

Edvin Cami

Begegnungen mit dem Orient im literarischen Schaffen Goethes

Alterität- und Identitätsfragen im
Umgang des deutschen Dichters mit
dem Morgenland



J.B. METZLER

Begegnungen mit dem Orient im literarischen Schaffen Goethes

Edvin Cami

Begegnungen mit dem Orient im literarischen Schaffen Goethes

Alterität- und Identitätsfragen im
Umgang des deutschen Dichters mit
dem Morgenland



J.B. METZLER

Edvin Cami
Tirana, Albanien

Goethe in Literatur- und Kulturbeggnungen zwischen dem Orient und dem Okzident
Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der
Ludwig-Maximilians-Universität München
Vorgelegt von Edvin Cami (Matrikel-Nr. 10396261)
geb. am 23.04.1974 in Tirana

Erstgutachter: Prof. Dr. Rolf Selbmann
Zweitgutachter: Prof. Dr. Oliver Jahraus
Nebenfachprüfer: Prof. Dr. Christoph Neumann
Disputation: 08.07.2019

Die verwendeten Fotografien der Handschriften (Abb. 1-2) wurden von dem Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar angefertigt.

ISBN 978-3-476-05166-0 ISBN 978-3-476-05167-7 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05167-7>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Meinen Eltern gewidmet

Danksagungen

In diesem Buch, das als Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) entstanden ist, wird die ästhetisch-literarische Beschäftigung des deutschen Dichters und Denkers J. W. von Goethe mit dem orientalischen Kulturgut im Rahmen einer weiteren europäischen Orient- und Islamrezeption behandelt. Dank eines glücklichen Zufalls trifft seine Veröffentlichung Ende 2019 mit dem 200. Jubiläum der ersten Ausgabe von Goethes Gedichtsammlung „West-östlicher Divan“ zusammen, die als ein Höhepunkt der Aneignung des Orients in der westlichen Gesellschaft eingeschätzt wird.

Zum Verfassen dieser Monographie gilt mein Dank vor allem meinem Doktorvater, Prof. Dr. Rolf Selbmann, für seine anregenden Hinweise sowie für die persönliche und höchst motivierende Unterstützung während seiner hilfreichen und geduldigen Betreuung meiner Arbeit. Herzlich bedanke ich mich auch bei meinem Nebenfachbetreuer, Prof. Dr. Christoph Neumann, dessen Anmerkungen und Hinweise mir einen kritischen Zugang zur Thematik eröffneten.

Ferner danke ich meinem zweiten Gutachter Prof. Dr. Oliver Jahraus, sowie Prof. Dr. Clemens Porschlegel, Prof. Dr. Frieder von Ammon, Prof. Dr. Carola Hilmes, Dr. Mariam Schamlu und Dr. Boris Gibhardt, deren Lehrveranstaltungen und persönliche Gespräche ich besonders anregend und bedeutsam für meine Arbeit fand. Bei Prof. Dr. Hendrik Birus möchte ich mich für seine hilfsbereite Kommunikation und wichtigen Literaturhinweise bedanken.

Weiterhin danke ich aufgrund anregender Gespräche und interessanter Literaturempfehlungen zum Thema Prof. Dr. Ilia Lëngu, Dr. Karin Yesilada, Dr. Mehr Ali Newid, Hersel Michael und Leonard Vangjeli. Unter den Mitstudierenden danke ich vor allem Laura Austen, Christine Binder-Catana und Rong Wang für ihre Hilfe und Zusammenarbeit.

Besonders herzlich bedanke ich mich beim Präsidenten der Goethe-Gesellschaft, Prof. Dr. Jochen Golz, für seine freundliche und ermutigende Betreuung meiner Forschungsarbeit während meines Aufenthalts in Weimar. Mein Dank gilt ferner dem ehemaligen DAAD-Lektor in Tirana, Dr. Jürgen Röhling, für seine hilfreichen Hinweise und Beratung. Nadja Ayoub danke ich für das sorgfältige Korrekturlesen dieser Arbeit.

Für die Förderung meiner Forschungsaufenthalte in München und Weimar danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) und der Goethe-Gesellschaft in Weimar.

Des Weiteren bedanke ich mich bei meinen Kollegen Prof. Dr. Kseanela Sotirofski, Prof. Dr. Mithat Mema, Prof. Dr. Brikena Kadzadej, Assoc. Prof. Rregjina Gokaj, Assoc. Prof. Sokol Paçukaj, Doz. Dr. Aida Kurani, Doz. Raim Beluli, Dr. Anila Plaku, Assoc. Prof. Marsela Likaj, Dr. Jörg Kuglin, Birgitta Linsenmeier sowie bei meinen Freunden Besnik Rama, Sokol Lamaj, Asllan Tahiraj, Rezart Beka, Justinian Topulli, Flamur Tafa, Tahir Zeneli, Mehdi Gurra und Nuh Tokçelik für ihre Unterstützung und Motivierung.

Und zu guter Letzt danke ich für die geduldige, jahrelange Begleitung und stetige Ermutigung während meiner Arbeit meiner Familie, nämlich meiner Frau Ludi, meiner Tochter Kamelja sowie meinen Eltern, Lejla und Lulzim, denen ich die Veröffentlichung dieses Buches widme.

Edvin Cami

Inhaltsverzeichnis

Siglenübersicht	XIII
------------------------------	-------------

1 Einleitung	1
1.1 Anthropologie des Fremden und Fremdenbildes	1
1.2 Das „kanonisierte“ Fremdenbild des Islam	3
1.3 Die ästhetische Orientrezeption	7
1.4 Goethes „Rahmen“ zum Islam- und Orientbild	9
2 Zwei Reisen und eine Flucht.....	13
2.1 Im Jahr der Welten.....	13
2.2 Die Flucht	16
2.3 Ziel: Orient.....	20
2.4 Ort: Frankfurt.....	24
3 Ewig wie die Liebe.....	27
3.1 Im reinen Himmels-Lande	27
3.2 Weine der Ewigkeit	31
3.3 Zwischen Mystik und Realität	35
3.4 In Liebe und Dichtung wetteifernd	40
3.5 Der Dichter als Hatem	44
3.6 In Armut reichlichst lebend	52
3.7 Von Suleika zu Suleika.....	54
4 Im Schauspiel des Lebens	61
4.1 Das Leben als Kunstwerk	61
4.2 Die Strahlen des Geistes	64
4.3 Das Kennen vor dem Sehen.....	65
4.4 In Familie.....	67
4.5 Die Trennung.....	69
4.6 Die so lang entbehrte Sonne	71
4.7 Die Seltsamkeit der mystischen Liebe	73
4.8 Ein böses Omen	77
4.9 Das Ende der Trennung	80
4.10 Was nicht auf dem Blatte steht	84
4.11 Ein wahres Schauspiel im Leben	86
4.12 Zurück in die Jugendquelle.....	88

5	Das Ganze oder „Eins und Alles“	93
5.1	Der goethesche Spinozismus	93
5.2	Der Platonismus	95
5.3	Der alchemistische Symbolismus	97
5.4	Der Hermetismus als Ur-Offenbarung	104
5.5	„Alles ist Blatt“	107
5.6	Das Ein- und Ausatmen der Welt	112
5.7	Sonne und Mond zugleich	119
6	Religion der Liebe	125
6.1	Die eigene Religiosität	125
6.2	Wer darf Ihn nennen?	127
6.3	Elohim, Allah, alasta?	133
6.4	Ergebung in Seinen Willen	135
6.5	Der Islam im engeren Sinne	138
6.6	Die Kanonisierung des Islam-Bildes	142
6.7	Das Überleben des mittelalterlichen Islam-Bildes	146
6.8	Das Islam-Bild unter deutschen Autoren	151
6.9	Goethes Mohammed	158
6.10	Mahomet zwischen Voltaire und Goethe	160
6.11	Goethes Mahomet-Projekt	164
6.12	Kein Betrüger	167
6.13	Mahomets Gesang	169
6.14	Der Poet als Prophet	171
6.15	Das Buch der Bücher	175
6.16	Sittlichkeit und Sinnlichkeit	180
6.17	Christus bei Goethe	183
6.18	Ein Jammerbild aus Holze	185
6.19	Friede sei dem Guten!	191
6.20	Kein Unchrist, doch Nichtchrist	198
6.21	Die Interreligiosität der Liebe	200
6.22	Gott ist schön und liebt Schönheit	204
6.23	Die Religion der Kunst	212
6.24	Die Religion in der Wissenschaft	216
6.25	Die wahre Religion	219
6.26	Vier Stufen des Geistes	223
6.27	Eins, Nichts und Alles	227

7	Volk, Nation und Sprache	233
7.1	Orient der Lichter.....	233
7.2	Der „wahre“ Orient.....	235
7.3	Die Hebräer und ihre Dichtkunst	238
7.4	Die Gnaden der Araber	242
7.5	Die Sprache und Sprachwelt des Orients.....	249
7.6	Die reine Urreligion der Perser	253
7.7	Indien und China.....	257
7.8	Blutrünstige Türken	259
7.9	„Türkische“ Toleranz.....	267
8	Die Welt im Spiegel der Weltliteratur	271
8.1	Das Fremde und das Griechische.....	271
8.2	Die Weltliteratur als kommunikativer Vorgang	276
8.3	Das Nationale im Transnationalen.....	280
8.4	Die „Prophetenrolle“ der Deutschen.....	284
8.5	Die Alchemie der Wirtschaft	286
8.6	Geselligkeit und gesellige Bildung	298
8.7	Eine gegenwärtige Rezeption	305
	Literaturverzeichnis.....	317

Siglenübersicht

A – *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Ausgabe (1923). Hrsg. Deutsche Akademie der Wissenschaften. 7 Reihen. Darmstadt/Berlin: Akademie.

AA – *Kant's gesammelte Schriften* (1900). 6 Bde. Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.

ACH – *Anton Josef Kirchweger* (anon. veröff.). *Aurea catena Homeri. Oder eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen (etc.)* (1723). Frankfurt/Leipzig: J. G. Böhme.

B1 – *Goethes Gespräche* (1889-1896). Hrsg. Woldemar Frhr. von Biedermann. 10 Bde. Leipzig: Biedermann.

B2 – *Goethes Gespräche*. Gesamtausgabe (1909-1911). Begr. Woldemar Frhr. von Biedermann. Neu hrsg. Flodoard Frhr. von Biedermann. 5 Bde. Leipzig: Biedermann.

BA – *Johann Wolfgang von Goethe: Berliner Ausgabe* (1972-1978). Hrsg. Siegfried Seidel. 22 Bde. Berlin/Weimar: Aufbau.

BaG – *Briefe an Goethe. Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 2 Bänden* (1982). Gesammelt, textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von K. R. Mandelkow. 2 Bde. München: C. H. Beck.

DWB – *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (1854/1971). 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig: S. Hirzel.

FA – *Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Frankfurter Ausgabe (1987 ff.). Hrsg. Hendrik Birus u.a. 40 Bde. Frankfurt/M: Deutscher Klassiker.

FHA – *Johann Gottfried Herder: Werke* (1985-2000). Hrsg. Günter Arnold u.a. 10 in 11 Bde., Frankfurt/M: Deutscher Klassiker.

GA – *Johann Wolfgang Goethe. Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (1949). Hrsg. Ernst Beutler, 24 Bde. Zürich: Artemis.

GJb – *Goethe-Jahrbuch* (1880 ff.). Goethe-Gesellschaft: Weimar.

GSA – Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.

HA – *Johann Wolfgang von Goethe: Werke. Hamburger Ausgabe* (1998). Textkritisch kommentiert und durchgelesen von Erich Trunz. 14 Bde. München: C. H. Beck.

HAB – *Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden* (2013). Hrsg. K. R. Mandelkow und B. Morawe. 4 Bde. München: C. H. Beck.

HB – *Johann Gottfried von Herder. Briefe* (1979). Hrsg. G. Dobbek & G. Arnold. 10 Bde. Weimar: Bohlausnachfolger.

HD – *Der Diwan von Mohammed Schemsed-din Hafis: aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph v. Hammer* (1812). Stuttgart/Tübingen: Cotta.

HW – *Die Ghaselen des Hafiz: Neu in deutsche Prosa übersetzt, mit Einleitung und Lesehilfen von Joachim Wohleben* (2004). Würzburg: Königshausen/Neumann.

KFSA – *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. (1958 ff.) Hrsg. E. Behler ua. Bisher 35 Bde. Paderborn: Schöningh.

OCV1 – *Œuvres complètes de Voltaire. Edition dédiée aux amateurs de l'art typographique*. (1833 ff.). Paris: Leroi.

OCV2 – *Œuvre complète de Voltaire, avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire* (1837). Paris: Furne.

OM-C – *Georg von Welling* (1735). *Opus Mago-Cabbalisticum et theosophicum: Darinnen der Ursprung, Natur, Eigenschafften und Gebrauch, Des Saltzes, Schwefels Und Mercurii...* Homburg vor der Höhe: J. P. Helwig.

SWS – *Johann Gottfried von Herder. Sämtliche Werke* (1881-1913). Hrsg. B. Suphan. 33 Bde. Berlin: Weidmann.

V – *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* (1983 ff.). Hamburg: Felix Meiner.

WA – *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe* (1887-1919). Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtlg. I-IV. 133 Bde. in 143 Teilen. Weimar: H. Böhlau.



1 Einleitung

Kann uns zum Vaterland die Fremde werden?

Goethe, *Iphigenie auf Tauris*

1.1 Anthropologie des Fremden und Fremdenbildes

Die Begegnung mit dem Fremden stellt in der Tat eine Begegnung mit dem *Bild* des Fremden dar. Und mit den Worten H. Beltings ausgedrückt: „Es ist eine der großen Erfindungen, dass das Bild dasjenige ist, was in einem Rahmen ist“ (Belting & Burda 2010, S. 159). Individuelle und gesellschaftliche Hintergründe, psychologische und sprachlich-kulturelle Faktoren und Phänomene gestalten „den Rahmen“, d.h. einen bestimmten soziokulturellen Kontext, der das Bild zum Bild macht. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um ein materielles Bild oder einen Gegenstand, ein „vom Menschen geschaffenes Artefakt“ (lat.: *pictura*), oder um ein psychologisches Bild bzw. „eine mentale imaginäre Entität“ (lat.: *imago*) handelt (Vgl. Mitchell, 2008b, S. 18; Ritter, 1971, I, S. 914-920).

Auch im Fall des Zugriffs auf das Fremdenbild wird der entsprechende Rahmen u.a. vom Vorwissen des Betrachters, von der Verfügungsgewalt des Besitzers beeinflusst und geprägt. Unabhängig davon, ob es um ein Bild als „Idee“ (gr.: *eidos*), Begriff und Gedanke, oder um ein „sichtbares Bild“ (gr.: *eidolon*) des Fremden geht, wird die Wahrnehmung immer von einem „Rahmen“ beschränkt.¹

1 Für die im Absatz erwähnten und der platonischen Tradition zugehörigen griechischen Termini siehe Peters, F. E. (1967), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press. Vgl. auch Mitchell, 2008a, S. 15.

Das im oben erwähnten Fremdenbild durch den entsprechenden Rahmen beschränkte Fremde ist das „Andere“, das „Ungewohnte“ in Hinsicht des Vertrauten und Bekannten einer „Wir-Gruppe“. Y. Chevrel (1989) bezeichnet *„la rencontre avec l'autre“* [die Begegnung mit dem Anderen] als ein zentrales Phänomen im vergleichenden Ansatz der Literaturwissenschaft und versucht „den Rahmen“ des Fremdenbildes folgenderweise zu entdecken und zu berühren:

Que se passe-t-il quand une conscience humaine, intégrée dans une culture (dans sa culture), est confrontée à une œuvre expression et partie prenante d'une autre culture ? Autrement dit, la rencontre, provoquée ou non, avec l'étranger, avec celui ou celle qui ne parle pas la même langue, qui n'a pas la même culture, qui est, tant que je ne fais pas l'effort de le comprendre, un « barbarus » (dont je n'entends que « ba, ba », des phonèmes qui ne font pas sens) – mais la réciproque est non moins vraie, sauf si j'ai la chance de m'exprimer dans une langue dite universelle –, la rencontre avec l'autre est au cœur de la démarche comparatiste, et on peut dire qu'elle suffit à la légitimer.² (S. 8)

Das aus dieser Begegnung entstehende Fremdenbild wird stark von der Subjektivität bzw. dem soziokulturellen Hintergrund des Betrachters bes-

2 Was passiert, wenn das in einer Kultur (in ihrer eigenen Kultur) integrierte menschliche Bewusstsein einem Werk begegnet, das Ausdruck und Teil einer anderen Kultur ist? Mit anderen Worten, das provozierte oder unprovozierte Treffen mit dem Fremden, das nicht die gleiche Kultur besitzt, das, solange ich nicht versucht habe, es zu verstehen, ein „Barbarus“ ist (was ich höre, ist nur „ba, ba“, Phoneme, die keinen Sinn machen) – aber das Wechselseitige ist ebenso wahr, es sei denn, ich habe die Chance, mich in einer universal genannten Sprache auszudrücken – die Begegnung mit dem Anderen steht im Mittelpunkt des vergleichenden Ansatzes und ist wohl ausreichend, um ihn zu legitimieren. (Wenn nicht anders angegeben, stammen alle im Text verwendeten Übersetzungen von dem Verfasser)

timmt, beschränkt und beeinflusst. Dieser Hintergrund stellt den oben erwähnten „Rahmen“ dar. Es versteht sich von selbst, dass ein deformierter Rahmen zu deformierter Wahrnehmung bzw. deformiertem Fremdenbild führt.

Anders als man annehmen könnte, sind es nicht bloß Laien, die deformierte „Rahmen und Bilder“ erzeugen. Trotz der oft intensiven Wiederholung von Klischees und Stereotypen in den bildungsferneren Gesellschaftsschichten, sind oftmals „die Experten“ diejenigen, die am meisten zum verzerrten Fremdenbild in der Gesellschaft beitragen. N. Daniel (1997) stellt fest: *„The experts, perhaps because being close to the facts is a constant stimulus to their zeal, contribute most to the process, and they are themselves of course wholly convinced by it”* [Die Experten, wahrscheinlich weil ihre Nähe zu den Fakten eine ständige Anregung zu ihrem Eifer ist, leisten den größten Beitrag zum Vorgang und sie selbst sind natürlich vollständig davon überzeugt] (S. 12).

1.2 Das „kanonisierte“ Fremdenbild des Islam

Auch die Wahrnehmung des Islam- und Orientbildes im Westen wird von einem soziokulturellen Rahmen beschränkt, der seit dem Mittelalter hauptsächlich durch militärische, theologische und politische Streitigkeiten und Auseinandersetzungen geprägt worden ist. Nach N. Daniel (1997):

People seem to take it for granted that an alien society is dangerous, if not hostile, and the spasmodic outbreak of warfare between Islam and Christendom throughout history has been one manifestation of this. Apparently, under the pressure of their sense of danger, whether real or imagined, a deformed image of their enemy's beliefs takes shape in men's minds. [...] A “real

truth” is identified: this is something that contrasts with what the enemy say they believe; they must not be allowed to speak for themselves. This doctrine about doctrine is widely repeated, and confirmed by repetition in slightly varying forms.³ (S. 12)

Diese „*doctrine about doctrine*“ [Lehre über die Lehre] des Islam wurde schon im Hochmittelalter in der westlichen Gesellschaft etabliert und erreichte im Laufe der Zeit eine große innerliche Kohärenz, bis sie begann, eine doktrinäre Einheit über die Lehre bzw. den Glauben des Feindes darzustellen. Dieselbe doktrinäre Einheit gestaltete sich als starker Rahmen antiislamischer Polemik vor allem als die Christen die Macht in zu dieser Zeit noch muslimischen Gebieten wie etwa Spanien ergriffen. Damit entstand ein *Kanon* des Glaubens der (westlichen) Christen über den Glauben der Muslime: ein Kanon, der mit kleinen Unterschieden, so N. Daniel (1997, S. 302), bis heute in der westlichen Gesellschaft überlebt hat.

Der theologisch-polemische Inhalt wurde auch durch Mittel der Literatur und visueller Kunst „ästhetisiert“, propagiert und konsolidiert. N. Daniel (ebd., S. 409) beschreibt, dass, anders als in den polemischen Werken, in der mittelalterlichen westlichen Literatur muslimische „Heiden“ als „ehrenwerte Feinde“ dargestellt werden. Nachdem sie besiegt sind, haben sie

3 Die Leute scheinen es für selbstverständlich zu halten, dass eine fremde Gesellschaft gefährlich, wenn nicht gar feindselig ist, und der krampfhaftige Ausbruch des Krieges zwischen dem Islam und dem Christentum in der Geschichte war eine Manifestation davon. Offensichtlich unter dem Druck ihres Gefühls von Gefahr, ob real oder eingebildet, bildet sich ein deformiertes Bild über den Glauben ihres Feindes in den Köpfen der Menschen. [...] Eine „reale Wahrheit“ wird identifiziert: Sie ist etwas, das dem widerspricht, was der Feind sagt zu glauben; er darf nicht für sich selbst sprechen. Diese Lehre über die Lehre wird weithin wiederholt und, durch Wiederholung in leicht unterschiedlichen Formen, bestätigt.

aber nur zwei Möglichkeiten: entweder getauft werden oder sterben. Wie T. Kontje (2007, S. 18) feststellt, war die friedliche Koexistenz zwischen den beiden religiösen Kulturen auch literarisch meistens keine Option. Falls aber irgendeine Form von Toleranz bemerkbar war, sei das, laut Kontje (ebd.) *„the sort of temporary kindness that a cat might grant a mouse before moving in for the kill“* [die Art temporärer Freundlichkeit, die eine Katze der Maus gewähren kann, bevor sie sich zum Töten bereit macht] (S. 31).

Dieser „kanonisierte Rahmen“ des westlichen Islam-Bildes wird im Laufe dieser Arbeit sowohl in inhaltlicher als auch in geschichtlicher Hinsicht ausführlicher behandelt. Der Kern des Kanons besteht jedoch aus der Beurteilung des Islam als falschen Glauben, Mohammeds als falschen Propheten und des Koran als falsche Offenbarung. Was die Qualität und inhaltliche Vertrauenswürdigkeit des genannten Kanons betrifft, ist die folgende Feststellung N. Daniels (1997) im Voraus zu berücksichtigen:

...it was based in the crucial period on a good deal of sound knowledge, but it also accepted a great deal that is now seen, and was seen by many then too, to be nonsense. Nonsense was accepted, and sound sense was distorted, because whatever seemed useful to faith was thought likely to be true, a failure of logic, and indeed of faith as well, which is not peculiar to this subject or these people.⁴ (S. 409)

4 ...Er [der Kanon] basierte in der entscheidenden Periode auf gut fundiertem Wissen, nahm aber auch viel davon an, was man jetzt sieht und was viele auch damals gesehen haben, das einfach Unsinn ist. Sinnloses wurde angenommen und Sinnvolles wurde verzerrt, weil alles, was nützlich für den Glauben schien, anscheinend für wahr gehalten wurde; ein Ausfall der Vernunft, und in der Tat des Glaubens ebenfalls, was keine Besonderheit für dieses Thema oder für diese Menschen darstellt.

Die im Rahmen dieser kanonisierten „Lehre über die Lehre“ ausgedrückten Ansichten, die ungefähr in den zwei Jahrhunderten nach dem Jahr 1100 gestaltet und in der Mitte des 14. Jahrhunderts fest etabliert wurden, prägen *„except for some shifts of emphasis and for the increasing neglect of certain arguments“* [abgesehen von einigen Schwerpunktverlagerungen und zunehmender Vernachlässigung bestimmter Argumente] (ebd., S. 306), noch heute den westlichen „Rahmen“ des Islam-Bildes.

In Bezug auf die oben genannten *„shifts of emphasis“* bzw. „Schwerpunktverlagerungen“, ist zu bemerken, dass die Aufklärung zu einer besonderen Ambiguität hinsichtlich des „kanonisierten“ westlichen Islam-Bildes geführt hat. Wie S. Leder (2001) darstellt, war im 18. Jahrhundert „unter der Bildungselite bereits die Haltung verbreitet, ein Verständnis von Religion zu suchen, das vom unbedingten Alleinvertretungsanspruch der christlichen Lehre befreit war und in der Beschäftigung mit dem Islam von der bislang vorherrschenden Apologetik abrückte“ (S. 219). Besonders ein Blick auf die Stellungen der damaligen deutschen Elite zeigt, dass bestimmte Autoren sich bemühten, den Islam „im Sinne einer humanen, aufgeklärten Gesinnung“ (Mommesen, 2001, S. 18) oder im Kontext „seiner historischen Rolle als natürliche monotheistische Religion“ (Leder, 2001, S. 219) manchmal auch positiv zu beurteilen.

Mohammed bleibt trotzdem der falsche Prophet, der absichtlich eine falsche Religion gründet und die Welt durch eine falsche Offenbarung betrügt und/oder bezwingt. Unter den neuen Bedingungen wird seine „falsche“ Offenbarung aber oft positiv bewertet, da sie trotz allem vorteilhafte

Auswirkungen auf die Gesellschaft hat. Dieses Urteil, das vom antiklerikalen Geist des Tages angeregt wird, unterstützt die mittelalterlichen Vorstellungen des christlichen Kanons über den Islam. Der Inhalt des Kanons wird nun aber in einem neuen polemischen Rahmen und mit einem neuen Ziel verwendet: Anstatt einer christlichen Kritik zum Islam, wird aus weltlicher Sicht Kritik an Religion im Allgemeinen geübt.

1.3 Die ästhetische Orientrezeption

Von einer eher soziokulturellen als religiös-theologischen Perspektive sieht ähnlicherweise E. Said (1978/2003) in seinem berühmten und ebenso umstrittenen Werk „Orientalism“ die diskursive Auseinandersetzung des Westens mit den Gesellschaften des Nahen Ostens aufgrund einer mythischen Sprache verwirklicht, die er als *canonical* [kanonisch] bezeichnet. „*One could speak in Europe of an Oriental personality, an Oriental atmosphere, an Oriental tale, Oriental despotism, or an Oriental mode of production, and be understood*“ [Man konnte in Europa von einer orientalischen Persönlichkeit, einer orientalischen Atmosphäre, einem orientalischen Märchen, orientalischem Despotismus oder einer orientalischen Produktionsweise sprechen, und verstanden werden] (S. 31-32). Nicht der „Orient“ habe, so Said, sich selbst auf diese Weise definiert, sondern der „Westen“ habe durch diese Bilder einen Orient „*of its own making*“ [seiner eigenen Herstellung] konstruiert, der in diesem Rahmen hauptsächlich als ein Ort der Gewalt und Sexualität dargestellt wird.

Als Stoff und Inhalt der Kunst und Literatur scheint jedoch gerade dieses unrealistische Bild des Orients zu einer interessanten ästhetischen

Rezeption geführt zu haben, der besonders in der als Kernepoche des Orientalismus bezeichneten Zeitdauer zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert eine große Orientbegeisterung folgte. „Phantasie, Traum, Subjektivität, Mannigfaltigkeit, Sinnlichkeit und Ornamentalisierung“ bestimmten laut H. G. Schwarz (2003, S. 9) das ästhetische Denken Europas in dieser Zeit, während V. Hugo (1829/1968) in seinem Vorwort zu „Les Orientales“ schrieb: „*Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste... Tout le continent penche à l'Orient*“ [Im Jahrhundert Ludwigs XIV war man hellenistisch, jetzt ist man orientalistisch... Der ganze Kontinent neigt sich dem Orient zu] (S. 11).

Im von D. H. Pageaux (1989, S. 151) eingeführten und als eine Imagologie der Dreiteilung in den Haltungen von *Phobie*, *Philie* und *Manie* beschriebenen symbolischen System der Einstellung zur Andersheit, entspricht ein solches Phänomen der ästhetischen Konstruktion eines märchenhaften Orients geradezu einer Form von *Manie*. In ihr stellt sich die betrachtete Fremdwelt, um die Ausdrücke von B. Vanacker (2015, S. 166) zu gebrauchen, als eine der Realität entfernte, von enthusiastischen Geistern geschaffenen Fata Morgana dar. H. G. Schwarz (2003, S. 10) sieht im traumhaften, leidenschaftlichen, irrationalen und subjektiven westlichen Orientbild dieser Zeit die Inspiration für eine Tendenz, die er mit dem Begriff von „Realitätsvermeidung“ bezeichnet. Laut Schwarz fungiert eine solche Tendenz „als ästhetisches Gegengewicht zum immer stärker werdenden Realitätsdruck, der mit dem Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts einsetzt“ (ebd.).

Einen solchen Einfluss dieses westlich erdichteten Orients auf die europäische Kultur bezeichnet R. Schwab (1950) als „*une deuxième Renaissance*“ [eine zweite Renaissance] (S. 22), die aufgrund ihrer transzendentalen Forderung die Moderne in allen ihren geistigen Aspekten prägen würde. Das ordnet H. G. Schwarz (2003) unter „den prägenden Epochen der westlichen Moderne, vom Rokoko über die Romantik bis zum Symbolismus und Expressionismus“ (S. 17) ein, da diese „anti-mimetischen“ Kunstrichtungen durch ihre „Irrationalität“ die auf „Rationalismus und Wahrscheinlichkeit“ gegründete Normästhetik der Aufklärung herausfordern. „Die orientalische Phantasie verstößt gegen das Gebot der Wahrscheinlichkeit, den Kernpunkt der Dichtungstheorie Gottscheds und des Rationalismus und der folgenden realistischen Strömungen“ (ebd., S. 91). In diesem Sinne existiere im von Europa gesuchten irrationalen und traumhaften Orient die Aufklärung nicht. Im Gegenteil, die Orientsuche selbst sei vom Wunsch motiviert, das Primat der Vorstellungskraft über die Empirie und Logik zu betonen und dadurch die Aufklärung zu negieren (ebd., S. 41).

1.4 Goethes „Rahmen“ zum Islam- und Orientbild

Goethes Verhältnis zum Orient- und Islam-Bild und sein besonderes Interesse an der muslimischen Religion erstaunt viele. Besonders seine Stellung zum Islam, wie K. Mommsen (2001) zeigt, geht „weit über alles hinaus, was je zuvor ein Autor in Deutschland zu diesem Thema zu äußern gewagt hat“ (S. 20). Sie bestimmte sich nicht einfach aus der Aufklärungshaltung und –toleranzbestrebungen, sondern vielmehr „trat er zu Mohammed und seiner Religion in ein viel persönlicheres Verhältnis“ (ebd.).

Mommsen zufolge gewann Goethe sein positives Verhältnis zum Islam „dadurch, daß ihm gewisse Hauptlehren als übereinstimmend mit seinem eigenen Glauben und Denken erschienen“ (ebd.).

„Wissenschaft und Kunst gehören der Welt an und vor ihnen verschwinden die Schranken der Nationalität“ (B2, II, S. 214), meinte Goethe, der sich mit seinem Begriff der „Weltliteratur“ einen eigenen „Rahmen“ zum Orient- und Islam-Bild erschuf. Sein „West-östlicher Divan“, den H. G. Schwarz (2003, S. 143) als das zentrale Werk der Orientrezeption des 19. Jahrhunderts bezeichnet, stellt den wichtigsten, nicht aber den einzigen Schritt der Beschäftigung des deutschen Dichters mit dem Orient dar. Die west-östliche Synthese des Divans gilt jedoch als die Genese der Weltliteratur, die für Goethe „nicht nur eine Forderung seines Alters, sondern eine Lebenserfahrung, in der er heranwuchs“ (Friedenthal, 1963, S. 639) war.

Goethes literarische und kulturelle Begegnung mit dem Islam und dem Orient ist ein interessantes Phänomen auch für eine gegenwärtige Rezeption der kulturellen Begegnungen zwischen Ost und West und darüber hinaus. Der deutsche Dichter, aus dessen Versen in der Vergangenheit „Weltanschauungen und Ersatzreligionen gegründet wurden“ (Eickhölter, 1984, S. IX), kann durch sein Werk immer noch zu interessanten Projekten nicht nur auf literarisch-kultureller, sondern auch auf politisch-wirtschaftlicher Ebene hinweisen und inspirieren.

Diese Rezeption in der Gegenwart kann einen „goetheschen Rahmen“ zum zeitgenössischen westlichen Orient- und Islambild liefern; ein Bild, das laut N. Daniel (1997, S. 406) besonders in seiner religiösen

Dimension bis heute vom bereits erwähnten, im Mittelalter entstandenen und aufgrund einer polemischen Literatur gestalteten Kanons der „Lehre über die Lehre des Feindes“ geprägt wird. Weiterhin war diese kanonisierte Lehre N. Daniel (ebd.) zufolge jedoch schon im 16. Jahrhundert als Folge der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich nicht mehr katholisch oder protestantisch, sondern europäisch geworden. Die Analyse des „goetheschen“ in Referenz zum „europäischen“ Rahmen des Orient- und Islam-Bildes ist eines der Ziele der vorliegenden Arbeit.



2 Zwei Reisen und eine Flucht

*Wohin mein Auge spähend brach,
Dort ewig bleibt mein Osten!
Goethe, Der Guckuck wie die Nachtigall...*

2.1 Im Jahr der Welten

Am 24. Dezember 1818 schreibt Goethe, um den Lesern seine *Hedschra* bzw. Flucht in den Orient mitzuteilen. Wie K. Mommsen (2001, S. 419–420) feststellt, erinnert der Titel des entsprechenden Gedichts, „Hegire“ (arab. *hiğra*, „Auswanderung“), an die Flucht des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina und deutet auf den Beginn der islamischen Zeitrechnung hin. Das von der Unterschrift des Dichters bezeugte Datum hingegen bezieht sich auf den vermeintlichen Tag der Geburt Jesu und den Beginn der christlichen Zeitrechnung. An einem solchen zeitlichen Treffpunkt von zwei Epochen berichtet Goethe seinen Lesern:

*Nord und West und Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern:
Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten,
Unter Lieben, Trinken, Singen
Soll dich Chisers Quell verjüngen.
(HA, II, S. 7)*

Von diesen Versen an wird ein Neubeginn angestrebt, eine neue geheime Zeitrechnung fängt für den Dichter an, wie beispielsweise auch im Text des folgenden Nachlassstückes zu sehen ist (Birus, 2010, I, S. 608–609), „Im Jahr der Welten“ wird er seine Gedichte nennen:

*Alles kündet dich an, [...]
Die Schoepferinn herrlicher Tage.
Leben und Ewigkeit ists!*

*13. März Abends zehn Uhr
Im Jahr der Welten II. 163. 5. 8.*

Die Überschrift „Hegire“ steht, wie von dem Dichter selbst festgestellt, in doppeltem Sinne: „als *Flucht* des Dichters in den Orient und als *Anfang* einer neuen Zeitrechnung, einer glücklicheren Epoche“ (Birus, 2010, II, S. 884). Er beschreibt den entsprechenden Zustand in einem Brief an v. Voigt Mitte Januar 1815 als Flucht „aus der Zeit in ferne Jahrhunderte und Gegenden, wo man sich etwa Paradiesähnliches erwartet“ (ebd.). „Ich segne meinen Entschluß zu dieser Hegire“, schreibt er am 8.2.1815 an seinem „Urfreund“ Karl Ludwig von Knebel, „denn ich bin dadurch der Zeit und dem lieben Mittel-Europa entrückt, welches für eine große Gunst des Himmels anzusehen ist, die nicht einem jeden widerfährt“ (ebd.).

Goethe will den dramatischen Folgen des Sturzes Napoleons und der Neuverteilung Europas – „Throne bersten, Reiche zittern“ – fernbleiben und seine eigene Welt weit weg von der Unruhe der verfremdeten Welt behalten. Das war von ihm zu erwarten: Die großen und gewaltigen Welt-ereignisse der Zeit hatten ihn immer wenig interessiert. Die Begriffe von Freiheit und Tyrannei sagten ihm nichts. Er brauchte diese Worte kaum (Friedenthal, 1963, S. 353). Sich mit dem Streit der Völker und Regierungen zu befassen, fand er sinnlos (ebd., S. 468). Die Französische Revolution hatte ihn deswegen nicht begeistern können. Sie erschien ihm nur „ein

wirres und wüstes Durcheinander, ein Geschrei vieler Stimmen, die sich gegenseitig befehden“ (ebd., S. 362). Einzelne unter den Revolutionären hatte er sogar mit Don Quichote verglichen (ebd., S. 396). Diesbezüglich schrieb H. Korff (1922): „Je umfassender seine Weltkenntnis geworden war, um so mehr hatte er jene überlegene Höhe des Geistes gewonnen, die ihn davor bewahrte, das Neue allzu wichtig zu nehmen.“ (S. 26)

Die „Gegenrevolution“ reizte Goethe auch nicht besonders. Er hatte den Großherzog Karl August erst ungern in die Frankreich-Kampagne begleitet. 1803 habe ihn der Streit seines Kutschers mehr als das Ende des Heiligen Römischen Reiches interessiert (Friedenthal, 1963, S. 460-461). „Daß Moskau verbrannt ist, tut mir gar nichts. Die Weltgeschichte will künftig auch was zu erzählen haben“ (HAB, III, S. 204), lauten die berühmten Worte, die er am 14. November 1812 Karl Friedrich Graf Reinhard, dem Gesandten Napoleons in Kassel schreibt, als er von Letzterem über den Brand der Stadt erfährt. Auch das Vergehen Napoleons, den er als den großen Ordnungsstifter sah, empfand er lediglich als schicksalhaft (Friedenthal, 1963, S. 363).

Die *Ordnung* war ihm allerdings besonders wichtig. „Es liegt nun mal in meiner Natur: ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen“, hatte er beim Verhindern einer Lynchszenen vom Quartier des Herzogs in Mainz erklärt (ebd., S. 396). So teilt er dem Publikum durch die Verse von „Hegire“ seine Flucht mit, in einem Versuch, in der Unruhe der Zeit etwas Ordnung zu schaffen: seine *eigene Ordnung*.

2.2 Die Flucht

Diese neue Ordnung, die durch eine Flucht zu schaffen ist, und der damit erstrebte innere Neubeginn sind keine Folgen einer besonders unglücklichen Vergangenheit. H. Korff (1922) zufolge darf das „Phänomen der Flucht“ in Goethes Leben „als das bedeutsamste Symbol für die innere Zielstrebigkeit bei scheinbar äußerster Planlosigkeit dieses Lebens aufgefaßt werden“ (S. 58). In der „äußersten Planlosigkeit“ bzw. äußerlichen Unruhe vergangener Zeiten scheint der Dichter die Ruhe in seinem Leben bewahrt zu haben. Es wirkt, als habe ihm kaum etwas gefehlt. Nicht umsonst heißt das einleitende Motto seines Divans:

*Zwanzig Jahre ließ ich gehn
Und genoß, was mir beschieden;
Eine Reihe völlig schön
Wie die Zeit der Barmekiden.
(HA, II, S. 7)*

Es ist nicht auszuschließen, dass dieses in den „West-östlichen Divan“ und „Moganni Nameh: Buch des Sängers“ einführende Motto, wie K. Mommsen (1960, S. 117) meint, eine panegyrische Danksagung des Dichters zu seinem Gönner, den Großherzog Karl August darstellt. Demnach identifiziert sich der Dichter dabei mit dem Charakter von Schacabac, der im entsprechenden Märchen aus „Tausendundeiner Nacht“ zwanzig schöne Jahre im Palast eines Barmekiden-Herrschers verbrachte. Das Wesentliche in Bezug auf die Rede des Barmekidenspruches ist jedoch, wie M. Eickhölter (1984) beschreibt, dass sie einen Sachverhalt in zwei

Anläufen umkreist: „im ersten Verspaar ist sie Aussprache von Erlebtem, im zweiten eine Wertung des Erlebten. [...] In vier Versen ist die Essenz einer Lebens Epoche verdichtet.“ (S. 11)

Diese als „völlig schön“ bewertete Lebens Epoche gehört jetzt der Vergangenheit an. Der Dichter berichtet über die erwähnte Flucht zu einem Neubeginn. Seine „innere Zielstrebigkeit“ führt ihn zu einer Reise in den Orient. Man müsse „im Zelt“ leben. „Als Gast fühlt er sich auf der trüben Erde, und nun will er bei den Hirten in der Oase zu Gast sein, des Nachts durch die Wüste reiten, ‚über meiner Mütze nur die Sterne‘“ (Friedenthal, 1963, S. 538).

Kurz vor seiner „Abreise“ hatte ihm der Verleger Cotta aus Stuttgart den Divan von Mohammed Schemseddin Hafis in einer Übersetzung Joseph von Hammer-Purgstalls geschickt, die 1812 und 1813 in zwei Bänden erschienen war; eine Sammlung persischer Lyrik, die für Goethe von unvorhersehbarer Wirkung sein würde (Bürgel, 1975, S. 9). Diesen Fund teilt er beeindruckt seinen Freunden wie Heinrich Meyer, Zelter, Knebel u.a. in Gesprächen und im Briefaustausch mit. Seine Hafis-Lektüre erwähnt er mehrmals in kurzen Notizen in seinem Tagebuch (vgl. Birus, 2010, I, S. 767; Solms, 1977, S. 67-70; Bosse, 1999, I, S. 263). Hafis, der Dichter, der in einer anderen Zeit – 14. Jahrhundert – und in einem anderen Raum – Schiras – gelebt hatte, würde durch seine Lyrik sein Wegweiser während seiner Reise in den Orient sein: „Bösen Felsweg auf und nieder / Trösten, Hafis, deine Lieder...“ (HA, II, S. 8)

Die fluchtartige Befreiung von gesellschaftlichen Zwängen als eine Form von Eskapismus mit dem Ziel der Wiedergewinnung verlorener Lebenskraft in einer anderen Welt bzw. Realität ist mehrmals sowohl im Werk als auch im Leben Goethes (s.u.) bemerkbar. Die Wanderung in den „Wanderjahren“ und die Auswanderung in den „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten“ sind einige Beispiele. Man merkt diese Neigung auch während seiner italienischen Reise, als Goethe, „wie Harun al Raschid, gehört was die Leute denken“ (Friedenthal, 1963, S. 252), sich „Weber“ nennt und es genießt „unbekannt umherzuziehen“ (ebd. S. 276).

Besonders in der italienischen Reise stellt Y. Chon (2017, S. 13) eine interessante Parallele zur Orientreise fest, die sie teils als eine selbstständige Schicht, teils mit Goethes Orientrezeption verwoben findet. Es handelt sich um das autobiographische Projekt „Aus meinem Leben“, dessen Verfassen Goethe in dieser Zeit wiederaufnimmt:

Vor seinem Reiseantritt am 25. Juli 1814 hatte er bereits umfangreiche Schemata zur *Italienischen Reise* angelegt. Auf der Reise selbst stellten sich italienischen Verhältnissen vergleichbare Umstände ein – sowohl Fluchtbedürfnisse als auch sommerliche Hitze machten sich bemerkbar – und es kam ab und zu auch zu einer Niederschrift: Zwischen beiden Rhein-Main-Reisen und besonders während der zweiten geht die Niederschrift der *Italienischen Reise* parallel zu den Orientstudien systematisch Schritt um Schritt voran. Als Goethe etwa die Gedichte an Hafis schrieb, war er auf seiner imaginären Reise durch Italien just bis nach Verona vorangeschritten. Der Antritt der realen zweiten Rhein-Main-Neckar-Reise (am 24. Mai 1815) fiel mit Goethes erstem, nunmehr imaginierten Aufenthalt in Rom zusammen. Nachdem er am 28. Mai 1815 in Wiesbaden das

Divan-Register zusammengestellt hatte, diktierte er vom nächsten Tag an das Kapitel über Neapel. (ebd.)

Das Motiv der fluchtartigen Reise als „innere Zielstrebigkeit“ im Fall von „Hegire“ erreicht jedoch eine Vollendung durch die Besonderheit der orientalischen und islamisch-mystischen Dimension. „Komm aus dem Meer wie Regenwolken – reise! / Denn ohne Reisen wirst du nie zur Perle“, schreibt der mystische Dichter Fariduddin Attar (zit. n. Schimmel, 1995, S. 428). Trotz einem unterschiedlichen Kontext drückt Goethe eine ähnliche Idee aus, als er über die „Theoretiker und Grübler“ in Hohn ausbricht und sie „Absurdes Volk!“ nennt, da sie sich dreißig Jahre in ihre Kammer einschließen, „ohne auf die Welt zu blicken“ (Friedenthal, 1963, S. 652). Im Fall der „Hegire“ handelt es sich jedoch nicht um eine reale Reise, sondern – um den Ausdruck von H. G. Schwarz zu gebrauchen (s.o.) – vielmehr um eine Reise im Bereich der Realitätsvermeidung. „Der Orient weckt die Neigung zum Eskapismus. Er... wird zu einem Ersatz für alles dem westlichen Künstler durch die Aufklärung an imaginativen Möglichkeiten Genommene und Verlorengegangene. Dazu gehören Phantasie und Religion“ (Schwarz, 2003, S. 42-43).

Neben der Bedeutung der Flucht des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina, bezeichnet man die *Hedschra* in der islamisch-orientalischen Mystik auch als eine innere Reise, eine Flucht zur Vollkommenheit, zum „Weg in das Meer der eigenen Seele, wo alles Sehnen endet“ (Schimmel, 1995, S. 433). Der Dichter scheint in seiner „Hegire“ einem ähnlichen Weg zu folgen. In einer interessanten seelischen Verwandtschaft