



## **STUDI GERMANICI**

Istituto Italiano di Studi Germanici – Roma

### **Comitato scientifico:**

Martin Baumeister  
Piero Boitani  
Angelo Bolaffi  
Gabriella Catalano  
Markus Engelhardt  
Christian Fandrych  
Jón Karl Helgason  
Robert E. Norton  
Gianluca Paolucci  
Hans Rainer Sepp  
Claus Zittel

### **Direzione editoriale:**

Marco Battaglia  
Irene Bragantini  
Marcella Costa  
Francesco Fiorentino

### **Direttore responsabile:**

Luca Crescenzi

### **Direttore editoriale:**

Maurizio Pirro

### **Redazione:**

Luisa Giannandrea

L'Osservatorio Critico della Germanistica è a cura di Maurizio Pirro

### **Progetto grafico:**

Pringo Group (Pringo.it)

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000  
Periodico Semestrale

Studi Germanici è una rivista peer-reviewed di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici  
Via Calandrelli, 25 00153 Roma

# STUDI GERMANICI



Istituto Italiano di  
**STUDI GERMANICI**

---

**21 | 2022**



# Indice

## Saggi

- 9 Weimarer Ko-Autorschaft oder: Faust in Böhmen. Schillers *Wallenstein* im Dialog mit Goethes *Faust*  
*Jörg Robert*
- 37 Goethe · Hafis · Mohammed oder *The Twain Shall Meet?* Versuch über das West-Östliche im *West-östlichen Divan*  
*Wolfgang Riedel*
- 57 L'inattualità della «Kunst zu erben» nietzscheana. Una riflessione nell'epoca degli archivi digitali  
*Gabriella Pelloni*
- 79 The Writer Who Refused to Sign His Work: The Case of B. Traven  
*Massimo Salgaro*
- 99 Hanns-Josef Ortheils Erfindung seines Lebens. Autofiktion – Werkpolitik – Öffentlichkeitspräsenz  
*Dirk Niefanger*
- 119 L'archeologia per i germani, o i germani per l'archeologia?  
*Irene Bragantini*
- 133 I tedeschi allo specchio: origini, storia e contraddizioni del mito germanico  
*Marco Battaglia*
- 161 Die Wortart Präadverb am Beispiel von *seit* und seiner italienischen Entsprechung *da*  
*Patrizio Malloggi*

## Ricerche

- 187 La *Haggadah* di Don Chisciotte. Kafka e Mendele Moicher Sforim  
*Arianna Brunori*
- 205 Totalitarismus aus der Sicht zweier Dissidenten. Ignazio Silones *Die Schule der Diktatoren* (1938) und Manès Sperbers *Zur Analyse der Tyrannis* (1939)  
*Stefano Apostolo*

**227** Wie lernten Triestiner einmal Deutsch? – Grammatiken der deutschen Sprache für Italiener in der Biblioteca Civica von Trieste (vom 18. Jahrhundert bis zum ersten Viertel des 20. Jahrhunderts)  
*Lorenza Rega*

**249** Osservatorio critico della germanistica

**341** Abstracts

**347** Hanno collaborato

# Goethe · Hafis · Mohammed oder *The Twain Shall Meet?* Versuch über das West-Östliche im *West-östlichen Divan*

Wolfgang Riedel

Dem folgendem Essay liegt ein 2019 in Sarajevo gehaltener Vortrag zugrunde<sup>1</sup>. Sieht man einmal von Weimar selbst oder den hessischen Mainlanden ab, dürfte es in Europa nur wenige Orte geben, die in jenem Jubiläumsjahr geeigneter gewesen wären, sich dem *West-östlichen Divan* zuzuwenden, und zwar mit einem ‘von Jetztzeit erfüllten’ Blick, wie ihn ein zweihundertjähriger Abstand, aber vor allem auch diese Stadt nahelegen, ja verlangen. Mitten im europäischen Süden gelegen, ist Sarajevo seit Jahrhunderten ein Ort der Berührung und Durchdringung von West und Ost, der Schauplatz eines zu keiner Zeit einfachen, dennoch ‘langdauernden’ Neben-, Mit- und immer wieder auch heftigsten Gegeneinanders von islamischer, christlicher (lateinischer und orthodoxer) und jüdischer (sephardischer und aschkenasischer) Religion und Kultur, Kunst und Literatur. Mein Vortrag sollte und wollte daher weniger ein Spezialbeitrag zur Goethephilologie als vielmehr der Versuch sein, den *genius loci* dieser Stadt für eine von höchst vitalen Erkenntnisinteressen geleitete, heutige Sicht auf Goethes *Divan* fruchtbar zu machen.

Doch dazu war erst einmal der Sprung zu leisten hinüber ins tausend Kilometer entfernte Weimar und zurück in das Jahr 1813:

1 Hauptvortrag bei der Jubiläumsveranstaltung «200 Jahre *West-östlicher Divan*» der Univerzitet u Sarajevu (UNSA) und des Goethe-Instituts Sarajevo: UNSA, Filozofski fakultet, 24. Oktober 2019. Im Druck auf Bosnisch erschienen: Wolfgang Riedel, *Goethe, Hafiz, Muhamed. Ogled o zapadno-istočnom u Zapadno-istočnom divanu*, in «Behar – časopis za književnost i društvena pitanja» («Blüte. Zeitschrift für Kultur und Gesellschaft») (Preporod, Zagreb), Nr. 151 (Februar 2020), S. 18-23 (bosn. Übers. v. Naser Šećerović). – Für die deutschsprachige Veröffentlichung überarbeitet und erweitert, jedoch unter Beibehaltung des damaligen (2019) Forschungsstands. Um der bibliographischen Orientierung willen greifen die Literaturhinweise der Fußnoten zwar auch auf seither Erschienenes aus, es ist aber nicht mehr eingearbeitet; so etwa auch das «Goethe-Jahrbuch», 136 (2019 [2020]) (reicher *Divan*-Teil S. 19-126). – In vorliegender Fassung Hendrik Birus zum 80. Geburtstag herzlich zugeeignet.

– Die Völkerschlacht bei Leipzig hatte Napoleon eine vernichtende Niederlage bereitet; seine Armee zog sich über den Rhein zurück, er selbst wurde auf die Insel Elba verbannt. Das Reisen in den deutschen Ländern wurde wieder möglich, und so reiste auch Goethe nach langer Zeit wieder einmal gen Westen, in die hessische Heimat, und verbrachte die nächsten beiden Sommer an den Ufern von Main und Rhein. Just im selben Jahr 1813 brachte sein Verleger Johann Friedrich Cotta die erste deutsche Ausgabe des persischen Dichters Mohammed Schemseddin (um 1320-1390), genannt Hafis, zum Abschluss, übersetzt von dem Wiener Orientalisten Joseph von Hammer (später: von Hammer-Purgstall). Die knapp 700 Gedichte umfassende Sammlung mit dem Titel *Divan* («Versammlung») bekam Goethe 1814 von Cotta übersandt und begann sie sofort zu lesen<sup>2</sup>. In Frankfurt und Wiesbaden traf er alte Familienfreunde, darunter Jakob von Willemer und dessen spätere Frau Marianne, mit der aus gemeinsamer Hafis-Begeisterung eine sympoetische Freundschaft entstand; man las, diskutierte und dichtete zusammen.

In dieser schönen Situation (Schiller hätte sie einen ‘ästhetischen Zustand’ genannt) wird Goethe vom Feuer der *aemulatio*<sup>3</sup> erfasst, der wetteifernden Nachahmung, Variation und Transformation des großen Vorbilds. Er vertieft sich in die von weither kommenden, insofern ‘fremden’ Töne und Farben, Themen und Atmosphären, trägt sie herüber (metonymische *translatio* – ‘Verschiebung’) und verwebt sie mit Heimischem (metaphorische *translatio* – ‘Verdichtung’), verwandelt sie also dergestalt dem ‘eigenen’ Denken und Dichten an, respektive umgekehrt dieses zugleich ihnen<sup>4</sup>. So entsteht in jenen Sommern

2 *Der Divan von Mohammed Schemseddin Hafis*, aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph von Hammer, 2 Bde., Cotta, Stuttgart 1812-1813; zitierte Neuauflage: Hafis, *Der Divan*, aus dem Persischen von Joseph von Hammer-Purgstall, mit einem Nachwort von Stefan Weidner, Süddeutsche Zeitung Edition / Bibliotheca Anna Amalia, München 2007.

3 Vgl. Barbara Bauer, *Aemulatio*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 1, Niemeyer, Tübingen 1992, Sp. 141–187.

4 Diese Elementarvorgänge in menschlichen Verstehensprozessen nannte, in Kenntnis der Freudischen Theorie der Traumarbeit, Robert Musil im *Mann ohne Eigenschaften* (Kap. I.116) die «gleitende Logik der Seele». Die moderne Psychologie paarte sich hier aufs Produktivste mit der klassischen Rhetorik; vgl. Wolfgang Riedel, *Nach der Achsendrehung. Literarische Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, Kap. I, *Ursprache und Spätkultur*, hier bes. S. 45 ff., auch S. 179 ff. Zur klassischen Tropenlehre selbst Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Steiner, Stuttgart 2008<sup>4</sup>, §§ 558-571, *metaphora / metonymia*; Hendrik Birus, *Metapher / Metonymie*, in *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hrsg. v. Harald Fricke – Jan-Dirk Müller – Klaus Weimar *et al.*, 3 Bde., De Gruyter, Berlin-New York 1997-2003 (zitiert als RLW), Bd. 2 (2000), S. 571-576, 588-591; jetzt wieder in Ders., *Gesammelte*



1814 und 1815 das Gros der Gedichte, die Goethe dann zu seinem, dem «west-östlichen» *Divan* zusammenstellen wird. Bis 1817 kommt noch manches hinzu, einige Gedichte steuert inkognito Marianne von Willemer bei, 1819 erscheint die Buchausgabe, eine erweiterte Fassung folgt 1827 im Rahmen der Werkausgabe letzter Hand<sup>5</sup>.

Goethes *Divan* besteht aus zwei Teilen: Erstens die in elf Bücher gegliederte Sammlung von knapp 200 Gedichten unterschiedlichster Genres: Trinklieder (*Schenkenbuch*), Liebesgedichte (*Buch der Liebe; Buch Suleika*), Preislieder auf Hafis und die Dichtung (*Buch Hafis*), Betrachtungen moralischen und religiösen Inhalts (*Buch der Betrachtungen; Buch des Parsen*) und anderes mehr. Und zweitens eine gelehrte Abhandlung von gut 150 Seiten Umfang mit dem Titel *Besserem Verständnis*, die das orientalistische Wissen der Zeit zusammenfasst und mit eigenen Zusätzen ergänzt<sup>6</sup>. Im Unterschied zum *Divan* des Hafis stellt derjenige Goethes so schon formal ein hybrides Gebilde aus Poesie und Prosa, Dichtung und Gelehrsamkeit dar. Beides mischt sich hier zu gleichen Teilen – nicht untypisch für das Spätwerk.

Goethe begreift seine Begegnung mit Hafis und Persien als eine ‘Reise’<sup>7</sup>, eine imaginäre zwar, aber doch als eine Reise wie einst seine italienische der Jahre 1786-1788, und das heißt, als eine Flucht – aus der Misere, damals der persönlichen in Weimar, jetzt der allgemeinen im Europa der napoleonischen Kriege. Und genau so, noch dazu mit der

*Schriften*, 3 Bde., Wallstein, Göttingen 2022 (zitiert als GS), Bd. 1, S. 751-765.

5 Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, hrsg. v. Friedmar Apel – Hendrik Birus – Anne Bohnenkamp et al., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985-2013, I. Abt., Bd. 3.1-2: *West-östlicher Divan*, hrsg. v. Hendrik Birus (1994, vollst. revid. 2010<sup>2</sup>). Nach der revid. Ausg. zitiert als FA 3.1 / 3.2 (alle *Divan*-Zitate beziehen sich auf die Erstfassung 1819; die Willemer-Gedichte: FA 3.1, S. 76, 93, 95 f.). – Die *Divan*-Philologie befindet sich heute auf einem schwer zu übertreffenden Maximum. Neben zwei weiteren kritisch edierten und ausführlich kommentierten *Divan*-Ausgaben (Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, Bd. 11.1.2, hrsg. v. Karl Richter, Hanser, München-Wien 1998; *West-östlicher Divan*, hrsg. v. Michael Knaupp, Reclam, Stuttgart 1999, 2005<sup>2</sup>) liegt auch der zugehörige Nachlass in metikulöser Aufarbeitung vor: *Meine Schatzkammer füllt sich täglich... Die Nachlaßstücke zu Goethes «West-östlichem Divan»*, hrsg. v. Anke Bosse, 2 Bde., Wallstein, Göttingen 1999; zu weiterem siehe Anm. 1, 11 und 28. Prinzipal dieser fruchtbaren Ära bleibt gleichwohl Hendrik Birus, dessen einschlägige Aufsätze von 1992 bis 2020 jetzt in GS 3, 364-644, versammelt sind; – schwer, nach ihm zum *Divan* substantiell Neues zu sagen.

6 Erst in der Ausgabe von 1827 erhält dieser «prosaische Nachtrag» den dann bekannter gewordenen Titel *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des «West-östlichen Divans»* (siehe FA 3.2, 1423). Zum Umfang von Goethes Orientstudien siehe das Quellenverzeichnis in Goethe, *Divan*, hrsg. v. M. Knaupp, a.a.O., S. 1017-1029.

7 Goethe, *Besserem Verständnis*, FA 3.1, 138 f., 549; grundlegend dazu Hendrik Birus, *Begegnungsformen des Westlichen und Östlichen in Goethes «West-östlichem Divan»* (1997), GS 3, 497-510, hier bes. S. 502 f.

Anspielung auf eine ganz andere, historisch weit bedeutsamere Flucht, nennt er auch das Eingangsgedicht zu seinem *Divan*, nämlich *Hegire* (deutsch auch damals ‘Hedschra’, aber Goethe zog das ihm geläufige französische Wort für Mohammeds Flucht aus Mekka nach Medina im Jahr 622 vor, FA 3.2, 883). Es beginnt mit den bekannten Zeilen:

Nord und West und Süd zersplittern,  
 Throne bersten, Reiche zittern,  
 Flüchte du, im reinen Osten  
 Patriarchenluft zu kosten [...] (FA 3.1, 11).

In zwei Dimensionen wird hier gereist: räumlich nach Osten und zugleich zeitlich in die Vergangenheit desselben, in eine kulturgeschichtliche Tiefenzeit vergleichbar der biblischen Patriarchen. Poetisch-imaginäre Raum-Zeit-Reisen waren ja in der deutschen Dichtung um 1800 durchaus gängig, vorzugsweise ins antike Griechenland wie in Schillers Elegie *Der Spaziergang* (1795/1800) oder in Hölderlins Elegie *Brot und Wein* (1806)<sup>8</sup>. Und hier wie dort wurde ein in der modernen Kultur Verlorenes gesucht, eine Unschuld der Frühe, die Schiller «naiv» nannte und Goethe, auf Hafis bezogen, «rein» (FA 3.1, 32, *Offenbar Geheimnis*)<sup>9</sup>. Es ging hier nicht um empirische Realitäten, sondern um Ideale und Phantasmen. So ist vom realen Persien, sei es das um 1800, das des 14. Jahrhunderts oder das der

8 Allgemein zum Thema: *Topographien der Literatur. DFG-Symposium 2004*, hrsg. v. Hartmut Böhme, Metzler, Stuttgart 2005; zu Hölderlin hier Alexander Honold, *Ströme, Züge, Richtungen: Wandern und Wanderungen bei Hölderlin* (S. 433-455). Vgl. außerdem Ders., «Der scheint aber fast / Rückwärts zu gehen». *Zur kulturgeographischen Bedeutung der «Ister»-Hymne*, in «Hölderlin-Jahrbuch», 32 (2000/2001), S. 175-197. – Zumal Hölderlins Flüsse (*Der Main, Der Neckar, Der Rhein*, sogar die Garonne in *Andenken*) münden, via Ozean als gleichsam raumzeitliches ‘Wurmloch’, immer in der (vorzugsweise antiken) Ägäis, – oder wie die Donau (*Der Ister*) wenigstens im Nachbarmeer (was freilich das ihr gewidmete Gedicht sogleich dadurch überkompensiert, dass es sie im imaginären ‘Als-ob’ [«scheint aber fast»] «rückwärts» fließen und dergestalt direkt aus dem auch hier altgriechisch konnotierten «Osten» «kommen» lässt). – Zu Schiller: Wolfgang Riedel, *«Der Spaziergang». Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

9 Zu Schillers Konzept des Naiven und Sentimentalischen näherhin Riedel, *«Der Spaziergang»*, a.a.O., S. 51 ff.; Ders., *Nach der Achsendrehung*, a.a.O., S. 6 ff.; Ders., *Theorie der Übertragung. Vom Mythos zur Poesie oder warum das Naive nicht das Sentimentalische ist* (2009), in Ders., *Um Schiller. Studien zur Literatur- und Ideengeschichte der Sattelzeit*, hrsg. v. Markus Hien – Michael Storch – Franziska Stürmer, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, S. 206-224. Vgl. Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/1796), in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Peter-André Alt – Albert Meier – Wolfgang Riedel, 5 Bde., Hanser, München-Wien 2004, Bd. 5 (2008<sup>2</sup>), S. 694-780, zum Begriff des Naiven besonders S. 694-720.

Parsenzeit<sup>10</sup>, nicht wirklich die Rede und kann es auch nicht sein. Was die Gedichte an 'Persischem' geben, ist ein Traumbild aus weiter Ferne, ein poetisches Utopia, freilich eines, das um seinen Charakter weiß und nicht verleugnet, von Wunschprojektionen getragen zu sein.

Ich sträube mich also entschieden, den Projektionscharakter unserer je eigenen Vorstellungen vom Fremden so grundsätzlich und pauschal zu verdammen, wie es im neueren postkolonialen Diskurs üblich ist. Foucaultgeblendet, konnte dieser darin ja immer nur den – hier westlichen – 'Willen zur Macht', zur diskursiven, symbolischen und realen Machtergreifung über das Andere exprimiert sehen<sup>11</sup>. Jedoch beziehen sich Projektionen auf das Fremde immer auch kritisch auf das Eigene, auf das von ihm Verneinte und Ausgeschlossene, auf Verlorenes, Zerstörtes und Vermisstes; sie indizieren immer auch den Mangel dessen, was zum humanen Menschendasein fehlt<sup>12</sup>. Sie können sowohl angst- wie wunschgetrieben sein, und im einen Fall der Aggression oder Abwehr ebenso dienen wie im anderen der Öffnung und Zuwendung. Man sollte also nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. Projektionen sind affektive Investitionen, und als solche fungieren sie im positiven Fall als Vorleistungen der Bereitschaft, sich freundlich auf das Fremde einzulassen. Der illusionäre Anteil darin mag und muss sich, wie auch sonst im Leben, früher oder später auflösen. Aber das heißt noch lange nicht, dass die bereits investierte Sympathie dann zwangsläufig ins Gegenteil umschlägt. In allen Fällen gelingender Fremdbegegnung, im Großen wie im Kleinen, spielt der affektive Vorschuss der Projektion seine Rolle und in den meisten dürfte er es gewesen sein, der die wie

10 Siehe dazu unten Anm. 34.

11 Archetext dessen: Edward W. Said, *Orientalism*, Pantheon, New York 1978, Neuausg. Penguin, London 2003. – Dt.: *Orientalismus*, Ullstein, Frankfurt a.M. 1981, Neuübers. Fischer, Frankfurt a.M. 2009. Ein an sich wichtiges Buch, das jedoch mit Foucaults linksnietzscheanischer Diskurs/Macht-Gleichung auch den Refus übernommen hatte, den Satz «Wo ich Lebendiges fand, da fand ich den Willen zur Macht» (*Zarathustra II, Von der Selbst-Ueberwindung*) zugleich selbstreflexiv zu lesen. – Die seitens der Germanistik wichtigsten Korrektivtitel dazu: Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, zu Goethe hier S. 293-397; Hamid Tafazoli, *Der deutsche Persiendiskurs. Zur Verwissenschaftlichung und Literarisierung des Persien-Bildes im deutschen Schrifttum. Von der frühen Neuzeit bis in das neunzehnte Jahrhundert*, Aisthesis, Bielefeld 2007, zu Goethe hier S. 420-539. – Schon vor Saids *Orientalism* erschien zum Thema die erst spät in ihrer Bedeutung erkannte Habilitationsschrift von Fritz W. Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Syndikat, Frankfurt a.M. 1977, hier bes. S. 15-30, *Creuzer und der Mythos des Orients*. – Früh zu Said und Goethe, besonnen abschichtend: Hendrik Birus, *Goethes imaginativer Orientalismus* (1992), GS 3, S. 425-446.

12 Dies war die kapitale Einsicht Schillers in *Über naive und sentimentalische Dichtung*, die auch auf Goethes *Divan* ihr erhellendes Licht wirft; siehe oben Anm. 9.

auch immer provisorische erste Brücke baute, über die dann auch das Realitätsprinzip den Weg zum Fremden und Anderen fand.

Und auch in diesem Sinne sah sich Goethe hier als einen «Reisenden» (FA 3.1, S. 138 f.), heute würde man vielleicht konkreter sagen, als Ethnologen, der sich ins Fremde hineinbegibt, mit dem dort Erfahrenen und Gelernten wieder zurückkehrt und es zuhause mitteilt und verbreitet<sup>13</sup>. Nur im Geiste reisend – und wie die berühmten *arm-chair anthropologists* des 19. Jahrhunderts auf den Flügeln der Lektüre –, wusste er, dass er nicht die fremde Wirklichkeit selbst erreichte, sondern nur deren Schattenlinien im Spiegel der Sprache, und selbst dies noch einmal gebrochen durch die Übersetzung in ein anderes Idiom. Sein Bild des Fremden war keine *vera icon*, sondern ein mediales *in between*, in dem das Andere noch ein Schemen ist, der erst beginnt, sich zu zeigen. Und so, als ein Mittleres und Vermittelndes, sollte man den *West-östlichen Divan* auch lesen, und nicht als ein Definitivum der – je nach Standort geglückten oder misslungenen – Interkulturalität. Man ist mit ihm noch nicht ganz beim Fremden, aber auch schon nicht mehr nur im Eigenen, sondern im ‘Zwischen’, wie damals der Autor selbst, noch lange nicht angekommen, aber auf dem Weg dorthin. Und sich auf diesen Weg gemacht zu haben, bleibt auch in Zeiten postkolonialen Revisions- und Säuberungsverlangens Goethes Verdienst.

In einem Briefentwurf an Cotta vom 15. Mai 1815 nennt Goethe als Antrieb des Divanprojekts die «Absicht [...], auf heitere Weise den Westen und Osten, das Vergangene und Gegenwärtige, das Persische und Deutsche zu verknüpfen, und beiderseitige Sitten und Denkartn übereinander greifen zu lassen»<sup>14</sup>. «Auf heitere Weise» – ein wichtiges Stichwort! Was ihn an Hafis’ *Divan* so begeisterte, war ja nicht zuletzt die unbeschwerte Lebensfreude, die ihm daraus umso heller entgegengeklungen haben mag, als sie in den europäischen Wirren um 1800 gelitten hat. So direkt und ausgelassen wie nur je in der ihm seit Jugendjahren vertrauten (deutschen) Anakreontik hatte Goethe das ungenierte Lob auf ‘Wein, Weib und Gesang’ wohl lange nicht mehr gehört. Buchstäblich

13 Zu diesem dezidiert ‘hermeneutischen’ Ansatz innerhalb der neueren Ethnologie, der auch Literaturhistorikern manches zu sagen hat, exemplarisch Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, dt.: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; Ders., *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford UP, Stanford 1988, dt.: *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, Hanser, München-Wien 1990; siehe hier insbesondere S. 125-143, *Hier sein*; dazu schon Wolfgang Riedel, «*Whats the difference?*» *Denk- und Erzählform in Robert Müllers «Tropen» (1915)* (1999), in Ders., *Nach der Achsendrehung*, a.a.O., S. 110-125: 110-113, *Von Tropen lernen*.

14 *Goethes Briefe in vier Bänden*, hrsg. v. Karl Robert Mandelkow – Bodo Morawe, Wegner, Hamburg 1962-1967, Bd. 3, S. 306 f., Nr. 1030, hier S. 306.

musste ihm so, und zwar in unverhoffter Stärke, das horazische *carpe diem* aus der Ferne des alten Persien herüberschallen<sup>15</sup>.

Eine erstaunliche Wirkung immerhin eines Dichters, der den Beinamen Hafis trug, also der ‘Bewahrer’, nämlich des Korans, weil er diesen wie viele islamische Gelehrte auswendig kannte und jederzeit korrekt zitieren konnte<sup>16</sup>. Doch zu frommer Buchstabentreue steht seine Poesie in merklicher Spannung. Die meisten *Divan*-Gedichte sind ja Ghaselen, die zwar heute in erster Linie formal, durch die Reimstruktur definiert werden, die aber ursprünglich stark inhaltlich bestimmt waren als Liebeslyrik. «Gedichte größtenteils bacchantischen und erotischen Inhalts» avisierte von Hammer im Vorwort zu seiner Übersetzung; auch Goethes Lektüre des *Divan* dürfte durch diese und ähnliche Zeilen vororientiert worden sein: «Ausser einigen wenigen mystischen und moralischen Gaselen enthalten die meisten derselben nichts als den Ausbruch taumelnder Begeisterung des Lebensgenusses»; ihre Pole seien «Wein und Liebe, Schenken und Mädchen, Rosen und Nachtigallen, Frühling und Jugend, Genuss und Trennung, Frömmler, Verspottung und Klosterhohn, Schönheitspreis und Dichter-Selbstlob»<sup>17</sup>. Und der heutige Orientalist Stefan Weidner stimmt im Nachwort zur Neuausgabe direkt ein: «Die Gedichte von Hafis wecken auf eine heute fast verpönte Art Vergnügen. Sie heitern auf, stimmen froh, trösten, bringen zum Lachen, und erregen natürlich auch, jedenfalls im Original, Staunen. Selbst wenn sie Existentielles streifen, sind sie spielerisch», allfällige «Dramatik» sehe sich meist durch «Komik» und «Selbstironie» aufgehellt<sup>18</sup>.

Auch Goethe mochte derart aus Hafis’ Gedichten eine Poesie der *jouissance*<sup>19</sup> entgegengeklungen haben, einer ungenierten Daseinslust, die die Quellen der ‘Naivität’ anzapft und gänzlich frei ist von den

15 Horaz, *Carmina*, 1,11; zur deutschen Anakreontik als neuere Summe: *Anakreontische Aufklärung*, hrsg. v. Manfred Beetz – Hans-Joachim Kertscher, Niemeyer, Tübingen 2005; zum frühesten, ‘anakreontischen’ Goethe: Karl Eibl, *Leipziger Witzkultur*, in FA 1, 756-760, sowie *ebd.*, S. 781-813, Kommentar zu *Annette* (1767) und *Neue Lieder* (1769), und S. 1276 f., Literatur dazu.

16 Vgl. FA 3.1, 28, *Beyname*.

17 Joseph von Hammer, *Vorrede*, in Hafis, *Divan*, a.a.O., S. 9-37: 32.

18 Stefan Weidner, *Poetische Inventur des Orients*, *ebd.*, S. 973-995: 981.

19 Durchaus im Sinne jener ‘Unmittelbarkeit’, die Lacan bei diesem Wort im Auge hatte – jedoch ohne die Eintrübungen, die dieser ihm dann auch beigab (vgl. Dylan Evans, *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*, Turia + Kant, Wien-Berlin 2017<sup>2</sup>, S. 104 f., *Genießen / jouissance*). Im *Divan*, so könnte man vielleicht versuchsweise sagen, sucht Goethe eine *jouissance*, die den Todestrieb maximal fernstellt, und ihn so in Schach hält. Im *Faust* ist das ganz anders; siehe nur, exemplarisch-abbreviatorisch, die Euphorionparabel in Tl. II, 3. Akt, *Schattiger Hain*.

Bedrängnissen der Hypermoral, wie sie sowohl in der Geschichte des Islams als auch und ebenso sehr hierzulande, und selbstredend auch zu Lebzeiten Goethes, von religiösen und ethischen Rigorismen hervorgerufen wurden, hier etwa vom Pietismus auf der einen oder der reinen Vernunftethik auf der anderen Seite. Zu diesem und ähnlich Hartleibigem wusste Goethe von früh an sichere Äquidistanz zu halten: «Prophete rechts, Prophete links, / Das Weltkind in der Mitten»<sup>20</sup>. Unbeschwerter Augenblicke, Serenität im Hier und Jetzt – was Goethe in den Sommerfrischen der Jahre 1814 und 1815 an Main und Rhein suchte, fand er auch in Hafis' *Divan*. Zur poetisch beschwingten Geselligkeit jener Wochen hätte eine andere Dichtung kaum besser passen können.

Doch Goethe vernahm auch die Spannung, die diese Heiterkeit umgibt, den «völligen Widerspruch» (FA 3.1, S. 174) nicht weniger dieser *Divan*-Verse zu zentralen Suren und Geboten des Korans. Man hat sich daher immer schon gefragt, wie der Dichter Hafis mit dem Koranbewahrer zusammengehe und ob sein Lob der Lüste nicht allzu gewagt und häresienah sei. Vor allem das Lob des Trinkens! Die Sure 5 (eine medinensische, deren schärferes Urteil ältere mekkanische, die in diesem Punkt weniger entschieden sind, dem Abrogationsprinzip zufolge aufhebt) bezeichnet den Wein und Rausch als «Werk des Satans», das Feindschaft und Hass befördere und den Menschen von Gott abziehe (Vers 90-91)<sup>21</sup>. Dito das Besingen des Eros, genauer der Homoerotik, denn die Prostitution in den Schenken war eine männliche. Nun ist Homosexualität zwar historisch im islamischen Kulturkreis gut und anhaltend belegt (auch bildlich, in Miniaturmalereien und Buchillustrationen), sie war aber immer wieder auch extrem verpönt und wurde mit entsprechend schweren Strafen belegt<sup>22</sup>. Im heutigen Iran steht darauf seit der Revolution von 1979 die Todesstrafe. Zwar lässt sich dies nicht unmittelbar aus dem Koran ableiten, aber doch aus dem Hadith, der damit verbundenen Überlieferung. Der Widerspruch mancher *Divan*-Ghaselen dazu ist also eklatant.

Und eben dies faszinierte Goethe. Denn er sah sich selbst in vergleichbarem Spannungsverhältnis stehend: einerseits ein 'Bewahrer' des kulturellen Erbes, auch des religiösen, seit der Antike («Wer nicht von

20 FA 2, S. 413 f., *Diné zu Coblenz* (wohl 1774), hier S. 414; vgl. FA 1, S. 163 f. u. 883 ff.

21 *Der Koran*, neu übertragen [u. erläutert] v. Hartmut Bobzin – Katharina Bobzin, Beck, München 2017<sup>2</sup>, S. 93-108: 104.

22 Literatur dazu liegt reichlich vor; vgl. als älteres Standardwerk: *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, ed. by Stephen O. Murray – Will Roscoe, New York UP, New York 1997; neuerer Referenzartikel: *Encyclopædia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater, 16 vols. [bis «Ke», 2020], Routledge, London-New York 1982 ff., vol. 12 (2004), S. 440-454, *Homosexuality*.



dreytausend Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkeln unerfahren, / Mag von Tag zu Tage leben», FA 3.1, S. 59), war andererseits aber kein konfessionell oder orthodox gebundener Geist mehr. Als Spinozist/Pantheist, für den Gott die Natur selber und in Steinen und Pflanzen ebenso wie in allem Menschlichen anwesend war, sah er im sinnlichen Daseinsgenuss keinen Abfall vom Göttlichen, sondern eine Form der Teilhabe an ihm<sup>23</sup>. Der für den frommen *Divan*-Leser schnell aufspringende «Widerspruch» war dergestalt für Goethe selbst völlig irrelevant, ja inexistent. Andererseits und zugleich tat sich genau hier die eigene Analogie zu diesem Spannungsverhältnis auf, denn die pantheistische Versöhnung von Gott und Natur, von Sittlichkeit und Sinnlichkeit war für christliche Orthodoxien genauso schwer zu akzeptieren wie jener Widerspruch bei Hafis für islamische.

Eines von Goethes bekanntesten Gedichten auf Hafis, *Offenbar Geheimnis* (FA 3.1., S. 32 f.), huldigt ihm denn auch genau in diesem Sinne. Schon der Titel ist ein spinozistisches Schibboleth, das Goethe auch sonst gern gebrauchte – denn liegt das Göttliche im Wirklichen und Sinnlichen zutage, «in herbis et lapidibus»<sup>24</sup>, ist das Geheimnis offenbar. Und weil er Hafis ebenso monistisch liest, ist er für ihn auch in den expliziteren Ghaselen «mystisch rein» (FA 3.1, S. 33). Ganz anders sieht er jedoch die Lesart der islamischen «Wortgelehrten» selbst. Zwar nennen sie Hafis mit dessen zweitem Beinamen «die mystische Zunge» (Goethe greift hier einen Topos der islamischen *Divan*-Deutung auf: *lisān al-gaib*, siehe FA 3.2, S. 1015), doch ist das damit verbundene Verständnis seiner sinnenfrohen Verse ein ganz anderes und für Goethe falsches: Sie «haben [...] / Den Werth des Worts nicht erkannt» (FA 3.1, S. 32). Da sie die Gedichte, durch theologische Dogmen blockiert, in ihrer Wörtlichkeit nicht akzeptieren konnten, wichen sie in die metaphorische Lesart aus. So verwandelten sie das Lob des Eros und der Trunkenheit in sein Gegenteil, das Besingen rein spiritueller Erfahrungen, nämlich der seelischen Vereinigung mit dem Geist Gottes und der Entzückung durch ihn. Die sinnlichkeitsgeladenen *verba propria* des *Divan*-Textes werden so zur theologischen *locutio impropria*, die auf etwas ziele, welches hinter der Oberfläche der Buchstaben als ‘wahrer Sinn’ unsichtbar verborgen liege. So werde Hafis zur ‘mystischen

23 Alles alterforscht. – Gelegentliches aus eigener Feder dazu: *Um Schiller*, a.a.O., S. 368 f., 421 ff., 454 ff., mit Nachweisen und Belegen, etwa aus dem 1821 für den Druck zusammengestellten Zyklus *Gott und Welt* (FA 2, 489 ff.); auch hier die aus dem *Divan* bekanntere Formel vom «Heilig öffentlich Geheimnis» (FA 2, S. 498, *Epirrhema*; vgl. FA 3.1, S. 32).

24 An Friedrich Heinrich Jacobi, 9. Juni 1785, in *Goethes Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 475 f., Nr. 377, hier S. 476.

Zunge' im konventionellen theologischen Sinne, der nicht anders als alle originären Mystikerschriften islamischer, christlicher oder jüdischer Provenienz den *raptus* zum Göttlichen und die *unio mystica* mit ihm in Sprachbilder fasse, die mangels transzendenzadäquater *verba propria* metaphorische Anleihe am Irdischen nehmen müssen, konkret am Sinnlichen oder Erotischen. Im Falle des Hafis aber, so ist Goethe hier zu verstehen, wird solche spirituelle Umdeutung zum schieren Gewaltakt. Denn hier muss der explizite semantische «Werth des Worts», seine quasi-anakreontische Denotation des Sinnlichen als Sinnlichen gänzlich durchgestrichen und ausradiert werden, damit ein rein Spirituelles an seine Stelle gesetzt werden kann.

Mit anderen Worten, Goethe kritisiert in der islamischen *lectio mystica* des Hafis'schen *Divan* die panreligiöse, ihm aus christlicher Tradition bestens bekannte Deutungstechnik der Allegorese<sup>25</sup>. Textthermeneutik als Überschreibung zu betreiben war und ist ihr 'öffentlich Geheimnis' und der immergleiche 'Bluff' ihrer Bedeutsamkeitsproduktion. Der Literalsinn von Texten wird marginalisiert und der Referenzpfeil der Wörter verschoben auf etwas, das so nicht dasteht, sondern erst vom Deuter dazugesagt wird, getragen von der festen Annahme, dass es 'eigentlich' gemeint sei. Die Wörtlichkeit rückt so in die Position der 'Uneigentlichkeit' und wird, je nachdem, entleert, verschattet, gelöscht. Mit Goethe: Das «Wort» verliert seinen bisherigen «Werth» und dient, derart neutralisiert, nun als Zeichen des neu Hinzugesagten, einer im buchstäblichen Sinne 'übertragenen' Bedeutung, die sich so, und wiederum buchstäblich, wie ein Palimpsest über den einstigen Literalsinn legt.

Goethes Kritik der «Wortgelehrten» zieht daher den Ton ein wenig an: Die spiritualisierende Hafis-Lektüre sei «unlauter» und «narrisch» (FA I,3, S. 32): unlauter, weil in ihrem Fall die Abstraktion von der Wörtlichkeit den Text verfälscht; narrisch, weil solche Abstraktion und Abwendung vom Sinnlichen für einen Spinozisten theologischer «Quark» ist, der auch durch Breittreten nicht «stark» wird<sup>26</sup>. Und nicht nur «verschenken» solche Deuter, so Goethe, aus dem «reinen» Krug des Hafis ihren eigenen «unlautern Wein», sondern sie geben auch noch vor, dies nicht in ihrem eigenen, sondern im Namen des Dichters zu tun («In deinem Namen»; FA I,3, S. 32). Und all dies, weil sie Hafis «nicht verstehn», der – und weil er –, so Goethes hier immer mitlaufende Intuition, im Wesentlichen ebenso denkt wie er

<sup>25</sup> Hier nicht zu vertiefen; daher an dieser Stelle als Referenz nur Rudolph Suntrup, *Allegorese*, RLV 1, S. 36-40; eigene (letztlich auf Hans Blumenberg zurückgehende) Überlegungen dazu in *Die Macht der Metapher. Zur Modernität von Jean Pauls Ästhetik* (1999), in *Um Schiller*, a.a.O., S. 318-352: 327-340, *Metaphysik und Metaphorik*.

<sup>26</sup> Nach *Nikmet-Nameh – Buch der Sprüche*, FA 3,1, S. 67.



selbst. Sie «wollen» – und können – daher auch «nicht zugestehn», dass ein sinnenfroher Dichter wie Hafis auch «ohne fromm zu seyn» nach konventioneller Art, dennoch «selig» sein kann (FA 3.1, S. 33), also, denn das meint das Wort hier: nah bei Gott<sup>27</sup>.

Goethes Kritik ist harsch – aber ist sie auch falsch? Er konnte nicht ahnen, welche Extremformen muslimische Gläubigkeit, gepaart mit der Überzeugung, im Besitz der alleinigen religiösen Wahrheit zu sein, in unseren Tagen noch annehmen würde. Doch dass ein Ajatollah wie Ruhollah Khomeini, dessen theokratisches Regiment gleichwohl dem iranischen Volk nicht seinen liebsten Dichter wegnehmen konnte, Hafis daher einmal mehr in altbewährter Weise allegorisierte<sup>28</sup>, um ihn im persischen Dichterkanon halten zu können, wäre Wasser auf seine Mühlen gewesen.

Für einen grundaufgeklärten Christen wie Goethe, der seinen Lessing, dessen *Nathan* (1778) und die *Ringparabel* daraus in seinem Kopf und seinem Herzen trug, gab es keinen Grund, dem Islam reserviert oder gar feindlich gegenüberzustehen<sup>29</sup>. Für ihn war er ein Phänotyp des immergleichen Gottesglaubens, nicht anders als Christen- und Judentum. Mehr noch, der reine Monotheismus des Islam musste für einen, der längst mehr dem Gott der Philosophen als dem der Bibel huldigte, weit vernunftgemäßer erscheinen als die christliche Dreifaltigkeitslehre oder gar der verdeckte Polytheismus des

27 Siehe den Artikel *Seligkeit, ewige*, in *Historisches Lexikon der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter – Karlfried Gründer *et al.*, 13 Bde., Schwabe, Basel 1971-2007, Bd. 9 (1995), Sp. 574-580 (Red.); von katholischer Seite: Wolfgang Beinert *et al.*, *Seligkeit*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. Walter Kasper, 11 Bde., Herder, Freiburg i.Br. 1993-2001<sup>3</sup>, Bd. 9 (2000), S. 437-442.

28 Nach Weidner, *Poetische Inventur des Orients*, a.a.O, S. 982.

29 Dazu grundlegend Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, Insel, Frankfurt a.M. 1988 (unter anderem Titel kam 2001 eine gekürzte Fassung heraus, mit einem etwas aufdringlichen Herausgeber-Nachwort, aber dafür ohne jede Rechenschaft über Auswahl, Kürzungen oder andere Eingriffe: Dies., *Goethe und der Islam*, hrsg. v. Peter-Anton von Arnim, Insel, Frankfurt a.M. 2015<sup>4</sup>). Vgl. ferner Dies., «Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen». *Goethe und die Weltkulturen*, Wallstein, Göttingen 2012; sehr wichtig jetzt auch: Hartmut Reinhardt, *Dem Fremden freundlich zugetan. Interkulturelle Bezüge in Goethes literarischem Werk*, Bautz, Nordhausen 2012, zum *Divan* hier S. 59-122; zuletzt aus theologisch-«weltethischer» (im Sinne Hans Küngs) Warte, in wenig lesefreundlichem, dafür seitenraubendem Großdruck: Karl-Josef Kuschel, *Goethe und der Koran*, Patmos, Ostfildern 2020 (halb Anthologie, halb Kommentar, mit Kalligraphien von Shahid Alam); danach Ders., *Goethe und der Islam. Die bleibende Herausforderung eines Klassikers für den interreligiösen Dialog heute*, in «Goethe-Jahrbuch», 138 (2021), S. 73-83; nach wie vor grundlegend dazu die Beiträge von Hendrik Birus, «Im Islam leben und sterben wir alle»: Religion und Aufklärung in Goethes «West-östlichem Divan» (2005) und *Das «heitre Bild des Glaubens» in Goethes «Hafis Nameh»* (2006), GS 3, S. 529-546, 547-568.

katholischen Heiligenkults. Aber er war deshalb noch kein heimlicher Moslem. Zwar gab es in der islamischen Goetheliteratur immer wieder diese These, doch sie ist falsch<sup>30</sup>; sie spricht nur für den Eindruck, den Goethes *Divan* in der islamischen Welt hinterlassen hat.

Schon der junge Goethe feierte Mohammed enthusiastisch, in einer seiner sogenannten Sturm-und-Drang-Hymnen, *Mahomets Gesang* von 1773 (FA 1, S. 193-195). Im Bild des Flusses, der aus Bergeshöhen kommt, Bäche und Zuflüsse mitnimmt und wächst, Länder und Städte befruchtet und sich schließlich ins Meer ergießt und so zum Ursprung («Vater») zurückkehrt, zeichnet er Mohammed als Kulturbringer und Zivilisationsheros, der die Menschheit voranbringt und hochzieht in ihrer Entwicklung. Er rückt ihn so zeittypisch in die Gruppe der ‘Genies’ ein, die mehr als andere sehen und einsehen und als Nachfahren der einstigen ‘Dichter und Seher’ die Gattung schrittweise humanisieren, ihr «Fortschritte in der Geistigkeit» bringen, wie man anachronistisch aber nicht falsch auch mit Freud sagen könnte<sup>31</sup>. So sah Schiller in seinem bekannten geschichtsphilosophischen Poem *Die Künstler* (1788) die kulturhistorische Rolle der ‘Genies’<sup>32</sup>, und so sahen er und Goethe wohl auch sich selbst.

Goethe begreift Mohammed mithin nach dem Archetyp des *poeta vates*; er schätzt ihn sowohl als Dichter, nämlich des Korans (das Gabriel-Narrativ glaubt er nicht), wie zugleich als Seher, als ‘Propheten’. Das impliziert jedoch zugleich, dass er ihn nicht als den ‘Gesandten’ begreift, als der er im Islam gilt. Dieser Ausdruck war damals im Deutschen zwar noch nicht geläufig, man sprach vom Propheten, wohl aber besaß man in Europa das Wissen um den absoluten Anspruch auf Definitivität und insofern Exklusivität der ihm anvertrauten Übermittlung der Gottesbotschaft. Doch in diesem Punkt geht Goethe nicht mit – siehe nur den leicht beschwipsten Mohammed-Spott im Schenkengedicht *Dichter*, das in launiger Weise einige typische Inspirationstopoi (inklusive Nachhilfe durch Drogen wie Alkohol) aufruft, um dem Singularitätsprivileg des Propheten zu widersprechen: «Nüchtern sollen wir [die anderen Dichter] gebückt sein, / Er, in seinem

30 Vgl. Weidner, *Poetische Inventur des Orients*, a.a.O., S. 983 f.; ausführlich dazu: Hendrik Birus, *Goethe – «ein Muselman»?* (2013), GS 3, S. 447-455.

31 Nach *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), Kap. 2.c.

32 Vgl. Jörg Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kantrezeption*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, S. 223-293, «Die Künstler». Aus der *Vorgeschichte der «Ästhetischen Erziehung»*. Zum ideengeschichtlichen Kontext nach wie vor Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, 2 Bde., Winter, Heidelberg 2004<sup>3</sup>.

heiligen Eifer, / Möchte gern allein verrückt sein» (FA 3.1, S. 111)<sup>33</sup>. Für Goethe ist Mohammed ein Prophet unter vielen, ein – fraglos großer – Zeuge einer überchristlich-weitverstreuten *theologia perennis*, die seit alters in vielen Spielarten zum mehr oder weniger abstrakten Hoch- oder Eingottglauben tendiert<sup>34</sup>. Damit rückt «der Prophet» freilich in eine größere Nähe zu den Dichtern, als ihm selbst wohl lieb gewesen wäre. Denn diese werden in Sure 26 (*Die Dichter*) bekanntlich als «Irrrende» bezeichnet, weil sie den «Lügnern» Glauben schenken (Vers 221-224) – ganz analog zu Platons Dichterkritik, wonach diese lügen, weil sie, vor allem Homer, Falsches und Unsittliches über die Götter erzählten<sup>35</sup>.

Aber solche Dichterkritik war für Goethe apriori untragbar. Denn nach seiner Überzeugung sucht natürlich auch der Dichter Wahrheit. Ganz in den Spuren des *poeta-vates*-Topos stellt er daher in *Besserem Verständnis* Poet und Prophet als Brüder im Geiste und Kehrseiten ein und desselben dar (FA 3.1, S. 157). Auch deshalb macht Goethe Hafis, den Dichter, so stark, nämlich als positiv ergänzende Gegenfigur zu Mohammed, dem Propheten. Mit ihm holt Goethe in sein Bild vom Islam das herein, was islamische wie christliche Orthodoxien nicht immer leicht zu integrieren wussten, die Poesie mit all ihren Freiheitsgraden, die – eben wegen letzterer – für ein *animal symbolicum*, wie es der Mensch seiner anthropologischen Verfasstheit nach ist<sup>36</sup>, schlechterdings unverzichtbar ist. Denn sie lässt nicht nur die Phantasie spielen, sondern eröffnet auch Denkräume und führt ihn wie kaum ein

33 Zu Topostradition und neuerer Forschung bündig Dietmar Till, *Inspiration*, RLW 2, S. 149-152.

34 In Persien lässt Goethe diese ‘ewige Theologie’ schon in vorislamischer Zeit, im vorzoroastrischen Natur- und Sonnenkult beginnen (*Buch des Parsen*, FA 3.1, S. 122-124, *Vermächtnis alt persischen Glaubens*; vgl. *Besserem Verständnis*, FA 3.1, S. 148 ff., *Aeltere Perser*); in ihm erkennt er die vor- und frühgeschichtliche Präfiguration des eigenen neuzeitlichen (spinozistischen) Pantheismus. – Mohammed wird so im *West-östlichen Divan* von zwei persischen Frömmigkeitsformen, der älteren der Parsen und der jüngeren des Hafis, sowohl zeitlich umrahmt wie irenisch umstellt, also auf freundliche Weise in die Zange genommen. Erhellend zum *Buch des Parsen* Hamid Tafazoli, *Der alte Iran in Goethes Divan*, in *XXX. Deutscher Orientalistentag 2007: Orientalistik im 21. Jahrhundert – Welche Vergangenheit, welche Zukunft?*, hrsg. v. Rainer Brunner et al. im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Online-Publikation, Halle 2008, <<https://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/menalib/content/pageview/4124483>> (letzter Zugang: 24. Juli 2022); vgl. Ders., *Der deutsche Persien-Diskurs*, a.a.O., S. 496-516, *Goethes Parsen und der Alte Iran*.

35 Platon, *Politeia*, II, 377b-383c; *Der Koran*, a.a.O., S. 326.

36 Ich folge hier der philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-1929; *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944).

anderes Medium seiner Symbolbildung (sprich: symbolischen Weltkonstitution) «außer sich hinaus ins unbedingte Freie» (FA 3.1, s. 160).

Es ist diese polare Konstellation von Mohammed und Hafis, die, neben Goethes Selbsterkennung in letzterem, seine Begeisterung für dessen Dichtung erhellt. Denn diese nimmt «von der Fülle der Welt» ihr «Theil» und wendet sich gleichzeitig in anderen Gedichten «den Geheimnissen der Gottheit» zu (FA 3.1, S. 175). So zwischen «Sinnlichkeit» und «Religionsübung» hin und her pendelnd, sabotiert sie die Spaltungslogik eines jeden frommen Rigorismus (heute 'Fundamentalismus'), der, um das eine konsequent zu tun, das andere nicht nur lassen, sondern von sich vollständig abspalten und verleugnen muss. Die Hafis-Lektüre befördere so «eine sceptische Beweglichkeit» (FA 3.1, S. 175), wie sie Goethe nicht allein in der eigenen Kultur schätzt, sondern wie selbstverständlich auch in der islamischen annimmt und begrüßt. Es ist dies aber zugleich auch die 'Beweglichkeit' seiner eigenen Dichtung, die in den *Römischen Elegien* (1795) das Glück der Sinne pries und im Zyklus *Gott und Welt* (1816-1817) der Ahnung des Göttlichen Raum gab. Folgerichtig weist auch sein *Divan* beides auf, einige der besten naturphilosophisch-metaphysischen Gedichte Goethes finden sich in ihm: *Selige Sehnsucht*, *Wiederfinden*, *Höheres und Höchstes* (FA 3.1, S. 24 f., 96 f., 131-133).

«Sceptische Beweglichkeit» – sie ist Voraussetzung und Rahmen der Goetheschen Zuwendung zum Islam, zu Mohammed und zum Koran. Bei aller Empfänglichkeit sieht er auch Grenzen, die er nicht übersteigen will. Sich festzulegen liegt ihm daher fern, er bleibt in mobiler Halbdistanz, freundlich und ambivalent zugleich. Schon die angestrebten Balancen von Poet und Prophet, Dichtung und Theologie, Sinnenkunst und Frömmigkeit könnten ohne solche Beweglichkeit, die sich stets in zwei Richtungen zugleich orientiert, nicht gelingen. Besieht man diese Gegensätze genauer, erkennt man schnell, dass eine zwischen diesen gegenläufigen Polen vermittelnde Äquilibristik nicht von beiden Seiten aus in gleicher und gleichstarker Weise geleistet werden kann (und empirisch betrachtet bis auf Ausnahmen auch nicht wird). Prophetie, Theologie und Frömmigkeit hatten hier immer wieder die größte Mühe, und ob sie es in Zukunft leisten könnten, ist die große Frage. Was zeichnet die Poesie also aus, dass sie solches, jedenfalls imaginär und argumentativ, vermag?

Ich nehme die Spur bei Hammer auf, der im Vorwort zu seiner Hafis-Ausgabe die persische Dichtung beiläufig einmal in die Nähe der «romantischen»<sup>37</sup> rückt. Er meint damit zwar die europäische,

37 Hammer, *Vorrede*, in Hafis, *Divan*, a.a.O., S. 12.

«anakreontisch», «katullisch» oder auch petrarkistisch orientierte Liebeslyrik von der Antike bis zur Frühen Neuzeit<sup>38</sup>, aber um 1800 waren bei diesem Wort unmittelbar zeitgenössische Assoziationen so gut wie unvermeidlich. Sehen wir von hier aus auf Goethes *Divan* zurück, fällt der Blick sogleich auf ein weiteres Preisgedicht auf Hafis, das den Titel *Unbegrenzt* trägt und mit den oft zitierten Versen beginnt:

Daß du nicht enden kannst das macht dich groß,  
Und daß du nie beginnst das ist dein Loos. (FA 3.1, S. 31)

Der Zweizeiler hat es in sich. Zunächst einmal besitzt er eine antiaristotelische Pointe. Nach Aristoteles ist ein Kunstwerk – hier das Drama – durch «Anfang, Mitte und Ende» gekennzeichnet und alles «Schöne» überhaupt durch «Ordnung, Gleichmaß und Abgegrenztsein» definiert<sup>39</sup>. Aber das gilt für den späten Goethe nicht mehr. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, *Faust II* und auch der *Divan* sind 'offene Kunstwerke', die klassizistische Erwartungen an Symmetrie und Rundung enttäuschen. Sie neigen sich eher den anticlassizistischen Tendenzen der zeitgleichen Romantik zu. Jean Pauls Definition des «Romantischen» als das «Schöne ohne Begrenzung, oder das *schöne Unendliche*»<sup>40</sup> ist daher von der poetischen Praxis des späten Goethe deutlich weniger weit entfernt, als des letzteren hartnäckige Vorbehalte gegen den Jüngeren nahelegen könnten; und zum Titel unseres Gedichts passt sie wie angegossen. Und keineswegs handelt es sich dabei um oberflächlichen Gleichklang, im Gegenteil. Der *West-östliche Divan* lässt sich in einem recht präzisen und begründbaren Sinne als ein genuin 'romantisches' Werk begreifen, im Sinne Friedrich Schlegels nämlich, genauer seines 118. *Athenäumsfragments* (1798) und dessen Definition der «romantischen Poesie» als einer «progressiven Universalpoesie»<sup>41</sup>.

Mit Goethes *Divan* im Kopf lesen sich die berühmten Sätze dieses *Fragment*s geradezu wie eine vorweggenommene Charakteristik des erst zwanzig Jahre später erschienenen Werks. Denn «progressiv»,

38 *Ebd.*, S. 11.

39 Aristoteles, *De Poetica*, 1450 b29; *Metaphysica*, M, 1078 a36-b1; siehe schon Birus' *Divan*-Kommentar, FA 3.2, S. 1004 f.

40 Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* (1804-1813), in Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Norbert Miller – Wilhelm Schmidt-Biggemann, 10 Bde., Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2000<sup>3</sup>, Bd. I.5, S. 88, V. Programm, § 22. Auch dies schon bei Birus, FA 3.2, S. 1005.

41 Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften*, hrsg. v. Wolf Dietrich Rasch, Hanser, München 1971<sup>3</sup>, S. 38 f.

das meint ja unendlich fortschreitend, zeitlich wie räumlich offen und unbegrenzt – daher «Universal»-Poesie. Man denkt dabei natürlich sofort auch an Goethes Begriff «Weltliteratur», von dem allerdings umgekehrt auch nur schwer vorstellbar ist, dass sein Schöpfer, als er ihn 1827 prägte<sup>42</sup>, sich des früheren Schlegelschen Ausdrucks nicht mehr bewusst gewesen sein sollte. Grenzüberschreitend-unbegrenzt: auf diesen Charakterzug der Dichtung zielte ja auch Goethes Wort. Er selbst hatte denn auch von früh an seine Fühler nach allen Seiten ausgestreckt, und von überall her aufgenommen, von Griechen und Römern bis zu den modernen, «europäischen» Literaturen jedweder Provenienz, aber auch, wie hier, von der älteren persischen und spät noch von der chinesischen (*Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten*, 1830). Aber das 118. *Athenäumsfragment* wollte neben solcher poetischen Universalkommunikation und neben dem Synkretismus von Formen und Gattungen vor allem auch die nicht-poetischen Diskurse ins universalpoetische Totum integriert wissen. Dichtung, «Philosophie» und «Rhetorik» sollten wieder zusammenkommen und überhaupt «Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie» sich verbinden. Die «Poesie» sollte «gesellig», also ein Element des Sozialen (wenn man so will, ein soziologischer Faktor) werden und «das Leben und die Gesellschaft», wozu naturgemäß auch Kultur und Religion gehören, «poetisch machen». Der «Witz» (meint: *esprit*, Geist, Wissenschaft, aber auch Ironie) sollte «poetisch» werden und umgekehrt die Kunst sich mit «Bildungsstoff», also Gelehrsamkeit und Wissen, «sättigen». Und dies alles sollte schließlich der «Humor beseelen»<sup>43</sup>, es ins Serene heben, ironisch verflüssigen und durchheitern. Der *West-östliche Divan* erfüllt dies alles recht genau, und vieles davon natürlich schon als Verbindung von Dichtung und Abhandlung. Ich würde daher nicht zögern wollen, ihn als Musterfall progressiver Universalpoesie anzusehen, als große poetische Integrationsmaschine, wenn denn die technoide Metapher einmal erlaubt ist. Und dass ausgerechnet der alte Goethe in seinen Spätwerken noch am ehesten zu realisieren wusste, was eine hochgemute Jugend sich um 1800 versprochen hatte, bezeugt nur, dass auch die Literaturgeschichte selbst ihre ironischen, ja humoristischen Pointen zu setzen weiß.

Und als eine solche 'Integrationsmaschine' agiert der *West-östliche Divan* auch, und damit komme ich zum Schluss, im Konfliktfeld der Interreligiosität. Das Diverse und Differente, ja das Konträre und

<sup>42</sup> So im Tagebuch (15. Januar 1827), gegenüber Eckermann (31. Januar 1827) und im 6. Band von *Über Kunst und Alterthum* (FA 22, 724 f.); detailliert dazu Hendrik Birus, *Goethes Idee der Weltliteratur: Eine historische Vergegenwärtigung* (1995), GS 3, S. 9-33.

<sup>43</sup> Schlegel, *Kritische Schriften*, a.a.O., S. 39.

einander Widersprechende findet in ihm Platz und kommuniziert miteinander, ohne sich zu insultieren oder zu verdrängen. Und auch hier ist es der Humor, der große Sprengstoffentschärfer, der, gern in Verbindung mit Ironie, alles Extreme um seine Spitzen kupiert, es herunterstimmt in die Sphäre der Lebbarkeit und zugleich hinaufsublimiert in die Sphäre der Freiheit, der Kultiviertheit und der 'Fortschritte in der Geistigkeit'. Als Poesie des weiten Herzens realisiert Goethes *Divan* auch auf diesem Feld, was Schlegel nur als abstraktes Ideal vorschwebte, die *magnanimitas* des poetischen Geistes.

Nicht von ungefähr also mein Lob des *West-östlichen Divans* und des Begriffs «Universalpoesie». Denn in ihren Schmelztiegeln mag am Ende vielleicht sogar der auch im Monotheismus enthaltene 'Anteil des Teufels' zerschmelzen, die «mosaische Unterscheidung»<sup>44</sup>, genauer ihre maligne Sprengkraft. Seit sie wieder aus der Latenzphase getreten ist, fragen wir uns, was dagegen hilft. Gewalt ist es nicht, sie macht alles nur schlimmer, Toleranz ist es auch nicht (vor allem, wenn sie einseitig ist), sie kann sich gegen Aggressoren nur sehr schwer wehren. Am Ende wird nur Sublimierung helfen, und zwar vor allem auch dort, wo die Gefahr des Scheiterns ihren Quellgrund hat, auf Seiten der Aggression! Das scheint heute und in naher Zukunft nicht gegeben und klingt auch sehr nach Utopie<sup>45</sup>. Aber die Poesie kann es als Ideal imaginieren und im Spielraum des 'Als-ob', der Fiktion, vor Augen stellen. Auch sie stoppt damit die Misere nicht, aber sie hält die Hoffnung wach und bewahrt so vor Zynismus, und das ist schon sehr viel.

Jan Assmann hat einmal geschrieben, das Menschenfreundliche am antiken Polytheismus sei seine «Übersetzbarkeit»<sup>46</sup> gewesen. Die verschie-

44 Nach Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Hanser, München-Wien 1998, S. 17-23, *Die mosaische Unterscheidung*; Ders., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München-Wien 2003, bes. S. 19-48, *Die mosaische Unterscheidung und das Problem der Intoleranz*; Ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus, Wien 2006. – Assmann ist für seinen Begriff der mosaischen Unterscheidung und die dahinterstehende Diagnose um 2000 viel gescholten worden, aber das war erwartbar und gibt seiner Diagnose am Ende auch nur recht. Er hat sich auch ausführlich mit dieser Kritik befasst (2003 in *Die mosaische Unterscheidung*, a.a.O.) und ihr fast mehr Ehre als verdient erwiesen. Was blieb, als der Rauch sich legte, war ein großes Theorem über den Monotheismus (den er nun präzisierend «exklusiven Monotheismus» nannte: *Monotheismus*, a.a.O., S. 24 ff.) und das Wissen um eine nicht arbiträre, sondern systemische Gefahrenquelle in ihm, die nun einen Namen bekommen hatte, der nicht mehr vergessen werden kann.

45 Zum Sublimierungsbedarf der Gegenwartskultur versuchsweise Wolfgang Riedel, *Ästhetische Distanz. Auch über Sublimierungsverluste in den Literaturwissenschaften*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, S. 27-47, *Unbegriffenes im Affektraum der Gegenwart*.

46 Assmann, *Moses der Ägypter*, a.a.O., S. 19 f.



denen Göttersysteme konnten sich berühren, vermischen, ineinander gleiten und sich dergestalt mühelos tolerieren. Dieser Übersetzbarkeit würden sich die Eingottreligionen verschließen. Das ist wohl – jedenfalls bis dato – so, gilt aber nicht für die Poesie! Der berühmteste Text, der gezeigt hat, wie die Übersetzung der drei Monotheismen ineinander ginge, ist denn auch ein poetischer, ein Drama mit Erzählung: Lessings *Nathan der Weise* und seine *Ringparabel*. Ein Text überdies, dem auch die Zeit und die Dauerverwendung als Schullektüre nichts von seiner Kraft nehmen konnten<sup>47</sup>. Und auch Goethes *Divan* führt diese Übersetzbarkeit vor, im leichtfüßigen Überblenden von Hafis und Goethe, Islam und Spinozismus, Östlichem und Westlichem: *The twain shall meet* – im Spiel- und Freiheitsraum der Poesie scheint die Negation des berühmten Negats<sup>48</sup> möglich. Ihre «sehr ernststen Scherze» (Goethe zum *Faust II*) retten das Erbe der überlieferten Religionen und humanisieren es zugleich durch konstante Dementierung von Unbedingtheitsansprüchen<sup>49</sup>. Indem sie dem 'metaphysischen Bedürfnis' einen Weg aufzeigen, ohne 'Gewissheitsgewissheit', also ohne die Gewissheit, in religiösen Fragen Gewissheit zu besitzen, auszukommen, machen sie es moderneverträglich, nämlich lebbar in einer Welt, in der es den Monotheismus (auch den 'exklusiven') immer nur im Plural gibt.

Dies mag manchem hart klingen, aber Tatsache ist, dass die Ausschließlichkeitsansprüche exklusiver Monotheismen allenfalls systemintern die gewünschte kulturintegrative Wirkung zeigen, extern aber nicht. Hier erhöhen sie vielmehr die Entropie (aber auch das ist, wie die Geschichte zeigt, häufig erwünscht – offensive Mission, Kreuzzug, Dschihad). Gibt es mehrere Monotheismen gleichzeitig, versagt ihr Alleinvertretungsanspruch schon apriori und wird nur um so destruktiver, je ausschließlicher er gelten will. Will er sich durchsetzen, gibt es Krieg; soll Frieden sein, muss er folglich zurückstecken. In einer pluralen Welt können monotheistische Religionen daher nur unter Bereitschaft zu einem Mindestmaß an Selbstrelativierung koexistieren, wenn also auf

47 Starkes Plädoyer für den *Nathan*, literatur- und ideengeschichtlich reich unterfüttert: Josef Kuschel, *Von Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Patmos, Düsseldorf 1998.

48 Rudyard Kipling, *The Ballad of East and West* (1898), Vers 1: «Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet»; für die Positivierung dieses Diktums in meiner Generation dürfte wohl Eric Burdon (*The Twain Shall Meet*, 1968) verantwortlich sein.

49 Zitat: An Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832, in *Goethes Briefe*, a.a.O., Bd. 4, S. 480 f., Nr. 1530, hier S. 481; zur These (im fernen Anschluss an den früh bewunderten Herman Meyer) Wolfgang Riedel, *Monument der Sattelzeit. Goethes «Faust» und das moderne Wissen* (2016), in *Um Schiller*, a.a.O., S. 431-441: 434, 438 f.; vgl. Herman Meyer, *Diese sehr ernststen Scherze. Eine Studie zu «Faust II»*, Stiehm, Heidelberg 1970.



allen Seiten ein wenigstens rudimentäres Kontingenzbewusstsein ins religiöse Selbstgefühl einfließen darf. Eine Prise ‘Als-ob’, ein Gran ‘Es ist Glauben, nicht Wissen’, eine Messerspitze ‘Es könnte auch alles anders, vielleicht sogar Fiktion sein’, mit einem Wort, eine homöopathische Dosis «sceptischer Beweglichkeit» würde bereits helfen, den anderen ihre Lebens- und Glaubensformen zu lassen. Goethes ‘Poetisierung des Monotheismus’ lehrt dies: im Medium der Dichtung. Auch eine ‘ästhetische Erziehung’! Doch ob wir es auch lernen?

Goethe war und ist nicht der einzige, der als Dichter die «Arbeit am Mythos»<sup>50</sup> als ‘Arbeit am Monotheismus’ betrieb. Aber innerhalb der deutschen Literatur war er mit Lessing einer der ersten. Doch die Arbeit der Literatur insgesamt an diesen Fragen ist ‘unbegrenzt’ und ‘progressiv’; sie geht ununterbrochen weiter, nicht nur bis heute, auch in Zukunft<sup>51</sup>. In ihrer «sceptischen Beweglichkeit» ist sie aber auch elastisch und biegsam; dass sie gebrochen werden kann, ist nicht zu befürchten. Eher bricht, was sich für unbeweglich und festgegründet hält.

50 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; hierzu Wolfgang Riedel, *Philosoph der Primärprozesse. Blumenbergs anthropologisch-ästhetisches Projekt*, in «Pro-Fil. An Internet Journal of Philosophy», 21 (2020), Special issue *Hans Blumenberg 100*, S. 6-31, <<https://journals.phil.muni.cz/profil/article/view/20371/16300>> (letzter Zugang: 24. Juli 2022).

51 Ein in Sachen Poetisierung des Monotheismus innerhalb der deutschsprachigen ‘klassischen Moderne’ herausragender Autor war fraglos Thomas Mann (*Joseph und seine Brüder*, 1933-1943; *Das Gesetz*, 1944). Unter diesem Aspekt zum Josephsroman: Wolfgang Riedel, *Nach der Achsendrehung*, a.a.O., S. 52-68, *Mondgrammatik. Mythische Denkform bei Thomas Mann* (2013), hier S. 63-66, *Humanisierung: Poetisierung*. – Der letzte Schrei zum Thema – «Theopoesie» – ist daher mit Blick auf die Literaturgeschichte ein schon etwas älterer und geht bereits, mit Mann zu sprechen, ‘in Spuren’. Das spricht nicht gegen das gleichnamige Buch, wohl aber die Tatsache, dass darin die einschlägige literaturnahe, im deutschen Sprachraum von Herder bis Blumenberg reichende Traditionslinie der Verschiebung des religiösen Ideierens aus den Krafträumen des Logos in die der Poesie unterbelichtet bleibt; vgl. Peter Sloterdijk, *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*, Suhrkamp, Berlin 2020; dazu die Rez. von Johann Hinrich Clausen in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 296, 19. Dezember 2020, S. 12. Damit kommt auch das oben am Beispiel Goethes Verhandelte zu wenig in den Blick, die ‘Repoetisierung’ (gleich Humanisierung) des religiösen Gedankenerbes vorzugsweise durch die Literatur selbst. Gleichwohl weist das Buch schon insofern die richtige Spur, als es unausgesprochen, aber nachhaltig erweist, dass sich der gegenläufige Ansatz, nämlich die ‘semantischen Gehalte’ der religiösen Überlieferungen durch ‘rationale Reformulierung’ ganz in den Krafraum des Logos zu ziehen und so zu ‘retten’, wegen der intrinsischen Poetizität dieser Gehalte auf dem Holzweg befindet; vgl. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Suhrkamp, Berlin 2019; dazu Wolfgang Riedel, *Tigersprung mit schwerem Gepäck – Antike und Gegenwart in Grünbeins «Historien»*, in *Der Streit um Klassizität. Polemische Konstellationen vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*, hrsg. v. Daniel Ehrmann – Norbert Christian Wolf, Brill Fink, Leiden-Boston-Paderborn 2021, S. 265-321: 316 f., Anm. 151.

