

DIE BOTSCHAFT MAHOMETS UND SEIN WIRKEN IN DER VORSTELLUNG GOETHES*

von

Stefan Leder

Halle an der Saale

Franz Rosenthal zum 85. Geburtstag

Einer alten Redewendung zufolge, die Robert Burton alias Democritus Junior in seiner Moral- und Sittengeschichte, *The Anatomy of Melancholy*, zitierte, können Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen, mehr sehen als diese.¹ Das treffliche Bild vereinigt Rück- und Ausblick; denn hier ist der Ansicht Ausdruck gegeben, daß mit der Abfolge von Generationen der Erkenntnishorizont wachsen kann, und daß dieser Umstand nicht allein den Nachgeborenen, sondern einem Vorgang von Akkumulation zu verdanken ist. Impliziert ist freilich, daß derjenige, der ignoriert, was vor ihm entdeckt und weitergegeben wurde, eben nicht auf den Schultern eines Riesen steht, selbst wenn er noch so laut *video, video* schreien mag. Ist damit eine Verpflichtung bezeichnet, folgt ihr Vorsicht auf dem Fuße; denn im Lichte dieser Maxime scheint auch die nie abweisbare Frage auf, ob das Neue wirklich neu, und das Alte überholt sei. Vorsichtige Skepsis gegenüber der eigenen Deutung erscheint besonders angebracht, wenn wir im folgenden das Islamverständnis Goethes behandeln, der als ein Riese an Sprachsinn und Gedankenklarheit einer gigantischen Armeé gelehrter Kommentatoren und Interpreten Beschäftigung gegeben hat. Dieser Umstand erleichtert die Aufgabe, hier eine kleine Auswahl der vielen einschlägigen, und vielfach besprochenen, Äußerungen Goethes vorzunehmen, macht aber zugleich zum bleibenden Anliegen, Distanz anzumelden und einzuhalten, weil Person und Werk des Dichters zu einem kulturellen Kapital geworden sind, dessen symbolischer Gehalt für die verschiedensten Operationen der Selbstvergewisserung, Besitzstandserklärung und Grundlagemystifizierung mobilisiert wurde – und wird.

* Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten anlässlich des Goethe-Jahres in den Franckeschen Stiftungen zu Halle, am 7.4.1999.

¹ *Pigmei gigantum humeris impositi plusquam ipsi gigantes vident.* Das Zitat erscheint erst in der Ausgabe von 1624. Vgl. Merton, Robert K.: *Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfadens durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit.* Frankfurt 1980, pp. 14, 216.

Auf Goethe übten die arabische Sprache, der Koran, die Person Mahomets,² die Religion des Islam und die islamische Kulturwelt, vor allem die Dichtung, eine große Anziehungskraft aus. Sie lieferten seinem Denken und dichterischem Schaffen Anstoß und Anregung und haben stets das Verlangen nach tieferem Eindringen geweckt. So hat Goethe sich auch darum bemüht, Arabisch zu lernen, ohne nach eigenen Zeugnis zu einem befriedigenden Ergebnis zu kommen.³ Befriedigender jedoch sind, jedenfalls in unseren Augen, seine Bemühungen um die arabische Schrift ausgefallen. Schreibübungen Goethes sind erhalten, darunter auch ein Blatt, das eine – recht gelungene – Abschrift der ersten Verse der 114. und letzten Sure des Koran enthält.⁴ Goethes Interesse am Koran wird hier in einer Anschaulichkeit deutlich, die zu dem Schluß verleiten könnte, er habe eine enge innere Beziehung zur islamischen Religion unterhalten. Aber so einfach ist das Verhältnis zwischen Überzeugung und Interesse, Leben und Dichtung nicht zu verstehen.

Die Schreibübungen sind in jener Epoche seines Lebens entstanden, der sein wichtigstes Werk in diesem Zusammenhang, der *West-Östliche Divan* entstammt,⁵ ein Gedichtzyklus, den Goethe zum besseren Verständnis noch mit gelehrten *Noten und Abhandlungen* versehen hat.⁶ Das Werk ist ein einzigartiges Monument der Verarbeitung von Motiven und Stimmungen, die Goethe u.a. in den Übersetzungen der persischen Verse von Häfiz, der Dichtungen des Sa‘dī und Anwarī, und der arabischen Anthologie der *Mu‘allaqāt* fand, um sie, verstärkt von den Impulsen emotionalen Erlebens und jahrzehntealter Beschäftigung mit orientalischen Stoffen, einem ureigenen Schaffensprozess zu unterwerfen. In orientalischer Anmutung kommen nicht nur die Motive, die Eigennamen in den Gedichten, die Titel der zwölf Bücher des Zyklus, zum Beispiel *Moganni Nameh – Buch des Sängers*, *Tefkir Nameh – Buch der Betrachtungen*, daher; auch die Bezeichnung *Divan*, die dem

² Der Name wird in der von den besprochenen Autoren verwendeten Schreibweise wiedergegeben. Wenn wir aus der wissenschaftlichen Perspektive von der historischen Person sprechen, benutzen wir die übliche Transkription: Muhammad.

³ Mommsen, Katharina: *Goethe und die arabische Welt*. Frankfurt 1988, p. 25.

⁴ *Werke Goethes*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *West-östlicher Divan*. 3. Paralipomena. Bearbeiter des Bandes Ernst Grumach. Berlin (Akademie Verlag) 1952, p. 278 Abb. 23. Vom ersten Wort des ersten Verses (*qul*) ist nur der letzte Buchstabe dargestellt. Ungewiß ist, ob es sich um einen Fehler der Abschrift oder der Wiedergabe handelt. Das Abbild ist auch enthalten in: Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*. Bd. 11.1.2 Hrsg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Katharina Mommsen und Peter Ludwig. München 1998, p. 295.

⁵ Mommsen, G. und die arabische Welt p. 257.

⁶ Vgl. Lentz, Wolfgang: *Goethes Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan*. Hamburg [1958], p. 48; Ileri, Esen: *Goethes „west-östlicher Divan“ als imaginäre Orient-Reise*. Frankfurt 1982, pp. 45-47.

arabisch-persischen Terminus für Gedichtsammlung entspricht, folgt dieser Haltung.

Die Bezeichnung „west-östlich“, die man als eine Art Programm oder auch Bekenntnis zur Begegnung zweier Literaturen, wenn nicht Kulturen, verstehen kann, findet Ergänzung und Verdeutlichung durch einen Titel in arabischer Sprache und Schrift, der auf der Titel-Innenseite nur der Erstausgabe erscheint.⁷ Dort steht: *ad-diwān aš-šarqī lil-mu'allif al-ġarbi*, „die östliche Gedichtsammlung des westlichen Verfassers“. Die arabische Version des Titels läßt deutlicher werden als die deutsche Formulierung, daß das „Orientalische“ als eine Produktion des Dichters zu verstehen ist. Damit wird hervorgehoben, was allzu leicht unbeachtet bleiben könnte. Das Attribut „östlich“ bezeichnet eine Absicht, insofern der Verfasser hier „östlich“ gemeinte, durch Übersetzungen der Verse orientalischer Autoren unmittelbar angeregte, oder an diese anknüpfende Dichtung versammelt; nicht orientalische Dichtung, sondern ihre Rezeption und Umsetzung durch Goethe ist im Divan zusammengestellt.

Diese Unterscheidung, die auf den ersten Blick vielleicht trivial erscheinen mag, weist auf einen für die orientalischen und islamischen Bezüge bei Goethe insgesamt bedeutenden Umstand. Im Bereich der Sprache ist leicht einzusehen, daß zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem, zwischen Signifikant und Signifikat, keine grundsätzlich homologe Beziehung besteht, weil der Sprachgebrauch diesen Sachverhalt immer wieder vorführt: auch ein illegales Vorhaben kann „in Ordnung gehen“ und selbst das dreckige Geschäft läßt sich „sauber hinbekommen“. Ebenso muß nun in die Betrachtung von Texten die Art und Weise einer Aussage als eine zeit- und gruppenspezifischen Regeln, wie auch individuellen Prozessen unterworfenen Praxis vom Aussageinhalt mit seinen Definitionen und Beurteilungen von Dingen, die außerhalb des Textes liegen, unterschieden werden. Erst dann wird der Blick freigegeben für das Sprechen selbst, seine Modalitäten, Vernetzungen in „diskursiven Formationen“⁸ und seine Spezifität. In der Goethe-Forschung, die mit Andacht und Sorgfalt alles zusammengetragen hat, was zum Verständnis der Vorstellungen und Beweggründe, der Ansichten und Gedankengänge Goethes beitragen kann, wird oftmals versucht, Leben und Werk des maßgeblichen Menschen Goethe in eins zu bringen, und aus einer affirmativen hermeneutischen Intention heraus geraten Goethes Vision und Welt zu einer Einheit. So entsteht in Katharina Mommsens Studie *Goethe und die arabische Welt*⁹ unversehens der Eindruck, den positiven Äußerungen zur

⁷ *West-östlicher Divan* von Goethe. Stuttgart, in der Cottaischen Buchhandlung 1819.

⁸ Der Begriff stammt von M. Foucault: *Archäologie des Wissens*. [L'archéologie du savoir, Paris 1969] Frankfurt 1973, pp. 48ff.

⁹ siehe Anmerkung 3.

Religion des Islam seien Reflexionen eines gläubigen Menschen zu entnehmen, und auch der Islam wird aus dem heraus, was Goethe an Einschätzungen und Beurteilungen lieferte, gleich mit interpretiert.

Unbeschadet dieser kritischen Bemerkung schulden wir K. Mommsens Studien die reichste Materialsammlung und wertvolle Einsichten zum Thema;¹⁰ dabei bleiben die Ausführungen Hans Heinrich Schaeders, der aus seiner orientalischen Quellenkenntnis Goethes Verständnis des „Geistigen“ in der orientalischen Poesie erhellen konnte, von Wert, trotz seiner Bemühung, Goethe im Sinne des unheilvollen „völkischen“ Geistes zu aktualisieren.¹¹ Schaefer wiederum verweist zu Recht auf die bereits ausgezeichnet dokumentierten Ausgaben des *West-Östlichen Divans* von Ch. Wurm¹² und G. von Loeper¹³, in denen schon viel zu den Quellen Goethes zusammengetragen wurde. Seither hat die Forschung mit der Studie vom Momme Mommsen¹⁴ und schließlich mit dem von Karl Richter besorgten Kommentar weiteres zur Erschließung der Materialien geleistet.¹⁵

Die Beziehung Goethes zum Islam und zur islamischen Kulturwelt ist nicht nur kraft der Bedeutung des Dichters keine Randerscheinung; vielmehr sind wesentliche Züge seiner Beschäftigung mit diesem Themenbereich auch für die nachfolgenden Generationen in Deutschland charakteristisch. Grundlagen und Voraussetzungen für Goethes unbefangene, ja positive Einstellung gegenüber der islamischen Religion und seine interessierte, von Empathie getragene, gleichwohl nicht unkritische Haltung der islamischen Kulturwelt gegenüber aber erschließen sich aus dem europäischen Kontext der Aufklärung, welche Goethe als ein Kind seiner Zeit geprägt hat. Obgleich er in

¹⁰ Vgl. auch Mommsen, Katharina: *Goethe und 1001 Nacht*. Berlin 1960; eadem: *Goethe und Diez – Quellenuntersuchungen zu Gedichten der Divan-Epoche*. In: *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Literatur und Kunst*. Jhg. 1961, Nr. 4. Vgl. *Das Qäbüsnäme (!). Ein Denkmal persischer Lebensweisheit*. Übersetzt und erklärt von Saifeddin Najmabadi in Verbindung mit Wolfgang Krauth. Wiesbaden 1988, pp. 26-57.

¹¹ *Goethes Erlebnis des Ostens*. Leipzig 1938, pp. 1f., 58f.

¹² *Commentar zu Goethe's west-östlichem Divan bestehend in Materialien und Originalien zum Verständnisse desselben*. 1834.

¹³ *West-östlicher Divan. Mit Einleitung und erläuternden Anmerkungen von G. von Loeper*. Berlin 1872. Da im folgenden wiederholt auf Anmerkungen dieses kundigen Herausgebers zu verweisen ist, zitieren wir Goethes *West-östlicher Divan* und *Noten und Anmerkungen* in dieser Ausgabe. Um das Auffinden der Zitate in anderen Ausgaben zu erleichtern, verweisen wir auf Buch, Titel und Strophe zitierter Gedichte, bzw. auf die Überschriften der betreffenden Abschnitte der *Noten und Anmerkungen*, aus denen die zitierte Passage stammt.

¹⁴ *Studien zum „west-östlichen Divan“*. Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wiss. zu Berlin. Klasse für Sprachen, Lit. u. Kunst. Jg. 1962, Heft 1. Berlin 1962.

¹⁵ *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (wie in Anm. 4). Bde. 11.1.1 *Divan-Jahre 1814-1819* und 11.1.2. *West-östlicher Divan*. Hrsg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit (...). München 1998.

der Verwendung orientalischer Dichtung und in der Aneignung islamischer Glaubensvorstellungen eigene Wege beschritt und nicht in Abhängigkeit von Vorbildern vorging, ist seine Hinwendung zur islamischen Welt im Kontext der Prämissen, Einstellungen und intellektuellen Errungenschaften zu verstehen, welche die Beschäftigung mit Islam und islamischem Orient in jener Epoche prägten. Es lohnt, diesem Gesichtspunkt einige Aufmerksamkeit zu schenken, denn er ist sowohl für die Geschichte des Islambildes in Europa, als auch für den Kontext aufschlußreich, in den Goethes Werk sich fügt. Freilich soll der Blick dabei nicht nur der Quellenforschung im eigentlichen Sinne folgen, sondern etwas über deren Horizont hinausgehen und, in einem quasi topographischen Überblick, die Gedankenlandschaft erfassen, in die Goethes Islambild gehört.

Im 18. Jahrhundert war 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. Dabei wirkten der Geist der Aufklärung und der wissenschaftliche Drang, Kenntnisse aus den originalen Quellen zu gewinnen, nicht notwendigerweise zusammen, aber letztendlich doch in einer sich ergänzenden Parallelität. Aus der religionsphilosophischen und historischen Perspektive begann der Islam als ein eigenes religiöses System erkannt und anerkannt zu werden. Schon Leibniz hatte die historische Rolle des Islam als natürliche monotheistische Religion positiv beurteilt: „Mahomet ist nach der Zeit von diesen wichtigen Lehren der [natürlichen]¹⁶ Theologie nicht abgegangen; seine Anhänger haben sie selbst unter den entlegensten Völkern Asiens und Africae ausgebreitet, wohin das Christentum noch nicht gekommen war; und sie schafften in vielen Ländern die Heidnische Aberglauben ab, die wieder (sic) die rechte Lehre von der Einigkeit Gottes und der Unsterblichkeit liefen.¹⁷“

Auch Voltaire hob die Bedeutung des historischen Muhammad als Ge-

¹⁶ Im französischen Original deutlicher, siehe nächste Anmerkung.

¹⁷ (Orthographie unverändert) *Essais de Theodicée Oder Betrachtung der Gütigkeit Gottes der Freiheit des Menschen und des Ursprungs des Bösen nebst der durch ihre selbst eigene Gerechtigkeit vertheidigten göttlichen Sache,....Alles in Französischer Sprache geschrieben von dem Herrn Baron von Leibniz annizo aber seiner besonderen Fürtrefflichkeit wegen in die Deutsche Sprache gebracht.* Amsterdam 1720, p. 5. Vgl. Leibniz, Wilhelm: *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Amsterdam 1710, pp. 6f.: „Mahomet depuis ne s'écarta point de ces grandes dogmes de la théologie naturelle: sessectateurs les répandirent même parmy les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique où le Christianisme n'avoit point été porté; et ils abolierent en bien des pays les superstitions paiennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des ames.“

setzgeber, Lehrer und Herrscher hervor¹⁸ und wendete sich gegen die weit verbreitete Vorstellung, der Siegeszug des Religionsgründers sei entscheidend seiner Triebhaftigkeit und zudem der Schrankenlosigkeit geschuldet, die seine Lehre dem Volke eröffnete.¹⁹ Geschlechtliche Hemmungslosigkeit hatte Christen weithin als eines der wichtigsten Kennzeichen des Wirken Muḥammads gegolten.²⁰ Adam Olearius, der als Gesandter des Fürsten von Schleswig in den dreißiger Jahren des 17. Jhs. in Persien weilte, verdeutlicht diese Sichtweise noch sehr anschaulich in seiner Reisebeschreibung, die zu den bekanntesten Werken dieser Art in Deutschland zählte und natürlich auch Goethe bekannt war.²¹ „Daß sie ihren fleischlichen Begierden den Zaum zu lang lassen, hat nicht wenig Anlaß dazu gegeben ihr falscher Prophet, Mahumed, welcher, weil selbst ein geiler Hund, den Leuten zu gefallen, die Fleischeslust übermässig zugelassen. Ja sie glauben auch vermöge ihre falschen Lehre, daß solche Wollust ein groß Stücke von der Freude im ewigen Leben seyn werde, wodurch ihre Religion dem einfältigen Bocke desto angenehmer gemacht werde.“²² (.....) Mahomed hat es in seinem Alcoran ihnen vergönnt und gut geheissen, daß sie auch vermöge ihrer Religion so viel Weiber nehmen mögen, als ihnen beliebt und sie ernähren können.“²³

Für Voltaire nun war der islamische Religionsgründer kein Sittenteufel mehr, doch sah er sein Wirken genauso wenig als Träger einer auch nur subjektiv wahren religiösen Botschaft. Vielmehr erkannte er in ihm eine fatale, gleichsam zwangsläufige Entwicklung, die den gläubigen Enthusiasten von

¹⁸ Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 162.

¹⁹ Voltaire: *Additions à l'Essai sur l'Histoire Générale et sur l'esprit et les moeurs des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*. (Tirées de l'Édition augmentée de 1761-1763. imprimée en VIII. Vol). 1763, pp. 34-36.: *C'est un préjugé répandu parmi nous, que le Mahométisme n'a fait de si grands progrès que parce qu'il favorise les inclinations voluptueuses. On ne fait pas réflexion que toutes les anciennes Religions de l'Orient ont admis la pluralité des femmes. M. réduisit à quatre le nombre illimité jusqu'alors. (.....) L'Alcoran n'est point un livre historique dans lequel on ait voulu imiter les livres sacrés des Hébreux, et nos saints Évangiles; c'est ne pas non plus un livre purement de Loix comme le Lévitique ou le Deuteronomie, ni un recueil de Psaume et Cantiques, ni une vision prophétique et allégoriques dans le gout de l'Apocalypse: c'est un mélange de tous ces divers genres, un assemblage de sermons dans lesquels on trouve quelques faits historiques, quelques visions, des révélations, des loix religieuses et civiles.*

²⁰ Daniel, Norman: *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh 2. Aufl. 1962, p. 274.

²¹ *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Östlichen Divans*. Abschnitt Olearius, pp. 345f. Hier und im folgenden zitiert nach der Ausgabe G. von Loepers (s. Anm. 13).

²² Zu den islamischen Paradiesvorstellungen siehe auch unten.

²³ Olearius, Adam: *Vermehrte Moscovitische und Persianische Reisebeschreibung Zum andern mahl herausgegeben durch Adam Olearius*. Schleswig 1656, pp. 593, 602. Zu Olearius vgl. auch Emerson, John: *Adam Olearius and the Literature of the Schleswig-Holstein missions to Russia and Iran, 1633-1639*. In: Jean Calmard (Ed.): *Études Safavides*. Teheran (Institut Français de Recherche en Iran)-Louvain 1993, pp. 31-56.

der Begeisterung zum Selbstbetrug, und dann, nur noch im Dienste des eigenen Machterhalts, zur vorsätzlichen Täuschung seiner Anhänger führte.²⁴ Das damit angesprochene Problem, das sich für den Aufklärer daraus ergab, daß er Muhammad zwar anfänglich eine religiöse Inspiration zugestand, das Wirken göttlicher Vorsehung und Leitung in seinem Leben aber in Abrede stellte, wird von Goethe, der mit Voltaires zugespitzter Ausgestaltung dieses Gedankens nicht einverstanden war, später in anderer Weise aufgegriffen. Muhammad erscheint bei ihm zwar frei vom Vorwurf des Betrugs, aber durch sein Prophetenamt, das ihn verpflichtete, Herrschaft auszuüben, doch in einen Gegensatz zur geistigen Welt der Inspiration gestellt.

Mit seinem Vorgehen, allgemeine Religionskritik durch eine exemplarische Kritik des islamischen Religionsgründers zu üben, stand Voltaire zu seiner Zeit allein. Wenn es auch keine unübliche Erscheinung war, die Darstellung der islamischen Geschichte als Argument einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur zu nutzen und auf dem Schlachtfelde interner Auseinandersetzungen zu gebrauchen, herrschte mit der Abkehr von den traditionellen Topoi der Polemik gegen den Islam eine positive Indienstnahme des Islambildes vor. So konnte die Darstellung der islamischen Religion und frühislamischen Geschichte als ein Instrument der Polemik gegen christliche Dogmen und die auf ihnen begründete Kultur im allgemeinen dienen. Einer der bekannten Autoren der Frühaufklärung, der Comte de Boulainvilliers, vertritt eine Haltung, welche die gegenüber dem Christentum polemisch formulierte, positive Bewertung des Islam mit daraus abgeleiteter Toleranz gegenüber der anderen Religion verbindet. Dabei wird der Islam als eine vernunftgerechte Religion dargestellt, und zu diesem Zweck werden islamische Gebote und Speiseverbote, zum Beispiel, als rational begründete Verordnungen interpretiert.²⁵ Auch wenn er sich zur Gültigkeit der christlichen Offenbarung bekennt, erscheint der Islam bei ihm als eine ebenbürtige Religion,²⁶ und der von Mahomed verkündete Glauben als ein Muster an verstandesheller, von dogmatischer Spitzfindigkeit unberührter Religion: „Voilà de quelle manière Mahomed a conçu le dessein et le système d'une religion dépouillée de toutes controverses, et qui ne proposant aucun Mystere qui puisse forcer la raison, réduit l'imagination des hommes à se contenter d'un culte simple et invariable, malgré les emportements et le zèle aveugle qui les tire si souvent hors d'eux-mêmes.”²⁷

²⁴ Voltaire, *Additions* p. 28.

²⁵ Boulainvilliers, H. Comte de: *La vie de Mahomed. Avec des réflexions sur la religion Mahometane, et les coutumes des musulmans*. Par M. Le Comte de Boulainvilliers, auteur de l'Etat de la France. Seconde Edition Amsterdam 1731, p. 161.

²⁶ Ibid., p. 268.

²⁷ Ibid., pp. 244f.

Die Ausführungen von Boulainvilliers geben sich durchgängig als sowohl theologisch-dogmatisch herausfordernder, wie historisch blinder Gegenentwurf zu erkennen. Bezeichnend für den Geist der Zeit scheint, daß sein Bekenntnis, er beherrsche die arabische Sprache nicht und könne daher nicht aus den Quellen schöpfen,²⁸ zum wichtigsten Argument der von Jean Gagnier zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen des Buches publizierten *refutatio* wurde.²⁹ Dieser weist im Vorwort zu seiner auf zahlreiche arabische Quellen gestützten Darstellung nicht nur mit Abscheu die in seinen Augen lästerliche Haltung Boulainvilliers' zurück und hebt, im Geiste der älteren Apologetik, die von „Mahomet, dem Betrüger (*l'imposteur*)“ im Koran versammelten falschen Äußerungen zum christlichen Glauben hervor, sondern wirft ihm vor allem vor, sich über die Geschichte hinweggesetzt und einen „Roman“ verfaßt zu haben.³⁰ Für den hier formulierten Anspruch, daß nur die Kenntnis der Quellen zu einer Darstellung der islamischen Geschichte berechtige, konnte Gagnier schon in der fast drei Jahrzehnte zuvor erschienenen Studie des niederländischen Orientalisten Adrian Reland ein Vorbild finden;³¹ denn das Prinzip, muslimische Quellen selbst zur Grundlage des Studium der Entstehung und der Geschichte des Islams zu machen, war mit dieser einflußreichen Studie zum Islam, deren deutsche Übersetzung auch Goethe benutzte,³² für künftige Zeiten als gültiger Maßstab vorgestellt.³³

Ernsthafte Bemühung um solide Kenntnis der arabischen Sprache und Quellen als Grundlage für das Verständnis des Koran hatte zuvor schon Ludovico Maraccius, Beichtvater von Papst Innozenz XI, bewiesen. Obschon resoluter Verteidiger der christlichen Lehre gegen den Islam,³⁴ beweist seine Textausgabe und kommentierte Übersetzung des Korans eine ausgezeichnete philologische Leistung. Sein Werk diente späteren Studien als Ausgangspunkt und bildete auch für Goethes Islamverständnis eine wichtige Grund-

²⁸ Ibid., p. 8.

²⁹ Gagnier, Jean: *La vie de Mahomet; Traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs Arabes* par Jean Gagnier, Professeur en Langues Orientales à Oxford. I-II. Amsterdam 1732.

³⁰ Ibid. pp. XXVII-XXIX.

³¹ Relandi, Adriani: *De religione Mohammedica. Libri duo. Quorum prior exhibet compendium theologiae Mohammedicae, ex Codice Manuscripto Arabice editum, Latine versum et Notis illustratum*. Ultrajecti 1705. Edition altera auctior Trajecti ad Rhenum 1705, 1717.

³² Vgl. die deutsche Übersetzung, Hn. Adrian Relands Welt-berühmten Professoris der orientalischen Sprachen in Utrecht, Zwey Bücher von der Türkischen oder Mohammedanischen Religion. getreulich übers. U. z. and. Mal hg... Hannover 1716 und 1717.

³³ Daniel, *Islam and the West* p. 295: „Reland established the principle that the sole authority for facts about Islam must be Muslim.“ Vgl. Fück, Johann: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 1955, p. 102.

³⁴ Maraccius, Lodovico: *Prodromi ad refutationem Alcorani*. I-IV. Rom 1691.

lage.³⁵ Gelehrte Kompetenz war damit als wichtigste Voraussetzung für jede Darstellung und Beurteilung der islamischen Religion und Geschichte ausgewiesen.³⁶ Die schließlich von George Sale 1734 herausgegebene zuverlässige und verständliche Übersetzung des Korans in das Englische wurde zusammen mit der Einleitung für mehr als ein Jahrhundert die wichtigste Quelle zur Religion des Islam in Europa.³⁷ Die Übertragung des Werks ins Deutsche spielte für Goethes Beschäftigung mit dem Islam allerdings erst in späteren Jahren eine Rolle, obgleich das Werk schon vor Goethes Geburtsjahr erschienen war.³⁸

Die im 18. Jahrhundert gewachsene Quellenkenntnis und -kompetenz konnte aber nicht ausschließen, daß die Beschäftigung mit dem Islam weiterhin auch ein Ringen um die Interpretation der eigenen Geschichte und eine Suche nach alternativen Modellen blieb. Kritik an heimischen Verhältnissen zum Beispiel mischt sich in die nicht immer positive, aber durchaus freundliche und sachkundige Darstellung der islamischen Geschichte von Oelsner, welche, in Frankreich preisgekrönt, in deutscher Übersetzung 1810 in Frankfurt erschien. Sein Werk gehörte, neben der Studie von Rehbinder³⁹ zu den wichtigen Quellen Goethes.⁴⁰ Islam erscheint bei Oelsner, gelegentlich, nicht durchgängig, als ein politisch-historischer Gegenentwurf zu den Verhältnissen im christlichen Abendland:⁴¹ „Die so verderbliche Verfassung

³⁵ Marraccius: *Alcorani Textus universus*. Patavii 1698. Die lateinische Übersetzung mit Kommentar wurde später in Leipzig nachgedruckt: *Mohammedis Filii Abdallae Pseudo-Prophetae Fides Islamitica i.e. Al-Coranus ex idiomate arabico, (...)*. Cura et opera M Christiani Reineccii. Lipsiae 1721. Zu diesem Werk vgl. auch Daniel, *Islam and the West* p. 298; Bobzin, Hartmut: Geschichte der arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts. In: *Grundriss der arabischen Philologie*. III Supplement. Hrsg. von Wolf Dietrich Fischer. Wiesbaden 1992, p. 173.

³⁶ Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der arabischen Sprache und dem arabischen Schrifttum ist freilich älter. Das epochemachende arabisch-lateinische Wörterbuch von Jacob Golius (*Lexicon Arabico-Latinum*) erschien 1653. Zur früh-neuzeitlichen Arabistik siehe auch Schnurrer, Christian Friedrich: *Bibliotheca Arabica*. Halae ad Salam 1811. Dazu: Table Alphabétique de la Bibliotheca Arabica de Schnurrer. In: Chauvin, Victor: *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe de 1810 à 1885*. I, Liège 1892, p. XLI-CXVII.

³⁷ The Koran commonly called The Alcoran of Mohammed. Translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory notes, taken from the most approved commentators.... London 1734.

³⁸ Arnold, Theodor: *Der Koran, oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds*, Unmittelbar aus dem Arabischen Original in das Englische übersetzt, und mit beygefügtten, aus den bewährtesten Commentatoribus genommenen Erklärungs-Noten wie auch einer Vorläufigen Einleitung versehen von George Sale. Aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet. Lemgo 1746.

³⁹ Rehbinder, J.: *Abul'Casem Mohammad*. Kopenhagen 1799.

⁴⁰ Mommsen, G. *und die arabische Welt* pp. 432, 439, 582; vgl auch Index: *Oelsner, Rehbinder*.

⁴¹ Oelsner, K.E.: *Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker*

des Mittelalters in Europa, welche das Eigentumsrecht mittels hundertfach sich durchkreuzender Abhängigkeiten zerstückelt und verfälscht, jene unseelige Verfassung, die auf Arbeit das Gepräge der Knechtschaft und Schande drückte, war, wie wir schon bemerkt haben, den Sarazenen unbekannt. Einen anderen Grund von Wohlfart für die Unterthanen der Kalyfen, entdeckt sich noch in ihrem Finanzsystem, welches keine Willkür gestattet, und durch die geringen Abgaben in Erstaunen setzt.“

Der historischen Überprüfung hält diese Wertung nicht stand; sie gibt einerseits möglicherweise das Bemühen zu erkennen, die Beschäftigung mit der islamischen Geschichte zu legitimieren, und verdeutlicht andererseits die Bedrückung, die man in Deutschland zu jener Zeit angesichts der Fortdauer der alten Verhältnisse empfand. Dies bedeutet allerdings nicht, daß die überkommene Vorstellung, Muhammad habe seine Herrschaft durch skrupellose Anwendung von Gewalt errichtet, keine Anhänger mehr fand. Im Gegenteil, Friedrich Theodor Rinck beklagt in seiner Übersetzung einer französischen Muhammad-Studie, daß das alte negative Bild weiterhin verbreitet sei, weil die in den arabischen Quellen dargelegte Sicht nicht genügend Beachtung fände: „Man betrachtet den Muhammed gewöhnlich als einen Menschen, der ohne Unterstützung und von niedriger Herkunft, so glücklich war, sich gegen alles Recht und gegen alle Wahrscheinlichkeit, durch Betrug zu einem unumschränkten Oberherrn zu erheben; oder auch als einen glücklichen Betrüger, der kühn und geschickt genug war, um an die Stelle der Religion seines Vaterlandes, eine thörichte, von ihm selbst erdachte, und mit gewählten Erdichtungen ausgeschmückte Religion zu setzten. [2] Diese und ähnliche Vorstellungen erwecken ausserarabische Schriftsteller freylich bey uns; gehen wir aber an die ungleich sicherern Quellen, und unterrichten wir uns über die alte Geschichte der Araber mit einiger Sorgfalt, aus ihren eigenen Jahrbüchern, so werden sich weit von jenen verschiedene Vorstellungen bilden.“⁴² Wie er an anderer Stelle hervorhebt, sieht er die verbreitete Ignoranz durch die Haltung der Fachgelehrten mitverschuldet, weil jene es versäumten, die gängigen Vorstellungen zu widerlegen.⁴³

des Mittelalters. Eine Preisschrift, welche vor dem französischen National-Institut der Wissenschaften am 7. July 1809 gekrönt wurde. Von K.E. Oelsner, ehemaligen bevollmächtigten Gesandten der freien Reichsstadt Frankfurt bei dem Direktorium der französischen Republik. Aus dem Französischen übersetzt und mit Zusätzen des Verfassers vermehrt von W. D. M. Frankfurt 1810, p. 123.

⁴² Brequigny, de: Über Muhammed. [*Mémoire sur l'établissement de la religion et de l'empire de Mahomet.*] Aus dem Französischen des Herrn de Brequigny von Friedrich Theodor Rinck. Frankfurt 1791, pp. 1f

⁴³ Ibid., p. 74: „Ein großer Theil solcher Vorwürfe, wie sie von jeher der Muhammedanischen Religion sind gemacht worden, treffen diesselbe fast gar nicht, und man hat Ursache, sich nicht wenig zu wundern, daß selbst noch in unserem Jahrzehende, so mancher

Es nimmt im Kontext des 18. Jahrhunderts daher nicht Wunder, daß Toleranz in Dingen der religiösen Überzeugung für den jungen Goethe, „eine Losung der Zeit“ darstellte, die „unter den besseren Köpfen und Geistern galt“.⁴⁴ Genauso wenig muß erstaunen, daß Goethe von der Kulturwelt des Islams Notiz nahm. Nicht nur die Darstellungen der islamischen Religion und Geschichte, auch Reiseberichte lenkten den Blick auf Kultur und Lebensverhältnisse in der islamischen Welt, die seit der gescheiterten zweiten Belagerung von Wien 1683 und der osmanischen Niederlage gegen die kaiserlichen Truppen unter Prinz Eugen im Jahre 1697 auch politisch nicht mehr als bedrohlich mächtiger Feind der europäischen Mächte gelten konnte. Der junge Goethe hatte sich wohl, auch beeinflusst von dem Expeditionsbericht Niebuhrs,⁴⁵ mit dem Gedanken getragen, sich an der Universität Göttingen tiefer in die Altertumsforschung einführen zu lassen.⁴⁶ Doch wenn man Goethes Beschäftigung mit der islamischen Welt insgesamt betrachtet, fällt auf, daß Muslime, der Orient, die Anschauung, die Goethe aus der Reiseliteratur hätte aufnehmen können, für seine Wahrnehmung eine untergeordnete Rolle spielten. Vor allem der auch in seiner Abenteuerlichkeit Anteilnahme erregende Reisebericht von Pietro della Valle,⁴⁷ neben vielleicht der Reisebeschreibung von Chardin,⁴⁸ haben bei ihm tiefere Spuren hinterlassen.⁴⁹ Auch in der Korrespondenz mit Heinrich Friedrich von Diez,⁵⁰ der

fortfährt, seine kindischen Erzählungen von Muhammed und seiner Religion ohne Züchtigung auszubreiten. Es wage sich jemand, ohne gehörig unterrichtet zu seyn, in welches Fach der Kenntnisse er will, und er wird der Rüge seiner begangenen Fehler und Falschheiten nicht entgehen; aber mit Muhammed'n darf jeder nach Gutdünken verfahren, indem die Wenigen besser unterrichteten, sich die Mühe nicht nehmen, ihn zu widerlegen. Die sichere Folge davon ist, daß der grössere Theil aller Volksklassen, seinen einmal aufgefaßten Vorurteilen treu bleibt, ja die Summe derselben wol noch vergrößert.“

⁴⁴ Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchener Ausgabe. Bd. 16. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Herausgegeben von Peter Sprengel. München 1985, p. 546 (12. Buch); Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 166.

⁴⁵ Niebuhr, Carsten: *Beschreibung von Arabien. Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten*. Kopenhagen 1772. Ders.: *Reisebeschreibung nach Arabien und andern anliegenden Ländern*. I-III. Kopenhagen 1774, 1778, Hamburg 1837.

⁴⁶ Schaeder, *Goethes Erlebnis* p. 9; *Dichtung und Wahrheit*, pp. 264f. (6. Buch).

⁴⁷ *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino: con monito ragguaglio di tutte le cose notabili osservate in essi...* Venetia (Baglioni) 1661. Schon drei Jahre später in das Niederländische übersetzt, *De voortreffelyke reizen van de deurluchtige Reisiger Pietro della Valle, Edelman van Romem (...)*. Amsterdam 1664; deutsche Übersetzung: *Petri della Valle, Eines vornehmen Roemischen Patritii Reis-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt (...)*. Genf 1674.

⁴⁸ *Voyages du Chevalier Chardin en Perse, et autres Lieux de l'Orient (...)*. I-IV. Amsterdam 1735.

⁴⁹ Noten, Abschnitt *Pietro della Valle*, pp. 331-345; Chardin diente ihm als wichtige Quelle von Sprichworten und Redewendungen, vgl. M. Mommsen, *Studien* p.115.

⁵⁰ Zu Diez siehe auch: Barabara Flemming: *Goethe und Diez im Jahre 1790*. Vortrag

1784-1790 Geschäftsträger Preußens bei der Hohen Pforte in Istanbul gewesen war und die Übersetzung einer türkischen Version des früh-neupersischen Fürstenspiegels *Qābūs Nāmāh* besorgte, ging es vornehmlich um dieses von Goethe hoch geschätzte Werk. Seine *Denkwürdigkeiten von Asien* bilden eine wichtige Quelle für Goethes *Noten und Abhandlungen zum Divan*.⁵¹

Möchte man Goethes Beschäftigung mit dem Islam in der biographischen Entwicklung darstellen, ist zu Beginn sein Interesse für die Religion zu nennen. Für den jungen Goethe waren die Konsequenzen für Glauben und Denken, die sich aus der Tatsache ergeben, daß eine Vermittlung göttlicher Botschaften durch verschiedene Sprecher bei verschiedenen Nationen möglich ist, ein Problem, das er des öfteren diskutierte.⁵² Er war in jungen Jahren, das ist aus vielen Zeugnissen bekannt, an Bibel und Bibelforschung stark interessiert;⁵³ und der Islam als eine der monotheistischen Weltreligionen kann ihm in diesem Zusammenhang in der Bibliothek seines Elternhauses, zum Beispiel in der deutschen Übersetzung von Pierre Bayles „Historisches und kritisches Wörterbuch“, früh begegnet sein.⁵⁴ Prägend auch in dieser Hinsicht aber war die Begegnung mit Johann Gottfried Herder während seines Studiums in Straßburg 1770-71. Herder, ein Kenner der Weltliteratur und zeit lebens um eine weltumspannende Sicht der Menschheitskultur bemüht, hatte mit schnell erfassendem Geist die Bedeutung des Korans und der arabischen Dichtung bereits erkannt.⁵⁵ Das bahnbrechende Wirken von Johann Jacob Reiske, der für seine arabische Studien, wie zum Beispiel die Übersetzung der schwierigen Verse des Meisterdichters al-Mutanabbi wenig Unterstützung erhielt,⁵⁶ fand in Herder einen begeisterten Fürsprecher. Herder hat wohl auch Goethe veranlaßt, sich mit dem Koran zu befassen, und auf die

am Eröffnungstag der 4. Deutschen Turkologen-Konferenz in Hamburg, 15. März 1999. (unveröffentl. Manuskript).

⁵¹ *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, Gebräuchen und Altertümern, Religion und Religionsverfassung, aus Handschriften und eigener Erfahrung gesammelt*. I-II. Berlin 1811, Berlin und Halle 1815.

⁵² Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 184.

⁵³ Schaefer, *Goethes Erlebnis* p. 35; *Dichtung und Wahrheit* pp. 545f. (12. Buch).

⁵⁴ Bayle, Pierre: *Dictionnaire Historique et Critique*. I-XIV. Rotterdam 1695-1702. ders. [Deutsch] *Historisches und Kritisches Wörterbuch*, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt von Johann Christoph Gottscheden. I-IV. [Leipzig 1743] Nachdruck Hildesheim 1997. Das Werk ist noch stark von christlicher Apologetik geprägt; siehe zum Beispiel Stichwort Mahomet, III, pp. 259-275.

⁵⁵ Zum folgenden: Mommsen, *G. und die arabische Welt* pp. 32-39; vgl. Schaefer, *Goethes Erlebnis* pp. 45-48.

⁵⁶ *Proben der arabischen Dichtkunst in verliebten und traurigen Gedichten aus Mutanabbi*. Leipzig 1765. Die Widmung des Werkes, „Seiner lieben Ehegattin, Frauer Ernestina Christine, geborenen Müllerin widmet diese Probe arabischer Liebesgedichte D. Johann Jacob Reiske“, brachte es etwas ins Gerede; vgl. Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 489.

arabische Poesie aufmerksam gemacht.⁵⁷ Die islamische Offenbarungsschrift und die arabische und persische Dichtung bleiben dann auch die Pole, zwischen denen sich Goethes Islamwelt aufspannt. Der Koran spielt für sein Verständnis der Lehre Muhammads die zentrale Rolle, während die historischen Umstände und Darstellungen des Lebens des Propheten mit ihren Einzelheiten weit im Hintergrund verbleiben.

Im Jahre 1772 erschien die erste deutsche Koran-Übertragung, die direkt aus dem arabischen Original gefertigt wurde. Der Autor, Megerlin, macht in der Aufmachung des Werkes Zugeständnisse an das, was er für den Publikums geschmack hält: Mahomet wird unmißverständlich als der falsche Prophet herausgestellt – und der besseren Eingängigkeit wegen auch gleich noch, zeitgemäß orientalistisch gewandt, abbildet.⁵⁸ Megerlin sucht auch in der Vorrede alle Mißverständnisse auszuschließen, und bekennt, daß Mahomet „das Apocalypsis 13 angezeigte Tier, der falsche Prophet und größte Antichrist“ sei. Diese Haltung des Autors entsprach aber schon nicht mehr einer – unter Gebildeten – verbreiteten, von Toleranz geprägten Einstellung. In den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* erscheint Ende des Jahres eine Rezension des Werkes, welche teils Goethe,⁵⁹ teils, wohl mit besseren Argumenten, Herder zugeschrieben wird:⁶⁰ „Diese elende Produktion wird [hier kurz] abgefertigt. Wir wünschten, daß einmal eine andere [Übersetzung] unter morgenländischem Himmel“ – das ist hier eine metaphorische Ausdrucksweise für die vom Autor erwünschte, inspirierte, dem Thema angemessene Geisteshaltung – „von einem Deutschen gefertigt würde, der mit allem Dichter- und Prophetengefühl in seinem Zelte den Koran läse, und Ahndungsgeist genug hätte, das Ganze zu erfassen. Denn was ist jetzo Sale für uns.“

Gleich ob diese Zeilen aus Goethes Feder stammen oder nicht, das Dichter- und Prophetengefühl, das hier eingeklagt wird, hat Goethe selbst in reichem Maße besessen und in sein Islam-Bild eingebracht. Im wesentlichen – und abstrahiert vom ausschließlichen Bezug auf die Koranübersetzung – bedeutet das hier formulierte Anliegen den Wunsch nach einer formvollendeten Formulierung und kongenialen Nachgestaltung islamischer Glaubensvorstellungen. Dies ist geradezu das Programm für Goethes Umgang mit dem islamischen Traditionsgut.

⁵⁷ Goethe begann anschließend an die Begegnung mit Herder den Koran zu studieren; Warncke, Friedrich: *Goethes Mahomet-Problem*. Inaugural-Dissertation, Philosophische Fakultät der Vereinigten Friedrichs Universität Halle-Wittenberg. Halle 1907, p. 1.

⁵⁸ Megerlin, Friedrich: *Die türkische Bibel oder des Korans allererste deutsche Übersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst gefertigt: welcher Nothwendigkeit und Nutzbarkeit in einer besonderen Ankündigung hier erwiesen von M. David Friedrich Megerlin, Professor*. Frankfurt 1772.

⁵⁹ Mommsen, G. und die arabische Welt pp. 176f.

⁶⁰ Schaefer, *Goethes Erlebnis* p. 36.

Aus etwa dergleichen Zeit wie diese Rezension stammen Exzerpte aus dem Koran, Aufzeichnungen von Goethes Hand, die im Düsseldorfer Goethe-Museum liegen.⁶¹ Sie betreffen Themen, welche in seiner späteren Beschäftigung mit dem Islam wiederkehren: Allahs Barmherzigkeit gegen die Andersgläubigen,⁶² die islamische Paradiesvorstellung, die menschliche Natur des Propheten, die Natur als lebendiges Zeichen des Schöpfergottes.⁶³ Diese Aufzeichnungen stützen sich auf die beanstandete deutsche Koranversion von Megerlin und zum geringeren Teil auf die lateinischen Übertragung des Maraccius. Sie können hinsichtlich der Genauigkeit in Begrifflichkeit und kontextuellem Verständnis wissenschaftlichen Ansprüchen natürlich nicht ganz standhalten. Auf Grund von Unschärfe der Übersetzung und auf Grund der willkürlichen Ausschnitte wird die ohnehin im Koran zuweilen dunkle Aussage-logik in diesen Auszügen weiter beeinträchtigt.

An nur einem Beispiel soll dies deutlicher werden. So heißt es in Goethes Wiedergabe aus der Sure *Tā Hā* (20, Vers 26 [25-28]): „Er (Moses) sprach: o Herr mache mir Raum in meiner engen Brust. Mache mir auch mein Geschäft leicht. Löse auch auf das Band von meiner Zunge“. Deutlich wird das Gemeinte – Moses bittet um Hilfe bei dem ihm von Gott erteilten prophetischen Auftrag – erst in einer genaueren Übertragung: „Mose sagte: Herr, weite mir die Brust und mache mir (die Aufgabe) leicht und löse einen Knoten von meiner Zunge, damit die Leute verstehen, was ich sage.“⁶⁴ Im koranischen Kontext, in dem der Begriff „die Brust Weitmachen“ (*šarahā ‘s-šadr*) mehrfach vorkommt,⁶⁵ wird damit etwas umschrieben, was Gott mit dem Menschen tut: er macht ihn bereit zum Erkennen des Guten oder zum Glauben. – Die von Goethe exzerpierte Koranstelle erscheint wenig später wieder in seinem Schreiben an Herder, wo es allerdings um dichterische Inspiration geht: Er schreibt „Ich möchte beten wie Moses im Koran: Herr mache mir Raum in meiner engen Brust.“⁶⁶

Dieses Beispiel verdeutlicht einen wichtigen Zug in Goethes Denken und Werk: die freie, auf das eigene Erleben bezogene Verwendung von islamischen Textsplintern und die Ausgestaltung von Vorstellungen, welche die Begegnung mit dem Koran bei ihm auslöst. Seine bald schöpferisch aneig-

⁶¹ Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchener Ausgabe*. Bd. 1.2 *Der junge Goethe 1757-1775*. Hrsg. von Gerhard Sauder. München 1987, pp. 443-446. Vgl. Mommsen, *G. und die arabische Welt* pp. 179f.

⁶² Sure 5, *Der Tisch*, Vers 65.

⁶³ Vor allem in Sure 2, *Die Kuh*, Vers 164. Die hier angegebene Verszählung entspricht der modernen ägyptischen Vulgata, übernommen von Paret, Rudi: *Der Koran. Übersetzung*. Stuttgart (4. Aufl.) 1988.

⁶⁴ Zitiert nach der Übersetzung von Paret.

⁶⁵ Vgl. Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart (5. Aufl.) 1993, p. 332.

⁶⁶ Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 172; Schaefer, *Goethes Erlebnis* p. 39.

nende, bald rezeptiv begeisterte Beschäftigung mit dem islamischen Traditionsgut weist eine religiöse, literarisch-ästhetische und kulturhistorisch-theoretische Dimension auf.

In zahlreichen Äußerungen Goethes wird erkennbar, daß Islam von ihm als eine Religion wahrgenommen wurde, die einen nachvollziehbaren Gültigkeitsanspruch und, jenseits von jeder Gefolgschaftsverpflichtung, eine alternative religiöse Konzeption enthält. Den Begriff Islam gibt er zutreffend als „einen unbedingten Glauben an Gott, einen unwandelbaren Gehorsam“ wieder.⁶⁷ In der von diesem Begriff bezeichneten gläubigen Haltung, die auch Gottvertrauen einschließt, erkennt Goethe eine universale Religion. Laut einer Gesprächsaufzeichnung⁶⁸ soll er geäußert haben: „Zuversicht und Ergebung sind die echten Grundlagen jeder bessern Religion und die Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist. Der Islam und die reformierte Religion sind sich hierin am Ähnlichsten“. Die Leichtigkeit, mit der hier das christliche und islamische Bekenntnis auf eine religiöse Grundhaltung reduziert und miteinander verbunden werden, bezeugt ein Denken, das über die Grenzen der Bekenntnisgemeinschaft hinweg Grundsätze des Islam letztlich zu einen Bestandteil der eigenen Kultur werden läßt. In leichterem Ton wird bei anderer Gelegenheit ein ähnlicher Gedanke ausgedrückt, der noch stärker den Irrtum der Abgrenzung in Grundlagen der religiösen Überzeugung und die eigentliche Einheit des monotheistischen Bekenntnisses hervorhebt.⁶⁹

Närrisch daß jeder in seinem Falle
Seine besondere Neigung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heißt,
in Islam leben und sterben wir Alle.

Islam steht dabei für eine universale gläubige Haltung und ist keine konkrete, schon gar nicht historische Religion; denn Goethe sah sich als reifer Mann, ohne die seelische Not von Entscheidungszwang und befreit von jedem sozialen Druck religiöser Gemeinschaften oder Vorbilder, nicht an konfessionelle Verbindlichkeiten gebunden. Nach Ausweis seiner Lebenserinnerungen war ihm schon als noch junger Mann, vor seinem Studienaufenthalt in Straßburg, die Redewendung, „jeder Mensch habe am Ende seine eigene Religion“, eine Maxime, die ihn zur Suche nach seiner persönlichen Religiosität ermutigte.⁷⁰ Als ein mehrfach wiederkehrendes Bekenntnis bei

⁶⁷ Notizen, Abschnitt *Mahomet*, p. 249.

⁶⁸ Mit dem Kanzler Müller vom 28. 3. 1819; zitiert bei von Loepe, Anm. zum West-Östlichen Divan, Sprüche Nr. 39.

⁶⁹ Divan, *Sprüche* Nr. 39.

⁷⁰ Dichtung und Wahrheit, pp. 376f. (8. Buch).

Goethe⁷¹ ist diese Formel Ausdruck für die Überwindung der sozialen Dimension religiöser Gemeinschaften im persönlichen Leben und kann gleichzeitig erklären, daß ihre historische Rolle nicht Gegenstand seines Erkenntniswillens war. Die Fähigkeit, persönliche Religiosität zu entfalten, ist aus den Jugendjahren, die bestimmt waren von Protestantismus und Bibelstudium, erst allmählich und nicht ohne Schwierigkeiten erwachsen. Die Beschäftigung mit dem Islam kann bei der Entwicklung zu einer geistig-spirituellen Freiheit ein wichtiges Ferment gewesen sein, das als religiöses Denken aber erst in der literarischen Produktion späterer Jahre zu Tage tritt.

Zeugnisse aus Goethes Feder, die zeitlich neben den Koranexzerpten der jungen Jahre stehen, geben auch andere Bedeutungen als die religiöse in seiner Beschäftigung mit dem Propheten zu erkennen. Ein Fragment, das als Bestandteil eines künftigen Dramas gedacht war, zeigt eine Darstellung des Propheten, die vor allem die Geschichtsmächtigkeit der Gestalt beschwört: Mahomet erscheint hier als eine Lichtgestalt, geisternah, blüten- und lebenspendend, ein Führer und Gigant, der wie ein Strom seine Brüder mitreißt zu Triumphen der Eroberung, himmelsgeleitet in seiner Güte und Macht. Dieser Himmelsheld wird in einem Preislied beschrieben, bekannt als *Mahomets Gesang*,⁷² das in Form eines Wechselgesangs zwischen Ali und Fatima, dem Schwiegersohn und der Tochter des Propheten, gestaltet ist. Mahomets Gesang ist als Splitter einer geplanten Tragödie zur Gestalt des Religionsstifters erhalten. Verblüffend sind hier nicht so sehr die Kenntnisse von Personen und Grundzügen der historischen Entwicklung – diese hat Goethe leicht der ihm damals zugänglichen Literatur entnehmen können; bemerkenswert ist, daß der Prophet – historisch korrekt – als ein tatkräftiger Führer gezeichnet wird und als ein vom Himmel gesendeter Prophet erscheint. Das Thema „Mahomet – Fürst und Prophet“ erweist sich in den ausführlichen Erläuterungen, die Goethe im Rückblick, vier Jahrzehnte später, zu dem Plan dieser niemals ausgeführten Tragödie gibt, als bedeutend.⁷³ Im Rückblick erscheint es als planvolle Chiffrierung für ein Thema, das Goethe als das für den Islam Wesentliche erscheint: Im Propheten sollte ein Zwiespalt zwischen religiöser Sendung und politischer Führerschaft darzustellen sein, ein tragischer Widerspruch, dessen Dynamik Mahomet zur Anwendung auch grausamer Mittel führt. „Alles, was das Genie durch Charakter und Geist über die Menschen vermag, sollte dargestellt werden, und wie es dabei

⁷¹ Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 168

⁷² Erschienen im *Göttinger Musenalmanach* für das Jahr 1774; vgl. Warnecke, Mahomet p. 1; Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*. Bd. 1.1 *Der junge Goethe 1757-1775*. Hrsg. von Gerhard Sauder. München 1985, pp. 516-519.

⁷³ *Dichtung und Wahrheit*, p. 672 (14. Buch).

gewinnt und verliert,” schreibt Goethe in *Dichtung und Wahrheit*.⁷⁴ Die Darstellung des religiösen Genius im Widerstreit von Geist und Macht⁷⁵ hat Goethe im Rückblick als Verarbeitung seiner Erfahrungen mit dem einstigen Freund und Erweckungsprediger Lavater verstanden, dessen Neigung, geistliche und weltliche Zwecke zu vermischen, ihm aber erst lange Zeit nach Entstehung der Verse unangenehm wurde.⁷⁶

Für die geplante Dramatisierung des Stoffes hatte Goethe im Drama „Mahomet“ von Voltaire, das 1741/42 zur Aufführung kam, einen ihm bekannten Vorläufer, den er sich aber nicht in allen Zügen zum Vorbild machte. Denn Voltaires Mohamet ist ein finsterner Bursche, ein skrupelloser und zynischer Massenverführer, der ohne Moral und Skrupel sein Ziel verfolgt. Dabei ging es dem Autor nicht darum, allein den Propheten des Islam bloßzustellen; Mahomet ist bei ihm der Typus des religiösen Verführers. Voltaire richtet sich in seinem Drama gegen religiösen Fanatismus und geistige Intoleranz. Von kirchlicher Seite jedenfalls fühlte man sich ausreichend angesprochen, um das Spiel nach nur drei Aufführungen durch ein Dekret des Kardinals von Paris zu verbieten.

Als Goethe *Mahomets Gesang* schrieb, konnte er nicht wissen, daß er gut 25 Jahre später Voltaires Stück werde übersetzen und zur Aufführung bringen müssen. Dies geschah auf Bitte des Fürsten in Weimar, der sich über die erkennbare innere Abneigung seines Freundes, Dichters und politischen Beraters, den er in dieser Zeit zärtlich-spöttisch „Meccanus“ titulierte, hinwegsetzte.⁷⁷ Als Goethe nachträglich den Plan zu seiner eigenen, nie ausgeführten Tragödie zeichnete, lag diese unerfreuliche Episode schon hinter ihm. Der Plan seines Dramas wird vor dem Hintergrund dieser Erfahrung zu einem Gegenentwurf, weil Goethe – im Unterschied zu Voltaire – Mohamet dem Propheten mit Empathie begegnet und nicht daran zweifelt, daß er aus ehrlicher Überzeugung handelt. Der stets hervorgehobene Gegensatz zu Voltaire bezieht sich aber lediglich auf diesen Aspekt des Dramas *Mahomet* und ist daher weniger ausgeprägt als gemeinhin angenommen wird. Denn der bei Voltaire gestaltete Konflikt zwischen religiöser Verkündigung und weltlicher Herrschaft bewegte auch Goethe in den Plänen zu seinem eigenen Mahomet-Drama. Seine Reflexionen, die in den *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan* niedergelegt sind, stehen diesem Thema ebenfalls nahe. Wie unten ausgeführt, wird dort ein innerer Zwiespalt Mahomets behauptet, weil der Prophet, der Lehre und Gesetz vertritt, und der

⁷⁴ Ibid., p. 673; vgl. Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 214.

⁷⁵ Schaefer, *Goethes Erlebnis* p. 19.

⁷⁶ Warnecke, *Mahomet* p. 24.

⁷⁷ Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 224.

Dichter, bzw. Gesetzesreligion und die Sphäre der poetischen Inspiration, im Widerstreit liegen. Mithin befinden sich hier wiederum Macht und Geist, Gesetz und ungebunden schöpferisches Denken in einen Gegensatz, der sich freilich abstrakter und ideeller gestaltet als bei Voltaire.

In einer Hymne, die auch als Fragment seines Mahomet-Dramas erhalten ist,⁷⁸ läßt Goethe den Propheten eine Erweckung in der Natur und durch die Natur erleben, die ihn von der Verehrung der Schöpfung zur Erkenntnis des Schöpfers führt. Das Motiv ist dem Koran entnommen, da Abrahams Erkennen des Einen Gottes als Schöpfer der Gestirne in einer Passage der 6. Sure geschildert wird, welche Goethe in seinen Exzerpten aus der Übersetzung des Maraccius aufgenommen hatte.⁷⁹ Goethe hält das feierliche Gedicht später für verloren, kann sich aber, halb in der Erinnerung, halb in schöpferischer Vorstellung, ausmalen, wie es wirksam zur Ausführung zu bringen sei. Dabei verwandelt sich das Erhabene unversehens in eine für uns ungewollt komische Szene: „Diese Hymne“, schreibt Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, „habe ich mit viel Liebe gedichtet: sie ist verloren gegangen, würde sich aber zum Zweck einer Kantate wohl wieder herstellen lassen, und sich dem Musiker durch die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks empfehlen. Man müßte aber, wie es auch schon die Absicht war, den Anführer einer Karawane mit seiner Familie und dem ganzen Stamme denken, und so würde für die Abwechslung der Stimmen und die Macht der Chöre wohl gesorgt sein“.⁸⁰ Die Karawane, sozusagen auf dem Weg zur Gotteserkenntnis, feiert im Chor ihren Propheten – man sieht, daß Goethe nicht die Wirklichkeit des Orients vor Augen hatte. Der Karavanen-Maskenzug durch die Wüste in der Phantasie Goethes ist vermutlich vom biblischen Abraham-Bild genährt und in theatralischer Absicht hinzu gesellt. So ergibt sich die Vision einer in Weimar nach-gefeierten, einer im Weimarer Theater vorgeführten islamischen Offenbarung.

Wäre es in Goethes Werk bei der dichterischen Verarbeitung eines nicht sehr klar motivierten Interesses für das islamische Offenbarungszeugnis Koran und seinen Propheten geblieben, ließe sich nicht mehr als eine periphere Wahrnehmung des Islam in seinem Werk feststellen. Tatsächlich aber hat er sich über Jahrzehnte immer wieder mit der Literatur des islamischen Orients und mit der Literatur über den Islam befaßt und in der Zeit, als er den *Ost-Westlichen Divan* und vor allem die *Noten und Abhandlungen* dazu abfaßte, in den Jahren 1814-1819, ein intensives Studium aufgenommen.

Der Jenaer Orientalist Johann Gottfried Eichhorn (ab 1788 in Göttingen),

⁷⁸ Ibid., p. 198f.

⁷⁹ Exzerpte siehe Mommsen, *G. und die arabische Welt* pp. 180f.; Koran Sure 6, Verse 74-79.

⁸⁰ *Dichtung und Wahrheit*, p. 672 (14. Buch).

über dessen Ausgabe der Arbeit des William Jones zur altarabischen Versammlung *al-Mu'allaqāt* Goethe dieses Kronjuwel der arabischen Poesie zugänglich wurde,⁸¹ wie der Professor für orientalische Literatur in Jena, Georg Wilhelm Lorsbach (st. 1816) und schließlich sein bedeutenderer Nachfolger Johann Georg Kosegarten (st. 1850), außerdem der Orientkenner von Diez, und manche andere waren kompetente Gesprächs- oder Korrespondenzpartner und Lehrmeister. Literarische Fundstellen gab es zudem reichlich; interessant beim Blick auf die Fachliteratur seiner Zeit ist auch, was Goethe eben nicht aufnahm. Die *Bibliothèque Orientale* von D'Herbelot, die 1697 herauskam, und den Vorläufer unserer heutigen *Encyclopädie des Islam* (bzw. in der zweiten Ausgabe *Encyclopaedia of Islam*) darstellt,⁸² wurde rund 100 Jahre später ins Deutsche übersetzt und konnte als ein erstaunlich reichhaltiges Nachschlagewerk dem Leser – Goethe benutzte das Werk ausgiebig – eine breite islamische Bildung vermitteln.⁸³ Die Früchte des säkularen intellektuellen Schaffens im Orient – wie zum Beispiel von Ibn Khaldun, der bei d'Herbelot schon Würdigung findet – haben Goethe allerdings wenig interessiert. In der Welt des Islam begegnete er im wesentlichen zwei inspirierenden Erscheinungen: dem Propheten samt der von ihm verkündeten Religion und der Dichtung. In dieser Hinsicht erwiesen sich die *Fundgruben des Orients*, eine von dem österreichischen Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall kurzweilig herausgegebene und in weiten Teilen auch selbstverfaßte wissenschaftliche Zeitschrift, neben Hammers Übersetzungen von Hāfiz⁸⁴ und seiner persischen Literaturgeschichte⁸⁵, als ein reicher Quell von Kenntnissen und Anregungen.⁸⁶

Hammer war es auch, der in den *Fundgruben* die sprachliche Gestalt des Koran hervorhob und aus der Perspektive des Sprachkundigen charakterisierte: „Der Koran ist nicht nur des Islam's Gesetzbuch, sondern auch Meisterwerk arabischer Dichtkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdallah's stempeln als Gottes Wort. ... Das lebendige Wort,

⁸¹ Eichhorn, Johann Gottfried: *Poeseos Asiaticae Commentatorium libri sex com appendice*. Auctore Guilielmo Iones, A.M... recudi curavit Jo. Gottfried Eichhorn. Leipzig 1777.

⁸² D'Herbelot: *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel contenant generalement Tout ce qui regarde la connoissance des Peuples de l'Orient*. Par Monsieur d'Herbelot. Paris 1697.

⁸³ *Orientalische Bibliothek oder Universalwörterbuch, welches alles enthält, was zur Kenntniß des Orients nothwendig ist*. Verfaßt von Bartholom. D'Herbelot. I-IV. Halle (Johan Jacob Gebauer) 1785-90.

⁸⁴ Hammer[-Purgstall], Joseph v.: *Der Diwan von Mohemmed Schemsed-din Hafis*. Aus dem Persischen zum ersten Mal ganz übersetzt. I-II. Stuttgart, Tübingen 1812-1813.

⁸⁵ Idem: *Geschichte der schönen Redekünste Persiens, mit einer Blütenlese aus 200 persischen Dichtern*. Wien 1818.

⁸⁶ *Fundgruben des Orients bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern*. I-VI. Wien 1809-1818.

das die sieben göttlichen an der Kaaba aufgehängenen Gedichte (dies bezieht sich auf die *Mu'allaqāt*) weit hinter sich zurück ließ, konnte nicht die Frucht menschlicher Begeisterung, es mußte im Himmel gesprochen und geschrieben sein von Ewigkeit her. Daher ist der Koran Gottes Wort.⁸⁷ Bei allem was Goethe von Hammer aufnahm, blieb ihm diese Perspektive doch immer verschlossen. Unmißverständlich und präzise schildert er die Schwierigkeiten, die sich ihm bei der Lektüre – der Übersetzung – des Korantextes einstellten „[Der Koran bietet] nähere Bestimmung des Gebotenen und Verbotenen“, heißt es in den Noten, „fabelhafte Geschichten jüdischer und christlicher Religion, Amplifikationen aller Art, grenzenlose Tautologien und Wiederholungen. [Sie] bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von Neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt.“⁸⁸ Die Verehrung bedeutet Goethes Respekt für die im Koran in Worte gefaßte Gottesverehrung, die sich mit der Bewunderung für die „für ewige Zeiten verbleibende“, wie er schreibt, Wirkung des Buches mischt. Vorherrschend aber ist in seinem Werk das von Respekt und Bewunderung getragene Bestreben, islamische, d. h. genauer, koranische Motive selbständig auszugestalten. Zum Beispiel Hammers sehr freie Übersetzung eines Koranverses, welche auch als Motto über den *Fundgruben des Orients* steht: „Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident; Er leitet, wen er will, den wahren Pfad“⁸⁹ wird bei Goethe zu den berühmten Versen:

Gottes ist der Orient!
 Gottes ist der Okzident!
 Nord- und südliches Gelände
 Ruht im Frieden seiner Hände.

Der Orient und der Koran waren Goethe aber nicht Kulisse für seine literarischen Schöpfungen, wie es im Weimarer Kreis zum Beispiel bei Christoph Martin Wieland kennzeichnend ist,⁹⁰ und der Umgang mit den literarischen Stoffen des Orients war mehr als geistreiche Spielerei, nämlich erlesene Kennerschaft und – mehr noch als bei Herder – verständiges Eindringen in die fremde Gedankenwelt. Für arabische und persische Dichtung entwickelte er ein inniges Verhältnis. Mit der Neufassung des altarabischen Trauergedichts von Ta'abbata Šarran zum Beispiel, die in den Noten und

⁸⁷ Fundgruben II, p. 25; vgl. Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 333.

⁸⁸ Noten, Abschnitt *Mahomet*, p. 247.

⁸⁹ Koran Sure 2, Vers 115; Vgl. die Übersetzung Paret: „Gott gehört der Osten und der Westen. Wohin ihr auch wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch. Er umfaßt alles und weiß Bescheid.“

⁹⁰ Zum Beispiel *Der goldene Spiegel, über die Könige von Scheschian, eine wahre Geschichte. Aus dem Scheschianischen übersetzt* (erschienen 1772) und *Oberon* (erschienen 1780).

Abhandlungen steht,⁹¹ gab Goethe der Ballade, die in Deutschland die Aufmerksamkeit der Gelehrten schon zuvor erregt und eine kleine literarische Karriere gemacht hatte, eine im Deutschen unübertroffene Form, ja ihr endgültiges Modell.⁹² Goethe gab jeden arabischen Vers in vier kurzen Zeilen wieder und hat den trockenen, eben nicht pathetischen Stil des Originals und die Stimmung von Trauer, verletztem Ehrgefühl, Racheverpflichtung und Stolz unnachahmlich wiedergeben.

Unter dem Felsen am Wege
Erschlagen liegt er,
in dessen Blut
kein Thau herabträuft.⁹³
Große Last legt er mir auf
und schied;
Fürwahr diese Last
will ich tragen.

Über die innere Anteilnahme, die Goethe mit diesen Versen verband, wird von einem Augenzeugen berichtet. Anlässlich eines Besuchs bei Goethe wenige Wochen vor dessen Tod, habe jener, als das Thema zufällig gestreift wurde, sich plötzlich im Sitzen aufgerichtet, „seine Augen öffneten sich weit und schienen Funken zu sprühen, indem er wie ein begeisterter, vom *furor poeticus* ergriffener Barde die ersten Strophen [dieses Gedichtes] vortrug.“⁹⁴

Wenn auch Goethes Verbindung mit der islamischen Kulturwelt in erster Linie eine poetische war, bildete seine Dichtung gleichzeitig das Medium für eine Einbeziehung islamischer Glaubensvorstellungen und orientalischer Kultur, die vor ihm gar keine und nach ihm in dieser Intensität in der deutschen Literatur wenige Parallelen hat. Wenn er das fiktive Ich des Dichters in eine islamische Umgebung stellte, oder aus der Perspektive islamischer Figuren dichtete, hatte er nicht die geringsten Berührungsängste gegenüber Glauben und Dogma des Islam. Dabei erscheint dann zum Beispiel Jesus als ein Prophet, gemäß der islamischen Lehre, welche die Vorstellung der Menschwerdung Gottes ablehnt. Im Gedicht „Siebenschläfer“ heißt es:⁹⁵

⁹¹ Noten, Abschnitt *Araber*, pp. 234-237.

⁹² Das Gedicht wurde hier zuerst von dem Göttinger Orientalisten J. D. Michaelis in seiner Ausgabe der Grammatik der Erpenius veröffentlicht und übersetzt; Michaelis, Johann David: *Erpenii Arabische Grammatik, abgekürzt, vollständiger und leichter gemacht, nebst den Anfang einer Arabischen Chrestomathie aus Schultens Anhang zur Erpenischen Grammatik*. Göttingen 1771, pp. 71-78. Freytag hat das Gedicht in seiner Chrestomathie ebenfalls, allerdings in das Lateinische, übersetzt; Freytag, G. W.: *Carmen Arabicum Perpetuo commentario et versione iambica germanica*. Göttingae 1814, pp. 15-20.

⁹³ Michaelis kommentiert, daß nach altarabischer Vorstellung Tau erst dann am Ort des Totschlags sich absetze, wenn der Tote gerächt ist.

⁹⁴ Noten, Anmerkungen des Herausgebers, p. 233. Der Besucher war Dr. G. Stickel.

⁹⁵ Divan, p. 221; vgl. Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 291.

Ephesus gar manches Jahr schon
 Ehrt die Lehre des Propheten
 Jesus. (Friede sei dem Guten)

An anderer Stelle wird die offene Ablehnung des christlichen Dreifaltigkeitsglaubens sogar durch Jesus selbst vorgetragen:⁹⁶

Jesus fühlte rein und dachte
 Nur den einen Gott im Stillen;
 Wer ihn selbst zum Gotte machte
 Kränkte seinen heil'gen Willen.
 Und so muß das Rechte scheinen,
 Was auch Mahomet gelungen;
 Nur durch den Begriff des Einen
 hat er alle Welt bezwungen.

Im selben Gedicht gibt Goethe, für seine Zeit sehr gewagt, in loser Bezugnahme auf eine altpersische Sage, welche die Liebe zwischen dem Prinzen und Kaiser Hosrow und der Christin Širīn schildert, der Abneigung gegen das Kreuzsymbol Ausdruck.⁹⁷ Er läßt den Liebenden zu der mit einem Kreuzanhänger an der Halskette geschmückten Geliebten sprechen:⁹⁸

Und nun kommst du, hast ein Zeichen
 Dran gehängt, das, unter allen
 den Abraxas seinesgleichen,
 Mir am schlech'ten will gefallen.
 Diese ganz moderne Narrheit
 Magst du mir nach Schiras bringen!
 Soll ich wohl, in seiner Starrheit,
 Hölzchen quer auf Hölzchen singen?

Neben diesem Umgang mit islamischen Motiven im dichterischen Werk des west-östlichen *Divan*, für die noch zahlreiche andere Beispiele anzuführen wären, führt Goethe doch auch eine gedankliche Auseinandersetzung mit dem Islam, die wesentlich vom eigenen Selbstverständnis geleitet ist. Einerseits vertritt er die Ansicht, daß ihm als Dichter in der verständnisvollen Würdigung, poetischen Bearbeitung und damit Inwertsetzung der islamischen Vorstellungswelt noch viel zu tun bliebe und spielt mit dem Gedanken, die islamische „Nacht der Offenbarung“ dichterisch zu gestalten.⁹⁹ Zum ander-

⁹⁶ *Divan*, Buch *Sulaika* (Süßes Kind, die Perlenreihen... 6. Strophe), p. 135. Das Gedicht wurde erst 1836 aus dem Nachlass gedruckt und in das Buch *Sulaika* eingeordnet; vgl. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (wie Anm. 15), p. 453.

⁹⁷ Wie Momme Mommsen nachweist, kennt Goethe den Erzählstoff von Hosrow und Širīn aus Hammers Übersetzung eines Auszugs des *Šāh-Nāmāh* von Firdausi in den Fundgruben (II, p. 424; vgl. M. Mommsen (wie Anm. 14), pp. 144) Goethe weiß auch von Nizāmī's Epos „Chosru und Schirin“ (vgl. Noten, Abschnitt *Nisami*, p. 259).

⁹⁸ 2. Strophe des selben Gedichts

⁹⁹ Noten, Abschnitt *Künftiger Divan*, p. 311.

en spricht er in seinen *Noten und Abhandlungen* von einem Thema, das schon in seiner früheren Beschäftigung mit Mahomet hervorgetreten ist. Er sieht ein Spannungsverhältnis wirken zwischen Prophet und Dichter in der Gestalt des Mahomet und zwischen Religionsgesetz und Poesie in der Kultur des Islam. Dabei zeichnet er den Propheten als Gesetzgeber und Herrscher eher in dunklen Farben. Seinen eigenen edlen Stamm der Quraisch, so Goethe, überwarf Mahomet mit einer „düsteren Religionshülle“, die „jede Aussicht auf reinere Fortschritte zu verhindern mußte“.¹⁰⁰ Bezugspunkt für diese Beurteilung ist eine Vorstellung, die Goethe von Anfang an in der Auseinandersetzung mit dem Islam beschäftigt hat: die Behinderung der Poesie durch die Prophetie.

Dieses Thema hat bei Goethe ein Gewicht, das der islamischen Tradition nicht entspricht und daher primär als ein Spiegel persönlicher Erfahrungen und Sichtweisen gelten muß. Als Poet kann er sich dem Propheten nahe sehen, denn „beide sind von einem Gott ergriffen und befeuert“,¹⁰¹ und „wahre Poesie“, sagt er an anderer Stelle, „ist ein weltliches Evangelium“.¹⁰² Die Unterschiede jedoch sind klar bezeichnet. Der Prophet „will irgendeine Lehre verkünden und, wie um eine Standarte, durch sie und um sie die Völker versammeln. Hierzu bedarf es nur, daß die Welt glaube; er muß also eintönig werden und bleiben; denn das Mannigfaltige glaubt man nicht, man erkennt es.“¹⁰³ Während der Prophet also Völker hinter sich scharf, „vergeudet [der Poet] die verliehene Gabe in Genuß, um Genuß hervorzubringen“.¹⁰⁴ Hier liegt Goethes Islam-Deutung im Wesentlichen vor: Wenn der Prophet die Gott verliehene Gabe der Inspiration durch die Gründung einer Religion umsetzt, entfernt er sich für diese Wirkung von der Welt der poetischen Inspiration mit den ihr eigenen Wertigkeiten, ja verrät sie. Wie weit entfernt diese Deutung von der islamischen Offenbarungslehre ist, die Gottes Willen in den Mittelpunkt stellt, braucht vielleicht nicht hervorgehoben werden.

Für Gegenüberstellung von Prophet und Dichter ist gleichwohl eine historische Basis zu erkennen. Denn der historische Muhammad sah sich in bestimmten Perioden seiner Mission dem Vorwurf ausgesetzt, nur ein Dichter unter anderen zu sein, und suchte sich deshalb von diesen abzugrenzen. Dichter wurden in bekannten Versen des Koran, Sure 26 (*Die Dichter*, Verse 224-227) geschmäht: „Und den Dichtern folgen die Irregehenden: hast du denn nicht gesehen, daß sie in jedem abgelegenen Tale schwärmen? und daß

¹⁰⁰ Noten, Abschnitt *Araber*, p. 232.

¹⁰¹ Noten, Abschnitt *Mahomet*, p. 247.

¹⁰² Dichtung und Wahrheit, p. 614 (13. Buch); vgl. Mommsen, *G. und die arabische Welt* p. 450.

¹⁰³ Noten, Abschnitt *Mahomet*, p. 247.

¹⁰⁴ Ibid.

sie sagen, was sie nicht tun?“ Goethe, der diesen Text aus den *Fundgruben*¹⁰⁵ kannte, formulierte daraus Verse einer islamischen Anklage gegen die Dichter:¹⁰⁶

Wißt ihr denn auf wen die Teufel lauern,
In der Wüste, zwischen Fels und Mauern?
Und, wie sie den Augenblick erfassen,
Nach der Hölle sie entführend fassen?
Lügner sind es und der Bösewicht.
Der Poete warum scheut er nicht
sich mit solchen Leuten einzulassen!

Sinn und Bedeutung der Koran-Verse gegen die Poeten sind heute als Entgegnung auf die polemische Nachstellungen des Propheten durch Dichter in Mekka identifiziert.¹⁰⁷ Eine grundsätzlich poesiefeindliche Haltung Muḥammads und des frühen Islam ist historisch ausgeschlossen und in der Passage des Koran zumindest weder eindeutig formuliert, noch intendiert. Goethe – und mit ihm seine Interpreten¹⁰⁸ – erblickt hierin einen den Islam prägenden Gegensatz. Erstaunlich ist vielleicht nicht, daß der Islam vom Dichter ambivalent beurteilt wird – positiv in seinem Einheitsbekenntnis, negativ in seinen Regularien; bemerkenswert ist, daß Poesie und Religion als Antipoden das grundlegende Deutungsmuster für die islamische Kulturwelt bei Goethe wird. Hafiz, den Dichter, hat er zu verteidigen gesucht, sein Lob des Weins trotzig gegen vermeintliche Angreifer verteidigt. Die islamische Offenbarung als natürliche Religion war für ihn akzeptiert – das islamische Gesetz ein Greuel. Aus dieser Perspektive kann er schreiben, daß „die mahometanische Religion ihren Bekenner nicht aus einer dumpfen Beschränktheit herausläßt“, weil diese dem Gläubigen alles regle, alles Glück verspreche und auf diese Weise einen „Religionspatriotismus“ einflöße.¹⁰⁹

Diese Haltung Goethes geht mit starkem Vorbehalt gegenüber dem theologischen Denken einher. Der Zusammenhang scheint folgerichtig: der gesetzgebende, ordnende, richtende Teil der prophetischen Mission Mahomets wird mit Distanz betrachtet; ergo trifft der Versuch, die Glaubenssätze mit rationalen Kategorien zu fassen und zu systematisieren, auf die Mißbilligung

¹⁰⁵ Bd. III, p. 255.

¹⁰⁶ *Divan, Buch Hafis*, p. 31.

¹⁰⁷ Irfan Shahid: Another contribution to Koranic exegesis: The Sūra of the Poets (XXVI). In: *Journal of Arabic Literature* 14 (1983), pp. 1-21. Vgl. auch Bonebakker, S.A.: Religious prejudices against poetry in early Islam. In: *Medievalia et Humanistica*. N.S. 7 (1976), pp. 77-99-

¹⁰⁸ Z. B. Mommsen, *G. und die arabische Welt* pp. 442ff.

¹⁰⁹ Noten, Abschnitt *Mahmud*, pp. 252f. Schaeder, *Goethes Erlebnis* p. 130, verweist auf die Ähnlichkeit dieser Äußerung zu der Auffassung von Jacob Burckhardt.

des Dichters:¹¹⁰ „Nun ward, gar bald nach seinem Ursprunge, der Koran ein Gegenstand der unendlichsten Auslegungen, gab Gelegenheit zu den spitzfindigsten Subtilitäten, und, indem er die Sinnesweise eines jeden anregte, entstanden grenzenlos abweichende Meinungen, verrückte Kombinationen, ja die unvernünftigsten Beziehungen aller Art wurden versucht, so daß der eigentlich geistreiche verständige Mann eifrig bemüht sein mußte, um nur wieder auf den Grund des reinen, guten Textes zurück zu gelangen.“ Vermutlich ist diese Sichtweise nicht nur einer inneren Logik geschuldet, sondern auch der Tatsache, daß die Komplexität der Zusammenhänge in der islamischen Kulturwelt selbst, die Vielfalt ihrer Ausdrucksformen, Widersprüche und gesellschaftlichen Entwicklungen von Goethe nicht ins Auge genommen werden konnten – teils weil die Materialien noch nicht vorlagen, teils weil der Historismus mit seiner Vorstellung von der Gleichwertigkeit der Epochen und Ereignisse als heuristisches Konzept noch nicht geboren war.

In Goethes Umgang mit der islamischen Kulturwelt bleibt auch für den Fachmann beeindruckend, wieviel Detailkenntnis er aufgriff – und gleichzeitig ist bezeichnend, mit welcher Unbefangenheit Goethe daraus seinen Islam, der wenig mit der islamischen Welt zu tun hat, konstruierte, indem er Konzeptionen aufnahm, ausgestaltete und zum Typischen für den Islam erklärte. Zu den von ihm besonders beachteten Motivkomplexen gehört auch die islamische Vorstellung vom Paradies, die hier abschließend noch kurz erwähnt werden soll. In ihr spiegeln sich noch einmal Größe und Problematik der Auseinandersetzung mit dem Islam: Faszinierender Eifer in der Beschäftigung mit der islamischen Kulturwelt, die eben nicht als Fremdes, Auszugrenzendes betrachtet wird, sondern ganz selbstverständlich zu einem Vertrauten gemacht wird, die Fülle der aufgenommenen Materialien, der man nur Hochachtung zollen kann, die Genauigkeit und gleichzeitig Freiheit der Aneignung, aber auch Zentrismus und Unbekümmertheit in der Interpretation.

Bekanntlich wird das Paradies im Koran ausgemalt in einer Weise, die den überirdischen und ewiglichen Freudenort als Kommunion aller Sinne darstellt, als ein Eden gesteigerter irdischer Schönheit und Sinnlichkeit. Untrennbar von den Freuden und Genüssen, die den Gläubigen erwarten, und den im Streit für den Islam Gefallenen fest zugesprochen sind, ist die Begegnung und körperliche Vereinigung mit den schönen Huri-Jungfrauen, den *hūru 'l-ʿin*, den Großäugigen, mit kohlschwarzer Pupille. Das Paradies-Bild steht in seiner Sinnlichkeit und Konkretheit in scharfen Kontrast zur üblichen religiösen Metaphorik des Christentums. Die erotischen Freuden wer-

¹¹⁰ Noten, Abschnitt *Hafiz*, p. 262.

den zwar im Koran als eine recht schematische Veranschaulichung von Lust geschildert, welche der Befriedigung von Begierde entspringt, nicht aber selbst als Lust dargestellt,¹¹¹ doch hat dies zu dem hier bereits erwähnten Vorwurf geführt, der Islam verführe den Gläubigen mit seinen niedersten Begierden. Goethe geht hier – natürlich, denn diese alten Stereotypen waren für ihn längst überwunden¹¹² – neue Wege. Seine Behandlung der islamischen Paradiesvorstellungen läßt viele Bestandteile lebendig werden: die koranischen Gartenschilderungen, das Paradiesversprechen an Märtyrer, die Nachtreise des Propheten, die Frage der Frauen im Paradies, Überlieferungen zu Tieren im Paradies und schließlich die Huris. Erneut zeigt sich hier ein respektvoller, verständnisinniger Umgang mit den Glaubensvorstellungen: die Schönheit der Paradiesjungfrauen ist ohne Anzüglichkeit und grobem Witz gezeichnet, im Gegenteil, erscheint unter Abwendung von allen Aspekten direkter Sinnlichkeit als eine Freude, die sich durch die Schau erfüllt. Diese Sicht nähert sich einer islamischen Deutung, die zur höchsten Freude des Paradieses die Schau Gottes erklärt, zu der der Umgang mit den Huris nur eine Vorstufe ist:¹¹³

Und nun bringt ein süßer Wind von Osten
Hergeführt die Himmels-Mädchen-Schar;
Mit den Augen fängst du an zu kosten,
Schon der Anblick sättigt ganz und gar.

Schließlich zeigt Goethe aber auch, daß er mit dem Himmelsbild in freier, persönlicher Weise umgehen kann. Die stete Sorge der Himmels-Jungfrauen um die Helden, die von Erden kommen, um das Paradies in Besitz zu nehmen, wird ironisiert: Die Huris klagen im Zwiegespräch mit dem Dichter ihre Enttäuschung darüber, daß sie nicht allen gefallen können – und unversehens wird das Paradies durch die schönen Jungfrauen zu einem Abbild der irdischen Wirklichkeit mit ihren Schwierigkeiten des Miteinander von Mann und Frau:¹¹⁴

Allein der Erste, Zweite, Dritte,
Die hatten vorher eine Favorite;
gegen uns waren's garstige Dinger,
Sie aber hielten uns doch geringer;
Wir waren reizend, geistig munter,
Die Moslems wollten wieder hinunter.

¹¹¹ al-Azmeh, Aziz: Rhetoric of the senses: A consideration of Muslim paradise narratives. In: *Journal of Arabic Literature* 26 (1995), pp. 215-231.

¹¹² So auch in seinen Ausführungen zu Timur (Noten, Abschnitt *Timur*), der dem Abendland seit dem Drama *Timburlaine the Great* von Ch. Marlowe (1590) als Inbegriff des orientalischen Despoten gelten konnte; für Goethe lag eher die Ähnlichkeit zu Napoleon nahe.

¹¹³ Divan, *Buch des Paradieses*, Gedicht „Berechtigte Männer“, Strophe 5, p. 205.

¹¹⁴ Divan, *Buch des Paradieses*, Gedicht „Anklang“, p. 214.

Über Goethes Motiv der Flucht aus der Vollkommenheit des Paradieses läßt sich noch einiges sinnieren; seine dichterische Aneignung islamischer Tradition war eben von Treueschwüren unbeschwert. Sein Islam-Bild ist, mal in feiner Idealisierung, mal ganz persönlichen Motiven folgend, ausgemalt. Es ist ein Islam ohne Muslime, kein Kulissenstück, aber letztlich doch ein Rohmaterial zur Schaffung des Eigentlichen, des eigenen Bildes von einer in vielen Teilen geistesverwandten, gleichwohl auch in ihrer Andersartigkeit bestimmten Kulturwelt. Die Anziehungskraft dieses Bildes ergibt sich für den Dichter eben nicht, wie wir bei den Autoren beobachten konnten, die mit der Betrachtung der islamischen Geschichte eine Kritik an der eigenen Kultur verbanden, aus dem Gegensatz zum Abendländisch-Christlichen, sondern aus den Möglichkeiten der Vereinnahmung, aus den Gestaltungsmöglichkeiten, welche das Erkennen des Eigenen im Fremden eröffnet. Von dieser Einschätzung aus wäre über die Annäherung Goethes an den Islam weiter nachzudenken, wie auch über die Frage, ob hier eine Haltung vorgeprägt ist, die sich gerade in der deutschen Orientkunde nachfolgender Generationen wiederfindet.