
Von Spanien bis nach Damaskus
Über fundamentalistische Verhaltensweisen in Heinrich Heines *Almansor*¹

CONSTANTIN SONKWÉ TAYIM

Wer das Dichten will verstehen
Muß ins Land der Dichtung gehen;
Wer den Dichter will verstehen
Muß in Dichters Lande gehen.

Goethe, *West-östlicher Divan*, 1819

Fundamentalismus und Aktualität

In seinem Buch *Rassismus und kulturelle Identität* beschreibt Stuart Hall Fundamentalismus als eine Form des Wiederauflebens eines „partikularistischen Nationalismus“ (220). Im Allgemeinen wird der religiöse Fundamentalismus auf einen Prozess zurückgeführt, bei dem „Religion in eine politische Ideologie mit dem Ziel der Massenmobilisierung“ verwandelt wird (Sow 75), und der durch das Prinzip der Intoleranz und dem Bestreben nach Uniformität geleitet wird. Immerhin weist Stuart Hall in seinem Text darauf hin, dass die treffendsten Beispiele des Fundamentalismus in den islamischen Staaten des Mittleren Ostens zu finden seien (220). Damit schließt sich Hall der politischen Öffentlichkeit des Westens sowie einer kulturgeschichtlichen Tendenz an, die in den letzten Jahrzehnten das Phänomen des Fundamentalismus zu Recht oder zu Unrecht weitgehend mit islamischen Aktivisten in Verbindung gebracht hat. Dabei wird meist übersehen, dass dieses Phänomen, so verbreitet es in islamischen Ländern sein mag, keine selbstverständliche, exklusive Beziehung zum Islam hat. Auf der einen Seite geben die wiederholten Terroranschläge muslimischer Aktivisten gegen westliche Interessen in der Welt Anlass zu dieser Verbindung von Islam und Fundamentalismus. Die Anschläge des 11. September 2001, die Anschläge in Madrid 2004 oder in London 2005 verdeutlichen dies. Auf der anderen Seite werden die Aggressionen mancher islamistischen Militanten gegen den Westen als eine Reaktion auf einen furchtbaren westlichen Fundamentalismus gesehen, der die Europäisierung bzw. die Verwestlichung der Welt zum Ziel habe. Die

am 30. September 2005 von dem dänischen Journalisten Kurt Westergaard im dänischen Tagesblatt *Jyllands-Posten* unter dem Titel „Die Gesichter Mohammeds“² veröffentlichten Mohammed-Karikaturen und der dadurch ausgelöste Unmut in der islamischen Welt dokumentieren die komplexe Beziehung, die zwischen der islamischen Kulturwelt und dem Westen besteht. Die Forschung, wie Stuart Hall exemplarisch zusammenfasst, führt den islamischen Fundamentalismus hauptsächlich auf drei Gründe zurück: Zum einen als „Reaktion auf die forcierte westliche Modernisierung,“ zum anderen als „Versuch, sich außerhalb der Globalisierung zu stellen,“ und als dritten Grund sieht Hall das „Unvermögen islamischer Staaten, erfolgreiche und effektiv modernisierende Eliten auszubilden und moderne säkulare Parteien aufzubauen“ (220). Geht man wie Hall davon aus, dass die Globalisierung ein im Kern westliches Phänomen ist (vgl. 214), dann fällt die erste Begründung des islamischen Fundamentalismus mit der zweiten zusammen. Sich der Globalisierung entgegenzustellen hieße in diesem Fall auch sich der europäischen Herrschaft bzw. der Europäisierung zu entziehen.³ Der Trend ist also nur schwer zu erklären.

Die Komplexität des Fundamentalismus-Begriffs, der aus diesen Ausführungen hervorgeht, will der vorliegende Aufsatz an Heines *Almansor* näher erläutern. Hierbei geht es darum, Heines Vorwegnahme der heutigen Fundamentalismusdebatte zu diskutieren, indem er die Inszenierung der Beziehungen zwischen muslimischen und christlichen Protagonisten in *Almansor* als Dekonstruktion eines ethnozentrischen Fundamentalismuskonzepts darstellt.

Heine und der Orient

Dass viele deutsche Schriftsteller sich in der Goethezeit und im Vormärz vom Orient inspirieren ließen, ist bekannt. Heinrich Heine wurde wie viele seiner Zeitgenossen auch von der islamisch-orientalischen Kultur beeinflusst. Sein Drama *Almansor*, Gedichte wie „Der Asra,“ „Ali Bei,“ „Der Mohrenkönig“ und „Der Dichter Firdusi“ oder auch der wiederholte Bezug auf den Koran dokumentieren dieses Interesse (vgl. Fendri 189-241). Mounir Fendri hat in seiner 1980 veröffentlichten Dissertation gezeigt, dass „Heines Schriften eine ansehnliche Fülle von Anhaltspunkten bieten, die einen mehr oder weniger eindeutigen Bezug zum Orient offenbaren“ (10). Aber der Dichter wurde so oft auf seine jüdische und seine politische Dimension

reduziert und oftmals wurde bei ihm die Aufmerksamkeit auf die Opposition zwischen Deutschem und Jüdischem gelenkt, dass auch im Fall seines *Almansor*, wo auf beispielhafte Weise die Begegnung zwischen Islam und Christentum thematisiert wird, Kritiker nur die dahinter versteckte Anspielung auf des Dichters Herkunft sehen.

Allzu oft wurde die religiöse Frage bei Heine aufgegriffen.⁴ Aber meistens wurde sie, wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend auf ihren philosophisch-politischen Aspekt reduziert. Eine der wenigen Studien, die von der Gleichstellung von Religions- und Gesellschaftskritik abweicht und sich auf den kulturellen Aspekt konzentriert, stammt vom kamerunischen Germanisten Joseph Gomsu, der in einem Aufsatz über *Almansor* Heines Absicht betont, den Westen zu dezentrieren und den europäischen Herrschaftsanspruch zu relativieren (151-163). Allerdings beschränkt sich Gomsu auf den Hinweis, dass sowohl Christentum als auch Islam in Heines *Almansor* als zwei Fundamentalismen dargestellt werden. Eine tiefere Diskussion der Frage des religiösen Fundamentalismus scheint nicht sein Anliegen zu sein. Er schenkt seine Aufmerksamkeit der von Heine thematisierten Rolle der orientalischen Kultur beim wissenschaftlich-technischen Fortschritt Europas.

In einem Aufsatz über die Religion und die Religiosität im Spätwerk Heines schreibt Wilhelm Gössmann bezüglich Heines Werks Folgendes:

Der Religionsbegriff Heines ist vielschichtig [...] Die fernöstlichen Religionen spielen keine Rolle. Der Islam ist als Randphänomen durchaus vorhanden, wird in seiner Poesie ernst genommen, sonst aber kritisch beurteilt. [...] Ihn interessieren die institutionalisierten Religionen in Europa-Deutschland, Frankreich, Italien – und damit im Grunde Judentum und Christentum, letzteres in Form des Katholizismus und Protestantismus. (188-189)

Damit spielt Gössmann auf Gedichte wie „Der Asra“ oder „Ali Bey“ an. In Letzterem geht Heine auf die Verhaltensweise des muslimischen Helden Ali Bey kritisch ein, der mit Genugtuung Frankenköpfe „heruntersäbelt“ (Heine, *Gesamtausgabe* Bd. II, 87).

Im Werk *Almansor* wird sichtbar, wie angreifbar diese These sein kann. Gewiss kann man den historischen Hintergrund der *Almansor*-Geschichte nicht verkennen, die die Juden, Muslime und Christen im Andalusien der 15. / 16. Jahrhunderte inszeniert. Man kann die Tatsache

nicht leugnen, dass Heine mit den Christen und Muslimen in *Almansor* indirekt auch jede andere Religion gemeint haben kann. Der vorliegende Beitrag interessiert sich aber hauptsächlich für den Konflikt zwischen Christentum und Islam, der meist von der Heine-Forschung zugunsten der jüdischen ‚Frage‘ vernachlässigt wurde. Die Mühe, die Heine aufgebracht hat, um den arabischen Elementen in seinem *Almansor* – Charaktere, historische Fakten, usw. – Authentizität zu verleihen,⁵ zeugt davon, dass es ihm nicht einfach darum ging, eine oberflächlichen Kommentar zum Orient abzugeben. Vielmehr wollte er die Begegnung von zwei Fundamentalismen darstellen, um Denkanstöße zur Analyse anzubieten und dabei zum Verständnis des Konflikts zwischen beiden Kulturen beizutragen, um Wege der Versöhnung und der gegenseitigen Akzeptanz aufzeigen zu können. Damit versuchte Heine, Wege zur interkulturellen Bereicherung vorzuschlagen. Es ist nicht überraschend, dass seine Gedankenwelt von Goethes *West-östlicher Divan* stark beeinflusst wurde. In der Tat erkennt man an Heines Auseinandersetzung mit dem Orient den Willen, Goethes Rat nachzugehen, im Prozess der Produktion des Orients sich zu „orientalisieren,“ d.h. sich von orientalischen Motiven inspirieren zu lassen: „Sich orientalisieren,“ so Leo Kreutzer, „bedeutet für den Autor des *West-östlichen Divan*, als ‚westlicher Dichter‘ ‚östlich‘ inspirierte Gedichte zu schreiben“ (256).

Anne Maximiliane Jägers „Besäß auch in Spanien manch luftiges Schloß“ (1999), George Peters „Der große Heide Nr. 2“ (1989) sowie Mounir Fendris Dissertation *Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient* (1980) liefern eindeutige Belege, dass der Orient in Heines Werk nicht nur eine Kulisse ist, sondern den Dichter Heine tatsächlich beschäftigt hat. Wer Goethes *West-östlichen Divan* kennt, wird schon bei den ersten Versen von Heines Gedicht „Ali Bei“ den Einfluss wahrnehmen, den Goethes Projekt der Orientalisierung auf Heine hatte. George Peters zufolge besteht Heines Goethe-Einfluss aus: „Goethe’s extensive borrowing from Oriental poetry. [...] [T]he theme of ‘Unmut’ and the pervasive idea expressed in the introductory poem, ‘Hegire,’ of leave-taking from the narrow confines of the Western world and flight into the freedom and openness of the East” (236). Besonders dieser zweite Punkt, der auf die Sehnsucht nach der Freiheit und auf die Vorzüge des Orients hindeutet, lässt sich mit den ersten Versen von Goethes „Hegire“ und mit einem seltsamen Brief in Verbindung bringen,⁶ den Heine am 14. April 1822 an seinen Freund Christian Sethe schrieb. Auf Französisch äußerte er seine Neigung zum islamischen

Orient durch den Wunsch, Deutschland zu verlassen um nach Arabien zu „flüchten,“ denn Deutschland sei zu langweilig:

Ich hätte nie gedacht, dass diese Tiere, die den Namen Deutsche tragen, zugleich so langweilig und so tückisch sein könnten. Sobald sich mein Gesundheitszustand verbessert hat, werde ich Deutschland verlassen, nach Arabien fahren, werde dort ein Hirtenleben führen, werde mich im wahrsten Sinne des Wortes wie ein Mensch fühlen, werde unter Kamelen leben, die keine Studenten sind, arabische Verse so schön wie die Muallaqat verfassen, endlich werde ich auf dem heiligen Felsen sitzen, auf dem Mödschnun sich nach Leila sehnte. (Heine, *Briefe* 26, meine Übersetzung, Original siehe Endnote)⁷

Anne Maximiliane Jäger weist zu Recht darauf hin, dass Heines Auseinandersetzung mit Spanien teilweise auch zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Orient ist, weil Heines Spanien ein multikulturelles Land ist, das aus Juden, Christen und Muslimen besteht. Daher kann das islamische Motiv unmöglich aus Heines Dichtung weggedacht werden. Betrachtet man Heines Gedicht „Ali Bei,“ wird schon im ersten Quartett des Gedichts sichtbar, wie Heine aus Goethes *Divan* Inspiration geschöpft hat. Denn die „Odalischen, schön wie Huris / Und geschmeidig wie Gazellen,“ die dem Helden Ali Bei einen „Vorgeschmack des Paradieses“ gönnen (Heine, *Gesamtausgabe* Bd. II, 87), erinnern unwiderruflich an Goethes „Buch des Paradieses“ (vgl. Goethe 107-120). Heines Wunsch, im Osten Ruhe, Gelassenheit und Gemütlichkeit zu finden, trifft auch auf Goethes „Hegire“ deutlich zu, wie die folgenden Verse belegen:

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 zerbrachen. / [...] Will mich unter Hirten mischen, / An Oasen mich erfrischen, / Wenn mit Caravanen wandle, / Schawl, Caffee und Moschus handle. / Jeden Pfad will ich betreten / Von der Wüste zu den Städten. (Goethe 7-8)

Heines *Almansor* ist Zeugnis dieser Orientalisierung, auf die Goethe in seiner Annäherung an den Orient großen Wert legte. Es ist ein nennenswertes literarisches Werk zum Verständnis der Beziehung zwischen dem Westen und der islamisch-orientalischen Welt im 19. Jahrhundert. Die Dissertation von Fendri macht deutlich, dass Heine von Goethe und besonders von seinem *Divan* tief beeinflusst wurde, dass er aber sich persönlich auf historische wie auf literarische Quellen stützte, um ein tieferes Verständnis islamisch-orientalischer Kultur zu erlangen.

Die orientalische Kulturwelt und der Westen

Das Stück *Almansor* spielt nach dem Fall der arabisch-muslimischen Herrschaft im 16. Jahrhundert in Granada. Nach einem langjährigen Exil kommt der junge Almansor in seine Geburtsstadt Granada zurück, wo er seine Geliebte Zuleima wiedersehen möchte. Mit letzterer wurde er in frühester Jugend verlobt, um die Familienfreundschaft zwischen den Alys, Almansors Familie, und den Abdullahs, Zuleimas Familie, zu festigen. Nach der Machtübernahme der Christen in Granada mussten Almansor und sein Schwiegervater Abdullah das Land verlassen und ins nordafrikanische Exil fliehen, weil Abdullah den gezwungenen Übertritt zum Christentum nicht wie sein Freund Aly annahm. Aly konvertierte zum Christentum, änderte seinen Namen, den seiner Schwiegertochter und die seiner Diener, und schwor seitdem Rache gegen seinen einstigen Freund Abdullah, der seinen Sohn Almansor angeblich getötet haben soll. Almansor will Zuleima, die jetzt Donna Clara heißt, eine Nachricht von ihrer verstorbenen Mutter Fatima bringen. Er trifft Zuleima, die ihn für tot hält. Dabei erwacht die alte Liebe wieder und verbindet beide von neuem. Zuleima teilt ihm ihre kurz bevorstehende Heirat mit einem Spanier mit. Almansor lässt sich von dem Widerstandskämpfer Hassan, einem ehemaligen Diener seines Vaters, und von seinen Mitkämpfern begleiten um während der Hochzeit Zuleima zu entführen. Aly, der seinen Sohn für Tod hielt, will ihn wiedersehen und lässt ihn und Zuleima von der Hochzeitsgesellschaft verfolgen. Almansor und Zuleima finden keinen anderen Ausweg als den gemeinsamen Selbstmord.

Almansors Rückkehr nach Granada, die Heine als Rückkehr in die Heimat und als das Wiederfinden der verlorenen Verlobten inszeniert, erweist sich auch als eine Wiederbegegnung mit der traumatischen Vergangenheit; die Erinnerung an die Brutalität, mit der

die Muslime von den Christen aus Granada vertrieben wurden, lässt ihn ständig wachsam und misstrauisch sein: Er kommt in einem spanischen Mantel verhüllt und hält sein Schwert bereit (vgl. Heine, *Almansor* 10-11).⁸ Für die Muslime in Granada gab es nach der Machtübernahme der Christen nur zwei Möglichkeiten: entweder zum Christentum übertreten oder das Land verlassen. Aly vergleicht diese Machtübernahme mit einem Gewitter bzw. einem Blitzstrahl. Die Institutionalisierung der christlichen Religion, die man hier zu Recht Fundamentalismus nennen darf, hatte zur Folge, dass das religiöse Paradies Granada auseinandergerissen und zum Schauplatz von religiösen Konfrontationen wurde. Dieser Fundamentalismus, der seinen Höhepunkt in der Zwangsbekehrung muslimischer Imame und der Verbrennung des Korans auf dem Marktplatz hatte, wurde durch einen Diskurs begleitet und legitimiert, der eine dichotome Beziehung zwischen Christentum und Islam etablierte und auf die Überlegenheit des Christentums bestand. Es handelt sich um jenen Diskurs, den der 2003 verstorbene palästinensisch-amerikanische Literatur- und Kulturwissenschaftler Edward Said in seinem Monograph *Orientalism* (1979) darstellt. Said nennt „Orientalism“ eine westliche Annäherungsweise an den Orient, die schon seit der griechischen Antike besteht und die eine „ineradicable distinction between Western superiority and Oriental inferiority“ postuliert (42), und die den westlichen Imperialismus im Orient möglich machte bzw. begleitete:

Orientalism is the generic term that I have been employing to describe the Western approach to the Orient; Orientalism is the discipline by which the Orient was (and is) approached systematically, as a topic of learning, discovery, and practice. But in addition I have been using the word to designate that collection of dreams, images, and vocabularies available to anyone who has tried to talk about what lies east of the dividing line. These two aspects of Orientalism are not incongruent, since by use of them both Europe could advance securely and unmetaphorically upon the Orient. (73)

Der Orientalismus, dieses „Archiv“ von Wissen über den Orient, in dem empirische Gegebenheiten keinen Platz hätten, funktioniere, so Said, in dichotomen Kategorien, mit Gegensätzen, die es möglich machen, den Orient als den unversöhnlichen, als den krassen Gegensatz des Westens auftreten zu lassen, um ihn deshalb als unterlegen abzutun: „Orientals and

Arabs are therefore shown to be gullible, 'devoid of energy and initiative,' much given to 'fulsome flattery,' intrigue, cunning, and unkindness to animals; [...] Orientals are inveterate liars, they are 'lethargic and suspicious,' and in everything oppose the clarity, directness, and nobility of the Anglo-Saxon race" (38-39) und „[m]any terms were used to express the relation: [...] The Oriental is irrational, depraved (fallen), childlike, "different"; thus the European is rational, virtuous, mature, 'normal.'" (40). So beschreibt Said auf exemplarische Weise, wie mit dem Tod des Propheten Mohammed 632 n. Chr. und der darauf folgenden, wachsenden Hegemonie des Islams und seiner raschen Verbreitung in Persien, Syrien, Ägypten, der Türkei, Nordafrika und später in Spanien, Sizilien und Frankreich endgültig die islamische Religion mit Gewalt und Terror in Verbindung gebracht wurde: „Not for nothing did Islam come to symbolize terror, devastation, the demonic, hordes of hated barbarians. For Europe, Islam was a lasting trauma" (59).

Es ist kein Zufall, dass der Diener Pedrillo in *Almanson* von einer „Säuberung“ spricht, selbst wenn die Anspielung hier nicht direkt auf den Islam gemacht wird: „Und was die Geistlichkeit betrifft, / So ist das eine jener Heidensitten, / Wovon dies christlichfromme Haus gesäubert“ (A 27). Auch wurde die Myrte, das Symbol der Liebe, durch eine Zypresse, das Symbol der Trauer, und Almanson zwangsweise durch Don Enrique in Zuleimas Herz ersetzt. Hier ist jener westliche Orient-Diskurs am Werk, den Edward Said in seiner bereits zitierten Studie beschreibt. Zwei unverkennbare Symbole dieses Diskurses sind Alys Schloss und Zuleimas Auseinandersetzung mit dem Abt. Die Erkenntnisse, die Zuleima aus diesem Treffen mit dem Abt gewinnt, als auch die, die aus ihrem Gespräch mit dem heimkehrenden Almanson hervorgehen, untermauern diesen Diskurs. Im Grunde kann der verfremdete Almanson die in Kirchen umgewandelten Moscheen nicht wiedererkennen. Hier sei diese einleuchtende Passage ausführlich zitiert:

In's Haus der Liebe trat dein Fuß, Almanson, / Doch
Blindheit lag auf deinen Augenwimpern. / Vermissen
 mochtest du den heitern Schimmer, / Der
 leichtdurchgaukelt alte *Heidentempel*, / Und jene
 Werkeltagsbequemlichkeit, / Die in des Moslems
*dumpf*er Bestub' kauert. / Ein ernst'res *bess'eres Haus* hat
 sich die Liebe / Zur Wohnung ausgesucht auf dieser
 Erde. / [...] Die Liebe war's, die du geschaut als Leiche,
 / Im Mutterschooße jenes trau'gen Weibes. / O, glaube
 mir, an jenem kalten Leichnam / Kann sich erwärmen

eine ganze Menschheit, / Aus jenem Blute sprossen
schön're Blumen, / Als aus Alradschids stolzen
 Gartenbeeten, / Und aus den Augen jenes traur'gen
 Weibes / Fließt wunderbar ein *süß'eres Rosenöhl*, / Als alle
 Rosen Schiras liefern könnten. / Auch du hast Theil,
 Almansor ben Abdullah, / An jenem ew'gen Leib und
 ew'gen Blute, / [...] Wenn du genossen hast sein „Brot
 und Wein.“ (A 43-44, meine Hervorhebung)

Man sieht an Zuleimas Wörtern und ihrer Ausdrucksweise, dass sie den christlichen Diskurs, der um Leben, Tod und Wiederauferstehung Christus' gebaut ist, soweit richtig verinnerlicht hat. Der Vorwurf der Blindheit, der hier Almansor gemacht wird, und der auch schon in einer früheren Szene von Aly gegenüber Abdullah geäußert wurde, gründet auf das Unvermögen, sich den Glauben des Anderen vorzustellen. Dies führt dazu, dass der Muslim als Heide betrachtet wird, den es gilt, zu bekehren. Man könne dann nur an der göttlichen Gnade teilhaben, wenn man sich taufen lasse. Hier wird das traditionelle Argument verwendet, dass die Taufe einer Wiedergeburt gleicht und das Individuum von seinen Sünden reinigen wird. In dem dargestellten Fall aber wird die Sünde mit einer *anderen* Religion verbunden. Die Taufe soll Almansor von dem Islamischen, von dem „Sündigen“ reinwaschen und ihn zu einem neuen Menschen werden lassen. Die Beziehung zwischen Islam und Christentum wird nur in Gegensätzen denkbar. Die Kirche sei ein besseres Gotteshaus als die Moschee, das Christentum sei eine bessere Religion als der Islam. Über Glaubensinhalte des Islams wie das Alkoholverbot und den Propheten Mohammed wird gespottet: „Und lachen muß ich immer, wenn ich denke, / Wie Mekkas nüchterner Prophet / Ja, Señor, / Der Wein, der Wein, ja, ja, ich wollte sagen / Der Wein ist gut“ (A 57). Das religiös Andere erscheint also als das Absurde, Unlogische, Irrationale und deshalb als das Unterlegene. Heine legt jene Worte, die den Muslim endgültig als minderwertig abtun, absichtlich in den Mund eines Abtes, eines Repräsentanten der christlichen Kirche und einer normierenden Instanz des christlichen Diskurses: „Das war ein herrliches Auto-da-fe; / So etwas labt das Herz des frommen Christen, / Und schreckt die starren *Sünder* auf den Bergen – [...] Wißt Ihr die Nachricht schon vom Sieg der Unsern, / Und von der *Heiden blut'ger* Niederlage?“ (A 57, meine Hervorhebung). Dabei wird zugleich auf den gewalttätigen Charakter des christlichen Fundamentalismus hingewiesen. Es handelt sich hier um jenen Repräsentanten der christlichen Religion, der Zuleima beigebracht hat, „daß nur wer Christ ist

selig werden kann“ (A 65). Damit zielte er deutlich darauf ab, Almansor in Zuleimas Gedanken als Negativbeispiel eines Unseligen zu etablieren. Das Ziel dieses fundamentalistischen Diskurses ist offensichtlich die Ausschaltung jedes anderen religiösen Diskurses. Es handelt sich des Weiteren um den Versuch, eine einheitliche, christliche Gesellschaft zu bilden, also einen christlichen Staat zu gründen. Dieser erstrebte Staat wäre eine „Struktur kultureller Macht“ (Hall 206).⁹ Er würde aus disparaten Elementen bestehen, die nur durch Gewalt und Unterdrückung kultureller Differenzen zu einer Einheit gepresst werden würden.

Diese gewalttätige Einstellung gegenüber dem Anderen löst aber nicht nur Angst und Kapitulation, sondern auch und besonders Empörung aus. Die Ausübung der Macht wird mit Resistenz begegnet. Das hier von Heine dargestellte Phänomen der Verwestlichung, das in den letzten Jahrzehnten unserer Zeit weltweit sichtbarer geworden ist, ist analog zu dem, was Stuart Hall den „Diskurs des ‚Westen und des Rests‘“ bezeichnet (141), und der ihm zufolge bei dem Europäer auf vier Gründe zurückzuführen ist: die Selbstidealisierung, die „Projektion der Wunsch- und Erniedrigungsphantasien,“ die „Unfähigkeit, Differenz zu erkennen und zu respektieren,“ und „[d]ie Tendenz, europäische Kategorien und Normen aufzuzwingen“ (166). Es ist also nicht verwunderlich, dass dieses Repräsentationssystem auch in dem Kontext, der hier von Heine literarisiert wird, dieselben Folgen hatte, wie in dem heutigen Kontext einer vor allem westlichen Globalisierung. Der christliche Fundamentalismus trifft in Heines Darstellung der spanischen Gesellschaft im 16. Jahrhundert auf der einen Seite auf eine passive und fast freundliche Annahme der christlichen Religion durch Mauren wie Aly oder auch auf eine passive Zurückweisung wie im Falle Abdullahs, auf der anderen Seite aber auf eine trotzbare und sogar militante Reaktion wie bei dem Eiferer Hassan, dem es nun darauf ankommt, alle Christen zu vernichten und den Islam so gegen Beleidigungen zu verteidigen.

Der von Hassan und seinen Widerstandskämpfern erklärte Krieg gegen Christen ist in erster Linie eine Reaktion auf die zerstörerische Kraft der Homogenisierung. Sie ist die Antwort auf den Versuch der Christen, das Christentum als einzige mögliche Religion in Granada zu positionieren. In der Tat kann man der Handlung entnehmen, dass Muslime und Christen früher in Granada friedlich nebeneinander gelebt haben. Und will man Heines *Almansor* auf seinen geschichtlichen Kontext zurückführen, dann wird auch offensichtlich, warum hier die Rede vielmehr von einer Reaktion und nicht von einer Aktion sein kann. Von der Geschichte der Ausbreitung des Islams in

Teilen Europas und in anderen Teilen der Welt sprechend betont Edward Said, dass der Islam zu diesem Zeitpunkt das Christentum nie tatsächlich habe bedrohen können, zumindest nicht in dem Maße, wie manch Historiker denken könnte:

The Islamic lands sit adjacent to and even on top of the Biblical lands; moreover, the heart of the Islamic domain has always been the region closest to Europe, what has been called the Near Orient or Near East. Arabic and Hebrew are Semitic languages, and together they dispose and redispense of material that is urgently important to Christianity. From the end of the seventh century until the battle of Lepanto in 1571, Islam in either its Arab, Ottoman, or North African and Spanish form dominated or effectively threatened European Christianity. That Islam outstripped and outshone Rome cannot have been absent from the mind of any European past or present. (74)

Was sich im Stück *Almansor* durch die Führung von Hassan, dem Eiferer, in Form eines islamischen Fundamentalismus entwickelt, und der die Vernichtung – nicht länger die Bekehrung – aller Christen befürwortet, erweist sich in der Tat als ein Gegenfundamentalismus, eine Reaktion auf den christlichen, anderen Fundamentalismus. Dieser Gegenfundamentalismus ist umso extremer, als der christliche Diskurs auch auf Widerstandsleister wie Hassan einen wirkenden Effekt hatte. Dieser Diskurs führte in der Tat dazu, dass der Unterschied zwischen Christen und Muslimen immer größer wurde. Die Realität wurde polarisiert und der Bruch zwischen beiden religiösen Gruppen wurde immer größer. Diese Polarisierung der Realität stellt Edward Said folgendermaßen dar: “When one uses categories like Oriental and Western as both the starting and the end points of analysis, research, public policy [...], the result is usually to polarize the distinction – the Oriental becomes more Oriental, the Westerner more Western – and limit the human encounter between different cultures, traditions, and societies” (45-46). In Hassans Verhaltensweise wird diese Polarisierung zum Extremen geführt. Es sucht Wege, sich von den Christen streng abzugrenzen und den Andersgläubigen als die Inkarnation des Bösen darzustellen, der unbedingt zerstört werden muss. Es gelingt ihm, *Almansor* für seine Zwecke zu gewinnen, ihn davon zu überzeugen, dass der Frieden der Muslime nur durch Rache, durch die Vernichtung der

unterdrückenden Christen erfolgen kann. Durch Almansors Liebe zu Zuleima kann Hassan ihn leicht für seine Zwecke manipulieren. Dadurch gelingt es Hassan, Almansor in einen Krieger zu verwandeln, der den Feinden ins Herz stechen soll, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht:

Ich bleibe bey dir, Hassan! ja wir wollen / Auf wilder
See ein lustig Reich begründen; / Tribut soll uns der
stolze Spanier zollen; / Wir plündern seine Küst' und
seine Schiffe;- / Auf dem Verdecke kämpf' ich dir zur
Seite; - / Mein Säbel spaltet stolze Spanierschädel – /
Die Hunde über Bord! – das Schiff ist unser! / Ich aber
eile jetzt, mich zu erquickern, / Nach der Kajüte, wo
Zuleima wohnt, / Umfasse sie mit meinen blut'gen
Armen, / Und küsse ab von ihrer weißen Brust. (A 55)

So erweist sich Granada nun aus Almansors Perspektive als bedrohlich, als ein Ort, den man verlassen sollte, sobald man sich von der „Liebeskrankheit“ erholt hat, weil man sich dort nicht wohl, sondern entfremdet fühlt: „Nur einmal noch will ich sie schau'n, die Holde! / Im Anblick ihrer lieblichen Gestalt, / In ihre Augen meine Seel' getaucht, / Und schwelgend eingehaucht den süßen Odem; - / Dann geh' ich wieder nach Arabiens Wüste, / Und setze mich auf jenen steilen Felsen, / Wo Mödschnun saß und Leilas Namen seufzte!“ (A 19). Granada ist kein Zuhause mehr. Almansors Gedanken der Flucht nach Arabien findet man bei Heine selbst und zwar in dem bereits zitierten Brief vom 14. April 1822, in dem er sich voller Melancholie von seinem Freund Christian Sethe verabschiedet. Obwohl die durch Almansor und Zuleima inszenierte Zusammenführung von (religiösen) Gegensätzen im gemeinsamen Suizid endet, deutet sie auf den Willen hin, einen dritten Weg im Kontext einer modernen Gesellschaft zu suchen, die von Antagonismen und Differenzen durchzogen ist. Es handelt sich um eine Suche nach der Möglichkeit der Artikulation dieser Antagonismen.

Die Möglichkeit eines dritten Weges?

Es ging in diesem Beitrag darum zu untersuchen, wie Heine in seinem Drama *Almansor* die Begegnung zwischen Orient und Okzident unter besonderer Berücksichtigung totalitärer Verhaltensmuster inszenierte. Es ging darum, die Hintergründe der Erscheinung westlicher und orientalistisch-islamistischer Fundamentalismen zu erforschen und auf ihre Folgen hinzuweisen.

Elemente wie die Verbrennung des Korans oder die Vertreibung der Muslime aus Granada und die damit verbundene Machtumverteilung zwischen Muslimen und Christen zeugen von der Absicht, die eurozentrische Auffassung des Fundamentalismus in Frage zu stellen. Damit wird deutlich, wie Sow es formuliert, dass „eine Kennzeichnung des Fundamentalismus als die Verwandlung einer ‚Religion‘ in eine politische Ideologie mit dem Ziel der Massenmobilisierung nicht nur auf die leise Gewalt von fundamentalistischen Bewegungen in außereuropäischen Regionen [zutrifft], sondern auch auf die ‚leise‘ Gewalt des Fundamentalismus im Westen,“ und dass die imperialistischen Ansprüche westlicher Kulturen ein fruchtbarer Boden zur Entwicklung von Fundamentalismen sein kann (75-76). Darüber hinaus war dieser westliche Fundamentalismus nicht immer „leise“ und hat sich in bestimmten Fällen sogar als gewalttätig und zerstörerisch erwiesen. Hassans erste Reaktion auf Ximenes Verbrennung des heiligen Buches des Islam ist durchaus vergleichbar mit den Angriffen mancher Islamisten gegen westliche Einrichtungen und Bürger nach der Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen im Jahre 2005.

Die Annahme liegt aber nahe, dass Heine in der arabischen Kultur eine Möglichkeit zum interkulturellen Verständnis erkannte und sich dafür einsetzte, seinen Zeitgenossen Denkanstöße zur kritischen Auseinandersetzung mit sich selbst anzubieten. Das am Ende des Stückes inszenierte Wiedersehen zwischen dem muslimischen Helden Almansor, den zum Christentum konvertierten Aly und Donna Clara – eigentlich Zuleima – mündet zwar im gemeinsamen Tod von Almansor und seiner Geliebte, weist aber auf den Versuch hin, einen dritten Weg zu eröffnen. In diesem Sinne vereinigen sich Christen und Muslime im Tod. Weil aber beide Protagonisten den Selbstmord *wählen*, fungiert der Tod vielmehr als neuer Anfang und nicht als Ende (vgl. Sonkwé 216).

Anmerkungen

- ¹ Der vorliegende Aufsatz entstand im Rahmen eines von der Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Aufenthaltes an der Universität Hannover im Herbst 2008. Für die finanzielle Unterstützung und die Aufnahme im Programm „Europäisch-Islamischer Kulturdialog“ bin ich dieser Stiftung dankbar.
- ² Der dänische Karikaturist und Journalist veröffentlichte 12 Karikaturen des islamischen Propheten u.a. mit einer Bombe im Hut. Wie zu erwarten war, reagierte die islamische Welt nicht nur koordiniert, sondern auch scharf und oft sehr gewaltsam, indem in verschiedenen Ländern wie in Iran, Palästina, Libyen, Saudi-Arabien usw. gewaltige Demonstrationen mit Slogans wie „Kill those who insult the Islam!“ stattfanden. Die Karikaturen wurden am 10. Januar 2006 auch im norwegischen *Magazinet* veröffentlicht und dänische und norwegische Staatsbürger und Botschaften wurden angegriffen sowie Produkte aus beiden Ländern in den erwähnten islamischen Ländern boykottiert.
- ³ An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass das Phänomen des Fundamentalismus in diesem Sinne in gewisser Hinsicht widersprüchlich erscheint, da er meistens die Mittel der Globalisierung benutzt, um sie zu bekämpfen. Man denke an jene Terroristen, die Bomben nach aus dem ‚Zentrum‘ importierten Modellen bauen und sich dabei sogar von abendländischen Experten beraten lassen.
- ⁴ Siehe dazu u.a. Wilhelm Gössmann / Joseph Anton Kruse und Walter Hinck.
- ⁵ Als er an den Werken des Almansor-Komplexes arbeitete, beschäftigte Heine sich intensiv mit der islamisch-arabischen Kultur und Geschichte. Zahlreiche Briefe aus dieser Zeit dokumentieren seine Auseinandersetzung mit Quellen zur Geschichte und Kultur des Islams.
- ⁶ In diesem Brief teilte Heine seinem Freund Sethe in einem höchst melancholischen und bitteren Ton mit, dass er nicht mehr sein Freund sein würde und er sich ihm nicht mehr verpflichtet fühlen solle.
- ⁷ Der hier zitierte Brief von Heine an seinen Freund Christian Sethe wurde auf Deutsch verfasst. Diese auf Französisch verfasste Passage auf Französisch Heines Klage, dass die deutsche Sprache ihm das Ohr zerreiße und die deutschen Schriftzüge schmerzhaft auf seine Nerven wirkten (vgl. Heine, *Briefe* 26). Zum Verständnis wurde die Passage für diesen Artikel übersetzt, hier sei sie aber im Original zu finden: „Je n’aurais jamais cru que ces bêtes qu’on nomme allemands, soient une race si ennuyante et malicieuse en même temps. Aussitôt que ma santé sera rétablie je quitterai l’Allemagne, je passerai en Arabie, j’y menerai [sic] une vie pastorale, je serai homme dans toute l’étendue du terme [sic], je vivrai parmi [sic] les chameaux qui ne sont pas étudiants, je ferai des vers arabes [sic], beau [sic] comme le Morlacat, enfin je serai assi [sic] sur le rocher sacré, où Mödschnun a soupiré après Leila.“
- ⁸ Im Folgenden wird mit aus *Almansor* mit dem Kürzel ‚A‘ im Text zitiert.
- ⁹ Siehe besonders das Kapitel „Die ‚Nationalkultur‘ dekonstruieren. Identität und Differenz.“
-

 Quellenverzeichnis

- Fendri, Mounir. *Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient*. Diss. U Düsseldorf, 1978. *Heine Studien*. Hrsg. Joseph Anton Kruse. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1980. Druck.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Sämtliche Werke in 14. Bänden. Band I. Gedichte und Epen*. Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1952. Druck.
- Gomsu, Joseph. „'Bruder Hassan' oder vom Projekt einer multikulturellen Gesellschaft in Heinrich Heines Tragödie *Almansor*.“ *Perspektiven einer anderen Moderne. Literatur und Interkulturalität*. Hrsg. Arne Eppers und Hans-Peter Klemme. Hannover: Revonnah, 2003. 151-165. Druck.
- Gössmann, Wilhelm und Joseph Anton Kruse. Hrsg. *Der späte Heine, 1848-1856: Literatur – Politik – Religion*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1982. Druck.
- Hall, Stuart. *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag, 1994. Druck.
- Heine, Heinrich. *Almansor*. 1823. *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Bd. V (DHA). Hrsg. Manfred Windfuhr. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994. Druck.
- Heine, Heinrich. *Briefe. Erste Gesamtausgabe nach den Handschriften*. Bd. I. Hrsg. Friedrich Hirth. Mainz: Florian Kupferberg, 1948. Druck.
- Heine, Heinrich. *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Bde II, III/I und V. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994. Druck.
- Hinck, Walter. *Die Wunde Deutschland. Heinrich Heines Dichtung im Widerstreit von Nationalidee, Judentum und Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1990. Druck.
- Jäger, Anne Maximiliane. „Besatz in Spanien auch manch luftiges Schloß.“ – *Spanien in Heinrich Heines Werk*. *Heine Studien*. Hrsg. Joseph Anton Kruse. Stuttgart: Metzler, 1999. Druck.
- Kreutzer, Leo. „Goethes West-östlicher Divan – Projekt eines anderen Orientalismus.“ *Études Germaniques* 60.2 (2005): 249-264. Druck.
- Peters, George F. „Der große Heide Nr.2.“ *Heinrich Heine and the Levels of his Goethe Reception*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989. Druck.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. Druck.
- Sonkwé Tayim, Constantin. „Hybridität und Kulturelle Differenz: Anmerkungen zu Heinrich Heines *Almansor*.“ *Heine-Jahrbuch* 47. Stuttgart: Metzler, 2008. 206-217. Druck.
- Sow, Alioune. „Widerfundamentalismen.“ *Perspektiven einer anderen Moderne. Literatur und Interkulturalität*. Hrsg. Arne Eppers und Hans-Peter Klemme. Hannover: Revonnah, 2003. 75-84. Druck.
-

