

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: - (1930)
Heft: 9

Artikel: Goethe und der Orient
Autor: Schaeder, Hans Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760163>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Goethe und der Orient¹⁾

von Hans Heinrich Schaeder

Wenn wir nach den Ursprüngen unserer Bildung fragen, so gliedert sich uns heute die ungeheure Masse des Überkommenen und Anzueignenden in einige große Bestände: in das Erbe der Alten, der Griechen und Römer, in die christliche Tradition, die in unserer Vergangenheit als christlich-germanisches Mittelalter Gestalt geworden ist und an der sich, in Rezeption und Abwehr, der moderne Geist ausgebildet hat, und neben beiden, uns ferner und doch nahe, die Kulturwelt des vordern Orients, mit dem das Abendland seit den Tagen Alexanders des Großen zu einer Kulturgemeinschaft verbunden wurde, die Jahrhunderte andauerte und erst um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends gespalten worden ist. Für Goethe waren das antike Erbe und die christliche Tradition von seinen Anfängen an die Koordinaten der eigenen geistigen Entwicklung; in ihm hat sich – um nur von seiner Begegnung mit der Antike zu reden – nach Jahrhunderten stückhafter und unpersönlich bleibender Bemühung um eine neue Anschauung der Antike die abendländische Individualität in ihren sämtlichen Lebensäußerungen, durch die ganzen Bereiche der Forschung, der ästhetischen Anschauung und Gestaltung, des Sittlichen und des Religiösen hin zu den Griechen bekannt und dadurch das unvergeßliche Vorbild eines universellen humanistischen Bios geschaffen. Goethes Auftreten bezeichnet die Geburtsstunde jenes neuen Humanismus, der von ihm den Aufstieg zu einer die ganze abendländische Welt wohltätig bildenden Macht genommen hat. Daß Goethe auch dem Orient zugewandt war, das weiß jeder Goetheleser. Daß es sich dabei um eine durch Goethes ganzes Leben, von der frühesten Frankfurter Bibellektüre bis zur Schlußgestaltung des zweiten *Faust* reichende Auseinandersetzung handelt, daß Goethe sein ganzes Leben hindurch, wenn nicht mit gleichbleibender, so doch mit stets erneuerungsfähiger Aufmerksamkeit der orientalischen Welt zugewandt war, daß sie für ihn als eine geistige Einheit lebendig und so bewegend war wie die Antike, das eröffnet sich erst genauerem Hinsehen. Wir dürfen hier darauf verzichten, diese Linie durch Goethes Leben

¹⁾ Nach einer Königsberger Rede vom Januar 1929.

hindurch zu verfolgen: denn sie hat in seinem Alter einen Gipelpunkt erreicht, den der Dichter zum Standort nahm, um in eine neugewonnene, aus seherischem Eindringen in orientalische Poesie und Geschichte gewonnene Anschauung des Orients alle seine früheren Erfahrungen und Formversuche hineinzunehmen. Während die Zeugnisse seiner Auseinandersetzung mit der Antike aus einer Fülle dichterischer und beschreibend-reflektierender Arbeiten gesammelt werden müssen, halten wir als die unvergleichliche Gestaltwerdung seiner Begegnung mit dem Orient das eine Buch, den *Westöstlichen Divan*, in Händen.

Voller Verehrung nennen wir den Namen Konrad Burdachs, der in einer Reihe klassischer Abhandlungen¹⁾, getragen von einer das Ganze im Einzelnen suchenden und das Einzelne ins Ganze reihenden wissenschaftlichen Andacht, seine Kraft daran gesetzt hat, das Verständnis des *Divans* nach allen Seiten hin zu sichern. Seine Arbeit gehört zu den großen Rechtfertigungen der Philologie als der berechtigten Interpretin des dichterischen Kunstwerkes im geschichtlich-geistigen Zusammenhang. Durch ihn hat der *Divan* eine ins Weiteste und Feinste reichende Auslegung erfahren, wie wohl kaum ein anderes Buch der neueren deutschen Poesie. Er hat auch das Beste dazu getan, um das Buch an die heranzubringen, die es in einem besondern Sinn angeht: an die Orientforscher, die in ihm die Magna Charta ihrer Wissenschaft zu sehen haben. In die Zeit des *Westöstlichen Divans* fallen die Anfänge einer aus tastenden und in der Mehrheit dilettantischen Einzelversuchen zur vollwertigen Philologie sich durchringenden Orientalistik, zuerst in Frankreich und Österreich, dann in Deutschland mit Kraft aufgenommen und fortgebildet. Allerdings, die Wirkung Goethes auf die deutsche Orientalistik ist eine verschwindend geringe. Sie erstreckt sich im wesentlichen auf die merkwürdige Gestalt Friedrich Rückerts, wohl das größte Formtalent, das sich je in Europa der Übertragung orientalischer Poesie zugewandt hat, aber von Anfang an kein Gelehrter und nach vorübergehender, wenig fruchtbare Lehrtätigkeit in Erlangen und Berlin in seine thüringische Einsiedelei abgeschlossen und ohne Wirkung auf die Forschung. Nach seinem Tode haben pietätvolle Schüler und Verehrer seiner Dichtung Teile seiner ungeheuer umfangreichen ungedruckten Arbeiten zu retten versucht: so sind noch sein deutscher Koran, sein deutscher Firdausi, sein Sadi posthum ans Licht getreten, aber ohne Wirkung geblieben. Die Orien-

¹⁾ Vereinigt im 2. Band des *Vorspiel*, Halle 1926.

talistik hatte alle Hände voll zu tun, um zunächst das sprachliche Verständnis ihrer Texte zu sichern und die Geschichte der orientalischen Völker wenigstens im groben festzustellen. Einer gewaltigen Arbeit stand eine geringe Anzahl von Arbeitern gegenüber, und anderseits verpflichtete das Vorbild der älteren Philologien, die über einen bereits geordneten Bestand von Quellen und Aufgaben verfügten und ihre Arbeitsweise von einem Menschenalter zum andern verfeinerten. Da blieb in der Unrast der täglichen Arbeit wenig Teilnahme für das Unternehmen Goethes, den Orient als eine Einheit geschichtlichen Lebens aufzufassen. Versuche dieser Art überließ man leichten Herzens den Außenstehenden und den Dilettanten, und der *Westöstliche Divan* wurde von denen, die er vor andern anging, nicht gelesen.

In den letzten Jahrzehnten hat sich aber mit Deutlichkeit die Aufgabe herausgestellt, zwar nicht die Einzelforschung durch hochfliegende synthetische Betrachtungen abzulösen, wohl aber beide neben- und miteinander zu pflegen. Wer das Ganze nicht sieht oder nicht sehen will, der sieht auch das Einzelne nicht. Die isoliert, ohne den bewußten Bezug auf ein geistiges Ganze unternommene Einzeluntersuchung bleibt in dem leeren Raum stehen, in dem sie unternommen wurde. Da ist es an der Zeit, sich des *Divans* zu erinnern, der das bietet, was wir suchen: eine Gesamtanschauung, die nichts anderes will, als die getreue Auffassung des Einzelnen ermöglichen, die deswegen nicht veralten kann, weil sie ins Wesentliche trifft.

Wir richten den Blick auf den zweiten Teil des *Divans*, die «Noten und Abhandlungen». Sie stellen sich für die äußerliche Betrachtung als ein Kommentar zu den Gedichten des ersten Teils dar. Wie im ersten Gedicht des *Divans*, so führt sich auch in der Einleitung zu den «Noten» der Dichter als ein Reisender ein, der, in den Orient und seine fremdartig bunte Lebenswelt gelangend, sich in ihr umzutun und von ihren Verhältnissen Kunde zu gewinnen gewillt ist. Aber bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß die Gedichte und der Kommentar zwei Kreise sind, die nicht konzentrisch zusammenfallen, sondern sich nur teilweise schneiden. Zwar wird auf die dem Leser fremdartigen orientalischen Worte, Personen, geschichtlichen und literarischen Anspielungen, die sich in den Gedichten finden, im Kommentar bei gegebener Gelegenheit Bezug genommen. Aber an sich stellt er eine besondere und für sich zu betrachtende Arbeit dar, die nun nichts Geringeres ist als ein Überblick über die gesamte Geschichte und Poesie des vordern Orients, und zwar der Idee nach von den ältesten Anfängen

bis zu Goethes Gegenwart geführt. Von der Stellung des Kommentars im Ganzen des *Divans* und von seinem Wesen soll nun die Rede sein.

Überliest man die «Noten und Abhandlungen», so fällt es schwer, den Grundsatz aufzufinden, nach dem sie komponiert sind. Nach kurzer Betrachtung des ältesten Zustandes der Hebräer und Araber beginnt eine ausführliche Schilderung des Persertums. Seine ältesten Zustände von der achämenidischen Zeit bis zur Restauration unter den Sassaniden und dem Niedergang ihres Staates werden in scharfen Kontrast zu der totalen Veränderung gestellt, die durch den Einbruch der Araber und die Islamisierung Persiens im siebenten nachchristlichen Jahrhundert Platz gegriffen hat. Aber dabei ist Goethe bestrebt, ein Verharrendes, einen character indelebilis in den Wandlungen der persischen Geschichte aufzuweisen, der sich nach der islamischen Okkupation in Zeiten der Ruhe zu reinen Schöpfungen wieder herstellt. Für die gegenwärtige Erforschung der persischen Geschichte rückt eben dieses Problem, das von Goethe in aller Deutlichkeit gesehen, aber nach ihm auf Jahrzehnte in Vergessenheit geraten ist, wieder in den Mittelpunkt. Goethe schließt nun eine Übersicht über die persische Dichtung vom 10. bis zum 15. Jahrhundert an und hält sich dabei an den nicht von den Persern selber, sondern – was er nicht durchschaute – von dem großen Wiener Orientalisten Hammer-Purgstall aufgestellten Kanon der sieben klassischen Dichter. Auf die geschichtliche Darstellung folgt eine die Grundlagen der orientalischen Poesie im allgemeinen und der persischen im besondern beurteilende Betrachtung, die auf die orientalische Eigenart der Bildung von Gleichnissen und Metaphern besondern Bezug nimmt: an eben dieser Stelle setzen die in unsren Tagen unternommenen ersten wissenschaftlichen Versuche ein, eine Ästhetik der orientalischen Poesie anzubahnen. Es werden weiter in Form des Plans für einen künftigen *Divan* die Bücher des ersten Teils zu den Formen und Stoffen orientalischer Poesie in Beziehung gesetzt und zugleich in ihrem Eigenwesen betrachtet: eben als west-östlich, nicht als Verkleidungen orientalischer Gehalte in deutscher Form oder umgekehrt, sondern als die Erzeugnisse einer Einswerdung von orientalischem und abendländischem Geist im Erleben des Dichters. Ein zweites Thema des Kommentars ist die Auskunft über die Quellen, aus denen der Dichter Kunde des Orients geschöpft, und der Lehrer, von denen er sie empfangen hat. Goethe hat hier vor andern eine Forderung gesehen und erfüllt, die für den Erforscher außereuropäischer Kulturen zum Wesentlichen seiner Aufgabe gehört:

die Würdigung der älteren und neueren europäischen Beschreibungen orientalischer Reisen. Dabei richtet er sich entsprechend dem Hauptinteresse seiner geschichtlichen Abhandlung in erster Linie auf Persien. In den Charakteristiken europäischer Persienreisender, die ihren Höhepunkt in der großartigen Würdigung des römischen Edelmannes Pietro della Valle und seines Besuches am Hofe Abbas' des Großen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts erreichen, entfaltet sich eine Fragestellung, der sich der Orientalist immer offen halten muß: wie sich in den Jahrhunderten der Selbstbewußtwerdung des Abendlandes und seines damit parallel wachsenden Vorsprungs vor orientalischer Zivilisation das Bild umgestaltet und wandelt, das der Europäer, oder vielmehr die Europäer der einzelnen Nationen je nach ihrer besondern Seh- und Urteilsweise von der orientalischen Welt in sich erzeugten.

Zwischen diesen beiden Hauptteilen, der geschichtlichen Überschau und dem Bericht über Vorgänger, Lehrer und Hilfsmittel ist nun ein größeres zusammenhängendes Stück eingeschaltet, das in der geplanten und nicht zustandegekommenen Fortsetzung des *Divans* eine beträchtliche Erweiterung erfahren sollte: die bereits zwei Jahrzehnte vor dem Entstehen des *Divans* niedergeschriebene und für ihn neu redigierte Abhandlung «*Israel in der Wüste*». Sie enthält den Versuch, auf Grund einer kritischen Überprüfung des Berichtes über die Wüstenwanderung der Kinder Israel im zweiten bis fünften Buch Mose die überlieferte Angabe von vierzig Jahren zu verwerfen und die wirkliche Dauer des Zuges auf etwa sechs Monate zu reduzieren. Die wissenschaftsgeschichtliche Lokalisierung dieser Abhandlung ist klar: sie gehört in die rationalistische alttestamentliche Kritik des 18. Jahrhunderts, zu deren bedeutendstem Vertreter, Eichhorn, Goethe sich dankbar bekennt. Die rationalistische Kritik hat die Voraussetzungen für die große bibelwissenschaftliche Leistung des 19. Jahrhunderts, die Pentateuchkritik, geschaffen und den Übergang zu ihr freigelegt. Indem Goethe sich mit eigener wissenschaftlicher Bemühung an sie anschließt, tritt er auf einen Standort, der – und dies verdient Beachtung – sowohl die ältere dogmatisch gebundene Auffassung vom Alten Testament und vom Mosaismus wie auch die eben zu Goethes Zeit beginnende romantische Verklärung beider hinter sich läßt und aufhebt. Es ist von Bedeutung, daß Goethe in der Zeit des *Divans*, als er sich eine Gesamtansicht des Orientalismus erarbeitete, gerade auf diese früheren, in seinem Lebenswerk bis dahin kaum aktiv gewor-

denen Versuche zurückgreift und sie in die Fundamente des Neubaus einmauert. Das mag ein vorläufiger Hinweis auf das Ethos sein, aus dem heraus die Konzeption seines Kommentars zum *Divan* im ganzen unternommen wurde.

Die Übersicht über diesen Kommentar, wie sie vorhin angegeben wurde, kann in der Tat den Anschein einer allzu raschen, von Zufälligkeiten abhängigen und desultorischen Anlage machen. Zwar ist der Kommentar sorgfältig disponiert, aber es ist nicht sogleich einzusehen, wie sich seine verschiedenen Teile zu einem Ganzen fügen. Ja, man kann weitergehn: es ist schwer, wenn nicht unmöglich, innerhalb des Kommentars selbst das Prinzip seiner Komposition aufzufinden. Um es zu begreifen, müssen wir auf die ihn umspannende Ganzheit, die Ganzheit von Gedichtsammlung und Kommentar, die den *Divan* ausmacht, zurückgehn.

Erinnern wir uns hier an den Plan, nach dem Goethe die Sammlung der Gedichte geordnet hat, freilich ohne alle Unterabteilungen des Ganzen gleichmäßig auszufüllen. Während der Jahre der Arbeit am *Divan* ging dem Dichter erst allmählich die planvolle Einheit der zusammengekommenen Gedichte auf, die ihrer Erzeugung nach « Gelegenheitsgedichte » im bekannten Sinne gewesen waren. Die eine der beiden Hauptgestalten, zu denen der Dichter sich in Beziehung setzt, der Perser Hafis, war ihm schon zu Beginn der Periode, in der der *Divan* entstand, bekannt: 1814 war die – für unsere Begriffe unleidliche und das Original in unvollkommenster Weise vermittelnde – vollständige Übersetzung von Hammer-Purgstall in Goethes Hände gelangt. Hier fand er neben der großen Sammlung der lyrischen Gedichte, dem *Divan* des Hafis im engeren Sinne, zwei längere, in Doppelversen abgefaßte Sinngedichte, das Buch vom Sänger und das Buch vom Schenken. Beide Titel hat Goethe persisch und deutsch in den *Divan* übernommen und nach ihnen die Titel der übrigen zehn Bücher ebenfalls doppelsprachig gebildet. Das Hauptgewicht liegt auf den zwei Büchern von Hafis und von Suleika. Die beiden Bücher von Timur und vom Parsen sollten beide noch weiter ausgeführt werden, jenes sollte die Gestalt des orientalischen Despoten, über deren Bedeutung für das orientalische Geistesleben der Kommentar mehrfache Betrachtungen anstellt, und dessen furchtbares Gegenbild Goethe in seiner Zeit an Napoleon gegenwärtig geworden war, dieses die reine altpersische Religion in ihrer ganzen Erscheinungsfülle zur Anschauung bringen. Beide sind ohne Fortsetzung und im wesentlichen auf je ein gewaltiges

Fragment beschränkt geblieben: auf die nach dem arabischen Historiker Ibn Arabschah geformte Episode «Der Winter und Timur», die in einer grandiosen Vision ins halb Geschichtliche, halb Mythische den Untergang des napoleonischen Heeres im russischen Winter projiziert, und das «Vermächtnis altpersischen Glaubens», jenes in den Mund des sterbenden Parsen gelegte Bekenntnis zu einem Leben, das zwischen der Verehrung der reinen Elemente und dem Dienst an der Urbarmachung der Erde verläuft, ohne über sich hinauszustreben: «Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, sonst bedarf es keiner Offenbarung.»

Die planvolle Gliederung, die in der Ordnung der Gedichte sich kundgibt, ist jedoch nur der Ausdruck jener unbeschreiblich beziehungsreichen, ebenso lockeren wie festen Fügung des Gehaltes, der in den Gedichten ausgebreitet ist. Burdach hat wundervoll gezeigt, wie sich in den beiden begnadeten Jahren, in denen die Konzeption des *Divans* reifte, 1814/15, in Goethe aus den Wendungen seines äußeren Lebens, aus den beiden Reisen in die Heimat am Rhein und Main, aus der Rezeption neuer Bildungsgehalte, der mittelalterlich-deutschen Dichtung und Kunst, die ihm von den rheinischen Freunden nahegebracht wurden, auf der einen, und der orientalischen Welt, die ihm in Hafis begegnete, auf der andern Seite, und endlich aus der Begegnung mit Marianne von Willemer eine neue Welt aufbaute, die dem Fünfundsechzigjährigen eine neue Jugend heraufführte und in ihm den Willen und die Kraft zu einer Erneuerung seines Stils, seines dichterischen Formenschatzes erweckte. Die Entstehungsgeschichte des *Divans*, zumal die aus dieser Zeit erhaltenen Briefe lehren, daß die Begegnung mit Hafis und die Begegnung mit Marianne von Willemer, die nun den Namen einer der großen Liebenden der orientalischen Tradition, der Suleika, erhält, für Goethe in die engste innere Beziehung traten. Was sein Seherblick aus Hafis' Poesie schöpfte, das war eben die Formmöglichkeit, kraft derer er die neue Liebe zu Suleika objektivieren, in Geist verwandeln konnte.

Denn das ist es: der unvergängliche Zauber des *Divans* röhrt davon her, daß Goethe hier eine neue menschliche Bindung, die in sein Leben eintrat und die Kraft hatte, ihn ins Tiefste zu erschüttern, über die Abgründe zerstörender Leidenschaft hinweg in Geist transformierte. Im Kommentar zum *Divan* heißt es: «Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche Geist nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden.» Hofmannsthal hat zu Beginn seiner

Betrachtung des Buches¹⁾ mit tiefesinnigem Recht diese Bestimmung auf den *Divan* selber übertragen. Das ist das Ergreifende, daß menschliche Beziehungen, die das Gemüt bis zur äußersten Spannung erfüllen, durch die Dichtung in eine Höhe gehoben werden, in der Spannung und Beruhigung in einem Höhern aufgehoben werden: in jener Einheit des Geistigen, die das Individuelle in sich befaßt und ausgleicht. Formungsmöglichkeiten dafür gab es in abendländischer Tradition und sie waren Goethe nicht unbekannt. In der christlichen Mystik hat seit dem frühen Mittelalter das Erotische seine feste Stelle. Das Gemüt des Mystikers konzentriert sich in der Gottesliebe, in der Liebe zu Christus, und glaubt, aus dem sinnlichen Affekt aufsteigend in ein Übersinnliches geführt zu werden. Es ist nun unendlich bedeutsam, daß Goethe gerade von dieser Form der Mystik und der mystischen Liebe mit aller Entschiedenheit abrückt. Er nennt sie in ihren neueren Erscheinungen – dabei mag an gewisse Exzesse des Pietismus und der Romantik gedacht sein – «nur eine charakter- und talentlose Sehnsucht». Dies war also auch die Haltung, in der er zur Zeit des *Divans* den Gemütsbewegungen gegenübertrat, durch die er selber in der Frankfurter Zeit und während der Beziehung zu Susanne von Klettenberg hindurchgegangen war.

Was war denn das neue Erlebnis, das ihm gestattete, die Erregung der neuen Liebe zu objektivieren und doch in ihrer Gestaltung die volle sinnlich-geistige Spannung zu bewahren? Die Frage beantwortet sich mit dem einen Namen Hafis. Bei ihm fand er eine Freiheit des Geistes und der poetischen Erzeugung, die über der Alternative von Sinnlichem und Übersinnlichem stand. Und was war es, das Goethe mit solcher Entschiedenheit zu Hafis hinzog? Man findet es am klarsten in der Voranzeige des *Divans* im *Morgenblatt* ausgesprochen. Dort heißt es vom «Buch der Liebe»: «Manche dieser Gedichte verleugnen die Sinnlichkeit nicht, manche aber können nach orientalischer Weise auch geistig gedeutet werden», und etwas weiter vom Buch Suleika: «Auch hier dringt sich manchmal eine geistige Bedeutung auf, und der Schleier irdischer Liebe scheint höhere Verhältnisse zu verhüllen.» Um dies zu erklären, müssen wir kurz auf das Hauptproblem eingehen, das in Hafis' Poesie enthalten ist, und für das Goethe mit aller Präzision die Lösung angegeben hat.

Hafis steht am Ende einer fünfhundertjährigen Entwicklung der persischen Lyrik; er führt sie auf die höchste Höhe und schließt sie

¹⁾ *Ges. Werke III* 24.

in gewissem Sinn ab. Er nimmt aus der vorangegangenen Entwicklung auch eine eigentümliche Tendenz auf, die wir seit dem 11. Jahrhundert mit wachsender Deutlichkeit beobachten, nämlich die Tendenz zur Ineinanderziehung und Vereinigung der verschiedenen lyrischen Stilformen. In dem Augenblick, da uns im 10. Jahrhundert die persische Lyrik entgegentritt, hat sie, abgesehen von den epischen, die Formen des enkomastiischen, des erotischen und des sympotischen Gedichtes voll ausgebildet. Daneben tritt bald das mystische Gedicht, das entweder didaktisch die Forderungen der inneren Bereitung zur Erlangung des Heils und der Vereinigung mit dem Göttlichen vorträgt oder lyrisch-enthusiastisch die Gottesliebe besingt. Für diese letzte Form war nun der Zusammenschluß mit der bereits ausgebildeten erotischen Dichtung leicht. So entwickelte sich eine neue Form des lyrischen Gedichtes, in der in eigentümlicher und reizvoller Weise die Gottesliebe in den leidenschaftlichen Klängen irdischer Liebe besungen und umgekehrt die irdische Liebe und die Gestalt des irdischen Geliebten tiefssinnig ins Überweltliche gehoben wird. Dieser Doppelaspekt ist nun von Hafis zur höchsten Virtuosität ausgebildet worden. Liebe als Trennungsschmerz und Jubel über die Vereinigung, Anschauung der Welt, die ihre Schönheit und ihre Vergänglichkeit in einem Blick faßt, Preis des Weines, der doch dem Muslim streng verboten ist, das sind die durchgehenden Themen seiner Poesie, und nun immer in einer ebenso anreizenden wie schwer faßbaren Doppelsinnigkeit: der Blick in die Welt führt doch über sie hinaus, der Wein, der gepriesen wird, wird zum Bild für den Trank der Gotteserkenntnis, und in dem Liebesverlangen, das der Dichter bekennt, scheint sich eine über das Irdische hinaus fliehende Sehnsucht zu spiegeln. Wie ist nun diese Doppelsinnigkeit aufzufassen? Die Orientalen haben sich frühzeitig entschlossen, den Wortsinn der Gedichte, der allerdings an zahlreichen Stellen wie bare Blasphemie klingt, preiszugeben und eine durchgängige allegorische Deutung anzunehmen. Infolgedessen lassen sie alle Gegenstände und Gestalten der irdischen Sphäre, die bei Hafis auftreten, nur als Metaphern des Übersinnlichen gelten. Diese Deutung hat sich im Orient ganz durchgesetzt bis auf die eine Ausnahme des türkischen Kommentators Sudi im 16. Jahrhundert, der die mystischen Hafiserklärer verspottet und die Ermittlung des nüchternen Wortsinnes ihren Bemühungen entgegenstellt. Die Haltung der europäischen Orientalisten ist eine zwiespältige. Neben Vertretern der Ansicht, daß Hafis rein wörtlich zu nehmen sei und als «Anakreontiker» zu gelten habe – zu

ihnen gehört auch Hammer-Purgstall, der Gewährsmann Goethes –, traten andere, denen die mystische Interpretation wenigstens sekundär berücksichtigenswert erschien, und sogar die extreme These, daß Hafis rein mystisch verstanden werden müsse, hat in England einen Vertreter gefunden. Erst neuerdings setzt sich die Einsicht durch, daß die Alternative, ob wörtlich oder mystisch zu interpretieren, falsch ist. Das eigentümliche Stilphänomen von Hafis' Dichtung liegt eben darin, daß sie über dem Gegensatz von Sinnenfreude und Vergeistigung steht, daß sie beide in eins setzt und eben dadurch ihre geistige Freiheit gewinnt und behauptet. Diesen Sachverhalt hat Goethe nun gesehn. In dem Gedicht «Offenbar Geheimnis» wendet er sich spöttend gegen die einseitig mystische Interpretation des ganzen Hafis, um sogleich im folgenden Gedichte «Wink» einzuräumen, daß die Doppelsinnigkeit des dichterischen Wortes, der zwiefache Bezug auf das Sinnliche wie auf das Geistige freilich im Wesen des Dichterischen liegt. Und alles, was er in den Gedichten wie im Kommentar über Hafis sagt, läuft auf die eine Absicht hinaus, in Hafis' Schaffen den Punkt zu finden, der oberhalb jener Alternative liegt, und die Doppelsinnigkeit des Hafischen Gedichtes als gewollte Einheit verstehn läßt. So hebt er an Hafis das Gesellige hervor, die aus einer weiten Welterfahrung erzeugte Bereitschaft, als Dichter zu einem jeden zu sprechen, die Sehnsucht, von der ein jeder erfüllt ist, im dichterisch reinen Bild zu prägen, ohne daß dabei Erlebnis und Dichtung einander vollkommen decken müßten. Vielmehr gibt er die Möglichkeit zu, «daß der Dichter nicht geradezu alles denken und leben müsse, was er ausspricht, am wenigsten derjenige, der in späterer Zeit in verwinkelte Zustände gerät, wo er sich immer der rhetorischen Verstellung nähern und dasjenige vortragen wird, was seine Zeitgenossen gerne hören». Damit ist nun ein Punkt getroffen, der nicht sowohl Hafis als die ganze persische Dichtung betrifft. Der europäische Leser dieser Dichtung wird sehr schnell bereit sein, wenn er die durchgängige Verwandtschaft der Ideen und Bildmotive bei den einzelnen Dichtern, den Mangel an individueller Prägung gegenüber dem in fester Tradition typisch Herausgeformten und von einem Dichter an den andern Weitergegebenen ins Auge faßt, dieser Dichtung das Dichterische überhaupt zu bestreiten und sie für Rhetorik zu erklären. Aber damit entgeht ihm die positive Ursache dieses Vorwaltens des Rhetorischen gegenüber dem Poetisch-Individuellen: eben die Bereitschaft zum Geselligen, zum Ausdruck dessen, was alle fühlen und hören wollen, wie Goethe sie an Hafis gewahr geworden ist.

Und neben dieser Bereitschaft bewundert Goethe an dem persischen Dichter die Fähigkeit, noch durch die tiefste leidenschaftliche Gemüts-erregung eine ungetrübte Klarheit des Geistes und Ruhe der Seele gewahr werden zu lassen. In dem bekannten Gedicht « Hafis, dir sich gleichzustellen, welch ein Wahn » will Goethe durchaus nicht sein eignes dichterisches Vermögen dem Hafis'schen gegenüber für nichtig erklären. Was er an ihm preist, ist nur jene ungefährdete Ebenmäßigkeit, während er, Goethe selber, wie er im Bilde des Schiffes auf dem Ozean zeigt, zwar kühn und stolz dahineilt, aber bei aufsteigendem Sturm vom Untergang bedroht ist. Er röhmt an Hafis die « fortquellende mäßige Lebendigkeit », und wenn er vollends als Ingrediens seiner Dichtung eine « skeptische Beweglichkeit » hervorhebt, so trifft das alles in einem Punkt zusammen: in der Einsicht, daß Hafis in dem Reichtum, der Bewegtheit und Vielsinnigkeit seiner Dichtung nur zu verstehn ist, wenn man ihn – um das Wort hier zu gebrauchen – durchaus unromantisch auffaßt, von einer Seelenlage her, die sich gleichmütig über die Konflikte zwischen dem dichterischen Willen zur Einsamkeit und Eigenart auf der einen und seiner Stellung in der Gemeinschaft auf der andern Seite, zwischen irdischer und himmlischer Liebe, zwischen Sinnlichkeit und Geist erhebt. Abgesehen davon, daß dies die richtige Auffassung des Hafis ist, die sich aus der Interpretation jedes Hafis'schen Gedichtes, wenn man sie auf den Grund führt, notwendig ergibt, läßt sie es auch allein verstehn, weswegen gerade Hafis für Goethe eine so außerordentliche Bedeutung gewann.

Nehmen wir noch ein Letztes hinzu. Wir brauchen nur an die Gestalten Hatems, Suleikas und des Schenken zu denken, um ohne nähere Ausführung zu erkennen, daß die Fassung dieser Gestalten im *Divan* eine typisierende ist. Großartig tritt dies im Buch Suleika, in dem Gedicht « Wiederfinden » hervor, wo der Dichter von sich und der Geliebten bekennt: « Beide sind wir auf der Erde musterhaft in Freud und Qual. » Das schließt sich zusammen mit der an der Spitze des Buches der Liebe stehenden Aufzählung der sechs vorbildlichen Liebespaare, die Goethe aus persischer und arabischer Tradition schöpft. Diese Tendenz zur dichterischen Typisierung individueller Gestalten, auf die Burdach besonders den Blick gelenkt hat, ist nun das Wesen der persischen Dichtung im allgemeinen und des Hafis im besondern. Goethe spricht nicht direkt davon, aber es ist kein Zweifel, daß er, so wie er den Typus des Schenken unmittelbar aus Hafis übernommen und allerdings großartig ins Westliche gewandelt hat, so auch Suleika, den

Typus der vom Dichter angeredeten Geliebten, und Hatem, den Typus des redenden dichterischen Ich, aus der Auseinandersetzung mit Hafis'scher Poesie konzipiert hat. So gewahren wir Punkt für Punkt die Wirkung, die Hafis durch seine dichterische Form und den Geist dieser Form gerade auf die tragenden Stilgrundlagen des *Divans* geübt hat.

Eine besondere Würdigung beansprucht das Buch des Schenken. Goethe hat, wie wir sahen, den Titel und die Gestalt des Schenken aus Hafis übernommen; er hat aber aus wenigen Anregungen, die er in orientalischer Überlieferung vorfand, den Gedichtzyklus geschaffen, der uns nun in unvergeßlichem Geschehensablauf die Begegnung des Dichters mit dem Knaben vor Augen führt, den er an die Stelle des groben Kellners zu seinem Dienst beruft. Der Weisheit und dem Frohsinn des gereiften Mannes tritt wundervoll die jugendliche Aufgeschlossenheit und Bereitschaft zu begeisterter Verehrung gegenüber, zu einem «Vertrauen unnennbarer Art zwischen Älterem und Jüngerem», wie Hofmannsthal es schön genannt hat. Goethe wußte sehr wohl, was er tat, und er hat es ausgesprochen. Er fand bei Hafis eine Form erotischer Poesie, die sich, wie die persische Lyrik durchwegs, an den Jüngling wendet. Goethe wollte diese Beziehung aus dem *Divan* nicht ausschließen, aber sie mußte «unseren Sitten gemäß in aller Reinheit behandelt sein». Und wie er durch die Transponierung ins Europäische, durch die Beziehung auf das sittliche Bewußtsein der neueren abendländischen Welt eine Menge von Symbolen, die er bei Hafis vorfand, erst in ihre volle Reinheit gehoben, ihre Entelechie erfüllt hat, so hat er hier, wie es kein Deutscher vor und nach ihm vermocht hat, einen dunklen Bereich des Erotischen ins Helle gesteigert und ihn aus seiner unerträglichen orientalischen Spiegelung ins Sittliche gewandt, – in den freien, geistigen Bezug eines «echt pädagogischen Verhältnisses»: es ist aus dem Allzu-Menschlichen ins Humane, aus dem Romantisch-Leidenschaftlichen ins Sittliche übergeführt worden.

Wir sind nun vorbereitet, auf das Ganze des *Divans* zu schauen und die Frage nach dem Prinzip des Kommentars und seiner Komposition wieder aufzunehmen. Wir bleiben bei dem einen Beispiel des Hafis. In den Gedichten wird er enthusiastisch gefeiert, als Vergegenwärtigung des Dichterischen überhaupt gepriesen; im Kommentar tritt dazu die Darlegung des geschichtlichen Zusammenhangs, in dem Hafis steht, der eigentümlichen Geistesart, die er in diesem Zusammenhange entfaltet und durch die er dem europäischen Dichter bedeutsam wird.

Ähnlich ist die Beziehung von Dichtung und Kommentar beim Schenkenbuch. Der Gedichtzyklus setzt ein Verhältnis in unmittelbare sinnenfällige und zugleich versittlichende Gegenwärtigkeit ein, das im Kommentar in seiner geschichtlichen Form und Begrenztheit aus der Tatsächlichkeit des orientalischen Lebens entwickelt wird. Und dies gilt nun für den ganzen *Divan* durchgehend. Überall tritt in den Gedichten als sittlich aufgefaßte Gegenwart auf, was der Kommentar als Geschichte entwickelt. Hofmannsthal sagte vom *Divan*: « Dieses Buch ist völlig Geist » –, es ist Geist in doppelter Gestalt. Die Welt, die sich in den Gedichten entfaltet, steht unter dem Zeichen der Anerkenntnis des Geistes als Sittlichkeit in allen Lebensbezügen; und geheimnisvoll werden wir vom Sittlichen ins Religiöse hinübergeführt im letzten Buch des *Divans*, dem Buch vom Paradies, das eine der orientalischen und der abendländischen Religion gemeinsame dogmatische Vorstellung durchleuchtet und transparent werden läßt, bis in ihr der Wille der Seele über ihre irdische Beschränkung und sich selber hinaus sichtbar wird. Und wie in den Gedichten die Anerkennung des Geistes als Sittlichkeit den Grundton hergibt, so bezeugt der Kommentar die Anerkenntnis des Geistes als Geschichte. Der Kommentar ist nicht ein aus äußerlich-praktischen Interessen, um das Verständnis der Gedichte eingängiger zu machen, hinzugefügtes Bestandstück des *Divans*, er ist auch nicht als kompositionelle Einheit aus sich zu begreifen. Der *Divan* ist eine Einheit, die sich aus innerer Notwendigkeit in ein Zweifaches zerlegt: in die Entfaltung eines und desselben Geistes ins Dichterisch-Gegenwärtige wie ins Geschichtlich-Vergangene. Für den *Divan* hatte Goethe eine Widmung geplant, die nach vier persischen Dichtern und ihren Hauptwerken, nach der altarabischen Poesie und dem Koran zwei didaktische Werke, das Buch des Kabus und das Buch des Oguz preist, mit den Worten: « Die sittlichen Sternbilder Kabus und Oguz fest im Auge. » Wir dürfen uns diese Widmungsworte aneignen und sie für die Bestimmung des *Divans* als eines Ganzen verallgemeinern: er geht seinen zweifachen Weg, den durch die gegenwärtige Lebenswelt des Dichters und den durch die Geschichte der orientalischen Welt, mit der der Dichter sich in Einklang gesetzt hat, « das Sternbild sittlicher Ordnung fest im Auge ».

Alle geistige Auffassung vollzieht sich in einem Rhythmus, in einer Dialektik von Vergegenwärtigung und Distanzierung. Wir müssen das Geschichtliche, das wir aufzufassen suchen, einmal in unser Eigenes verwandeln, es der geistigen Form, die wir selber sind, assimilieren;

und zugleich müssen wir über unsere Form hinausgehn, müssen das Andere als das Andere in seinem Selbstsein auffassen: Aneignung und Hingabe. Eben dieses Wechselverhältnis ist im *Divan* Form geworden: der Aneignung der orientalischen Welt, die der Dichter in sein geliebtes Deutsch übersetzt, korrespondiert die Hingabe, die seinem Gewissen die Pflicht auferlegt, die fremde Welt zu durchschreiten und sie in ihrer geschichtlichen Ordnung und Eigenart zu begreifen.

Was ist dies, wenn wir es stilgeschichtlich würdigen wollen? Es ist die Überwindung der Romantik, die Erfüllung und Aufhebung romantischer Betrachtung in Einem. Kein Zweifel, daß Goethe von dem neuerwachten romantischen Interesse an abendländischem und morgenländischem Mittelalter mitergriffen war. Aber die Romantik ist nicht zu der männlichen Auffassung gelangt, die sich in dem Rhythmus von Aneignung und Hingabe vollzieht: sie kannte nur das unverbindliche Spiel mit der fremden Welt oder die Selbstpreisgabe an das Exotische. Goethe hat die romantische Ergriffenheit ins Fruchtbare gewandelt. Er ist über das romantische Genießen zur reinen Betrachtung, von enthusiastischer Gefühlsbewegung zum Begriff der Geschichte fortgeschritten. Das ist es in der Tat: die Einsicht in die Notwendigkeit, die Erschütterung des Gemütes durch die Begegnung mit einer fremden Geisteswelt dadurch ins Gleiche zu bringen, daß man diese Welt als Geschichte sieht, sie ist das Großartig-Neue am *Divan*. Mit Ernst ist hier der Versuch unternommen worden, eine fremde Kultur nicht als buntes Bild, sondern als Geschichte zu verstehn, die in ihrem Ablauf und der Abfolge ihrer Stufen sich als geistige Einheit darstellt und versteht.

Damit ist ein Weiteres gegeben. Die stärkste Anregung zum Aufsuchen der orientalischen Welt hat Goethe in der Straßburger Zeit von Herder empfangen, so gewiß auch dessen Förderung auf einen bereiteten Boden fiel. Wie steht es nun mit Goethes Darstellung der orientalischen Geschichte, gemessen an Herders Gedanken, die sich in ihrer Zusammenfassung in den *Ideen* zum Vergleich anbieten? Die Frage läßt sich kurz beantworten. Wie der *Divan* die Überwindung der Romantik bedeutet, so bedeutet er auch die Überwindung Herders, den entscheidenden Schritt über ihn hinaus. An die Stelle der Herderschen Geschichtsrhapsodie, der die einzelnen Nationalitäten nur das Paradigma eines allgemeinen Volksgeistes und darüber hinaus der Humanität überhaupt bedeuten, ist im *Divan* die konkrete und in sich geschlossene Auffassung des spezifisch Geschichtlichen in der Ent-

wicklung einzelner Völker getreten und an einem Hauptbeispiel, an der Geschichte der Perser, von den Anfängen bis zur Gegenwart durchgeführt. Auch hier wird die Eigenart dieser geschichtlichen Entwicklung und ihrer Leistungen, insbesondere der Leistungen auf dem Gebiet der Poesie, auf letzte und allgemeine Prinzipien bezogen. Aber sie dient nicht als Paradigma dieser Prinzipien, die konkrete geschichtliche Entwicklung dient nicht als Anschauungsunterricht für allgemeine Sachverhalte des Sittlichen, sondern die prinzipiellen Gesichtspunkte und ihre Entfaltung dienen nur dem Ziel der genaueren und differenzierteren Auffassung des Geschichtlich-Tatsächlichen. Das geschichtsphilosophische Interesse steht nicht mehr an erster Stelle, sondern es ist organisch dem eigentlich geschichtlichen Sehen untergeordnet: die Geschichte ist aus einem Einzelstück einer universellen Metaphysik zu sich selber, zur Autarkie gelangt. Wir verstehen jetzt die Bedeutung des Umstandes, daß Goethe in den Kommentar jene früher erwähnte kritische Untersuchung zum Pentateuch einreichte. Sie war hier am rechten Platz, denn sie hatte bereits ein Vierteljahrhundert vor der Konzeption des *Divans* jene echt geschichtliche Untersuchungs- und Forschungsweise betätigt, die Goethe nun auf neuem Feld fortgesetzt und erweitert hatte.

So steht der *Divan* als Wegweiser am Beginn einer Straße, die im historischen Jahrhundert den abendländischen Geist zur Bewältigung eines neuen großen geschichtlichen Zusammenhangs, des der orientalischen Welt, führen sollte, und auf dem wir fortgehn. Es versteht sich nun, in welchem Sinn der *Divan* die Magna Charta der Orientalistik heißen muß. Er enthält jene « Ahndung des Ganzen », ohne die das Einzelne nicht aufgefaßt werden kann, mit einem Goethe'schen Bilde: die Systole, der die neue Diastole folgen muß und folgen kann, « eine Rückkehr zu einem neuen Aufbruch ». In welcher andern Gesinnung dürften diese Betrachtungen enden als in einer nicht endenden Dankbarkeit dafür, daß wir hier danken dürfen.