

MATHIAS MAYER

Auf anderer Spur

»Volk und Knecht und Ueberwinder ...«

Goethes ›West-östlicher Divan‹ versetzt den Leser nicht nur in einen reichen interkulturellen Austausch, an dem unterschiedliche Religionen und Zeiten teilhaben, sondern auch in eine Welt der Verwandlungen. Dem weltliterarischen Gesprächskonzept des Buches entsprechend werden fixierte Identitäten mit Möglichkeiten der Veränderung konfrontiert, denn die imaginäre Reise – »Wer den Dichter will verstehen | Muß in Dichters Lande gehen«¹ – ist auch eine Reise, die den Reisenden selbst verändern wird.² Das Spiel mit den Identitäten erweist sich als ein poetischer Austausch, indem gerade die orientalische Poesie in den ›Noten und Abhandlungen‹ dafür gerühmt wird, dass sie »durch die geringste Buchstaben- und Silbenbiegung Widersprechendes aus einander herzuleiten kein Bedenken trägt«, indem sie »übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt« sei.³ Dieses poetologische Prinzip der Varianz und geistigen Beweglichkeit wird in den Gedichten auf vielfältige Weise ausbuchstabiert, und das programmatische Eröffnungsgedicht ›Hegire‹ zeigt dieses Muster bereits in aller Vielschichtigkeit.⁴ Das aus dem selbstzerstörerischen Westen flüchtende lyrische Ich wendet sich der orientalischen Welt in ihrer proteischen Verwandlungsvielfalt zu, es nimmt Anteil an der Religion der »Himmelslehr'« wie auch am Tauschhandel der Hirten in den Oasen, es bewegt sich im imaginären Dialog mit Hafis durch die Natur, schreckt aber auch vor Bädern und Schenken nicht zurück. Dieses lyrische Ich ist auf Begegnungen aus, es insistiert nicht auf seiner Herkunft oder seiner Identität.

1 WöD 1, S. 137 (Besserem Verständniß, Motto).

2 Vgl. Norbert Altenhofer, Poesie als Auslegung, in: ders., Poesie als Auslegung. Schriften zur Hermeneutik, hrsg. von Volker Bohn und Leonhard M. Fiedler, Heidelberg 1993, S. 19–46.

3 WöD 1, S. 197 (Besserem Verständniß, Orientalischer Poesie Ur-Elemente).

4 Ebd., S. 12 f.

Es sind dann besonders zwei elementare Erfahrungen, in denen dieses Geschehen von zentraler Bedeutung ist: Zum einen ist es die Liebe, zum anderen ist es die Religion, zwei Bereiche, die sich im Fall Goethes nicht gegeneinander ausspielen lassen. Dabei gehört es zu dem dichten Netz der Bezüge, dass die Gedichte in sichtbaren oder versteckten Korrespondenzen miteinander und untereinander verbunden sind, so dass sich von vielen Texten aus Fragen ergeben, die zur Lektüre anderer Gedichte führen. Der ›Divan‹ ist dabei ein Umschlagplatz beweglicher Identitäten, an dem immer wieder die verletzlichste Erfahrung des Menschen, in der Liebe, als Test erfahren wird, Selbstheit und Selbstaufgabe, einander zu konfrontieren. Besitz und Verlust des Selbst, Erhaltung und Verausgabung bilden eine Netzstruktur, durch die viele Gedichte des Bandes miteinander korrespondieren. Als Ausgangspunkt kommt hier eines der bekannteren Gedichte aus dem ›Buch Suleika‹ in Frage:

Suleika

Volk und Knecht und Ueberwinder
 Sie gestehn, zu jeder Zeit,
 Höchstes Glück der Erdenkinder
 Sey nur die Persönlichkeit.

- 5 Jedes Leben sey zu führen,
 Wenn man sich nicht selbst vermißt;
 Alles könne man verlieren,
 Wenn man bliebe was man ist.

Hatem

- Kann wohl seyn! so wird gemeynet;
 10 Doch ich bin auf andrer Spur,
 Alles Erdenglück vereinet
 Find' ich in Suleika nur.

- Wie sie sich an mich verschwendet,
 Bin ich mir ein werthes Ich;
 15 Hätte sie sich weggewendet,
 Augenblicks verlör ich mich.

Nun, mit Hatem wär's zu Ende;
 Doch schon hab' ich umgelost,

Ich verkörpre mich behende
 20 In den Holden den sie kost.

Wollte, wo nicht gar ein Rabbi,
 Das will mir so recht nicht ein;
 Doch Ferdusi, Motanabbi,
 Allenfalls der Kaiser seyn.⁵

Die sechs Strophen des Gedichtes, das am Tag der Abreise von Marianne von Willemer, 26. September 1815, verfasst wurde, gelten als maßgeblicher Beitrag zur Liebeslyrik des ›Divan‹. Mit anderen prominenten Texten teilt es den Charakter des Dialogischen, indem Hatem mit der doppelten Anzahl auf die beiden Eingangsstrophen von Suleika antwortet. Das Besondere dieses Gedichtes scheint indes im Grad und der Spannung der Erörterung zu liegen, indem Geständnis (v. 2: »Sie gestehn, zu jeder Zeit«) und Meinung (v. 9: »Kann wohl seyn! so wird gemeynet«), Hypothese (v. 4: »Sey nur die Persönlichkeit«) und Essenz einander gegenübergestellt werden. Es ist die Frage nach dem Subjektstatus der Liebenden, die hier im Mittelpunkt steht, Deklamation, Anspruch einer Identität, die zunächst als dauerhaft suggeriert wird (v. 8: »Wenn man bliebe was man ist«). Aber schon die hohe Frequenz des Konjunktivischen, vor allem in der zweiten Strophe, lässt den Charakter des Angenommenen, des Hypothetischen hervortreten. Die Stabilität der »Persönlichkeit« (v. 4) wird einer fast dihairetischen Wahrheitsprobe unterzogen. Wenn die vollmundigen, teils superlativischen Setzungen – etwa: »zu jeder Zeit« (v. 2), »Jedes Leben« (v. 5), »Höchstes Glück« (v. 3), »nur« (v. 4), »Alles« (v. 7) – in den Hatem-Strophen konkurrenzfähig werden. Es ist ein Wettstreit liebender Überbietung, in dem die Grenzen der Identität, vor allem jedoch die Instanz des Liebessubjekts zur Disposition gestellt wird.

Denn wenn in den Suleika-Strophen eine konsensuale Verständigung über die Gewissheit des Selbstbesitzes zitiert und konjunktivisch ins Gespräch gebracht wird, zeichnet sich bereits eine Inszenierung von Selbstidentität ab, die auf Verteidigung angelegt ist. Sie kann nicht ohne Skepsis formuliert werden: Der Gefahr, »Alles könne man verlieren« (v. 7), wird mit einem Zangenangriff des doppelten Konditionals begeg-

5 WöD 1, S. 84 f.

net – »Wenn man sich nicht selbst vermißt« (v.6) – »Wenn man bliebe was man ist« (v.8). Dabei deuten nicht nur die dystopischen Vorsilben von »vermissen« und »verlieren« auf den prekären Status dieses letztlich ungefestigten »selbst« (v.6) – es ist (selbst) nicht als Subjekt in diesen Versen zugegen, sondern steht unter dem Konkurrenzdruck eines vierfachen »man«, eines allgemeinen Platzhalters in den Versen 6–8. Das »Höchste Glück« erweist sich somit als in vielerlei Hinsicht instabil, bedroht, bedingt, ungewiss – ein Subjekt, das mehr in den Machtbereich der Rede fällt, als dass es verbürgte Identität garantieren könnte. Es ist somit eher der Standpunkt der vielen, der Gesellschaft, wie es Vers 1 formuliert, man könnte auch sagen: der Sophisten, der hier berichtet und in seiner Erosion schon angedeutet wird.

Denn die Vermeintlichkeit dieser Meinung wird von Hatem beherzt angegriffen, mit einer jener erfrischenden Dialogformeln, »Kann wohl seyn!« (v.9), die zur Lebendigkeit dieser Lyrik beitragen. Mit einer ironischen Subversion von geradezu mythischer Kraft repliziert er in zwei beispiellosen, zugleich äußerst schlichten Versen auf den zuvor betriebenen Aufwand, dessen Kulissenhaftigkeit zugleich entlarvend: »Alles Erdenglück vereinet | Find' ich in Suleika nur«.

Neben die geistreiche Komprimierung vom »Glück der Erdenkinder« zum »Erdenglück« tritt die Wiederholung der Totalitätsvokabeln »Alles« und »nur« – um damit aber die Fragilität des vermeinten Selbst als Vereinigung zu beantworten, als irdische Einheit, die somit eine völlig konträre Identitätsvorstellung ins Spiel bringt. Denn es ist sozusagen die Auslieferung des nur quasi-eigenen Selbst an die geliebte Andere, eine Einheit, die nicht als Identität, sondern als Identifikation erlebt wird. Statt des vielfachen »man« ist nun erstmals von einem »ich« die Rede, das aber auf den sophistischen Anspruch der Selbstheit gerade verzichtet und sich im Namen der Geliebten sozusagen auslöscht, um gleichzeitig darin, in der Vereinigung, die lebendige Einheit als Identifikation zu finden. Die Virtuosität des Namensspiels als erotische Umarmung bezeugt der ›Divan‹ ja auch an anderer Stelle, unweit von diesem Gedicht entfernt, wenn im Hatem-Gedicht »Locken! Haltet mich gefangen ...« bekanntlich durch die Verweigerung des erwarteten Reimwortes der Dichter selbst sich ironisch unter seiner Sprachmaske zu erkennen gibt: »Du beschämst wie Morgenröthe«, heißt es in der zweiten Strophe, »Jener Gipfel ernste Wand, | Und noch einmal fühlet

Hatem [für: Goethe] | Frühlingshauch und Sommerbrand.«⁶ Die reichhaltige Poesie der Namen, die in dieser Sammlung entfaltet wird, spielt auch in weiteren Texten eine große Rolle.

Sprachliches Kennzeichen dieser sich selbst durchstreichenden Erfahrung der Vereinigung ist in »Volk und Knecht und Ueberwinder ...« die Fluktuation und Flexionsvielfalt des »Ich« in den kommenden Versen, als virtuose Deklination im »sich«, »mir«, »mich«, die bis hin zum substantivierten »Ich« nicht weniger als neunmal erscheinen. Hatem öffnet somit in der dritten Strophe eine »andre Spur«, eine Fährte des anderen Denkens vom Subjekt, das nicht ängstlich auf Absicherung und Stabilität ausgerichtet ist, sondern sich einer Ökonomie der Verschwendung unterwirft. Statt der Euphorie der Persönlichkeit huldigt er der Wertschätzung der liebenden Verschwendung – »Wie sie sich an mich verschwendet, | Bin ich mir ein werthes Ich«, das heißt, es ist die Vereinigung in der Gegenseitigkeit, im Verzicht auf Persönlichkeit und Selbstheit. Das Ich der »andren Spur« erfährt sich als »verlierbar«, gerade die Verschwendung des Selbst stiftet einen anderen Wert, aber nun nicht mehr im Sinne der Selbst-Ökonomie von Volk und Knecht und Überwinder, sondern als verlierbaren Wert in seinem Entzug. »Hätte sie sich weggewendet, | Augenblicks verlör ich mich.«

Dieses Ich existiert nur im Du, findet seine Einheit nur in der Vereinigung, womit die dystopischen Vorsilben der von Suleika zitierten »Meinung« nunmehr ironisch auf andere Spur gebracht werden. Der Verlust des Selbst wird zunehmend anti-ökonomisch umgedeutet. Dazu greift das Gedicht in den beiden vielleicht etwas später hinzugefügten Schlusstrophen⁷ auf eine weitere sprachliche Ebene aus.

Ein Zeichen dieser Befreiung vom Besitzdenken der Identität und der Persönlichkeit ist überdies der kongeniale und ironische Umgang mit dem Namen. Beim Namen handelt es sich ja um das Sprachzeichen persönlicher Identität, das hier von Hatem als spielerische Größe aufgespart wird, indem er ohne Emphase, ohne Pathos von sich selbst als Hatem, somit in der dritten Person spricht. Immerhin nimmt er dabei die eigene Auslöschung in den Blick – »Nun, mit Hatem wär's zu Ende«.

6 WöD 1, S. 87 f.

7 Goethe, West-östlicher Divan. Kritische Ausgabe der Gedichte mit textgeschichtlichem Kommentar von Hans Albert Maier, Kommentarband, Tübingen 1965, S. 304; WöD 2, S. 1241.

Der spielerische und freie Charakter dieser »andren Spur« findet dadurch eine Entfaltung, dass Hatem in ironischer Selbstdistanz sich zwar nicht selbst ausgelöscht sieht, aber auf eine eigene Identität Verzicht leistet. Er »lost« sich »um«, er wählt ein anderes Los, eine andere Gestalt, wie aus Christa Dills Divan-Wörterbuch zitiert wird,⁸ er macht auf »andrer Spur« weiter. Das »werthe Ich« aus Vers 14 existiert nur in der Verbindung mit »ihr«, und diese Form von Wechsel-Identität zwischen Du und Ich, Zweiheit und Vereinigung, findet nun ihr Echo in der bewussten Entscheidung einer wiederum dynamischen, nicht besitzer-greifenden »Verkörperung« (v. 19). Mit diesem Stichwort trägt das Gedicht der Ambivalenz von Persönlichkeit und Liebessubjekt Rechnung. Auf der einen Seite ist die »Verkörperung« die leibhaftige Repräsentation einer Identität, auf der anderen Seite die bloße Hülle, der Rahmen, der durch wechselnde Identitäten genutzt werden kann. Hatem entzieht gleichsam seiner Persönlichkeit den festen Boden, er »erlost« und leiht die fluktuierende Identität seines »werthen Ich« von Suleika, die ihm unterschiedliche Rollen zuweisen kann – wenn sie ihn nur liebt.

Mit der Differenz sozialer Rollen – wie dem Rabbi oder dem Kaiser – sowie persönlicher Namen – Ferdusi und Motanabbi – spielt die Schlussstrophe dann eine andere Spur variabler Persönlichkeitskonzepte ein. Deren spielerisch gönnerhafte Geste: »Allenfalls der Kaiser seyn« (v. 24), demonstriert die Austauschbarkeit und Beliebigkeit der Rollen, denn Hatem würde nur ein Kaiser wirklich sein wollen, wenn dieser Suleikas Geliebter wäre. Damit wird die Relativierung der Persönlichkeitsidee durch die erotische Einheit von Suleika und Hatem deutlich – das im Bereich der Gesellschaft mit Vers 1 einsetzende Gedicht, das in der Höchstform der Macht, dem Kaiser, endet, ist gerade kein Gedicht gesellschaftlich-politischer Identität und des Selbstbesitzes, sondern ein Liebesdialog von der Austauschbarkeit des Liebessubjekts – nicht im Sinne einer frivolen Hedonie, sondern als List einer Identifikation mit dem geliebten Anderen.

*

Obwohl das Gedicht zu den intensiv erforschten Texten des ›Divan‹ zählt, ist es nicht mit einem eigenen Beitrag im ›Goethe-Handbuch‹

8 Christa Dill, Wörterbuch zu Goethes West-östlichem Divan, Tübingen 1987, S. 391.

vertreten. Einer Verselbständigung der beiden ersten Strophen hat man mit vielen guten Gründen widersprochen, unter Berufung auf den Zitatcharakter und den Konjunktiv, aber auch die grundsätzliche Dialogstruktur der Suleika-Gedichte.⁹ Carl Becker hat schon früh (1952) auf die Möglichkeit verwiesen, Suleika wolle Hatem gerade nicht bekehren, sondern »reizen, seine andere Ansicht auszusprechen«.¹⁰ Die Frankfurter Ausgabe verweist sowohl auf Kants Erkundung der »psychologischen« Persönlichkeit aus der ›Metaphysik der Sitten‹ (›das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewusst zu werden«) wie auch auf Freuds Lesart von der »poetische[n] Darstellung des ökonomischen Gegensatzes von Narzißmus und Verliebtheit« – aus den ›Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse‹.¹¹ Um die Dialogizität dieses Gegensatzes als eine Art Dialektik der Persönlichkeit zu beschreiben, unternimmt Eduard Spranger Anleihen bei Hegel, als Aufgeben einer abstrakten zugunsten einer konkreten Persönlichkeit. »Das Wahre der Persönlichkeit«, heißt es dort, »ist eben dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen«.¹² Erich Trunz bringt dann noch die Vorstellung der Seelenwanderung ins Spiel,¹³ auch dies ein Ansatz, der nur schwer mit der spielerischen Leichtigkeit dieses durchaus ernsthaften Textes verknüpft werden kann. Katharina Mommsen hat auf Karl Ludwig Knebels Untersuchung der ›Arabischen Elegie‹ des Abū-Ismaël-Tograï verwiesen, die im ›Teutschen Merkur‹ 1800 erschienen war und die der Freund dann wohl für Goethe nochmals abschrieb.¹⁴

9 Gisela Henckmann, Gespräch und Geselligkeit in Goethes ›West-östlichem Divan‹, Stuttgart [u. a.] 1975, S. 61–63, hier: S. 62. Monika Lemmel, Poetologie in Goethes West-östlichem Divan, Heidelberg 1987, S. 241–243.

10 Carl Becker, Das Buch Suleika als Zyklus, in: Studien zum West-östlichen Divan Goethes, hrsg. von Edgar Lohner, Darmstadt 1971, S. 391–430, hier: S. 421–430, bes. S. 427.

11 WöD 2, S. 1238 (Freud) und S. 1241 (Kant).

12 Eduard Spranger, Goethes Weltanschauung. Reden und Aufsätze, Leipzig 1946, S. 208.

13 Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe, neubearbeitete Auflage, hrsg. von Erich Trunz, 14 Bde., München 1981, hier: Bd. 2, S. 633.

14 Katharina Mommsen, Goethe und die arabische Welt, Frankfurt am Main 1988, S. 567–570.

Damit ist ein weiteres Gedicht in Reichweite, in dem Goethe direkt diesen arabischen Dichter aus dem 11./12. Jahrhundert aufruft, um sich selbst im Namen des anderen in die Rolle des lyrischen Ich einzuführen. War zunächst von der Liebe zwischen Suleika und dem jungen Jussuff die Rede,¹⁵ so finden das lyrische Ich und der Autor des »Divan« in der Figur des Hatem gleichsam ein poetisches Asyl, auf das das folgende Gedicht eingeht:

Da du nun Suleika heißest
 Sollt ich auch benamset seyn,
 Wenn du deinen Geliebten preisest,
 Hatem! das soll der Name seyn.
 Nur daß man mich daran erkennt,
 Keine Anmaßung soll es seyn.
 Wer sich St. Georgenritter nennet
 Denkt nicht gleich Sanct Georg zu seyn.
 Nicht Hatem Thai, nicht der Alles Gebende
 Kann ich in meiner Armuth seyn,
 Hatem Zograi nicht, der reichlichst Lebende
 Von allen Dichtern, möcht' ich seyn.
 Aber beyde doch im Auge zu haben
 Es wird nicht ganz verwerflich seyn:
 Zu nehmen, zu geben des Glückes Gaben
 Wird immer ein groß Vergnügen seyn.
 Sich liebend an einander zu laben
 Wird Paradieses Wonne seyn.¹⁶

In der Absetzung gegenüber den historischen Dichterfiguren wird hier der geborgte Name »Hatem« lediglich als Erkennungszeichen eingesetzt, nicht als »Anmaßung« einer Identität oder Nachfolge. Der Name wird als Teil eines Rollenspiels begründet und selbst umspielt, gleichsam ausprobiert, wobei Taktgefühl und Abstand sich mit Humor verbinden – »Es wird nicht ganz verwerflich seyn«. In diesem Rahmen verbinden sich westliche und östliche Namen, womit das Programm des Gedichtbandes auch auf engem Raum eingelöst wird. War in »Volk und Knecht und Ueberwinder ...« vom Verlust des Selbst die Rede, so spielt

¹⁵ WöD 1, S. 74.

¹⁶ Ebd., S. 74 f.

hier die Opposition von Armut und Reichtum eine größere Rolle, die auf einen weiteren Austausch deutet. Das im Mai 1815 niedergeschriebene Gedicht spiegelt einen Gedanken, den Goethe wenige Wochen davor in einem Brief an Heinrich Karl Eichstädt formuliert hatte und der als Programm der »Verkörperung« die Liebes-Namen-Spiele begründen kann:

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird aus tausend Beispielen klar seyn, daß das Vergeistigen des Körperlichen, wie das Verkörpern des Geistigen nicht einen Augenblick geruht, sondern immer unter Propheten, Religiosen, Dichtern, Rednern, Künstlern und Kunstgenossen hin und her pulsirt hat; vor- und nachzeitig immer, gleichzeitig oft.¹⁷

Die Beweglichkeit der erotischen Identifikation zwischen Vergeistigung und Verkörperung zu gestalten, greift Goethe immer wieder auf das Modell religiöser Erfahrungen zurück, und zwar gerade dort, wo die Orthodoxie strenger Regeln aufgebrochen und eine Grenzüberschreitung gewagt wird, die wiederum das weit Auseinanderliegende zu verbinden bemüht ist. Auch im orientalischen Gewand geht Goethe nicht in die Schule der Orthodoxie, sondern er sucht sich eine unorthodoxe, mitunter ketzerische, jedenfalls offene Welt der Religion als Umgebung.

Denn dass er sich für höchst prekäre Visionen mystischer Einheit von »Selbstopfer« und »Vollendung« interessierte, zeigt sich ja an den zuvor erprobten Überschriften der ›Seligen Sehnsucht‹. Für dieses Gedicht hatte Hans Heinrich Schaeder 1942 in der Festschrift für Eduard Spranger reklamiert, dass das Bild vom Feuertod des Falters weit verbreitet gewesen sei, dass Goethes extremer Text auf eine andere, ebenfalls extreme Vorlage verweise – auf den »Märtyrer der mystischen Gottesliebe«.¹⁸ Al-Halladsch sei durch seine Erfahrung so entzückt ge-

17 WA IV 25, S. 225 f.

18 Hans Heinrich Schaeder, Die persische Vorlage von Goethes ›Seliger Sehnsucht‹, in: Geistige Gestalten und Probleme. Eduard Spranger zum 60. Geburtstag, hrsg. von Hans Wenke, Leipzig 1942, S. 93–102, hier: S. 101. Dass das Verdienst dieser Entdeckung Schaeder gehört, wird aus der Münchner Ausgabe, Bd. 11/1.2, S. 468, nicht ersichtlich, wo lediglich Annemarie Schimmels Buch ›Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams‹ (München 1995, S. 35, 50 f.) als Quelle angegeben wird.

wesen, dass er sich zum Ruf »Ich bin die Gotteswahrheit!« und damit zu scheinbarer Selbstvergötterung verstiegen hat. Seine für die islamische Orthodoxie wohl nicht mehr abbildbare Verschmelzung von Einzelseele und göttlicher Wesenheit führte im Jahr 922 zu seiner Hinrichtung. Einer seiner einschlägigen Texte wird wie folgt übersetzt:

Ich bin Er, den ich liebe, und Er, den ich liebe, ist Ich,
Wir sind zwei Seelen, die in einem Körper wohnen.
Wenn du mich siehst, so siehst du Ihn,
Und wenn du Ihn siehst, so siehst du uns beide.¹⁹

Die im Islam sozusagen tolerierte Form der Selbstausslöschung (*fanā*) soll zu einer Überbrückung des »unendlichen Abgrundes zwischen Gott und Mensch« zwar beitragen, sie wird dem orthodoxen Islam aber dann suspekt, wenn die Einzelseele mit der göttlichen Wesenheit verschmelzen würde. Die Identifikation al-Halladschs mit der schöpferischen Wahrheit galt als paradox, die Orthodoxie konnte sie nicht mehr tolerieren. Die Kluft zwischen Mensch und Gott, Geschöpf und Schöpfer, ist geschlossen, »wenn die Seele über die Grenzen des Personseins, der Individuation, hinausgelangt, indem sie sich in die Anschauung des All-Einen verliert«, wie es über die mystische Tradition des Sufismus heißt.²⁰ Man kann dabei an den Schluss von »Höheres und Höchstes« denken – »Bis im Anschauen ewiger Liebe | Wir verschweben, wir verschwinden«. Die Liebe zu Gott führt zur Verherrlichung schließlich zur Erkenntnis und Begegnung mit Gott. Voraussetzung dafür ist »die Auslöschung der persönlichen Bewußtheit, das Entwerden in der Sprache der deutschen Mystik«.²¹ Die neuplatonische Grundierung des Sufismus konnte für Goethe, den Kenner Plotins, durchaus erreichbar sein.

Etwa bei Boethius würde man eine verwandte Vorstellung finden, wenn es dort heißt: »Der Glückselige also ist Gott.«²² Goethe verschmilzt sozusagen die mystische Entwerdung mit der liebenden Selbstaufgabe, den Ernst der Religion mit dem Rollen-Spiel Hatems – freilich

19 G.E. von Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich und Stuttgart 1963, S. 174.

20 Ebd., S. 170.

21 Ebd., S. 173.

22 Boethius, *Trost der Philosophie*, übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gignon, hrsg. und mit einem Nachwort von Kurt Flasch, München 2017, S. 76 (*De consolatione philosophiae* III *prosa* 10).

eine heikle Synthese, die aber, wie mir scheint, der Höhenlage des ›Divan‹ angemessen ist und seiner »versteckten« Grammatik, in der »Mohn und Rosen« dekliniert werden (Höheres und Höchstes, v. 23 f.) und »Himmelslehr' in Erdesprachen« vermittelt wird (Hegire, v. 11).

Aber hatte Goethe al-Halladsch überhaupt kennen können? Jedenfalls war er in den von ihm genutzten Quellen kein Unbekannter. Johann Jacob Reiske, dessen Anthologie ›Proben der arabischen Dichtkunst‹ (Leipzig 1765) Goethe wohl intensiv genutzt hat,²³ bezichtigt al-Halladsch der Blasphemie. Eine andere Divan-Quelle, Bartholomé d'Herbelots ›Bibliothèque orientale‹, postum erschienen 1697, beschreibt ihn als schillernde Figur, für die einen ein Betrüger, für die anderen ein »Christ«.²⁴ Annemarie Schimmel, die bei Schaefer studiert hatte, nennt al-Halladsch, der auch nach seinem Vatersnamen »Mansur« genannt wird, einen Pantheisten und Vorbild exzentrischer Mystiker, »welche die Grenzen zwischen Islam und Unglauben zu überschreiten [...] wagten«.²⁵

Hatem, in Goethes Text, ist da freilich auf anderer Spur. Er folgt nicht der *doxa* von Volk, Knecht und Überwinder, und auch nicht der religiösen Entwertung im Sinne der Mystik oder des Sufismus. Aber er bezieht sich in spielerischer Paradoxie auf diese Lesarten, er säkularisiert eine religiöse Liebestradition, um die Bedingungslosigkeit seiner Liebe zu unterstreichen. Er verwandelt sich, bis hin zur Selbstaufgabe, in den Geliebten Suleikas, ohne doch zum Mystiker oder gar Märtyrer der Liebe zu werden. Möglicherweise könnte man ihn, und damit möchte ich schließen, in Analogie zu jenem Filippo Neri aus Florenz, den Goethe im letzten Teil der ›Italienischen Reise‹ kommentiert, als den »humoristischen Heiligen« des ›West-östlichen Divan‹ bezeichnen. Denn wir wissen ja auch, dass Hatem eine Sprachmaske seines Dichters war, die sich durch einen falschen Reim verraten sollte.

23 Vgl. die Abbildung und den Kommentar in: Goethes Morgenlandfahrten. West-östliche Begegnungen, hrsg. von Jochen Golz, Frankfurt am Main und Leipzig 1999, S. 178 f.

24 Annemarie Schimmel, Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe. Leben und Legende. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von A. S., Köln 1968, S. 12.

25 Annemarie Schimmel, Al-Halladsch. »Oh Leute, rettet mich vor Gott«, Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von A. S., Freiburg im Breisgau [u. a.] 1985, S. 8.

Was in »Volk und Knecht und Ueberwinder ...« als raffinierte Aufhebung des Selbst vorgestellt wird, ist eines der Muster, die im ›Divan‹ mehrfach begegnen. Schlägt man den Bogen vom ›Buch Suleika‹ zum ›Buch der Liebe‹ zurück, so fällt auf, dass das Schlussgedicht, ›Geheimstes‹, ebenfalls als Liebesgedicht mit verstellten Namen angelegt ist, hinter dessen Schleier sich sozusagen eine geheime Huldigung verbirgt. Goethe reagierte mit diesem Gedicht auf das von Kaiserin Maria Ludovica erlassene Gebot, er dürfe sie, trotz der gegenseitigen Sympathie aus den Kuraufenthalten 1810 in Karlsbad und 1812 in Teplitz, unter keinen Umständen in seinen Werken in Erscheinung treten lassen. Die Kaiserin ließ in einem Brief durch Gräfin Josephine O'Donell mitteilen, sie wolle weder genannt noch erraten werden, und Goethe fügte sich diesem Auftrag. Als aber der Herzog Carl August im Januar 1815 von einer Gunstbezeugung der Kaiserin berichtet, konnte Goethe seine erfreute Reaktion nicht ganz verbergen, sondern verpackte sie in ein orientalisches Gewand, in dem man dann so etwas wie die »Ur«-Form des oben behandelten Gedichtes, ein halbes Jahr vor dessen Niederschrift, finden kann. »Im Orient, wo ich mich jetzt gewöhnlich aufhalte wird es schon für das höchste Glück (!) geachtet, wenn von irgend einem demüthigen Knecht (!), vor dem Angesicht der Herrinn (!) gesprochen wird und Sie es ach nur geschehen läßt. Zu wie vielen Kniebeugungen würde derjenige hingerissen werden, deßen Sie selbst erwähnte! Möchte ich doch allerhöchsten Ortes nur manchmal nachmanweise (!) erscheinen dürfen!«²⁶ Dieses poetische Versteckspiel wird im ›Divan‹ in ›Geheimstes‹ fortgeführt, indem es den unlauteren »Anecdotenjägern« eine Absage erteilt:

Geheimstes

»Wir sind emsig nachzuspüren,
Wir, die Anecdotenjäger,
Wer dein Liebchen sey und ob du
Nicht auch habest viele Schwäger.

Denn daß du verliebt bist sehn wir,
Mögen dir es gerne gönnen;

²⁶ WA IV 25, S.177.

Doch daß Liebchen so dich liebe
Werden wir nicht glauben können.«

Ungehindert, liebe Herren,
Sucht sie auf, nur hört das Eine:
Ihr erschrecket wenn sie darsteht,
Ist sie fort, ihr koost dem Scheine.

Wißt ihr wie *Shehâb-eddin*
Sich auf *Arafat* entmantelt,
Niemand haltet ihr für thörig
Der in seinem Sinne handelt.

Wenn vor deines Kaysers Throne,
Oder vor der Vielgeliebten
Je dein Name wird gesprochen
Sey es dir zu höchstem Lohne.

Darum war's der höchste Jammer
Als einst *Medschnun* sterbend wollte
Daß vor *Leila* seinen Namen
Man forthin nicht nennen sollte.²⁷

Goethe verbindet in der zweiten Hälfte des Gedichtes drei orientalische Anekdoten aus unterschiedlichen Quellen, in allen geht es um die Frage der Anerkennung eines »Knechtes«, eines Untergebenen durch eine höhere Instanz. Gerade um die ungute Neugier der Anekdotenjäger zu enttäuschen, wird hier ein poetologisches Spiel der Namen und Identitäten entfacht, bei dem, wie im obigen Gedicht, wiederum der Kaiser als die höchste irdische Instanz erscheint – ein Indiz, das als leicht ironische Anspielung auf die Kaiserin eine besondere Pointe übernimmt. Konnte in »Volk und Knecht und Ueberwinder ...« die Liebe zwischen Hatem und Suleika aber gleichsam unter fremdem Namen überdauern, so wird sie in der Handlung zwischen Medschnun und Leila nicht mehr gerettet. Hier lässt sich die Trennung nicht mehr aufheben.

Wie sehr damit aber eine zentrale Idee des ›Divan‹ beschrieben ist, zeigt sich an einer Aufzeichnung Goethes, die auf das Gedicht ›Geheimstes‹ bezogen wurde und doch auch darüber hinausweist:

27 WöD 1, S. 41 f.

Eines
 Vor Gott
 Dem Kaiser
 Der Liebsten
 gedacht werden²⁸

In diesen Kontext gehört dann auch das Gedicht ›Nachklang‹, aus dem ›Buch Suleika‹, in dem poetologisch die Liebessprache dieser Gedichte thematisiert wird, »Es klingt so prächtig, wenn der Dichter | Der Sonne bald, dem Kaiser sich vergleicht«. ²⁹ Aber dieser Anschein majestätischer Vergleiche verschiebt sich ins Düstere, wenn es um die Darstellung der Entbehrung und des Verzichtes geht, die mit der Dunkelheit der Nacht assoziiert wird: In einer kühnen Wendung, die die Geliebte in eine Vielzahl von Metaphern übersetzt, wird zwar nicht der Name, aber ein poetisches Bild evoziert, in dem ihre Identität in wechselnden Rollen erscheint. Die Schlussstrophe lautet: »Laß mich nicht so der Nacht dem Schmerze, | Du allerliebstes, du mein Mondgesicht! | O du mein Phosphor, meine Kerze, | Du meine Sonne, du mein Licht.« War im Suleika-Gedicht von der Lebendigkeit der Liebe im Schutz unterschiedlicher Namen und Rolle die Rede, so ist es hier die Trennung, die als Metaphernbündel die Geliebte in abwesender Anwesenheit poetisch beschwört. Die Geliebte erscheint nicht als wieder-erkennbare Identität, sondern ihr Reiz besteht in der Polyvalenz ihrer Erscheinungsformen, zu denen das Mondgesicht und die Sonne, die Nacht und der Tag gehören.

So wie sich in »Volk und Knecht und Ueberwinder ...« Hatem in eine Reihe von möglichen Identifikationen aufzulösen bereit war, erscheint nun die Geliebte als einer von vielen Namen, der Name – das sprachliche Zeichen der Identität, wird ins Metaphorische aufgelöst. Goethe praktiziert damit so etwas wie eine Säkularisierung religiöser Entgrenzung, denn schon am Beginn der Sammlung, im ›Buch des Sängers‹, war im Gedicht ›Talismanen‹ von der Unbegrenztheit Gottes die Rede:

28 Anke Bosse, »Meine Schatzkammer füllt sich täglich ...«. Die Nachlaßstücke zu Goethes ›West-östlichem Divan‹. Dokumentation – Kommentar, 2 Bde., Göttingen 1999, hier: Bd. 1, S. 249; vgl. ebd., S. 252 f. und S. 458.

29 WöD 1, S. 95.

Er der einzige Gerechte
 Will für jedermann das Rechte.
 Sey, von seinen hundert Namen,
 Dieser hochgelobet! Amen.³⁰

Diese Unbegrenzbarkeit bildet die Verbindung zwischen Liebe und Religion, aber sie lässt als dritten Erfahrungsbereich die Dichtung an dieser Erfahrung teilhaben: Besonderes Kennzeichen der Welt des Hafis ist die mystische Entgrenzung, die freilich von vielen nicht verstanden wird. »Daß du nicht enden kannst das macht dich groß, | Und daß du nie beginnst das ist dein Loos«, so beginnt das Gedicht ›Unbegrenzt‹.³¹ Was bei Hafis als poetologisches Programm erscheinen mag, ist bereits in den Ur-Elementen der orientalischen Poesie angelegt, wonach »dem Orientalen bey allem alles einfällt«,³² eine Fluktuation der Identitäten, die poetisch, religiös und erotisch erfahrbar ist.

Hatem, gleichwohl, bleibt in seiner Liebe zu Suleika in »Volk und Knecht und Ueberwinder ...« jeweils in einen anderen »umgelost« (v. 18), in den er sich immer wieder »behende« »verkörpert«, er behält somit eine körperliche Existenz, die aber mit der religiösen Entgrenzung korrespondiert, um Liebe und Religion als »Höheres und Höchstes« zusammenzuführen, wie es am Ende des gleichnamigen Gedichtes heißt:

Ungehemmt mit heißem Triebe
 Läßt sich da kein Ende finden,
 Bis im Anschau ewiger Liebe
 Wir verschweben, wir verschwinden.³³

30 Ebd., S. 15.

31 Ebd., S. 31.

32 Ebd., S. 197 (Besserem Verständniß, Orientalischer Poesie Ur-Elemente).

33 Ebd., S. 133.