Anschluss soll kritisch hinterfragt werden, ob sich aus den Ergebnissen die vermeintlich große Bedeutung Tholucks für den deutschen Orientalismus ablesen lassen kann.

Die Orientschriften von Tholuck, welche als Quellen dienen, sind dabei die *„Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere“* von 1825 und *„Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“* von 1826.