

Das Feenland *Dschinnistan*: Ursprung und Fortleben eines literarischen Motivs

Renata Gambino

Università degli Studi di Catania

[Der Mensch ist] ein fiktionsbedürftiges Wesen
Wolfgang Iser

Einführung

Märchenlandschaften, Schauererzählungen und utopisches Denken haben die Menschheitsgeschichte seit ihren Anfängen begleitet und werden immer wieder, besonders in Zeiten der Krise und des Umbruchs, lebendig: Dies ist auch der Fall der fortlaufenden intertextuellen Bezüge zum imaginären Feenland *Dschinnistan*. Die Geschichte jener orientbezogenen mythologischen Landschaft, die der Fantasie deutscher Autoren entspringen ist, wird hier als „fortlebende Denkfigur“ interpretiert, nach Walther Benjamins Idee der Geschichte als Zusammenhang des „Lebens“ und „Nachlebens“ (Benjamin, 1972 IV: 11). Diese Formulierungen kommen mehrmals im Werke Benjamins¹ vor (Weidner, 2011) und beziehen sich auf Aby Warburgs Idee des „Nachlebens“: Ein Konzept, das besonders von Georges Didi-Hubermann (2010) aufgegriffen worden ist, um die Resilienz eines Anachronismus, das Wiederhallen einer Emotion in Elementen der künstlerischen Repräsentation zu bezeichnen. Da Bilder und besonders „Denkbilder“ in einem komplexen biokulturellen Netzwerk verwurzelt sind, erfordert eine solche Untersuchung einen breiten Ausblick über jene intertextuellen Bezüge, um die Relevanz einer solchen hinterlassenen ‚Spur‘ zu deuten.

Unsere Untersuchung steht im Rahmen der Kulturwissenschaft, die sich auf das Paradigma des kulturellen Gedächtnisses bezieht, welches als kollektiv, identitätsprägend und *embedded* verstanden wird (Erll, 2003). Dazu werden wir uns an den Forschungsansatz der Literaturanthropologie anlehnen, der, nach Riedel, die Fiktion als spezifisches Instrumentarium einer Kulturanthropologie sieht, die das Konzept „Geist“ mit dem der „Kultur“ übereinstimmen lässt (Riedel, 2004: 338).

Demgemäß werden wir von der ersten bekannten Erwähnung des Namens *Dschinnistan* im deutschsprachigen Raum ausgehen und der Linie intertextueller Bezüge in den Werken einiger deutscher Autoren der Sattelzeit folgen, um schließlich über den anthropologischen Wert dieses rekurrierenden Denkbildes zu reflektieren.

Die Veredlung des Menschen

Mit seiner Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) hatte der Philosoph, Anthropologe und Ethnologe Johann Gottfried Herder bereits im Jahre 1774 den Grundstein eines Humanitätsideals gelegt, das auf einer holistischen Vision des Individuums als „ganzer Mensch“ basierte (Schings, 1992: 75-99) und die Entwicklung der individuellen Seele mit der des sozialen Körpers in Verbindung setzte. Beide, Individuum und Gesellschaft, würden seiner Meinung nach einem Prozess des Wachstums und der Verbesserung untergehen, der die Verwirklichung des höchsten Potenzials der Menschheit als Gebot stellte (Hermes/Kaufmann, 2014: 12). Dieses Bildungsideal zeichnete den Höhepunkt des utopischen und freimaurerischen Denkens des 18. Jahrhunderts; es erregte großes Aufsehen besonders in den Jahren vor dem Ausbruch der Französischen Revolution als programmatischer Teil der damaligen Diskussion über die Gefahren der mystisch-theosophischen Schwärmerei (Paolucci, 2014: 204), in der die deutsche Gelehrten-gesellschaft das Ergebnis einer hedonistischen Kultur sah, die ständig auf der Suche nach Neuem war, um Sinne und Verstand zu verführen.

Herders Text *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774a) hatte zudem die Poesie als Instrument der Rückbindung an eine Ursprungszeit dargestellt, in der die Verbindung mit der Gottheit noch zu vervollkommen sein sollte. Diese utopische Projektion fand ihren natürlichen Ausdruck in der allegorischen und wortgewandten Prosa der Märchenwelt des späten 18. Jahrhunderts. Der Rückgriff auf Fantasie

und Allegorie versprach die Möglichkeit, die Geheimnisse der Welt zu enthüllen, bis hin zur Wiederentdeckung des ursprünglichen göttlichen Funkens und damit, dem Chaos der anstehenden Revolution entgegenzustehen. Da nach Gottfried Herder – und gegen Kants Prinzipien – die Gottheit nur durch Einbezug der menschlichen Einbildungskraft erreicht werden konnte, förderte dieser Gedanke in erster Linie die Stimulierung der Sinne in ästhetischen Praktiken, in welchen Körper und Geist zusammenwirken sollten (Paolucci, 2021: 13-18). Damit schlug Herder eine Betrachtungsweise der Welt vor, die sich auf die wolffsche Systemphilosophie und die ihr inhärente Erkenntnistheorie bezog (Harth, 1978: 44). Der von Herder erwünschte Erziehungsprozess sollte durch das pädagogische Potenzial der Kunst stattfinden, sich des Schönen als Wegweiser bedienen, und Körper und Geist als fühlende und denkende Einheit zusammenfügen. Die Erziehung des Ich wurde als Ziel der Kunst gesetzt, die durch den Eingriff in die moralische Disposition und durch die Leitung der Affekte, die Menschen zu ihrer Verbesserung führen sollte (Košenina, 2016). Diesbezüglich wird das „rhetorische Interesse an der Fabel“ als „Instrument der Menschenführung im 18. Jahrhundert mit dem Gedanken moralischer Erziehung durch Kunst“ verbunden (Siekmann, 2017: 299).

Auf der Grundlage dieser Prämisse, ging Herder davon aus, dass die Menschheit, ja die ganze Welt, einschließlich der unbelebten Wesen, einem einzigen Transformationsgesetz unterliegen, welches überall anwendbar ist: ein kreisförmiger Prozess führe vom Schlechten zum Guten, vom Guten zum Ausgezeichneten, vom Ausgezeichneten zum Minderen und wieder zurück zum Schlechten. Dieser ewige Zyklus würde, nach Herders Sicht, eng mit der kognitiven Entwicklung des Menschen verknüpft sein. Dabei wäre die Sprache nicht nur Ausdruck von Denken und Empfindungen, sondern auch ein Instrument zur Gestaltung der Welt. Die Sprache ist in der Tat der Kern der menschlichen Erfahrung und der Objektivierung von Natur und Kultur, Geschichte und Tradition (Herder 1774, II). Innerhalb der zyklischen Evolution könnte nach Herder dem Menschen geholfen werden, indem ihm ein Weg zur Veredelung gewiesen wird. Hier zeichnete sich die Initiationsreise als beliebtes Muster zur positiven Transformation aus, die nicht nur zur Erkenntnis des Numinosen führt, sondern auch die ideale Vereinigung der gesamten Menschheit in eine kosmopolitische Gesellschaft anstrebt (Gambino/Pulvirenti, 2019).

Die tief empfundene Krise der traditionellen Werte, die in den Jahren um und nach dem Ausbruch der Französischen Revolution die übliche Weltordnung umgeworfen hatte, wies gerade auf die Literatur als dasjenige Medium hin, in dem philosophische Gedanken, Hoffnungen und apokalyptische Vorahnungen ihre imaginative Darstellungsmöglichkeit entfalten konnten. Besonders in den Erzählungen von wundersamen Reisen und utopischen Ländern drückten sich eskapistische Gedanken und Hoffnungen zu einer möglichen Verbesserung der Menschheit aus. Es ist also nicht erstaunlich, dass gerade in jener Krisenzeit literarische Königreiche erfunden oder wiedergefunden wurden, die einerseits als Allegorie der damaligen Situation zu verstehen sind, andererseits auf eine mögliche bessere utopische Welt hindeuten wollten. Sie stellten meistens Welten dar, die von transkulturellen Gesellschaften bewohnt sind und die auf den Grundsätzen von Gerechtigkeit, Toleranz und Freiheit beruhten. Dies ist besonders der Fall bei der Erfindung von märchenhaften und mythischen Ländern wie *Atlantis* oder von phantasmagorischen orientalischen Landschaften wie *Dschinnistan*.

Das Land der Dschinn

Im Vergleich zu Frankreich und England, welche sich wegen ihrer kolonialen Interessen relativ früh mit dem Orient befassten, begann in der deutschen Literatur die Beschäftigung mit diesem Thema später. Zunächst entstand in Europa eine Reihe von literarischen Werken, welche „die Ideale der Aufklärung in orientalische Gewänder“ (Schimmel, 1990: 549) kleideten, und den Orient in einen Ort der Auseinandersetzung mit den Aufklärungsidealen verwandelte. Die Humanitäts- und Toleranzgedanken erschufen einen fernen utopischen Orient und eine indirekte Kritik der Staats- und Gesellschaftsordnung. Bis Mitte des 18. Jahrhunderts dominierten im deutschsprachigen Raum eher historische Darstellungen des Nahen Orients: Eines der berühmtesten Werke in dieser Hinsicht war die *Geschichte des osmannischen Reichs nach seinem Anwachsen und Abnehmen* vom Philosophen und Historiker Demetrie Kantemir, die im Jahre 1745 in deutscher Übersetzung in Hamburg erschien. Im Werk dieses Beraters des russischen Zaren Peter I und Mitglied der Berliner Sozietät der Wissenschaften werden die Dschinn als böse Geister mit teuflischem Witz beschrieben:

Dschinn ist bey den Türken der Name einer gewissen Gattung Teufel, die von größerem Zeuge gemacht sind, als Schejtan (der Satan); und von denen sie glauben, daß sie männlichen und weiblichen Geschlechtes seyen, und Kinder zeugen, wie die Menschen. Daher werden bey ihnen im verblühten Verstande sehr spitzfündige und scharfsinnige Personen Dschinn genennet; und wenn sie einen Menschen andeuten wollen, der seine Gaben andern zum Schaden misbrauchet: so pflegen sie von ihm zu sagen; Dschinn *ākīllū dūr*, er hat einen teuflischen Witz oder Verstand (613).

Diese Vorstellung wird sich bald ändern: Das Land der Dschinn wird das erste Mal auf der deutschen Bühne im Zeichen einer friedlichen Begegnung zwischen Osten und Westen erwähnt. Im Drama *Nathan der Weise* von Gotthold Ephraim Lessing (1779) beschwört Saladin in seinem Dialog mit dem Templer das utopische Reich herauf:

SALADIN

[...]

ich könnte Dich fragen: wo du denn die ganze Zeit

Gesteckt? in welcher Höhle du geschlafen?

In welchem Ginnistan von welcher guten

Div diese Blume fort und fort so frisch

Erhalten worden? [...] (164).

In Lessings Drama steckt diese Märchenwelt noch in den Kinderschuhen der Moderne und wird als ein Ort der positiven Traumlandschaft dargestellt, in der es keine Trennung zwischen Religionen und Volkstraditionen gibt. Diese von Herder stammende Idee eines gemeinsamen Ursprungs aller Völker im orientalischen Teil der Welt wurde auch von den Wissenschaftlern aufgenommen und tatsächlich erhoben sich einige wichtige Forscherstimmen zu diesem Thema. Eine der berühmtesten war jene von Sir William Jones, Linguist, Übersetzer und Richter der *East India Company* in Kalkutta, der 1784 die „Asiatische Gesellschaft von Bengalen“ gründete, um die indische Zivilisation zu erforschen (Hodder, 1993: 403-38). Seine 1784 verfasste Vorlesung *On the Gods of Greece, Italy, and India* (III: 319-398) bietet eine geschmeidige, flexible und weitreichende Perspektive auf den Mythos, der den Vorstellungen von Johann Gottfried Herder und seinen romantischen Nachfolgern weitgehend nahekam. Indien wurde als ein Überbleibsel des goldenen Zeitalters der Menschheit betrachtet, als Heimat der Weisheit und der Philosophie, in der Vernunft und Gefühl, Kunst und Religion,

Wissenschaft und Fantasie in synthetischer Harmonie existierten. Wie fast alle seine Zeitgenossen sah Jones sowohl die griechisch-römische als auch die hinduistische Mythologie als zur biblischen Geschichte gehörend, was bedeutete, dass auf der Ebene der Interpretation einzelner Mythen Wege gefunden werden mussten, um die antiken Mythologien in den biblischen Rahmen der Weltgeschichte einzufügen. Um das zu erzeugen, behauptete Herder in seinem berühmten Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, dass die Menschen aller Zeiten und Breitengrade durch dieselbe grundlegende innere religiöse Spannung des Geistes gekennzeichnet seien und dass also jede mythologische Figuration zum grundlegenden menschlichen Streben nach Erkenntnis gehöre:

Unser zweydeutiges Streben nach Erkenntnissen, die uns nicht ziemen, der lüsterne Gebrauch und Misbrauch unsrer Freiheit, die unruhige Erweiterung und Übertretung der Schranken, die einem so schwachen Geschöpf, das sich selbst zu bestimmen erst lernen soll, durch moralische Gebote notwendig gesetzt werden mußten; dies ist das feurige Rad, unter dem wir ächzen und das jetzt doch beinah den Cirkel unsres Lebens ausmacht (2: 337).

Die allgemeingültige Spannung nach dem Sinn des Lebens sowie der Wunsch nach Unsterblichkeit kennzeichnen alle Kulturen der Welt, doch entfalten sie sich in verschiedenen mythologischen Figurationen. Herder behauptete, dass der ‚Ursitz‘ aller Traditionen, die ‚Urquelle‘ „der Paradiesischen Ströme“ sich in einer „Gegend zwischen den indischen Bergen“ befinden sollte (Herder, 1785, II: 399). Daraus ergäbe sich die Notwendigkeit „die Gewohnheit aller sich verpflanzenden, alten Völker, die Sagen vom Berge der Urwelt, den Bergen und Strömen ihres neuen Landes zuzueignen und solche durch eine Lokalmythologie zu nationalisieren“ (Herder, 1785, II: 400). So entstand in seiner Abhandlung *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* das Reich Dschinnistan als „weit verbreitete Mythologie“, aus der alle möglichen wunderbaren Gestalten, Abenteuer und Erzählungen entspringen konnten:

Auch der Indier erzählt von Riesen, die nach der Speise der Unsterblichkeit gruben: auch der Tibetaner spricht von seinen durch eine Missetat herabgesunkenen Laben; nichts aber, dünkt mich, reicht an die reine Tiefe, an die kindliche Einfalt dieser Sage, die nur so viel Wunderbares behält, als zur Bezeichnung ihrer Zeit und Gegend gehöret. Alle Drachen und Wundergestalten des über die Asiatischen Gebürge sich erstreckenden uralten Feenlandes, der Simurgh und Soham, die Lahen,

Dewetas, Dschins, Divs und Peris, eine in tausend Erzählungen vom Dschinnistan, Righiel, Meru, Albordj u.s. weit verbreitete Mythologie dieses Weltteils, alle diese Abenteuer verschwinden in der ältesten Tradition der Schriftsprache und nur der Cherub hält Wache an den Pforten des Paradieses (Herder, 1785, II: 338).

Die Debatte über den Orient als literarische Erfindung hatte sich in Frankreich weit verbreitet, doch der mythologische Kosmos, der zum Denkbild Dschinnistan reifte, erlebte im deutschen literarischen Panorama seine definitive Gründung kurz vor Ausbruch der Französischen Revolution, als Christoph Martin Wieland eine dreibändigen Märchensammlung mit dem Titel *Dschinnistan. Oder auserlesene Feen- und Geistermärchen* herausgab.² Die neunzehn Märchen dieser Sammlung sind – wie der Autor und zugleich Herausgeber in der Einleitung zum ersten Band erklärt – von der barocken Tradition der *Contes des Fées* inspiriert, einer literarischen Gattung, die sich Ende des 17. und zu Beginn des folgenden Jahrhunderts besonders in Frankreich nach dem Vorbild des italienischen Volksmärchens von Straparola (1553-1556) und Basile (1645) entwickelte. Am Ende des 18. Jahrhunderts wurde in Frankreich das Genre der *Contes des Fées* durch mehrere umfangreiche Sammlungen berühmt: Diese legten die stilistischen Normen, den Erwartungshorizont und die theoretischen Motivationen fest, die jene Erzählungen zu einem durchschlagenden Erfolg machten. Die Eigenarten solcher Feengeschichten lassen sich in dem Bezug auf die kontextuelle historische Situation, dem Aufgreifen kosmopolitischer Ideen, der Wahl barocker Stilelemente und der Erfindung orientalistischer Lebenswelten zusammenfassen. Das Genre entstand aus dem Zusammentreffen von zwei literarischen Projekten: Perraults Vorsatz, diese Gattung in seinem Kampf für die Moderne einzusetzen, und dem Versuch einiger Autorinnen, die Ressourcen der neuen Erzählform zu nutzen und die Freiheit, die es ihnen bot, zu ergreifen (Sermain, 2005). Meistens waren diese letzten Angehörigen des französischen Hofes Ludwigs XIV, die interessanterweise ihre Märchen als erfolgreiche Allegorien abzeichneten, um Misshandlungen und frauenfeindliche Konventionen anzuklagen. Diese Erzählungen, von einer langen mündlichen Tradition inspiriert, versuchten ihre Form und ihren Inhalt zu einem künstlerischen Produkt herauszubilden, der alle Sinne in Anspruch nahm und gleichzeitig die didaktische Funktion des *prodesse et delectare* nicht vergaß.

Die erfolgreiche Veröffentlichung von Gallands *Tausend und eine Nacht* (1704-1717) trug dazu bei, dass die Mode für den „orientalischen

Stil“ wuchs (Said, 1978) und sich auch in Bezug auf den verschiedensten Wissensbereichen – Theologie, Philosophie, Biografie, Geschichte, Politik – entfaltete.³ Im 18. Jahrhundert bekam das ambitionierte Projekt der Sammlung der *Contes des Fées* europäische Relevanz, besonders nach der Veröffentlichung des *Cabinet des Fées ou Collection choisie des contes des Fées et autres contes merveilleux* (1785-1789). Diese Sammlung erschien in 41 Bänden und enthielt die französische Übersetzung von den Geschichten der *Tausendundeine Nacht* zusammen mit Texten von etwa vierzig anderen Autoren und Autorinnen, darunter Charles Perrault, Madame d’Aulnoy, Mademoiselle Leprince de Beaumont, Mademoiselle de La Force, Jean-Jacques Rousseau usw. Diese monumentale Sammlung sollte das europäische kulturelle Palimpsest der Zukunft bilden, d.h. ein narratives Kaleidoskop, in dem sich Traditionen trafen, sich kreativ vermischten, um eine vielgestaltige und mehrdeutige Realität darzustellen. Das europäische Publikum hatte hiermit, die Möglichkeit sich zur Probe zu stellen, über Ideale zu sinnen und das Fantasiebild einer Gesellschaft der Zukunft zu entwerfen.

Dank der kulturellen Vermittlungsarbeit von Johann Heinrich Voß – dem wir die erste deutsche Übersetzung von der Sammlung *Tausend und einer Nacht* (1781-1785) verdanken – wurden der Orient, das Wunderbare und das Magische bald zu einem festen Bestandteil der deutschen literarischen Produktion (Hofmann, 2020). Den Erfolg der Erzählungen aus den *Nächten* und aus dem *Cabinet des Fées* ist durch zahllose weitere Sammlungen bezeugt: So z.B. Friedrich Immanuel Bierlings Werk *Cabinet der Feen*, das zwischen 1761 und 1766 erschien, und Friedrich Justin Bertuchs Reihe *Blaue Bibliothek aller Nationen*, die zwischen 1790 und 1800 in zwölf Bänden veröffentlicht wurde. Einerseits entwickelte sich in Deutschland bald das Interesse für das Magische und Fabelhafte, das den Ursprung aller Völker zu prägen schien, andererseits dasjenige für die europäischen volkstümlichen Erzähl- und Dichtungstraditionen, wie die Sammlungen von Johann Karl August Musäus *Volksmärchen der Deutschen* oder die von den Brüdern Grimm herausgegebene *Kinder und Hausmärchen* bezeugen.

Wielands Dschinnistan

Das Land der Dschinn als mythologische Welt findet seine definitive Behauptung mit der Veröffentlichung von Wielands Werk *Dschinnistan*. Drei Hauptprinzipien liegen dieser Märchensammlung zugrunde: ihre pä-

dagogische Valenz; ihr identitätsbildendes Potential; ihre Fähigkeit, die Gegenwart kritisch darzustellen. In seiner *Vorrede* erklärte der Autor, die pädagogische Kraft beruhe auf dem Prinzip des *prodesse et delectare*:

Man kann es nicht oft genug wiederholen: wer die Menschen von ihren Irrthümern und Unarten heilen will, muß seine Arzeneien durch Beymischung irgendeines angenehmen Saftes oder geistigen Liquors angenehm zu machen wissen; und man unterrichtet und bessert sie nie gewisser, als wenn man das Ansehen hat sie bloß belustigen zu wollen (I: X).

Darüber hinaus wirke das Märchen als Instrument der Identitätsbildung einer Nation wegen seiner Macht, Geschichte, Religion und Kultur in einer einzigen komplexen Darstellung zu vereinen:

Die Geschichte der Völker fängt mit redenden Thieren und Theophanien an: Götter und Halbgötter in Menschengestalt, Genien und Feen, Zauberer und Zauberinnen, Zentauren und Zyklopen, Riesen und Zwerge, spielen die erste Rolle in den ältesten Zeiten der Nationen: jede hat ihre Mythologie, ihren Vorrath uralter Märchen, die mit ihrer eigenen Vorstellungs- und Lebensweise, mit Ihrer Geschichte, Religion, klimatischen, sittlichen und bürgerlichen Verfassung so stark verwebt ist, daß keine Zeitfolge sie ganz daraus vertilgen kann. (I: IV)

Schließlich behauptete Wieland, dass die Gattung des Märchens, dank ihrer besonderen Illusionskraft, sich auch am besten eigne, die Gegenwart kritisch zu deuten:

Man fand, daß Wiz und Laune, ja sogar Philosophie und selbst Philosophie von der esoterischen Art, sich mit dieser popularen, von aller Prätension so weit entfernten Dichtart sehr wohl vertrage; und daß sie eine sehr gute Art sey, gewisse Wahrheiten, die sich nicht gerne ohne Schleier zeigen, in die Gesellschaft einzuführen: oder solche, die in einem ernsthaften Gewande etwas abschreckendes haben, gefällig und beliebt machen (I: VIII-IX)

Wieland erzeugte eine kaleidoskopische und überraschende Fantasiewelt, die den Leser intellektuell und emotional fesselt: Charaktere und Landschaften aus den verschiedensten Orten und Epochen der Welt treffen im Königreich Dschinnistan aufeinander. Altgriechische Figuren in leichte Gewänder gehüllt bewegen sich innerhalb mittelalterlicher Burgen; orientalische Schönheiten treffen bewaffnete nördliche Ritter; Köpfe werden verwechselt und leichtsinnige Königinnen werden in rosarote Schafe ver-

wandelt (Gambino, 2020). Alles ist möglich in diesem Reich und dennoch gibt es Regeln und Gesetze, die keine der Figuren missachten kann.

Wieland war sich der Notwendigkeit eines Wandels der sozialen Verhältnisse bewusst, denn ganz Europa stand am Rande eines historischen Umbruchs, wie er in seinen Aufsätzen zur Französischen Revolution behauptete. Seiner Meinung nach, hatte gerade die moralische Belehrung als konstitutives Element des Märchens ein hohes Potential für die Bildung der neuen Gesellschaft der Zukunft. Stilistisches Geschick und Sprachgewandtheit waren notwendig, um eine konstante Spannung und ein Gleichgewicht zwischen den beiden Eckpfeilern der Märchenerzählung aufrechtzuerhalten: dem Wunderbaren und dem Wahrhaftigen (oder dem Natürlichen). Denn gerade diese Spannung zwischen den beiden Extremen würde das menschliche Vorstellungsvermögen anregen und aktivieren (Wieland ,1786, I: VI).⁴

Noch wichtiger erscheint die Tatsache, dass Wieland durch die märchenhafte Verkleidung historischer Tatsachen und Sitten die neuen Generationen zur Beherrschung der Gefühle, Ausbildung der Vernunft und zur kritischen Haltung zu erziehen beabsichtigte. Diesem ambitionierten Projekt entsprachen einem raffinierten Stil der Sprache und erstaunlich komplexe Gliederungen der Handlungen, mit reigenartigen Berichten, sowie eine Vielfalt von ineinander verwebten narrativen Ebenen. Er griff das Erzählmodell barocker und französischer Tradition auf, führte Sagen und Legenden romanischer und germanischer Herkunft mit pastoralen und archaischen Motiven zusammen. Es bewegen sich in diesem magischen Ambiente Charaktere verschiedener Religionen, Sitten und Gebräuche, die aus entfernten Hemisphären stammen und niemals eindeutig als gut oder böse zu beurteilen sind, sondern immer zwischen beiden Extremen hin und her schwanken. Ihre Ambiguität scheint programmatisch zu sein, um den Lesern und Leserinnen zu zeigen, wie zweideutig das Leben in Wirklichkeit sei, obwohl nach aufklärerischer Vorgabe jedem Ereignis ein Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zugrunde liegen sollte. Jedes Märchen wird zur Rahmenstruktur einer Kette von weiteren Erzählungen in einer Vervielfältigung der erzählerischen Perspektiven. Das Lesepublikum wird somit aufgefordert, den wahren Ablauf der Ereignisse selbst zu rekonstruieren, aber auch den Fallstricken, den Umkehrungen und den Stereotypen des Weiblichen und des Männlichen⁵ zu entgehen. Dank der Übertreibung und des Witzes wird der Wert des einfachen Alltagslebens bezeugt, in dem sich die Tugend mit dem gesunden kriti-

schen Urteilsvermögen verbindet. Die Märchen, die das Publikum des vorigen Jahrhunderts in den Gärten und Rokokosalons der europäischen Höfe so sehr erfreut hatten, werden nun zu einer Allegorie der Korruption und der Widersprüche der gesamten europäischen Gesellschaft.

Dadurch wirkt dieser erfolgreiche Märchenkosmos, der sich mit der Zeit zum stabilen Denkbild kristallisiert, als Allegorie einer dystopisch-empfundenen Welt, in welcher die Gewalt der Geschichte als ein wiederkehrendes Übel dargestellt wird und die menschlichen Laster, nur schwer zu mäßigen scheinen. All das führt zu einem definitiven Urteil seitens Wielands: Die Geschichte zeigt, dass die Menschen hauptsächlich von Natur aus unwürdig sind. Deswegen weist Wieland auf die Notwendigkeit eine Bildung durch das Schöne zu gestalten, um den einzigen Weg zur Veredlung der Menschheit zu eröffnen. Diese der menschlichen Geschichte innewohnende Antithese zwischen Unwürdigkeit und Teilhabe am Göttlichen widerspiegelt sich im oxymorischen Motiv des verlorenen und des wiederzugewinnenden Paradieses und wird das Kernmotiv des fortlebenden Dschinnistan-Denkbildes. In der Welt der Dschinn stehen Religion und Esoterik, Empirie und Alchemie, bürgerliche Tugend und aristokratische Korruption, die Strenge der Logik und die Kraft der Fantasie gegenüber und nebeneinander. Den Leserinnen und Lesern steht die Aufgabe zu, durch die Fülle der Figuren und Erzählsituationen, den richtigen Weg zur Wahrheit, zur Natur und zur Verbesserung der Welt zu finden.

Das Fortleben eines Denkbildes

Die Geschichte des Reiches Dschinnistan endete nicht mit Wielands Sammlung; sie beeinflusste auch die nachfolgende Generation der romantischen Autoren: allen voran Novalis, der einige von Herder geäußerte Ideen aufgriff und Traumwelten und utopische Landschaften im Zeichen Wielands Dschinn literarisch zur Probe stellte, um das Potenzial des menschlichen Vorstellungsvermögens, die Kraft der Intuition und die Tiefen des Ichs zu erkunden.

Die von Herder postulierte Evolution der Menschheit erforderte, nach Novalis, die Kenntnis auch der tiefgründigen Individualität, die über jede mit den Instrumenten der Vernunft erforschte kognitive Dimension hinausgeht. Der Poesie schrieb er diese schwierige Aufgabe zu, die Gesetze der Natur und der menschlichen Individualität miteinander zu verbinden. So

behauptete Novalis in seinem Entwurf des *Allgemeinen Bouillons*: „Die Poesie mischt alles zu ihrem großen Zweck – der Erhebung des Menschen über sich selbst“ (Novalis, 1960-1977, II: 535). Das Ideal einer Veredlung der Menschheit benötigte, in seiner Sicht, zu einer Reise in die Tiefen der Innerlichkeit durch die Poesie, denn die ersehnte Vereinigung von Subjekt und Objekt konnte nur durch einen schöpferischen, dichterischen Akt erreicht werden. Das Kunstwerk stellte diesen kreativen Akt *par excellence* dar und war im Stande, der Menschheit den Weg zu einer höheren Stufe ihrer Existenz hinzuweisen. So stellt Novalis in seinem berühmten, unvollendeten Bildungsroman *Heinrich von Ofterdingen* eine Reise ins Zentrum seines eigenen Bewusstseins dar, die am Ende des ersten Teils zur allegorischen Welt des berühmten Klingsohr-Märchens führt (Kremer, 2007: 128). Hier wird – mit klarem Bezug auf Wielands Märchensammlung – die feenhaftige Tochter des Mondes, namens Ginnistan, dazu beitragen, ein goldenes Zeitalter zu gründen. Als Amme der Figuren von Eros und Fabel, verkörpert sie das Geheimnis und die Anmut der orientalischen Welt, von der sich ihre beiden Schützlinge ernähren. Novalis' Amme Ginnistan besitzt in der Tat viele Eigenschaften eines von Wieland beschriebenen Dschinns, die jeden Schein durchschauen, aber auch Täuschungen und Illusionen erzeugen, Menschen von Krankheiten heilen und sie trösten oder bedrohen (Laughlin, 2015: 67-78). Dschinn sind weder menschlich noch sterblich; sie bewohnen die Erde, teilen die Erfahrung der Sterblichen. Ihre Geschichte knüpft an berühmte Mythen an, wie die von dem König Salomon und der Königin von Saba, und werden oft als Bewohner einer verlorenen harmonischen Urwelt beschrieben, in der Liebe und Schönheit regierten. Sie symbolisieren die Qualitäten der menschlichen Vorstellungskraft und erscheinen als Verkörperung der vermittelnden Kraft zwischen der irdischen und der göttlichen Welt.

Das Klingsohr-Märchen stellt durch eine Reihe von allegorischen Figuren die Utopie der Welterlösung durch die Kraft der Poesie und der Liebe dar: Das Bild des künftigen Goldenen Zeitalters besteht also aus einer utopischen Umkehrung der bestehenden Ordnung. Ginnistan reist mit Eros nicht zurück zur orientalischen Quelle des Lichts. Sie reist zum Mond, um die Nachtseite der Welt als neues Reich der Erkenntnis zu entdecken. So wird im abschließenden *Astralis*-Gedicht der Traum als neue Quelle der Erkenntnis behauptet: „War die Welt vorher zum Traum geworden, so sollte nun der Traum Welt werden.“ (Novalis, 1802: 367). Auch die Figur des Genius *Astralis* hat viele Kritiker beschäftigt und zu einer Vielzahl

von Interpretationen geführt: sie könnte als „Selbstdarstellung des universellen Geistes, dessen schöpferische Kraft den gesamten Kosmos verklärt“ gedeutet werden, oder als Figuration der „Geburt des siderischen Menschen“ (Viotor, 2001: 233). Unserer Meinung nach bezieht sich seine Erfindung noch einmal auf Wielands elementare Kraft der Dschinn, die dem Menschen den Weg zur Erhebung über das Reale hinweisen. Die Kehre nach innen wird als Erlösung und Heilmittel gegen eine Zeit und eine Wirklichkeit gedeutet, die als entseelt und menschenwidrig empfunden wird. Auch in diesem Fall scheint das Interesse zur Märchengattung und der Bezug auf das von Wieland entworfene Denkbild einem Wunsch der rohen Realität zu entfliehen, dem Traum einer Idealen Menschenwelt zu entsprechen.

Nach langer Zeit, am Anfang des 20. Jahrhunderts, gerade zu Beginn einer neuen Umbruchzeit, wird das Denkbild Dschinnistan in einem neuen literarischen Werk heraufbeschworen. Diese Geisterwelt erscheint wieder in der zweiteiligen Erzählung *Ardistan und Dschinnistan*,⁶ aus dem Spätwerk des deutschen Schriftstellers Karl May. Das Grundthema dieses Werkes ist erneut die Entwicklung des Menschen: Von einem vermutlich irdischen, niedrigen Anfang (Ardistan, „Bodenland“) muss der Erzähler dieser abenteuerlichen Reise zu einer höheren Stufe gelangen, die im Reiche Dschinnistan, („Geistesland“) ihre Verwirklichung erleben wird. Nach May war eine solche Entwicklung des Menschen gescheitert, wie die Ereignisse und die Tatsachen des Alltagslebens bezeugten. Jede Ethik, sowie die wertvollen Elemente der Tradition waren verloren gegangen. Abenteuer und Fantasie blieben, seiner Meinung nach, die einzigen Möglichkeiten, um das Böse zu erkennen, und sich dem Guten zuzuwenden. Dschinnistan ist als Reich der „Edelmenschen“ und der Hoffnung dargestellt und zugleich ist die lange und schwierige Reise dahin der Beweis dazu, dass die Menschen dem Bösen und dessen verführerischer Kraft ausgestellt sind. Die orientalische Kulisse, in der sich die Charaktere bewegen, stellt einen starken Kontrast zu den brutalen und kriegslustigen Völkern dar, denen die Reisenden begegnen. Der Weg zum Idealen humanistisch handelnden Intellektuellen, den der Autor anstrebt, ist sehr lang und kann nur dank der Weisheit der Sultinin von Sitara, Marah Durimeh, und der Hilfe von übernatürlichen Mächten erreicht werden. Das Land Dschinnistan wird weiterhin in mehreren Werken Mays erwähnt und ist immer als eine idyllische Landschaft beschrieben „Das Glück saß vor jedem Hause“ (May, 1909: VIII).

Karl May hat seine Kritik an der Gesellschaft gut zu verbergen gewusst. Die Janusköpfigkeit deutscher Bigotterie und deutschen Untertanengeists sind in diesem Werk nur allegorisch wiedergegeben und das literarische Projekt einer erträumten Heimat für alle, die an den Regeln der bürgerlichen Gesellschaft litten, und die in einer erträumten Wirklichkeit einen Zufluchtsort suchten, findet seine Realisierung nur im Lande Dschinnistan. Das Abenteuer führt den Hauptcharakter aber nicht nur nach Orient: Er muss viel weiter reisen und außerhalb der Weltkugel den Planeten Sitara (Schmidt, 1998) erreichen, auf dem sich sowohl Ardistan, das Reich der Gewalt- und „Egoismismenschen“ als auch Dschinnistan, das Land der „Edelmenschen“, befinden (Sudhoff/Vollmer, 2013).

Karl Mays utopische Reiseerzählung, die am Vorabend des Ersten Weltkrieges geschrieben wurde, handelt von einem nun verzweifelten idealistischen Traume. Die Ereignisse, die sich auf Sitara abspielen, haben keinen Musterwert für eine positive Transformation der Gesellschaft: sie stellen vielmehr ein Gegenbild dar. Die Realität ist inhuman, egoistisch geworden und strebt nur nach Krieg und Gewalt. Die Fee Marah Durimeh verkündet weise am Ende des Romans: „Die Erde sehnt sich nach Ruhe, die Menschheit nach Frieden, und die Geschichte will nicht mehr Taten der Gewalt und des Hasses, sondern Taten der Liebe verzeichnen“ (May, 1909: 188). Doch bricht trotzdem Krieg zwischen Ardistan und Dschinnistan aus und der Herrscher von Dschinnistan wird siegen, dadurch dass er den befeindeten und gewaltsamen Herrscher letztendlich gewinnen lässt. Dieses erneute Königreich der Dschinn gibt nicht mehr Anlass zur Hoffnung, sondern stellt die ferne Landschaft eines tröstlichen Traums dar.

Schlussfolgerung

Das Denkbild Dschinnistan scheint somit eine wichtige Rolle in der Konstruktion von fiktiven Welten gespielt zu haben, besonders bei Autoren die die geschichtliche und gesellschaftliche Umbruchzeiten allegorisch darzustellen anstrebten und den Osten als verlorenes Paradies und gleichzeitig als Traumlandschaft einer ideellen Zukunft ansahen.

Wielands Königreich ist eine literarische Erfindung des reifen 18. Jahrhunderts, doch scheinen seine kapriziösen Arabesken, die überraschenden Umkehrungen, das stetige Schwanken zwischen Wirklichkeit und Illusion immer wieder eine kritische Reflektion gegen das drohende

Chaos der Geschichte anzuregen. Im Zeitalter der Vernunft weist Wieland den Weg aus der Unmündigkeit durch Bildung, Ordnung und Mäßigung der Emotionen: Alle seine Märchenfiguren streben nach emotionaler Reife und nach dem Gleichgewicht zwischen den Sinnen, der Emotionen und dem Verstand. Tatsächlich kritisierte dieser Autor all jene, die behaupteten man könne nur durch Rationalität und Vernunft und einer Fülle von Erfahrungen den steilen Weg zur Erkenntnis erklimmen. Poesie, Natur und Empfindungen seien, seiner Meinung nach, die wichtigsten Grundelemente der menschlichen Natur. Die höhere Erkenntnis wäre also nur durch Erfahrungen, welche die emotionale Ebene miteinbeziehen, möglich. Im Feenreich Dschinnistan hören wir eine Stimme, die uns auffordert, den Täuschungen und Verirrungen der Macht, dem Konformismus und Fanatismus, der Schmeichelei, dem Drang der Begierde und dem Opportunismus des leichten Gewinns zu entkommen. Leser und Leserinnen aller Zeiten werden immer wieder daran erinnert, wie wichtig es sei, dem Schönen auf dem Weg zum Guten zu folgen, indem man respektvoll mit der Natur umzugehen lernt. Diese Aufforderung bringt die fundamentale und fortdauernde krisenhafte Spaltung zwischen Natur und Kultur ans Licht. Die wiederkehrenden literarischen Bezüge zum Reich der Dschinn lassen sich schließlich als Alarmglocke deuten: das Denkbild Dschinnistan scheint immer wieder die dichterische Phantasie zu fangen, besonders in Momenten des Ungleichgewichts zwischen Subjekt und Welt, Vernunft und Einbildungskraft, um dabei den Raum für eine utopische Perspektive zu eröffnen. Dieses utopische Vermögen gilt auch für unsere Gegenwart, in welcher sich die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur so problematisch erweist, da unser Alltag von Pandemien und Kriegen bedroht ist.

Wir messen heutzutage Gefahr und Erlösung meist an empirischen und ökonomischen Regeln und nähren unsere Existenzangst mit einer unendlichen Serie von dystopischen Kunstwerken. Es fehlt uns der Trost der vom Schönen kommt, denn Poesie, Illusion und Traum sind dem Menschen unentbehrlich. Dagegen scheint das zyklische Wiederkehren des utopischen Landes der Dschinn beständig auf neue Wege aus den drohenden Katastrophen hinweisen zu wollen. In der poetischen Welt des Geistes, die sich der Brutalität des Realen entgegenstellt, wirkt das erdichtete Königreich der Dschinn als ideale poetische Burg, die den von der Geschichte und der menschlichen Grausamkeit verursachten Schiffbrüchen widersteht. Seine symbolischen Mauern stehen hoch und fest, um eine Idee von Gesellschaft zu schützen, die auf den Grundsätzen der Brüderlichkeit

und der Solidarität beruhen sollte. Leider hat unsere Epoche vergessen was die schöne Fee Agelie dem Dschinn Phanaor in Wielands Märchen *Der Palast der Wahrheit* erklärt: Auf Illusionen, Träume und Poesie beruhen Freundschaft, Liebe und Geselligkeit, also all jene Werte „die das Glück und die Freuden unseres Lebens sind“ (III: 237).



- 1 So z.B. in Benjamins Aufsatz über Eduard Fuchs ist das geschichtliche Verstehen „als Nachleben des Verstandenen“ aufgefasst, dessen „Pulse bis in die Gegenwart spürbar sind“ (Benjamin 1977, II: 468). Im *Passagenwerk* schreibt er: „Geschichtliches ‚Verstehen‘ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandenen zu fassen und daher [...] als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten“ (Benjamin 1991, V: 574).
- 2 Wielands Märchensammlung *Dschinnistan* wurde von Heinrich Steiner in Winterthur in drei Bänden in den Jahren 1786, 1787 1789 veröffentlicht. Von den neunzehn Erzählungen sind zwölf von Wieland, vier von Friedrich Hildebrand von Einsiedel, zwei von August Jacob Liebeskind. Das letzte Märchen *Der Palast der Wahrheit* stammt ursprünglich aus der Feder von Caroline von Wolzogen, wurde aber von Wieland fertiggeschrieben.
- 3 Vgl. Hanna Dyâb, *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV. Récit traduit de l'arabe (Syrie), et annoté par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger et Jérôme Lentin*, Arles: Actes Sud (collection La bibliothèque arabe. Les classiques), 2015.
- 4 Vgl. dazu auch Wielands *Vorbericht eines Ungenannten* in seiner späteren Sammlung *Das Hexameron von Rosenhain* (Wieland 1805: 14).
- 5 So passiert es z. B. in den Märchen *Neangir und seine Brüder, Argentine und ihre Schwestern* (Wieland, 1786 1: 204).
- 6 Diese zweiteilige Erzählung wurde zunächst von 1907 bis 1909 in der katholischen Zeitschrift „Deutscher Hausschatz“ unter dem Titel *Der Mir von Dschinnistan* veröffentlicht. Sie erschien dann als Buchausgabe im Jahre 1910 als 31. und 32. Band der *Gesammelten Reiseerzählungen* im Verlag Friedrich Ernst Fehsenfeld. Im Jahre 1969 im Zusammenhang mit der Gründung der Karl-May-Gesellschaft wurden die zwei Bände des Romans als Band XXXI und XXXII der *Gesammelten Werke* veröffentlicht. Im Jahre 2008 haben sich die Karl-May-Gesellschaft, der Karl-May-Verlag und die Karl-May-Stiftung zusammengefunden, um die historisch-kritische Werkausgabe Karl Mays, die bereits 1987 von Hans Wollschläger und Hermann Wiedenroth begonnen worden war, fortzuführen. Die Herausgabe der historisch-kritischen Ausgabe begann 1987 im Verlag Franz Greno und wurde von 1993 bis 2007 im Bücherhaus Bargfeld weitergeführt. Leider ist dieses Vorhaben ins

Stocken geraten und die historisch-kritische Ausgabe dieses Romans ist nicht erschienen, trotz der trotz der vielen Wiederauflagen. Vgl. <<https://www.karlmay-gesellschaft.de/index.php?seite=karl-mays-werke&sprache=de>> [Abruf am 3.01.2022].



Opere citate, Œuvres citées,
Zitierte Literatur, Works Cited



- Basile, Gianbattista. *Lo Cunto de li Cunti overo Lo trattenemiento de peccerille de Gian Alesio Abbattutis*. Napoli: Camillo Cavallo 1645.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Sieben Bände. Berlin: Suhrkamp 1972-89.
- Bertuch Friedrich Justin. *Blaue Bibliothek aller Nationen*. Gotha: Etingerschen Buchhandlung 1790-1800.
- Bierling, Friedrich Immanuel. *Cabinet der Feen*. Nürnberg: Raspe 1761-1769.
Cabinet des Fées ou Collection choisie des contes des Fées et autres contes merveilleux. Amsterdam/Ginevra: Charles Georges Thomas Garnier 1785-1789.
- Didi-Hubermann, Georges. *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010.
- Dyâb, Hanna. *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV. Récit traduit de l'arabe (Syrie), et annoté par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger et Jérôme Lentin*. Arles: Actes Sud 2015.
- Erl, A. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. In: Nünning, A., Nünning, V. (Hg.). *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2003. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02745-0_8>.
- Friedrich, Hans-Edwin. *Utopie*. In *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter 2003, III: 739-743.
- Galland, Antoine. *Les Mille et une nuit*. Paris- Lyon: La Veuve Claude Barbin 1704-1717.
- Gambino, Renata. *Creature d'ardore. Il regno delle fate nella Germania del Settecento*. In: Ch. M. Wieland. *Jinnistan. Fiabe. Edizione integrale*. Milano: Mimesis 2020: 9-26.
- Gambino, Renata/Pulvirenti, Grazia. „*Quel che conta è l'azione, tutto il resto è solo ombra, mero ragionamento*”. *Herder precursore delle teorie sull'Embodiment e sulla cognizione incarnata*. In *Cognitive Philology*, 12(2019): 1-27.
- Grimm, Jacob & Wilhelm. *Kinder und Hausmärchen*. Berlin: Reimer 1812-1815.
- Hardenberg Friedrich von [Novalis]. *Heinrich von Ofterdingen. Ein nachgelassener Roman* (1802), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999.
- Hardenberg Friedrich von [Novalis]. *Schriften in 5 Bde*. Hrgs. von Peter Kluckhohn / Richard Samuel. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960-1977.

- Harth, Dietrich. *Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs im Rahmen der Praktischen Philosophie*. In *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 52.1(1978): 43–62.
- Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin: Voß 1770.
- Herder, Johann Gottfried. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Riga: Hartknoch 1774a.
- Herder, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Riga: Hartknoch 1774b.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 2. Riga und Leipzig: Hartknoch 1785.
- Herder, Johann Gottfried. *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente: Erste Sammlung*. In *Werke in zehn Bänden*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1985, I: 367-540.
- Hermes, Stefan/ Kaufmann, Sebastian (Hg.). *Der ganze Mensch – die ganze Menschheit: Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800*. Berlin: De Gruyter 2014.
- Hodder, Alan D. „*Ex Oriente Lux*“: *Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts*. In: *The Harvard Theological Review*. 86. 4(1993): 403–38.
- Hofmann, Michael. *Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1789: Herder, Lessing, Wieland*. In Gabriele Charis Goer u. Michael Hofmann (Hrsg.). *Der Deutschen Morgenland: Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770*. bis 1850. München: Wilhelm Fink 2008.
- Jones, William Sir. *On the Gods of Greece, Italy, and India* (1784). In: *The Works of Sir William Jones*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2013, III: 319-398.
- Kantemir, Demetrie. *Geschichte des osmanischen Reichs nach seinem Anwachsen und Abnehmen. Nebst den Bildern der türkischen Kaiser*. Geschrieben von Demetrie Kantemir, ehemaligen Fürsten von Moldau, Hamburg: Herold 1745.
- Košerina, Alexander (Hg.). *Literarische Anthropologie. Grundlagentexte zur Neuentdeckung des Menschen*. Berlin: De Gruyter 2016.
- Kremer, Detlev. *Romantik*. Stuttgart: Metzler 2007.
- Laughlin, Vivian A.. *A Brief Overview of al Jinn within Islamic Cosmology and Religiosity*. In *Journal of Adventist Mission Studies*. 11.1(2015): 67-78.
- Lessing Gotthold Ephraim. *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. Berlin: Voß 1779.
- May Karl. *Ardistan und Dschinnistan II*. In *Karl Mays Reiseerzählungen*, Band XXXII. Freiburg i. Br.: Verlag von Friedrich Ernst Fehsenfeld 1909.
- Musäus, Johann Karl August. *Volksmärchen der Deutschen. Für die Jugend ausgew. und bearb. von Moritz Wilh. Gotthard Müller*. Stuttgart: Thienemann 1887.

- Paolucci, Gianluca. «*Vieni! Guarda e senti Dio*». *Teologia performativa in Herder*. Macerata: Quodlibet 2021.
- Paolucci, Gianluca. *Ritualità Massonica nella letteratura della Goethezeit*. Roma: Istituto Italiano di Studi Germanici 2014.
- Perrault, Charles. *Contes de ma Mère l'oye*. Paris: Claude Barbin 1697.
- Riedel, Wolfgang. *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*. In: Braungart W./Ridder K./Apel F. (Hg.). *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2004: 337–366.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books 1978.
- Schimmel, Annemarie. *Orientalische Einflüsse auf die deutsche Literatur*. In *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Wiebelsheim: AULA Verlag 1990, V: 546-561.
- Schings Hans-Jürgen. *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler 1992.
- Schmidt Arno, *Sitara und der Weg Dorthin: Eine Studie über Werk und Wirkung Karl Mays*. Berlin: Fischer 1998.
- Schmidt, Jochen. *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.
- Sermain, Jean-Paul. *Le conte de fées - Du classicisme aux Lumières*. Paris: Desjonquères 2005.
- Siekmann, Henning. *Wolf und Lamm. Zur Karriere einer politischen Metapher im Kontext der europäischen Fabel*. Bamberg: University Bamberg Press 2017.
- Straparola, Giovanni Francesco. *Le piacevoli notti*. Venezia: Comin da Trino 1553-1556.
- Sudhoff, Dieter/ Vollmer, Hartmut (Hg.), *Karl Mays „Ardistan und Dschinnistan“*. Hamburg: Igel Verlag 2013.
- Vietor, Sophie. *Astralis von Novalis: Handschrift, Text, Werk*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
- Voß, Johann Heinrich. *Die tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen*. Bremen: Cramer 1781-1785.
- Weidner, Daniel. *Fort-, Über-, Nachleben: Zu Einer Denkfigur Bei Benjamin*. In *Benjamin-Studien*. II(2011): 161–78.
- Wieland, Christoph Martin. *Aufsätze über die Französische Revolution*. In *Sämtliche Werke*, Leipzig: Göschen 1797, XXXI. 1-329.
- Wieland, Christoph Martin. *Betrachtung über den Standpunkt, worin wir uns in Absicht auf Erzählungen und Nachrichten von Geistererscheinungen befinden*. In *Der Teutsche Merkur* II(1781): 226-239.
- Wieland, Christoph Martin. *Das Hexameron von Rosenhain*. Leipzig: Göschen 1805.
- Wieland, Christoph Martin. *Dschinnistan oder auserlesene Feen- und Geistermärchen*, Winterthur: Steiner 1786-1789.