

Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Gülcan Özcan

1. Einleitung	4
1.1. <i>Goethe und der West-östliche Divan</i>	10
2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan	13
2.1. <i>Der West-östliche Divan um 1814</i>	13
2.2. <i>Das Sonderbare am West-östlichen Divan</i>	16
2.3. <i>Die ersten Berührungen mit dem Orient</i>	17
2.4. <i>Goethes Koranlektüre 1772</i>	18
2.5. <i>Herders Impulse für den Orient</i>	22
2.6. <i>Ergebnis: Das Sonderbare am West-östlichen Divan</i>	23
3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan	25
3.1. <i>Die Bücher im West-östlichen Divan</i>	26
3.1.1. Buch des Sängers	28
3.1.2. Buch Hafis	30
3.1.3. Buch der Liebe	32
3.1.4. Buch der Betrachtungen	33
3.1.5. Buch des Unmuths	34
3.1.6. Buch der Sprüche	36
3.1.7. Buch des Timur.....	37
3.1.8. Buch Suleika	39
3.1.9. Das Schenkenbuch	40
3.1.10. Buch der Parabeln	41
3.1.11. Buch der Parsen.....	42
3.1.12. Buch des Paradieses	42
3.2. <i>Zwischenergebnis: Der lyrische Teil des West-östlichen Divan</i>	43
3.3. <i>Zur Theorie der Metapher</i>	45
3.3.1. Aristoteles und die Substitutionstheorie.....	46
3.3.2. Aristoteles und die Typologie der Metapher	47
3.3.3. Ergänzung durch Quintilian	47
3.3.4. Motive für die Verwendung von Metaphern	48
3.4. <i>Metaphern bei Goethe</i>	49
3.4.1. Das Motiv der Locken	50
3.4.2. Das Motiv der Sterne	51
3.5. <i>Zwischenergebnis: die Metaphern im West-östlichen Divan</i>	53
3.6. <i>Exkurs: Das Fremde in der Literatur</i>	55
3.7. <i>Die „Noten und Abhandlungen“: zum besserem Verständnis des West-östlichen Divan</i> 57	
3.7.1. Aufbau und Gliederung der „Noten und Abhandlungen“	61
3.7.2. Inhaltliche Aspekte der Noten und Abhandlungen	62
3.8. <i>Zwischenergebnis: Inhalt und Aufbau des West-östlichen Divan</i>	64
3.9. <i>Ergebnis: Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan</i>	65
4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan 68	
4.1. <i>Zur Biographie Sadis</i>	68
4.2. <i>Die Werke Sadis</i>	69
4.3. <i>Der Bustan</i>	71
4.4. <i>Der Golestan</i>	72
4.5. <i>Die Übersetzung des Golestan von Adam Olearius</i>	74

4.6.	<i>Sadis Dichtung in Goethes West-östlichem Divan</i>	75
4.7.	<i>Auserwählte Beispiele aus dem West-östlichen Divan</i>	76
4.7.1.	Das Motiv des Hauses.....	76
4.7.2.	Das Motiv des Vogels.....	78
4.7.3.	Die Fabel.....	78
4.7.4.	Das Motiv der Perle.....	79
4.7.5.	Das Motiv der Pfauenfeder.....	80
4.7.6.	Das Motiv der Liebe.....	81
4.8.	<i>Ergebnis: Sadis Dichtung im West-östlichen Divan</i>	81
5.	Goethes islamische Studie über den Orient	83
5.1.	<i>Die Stellung der Frau im Islam</i>	83
5.2.	<i>Das falsch verstandene Frauenbild im Islam</i>	90
5.3.	<i>Edward W. Sais Orientalism-Theorie</i>	90
5.4.	<i>Quellen für die Stellung der Frau im Islam</i>	92
5.4.1.	Hadithe im Islam.....	93
5.4.2.	Quellenprobleme bei Goethe	94
5.5.	<i>Die Kritik der Verschleierung im Islam</i>	96
5.6.	<i>Die Mystik im Islam</i>	98
5.6.1.	Die islamische „Mystik“.....	100
5.6.2.	Die Mystik im Islam mit Sigmund Freuds Konzept erklärt.....	104
5.6.3.	Die islamische Mystik und Sufismus.....	106
5.7.	<i>Goethes Erfahrung mit der islamischen Mystik</i>	108
5.8.	<i>Stellung der Frau im Islam und die Paradiesvorstellung der Muslime</i>	113
5.9.	<i>Ergebnis: Goethes islamische Studie über den Orient</i>	117
5.10.	<i>Exkurs: Tradition</i>	118
6.	Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West-östlichen Divan 121	
6.1.	<i>Herders Überlegungen zur Sprachtheorie</i>	122
6.1.1.	Erstes Naturgesetz.....	123
6.1.2.	Das zweite Naturgesetz.....	126
6.2.	<i>Zwischenergebnis Herder</i>	127
6.3.	<i>Humboldts Überlegungen zur Sprachtheorie</i>	129
6.3.1.	Humboldts Sprachtheorie.....	130
6.4.	<i>Zwischenergebnis zu Humboldts Überlegungen</i>	133
6.5.	<i>Ian Chambers: Migration, Kultur Identität</i>	136
6.6.	<i>Zwischenergebnis Chambers</i>	138
6.7.	<i>Textauszüge aus Walter Benjamins Überlegungen zur Kultur</i>	139
6.8.	<i>Ergebnis: Der kulturwissenschaftlichen Reflexionshorizont in Bezug auf den West-östlichen Divan</i>	142
7.	Das Konzept der „Hybridität“ und der West-östliche Divan	145
7.1.	<i>Homi K. Bhabhas Hybriditätskonzept</i>	145
7.2.	<i>Die Hybridität der Räume im West-östlichen Divan</i>	148
7.2.1.	Das Motiv des „Reisenden“.....	153
7.2.2.	Hybride „Textgrundlagen“, Schreiben.....	155
7.2.3.	Hybride Person Hafis.....	157
7.2.4.	Polaritäten im Divan-Werk.....	160
7.2.5.	Hybrides Schreiben mithilfe der Übersetzungen	161

Inhaltsverzeichnis

7.3.	<i>Ergebnis: Das Konzept der Hybridität und der West-östliche Divan</i>	162
8.	Schluss	165
9.	Literaturverzeichnis	170
9.1.	<i>Primärliteratur</i>	170
9.2.	<i>Sekundärliteratur</i>	171

1. Einleitung

Die vorliegende Studie findet ihren Abschluss gerade in der gegenwärtigen medialen Diskussion darüber, ob die Integration von Migranten in Deutschland geglückt ist oder nicht, zu Zeiten der Veröffentlichung sowohl des Buches von Thilo Sarrazin¹ als auch von „Die große Verschleierung“² von Alice Schwarzer. In dieser Studie sind zwar keine direkten Antworten oder Thesen, die sich auf die medialen Diskussionen beziehen, dennoch sind inhaltliche Berührungen gegeben. Es geht um die orientalische Kultur, die Goethe im 19. Jahrhundert vorbildlich erforscht und erkundet. Das Ergebnis seiner kulturwissenschaftlichen Tätigkeit ist der „West-östliche Divan“. Nach knapp 200 Jahren gelingt es gegenwärtig nur wenigen, mit dem Fremden und der unbekanntem Kultur sachlich, nicht voreingenommen gegenüber dem Orient so umzugehen, wie es Goethe am Beispiel des Divan gezeigt hat. Obwohl der Orient schon hier in Europa nicht mehr so fremd und unbekannt sein sollte wie vor 200 Jahren, ist dennoch die Rede in medialen Diskussionen vom Fremden, Anderen, von Polaritäten, Assimilation, Parallelgesellschaft, Integration, kulturellen Differenzen usw. Und das, obgleich jetzt schon seit über 60 Jahren „Orientale“ in Europa präsent sind, aufgrund der Migrationswelle in den 50er und 60er Jahren. Die Schlagzeilen in den medialen Diskussionen – unter anderem „Kann Deutschland so viel Islam vertragen?“³ – zeigen nur, dass dieses Thema sehr aufgeladen ist mit politischen Vorurteilen und dass die Europäer hier und da noch voreingenommen sind gegenüber fremden Kulturen, trotz Globalisierung und der zeitgeistlichen Aufgeschlossenheit. Leider lässt sich aus dieser Problematik beobachten, dass trotz intensiver kultureller Studien, Integrationsarbeit und kulturellem Dialog es nicht immer gelingt, mit anderen Kulturen umzugehen, miteinander zu reden und aufgeschlossen miteinander umzugehen. Obwohl Deutsche mit Migrationshintergrund schon hier zu Hause sind, zwischen zwei Kulturen koexistieren können und zurechtkommen. Das Konzept einer „Parallelgesellschaft“ trifft nicht auf jede Generation zu,⁴ vielleicht auf die ältere

¹ Sarrazin, Thilo: Deutschland schafft sich ab. München 2010.

² Schwarzer, Alice: Die große Verschleierung. Für Integration, gegen Islamismus. Berlin 2010.

³ Titelschlagzeile der „Bild“ vom 6. Oktober 2010.

⁴ Welsch, Wolfgang: Transkulturalität. In: Irmela Schneider, Christian W. Thomson (Hg.): Hybridekultur: Medien, Netze, Künste. Köln 1997.

Generation, aber die dritte Generation, in die ich mich selber einordne, ist in Deutschland angekommen. Wir leben nicht in einer Parallelgesellschaft, und auch wenn wir primär islamische Traditionen und noch hier und da einige wenige türkische Traditionen ausleben und aufrechterhalten, ist unser Lebensraum und Heim Deutschland. Die medialen Diskussionen geben einem, mir vor allem, das Gefühl, dass es der europäischen Gesellschaft nicht gelingt, zu akzeptieren, dass wir hier angekommen sind und dass wir ein Teil derselben sind.

Um sich von dieser gegenwärtigen medialen Diskussion stark zu differenzieren, sind die Literaturwissenschaften gerade die Disziplin, die beweist, dass kulturelle Differenzen und Polaritäten überwunden werden können, wenn man die fremde Kultur kennen lernt, sie aufarbeitet und den interkulturellen Dialog eingeht, wie es Goethe am Beispiel des West-östlichen Divan gelingt.

Die vorliegende Studie geht inhaltlich deduktiv vor, das heißt, die kulturwissenschaftliche Tätigkeit Goethes wird am Beispiel des West-östlichen Divan gezeigt. Es gibt in der Forschung keinen expliziten Fall oder eine Theorie, die Goethes kulturwissenschaftliche Tätigkeit vordergründig akzentuiert. Vielmehr steht der literarische Ertrag des Divan-Werkes in der Forschung im Mittelpunkt.

Die Studie zeigt mit vier Themenfeldern, dass Goethe kulturwissenschaftlich forscht und erkundet – am Beispiel des West-östlichen Divan. Die folgenden vier Felder sind zu erwähnen:

1. Die ersten Berührungen mit dem Orient
2. Der Inhalt des West-östlichen Divan
3. Goethes islamische Studien
4. Die Hybridität der Räume im West-östlichen Divan

Nach dieser Aufzählung ist die vorliegende Arbeit strukturiert. Im ersten Kapitel wird vorgestellt, dass Goethe bereits vor dem Divan-Projekt mit dem Orient in Berührung gekommen ist. Die entscheidende Anregung diesbezüglich kam von seinem Freund Herder, der ihm Einblick in die orientalische Kultur gibt sowie auch die ersten Berührungen mit dem Koran gewährt. In diesem Abschnitt wird gezeigt, dass Goethe intensiv darum bemüht ist, die Religion des Islam näher kennen zu lernen, er liest verschiedene Übersetzungen des Korans und versucht sogar einige Koranstellen selber zu übersetzen. Von dieser ersten Koranbegegnung sind noch Spuren Jahre später im West-östlichen Divan zu erkennen.

Das zweite Kapitel der Studie widmet sich dem Inhalt des West-östlichen Divan. Da sind es gerade die Gedichtsinhalte, die einen übersichtlichen Einblick dafür bieten, dass Goethe sich mit der orientalischen Dichtung und Kultur auseinandergesetzt hat. Zwar gehen die Gedichte auf den westlichen Verfasser zurück, aber die Gedichtsinhalte sind durchsetzt mit orientalischen Motiven, Märchen, Redewendungen, Weisheiten und vor allem mit orientalischen Metaphern. Der Prosateil der „Noten und Abhandlungen“ liefert den direkten und eindeutigen Beweis dafür, dass sich Goethe mit dem Orient vorbildlich kulturwissenschaftlich beschäftigt und gut recherchiert, da im Prosateil von Goethe selber die Belege dafür gegeben werden, welche Textquellen er hinzugezogen hat, um den West-östlichen Divan zu konzipieren. Weiterhin werden auch die Überlegungen und Kommentare bezüglich der fremden orientalischen Kultur mit Goethes Worten festgehalten, die einen direkten Einblick in Goethes Denken über und seinen Umgang mit dem Orient geben. In diesem Abschnitt wird auch geklärt, dass Goethes West-östlicher Divan nicht in einer der Kulturtheorien der gegenwärtigen Kulturwissenschaft als Fallbeispiel verwendet werden kann, das zeigen soll, dass Goethe ein Kulturwissenschaftler ist. In der vorliegenden Arbeit geht es schwerpunktmäßig darum, dass Goethe am Beispiel des West-östlichen Divan kulturwissenschaftlich arbeitet und recherchiert. Die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes wird skizziert und näher definiert, sodass nicht nur die literarische Wichtigkeit des West-östlichen Divan von Bedeutung ist für die Geisteswissenschaft, sondern unter anderem auch der kulturelle Beitrag.

Im West-östlichen Divan ist Goethe nicht nur als Poet zu verstehen und zu berücksichtigen, er ist hier auch als "heimlicher Kulturwissenschaftler" in Bewegung. Um dieses Bild von Goethe näher zu definieren und für die vorliegende Arbeit festzulegen, widmet sich der dritte Teil der Studie der Religion Islam. Ich habe den Themenkomplex Islam bevorzugt, da in diesem Inhalt die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes punktuell zum Ausdruck kommt. In den Divan-Gedichten wird der Leser immer wieder mit islamischen Motiven und Bildern in Berührung gebracht. Um das zu ermöglichen, geht Goethe der islamischen Religion nach und arbeitet deren Inhalte auf, was in Abschnitt 5 vorgestellt wird.

Ich hatte auch überlegt, anstelle des Themenkomplexes Islam Saadis⁵ Einfluss auf die Dichtung von Goethe heranzuziehen und vorzustellen, um damit Goethes kulturwissenschaftliche Arbeit zu charakterisieren. Aber da dieser Ansatz schon in der germanistischen Forschung präsent ist und überhaupt innerhalb der Studie auf diesen Bezug genommen wird, ist er nicht so interessant und brisant wie der Themenkomplex Islam. Denn mit dem Abschnitt Islam wird die Stellung der Frau im Islam behandelt. Denn aus Goethes Recherchen geht hervor, dass die muslimische Frau ungünstig oder auch negativ positioniert ist im Verhältnis zum muslimischen Mann. Goethe behandelt folglich auch in seinen Gedichten die islamische Tradition und kritisiert sie diesbezüglich. Doch bevor die Stellung der Frau geklärt wird, ist es notwendig, das Konzept des Islams in seinem Gesamtbild, in Bezug auch auf die islamische Mystik, vorzustellen, da ansonsten nicht gewährleistet ist, dass das Konzept des Islams richtig dargestellt und verstanden wird. Ich möchte verhindern, dass hieraus missverständliche Eindrücke und Ergebnisse resultieren. Der Schwerpunkt liegt in diesem Kapitel auf der islamischen Mystik, da auch Goethe mit diesem Aspekt des Islams in Berührung kommt, was auch am Beispiel seiner Divan-Gedichte gezeigt wird. Folglich wird auch erst mit diesem Ansatz die Stellung der Frau im Islam geklärt.

Schließlich wird im dritten Teil der Arbeit besonders auf die bedeutenden kulturwissenschaftlichen Texte von J. G. Herder und Wilhelm von Humboldt vorgestellt, da sie unter anderem auch die auserwählten Textgrundlagen und den inhaltlichen Reflexionshorizont der goethischen Zeit reflektieren. Insbesondere sind hier vor allem die Überlegungen zur Sprache als wichtiger kultureller Aspekt zu nennen. Im Mittelpunkt der auserwählten Sprachtheorien wird nicht mehr die Wechselbeziehung zwischen Wort, Ding und Welt geklärt, vielmehr wird die Sprache jetzt als ein organisches Instrument des Menschen angesehen, das dem Menschen anthropologisch angehaftet ist. Diesbezüglich betont dieser Aspekt die Wichtigkeit der Sprache für die Kultur des Menschen. Dies wird ergänzt durch die moderneren Überlegungen von Ian Chambers und Walter Benjamin. Auch zeigt der Übergang von Herder zu Benjamin, wie relevant die Sprache als Theorie und Konzept für komplexe kulturelle Fragen und Antworten ist. Des Weiteren wird mit diesem Arbeitsschritt gezeigt und erklärt, dass die Sprache einen wichtigen

⁵ Sa'di, Muslih a.Din aus Schiraz: Der Rosengarten“, Dieter Bellmann. Leipzig und Weimar 1982.

Bestandteil und Schwerpunkt der Kulturforschung bildet, der auch die geisteswissenschaftliche Disziplin bis dato intensiv beschäftigt.

Um Goethes kulturwissenschaftliche Tätigkeit am Beispiel des West-östlichen Divan explizit aufzuklären, wird abschließend auf das Hybriditätskonzept von Homi K. Bhabha eingegangen. Die orientalischen Gedichtsinhalte wie Motive werden mit Hilfe des Hybriditätskonzepts analysiert und bewertet. Literatursoziologisch ist das Hybriditätskonzept von Bhabha ein wichtiger Ansatz, da mit seiner Hilfe die Erschließung der kulturellen Texte, hier des West-östlichen Divan, geleistet wird. Ferner wird mit diesem Konzept gezeigt, dass die Interaktionen aller an der Literatur Beteiligten, ebenso die vielfältigen ökonomischen und sozialen Voraussetzungen der Literatur, also die Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Gesellschaft im weitesten Sinne, unentbehrliche Unterstützung für das Verständnis des kulturellen Einflusses auf die Lebenszusammenhänge bieten. Ganz nach diesem Schlüsselkonzept der Hybridität gelingt es Goethe vor 200 Jahren im Divan-Werk, die orientalische Kultur zu erforschen, die orientalischen Lebenszusammenhänge und ihre Kultur aufzuarbeiten und in sein poetisches Schaffen zu integrieren. So dass es ihm gelingt, kulturelle Polaritäten, Differenzen und Grenzen zu überwinden und auszuhandeln. Mit diesem Teil der Arbeit findet die Studie ihren Abschluss.

In der Arbeit fällt in Bezug auf den West – östlichen Divan immer der Begriff des Orients, orientalischer Raum oder orientalischer Kulturkreis. Auch Goethe selber grenzt diesen Begriff nicht näher ein, um welchen orientalischen Raum es Konkret geht. Ist es die heutige Türkei, oder der Iran oder Syrien. Goethe selber spricht von zwei Welten, einmal dem westlichen Kulturkreis und zum anderen vom östlichen Kulturkreis, wie auch im folgenden Gedicht auffällig zu erkennen ist:

Wer sich selbst und andere kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.

Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, lass´ ich gelten;
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen sei zum Besten!⁶

⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. Gedicht aus dem Nachlass, S.121.

1. Einleitung

Eine aktuelle Karte aus dem Jahre 1815 zeigt, dass das Osmanische Reich in der Zeit Goethes über den orientalischen Raum herrschte. Dazu zählen die Länder wie Syrien, Iran, Irak und die Türkei, das sind auch die Länder von dessen Schriftstellen im West – östlichen Divan die Rede ist. Nisami, Dschelal-eddin Rumi, Saadi, Hafis und Dschami⁷ alle bedeutende Schriftsteller aus dem persischen Raum, die damals zum osmanischen Raum zählen. Aus der Forschung ist bekannt, dass Goethe besonders historische Quellen aus dem orientalischen Raum einholt:

„Das von Stimmel angekaufte Konvolut >>enthielt Korane und Koran – Kommentare, kostbare Manuskripte arabischer, persischer und türkischer Dichtungen, Abhandlungen, Grammatikten usw. <...> Auf seine <Goethes> Veranlassung gelangen tatsächlich die kostbaren Orientalia in den Besitz der Weimarer Bibliothek, zu deren Hauptschätzen sie noch heute gehören.“⁸

Wie nach Goethes Vorbild aus dem oben zitierten Gedicht und auch aus dem Zitat, steht der Oberbegriff Orient im Verlauf der Arbeit für den östlichen Kulturkreis und der Okzident für den westlichen Kulturkreis.



⁷ Ebd. Vgl. S.153-160

⁸ Mommsen, Katharina: Goethe und die arabische Welt. Frankfurt am Main 1988. S. 42

⁹ lexicorient.com/e.o./atlas/h-ottomans.htm

Resümierend festgehalten, inspiriert mich Goethes West-östlicher Divan immer wieder auf das Neuste, gerade in der negativen Diskussionen über „den Islam“. Das Werk wurde vor über 200 Jahren konzipiert und veröffentlicht. Zwar war die damalige Zeit noch strenger im Urteil über das „Morgenland“, dennoch zeigt dieses literarische Werk aus dieser Zeit, dass das Fremde überwunden und aufgearbeitet werden kann. Dass Literatur es schon immer möglich gemacht hat, kulturelle Grenzen zu überwinden und sogar aus der fremden Kultur zu lernen.

1.1. Goethe und der West-östliche Divan

„Goethes Wendung zum Orient ist nach eigenem Ausdruck ‚Flucht ‚ (Hegire) aus der Misère der europäischen Gegenwart, aber nicht in eine Märchenwelt, sondern in einen der ältesten Kulturkreise der Menschheit. Sie ist zugleich Höhepunkt seiner lebenslangen literarischen und wissenschaftlichen Beschäftigung steht und einmündet in die Konzipierung der Idee einer Weltliteratur.“¹⁰

Mit diesen Worten wird die Goethe'sche kulturwissenschaftliche Arbeit am Beispiel des West-östlichen Divan eröffnet. Der West-östliche Divan ist nicht nur ein Zeugnis für das literarische Schaffen Goethes, sondern auch für seine kulturwissenschaftliche Arbeit. In der Literaturforschung gibt es zahlreiche und kaum zu überschauende wissenschaftliche Arbeiten über den West-östlichen Divan, was den breiten Forschungsansatz zur literarischen Rezeption darstellt. Dabei rückt die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes über den West-östlichen Divan in den Hintergrund. Aber gerade dieser Ansatz, neben dem literarischen Schaffen Goethes, macht das Werk zu etwas Besonderem zu etwas anderem. Auch in der Forschung wird beanstandet, dass die kulturellen Aspekte der literarischen Werke, im Allgemeinen, sekundär untersucht werden:

„Mit Hilfe dieser Studien rücken eigentlich auch Problemfelder in den Blick, die bislang vor allem deshalb wenig Beachtung gefunden haben, weil die literaturwissenschaftlichen Ansätze in Hinblick auf Stoff, Thema eher im Mittelpunkt stehen als die kulturelle Wichtigkeit dieser Werke.“¹¹

¹⁰ Dill, Christa: Wörterbuch zu Goethes West-östlichen Divan. Tübingen 1987. S. VII

¹¹ Nünning, Ansgar: Metzler – Lexikon, Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart 2008. S. 17

1. Einleitung

Beim ersten Lesen wirkt der West-östliche Divan anders als das, was man sonst von Goethe kennt. Auf der anderen Ebene aber wiederum ist dennoch die übliche Goethe'sche Vorgehensweise bei der Arbeit zu erkennen, nämlich die Idee der Weltliteratur. Der Begriff der Weltliteratur ist von Goethe in seiner Zeit eingeführt worden. Was er genau unter den Begriff der Weltliteratur versteht, zeigt das folgende Zitat:

„Ich sehe immer mehr, daß die Poesie e. Gemeingut der Menschheit ist, und daß sie überall und zu allen Zeiten in Hunderten und aber Hunderten von Menschen hervortritt... Nationalliteratur will jetzt nicht viel besagen, die Epoche der W. ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.“¹²

Auch das Alterswerk West-östlicher Divan gehört zur Idee der Weltliteratur, hier zeigt er, dass nicht nur die europäische oder die angloamerikanischen Literatur als Weltliteratur in der Forschung im Mittelpunkt stehen. Sondern er expandiert darüber hinaus in eine andere Sphäre, in einen anderen Raum, wo er unter Beweis stellt, dass durch die intensive Auseinandersetzung mit einem fremden, bisher gegensätzlichen Kulturkreis sich auch literarische Werk finden lassen, die als Weltliteratur einzuordnen sind:

„Der Ausdehnung des Blicks auf welthistorische Zusammenhänge entsprach die Entwicklung von Goethes literarischen Interessen. Nachdem ihm bereits seit seiner Jugend nicht nur die bedeutendsten Werke der deutschen, sondern auch der englischen und französischen Literatur vertraut waren; nachdem er sich zu Schillers Lebzeiten besonders mit der Antike beschäftigt hatte, nachdem er durch seine Divan-Studien in die Welt des Orients eingedrungen war; und, auf Anregungen Boisserées hin, auch an der Nibelungischen Tafel geschmaust hatte, bemühte er sich nun, in einem systematischen Ansatz einen Überblick über die Dichtungen der Völker, einschließlich derer Indiens und Chinas, zu gewinnen.“¹³

Mit seinem neugierigen Interesse an anderen Kulturen und ihrer Literatur begibt sich Goethe in den Orient, wo Polaritäten wie Grenzüberschreitungen im orientalischen Raum überwunden werden, wenn nicht sogar aufgehoben. Er übernimmt Motive, Stoffe und orientalische Themen, arbeitet sie auf, übernimmt diese in seine literarischen Überlegungen – und das Ergebnis dieser Arbeit ist der West-östliche Divan.

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Goethe mit dem Orient eine intensive Erfahrung macht, obwohl er selber den Orient nur aus den Büchern kennt und nicht die persönliche Erfahrung vor Ort hat. Die westlichen Leser erfahren im West-

¹² Brief an Eckermann 31.1. 1827. Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [‘Frankfurter Ausgabe’], 40 Bde., hrsg. v. Friedmar Apel, Hendrik Birus [u. a.], Frankfurt/Main 1986-1999, hier: I. Abteilung, Bd. 22, S. 287

¹³ Boerner, Peter: Johann Wolfgang Goethe. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 115

1. Einleitung

östlichen Divan das Fremde, das sie nicht mit der üblichen Erfahrungswelt in Verbindung bringen können. Goethe durchlebt also eine ähnliche Leseerfahrung wie seine Leser. Durch die Arbeit mit dem West-östlichen Divan macht er eine Annäherung an das Fremde und Unbekannte des Orients. Aus seiner Biographie ist bekannt, dass die Italienreisen dazu dienten, die Spuren der Antike nicht nur aus den Büchern abzulesen, sondern auch vor Ort kennen zu lernen und zu erkunden. Das gleiche Prinzip gilt auch für den Orient – auch wenn er selber nicht im Orient war, bewegt er sich während seiner Studien imaginär im orientalischen Raum, mit eigenen Worten:

„[...] Ich habe mich gleich in Gesellschaft der persischen Dichter begeben, ihren Scherz und Ernst nachgebildet. Schiras, als den poetischen Mittelpunkt, habe ich mir zum Aufenthalt gewählt, von da ich meine Streifzüge [...] nach allen Seiten ausdehne“¹⁴

Doch bevor Goethe im Einzelnen als Kulturwissenschaftler oder auch als Kulturforscher am Beispiel des West-östlichen Divan skizziert wird, erfolgt eine Einführung in das Werk.

¹⁴ Brief an Schlosser vom 23.01.1815. Briefe HA, Bd. 3, S.306f.

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

Um den soziokulturellen Aspekt aus dem West-östlichen Divan herauszuarbeiten, ist es zwingend notwendig, die historischen wie die autobiographischen Daten mit einzubeziehen. Dieser Abschnitt zeigt zum einen, aus welchen historischen politischen Umbrüchen und persönlichen Lebensumständen der West-östliche Divan entworfen ist. Zum anderen zeigt er, dass Goethe sich in einem zum Westen gegensätzlichen Kulturkreis bewegt und nicht nur die Literatur der fremden Kultur aufarbeitet, sondern auch die historischen und religiösen Aspekte aus dem orientalischen Raum. An dieser Stelle ist noch festzuhalten, dass im West-östlichen Divan nicht konkret darauf hingewiesen wird, welche Orte man sich unter dem Begriff Orient vorzustellen hat. Aus den „Noten und Abhandlungen“ geht hervor, dass Goethe sich sowohl mit der türkischen als auch mit der persischen und arabischen Literatur befasste und sich in diese eingearbeitet hat.

2.1. Der West-östliche Divan um 1814

Das Werk gehört zu Goethes Alterslyrik, weil es 1819 erstmals als Buchform erscheint. Die Gedichte des Divan werden zum größten Teil in den Jahren 1814 und 1815 geschrieben. Zum West-östlichen Divan wird Goethe aus mehreren Quellen inspiriert. Zu einem ist das Gefühl des Altwerdens, das auch mit Schillers Tod 1805 sich einstellt, zu erwähnen, weiterhin wird das Gefühl des Älterwerdens durch den Verlust der Mutter 1805 noch intensiver. Diese besondere Krise in seiner Person und Lebensauffassung drängt nach einem Ausweg. Zu den Auswegsansätzen aus dieser besonderen Lebenskrise gehört auch seine Selbstbiographie, die eine lebensbilanzierende Arbeit in Form eines Dichtwerks darstellt: „Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit“.¹⁵

¹⁵ Blumenthal, Lieselotte: Goethes Werke Band IX. München 1994.

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

In diesem Zusammenhang sind auch die historischen Ereignisse festzuhalten, die zu Goethes Lebenskrise und seinem Älterwerden einen besonderen Beitrag geben. Nämlich die napoleonischen Kriege und damit die politischen Veränderungen und Wandlungen in Europa.¹⁶

Um aus diesen politischen Unruhen wie aus seiner eigenen Lebenskrise hinauszuflüchten, begibt sich Goethe auf eine Art Flucht. Die Flucht führt ihn aus dem Okzident an einen ganz anderen, fremden Ort und zwar nach dem Persien des 14. Jahrhunderts. Im Jahre 1814 bekommt Goethe von seinem Verleger Cotta die Übersetzung des Werkes „Divan“¹⁷ von dem persischen Autor Schemseddin Hafis, der aus dem heutigen Iran, dem Ort Schiraz, stammt. Den Beinamen Hafis hat er deswegen, weil er ein Korankenner ist, er zählt zu den berühmtesten Dichtern seiner Zeit. In Hafis' Werk findet Goethe den Ausweg aus seiner Lebenskrise, er lässt sich von dem persischen Dichter, in dem er auch einen Wesensverwandten findet, inspirieren für sein neues dichterisches Schaffen. Hafis lebt als persischer Dichter, Lehrer und Korankenner im 14. Jahrhundert (ca. 1326–1390). Goethe äußert sich über die Begegnung mit Hafis wie folgt:

"[...]ich mußte mich dagegen productiv verhalten, weil ich sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können. [...] Alles was dem Stoff und dem Sinne nach bei mir Ähnliches verwahrt und gehegt worden, that sich hervor und dies mit umsomehr Heftigkeit als ich höchst nöthig fühlte mich aus der wirklichen Welt, die sich offenbar und im Stillen bedrohte, in eine ideelle zu flüchten, an welcher vergnüglichen Theil zu nehmen meiner Lust, Fähigkeit und Willen überlassen war."

Aus unterschiedlichen Gründen sieht Goethe in Hafis einen Gleichgesinnten: Zu einem schreibt Hafis in einer Zeit der politischen Unruhen und Umbrüche optimistische und heitere Gedichte über Liebe, Wein und Kunst. Zum anderen fasziniert Hafis Goethe mit seiner unorthodoxen Haltung zum Islam. Diese Eigenschaften Hafis' geben für Goethe den entscheidenden Impuls dafür, aus seiner Lebenskrise, der allgemeinen unruhigen Wirklichkeit zu flüchten, indem er sich mit Hilfe der Kunst völlig der Dichtung widmet.

Neben den historischen und biographischen Wandlungen in Goethes Leben ist auch die neue Liebe zu erwähnen, die während seiner ersten Heimatreise 1814, und zwar zu Marianne von Willemer entflammt.¹⁸ Die Heimatreise um 1814, die Goethe antritt, um sich den politischen Umbrüchen und Unruhen zu entziehen, führt

¹⁶ Vgl. Bohnenkamp, Anne: West-östlicher Divan. S. 306. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996.

¹⁷ Ebd. Vgl. S. 308

¹⁸ Bohnenkamp, Anne: West-östlicher Divan. S. 310. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996.

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

ihn in seinen Geburtsort Frankfurt. Hier lernt er Marianne von Willemer kennen, die zweite Frau von Johann Jakob von Willemer, einem Freund von Goethe. Jakob von Willemer holt Marianne (geb. Jung) als Gefährtin für seine Töchter in sein Haus, er nimmt sie später auch zur Frau.

Bei seiner zweiten Heimatreise, 1815, verbringt Goethe fünf Wochen bei der Familie Willemer. Während dieses Aufenthaltes entspringt eine poetische Liebe zwischen Goethe und Marianne, deren Spuren im Divan wiederzufinden sind. Marianne begleitet Goethe bei seinem poetischen Schaffen des Divan. Nach Goethes Abreise wird der Kontakt per Briefwechsel beibehalten, nach dem Sommer 1815 besucht Goethe Marianne nicht mehr – aus Gewissengründen gegenüber seinem Freund Johann Jakob von Willemer. Dafür füllt sich der Briefwechsel zwischen Marianne und Goethe mit poetischen Wechselgesprächen wie poetischer Kreativität und intensivem Fühlen des Liebens.



19

¹⁹ Auf dem Bild Marianne von Willemer. In: Boerner, Peter: Johann Wolfgang von Goethe. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 101

2.2. Das Sonderbare am West-östlichen Divan

Das Sonderbare am Divan ist, dass das Werk so authentisch-echt wirkt, als hätte es ein „Orientaler“ geschrieben und nicht ein Angehöriger einer westlichen Kultur. Goethe ist etwas in seiner Zeit Seltsames und Unerklärliches gelungen: Obwohl er selber nicht vor Ort im Orient war, dort seinen kulturellen Recherchen nachgehen konnte, beschreibt er den Orient so authentisch und genau, als wäre dies dennoch der Fall. Das zeigt, wie genau und sicher Goethe in seiner literarischen wie kulturellen Forschung ist. Vor allem dass er sich als Kosmopolit scheinbar innerhalb der Literatur bewegt und bei der Erkundung von fremden Kulturen sensibel und einfühlsam vorgeht, dass er die wesentlichen und bestimmenden Merkmale einer Kultur erkennt und in den richtigen Kontext einordnet, wie am West-östlichen Divan nachweisbar, ist erstaunlich.

Nach den Erfahrungen der germanistischen Forschung reicht es nicht aus, die Sprache einer fremden Kultur zu erforschen, hierzu zählen auch ihre Rituale und Traditionen. Selbst wenn man der Fremdsprache mächtig ist: Ohne die Einfühlung in die fremde Kultur und Tradition bleibt das Fremde fremd, wie auch Wittgenstein erklärt:

„Wir sagen ... von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Behauptung wichtig, daß ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in einem fremdes Land gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man versteht den Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen). Wir können uns nicht in sie finden.“²⁰

Nach dieser Erklärung Wittgensteins lassen sich ebenso Goethes orientalische Studien begreifen. Goethe lernt nicht nur die arabische Sprache, sondern befasst sich auch mit der islamischen Religion und mit der orientalischen Literatur.

Nach dieser These durchbricht Goethe eindeutig die kulturellen Grenzen und überbrückt Differenzen, denn im Divan werden die Gedichte mit orientalischen Motiven gezielt eingesetzt. Wie ist es zu erklären, dass Goethe mit so viel poetischer Kreativität, Sachkenntnis und Sicherheit in Bezug auf den Orient umgeht, diverse Koranverse und Koranmotive aufnimmt und sie in seiner eigenen poetischen Sprache wiedergibt, ohne dabei das Sinngebende, das aus dem Orient stammt, zu löschen?

²⁰ Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen Teil II. Frankfurt am Main 1989. S. 568

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

Aus der Forschung ist bekannt, dass das Divan-Projekt aus drei wichtigen Ereignissen resultiert:

1. der zeitgenössischen politischen Umbrüche in Europa
2. der Lektürebegegnung mit Hafis
3. der heimlichen Liebe zu Marianne Willemer.

Mit diesen drei Inspirationsquellen werden die Gedichte im Divan in der germanistischen Forschung in der Regel interpretiert.²¹ Doch reicht dieser Ansatz nicht aus, um Goethes kulturwissenschaftliche Arbeit im Gesamtbild zu akzentuieren. Die kulturwissenschaftliche Recherche und das Interesse bezüglich des Orients finden schon Jahre vor dem Divan-Projekt statt.

2.3. Die ersten Berührungen mit dem Orient

Laut der literarischen Forschung begegnet Goethe dem Orient schon in seiner Kindheit durch seine Mutter,²² die ihrem Sohn die Märchenerzählung aus 1001 Nacht vorliest. Hierzu ein bedeutender Hinweis von Bettina Brentano:

„Goethes Mutter’ glaubte auch sich einen Anteil an seiner Darstellungsgabe zuzuschreiben zu dürfen, denn einmal sagte sie, konnte ich nicht ermüden zu erzählen, so wie er nicht ermüdete zuzuhören (...) da war kein Mensch so eifrig auf die Stunde des Erzählens mit den Kindern wie ich, ja, ich war im höchsten Grad begierig unsere kleinen eingebildeten Erzählungen weitere zu führen (...) Da saß ich, und da verschlang er mich bald mit seinen großen schwarzen Augen, und wenn das Schicksal irgendeines Lieblings nicht recht seinen Sinn ging, da sich ich, wie die Zornader an der Stirn schwellt und wie er die Tränen verbißt. Manchmal griff er ein und sagte noch eh ich meine Wendung genommen hatte, nicht wahr, Mutter die Prinzessin heiratet nicht den verdammten Schneider, wenn er auch den Riesen (...), wenn ich denn am nächsten Abend die Schicksalsfäden nach seiner Angabe weiter lenkte und sagte: Du hast’s gerathen, so ist’s gekommen, da war er Feuer und Flamme (...).“²³

Mit 23 Jahren liest Goethe zum ersten Mal verschiedene Übersetzungen des Korans.²⁴ Auf die Übersetzung von Pater Ludovico Maracci reagiert Goethe

²¹ Vgl. Bohnenkamp, Anne: West-östlicher Divan. S. 307-322. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996.

²² Vgl. Kamaluddin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S. 11

²³ B. v. Arnim, Goethes Briefwechsel mit einem Kinde, Berlin, Weimar 1986. S. 379

²⁴ Vgl. Kamaluddin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S. 12

produktiv, indem er selbst Koranübersetzungen unternimmt, wie er in einem Brief an Herder vom Juni 1772 festhält. In diesem schreibt Goethe: „Herr mache mir Raum für meiner engen Brust.“ Diese Formulierung stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der 20. Sure aus dem Koran.

Eine weitere Quelle für Goethes Islam-Erkundung vor der Divan - Epoche ist seine Auseinandersetzung mit dem islamischen Religionsgründer Muhammed.²⁵ In den Jahren um 1773 liest er die Biographie des Propheten Muhammed von dem Franzosen François René Turpin,²⁶ was einen wichtigen Impuls gibt, im Jahre 1773 das Drama „Mahomet“ zu schreiben, welches aber leider nur Fragment bleibt. Die Recherchen über den Islam, die Goethe beschäftigen, fasst er wie folgt zusammen: „Ich hatte das Leben des orientalischen Propheten mit grossem Interesse gelesen und studiert.“²⁷

In den Jahren um 1799 übersetzt Goethe auf Wunsch des Herzogs Karl August Voltaires Tragödie „Le Fatisma ou Mahomet le Prophet“. Bei dieser Bearbeitung fällt Goethe auf, dass der Prophet Muhammed voreingenommen charakterisiert wird.²⁸

2.4. Goethes Koranlektüre 1772

Zurück zu der Koranbegegnung aus dem Jahre 1772, in der Goethe sich bemühte, einige Verse aus dem Koran zu übersetzen. Laut der germanistischen Forschung sind das Koranstellen, die sich mit Goethes eigener Gottesvorstellung berühren und sich dieser annähern,²⁹ stellvertretend dafür sei diese Stelle hier wiedergegeben:

„Abraham sprach zu seinem Vater Azar. Eherst du Götzen für Götter? Wahrhaftig ich erkenne deinen und deines Volks offenbaren Irrtum. Da zeigten wir Abraham des Himmels und der Erde Reich, dass er im wahren Glauben bestätigt würde. Und als die Nacht über ihm finster war, sah er das Gestirn und sprach: Das ist mein Heerscher, da es aber niederging rief er: untergehende lieb er nicht. Dann sah er den Mond aufgehen, sprach: Das ist mein

²⁵ Vgl. hierzu Forschungsergebnisse von Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 26-80

²⁶ Ebd. S. 12

²⁷ Trunz, Erich: Autobiographische Schriften II. Goethes Werke Band X. München 81. S.39

²⁸ Vgl. Kamaluldin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S. 15

²⁹ Ebd. S. 16

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

Heerscher! Da er aber niederging sagt 'er. (...) Wie aber der Sonne heraufkam sprach er: (...) Aber da sie auch unterging, sprach er: O mein Volk nun bin ich frei von deinem Irrtümern! ich habe mein Angesicht gewendet zu dem der Himmel und der Erde erschaffen hat.'³⁰

Der Fokus richtet sich hier vor allem auf die 5. Sure „Das Vieh“, die von dem Propheten Abraham handelt. Inspiriert und beeindruckt von der Gotteserklärung Abrahams, übernimmt Goethe die Koranstelle in das Mahomet-Drama. Ferner ist diese Stelle im Fragment auch als Gesang des Muhammed bekannt, wo der Prophet und seine Pflegemutter in einer Szene auftreten. Mit dem auffälligen Unterschied, dass der Prophet Muhammed an die Stelle von Abraham tritt. Die oben zitierte Gotteserklärung wird wie folgt von Goethe konstruiert:

„Sey geseegnet, O Mond! Führer du des Gestirns, Sey mein Herr du mein Gott!
Du beleuchtest den Weeg.
Lass! Lass! Nicht in der Finsterniss Mich! Irren mit irrendem Volck.
Sonn, dir glühenden weihst sich das glühende Herz.
Sey, mein Herr du mein Gott! Leit allsehende mich.
Steigst auch du hinab herrliche! Tief hüllet mich Finsterniss ein.
Hebe liebendes Herz dem Erschaffenden dich! Sey
Mein Herr du! Mein Gott! Du alliebender du! Der
die Sonne den Mond und die Stern Schuff Erde und Himmel
Und mich!'³¹

Diese Koranstelle hat Goethe sehr intensiv beschäftigt, sodass er selber Folgendes dazu festhält:

„Das Stück fing mit einer Hymne an, welche Mahomet allein unter dem heiteren Nachthimmel anstimmt. Erst verehrt er die unendlichen Gestirne als ebenso viele Götter; dann steigt der freundliche Stern Gad (unser Jupiter) hervor, und nun wird diesem, als dem König der Gestirne, ausschließliche Verehrung gewidmet. Nicht lange, so bewegt sich der Mond herauf und gewinnt Aug und Herz des Anbetenden, der sodann, durch die hervortretende Sonne herrlich erquickt und gestärkt, zu neuem Preise aufgerufen wird. Aber dieser Wechsel, wie erfreulich er auch sein mag, ist dennoch beunruhigend, das Gemüt empfindet, daß es sich nochmals überbieten muß; es erhebt alle diese begrenzten herrlichen Wesen ihr Dasein zu verdanken haben. Diese Hymne hatte ich mit viel Liebe gedichtet; sie ist verloren gegangen, würde sich aber zum Zweck einer Kantate wohl wieder herstellen lassen, und sich dem Musiker durch die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks empfehlen.[...]So war der Entwurf einer Arbeit, die mich lange im Geist beschäftigte: denn gewöhnlich mußte ich erst etwas im Sinne beisammen haben, eh ich zur Ausführung schritt. Alles was das Genie durch Charakter und Geist über die Menschen vermag, sollte dargestellt werden, und wie es dabei gewinnt und verliert. Mehrere einzuschaltende Gesänge wurden vorläufig gedichtet, von denen ist allein noch übrig, was, überschrieben "Mahomets Gesang", unter meinen Gedichten steht.“³²

Im Jahre später entstandenen West-östlichen Divan lassen sich immer noch Details finden, die sich mit dieser besagten Koranstelle in Verbindung bringen

³⁰ Beutler, Ernst: Goethe, Werke, Bd. 15. Zürich 1953. S. 322

³¹ Beutler, Ernst: Goethe, Werke, Bd.4.Zürich 1953. S. 181.

³² Blumenthal, Lieselotte; Loos, Waltraud: Autobiographische Schriften II. Goethe Werke Band X. München 1981. S. 39f.

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

lassen. Das folgende Gedicht wurde nicht publiziert, sondern ist im Nachlass zu finden:

Süßes Kind, die Perlenreihen,
Wie ich irgend nur vermochte,
Wollte traulich dir verleihen,
Als der Liebe Lampendochte.

Und nun kommst du, hast ein Zeichen
Drangehängt, das, unter allen
Den Abraxas seines gleichen,
Mir am schlechtesten will gefallen.

Diese ganze moderne Narrheit
Magst du mir nach Schiras bringen!
Soll ich wohl, in seiner Starrheit,
Hölzchen queer auf Hölzchen singen?

Abraham, den Herrn der Sterne,
Hat er sich zum Ahn erlesen;
Moses ist, in wüster Ferne,
Durch den Einen gros gewesen.

David, auch durch viel Gebrechen,
Ja, Verbrechen durchgewandelt,
Wusste doch sich los zu sprechen;
„Einem hab’ ich recht gehandelt.“

Jesus fühlte rein und dachte
Nur den Einen Gott im Stillen;
Wer ihn selbst zum Gotte machte
Kränckte seinen heiligen Willen.

Und so muss das Rechte scheinen
Was auch Mahomet gelungen;
Nur durch den Begriff des Einen
Hat er alle Welt bezwungen.

Wenn du aber dennoch Huldung
Diesem leidigen Ding verlangst;
Diene mir es zu Entschuld’gung
Dass du nicht alleine prangest. –

Doch allein! – Da vielen Frauen
Salomonis ihn verkehrten
Götter betend anzuschauen
Wie die Närrinnen verehrten.

Isis’ Horn, Anubis’ Rachen
Boten sie dem Judenstolze,
Mir willst du zum Gotte machen

Solch ein Jammerbild am Holze!

Und ich will nicht besser scheinen
Als es sich mit mir eräugnet,
Salomo schwur den Seinen,
Meinen Gott hab' ich verläugnet.

Lass die Renegatenbürde
Mich in diesem Kuss verschmerzen:
Denn ein Vitzliputzli würde
Talisman an Deinem Herzen.³³

Das Gedicht „Abraxas“ ist ein Versuch Goethes, auf seine eigene Art eine einheitliche Gotteserklärung zu geben. Des Weiteren wird hier auch die direkte Kritik am Tragen des Kreuzes ausgeübt. Aber noch interessanter ist der Aspekt, dass Goethe alle bekannten Propheten zitiert, die auch dem westlichen Kulturkreis bekannt sind. Er fängt mit Abraham an und zitiert außerdem Mose, David, Salomon, Jesus und Muhammed. Mit dem Vers: „Abraham, den Herrn der Sterne / Hat er sich zum Ahn erlesen;“ spielt Goethe auf die übersetzte Koranstelle von 1772 an, mit dieser Stelle setzt er in seiner Gotteserklärung einen deutlichen Akzent. Zu einem wird deutlich, wie präzise er sich in der islamischen Religion auskennt, und zum anderen erklärt er im Gedicht, dass alle Religionen aus derselben Gotteserklärung resultieren und einheitlich von dieser gespeist werden. Dabei wird die Polarität der Religionen aufgehoben, Goethe macht sie zu einer Einheit und einem Weltbild. Des Weiteren kritisiert er den Trend der Kreuzesandacht, welche er mit Abrahams Gotteserklärung andeutet, der seinen Vater kritisiert, weil dieser Götzen anbetet und sich damit irre. In den darauf folgenden Strophen und Versen werden die Propheten aufgezählt, die den Monotheismus immer wieder in den Mittelpunkt stellen, um damit zentral die Einheit Gottes zu bekräftigen.

Das Gedicht, das von Goethe zurecht nicht veröffentlicht wird, da es eindeutig provokatorisch und kritisch im Religionskontext ist, kann bei nur bedingter Offenheit und Toleranz beim Leser Missverständnisse und Verwirrung auslösen. Für die vorliegende Arbeit ist von Bedeutung, dass aus diesen Zeilen ablesbar ist, dass sich Goethe schon vor der Divan - Epoche 1813 mit der islamischen Religion intensiv auseinandergesetzt und sich dieser gegenüber produktiv gezeigt hat.

³³ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 122

2.5. Herders Impulse für den Orient

Die vorherigen Abschnitte zeigen, dass Goethe sich schon vor der Divan - Epoche mit der orientalischen Religion befasst, so sind die islamischen Religionsinhalte und Traditionen ihm nicht fremd. Auch die orientalische Literatur kennt er schon, bevor er sich Divan - Werk zuwendet. Im Jahre 1783 befasst sich Goethe mit der Moallakat - Übersetzung des Engländers William Jones, woraufhin er die erste Dichtung der Moallakat³⁴ von „Amralkrais“ aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt.³⁵ Mit diesen historischen Eckdaten Goethes lässt sich der vertraute Umgang mit dem Orient erklären.

Einen weiteren wichtigen Hinweis aus der Forschung liefert Annemarie Schimmels Arbeit über das Morgenland³⁶. Nach ihren Untersuchungen gibt Herder den maßgeblichen Anreiz für Goethes Interesse am Orient, so sind zum Beispiel die Verse aus dem Divan „Wer den Dichter will verstehen – Muß in Dichters Lande gehen.“ ohne den direkten Bezug zu Herder nicht verständlich, denn Herder schrieb Jahre zuvor:

„Um von einer Nation zu urteilen, muß man in ihre Zeit, ihr Land, ihren Kreis der Denkart und Empfindungen treten, sehen, wie sie lebet? Wie sie erzogen wird? Was für Gegenstände sie singt? wie ihre Luft, ihr Himmel, der Bau ihrer Organe, ihr Tanz, ihre Musik sei? Dies alles muss man nicht als Fremdling oder Feind, sondern als ihr Bruder und Mitgeborner kennenlernen.“³⁷

Herder, der sich schon Jahre zuvor mit dem Orient beschäftigt und auseinandersetzt, sind auch Joseph von Hammer und dessen Übersetzungen bekannt, was das folgende Herder-Zitat zeigt:

„Entziehe das Verhängniß, daß die Dinge wunderbar leitet, unserem Europa nie die beiden Handhaben der östlichen und südlichen Welt, die persische und arabische Sprache; mache es sie aber in seinen Händen zu Werkzeugen nicht des Betruges und der Unterdrückung, sondern gemeinschaftlich-höhere Wohlfahrt und Segens. Auch in Europa wollen wir mit diesen Sprachen nicht spielen, sondern aus ihnen und durch sie lernen. Blühe die ganze

³⁴ 452,3 Moallakat] Sammlung von sieben preisgekrönten arabischen Gedichten verschiedener Dichter, „entsprungen vor Mahomets Zeiten, mit goldenen Buchstaben geschrieben, aufgehängt von an den Pforten des Gotteshauses zu Mekka““, so Goethe selbst in den *Noten und Abhandlungen* im Kapitel „Araber“.. Weimar Mai 1815. In: JOHANN WOLFGANG GOETHE NAPOLEONISCHE ZEIT. S. 794. Rose Unterberger (Hg.). Frankfurt am Main 1994

³⁵ Vgl. Kamaludin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S. 18

³⁶ Schimmel, Annemarie: Der islamische Orient – Wege seiner Vermittlung nach Europa. In: Golz, Jochen: Goethes Morgenlandfahrten. Frankfurt am Main 1999. S. 17

³⁷ Schimmel, Annemarie: Der islamische Orient – Wege seiner Vermittlung nach Europa. In: Golz, Jochen: Goethes Morgenlandfahrten. Frankfurt am Main 1999. S. 17

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

Hoffnung auf, die wir an Hammer, einem glücklichem jungen Mann voll Spracherkenntniß und Gaben, aus Orient erwarten.“³⁸

Diese Worte stellen den orientalischen Einfluss Herders dar, sie üben wiederum einen produktiven Einfluss auf den jungen Goethe aus, was in der Forschung wie folgt bewertet wird:

„Und Herder blieb inaugurierend und begleitend überall präsent in Goethes Umgang mit Poesie und Geschichte des Morgenlands – von der Nachdichtung des Hohenliedes über den Aufsatz Israel in der Wüste bis zur Novelle sowie zahlreichen Zwischenstationen.“³⁹

Auch die literarischen Quellen, mit denen Goethe bei seinem Divan - Gedichtzyklus arbeitet, sind Herder bekannt: „Viele der von Herder benutzten Werke finden sich auch unter den Quellen für den West-östlichen Divan und für Goethes ‚morgenländische‘ Beschäftigung insgesamt“⁴⁰ wieder. Diese Belege sind weitere Zeugnisse für Goethes Berührung mit dem Orient vor der Divan-Epoche. Überhaupt ist Herder als Person als wichtiger Faktor zu erwähnen, der Goethes orientalisches Interesse gestärkt und unterstützt hat. Alle bisher behandelten Ansätze machen deutlich, aus welchen Gründen und aus welcher Perspektive sich Goethe seiner Orient-Studien so sicher sein und er ein Werk wie den Divan schaffen kann. Ihm gelingt etwas wie das Evozieren eines morgenländischen Hauches im Abendland, und zwar durch „[...] seine intuitive Einfühlung in die Welt des Islam – eine Einfühlung, die sich nochmals, noch klarer, vierzig Jahre später im West-östlichen Divan zeigen sollte [...]“⁴¹.

2.6. Ergebnis: Das Sonderbare am West-östlichen Divan

Goethes Bekanntschaft mit dem Koran in seinen jungen Jahren und auch Herders orientalischem Einfluss auf ihn vor der Schaffung des West-östlichen Divan zeigen, dass er bereits früh Wissen über die orientalischen Kulturkreise einholt. Gerade für das Fragment des Dramas Mahomet eignet Goethe sich Wissen über den

³⁸ Ebd. S. 17

³⁹ Otto, Regine: Morgenlandfahrten mit Herder im Geist der Ebräischen Poesie. In: Golz, Jochen: Goethes Morgenlandfahrten. Frankfurt am Main 1999. S. 29

⁴⁰ Ebd. S. 29

⁴¹ Schimmel, Annemarie: Der islamische Orient – Wege seiner Vermittlung nach Europa. In: Golz, Jochen: Goethes Morgenlandfahrten. Frankfurt am Main 1999. S. 17

2. Die Entstehungsgeschichte des West-östlichen Divan

Gründer der islamischen Religion, Muhammed, an. Auch die Auseinandersetzung mit der Moallakat und Amrailkrais belegen Goethes frühes Interesse an der orientalischen Dichtung. Die spätere ausführliche Erkundung der islamischen Religion und der Dichtung aus dem Orient spiegelt sich weiter und produktiver im West-östlichen Divan wider, und zwar so weit, dass es ihm gelingt, als Angehöriger des westlichen Kulturkreises ein quasi-orientalisches Werk zu produzieren, das für den Abendländer fremd, aber dem Orientalen durchaus heimisch wirkt. Es ist nicht verwunderlich, wenn das Werk damals von Goethes Lesepublikum nicht verstanden worden ist, da es inhaltlich sehr von den bisherigen Werken abweicht und die Handlungen, der religiöse Hintergrund, Motive und Personen an einem fremden Ort stattfinden, nämlich im Orient. In der Forschung wird Goethes Berührung mit dem Orient wie folgt beschrieben:

„Seine Beschäftigung mit dem Orient, die sich vom Knabenalter bis in die reifen Mannesjahre hinzog und jetzt im Alter, angeregt durch die Lektüre der Hammereschen Hafisübersetzung und anderer orientalischer Literatur, einen Höhepunkt erreicht, stellt er dar in der Fiktion einer Flucht, einer ‚Hegire‘ in den ‚reinen Osten‘(I,1).“⁴²

In seinen späten Jahren, um 1814, erreicht Goethe mit der Wiederaufnahme seiner orientalischen Studien einen literarischen Höhepunkt. Das arabische Wort „Hegire“, das Flucht oder auch Exil bedeutet, spielt darauf an, dass Goethe sich von den zeitlichen politischen Unruhen und Umbrüchen erneut gedanklich in den orientalischen Kulturkreis flüchtet. Dieses wird in den folgenden Abschnitten als Schwerpunkt vorgestellt.

⁴² Bhatti, Anil: „... zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West-östlichen Divan. In: Goethe Neue Ansichten – Neue Einsichten. Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hg.). Würzburg 2007. S. 104

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Im Folgendem wird nicht im Einzelnen auf die Gedichte aus Goethes Divan eingegangen, dennoch ist es für das Verständnis dieser Arbeit wichtig, einen Einblick in den Inhalt der Gedichte, insbesondere der Bücher, zu geben. Denn anhand der Gedichte soll die These belegt werden, dass Goethe in Bezug auf die orientalische Geschichte, Kultur und Literatur soziokulturell recherchiert und die Ergebnisse in seine Gedichte aufnimmt. Ferner wird durch diesen Arbeitsschritt gezeigt, dass die Gedichtsinhalte des Divan mit den Traditionen aus dem orientalischen Kulturkreis besetzt sind: „Die Gedichte des West-östlichen Divan sind die Frucht einer schöpferischen Aneignung, die gekennzeichnet ist durch Übernahme und Umbildung von Geist und Form der orientalischen Dichtung.“⁴³

Auch Goethe selber gibt den entscheidenden Hinweis dafür, dass die Gedichte in ihrem poetischen Konstrukt mit dem orientalischen Gebräuchen und Gewohnheiten durchsetzt sind:

„Jedes einzelne Glied nämlich, ist so durchdrungen von dem Sinn des Ganzen, ist so innig orientalisches, bezieht sich auf Sitten, Gebräuche, Religion und muß von einem vorhergehenden Gedicht erst exponiert sein, wenn es auf Einbildungskraft oder Gefühl wirken soll. Ich habe selbst noch nicht gewußt, welches wunderliche Ganze ich daraus vorbereitet.“⁴⁴

Diese Bemerkung Goethes über die Gedichte weckt zusätzlich das Interesse und den Anreiz dafür, die Gedichtsinhalte und besondere Auffälligkeiten in Bezug auf Gebräuche oder Religion vorzustellen.

⁴³ Dill, Christa: Wörterbuch zu Goethes West-östlichen Divan. Tübingen 1987. S. XX

⁴⁴ Brief an Zelter 17.5.1815. Goethe Briefe. Hamburger Ausgabe. Bd. 3.. Morawe, Bodo. Hamburg 1965. S. 310

3.1. Die Bücher im West-östlichen Divan

Der West-östliche Divan besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil beinhaltet den lyrischen Teil, der zweite Teil besteht aus dem prosaischen Teil. Zur besseren Orientierung folgt ein Überblick über den ersten Teil des Divan, den lyrischen Teil:

Moganni Nameh	Buch des Sängers
Hafis Nameh	Buch Hafis
Uschk Nameh	Buch der Liebe
Tefkir Nameh	Buch der Betrachtungen
Rendsch Nameh	Buch des Unmuths
Hikmet Nameh	Buch der Sprüche
Timur Nameh	Buch des Timur
Suleika Nameh	Buch Suleika
Saki Nameh	Das Schenkenbuch
Mathal Nameh	Buch der Parabeln
Parsi Nameh	Buch der Parsen
Chuld Nameh	Buch des Paradieses

Der lyrische Teil besteht, wie oben aufgezählt, aus 12 Büchern, auf die die ca. 200 Gedichte aufgeteilt sind, er wurde mehrere Male überarbeitet und neu abgedruckt. Die erste Ausgabe erschien 1819 mit etwa 100 Gedichten, erst in der zweiten Ausgabe, die 1827 veröffentlicht wurde, sind die späteren 100 Gedichte mit eingeflossen.

Im Jahre 1817 werden einige Gedichte in Cottas Taschenbuch vorabpubliziert. Die Resonanz der Leser auf die Gedichte ist eher geprägt von Verständnislosigkeit und Verwirrung.⁴⁵ Um die Gedichte mit ihrem orientalischen Kontext näher an das Lesepublikum zu bringen, verfasst Goethe den Prosateil mit dem Titel: „Zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans“.

Erst 1819 erfolgt die erste Ausgabe des Divan mit dem Hinweis im Prosateil „Künftiger Divan“: „dessen gegenwärtige Ausgabe nur als unvollkommen betrachtet werden kann.“⁴⁶

⁴⁵ Bosse, Anke: Zur Rezeption. S. 320. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996

⁴⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.195

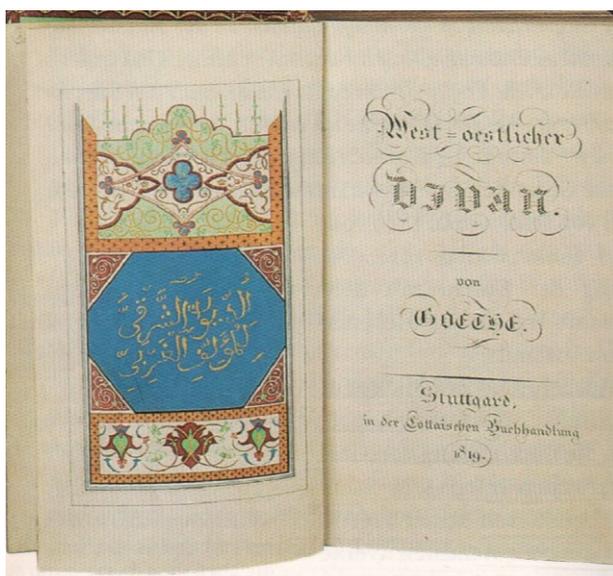
3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Wie angekündigt, erfolgt im Jahr 1827 die zweite, erweiterte und überarbeitete Ausgabe West-östlichen Divan mit weiteren 50 Gedichten. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu wissen, dass – obwohl die erste Ausgabe die unvollständig ist – sie dennoch die bessere Ausgabe ist, da die erste Ausgabe von Goethe selber kontrolliert und korrigiert wurde. Bei der zweiten Ausgabe ist das nicht der Fall. Zwar wird der lyrische Teil mit weiteren 50 Gedichten gefüllt, aber mit Fehlern im Wortlaut und in Textumstellungen, welche auf die Schreiber Johann August Friedrich John, Johann Peter Eckermann und Karl Wilhelm Götting zurückgehen. Diese Ausgabe ist auch als Weimarer Ausgabe in der Literaturforschung bekannt:

„Der West-östliche Divan existiert also in zwei verschiedenen Versionen – dem schlankeren, genauer komponierten und besser überwachten Erstdruck von 1819 und der erweiterten Abschrift des Neuen Divan vor allem aus dem Jahren 1819/20, die als Druckvorlage für die Wiedergabe des Divan in den 1827 erschienen Bänden fünf und sechs der Ausgabe letzter Hand diente.“⁴⁷

Das folgende Bild zeigt den Titel zum West-östlichen Divan. Die arabische Inschrift lautet auf Deutsch:

„Der östliche Divan vom westlichen Verfasser“ – mit diesem Motto wird das Programm des Divan definiert. Damit wollte Goethe, wie bereits erwähnt, explizit darauf hinweisen, dass der Inhalt des West-östlichen Divan, der poetische Ertrag, gedanklich im orientalischen Raum konzipiert wurden, aber der Poet aus dem Westen ist.



48

⁴⁷ Bosse, Anke: Zur Entstehung, S. 311. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996

⁴⁸ Bild in: Boerner, Peter: Johann Wolfgang von Goethe. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 116

Die Anordnung der Gedichte erfolgt nicht in ihrer entstehungszeitlichen Reihenfolge oder wie üblich für einen orientalischen Gedichtband nach dem Alphabet. Ausschließlich nach der orientalischen Methode werden die Gedichte in Bücher unterteilt. Goethe nimmt dichterische Freiheit in Anspruch, wenn er die Gedichte nach thematischen, inhaltlichen Kriterien den zwölf Büchern zuordnet. Die Bücher sind doppelt betitelt, das heißt mit dem persischen und mit dem deutschen Titel bezeichnet.

3.1.1. Buch des Sängers

Schon im ersten Buch, „Moganni Nameh – Buch des Sängers“, ist der Hauptgedanke des Autors abzulesen, nämlich das Dichten. Mit der poetischen Kreativität stellt Goethe den Orient vor. Es werden orientalische Vorlagen und orientalische Motive in die Gedichte übernommen. Um diese These zu verdeutlichen, folgen hier einige Beispiele:

1. Beispiel für Goethes Verfahren: „Flüchte Du in reinem Osten“, ein Vers aus dem Gedicht „Hegire“⁴⁹ wie auch ein Wortlaut aus dem Koran, der von Goethe bewusst übernommen wird. Das Motiv „Flucht“ wird an mehreren Stellen im Koran zitiert wie zum Beispiel in Sure 113.

2. Beispiel: Im Gedicht „Talismane“ heißt es: „Gottes ist der Orient Gottes ist der Occident“, auch dies ein Vers aus dem Koran, in der Sure 2/115. Das dichterische Verfahren von Goethe zeigt zu einem, dass er den Koraninhalt nicht nur kennt, sondern auch sein Koranwissen in die Divan-Gedichte überträgt. Goethes poetisches Verfahren basiert, gemessen an diesen Beispielen, darauf, islamische Verse aus dem Koran aufzunehmen und in die Gedichte mit einzubauen.

Im Gedicht „Elemente“⁵⁰ sind auch andere orientalische Motive, die in den Divan-Gedichten immer wiederkehren, in den Mittelpunkt gestellt, die auch einen Einblick über die zentralen Themen der Divan-Gedichte geben:

⁴⁹ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.7

⁵⁰ Ebd. S.12

Aus wie vielen Elementen
Soll ein echtes Lied sich nähern,
Daß es Laien gern empfinden,
Meister es mit Freuden hören?

Liebe sei vor allen Dingen
Unser Thema, wenn wir singen;
Kann sie gar das Lied durchdringen,
Wird's um desto besser klingen.

Liebe zum Dichten

Dann muß Klang der Gläser tönen,
Und Rubin des Weins erglänzen:
Denn für Liebende, für Trinker
Winkt man mit den schönsten Kränzen.

Freude am Trinken

Waffenklang wird auch gefodert,
Daß auch die Drommete schmettre;
Daß, wenn Glück zu Flammen lodert,
Sich im Sieg der Held vergöttre.

Helden Vergöttern

Dann zuletzt ist unerlässlich,
Daß der Dichter manches hasse,
Was unleidlich ist und hässlich,
Nicht wie Schönes leben lasse.

Vom irdischen Leben loslassen

Weiß der Sänger, diese Viere
Urgewalt'gen Stoff zu mischen,
Hafis gleich wird er die Völker
Ewig freuen und erfrischen.

Das Ergebnis dieses mischen

*Erfreuen und Erfrischen der
Seele*

Anhand dieses Gedichts sind die Themenschwerpunkte für das Divan-Werk festzuhalten, es geht um die Dichtung selber, sowie um die Leidenschaft und Motivation hierfür. Deswegen auch die symbolische Person des Sängers, der für den Dichter steht und der gleichzeitig seinen Gefallen am Wein zum Ausdruck bringt. Der wissende Sänger, der nicht nur trinken kann und sinnlos dichtet, sondern auch über Helden und Ereignisse der Welt Bescheid weiß, der seine Gedanken und sein Wissen poetisch zum Ausdruck bringt. Mit diesen Gedichtsinhalten wird der Leser des West-östlichen Divan immer wieder konfrontiert.

3.1.2. Buch Hafis

Das zweite Buch, das „Buch Hafis“, ist dem persischen Dichter Hafis gewidmet. Hier geht Goethe vordergründig auf seinen Wesensverwandten ein, charakterisiert, rühmt und verehrt ihn in seinen Gedichten. Die besondere, respektvolle Wortwahl Goethes zeigt die dichterische und menschliche Achtung vor Hafis, was im Gedicht „Beiname“⁵¹ auch herauszulesen ist:

Dichter

Mohamed Schemseddin, sage,
Warum hat dein Volk, das hehre,
Hafis dich genannt?

Hafis

Ich ehre,
Ich erwidre deine Frage:
Weil in glücklichem Gedächtnis
Des Korans geweiht Vermächtnis
Unverändert ich verwahre
Und damit so fromm gebare,
Daß gemeinen Tages Schlechtnis
Weder mich noch die berührt,
Die Prophetenwort und Samen
Schätzen, wie es sich gebühret –
Darum gab man mir den Namen.

Dichter

Hafis, drum, so will mir scheinen,
Möcht' ich dir nicht gerne weichen:
Denn, wenn wir wie andre meinen,
Werden wir den andren gleichen.
Und so gleich' ich dir vollkommen,
Der ich unsrer heil'gen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herren Bildnis drückte,
Mich in stiller Brust erquickte,
Trotz Verneinung, Hindrung, Raubens,
Mit dem heitern Bild des Glaubens.

Die Hafis' unorthodoxe Religionsauffassung ist ein wesentlicher Punkt, der sich mit Goethes Religionsauffassung auffällig berührt. So stehen beide, Goethe als

⁵¹ Ebd. S. 20

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Christ und Hafis als Muslim, strenger und dogmatischer Religionsauffassung kritisch gegenüber:

„Wie er schon als Vierundzwanzigjähriger im Brief des Pastors die kirchliche Darbietung der christlichen Lehre kritisiert hatte, lehnte Goethe auch in späteren Jahren alle in Orthodoxie erstarrten oder dogmatisch eingeengten Vorstellungen ab.“⁵²

Im Gedicht wird die kritische Einstellung gegenüber der orthodoxen Religion vom lyrischen Ich zentral dargestellt. Auch wird hier im Dialog zwischen Hafis und Dichter geklärt, was es mit dem Beinamen Hafis auf sich hat, was auch von Hafis erörtert wird. In der letzten Strophe wiederum antwortet das lyrische Ich, dass auch er bibelfest sei und Hafis gleiche. Damit deutet das lyrische Ich die geistige und menschliche Verwandtschaft mit Hafis an:

„Jene Angriffe von seiten der Orthodoxie hängen auch zusammen mit einem weiteren Kennzeichen der Religiosität beider Dichter: sie bedingt keine Verdüsterung des Lebens; sowohl Hafis als auch Goethe bleiben der Welt zugewandt. Sie bejahen die Welt, und ihr Tiefsinn wird nicht gemindert durch Frohsinn, ja gelegentlichen Leichtsinns.“⁵³

Hafis – mit richtigem Namen Mohammed Schemseddin – ist keine von Goethe erfundene Person, sondern er lebte um 1318 in Persien.⁵⁴ In den „Noten und Abhandlungen“ schreibt Goethe über seinen Dichterbruder. Die Lektüre des Divan⁵⁵ von Hafis in der Übersetzung des deutschen Orientalisten Hammer-Purgstall,⁵⁶ die Goethe um 1812 von seinem Verleger Cotta bekommen hatte, stellt den literarischen Einstieg für Goethe in den orientalischen Kulturkreis dar. Aus Hammer-Purgstalls Vorreden werden Kommentare zum Leben des Hafis zitiert, einer der Kommentare von Dewletschchs lautet wie folgt:

„*Chodscha Hafis* von Schiras war die seltenste Erscheinung seiner Zeit, und das Wunder der Welt. Seine Worte hatten übermenschliche Kraft und geheimnißvollen vollen Sinn, weshalb dieselben *Chisanol-Gaid* oder die *mystische Zunge* genannt wurden. Dem äußeren nach sind sie einfach und ungeschmückt, haben aber tiefe die Wahrheit ergründende Bedeutung, und die höchste Vollendung.“⁵⁷

Aus diesem Zitat geht hervor, dass Hafis mit seinen Gedichten die Autoren und sein Lesepublikum im orientalischen Umkreis beeindruckte und auch literarisch prägte. Auch geht hieraus hervor, dass Hafis als islamischer Geistlicher für seine Zeit und

⁵² Boerner, Peter: Johann Wolfgang Goethe. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 119

⁵³ Mommsen, Katharina. Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 140

⁵⁴ www.deutsche-liebeslyrik.de/hafis/vorrede2.htm, Übersetzung von Hammer-Purgstall 12.07.2011

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

darüber hinaus als wichtige Persönlichkeit in der orientalischen Literatur zu erwähnen ist.

3.1.3. Buch der Liebe

Im Buch der Liebe ist nicht, wie man erwarten könnte, die geheime Liebe zu Marianne von Willemer das zentrale Thema. Vielmehr werden hier die berühmtesten Liebespaare des orientalischen Kulturkreises behandelt. Liebeskummer, Sehnsucht und Erfüllung der Leidenschaft sind die durchgängigen Themen der Gedichte. In diesem Buch ist auch besonders erkennbar, dass das menschliche Gefühl „Liebe“ überall auf der Welt, also auch im Orient, als zentrales Motiv der Dichtung sehr viele Variationen durchlebt. Folglich behandelt es auch der persische Dichter Nisami in seinen Büchern, die Goethe, neben anderen persischen Dichtern, als eine seiner wichtigen literarischen Quellen aus dem Orient dienen.⁵⁸ Als Beispiel hierfür die Verse aus dem Gedicht „Lesebuch“⁵⁹:

Wunderlichstes Buch der Bücher
Ist das Buch der Liebe;
Aufmerksam hab' ich's gelesen:
Wenig Blätter Freuden,
Ganze Hefte Leiden;
Einen Abschnitt macht die Trennung.
Wiedersehen – ein klein Kapitel,
Fragmentarisch! Bände Kummers,
Mit Erklärungen verlängert,
Endlos, ohne Maß.
O Nisami! – doch am Ende
Hast den rechten Weg gefunden;
Unauflöslliches, wer löst es?
Liebende sich wieder findend.

Ja, die Augen waren's, ja, der Mund,
Die mir blickten, die mich küssten.
Hüfte schmal, der Leib so rund
Wie zu Paradieses Lüsten.
War sie da? Wo ist sie hin?
Ja! Sie war's, sie hat's gegeben,

⁵⁸ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 155-156

⁵⁹ Ebd. S.28

Hat gegeben sich im Fliehn
Und gefesselt all mein Leben.

Insbesondere fällt im Buch der Liebe auf, dass nicht nur die zwischenmenschliche Liebe zum Diskurs wird, sondern auch die göttliche Liebe hier behandelt wird.⁶⁰ Das ist vordergründig im zitierten Gedicht abzulesen. Das Gedicht drückt damit aus, dass die menschliche Grunderfahrung der Gottesliebe ebenso im orientalischen wie auch im westlichen Kulturkreis ausgelebt und empfunden wird, wenn auch unterschiedliche Religionsauffassungen in der Welt koexistieren.

3.1.4. Buch der Betrachtungen

Im Buch der Betrachtungen werden vordergründig die Sitten, Rituale und die Moral der islamischen Tradition behandelt. Dabei wird die typische Diktion und sprachliche Struktur aus dem orientalischen Kulturkreis aufrechterhalten.

Fünf Dinge⁶¹

Fünf Dinge bringen fünfe nicht hervor;
Du, dieser Lehre öffne du dein Ohr:
Der stolzen Brust wird Freundschaft nicht entsprossen;
Unhöflich sind der Niedrigkeit Genossen;
Ein Bösewicht gelangt zu keiner Größe;
Der Neidische erbarmt sich nicht der Blöße;
Der Lügner hofft vergeblich Treu und Glauben.
Das halte fest und niemand laß dirs rauben!

Das Buch der Betrachtungen knüpft auch an eine islamische Tradition an. Laut den Hadithen⁶² fordert der Prophet Muhammed die Muslime auf, viel über das irdische Leben nachzudenken und alle Lebensumstände zu betrachten, was auch aus folgendem Zitat ersichtlich wird: „Kalblerinizi murakabeye alistirn. Cokca tefekür edin ve ibret alin.“⁶³ Dieser Hadith soll die Muslime dazu auffordern, gewissenhaft

⁶⁰ Vgl. Birus, Hendrik: GOETHE WEST-ÖSTLICHER DIVAN. Teilband II. Tübingen 2010. S. 1032

⁶¹ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.34

⁶² Auf die Hadithe vom Propheten Muhammed wird im Abschnitt 5.6, ab S. 80 eingegangen.

⁶³ Mutlu, Ismail/Dögen, Saban/Hatip, Abdulaziz: Camiü's Sagir, Muhtasari, Tercüme ve Serhi. Istanbul 2002. S. 1210. (Gewöhnt eure Herzen daran immer darüber nachzufragen, ob ihr Gutes oder Rechtes tut, denkt darüber viel nach und füllt eure Erfahrungen damit. G.Ö.)

zu handeln, in Bezug auf Gut und Böse, Recht und Unrecht usf. Weiter wird aufgefordert, über das irdische Dasein zu reflektieren und aus Lebenserfahrungen zu lernen. Somit wird eine übliche Tradition aus der islamischen Religion skizziert, was auch Goethe wie folgt im „Künftigen Divan“ ausdrückt:

„Buch der Betrachtungen erweitert sich jeden Tag demjenigen der im Orient hauset; denn alles ist dort Betrachtung, die zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen hin und her wogt, ohne sich für eins oder das andere zu entscheiden. Dieses Nachdenken, wozu man aufgefordert wird, ist von ganz eigener Klugheit, obgleich diese die stärksten Forderungen macht, sondern es wird zugleich auf jene Punkte geführt, wo die seltsamsten Probleme des Erde-Lebens strack und unerbittlich vor uns stehen und uns nöthigen dem Zufall, eine Vorsehung und ihren unerforschlichen Rathschlüssen die Knie zu beugen und unbedingte Ergebung als höchstes politisch-sittlich-religioses Gesetz auszusprechen.“⁶⁴

Das Denken steht im Buch der Betrachtungen zentral im Mittelpunkt. Es geht um religiös-philosophische Fragen rund um das Sein im Leben, die Existenz des Menschen, Lebensziele usf. Der Mensch soll im alltäglichen Leben in allen Lebensumständen moralisch handeln und über seine Taten nachdenken.

3.1.5. Buch des Unmuths

Hier werden die menschlichen Fehler oder auch schlechten Gefühle und Empfindungen behandelt: Neid, Heuchelei, orthodoxe Religionsauffassung und andere.

Übermacht, ihr könnt es spüren,
Ist nicht aus der Welt zu bannen;
Mir gefällt, zu konversieren
Mit Gescheiten, mit Tyrannen.

Da die dummen Eingeengten
Immerfort am stärksten pochten,
Und die halben, die Beschränkten
Gar zu gern uns unterjochten,

Hab' ich mich für frei erkläret
Von den Narren, von den Weisen;
Diese bleiben ungestöret,
Jene möchten sich zerreißen.

⁶⁴ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.44

Denken, in Gewalt und Liebe
Müßten wir zuletzt uns gatten,
Machen mir die Sonne trübe
Und erhitzen mir den Schatten.

Hafis und auch Ulrich Hutten
Mußten ganz bestimmt sich rüsten
Gegen braun' und blaue Kutten;
Meine gehen wie andre Christen.

„Aber nenn' uns doch die Feinde!“
Niemand soll sie unterscheiden:
Denn ich hab in der Gemeinde
Schon genug daran zu leiden.

Mit dem Gedicht wird deutlich gemacht, dass selbst im orientalischen Morgenland ebenso wie im Abendland schlechte Gefühle und falsch verstandene Literatur in ähnlicher Weise von den Mitmenschen verarbeitet werden. Hier ist es egal, ob Okzident oder Orient, menschliche Erfahrungen im Leben überall auf der Welt ähnlich durchlebt werden. Dieser Vergleich zwischen Orient und Okzident in Bezug auf die menschlichen Erfahrungen erinnert an Goethes Farbenlehre, in der er sagt: „[...] nur von Gleichem werde Gleiches erkannt, [...]“. ⁶⁵ Ganz nach dieser Methode versucht Goethe hier das falsch Verstandene in seiner Zeit zu kritisieren und zu hinterfragen, wobei die Kritik zunächst im Bild des Orients ausgedrückt wird. Diese Erklärung sei im Folgenden mit Goethes Worten auf den Punkt gebracht:

„Das Buch des Unmuts enthält Gedichte, deren Art und Ton dem Osten nicht fremd ist. Denn gerade ihre Dichter, welche Gönnern und Beschützern die herrlichsten Lobpreisungen erteilen, verlieren alles Maß, wenn sie sich zurückgesetzt sehen oder nicht hinreichend belohnt glauben. Ferner liegen sie immer mit Mönchen, Heuchlern und dergleichen im Streit; auch mit der Welt, wie sie den verworrenen Gang der Dinge, der beinahe von Gott unabhängig erscheint, nennen, sind sie immerfort im Kampfe begriffen. Auf gleiche Weise verfährt der deutsche Dichter, indem er das, was ihn widerwärtig berührt, heftig und gewaltsam abweist. Mehrere dieser Gedichte werden sich erst in späten Zeiten für den Druck eignen“ ⁶⁶

In den Gedichten wird die Verschiedenheit der Kulturkreise ausgeblendet, das heißt, der Mensch, das Subjekt steht im Vordergrund, es ist gleichgültig, ob Angehörige des westlichen oder Angehörige des orientalischen Kulturkreises angesprochen werden. Wichtig ist hier nur die menschliche Verarbeitung des Subjekts im Bezug auf das weltliche Geschehen. Die Gedichte heben die nationalen bzw. die

⁶⁵ Trunz, Erich (Hg.): Naturwissenschaftliche Schriften I. Goethes Werke Band 13. München 1981. S. 324

⁶⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.269 (aus Goethes Ankündigung des West-Östlichen Divan im „Morgenblatt“ 1816)

kulturellen Grenzen auf und machen den Menschen zu einem Weltbürger, der überall auf der Welt mit den üblichen menschlichen Erfahrungen in Berührung kommt.

3.1.6. Buch der Sprüche

Nach dem Buch des Unmuths folgt das Buch der Sprüche. Auch hier werden die Leser mit den Lebensweisheiten und den Redegewohnheiten der orientalischen Dichter bekannt gemacht, und zwar mit Goethes Worten:

Talismane wird' ich in dem Buch zerstreuen,
Das bewirkt ein Gleichgewicht.
Wer mit gläubiger Nadel sticht,
Überall soll gutes Wort ihn freuen.⁶⁷

Es fällt besonders auf, dass Goethe sich bemüht, Sprichwörter und Redegewohnheiten des Orients in seine Gedichte aufzunehmen und mit seinen Lesern zu teilen. Diesen erneuten Stolperstein, die Sprichwörter, baut Goethe bewusst ein, um die rhetorische Wirkung der Gedichte hervorzuheben und den Leser mit der bildreichen Sprache des Orients in Berührung zu bringen. Die Gedichte im Divan spiegeln mit ihren vielen Spruchgedichten realistisch wider, welche Bedeutung die Spruchform im Leben der Bevölkerung des Orients spielt. Um eine solche Fülle für den West-östlichen Divan zu schaffen, ist die Begegnung mit der arabischen und persischen Geisteswelt eine wichtige Voraussetzung. Denn nach Goethe bewahrt sich die orientalische Dichtkunst durch die Sprüche ihren eigentümlichen Charakter. Auch beziehen sie sich oft auf sinnliche und sichtbare Gegenstände. Dem Westen fällt dies wohl schwer, da die Umgebung doch zu trocken und geregelt ist. Goethe schätzt echte Naturnähe und ihre frohe und lebendige Ursprünglichkeit. Die besondere Qualität der arabischen Dichtkunst zeigt sich jedoch darin, die Gemüter der Leser mit „Heiterkeit und Wohlwollen“⁶⁸ zu erfreuen.

⁶⁷ Ebd. S. 51

⁶⁸ Mommsen, Katharina : Goethe und die arabische Welt. Frankfurt am Main 1988. S.27

Nach Wilpert sind Sprichwörter kurze lehrreiche und bildreiche Sprüche, die von Lebenserfahrung und Lebensweisheiten zeigen und seit Jahrhunderten im Volksmund sehr verbreitet sind. Diese von Generation zu Generation weitergegebenen Sprichwörter sind meistens anonym entstanden, deswegen bezeichnet man sie auch als „Kollektivprodukt“ des Volkes.⁶⁹

In der Literatur wird das Sprichwort verwendet, um didaktische oder satirische Wirkungen zu erzielen. Diese Funktion wird von Mieder bestätigt:

„[...] daß solche Sprachmontagen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts nicht selten auftreten, [...]. Dabei handelt es sich erwartungsgemäß um satirische Betrachtungen zu gesellschaftspolitischen Problemen, die auch den Nationalismus und den Holocaust einschließen.“⁷⁰

In diesem Zusammenhang weist Mieder darauf hin, dass Sprichwörter wichtige Elemente der Literatur sind:

„Sprichwörter und Redensarten haben schon immer wichtige Schlüsselfunktionen in der Literatur eingenommen, und so gibt es zum Beispiel schon seit dem Mittelalter eine regelrechte Tradition von Sprichwortgedichten oder kurzen Prosatexten, die Sprichwörter und Redensarten zu aussagekräftigen Collagen zusammenstellen.“⁷¹

Gemäß diesem Prinzip sind die von Goethe nachempfundenen orientalischen Redegewohnheiten in den Gedichten zu verstehen. Diese eingesetzten Sprachmontagen geben einen besonderen Einblick in den orientalischen Volksmund.

3.1.7. Buch des Timur

Schließlich im Buch des Timur, das Goethe dem Mongolenherrscher selber widmet, werden Schicksalsschläge von ihm als Ballade skizziert und dargelegt. In Timur sieht Goethe auch Parallelen zu dem abendländischen Herrscher Napoleon.⁷² Das Buch besteht nur aus zwei Gedichten, zu einem „Der Winter und Timur“ und

⁶⁹ Vgl. Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1989. S. 879

⁷⁰ Mieder, Wolfgang: Aphorismen, Sprichwörter, Zitate. Bern 2000. S. 9

⁷¹ Ebd. S. 8

⁷² Vgl. Kamaludin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S.37

zum anderen „An Suleika“, das den Übergang zum nächsten Buch bildet. Hier das erste Gedicht:

Der Winter und Timur

So umgab sie nun der Winter
Mit gewalt'gem Grimme. Streuend
Seinen Eishauch zwischen alle,
Hetzt' er die verschiedenen Winde
Widerwärtig auf sie ein.
Über sie gab der Gewaltkraft
Seinen frostgespitzten Stürmen,
Stieg in Timurs Rat hernieder,
Schrie ihn drohend an und sprach so;
Leise, langsam, Unglücksel'ger,
Wandle, du Tyrann des Unrechts!
Sollen länger noch die Herzen
Sengen, brennen deinen Flammen?
Bist du der verdammten Geister
Einer, wohl! Ich der andre.
Du bist Greis, ich auch! Erstarren
Machen wir so Land als Menschen.
Mars, du bist's! Ich bin Saturnus,
Übeltätige Gestirne,
Im Verein die schrecklichsten.
Tötest du die Seele, kältest
Du den Luftkreis; meine Lüfte
Sind noch kälter als du sein kannst.
Quälen deine wilden Heere
Gläubige mit tausend Martern:
Wohl, in meinen Tagen soll sich,
Geb' es Gott! Was Schlimmres finden,
Und, bei Gott! dir schenk' ich nichts.
Hör' es Gott, was ich dir biete!
Ja, bei Gott! von Todeskälte
Nicht, o Greis, verteid'gen soll dich
Breite Kohlenglut vom Herde,
Keine Flamme des Dezembers.⁷³

Gerade da das Buch des Timur nur zwei Gedichte beinhaltet, zeigt es, wie Timur und der von ihm erlittene Schicksalsschlag Goethe prägend beschäftigt haben. Durch den Bezug auf den historischen Feldherren verdient das Buch Timur besondere Beachtung im Divan-Projekt. Zu einem verweist Goethe auf eine wichtige historische Figur aus dem Orient, die nur durch die Naturgewalt besiegt wird und nicht von ihren menschlichen Feinden. Zum anderen erinnert das stark an

⁷³ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.60

Napoleons Niederlage nach dem Einmarsch nach Russland, wo er vom Winter und der Kälte besiegt wird. Wieder verfährt Goethe nach dem Prinzip aus seiner Farbenlehre, das er auf die Dichtung überträgt. „[...] nur von Gleichem werde Gleiches erkannt, [...]“.⁷⁴ Durch den Vergleich zwischen Timur und Napoleon fällt unter anderem auf, dass er bewusst historische Ereignisse in sein Divan-Projekt aufnimmt, um den Leser auf eine der wichtigen politischen Figuren des Orients aufmerksam zu machen.

3.1.8. Buch Suleika

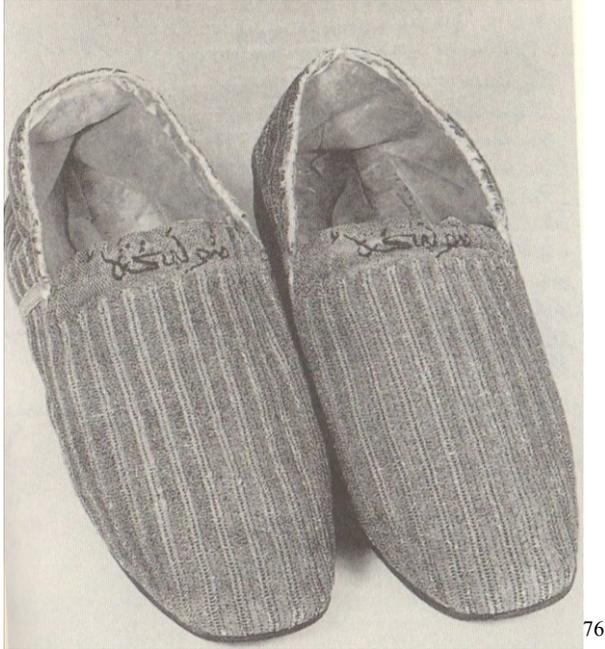
In den Gedichten dieses Buches wird die geheime Liebe von Goethe und Marianne festgehalten. Das Besondere an dieser geheimen Liebe ist, dass sie ausschließlich in den Gedichten ausgelebt wird und mit Hilfe der orientalischen Motive zur Sprache kommt. Auch Mariannes Gedichte, die Goethe überarbeitet hat, sind in diesem Buch zu finden:

Die Liebende wird nicht irgehen,
Wär's um ihn her auch noch so trübe.
Sollten Leila und Medschnun auferstehen,
Von mir erführen sie den Weg der Liebe.⁷⁵

Das folgende Bild zeigt ein Geschenk von Marianne v. Willemer an Goethe. Auffällig an den Pantoffeln ist der Namenszug „Sulahiha“. Das Geschenk evoziert die Auffassung, dass die heimliche Liebe nicht nur mit orientalischen literarischen Bildern in den Gedichten ausgedrückt wird, sondern dass Marianne auch in der Realität versucht, mit orientalischen Motiven, in diesem Fall den geschenkten Pantoffeln, ihre Leidenschaft zu äußern.

⁷⁴ Trunz, Erich (Hg.): Naturwissenschaftliche Schriften I. Goethes Werke Band 13. München 1981. S. 324

⁷⁵ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.64



3.1.9. Das Schenkenbuch

Wie der Titel bereits andeutet, steht der Weingenuss in den Gedichten im Mittelpunkt dieses Buches. Goethe kritisiert das islamische Weinverbot, indem er selber den Genuss des Weins verherrlichend beschreibt.

Ob der Koran von Ewigkeit sei?
Darnach frag' ich nicht!
Ob der Koran geschaffen sei?
Das weiß ich nicht;
Das er das Buch der Bücher sei,
Glaub' ich aus Mosleminenpflicht.
Daß aber der Wein von Ewigkeit sei,
Daran zweifl' ich nicht;
Oder daß er vor den Engeln geschaffen sei,
Ist vielleicht auch kein Gedicht.
Der Trinkende, wie es immer auch sei,
Blickt Gott frischer ins Angesicht.⁷⁷

⁷⁶ Bild aus Birus, Hendrik (Hg.): Johann Wolfgang Goethe West-Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S. XXI, Abb. 19.

⁷⁷ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.90

3.1.10. Buch der Parabeln

Parabeln sind hier nicht als Gleichnis oder Fabeln zu verstehen. Eher als allgemeine Lebensweisheiten von persischen Dichtern und Gelehrten, die sich auf die Sittlichkeit des Orients beziehen. Das Besondere in diesen Gedichten ist, dass die Weisheiten erzählend strukturiert sind:

Vom Himmel sank in wilder Meere Schauer
Ein Tropfe bangend, grässlich schlug die Flut;
Doch lohnte Gott bescheidnen Glaubensmut
Und gab dem Tropfen Kraft und Dauer:
Ihn schloß die stille Muschel ein,
Und nun zu ew'gem Ruhm und Lohne
Die Perle glänzt an unsers Kaisers Krone
Mit holdem Blick und mildem Schein⁷⁸.

Die Sittlichkeit, die im Buch der Parabeln in den Mittelpunkt gestellt werden, wird wie folgt von Goethe im „Künftigen Divan“ definiert:

„Die Parabeln sowohl als andere Dichtarten des Orients, die sich auf Sittlichkeit beziehen, kann man in drei verschiedenen Rubriken nicht ungeschickt einteilen: in ethische, moralische und aszetische. Die ersten enthalten Ereignisse und Andeutungen, die sich auf den Menschen überhaupt und seine Zustände beziehen, ohne daß dabei ausgesprochen werde, was gut oder böse sei. Dieses aber wird durch die zweiten vorzüglich herausgesetzt und dem Hörer eine vernünftige Wahl vorbereitet. Die dritte hingegen fügt noch eine entschiedene Nötigung hinzu: die sittliche Anregung wird Gebot und Gesetz. Diesen läßt sich eine vierte anfügen: sie stellen die wunderbaren Führungen und Fügungen dar, die aus unerforschlichen, unbegreiflichen Ratschlüssen Gottes hervorgehen; lehren und bestätigen den eigentlichen Islam, die unbedingte Ergebung in den Willen Gottes, die Überzeugung, daß niemand seinem bestimmten Lose ausweichen könne. Will man noch eine fünfte hinzutun, welche man die mystische nennen müßte: sie treibt den Menschen aus dem vorhergehenden Zustand, der noch immer ängstlich und drückend bleibt, zur Vereinigung mit Gott schon in diesem Leben und zur vorläufigen Entsagung derjenigen Güter, deren allenfallsiger Verlust uns schmerzen könnte.“⁷⁹

Inhaltlich geht aus Goethes Erklärung hervor, dass die islamischen Ansichten den Schwerpunkt der orientalischen Sittlichkeit bilden. Auffallend ist, dass die islamische Religion in allen Lebensumständen allgegenwärtig ist. Der orientalische Kulturkreis ist ohne den Einfluss der islamischen Religion nicht zu denken.

⁷⁸ Ebd. S.100

⁷⁹ Ebd. S. 205, Buch der Parabeln

3.1.11. Buch der Parsen

Das Buch der Parsen handelt vordergründig von der vorislamischen Zeit der Parsen, als die Verehrung des Feuers die Grundlage der Religion bildete. Es werden nur zwei Strophen aus dem Buch zitiert:

Gott auf seinen Throne zu erkennen,
Ihn den Herren des Lebensquelle zu nennen,
Jenes hohen Anblicks wert zu handeln
Und in seinem Lichte fortzuwandeln.

Aber stieg der Feuerkreis vollendet,
Stand ich als in Finsternis geblendet,
Schlug den Busen, die erfrischten Glieder
Warf ich, Stirn voran, zur Erde nieder.⁸⁰

In den „Noten und Abhandlungen“ schreibt Goethe über die Parsen. Er schildert, aus welchen Grundsätzen die parsische Religion besteht und welche historischen Ereignisse der parsische Religion widerfahren sind:

„Zoroaster schien die edle reine Naturreligion zuerst in einen umständlichen Kultus verwandelt zu haben. Das mentale Gebet, das alle Religionen einschließt und ausschließt und nur bei wenigen, gottbegünstigten Menschen den ganzen Lebenswandel durchdringt, entwickelt sich bei den meisten nur als flammendes, beseligendes Gefühl des Augenblicks, nach dessen Verschwinden sogleich der sich bei den meisten nur als flammendes, beseligendes Gefühl des Augenblickes, nach dessen Verschwinden sogleich der sich selbst zurückgegebene, unbefriedigte, unbeschäftigte Mensch in die unendlichste Langweile zurückfällt.“⁸¹

Hier wird erkennbar, dass Goethes nicht nur Wissen über die islamische Religion erworben hat. Auch das Interesse Goethes für andere Religionen, die im persischen Kulturkreis durchaus präsent und im westlichen Kulturkreis eher selten vorkommen, wird deutlich.

3.1.12. Buch des Paradieses

Im letzten Buch geht Goethe auf die islamische Vorstellung des Paradieses und seine Besonderheiten ein, zum Beispiel das Leben nach dem Tod und das „richtige“

⁸⁰ Ebd. S. 104, V. 17-24

⁸¹ Ebd. 135

Leben, das man dort zu erwarten hat. Mit dem Buch des Paradieses schließt Goethe den Gedichtzyklus des Divan ab:

Vorsmack

Der achte Moslem spricht vom Paradiese,
Als wenn er selbst alda gewesen waere,
Er glaubt dem Koran, wie es der verhiesse:
Hierauf begründet sich die reine Lehre.

Doch der Prophet, Verfasser jenes Buches,
Weiß unsre Maengel droben auszuwittern
Und sieht, daß trotz dem Donner seines Fluches
Die Zweifel oft den Glauben zu verbittern.

Deshalb entsendet er den ewigen Räumen
Ein Jugendmuster, alles zu verjüngen;
Sie schwebt heran und fesselt ohne Säumen
Um meinen Hals die allerliebsten Schlingen.

Auf meinem Schoß, an meinem Herzen halt' ich
Das Himmelswesen, mag nichts weiter wissen;
Und glaub nun ans Paradies gewaltig,
Denn ewig möcht' ich sie so treulich küssen.⁸²

In diesem letzten Buch geht es schwerpunktmäßig um die islamische Religion. Die Ergebenheit gegenüber der Gottesvorstellung und den Geboten und Ansichten. Im 5. Kapitel der vorliegenden Arbeit wird ausführlich auf den Inhalt des Buches des Paradieses eingegangen.

3.2. Zwischenergebnis: Der lyrische Teil des West-östlichen Divan

Der inhaltliche Einblick zu den Gedichten des West-östlichen Divan zeigt, dass es Goethe gelingt, die verschiedenen Themen und Motive des Orients – in ihren unterschiedlichsten Facetten – in sein poetisches Werk einzubringen. Die arabische Dichtung, die islamische Mystik sowie historische Ereignisse werden mit typisch Goethe'scher Kreativität aufgearbeitet und in die poetische Arbeit umgesetzt. Die

⁸² Ebd. S. 107

Leser halten nicht nur einen Gedichtband in den Händen, sondern darüber hinaus gewissermaßen ein Handbuch der Orientalistik. Für die damalige Zeit etwas Ungewöhnliches, Besonderes und Fremdes. Der sich wiederholende Vergleich zwischen Orient und Okzident in den Gedichten – Hafis/Ulrich von Hutten, menschliche Liebe/göttliche Liebe oder auch Timur/Napoleon usf. – bestätigt die These, dass Goethe mit diesem Schreibverfahren die Polaritäten zwischen Orient und Okzident relativiert und zu einer gemeinsamen Lebenserfahrung subsumiert, was bereits mit seiner Farbenlehre deutlich wird, wo er die These vertritt: „[...]nur von Gleichem werde Gleiches erkannt[...]“⁸³. Okzidentale Lebenserfahrungen und Eindrücke werden auf orientalische Erfahrungen übertragen, sodass sie auf den Rezipienten nicht mehr fremd wirken. Diese Dekonstruktion von Polaritäten und Ambivalenzen in den Gedichten, durch die These der Farbenlehre, lässt sich mit folgendem Zitat bekräftigen:

„Die Einsichten, die Goethe in seinen wissenschaftlichen Arbeiten gewann, übertrug er auf die Welt des Geistes. So ist der Vorgang der Metamorphose ein entscheidendes Element in seinen dichterischen Werken. Gleicherweise erscheinen Polarität und Steigerung, Schlüsselworte in seiner Naturbetrachtung, als Ingredienzen des menschlichen Daseins.“⁸⁴

In der germanistischen Forschung findet man sehr ausführliche und kompakte Interpretationen zu den einzelnen Gedichten. Aber dennoch fällt auf, dass bestimmte wichtige kulturelle Komponenten dabei eher übersehen werden. Das ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass die entsprechenden Autoren nur einen begrenzten Einblick in die orientalischen kulturellen Nuancen haben. Bei der Vorstellung der Gedichte habe ich mich insbesondere bemüht, auf dieses Problem einen Akzent zu setzen und darauf aufmerksam zu machen, vor allem im Abschnitt über das Buch der Betrachtungen. Im Islam stehen Betrachtungen, Lebensweisheiten und die Reflexionen über das Leben im Mittelpunkt des orientalischen Kulturkreises, was auch die Hadithe des Propheten Muhammed belegen. Im Buch der Betrachtung, im Buch der Sprüche und im Buch des Unmuths gelingt es auch Goethe, diesen Gedanken der orientalischen Kultur auffällig zu zeigen. Hier ein Zitat, in dem Goethe schreibt, dass diese drei Bücher in einem engen Kontext zueinander stehen: Das „Buch der Sprüche sollte vor andern anschwellen; es ist mit den Büchern der

⁸³ Trunz, Erich (Hg.): Naturwissenschaftliche Schriften I. Goethes Werke Band 13. München 1981. S. 324

⁸⁴ Ebd. S. 96

Betrachtung und des Unmuths ganz nahe verwandt.“⁸⁵ In allen drei Büchern werden die Lebensweisheiten, Redensarten und Lebensansichten des orientalischen Kulturkreises aufgegriffen und behandelt.

Aus dem Inhalt der Divan-Gedichte wird die aufwendige hervorragende wissenschaftliche Recherche des westlichen Autors Goethe über den Orient sichtbar. Er bemüht sich, die orientalische Metaphorik in den Gedichten aufrechtzuerhalten, die in den Gedichten, in allen Büchern, ein beliebtes Stilmittel bildet, und einen inhaltlichen Einblick in die bildreichen Motive des Orients zu geben. Auch wenn nicht im Einzelnen auf die metaphorischen Bilder in den Gedichten eingegangen werden kann, folgt nun eine Würdigung der literarischen Wichtigkeit der Metapher für den West-östlichen Divan.

3.3. Zur Theorie der Metapher

„metapher, F. [gr. Metaphora O Übertragung], uneigentl. sprachl. Ausdruck ↑Tropus: das eine sachl. oder gedankl. Ähnlichkeit (similitudo) oder dieselbe Bildungsstruktur aufweist, z.B. Quelle für, ‚Ursache‘. Die Sprache springt dabei, im Unterschied zur ↑Metonymie, gleichsam von einem Vorstellungsbereich in einen anderen (Sprungtropus).“⁸⁶

Diese Erläuterung deutet an, dass es äußerst schwerfällt, sich bei theoretischen Äußerungen über das Phänomen Metapher kurzzufassen. Das Material hierzu ist umfangreich, sodass es gegenwärtig keinen abschließenden Forschungsbericht gibt. Dazu kommen die Begriffskomplikationen, die für eine geradezu „babylonische“ Verwirrung sorgen. So fasst Pausch zusammen:

„So steht der Terminus Metapher mit folgendem Begriff in enger und – bis zum synonymen Ausdruck – in engster Verbindung, Bild [...], Symbol, Chiffre, Zeichen, Metonymie [...], Vergleich [...] Allegorie [...] u.a. Nicht zu vergessen sind die kategorischen Adjektive, denn wir sprechen von echten, toten, kühnen, totalen, absoluten, partiellen, rudimentären, reinen oder verselbständigten Metaphern.“⁸⁷

Diese Worte zeugen von der Komplexität und wiederum der Wichtigkeit der Metapher als Stilmittel für die Dichtung. Auch Goethe nimmt in seinen Gedichten

⁸⁵ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.201

⁸⁶ Schweikle, Günther u. Irmgard: Metzler Literatur Lexikon. Stuttgart 1990. S. 301

⁸⁷ Pausch, Holger: Kommunikative Metaphorik. Die Funktion des Literarischen Bildes in der deutschen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart zum Forschungsstand. Bonn 1976. S. 15

dieses Stilmittel oft in Anspruch, insbesondere im West-östlichen Divan, um damit die orientalischen Motive in den Gedichten zu betonen.

3.3.1. Aristoteles und die Substitutionstheorie

Die ersten schriftlichen Dokumente zur Theorie der Metapher stammen von Aristoteles, und zwar aus seiner Poetik und Rhetorik:

„Die geläufige Verwendung eines Wortes unterscheidet Aristoteles von einer ungeläufigen Verwendung, der Strategie poetischer Redeweise. Sie wird als eine Abweichung vom alltäglichen, gebräuchlichen Sprachgebrauch begriffen. Sie wirkt daher ungewöhnlich und fremd. ‚Glosse‘, ‚Metapher‘, ‚Schmuck‘, ‚Erfundenes‘, ‚Verkürztes‘ und ‚Erweitertes‘ sind die Mittel, diesen Eindruck hervorzurufen.“⁸⁸

Aristoteles führt das folgende Beispiel an: „Odysseus hat zehntausend edle Dinge vollbracht.“⁸⁹ Das Wort „zehntausend“ wird hier auf ungeläufige Art und Weise verwendet. Es meint nicht wirklich zehntausend abgezählte edle Dinge. Es soll stattdessen ausdrücken, dass Odysseus viele derer vollbracht hat. Das Wort „viel“ ist also durch den Ausdruck „zehntausend“ ersetzt worden.

In diesem Zusammenhang ist der sogenannte Substituent in der Substitutionstheorie angesprochen, ein bildlich, figurativ, im übertragenen Sinne gebrauchtes Wort, das das eigentliche, in der wörtlichen Bedeutung gebrauchte ersetzt.⁹⁰ Die Substitutionstheorie erklärt also, wie der Leser diese erkennt: Er stolpert sozusagen über eine ungewohnte Formulierung für etwas, wofür ihm eine wörtliche bekannt ist: „zehntausend edle Dinge“ statt „viele edle Dinge“. Die Substitution ist das, was die Metapher von allen anderen rhetorischen Mitteln unterscheidet.⁹¹

⁸⁸ Kurz, Gerhard/Pelster, Theodor: Metapher. Theorie im Unterricht. Düsseldorf 1976. S. 7

⁸⁹ Aristoteles: Poetik. Übersetzung von Gion, O.. Stuttgart 1961. S. 58ff, zitiert nach Kurz und Pelster, S.13.

⁹⁰ Vgl. Kurz, Gerhard/Pelster, Theodor: Metapher. Theorie im Unterricht. Düsseldorf 1976. S. 13

⁹¹ Ebd. Vgl. S.15

3.3.2. Aristoteles und die Typologie der Metapher

Aristoteles teilt die Metapher in vier Typen: Eine „Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie.“⁹²

Bezüglich der Übertragung von der Gattung auf die Art führt er folgendes Beispiel an: „Dies Schiff steht mit nun still.“ Das Stillsein ist die Gattung und das Allgemeine. Die spezielle Art des Stillstehens, die hier nur gemeint sein kann, ist das Vor-Anker-Liegen. Sein Beispiel für die Übertragung von der Art auf die Gattung ist das der zehntausend edlen Dinge (Art), die eigentlich ungezählte viele sind (Gattung).

„Mit dem Erze die Seele abschöpfen“ und „Abschneiden mit dauerhaften Erze“: Diese Beispiele verdeutlichen bei Aristoteles die Übertragung von einer Art zu einer anderen Art. Das Abschöpfen im ersten Beispiel soll „schneiden“ bedeuten, „abschneiden“ im zweiten „abschöpfen“. Ein allgemeineres Ausdrucksmittel dieses Vorgangs (dann würden wir uns auf der Ebene der Gattung bewegen) wäre „wegnehmen“.

Das letzte Mittel ist die Analogie, die Aristoteles sehr ausführlich behandelt. Eines seiner Beispiele ist das folgende: Der Abend verhält sich zum Tag als Ganzes wie das Alter zum Leben als Ganzes. Sie sind jeweils „Endteile“ eines Ganzen. Es gibt den „Abend des Tages“ und das „Alter des Lebens“. Die Analogie entsteht, indem wechselweise die Bestandteile substituiert werden. So ergeben sich der „Abend des Lebens“ und das „Alter des Tages“ als Metaphern für das fortgeschrittene Alter und die spätere Stunde des Tages.⁹³

3.3.3. Ergänzung durch Quintilian

Die von Aristoteles erwähnte Übertragung von einer Art auf die Andere führt Quintilian differenzierter aus. Seine Aussagen fasst das Metzler Literatur Lexikon kurz zusammen:

⁹² Ebd. Vgl. S.15

⁹³ Ebd. Vgl. S. 7

„Übertragungen von Leblosem auf Belebtes (Schiff der Wüste für ‚Kamel‘, von Belebtem auf Lebloses (Baus von Paris), von Belebtem auf Belebtes (Beschimpfung eines Menschen mit Tiernamen), von Leblosem auf Lebloses (Luftschiff für ‚Zeppelin‘, vgl. ↑) weiter von Versinnlichung von geistl. oder abstrakten Eigenschaften (ein kühler Kopf, Glanz des Ruhms), Übertragung eines prakt. Begriffs auf einen geistigen (lesen – ursprüngl. ‚auflesen‘. Wiedergabe von Sinnlichem durch Geistiges (drohende Wolke)).⁹⁴

3.3.4. Motive für die Verwendung von Metaphern

Die Motive und Beweggründe für Verwendung von Metaphern bestehen nach Aristoteles zum einen darin, beim Leser eine ungewöhnliche Wirkung hervorzurufen, und zum anderen aber in dem Vorhandensein eines lexikalischen Mangels in Bezug auf eine Sache.⁹⁵

Auch Cicero sieht das Problem des zu geringen Wortschatzes ebenso wie die Tatsache, dass die Metapher als Schmuck verwendet wird: „Übertragene Wörter nenne ich, wie schon bemerkt, solche, die wegen ihrer Ähnlichkeit entweder, um der Rede Anmut zu verleihen, oder aus Mangel anderswoher entlehnt werden.“⁹⁶ Cicero unterscheidet hier also zwischen den notwendigen Metaphern, die für eine Lücke im semantischen Katalog eintreten, und den bewussten, akzidentellen Metaphern, die ihrer poetischen und stilistischen Wirkungen wegen gesetzt worden sind. Daneben gibt es ebenso die unbewussten Metaphern, von denen die Alltagssprache eine Fülle besitzt, sowie die verblasste und selbstverständliche Metapher. So fallen die schwache Ausrede oder der Leitfaden als Metapher nicht auf.

Wie kommt es nun dazu, dass die bewusste, akzidentelle Metapher beim Leser oder Zuhörer die ungewohnte Wirkung erzielt? Dazu Aristoteles in der Rhetorik: „Man muß also seiner Sprache den Schein des Fremden geben, weil die Leute das Ferne anstauen und dieses Staunen lustvoll ist.“⁹⁷ Die Leser also sollen über das Ungewöhnliche stolpern, ihre Aufmerksamkeit soll dadurch erregt und gefesselt werden. Nicht zu vergessen ist als Wirkung die Emotion, die die Metapher

⁹⁴ Schweikle, Günther u. Irmgard: Metzler Literatur Lexikon. Stuttgart 1990. S. 301

⁹⁵ Vgl. Kurz, Gerhard/Pelster, Theodor: Metapher. Theorie im Unterricht. Düsseldorf 1976. S. 18

⁹⁶ Cicero, Marcus Tullius o.J.: Der Redner. München: Brutus, S. 48 zitiert Kurz und Pelster . Düsseldorf 1976. S. 18

⁹⁷ Aristoteles: „Rhetorik“. Hg. und übersetzt v. P. Gohlke, Paderborn 1959, S. 187. Zitiert nach Kurz und Pelster. S.19

hervorrufen soll. So verbindet sich mit dem „Abend des Lebens“ bzw. „Lebensabstand“ die Vorstellung von ruhig, beschaulich und problemlos.⁹⁸

Es muss ergänzt werden, dass Aristoteles das grammatikalische Wort, also die Substitution des Nomens, nur als Träger der Übertragung sieht, als tragenden Pfeiler einer Brücke, auf dem die Übertragung geschieht. Dies bedeutet:

„Es gibt keine einzelne Metapher, die als solche allgemeingültig und allgemein verständlich wäre. Jede echte Metapher, soweit sie als willkürlich bewusste Verbildung eines Tatbestandes unmittelbar ist, steht dem Boden auf einer ‚Gesamtmetapher‘, die unwillkürlich und unbeachtet wirkt, und die im folgenden Sprachbild genannt sei.“⁹⁹

Ebenso ist es unumgänglich, darauf aufmerksam zu machen, dass das Organ der Anschauung der Metapher die Phantasie ist. Denn sie hat in dieser empirischen Umgebung gerade zu etwas Tabuhaftes an sich.

3.4. Metaphern bei Goethe

Nach diesen theoretischen Grundlagen kommen wir nun zurück zum Stilmittel der Metapher bei Goethe. Metaphern kommen in seiner Dichtung immer wieder vor, hierzu seien einige Beispiele zitiert:

Wenn jetzt alle Donner rollen
Und der ganze Himmel leuchtet,
Wird der wilde Staub des Windes
Nach dem Boden hingefeuchtet.¹⁰⁰

Das Leben ist hier das zentrale Motiv: Durch die Wechselwirkung von „Donner“ und „leuchtet“ kommt es zur Erkenntnis, die niedergeschrieben und festgehalten wird. Das, was durch die Dichtung festgehalten wird, ist die besondere Form des Lebens, nämlich das Erkannte, das nicht vergänglich ist, sondern weiterlebt und sein wird. Ganz nach dem Prinzip von Quintilian wird hier verfahren, aus dem leblosen „Donner rollen“ wird belebt, das Gewonnene dieser Verwandlung ist die

⁹⁸ Vgl. Kurz, Gerhard/Pelster, Theodor: Metapher. Theorie im Unterricht. Düsseldorf 1976. S. 17

⁹⁹ Pausch: Kommunikative Metaphorik. Die Funktion des Literarischen Bildes in der deutschen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart zum Forschungsstand. Bonn 1976. S. 8

¹⁰⁰ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.18 in Gedicht All-Leben V.21-24

intellektuelle Erkenntnis, die lebendig ist. Zu diesem Gedicht gibt es eine Anmerkung in Goethes Briefen, die auch die Umwandlung und Verwandlung seiner Gedanken erklären:

„Die Gesetze der Umwandlung und Umgestaltung, die wir anerkennen, erscheinen hier vor- und rückwärts in ihrem elementarsten Wirken, und wenn es eine ahnungsvolle Betrachtung ist, daß der Sonnenstaub, den ein Gewitterregen aus der Atmosphäre niederschlägt, sogleich lebt und belebt, wie der grunelnde Geruch erquicklich andeutet; so ist es anderseits ebenso wichtig zu schauen, wie ein höheres Leben sich nicht sogleich aufgeben kann, ja lieber in geringerer Eigenschaft und Erscheinung fortwirkt, als daß es sich dem Tode sich entschieden überließe.“¹⁰¹

Das Leben und die Erkenntnis, die hier im Gedicht grundlegend behandelt werden, ist in den Prozess der Verwandlung und Umwandlung eingehüllt.

3.4.1. Das Motiv der Locken

Auch in Locken hab' ich
Gar zu gern verfangen,
Und so Hafis! wär's wie dir
Deinem Freund ergangen.¹⁰²

In diesem Gedicht bringt das lyrische Ich zum Ausdruck, dass es sich auch in schöne Frauen verliebt. Die Locken stehen hier, nach Aristoteles Verfahren, als Substituent symbolisch für Frauen. Dem Leser wird hier ein Stolperstein gesetzt, um ihn auf dieses aus dem orientalischen Kulturkreis übernommene Motiv aufmerksam zu machen. Mit der Aufnahme des Lockenmotivs verfolgt Goethe also die gleiche Strategie wie bei der Übernahme des Hafis'schen Schlüsselwortes, das Goethe ebenso verwendet, um die orientalische Wirkung wie den Einfluss der orientalischen Literatur des Gedichtes beizubehalten.

¹⁰¹ Vgl. Birus, Hendrik: Goethe West-östlicher Divan. Tübingen 2010. S.965. Goethes Dankschreiben vom 18.6. 1816 an Nees von Esenbeck für dessen Schriften Das System der Pilze und Schwämme. Ein Versuch (1816f.)

¹⁰² Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 28 in Gedicht Gewarnt

3.4.2. Das Motiv der Sterne

Ist es möglich Stern der Sterne,
Drück' ich wieder dich ans Herz!
Ach! was ist die Nacht der Ferne
Für ein Abgrund, für ein Schmerz.
Ja du bist es! meiner Freuden
Süßer, lieber Widerpart;
Eingedenk vergangener Leiden
Schaudr' ich vor der Gegenwart.¹⁰³

An diesem Beispiel wird die Übertragung von einer Gattung (Stern) auf die andere Gattung (Geliebte) übertragen und ausgedrückt. Mit Stern der Sterne ist die Geliebte gemeint, die darauf folgenden Verse bringen diese Übertragung zum Ausdruck, sodass es offensichtlich ist, dass es hier zentral um die Geliebte geht, von der das lyrische Ich getrennt ist und wegen derer es Trennungsschmerz wie Sehnsucht durchlebt. Durch das sprachliche Bild „Stern der Sterne“ wird der Fokus des Lesers auf die Emotionen des lyrischen Ichs gerichtet, was in den darauf folgenden Versen explizit zum Ausdruck kommt: „Schmerz“, „Freuden“, „Süßer“, „vergangener“ Leiden, „schaudern“. Ebenso erinnert sich das lyrische Ich in dem Vers „Stern der Sterne“ an den Zeitraum der Trennung. Es nennt ihn „Nacht der Ferne“, die für ihn einen Abgrund darstellt. Aus den ersten beiden Versen und den Versen drei und vier ergibt sich ein Gegensatz. Denn während die Geliebte „Stern der Sterne“, also der am hellsten leuchtende Stern unter allen ist, spricht die schönste oder auffallendste Frau unter allen, bedeutet das Fernsein von ihr innerhalb der Logik dieser Metapher Dunkelheit. Übersetzt ins reale Empfinden ist dies der Schmerz, der metaphorisch als Abgrund dargestellt wird: „Mit dem Abgrund verbindet sich die Vorstellung eines unendlich tiefen Raums und damit des unausweichlichen Allenseins; [...]“¹⁰⁴ In den folgenden Zeilen ruft das lyrische Ich endlich begreifend aus, wer denn da vor ihm steht. Es ist sein „süßer Widerpart“. Hier wird die Gegensätzlichkeit thematisiert und gleichzeitig die Zusammengehörigkeit dieser beiden gegensätzlichen Dinge. Denn das lyrische Ich verwendet das Possessivpronomen „mein“, was darauf hindeutet, dass gerade die beiden zusammengehören und einander ergänzen. Wenn die Liebenden einander Widerpart sind und zusammengehören wie Licht und Finsternis, so muss sie für die

¹⁰³ Ebd. S.83

¹⁰⁴ Luther; Gisela: Goethes ‚Wiederfinden‘. In Lohner, Edgar (Hg.): Interpretationen zum West-östlichen Divan Goethes. Darmstadt 1973. S. 253

Helligkeit stehen und er für die Dunkelheit. Goethes metaphorische Übertragung von Gegensätzlichem aus der Natur auf das liebende Paar führt zu der Schlussfolgerung, dass es sich um etwas Unvereinbares und in der Realität nicht zu Verwirklichendes handelt. Daher wird der Geliebte mit lichtspendender Wirkung betitelt, um damit im übertragenen Sinne den Trennungsschmerz wie auch das Nichterfüllen der Liebe zu verarbeiten oder sogar zu vertreiben. Die Metapher „Stern der Sterne“ ist demnach als eine Übertragung von der Art auf eine andere Art zu sehen. Von der Art „Mensch“ findet die Übertragung statt auf die Art der Sterne. Damit lässt sich mit Quintilian festhalten, dass es sich um eine Übertragung von etwas Belebten auf etwas Lebloses handelt. Zurückübersetzt müsste das lyrische Ich von der schönsten und auffallendsten Frau unter allen Frauen sprechen. Diese Rückübersetzung zeigt sicherlich, dass es keine andere Möglichkeit gibt als eben das Mittel der Metapher, die hohe Wertschätzung einer Frau gegenüber im Bereich der Liebe auszudrücken, ohne dass es platt und unglaubwürdig klingen würde. So ist der gewisse lexikalische Mangel (Cicero) gekoppelt mit der Aussageabsicht und dem Wunsch nach Glaubwürdigkeit sicherlich Ursache für die Verwendung einer Metapher an dieser Stelle. Da hier das Ziel die Anrede der Geliebten in einer Weise ist, die die Hochschätzung Hatems gegenüber zum Ausdruck bringen soll, ist sie eindeutig und direkt als Liebesmetapher einzustufen. Die „Nacht der Ferne“ ist eine Analogie. Die Nacht steht für den entferntesten Punkt vom hellen Mittagslicht und die Ferne für den tatsächlichen Abstand von der Geliebten. Diese Metapher evoziert einen befremdlichen Klang, soll vielleicht fremdkulturell, ja sogar persisch wirken und so die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen. Der „Abgrund“ ist erneut eine Übertragung von einer Art auf die andre. Er steht für den Schmerz, wie das lyrische Ich auch selber übersetzt: „Ach! was ist die Nacht der Ferne / Für ein Abgrund, für ein Schmerz.“

Das alles sind bildliche Mittel, um den Leser in die Emotionen des lyrischen Ichs mit einzubeziehen und ihn sie durchleben zu lassen, sodass die Phantasie des Lesers für das Gedicht in Anspruch genommen wird.

3.5. Zwischenergebnis: die Metaphern im West-östlichen Divan

Die Metapher, die wie hier vom Dichter verwendet wird, ist nach dieser Auslegung grundsätzlich die Ersetzung eines eigentlich gemeinten Wortes durch einen uneigentlichen sprachlichen Ausdruck. Zu den Möglichkeiten der Übertragung von der Wirklichkeits- auf die Bildebene existiert eine Substitutionstheorie, die sich auf die Poetik und Rhetorik von Aristoteles zurückführen lässt. Aber auch die Aussagen anderer antiker Autoren wie Quintilian und Cicero zu diesem Stilmittel besitzen noch heute Gültigkeit.

Die ausgewählten Metaphern bekräftigen die Verfahrensweise, orientalische Motive und Bilder ambitioniert in die Gedichte zu übernehmen, um damit den orientalischen Gestus beim Leser hervorzurufen. In allen Gedichten sind in unüberschaubarem Spektrum orientalische Metaphern vorzufinden, diese alle einzeln zu untersuchen würde den Rahmen dieses Abschnittes sprengen.¹⁰⁵ Bedeutender ist festzuhalten, dass durch den Gebrauch der Metapher das Unbekannte aus der orientalischen Literatur dem Lesepublikum nähergebracht wird, das zu Aufmerksamkeit und lustvollem Staunen angeregt werden soll.¹⁰⁶ Die Metaphern, die bewusst mit der orientalischen Denkart und Redensart in den Gedichten besetzt sind, heben das Fremde ganz besonders hervor und betonen es.

Ergänzend sei hier noch auf die Verszeile „Dieses: Sterb und werde!“ Bezug genommen, da gerade dieser Vers die Übernahme der islamischen Metaphorik in besonderer Weise aufzeigt. In der Forschung wird er mit der christlichen Vorstellung erklärt und gedeutet¹⁰⁷, dass auch hier wiederum eine supplementäre Deutung zur islamischen Vorstellung vorliegt. Nur mit dem brisanten Unterschied,

¹⁰⁵ Vgl. hierzu die Forschungsergebnisse von Christa Dill in: Dill, Christa: Wörterbuch zu Goethes West-östlichen Divan. Tübingen 1987. zu finden ist.

¹⁰⁶ Aristoteles: Rhetorik. Hg. und übersetzt v. P. Gohlke, Paderborn 1959. S.187

¹⁰⁷ Vorgebildet in neutestamentlichen Wendungen wie dem Jesus-Wort: „Wer sein leben findet, der wirds verlieren; und wer sein leben verleuret um meinet willen, der wirds finden“ (Matth. 10, 39) oder der Paulinischen Antwort auf die Frage nach der Weise der Auferstehung der Toten: „Du narr, das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn“ (1.Kor. 15, 36) Säkularisiert aufgenommen in Goethes Äußerung gegenüber Riemeier am 2.5.1811: „Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren. – Das Tier ist von kurzer Existenz. Beim Menschen wiederholen sich seine Zustände.“ Damit ist zugleich die entscheidende Differenz zwischen dem unwiderruflich verbrannten Schmetterling und dem Menschen als Adressaten der Maxime „Stirb und werde“ benannt.“

In Birus, Hendrik (Hg.): Johann Wolfgang Goethe West-Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S.974

dass das evozierte Bild des Sterbens ein mystisches ist. Laut der islamischen Mystik sollte man schon im Irdischen sterben, um auch im Jenseits wieder zu werden:

„In einem anderen Kapitel beschreibt Hallaj das Geschick des Falter, der sich der Flamme naht und darin verbrennt, und so die >Wirklichkeit der Wirklichkeit< realisiert. Er will nicht Licht ohne Wärme, sondern stürzt sich in die Flamme, um niemals zurückzukehren, niemals etwas über die Wirklichkeit auszusagen, denn er hat Vollkommenheit erreicht. Wer persische Poesie gelesen hat, weiß, daß diese Geschichte von Flamme und Falter eine Lieblingsallegorie für die Dichter wurde, um das Geschick des wahren Liebenden auszudrücken[...]. Über die persische Dichtung kam das Symbol nach Europa. Goethes Gedicht *Selige Sehnsucht* im *West-östlichen Divan* spiegelt dieses Geheimnis des Liebestods und des Lebens in höhere Einigung wieder.“¹⁰⁸

Die Übernahme der islamischen Metaphorik und die Deutung des Inhaltes in christlichem wie auch in islamischem Kontext zeigen explizit, dass Goethe seine wissenschaftlichen Ergebnisse, Einblicke und Einsichten präzise in das Divan-Projekt übernimmt. Auch im gesamten Inhalt des Gedichtes „Selige Sehnsucht“ sind überall Parallelen zur Hafisdichtung nachzuweisen.¹⁰⁹ All diese Ansätze und Thesen bekräftigen die These, dass die Gedichte des Divan sowohl aus orientalischer auch aus okzidentaler Perspektive analysiert und interpretiert werden können. Das markiert wiederum auch die Doppeldeutigkeit der Divan-Gedichte, das Eigene wird mit dem Fremden dargestellt. So kennzeichnet das Stilmittel der Metapher die Kunstsprache Goethes, das Eigentliche aus dem Gegensätzlichen näherzubringen. Die Divan-Gedichte sind durchsetzt mit gegensätzlichen Anschauungen und Erklärungen, doch sie weisen eine Grundthematik, eine Grundpolarität auf, was vor allem in der Metaphorik innerhalb der Kunstsprache Goethes auffällt. Die These lässt sich durch nähere Betrachtung der Gedichtstitel aus dem Buch *Suleika* bestätigen, wo es heißt: „Im Gegenwärtigen Vergangenes“, „Dauer im Wechsel“, „Eins und Alles“. Unter den Metaphern finden wir beispielsweise den „Ostwind“ sowie den „Westwind“ als ein Gegensatzpaar. Im Übrigen verweist auch das ganze Divan-Projekt mit seinem Titel „Der West-östliche Divan“ auf eine Verbindung von Gegensätzlichem, von zwei gegensätzlichen Himmelsrichtungen und zwei gegensätzlichen Kulturkreisen. In den „Noten und Abhandlungen“ finden wir von Goethe selber die Erklärung dafür, was es mit dem Gegensätzlichen auf sich hat: „[...] so findet man, daß dem Orientalen bei allem alles einfällt, so daß er, übers Kreuz das Fernste zu knüpfen gewohnt, durch die geringste Buchstaben- und Silbenbiegung Widersprechendes auseinander herzuleiten keine Bedenken trägt.“

¹⁰⁸ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln 1985. S.109

¹⁰⁹Vgl. S. 970–977. In Birus, Hendrik (Hg.): *Johann Wolfgang Goethe West-Östlicher Divan*. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010.

Nach diesem Verständnis arbeitet Goethe mit der Stiltechnik des Gegensätzlichen, das – wie in diesem Abschnitt gezeigt – vor allem in der Metaphorik der Divan-Gedichte zu erkennen ist. Aber dennoch ist es gerade die Gegensätzlichkeit, auf die alle Wesen gleichermaßen referieren. Das entspricht Goethes Anschauung von der Urpolarität aller Wesen, einer Einheit durch Zweiheit, als Grundgesetz, dem die Natur gehorcht.¹¹⁰ Diese These ist vor allem im Gedicht „Gingo Biloba“ zu finden, nach dem der Sinn des Ganzen in der Erkenntnis von „Eins und doppelt“ als grundlegendem Natur- und Lebensphänomen besteht. Der Ginkgo biloba gilt als einer der ältesten Bäume der Erde. Nach Europa kam er erst am Beginn des 18. Jahrhunderts. Sein Blatt, das Goethe im Gedicht beschreibt, ist gewissermaßen zweideutig: Es kann ein Blatt sein, das sich in zwei Hälften teilt, aber es könnten auch zwei Blätter sein, die zusammengewachsen sind. Ein ständiges Zusammenfinden und Trennen, das sich in den Gedichten der Divan-Gedichte immer wieder finden lässt. Einheit und Gegensätzlichkeit der Dinge als ein Gesetz der Urpolarität der Natur. Diese These, auf das Eigene und Fremde übertragen, ergibt die Schlussfolgerung: Auch wenn das Fremde fremd ist, ist es auch irgendwie das Eigene, das eine Einheit ergibt, aber doppeldeutig ist und vor allem vom Gegensätzlichen gekennzeichnet ist.

3.6. Exkurs: Das Fremde in der Literatur

Das Fremde, das im kulturwissenschaftlichen Diskurs oft im Mittelpunkt steht und erforscht und erkundet wird, bildet auch für die Literaturwissenschaft einen wichtigen Untersuchungsgegenstand. Ferner ist das Fremde schon seit den frühen griechischen Anfängen ein beliebtes Thema in der Literatur und nicht erst seit dem 18. Jahrhundert oder erst seit der globalen Migration im 21. Jahrhundert. Schon Homer thematisiert in der Odyssee das Fremde¹¹¹, wie Nell in einem Aufsatz darstellt:

„Diese beginnt in der Welt Homers, dessen Texte ebenso von der Bezauberung durch die Ferne berichten, also etwa von der Vorstellung, daß sich an „den Grenzen der Erde [...] das leichteste Leben für die Menschen“ finde, wie vom Elend der Flüchtlinge und

¹¹⁰ Vgl. Henckmann, Gisela: Gespräche und Geselligkeit in Goethes „West-östlichen Divan“. Stuttgart 1975. S.38

¹¹¹ Vgl. Homer: Die Odyssee. Deutsch von Schadewald, Wolfgang. Reinbek 2001.

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

nicht zuletzt von der Sehnsucht des in der Fremde verschlagenen Odysseus nach der Heimkehr und nach dem Ende der Gefahren und Unsicherheiten, die aus der Konfrontation mit der Erfahrung des Fremden erwachsen: „Da sah ihn des Kadmos Tochter, [...] Die erbarmte sich des Odysseus, wie er umhertrieb und Schmerzen hatte“.¹¹²

In einem weiteren Aufsatz stellt Leibfried vor, dass auch Goethe bereits in seinem Werk Iphigenie auf Tauris das „Fremde“ behandelt. Dazu interpretiert Leibfried die Handlung von Iphigenie in Bezug auf das „Fremde“ wie folgt:

„Auf literarisch höchstem Niveau hat die Goethesche schon genannte Iphigenie gezeigt, was Fremd bleiben heißt; sie verweigert, wie sie zweitausend Jahren die Juden, eine Integration gar nicht zu reden von einer Assimilation. Auch nach langem Aufenthalt – der Trojanische Krieg wurde begonnen und beendet – bleibt sie wie am ersten Tage bei den Tauriern, die sie im tiefsten Inneren als Barbaren erlebt, fremd.“¹¹³

Beide Zitate stellen das Motiv des Fremden aus unterschiedlichen Perspektiven dar. Beim ersten Zitat ist die Erfahrung mit dem Fremden negativ konnotiert, wegen der notgedrungenen Flucht in die Fremde, die Unsicherheit und Gefahren in sich birgt. Beim zweiten Zitat bleibt das Fremde fremd, obwohl Iphigenie genug Zeit hat, sich in das Fremde einzuleben. In beiden Zitaten wird der soziokulturelle Aspekt übergangen und steht nicht im Mittelpunkt. Erst in der goetheschen Zeit wandelt sich dieser Aspekt ganz drastisch, das zeigen vor allem die Schriften von Herder¹¹⁴ und Humboldt¹¹⁵, die sich mit dem Fremden explizit beschäftigen. Im 18. Jahrhundert wird diese kulturelle Diskrepanz geisteswissenschaftlich aufgearbeitet, was besonders mit dem West-östlichen Divan gelingt. Das Fremde wird im Divan-Werk positiv konnotiert, sodass es den Rezipienten eine positive Begegnung mit dem Fremden ermöglicht.

Goethes Divan überwindet die Unsicherheit und die Gefahren des Fremden, indem er den soziokulturellen Aspekt, in Bezug auf die kulturelle Geschichte wie die Literatur aus dem Orient, in den Mittelpunkt setzt.

Goethe arbeitet mit Reiseberichten, Übersetzungen und weiteren Quellen, um das Fremde zu erforschen und zu erfahren.¹¹⁶ Diese Arbeitsmethode hatte insbesondere

¹¹² Nell, Werner: Reflexion und Konstruktionen des Fremden der europäischen Literatur. St. Augustin 2001. S.11

¹¹³ Leibfried, Erwin: Was ist und heißt Fremd? In: Jablkowska, Joanna/Leibfried, Erwin (Hg.): Fremde und Fremdes in der Literatur. Frankfurt am Main 1996. S.12

¹¹⁴ Vgl. Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Irmscher, Hans Dietrich. Stuttgart 1997.

¹¹⁵ Vgl. Humboldt, Wilhelm von: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In Gesammelte Schriften. (Kgl.) Preuss. Akad. D. Wiss. (Hg.), 17 Bde., Berlin/Leipzig (Nachdruck Berlin 1968)

¹¹⁶ Vgl. Bohnenkamp, Anne: West-östlicher Divan. S. 307-322. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996.

um die Jahrhundertwende Konjunktur, in einer Zeit, in der sich der Imperialismus entwickelte und die Europäer sich mit der kolonialen Besetzung des asiatischen Kontinents mit neuen Kulturen und vor allem mit dem Fremden konfrontiert sehen. Diesbezüglich wurde 1998 an der Humboldt-Universität Berlin das Projekt über die „Literatur- und Kulturgeschichte des Fremden“ gestartet, das folgendes Forschungsziel verfolgt:

„[...] an einem Faszinationsbereich von großer kultureller Ausstrahlungskraft die engen Verschränkungen von kulturellem Wissen und ästhetischer Imagination sichtbar werden zu lassen. Literarische Quellen wie Reisebeschreibungen, Tagebücher, journalistische Berichte und fiktionale Werke werden in ihrem diskursiven Zusammenhang mit Ereignissen und Dispositionen der zeitgenössischen Politik und Wissenschaft rekonstruiert, namentlich mit den im Zuge des Kolonialismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstandenen Disziplinen und Institutionen.“¹¹⁷

Es ist ersichtlich, dass das Motiv des Fremden für die Literaturgeschichte nichts Neues ist, da das Fremde „seit jeher zu den großen Themen der Literatur, zu den menschlichen Grunderfahrungen wie Liebe oder Gewalt und Tod“¹¹⁸ gehört.

Abschließend wird festgehalten, dass das Fremde schon immer ein beliebtes Thema in der Literatur ist, das bereits Homer bis Goethe intensiv beschäftigt hat:

„Eines der wesentlichen Mittel zu Verbindung der einzelnen Nationalliteraturen sah Goethe in der Übersetzung ausländischer Dichtungen. Er förderte nicht nur die Shakespeare-Übertragungen der Brüder Schlegel, sondern auch die Bemühungen des Berliner Romanisten Johann Diederich Gries, der Calderón und Dante verdeutschte. Nicht unbeträchtlich war schließlich sein eigener Anteil an Übersetzungen: Aus dem Italienischen übertrug er die Lebensbeschreibung des Benvenuto Cellini, aus dem Französischen Diderots ‚Mahomet‘, aus dem Niederdeutschen das Tierepos Reinecke Fuchs. Dazu kamen noch zahlreiche Gedichte aus dem Spanischen, Kroatischen, Finnischen und Neugriechischen.“¹¹⁹

3.7. Die „Noten und Abhandlungen“: zum besserem Verständnis des West-östlichen Divan

„Ich habe die Schriften meiner ersten Jahre ohne Vorwort in die Welt gesandt, ohne auch nur im mindesten anzudeuten, wie es damit gemeint sei; dies geschah im Glauben an die Nation, daß sie früher oder später das Vorgelegte benutzen werde. Und so gelang mehreren meiner Arbeiten augenblickliche Wirkung, andere, nicht ebenso faßlich und eindringend, bedurften, um anerkannt zu werden, mehrere Jahre. Indessen gingen auch diese vorüber, und ein zweites, drittes nachwachsendes Geschlecht entschädigt mich doppelt und dreifach für die Unbilden, die ich von meinen früheren Zeitgenossen zu erdulden hatte.

¹¹⁷ Honold, Alexander/Scherpe, R. Klaus: Das Fremde. Berlin 2000. S.7

¹¹⁸ Ebd. S.8

¹¹⁹ Boerner, Peter: Johann Wolfgang von Goethe. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 117

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Nun wünscht' ich aber, daß nichts den ersten guten Eindruck des gegenwärtigen Büchleins hindern möge. Ich entschieße mich daher zu erläutern, zu erklären, nachzuweisen, und zwar bloß in der Absicht, daß ein unmittelbares Verständnis Lesern daraus erwachse, die mit dem Osten wenig oder nicht bekannt sind. Dagegen bedarf derjenige dieses Nachtrags nicht, der sich um Geschichte und Literatur einer so höchst merkwürdigen Weltregion näher umgetan hat. Er wird vielmehr die Quellen und Bäche leicht bezeichnen, deren erquickliches Naß ich auf meine Blumenbeete geleitet.¹²⁰

Das sind die Worte, mit denen Goethe seine Leser in die „Noten und Abhandlungen“ einführt. Aus den Zeilen geht hervor, dass Goethe sehr daran gelegen ist, dass sein Lesepublikum die Gedichte aus dem Divan auch versteht. Deswegen entwirft er den Prosateil, um seinen Lesern einen historischen und kulturellen Überblick über den orientalischen Kulturkreis mitzugeben. Dazu auch Folgendes:

„Aus der Erfahrung heraus, die G. mit der Vorabpublikation einiger *Divan*-Gedichte in Cottas *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1817* gemacht hatte, die beim Publikum weitgehend auf Unverständnis gestoßen waren, konkretisierte sich während der Drucklegung des Gedichtteils auch der Plan, diesem einen erläuternden Prosateil zu, besserem Verständniß beizugeben.“¹²¹

Aus der Forschung sind zwei Gründe für die Entstehung der Noten und Abhandlungen bekannt. Zum einen wie oben erörtert Goethes Bedenken, dass beim Lesen der Divan-Gedichte bei den Lesern Probleme auftreten können. Zum anderen das Erscheinen des Buches „Geschichte der Schönen Redekünste Persiens“ von Joseph von Hammer-Purgstall.¹²²

„Mit der Geschichte der schönen Redekünste Persiens als zentralem Bezugstext weitete G. sein ursprüngliches Projekt des Jahres 1816 zu einem schließlich 59 Kapitel umfassenden eigenen Prosateil aus. Dabei war ihm das Studium von gut zwanzig weiteren orientalischen Büchern dienlich.“¹²³

Das Zitat belegt, dass Goethe in aufwendigen Studien literarisches Wissen aus dem orientalischen Kulturkreis aufarbeitet und mit in das Divan-Projekt übernimmt. In der Forschung ist man sich nicht einig darüber, ob die Noten und Abhandlungen als selbstständige Lektüre zu verstehen sind oder als Kommentar zum West-östlichen Divan. Beide Ansätze werden in der Forschung vertreten:

„G.s. schwankende Bezeichnungen des Prosateils bildeten den Hintergrund für die kontroverse Einschätzung der Noten und Abhandlungen durch die Divan-Forschung.[...] Hiermit verbindet sich eine Ausnahmestellung der Noten und Abhandlungen innerhalb des Schaffens G. s. G. hat wohl einigen seiner naturwissenschaftlichen und autobiographischen Schriften einleitende Bemerkungen

¹²⁰ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.127

¹²¹ Bosse, Anke: Zur Rezeption. S.311. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996

¹²² Hammer-Purgstall, Joseph von: Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien 1818.

¹²³ Bosse, Anke: Entstehung Noten und Abhandlungen. S.323 . In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

vorangestellt, in seinem dichterischen Werk aber hat er dies in dieser Form sonst nicht getan. Anders aber als in den Einleitungen zu seinen naturwissenschaftlichen Schriften erhebt G. einen wissenschaftlichen Anspruch für die Noten und Abhandlungen erklärtermaßen nicht: Ihre Adressaten sind vorrangig Laien, und ihr Autor entsagt gleich zu Beginn jedem Anspruch auf Vollständigkeit und wissenschaftliche Stringenz.¹²⁴

Hieraus geht eindeutig hervor, dass die Noten und Abhandlungen – unabhängig von der Frage, ob als selbständige Lektüre Goethes oder als Kommentar oder Erläuterung zu den Divan-Gedichten – wichtige inhaltliche Aspekte aus dem orientalischen Kulturkreis wiedergeben. Für die vorliegende Arbeit ist die Klärung dieser Frage nicht relevant, denn der Herausgeber ist immer Goethe selber. Der Prosateil zeigt explizit seine kulturwissenschaftliche Arbeit über den orientalischen Kulturkreis. Hier geht Goethe auf die Literatur, auf die Religion und auf wichtige historische Ereignisse aus dem orientalischen Kulturkreis ein. Hierzu passt auch eine wichtige These von Leo Kreutzer, die besagt, dass Goethes Arbeit am West-östlichen Divan auch als wissenschaftliche Arbeit dient, neben der literarischen. Da Goethe im Prosateil nach zeitgenössischer wissenschaftlicher Methode vorgehe und die Inhalte der Noten und Abhandlungen bedeutende Eckdaten über den Orient enthielten. Damit ist Goethes Prosateil als „Darstellung, die vordergründig wie eine Aneinanderreihung von Aspekten orientalischer Poesie und ihrer diversen Kontext wirkt, entschieden systematisch angelegt.“¹²⁵

Das Inhaltsverzeichnis wird methodisch von Kreutzer explizit so vorgestellt, dass der wissenschaftliche Kern des Divan zum Ausdruck kommt, wo die „reihende Gliederung und seine Technik stichwortartiger Überschriften in den Noten und Abhandlungen heutigen Standards und Gebräuchen wissenschaftlicher Formatier angeglichen werden können.“¹²⁶

Zum besseren Verständnis hier Kreutzers Überblick über die Noten und Abhandlungen:

Einleitung	Einleitung
Hebräer	I Zur hebräischen Dichtkunst
Araber	II Zur arabischen Dichtkunst
	III Die älteren Perser
Übergang	Einleitung Ältere Perser

¹²⁴ Ebd. S.325

¹²⁵ www.Leokreutzer.htm 05.12.2007

¹²⁶ Ebd. S.1

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

1. Zur Religion der älteren Perser

Regiment
Geschichte
Mahomet

2. Zur politischen Verfassung der älteren Perser
3. Zur älteren persischen Geschichte
Exkurs: Mohammed, seine Nachfolger und das Kaliphen
Ende der altpersischen Dichtkunst

Fortleitende Bemerkung

Mahmud von Gasna
Dichterkönige
Überlieferungen

Einleitung

1. Der Stifter der persischen Dichtkunst: Mahmud
2. „Dichterkönige“ an Mahmuds Hof
3. Bearbeitung mündlicher Überlieferungen
4. Klassische Autoren der persischen Dichtkunst

Firdusi
Enweri
Nisami
Dschelaleddin
Saadi
Hafis
Dschami
Übersicht

4.1 Firdusi (um 935 – um 1020)
4.2 Enweri (gest. um 1170)
4.3 Nisami (um 1141–1209)
4.4 Dschelaleddin Rumi (1207–1273)
4.5 Saadi (um 1184/1219 – um 1291)
4.6 Hafis (um 1324 – um 1388)
4.7 Dschami (1414–1492)
4.8 Abschließende Charakterisierung

Allgemeines
Allgemeinstes
Neuere, Neuste

Exkurs: Allgemeine Bemerkungen zur orientalische

V. Zur neueren und neusten persischen Dichtkunst

Zweifel
Despotie
Einrede
Nachtrag (1)
Gegenwirkung

VI. Zu „westlichen“ Vorbehalten gegen den
Orient und seine Dichtkunst

Eingeschaltetes
Orientalischer Poesie Ur-Elemente
Übergang von Tropen zu Gleichnissen
Warnung

VII. Zur Poetik der orientalischen Dichtkunst

Einleitung
1. Charakteristika orientalischer Dichtkunst
2. Tropen und Gleichnisse
Exkurs: Zur Problematik von
Literaturvergleichung

Vergleichung
Verwahrung
Dichtarten
Naturformen der Dichtung
Nachtrag (2)
Buch-Orakel
Blumen- und Zeichenwechsel
Chiffre

Exkurs: Zur Bezeichnung der Poesie als Redekunst“
3. Literarische Gattungen
4. Die drei Naturformen der Dichtung
Exkurs: Zum Fehlen des Dramas in der persischen
5. Befragung von Gedichten als Orakel
6. Sprache der Blumen und Zeichen
7. Gedichte als chiffrierte Mitteilungen

Künftiger Divan

VIII. Zu den einzelnen Büchern des *West-östlichen Divan*

Alt-Testamentliches
Israel in der Wüste

Exkurs: Überlegungen zu einer Episode des Alten
Einleitung: Alt-Testamentliches
Israel in der Wüste

IX. Forschungsbericht

Der inhaltliche Aufbau der Noten und Abhandlungen mit seinen Kapiteln, angefangen, mit dem ersten Abschnitt der hebräischen-arabischen Dichtkunst. In den weiteren Abschnitten werden die historischen Ereignisse zum dem islamischen Religionsgründer Muhammed vorgestellt. Im zweiten Abschnitt geht Goethe auf die

neuere Dichtkunst aus dem arabischen und persischen Raum ein, hier wird auf die bedeutenden Dichter und ihre Werke eingegangen, von denen Goethe sich auch Inspirationen für seine Divan-Gedichte holt. Im Abschnitt VIII. wird nochmals Bezug zum Divan genommen und zu den einzelnen Büchern. An dieser Stelle knüpft der Prosateil die Noten und Abhandlungen an den Divan inhaltlich wieder an.

3.7.1. Aufbau und Gliederung der „Noten und Abhandlungen“

Das Inhaltsverzeichnis Kreuzers skizziert im Wesentlichen die kulturwissenschaftliche Vorgehensweise Goethes. Aus den Kapiteln wird erkennbar, dass sich Goethe historisches, literarisches und kulturelles Wissen über den Orient aneignet, auf dessen Grundlage er den West-östlichen Divan konzipiert. So gibt der Prosateil den Lesern des Divan einen besonderen Einblick in die kulturwissenschaftliche Recherche Goethes und zum anderen dient er als klärende Hilfestellung, damit der Leser die Gedichte des Divan in ihrem Kontext verstehen und nachvollziehen kann: „In den Noten und Abhandlungen versucht er, sich und seinen Lesern Klarheit über die historische Entwicklung und den systematischen Zusammenhang der kulturellen Erscheinungen zu verschaffen.“¹²⁷

Des Weiteren ist aus der Literaturforschung kein ähnliches poetisches Verfahren zu erwähnen, das mit dem West-Östlichen Divan vergleichbar wäre. Meines Erachtens unterstreicht der Prosateil die kulturwissenschaftliche Tätigkeit Goethes explizit. In der Forschung wird Goethes kulturelle Auseinandersetzung mit dem Orient und die darauf folgende poetische Produktivität wie folgt beschrieben:

„Diese Flucht wurde jedoch von einer Form von wissenschaftlicher Reflexion begleitet, welche sich in Goethes Noten und Abhandlungen zum besserem Verständniß des West-östlichen Divans niederschlägt. Goethe wollte sein einzigartiges Unternehmen auch erklären und die Rezeptionsbedingungen seines Werkes bestimmen. Dadurch sollte der Orient im Westen heimisch werden, also eingebürgert werden.“¹²⁸

¹²⁷ Dill, Christa: Wörterbuch zu Goethes West-östlichen Divan. Tübingen 1987. S. XX

¹²⁸ Bhatti, Anil: „...zwischen zwei Welten schwebend...“ S. 105 Zu Goethes Fremdheitsexperiment im *West-östlichen Divan*. In: Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hg.): GOETHE Neue Ansichten – Neue Einsichten. Würzburg 2007.

Das Zitat unterstreicht die These, dass Goethe sich nicht nur als Dichter in den orientalischen Kulturkreis begibt, sondern auch offen dafür ist, philologischem und kulturellem Wissen nachzugehen und es sich anzueignen, sodass kulturelle Differenzen zwischen dem orientalischen Kulturkreis und dem westlichen Kulturkreis nicht weiterhin eine unüberbrückbare Hürde bilden, Er verhilft dem literarischen Kulturgut aus dem orientalischen Kreis zu besserem Verständnis und ermöglicht eine breitere Rezeption im Westen.

3.7.2. Inhaltliche Aspekte der Noten und Abhandlungen

In den ersten Abschnitten führt Goethe die Leser überblicksartig in die politische, Kultur- und Literaturgeschichte des Orients ein. Anschließend folgt ein Einschnitt mit dem „Künftigen Divan“, hier wird explizit Bezug auf den Divan genommen, auf die Bücher und Gedichtsinhalte inklusive einer ausführlichen Inhaltsangabe der Themen und Motive.¹²⁹

Insbesondere stellt Goethe im Prosateil die orientalischen Quellen, zum Beispiel Reiseberichte, vor, denen er sich während seiner kulturellen Recherchen über den Orient anvertraut hat, und schildert seine persönlichen Erfahrungen bezüglich der orientalischen Autoren.¹³⁰

Darauf folgt der aktuelle Bezug zu neuen Reiseberichten und Lehrern, die Goethe selber mit Sorgfalt verfolgt.¹³¹ Die Forschung fasst die kulturelle Recherche Goethes wie folgt zusammen:

„Neben literaturwissenschaftlichen Werken interessieren ihn aber auch sprachwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Arbeiten. Der Ausleihkatalog der Weimarer Bibliothek verzeichnet Wörterbücher, Enzyklopädien, staatsrechtliche Schriften, historische Literatur, Atlanten und zahlreiche Reisebeschreibungen, die sich Goethe im Zusammenhang mit seiner Arbeit am Divan immer wieder und oft für längere Zeit ausleiht.“¹³²

¹²⁹ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.195

¹³⁰ Ebd. Vgl. S. 168ff. (Firdusi, Enweri, Nisami, Dschelaleddin Rumi, Saadi, Hafis und Dschami)

¹³¹ Ebd. Vgl. 249ff. (Marco Polo, Johannes von Montevilla, Pietro della Valle, Olearius, Tavernier und Chardin. Neue Reiseberichte: vor allem von Diez, den Goethe für seine Orientrecherchen auch persönlich aufsuchte, von Hammer)

¹³² Kamaluldin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S. 21

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Alle Aspekte die im Zitat enthalten sind, sind auch in den Noten und Abhandlungen wiederzufinden:

- kulturgeschichtliche Arbeiten (Religion der älteren Perser, Mahomet usf.)
- historische Literatur (Firdusi, Enweri, Nisami, Saadi, Hafis usf.)
- Wörterbücher (Sprache der Blumen und Zeichen)
- zahlreiche Reisebeschreibungen (von Marco Polo bis von Diez)

So ist der Prosateil mit den Noten und Abhandlungen genau so wichtig wie der lyrische Teil des Divan. Auch wenn beide Teile verschieden strukturiert und gegliedert sind, geben sie den besonderen Anreiz für den kulturellen Diskurs des Divan-Projekts. Ohne die Bezüge der Noten und Abhandlungen zu den Gedichten würde der kulturwissenschaftliche Beitrag aus dem Divan nicht hervorstechen, eventuell sogar verlorengehen. Der Prosateil gibt den zusätzlichen Impuls, den Orient zu erforschen und daraus zu lernen:

„Da die Noten und Abhandlungen weder ein Kommentar noch Annotationen im philologischen Sinne sind, sondern eher ein kulturphilosophischer Entwurf, entsteht ein Moment der produktiven Spannung zwischen dem poetischen und wissenschaftlichen Teil des Werkes.“¹³³

Im letzten Teil des Prosateils erfolgen Goethes Überlegungen zu den Quellenübersetzungen, zum Beispiel darüber, was sich aus diesen gewinnen lässt als Rezipient. Da seine primären Textgrundlagen für den Divan sich aus Übersetzungen ergeben, werden dem Rezipienten hier durch den Dichter selber entscheidende Lesehilfen gegeben und Hinweise darauf, welche Besonderheiten bei Übersetzungen beachtet werden sollten und wie man mit diesen textkritisch zu verfahren hat. In der vorliegende Studie wird hierauf in Kapitel 7.4 ausführlicher eingegangen.¹³⁴ Abschließend im V. Kapitel wertet Goethe die persische Dichtkunst in philologischer Hinsicht, das heißt, er behandelt besondere Merkmale der orientalischen Poetik.

Aus dem Aufbau der Noten und Abhandlungen sind zwei Punkte auffällig, die in den Mittelpunkt rücken: zu einem die orientalische Dichtkunst und ihre nennenswerten berühmten Dichter und zum anderen die Reiseberichte und ihre Quellen, die Goethe für seine orientalischen Studien heranzieht und erforscht. Goethe arbeitet neben seiner dichterischen Produktion philologisch, indem er sich

¹³³ Bhatti, Anil: „... zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West-östlichen Divan. In: Goethe Neue Ansichten – Neue Einsichten. Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hg.). Würzburg 2007. S. 105

¹³⁴ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 255 (Abschnitt über die Übersetzungen für den West-östlichen Divan)

mit der orientalischen Dichtkunst beschäftigt. Die Beschäftigung mit der islamischen Religion zeigt, dass außerdem die Intention da ist, den Orient kulturell in seiner Denkart und seinen Gebräuchen zu verstehen und zu erforschen:

"Außer dem genannten Hafis ist auf die orientalische Poesie und Literatur überhaupt Rücksicht genommen, von den Moallakat und dem Koran bis auf Djami, ja die türkischen Dichter sind nicht außer acht gelassen. Ferner bin ich bedacht, den vorzüglichsten Männern, welchen diese Literatur in Europa so vieles verdanken hat, jedem ein poetisches Monument in seiner Art zu errichten, den verstorbenen sowohl als lebenden, wobei die Reisenden nicht vergessen sind, und woraus Mannigfaltigkeit entsteht."¹³⁵

3.8. Zwischenergebnis: Inhalt und Aufbau des West-östlichen Divan

Die Zweiteilung des West-östlichen Divan charakterisiert die Doppeldeutigkeit des Projektes. Es gibt zum einen den literarischen Ertrag und zum anderen den kulturwissenschaftlichen Ertrag. Der erste, lyrische, Teil zeigt primär die poetische Kreativität des Dichters, während der in Prosa verfasste Teil auf den unentdeckten und heimlichen Kulturwissenschaftler Goethe verweist. Die Gliederung des West-östlichen Divan gibt den entscheidenden Hinweis dafür, dass Goethe für das Werk intensive kulturelle Recherche betrieben hat, um seine Vorstellung von Weltliteratur zu verwirklichen:

„Goethe hat ein literarisches und kulturelles Experiment mit wissenschaftlicher Neugier durchgeführt. Experimente sind Operationen mit begrenztem Umfang. Großartig an Goethe ist, dass es bei ihm so lange gedauert hat. Ungefähr zwölf Jahre ließ er vergehen, bevor er das Experiment Orient suspendierte! Es war ein einzigartiges kulturelles Experiment, im Verlauf dessen die „Griechenanbeter“ zu „Morgenlandfahrern“ wurden. Der Kern dieses Experiments bestand darin, Verwandlungsfähigkeit als poetische Handlung auszuprobieren und eine konsequente performative Rolle zu übernehmen. Schon aus diesen Gründen und aus der Tatsache, dass Goethe in die Rolle eines „Muselmanns“ hineinzuschlüpfen geneigt war, ist die traditionelle Hermeneutik nur im begrenzten Maße geeignet, einen Zugang zum Divan zu schaffen.“¹³⁶

Aus dem letzten Satz des Zitates wird deutlich, dass die Forschung auch den kulturell-wissenschaftlichen Ertrag berücksichtigt, den Fokus nicht ausschließlich auf den literarischen Ertrag richtet. Ansonsten würde das Goethe'sche Konzept des

¹³⁵ Brief an Cotta 16.05.1815. In: Goethes Briefe. Bd.III. Hamburger Ausgabe. Morawe, Bodo. Hamburg 1965. S.306f.

¹³⁶ Bhatti, Anil: „...zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im *West-östlichen Divan*. In: Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hg.): GOETHE Neue Ansichten – Neue Einsichten. Würzburg 2007. S.116

Divan nicht aufgehen und die kulturelle Bedeutung desselben verdrängt. Die Anerkennung der fremden Kultur, die hier im Mittelpunkt des Diskurses steht, vor allem dem islamischen Orient gegenüber, mit all den Polaritäten und Ambivalenzen zwischen Okzident und Orient, würde versagt bleiben. Ebenso wird während dieser kulturellen Aufarbeitung und dieses Austausches das Fremde dem Leser nähergebracht, sodass es selbst die Erfahrung mit dem Fremden macht.

Die Beschäftigung mit dem Motiv des Fremden ist weder was für Goethe etwas Neues noch für die Literaturforschung, die sich schon immer damit auseinandergesetzt hat. Der Prosateil, in dem europäische Reiseautoren aus dem Orient berichten, sind weitere Zeugen, dass der orientalische Kulturkreis erforscht und erkundet wird. Dennoch zeichnet sich der West-östliche Divan besonders von diesen ab, da der Orient im Okzident lebendig wird, indem die orientalische Motive, Metaphern und Themeninhalte vom Leser mit durchlebt und durchreist werden. Der Prosateil ist ausschließlich an die Leser gerichtet, damit diese das Werk verstehen, das Fremde in ihm erkennen und kennen lernen.

Im Weiteren zeigt Goethe mit dem Werk, dass das Fremde vor allem aus soziokulturellen Aspekten, wie unterschiedlichen historischen Ereignissen oder kulturellen Traditionen, resultiert und dennoch die menschliche Erfahrung in Bezug auf Liebe oder Religion das Ähnliche ist, das alle Menschen teilen. Dies zeigt Goethe als Kulturwissenschaftler im Prosateil und als Dichter im lyrischen Teil in den Gedichten.

3.9. Ergebnis: Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

In diesem Abschnitt wurde bisher gezeigt, dass Goethe beim Entwurf für den West-östlichen Divan kulturwissenschaftlich gearbeitet hat, indem er über den orientalischen Raum in Bezug auf ihre Kulturgeschichte und insbesondere ihre Literaturgeschichte Wissen einholt und aufarbeitet. Der kulturwissenschaftliche Ertrag dieser Arbeit mündet in den West-östlichen Divan. Im Prosateil der Noten und Abhandlungen hält Goethe seine kulturwissenschaftliche Arbeit selber fest, wie

in den Abschnitten 3.9 bis 3.11 erörtert und vorgestellt. Hier an dieser Stelle ist noch zu klären, was man sich unter einem Kulturwissenschaftler vorzustellen hat.

Nach dem jetzigen Forschungsstand gelingt es nicht einmal der Disziplin Kulturwissenschaften selber, ihren Inhalt konkret zu bestimmen, weil sie gerade im Aufbruch ist:

„Der Begriff der Kulturwissenschaft(en) ist bislang trotz beträchtlicher definitorischer Anstrengungen so vage umstritten, dass damit weder ein bestimmter theoretischer oder methodischer Ansatz noch klar definierte Forschungsfelder umrissen werden. Allein schon deshalb kann von einem oder gar ‚dem‘ Paradigma ‚der‘ Kulturwissenschaften bislang keine Rede sein.“¹³⁷

Das Zitat zeigt, wie schwierig es ist, den Begriff der Kulturwissenschaften näher zu definieren. Das gilt logischerweise erst recht für den Begriff des Kulturwissenschaftlers. Eine Definition aus dem kulturtheoretischen Ansatz zu finden, die auf die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes zutrifft, ist für die vorliegende Arbeit eine besondere Herausforderung. Gegenwärtig gibt es zahlreiche Konzepte und Methoden, die dazu dienen, Kulturen zu verstehen und ihre kulturellen Praktiken zu entschlüsseln. Die Beschäftigung mit diesen Konzepten und Methoden gehört zur Disziplin der Kulturwissenschaften. In diesem Zusammenhang sind die folgenden Konzepte von Bedeutung: Kulturbegriffe und Kulturtheorien (Claus-Michael Ort), Kultursemiotik (Roland Posner), Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft (Wilhelm Voßkamp), Kulturanthropologie (Doris Bachmann Medick), historische und literarische Anthropologie (Harald Neumeyer), New Historicism, Cultural Materialism und Culture Studies (Moritz Baßler), kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen (Astrid Erll), Kulturgeschichte (Ute Daniel), Kultursoziologie (Rainer Winter), Kulturpsychologie und Psychoanalyse als Kulturtheorie (Jürgen Kramer), Kulturökologie (Peter Finke), kulturwissenschaftliche Xenologie (Alois Wierlacher und Corinna Albrecht), Kulturraumstudien und interkulturelle Kommunikation (Hans-Jürgen Lüsebrink), Kulturwissenschaften und Geschlechterforschung (Renate Hof), Medienkulturwissenschaft (Siegfried J. Schmidt).¹³⁸ Die aufgezählten Bezeichnungen geben einen Überblick über die Konzepte, mit denen die gegenwärtige Kulturwissenschaft arbeitet. Allerdings ist Goethes West-östlicher Divan kein Fallbeispiel, das zu einem der aufgezählten Konzepte passen könnte.

¹³⁷ Nünning, Ansgar und Vera (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. 2008 Stuttgart. Vorwort auf Seite XIV

¹³⁸ Ebd. Vgl. S. V-X

3. Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan

Goethes kulturwissenschaftliche Arbeit, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung ist, spiegelt sich vor allem in der Aufarbeitung der Kulturgeschichte und der Literaturgeschichte des orientalischen Kulturkreises. Um Goethes kulturwissenschaftliche Arbeit schwerpunktmäßig für die vorliegende Arbeit zu unterstreichen und im Detail festzumachen, wird in Kapitel 5 auf die islamwissenschaftliche Arbeit Goethes eingegangen.

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

In diesem Abschnitt wird am Beispiel des persischen Dichters Sadi gezeigt, welchen Einfluss er mit seiner Dichtung auf Goethe hat. Des Weiteren wird mit diesem Arbeitsschritt dargestellt, dass Goethe sich aus der orientalischen Literatur philologisches Wissen aneignete und diese in seine Poetik mit einbringt. Neben den zahlreichen orientalischen Dichtern, die auch in den „Noten und Abhandlungen“ von Goethe vorgestellt werden, ist die Dichtung von Sadi in der germanistischen Forschung eher präsent als andere Dichter wie Nisami, Dschami, Enweri usf. Aus diesen Grund habe ich mich entschlossen, ihn für die vorliegende Studie heranzuziehen und vorzustellen.

Ich möchte noch an dieser Stelle anmerken, dass es schwierig ist, an Sekundärliteratur über Sadis Werk und sein Leben heranzukommen. Für die Literatur Sadis habe ich hauptsächlich ältere deutsche Literatur verwendet, deswegen gibt es verschiedene Schreibweisen und Übersetzungen von Eigennamen. Auch werden insbesondere die Übersetzungen ins Deutsche von Adam Olearius herangezogen, die Goethe ebenfalls hauptsächlich für seine Arbeiten verwendete.

4.1. Zur Biographie Sadis

Sadi, der eigentlich Scheich Mosleho'd-Din Sadiye Schiraz heißt, wird, wie sein Name andeutet, in Schiraz, der Hauptstadt und Kulturstadt der iranischen Provinz Fars, geboren. Das Geburtsjahr Sadis fällt um das Jahr 1190, genaue Angaben sind umstritten, sein Tod war im Jahre 1292. Sein Großvater mütterlicherseits, Mas'du ibn Mosleh Farsi, lehrt ihn die Grundlagen der orientalischen Literatur und der islamischen Rechtswissenschaften, der Scharia. Im Jahre 1219, als der Mongolensturm Persien erreicht, beginnt Sadi ein langjähriges Studium an der berühmten Universität von Bagdad und kommt während dessen der islamischen Mystik nahe. Er wird von großen Sufis unterrichtet, so unter anderem

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

von dem Sufi-Scheich Omar Schrawardi, einem Begründer eines großen sufischen Ordens. Auch lernte er in der berühmten Schule Nezamajeh, wo er zu einem bedeutenden Gelehrten wird. Die Schule Nezamjeh erfreute sich eines großen Ansehens in der islamischen Welt, da ihre Studien wissenschaftlich aufgebaut waren. Die von Nezam-ul Mulk gegründete Universität ist bis zum Einfall der Mongolen eine der ältesten und meistbesuchten gewesen, da die berühmtesten Gelehrten aus der islamischen Welt hier ihren Studien nachgingen.

Im Jahre 1226 kehrt Sadi zurück zu seinem Geburtsort Schiraz, wo ihn eine unglückliche Liebe zum unstillbaren Leben eines Derwishes¹³⁹ verleitet und er seine Wanderschaft beginnt, die bis zu seinem Tode fort dauert. Mehrmals machte er zu Fuß eine Reise von Bagdad nach Mekka, was ihm 15-mal den Titel Hadsch¹⁴⁰ eingetragen hat. Seine Reisen nach Mesopotamien, in die Länder am persischen Golf, Syrien, Kleinasien, Indien und Ägypten ermöglichten ihm die Begegnungen mit bekannten Dichtern und Gelehrten des Islams. Selber sagt er zu seiner Wanderschaft: „Ich bereiste die ganze Welt mit sehr vielen Menschen“. ¹⁴¹ Um 1255 kehrt Sadi nach Schiraz zurück und bleibt dort, bis er stirbt. ¹⁴²

4.2. Die Werke Sadis

Zu seinen berühmtesten Werken gehört der „Bustan“¹⁴³, zu deutsch „Blumen“ oder „Lustgarten“, den er nach seiner mehrjährigen Wanderschaft in

¹³⁹ Derwisch "In Persien werden die Sufis *Derwische* (Bettler) genannt. Das kommt daher, dass viele der frühen Mystiker ihren Lebensunterhalt als Bettler verdienten. Der islamische Mystiker Hujwiri (gest. um 1071) legt dar, dass sich der Begriff *Derwisch* >>auf heilige Armut<< bezieht. Ein Derwisch, so Hujwiri, sei nicht einer, der mit leeren Händen dastehe, sondern einer, dessen Wesen frei von Wünschen sei. Das Wort >>Derwisch<< kann mit *Dergah* (Türschwelle) in Verbindung gebracht werden. Damit wird angedeutet, dass die Derwische zwischen zwei Welten stehen - zwischen der irdischen und der spirituellen. Eine weitere Bezeichnung für die Derwische im arabischen Sprachraum ist *Fakire* (Arme). Es heißt: >>Sie sind arm an materiellen Dingen, aber reich im Herzen.<< Man nennt sie aber auch *Muriden* (Schüler), womit angedeutet wird, dass das Leben ein ununterbrochener Lernprozess zur geistig-spirituellen Höherentwicklung ist." In: Al Habib, André: Sufismus Das mystische Herz des Islam. Freiburg in Breisgau 2005. S.7,8

¹⁴⁰ Ehrentitel der Mekka - Pilger

¹⁴¹ www.irankultur.at/iraninfo/sadi.htm

¹⁴² Vgl.: Faramaz, Behzad: Adam Olearius Persianischer Rosenthal. Hg.: Neumann, Hans/Sehrt, Ernst Theodor/Killy, Walter/Schöne, Albrecht/Vandenhoeck, Ruprecht. Göttingen 1970

¹⁴³ Vgl. Ebd. S.9

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

Schiraz verfasst. Inhaltlich ist das Werk aufgebaut als Sammlung für lehrhafte Erzählungen in Versen, hierzu ein Beispiel:

In ferne Länder war ich hingezogen,
Bei aller Welt war mit die Zeit verloren;
Ich fand Genuß und Frucht an jenem Ort,
Von jener Tenne trug ich Ähren fort.
Doch Demuthsinn wie unter Schiriaz' Reinen,
Gott sei mit diesem Lande, sah ich keinen;
Nach ihn wandte sich der Sehnsucht Blick,
Trieb aus dem Westland mich dahin zurück.
Es that mir leid, aus diesen Gärten Prangen
Mit leerer Hand zu Freunden gelangen.
Als Gabe bringt man aus Ägyptenland,
So dacht' ich, seinen Freunden Zuckerkand;
Ist auch Zuckerkand in meinen Händen,
So kann doch süß're Worte noch ich Spenden,
Nicht Zucker, den der Leute Mund verschlingt,
Doch geistigen, den auf dem Papier man bringt.¹⁴⁴

Zwei Jahre später folgt die Sammlung „Golestan“, was deutsch „Rosengarten“ bedeutet, bestehend aus Prosaerzählungen. Die Werke lassen sich unter Nazm, Gedichte mit Rhythmus und Reim, und Nasr, Prosa, unterteilen. Des Weiteren schreibt er auch persische wie arabische Qasiden, Elegien, Tardschi'band, Gedichte bestehend aus zwei reimenden Halbversen, Qata'at, Stücke von Gedichten, Roba'iat, Robai-Vierzeiler, Mofradat, Einzelverse bestehend aus zwei Halbversen, Suknahmeh, Trauergedichte, Molamma'ta wa Mosallasat, zweisprachige arabisch-persische Gedichte. Auch zu erwähnen sind die Ghazalijaat, lyrische Gedichte, bestehend aus mystischer Essenz, die aus Liebe und Gnostik zusammengesetzt ist.

Seine Gedichte sind nicht nur für die orientalische Literatur von Bedeutung, auch die Vereinten Nationen wählten seine Verse für eine Inschrift über dem Eingang ihres Hauptgebäudes aus, da diese sehr schön den Grundgedanken der Menschenrechte wiedergeben:

Die Kinder Adams sind die Glieder eines Körpers,
in ihrer Schöpfung haben sie eine Essenz.

Wenn einmal eines unserer Körperteile
Schmerzt, bleiben die anderen nicht in Ruhe.

Dich, der du von dem Leid der anderen

¹⁴⁴ Vgl. Ebd. S10

Unbeeindruckt bleibst, können wir nicht
als „einen Menschen“ bezeichnen.¹⁴⁵

Abschließend zu seiner Biographie ist festzuhalten, dass Sadi einer der bedeutendsten Vertreter der didaktischen Poesie Persiens und einer der volkstümlichen Dichter des islamischen Orients ist. Viele seiner Verse reflektieren eine Philosophie von Menschlichkeit und Leidenschaft, die er während seiner Reisen entwickelt hat und die noch heute im Sprachgebrauch des Orients präsent sind. Für seine Dichtung verwendet er die einfachsten Worte und setzt diese auf eigene Art und Weise ein, um eine neue Bedeutung und den Sinn damit treffender zum Ausdruck zu bringen. So gestaltet er seine Texte weder zu lang noch zu kurz, üblich für sein poetisches Schaffen sind direkte und verständliche Aussagen, in denen keine Unklarheiten und Zwiespältigkeiten liegen. Es werden verschiedenste Themen behandelt, sodass der Leser viele moralische, politische und gesellschaftliche, religiöse und geschichtliche Lehren in der Hand hält. Dabei werden die literarischen Vorschriften von ihm eingehalten, alle Grundlagen der Regeln der Literatur werden in seinen Werken berücksichtigt.¹⁴⁶

4.3. Der Bustan

Im Bustan sind die Grundlagen Sadis von geistlicher Überzeugung und Einsicht explizit beschrieben. Hier spricht er über die Welt und die menschliche Gesellschaft. Er beschreibt die durch zehn Türen, auch Pforten oder Tore, und 4100 Verse zu beschreitenden Wege, auf denen das menschliche Glück zu Hause ist, wohin der Mensch gelangen wird. Sadi sucht nach Schönheit, Helligkeit, Reinheit und dem Streben nach Gerechtigkeit in ihr. In der von ihm erkannten idealen Welt widerfährt jedem Menschen Gerechtigkeit. Sadi appelliert an die Herrscher, dass sie die Welt aufbauend auf Gerechtigkeit regieren. Die ideale Herrschaft sei diejenige, die in Übereinstimmung mit dem religiösen Gesetz, der Scharia, steht. Im Mittelpunkt seiner Dichtung stehen die Menschen, die mitfühlend sind und einander

¹⁴⁵ Vgl. www.iran-azad.de/

¹⁴⁶ Vgl. Ebd.

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

helfen. Auch geht er immer auf die Rolle der Frau ein, die moralisch rein bleiben soll. Wenn die Frau ihre ethische Integrität erhält, braucht ihre äußerliche Schönheit oder Hässlichkeit nicht beachtet zu werden. Damit die Ehe richtig funktioniert, müssen Mann und Frau einander verstehen, auch zum Verzicht bereit sein und auftretende Schwierigkeiten von Seiten des Anderen ertragen.¹⁴⁷ Hierzu die Vorbemerkung aus dem Bostan:

Als diesen Glückspalast ich anfang aufzuführen,
Versah ich ihn mit zeh'n der Zucht und Sitte Türen.
Die erste Tür ist Recht, Gerechtigkeit und Rat
Des Volksbehütenden, der Gott vor Augen hat.
Als zweite Pforte hab' ich Wohltun aufgeführt,
Weil der Wohltätige Gott dankt wie's ihm gebührt.
Die dritte Pforte' ist Lieb und Rausch und trunk'ner Sinn,
Nicht Liebe, die mit Lug sucht bei sich selbst Gewinn.
Die vierte Demut und die fünfte Gottgefallen,
Die sechste deren Lob die da genügsam wallen.
Zum siebenten soll Zucht und Bindung Eingang finden,
Zum achten Tore Dank für Heil und Wohlbefinden.
Zum neunten Tore kommt Bekehrung, Reu und Buß,
Im zehnten ein Gebet und unseres Buches Schluss¹⁴⁸.

4.4. Der Golestan

Der Golestan ist das berühmteste Werk der klassischen Literatur Persiens. Sadi widmet ihn dem Prinzen Sa'd b. Abu-bakr b. Sa'd, dessen Namen er auch als Pseudonym übernahm. Der Golestan ist bis zum 19. Jahrhundert das einzige persische Werk, das immer wieder auch im „Morgenland“ gelesen wird. Es wurde immer wieder neu übersetzt und aufgelegt. Auch schon zu Sadis Lebenszeiten ist es weit über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus bekannt und gehört heute zur Weltliteratur. Der Inhalt besteht aus kurzen Geschichten, Anekdoten und Maximen zur Lebensweisheit in Prosa. Hier werden dem Rezipienten die Erfahrungen, Eindrücke und Erlebnisse weitergegeben, die der Autor während seiner dreißigjährigen Wanderschaft als Derwisch gesammelt hat.

¹⁴⁷ Vgl. Ebd. S.10

¹⁴⁸ Übersetzung von Rückert, Friedrich um 1850. Vgl. www.irankultur.at/iraninfo/sadi.

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

Das Werk ist aufgebaut aus der Einleitung, acht Büchern und einem Schlusswort. Nach islamischer Tradition führen acht Tore zu den sieben Ebenen des Paradieses:

- I. Von der Lebensweise und Moral der Könige
- II. Vom Wesen der Derwische
- III. Vom Werte der Genügsamkeit
- IV. Von den Vorteilen des Schweigens
- V. Von der Liebe und der Jugend
- VI. Von der Schwäche und dem Alter
- VII. Vom Einfluß der Erziehung
- VIII. Von der Bildung im Umgang mit Menschen¹⁴⁹

Die Erzählungen setzen sich aus verschiedenen Arten der Versdichtung zusammen, der Bait, was auf arabisch „Haus“ bedeutet und in der persischen und arabischen Metrik einen aus zwei Hälften bestehenden Vers bezeichnet. Allgemein lässt dieser den Eindruck entstehen, dass der Vers aus einem längeren Gedicht herausgenommen ist. Der Fard, arab. für „Einzelnes“, kennzeichnet einen Einzelvers, einen einmaligen und in sich abgeschlossenen Vers. Der Matnawi, arab. für „Doppeltes“, „Zweizeiler“, ist eine von den Persern aus der arabischen Metrik abgeleitete Form der Poesie, die fast ausschließlich in der persischen Literatur vorkommt. Nazm, arab. für „Geordnetes“, „gebundene Rede“, ist die Bezeichnung für eine metrische, strophenförmige Einheit mit unterschiedlicher Verszahl. Qita, arab. für „Stück“, ist die von Sadi am häufigste verwendete Versdichtung, die mindestens aus zwei Versen besteht und die sich durchgehend im zweiten Halbvers reimen. Die wohl älteste Versdichtung Persiens ist Ruba'i, arab. für „Vierfaches“, „Vierzeiler“. Dieser besteht aus zwei Bait oder vier Halbversen, Misra.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Vgl. Karl Heinrich Graf: *Muslih ad-Din Sa'di Der Rosengarten*. Hg.: Bellman, Dieter. Leipzig und Weimar 1982

¹⁵⁰ Vgl. Ebd.

4.5. Die Übersetzung des Golestan von Adam Olearius

Der Franzose Andre du Ryers verfertigte die erste Übersetzung Sadis im Abendland. Sie trug den Titel „L’empire des Roses“ und erschien im Jahre 1634. Darauf folgt die Übersetzung vom Georgius Genitus mit dem Titel „Rosarium Politicum“, die lateinische Erstausgabe aus dem Jahre 1651. Die erste deutsche veröffentlichte Übersetzung von Sadis Rosengarten erfolgt durch Adam Olearius im Jahr 1654.

Adam Olearius heißt eigentlich Adam Olschlegel, lebt in der Zeit von 1599 bis 1671 und kommt aus einer Schneiderfamilie. In Leipzig beginnt er Naturwissenschaften, Mathematik und Philosophie zu studieren. Im Jahre 1627 erlangt er den Titel eines Magisters der Philosophie und fünf Jahre später wird er zum Assistenten der philosophischen Fakultät in Leipzig berufen. In den Jahren 1630–1633 besetzt er das Amt des Konrektors am Nicolai-Gymnasium in Leipzig. Später wechselt er in den Dienst von Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf, und dies ist der entscheidende Auslöser für Olearius, sich der orientalischen Dichtung zuzuwenden. Der Herzog plant nämlich eine wirtschaftliche Verbindung Norddeutschlands mit Persien und Russland, er gründet am 6. Oktober 1633 eine Gesandtschaft, der Olearius als Sekretär angehörte. Auf der Nahostreise, die erst im Oktober 1635 beginnt, erreicht er im selben Jahr die erste persische Stadt, Schachmanie. Aus verschiedenen Gründen mussten die Gesandten dort verweilen, bis der Scheich Safi sie nach Isfahan einlädt.¹⁵¹ Diese Zeit des Wartens nutzt Olearius dafür, die persische Sprache zu erwerben, wie er berichtet:

„Als ich in der nunmehr weltbekandten Fürstl. Holsteinischen Gesandtschaft nach Persien in der Meden gelegenen Stadt Schamachie mit einem jhrer Molla oder Pfaffen Namens Mahebaliin Kundschaft gerathen...hat er mir ein Exemplar diese Buches...zum Gedächtnis verehret/und darneben gebeten/dass/wenn ich der Sprache kündiger würde/vnd wieder in Teutschland käme/selbigen verdolmetsche/vnd vnsern Landesleuten auch bekand machen sollte/damit wir sehen/dass sie auch gute Bücher in Persien hätten.“¹⁵²

¹⁵¹ Vgl. Faramaz, Behzad: Adam Olearius Persianischer Rosenthal. Göttingen 1970. S.18 - 21

¹⁵² Vgl. Olearius, Adam: Persianischer Rosenthal. 1654 S. XIII

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

Im Jahre 1639 kehrt Olearius wieder nach Gottorf zurück und veröffentlicht 15 Jahre später die erste Übersetzung von Golestan, auf Lateinisch, wie auch seine Reisebeschreibung aus dem Orient.¹⁵³

In diesem Zusammenhang ist wichtig zu zitieren, dass Olearius folgende Bemerkung macht zu der Übersetzung:

"Es ist zwar eben dieser Gülustan vor etlichen Jahren von einem Frantzösischen Freyherren Andreas du Ryer in die Frantzösische Sprache übersetzt/ aus welcher es vor 18. Jahren von einem Namens Johann Friedrich Ochsenbach zu Tübingen auch in Hochdeutsch gebracht. Es ist aber theils unvollkommen/ und gleichsam nur ein Außzug darauß/ theils kompt es mit des Persischen Scribenten meinung gar oft nicht überein/und hat vermuthlich der Frantzoze den Persianer nicht recht verstanden/ wie ein jeglicher selbst/ wenn er eins gegen das ander halten wird/ leicht ersehen und verstehen kan."¹⁵⁴

Bei der Übersetzung von Olearius haben ihm gute Freunde, Georgius Genitus und der Perser Namens Hakwirdi, beraten und geholfen.¹⁵⁵ Den Bustan von Sadi hatte Olearius auch zur Hand, doch diesen hat er nicht übersetzt.

4.6. Sadis Dichtung in Goethes West-östlichem Divan

Nach diesen Eckdaten zu Sadis Dichtung und seiner Rezeption in Europa wird in diesem Abschnitt dargelegt, wie Goethe das orientalische Überlieferungsgut in sein poetisches Schaffen übernimmt. Goethe liest den Bustan von Sadi erst im März 1815 in der deutschen Übersetzung, der „Colligierten und viel vermehrten Reise-Beschreibung“ des Adam Olearius, Ausgabe Hamburg 1996, die Übersetzung war Anonym, aus dem holländischen.¹⁵⁶

An zwei Stellen macht Goethe explizit auf Sadi aufmerksam, zu einem im Buch Suleika, „Nicht Saadi, nicht von Dschami“¹⁵⁷, und zum anderen in den „Noten und Abhandlungen“, in der Kurzbiographie zu den orientalischen Autoren.¹⁵⁸

¹⁵³ Vgl. Faramaz, Behzad: Adam Olearius Persianischer Rosenthal. Göttingen 1970. S.23

¹⁵⁴ Vgl. Olearius, Adam: Persianischer Rosenthal. 1654. S. XVIII

¹⁵⁵ Vgl. Faramaz, Behzad: Adam Olearius Persianischer Rosenthal. Göttingen 1970 S.32

¹⁵⁶ Vgl. Mommsen, Momme: Studien zum West-östlichen Divan. Berlin 1962

¹⁵⁷ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 78

¹⁵⁸ Ebd. S. 157f.

4.7. Auserwählte Beispiele aus dem West-östlichen Divan

Im Buch der Liebe verweist Goethe auf den „Baumgarten“ von Sadi:

Darum war's der höchste Jammer,
Als einst Medschnun sterbend wollte,
Daß vor Leila seinen Namen
Man forthin nicht nenne sollte.¹⁵⁹

Im Baumgarten heißt es:

„Der verliebte Medsnum wurde einmal gefragt: Was schadet dir dann / daß du nicht mehr in die Stadt kompst? Ist denn keine Liebe oder Neigung zu deiner Leila mehr übergeblieben / und sind deine Gedancken anderswohin geflogen? Wie Medsnum diß hörte / weinete er bitterlich und sprach: Ey laß mich zufrieden! Das Hertz thut mir ohne diß wehe gnug / streue mir da kein Saltz mehr hinein / es geschieht nicht / daß ich ruhigen Gemüthes sey, aber wohl aus Noth / daß ich so ferne von ihr getrennet bin: Hastu irgend etwas an sie zu berichte / fragte der andere / so sage es mir / es soll alles wol bestellet werden? Aber Medsnum antwortete: Es ist unnöthig / daß meiner gedacht werde / wo sie ist / und darumb hastu nichts bey ihr von mir zu gedencken.“¹⁶⁰

4.7.1. Das Motiv des Hauses

Am 16. Juli 1819 schreibt Goethe an seinen orientalischen Berater Kosegarten¹⁶¹:

„Ew. Wohlgeborgnen übersende einstweilen ein Exemplar [des Divan] zu geneigter Beachtung, die letzten Bogen folgen zunächst. Ganz zum Schluß wünscht ich noch einen orientalischen Spruch, ohngefähr des Inhalts:
Herr laß dir gefallen
Dieses kleine Haus
Auf die Größe kommt nicht an
Die Frömmigkeit macht den Tempel
oder wenn Ihnen etwas Schicklicheres einfällt. Mögen Sie vielleicht heut Abend um 7 Uhr einige Stunden bey mir zubringen.“

Im Buch der Sprüche erscheint:

Herr, laß dir gefallen

¹⁵⁹ Ebd. 33. Gedicht Geheimstes

¹⁶⁰ Übersetzung von Rückert, Friedrich um 1850. Vgl. www.irankultur.at/iraninfo/sadi.

¹⁶¹ Kosegarten, Ludwig (Theobul), Orientalist in der Goethezeit. Goethe hat ihn bei seinen Recherchen zum West-östlichen Divan zur Rate gezogen. Vgl. auch in den Noten und Abhandlungen S.283 und 293.

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

Dieses kleine Haus!
Größre kann man bauen,
Mehr kommt nicht heraus.¹⁶²

Der Inhalt dieser Verse ist in der Vorrede zu Sadis Baumgarten:

„Einer ist mit einem kleinen Hause zufrieden
Mir ist erzeht / daß einmahl ein frommer Mann gewesen / der ein Hauß nach dem Maaß seiner Länge bauen lassen / weßhalber ein ander zu ihm sprach: ich weiß / daß du ein reicher Mann gutes Vermögen bist / warum lästu denn diese Wohnung nicht weiter und höher bauen? Jener antwortete: Diß ist vor mich gnug / aus was Ursache sollte ich mich dann bemühen / diß Haus höher auffzuführen / oder außzuziehen? Diese Form ist ja gnug darinnen zu wohnen / und dasselbe wieder zu verlassen. Bauet kein Haus auf fließend Wasser / denn niemand wird es vollführen. Es ist keine Weisheit / und kompt mit der Lehre der Verständigen nicht überein / ein Haus an den Weg zu bauen/denn ein solches leidet viel Anstoß.“¹⁶³

Der Titel Sadis stellt das Motiv der Zufriedenheit mit dem kleinen Haus dar, und in der Vorlage zu Goethes Gedicht ist dieser fett gedruckt.¹⁶⁴ Der Gedichtsanfang Goethes steht im religiösen Kontext – „Herr! laß dir gefallen“ – ebenso wie der Anfang Sadis: „Es war einmal ein frommer Mann, der ein Haus bauen ließ, welches man weiter und höher bauen lassen könnte“, was auch Goethes dritten Vers impliziert: Größere kann man bauen. Reichtum und Vermögen sind Voraussetzung für die Umgestaltung, sowie im Baumgarten der Bauherr ein reicher Mann mit guten Vermögen ist, bei Goethe: Mehr kommt nicht heraus. Dieser Schluss von Goethe weist die folgende Parallele zur Vorlage auf, wo geschrieben steht: und dasselbe wieder zu verlassen. Hier sieht man das Motiv des Herausgehens aus dem Hause. Das Wort „Mehr“ in Vers vier bei Goethe bedeutet, dass der Bewohner des Hauses derselbe bleibt, auch wenn das Haus größer oder kleiner wäre.

¹⁶² Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 57

¹⁶³ Übersetzung von Rückert, Friedrich um 1850. Vgl. www.irankultur.at/iraninfo/sadi.

¹⁶⁴ Vgl. Mommsen, Momme: Studien zum West-östlichen Divan. Berlin 1962

4.7.2. Das Motiv des Vogels

Im Buch der Sprüche sind weitere Motive von Sadis Dichtung zu finden, mit dem Unterschied, dass diese aus der französischen Übersetzung von Chardin stammen.¹⁶⁵

Welch eine bunte Gemeinde!
An Gottes Tisch sitzen Freund' und Feinde¹⁶⁶.

In der französischen Übersetzung heißt es:

Et á cette table de largesse regarde t'on l'ami ou l'ennemi.

Im Bostan ist die Rede von einem kleinen persischen Vogel:

Le petit Hezazil crierá, j'en veux faire la proclamation.

Hier kann man eine Parallele folgend zu Goethes Vers erkennen, wo die Größe auch von Bedeutung ist:

Verschon uns, Gott, mit deinem Grimme!
Zaunkönige gewinnen Stimme.

Das Besondere an einem Vogel sind die Laute wie im Französischen crier, zurufen und proclamation Ausrufung bedeutet und Goethe verwendet die Stimme der Zaunkönige.

4.7.3. Die Fabel

Im Buch der Sprüche heißt es:

Wenn man auch nach Mecca triebe
Christus Esel, würd' er nicht
Dadurch besser abgericht,
Sondern stets ein Esel bliebe.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Ebd. S. 92

¹⁶⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 55

¹⁶⁷ Ebd. S. 57

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

Im Gedicht wird dargestellt, dass jedes Geschöpf das ist, was es ist. Es kann seinem Ich nicht entrinnen, auch wenn man im Leben viel dazulernen und dazugewinnen kann. In Birus Erklärung findet sich folgender Eintrag:

„Diesem Vierzeiler liegt ein verbreitetes morgenländisches Sprichwort zugrunde (vgl. etwa ‚Fundgruben des Orients‘ III, S. 128: ‚Trägt der Esel den Herren Jesus zur heiligen Stadt hin, ‚Kommt er doch zuletzt wieder als Esel zurück‘), das in abgewandelter Form auch dem Abendland vertraut ist (z.B. ‚Ein Esel bleibt ein Esel, treibt man ihn auch nach Rom‘). Goethes Spruchgedicht übernimmt fast unverändert die Schlussstrophe eines Gedichts aus der ‚Ersten Historia‘ des 7. Buchs von Sa’di *Persianischen Rosenthal* S. (123).“¹⁶⁸

Anhand dieser Fabel wird auch deutlich, dass christliche und islamische Sprüche sich berühren und in ihrer Aussage ähneln.

4.7.4. Das Motiv der Perle

Das Motiv der Perle ist von Sadi eine oft gebrauchte Metapher, um damit sein poetisches Schaffen zu akzentuieren, das auch Goethe immer wieder in seinen Divan-Gedichten heranzieht.

Im Buch der Parabeln heißt es:

Vom Himmel sank in wilder Meere Schauer
Ein Tropf bangend, gräßlich schlug die Flut;
Doch lohnte Gott bescheiden Glaubensmut
Und gab dem Tropfen Kraft und Dauer.
Ihn schloß die stille Muschel ein.
Und nun, zu ewgem Ruhm und Lohne,
Die Perle glänzt an unsers Kaisers Krone
Mit holdem Blick und milden Schein.¹⁶⁹

Bei Sadi im Baumgarten steht:

„...aus jenem entspringet eine köstliche Perle und kahl eine Muschel und schluckte das Tröpflein ein; Des Himmels Lauff und das Stern-Geschicke behandelten die Sache gergestalt/daß daraus mittler Zeit eine Perle ward/da wurde es erhoben/ weil es sich erniedrigt hatte.“¹⁷⁰

¹⁶⁸Birus, Hendrik (Hg.): Goethe West-östlicher Divan. Teilband 2. Tübingen 2010. S.1159

¹⁶⁹Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.100

¹⁷⁰Dill, Christa: Wörterbuch zu Goethes West-östliche Divan. Tübingen 1987. S. 296

4.7.5. Das Motiv der Pfauenfeder

Weiter heißt es im Buch der Parabeln:

Ich sah mit Staunen und Vergnügen
Eine Pfauenfeder im Koran liegen:
Willkommen an dem heil'gen Schatz!
An dir, wie an des Himmels Sternen,
Ist Gottes Größe im Kleinen zu lernen.
Daß er, der Welten überblickt,
Sein Auge hier hat aufgedrückt
Und so den leichten Flaum geschmückt,
Daß Könige kaum unternahmen,
Bescheiden freue dich des Ruhms,
So bist du wird des Heiligtums.¹⁷¹

Zum Vergleich: In Sadis Rosengarten Buch III, 27, übersetzt von Olearius, heißt es:

„Ich sagte zu einer schönen Pfawen Feder! welche ich im Alcoran zwischen den Blettern liegend fand: „Woher kompt dir solche Hoheit! Daß du in so herrlichem Buche liegest?“ die antwortete mir gleichsamb: „Wer schöne ist/ hat allezeit mehr den ein hässlicher einen freyen Fuß setzen wo er will/ und niemand Hand ziehet ihn leicht zurücke.“¹⁷²

Bei Sadi ist die Pfauenfeder aufgrund ihrer Schönheit würdig, im Koran zwischen den Seiten zu liegen. Goethe ändert und erweitert das Motiv, indem er diese Pfauenfeder zu einer Repräsentantin des Göttlichen erhebt. Da Gott ihr „sein Auge aufgedrückt hat“, kann man „im Kleinen“ etwas von „Gottes Größe“ begreifen, so wie man diese entsprechend „an des Himmel Sternen“ erlernen kann. Bei Sadi spricht die Pfauenfeder „gleichsamb“ selbst zu dem Dichter und verteidigt im stolzen Bewusstsein eigener Schönheit ihren legitimen Anspruch auf einen so ehrenvollen Platz. Nach der islamischen Tradition sieht der Muslime, dass sich das Göttliche auch in der Natur widerspiegelt.

¹⁷¹ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 101

¹⁷² Olearius, Adam: Persianischer Rosenthal. 1654. S. XIII

4.7.6. Das Motiv der Liebe

Der Liebende wird nicht irre gehn,
Wär's um ihn her auch noch so trübe.
Sollten Leila und Medschnun auferstehn,
Von mir erführen sie den Weg der Liebe.¹⁷³

Goethe wurde unter anderem von Sadis Golestan zu dem zitierten Gedicht inspiriert, wo es heißt:

„Wenn Leila und Metz nun sollten wider Aufstehen/so wurden sie aus meinem Buche die Kunst zu lieben lernen.“¹⁷⁴

Bei Goethe wurde der Vers „die Kunst zu lieben“ ersetzt durch „Weg der Liebe“.

Das Wortspiel, das Goethe hier mit Sadis Zeilen betreibt, knüpft an seine poetische Produktivität an, das Persische mit seinen Motiven zu besetzen. Bei Sadi steht sein Buch Golestan für die Kunst und bei Goethe steht er selber für die Kunst. So müssen Leila und Medschnun nicht nur Sadis kennen, es würde auch reichen Goethe zu kennen.

4.8. Ergebnis: Sadis Dichtung im West-östlichen Divan

Die Dichtung Sadis bringt zum Ausdruck, aus welchen Motiven und Themen die orientalische Dichtung geprägt ist. Die literarische Sprache und ihre Motive werden von Goethe aufgearbeitet und elegant in den West-östlichen Divan eingebaut und übernommen. Auch zeigen die Verse von Sadi impulsiv wieder, wie wichtig die Einsicht und Überlegungen über das Leben im Allgemeinen sind, was vor allem im Buch der Parabeln, im Buch der Betrachtungen und im Buch der Sprüche immer wieder im Mittelpunkt steht und von Goethe authentisch und so nah am Orient orientiert wie möglich immer wieder aufgegriffen wird. Durch diese besondere Arbeitsstrategie Goethes gelingt es ihm, sich in die Sprache bzw. in die Kunstsprache des Orients einzufühlen und diese nachzuempfinden. Das, was vorab fremd wirkt aus dem Orient, wird durch das Nachempfinden der Verse und Zeile in

¹⁷³ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.64

¹⁷⁴ Olearius, Adam: Persianischer Rosenthal. 1654.

4. Der persische Dichter Sadi und sein Einfluss auf Goethes Poetik im West-östlichen Divan

den Gedichten abgebaut und plötzlich steht der Rezipient im Diskurs mit dem Orient. Diese besondere Art und Weise der Aufarbeitung der orientalischen Dichtung seitens Goethe ist in der deutschen Literaturgeschichte in Bezug auf den Orient einmalig. Es gibt kein ähnliches literarisches Werk wie den West-östlichen Divan, das dem Rezipienten bzw. dem westlichen Kulturkreis den orientalischen Kulturkreis so transparent und so nahe bringen würde.

Des Weiteren zeigt der Abschnitt, wie sich Goethe in die Poetik des Orients einarbeitet. Nicht nur Sadis Dichtung beeinflusst das poetische Schaffen Goethes, auch die diversen anderen orientalischen Autoren¹⁷⁵ geben entscheidende Impulse für Goethes Dichtung. Da es den Rahmen dieses Abschnittes sprengen würde, habe ich mich entschlossen, ausschließlich Bezug auf Sadis Dichtung zu nehmen und nur diese vorzustellen. Ein weiterer Grund ist, dass auch seine Dichtung und seine Person in der Forschung verbreiteter und bekannter ist als die übrigen orientalischen Dichter.

¹⁷⁵ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.153-162

5. Goethes islamische Studie über den Orient

In diesem Teil der Arbeit wird auf die islamische Religion eingegangen. Denn gerade die islamischen Themen und Motive im Divan zeigen und belegen, dass Goethe den Islam als Religion kulturwissenschaftlich erkundet. Mit diesem weiteren Arbeitsschritt wird erneut die Bedeutung der kulturwissenschaftlichen Tätigkeit Goethes grundsätzlich bekräftigt.

5.1. Die Stellung der Frau im Islam

Bei der Recherche zu meiner Arbeit fiel mir besonders auf, dass Goethe die Stellung der Frau im Islam in Frage stellt und sehr stark kritisiert. Diese Kritik steht auch in den Divan-Gedichten im Mittelpunkt, so im Buch der Liebe und im Buch des Paradieses.¹⁷⁶ Im Buch des Paradieses bemüht sich Goethe sogar darum, die Frau aufzuwerten, sie als eine besondere Bereicherung für das irdische Leben zu charakterisieren.¹⁷⁷

Die zentralen Kritikpunkte Goethes sind zu einem die Verschleierung¹⁷⁸ der Frau im Islam, zum anderen auch ihre Stellung im islamischen Paradies. An zwei Stellen wird auf die Problematik der Stellung der Frau im Islam inhaltlich Bezug genommen: in den Gedichten aus dem Buch des Paradieses und auch in den Gedichten im Buch der Liebe sowie indirekt in den Noten und Abhandlungen.¹⁷⁹

Nach K. Mommsen studierte Goethe die überlieferten Hadithe Propheten Mohammed, dabei macht er negative Erfahrung mit frauenfeindlichen Aussagen. Dazu seien hier einige Hadithe zitiert:

„15. Ich sah das höllische Feuer, und die meisten Bewohner desselben waren Weiber [...] 205. Der Prophet [...] wandte [...] sich zu den Weibern mit diesen Worten: Versammelte Weiber [...] ich sah die Meisten von euch im Feuer: Warum das? fragten sie, o Prophet Gottes! – Weil ihr fluchenswerthes thut... 303. Nicht wahr, das Zeugnis eines Weibes hat nur den halben Werth des Zeugnisses eines Mannes? – Warum – Darum, weil das Weib von Natur aus schwach ist an Geist und Urtheil. 361. Ich schaute

¹⁷⁶ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.27ff. S. 107ff.

¹⁷⁷ Ebd. Vgl. S. 110ff. (Dialog zwischen lyrischen Ich und Huri)

¹⁷⁸ Ebd. Vgl. „[...] ihnen aber eine düstere Religionshülle überwarf und jede Aussicht auf reinere Fortschritte zu verhüllen wußte.“ S. 130

¹⁷⁹ Ebd. Vgl. S.130

[...] in die Hölle, und sah, die meisten Bewohner derselben seyen Weiber... 514. [Gott spricht:] ‚Ich habe den Männern keine größere Plage hinterlassen als ihre Weiber.‘ 513. Alles Böse in einer Familie kommt vom Hause, vom Weibe, vom Pferde... 527. Ich stand [...] am Thore der Hölle, und sah, die meisten Bewohner derselben seyen Weiber. 528. Ich sah das Feuer und die Hölle und die meisten Bewohner derselben waren Weiber [...] etc.etc.¹⁸⁰

Die Hadithe evozieren den Eindruck, dass die Frau im irdischen Leben nicht zur Vollkommenheit gelangen kann wie der Mann, da die Frau in ihrer weiblichen Natur im Geiste und im Urteilen als schwaches Glied charakterisiert wird. Gewissermaßen wird hier der Frau unterstellt, dass sie nicht ihren Verstand einsetzen kann, dass sie nicht so „denken“ kann wie der Mann. Diese Überlieferungen sind ganz eindeutig frauenfeindlich, das ist nicht zu überlesen. Den authentischen Gehalt der Überlieferungen zu überprüfen ist eine philologische Herausforderung, weil es sich ja um Sprüche des Propheten handelt, inwieweit diese Veränderungen und Wandlungen unterworfen waren, ist nicht ganz klar zurückzufolgen.

In Goethes poetischen Divan kommt die Kritik des Frauenbildes, die in den Hadithen vorgestellt wird, zentral zum Ausdruck. Im Buch der Betrachtungen fordert das lyrische Ich: „Behandelt die Frauen mit Nachsicht!“¹⁸¹, was auch ein Zitat aus dem Koran ist, welches weiter provokativ festhält, dass das männliche Geschlecht auch zerbrechlich ist: „Es ist nicht gut daß euch eine Rippe bricht.“ Obwohl hier das männliche Geschlecht provoziert wird, klingt das Gesagte vom lyrischen Ich mild und verweist auf den Koran in der Strophe.¹⁸² Das lyrische Ich ist nicht mit der Rolle der Frau einverstanden und bezieht sich auffällig auf den Koran, die Frauen mit Nachsicht zu behandeln. Hier wird eindeutig von Goethe gezeigt, dass der Koran über die Hadithe gestellt wird, indem er sich auf den Koran bezieht und die Hadithe ausblendet. Das poetische Konstrukt der Verse Goethes signalisiert explizit, dass sich der Poet darum bemüht, die schlechte Stellung der Frau zu entschärfen.¹⁸³ Dieses poetische Verfahren Goethes mit der Absicht, die Frau aufzuwerten, ist vor allem auch in der Figur Suleika verankert, indem er die Figur Suleika als Frau auf die höchste Stufe stellt, durch welche das lyrische Ich zur Erkenntnis Gottes gelangt:

Suleika spricht

¹⁸⁰ Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.253

¹⁸¹ Vgl. Birus, Hendrik(Hg.): Johann Wolfgang Goethe West-Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband I. Berlin 2010. S.46/V1 wie auch in Teilband II. Vgl. S.1072

¹⁸² Ebd. Vgl. S.1072

¹⁸³ Vgl. Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 256ff.

Der Spiegel sagt mir ich bin schön!
Ihr sagt: zu altern sey auch mein Geschick.
Vor Gott muß alles ewig stehn,
In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick.¹⁸⁴

Nach K. Mommsen wurden die Gedichte absichtlich so besetzt, „um ein Gegengewicht zu der den Frauen so ungünstigen Aussage der Sunna zu schaffen.“¹⁸⁵ Des Weiteren fällt auf, dass im Buch Suleika die „Frau“ immer im Mittelpunkt steht, eine bedeutende Strategie Goethes, welche die Aufwertung der Frau und den Respekt ihr gegenüber markiert: „Und wenn ich Allahs Hundertnamen nenne, Mit jedem klingt ein Name nach für dich“.¹⁸⁶ Mit diesen Versen wird gezeigt, dass das lyrische Ich mit der Liebe zur irdischen Frau zum Göttlichen gelangt. Die Frau stellt hier die religiöse Schlüsselfigur dar, erst durch die Liebe der Frau wird das Göttliche bewusst und erkennbar.

Es entgeht Goethe in diesem negativem Religionskontext nicht, dass die Vorstellung der Muslime vom Paradies aus der Perspektive des Mannes geschildert wird. Wichtigstes Anzeichen dafür ist, dass das männliche Geschlecht im Jenseits für das fromme Leben im Irdischen mit einem jungfräulichen Himmelsgeschöpf, einer Huri, belohnt wird.¹⁸⁷ Von einer ähnlichen oder gleichen Belohnung für die Frau ist nach islamischer Tradition nirgendwo etwas zu finden. Die Reflexion über dieses Thema steht im Gedicht „Berechtigte Männer“ im Mittelpunkt; zur Veranschaulichung werden die letzten zwei Strophen daraus hier zitiert:

Eine führt dich zu der andern Schmause,
Den sich jede äußerst ausersinnt.
Viele Frauen hast' und Ruh im Hause,
Werth daß man darob das Paradies gewinnt.

Und so schicke dich in diesen Frieden:
Denn du kannst ihn weiter nicht vertauschen;
Solche Mädchen werden nicht ermüden,
Solche Weine werden nicht berauschen.¹⁸⁸

Die Frage, die das Gedicht in den Raum stellt, ist, womit die irdische Frau belohnt wird. Hier wird nur vom männlichen Geschlecht geschildert, was ihn im Jenseits erwartet. Mit dieser Position des Islams ist Goethe nicht einverstanden und drückt

¹⁸⁴ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 41

¹⁸⁵ Vgl. Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 257

¹⁸⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 88/V23

¹⁸⁷ Vgl. Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 260ff.

¹⁸⁸ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 109/V41-48

die Kritik im folgenden Gedicht aus, was aber leider nicht veröffentlicht wurde, weil der provokatorische Charakter dominiert:

Jesus auch er darf da lehren
Paradiesischen Gemeinen;
Wer will seinen Jüngern wehren
Daß sie sagen wie sie's meynen.

Himmlische weibliche Naturen
Wandeln da im luftgen Hayne,
Abends immer sind sie Huren,
Jungfrauen mit des Morgens Scheine.

Auch zugleich die Mutter Gottes
Die gar einen Sohn gebohren,
Und zum Truz Satanschen Spottes
Nicht am x + y verloren!¹⁸⁹

Da Goethe keinen aufschlussreichen Beleg zur Hand hat, welchen Anspruch die irdische Frau im Paradies erwartet, versucht das lyrische Ich diese Frage zu klären. Nach islamischer Vorstellung sind nur vier Frauen bekannt, die auf das Paradies hoffen können. Diese Vorstellung übernimmt auch Goethe in sein Gedicht „Auserwählte Frauen“:

Frauen sollen nichts verlieren,
Reiner Treue ziemt zu hoffen;
Doch wir wissen nur von vieren
Die alldort schon eingetroffen!

Erst Suleika, Erdensonne,
Gegen Jussuph ganz Begierde,
Nun, des Paradieses Wonne,
Glänzt sie der Entsagung Zierde.

Dann die Allgebenedeite,
Die den Heiden Heil geboren
Und, getäuscht, in bittrem Leide,
Sah den Sohn am Kreuz verloren.

Mahoms Gattin auch! sie baute
Wohlfahrt ihm und Herrlichkeiten,
Und empfahl bei Lebenszeiten
Einen Gott und eine Traute.

Kommt Fatima dann, die Holde,
Tochter, Gattin sonder Fehle,
Englisch allerreinste Seele

¹⁸⁹ Birus, Hendrik (Hg.): Goethe West-östlicher Divan. Tübingen 2010. S.587

In dem Leib von Honiggolde.

Diese finden wir alldorten;
Und wer Frauen-Lob gepriesen
Der verdient an ewigen Orten
Lustzuwandeln wohl mit diesen.¹⁹⁰

Es fällt auf, dass Goethe von den islamischen Quellen abweicht, anstelle von Asia wird von Suleika gesprochen. Die Zahl der auserwählten Frauen stimmt überein mit den islamischen Quellen, aber anstelle von Hatice, der ersten Frau des Propheten Muhammed, wird die zweite Frau Ayse zitiert, vermutlich geht das auf die Hadithquellen zurück, die Goethe zu Hand hatte.¹⁹¹ Dennoch sagt das lyrische Ich in der ersten Strophe, dass ausschließlich nur von vier Frauen die Rede ist, die auf das Paradies hoffen können, von weiteren Frauen bzw. von den übrigen muslimischen Frauen ist nicht die Rede. Suleika, Maria, Aischa und Fatima sind die Frauen, die auf das Paradies hoffen können. Suleika, die anstelle von Asia zitiert ist, wird absichtlich in das Gedicht aufgenommen, um eine Differenzierung von der islamischen Paradiesvorstellung zu erreichen. So wird mit der Figur der Suleika ein Zeichen gesetzt, die darauf referiert, dass erst durch die irdische Liebe zur göttlichen Liebe geführt wird, was eigentlich den bedeutenden Impuls gibt auf das Paradies zu hoffen. Schließlich können auch die übrigen Frauen aus demselben Grund auf das Paradies hoffen.¹⁹²

Die Zahl vier geht auf die islamischen Quellen zurück, mit denen Goethe arbeitet.¹⁹³ Diese Quellen erklären nicht, was die übrigen muslimischen Frauen im Jenseits erwartet, sodass diese Frage offenbleibt und nicht eindeutig vom Autor geklärt wird. Nur mit der Figur der Suleika und ihrer irdischen Liebe wird immer wieder darauf angespielt, dass man über die irdische Liebe zur göttlichen Vollkommenheit gelangt.

¹⁹⁰ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 109

¹⁹¹ Mutlu, Ismail/Dögen, Saban/Hatip, Abdulaziz: Camius Sagir. Istanbul 2002. S. 1086 „Cennet kadinlarinin efendileri su dort kisidir: Meryem, Fatima, Hatice ve Asiye.“ (Die vier Paradiesfrauen lauten wie folgt: Meryem, Fatima, Hatice und Asiye. G.Ö.)

¹⁹² Vgl. Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.267

¹⁹³ Ausschließlich die Zahl vier stimmt. Aber wer die vier Paradiesfrauen sind nach Goethes islamischen Quellen ist nicht eindeutig klar. Nach heutiger islamischer Forschung sind vier: Meryem (Mutter von Jesus), Hatice (die erste Frau von Muhammed), Fatima (die Tochter von Muhammed) und Asiye (die Frau vom Phararo, die Stiefmutter des Propheten Moses)

Die Korantexte und die Reiseberichte im Hinblick auf die islamische Paradiesvorstellung sind von Sale, Chardin, Oelsner und Hammer.¹⁹⁴ Alle Quellen besagen, dass von vier Frauen die Rede ist, die ins Paradies gelangen. Nur bei Chardins Überlieferung stößt man auf eine Abweichung, die darauf verweist, dass die muslimische Frau im Jenseits vom Mann räumlich getrennt ist. Mann und Frau sind im Paradies zwar anzutreffen, aber in getrennten Räumen. Dennoch bleibt weiterhin die Frage offen, was die muslimische Frau im Jenseits erwartet.

Diese Verwirrung um die Stellung der Frau im Paradies, die die Quellentexte evozieren, zeigt, dass der Islam als Ganzes in seinem Konstrukt nicht richtig verstanden werden kann, sodass es zu einem falschen und missverständlichen Eindruck des Autors Goethe geführt hat. Trotz allem versucht Goethe die Stellung der Frau im Islam aufzuwerten, obwohl die Quellentexte eindeutig dagegen sprechen, dass die Frau im Islam ungünstig positioniert ist.

Ein weiteres Motiv, mit dem Goethe die Stellung der Frau im Islam kritisiert, ist die „Ähnlichkeit“ des irdischen Lebens mit dem Paradies. Goethe deutet in seinem Gedicht an, dass Muhammed mit seiner Sunna sich getäuscht und geirrt hat: „Deine Liebe, dein Kuß mich entzückt“¹⁹⁵, werden die Irrungen des Propheten zum Ausdruck gebracht, denn die Männer sehnen sich wieder nach ihren irdischen Frauen, weil die Huri sie nicht so erfüllen wie ihre irdischen Frauen. Das Bild der Huri wird zerstört, nach K. Mommsen verlangt Goethe, dass die Huris die irdischen Frauen als Vorbild nehmen:

„Zugleich wertet er die irdischen Frauen entscheidend auf offenbar in der Überzeugung, daß sie recht gut zu ihren Männern passen, wie Gott sie nun mal geschaffen hat. Das ist jedenfalls die Erkenntnis, zu welcher er den Propheten nachträglich kommen läßt, als sich herausgestellt hat, daß die Gläubigen sich aus den Himmelswesen nicht so viel machen wie aus ihren früheren Favoritinnen.“¹⁹⁶

Aus diesen Ergebnissen lässt sich festhalten, dass die Vorstellung des Paradieses im Islam im Bezug auf die Frau nicht verstanden worden ist. Es ist nicht verwunderlich, wenn Goethe nach all diesen Textvorlagen und Hinweisen Widersprüche im Islam findet. Dennoch gelingt es Goethe elegant und geistreich, die Spannungen und Irrungen über die Stellung der Frau im Islam zu relativieren. Das zeigt sich vor allem im Buch des Paradieses im Gedicht „Anklang“, hier wird ein

¹⁹⁴ Vgl. Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.265

¹⁹⁵ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 111.

¹⁹⁶ Vgl. Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.284

aufschlussreicher Dialog zwischen Huri und Dichter geführt, folglich seien die ersten zwei Strophen herangezogen:

Huri

Draußen am Orte,
Wo ich dich zuerst sprach,
Wacht' ich oft an Pforte
Dem Gebot nach.
Da hört' ich ein wunderlich Gesäusel,
Ein Ton- und Silbengekräusel,
Das wollte herein;
Niemand aber ließ sich sehen,
Da verklang es klein zu klein,
Es klang aber fast wie deine Lieder,
Das erinnr' ich mich wieder.

Dichter

Ewig Geliebte! wie zart
Erinnerst du dich deines Trauten!
Was auch, in irdischer Luft und Art,
Für Töne lauten,
Die wollen herauf;
Viele verklingen da unten zuhauf;
Andre mit Geistes Flug und Lauf,
Wie das Flügelpferd des Propheten,
Steigen empor und flöten
Draußen an dem Thor.¹⁹⁷

Hier bringt die Huri zum Ausdruck, dass sie nicht den Dichter inspirieren kann wie Suleika. Das spielt wieder darauf an, dass die irdische Frau anders wirkt auf den Dichter als die Huri. Die Huri erfüllt nicht den Dichter wie die irdische Frau. Nur mit und durch die Liebe der irdischen Frau ist es dem Dichter möglich sich zu inspirieren. Hier wertet Goethe die irdische Frau wieder auf und macht sie unersetzbar mit anderen göttlichen Geschöpfen. Auch aus dieser Problematik wird nicht ganz klar, ob die irdische Frau oder die himmlische Frau erfüllender wirkt.

¹⁹⁷Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.111

5.2. Das falsch verstandene Frauenbild im Islam

Im Folgendem wird im Einzelnen auf die Rolle der Frau im Islam eingegangen. Das erscheint mir notwendig, da mir bei meinen Untersuchungen zu dieser Arbeit aufgefallen ist, dass die Rolle der Frau in Bezug auf den Islam nicht richtig eindeutig klar ist, da Goethe die Frau immer wieder aufwertet und in den Mittelpunkt setzt. Noch heute wird die Stellung der Frau im Islam kontrovers diskutiert in der westlichen Gesellschaft. Es ist ein Thema, das geladen ist von Missverständnissen und falschen Eindrücken. Zwangsverschleierung, Zwangsverheiratung oder Beschneidung der Frau sorgen immer wieder für negative Schlagzeilen in den Medien, die politisch wie gesellschaftlich den Islam als Religion altertümlich darstellen.

Nach den Gedichten wie zum Beispiel aus dem Buch des Paradieses zu urteilen, hatte Goethe Quellen zu Hand, die voreingenommen über die Frau im Islam berichten. Im Folgendem wird auf die Quellenproblematik eingegangen, wo die Frau in ihrer Stellung schlechter positioniert ist als der Mann.

5.3. Edward W. Saids Orientalism-Theorie

Der Kern der Theorien von Edward Said besagt, dass der Westen den Orient zwangsweise missversteht, weil Letzterer dem Westen in einem nicht authentischen Kontext überliefert wird bzw. die Textüberlieferungen entweder falsch oder voreingenommen auf bestimmte Sachverhalte eingehen. Ganz nach der Meinung und dem Eindruck des Westens wird der Orient dargestellt, was auch die Forschung wie folgt auf den Punkt bringt:

„Das Argument dieser Studie besteht darin, der europäische Orientalismus habe seit der griechischen Antike eine Überlegenheit des Westens über den Orient postuliert und seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die manifeste Kolonisierung des Nahen, des Mittleren und von Teilen des Fernen Ostens begleitet und legitimiert.“¹⁹⁸

Die These Saids ist darum auch darauf angelegt, die bisherigen wissenschaftlichen Studien über den Orient zu überarbeiten, den falsch dargestellten Orientalismus von

¹⁹⁸ Nünning, Ansgar: Metzler Lexikon, Literatur- und Kulturtheorien. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart – Weimar 2004. S.505

den Kolonialmächten in den richtigen Kontext zu stellen. Da gerade das falsche Bild über den Orient über literarische und wissenschaftliche Textüberlieferungen hervorgerufen wurde, hierzu ein wichtiger Beleg:

„Der orientalische Diskurs umfaßt weit mehr als die philologischen, historischen oder anthropologischen Sparten der Orientalistik: die Vorstellungsmuster und Darstellungsweisen in einem breiten Spektrum von Texten (literar. Werke, Reiseführer, journalistische Berichte, politische Traktate, naturwissenschaftliche Studien, philosophische und religionskundliche Schriften), die v.a. seit dem 18. Jh. in England und Frankreich und seit dem zweiten Weltkrieg in den USA den Orient bevormundet und vereinnahmt haben, in einer Tradition, die letztlich bis in die Antike zurückverfolgen ist.“¹⁹⁹

Die grundlegende Strategie Saids beruht darauf, eine kritische Leseart zu verfolgen, das heißt die Positionen im Text und ihre Bezüge zu kontrollieren und in Frage zu stellen. Mit dieser wissenschaftlichen Arbeitsmethode werden die Zusammenhänge im Text und ihre Referenten offengelegt. Diese dargestellte Theorie Saids hat vor allem für die postkoloniale Literatur eine grundlegende, kritische Literaturtheorie und Analyseverfahren geschaffen.²⁰⁰

In Bezug auf meine Studie ist die These von Saids deshalb bedeutend, weil ich ebenso den Standpunkt vertrete, dass Goethe die Stellung der Frau im Islam nicht richtig verstehen und in den richtigen Kontext einordnen konnte, da die ihm vorliegenden Quellen entweder mangelhaft in Bezug auf die Stellung der Frau im Islam waren oder unter voreingenommenen Positionen überliefert wurden. Dennoch gelingt es Goethe geistreich und harmonisch, die Stellung der Frau in seinen Gedichten aufzuwerten, wie in den folgenden Abschnitten zu dieser Studie weiter ausgeführt wird (siehe 5.12).

Des Weiteren ist auffällig, dass Goethe eine positive Einstellung zum Islam und seinem Propheten Muhammed vertritt, was sich unter anderem im West-östlichen Divan zeigt.²⁰¹ Das wiederum weist darauf hin, dass die übrigen islamischen Quellen Goethes dem authentischen Überlieferungsgut sehr wohl entsprachen und besonders für den West-östlichen Divan die Thesen Saids nicht zutreffen. Aus der Forschung ist ja auch bekannt, dass Goethe mit Vorsicht und textkritisch mit Quellentexten umzugehen wusste:

„Er beginnt mit der Lektüre von Hammer-Purgstalls Hafis-Übersetzung und liest weitere orientalische Dichtungen in englischen, lateinischen, französischen oder deutschen Übersetzungen. Parallel zu diesen Originalwerken liest Goethe auch

¹⁹⁹ Ebd. Vgl. 505

²⁰⁰ Ebd. Vgl. 505

²⁰¹ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 142ff. (Kapitel Mahomet)

englische, französische und deutsche Sekundärliteratur vor älteren und zeitgenössischen Orientalisten, z.B. Hammer-Purgstalls „Geschichte der schönen Redekünste Persiens“ 1818, in der er auch Kurzbiographien der bedeutendsten persischen Dichter findet. Besonders wichtig scheint ihm auch das von Hammer-Purgstall herausgegebene Periodikum „Fundgruben des Orients“ gewesen zu sein, von dem er zwischen 1813 und 1819 immer wieder Bände aus der Hofsbibliothek in Weimar entleiht.“²⁰²

Aus dem zitierten Beleg wird erkennbar, dass Goethe zu wissen pflegte, wie man präzise und so textnah wie möglich mit Quellentexten umzugehen hat. Der Beleg knüpft an den Gedanken an, dass Goethe über den Orient sehr viel gelesen und sich Wissen angeeignet hat, um Missverständnisse und voreingenommene Berichte zu vermeiden. Goethe liest mehrere Quellen aus verschiedenen Übersetzungen, heute eine übliche wissenschaftliche Vorgehensweise, sodass sich seine Arbeit nicht nur auf eine Quelle stützt, sondern auf eine ganze Reihe von Quellen. Diese Arbeitsweise kann man vor allem in den „Noten und Abhandlungen“ verfolgen – unter der Rubrik „Nähere Hülfsmittel“²⁰³, wo die zahlreichen Autoren über den orientalischen Kulturkreis berichten, die Goethe auch für seine Dichtung heranzog.

5.4. Quellen für die Stellung der Frau im Islam

Die folgenden Abschnitte stellen den Versuch dar, das falsch verstandene Frauenbild im Islam aufzuarbeiten und das wissenschaftliche Fundament dafür zu legen, dass die wesentlichen Aspekte in Bezug auf die Stellung der Frau durchleuchtet und analysiert werden. Doch bevor dieser Arbeitsschritt folgt, wird erörtert, dass Goethe möglicherweise keine zuverlässigen Quellen zu Hand hatte, die das Bild der Frau im Islam eindeutig klären.

²⁰² Kamaluddin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des „West-Östlichen Divan“. Goethe und der Orient, Hamburg 2009. S.21

²⁰³ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.225

5.4.1. Hadithe im Islam

Die Hadithe, das Wort bedeutet im Arab. „Erzählung, Gespräch“, also die mündlichen Überlieferungen²⁰⁴ des Propheten Muhammed sind sehr wichtig, da nach islamischer Vorstellung diese Sprüche die Einstellung des Propheten zum alltäglichen Leben beinhalten. Allerdings werden die Lebenshaltungen und Lebensweisen des Propheten Muhammed von den Muslimen auch als „Sunna“²⁰⁵ bezeichnet, weil der Prophet sein Leben nach dem Koran gerichtet hat, so wie es auch die Pflicht jedes Muslims ist. Daraus folgt, dass auch die Sunna eine wichtige Quelle für den Islam bildet, neben dem Koran. In der Sunna werden die islamischen Grundlagen von Muhammed umgesetzt und ausgelebt. Koranstellen werden so ausgedrückt, dass der Muslim ihren Gehalt auch in seinem Alltag umsetzen kann:

„Die Sunna ist der Weg, die Verfahrensweise und terminus technicus für Aussagen, Handlungen und stillschweigende Zubilligungen unseres Propheten Muhammed, Allahs Segen und Friede auf ihm, d.h. Dinge, die der Prophet (a.s.s.) getan, befohlen oder empfohlen hat; gleichbedeutend mit Hadit. Die Sunna ist die Gesamtheit der vorbildlichen Bräuche und Gewohnheiten des Propheten Muhammed, Allahs Segen und Friede auf ihm, und umfaßt darüber hinaus seine Aussagen und Sprüche zu den unterschiedlichsten Themen. Alle Angelegenheiten, die im Quran nicht ausführlich behandelt werden, wurden vom Propheten, Allahs Segen und Friede auf ihm, im vollen Einklang mit dem Quran erklärt; dies gilt dem Muslim als nachahmenswert. Neben dem Quran bildet die Sunna die zweite, ihn ergänzende Quelle der islamischen Gesetzgebung.“²⁰⁶

Die Sprüche werden auch vom Koran legitimiert, es ist die verbindliche Pflicht aller Muslime, sich nach den Sprüchen zu richten, folglich hier einige Koranstellen²⁰⁷, die darauf verweisen:

„Sprich: ‚Gehorcht Allah und dem Gesandten‘“ 3:32
„Und wenn ihr über etwas streitet, so bringt es vor Allah und den Gesandten, wenn ihr an Allah glaubt und den Jüngsten Tag.“ 4:59
„Ich schwöre bei deinem Herren, sie sind nicht eher Gläubige, bis sie dich zum Richter über alles machen, was zwischen ihnen strittig ist und dann in ihren Herzen keine Bedenken gegen deine Entscheidung finden und sich voller Ergebung fügen.“ 4:65
„Wer dem Gesandten gehorcht, der hat Allah gehorcht.“ 4:80
„Doch die Rede der Gläubigen, wenn sie zu Allah und Seinem Gesandten gerufen werden, damit Er zwischen ihnen richten möge, ist nichts anderes als: ‚Wir hören und gehorchen.‘ Und sind es, die Erfolg haben werden.“ 24:51

²⁰⁴ Vgl. Muhammed Ibn Ahmad Ibn Rassol: Muhammed, Prophet der Barmherzigkeit. Köln 2000. S.111

²⁰⁵ Ebd. S.111

²⁰⁶ Ebd. S.610

²⁰⁷ Ebd. S.611

Die Zeilen des Korans sagen aus, dass die Aussagen des Propheten Muhammed verbindlich sind für jeden Muslimen. Sie werden auch als Quellennachweis für die islamische Religion herangezogen:

„Im Quran z.B. befiehlt Allah die Verrichtung des Gebets und die Entrichtung des Zekah, ohne jedoch nähere Einzelheiten über die Höhe der Pflichtabgabe, die Zahl der Gebetsabschnitte, die Gebetszeiten und die Vorbedingungen zur Gültigkeit des Gebets zu nennen.“²⁰⁸

Das Prinzip der Sunna gilt für diverse und komplexe Themen im Islam wie Scheidung, Erbrecht, Unzucht und so fort. Die Grundlage der Sunna liegt darin, dem Muslim als Hilfemechanismus in Lebensfragen zur Seite zu stehen, um auch den praktischen Weg zu zeigen, wie der Islam gelebt werden kann.

Aus diesen grundlegenden Angaben über die Hadithe wird deutlich, wie unentbehrlich sie für die islamische Forschung sind. Gerade aus dieser Wichtigkeit der Hadithe leitet es sich ab, den authentischen Inhalt dieser zu überprüfen und gegebenenfalls in Frage zu stellen – hier in Bezug auf die Frau im Islam.

5.4.2. Quellenprobleme bei Goethe

In den „Noten und Abhandlungen“ stellt Goethe vor, auf welche Quellen er sich bezieht, um seine orientalischen Studien zu verwirklichen.²⁰⁹ Ebenso wird von K. Mommsen in Bezug auf die Goethe'schen Quellen über den Islam darauf aufmerksam gemacht, dass es Goethe nicht möglich war, an die Originalquellen heranzukommen:

„Goethe hatte jedoch keinen Zugang zu den Originalquellen über das Leben des Propheten. Er war angewiesen auf das was ihm durch die Tradition, gebrochen durch die Perspektive der europäischen Berichterstatter, an Informationen übermittelt wurde“.²¹⁰

Die Zeilen Mommsens bekräftigen die Annahme, dass Goethe keine eindeutigen und authentischen Quellen für den Islam zur Hand hatte außer den europäischen Übersetzungen. Vor allem in Bezug auf die Frau im Islam hatte Goethe Hadithe

²⁰⁸ Ebd. S.612

²⁰⁹ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 126ff., S. 34ff, S. 104ff.

²¹⁰ . Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 251

vom Propheten Muhammed zur Hand, die die Frau abwertend charakterisieren.²¹¹ Gerade bei den Hadithen wird selbst in der islamischen Forschung mit Vorsicht gearbeitet, da diese Irrungen und Missverständnisse evozieren, wenn sie nicht eindeutig eingeordnet werden. Nach der islamischen Forschung werden nur sechs Hadithe-Sammlungen für Auslegungen herangezogen, und zwar Buhari, Müslim und Ibn-u Mace, Ebu Davud, Tirmizi und Nesai.²¹² Weitere Hadithe-Sammlungen werden mit Vorsicht und nötigenfalls Falle gar nicht herangezogen, weil ihre Glaubwürdigkeit nicht überprüft werden kann. In der Regel werden die Hadithe-Sammlungen von Buhari und Müslim herangezogen, da diese laut islamischer Forschung eher dem vom Propheten Gesagten entsprechen würden und gängiger in der islamischen Literatur sind. Ein weiterer Beleg für den Umgang Goethes mit Hadithe-Quellen kommt von der germanistischen Forschung, in Bezug auf Joseph von Hammer, von dem auch die vorliegenden Hadithe übersetzt sind:

„Mit unglaublicher Leichtigkeit übersetzte er alles, was ihm in die Hand fiel, und schrieb im Laufe seines langen Lebens (1774–1856) eine ganze Bibliothek zusammen, die von eigenen Gedichten und Dramen über Literaturgeschichten des Arabischen, Persischen und Türkischen reichte. Noch immer ist seine zehnbändige Geschichte des Osmanischen Reiches trotz ihrer Schwächen unentbehrlich, doch niemand wird einen Blick in die sieben dicken Bände seiner arabischen Literaturgeschichte werfen.“²¹³

Das Zitat knüpft an E. Saids kritische These an, dass man die Übersetzungen aus dem Orient, in diesem Falle die Hadithe über die Frau, nur mit Vorsicht begutachten sollte.

In diesem Zusammenhang ist zu klären, was es denn überhaupt mit den Hadithen auf sich hat, warum diese eine bedeutende Rolle in der islamischen Forschung tragen. Dieser Frage wird im nächsten Abschnitt nachgegangen.

²¹¹ Ebd. Vgl. S.255

²¹² Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Istanbul 1997. S. 351

²¹³ Schimmel, Annemarie: Der islamische Orient – Wege seiner Vermittlung nach Europa. In: Golz, Jochen: Goethes Morgenlandfahrten. Frankfurt am Main 1999. S.24

5.5. Die Kritik der Verschleierung im Islam

Das Kopftuch im Islam, ein wichtiges religiöses Gebot für die muslimische Frau, wird heute auch noch stark kritisiert, weil man damit häufig die Unterdrückung der Frau assoziiert. Auch Goethe macht diesbezüglich eine indirekte Bemerkung in den „Noten und Abhandlungen“, im Kapitel „Araber“, wo es heißt:

„Diese Dichtungen geben uns einen hinlänglichen Begriff von der hohen Bildung des Stammes der Koraischiten, aus welchem Mahomet selbst entsprang, ihnen aber eine düstere Religionshülle überwarf und jede Aussicht auf reinere Fortschritte zu verhüllen wusste.“²¹⁴

Dennoch wird in den Divan-Gedichten keine direkte Kritik an der Verschleierung der Frau ausgeübt, worauf auch K. Mommsen verweist: „Denn es fällt auf, daß er sich in seinem Urteil über den Propheten Mohammed auch in diesem so wichtigen Punkt zurückhält und jegliche direkte Kritik an ihm vermeidet.“²¹⁵

Es gibt keine weitere Stelle im Divan, die die Verschleierung im Islam kritisiert oder in Frage stellt. Vermutlich liegt es daran, dass das Bild der Verschleierung der Frau in Europa nicht ganz so befremdlich ist. Auch in der europäischen Geschichte, etwa im Mittelalter, war es üblich, dass die Frau ihre Haare bedeckte. Zwar nicht so wie die muslimischen Frauen, aber dennoch ist das Bild der Verschleierung bei den abendländischen Frauen vorzufinden.

Auch wenn Goethe nicht zentral die Verschleierung der Frau im Islam kritisiert, ist es an dieser Stelle der Studie wichtig darauf Bezug zu nehmen, da mit diesem Beispiel aus der islamischen Tradition die Stellung der Frau im Paradies und die Stellung der Frau im Islam erst erklärt werden kann.

Im Koran findet man zwei Verse, die unmittelbar auf das Thema Kopftuch eingehen. Es handelt sich um die Suren „En.Nur“(24:31) und „Al-Ahzab“(33:59). Historisch gesehen ist letztere die frühere, d.h., die im Koran später aufgeführte Stelle 33:59 hat der Prophet Muhammed vor der Sure 24:31 verkündet. Bei vergleichender Lektüre der beiden Suren bestätigt sich dies, denn die Anweisungen in 33:59 sind allgemeiner gehalten als die in 24:31 und werden demnach durch letztere präzisiert.

Im ersten, die Kleidung betreffenden Hinweis geht es um das Übergewand (arab. Dschilbab). In Sure 33:59 heißt es:

²¹⁴ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. (Kapitel Mahomet), S.142

²¹⁵ Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 252

„Oh Prophet sage deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, daß sie etwas von ihren Übergewändern über sich heranziehen. Dies ist näher daran, daß sie erkannt nicht belästigt werden. Und Allah ist immer verzeihend und barmherzig.“

Der Prophet wird also aufgefordert den muslimischen Frauen, angefangen mit seinen Töchtern bis hin zu den Frauen der Gläubigen, die Anweisung zu geben, dass sie etwas von ihren Übergewändern über sich „heranziehen“. Der Koranausleger Tabari merkt an, dass dieses „Heranziehen“ so zu verstehen ist, „daß sie ihre Übergewänder über ihre Stirn ziehe“.²¹⁶ Hier ist also die Rede von Bedecken des Kopfes und zwar mit Hilfe des Übergewandes. Weiterhin heißt es im Koran: „[...] dies ist näher daran, dass sie als ehrbare Frauen erkannt werden und nicht belästigt werden [...]“²¹⁷. Demnach sollten die gläubigen Frauen an der Art ihrer Kleidung als angesehen, achtbare und fromme Frauen erkannt werden. Die Koranausleger sprechen in diesem Zusammenhang vor allem davon, dass sie als „freie Frauen“ erkennbar sein sollten, die im Gegensatz zu den unfreien Frauen und Prostituierten nicht mit unbedecktem Kopf außer Haus traten.

Der zweite Hinweis auf die Kleidung der muslimischen Frau findet sich in Sure 24:31: „[...] Und sage den gläubigen Frauen [...] sie sollen ihre Kopftücher über ihre Kleidungsstücke schlagen [...]“.²¹⁸ Obwohl der Vers eine klare Anweisung gibt, ist es zum besseren Verständnis sinnvoll, diesen Auszug in seinem Zusammenhang zu lesen. Die vorstehenden und nachfolgenden Koranverse lassen nämlich bei näherem Hinsehen auch erkennen, welchen Sinn das Kopftuch eigentlich haben soll:

„Sage den gläubigen Männern, daß sie manche von ihren Blicken zurückhalten und ihre Scham hüten und nicht ihren Schmuck sichtbar machen, außer was davon außen ist. Und sie sollen ihre Kopftücher über ihre Kleiderausschnitte schlagen, - außer ihren Ehemännern, oder ihren Vätern, oder den Vätern ihrer Ehemänner [...]“.²¹⁹

Bemerkenswert ist, dass der Koran zunächst die Männer auffordert, ihre Blicke zurückzuhalten. Wenn man die entsprechende Stellen im Koran zum Thema „Kopftuch“ liest, stellt man fest, dass das Kopftuchgebot nicht allein für sich steht, sondern Bestandteil von mehreren Ratschlägen und Verhaltensregeln für den Umgang zwischen gläubigen Männern und gläubigen Frauen ist. Kurz zusammengefasst sind es folgende Anweisungen: die Blicke zu zügeln, die

²¹⁶ Von Deffner, Ahmad: Kopftuch und Kleidung im Islam. München 1995. S. 7

²¹⁷ Der Kuran. Sure Ahzab 33:59

²¹⁸ Ebd. Sure Nur 24:31

²¹⁹ Ebd. Sure Nur 24:31

Geschlechtsteile zu bedecken, Sonstiges, das attraktiv macht (Kopfhaar, Schmückstücke), nicht öffentlich zu zeigen, außereheliche und intime Verhältnisse zu vermeiden.

Nach diesem Verständnis der Koranverse wird hier erörtert, dass eigentlich sowohl die muslimische Frau wie auch der muslimische Mann angesprochen werden, sich zu zügeln. Aber mit dem entscheidenden Unterschied, dass sich die Frau verschleiern sollte aufgrund ihrer weiblichen Natur. Der Koran unterscheidet nicht explizit zwischen Mann und Frau. Die Ansprache ist meistens „Ihr Gläubigen“. Die Koranauslegungen zeigen, dass die muslimische Frau sich nicht verschleiert aus Furcht gegenüber den Männern oder den Vätern. Eher geht die religiöse Pflicht darauf zurück, die Verschleierung auszuüben aus Ehrfurcht gegenüber Allah.

Aus der Pflicht der Verschleierung geht nicht eindeutig hervor, dass die muslimische Frau dem muslimischen Mann gleichgestellt ist noch dass sie schlechter positioniert ist als der Mann. Nur wird hier gezeigt, dass die muslimische Frau durch den Koran aufgefordert wird, ein Kopftuch zu tragen. Die Aufforderungen im Koran, die an die gläubigen Muslime gerichtet sind, sind ein weiterer Themenabschnitt, der für die vorliegende Studie geklärt werden muss, um damit die Stellung der Frau im Islam zu klären. Hierzu ist es unumgänglich auf die Mystik im Islam einzugehen, weil zum einem auch Goethes religiöse Recherchen dieses komplexe Thema berühren und zum anderen weil erst hierdurch die Stellung der Frau im Islam verständlicher wird.

5.6. Die Mystik im Islam

Die Gebote aus dem Koran, die ebenso eine Aufforderung von Allah sind, dies zu errichten, wie Beten, Fasten, Pilgern usw., stehen im Mittelpunkt des alltäglichen Lebens bei den Muslimen. Die Frage, die primär in diesem Zusammenhang geklärt werden muss, lautet: Warum sind Muslime immer darum bemüht, ohne einen direkten, sichtbaren irdischen Zwang, die islamischen Rituale auszuleben und zu praktizieren? Die Antwort liegt hier in der mystischen und magischen Seite des Islams. Nach islamischem Verständnis ist der mystische

Moment das oberste Ziel, was durch die Praktizierung der religiösen Pflichten erreicht werden kann. Mit anderen Worten gesagt, durch das Ausleben der islamischen Rituale wird nicht nur gezeigt, dass man Allah Demut zeigt, sondern mit dem Praktizieren der Rituale soll eigentlich der spirituelle Moment des Mystischen im Islam erreicht werden. Auch sind aus der Forschung Beiträge vorhanden, die die Berührung Goethes mit der islamischen Mystik festhalten. Eine Quelle lautet nach K. Mommsen wie folgt:

„Der Zufall, welcher ihm unversehen die 114. Sure als Kriegsbeute aus Spanien in die Hände gespielt hatte, veranlasste Goethe, sich erneut mit dem Koran zu befassen. [...] Die ihm so unvermutet ins Haus gekommene 114. Sure muß den Dichter ganz besonders beschäftigt haben. In seinem Nachlaß fanden sich Papiere, die zeigen, daß er sich noch nach Jahren um ihre kalligraphische Nachbildung bemüht hat. Aber zugleich findet sich auch ein dichterisches Echo auf das Flucht – Motiv dieser Sure ‚ Ich fliehe zum Herren der Menschen ... ‘ im großen Einleitungsgedicht zum West-östlichen Divan mit dem Titel Hegire: ‚ Flüchte du, im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten. ‘ Hier wie dort ist der Aufruf zur Flucht aus den Wirrnissen der Zeit jedoch nicht als Empfehlung zu verstehen, den Widrigkeiten des Lebens ängstlich auszuweichen, sondern als Aufforderung, sich über sie zu erheben, als Anruf einer höheren Stimme, sich der Größe Gottes und der Weite seiner Welt zu erinnern, dort an den Propheten und hier an den ‚Sänger‘ gerichtet.“²²⁰

An einer anderen Stelle wird die mystische Wirkung des Islams auf Goethe wie folgt festgehalten: Als er 1814 im protestantischen Gymnasium Augenzeuge wird, wie baschkirische muslimische Truppen eine Gebetsversammlung abhalten, äußert sich Goethe hierzu wie folgt:

„Da ich von Weissagungen rede, so muß ich bemerken, daß zu unserer Zeit Dinge geschehen, welche man keinen Propheten auszusprechen erlaubt hätte. Wer durfte wohl vor einigen Jahren verkünden, daß in dem Hörsaale unseres protestantischen Gymnasiums mahometanischer Gottesdienst werde gehalten und die Suren des Korans würden hergemurmelt werden, und doch ist es geschehen, wir haben der baschkirischen Andacht beigewohnt, ihren Mulla geschaut, und ihren Prinzen im Theater bewillkommt.“²²¹

Das Zitat ist Zeugnis für den persönlichen Eindruck Goethes über das Praktizieren der Gebete im westlichen Lande. Goethe war also mit der islamischen Mystik vertraut bzw. war mindestens mit ihr in Berührung gekommen.

²²⁰Brief von 7. Januar 1814 an Friedrich Wilhelm von Trebra. In: Goethes Briefe. Bd. III. Morawe, Bodo. Hamburger Ausgabe. Hamburg 1965. S.253

²²¹Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.123

5.6.1. Die islamische „Mystik“

„Mystik“ lässt sich wie folgt definieren: „Geheimlehre, besondere Form der Religiosität, bei der der Mensch durch Hingabe und Versenkung zur persönlichen Vereinigung mit Gott zu gelangen sucht.“²²²

Die Definition hält fest, dass der Mensch eine individuelle, persönliche Vereinigung und Hingabe zu Gott sucht. Es ist auch die Rede von „Geheimlehre“, der Begriff grenzt die menschliche Beziehung zwischen Gott und Mensch ein, hier bei der religiösen Mystik geht es nur um Gott und Mensch. Der Begriff „Geheimlehre“ evoziert den Eindruck, dass es darum geht, dass der Mensch seinen eigenen individuellen Weg bestreitet oder auch sucht, um sich Gott zu nähern. Die Versenkung und Vereinigung und der Weg zu Gott sind nach diesem Verständnis geheim.

"Erzählen die Sufis ihren Mitmenschen von ihren höheren Erfahrungen und ihrer Gottesliebe, so ist das ein schwieriges Unterfangen: Es ist, als würde man einem Blinden das Geheimnis der Farben erklären - also beinahe unmöglich. Worte taugen allerdings dazu, die Übungsschritte wiederzugeben, durch die die Wahrnehmung erweitert werden kann. Und so schufen die Sufis für die breite Masse der Gläubigen andere Kanäle, um die unaussprechlichen göttlichen Wahrheiten zu vermitteln - zu nennen sind hier etwa die Musik, Malerei, Ornamentkunst, Kalligrafie und Poesie. Viele der Ornamente und Kalligrafien in den großen islamischen Moscheen wurden von sufischen Künstlern gestaltet, um die Gläubigen bei ihrem Anblick - jenseits aller Worte - in die verschiedenen höheren Bewusstseinszustände der Derwische eintreten zu lassen."²²³

Diese Erklärung knüpft an die islamische Vorstellung an, hier sucht der Muslime auch seinen individuellen, geheimen Weg zu Allah. So ist die zentrale Praxis nach der islamischen Mystik die Unterdrückung, zutreffender formuliert, die Erziehung des Egos, arab. „ene“.²²⁴ Wenn das Prinzip des islamischen Egos verstanden wird, dann werden auch die islamischen Gebote und Säulen für Nichtmuslime transparenter.

Nach islamischem Verständnis beinhaltet das Ego den Schlüssel zu den Namen Gottes, die vor allem den verschlossenen und tiefen Sinn des Daseins, des Lebens, in sich tragen.²²⁵ Das Ego, das jeder Muslim in sich tragen würde, sollte auch von ihm selber erkannt werden in seinem Wesen. Wenn der Muslim sein Ego erkennt und folglich erzieht, dann würde auch für ihn der Sinn des Daseins sich öffnen. Das

²²² Duden, Fremdwörterbuch. Mannheim 1990. S. 522

²²³ Al Habib, André Ahmed: Sufismus - Das mystische Herz des Islam. Freiburg in Breisggau 2005. S. 29

²²⁴ Nursi, Said: Worte. Kommentar zum Qur'an. Köln 1998. S. 963

²²⁵ Ebd. Vgl. S. 963ff.

Ego wäre an das menschliche Wesen „angeheftet“, wo es als „Nefis“ in Erscheinung treten würde. Der Mensch besteht nach islamischer Vorstellung aus dem Geist, dem Ego „Nefis“ und der Vernunft und zum anderen aus dem menschlichen Körper.²²⁶ Der menschliche Körper wird mit irdischen Nährstoffen genährt und der Geist würde durch Beten und Sammeln von Erkenntnissen und Besonnenheit. Hier ist der Augenmerk auf das Ego zu richten, denn wenn man das Wesen des Egos und seinen Sinn der Erschaffung erkennen würde, würde es sich nicht nur selbst öffnen, sondern auch gleichzeitig den Sinn des irdischen Lebens. Das Ego sei dazu geschaffen, um die Eigenschaften des Schöpfers zu widerspiegeln, das von dem Muslim zu erkennen sei. Eine bekannte Eigenschaft wäre zum Beispiel wie er-Rahim = der Barmherzige, wäre ein Muslim als Beispiel Barmherzig, dann würde dies eigentlich die Eigenschaft von Allah widerspiegeln. Said Nursi, ein bedeutender islamischer Asket, stellt das Ego wie folgt dar:

„Das Ego ist vergleichbar mit einem Spiegel. Es ist eine Einheit, die dem Vergleich dient, ein Fahrzeug für die Entfaltung des Menschen und wie ein Buchstabe, der in sich keinen Sinn hat, sondern dazu da ist, um die Bedeutung eines anderen zu zeigen.“²²⁷

Nach dieser Auslegung würde das Ego zwei Gesichter haben, das eine schaut nach dem Guten und wahren Sein und das Andere schaut nach dem Bösen, weil es erkennt, dass die natürlichen Gaben wie Denken, Erkennen und Fühlen von Gott gegeben seien. Nur mit dem ersten Gesicht sei es für den Empfang der Gnade Gottes fähig. Das zweite Gesicht des Egos würde in das in den Nichts führen, weil der Mensch annimmt, dass die Gabe des Erkennens, Denken und Fühlen auf seine eigene menschliche Fähigkeit wie Natürlichkeit zurückgeht.²²⁸ Der Mensch, der das Wesen des Egos erkennen würde und versucht es für das Gute im irdischen zu erziehen, indem es Allahs Geboten und Pflichten nachgeht und in Frömmigkeit lebt, damit würde es Allahs Segen gewinnen: „selig ist, wer es (von sich aus) rein hält...“ Sure 91:9

Nefis/Ego soll auch als ein Vertrauenspfand Allahs angesehen werden, das heißt Allah würde Nefis dem Menschen anvertrauen im irdischen Leben. Schließlich sollte der Muslime damit richtig umgehen, erst dann würde auch der Sinn und Zweck des irdischen für ihn verständlicher. Dieses Verfahren des Egos wird auch in

²²⁶ Ebd. Vgl. S. 964ff.

²²⁷ Ebd. S. 965

²²⁸ Ebd. Vgl. S. 966

der islamischen Religion als großer Cihad bezeichnet, wo es darum geht, das Ego ausschließlich für gute Taten zu erziehen.²²⁹

Wenn aber das Ego, denn Sinn seiner Erschaffung vergessen würde, würde es seine eigentliche Aufgabe verfehlen. Würde man das Ego nicht zu gute Taten erziehen, dann würde es auch das von Gott an ihm anvertraute Pfand an den Menschen verraten: „Aber enttäuscht wird (in seinen Hoffnungen), wer es verkommen lässt“.“
91:10

Aus diesem zweiten Aspekt würde der Mensch sein Wesen nicht erkennen, das Ego würde zum Egoismus. Denn alles im irdischen würde auf seine eigene schöpferische Kraft zurückgehen und es gäbe keinen Platz für den Schöpfer selber, so würde es dazu führen, dass der Mensch sich den islamischen Geboten widersetzen würde und es nicht ausleben würde. Schließlich würde man somit den Sinn und Zweck des irdischen verfehlen und nicht wahrnehmen.²³⁰ Die Hauptaufgabe des Egos liege darin, sich als einen Diener Gottes zu erkennen, weil es der Träger der Bedeutung eines anderen sei, diese Ansicht mit andern Worten erläutert:

„Das Ziel der Menschheit und der Auftrag des Menschen darin besteht, sich die gottgegebene Sitte und Moral und einen guten Charakter zu Eigen zu machen, seine eigene Ohnmacht zu erkennen, bei der Macht Gottes seine Zuflucht zu suchen.“²³¹

Der Zweck und Sinn des Menschen im Leben sei nach der islamischen Vorstellung eigentlich das Erkennen Allahs. Das gelinge nur, wenn man sich der Erziehung des Egos/Nefis bemühe. Das würde mit der Hilfe von Vernunft gelingen, dass auch gleichzeitig zusammen mit Nefis dem Menschen gegeben wäre. So setzte der Geist des Menschen, die von Allah gegeben seien aus Nefis und Vernunft zusammen. Mit diesen beiden Gaben würde der Mensch im Leben Prüfungen unterzogen.²³² Mit dem Paradies würde man belohnt, wenn man Nefis zu Guten Taten erziehen würde.

Um Nefis/Ego in den richtigen Weg Allahs zu richten, sollte man die Vernunft, die ein Segen und Gnade Allahs sei, einsetzen. Die Vernunft, das aus Allahs eigene Licht/Nur geschaffen sei, wäre dem Menschen auch gegeben, da nur mit dieser Eigenschaft würde man das Leben bewältigen und den Glauben an Allah bekräftigen.²³³ Das Egoverfahren skizziert einen wichtigen Aspekt des Islams, zu den guten Taten zählen primär die religiösen Pflichten, die im Koran zitiert sind.

²²⁹ Vgl. Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Istanbul 1997. S. 88

²³⁰ Vgl. Nursi, Said: Worte. Kommentar zum Qur'an. Köln 1998. S. 966

²³¹ Ebd. S. 973

²³² Eren, Sadi: Nefis Terbiyesi. Istanbul 2004. S.38

²³³ Ebd. Vgl. S. 38

Nach dieser islamischen Darstellung verfehlt der Mensch, den Sinn des Daseins im Leben, wenn es sein Ego nicht erziehen würde und seine religiösen Aufgaben nicht erfüllen würde:

„In gleicher Weise ist der Mensch ein einzigartiges Kunstwerk Gottes der Gerechten und das eleganteste, gnadenvoller Wunder Seiner Macht, da er den Menschen wie eine Welt im kleinen erschuf und ihn zur Verkörperung der Erscheinungen und Ornamente all Seiner Namen machte. Wenn das Licht des Glaubens in ihn einströmt, können all diese Ornamente in ihm entziffert werden. Ein Gläubiger entziffert sie im Bewusstsein seines Verstandes. Und in dieser Beziehung lässt er sie entziffern. Das heißt, die göttliche Kunst, die im Menschenwesen enthalten ist, manifestiert sich selbst durch solche Aussagen, wie: ‚Ich bin das Werk des Erhabenen Meisters, Sein Geschöpf und die Verkörperung Seines Mitleides und Seiner Freigiebigkeit.‘ Glaube besteht also in der Beziehung zum Meister, offenbart die gesamten Kunstwerke im Menschen. Insoweit die göttliche Kunst im Menschen sichtbar wird, bestimmt sie des Menschen Wert. Er entspricht dem Spiegelbild der Einzigartigkeit Gottes. So erhebt sich der Mensch aus seiner Bedeutungslosigkeit auf diese Weise über alle Geschöpfe zum Gesprächspartner Gottes und Gast des Herren, würdig des Paradieses.“²³⁴

Im Zitat wird der Mensch als Kunstwerk Allahs verstanden. Mit all seinen hundert Namen würde Allah den Menschen erschaffen und schöpfen. Und nur mit dem Glauben und der Fähigkeit der Vernunft sei das Kunstwerk „Mensch“ im Leben zu entschlüsseln. Falls der Mensch nicht seinen Schöpfer erkennen würde, dann würde es auch sein eigenes Dasein im Leben verfehlen, es würde immer nach der Antwort suchen, warum es überhaupt existiert. Das erkennen des Schöpfers würde nur mit der menschlichen Fähigkeit Vernunft gelingen. Nach islamischer Vorstellung sei der Mensch dazu beschaffen, um im Leben Wissen anzueignen. Aus diesen theoretischen Errungenschaften und mit dem praktischen Ausleben der Gebote die im Koran aufgeführt werden, würde der mystische Moment/Beziehung zwischen Gott und Mensch ausgelöst vor allem durchlebt und lebendig. Diese Beziehung sei individuell von Muslime zu Muslime anders und keine greifbare Materie – man würde sie nur spüren und empfinden. So bemühe sich der fromme Muslime, das Gefühl nicht zu verlieren im Leben wie auch nicht im Jenseits.

Aus diesen islamischen, theoretischen und mystischen Überlegungen wird gezeigt, dass es nicht dem frommen Muslimen ausreicht, die Gebote aus dem Koran, Fasten, Beten, Almosen usw. zu kennen ohne es bewusst auszuleben. Die mystische Ebene wird nur durch das Ausleben und praktizieren der Gebote gewährleistet. Mit diesem skizzierten theoretischen Ansatz ist das Konzept des Islam zu verstehen.

Nach diesen islamischen Ansichten ist die Stellung der Frau im Islam wie folgt zu verstehen. Die Muslime gehen den religiösen Geboten und Pflichten nach, die im

²³⁴ Nursi, Said: Worte. Kommentar zum Qur'an. Köln 1998. S.543

Koran enthalten sind, um sich Allah zu nähern mit einem persönlichen, individuellen mystischen Weg. Und nicht weil die Muslime sich den muslimischen Männern unterordnen müssen oder denen Demut zeigen müssen.

Nach diesen mystischen Erklärung, müssten die Frauen im Islam auch einen Platz im Paradies haben und nicht nur wie im Divan im Gedicht Auserwählte Frauen gesagt die Männer:

Frauen sollen nichts verlieren,
Reiner Treue ziemt zu hoffen;
Doch wir wissen nur von vieren
Die alldort schon eingetroffen.²³⁵

Auch die Hadithe die Goethe zu Hand hatte und die Aussagen, dass die Frau nicht im Leben wie auch im Jenseits nicht zur Vollkommenheit gelangen können wie der Mann können nach der islamischen Mystik nicht zutreffen. Der vorgestellte Abschnitt über die islamische Mystik zeigt bisher, wie wichtig der Aspekt ist für die Muslime, den Pflichten und Geboten aus dem Koran nachzugehen und zu praktizieren, weil sie die Nähe zu Allah damit suchen. Hierbei ist die Erziehung des Egos bei den Muslimen von großer Bedeutung, die auch eine zu erfüllende Aufgabe sei, neben den islamischen Geboten und Pflichten. Um das Komplexe Bild des Egos aus der islamischen Mystik noch präziser und aussagekräftiger für die vorliegende Studie festzuhalten, werden einige Thesen von Sigmund Freud zur Kulturtheorie herangezogen und vorgestellt. Da mit den auserwählten Thesen von Freud auch das Ego aus der islamischen Mystik veranschaulicht werden kann.

5.6.2. Die Mystik im Islam mit Sigmund Freuds Konzept erklärt

In Unbehagen der Kultur definiert Sigmund Freud die Kultur des Menschen, aus welchen Gründen diese entstanden ist und sich in der modernen Gesellschaft etabliert hat.

„Es genügt uns also zu wiederholen, dass das Wort ‚Kultur‘ die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen bezeichnet, in denen sich unser Leben von unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander.“²³⁶.

²³⁵ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 109 Gedicht Auserwählte Frauen

²³⁶ Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Frankfurt am Main 1994. S.56

Die Kultur ist im einfachsten Sinn der Modus mit dem das Zusammenleben des Menschen in einer Gesellschaft, Gemeinschaft regelt und koordiniert. Damit aber das Programm der Kultur funktioniert, müssen die natürlichen Triebe des Menschen notwendig unterdrückt werden. „Das wichtigste Problem der Kulturentwicklung“²³⁷ in der modernen Gesellschaft ist das Schuldgefühl, das ausgelöst wird, wenn sich der Mensch nicht an Regeln, Normen und Grenzen hält. (Die Regeln sind wiederum ein Ertrag aus der Gesellschaft.) Nach Freud ist das, was das Handeln des Menschen überwacht und kontrolliert die moralische Instanz, das „Über-Ich“. Das „Über-Ich“ registriert Triebverlockungen, die von der Gesellschaft verboten oder verpönt werden. Das Individuum, wenn es dennoch den Triebverlockungen unterliegt und ein Fehltritt begeht, wird es folglich vom „Über - Ich“ bestraft und durch ein schlechtes Gewissen geplagt. Das „Über-Ich“ bestraft nicht nur, wenn ein Verbot oder Grenze übergangen wurde auch dann wenn überhaupt eine Triebregung auftritt. Die Triebregung ist sogar bedrohlich, weil es immer stärker wird, wenn es nicht ausgelebt wird. Die Kulturentwicklung selber fordere immer stärker Triebverzicht, d.h., mit fortschreitender Kulturentwicklung steigt auch das Schuldgefühl der Menschen.²³⁸

Der Kern der Freud'schen Theorie besagt, dass die menschliche Kultur es bedingt auf die natürlichen Triebe zu verzichten, damit es überhaupt als Gemeinschaft funktionieren kann.

Mit diesem Ansatz wird die islamische Vorstellung des Egos nochmals mit den Worten von Freuds Thesen zur Kulturtheorie erklärt. Der natürliche Trieb des Menschen muss nach Freud unterdrückt werden, damit die Kultur funktioniert. Das Ego, das auch als ein natürlicher Trieb des Menschen funktioniert, bedarf nicht wie bei Freud nur ausschließlich der Unterdrückung, eher bedarf es auch nach islamischer Vorstellung der Erziehung des Egos zum Guten, das nur durch die Ausübung und Praktizierung der islamischen Gebote gelingt. Die Erziehung wie Verzicht der Triebe bilden das elementare Fundament der Gemeinschaft, denn somit würden die Regelungen in einer Gemeinschaft gewährleistet. Das Schuldgefühl, das Freud anspricht, ist auch nach islamischer Vorstellung ein wichtiger Blickwinkel. Da bei nicht einhalten der Gebote aus den islamischen Regelungen, wie wenn z.B. innerhalb einer Gemeinschaft jemandem mit böser Absicht Unrecht ausgeübt würde,

²³⁷ Ebd. S.61

²³⁸ Ebd. Vgl. S. 62 -63

folglich der fromme Muslim von Schuldgefühl geplagt sein würde. Um sich von diesem Schuldgefühl zu befreien müsse es dann schließlich auch büßen (Tevbe)²³⁹, ansonsten wäre der Muslime von Allahs Gnade und Segen fern.

Um Missverständnisse mit diesem Abschnitt auszuschließen, wird hier nochmals festgehalten, dass die Thesen von Freud zur Kulturtheorie inhaltlich nicht das gleiche meinen wie das islamische Bild zum Ego. Das was mit Hilfe der Thesen von Freud versucht wird hier zu erläutern, ist das Verfahren der Unterdrückung der Triebe, damit die Gemeinschaft funktioniert. So ist bei Freud die Unterdrückung der Triebe ein Punkt, das erfüllt werden muss, damit die Gemeinschaft funktioniert. Bei der islamischen Vorstellung ist die Erziehung des Egos ein Punkt, das erfüllt werden muss, damit man Allahs Nähe gewinnen könne.

5.6.3. Die islamische Mystik und Sufismus

Im vorherigen Abschnitt wurde grundlegend nur eine Perspektive der islamischen Mystik erläutert und dargestellt. Nämlich, dass man durch das Erfüllen der islamischen Gebote und Pflichten Allahs Nähe gewinnt. Aber dieser Aspekt ist so wichtig, dass man nur betont darauf hinweist, dass die islamische Mystik vor allem auch in der islamischen Forschung als Sufismus²⁴⁰ verbreitet ist. Auch als der Weg des Tasavvufs,²⁴¹ der reinen Gottesliebe, wo das irdische Leben nicht im Mittelpunkt steht. In der islamischen Welt gibt es zahlreiche Tarikats,²⁴² asketische Gemeinschaften, die diesen Weg der reinen Gottesliebe verfolgen und anstreben. Die bekanntesten sind die Naks-bendi²⁴³ oder die Kadris,²⁴⁴ von denen sich die asketischen Gruppen in den unterschiedlichen Regionen der Türkei, Persien, Indien über Arabien usw. auf der ganzen Welt ableiten und herausbilden. Der bedeutendste Theoretiker, von dem es zahlreiche Schriften gibt, die den Weg der islamischen

²³⁹ Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Istanbul 1997. S. 728

²⁴⁰ Al Habib, Andre Ahmed: Sufismus. Das mystische Herz des Islams. Freiburg in Breisggau 2005 S. 8

²⁴¹ Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Istanbul 1997. S. 686

²⁴² Ebd. S. 686

²⁴³ Ebd. S. 528

²⁴⁴ Ebd. S. 314

Mystik, Sufismus skizzieren und darstellen, ist Imam Gazali. Ferner wird hier ein kurzer Abschnitt zitiert, der die wesentlichen Züge der islamischen Mystik festhält:

„Sufismus bedeutet, entsprechend Gottes Anordnungen und Gesetzen zu handeln - Gesetzen, die nun in ihrer tiefsten Bedeutung verstanden werden, ohne daß man jedoch ihre äußere Form leugnet.[...]Die Sufis haben auch vom dreifachem Sinn des *tasawwuf* gesprochen; nämlich entsprechend der *shari'a*, dem islamischen Gesetz, der *tariqa*, dem mystischen Pfad, und der *haqiqa*, der Wahrheit. Denn es handelt sich um eine Reinigung auf verschiedenen Ebenen: zunächst von den niedrigen Eigenschaften und der Unreinheit der Seele, dann von der Sklaverei der menschlichen Eigenschaften, und schließlich eine Reinigung und Erwählung auf der Ebene der Attribute (L27-28).“²⁴⁵

Der zitierte Definitionsbeleg fasst zusammen, was im vorherigen Abschnitt detailliert erörtert wurde, dass die Erziehung des Nefs im Sufismus im Mittelpunkt steht. Dass der Muslim bestrebt ist, durch die Erziehung des Nefs, Gott nahe zu kommen, Gott zu lieben und zu erfahren. Weiter wird zentral festgehalten:

„Das Vorwärtsschreiten auf dem Pfade, das von Reue und Enthaltbarkeit eingeleitet wird, besteht aus ständigem Kampf gegen die *nafs*, die >Seele<, das niedere Selbst, die niedrigen Triebe oder das, was wir im biblischen Sinne als >das Fleisch< übersetzen können. Der Gläubiger war im Koran ermahnt worden, >>den Ort seines Herren zu fürchten und die *nafs* an der Lust zu hindern<< (Sura 79/40). Denn die *nafs* ist die Ursache für tadelnswerte Handlungen, Sünden und niedere Eigenschaften, und der Kampf mit ihr wird von den Sufis als der >Größere Heilige Krieg bezeichnet, denn >>der schlimmste Feind, den ihr habt, ist (die *nafs*) zwischen euren Seiten<<, wie das *hadith* sagt (L12).“²⁴⁶

Im Zitat wird explizit darauf Bezug genommen, dass es wichtig ist, die Gebote wie auch die Sunna des Propheten umzusetzen und zu praktizieren, um eben diesem mystischen Aspekt der Gotteserfahrung näher zu kommen. Eine Lehrgeschichte aus dem Sufismus veranschaulicht diesen Ansatz wie folgt:

"Ein großer Philosoph mit Namen Ali wollte stets alle Menschen von seinen höheren Erkenntnissen überzeugen. Einmal wurde er zu einer Schiffsreise eingeladen. An Bord wollten ihm die Matrosen und der Kapitän die besonderen Eigenschaften des Meeres erklären, doch das interessierte ihn nur wenig. Viel lieber wollte er den anderen davon erzählen, womit er sich beschäftigt hatte. Als Ali erfuhr, dass der Kapitän sich nicht für Philosophie interessierte, erklärte er, das sei eine Schande und der Kapitän habe sein halbes Leben unnützlich verthan. Am zweiten Tag der Reise geriet das Schiff nun in einem Sturm... und es begann zu sinken. Nun fragte der Kapitän den Philosophen: >>Hast du schwimmen gelernt?<< Ali verneinte. >>Welche Schande<<, erwiderte der Kapitän den Philosophen, >>denn nun hast du nicht nur dein halbes, sondern dein ganzes Leben verthan.<< Glücklicherweise wurden alle Männer gerettet. Ali und der Kapitän wurden gute Freunde und Ali war ihm für die Einsicht, die er gewinnen durfte, sehr dankbar."²⁴⁷

²⁴⁵ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln 1985. S.33

²⁴⁶ Ebd. S.166

²⁴⁷ Nach Rumi Jallaludin, zitiert nach: Al Habib, Andre Ahmed: *Sufismus. Das mystische Herz des Islams*. Freiburg in Breisgau 2005. S.220

Aus dieser Lehrgeschichte wird auffällig verdeutlicht, dass die Taten der Muslime den entscheidenden Kern der islamischen Religion bilden. Taten meint hier, sich um Allahs Nähe zu bemühen, sich religiöses Wissen anzueignen, fromm zu leben und gewissenhaft zu leben, sodass man seinen Nächsten liebt und ihm nichts Unrechtes und Böses antut. Erst durch diese Taten, das Praktizieren der islamischen Gebote, bekommt alles einen Sinn, das Konzept des Islams geht auf. Folglich wird die Aussage der Lehrgeschichte mit einer anderen Stelle aus der islamischen Forschung interpretiert:

„Das heißt, die natürliche Aufgabe des Menschen besteht darin, sich durch Lernen zu vervollkommen, durch Gebet zu dienen und anzubeten.[...]Der Mensch ist in die Welt gekommen, um sich mit den Mitteln der Wissenschaft und der Gebetes zu vervollkommen, entsprechend seinem Wesen und seinem Anlagen hängt alles von seinem Wissenschaft ab.“²⁴⁸

Bei diesen Auslegungen und Erklärungen fällt in Bezug für die vorliegende Studie auf, dass bei der Suche nach der Gottesnähe nicht explizit zwischen den Geschlechtern Mann und Frau unterschieden wird. Beide Geschlechter sind angesprochen, ihren religiösen Pflichten nachzugehen. Der Kern der islamischen Mystik liegt in der Gottesnähe, wonach die Muslime mit ihrer religiösen Lebenseinstellung eifern. Auch geht hier aus den Erklärungen nicht hervor, dass der Muslim für sein frommes Leben im Dasein besser dastehen würde im Jenseits als die muslimischen Frauen. Nach der islamischen Mystik ist es essentiell, den Geboten aus dem Koran nachzukommen und diese zu erfüllen. Auch Goethe ist damit in Berührung gekommen und war vertraut mit dem Kern der islamischen Mystik. Der folgende Abschnitt geht der Begegnung Goethes mit der islamischen Mystik nach.

5.7. Goethes Erfahrung mit der islamischen Mystik

Ein wichtiger Hinweis, dass Goethe sich mit einem der wichtigen islamischen Mystiker auseinandergesetzt hat, ist in den Noten und Abhandlungen zu finden²⁴⁹, wenn er über Dschelal-Eddin Rumi schreibt. Noch heute ist Rumi in der islamischen Welt mystisch präsent, vor allem in der heutigen Türkei, als Mevlana²⁵⁰. Seine

²⁴⁸Nursi, Said: Worte Kommentare zum Qur'an. Köln 1998. S.550,551

²⁴⁹Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München1981. S.156 (Abschnitt über DSCHELAL-EDDIN RUMI)

²⁵⁰Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Istanbul 1997. S. 423

theoretischen Schriften wie auch die besondere Art der Andacht an Gott werden ausgeübt und praktiziert. Die Besonderheit seiner Mystik ist, dass seine Anhänger die Gottesandacht Zikir, als Sema (Tanz der drehenden Derwische) ausüben.²⁵¹

Goethe fasst Rumis islamische Mystik wie folgt zusammen:

„Unterricht und Erhebung ist sein Zweck, im ganzen aber sucht er durch die Einheitslehre alle Sehnsucht wo nicht zu erfüllen, doch aufzulösen und anzudeuten, daß im göttlichen Wesen zuletzt alles untertauche und sich verkläre.“²⁵²



253

Auch mit dem Imam Nasrettin Hoca ist Goethe vertraut, was in den Noten und Abhandlungen erwähnt ist. Bei von Diez-Studien ist er mit dem türkischen Molla in Berührung gekommen²⁵⁴, der auch noch heute wie Rumi, in Konya der heutigen Türkei, mit seinen religiösen Lehrgeschichten bekannt und allgegenwärtig ist.

Ein weiterer Punkt, der die Vertrautheit Goethes mit der islamischen Mystik akzentuiert, sind Verse aus dem Gedichtzyklus. Insbesondere die Gedichte Segenspänder wie Talismane geben Anhaltspunkte, die diese These bestätigen. Die ausgewählte Strophe aus Segenspänder deutet die Vertrautheit Goethes mit den Hundertnamen Allahs an:

Talisman in Carneol
Gläubigen bringt er Glück und Wohl,
Steht er gar auf Onyx Grunde
Küss ihn mit geweihtem Munde!
Alles Uebel treibt er fort,
Schützt dich und schützt den Ort:
Wenn das eingegrabene Wort
Allahs Namen rein verkündet,
Dich zu Lieb und That entzündet.

²⁵¹ Vgl. Al Habib, Andre Ahmed: Sufismus. Das mystische Herz des Islams. Freiburg in Breisggau 2005 S. 184

²⁵² Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München1981. S.157

²⁵³ Bild aus: www.Wikipedia.org/wiki/Sufismus

²⁵⁴ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München1981. S.248

Und besonders werden Frauen
Sich an Talisman erbauen.²⁵⁵

Die hundert Namen Allahs sind ein zentrales Motiv aus der islamischen Mystik:

„In gleicher Weise ist der Mensch ein einzigartiges Kunstwerk Gottes des Gerechten und das eleganteste, gnadenvoller Wunder Seiner Macht, da er den Menschen wie eine Welt im kleinen erschuf und ihn zur Verkörperung der Erscheinungen und Ornamente all Seiner Namen machte.“²⁵⁶

Die hundert Namen Allahs charakterisieren vor allem die Eigenschaften Allahs, des Barmherzigen – er Rahim, der Schöne – el Cemil, der Verzeihende – el Gafar usf.. Goethe wurde durch Hammers Aufsatz „Über die Talismane der Moslimen“ auf die hundert Namen aufmerksam.²⁵⁷

Nach islamischer Vorstellung üben die hundert Namen (Esmā-ül-Hüsna) beim täglichen Rezitieren spirituelle Kraft aus, die unter Umständen den Menschen vor Bösem schützen oder den Glauben bekräftigen kann.²⁵⁸ Das Rezitieren (zikir),²⁵⁹ eine der wichtigsten Andachtsmöglichkeiten der islamischen Religion, wird praktiziert, um den Nefs und die Vernunft zum Guten zu erziehen und dadurch den spirituellen Höhepunkt von Allahs Nähe zu ermöglichen. Auch durch das Rezitieren der Eigenschaften Allahs (Esmā-ül-Hüsna), lernt man diesen näher kennen.²⁶⁰

Goethes Erfahrung mit der islamischen Mystik hält fest, wie auch aus den Noten und Abhandlungen hervorgeht, dass er nicht nur vertraut ist mit den islamischen Geistlichen Rumi oder Dschami, neben anderen Autoren, sondern auch Wissen über wichtige Fragen und entscheidende Details zur islamischen Mystik pflegt.²⁶¹ Erst wenn man das Augenmerk konzentriert auf die islamische Mystik im Divan fixiert, werden die mystischen Elemente in Goethes Gedichten erkennbar. Für einen Laien, der sich nur auf den literarischen Ertrag des Divans konzentriert, stehen die mystischen Elemente nicht hervor. Auffällig zeigt auch die Analyse über die islamische Mystik, dass die Literaturmotive aus dem orientalischen Raum von der Religion Islam dominiert werden und diese den aufbauenden Inhalt der

²⁵⁵ Ebd. S. 10

²⁵⁶ Nursi, Said: Worte Kommentar zum Qur' an. Köln 1997. S. 543

²⁵⁷ Mommsen, Katarina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S. 184

²⁵⁸ Vgl. Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Istanbul 1997. S. 134

²⁵⁹ Ebd. Vgl. S. 792

²⁶⁰ Ebd. Vgl. S. 134

²⁶¹ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 153.-160. (Firdusi, Enweri, Nisami, Dschelaleddin Rumi, Saadi, Hafis, Dschami).

orientalischen Dichtung bildet. Die islamischen Geschichte und Sprüche spiegeln sich in der orientalischen Dichtung immer wieder, die wie folgt begründet wird:

- „1. Geschichten, die sich mit dem Verhältnis des einzelnen zu sich selbst und seiner individuellen Entwicklung befassen.
2. Geschichten, die das Verhältnis zur Gesellschaft und zu anderen Menschen behandeln.
3. Geschichten, die sich mit der Beziehung zu Gott befassen.“²⁶²

Die grundlegenden Thesen aus dem Zitat sind vor allem in den Noten und Abhandlungen zu finden, wo Goethe selbst über die orientalischen Autoren berichtet und deren Literaturmotive beschreibt und vorstellt.²⁶³ Insbesondere lassen sich die Tendenzen der islamischen Geschichten, Weisheiten wie Sprüche im Buch der Betrachtung, Buch der Sprüche wie auch im Buch der Parabeln wiederfinden, wo Goethe die orientalischen Motive aufnimmt.²⁶⁴

In diesem weiten Spektrum der Themen, das Goethe im West-östlichen Divan projiziert und aufarbeitet, ist das Verständnis hierfür ohne die Einführung in die islamische Mystik nicht näher zu bestimmen. Die Themen und Inhalte können nicht richtig eingeordnet werden, können sogar den Sinn des Ganzen Werks verzerren. Trotz der schwierigen und komplexen Inhalte aus der Religion Islam ist Goethe darum bemüht, die Eigenheit aus dem Orient authentisch aufrechtzuerhalten und in die Gedichte zu übertragen. Goethe führte einen textkritischen Umgang mit den Übersetzungen aus dem Orient, im Sinne von Edward W. Saids Orientalismus-These.²⁶⁵ Dies geht auch aus folgendem Beleg von Diez hervor:

„Da ich nun mit Sitten und Geschichte des Orients bisher nur im Allgemeinen, mit Sprache so gut wie gar nicht bekannt gewesen, war eine solche Freundlichkeit mit von der größtem Bedeutung. Denn weil es mir, bey einem vorgezeichneten, methodischen Verfahren, um augenblickliche Aufklärung zu thun war, welche in Büchern zu finden Kraft und Zeit verzehrenden Aufwand erfordert hätte, so wendet ich mich in bedenklichem Fällen an ihn, und erhielt auf meine Frage jederzeit genügende und fördernde Antwort. [...] Da ich seine strenge und eigene Gemütsart kannte, so hütete ich mich, ihn von gewisser Seite zu berühren; doch war er gefällig genug, ganz gegen seine Denkweise, als ich den Charakter des Nussreddin Chodscha, die lustigen Reise- und Zeltgefährten des Welteroberers Timur, zu kennen wünschte, mir einige jener Anekdoten zu übersetzen. Woraus denn abermals hervorging, daß gar manche verfängliche Märchen, welche die Westländer nach ihrer Weise behandelt, sich vom Orient herschreiben, jedoch die eigentliche Farbe, den wahren, angemessenen Ton bei der Umbildung meistens verloren.“²⁶⁶

²⁶² Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln 1985. S36

²⁶³ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): *Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II*. München 1981. S. 153-160. (Firdusi, Enweri, Nisami, Dschelaleddin Rumi, Saadi, Hafis, Dschami).

²⁶⁴ Ebd. Vgl. S. 11 - 136

²⁶⁵ Edward W. Said: *Orientalismus*. Frankfurt am Main 2009

²⁶⁶ Trunz, Erich (Hg.): *Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II*. München 1981. S. 248

Auch wenn das Zitat sich vorwiegend auf die Arbeit von Diez bezieht, ist dennoch erkennbar, dass Goethe stets darum bemüht ist, sich so authentisch wie möglich an die orientalischen Begebenheiten zu halten und sich daran zu orientieren. Aus dieser Arbeitsstrategie Goethe wird festgehalten, dass er versuchte sich gewissenhaft mit seinen wissenschaftlichen Studien kritisch auseinanderzusetzen. Mit dieser präzisen Erforschung und Erkundung der orientalischen Kultur gibt Goethe auch seinem Divan-Werk eine besondere Beachtung, da gerade dieses Polaritäten aufweist gegenüber dem westlichen Raum.

Die ausführliche Untersuchung der Religion Islam von Goethe führt nicht nur dazu, dass er seine Kenntnisse hierfür erweitert, einen Nebeneffekt dieser Studie bildet auch, dass er sich in die Nuancen der islamischen Mystik einfühlen und diese nachempfinden kann. Woraus schließlich sein Gedichtzyklus resultiert, der nicht nur die wesentlichsten kulturellen Aspekte des Orients beinhaltet, sondern auch die Wirkung der islamischen Mystik in den Gedichten aufrechterhält. Das alles gelingt Goethe mit seiner kritischen und wissenschaftlichen Vorgehensweise in Bezug auf seine kulturelle Arbeit und Interesse, wie im folgenden Gedicht zentral zum Ausdruck kommt:

Ferdusi
spricht

O Welt! Wie schamlos und boshaft du bist!
Du näherst und erziehest und tödtest zugleich.

Nur wer von Allah begünstigt ist,
Der nähert sich, erzieht sich, lebendig und reich.

Was heißt denn Reichthum? – Eine wärmende Sonne,
Genießt sie der Bettler, wie wir es genießen!

Es möge doch keinen der Reichen verdrießen
Des Bettlers, im Eigensinn, selige Wonne.²⁶⁷

Im Gedicht werden die zentralen Motive aus der islamischen Mystik angesprochen und aufgenommen, wie *nähern* und *erziehen*. Nähern nach islamischer Mystik soll heißen, sich Allah zu nähern. Erziehen, Nefis (das Ego) zu erziehen, um ein guter, frommer Muslim zu sein. In der zweiten Strophe wird ein weiteres islamisches Motiv aus der Mystik aufgenommen, nämlich das Praktizieren der islamischen

²⁶⁷ Ebd. Buch der Betrachtungen, Gedicht Ferdusi S.41

Gebote aus dem Koran. Wie in Abschnitt 5.9.1 dargestellt, würde nach islamischer Vorstellung der fromme Muslim von Allah begünstigt sein, wenn er den Geboten aus dem Koran nachgehen und sein Nefis erziehen würde. Die Verse aus dem Gedicht dokumentieren, wie Goethe aus der islamischen Mystik Motive übernimmt und in sein Werk einarbeitet. Die Inspiration für das Gedicht stammt von dem Autor

Ferdusi:

„Abo’l Qâsem Mansur (?; Hasan, Ahmad?) Ferdousi (932/936- 1020/1026), die erste Erwähnung des Hauptbegründers der neupersischen Literatur im *West – östlichen Divan*. Auszüge aus seinem Heldenepos *Sâh-nâmeh* (>Königsbuch<) kannte Goethe aus Bd. 2 und 3 der >Fundgruben des Orients<[...]“²⁶⁸

Das Zitat hält fest, dass die mystischen Motive aus der Religion Islam stammen und von dem Autor Ferdusi übernommen worden sind. So wird wiederholt am ausgewählten Gedicht gezeigt, dass Goethe die Autoren aus dem orientalischen Raum kannte und mit den Bildern und Motiven aus der islamischen Mystik in Berührung kam.

5.8. Stellung der Frau im Islam und die Paradiesvorstellung der Muslime

Nach den vorgestellten grundlegenden Einführungsthesen in die islamische Mystik und deren Verständnis wird schließlich abschließend die Stellung der Frau im Islam geklärt.

Wie bereits im Abschnitt 5.9.1 der islamischen Mystik gezeigt, geht es bei den Muslimen nicht vordergründig darum, die islamischen Gebote und Rituale zu verfolgen, ausschließlich aus Gottesfurcht. Es geht zentral darum, die individuelle Beziehung zwischen Gott und den Muslimen aufrechtzuerhalten, was nur durch die konsequente und intensive Praktizierung und Umsetzung der islamischen Rituale gewährleistet wird. Nach islamischer Vorstellung erreicht die mystische Beziehung zwischen Gott und dem Muslim auf diese Weise ihren Höhepunkt. Da im Paradies dem Muslim gewährt wird, Gott selbst zu begegnen wie auch dessen zahlreichen

²⁶⁸ Birus, Hendrik (Hg.): Johann Wolfgang Goethe West – Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S. 1085

Propheten und allen weiteren Individuen.²⁶⁹ In der islamischen Forschung wird dem Sufismus auch nachgesagt, dass Sufismus >>die weibliche Seite des Islam<< bezeichnet:

"Zahlreiche Heilige waren Frauen: Rabia von Basra; Aisha, die Frau des Propheten, und Fatima, die Tochter des Propheten Für Ibn Arabi, der als der größte Scheich des Sufismus gilt, enthüllt die Frau das Geheimnis des barmherzigen Gottes. Dass das arabische Wort Dhat (Wesen,Essenz) grammatikalisch betrachtet, weiblich ist, lässt Ibn Arabi in der ihm eigenen sprachphilosophischen Herangehensweise immer wieder das weibliche Element in Gott entdecken. Männer und Frauen werden im Sufismus unterrichtet und - im Gegensatz zum orthodoxen Islam, wo nur Männer die Prediger sind - es gibt auch Lehrerinnen. Die Moscheen der Sufi-Heiligen werden des Öfteren auch als >>Moscheen der Frauen<< bezeichnet. In den orthodoxen Moscheen werden Frauen in der Regel nur im Hintergrund geduldet, während sich Frauen in den Sufi-Moscheen individuell dem Gebet hingeben können."²⁷⁰

Das Motiv der „Ähnlichkeit“²⁷¹, das auch Goethe in seinem Divan-Werk aufgreift, bezieht sich explizit auf die Frau. Im Motiv der „Ähnlichkeit“ bei Goethe geht es inhaltlich darum, dass der Mann sich im Paradies wieder nach seiner Geliebten sehnt und nicht erfüllt ist von der Huri, die eine Art Belohnung ist von Allah für den Mann. Das Motiv der „Ähnlichkeit“ ist nicht nur bei Goethe ein wichtiger Aspekt, sondern auch nach der islamischen Tradition in der Erfahrung der mystischen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die im Paradies auch von dem Muslim gewünscht und angestrebt wird. Falls der Muslim, hier ist nicht wichtig, ob Mann oder Frau, alle Gläubigen sind angesprochen, sich an die islamischen Rituale und Gebote hält und Gott im irdischen Leben als Schöpfer erkennt und Demut zeigt, so wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Paradies weitergewünscht. Nur mit dem entscheidenden Unterschied zum irdischen Leben, dass im Jenseits Gott für den Gläubigen nicht nur geistig spürbar ist, sondern auch greifbar und sichtbar wird:

„Kadin, erkek herkes her Cuma Allahu Teâlâ'nin dâveti üzerine O'nun Yüce ziyaretine gider. Göklerde ucan kanatlı binekler sayesinde Cennet'likler topluluğu bir göz kırpmasında Yüce Allah'ın Ars'ına, Kürü'sünü vâsil olur. Erkekler Hz. Peygamber – s.a.v.-'i, hanımlar, kızı Hz. Fatima –r.anhâ-yi takibeder. Rahim olan Allahu Teâlâ'nin Ars'ı miskten sonsuz büyüklükte bir meydandır. Nurdan perde kalkar ve yüce Allah, misafirlerinin önünde dolunay gibi net olarak görünür. Allahu Teâlâ davetlilerinin her birini ve eslerini selamlar, melekler, onlara karşı misafirpervelik göstermeli için emir buyurur. Bu meş'ud ve sevinçli bir şekilde Yüce Allah'ı görme Cennet'liklere Cennet'in bütün digger nimet ve zevklerini unutturur.“²⁷²

²⁶⁹ Vgl. Asimgil, Sevim: Cennet ve Cehennem. Istanbul 2008. S. 122

²⁷⁰ Al Habib, Andre Ahmed: Sufismus. Das mystische Herz des Islams. Freiburg in Breisggau 2005. S.30

²⁷¹ Vgl. Al – Imran Sure 2:25

²⁷² Asimgil, Sevim: Cennet ve Cehennem. Istanbul 2008. S.131. „Frau, Mann jeder wird Freitags von Allah eingeladen. Auf Himmelsgeschöpfen werden sie zu ihm getragen. Die Männer werden vom Propheten Muhammed geführt und die Frauen von Fatima. Das Reich „Ars“ des Barmherzigen ist unendlich. Vom Licht gehen die Vorhänge auf, und erscheint seinen Gästen. Allah grüßt jeden

Nach diesem Verständnis des islamischen Paradies ist hier erörtert, dass nicht unterschieden wird zwischen Mann und Frau, die ins Paradies kommen. Beide Geschlechter, Mann und Frau haben nach diesem Zitat das Recht auf das islamische Paradies, wenn sie ihre religiösen Pflichten aufrechterhalten im Irdischen und wenn sie sich vor allem vor den großen Sünden in Acht nehmen.²⁷³ Zu den großen Sünden, die hier angesprochen sind, zählen z.B. Götzen anbeten neben Allah, lügen, töten, seinen Nächsten Unrecht antun, nicht keusches Essen, Unzucht usw..

Neben den Koranversen überliefern auch die Hadithe, wer ins Paradies kommt oder in die Hölle.²⁷⁴ In diesem Zusammenhang stimmt es, dass nach islamischer Vorstellung, wie auch von Goethe in sein Gedicht aufgenommen, das männliche Geschlecht mit einer Huri im Jenseits belohnt werden kann. Aber diese Option tritt nur in Kraft, wenn der Mann das auch möchte. In einer Hadithe des Propheten Muhammed, die klärt, ob die irdische Frau erhabener ist oder die himmlische Huri, gibt dieser folgenden Vergleich:

„Ümmü Seleme –r.a.- anlatmistir. Allah’ın Resulü’ne sordum: - Yâ Resulullah! Dünya kadinlarından Cennet’e girecekler mi yoksa Cennet için yaratılan huriler mi daha üstündür? –Distan giyilen elbisenin icten giyilen ic giysiler üstünlüğü gibi dünya kadinlari hurilerden daha üstündür. – Peki bu nasıl olur ya Resulullah? – Namazlari, Oruclari ve Yüce Allahu Teâla onların yüzlerini nûrunu sindirecek , vücudlarına da ipekler giydirecektir... buyurdu.“²⁷⁵

Die Hadith berührt sich auch mit Goethes Gedichtaussage, dass die Frau/Geliebte erhabener und erfüllender ist als die himmlische Huri. Nach islamischem Verständnis steht auch eher im Mittelpunkt, dass man Allah näher kommt und erfahrbar macht, wie die folgende islamische Geschichte von der Asketin Rabia die These bekräftigt:

„Rabia war eine freigelassene Sklavin. Die berühmteste Geschichte über ihre vollkommene Hingabe an Gott ist diese: Einmal wurde sie in einer Straße Basras gefragt, warum sie eine Fackel in der einen Hand, einen Eimer Wasser in der anderen trage, und sie antwortet: >>Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe und nicht aus Höllenfrucht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet<<.“²⁷⁶

einzelnen, die Engel auch und fordert diese auf seine Gäste zu bewirten. Diese große Gnade Allahs, lässt die anderen Gnaden aus dem Paradies vergessen. G.Ö.)

²⁷³ Ebd. Vgl. S.44ff.

²⁷⁴ Ebd. Vgl. S. 44ff.

²⁷⁵ Ebd. (Ümmü- Seleme r.a. erzählt: Ich habe Allahs Gesandten gefragt: Prophet! Sind die irdischen Frauen erhabener die ins Paradies kommen oder die himmlischen Huris? Wie die Wäsche die äußerlich getragen wird erhabener ist als die Unterwäsche, sind die irdischen Frauen erhabener als die Huris. Wie geht das denn o Prophet: Die Gebete, das Fasten erleuchten deren Antlitz und sie werden mit seidigen Tüchern umhüllt. G.Ö.) S. 122

²⁷⁶ Vgl. hier zu Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimension des Islam*. Köln 1985. S.66

Aus dieser Geschichte lässt sich ableiten, dass die Stellung der Frau insbesondere unter dem Aspekt der Paradiesvorstellung bei dem Divan-Gedicht „Auserwählte Frauen“ nicht übereinstimmt mit den Vorstellungen der islamischen Tradition. Im Gedicht „Auserwählte Frauen“ wird beim Leser der Eindruck erweckt, dass die muslimische Frau nicht ins Paradies gelangt und schon gar nicht mit zu ihrem Mann, der ja mit einer Huri belohnt wird. Die zitierten Hadithe hierzu bekräftigen das Gegenteil, zum einen ist die irdische Frau erhabener als die Huri und zum anderen wird in Rabias Lehrgeschichte ausgesagt, dass der Muslim sich darum bemühen sollte, auf das Paradies zu hoffen ohne die Unterscheidung in den Geschlechtern Mann und Frau. Die unterschiedlichen Meinungen über die Stellung der Frau im Paradies gehen vermutlich darauf zurück, dass die Quellen Goethes voreingenommenen Reiseberichten und Meinungen entnommen worden sind. Um die ungünstige Position der Frau aufzuwerten, betont Goethe im folgenden Gedicht, dass die Huri das lyrische Ich nicht so erfüllt wie seine Geliebte:

Houri

Draussen am Orte,
Wo ich dich zuerst sprach,
Wacht ich oft an Pforte
Dem Gebot nach.
Da hört ich ein wunderlich Gesäusel,
Ein Ton- und Sylbengekräusel,
Das wollt herein;
Niemand aber ließ sich sehen,
Da klang aber fast wie deine Lieder,
Das erinnr' ich mich wieder.

Dichter

Ewig Geliebte! wie zart
Erinnerst du dich deines Trauten!
Was auch, in irdischer Luft und Art,
Für Töne lauten,
Die wollen herauf;
Viele verklingen da unten zu Hauf;
Andre mit Geistes Flug und Lauf,
Wie das Flügel-Pferd des Propheten,
Steigen empor und flöten
Draussen an dem Thor.²⁷⁷

Im Gedicht werden islamische Bilder aufgegriffen, wie das Aufsteigen mit dem Flügelpferd des Propheten, mit dem die Huris den Männern gebracht werden. Aber

²⁷⁷ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.111 (Verse aus dem Gedicht Anklang)

das lyrische Ich spricht einen Appell an seine Geliebte, da es sich an sie erinnert und nach ihr sehnt, auch wenn es mit mehreren Huris gleichzeitig belohnt wird.

5.9. Ergebnis: Goethes islamische Studie über den Orient

Die Stellung der Frau wie auch die islamische Paradiesvorstellung ist nicht ohne die islamische Mystik zu verstehen und zu erklären. Das Ergebnis der Analyse zeigt, dass es ausschließlich um Gottes Liebe geht, Gott zu erkennen und zu erfahren. Die Stellung der Frau im Islam und die Paradiesvorstellung sind kontrovers geschildert in den Divan-Gedichten, die aber auf die Quellentexte zurückgehen, die Goethe zu Verfügung standen. Hier wird nochmals als Bezug herangezogen:

„15. Ich sah das höllische Feuer, und die meisten Bewohner desselben waren Weiber [...] 205. Der Prophet [...] wandte [...] sich zu den Weibern mit diesen Worten: Versammelte Weiber [...] ich sah die Meisten von euch im Feuer: Warum das? fragten sie, o Prophet Gottes! – Weil ihr fluchenswerthes thut... 303. Nicht wahr, das Zeugnis eines Weibes hat nur den halben Werth des Zeugnisses eines Mannes? – Warum – Darum, weil das Weib von Natur aus schwach ist an Geist und Urtheil. 361. Ich schaute [...] in die Hölle, und sah, die meisten Bewohner derselben seyen Weiber... 514. [Gott spricht:] >>Ich habe den Männern keine größere Plage hinterlassen als ihre Weiber.<< 513. Alles Böse in einer Familie kommt vom Hause, vom Weibe, vom Pferde... 527. Ich stand [...] am Thore der Hölle, und sah, die meisten Bewohner derselben seyen Weiber. 528. Ich sah das Feuer und die Hölle und die meisten Bewohner derselben waren Weiber [...] etc.etc.“²⁷⁸

Dennoch gelingt es Goethe, mit Respekt und Verständnis sich der islamischen Religion wie ein Orientale zu nähern. Sodass er schließlich die islamische Mystik sachkundig in seinem Divan-Projekt aufnimmt und bearbeitet. Obwohl er auch mit gegensätzlichen und widersprüchlich Inhalten in Bezug auf die Frau in seinen Quellen konfrontiert wird, diese bearbeitet und mit seiner eigenen künstlerischen Fähigkeit in eine aufwertende Position stellt. Goethes Umgang mit der orientalischen Kultur zeigt, dass er mithilfe der Dichtkunst bemüht ist, die Frau aufzuwerten. Auch zeigt die Untersuchung am Beispiel der Stellung der Frau im Islam, dass Goethe mit der islamischen Mystik vertraut war: Die hundert Namen Allahs, Nassredin Hodscha, Rumi wie auch Dschamis Einflüsse sind in den Divan - Gedichten abzulesen. Es sind unauffällige Details aus der islamischen Religion, aber

²⁷⁸ Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.253

dennoch geben diese Punkte entscheidende Hinweise, dass Goethes poetische Produktion am Beispiel des West-östlichen Divans begleitet ist von einer kulturellen Recherche im orientalischen Raum und insbesondere im Bezug auf die islamische Religion.

Vermutlich konnte Goethe die wesentlichen Aspekte der islamischen Mystik verstehen und nachempfinden, da deren Fundament darauf aufgebaut ist, sich auf die religiösen guten Taten auszurichten. Dies berührt sich auch mit Goethes christlicher Religionsauffassung:

„Unter Einschränkungen gegenüber den kirchlichen Institutionen, aber voller Respekt vor der Hoheit und sittlichen Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, drückt Goethe die Hoffnung aus, daß es der Menschheit gelingen werde, nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat zu finden.“²⁷⁹

Das Zitat knüpft an die islamische Mystik an, dass Taten und die Absicht einer Tat den wesentlichen und bedeutenden Aspekt des Glaubens, der Religion bilden.

5.10. Exkurs: Tradition

In diesem Zusammenhang möchte ich nochmals bewusst auf die Stellung der Frau in der Gesellschaft eingehen, nicht nur in Bezug auf den Islam.

Es fällt besonders in den islamisch geprägten Ländern auf, dass die Männer über die Frauen in der Gesellschaft dominieren und diese sich ihnen unterordnen. An dieser Stelle wird explizit darauf verwiesen, dass diese Vorgehensweise eher auf die jeweilige regionale Tradition der islamischen Länder zurückgeht und nicht mit dem Islam zu vereinbaren ist und sich auch nicht aus dem Inhalt des Islams herauskristallisiert hat, worauf bereits K. Mommsen aufmerksam macht:

„Tatsache ist aber, daß nach dem Tode des Propheten eine rückläufige Entwicklung einsetzte und sich die Stellung der Frau in der islamischen Gesellschaft von Jahrhundert zu Jahrhundert verschlechterte.“²⁸⁰

Ein konkretes gegenwärtiges Problem ist diesbezüglich die Frauenbeschneidung in Nigeria, die mit dem Islam gerechtfertigt wird. Obwohl in der islamischen Religion

²⁷⁹ Boerner, Peter: Johann Wolfgang von Goethe. Reinbeck bei Hamburg 1999.

²⁸⁰ Mommsen, Katarina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main. S. 251

kein konkreter Anhaltspunkt dafür zu finden ist, der dieses Ritual bekräftigen könnte, wird es dennoch der islamischen Vorstellung zugesprochen. So geht die Frauenbeschneidung auf die Tradition des Landes Nigeria zurück und nicht auf die Religion Islam. Anderen Ländern wie der heutigen Türkei ist die Frauenbeschneidung fremd, obwohl es ein islamisch geprägtes Land ist.

Weiterhin ist die Rolle der Frau trotz allem nicht ausschließlich ein islamisches Problem, es betrifft auch nicht-islamische Länder. Das Frauenbild hat sich in Europa extrem erst nach der Jahrhundertwende um 1900 gebessert und gewandelt, wobei gegenwärtig in der Moderne, in Europa, überhaupt in der menschlichen Geschichte die Stellung der Frau ihren Höhepunkt erreicht. Als ein wichtiger Kämpfer und Unterstützer der Frauenbewegung ist auch Goethe zu nennen, der in seinen zahlreichen Werken die Frau immer wieder in den Mittelpunkt stellt:

„Es sei nur erinnert an Iphigenie, Lenore von Este, Natalie, die >>schöne Seele<< der Lehrjahre, Eugenie, Ottilie, die alle beinahe Heilige sind. Makarie – in den Wanderjahren – wird schon zu Lebzeiten eine >>Heilige<< genannt; nach dem Tode steht ihr, der >>Göttlichen<<, die Sternenauffahrt bevor. Goethe liebt es aber auch, sündige oder angefochtene Frauen vor einem fiktiven Gottesgericht zu verteidigen und für ihre Aufnahme in den Himmel zu plädieren. Als er Auserwählte Frauen schrieb, hatte er bereits von der Sünderin Gretchen – am Schluß des I. Teils der Faust-Tragödie gesagt: >>sie ist gerettet<<. Für die Szene ihrer Himmelsaufahrt am Schluß des II. Teils der Faust – Tragödie trug er die Pläne schon im Kopf. In ähnlicher Weise >>gerettet<< erscheinen auch früher schon das vergöttlichte Clärchen im Egmont, die verklarte Mignon in den Lehrjahren, die Heldinnen der Balladen Die Braut von Korinth und der Gott und die Bajarde oder die >>Frau des Barmen<< in der Paria-Legende.“²⁸¹

Die frauenfreundliche Position Goethes wird partizipiert, wobei im Umgang mit der Frau Rücksicht auf sie genommen werden sollte und ihr Respekt, Anerkennung und Achtung gezeigt werden sollte. Dieses Denken und Verhalten brauchte fast über ein Jahrhundert, bis es sich in den modernen Ländern Europas durchsetzte. Dennoch sind auch in den gegenwärtigen islamischen Ländern Tendenzen zu erkennen, die den Wandel der Stellung der Frau markieren, was sich vor allem aus der Globalisierung der Länder erklärt, wie z.B. in der Türkei, wo es zügig vorangeht. Hier wird es der Frau ermöglicht, Karriere zu machen, selbst zu bestimmen, wen sie heiraten möchte oder gar nicht, nicht wie die Tradition es bestimmt.

Resümierend lässt sich festhalten, dass sich nicht aus der Religion Islam das negative Frauenbild entpuppt, sondern dieses schon immer als historisches Problem präsent ist und, wie auch bei Goethe gezeigt, ein beliebter Literaturstoff ist, mit

²⁸¹ Ebd. S. 263

5. Goethes islamische Studie über den Orient

dessen Hilfe die schlechte Stellung der Frau in der Gesellschaft kritisiert und aufzuwerten versucht wird.

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West-östlichen Divan

In der vorliegenden Arbeit wurde bisher gezeigt, dass Goethe mit seinem poetischen Schaffen am Beispiel des West-östlichen Divans in einem anderen, für den westlichen Kulturkreis fremden Kulturkreis handelt. Zwar werden die menschlichen Grunderfahrungen wie Liebe, Trennung und Sehnsucht als immer wiederkehrende Motive im Divan aufgegriffen, dennoch werden die literarischen Motive in einem orientalischen Raum präsentiert. Hier setzt Goethe wiederholt die orientalische Ausdrucksweise, Redegewohnheiten und Denkweisen aus dem orientalischen Kreis ein. Diese Arbeitsweise unterstreicht die Wichtigkeit der Sprache. So ist die Sprache nicht nur Mittel, um sich verbal auszudrücken, sondern charakterisiert auch die kulturellen Merkmale eines Kulturkreises. Um die kulturelle Wichtigkeit der Sprache für die vorliegende Arbeit festzuhalten, werden Überlegungen zur Sprache aus Goethes Zeit herangezogen und diskutiert. Auch wird mit diesem Ansatz nochmals skizziert, dass Goethe am Beispiel des West-östlichen Divans neben seinem literarischen Schaffen auch kulturwissenschaftlich an den Orient herangeht.

Goethes kulturwissenschaftliche Interesse lässt sich mit Herders und Humboldts Schriften auch begreifen. Mit beiden Geisteswissenschaftlern war Goethe befreundet. Besonders die Schriften zur Sprache zeigen, wie sehr dieser Kontext die goethesche Zeit dominiert und die kulturwissenschaftliche Beachtung ankurbelt.²⁸² Auch wenn Goethe nicht primär als Geisteswissenschaftler wie Herder und Humboldt in der Forschung gebrandmarkt ist, sondern eher als Dichter, sind seine Werke bedeutende Träger von geisteswissenschaftlichen Aspekten und Kontexten. Auch geben die Sprachtheorien von Herder und Humboldt den inhaltlichen Reflexionshorizont der goetheschen Zeit wieder. Im Mittelpunkt der Sprachtheorien wird nicht mehr die Wechselbeziehung zwischen Wort, Ding und Welt geklärt, vielmehr wird die Sprache jetzt als ein organisches Instrument des

²⁸² Proß, Wolfgang: Johann Gottfried Herder Abhandlung über den Ursprung der Sprache. München 1978

Wilhelm von Humboldt: Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. In: Gesammelte Schriften (Kgl.) Preuss. Akad. d. Wiss. (...) (Hrsg.), 17Bde., Berlin/Leipzig (Nachdruck Berlin 1968)

Menschen angesehen, das durch sein kulturelles Leben gekennzeichnet ist. Mithilfe der Theorien von Herder und Humboldt wird zum einen die Sprachtheorie von Goethe in seinen poetischen Schriften herausgearbeitet und zum anderen die zeittypischen Überlegungen zur Theorie der Sprache im Bezug auf den kulturwissenschaftlichen Aspekt festgehalten.

Aus diesen Beweggründen wird im Folgenden auf die Themeninhalte der wissenschaftlichen Bewegung aus dem 18. Jahrhundert Bezug genommen und erörtert. Mit diesem Arbeitsschritt wird dargestellt, dass die goethesche Zeit auch davon geprägt ist, kulturelle Phänomene wie Sprache in den Mittelpunkt zu stellen und vor allem unter der Rubrik der Kultur des Menschen zu untersuchen und nicht nur in ihrer Funktion, wie in der Syntax und Grammatik.²⁸³

6.1. Herders Überlegungen zur Sprachtheorie

Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache entsteht aus dem Diskurs, ob die Sprache von Gott gegeben ist oder zu der Natur des Menschen gehört. Die Abhandlung klärt, wie die Sprache funktioniert, wie es zum Wort kommt und wie bestimmend die Sprache für den Menschen in der Gesellschaft ist. Herders Schrift ist insofern besonderes, als er an die Klärung des Sprachursprungs anthropologisch herangeht. Er bekräftigt seine Thesen in der Abhandlung mit vier aufgestellten Naturgesetzen. Die Naturgesetze sollen zeigen und klären, dass es in der Natur des Menschen liegt, sich sprachlich zu äußern. Das Ziel dieser Progression in den Naturgesetzen ist die Vollkommenheit des Menschen. Im Weiteren gehe ich

²⁸³ Bedeutsam für Goethes geistiges Schaffen, ist die Freundschaft zu dem Theologen, Historiker, Sprachforscher Johann Gottfried Herder und zum anderem dem Bildungsreformer und Sprachforscher Wilhelm v. Humboldt zu erwähnen. Beide vielseitigen Gelehrten gaben Goethe für sein poetisches wie auch für seine diversen anderen Arbeiten in der Philosophie, Naturwissenschaft wie Ästhetik, entscheidende Impulse für sein geistiges Wirken. Es würde den Rahmen dieses Abschnittes sprengen, wenn im Einzelnen vorgestellt wird, in welchen Schriften die Einflüsse von beiden Gelehrten in Goethes Wirken ablesbar sind. Für meine Untersuchung ist es wichtig festzuhalten, dass Herder wie auch Humboldt seit deren Bekanntschaft mit Goethe, wichtige Mitstreiter für ihn sind. Mit denen tauscht er seine Gedankengänge aus, er lässt sich auch von beiden zu neuen Betrachtungen inspirieren. Ein wichtiger Hinweis für die Freundschaft mit den beiden Gelehrten, ist die Briefkorrespondenz mit Goethe, die auch in Dichtung und Wahrheit dokumentiert ist. Hier sind auch die zahlreichen, regen Gespräche Goethes die mit Herder wie auch mit Humboldt geführt worden sind aufgezeichnet.

auf das erste und zweite von vier Naturgesetzen Herders ein, mit denen er seine Abhandlung bekräftigt.

6.1.1. Erstes Naturgesetz

Das erste Naturgesetz: „Der Mensch ist ein freidenkendes, tätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwürken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!“²⁸⁴

Zunächst geht er auf den Menschen ein, der als ein empfindsames Wesen vorgestellt wird und seine Empfindungen nicht für sich und in sich einschließen kann. Dieser Prozess ist bei Herder etwas Natürliches, was zu der Natur des Menschen gehört, der Mensch kann aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit nicht das Empfundene für sich behalten. So ist die Sprache Ausdruck vom Gefühlten. „Es gibt also eine Sprache der Empfindung, die unmittelbares Naturgesetz ist.“²⁸⁵

Diese These wird im Vergleich mit Tieren und Menschen, aus denen er Unterschiede wie auch Gemeinsamkeiten erkennt, wie folgt veranschaulicht. Es gibt eine Natursprache, die aus den Empfindungen der Seele besteht, die dann durch Töne ausgedrückt werden. So reagieren Tiere und Menschen in bestimmten Lebenssituationen gleich und äußern ihre Empfindungen wie Angst, Schmerz oder Freude über Töne:

„Schon als Thier, hat der Mensch Sprache. * Alle heftigen, und die heftigsten unter den heftigen, die schmerzhaften Empfindungen seines Körpers, alle starke Leidenschaften seiner Seele äußern sich unmittelbar in Geschrei, in Töne, in wilde, unartikulierte Laute.“²⁸⁶

Der Mensch wird mit diesen Eigenschaften geboren, mit Herders Worten formuliert sind das „Kräfte“²⁸⁷, um sich im Leben zu entwickeln. Diese Kräfte vergibt die Natur nicht umsonst, mit dieser Fähigkeit gelangt der Mensch zur Besinnung. Im Vergleich mit den Tieren erklärt Herder, dass diese mit angeborenen Kunstfertigkeiten in eine bestimmte Tiergattung hineingeboren werden. Mit diesen

²⁸⁴ Proß, Wolfgang: Johann Gottfried Herder Abhandlung über den Ursprung der Sprache. München 1978. S.73

²⁸⁵ Ebd. S.9

²⁸⁶ Ebd. S.9

²⁸⁷ Ebd. Vgl. S.74

spezifischen Kunstfertigkeiten sind die Tiere darauf ausgerichtet, den zu ihnen gehörenden „engen Kreis“²⁸⁸ zu durchleben und zu bewältigen. Herders Beispiel für diesen Gedanken ist die Biene, die dazu geschaffen ist, lebenslang Honig zu produzieren: „Die Biene bauet in ihrer Kindheit so, wie im hohem Alter, und wird zu Ende der Welt so bauen, als im Beginn der Schöpfung.“²⁸⁹ Nach diesen Überlegungen ist der Mensch frei und nicht in eine „einförmige und enge Sphäre“²⁹⁰ angelegt. Schließlich besitzt er keine Kunstfähigkeiten und Kunstfertigkeiten wie die Biene. Die Kräfte des Menschen, mit denen er geboren wird, sind nach Herder andere, nämlich: „Verstand, Vernunft, Besinnung [...]“²⁹¹ Diese Kräfte braucht der Mensch, um sich zu entwickeln, da diese dazu beschaffen sind, sich fortzuentwickeln. Eine der wichtigsten Kräfte ist die Besonnenheit (Reflexion, Überlegung, Betrachtung), denn mit dieser Fähigkeit gelangt der Mensch zur geistlichen Reife, mit Herders Worten ausgedrückt zur Besinnung. Beim Austausch der Gedanken und Überlegungen im Verstande erlangt der Mensch eine Reife, die zur Aussprache seiner Gedanken führt:

„Bei dem Menschen waltet offenbar ein andres Naturgesetz über die Succession seiner Ideen, Besonnenheit: sie waltet noch selbst im sinnlichsten Zustande, nur minder merklich. Das unweißendste Geschöpf, wenn er auf die Welt kommt; aber so gleich wird er Lehrling der Natur auf eine Weise wie kein Thier: Ein Tag nicht blos lehrt den andern: sondern jede Minute des Tages die andre: jeder Gedanke den andern. Der Kunstgriff ist seiner Seele wesentlich, nichts für den Augenblick zu lernen, sondern alles, entweder an das zu reihen, was sie schon wuste, oder für das, was sie künftig daran zu knüpfen gedenkt: sie berechnet also ihren Vorrath, den sie gesammelt, oder noch zu sammeln gedenkt: sie berechnet also ihren Vorrath, den sie gesammelt, oder noch zu sammeln gedenkt: und so wird sie eine Kraft, unverrückt zu sammeln. Solch eine Kette geht bis an den Tod fort: gleichsam nie der ganze Mensch, immer in Entwicklung, im Fortgange, in Vervollkommung.“²⁹²

Die besondere Naturgabe des Menschen, wie im vorhergehenden Abschnitt vorgestellt, ist „Verstand und Besonnenheit“. Die Tiere können sich in ihrem Lebensraum von Anfang an selbst helfen, indem sie ihren natürlichen Instinkten folgen. Nach Herders Beispiel baut sich etwa Vogel selbst ein Nest, aber der Mensch hilft sich von Anfang an mit Besonnenheit. So sammelt der Mensch von der Geburt bis zum Grab, was er empfindet und wahrnimmt und reflektiert über das Gesammelte.

²⁸⁸ Ebd. Vgl. S.76

²⁸⁹ Ebd. S.76

²⁹⁰ Ebd. S.76

²⁹¹ Ebd. S.76

²⁹² Ebd. S.76

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

Nach diesem skizzierten natürlichen Kreislauf des Sammels der Wahrnehmungen erfolgt die Aussprache der Gedanken. Die Gedanken werden zum Wort im Verstand. Weitere natürliche Kräfte, mit denen der Mensch geboren wird, sind Seelenkräfte, bei Herder die Sinne Gehör und Gesicht²⁹³. Durch den Gebrauch dieser wird der Mensch besonnener, klüger, reifer, umsichtiger. Somit ist der Mensch der Lehrling aller Sinne:

„Konnte nun der Zustand der Besinnung des Menschen nicht ohne Wort der Seele wirklich werden: so werden alle Zustände der Besonnenheit in ihm Sprachmäßig: seine Kette von Gedanken wird eine Kette von Worten.“²⁹⁴

Der anthropologische Kern dieser Theorie ist, dass der Prozess der Besinnung bei Herder etwas „Natürliches“ ist, wobei die Natur des Menschen bedingt, sich sprachlich auszudrücken.

Eine weitere Kernthese, die Herders Schrift bedeutend macht, ist, dass das Denken des Menschen Sprache ist: „[...] der Mensch empfindet mit dem Verstande und spricht, indem er denkt.“²⁹⁵ Daraus folgt, dass das Denken des Menschen im Verstande schon Sprache ist, auch wenn sich im Moment nicht verbal ausgedrückt wird. Diese revolutionäre These von Herder ist insofern brisant, da der Mensch aufgrund seiner Sprache im Mittelpunkt der Wissenschaft steht. Mit der Sprache fängt Verstand an und durch sie kann der Mensch zu einem selbstbestimmenden Geschöpf werden:

„Laßet ihm den freien Gebrauch seiner Seelenkräfte. Da der Mittelpunkt ihres Gebrauchs auf Besonnenheit fällt, mithin nicht ohne Sprache ist, so wird mit jedem leichtern, gebildeteren Gebrauch der Besonnenheit, ihm Sprache mehr gebildet. Folglich wird die Fortbildung der Sprache den Menschen so natürlich, als seine Natur selbst.“²⁹⁶

Der Motor des menschlichen Handelns und die wichtigste Fähigkeit des Menschen ist „das göttliche Geschenk der Rede“.²⁹⁷ Mit Rede meint Herder hier erneut die Sprache. Das Zitat belegt, dass die Sprache für die intellektuelle Entwicklung des Menschen sehr wichtig ist.

²⁹³ Ebd. S.79

²⁹⁴ Ebd. S.77

²⁹⁵ Ebd. S.78

²⁹⁶ Ebd. S.78

²⁹⁷ Ebd. S.57

6.1.2. Das zweite Naturgesetz

Mit dem zweiten Naturgesetzes Herders wird im Weiteren zu Recht deutlich, wie wichtig Herders These nicht nur für die Sprachphilosophie, sondern grundlegend auch für die Kulturwissenschaft wie auch für die Literaturwissenschaft. „Der Mensch ist in seiner Bestimmung ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft; die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, wesentlich notwendig.“²⁹⁸ Das Naturgesetz wird mit Herdes Beispiel wie folgt erklärt: Die Menschen haben keine Brunszeit wie die Tiere, der Vater kann seine Wollust ausleben und die Mutter das Kind verstoßen. Aber beide Elternteile tun das nicht, sie nehmen die Verantwortung auf sich und versorgen das Baby. Das Baby ist angewiesen auf die Eltern, ohne sie kann es nicht überleben:

„Aus einem Zustande, wo er als Pflanze am Herzen seiner Mutter hing, wird er auf die Erde geworfen – das schwächste, Hülfloseste Geschöpf unter allen Thieren, wenn nicht Mütterliche Brüste da wären, ihn zu nähren, und Väterliche Knie entgegen kämen, ihn als Sohn aufzunehmen. Wem wird hiemit nicht Haushaltung der Natur zur Gesellung der Menschen vorleuchtend? und zwar die so unmittelbar, so nahe am Instinkt, als es bei einem besonnenen Geschöpf seyn konnte!“²⁹⁹

Diese Erklärung gibt wieder, das es auch in der Natur des Menschen liegt, sich um das Neugeborene zu sorgen und es zu versorgen. Aus dieser Fürsorge und Verantwortung ist es auch selbstverständlich, dass die Eltern an das Kind jenes weitergeben, was sie selbst empfinden und wahrnehmen an Erfahrungen:

„Da hatten Eltern den Kreis ihrer Ideen nicht für sich gesammelt; er war zugleich da, um mitgetheilt zu werden, und der Sohn hat den Vortheil, den Reichtum ihres Geistes schon frühe, wie im Auszug zu erben.“³⁰⁰ Schließlich wird auch eine Familiendankart gebildet, die durch Erziehung an die Kinder weitergegeben wird. Die Erziehung geht auf das Selbstgedachte, Selbstgefühlte und Selbsterfundene³⁰¹ der Eltern zurück. Die Sprache, welche das Kind lernt, ist die Denkart und Seele der Eltern „[...] so wird die Fortbildung des Menschlichen Unterrichts durch den Geist der Familie, durch den die Natur das ganze Geschlecht verknüpft hat, auch Fortbildung der Sprache.“³⁰² Das Tier macht seine weltlichen Erfahrungen für sich, aber die Menschen machen sie für das Ganze, für die Familie wie für die ganze Gesellschaft. Das Gesammelte durch die Naturgabe der Besonnenheit wird durch

²⁹⁸ Ebd. S.78

²⁹⁹ Ebd. S.86

³⁰⁰ Ebd. S.88

³⁰¹ Ebd. S.88

³⁰² Ebd. S.88

das Gedachte mit der Sprache an die Menschen weitergegeben. Diese These ist auch revolutionär, da sie zum ersten Mal den kulturwissenschaftlichen Aspekt Herders pointiert. Die gesammelten Erfahrungen und Erkenntnisse werden weitergegeben an die Nachkommen, an die Menschen, weil alle miteinander durch die Sprache verknüpft werden.

Der Motor des menschlichen Handelns und die wichtigste Fähigkeit des Menschen sei „das göttliche Geschenk der Rede.“³⁰³ Mit Sprache fange Vernunft und Kultur an, denn erst durch sie könne der Mensch denken und werde so zu einem selbst bestimmenden Geschöpf.³⁰⁴

6.2. Zwischenergebnis Herder

Die Thesen von Herder klären nicht nur, wie bedeutend und grundlegend die Sprache des Menschen für die kulturelle Entwicklung ist, sondern sekundär auch, dass die Sprache an den Menschen geknüpft ist wie die Hand an den Körper. Die Sprache ist ein Bestandteil der Seele des Menschen, die sich aus den Empfindungen, Erkenntnissen, Wahrnehmungen und Erfahrungen des einzelnen Menschen zusammensetzt.

Herder skizziert, wie natürlich und selbstverständlich die aufgezählten seelischen Gefühle durch die Sprache artikuliert werden, nämlich: „[...] so ist die Genesis der Sprache ein so inneres Dringniß, wie der Drang des Embryons zur Geburt bei dem Menschen, um seine Kräfte, um seine Sinne zu entwickeln, bis er Mensch sei. Und wie von diesem Zustande die Sprache anfängt, so ist die ganze Kette von Zuständen in der Menschlichen Seele von der Art, daß jeder Sprache fortbildet [...].“³⁰⁵

Die angesprochenen Punkte von Herder, dass die Sprache das Gefühle, die Empfindungen, das Wahrgenommene und Erkannte der menschlichen Gedankenverarbeitung wiedergibt, ist für den kulturellen Diskurs aus dem West-östlichen Divan ein wichtiger Beitrag. In Goethes orientalischem Gedichtband werden die Leser immer wieder mit den Empfindungen wie auch der Reflexion und Betrachtungen aus dem orientalischen Kulturkreis konfrontiert. Die Art und Weise, wie Goethe im Buch Suleika den Liebesschmerz, das Hatem durchlebt und mit

³⁰³ Ebd. S.57

³⁰⁴ Ebd. S.28

³⁰⁵ Ebd. S.75

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

orientalischen Metaphern und Worten ausdrückt, ist in folgenden Versen festgehalten:

Hatem

Der Sultan konnt´es, er vermählte
Das allerhöchste Weltenpaar,
Um zu bezeichnen Auserwählte,
Die tapfersten der treuen Schaar.

Auch sey´s ein Bild von unsrer Wonne!
Schon seh ich wieder mich und dich,
Du nennst mich, Liebchen, deine Sonne,
Komm, süßer Mond, umklammere mich!³⁰⁶

In diesen Versen werden die Liebeswünsche von Hatem in orientalischer Rede wiedergegeben und ausgedrückt. Die zitierte Stelle wäre als nur ein Beispiel neben vielen anderen Stellen aus dem Gedichtzyklus zu erwähnen. Es würde den Rahmen dieses Abschnittes sprengen, wenn jede orientalische Liebesmetapher hier zitiert würde. Neben dem Auszug aus der orientalischen Liebesmetaphorik sind die Sprüche und die Überlegungen der persischen Dichter zu nennen, die Goethe zentral im Buch der Betrachtungen und Buch der Sprüche aufarbeitet, da diese Zeilen auch die Redegewohnheiten und Sprüche aus dem Orient markieren, wie zum Beispiel die Verse:

Getretener Quark
Wird breit, nicht stark.³⁰⁷

Hierzu eine Bemerkung aus der germanistischen Forschung:

„67,9f. Getretner Quark <...>] Goethes Zweizeiler läßt sich auf den Spruch Nr. 141 aus dem Buch von Reden (Diez, Denkwürdigkeiten von Asien I, S. 196) zurückführen: >>Wenn der Dreck getreten wird, verbreitet er sich. << [...]“³⁰⁸

Das Zitat belegt, dass Goethe die orientalischen Redegewohnheiten in sein poetisches Schaffen übernimmt. So ist das poetische Verfahren Goethes, nach Herders beschriebenem Naturgesetz, ein wichtiger Verweis auf die Denkart und Redensart aus dem orientalischen Kulturkreis. Der Leser kommt in den Gedichtversen nicht nur in Berührung mit der literarischen Kultur aus dem Orient, sondern unmittelbar auch mit der Sprache. Hinzu kommt noch die Entscheidung

³⁰⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 67

³⁰⁷ Ebd. S. 58

³⁰⁸ Birus, Hendrik (Hg.): Johann Wolfgang Goethe West – Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S. 1161

Goethes für die literarische Gattung Lyrik. Denn gerade die Lyrik dient dem Leser als besondere Hilfestellung, die Empfindungen und Gefühle aus dem orientalischen Kulturkreis herauszulesen.

Im zweiten Naturgesetz spricht Herder davon, dass der Mensch ein Geschöpf der Gesellschaft sei. Die These hält zentral fest, wie wichtig der Mensch für die Kultur ist. Da der Mensch seinen Beitrag, mithilfe der Sprache, in die Denkart seiner Kultur gibt. So ist diese These auch in Goethes Divan wiederzufinden, hier geht es schließlich auch darum, die Denkart aus dem orientalischen Kulturkreis dem westlichen Leser deutlich zu machen. Aus diesen Überlegungen wird abschließend festgehalten, dass die Sprache primär nicht nur Mittel ist, um zu kommunizieren, auch ist sie ein wichtiger Träger von Denkart einer Kultur. In den folgenden Abschnitten wird dieser Gedanke weiter vertieft vorgestellt

6.3. Humboldts Überlegungen zur Sprachtheorie

Ein weiterer bedeutender kultureller Aspekt aus der Zeit Goethes stammt von dem Spracherforscher Humboldt. Seine Studien über die Sprache geben den entscheidenden Hinweis dafür, dass die Sprache für die kulturelle Entwicklung des Menschen im Mittelpunkt steht. Das die menschlichen Erfahrungen wie Erkenntnisse die fundamentalen Bausteine für die Kultur bilden, da gerade die menschlichen Erfahrungen und Erkenntnisse sich immer wieder neu entwickeln und wandeln und schließlich in die Kultur des Menschen mit einfließen. Die Überlegungen Humboldts knüpfen an Herders Sprachtheorie an und beide ergänzen sich gegenseitig. In beiden Theorien bildet die Sprache einen wesentlichen Aspekt, der die Kultur des Menschen bestimmt und beeinflusst.

6.3.1. Humboldts Sprachtheorie

Nach Humboldts Verständnis ist die Sprache ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Körpers, er definiert die Sprache wie folgt:

„Es vereinigen sich also im Menschen zwei Gebiete, welche die Theilung bis auf eine übersehbare Zahl fester Elemente, der Verbindung dieser aber bis ins Unendliche fähig sind, und in welchen jeder Theil seine eigenthümliche Natur immer zugleich als Verhältnis zu den zu ihm gehörenden darstellt. Der Mensch besitzt die Kraft, diese Gebiete zu theilen, geistig durch Reflexion, körperlich durch Articulation, und ihre Theile wieder zu verbinden, geistig durch die Synthesis des Verstandes, körperlich durch den Accent, welcher die Silben zum Worte, und die Worte zur Rede vereint.“³⁰⁹

Humboldt schreibt hier von zwei Ebenen des menschlichen Körpers, die unterschiedliche Aufgaben ausführen, dennoch aber miteinander verflochten sind. Nämlich von der geistigen Ebene und einer körperlichen Ebene. Auf der geistigen Ebene wird die Reflexion ausgeführt und auf der körperlichen Ebene die Artikulation. Der Mensch ist dazu beschaffen, diese beiden Ebenen miteinander zu verbinden, in Humboldts Wortwahl ausgedrückt, zu synthetisieren, welches zum Wort und folglich zur Rede des Menschen führt. So wird die Sprache hier als eine Fähigkeit des Menschen dargestellt, der in der Lage ist, sich durch Geist und Körper sprachlich zu äußern.

Auch der Aspekt, dass die Sprache in der Natur des Menschen liegt, ist in Humboldts Überlegungen zu finden:

„Die Sprache muss, meiner vollsten Überzeugung nach, als unmittelbar in den Menschen angelegt angesehen werden; denn als Werk seines Verstandes in der Klarheit des Bewusstseins ist sie durchaus unerklärbar.“³¹⁰ Diese These bekräftigt, dass die Sprache in der Natur des Menschen liegt und einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Körper bildet: „Aus dem rohesten Naturstande kann eine solche Sprache, die selbst Product der Natur, aber der Natur der menschlichen Vernunft ist hervorgehen.“³¹¹

Am Beispiel der Meteorologie veranschaulicht Humboldt die These über die Bildung der Sprache:

Luft und Wasser treffen aufeinander, woraus eine Wolke entsteht, der besondere Moment allerdings ist der, dass es vorher keine Anzeichen dafür gibt, dass Wasser

³⁰⁹Flitner, A./Giel, K.: Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Sprachphilosophie. Werke in fünf Bänden. Bd.III. Darmstad 1972. S. 3

³¹⁰ Ebd. S. 10

³¹¹ Ebd. S. 11

und Luft aufeinandertreffen. Ebenso der Prozess für die Entstehung der Sprache: Wo Wort und Gedanke aufeinandertreffen, aus dem Nichts, ohne vorherige besondere Anzeichen oder Erklärungen, entsteht die Sprache. „Das unbestimmte Wirken der Denkkraft zieht sich in ein Wort zusammen, wie leichte Gewölke am heiteren Himmel entstehen“.³¹² An diesem Beispiel wird deutlich, dass Wort und Gedanke voneinander abhängig sind, das Eine kann nicht ohne das Andere sein und entstehen.

Auch in den weiteren Überlegungen Humboldts wird immer wieder darauf referiert, dass die Sprache des Menschen etwas Besonderes ist: „Aus dem rohesten Naturstande kann eine solche Sprache, die selbst Product der Natur, aber der Natur der menschlichen Vernunft ist hervorgehen.“³¹³ Mit diesem Aspekt revolutioniert Humboldt seine Sprachtheorie, denn die Sprache ist nicht mehr Ausdruck nur von Worten, Gefühlen und Wahrnehmung, darüber hinaus ist Sprache Artikulation von Vernunft und Denken: „Das Wesen der Sprache besteht darin, die Materie der Erscheinungswelt in die Form der Gedanken zu giessen.“³¹⁴ Aus diesem Ansatz wird festgehalten, je ausgebildeter und bewusster der Mensch ist, desto ausgeprägter ist seine Sprache. Denn die Ausbildung des Menschen, damit seines Verstandes, lässt es zu, dass die Sprache hochgradig ausfällt. Humboldt festigt diesen Gedanken wie folgt: „Das Denken ist aber nicht bloß abhängig von der Sprache überhaupt, sondern bis auf einen gewissen Grad, auch von jeder einzelnen bestimmten.“³¹⁵

Der Kern von Humboldts Theorie ist die Beziehung zwischen Mensch und Wort. So bedeutend der Mensch für die Nation ist, so ist das Wort für die Sprache bedeutend. Die Sprache kann nicht ohne Wort existieren bzw. nichts aussagen und ausdrücken. Die Nation kann nicht ohne den Menschen existieren, erst durch den Einzelnen kann eine Nation bestehen und existieren. „Das Wort macht zwar nicht die Sprache aus, aber es ist doch der bedeutendste Theil derselben, nämlich das, was in der lebendigen Welt das Individuum.“³¹⁶

Das Phänomen der Verschiedenheiten der Sprachen ist für Humboldt auch ein Naturbedingtes, das auf die Verschiedenheit der Volksstämme zurückgeht wie auch auf die wissenschaftliche Entwicklung. Auch impliziert die zitierte Stelle, dass

³¹² Flitner, A./Giel, K.: Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Sprachphilosophie. Werke in fünf Bänden. Bd.5. Darmstadt 1981. S.137

³¹³ Ebd. S.11

³¹⁴ Ebd. S.13

³¹⁵ Ebd. S.16

³¹⁶ Ebd. S.15

der einzelne Mensch seine individuellen Erfahrungen und Erkenntnisse in der Welt mit in die Sprache einfließen lässt und dennoch diese persönlichen Überlegungen nicht zu ihm selbst gehören, sondern auch seiner Nation:

„Die Sprache ist kein freies Erzeugnis des einzelnen Menschen, sondern gehört immer der ganzen Nation an [...]“³¹⁷

Folglich funktioniert das Prinzip dieser Sprachtheorie mit Humboldts Worten festgehalten:

„Der durch die Sprache bedingte Mensch wirkt aber auf sie zurück, und jede besondere ist daher das Resultat drei verschiedener, zusammentreffender Wirkungen, der realen Natur der Objekte, insofern sie den Eindruck auf das Gemüt hervorbringt, der subjectiven der Nation, und der eigentümlichen der Sprache durch den fremden ihr beigemischten Grundstoff, und durch die Kraft, mit der alles einmal in sie übergegangene, wenn auch ursprünglich ganz frei geschaffen, nur in gewissen Grenzen der Analogie Fortbildung erlaubt.“³¹⁸

Das Wort wird hier als die vereinte Kraft des Menschen markiert, die aus den Erkenntnissen und Erfahrungen des Menschen resultiert. Präziser ausgelegt, die Erfahrungen als Familienmitglied, wie z.B. als Kind, als Mädchen oder Junge, später als Ehefrau oder Ehemann usw. tragen zu den Erfahrungen und Erkenntnissen des Einzelnen bei. Das gleiche Prinzip gilt auch für die Nationalebene, wo die individuellen Erfahrungen und Erkenntnisse jeder einzelne in seine Nation mit einfließen lässt und schließlich auf der weltlichen Ebene als Weltbürger seinen individuellen Beitrag der Sprache mitgibt. Allen drei Ebenen kann sich der einzelne Mensch nicht entziehen oder sich zurückhalten, da alle erläuterten Ebenen miteinander verflochten und in der Natur des Menschen so angelegt sind. Aus diesem Komplex der drei Ebenen ergeben sich natürliche Wirkungen und Kräfte, die das Wort konstruiert.

Zusammenfassend wird festgehalten, dass die Sprache primär kein Mittel ist, sondern auch eine Aufgabe hat. Die Sprache soll nicht nur die erkannte Wahrheit, Erkenntnisse und Erfahrungen darstellen, vielmehr soll die Sprache auch die unerkannte Wahrheit entdecken, welches auch die Verschiedenheit der Sprachen erklärt,³¹⁹ da die Verschiedenheiten der Sprachen aus ganz fremden und unbekanntem individuellen Erfahrungen des Menschen resultieren. Daher sind andere bzw. verschiedene Sprachen mit fremden Traditionen, Ritualen, Erfahrungen und Erkenntnissen besetzt als die eigene. Deshalb verbirgt sich in den verschiedenen

³¹⁷ Ebd. S. 18

³¹⁸ Ebd. S. 19

³¹⁹ Vgl. Ebd. S. 19

Sprachen eine andere Wahrheit, eine unentdeckte Wahrheit als in der Bekannten. Die Verschiedenheit der Sprache ist nicht in ihrer Konstruktion zu suchen, sondern ist ein Beweis für die Verschiedenheit der Weltansichten.³²⁰ Damit hat jede Sprache ihre eigene Weltansicht. Jede Sprache ist eine Welt für sich, eine Konstruktion für sich. Die Konstruktion besteht aus verschiedenen Gedanken und geistigen Erzeugnissen, die in die Sprache mit einfließen:

„Die Sprache ist kein freies Erzeugnis des einzelnen Menschen, sondern gehört immer der ganzen Nation an; auch in dieser empfangen die späteren Generationen dieselbe von früher da gewesenen Geschlechter. Dadurch, dass sich in ihr die Vorstellungsweise aller Alter, Geschlechter, Stände, Charakter- und Geistesverschiedenheiten desselben Völkerstamms, dann, durch den Übergang von Wörtern und Sprachen, verschiedener Nationen, endlich, bei zunehmender Gemeinschaft, des ganzen Menschengeschlechts mischt, läutert, und umgestaltet, wird die Sprache der große Übergangspunkt von der Subjektivität zur Objektivität, von der immer beschränkten Individualität zu alles zugleich in sich umfassendem Daseyn.“³²¹

6.4. Zwischenergebnis zu Humboldts Überlegungen

Aus der skizzierten Theorie wird festgehalten, dass die Sprache in der Natur des Menschen liegt, einen wichtigen Bestandteil des menschlichen Körpers bzw. Geistes bildet. Durch die geistige Funktion der Sprache im menschlichen Körper, im Verstand, der wiederum als Erkenntnisapparat arbeitet, konstruieren sich die Denkstrukturen des Einzelnen, was sich in der Sprache manifestiert und sich durch die körperliche Fähigkeit der Artikulation in Worten ausdrückt. Mit dieser Erklärung Humboldts ist die Sprache eine erkenntnistheoretische Konstruktion, ein Fundament für das Individuum, welches sein Dasein bestimmt.

Dieser theoretische Ansatz Humboldts ist auch in den Schriften von Aristoteles zu finden. Mit dem Unterschied, dass Aristoteles mit seiner These versucht den Rahmen der Metaphysik zu bestimmen. Bei Aristoteles ist Denken ein Werkzeug, welches durch die Sprache artikuliert wird, wie folgt kurz definiert:

„Organon (griech. Werkzeug), allgemein ein Instrument oder Mittel zum richtigen Denken und Forschen. Diese Bezeichnung tragen die logischen Schriften des Aristoteles, da sie als O. zur Erkenntnis der Wahrheit dienen sollen.“³²²

³²⁰ Vgl. Ebd. S. 20

³²¹ Ebd. S. 18

³²² Metzler Lexikon: Philosophie. Peter Prechtel, Franz Peter Burkard (Hg.). Stuttgart 2008. S.434

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass auch bei Aristoteles Denken ein Mittel ist, welches als erkenntnistheoretische Konstruktion fungiert, um die Wahrheit zu erkennen. Ein weiterer wissenschaftlicher interessanter Aspekt, der die Sprache und das Denken aneinander gekoppelt behandelt:

„Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift ist wieder ein Zeichen der Laute. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen dieselben. Was aber durch beide an erster Stelle angezeigt wird, die einfachsten seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind. Doch hiervon haben wir, da es eine andere Disziplin angeht, in den Büchern von der Seele gehandelt.“³²³

Kurzum wird in Aristoteles Ansatz das festgehalten, was Humboldt mit seiner Sprachtheorie darstellt, also, dass die Sprache die seelischen Vorstellungen des Menschen artikuliert und den individuellen Erkenntnisapparat des Einzelnen reflektiert. Es fällt auf, dass Humboldt wie auch Aristoteles die Aufgabe und die Funktion der Sprache unterscheiden. Die Funktion der Sprache ist nach diesen Theorien bei jedem gleich, die seelischen Vorstellungen bzw. Reflexionen, das Gedachte werden durch die körperliche Fähigkeit, durch die Sprache artikuliert. Aber die eigentliche Aufgabe der Sprache, der Reflexionen liegt darin, das Wahre zu erkennen und zu benennen:

„Sprache sind nicht Mittel, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst.“³²⁴

Somit gibt die Sprache auch einen bedeutenden Hinweis auf die Reflexion jedes Einzelnen innerhalb einer Kultur. Die Sprache ist ein Werkzeug, mit dem sich kulturelle Merkmale ablesen, herauslesen und erkennen lassen.

Humboldt Thesen stellen nicht nur vor, wie die Sprache funktioniert, sie halten auch den kulturwissenschaftlichen Aspekt der Sprache fest. Die Sprache als Träger von Überlieferungsgut und Erkenntnisgut, das in die Kultur des Menschen einfließt. Die skizzierten Humboldt'schen Thesen knüpfen an Herders Theorie an und zum anderen geben diese vor allem den kulturwissenschaftlichen Diskurs der goetheschen Zeit wieder.

³²³ Aristoteles: Lehre vom Satz (Organon I/II). Übersetzt mit einer Einleitung und erklärenden Erläuterungen versehen von E. Rolfes. Hamburg (Unverä. Neuausgabe 1958 der 2. Aufl. von 1925) 1974, S. 95

³²⁴ Flitner, A./Giel, K.: Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Sprachphilosophie. Werke in fünf Bänden. Bd.III. Darmstadt 1972. S. 20

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

Die gewonnenen kulturellen Ansätze aus Humboldts sprachlichen Überlegungen sind auch im West-östlichen Divan wiederzufinden. Im West-östlichen Divan wird versucht die Denkart aus dem orientalischen Kreis hervorzuheben und für den Leser erkennbar zu machen, indem Goethe die Gedichte auffällig mit orientalischen Wörtern, Motiven und Bildern besetzt. So wird der Leser von Goethe dazu animiert, sich in die andere unbekannt orientalische Sprache und deren Denkart einzufühlen. Der West-östliche Divan besteht nicht nur aus zwei, drei oder einigen Gedichten, sondern ist ein Gedichtband mit vielen Gedichten und in all diesen Gedichten sind orientalische Denkart sowie Redegewohnheiten zu finden. Bemerkenswert an Goethes poetischem Schaffen ist, dass er nicht davon abgetan ist, orientalische Redensarten und Bilder translinear zu übernehmen, wie als Beispiel hier:

Welch ein Zustand! Herr, so späte
Schleichst du heut aus deiner Kammer;
Perser nennen's Bidamag buden,
Deutsche sagen Katzenjammer.³²⁵

Hierzu eine Erörterung aus der Forschung:

„Goethe hatte den persischen Ausdruck *bi damâg budan* (>traurig, trübselig, üble Laune sein<) wohl im Januar 1815 in *Chardins Voyages en Perse* (II, S. 313) gefunden, wo von Sultan Selim II erzählt wird, der einzig wenn er viel Wein trank, Vergnügen empfand, danach aber einem Toten glich und so üble Laune hatte, daß man sich ihm nicht zu nähern wagte. Weil ihm jener Ausdruck wieder entfallen war, formulierte Goethe am 20.05.1815 eine (dann so nicht abgesandte) Anfrage an Diez: Die Perser haben ein Wort, welches *einen unbehaglichen Zustand* andeutet, in welchem sich der *Trinker den anderen Morgen nach einem Rausch* befindet, und was der Deutsche mit dem scherzhaften Namen Katzenjammer belegt. Ich hab es im Chardin gefunden, es bedeutet in wörtlicher Übersetzung einen *freudlosen Zustand*. Da ich die Stelle nicht wieder auffinden kann, wird es Ew. Hochwohlgeboren leicht seyn, mit diesen Ausdruck gefällig anzuzeigen. Am selben Tag antwortet Lorsbach auf eine entsprechende Anfrage Goethes: Von Chardin's Reisen kann ich nur die schlechtere Ausgabe Amsterd. 1711. 8. nachsehen. Die Stelle qu. Scheint mir *die* zu seyn, welche T. IX. p. 120. steht, wo gesagt wird, die Perser nannten den unbehaglichen Zustand eines Trinkers pp nach dem Rausch, *bidamag buden* c'est à dire, *sans gayeté*. Ich möchte glauben, der persische Ausdruck bedeutet eigentlich *ohne Gehirn seyn, in einem hirnlosem Zustand seyn*.“ (AA III, S. 285.)³²⁶

Die erörterte Stelle zeigt, dass Goethe bewusst orientalische Ausdrücke in seine Gedichtsammlung übernimmt. Zwar sind es kleine Stolperstellen in den Gedichten,

³²⁵ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981.S.93

³²⁶ Birus, Hendrik: Johann Wolfgang Goethe West – Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S. 1344

aber wenn man in jedem Gedichte die Stolperstellen aufarbeitet und vorstellt, wird es zu einer Litanei von orientalischen Ausdrücken und Redensarten.

Aus den Überlegungen Humboldts zur Sprache in Bezug auf den West-östlichen Divan wird deutlich, dass Goethe mit seinem poetischem Schaffen nicht nur Einblick in die orientalische Sprache gibt, sondern auch ebenso in die Denkart und in die Kultur aus dem orientalischem Raum. Dass die Sprache ein wichtiger Aspekt für die Kultur des Menschen ist, wird in den folgenden Abschnitten mit neuern Überlegungen zur Sprache und Kultur herangezogen und vorgestellt.

6.5. Ian Chambers: Migration, Kultur Identität

In der Gegenwart gibt es zahlreiche philologische Texte, in der sich Herders wie auch Humboldts Medientheorie wiederfinden lässt. Meine Auswahl fokussiert sich auf Ian Chambers' Text, „Migration, Kultur Identität“³²⁷, da er besonders die kulturwissenschaftliche Bedeutung auch meiner Thesen belegt. Im Folgenden werde ich die wichtigsten Aspekte Chambers' in Bezug auf meine Thesen erörtern und zusammenfassen.

Wie bereits der Titel seines Buches ankündigt, versucht Chambers die Folgen und die gesellschaftlichen Veränderungen zu durchleuchten, welche die Migration auslöst. Das Augenmerk liegt auf der Kultur, vor allem auf der Sprache des Einzelnen.³²⁸

Infolge der Migration ist die Sprache notgedrungen Wandlungen und Bewegungen ausgesetzt, da die Migration eine Bewegung auslöst, weil man sich von einem Kulturraum in einen anderen Kulturraum bewegt. Das wiederum löst kulturelle Veränderungen bzw. Wanderungen aus.³²⁹ Die kulturellen Veränderungen und Wandlungen machen sich auch bemerkbar in der Sprache. Nach Chambers ist in der Sprache die Identität gefestigt. Dieser Aspekt berührt sich mit den Überlegungen von Herder und Humboldt,³³⁰ dass Sprache unter anderem das 'Denken' des Einzelnen ist. „[...] Sprache, nicht mehr als Ausdruck einer einzigen Tradition oder

³²⁷ Chambers, Ian: Migration, Kultur Identität. Tübingen 1996

³²⁸ Ebd. Vgl. S. XI

³²⁹ Ebd. Vgl. S.3

³³⁰ Vgl. Abschnitt

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

Geschichte zu erfahren, auch wenn sie so tut, als hätte sie nur einen Namen. Denken wandert.³³¹ Das Denken wandert in der Migration, ohne ein festes Zuhause zu haben. „Dies impliziert unvermeidlich ein anderes Gefühl von ‘Heim‘, vom Sein in der Welt. Es bedeutet, die Wohnung als eine mobile Heimat aufzufassen, als eine Art, Zeit, und Raum zu bewohnen, [...]“³³²

Nach diesen Auslegungen ist die Sprache beispielsweise im Ausland das einzige Kulturmerkmal, welches sich auf die Identität des Einzelnen zurückführen lässt. Alle weiteren Kulturmerkmale wandeln sich und passen sich der Situation an:

„Sie verlangt nach einem Wohnen in Sprache, in Geschichtlichkeiten, in Identitäten, die ständiger Wandlungen unterworfen sind. Immer auf Durchreise, wird das Versprechen des Heimkehr – die Vollendung der Geschichte, die Ausrichtung des Umwegs auf ein häusliches Ziel – zur Unmöglichkeit.“³³³

Weiterhin erörtert Chambers, dass das Rezitieren und Resultieren von Texten und kulturellen Erinnerungen einen wichtigen Aspekt bildet, da unter Umständen bei nicht Weitererzählen diese verloren gehen können. Denn kulturelle Erinnerungen sind für Chambers Spuren der Geschichte, die er auch als ‘Fragmente’ bezeichnet:

„Dieses Wiedererzählen, Re-zitieren und Re-situieren dessen, was als historisches und kulturelles Wissen gilt, hängt von der Erinnerung und dem erinnernden Zusammenfügen (*re-membering*) früherer Fragmente und Spuren ab, die in unserem aktuellen ‘Augenblick der Gefahr’ aufflammen und blitzen, um in neuen Konstellationen weiterzuleben.“³³⁴

Das Zuhause, auch Heim, ist kein fester Ort, sondern in der Migrationsgesellschaft eher ein Mobilort, der ständig seinen Ort wechselt. Die Sprache jedoch ist das einzige kulturelle Merkmal, das das Heim, Zuhause fest lokalisiert, woraus sich auch die Identität herausbildet. Folglich ist das Zuhause des Einzelnen die Sprache, wo auch die Geschichtlichkeit und Identität lokalisiert ist:

„Denn unser Leben in diesem veränderlichen Raum, unser Wohnen in seinen Sprachen, die wir kultivieren und bebauen und so zu besonderen Orten verwandeln, gibt uns das Gefühl zu existieren und enthüllt die Möglichkeiten unseres Daseins.“ Für Chambers ist Sprache nicht nur ein Kommunikationsmittel, „sie ist vor allem ein Werkzeug kultureller Konstruktion, mit dessen Hilfe unsere wahren Sinne konstituiert werden.“³³⁵

³³¹ Ebd. S.5

³³² Ebd. S.5

³³³ Ebd. S.6

³³⁴ Ebd. S. 4

³³⁵ Ebd. S. 28

Die Sprache signalisiert damit ein Heimatgefühl, ein festes Zuhause: „Sie spricht für jemanden und von einem Ort aus, sie schafft einen besonderen Raum, einen Heimat, das Gefühl, dazuzugehören und zu Hause zu sein.“³³⁶

6.6. Zwischenergebnis Chambers

Die dargestellten Überlegungen Chambers‘ über die Sprache als Zuhause ergänzen sich mit den Gedanken von Herder und Humboldt, wo Sprache unter anderem Ausdruck vom ‘Denken’ ist, welches die kulturellen Merkmale und mit Chambers‘ Begriffen festgehalten, Identitäts-, historisches- und kulturelles Wissen des Einzelnen trägt. Auch wenn Herder und Humboldt nicht explizit von ‘Identität’ schreiben, gehen sie dennoch auf die ‘Fragmente’ des Menschen ein, aus welchen menschlichen Komponenten (Empfindungen, Erfahrungen und Erkenntnisse) sich die Sprache konstituiert. So fungiert die Sprache als Träger des kulturellen, historischen und Identitätswissens.

Werden diese Überlegungen weiter auf Herder und Humboldts Überlegungen übertragen, ergibt die ergänzende Auslegung, dass ‘Denken’ Sprache ist und bestimmend für die Identität des Menschen. Mit Chambers‘ Gedanken ausgelegt:

„Unser bisheriges Wissen, unser Sprach- und Identitätsgefühl, unser individuelles Erbe kann nicht einfach aus der Geschichte gestrichen, gelöscht werden. Was wir ererbt haben – an Kultur, an Geschichte, an Sprache, an Tradition, an Identitätsgefühl-, wird nicht zerstört, sondern zerteilt, geöffnet für einen Prozeß des Befragens, des Neuschreibens und Neuausrichtens.“³³⁷

Als Ergebnis dieses Abschnittes wird festgehalten, dass sowohl Chambers‘ wie auch Herders und Humboldts Überlegungen andeuten, dass die Sprache Ausdruck des ‘Denkens’ ist und aus dieser die Identität, das Heim, Zuhause sich konstituiert. Der kulturwissenschaftliche Aspekt der Sprache und vor allem ihr Einfluss auf die kulturelle Entwicklung, Veränderung und Wandlung wird mit den Thesen von Chambers markiert. Sprache als entscheidendste kulturwissenschaftliche Komponente, die gerade in Zeiten der Globalisierung die Bildung der Identität unter Berücksichtigung und Einfluss des Herkunftslands oder auch Vaterlandes

³³⁶ Ebd. S. 30

³³⁷ Ebd. S.30-31

kennzeichnet. Da Sprache die Erziehung, die Gedanken, die Empfindungen und Erkenntnisse des Herkunftslandes impliziert.

6.7. Textauszüge aus Walter Benjamins Überlegungen zur Kultur

In der Forschung bestimmen die oben genannten Theorien in breiter Form die Geisteswissenschaften. Diese Theorien bieten Methoden und Ansätze, um literarische wie kulturwissenschaftliche Themengegenstände, wie das Fremde, Differenzen, Ambivalenzen in Texten, Gesellschaftspraktiken, Traditionen, Rituale in all ihren Nuancen zu durchleuchten und zu erörtern. Nämlich, dass der sprachtheoretische Ansatz als Schlüsselprinzip fungiert, die in der Überschrift angesprochenen geisteswissenschaftlichen Untersuchungsfelder zu durchleuchten. Mithilfe der Sprache erkennt man das geistige Wesen aller Dinge, wie auch mit Benjamins Gedanken hier zitiert:

„Das Mediale, das ist die Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache Magie. Zugleich deutet das Wort von der Magie der Sprache auf ein anderes: auf ihre Unendlichkeit. Sie ist durch die Unmittelbarkeit bedingt. Denn gerade, weil *durch* die Sprache sich nichts mitteilt, *kann*, was *in* der Sprache sich mitteilt nicht von außen beschränkt oder gemessen werden, und darum wohnt jeder Sprache ihre inkommensurable einziggeartete Unendlichkeit inne. Ihre sprachliches Wesen, nicht ihre verbalen Inhalte bezeichnen ihre Grenze.“³³⁸

In diesem Kontext ist wichtig, dass bei Benjamin nicht durch die Sprache mitgeteilt wird, sondern dass das Wesen der Sprache sich mitteilt. So ist die Sprache Träger und Vermittler von Mitteilungen des Wesens, hier ist es egal, ob von Menschen oder den Dingen. Ebenso kennzeichnet Benjamin mit dieser These eine weitere Facette der Sprache, nämlich diese als Medium in der Forschung zu begreifen. In seinen Überlegungen bringt Benjamin Medium und menschliche Kollektiva, die Kultur des Menschen, konkret in Zusammenhang:

„Innerhalb großer geschichtlicher Zeiträume verändert sich mit der gesamten Daseinsweise der menschlichen Kollektiva auch die Art und Weise, in der die menschliche Sinneswahrnehmung sich organisiert – das Medium, in dem sie erfolgt – ist nicht nur natürlich sondern auch geschichtlich bedingt. [...] Und wenn

³³⁸ Benjamin, Walter: Sprache und Geschichte. In Philosophische Essays: Tiedemann, Rolf (Hg.). Stuttgart 1992. S. 33

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

Veränderungen im begreifen lassen, so kann man dessen gesellschaftliche Bedingungen aufzeigen.³³⁹

Die wesentlichen Mitteilungen können sich aus unterschiedlichen historischen wie technischen Gründen verändern, an welche auch das menschliche Kollektiv gekoppelt ist und sich mit verändert und sich neu strukturiert. In diesem Veränderungs- und Bewegungsprozess nimmt die Kultur und Sprache des Menschen neue Wesenszüge auf. Folglich wird auch bei Benjamin das Phänomen der Sprache und Kultur zusammengehörend als ein Glied betrachtet.

Weiterhin lassen sich auch bei Benjamin Thesen finden, die darauf hinauslaufen, die Sprache als Ausdruck des Denkens zu begreifen:

„Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt, in welcher die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind, so ist diese Sprache der Wahrheit – die wahre Sprache.“³⁴⁰

Präzise beschreibt Benjamin in diesem Zitat die wahre Sprache, die aus dem Zyklus des Denkens resultiert.

Mithilfe dieser Überlegungen Benjamins wird zu einem festgehalten, wie die Sprache funktioniert, nämlich als Reflektor des Gedachten, ebenso wie bei Herder und Humboldt. Zum anderen wird bei Benjamins Überlegungen der kulturwissenschaftliche und anthropologische Kern in Bezug auf die Sprache deutlich. Ändert sich innerhalb der Kollektiva das Zusammenleben, ändert sich damit folglich das Wesen des Einzelnen, welches wiederum die Wandlungen innerhalb der Kultur und Sprache auslöst.

Benjamin überträgt den Sprachbegriff auch auf die Natur, nicht nur der Mensch drückt seine geistigen Reflexionen über die Sprache aus:

„Das Dasein der Sprache erstreckt sich aber nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung, der in irgendeinem Sinn immer Sprache innewohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles. Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen.“³⁴¹

Benjamin spricht in seinen Überlegungen von >mitteilen<. Er meint damit, das geistige Wesen mitzuteilen, die Sprache muss keinen Sprecher haben, weil es nicht

³³⁹ Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit Abschnitt III. Frankfurt am Main 1963. S 17

³⁴⁰ Benjamin, Walter: Sprache und Geschichte. In Philosophische Essays: Tiedemann, Rolf (Hg.). Stuttgart 1992. S.59

³⁴¹ Ebd. S. 30

durch die Sprache ausgedrückt wird, sondern **in** der Sprache.³⁴² Mit Benjamins Worten festgehalten: „Die Sprache teilt das sprachliche Wesen der Dinge mit.“³⁴³ Kurzum besagt diese These, dass alles auf der Welt seine eigene Sprache besitzt und nicht nur der Mensch alleine, wie auch Dinge oder die Musik ihre Sprache für sich haben. Am Beispiel der Sprache erklärt Benjamin seine These:

„Die Sprache dieser Lampe z.B. teilt nicht die Lampe mit (denn das geistige Wesen der Lampe, sofern es *mittelbar* ist, ist durchaus nicht die Lampe selbst), sondern: die Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck. Denn in der Sprache verhält es sich so: *Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache.*“³⁴⁴

Die Sprache hier als Medium, als Mitteilender des Wesens ist ein weiteres Spektrum, welches die kulturelle Bedeutung pointiert. Die These veranschaulicht, dass man die Wesen der Dinge, der Menschen als Medium erkennen muss, um folglich damit seine Sprache zu verstehen. Auch in diesen Überlegungen Benjamins ist erkennbar, dass das Denken des Einzelnen schon Sprache ist.

Kurzum berühren Benjamins Thesen auch alle kulturellen Kernthesen von Herder, Humboldt und Chambers. Die Sprache als Erkenntnisapparat, als Kulturmerkmal, das die Eigenschaften des Kollektivs kennzeichnet (kulturelles Wissen und historisches Wissen). Aus der Sprache lassen sich kulturelle Merkmale ablesen und erkennen, die dennoch immer zeitlichen Veränderungen und Wandlungen ausgesetzt sind. Das Besondere an Benjamins These ist, dass auch die Dinge auf der Welt eine Sprache haben, die ihr Wesen kennzeichnet.

Wichtig für diese Studie festzuhalten, dass anhand Herders bis Benjamins Texten die kulturelle Bedeutung der Sprache zu verfolgen ist, dass dieses Phänomen immer wieder aufgegriffen wird, um damit kulturelle Diskurse, wie das Fremde, Differenzen und Polaritäten zu erklären oder mithilfe dessen nach Lösungs- und Auswegansätzen zu suchen.

³⁴² Ebd. Vgl. S. 32

³⁴³ Ebd. S.33

³⁴⁴ Ebd. S.32

6.8. Ergebnis: Der kulturwissenschaftlichen Reflexionshorizont in Bezug auf den West-östlichen Divan

Die Thesen von Herder, Humboldt, Chambers und Benjamin referieren explizit darauf, wie fundamental „Sprache“ die kulturwissenschaftliche Disziplin in der germanistischen Forschung wie ein roter Faden bis dato beschäftigt. Mit diesen Überlegungen zur Sprache lässt sich auch Goethes Divan-Projekt als kultureller Ertrag begreifen. Auch wenn Goethe nicht explizit auf die kulturelle Funktion und Wirkung der Sprache eingeht, wie Herder, Humboldt, Chambers und Benjamin, reflektiert der Divan dennoch die Thesen dieser, indem Goethe die Empfindungen (Herder), das Denken (Humboldt), das historische und kulturelle Wissen (Chambers) und die Kultur des Menschen (Benjamin) im Orient behandelt, recherchiert und aufarbeitet, folglich in all ihren Nuancen in den Divan projiziert. Diese Aufarbeitung des fremden orientalischen Kulturgutes gelingt ihm aufgrund seiner künstlerischen, aufgeschlossenen wie geistreichen Fähigkeit. Gerade die jüngeren Thesen von Chambers und Benjamin bekräftigen die kulturwissenschaftliche Arbeitsmethode, die Goethe am Beispiel des West-östlichen Divans durchführt.

In diesem Zusammenhang ist auch die Literatursprache Goethes zu berücksichtigen, da sein kulturwissenschaftliches Werk gefüllt ist mit orientalischen Motiven und Metaphern, die immer wieder gerade die orientalische Sprache betonen und in den Mittelpunkt stellen. Im Nachlass gibt es auch Belege dafür, dass Goethe versucht hat, die orientalische Schrift zu erlernen. Die ambitionierte Verwendung von orientalischen Metaphern, Redewendungen und orientalischen Betrachtungen werden von Goethe eingesetzt, um damit die orientalische Sprache den Lesern näher zu bringen, das Fremde und Unbekannte zum kulturellen Austausch zu motivieren. Auch mit der gezielten Verwendung der orientalischen Motive und Inhalte werden Vorurteile und Missverständnisse über die orientalische Kultur in den Hintergrund gedrängt und gegebenenfalls aufgehoben. Die menschlichen Grunderfahrungen treten in Vordergrund, wie Liebesschmerz, Schicksalsverarbeitung oder Kritik an orthodoxer Religionsauffassung. Dabei ist Goethe auch bewusst, dass die Verwendung von fremden Begriffen und Sprüchen nicht immer vom Leser verstanden wird:

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

„Das Verständniß jedoch wird durch manche nicht zu vermeidende fremde Worte gehindert, die deßhalb dunkel sind, weil sie sich auf bestimmte Gegenstände beziehen, auf Glauben, Meynungen, Herkommen, Fabeln und Sitten.“³⁴⁵

Resümierend lässt sich festhalten, dass nicht nur der literarische Ertrag des Divans für die germanistische Forschung von Bedeutung ist, sondern auch, dass Goethe am Beispiel des West-östlichen Divans als Kulturwissenschaftler zu begreifen ist. Er nimmt bewusst das Motiv des Fremden auf, um damit die üblichen orientalischen Denkmäler, Sitten und Gebräuche näher kennenzulernen. Die kulturwissenschaftliche Arbeit findet mit dem West-östlichen Divan ihren Höhepunkt, da es ein Werk aus dem islamisch geprägten Orient ist und für Goethes Zeit ist nicht nur der Orient fremd, sondern auch die islamische Religion. Trotz alledem gelingt es ihm, sich in den Orient zu begeben, das Fremde zu überbrücken und in das Abendland mit dem Werk West-östlichen Divan zu transportieren:

„Alle Gedichte des West-östlichen Divans tragen die Zeichen ihrer Herkunft aus dem Fremden an sich und weisen damit auf die grundlegende Struktur der dichterischen Produktivität überhaupt hin.“³⁴⁶

Das Fremde wird in das Abendland, wie aus dem Zitat hervorgeht, mit der besonderen dichterischen Kreativität Goethes übernommen, dem es gelingt, seine kulturellen Studien und Ergebnisse in das Divan-Werk poetisch einzubringen. In der Literatur gibt es kein Werk, das so präsent ist mit einer Vielzahl von kulturellen Merkmalen und Komponenten wie der Divan. Das macht den Divan so einzigartig in den Literaturwissenschaften und überhaupt in der Weltliteratur.

Auch beschäftigt sich Goethe mit der arabischen Sprache, nicht nur im Aufbau oder Struktur, er unternimmt sogar eigene Schreibübungen. Das verstärkt den Eindruck umso mehr, dass er den Orient nicht nur aus den Übersetzungen erforscht, sondern auch in Schrift und Sprache. Das Nachempfinden und Einfühlen in die orientalische Kultur wird durch die sprachwissenschaftliche Recherche unterstützt. Die folgenden Schreibübungen Goethes im Bild bekräftigen die Arbeitsweise Goethes:

³⁴⁵ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 127

³⁴⁶ Morgenroth, Class/Solibakke, Karl (Hg.): Bernd Witte GOETHE Das Individuum der Moderne Schreiben. Würzburg 2007. S.82

6. Der kulturwissenschaftliche Reflexionshorizont in Bezug auf den West – östlichen Divan

بِسْمِ اللَّهِ عَلِيٍّ وَالِيٍّ إِلَهٍ بَغْدَادُ
 hlla ilāv ila

مُتَنَبِّيٍّ أَفْلَتُونَ صَوْلِيكَةُ
 حَافِصُ حَطِيمُ صَوْلِيحَةُ
 مُحَمَّدٌ

Bl. 17
 Eigenhändige arabische Übungen

فَل
 قَتَلَ
 todschlag قَتَلَ katlun
 er todtete قَتَلَ katala
 er ist ge قَتِلَ kutila
 todtet worden
 des Mordes قَتْلٍ katlin
 den Mord قَتْلًا katlan

<RS>

حَدِيثُ
 hadiss
 حَدِيثُ hadīth
 حَدِيثُ

347

³⁴⁷In: Birus, Hendrik (Hg.): Johann Wolfgang Goethe West – Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S. 722

7. Das Konzept der „Hybridität“ und der West-östliche Divan

„Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, [...] die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt.“³⁴⁸

Mit diesem Zitat des Philosophen Martin Heidegger beginnt Homi K. Bhabha die Einleitung zu seinem Buch „Die Verortung der Kultur.“, und dies ist auch das Prinzip des folgenden Abschnittes, mit dem sich nicht nur die literarische Arbeit Goethes begreifen lässt, sondern ebenso auch seine kulturwissenschaftliche Arbeit gekennzeichnet wird. Die Grenze, die Heidegger hier anspricht, meint nicht eine territoriale Grenze zwischen Nationen und Völkern. Die Grenze, von der hier die Rede ist, meint die kulturelle Grenze, die gesetzt wird durch Tradition, Rituale und Religion. Aber inwieweit die kulturelle Grenze passierbar ist, wird hier nicht gesagt. Das Hybriditätskonzept von Homi K. Bhabhas ist ein Ansatz, der zeigt, dass kulturelle Grenzen auch durchbrochen werden können oder sogar aufgehoben werden. Zunächst folgt ein Einblick in das Hybriditätskonzept, das anschließend auf den West-östlichen Divan übertragen wird.

7.1. Homi K. Bhabhas Hybriditätskonzept

Kulturelle Grenzen, an denen sich Differenz, Alterität und Polaritäten begegnen, sind für Bhabha keine unüberbrückbaren Tatsachen, sondern tragen die Möglichkeit der Überwindung bereits in sich selbst, da die Kraft der Entortung eine produktive ist.³⁴⁹ Um dies zu zeigen, begibt sich der Autor in seinen Ausführungen auf die Suche nach den Spuren des Grenzgängers, des in seiner kulturellen Identität Gespaltenen, um die Übergangsräume zwischen kulturellen Bewegungen („in-between spaces“, „third space of translation“) zu untersuchen. Die Betonung des „Dazwischen-Seins“ aller Positionen jenseits festgefügtter oder „reiner“ Identitäten ist der wichtigste Inhalt der Hybridität.³⁵⁰ Der dritte Raum kann dabei als eine Art

³⁴⁸ Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. S. 2

³⁴⁹ Ebd. Vgl. S. 55

³⁵⁰ Ebd. Vgl. S. 57

Übergang gesehen werden, in dem kulturelle Zeichen und Bedeutungen neu ausgehandelt werden und sich danach nicht mehr klar zuordnen lassen, weil sie hybrid geworden sind: „Beim Entstehen solcher Zwischenräume – durch das Überlappen und De-plazieren von Differenzbereichen werden intersubjektive und kollektive Erfahrungen von nationalen Sein, gemeinschaftlichen Interesse und kulturellem Wert verhandelt.“³⁵¹ Die Verhandlung, von der Bhabha spricht und mit der „kulturellen Hybriditäten“³⁵² Raum geschaffen werden soll, geht jedoch nicht immer reibungslos vonstatten. So treten verschiedene Kulturen nicht nur einfach friedlich miteinander in Kontakt, um sich zu vermischen, sondern versuchen nach Kräften einander auszuhöhlen. Unter der Oberfläche entwickelt sich durch die ständige Wechselwirkung von Fremdem und Eigenem eine Dynamik der Verschiebungen und Neuinterpretationen von bestehenden Mustern, die danach weder das eine noch das andere sind, sondern etwas Drittes.

Anknüpfend an Derridas Konzept der „differance“ und im Gegensatz zum multikulturalistischen Diskurs Welschs, der zwar kulturelle Vielfalt anerkennt, sie jedoch kontrolliert und Identitäten festschreibt, wird bei Bhabha die Differenz selbst ins Zentrum gerückt. Kultur ist offen für Interpretationen und damit auch für „Übersetzung“. Bedeutungen werden ausgehandelt und sind umkämpft, sodass sich schließlich alle Formen von Kultur andauernd in einem Prozess der Hybridität befinden. Für Bhabha gibt es keine originären kulturellen Inhalte, so wie auch die Sprache, als Inbegriff kultureller Identität, ein Prozess der Differenz ist, der „ausschlaggebend für die Produktion von Bedeutung“ ist, aber gleichzeitig dafür sorgt, dass diese nie einfach „mimetisch und transparent“, sondern deutungsunabhängig bleibt (vergleiche *énoncé* und *enunciation* – das scheinbar Ureigenste trägt die Spuren des Anderen immer schon mit sich).³⁵³ Bhabha sagt dazu: „Eben jener Dritter Raum konstituiert, obwohl „in sich“³⁵⁴ nicht repräsentierbar, die diskursiven Bedingungen der Äußerung. Die dafür sorgen, dass die Bedeutung und die Symbole von Kultur nicht von allen Anfang an einheitlich und festgelegt sind und dass selbst ein und dieselben Zeichen neu belegt, übersetzt, rehistorisiert und gelesen werden können.“³⁵⁵

³⁵¹ Ebd. S.55

³⁵² Ebd. S. 3

³⁵³ Ebd. Vgl. S. 55

³⁵⁴ Ebd. Vgl. S. 57

³⁵⁵ Ebd. Vgl. S. 57

Mit John Stuart Mill macht Bhabha klar, was er mit kulturellen Verhandlungen meint. So sind Dissens und Alterität für Mill Grundbedingungen für eine „öffentliche Wahrheit“.³⁵⁶ Er betont die Wichtigkeit, die Position des Anderen einzunehmen, um sich dann erstens selbst zu positionieren und zweitens im Diskurs eine höhere Stufe der Erkenntnis zu erlangen. Die gewonnene Erkenntnis lässt sich dann jedoch weder auf die eigene Meinung noch auf die des Anderen zurückführen. Es ist etwas Drittes, etwas Neues entstanden.³⁵⁷ Da jede Kultur in sich selbst hybrid ist, kann es nach Bhabha gar keine Begriffe wie kulturelle Reinheit oder Ursprung geben. So erscheint Differenz auch nicht nur als etwas, was an der Grenze „unserer“ zur „anderen“ Kultur liegt, sondern spaltet Kultur schon vom eigenen Zentrum aus. Kultur sei, so Bhabha mit Freud, immer schon an sich unheimlich gewesen.³⁵⁸ Unser „Heim“, mit dem wir Privates von Öffentlichem trennen wollen, hat Öffnungen und erweist sich somit als Zwischenraum schlechthin. Bhabha betont, dass nicht von der Diversität vorgegebener Kulturen ausgegangen werden kann, sondern vielmehr von kultureller Differenz, vom Zwischenraum dazwischen, in dem Differenzen artikuliert und Identitäten immer neu verhandelt werden müssen.³⁵⁹ Bhabha hofft auf die „Konzeptualisierung einer inter-nationalen Kultur, die nicht auf der Exotik des Multikulturalismus oder der Diversität der Kulturen, sondern auf der Einschreibung und Artikulation der Hybridität von Kultur beruht.“³⁶⁰ Um zu dem „anderen unserer selbst“ zu gelangen, ist es jedoch auch notwendig, ein Leben in Distanz zu sich selbst zu finden – sich selbst zu de-platzieren. Ansätze, die ein solches Leben reflektieren und kulturelle Differenz artikulieren, sieht Bhabha z.B. in literarischen Werken von Toni Morrison. Indem Bhabha das Kunstobjekt „Treppenhaus“ von Renée Green als Beispiel für seine Konzept der Hybridität aufgreift,³⁶¹ schlägt er eine Brücke zu dem Werk von Goethes West-östlichem Divan:

„Das hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit verhindert, dass sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen.“³⁶² Der Titel „West-östlicher Divan“ trägt eine ähnliche dynamische Bewegung in sich, die es Polaritäten unmöglich macht,

³⁵⁶ Ebd. S. 36

³⁵⁷ Ebd. S. 36

³⁵⁸ Ebd, Vgl. 13 – 15

³⁵⁹ Ebd. Vgl. S. 52

³⁶⁰ Ebd. Vgl. S. 58

³⁶¹ Ebd. Vgl. S. 58

³⁶² Ebd. S. 5

sich festzusetzen. So eröffnet sich auch bei Goethe die „Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine verordnete Hierarchie gibt“.³⁶³

7.2. Die Hybridität der Räume im West-östlichen Divan

In allen Büchern des West-östlichen Divans stehen Bewegungen und das Aushandeln von Gefühlen, Eindrücken und Gedanken im Vordergrund. Zunächst ist keine einheitliche Struktur der Gedichte mit ihren Themeninhalten zu erkennen. Ferner sind die Gedichte willkürlich, frei nach der dichterischen Freiheit, in Bücher eingeteilt. Der Wendepunkt, Bezug oder die Umkehr zum vorherigen Gedicht ist nicht gegeben, der ständige inhaltliche Themenwechsel wie auch der damit verbundene Ortswechsel der Gedichte kennzeichnen die ständige Dynamik und den Prozess der poetischen Kreativität den der Gedichtband charakteristisch in sich trägt. Ein elementares Beispiel für diese These wird mit dem Buch des Timur deutlich.³⁶⁴

Zum Buch des Timur gehören zwei Gedichte, einmal geht es um den Hauptprotagonisten Timur, der Herrscher, der einzig von der Naturgewalt besiegt wurde und nicht von seinen Gegnern. Anschließend folgt zunächst ein auffälliger Themeneinschnitt, wo das zweite Gedicht „An Suleika“ nicht mehr vom Herrscher Timur handelt, hier geht es um die Leidenschaft des lyrischen Ichs zu Suleika. Nach den philologischen Ergebnissen aus der Forschung handeln die Gedichte von verschiedenen Themen, bei Timur geht es um seine Niederlage gegen die Winterkälte und bei Suleika geht es um die Liebe, das aber, was sie gemeinsam haben, ist ihre poetologische Aussage:

„Während sich seine poetische Bestimmung am reinsten im Dialog der beiden Liebenden im Buch Suleika erfüllt, der Mann und Frau in ihrer subjektiven Einzigartigkeit hervortreten läßt und zugleich im Neuschreiben der persischen Liebeslyrik den Text auf ein Allgemeines hin öffnet, bricht in wenigen Versen der dunkle Untergrund durch, der diese Welt des Lichtes und der Liebe trägt.“³⁶⁵

Das Zitat setzt das Zeichen, dass die Gedichte „Der Winter“ und „Timur“ sowie „An Suleika“ vieldeutig, aus verschiedenen literarischen Perspektiven hermeneutisch

³⁶³ Ebd. S. 5

³⁶⁴ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.60

³⁶⁵ Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl (Hg.): Dichtung als Übersetzung. In: Bernd Witte Goethe das Individuum der Moderne Schreiben. Würzburg 2007. S. 81

interpretiert und zugeordnet werden können, philosophisch wie politisch³⁶⁶. Für die vorliegende Arbeit ist es primär wichtig, dass die Hybridität der Räume es zulässt, die Gedichte aus unterschiedlichen Perspektiven zu interpretieren. Im dynamischen Raum werden die kulturellen Erfahrungen aus dem Abendland mit dem orientalischen literarischen Ertrag verarbeitet und in das Divan-Projekt projiziert:

„Damit hat sich Goethes West-östlicher Divan von seinen ursprünglichen Intentionen weit entfernt. Als „Hegire“, als Flucht vor den Kriegsgreueln und Poesie und den Westen der Kindheitslandschaft entstanden, ist er ein Weltbuch geworden, das sich im bewussten Gegensatz zu seiner Zeit allen kulturellen Nationalismen entschieden widersetzt.“³⁶⁷

Ein anderes Beispiel für die Hybridität der Räume im West-östlichen Divan ist im Buch des Sängers erkennbar, im Gedicht Hegire: „Flüchte Du, im reinen Osten, wo das reine und Rechte noch waltet“.³⁶⁸ Die Dynamik des Gedichts wird mit dem Wort „Flüchte“ evoziert, das vom lyrischen Ich ausgelöst wird. Das Flüchten ist nichts Reales des lyrischen Ichs, eher vollzieht sich diese Flucht in einem imaginären Raum des Orients. Die Dynamik des lyrischen Ichs liegt darin, dass die Realisierung des Flüchtens vollzogen wird, indem es sich in den orientalischen Raum begibt.

Ein weiterer wichtiger Hinweis auf die Bewegung der Gedichte ist im Buch der Liebe zu finden, dort heißt es im Gedicht „Gruss“:

O wie selig ward mir!

Im Lande wandl' ich³⁶⁹

Mit dieser Stelle wird auf den Prozess der Veränderungen, der Aushandlungen und der Verschiebungen des lyrischen Ichs aufmerksam gemacht, was sich im hybriden Raum des lyrischen Ichs verwirklicht.

In die Dynamik und in den Prozess der Gedichte werden die Rezipienten miteinbezogen vom lyrischen Ich. Die Gedichte, präziser formuliert die Verse sind nur zu verstehen, wenn sich der Rezipient auch in den hybriden Raum des lyrischen Ichs begibt. Diese These wird mit zwei Gedichten aus dem Divan veranschaulicht. Zum einen aus dem Buch der Betrachtungen, das Einleitungsgedicht:

Höre den Rath den die Leyer tönt;
Doch er nutzt nur wenn du fähig bist;
Das glücklichste Wort es wird verhöhnt

³⁶⁶ Vgl. Ebd. S.75 – 84. Abschnitt: West-östliche Wahlverwandtschaften

³⁶⁷ Ebd. S. 81

³⁶⁸ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.7

³⁶⁹ Ebd. S. 39 Vers 1-2

Wenn der Hörer ein Schiefuhr ist.
>>Was tönt denn die Leyer?<< sie tönet laut:
Die schönste das ist nicht die beste Braut,
Doch wenn wir dich unter uns zählen sollen,
So muß du das Schönste, das Beste wollen.³⁷⁰

Das lyrische Ich macht den Rezipienten darauf aufmerksam, sich in den hybriden Raum zu bewegen. Ansonsten bleiben die Verse dem Rezipienten 'Schiefuhr', fremd, da ein Schiefuhr nicht den Inhalt des Ausgedrückten verstehen kann und daher entsprechend einen falschen Eindruck vom Ausgedrückten bekommt. Ebenso soll der Fokus des Rezipienten nicht auf das Schönste, Äußerliche gerichtet werden, eher auf den Inhalt dessen, in dem das Schönste sich befindet. Nur mit diesem Ansatz von Wollen und Erkennen des Schönen und des Besten kann der Divan in seiner Komplexität verstanden werden: „Doch wenn wir dich unter uns zählen sollen, So muß du das Schönste, das Beste wollen.“³⁷¹

Ein anderes Beispiel, wo der Rezipient in den Divan gezielt mit einbezogen wird, um das Geschriebene im richtigen Kontext zu verstehen und einzuordnen, findet sich zu Beginn des prosaischen Teils des Divans. Dort heißt es:

Wer das Dichten will verstehen
Muß in´s Land der Dichtung gehen;
Wer den Dichter will verstehen
Muß in Dichters Lande gehen.³⁷²

Mit diesen Versen ist das Programm des Divans zentral festzuhalten. Das Geschriebene, die Verse im Divan werden im richtigen Kontext verstanden, wenn der Rezipient sich auch in den Gedichtband mit einbezieht. Dazu gibt auch der Verfasser selbst eine unentbehrliche bedeutende Hilfestellung, nämlich die Noten und Abhandlungen, was aus der persönlichen kulturellen Recherche des Autors resultiert. Dort wird die behandelte und unbekannte kulturelle Geschichte wie auch die fremde Literatur des Orients skizziert. Ferner werden in diesem prosaischen Teil die Textquellen und Personenquellen vorgestellt, die Goethe für seine kulturelle Recherche heranzog und abgearbeitet hat. Folglich nur mit der Absicht, dass der Rezipient den orientalischen Kontext des Divans nachvollzieht: „Goethe wollte sein

³⁷⁰ Ebd. S. 34

³⁷¹ Ebd. S. 34

³⁷² Ebd. S. 127

einzigartiges Unternehmen auch erklären und die Rezeptionsbedingungen seines Werkes bestimmen.“³⁷³

Denn im Divan geht es nicht nur ausschließlich um den literarischen Ertrag des Autors, es geht auch um den Kulturaustausch zwischen Okzident und Orient, der zentral in den Gedichten stattfindet und ebenso in gleicher Weise wiederum die Dynamik und den Prozess des Divans markiert. In der dargestellten Dynamik des Divans findet sich der Autor wie auch der Rezipient wieder, da es um ein Hin und Her der kulturellen Erfahrung und Wissens geht, das in den Versen des Divans immer wiederkehrt:

„Die Spannung im Divan bedeutet, dass das Werk als Modell für Dialog und Verständnis zwischen Orient und Okzident gelesen werden kann, und es kann auch als utopischer Entwurf für den grenzüberwindenden Umgang mit fremden kulturellen Möglichkeiten gedeutet werden.“³⁷⁴

Um diesen Ansatz auf den Punkt zu bringen, werden die Worte von Goethe aus einem anderen Werk herangezogen, das die Absicht des Poeten akzentuiert: „[...]daß Missverständnisse und Trägheit vielleicht mehr Irrungen in der Welt machen, als List und Bosheit [...]“.³⁷⁵ Mit diesen Worten wird die Absicht des Autors auch für den Divan deutlich. Um Missverständnisse im Verstehen des Divans zu vermeiden und ihnen auch vorzubeugen, gibt Goethe selbst Hilfestellungen zum Divan und appelliert in seinen Versen an den Rezipienten und zeigt in gleicher Weise am Beispiel des Divan-Werkes, wie die kulturelle Differenz wie auch die Polarität zwischen Okzident und Orient überwunden und ausgehandelt werden. Indem das Eigene und das Fremde in Synthese treten, woraus sich etwas Neues und Anderes ergibt.

Im Buch der Sprüche bearbeitet das lyrische Ich das Missverstehen von Lebensumständen, das auf den Fremden projiziert wird, was wiederum mit orientalischen Sprüchen auf den Punkt gebracht wird. So werden die eigenen Missstände übertragen auf einen fremden Ort und ebenso erscheinen diese in fremden orientalischen Sprüchen wieder. Hier wird das Fremde als Mittel eingesetzt, um den eigenen Standpunkt des lyrischen Ichs zu veranschaulichen:

Wie kommt's daß man an jedem Orte

³⁷³ Bhatti, Anil: „... zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West – östlichen Divan. In: Goethe Neue Ansichten – Neue Einsichten. Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hrsg.)S. 111

³⁷⁴ Ebd. S.106

³⁷⁵ Goethe, J. Wolfgang: Die Leiden des jungen Werther. In: Trunz, Erich: Romane und Novellen, 1Bd. VI.9. München 1977. S. 8

So viel Gutes, so viel Dummes hört?
Die jüngsten wiederholen der Aeltesten Worte,
Und glauben daß es ihnen angehört.

Laß dich nur in keiner Zeit
Zum Widerspruch verleiten,
Weise fallen in Unwissenheit
Wenn sie mit Unwissenden streiten.

>>Warum ist Wahrheit fern und weit?
Birgt sich hinab in tiefste Gründe?“

Niemand versteht zur rechten Zeit! –
Wenn man zur rechten Zeit verstünde;
So wäre Wahrheit nah und breit,
Und wäre lieblich und gelinde.³⁷⁶

Das lyrische Ich spiegelt seinen eigenen Gedankenaustausch, bringt diesen zum Ausdruck und veranschaulicht diesen mit den orientalischen Sprüchen. Der hybride Raum wird davon gekennzeichnet, dass der Gedankenaustausch des lyrischen Ichs sich in fremden orientalischen Sprüchen wiederfindet. Der lyrische Gedankenaustausch aus dem Westen wird mit orientalischen Motiven und Bildern artikuliert, woraus etwas Neues entsteht, die gewonnene Einsicht lässt sich dann jedoch weder auf die eigene Meinung noch auf die des Anderen zurückführen.³⁷⁷

In der germanistischen Forschung wird diese Arbeitsstrategie Goethes wie folgt auf den Punkt gebracht:

„In seinem lyrischen Spätwerk durchbricht Goethe den restriktiven, weil der antiken Literatur eine Monopolstellung einräumenden Kanon der Bezugstexte und erweitert damit sein Werk zu einer allgemeinen Theorie und Praxis der kulturellen Produktion. In dem ein ganzes Buch umfassenden Gedichtzyklus des West – östlichen Divan bezieht er die gesamte damals bekannte Literatur des Orients in sein Werk ein. Dadurch werden die Gedichte, die er in diesem lyrischen Großtext zusammenstellt, hermetisch, erschließen sich nur dem Leser, der willens ist, sich auf das Spiel des Dichters mit seinem Kenntnissen der Geschichte und der Dichtung des Orients einzulassen.“³⁷⁸

Nach dieser Auslegung ist die Hybridität der Räume im West-östlichen Divan zu verstehen. Denn der Leser kann sich dem kulturellen Austausch nicht entziehen, der während des Lesens evoziert wird, da das Spätwerk selbst, wie es im Zitat akzentuiert wird, geprägt ist von einer kulturellen Produktion.

³⁷⁶ Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 54

³⁷⁷ Vgl. Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. S. 36

³⁷⁸ Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl (Hg.): Dichtung als Übersetzung. In: Bernd Witte Goethe das Individuum der Moderne Schreiben. Würzburg 2007. S. 70

7.2.1. Das Motiv des „Reisenden“

Ein weiterer bedeutender Beleg für die Hybridität der Räume kommt vom Dichter Goethe selbst, der in seiner Einleitung zum besseren Verständnis den Verfasser der Divan-Gedichte als einen „Reisenden“ charakterisiert.³⁷⁹

Er erörtert, aus welchen Beweggründen der Bezug auf das Motiv des „Reisenden“ genommen wird. Da der Verfasser darum bemüht ist, „[...] der fremden Landesart mit Neigung bequemt, deren Sprachgebrauch sich anzugleichen trachtet, Gesinnungen zu theilen, Sitten aufzunehmen versteht.“³⁸⁰ Auch nicht nur als Reisender agiert der Verfasser, ebenso auch als Handelsmann soll dieser verstanden werden. Da der Verfasser wie ein Handelsmann seine mitgebrachten Waren auslegt, dem Abnehmer „auf mancherley Weise angenehm zu machen sucht; mit ankündigendem, beschreibende, ja lobpreisende Redensarten.“³⁸¹

Das Motiv des Reisenden evoziert einen ständig wechselnden Standort der Räume, immer in Bewegung auf der Suche nach Neuem und Unbekanntem. Diese Dynamik des „Reisenden“ lässt sich auch in das Kunstobjekt „Treppenhaus“ übertragen und mithin deuten: „Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit verhindert, dass sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen.“³⁸² Der Reisende, der ebenso in einem ständigen Hin und Her ist, macht es möglich, das Fremde aufzunehmen, neu zu ordnen und zu etwas Neuem zu konstruieren. Genauer ausgelegt, werden kulturelle Differenzen wie Polaritäten überwunden und ausgetauscht, sodass letztendlich der kulturelle Austausch angekurbelt wird. Nach diesem Prozess erscheint der Handelsmann im Vordergrund, der den Kulturaustausch zwischen Okzident und Orient erst realisiert. Indem der Handelsmann das neu mitgebrachte aus dem Orient ausschmückt, lobt und verschönert mit seiner individuellen Note. In Bezug auf Goethe mit seiner künstlerischen wie auch dichterischen Fähigkeit und Kreativität werden die gewonnenen orientalischen Motive aufgearbeitet und in den West-östlichen Divan projiziert.

³⁷⁹Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S. 127

³⁸⁰Ebd. S. 127

³⁸¹Ebd. S. 127

³⁸²Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. S.5

Ein weiterer Beleg, der den kulturellen Diskurs des Divan-Werks beinhaltet, ist der Titel des Werkes: „West-oestlicher Divan“, bei den ersten Veröffentlichungen heißt es sogar: „Der östliche Divan vom westlichen Verfasser“.³⁸³

Zwar sind die Gedichte in orientalischen Motiven, Bildern wie Themen konzipiert, aber der Ort des Schreibens, des Verfassens ist im Westen. Der imaginäre orientalische Raum, den Goethe durchreist, gewinnt durch die intensive kulturelle Recherche eine Realitätsebene. Das Geschriebene von dem westlichen Verfasser wirkt und evoziert den Gedanken, als wäre dieser selbst im Orient gewesen. Das Schaffen dieser realistischen Ebene des Autors geht auf seine Individualität wie auf seine dichterische Kreativität und auf seine wissenschaftliche, disziplinierte Tätigkeit zurück, die auch in den Noten und Abhandlungen zu verfolgen ist.

Diese These auf Renée Greens Kunstobjekt „Treppenhaus“ übertragen, spiegelt die kulturelle Schreibweise Goethes wieder. Die Gedichte sind in einem imaginären Raum, dem hybridem Raum, vom westlichen Verfasser konzipiert, dieser Raum ist der Mittelpunkt des Geschehens, nämlich das Divan-Werk selbst, das Treppenhaus. Der westliche Verfasser ist in einem Hin und Her, wo er die Kulturgüter wie orientalische Geschichte, Literatur, Sitten und Religion wahrnimmt, aufarbeitet und sich dem kulturellen Austausch öffnet. Das Ergebnis dieses Prozesses ist der kulturellen Austausch zwischen Okzident und Orient, der im Divan-Werk festgehalten ist, diese These mit Goethes Worten formuliert:

„Meine Absicht ist dabei, auf heitere Weise den Westen und Osten, das Vergangene und Gegenwärtige, das Persische und Deutsche zu verknüpfen, und beiderseitige Sitten und Denkart übereinander greifen zu lassen.“³⁸⁴

Die kulturelle Differenz, die im Mittelpunkt der Divan-Gedichte steht, das Überwinden von Polaritäten und die Synthese dieser, wird durch das poetische Verfahren Goethes überwunden.

³⁸³ Bohnenkamp, Anne: West – östlicher Divan. S. 309. In: Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Stuttgart 1996. S. 312

³⁸⁴ Briefkonzept an Cotta, 16.05.1815. In: Goethes Briefe. Bd. III. Hamburger Ausgabe. Morawe, Bodo. Hamburg 1965. S. 307

7.2.2. Hybride „Textgrundlagen“, Schreiben

Auch die diversen Quellentexte, wie Übersetzungen, Reiseberichte und die Bezugnahme zu den orientalischen Dichtern referieren auf den hybriden Raum im Divan-Zyklus. Zwar fällt diese Methode auch in der Literaturforschung in den Bereich der Intertextualität, aber hier bei den Divan-Gedichten ist das Besondere, dass die Gedichte mit orientalischen Motiven, Themen und Bildern besetzt sind, die gerade von einem westlichen Autor aufgenommen, bearbeitet und in einem neuen literarischen Konzept kreiert werden. Ferner provoziert der Autor mit dieser Methode, dass das Augenmerk der Rezipienten auf die verschiedenen Textquellen explizit gerichtet wird im Divan-Werk. Um diese These zu durchleuchten, werden einige Beispiele aus dem Divan-Werk herangezogen: Das erste Beispiel:

Hegire ist das frz. Wort für das Hedschre oder Chisers ist das englische Wort für Schall. Ganz bewusst wird hier das frz. Wort Hegire sowie Chisers aus dem englischen übernommen und eingesetzt.³⁸⁵ Diese Stolperstellen mit den ausländischen Wörtern werden eingeführt, um damit anzudeuten, dass die Gedichte im Divan-Werk aus verschiedenen und unterschiedlichen Quellen aufgenommen wurden. Das hier beschriebene Verfahren bildet die Grundlage für das ganze Programm des Divan-Werkes. Das Wort Hegire bezieht sich auf den historischen Kontext, dass Goethe auf der Flucht war vor den napoleonischen Kriegen in Europa:

„>>man flüchtet aus der Zeit in ferne Jahrhunderte und Gegenden, wo man sich etwa Paradiesähnliches erwartet<<, [...] >> Ich segne meinen Entschluß zu dieser Hegire, denn ich bin dadurch der Zeit und dem lieben Mittel – Europa entrückt, welches für eine große Gunst des Himmels anzusehen ist, die nicht einem jedem verfährt<<.“³⁸⁶

Im Eingangsgedicht Hegire schreibt Goethe auch über Chisers Quelle, der Hüter des Quells, was sich auf einen Gelehrten, einen persischen Dichter bezieht, und wortwörtlich aus der Übersetzung von Hammers übernommen ist. Der persische Dichter deutet auf Goethes Zwilling Hafis, von dem er sich für die Divan-Gedichte inspirieren ließ.³⁸⁷

Weiter ist in der Forschung folgende These zu finden: „Die Strophen 1 und 6 beruhen auf Hafis, 3 und 4 auf den Moallakat, 5 auf Warig und auf Ferdusi.“³⁸⁸ Hafis stammt aus der Textquelle von Hammer-Purgstall. Der Moallakat ist eine

³⁸⁵ Birus, Hendrik (Hg.): Johann Wolfgang Goethe West – Östlicher Divan. Neue, völlig revidierte Ausgabe, Teilband II. Berlin 2010. S.886

³⁸⁶ Ebd. S.884

³⁸⁷ Ebd. Vgl. 884

³⁸⁸ Ebd. Vgl. 882

lyrische Gattung vor der islamischen Zeit und Ferdusi ist ein bekannter orientalischer Dichter. Aus diesen unterschiedlichen Perspektiven wird Goethes hybrides Schreiben im Divan durchschaubar, denn durch die Aufnahme und Überarbeitung des kulturellen Wissens über den Orient aus den verschiedenen und unterschiedlichen Textquellen summiert sich die Grundlage für das Divan-Werk. Dieses Prinzip des hybriden Schreibens wird in all seinen Divan-Gedichten aufrechterhalten.

Abschließend wird dem hybriden Schreiben Goethes folgender Ansatz hinzugefügt. Wie bereits in den vorherigen Zeilen festgehalten, übernimmt Goethe orientalische Motive, Themen und Räume, die sich mit seiner poetischen Kreativität in den Gedichten wiederfinden. Hierzu gehören auch die orientalischen Bilder und Redewendungen, die ambitioniert in den Gedichten eingesetzt werden.

Hegire: Wenn nicht Caravanen wandle,
 Schawl, Caffee und Moschus handle.
Oder Wenn den Schleyer Liebchen lüftet,
 Schüttelnd Ambralocken düftet.

Das Bild der Karawane ist üblich für den orientalischen Raum, den Abendländern bekannt und nichts Neues. Aber die Übernahme des Wortes „Ambralocken“ ist dem Abendländer nicht bekannt, es ist fremd. Wieder ein Stolperstelle, die vom Autor gezielt eingesetzt wird und das Augenmerk darauf richtet, dass die Gedichte auch mit Lehnwörtern aus der orientalischen Sprache besetzt sind.

Resümierend lässt sich festhalten, dass es dem Dichter Goethe elegant gelingt, kulturelle Differenzen und Polaritäten, ganz nach dem Prinzip von Bhabha, zu überwinden und auszuhandeln und auf diese Weise den interkulturellen Charakter des West-östlicher Divan zu evozieren. So kann man den West-östlichen Divan auch als aufgeschlossenes, relativierendes Werk verstehen, das kulturelle Polaritäten und Differenzen aufarbeitet und skizziert. Aber ebenso gehören die menschlichen Erfahrungen mit dem Fremden zu der Natur des Menschen, was immer in der Menschheitsgeschichte der Fall sein wird und kein Ende findet wird, da die Welt aus vielen und unzähligen Kulturen besteht und bestehen bleiben wird. In diesem Kontext ist es wichtig, den Weg zu finden, um sich mit der fremden Kultur zu verständigen und zu verstehen, wie Goethe es mit seiner poetischen Fähigkeit mit seinem Divan-Projekt realisiert:

„Die Spannung im Divan bedeutet, dass das Werk als Modell für Dialog und Verständnis zwischen Orient und Okzident gelesen werden kann, und es kann auch als

utopischer Entwurf für den grenzüberwindenden Umgang mit fremden kulturellen Möglichkeiten gedeutet werden.³⁸⁹

7.2.3. Hybride Person Hafis

Eine besondere und auffällige Person in den orientalischen Recherchen Goethes ist der persische Autor Hafis. K. Mommsen fasst die Beziehung Goethes zu Hafis wie folgt zusammen:

„Für Goethe war Hafis ein bewundernswerter Dichter ersten Ranges, durch den er sich zum Wettstreit herausgefordert fühlte. In ihm erkannte er einen Geistesverwandten, der mystischen Sinn mit weltzugewandter Lebenslust, tiefe Religiosität mit geistiger Beweglichkeit und antiklerikalem Spott verband. Auch die Zeitumstände, unter denen Hafis lebte, sah Goethe in seiner eignen Zeit widerspiegelt. Beide Dichter waren lange Zeit bei Hofe und von der Gnade der Fürsten abhängig. Beide waren extremer politischer Unruhe und verheerenden Kriegen ausgesetzt, Hafis als ein Zeitgenosse des gefürchteten Gewaltherrschers und Weltoberers Timur Lenk, in dem Goethe eine asiatische Vorgestalt Napoleons sah.“³⁹⁰

Die Zeilen machen deutlich, aus welchen Beweggründen Hafis für Goethe so wichtig war. Hafis, auch ein Dichter aus dem persischen Raum, musste sich mit ähnlichen Schicksalsherausforderungen und Lebensumständen auseinandersetzen wie Goethe. Charakteristisch für Goethe ist Hafis mit seinen Eigenschaften fromm, aber dennoch lebenslustig, Widerständig gegen Herrscher. Hafis und Goethe teilten beide auch bestimmte Charakterzüge, wie etwa, dass sie ihre Religiosität still für sich ausleben und gegen orthodoxe Religiosität sind, sodass beide auch von Zeitgenossen kritisiert werden. Der Welt geben sie freien Lauf, nicht die Verdüsterung und das Jammern über Lebensumstände stehen im Mittelpunkt ihres irdischen Daseins, vielmehr ist ihre Religiosität gekennzeichnet durch das „Element der Heiterkeit.“³⁹¹

Der Einwand gegen die orthodoxe Lebensführung bildet den Schwerpunkt der Gemeinsamkeit von Goethe und Hafis, den Goethe mit den folgenden Versen deutlich macht:

Unter Lieben, Trinken, Singen

³⁸⁹ Bhatti, Anil: „... zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West – östlichen Divan. In: Goethe Neue Ansichten – Neue Einsichten. Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hrsg.). Würzburg 2007. S. 105

³⁹⁰ Mommsen, Katarina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.129

³⁹¹ Ebd. Vgl. 149

Soll dich Chisers Quell verjüngen.³⁹²

Aus diesen Versen geht die Kritik gegen die orthodoxe Religiosität hervor. Alle drei Elemente, Lieben, Trinken und Singen sind nach islamischer Religion festgelegt in Hadithen und Koranversen: Lieben darf man nur seine eheliche Frau, alles andere wäre Unzucht, Trinken darf man gar nicht, die Ausnahme gibt es nur beim Singen, das alles erlaubt, außer Religionskritik.

Das Weinverbot beschäftigt Goethe so sehr, dass er diesem sogar im Divan-Werk ein ganzes Buch widmet, nämlich das „Schenkenbuch“. Hier wird wiederholt von Goethe das Genießen von Wein und Frauen verherrlicht und verschönt dargestellt, hierzu das folgende Gedicht, das diesen Ansatz deutlich macht:

Ja, in der Schenke hab´ ich auch gesessen,
Mir ward wie andren zugemessen,
Sie schwatzen, schrieen, händelten von heut,
So froh und traurig wie´s der Tag gebeut;
Ich aber saß, im Innersten erfreut,
An meine Liebste dacht´ ich – wie sie liebt?
Das weiß ich nicht; was aber mich bedrängt!
Ich liebe sie wie es ein Busen giebt
Der treu sich Einer gab und knechtisch hängt.
Wo war das Pergament, der Griffel wo?
Die alles faßten! – doch so wars! ja so!³⁹³

Die Hybridität der Figur Hafis, seine auffallende Gespaltenheit im Leben, in einem Raum dazwischen, den auch Goethe immer wieder im Divan thematisiert und beschreibt, besonders im Buch des Hafis, in dem es um die Frömmigkeit Hafis‘ geht, wo er nicht nur als Korankenner charakterisiert, sondern wird auch als Poet. Ferner kommt auch das Hin und Her mit den Zeitgenossen zum Ausdruck wie die unorthodoxe Lebensführung anspielend auf das Trinken und Lieben. Dennoch gelingt es Goethe in dieser Verflechtung der Polaritäten, die Gespaltenheit von Hafis zu relativieren und zu entorten. Indem er Hafis‘ poetische Kreativität vordergründig kanonisiert und ihn in seiner Lebensführung so wie er ist, einfach als Menschen achtet. Die Entortung und die Überwindung der Polaritäten werden mit dem kulturellen Austausch realisiert, der in den Gedichten stattfindet, was am Beispiel des folgenden Gedichts abzulesen ist:

Unbegrenzt

Daß du nicht enden kannst das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst das ist den Loos.

³⁹² Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981.S.7

³⁹³ Ebd. S. 89

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.

Du bist Freuden ächte Dichterquelle,
Und ungezählt entfließt dir Well' auf Welle.
Zum Küssen stets bereiter Mund,
Ein Brustgang der lieblich fließet,
Zum Trinken stets gereizter Schlund,
Ein gutes Herz das sich ergießet.

Und mag die ganze Welt versinken,
Hafis mit dir, mit dir allein
Will ich wetteifern! Lust und Pein
Sey uns den Zwillingen gemein!
Wie du zu lieben und zu trinken
Das soll mein Stolz, mein Leben seyn.
Nun töne Lied mit eigenem Feuer!
Denn du bist älter, du bist neuer.³⁹⁴

Der Titel des Gedichts „Unbegrenzt“, verweist auf den Grenzgänger, der auch Grenzen überschreitet. Der offen ist für neue Erfahrungen, Erkenntnisse und Meinungen. Hafis, der in diesen Versen angesprochen ist und vorgestellt wird vom lyrischen Ich, verkörpert den Grenzgänger. Der im Dazwischen Raum³⁹⁵ kulturelle Zeichen und Bedeutungen neu aushandelt und deplatziert. Aus diesem kulturellen Diskurs ist für den Grenzgänger Hafis etwas Neues und Anderes entstanden, wie im letzten Vers auf den Punkt gebracht: „du bist neuer.“

Die hybride Person Hafis, der zu einem die Zunge der mystischen Welt repräsentiert und zum anderem den Herold des Sinnengenusses darstellt:

„Gleich nach seinem [Hafis] Tode hatten Neid und Gleißnerey ihm die Ehre des Begräbnißes versagen wollen, weil er beschuldigt ward, das Heiligste, nämlich den Koran entweihet, und wider den Sinn göttlicher Schrift den Genuß des Weines durch Wort und Beyspiel gelehrt zu haben [...] Damals, als Heucheley und Mißgunst Hafisen so schwer sinnlicher Wollust und verbotener Lehre zeithen, mochte es noch Niemand in den Sinn gekommen seyn, in den Dithyramben des Genußes von Wein und Liebe nichts als mystische Allegorien göttlicher Liebe und himmlischer Ekstase suchen zu wollen.“³⁹⁶

Hafis zerstört islamische Stereotype. Mit dem Mittel der Dichtung wird die Zerstörung überwunden und neu ausgehandelt. Hafis in seiner Person ist hybrid, weil er zum einen fromm ist und zum anderen eine unorthodoxe Lebenseinstellung verfolgt. Eine gespaltene Person in seiner Handlung, er selbst sagt über sich:

³⁹⁴ Ebd. S. 23

³⁹⁵ Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. S. 257

³⁹⁶ In: Mommsen, Katarina: Goethe und der Islam. Frankfurt am Main 2001. S.297

Durch den Koran hab´ich alles
Was mir je gelang gemacht.³⁹⁷

7.2.4. Polaritäten im Divan-Werk

Es fällt auf, dass an manchen Stellen in dem Gedichtzyklus Begriffspaare, die eigentlich gegensätzlich sind, aber wiederum nach den Gedichten eine Einheit bilden, vorzufinden sind. Wie z.B.: Hegire, Nord und West und Süd zersplittern; Talismane, Gottes ist der Orient! Gottes ist der Occident!; Gingo Biloba, ist es ein lebendig Wesen? Das sich in sich selbst getrennt, sind es zwey? Die sich erlesen, Daß man sie als eines kennt. Das letztere Beispiel bringt die Synthese zwischen den Polaritäten auf den Punkt. Obwohl es zunächst gegensätzlich ist wie Orient und Okzident, bilden sie dennoch gemeinsam eine Einheit, ein Ganzes: Daß man Sie als eines kennt. Hier wird Gegensätzliches zusammengebracht, was in der Realität so nicht gelingen würde. Aber durch die dichterische Kreativität wird das Unrealistische überwunden und Polaritäten zu einer Einheit geformt, die letztlich auch in einer Symbiose zueinander stehen, das Eine kann nicht ohne das Andere existieren. Nur zusammen geben sie dem Konzept der Dichtung eine Bedeutung. Die Überbrückung und Überwindung von kulturellen Differenzen und folglich die Realisierung des kulturellen Austausches. In der Forschung wird diese Symbiosebeziehung auch als „doppelblickend“³⁹⁸ charakterisiert, was für das Ganze Werk gilt, nämlich:

„Die zwei Welten können Okzident und Orient, Deutschland und Persien, Christentum und Islam, Jenseits und Diesseits oder auch Poesie und Wissenschaft sein. All das ist im *Divan* angelegt. Das Schweben nimmt eine postkoloniale Haltung vorweg, die harte Grenzziehungen vermeidet und den Zwang des aristotelischen „entweder/oder“ ersetzt durch das „sowohl/als auch“. Es geht nicht um fest umrissene Identitäten, die sich gegenüberstehen und miteinander in Verhandlungen eintreten. Übergänge werden geschaffen. Der Schwebezustand relativiert starre, eindeutige Grenzziehungen.“³⁹⁹

Das Zitat bringt den kulturellen Austausch des Divans auf den Punkt. Grenzen, die von kulturellen Polaritäten wie Differenzen gesetzt sind, werden überwunden,

³⁹⁷ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.255

³⁹⁸ Bhatti, Anil: „... zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West – östlichen Divan. In: Goethe Neue Ansichten – Neue Einsichten. Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hrsg.). Würzburg 2007. S. 105

³⁹⁹ Ebd. S. 105

ausgehandelt und neu verhandelt. Der Kulturaustausch im Divan steht immer wieder im Diskurs, was auch Goethe selbst festhält:

„Meine Absicht ist dabei, auf heitere Weise den Westen und Osten, das Vergangene und Gegenwärtige, das Persische und Deutsche zu verknüpfen, und beiderseitige Sitten und Denkart über einander greifen zu lassen.“⁴⁰⁰

7.2.5. Hybrides Schreiben mithilfe der Übersetzungen

Ein weiteres wichtiges Kriterium, das auf Goethes hybrides Schreiben hindeutet, stammt aus den Noten und Abhandlungen, das Kapitel „Übersetzungen“.⁴⁰¹ Nach Goethe gibt es drei Arten von Übersetzungen in Bezug auf den West-östlichen Divan:

- 1.) „Die erste macht uns in unserem Auslande bekannt, eine schlicht – prosaische ist hiezu die beste.“⁴⁰²

Der Fokus der oben genannten Übersetzung richtet sich auf den Inhalt, sodass die Form des Textes nicht im Vordergrund steht.

- 2.) „Eine zweyte Epoche folgt hierauf, wo man sich in die Zustände des Auslands zwar zu versetzen, aber eigentlich nur fremden Sinn sich anzueignen und mit eigenem Sinne wieder darzustellen bemüht ist. Solche Zeit möchte ich im reinsten Wortbestand die parodistische nennen.“⁴⁰³

Hier richtet sich das Augenmerk darauf, den fremden Sinn sich anzueignen und dann wiederum mit dem eigenen Sinn wiederzugeben.

- 3.) „So erleben wir den dritten Zeitraum, welcher der höchste und letzte zu nennen ist, derjenige nämlich, wo man die Uebersetzung dem Original identisch machen möchte, so daß eins nicht anstatt des andern, sondern an der Stelle des andern gelten solle.“⁴⁰⁴

Beim letzteren Beispiel wird der Leser an den Grundtext herangeführt, formal und inhaltlich. Dabei wird die Originalität seiner Nation aufgehoben, woraus schließlich

⁴⁰⁰ Briefkonzept an Cotta, 16.05.1815. In: Goethes Briefe. Bd. III. Hamburger Ausgabe. Morawe, Bodo. Hamburg 1965. S. 307

⁴⁰¹ Vgl. Trunz, Erich (Hg.): Gedichte und Epen II. Goethes Werke Band II. München 1981. S.255

⁴⁰² Ebd. S. 255

⁴⁰³ Ebd. S. 256

⁴⁰⁴ Ebd. S. 256

ein Drittes entsteht, an dem sich die „Menge sich erst heran bilden muß.“⁴⁰⁵ Das Ergebnis dieser Übersetzung ist: „[...] die Annäherung des Fremden und Einheimischen, des Bekannten und Unbekannten [...].“⁴⁰⁶ Das dritte Beispiel erinnert an Reéne Greens Kunstmodell des Treppenhauses,⁴⁰⁷ wo die Bewegung des Fremden im Einheimischen, durch das Bekannte und Unbekannte, ein dritter Raum entsteht, in dem die kulturelle Differenz ausgehandelt und neu sortiert werden. Aus dieser Dynamik ergibt sich das Dritte, wie Bhabha präzisiert: „[...] die danach weder das eine noch das andere sind, sondern etwas Drittes.“⁴⁰⁸ Dieses Prinzip der Übersetzung bedingt vom Leser und dem Übersetzer, sich mit dem Fremden auseinanderzusetzen, in den kulturellen Austausch zu treten, denn nur so wird evoziert, dass auch der richtige Kontext aus der Übersetzung erkannt wird.

Der kulturelle Diskurs, der gerade durch die Aufnahme der orientalischen Primärtexte und die europäischen Übersetzungen von Goethe aufgearbeitet wird, kennzeichnet das hybride Schreiben Goethes, das auch wie folgt aussagt:

„Damit ist benannt, was Goethe im West – östlichen Divan als grundlegende Struktur des dichterischen Produktionsvorgangs sichtbar macht, und damit auch das Verfahren, aus dem die Mehrzahl der Gedichte der Sammlung hervorgegangen ist: Transnationale Übersetzung als Medium kultureller Produktion.“⁴⁰⁹

Die aus den europäischen Übersetzungen und orientalischen Primärtexte gewonnenen Inspirationen und Eindrücke kennzeichnen, wie bereits im Zitat erörterten Verfahren, die kulturelle Produktion Goethes am Beispiel des West – östlichen Divan.

7.3. Ergebnis: Das Konzept der Hybridität und der West-östliche Divan

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass der West-östliche Divan selbst den hybriden Raum dafür öffnet, dass kulturelle Differenzen wie Polaritäten neu ausgehandelt und neu sortiert werden. Der Autor Goethe macht den Prozess der

⁴⁰⁵ Ebd. S. 256

⁴⁰⁶ Ebd. S. 256

⁴⁰⁷ Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000. Vgl. S. 58

⁴⁰⁸ Ebd. S. 3

⁴⁰⁹ Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl (Hg.): Dichtung als Übersetzung. In: Bernd Witte Goethe das Individuum der Moderne Schreiben. Würzburg 2007. S.73

Überwindung wie auch der Aushandlung des Kulturaustausches vor, um damit zu demonstrieren, dass Polaritäten auch reibungslos überwinden werden können, schlicht nach dem Prinzip von Bhabha.

Durch die Schaffung der hybriden Räume wird dem Leser im Divan möglich, beim Lesen, bei der Figur Hafis, in den orientalischen Themeninhalten (Religion, Tradition und Sprache usw.) die hybriden Räume zu durchqueren. Sodass die Begegnung mit dem Fremden stattfindet, Befremdung auf- und abzubauen, Grenzen zu überschreiten, bis sie schließlich neu ausgehandelt werden. Damit dekonstruiert Goethe, wie Bhabha in seinem Hybriditätskonzept beschreibt, den Mythos von der Reinheit der Sprache und Kulturen. Folglich geht es nicht nur um Überwinden von kulturellen Differenzen und Polaritäten, sondern es geht unter anderem auch darum, das Fremde zu akzeptieren und mit ihm umzugehen, damit überhaupt der Weg dafür gegeben wird, sich mit dem Fremden auseinanderzusetzen, es kennenzulernen und in den Dialog zu treten:

„Die Spannung im Divan bedeutet, dass das Werk als Modell für Dialog und Verständnis zwischen Orient und Okzident gelesen werden kann, und es kann auch als utopischer Entwurf für den grenzüberwindenden Umgang mit fremden kulturellen Möglichkeiten gedeutet werden.“⁴¹⁰

Abschließend für diesen Abschnitt wird an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Goethe sich nicht nur mit Überlieferungsgut aus dem Orient zufrieden gegeben hat. Auch hat er versucht die orientalische, arabische Schrift näher kennenzulernen. Die Abschrift des Korans der Sure 114 wie auch andere Schreibunternehmungen belegen, dass Goethe sich konsequent darum bemühte, auch mit der arabischen Schrift sich dem Orient anzunähern. Durch die detaillierte und aufgeschlossene, kulturwissenschaftliche Recherche über den Orient gelingt es ihm, in Wort und Schrift sich in kulturelle Rituale einzufühlen, diese nachzuempfinden und zu verstehen. Dabei steht der der Aspekt des Fremden und Unbekannten im Mittelpunkt, der zum kulturellen Diskurs von Goethe geöffnet wird. In seinen Divan-Gedichten wird die orientalische Kultur lebendig, da die orientalische Sprache, orientalische Denkweisen und Lebensweisen, die wiederum von der islamischen Tradition stark besetzt sind, nicht nur deskriptiv aufgenommen werden, sondern durch die translinere Aufnahme dieser das Fremde und Unbekannte durchlebt und nachempfunden wird. Durch das Durchleben, Nachempfinden und

⁴¹⁰ Bhatti, Anil: „... zwischen zwei Welten schwebend...“ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West – östlichen Divan. In: Goethe Neue Ansichten – Neue Einsichten. Knobloch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hrsg.). Würzburg 2007. S. 105

7. Das Konzept der „Hybridität“ und der West – östliche Divan

Aushandeln der kulturellen Merkmale wird der Kulturaustausch innerhalb der Lektüre angekurbelt. Kurzum, Goethe zeigt mit diesem poetischen Verfahren, das auch als individuelle Hybridsprache des Autors bezeichnet werden kann, dass mit seiner Imaginationskraft und schöpferischen Kunst erst die vollständige Kontextualisierung des Werkes erzeugt wird.

8. Schluss

Die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes am Beispiel des West-östlichen Divans zeigt, dass dieser mit fundamentalen kulturellen Details über den Orient besetzt ist. Aus diesem Grund bietet es sich an, das Werk Goethes aus verschiedenen Perspektiven wie z.B. aus der sozialwissenschaftlichen, soziokulturellen und vor allem aus der literarischen Ebene zu interpretieren. Aber da es sich gerade um ein Werk von Goethe aus dem 19. Jahrhundert handelt, steht vorwiegend der literarische Ertrag im Vordergrund. Wobei oft der Frage nachgegangen wird, welchen poetischen Ertrag die Lektüre dem Rezipienten vor allem der Literaturwissenschaften anbietet und gibt. Dabei wird zwar der soziokulturelle Aspekt nicht ganz außer Acht gelassen, aber dennoch wird dieser Aspekt nicht primär so genau untersucht und erforscht wie der Ertrag des literarischen Aspektes, was vor allem bei der Sekundärliteratur-Recherche für diese vorliegende Studie aufgefallen ist. Es ist sehr bedauerlich, dass in der Sekundärliteratur nur wenige Texte und Forschungsberichte zur Verfügung stehen, die den soziokulturellen Ertrag des West-östlichen Divans behandeln. Aus dieser Schwierigkeit habe ich dennoch versucht aus dem Material, das mir zur Verfügung stand, die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes abzuleiten und zu akzentuieren.

Das literarische Motiv des „Fremden“ wird in der vorliegenden Studie aufgearbeitet und definiert. Das Fremde resultiert, wie in dieser Arbeit dargelegt, aus soziokulturellen Gründen und Differenzen. Dennoch sind die menschlichen Grunderfahrungen wie orthodoxe Religionsauffassung, Liebesschmerz, Trennungsschmerz, Liebe und Sehnsucht ähnliche und werden überall auf der Welt gleich empfunden. Auf diese Weise wirkt das Fremde nicht mehr fremd, wird mit dem Rezipienten während der Leseerfahrung dekonstruiert und neu ausgehandelt.

Der soziokulturelle Aspekt, der am Beispiel des West-östlichen Divans primär herausgearbeitet ist, akzentuiert die kulturwissenschaftliche Arbeit Goethes ganz besonders, was ja auch die eigentliche Intention dieser Studie ist. Ferner wird trotzdem mit der kulturwissenschaftlichen Arbeit Goethes die Idee der Weltliteratur, die von Goethe selbst geprägt ist, realisiert.⁴¹¹

⁴¹¹ Vgl. Von Wilpert, Gero: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1989. S. 1027

„Ich sehe immer mehr, daß die Poesie e. Gemeingut der Menschheit ist, und daß sie überall und zu allen Zeiten in Hunderten und aber Hunderten von Menschen hervortritt... Nationalliteratur will jetzt nicht viel besagen, die Epoche der W. ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.“⁴¹²

Hinter der Idee der Weltliteratur steckt, nach dieser Äußerung von Goethe, das Gemeingut der Menschheit. Jeder kann seinen Beitrag dazu leisten, niemand ist ausgeschlossen. Goethe fordert sogar im Zitat dazu auf, die Epoche der Weltliteratur zu beschleunigen. Das Revolutionäre und Besondere, das an Goethes Schreiben an Eckermann auffällt, ist der Satz: „[...] daß die Poesie e. Gemeingut der Menschheit ist, [...].“ Nach dieser Ansicht Goethes werden kulturelle Differenzen zunächst ausgeblendet, machen die Menschen zu einer Menschheit, zu einer Weltnation, wonach jeder für das menschliche Gemeingut, nach meinem Verständnis zu der Kultur des Menschen verantwortlich ist und diese auch mitträgt. Mit dieser These verwischt Goethe die nationalen Grenzen und kulturellen Differenzen, die die Menschen untereinander zu Fremden und Unbekannten machen, was allerdings mit der Hilfe der Poesie verwirklicht wird:

„[...] 3. kommunikativ der lebendige geistige Verkehr zwischen den versch. Literaturen und ihr Zusammenwirken im Laufe der Entwicklung [...]. Diese Bedeutung kommt der Auffassung GOETHES am nächsten, der durch den lebhaften Austausch der Dichtungen und Bildungswerte im persönl. Verkehr oder in Übersetzungen e. gegenseitige Fühlungnahme, besseres Kennenlernen und gegenseitiges Verständnis der Nationen untereinander und damit wechselseitige Achtung und Duldung erstrebte.“⁴¹³

Nach diesem Ansatz verfährt Goethe in seinem Divan-Projekt, dem Kennenlernen von orientalischer Dichtung mithilfe von Übersetzungen, Aufarbeitung dieser in ihrer Entstehung, diesbezüglich die nähere Recherche über die orientalischen Autoren. Folglich auch die islamische Religion, die in der orientalischen Dichtung allgegenwärtig ist. Wie in der vorliegenden Studie gezeigt, scheut sich Goethe auch nicht davor, sich mit einem so komplexen und brisanten Thema der Frau im Islam auseinanderzusetzen und es zu behandeln. In diesem Zusammenhang ist, um auch die orientalische Dichtung unter dem Einfluss des Islams zu begreifen, die intensive Recherche und Aufarbeitung Goethes über den Islam auch in der vorliegenden Studie herausgearbeitet und vorgestellt. Auch die vorgestellten relevanten kulturwissenschaftlichen Ergebnisse von Herder, Humboldt, Benjamin und Chambers bekräftigen den kulturellen Diskurs Goethes, dass Goethe mit seiner Idee

⁴¹² Brief an Eckermann 31.1. 1827. Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [‘Frankfurter Ausgabe’], 40 Bde., hrsg. v. Friedmar Apel, Hendrik Birus [u. a.], Frankfurt/Main 1986-1999, hier: I. Abteilung, Bd. 22, S. 287

⁴¹³ Vgl. Von Wilpert, Gero: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1989. S. 1028

der Weltliteratur anstrebt und am Beispiel des West-östlichen Divans gezeigt hat. Nach den Ergebnissen von Herder und Humboldt geht Goethe auf die orientalischen Empfindungen und Erkenntnisse wie auch auf das Denken des Morgenländers ein, das in den Divan-Gedichten zentral zum Ausdruck kommt. Gerade die literarische Gattung der Poesie bringt das Gefühlte, Gedachte und Empfundene besser zum Ausdruck als die anderen literarischen Gattungen. Hierzu ergänzend die Überlegungen von Benjamin und Chambers, die auch an das goethesche „Gemeingut der Menschheit“ anknüpfen, das das kulturelle Wissen und die Kollektiva die Kultur des Menschen definiert und zeigt, dass diese sich immer in einem Prozess befinden und zeitlichen kulturellen Wandlungen und Veränderungen unterworfen sind.

Das Ergebnis des kulturellen Diskurses, das Goethe im West-östlichen Divan realisiert, ist nur mit seinen Worten zu verstehen:

„Denn daraus nur kann endlich die allgemeine W. entspringen, daß die Nationen die Verhältnisse aller gegen alle kennenlernen, und so wird es nicht fehlen, daß jede in der anderen etwas Annehmliches und etwas Widerwärtiges, etwas Nachahmenswertes und etwas zu Meidendes antreffen wird. Auch dieses wird zu der immer mehr umgreifenden Gewerks- und Handelstätigkeit auf das Wirksamste beitragen: denn aus uns unbekanntem übereinstimmenden Gesinnungen entsteht ein schnelleres, entschiedenes Zutrauen. Dagegen wenn wir mit entschieden anders denkenden Personen im gemeinen Leben zu verkehren haben, werden wir einerseits vorsichtiger, andererseits aber duldender und nachsichtiger zu sein uns veranlaßt finden.“⁴¹⁴

Nach all diesen Thesen und Ideen Goethes wirkt das Zitierte zum einen irgendwie unheimlich und zum anderen aber auch als ein Rat oder Hilfestellung, wie die germanistische Forschung mit fremder Literatur umzugehen hat. Das Gesagte Goethes wirkt unheimlich, da er schon voraussieht und prognostiziert, dass nach 200 Jahren die nationalen Grenzen nur noch obligatorisch als Grenzen funktionieren. Dass wir in einer Zeit leben, in der von Globalisierung die Rede ist. Dass in vielen westlichen Ländern, aber auch in allen übrigen Ländern, unterschiedliche Kulturen koexistieren und gemeinsam leben. Als Beispiel reicht es schon aus, sich in Deutschland umzuschauen, wo eine unüberschaubare Anzahl von Menschen mit unterschiedlichen Nationalitäten lebt und ihr neues zu Hause gefunden hat. Das Fremde ist nicht mehr wie damals in Goethes Zeit in der Literatur präsent, sondern

⁴¹⁴ Brief an Eckermann 31.1. 1827. Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [‘Frankfurter Ausgabe’], 40 Bde., hrsg. v. Friedmar Apel, Hendrik Birus [u. a.], Frankfurt/Main 1986-1999, hier: I. Abteilung, Bd. 22, S. 287

auch vor Ort. So hat man⁴¹⁵ die Möglichkeit, kulturelle Differenzen, Ambivalenzen und Polaritäten persönlich auszuhandeln und in den kulturellen Dialog zu treten, indem man sich gegenseitig näher kennenlernt, wie Goethe es am Beispiel des West-östlichen Divans gezeigt hat. Auch macht Goethe in seiner Äußerung darauf aufmerksam, dass der kulturelle Austausch nicht reibungslos stattfindet, aber durch das nähere Kennenlernen wird der Mensch einsichtiger: „Dagegen wenn wir mit entschiedenen anders denkenden Personen im gemeinen Leben zu verkehren haben, werden wir einerseits vorsichtiger, andererseits aber duldender und nachsichtiger zu sein uns veranlaßt finden.“⁴¹⁶ Man kann diesen Ansatz Goethes, auch wenn es vor 200 Jahren gesagt worden ist, problemlos auf die gegenwärtige Zeit übertragen. Eine wichtige Brücke, welche das Kennenlernen von unterschiedlichen Kulturkreisen ermöglicht, ist die Literatur. Mithilfe dieses Mediums wird der kulturelle Diskurs angekurbelt und realisiert, was auch am Beispiel des West-östlichen Divans zu erkennen ist.

Zum anderen gibt Goethe indirekt der germanistischen Forschung eine besondere Hilfestellung, sich mit dem Fremden auseinanderzusetzen es zu erforschen und zu erkunden, sodass das Fremde unter den Menschen dekonstruiert wird. Da das Kennenlernen, genauere Hinschauen in die Lektüre den Rezipienten die Möglichkeit gibt, in den kulturellen Dialog zu treten. Somit werden nationale wie kulturelle Grenzen überbrückt und überwunden, das Gemeingut der Menschheit, die Kultur des Menschen wird bewusster in der Leseerfahrung nachempfunden, nicht nur der Einzelne ist von der Leseerfahrung für die Kultur des Menschen verantwortlich, sondern die ganze Menschheit. In diesem Zusammenhang ist die Literatur eine wichtige Kunstform, da hier in ganz besonderer Art und Weise, wie Goethe auch poetisch verfährt, die literarischen Diskurse sowie kulturelle Diskurse ausgehandelt und bewusster wahrgenommen werden vom Literaten und vom Rezipienten.

Als Ausblick für diese Studie ist festzuhalten, dass weitere und aufwendige Untersuchungen auch von anderen klassischen und Kanon-Lektüren aus dem 18. Jahrhundert wie aus dem 19. Jahrhundert unternommen werden müssen, um so den kulturellen Diskurs primär in den Mittelpunkt zu stellen. Folglich würden

⁴¹⁵ Vgl. Von Wilpert, Gero: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1989. S. 1028

⁴¹⁶ Brief an Eckermann 31.1. 1827. Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [‘Frankfurter Ausgabe’], 40 Bde., hrsg. v. Friedmar Apel, Hendrik Birus [u. a.], Frankfurt/Main 1986-1999, hier: I. Abteilung, Bd. 22, S. 287

8. Schluss

vermutlich vielleicht gerade diese literatursoziologischen Ergebnisse der Moderator dafür sein, um nützliche Hilfestellungen und Lösungsansätze für die gegenwärtige Integrationspolitik in Europa wie auch für die geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu sein.

9. Literaturverzeichnis

9.1. Primärliteratur

Johann Wolfgang Goethe:

- Werke. Weimarer Ausgabe, Bd. 36, Weimar 1893
Werke. Jubiläums Ausgabe (41Bde), Bd. 5: West-östlicher Divan, hrsg. von Konrad Burdach, Stuttgart 1905
Werke, Weimarer Soph. (W.A.), IV. Abteilung, Bd. 26, Weimar 1911
Werke in vier Bänden, Bd. 3, hrsg. von Konrad Burdach, Mainz 1932
West - östlicher Divan, hrsg. und erl. Ernst Beutler, Leipzig 1943
West - östlicher Divan, hrsg. und erl. Ernst Beutler, Wiesbaden 1948
Werke. Gedenkausgabe, Bd. 24, hrsg. von Ernst Beutler, Zürich 1948
West - östlicher Divan, komm. von Hans Weitz, Leipzig 1949
Goethe erzählt sein Leben, hrsg. von Egon Gerlach und Otto Hermann, Hamburg 1949
Werke, Briefe und Gespräche (Gedenkausgabe, 24 Bde., Zürich 1948-1971), hrsg. von Ernst Beutler, Bd. 12, Zürich 1949; Bd. 4 u.11, Zürich 1950; Bd. 18 u. 21, Zürich 1953
Gesamtausgabe-dtv: Bd. 5 (West-östlicher Divan), München 1961; Bd. 22 (Dichtung und Wahrheit, Teil I), München 1961; Bd. 22 (Dichtung und Wahrheit, Teil II), München 1963; Bd.23 (Dichtung und Wahrheit, Teile III und IV), München 1964
West - östlicher Divan, krit. Ausgabe der Gedichte mit textgesch. Komm. von Hans Albert Maier (2 Bde.), Tübingen 1965
Briefe, Bd. 3, hrsg. von Erich Trunz, Hamburg 1965
West - östlicher Divan. Mit Essay zum Divan von H. von Hofmannsthal, O. Loorke u. K. Krolow, hrsg. u. mit Erl. vers. V. Hans Weitz, Frankfurt am Main 1974
Werke Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkrit. durchgesehen u. komm. v. dem hrsg. Erich Trunz, München 1982
Faust. Deutsche Klassiker (Bibliothek der literarischen Meisterwerke), Berlin 1982
Goethe, Sämtliche Werke, hrsg. v. Karl Richter, Bd. 19: Gespräche mit Eckermann, hrsg. v. Heinz Schaffer, München 1986
Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. 39 Bde. Hg. Friedmar Apel. Frankfurt am Main 1999. (1. Abt., Bd. 3/I u. 2: West - östlicher Divan, hrsg. v. Hendrik Brius, Neue Ausgabe 2010

9.2. Sekundärliteratur

Abdel-Rahim, Said: Goethe und der Islam. FU Berlin. Phil. Diss. 1969

Al Habib, André Ahmed: Sufismus. Das mystische Herz des Islam. Eine Einführung. Maurer Verlag. Freiburg Breisgau 2005

Atkins, Stuart: zum besseren Verständnis einiger Gedichte des West - östliche Divan. In Edgar Lohner (Hg.): Interpretationen zum West - östlichen Divan Goethes. Darmstadt 1973. S.96 - 146

Asimgil, Sevim: Cennet ve Cehennem. Ipek Yayin. Istanbul 2008

As-Sufi, Abd al-Quadir: Was ist Sufismus? Eine Einführung in Geschichte, Wesen und meditative Praxis der islamischen Mystik. Barth Verlag. München 1996

Arnold, Heinz Ludwig: Johann Wolfgang Goethe. Ins. Land der Dichtung. Zu Goethes West - östlichen Divan. Sonderband der Edition text + kritik. München 1982

Babinger, Franz: Der Einfluß von Diezens "Buch des Kabuls", Denkwürdigkeiten von Asien auf Goethes West - östlichen Divan, in: Germanisch - Romanische Monatsschrift. Heidelberg 1913

Bahr, Eberhard: Personenwechslung in Goethes West östlichen Divan. In Jb. des Wiener Goethe - Vereins 73. Wien 1969. S. 117 - 125

Baumann, Gerhart: Goethe: Sprache der Schöpfung - Schöpfungen der Sprache. In: Schöpfung und Sprache. Hg. von Walter Stolz. Freiburg, Basel, Wien 1979. S. 81 - 97

Behzad, Faramarz: Adam Olearius 'Persianischer Rosenthal'. Vandenhoeck Ruprecht Verlag. Göttingen 1970

B. v. Arnim, Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Deutscher Klassiker Verlag. Berlin, Weimar 1986

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main 1963

Benjamin, Walter: Sprache und Geschichte. In Philosophische Essays: Tiedemann, Rolf (Hg.). Stuttgart 1992

Bergenthal, Ferdinand: Das Wort ist ein Fächer! Über Goethes Sprachauffassung im West - östlichen Divan. In. Literaturwissenschaftliches Jb., n. f. 5 (1964). S. 335 - 344

Birus, Hendrik (Hg.): JOHANN WOLFGANG GOETHE WEST - ÖSTLICHER DIVAN. Deutscher Klassiker Verlag. Teilband I und II. Berlin 2010

Birus, Hendrik: *Vergleichun*: Goethes Einführung in die Schreibweise Jean Pauls, Stuttgart 1984 (= Germanistische Abteilungen 59)

Blessin, Stefan: Goethes West - östlicher Divan und die Entstehung der Weltliteratur. In Ortrud Gutjahr (Hg.), West - östlicher und nordsüdlicher Divan. Goethe in interkultureller Perspektive. Paderborn 2000. S. 59 - 71

Bobzin, Hartmut: Zwischen 'Mahomets' Gesang und 'Faust': Goethes Lesereisen in den Orient. In: Interkulturalität und Interreligiosität bei Goethe. Tagung der ev. Akademie Iserlohn vom 6.-8. November 1998. Iserlohn 1998 (Tagungsprotokoll 116/98). S. 53 - 60

Boerner, Peter: Johann Wolfgang Goethe. 33. Aufl. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbeck bei Hamburg 1999

Bohnenkamp, Anne: West - östlicher Divan. S. 309. In Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Metzler Verlag. Stuttgart 1996

Borsó, Vittoria (Hrsg.): Medialität und Gedächtnis: interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung europäischer Krisen. Metzler Verlag. Stuttgart 2001

Boubia, Fawzi: "Goethes Theorie der Alterität und die Idee der Weltliteratur. Ein Beitrag zur neueren Kulturdebatte", in Bernd Thum (Hrsg.), Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag zum Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München 1985. S. 269 - 301

Bosse, Anke: Meine Schatzkammer füllt sich täglich... . Die Nachlaßstücke zu Goethes >>West östlicher Divan<< Dokumentation - Kommentar I. Wallenstein Verlag. Göttingen 1999

Bürgel, J. Christoph: Drei Hafis Studien. Lang Verlag. Frankfurt am Main 1975

Burdach, Konrad: Zur Entstehungsgeschichte des West - östlichen Divans. Drei Akademievorträge, hrsg. von Ernst Grumbach. Akademie Verlag. Berlin 1955

Burger, Heinz Otto: Noten zum besseren Verständnis eines Gedichts im West - östlichen Divan. In: Literatur. Sprache. Unterricht. Festschrift für Jakob Lehmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Michael Krejci u. Karl Schuster. Bamberg 1984. S. 12 - 17

Burkhardt, Titus: Vom Sufitum. Eine Einführung in die Mystik des Islam. Schäuble Verlag. Berlin 1989

Chambers, Ian: Migration, Kultur Identität. Stauffenburg Verlag. Tübingen 1996

Dapper, Olfert: Umständliche und eigentliche Beschreibungen von Asia <...>, übers. v. Johann Christoff Beern. Nürnberg 1681

Dill, Christa: Wörterbuch zu Goethes West - östlichen Divan. Niemeyer Verlag. Tübingen 1987

Duden, Fremdwörterbuch. Mannheim 1990

Eren, Sadi: Nefis Terbiyesi. Nesil Yayin. Istanbul 2004

Eickhölter, Manfred: Die Lehre vom Dichter in Goethes Divan. Buske Verlag. Hamburg 1994

Falaki, Mahmud: Goethe und Hafis: Verstehen und Missverstehen in der Wechselbeziehung deutscher und persischer Kultur. Hamburg 2012

Flitner, A./Giel, K.: Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Sprachphilosophie. Werke in fünf Bänden. Bd.III. Darmstadt 1972

Flitner, Wilhelm: Goethe im Spätwerk. Hamburg 1947

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main 1994

Fundgruben des Orients, bearb. durch eine Gesellschaft von Liebhabern, 6 Bde., Wien 1809-1818

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibungen. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1987

Goethe, J. Wolfgang: Die Leiden des jungen Werther. In Trunz, Erich: Romane und Novellen, 1Bd. VI.9. Deutscher Klassiker Verlag. München 1977

Golz, Jochen (Hg.): Goethes Morgenlandfahrten. Insel Verlag. Frankfurt am Main 1999

Golz, Jochen: Orient und Okzident. Böhlau Verlag. Köln 2008

Graf, Karl Heinrich: Muslih ad-Din Sa'adi, "Der Rosengarten". Hrsg. Dieter Bellmann, Gustav Kiepenhauer Verlag. Leipzig und Weimar 1982

Gramlich, Richard: Islamische Mystik. Sufistische Texte aus zehn Jahrhunderten. Kohlhammer Verlag. Köln 1992

Greiner, Bernhard: Allah: al-Asma' al-Husna. Der Gottesname im Munde des Christen und Juden (Goethes West - östlicher Divan und Elias Canettis Die Stimmen von Marrakesch, in Arcadia 27. 1992

Grohnert, Dietrich: Ich habe mich nämlich, mit aller Gewalt und allem Vermögen, nach dem Orient geworfen...". Goethe und der Mythos Islam. Spuren suche auf einem Nebenweg der deutschen Literatur. In: Kreuzwege: Transformationen des Mythischen in der Literatur. Hg. von Dietmar Jacobsen. Frankfurt am Main 1999

<Hafesz>: Der Diwan des Mohammed Schemsed-din Hafis. Aus dem Persischen zum ersten Mal ganz übersetzt von Joseph v. Hammer, 2. Bde., Stuttgart und Tübingen 1812f. <tatsächlich: 1814><Repr. Hildesheim und New York 1973>

Hafis: Der Divan. Aus dem Persischen von Joseph von Hammer - Purgstall. Nachw. v. Stefan Weidner. München 2007

Die Lieder des Hafis. Persisch mit dem Commentare des Sudi, hg. v. Hermann Brockhaus. 3 Bde. Leipzig 1854-1858

Der Diwan des lyrischen Dichters Hafis im persischen Original herausgegeben, ins Deutsche metrisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Vincenz Ritter von Rosenzweig-Schwannau. 3. Bde., Wien 1858 - 1864.

Hafis, Gedichte aus dem Diwan, eingel., übertr. u. komment. v. Rolf-Dietrich Keil. Düsseldorf und Köln 1957

Hammer von Joseph: Encyklopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients, aus sieben arabischen, persischen und türkischen Werken übersetzt, Th. I. Leipzig 1804

Hammer - Purgstall, Joseph: Über die Namen der Araber. In: Denkschriften der kaiserlichen Akademie d. Wissenschaften. Philos. -hist. Cl., Bd. 3, Wien 1852. S. 1 - 72

Harder, Ernst/Schimmel, Annemarie: Arabische Sprachlehre: nebst Schlüssel. Gross Verlag. Heidelberg 1975

Horst Günther: "'Weltliteratur', bei der Lektüre des Globe konzipiert", in: Ders., Versuche, europäische zu denken. Deutschland und Frankreich. Frankfurt am Main 1990 (= edition suhrkamp 1621). S. 104-125

Herder, Johann Gottfried: "Ueber die neuere Deutsche Literatur. Zwote Sammlung von Fragmenten", in Ders., *Sämmtliche Werke*, Bde. 33, Bd. 1, hrsg. v. Bernhard Suphan. Berlin 1877-1913, S. 241 - 356

Hillenbrand, Rainer: Klassischer Geist in Goethes West - östlichen Divan. Lang Verlag. Frankfurt am Main 2010

Höffe, Otfried: Aristoteles. 3. Aufl., Verlag C.H. Beck oHG, München 2006

Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. Stauffenburg Verlag. Tübingen 2000

Humboldt, Wilhelm von: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In *Gesammelte Schriften*. (Kgl.) Preuss. Akad. D. Wiss. (Hg.), 17 Bde., Berlin/Leipzig (Nachdruck Berlin 1968)

Hornold, Alexander/, R. Klaus (Hg.): Das Fremde. Lang Verlag. Zeitschrift für Germanistik. Berlin 1999

Von Hammer, Goethe und Hegel über Firdausi. Literaturkritik, Geschichtsbild und kulturpolitische Implikationen der Ästhetik. In: Hegel Studien, Beiheft 27: Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik, hg. v. A. Gethmann - Siefert und Otto Pöggler. Bonn 1986

Ileri, Esin: Goethes >>West - östlicher Divan<< als imaginäre Orient Reise. Sinn und Funktion. Frankfurt am Main und Bern 1982

Sir Muhammed Iqbal: Botschaft des Ostens. Als Antwort auf Goethes West - östlicher Divan, aus dem Persischen übs. v. Annemarie Schimmel. Wiesbaden 1963

Lamping, Dieter: Die Idee der Weltliteratur. Ein Konzept Goethes und seine Karriere. Alfred Körner Verlag. Stuttgart 2010

Jockel, Rudolf: Islamische Geisteswelt. Von Muhammed bis zur Gegenwart. Drei Lilien Verlag. Wiesbaden 1981

Jungbluth, Günther: Zu einem Motto im >>West - östlichen Divan<<. In: Orbis Litterarum 131958

Kamaludin, Isharak: Dialog der Kulturen am Beispiel des "West - östlichen Divan". Goethe und der Orient. Diplomica Verlag GmbH. Hamburg 2009

Kern, Otto: Zu Goethes Westöstlichem Divan. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur und für Pädagogik 51. 1923

Khoury, Adel-Theodor: Einführung in die Grundlagen des Islams. Styria Verlag. 1978 Graz

Kimura, Naoji: Der ost - westliche Goethe. Deutsche Sprachkultur in Japan, Bern, Berlin, Brüssel, Frankfurt am Main, New York, Oxford und Wien 2006. Deutschostasiatische Studien zur interkulturellen Literaturwissenschaft. Bd. 2

Knoblauch, Hans-Jörg/Koopmann, Helmut (Hrsg.): neue Ansichten - neue Einsichten. Königshausen & Neumann Verlag. Würzburg 2007

Kreutzer, Leo: Goethes West - östlicher Divan. Projekt eines anderen Orientalismus. In: Études Germaniques 60 (2005). S. 249-264

Kurz, Gerhard/Pelster, Theodor: Metapher. Theorie im Unterricht. Schwann Verlag. Düsseldorf 1976

Lenz, Wolfgang: Goethes Noten und Abhandlungen zum West - östlichen Divan. Hamburg 1958

Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Metzler Verlag. Stuttgart 2006

Lohner, Edgar (Hg.): Studien zum West - östlichen Divan Goethes. Darmstadt 1971 (Wege der Forschung 287)

Lohner, Edgar (Hg.): Studien zum West - östlichen Divan Goethes. Darmstadt 1973 (Wege der Forschung 288)

- Makowski, Samsam Renate/Makowski, Stefan: Sufismus für Frauen. Zugänge zur islamischen Mystik. Verlag. Zürich und Düsseldorf 1996
- Mandelkow, Karl Robert: Goethes Briefe. Band IV. Briefe der Jahre 1821 - 1832. C.H. Beck Verlag München 1976
- Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl (Hg.): Dichtung als Übersetzung. In: Bernd Witte Goethe das Individuum der Moderne Schreiben. Königshausen & Neumann Verlag. Würzburg 2007
- Molana Salaheddin Ali Nader ShahAngha: Sufismus. M.T.O. Shamaghsoudi Veröffentlichungen. 1997 Köln
- Mongold, Sabine: Eine "Weltbürgerliche Wissenschaft": die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert. Franz Steiner Verlag 2004
- Metzler Lexikon: Philosophie. Peter Prechtel, Franz - Peter Burkard (Hrsg.), Stuttgart 2008
- Mieder, Wolfgang: Aphorismen, Sprichwörter, Zitate. Lang Verlag. Bern 2000
- Mommsen, Katharina: GOETHE UND DIE ARABISCHE WELT. Insel Verlag. Frankfurt am Main 1998
- Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Insel Taschenbuch. Frankfurt am Main 2001
- Mommsen, Katharina: Goethe und 1001 Nacht. Berlin 1960
- Mommsen, Momme: Studien zum West - östlichen Divan. Akademie Verlag. Berlin 1962
- Mutlu, Ismail/Dögen, Saban/Hatip, Abdulaziz: Camiü's Sagir, Muhtasari, Tercüme ve Serhi. Yeni Asya Nesriyat. Istanbul 2002
- Nell, Werner: Reflexion und Konstruktion des Fremden der europäischen Literatur. Gradez Verlag. St. Augustin 2001
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera: Konzepte der Kulturwissenschaften. Metzler Verlag. Stuttgart 2003
- Nursi, Said: Worte. Kommentar zum Qur'an. Print Factory. Köln 1998
- Olearius, Adam: Des Weltberühmten Adami Olearii und viel vermehrte Reisebeschreibungen.[...]- Hamburg 1696
- Paul, Gregor: Einführung in die kulturelle Philosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2008

- Pausch, Holger: Kommunikative Metaphorik. Die Funktion des Literarischen Bildes, in der deutschen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart zum Forschungsstand. Bouvier Verlag. Bonn 1976
- Pott, Hans - Georg: Kurze Geschichte der europäischen Kultur. Fink Verlag Paderborn 2005
- Precht, Peter: Burkard, Franz - Peter. Hg.: Metzler Leikon Philosophie. 3. Aufl. J.B. Metzler Verlag. Stuttgart 2008
- Proß, Wolfgang: Johann Gottfried Herder Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Carl Hanser Verlag. München 1978
- Sarrazin, Thilo: Deutschland schafft sich ab. Dt. Anst. Verlag. München 2010
- Schaeder, Hans Heinrich: Betrachtungen zum West - östlichen Divan. Leipzig 1932
- Schaeder, Hans Heinrich: Goethes Erlebnis des Ostens. Leipzig 1938
- Schleißmann, Ludwig: Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam. Böhlau Verlag. Köln 2003
- Schings, Hans - Jürgen: Zustimmung zur Welt. Goethe - Studien. Königshausen & Neumann Verlag. Würzburg 2011
- Schwarzer, Alice: Die große Verschleierung. Für Integration gegen Islamismus. Kiepenhauer & Witsch Verlag. Berlin 2010
- Schweikle, Günther u. Irmgard: Metzler Literatur Lexikon. Metzler Verlag. Stuttgart 1990
- Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. C.H. Beck Verlag. München 2000
- Schimmel, Annemarie: ZWEI ABHANDLUNGEN ZUR MYSTIK UND MAGIE DES ISLAMUS VON JOSEF HAMMER-PURGSTALL. Österreichische Akademie der Wissenschaft 1974 Wien.
- Schimmel, Annemarie: Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Eugen Diedrichs Verlag. Köln 1985
- Schimmel, Annemarie: Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Der Islam. Palmos Verlag. 1998 Düsseldorf
- Schimpf, Hans Joachim: Goethes Begriffe der Weltliteratur. Essay. Stuttgart 1968 (=Dichtung und Erkenntnis 5)
- Schuon, Frithjof: Den Islam verstehen. Eine Einführung in die innere Lehre und die mystische Erfahrung einer Weltreligion. Barth Verlag. München 2002
- Steinmetz, Horst: Literatur und Geschichte. 4 Versuche. München 2002

Steinmetz, Horst: "Weltliteratur. Umriß eines literaturgeschichtlichen Konzepts", in: Arcadia 20 (1985), S. 2 - 1.

Strich, Fritz: Goethe und die Weltliteratur. Bern 1946

Turpin, Francois René: Mohammeds Leben. Histoire de la vie de Mahomet. In drei Büchern. Halle 1781

Trunz, Erich (Hrsg.): Studien zur Goethes Alterswerk. Frankfurt am Main 1971

Unterberger, Rose (Hg.): JOHANN WOLFGANG GOETHE NAPOLEONISCHE ZEIT. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom Mai 1805 bis 6. Juni 1816. Deutscher Klassiker Verlag 1994

Vietta, Silvio: Europäische Kulturgeschichte. Fink Verlag. Berlin 2005

Volpi, Franco: Nida-Rümelin, Julian. Hg.: Lexikon der Philosophischen Werke. Körner Verlag. Stuttgart 1988

Welbers, Ulrich: Humboldt, ein Traum. Über Sprache - Geschichte - Bildung in idealischer Perspektive. Grupello Verlag. Düsseldorf 2003

Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur. Körner Verlag. Stuttgart 1989

Witte, Bernd: Hegire. Poetische Emigration. Gedichte von Johann Wolfgang Goethe. Stuttgart 1998. S. 186 - 200

Witte, Bernd und Otto, Regine: Goethe Handbuch in vier Bänden: Gedichte. Metzler Verlag. Stuttgart und Weimar 1996

Wirth, Uwe (Hg.): Kulturwissenschaft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 2008

Yegin, Abdullah: Yeni Lugat. Hizmet Vakfi Yayinlari. Istanbul 1997

www.wikipedia.org/wiki/Sufismus

www.Leokreutzer.htm 05.012.2007

www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate.000000001455/06_herder.gall.pdf?hosts=.S.2

lexicorient.com/e..o./atlas/h-ottomanns.htm 27.10.2011

irankultur.at/iraninfo/sadi.htm 01.12.2005

iran-azad.de/01.12.2005

www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf> 19.01.2004