

Hartmut Reinhardt

—

Dem Fremden freundlich zugetan



# Dem Fremden freundlich zugetan

Interkulturelle Bezüge  
in Goethes literarischem Werk

von

Hartmut Reinhardt

Traugott Bautz  
Nordhausen 2012

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in Der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Bild auf dem Umschlag zeigt  
das Titelkupfer des Erstdrucks von Goethes ›West-östlichem Divan‹ (1819)

Verlag Traugott Bautz GmbH  
99734 Nordhausen 2012  
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
ISBN 978-3-88309-689-6  
[www.bautz.de](http://www.bautz.de)

# Inhalt

1. Einführung in das Thema. Zur Anlage des Bandes .....	9
<b>2. Frühzeit: Aneignungsversuche.....</b>	<b>17</b>
2. 1. Salomon-Übersetzung und Koran-Auszüge. Das ›Mahomet‹-Projekt .....	17
2. 2. Gedichte aus der Fremde .....	30
<b>3. Thoas oder Das Ärgernis einer Ausgrenzung .....</b>	<b>39</b>
3. 1. Der ›Barbar‹ bleibt ein Barbar .....	39
3. 2. Schatten auf dem Humanitätsdiskurs.....	47
<b>4. Poetische Morgenlandfahrt: ›West-östlicher Divan‹ .....</b>	<b>59</b>
4. 1. Orientalisierung als Arbeitsprogramm. ›Hegire‹ .....	59
4. 2. Inspirationen. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte .....	69
4. 3. Dialogische Lyrik (I): Liebesgeflüster .....	85
4. 4. Dialogische Lyrik (II): Religion und Paradies.....	99
4. 5. Ein Schweben ›zwischen zwei Welten‹.....	113
<b>5. Menschen am Ganges: Die ›indischen‹ Balladen.....</b>	<b>123</b>
5. 1. Bannspruch gegen ›Götzen‹ und ›Bestien‹.....	123
5. 2. Das Wasser ballt sich.....	132
<b>6. Deutsch-chinesische Miniaturen in der Alterslyrik.....</b>	<b>151</b>
6. 1. Annäherung an ›Curiositäten‹ .....	151
6. 2. Der ›Mandarin‹ an der Ilm .....	160
<b>7. Letzte Öffnungen: ›Weltliteratur‹ und ›Wanderjahre‹ .....</b>	<b>173</b>
7. 1. Leitbild einer internationalen Kommunikation.....	173
7. 2. Wandern und auswandern. Das Amerika-Projekt.....	182
<b>Der Autor und sein Buch.....</b>	<b>205</b>



Es gibt keine patriotische Kunst und keine patriotische Wissenschaft. Beide gehören, wie alles hohe Gute, der ganzen Welt an, und können nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rücksicht auf das was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden. (Maximen und Reflexionen, Nr. 690)

Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen. (Nr. 875)





## 1. Einführung in das Thema. Zur Anlage des Bandes

»Der Mensch ist der Feind dessen, was er nicht kennt.« So zitierte die renommierte Orientalistin Annemarie Schimmel 1995 in ihrer Dankesrede für den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ein sowohl griechisches als auch arabisches Sprichwort.<sup>1</sup>

In zwei unterschiedlichen Kulturen beheimatet, ist das Wort in sich schon ein Brückenschlag vom Eigenen zum Anderen, zeichnet es den Weg der aktiven Verständigung zur Überwindung von Feindbildern vor. Was sich darin ausspricht, kann man auch als den kategorischen Imperativ der Interkulturalität bezeichnen. Immer erwächst er aus der Reflexion der Frage nach dem Verhältnis zum Anderen in der ihm eigenen Kulturprägung, die fremdartig erscheint in Anatolien oder im ›hintersten‹ Indien, aber auch in Berlin-Kreuzberg oder in einer anderen deutschen Großstadt mit augenscheinlicher Ausbildung einer Parallelwelt.

Unabhängig vom (legitimen) Anspruch des Staates auf Durchsetzung von Rechts- und Ordnungsnormen bleibt der Einzelne angesichts von Schleiern, Kopftüchern oder einer eigentümlich berührenden religiösen Praxis gefragt, was er denn als Träger einer eigenen Kulturtradition tun kann, um das Eigene nicht einfach zum Maßstab zu machen, an dem das Andere gemessen wird, mit dumpfer Aggression angegangen oder in subtilerer, doch gleichfalls feindlicher Manier abgetan.

Ein Neonazi-Mördertrio, so stellte sich Jahre später heraus, hat in Deutschland zwischen 2000 und 2007 eine Blutspur hinterlassen. Unter den Opfern: Neun Immigranten, das Motiv: diffuser Fremdenhaß. Vom Norweger Anders Behring Breivik, der am 22. Juli 2011 einen unfassbaren Massenmord an eigenen Landsleuten verübt hat, ist ein 1500-Seiten-Konvolut (»2083. A European Declaration of Independence«) im Internet zugänglich, in dem er sich als Verteidiger der europäischen, christlich geprägten Kultur

---

<sup>1</sup> Hier zitiert nach: Schimmel, Annemarie: Spiegelungen des Islam. Die Grande Dame der Orientalistik im Gespräch mit Felizitas von Schönborn. Berlin 2002, S. 32.

gegen »Multikulturalismus« und »Kulturmarxismus« aufspielt. In der Rolle eines Tempelritters phantasiert sich Breivik in einen Kreuzzug gegen die drohende Überfremdung durch den ›Islamismus‹ hinein – er entwirft eine Strategie, nach der die endgültige Zerschlagung der muslimisch-marxistischen Bedrohung erst 2083 erreicht sein wird, dem Jahrestag des Zurückschlagens der Türken vor Wien (1683).

Dabei mag es sich um den psycho-pathologischen Fall einer Wahnsinnsverstrickung (»paranoide Schizophrenie«) handeln, vor allem in der Umleitung der Aggression auf die eigenen, zumeist jugendlichen Landsleute, die Breivik in der Attitüde eines Serienkillers hingemetzelt hat. Doch der Fall lehrt immerhin, wie leicht es heute fällt, den eigenen kruden Feindbild-Bedarf mit einem Vokabular aus der »Kultur«-Semantik aufzuladen, wofür auch das Bemühen um Interkulturalität herhalten muß, freilich aus seiner Zielrichtung herausgedreht und polemisch ins Negative gewendet.

Wer heute von »Kultur« spricht, denkt oft nicht mehr an die Herleitung von der *cultura* (›Ackerbau‹) und damit an die ursprüngliche Opposition zur »Natur«, sondern setzt auf einen Sammelbegriff, der das gesamte Spektrum des menschlichen Verhaltens umfaßt. Wie vor allem der politische und mediale Jargon unserer Jahre demonstriert, führt die Verwendung solcher Sammelbegriffe nicht selten zu Schematisierungen, semantischen Unschärfen, ins Inflationäre treibenden Komposita-Verzweigungen (die in der »Kultur der Kartoffelsuppe« noch nicht ihren Endpunkt erreicht haben dürften) oder polemischen Aufladungen in dumpfen Köpfen.

Auch die wissenschaftlichen Theorien, die in unseren Jahren auf den Bahnen von Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und anderer die Sache der Kulturanthropologie vorantreiben wollen, sind nicht immer frei von solchen Beschädigungen der Sprache, die auf Beschädigungen des Denkens schließen lassen. So kann auf Irrwege und in Beliebigkeiten geraten, wer sich in der Befolgung eines moralischen Postulats der interkulturellen Praxis in dieses Begriffsfeld begibt. Dieses Postulat zielt über die Grenzen der Wissenschaft hinaus, es hat in der politischen und sozialen Wirklichkeit seine eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen, indem es – auf mitunter langen Wegen – ein friedliches Miteinander des Verschiedenen herbeizuführen hilft, damit das Menetekel eines »clash of cultures« (Huntington) nicht zwangsläufig eintreten muß.

Der folgende Versuch, interkulturelle Bezüge im Œuvre Goethes aufzunehmen, enthält sich eines Versuchs, eine deklarierte Theorie des »Interkulturellen« vorzuschicken. Die Theoriefeindschaft des Autors, der den Blick auf die Phänomene allemal für lehrreicher hält, kann zu einer Textarbeit ermuntern, die nicht in Abrede stellt, daß sie es methodisch mit Konstruktionen und Konstrukten zu tun hat, aber auch beim Thema des Interkulturellen auf den alten hermeneutischen Prämissen vertraut. Die einschlägigen Goetheschen Texte zwingen ohnehin nicht zu Binnendifferenzierungen (Trans- und Interkulturalität, kolonialer und neokolonialer Diskurs u.ä.), die in der Theorie relevant sein mögen, doch für die hier zu verhandelnden Sachverhalte nicht viel erbringen.

Daß mit der theoretischen Systematisierung der Interkulturalität ein Normativismus aufkommen kann, der sich richterlich über den Autor und seine historische Welt erhebt, wird im Zuge der Textarbeit gelegentlich zu notieren sein. Außerdem: Man muß ja nicht so weit gehen wie der streitbare Karl Heinz Bohrer, der »Literatur« und »Kunst« allein im Hinblick auf die je eigene ästhetische Präsenz betrachtet sehen will – und das läuft auf die Freistellung von vorgegebenen Kulturkonzepten hinaus. Doch selbst das fällige Gegenargument, daß die Künste durchaus als Kulturphänomene gelten können, müßte der Forderung Rechnung tragen, sie nicht einfach als Exempla für jene »soziokulturelle Faktoren« zu nutzen, die im voraus kulturtheoretisch dekretiert worden sind.<sup>2</sup> Suchen wir nach einem Theoriegeleit für die Goetheschen Dichtungen, die für die Frage nach interkulturellen Tendenzen besonders viel versprechen, kommen wir historisch wohl in einen besseren Takt, wenn nicht eine neuere Theorie in Anschlag gebracht, sondern zunächst die wegweisende Arbeit seines klugen Mentors und schwierigen Freundes Johann Gottfried Herder betrachtet wird.

Herders geschichtsphilosophisches Hauptwerk, publiziert in vier Teilen zwischen 1784 und 1791, wurde in nächster Nähe zu Goethes naturwissenschaftlicher Forschung konzipiert und begonnen. Der große Blick auf fremde Kulturen in früheren geschichtlichen Epochen führt zu Entdeckungen, die angesichts der im späten 18. Jahrhundert zugänglichen Fakten nur

---

<sup>2</sup> Vgl. Bohrer, Karl Heinz: Literatur ist nicht Kultur. Zur Verteidigung einer Disziplin [Rede zur Verleihung des Großen Literaturpreises der Bayerischen Akademie der Schönen Künste]. In: Süddeutsche Zeitung, 31.10./1.11.2005.

erstaunen können. Der Geschichtsphilosoph zeigt sich sensibel auf dem heiklen Feld des Vergleichs unterschiedlicher Kulturen und versucht ihre je spezifischen Bedingungen mit zu bedenken, ohne normativistisch alles Fremde an eurozentrischen Maßstäben zu messen: »Wollen wir [...] eine Ost-Asiatische Nation mit den unsern in Ansehung der Kultur zu vergleichen: so ist notwendig zu wissen, wohin jenes Volk die Kultur setze und von welcher Menschenklasse man rede? [...] Unmöglich kann ich mir vorstellen, daß alle Nationen in ihren Individuen dazu auf der Erde seien, um einen metaphysischen Begriff von Gott zu haben, als ob sie ohne diese Metaphysik, die zuletzt vielleicht auf einem Wort beruhet, abergläubische, barbarische Unmenschen sein müßten. Ist der Japaner ein kluger, herzhafter, geschickter, nützlicher Mensch: so ist er kultiviert; er möge von seinem Budda und Amida denken, wie er wolle.«<sup>3</sup>

Im Einzelnen mag Herders Schilderung fremder Kulturen den Verdacht eurozentrischer Herablassung wecken, aber das Toleranzgebot, das die Besichtigung der historischen Welten reguliert, fängt solche Eindrücke immer wieder auf und läßt ihre Verfestigung zum abwertenden Urteil nicht zu. Explizit votieren die nachfolgenden ›Humanitäts-Briefe‹, zwischen 1793 und 1797 publiziert, gegen alle Dominanz-Hybris der Europäer: »Was soll überhaupt eine Messung aller Völker *nach uns Europäern*? Wo ist das Mittel der Vergleichung?«<sup>4</sup> Ob sich der Blick auf die Irokesen oder einen anderen fernen Volksstamm mit vermeintlich ›barbarischen‹ Sitten richtet – europäische Urteilsnormen müssen suspendiert bleiben: »Am wenigsten kann [...] unsre *Europäische Kultur* das Maß allgemeiner Menschengüte und Menschenwertes sein; sie ist kein oder ein falscher Maßstab.«<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Werke in zehn [recte: elf] Bänden. Hg. von Günter Arnold u.a. Frankfurt/Main 1985-2000 [künftig als HW], Bd. 6, S. 460f. – Amida ist der japanische Name des Buddha Amitabha.

<sup>4</sup> Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität (HW 7, 688).

<sup>5</sup> HW 7, 700. – Vgl. Köpke, Wulf: Humanität in Goethes Weimar. Herder nach der Französischen Revolution. In: »Verteufelt human?« Zum Humanitätsideal der Weimarer Klassik. Hg. von Volker C. Dörr und Michael Hofmann. Berlin 2008, S. 47-68, hier S. 66.

Goethes literarisches Werk ist wie geschaffen für interkulturelle Fragestellungen. Sein lebhaftes, nie abkühlendes Interesse an fremdländischer Literatur führte ihn zu den großen Griechen, zu Dante, Tasso, Shakespeare, zu den französischen Klassikern und zu Rousseau, im Alter noch zu Lord Byron und Scott, zu Manzoni, Balzac, Stendhal und Victor Hugo, um es bei diesen Namen zu belassen, aber auch über die europäischen Grenzen hinaus, zu James Fenimore Cooper und zur orientalischen und fernöstlichen Literatur. Autoren und Werke nimmt er stets wahr mit Aufmerksamkeit für ihre jeweilige Kulturprägung. Das Konzept der »Weltliteratur«, das diese Interessen programmatisch bündelt, wird am Ende unserer Betrachtungen noch näher zu besehen sein (Kap. 7). Obwohl er den Terminus noch nicht kennen kann, darf Goethe durchaus – mit Jochen Schmidt<sup>6</sup> – eine »interkulturelle Verfügungsmacht« zugeschrieben werden. Und dabei handelt es sich, soweit sie ins literarische Vollbild tritt, eigentlich um ein Altersphänomen.

Als 64jähriger hat Goethe 1814 mit den Arbeiten zum »West-östlichen Divan« begonnen, in einem Alter, in dem man sich gemeinhin eher ans Erprobte und Bewährte hält, seinen literarischen Horizont noch einmal geöffnet für das Fremde und aus der produktiven Rezeption der altpersischen Literatur, vor allem der Lyrik des »Geistesbruders« Hafis, Gedichte entworfen, die zu den schönsten Zeugnissen interkulturellen Kommunizierens gehören.

Der »Divan« wird im Zentrum der folgenden Erörterungen stehen, gefolgt von flankierenden Untersuchungen der ins Indische spielenden und das Chinesische »einladenden« Lyrik, bis auf eine Ausnahme (die Ballade »Der Gott und die Bajadere«) samt und sonders im Goetheschen Alterswerk anzutreffen. Dort erhebt sich auch der Roman »Wilhelm Meisters Wanderjahre«, mit seiner Amerika-Utopie unterwegs in der Richtung, die das erstaunliche Konzept der »Weltliteratur« gewiesen hat.

Der erste Blick richtet sich auf Goethes Frühzeit, in der sich das Interesse am Koran, dem heiligen Buch des Islam, bereits deutlich meldet, immerhin ein Drama über den Religionsstifter Mohammed in Angriff genommen wird und auch in der Lyrik Versuche zu beobachten sind, den Umgang mit

---

<sup>6</sup> Ironie und Skepsis in Goethes Alterswerk, besonders in den »Wahlverwandtschaften«. In: Goethe-Jahrbuch 121, 2004, S. 165-175, hier S. 165.

Dichtungen ferner Länder und früherer Zeiten zu erproben. Lexikographische Prüfungen von Goethes Sprachgebrauch haben ergeben, daß sich das Wortfeld des »Fremden« zwar semantisch weit auffächert (»ausländisch«, »unbekannt«, »nicht vertraut«, »andersartig« u.a.), doch kein unterschwelliger oder gar aggressiver Abwehrreflex aufzuspüren ist, auch dann nicht, wenn es um kulturelle Vergleiche geht.<sup>7</sup>

Und doch läßt sich im Goetheschen Œuvre an prominentester Stelle der denkwürdige Sonderfall einer Ausschließung des Fremden nicht übersehen, ausgerechnet in seinem Schauspiel »Iphigenie auf Tauris«, in eingespielter und lange anhaltender, gegen unbefangenes Fragen gern abgeschirmter Gewohnheit zum Humanitäts-Evangelium erhoben. Eine solche Beobachtung muß zur Vorsicht mahnen bei dem Versuch, das heutige Bemühen um Interkulturalität ohne weiteres als Erneuerung des traditionellen Humanitätsdenkens, nur angepaßt an die Gegebenheiten der modernen Welt, zu dekretieren. Was die Bereitschaft angeht, sich im Geist menschlicher Toleranz vorbehaltlos auf fremde Kulturen einzulassen, ist der Dichter des »Divan« mit seinen ingeniosen lyrischen Spielen jedenfalls weiter gekommen als mit dem neuhumanistischen Wahrheitspathos des Griechendramas.

Zur technisch-redaktionellen Einrichtung des Bandes: Titel von Publikationen werden nur bei der ersten Erwähnung vollständig genannt, bei späterer Anführung nur in Abkürzung, doch mit Rückverweis auf diese erste Nennung. In einigen Fällen werden bei der ersten Erwähnung Siglen eingeführt. Der Nachweis von Briefzitatens erfolgt mit der Angabe von Datum und Empfänger (so daß die Verifizierung in den einschlägigen Ausgaben leicht fiele), während Tagebuch-Notate Goethes nur mit dem Datum der Eintragung erscheinen.

Die Orthographie folgt der Praxis der zitierten Ausgaben, respektiert also in einigen Fällen – etwa bei den Editionen des »Divan« – die originale Schreibung, folgt in anderen aber der behutsamen, den Lautstand wahren Modernisierung, die die modernen Ausgaben in der Regel vorgenommen haben. Die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Forschungsliteratur kann aus Raumgründen nicht mit der Systematik erfolgen, die ei-

---

<sup>7</sup> Vgl. Goethe-Wörterbuch, Bd. 3, Stuttgart u.a. 1998, Sp. 903ff. (Art. »fremd« und »fremdartig«).

gentlich wünschenswert wäre. Sie beschränkt sich auf die Fälle, in denen Verbindlichkeiten anzuzeigen sind oder der Widerspruch den Blick auf die Phänomene zu schärfen verspricht.





## 2. Frühzeit: Aneignungsversuche

### 2. 1. Salomon-Übersetzung und Koran-Auszüge.

#### Das ›Mahomet‹-Projekt

Der erste Text Goethes, der einen interkulturellen Einschlag aufweist, könnte die »Judenpredigt« gewesen sein. Erstmals veröffentlicht wurde er 1856 (im »Weimarischen Sonntagsblatt«) nach einer mit einer Notiz über Goethes Autorschaft versehenen Abschrift von Friederike Oeser, der Tochter seines Kunstlehrers in Leipzig. Weil sich die Predigt im Jiddischen versucht und dabei eine beträchtliche Fehlerquote aufweist, hat es immer wieder Zweifel gegeben, ob sie auch wirklich von Goethe verfaßt worden ist. Bei einer solchen Abwägung darf man jedoch nicht davon ausgehen, er habe es im Hebräischen und im Jiddischen zu wirklicher Sprachkompetenz gebracht, so daß ein fehlerhafter Text nicht von ihm stammen könne. In der »Judenpredigt« ist neben fehlerhafter Wortbildung immer wieder zu bemerken, daß unter der Sprachmaske des Jiddischen das frankfurtische Idiom durchdringt. Daher könnte es sein, daß Goethe, in den frühen Jahren von großem Ehrgeiz getrieben in der Profilierung seiner »Autorschaft«, den Versuch in jiddischer Rollenprosa selbst als nicht ostensibel eingeschätzt und wie manches andere Produkt beiseite gelegt, dann aber doch auf die Reise nach Leipzig Ende September 1765 mitgenommen hat. Vielleicht ist die »Judenpredigt« dort oder im März 1770 in Frankfurt bei einem der großen »Autodafés« vernichtet worden und nur in der erwähnten Abschrift erhalten geblieben.

Wenn man in der Predigt ein Spiel mit dem Fremden, dem Andersartigen sehen will, so setzt dies voraus, daß der junge Goethe im jüdischen Leben und in der jiddischen Sprache eine solche Fremdheit erfahren hat. Dafür läßt sich ein Kontext aus Goethes Autobiographie gewinnen, die im vierten Buch die »Judenstadt« bzw. die an beiden Enden durch ein Tor abgeschlossene »Judengasse« in der Heimatstadt Frankfurt beschreibt: »Die Enge, der Schmutz, das Gewimmel, der Akzent einer unerfreulichen Sprache, alles zusammen machte den unangenehmsten Eindruck [...] Und ob man gleich

in der neuern Zeit besser von ihnen [den Juden] dachte, so zeugte doch das große Spott- und Schandgemälde, welches unter dem Brückenturm an einer Bogen-Wand, zu ihrem Unglimpf, noch ziemlich zu sehen war, außerordentlich gegen sie [...]«. Es handelt sich um die Darstellung einer »Judensau« mit einem von aggressiver antijüdischer Hetze versammelten Ensemble jüdischer Figuren unter der Regie des Teufels, seit 1801 mit dem Brückenturm verschwunden, also zur Zeit der Niederschrift von »Dichtung und Wahrheit« nicht mehr zu sehen. Der Autobiograph geht nicht in die widerlichen Einzelheiten des ›Gemäldes‹, verweist auch nicht auf die Außenfassade des Regensburger Doms (in dem ein Pendant bis heute sichtbar ist), sondern sieht Anlaß zu einer Umsteuerung der Darstellung. Er erinnert nämlich daran, daß die Juden gleichwohl »das auserwählte Volk Gottes« blieben, schließlich als »Menschen« auch Anspruch auf »Achtung« hätten, und schließt die Bemerkung an, daß die Mädchen dem Knaben ausnehmend hübsch erschienen wären: »Äußerst neugierig war ich daher, ihre Zeremonien kennen zu lernen. Ich ließ nicht ab, bis ich ihre Schule öfters besucht, einer Beschneidung, einer Hochzeit beigewohnt und von dem Lauberhüttenfest mir ein Bild gemacht hatte.«<sup>1</sup> Die Neugier auf fremdartige Sitten und Gebräuche treibt zu Inspektionen des jüdischen Lebens und vielleicht auch zu einem Versuch in der jiddischen Sprache, wie er in der »Judenpredigt« unternommen worden ist.

Der kurze Text (MA 1.2, 191), als dessen Subjekt ein Rabbiner zu denken ist, setzt ein mit dem Fremdblick der »Goyen«, der Nichtjuden (die korrekte Pluralform wäre ›Goyim‹) und der ihnen zugeschriebenen Behauptung, daß die Juden »kä König, kä Käser, kä Zepter kä Kron« hätten. Die ausgrenzende Statuierung von Andersheit ist damit Ausgangspunkt der Predigt und leitet eine Gegenbewegung ein, die einen Triumph der Juden in Aussicht stellt, während die Nichtjuden allesamt »ins große grause rote Meer« stürzen werden. Zugrunde liegt eine Legende, die sich um die wunderbare Wasserteilung beim Auszug der Israeliten aus Ägypten kristallisiert und mit der Messias-Erwartung verbunden haben dürfte. Beim jüngsten Gericht wird der Messias auf einem großen Schimmel geritten kom-

---

<sup>1</sup> Zitiert nach: Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe [künftig als MA]. Hg. von Karl Richter u.a. München/Wien 1985-1998, Bd. 16, S. 163.

men, auf dem alle Juden Platz finden, nicht aber die Andersgläubigen – diese setzen sich auf den »Wätel« (den Wedel, also: Schwanz), und von ihm fallen sie ins Wasser und müssen ertrinken. Die Juden erreichen dagegen das andere Ufer. Das »groß Wonner« malt also die exklusive Erlösung des auserwählten Volkes aus und soll seine Zuversicht in den Leiden der Gegenwart stärken, wenn es in die Fremde verstreut, gedemütigt und verfolgt wird. Diese eschatologische Verheißung verbindet sich mit einer ins Drastische spielenden Komik der rhetorischen Inszenierung, so daß sich wohl nicht entscheiden läßt, ob die Phantasie einer Aneignung oder die Strategie einer Ausgrenzung letztlich alles steuert. Als diffamierend oder gar als gezielt antisemitisch muß diese Komik nicht aufgefaßt werden.

Unter dem Titel »Salomons Königs von Israel und Juda güldne Worte von der Zeder bis zum Issop« hat Goethe 15 Pflanzenfabeln ausgearbeitet (MA 1.2, 446ff.), die größtenteils auf alttestamentliche Quellen zurückverfolgt werden können. Die Anregung empfing er von einem 1774 in der Zeitschrift »Iris« erschienenen Aufsatz von Johann Georg Jacobi, in der Ausführung versucht er das salomonische Vorbild nachzubilden, gerät aber gelegentlich in die Nähe von Lessings Fabelstil und zeigt eine so auffällige Bevorzugung der alle anderen Gewächse überragenden Zeder, daß man das Mitspiel der Genieästhetik nicht übersehen kann. Die Zeder ist zwar generös genug, auch dem »Gräslein« sein Recht zuzuerkennen (Nr. 13), begehrt aber auf (Nr. 15), als ein Prophetenwort insistiert, »vor dem Herrn« sei alles »gleich« (Nr. 14). Ein Versuch, das Fremde in seiner Eigentümlichkeit zu erkunden, ist in dieser Aneignung der jüdisch-alttestamentlichen Überlieferung nicht auszumachen. Zwar geht die im Titel abgesteckte Ausmessung des Pflanzenreichs gemäß Jacobis Verweis zurück auf eine Vorlage im »Buch der Könige« (1,5,12f.), aber Goethes Text läßt nicht erkennen, daß er von den salomonischen Pflanzenfabeln aus die Weisheit ihres Urhebers und seinen besonderen Status in der jüdischen Königsgeschichte näher ergründen will. Der in Goethes eigenem Fabulieren gar nicht auftauchende »Issop« (Ysop, hebräisch »êzôb«) wird wiederholt in den jüdischen Opfervorschriften erwähnt (z.B. 2. Mos. 12,22 oder 3. Mos. 4,4), doch handelt es sich dabei nicht um ein kulturelles Spezifikum, denn er kommt auch im katholischen Ritus als Weihwassersprengel und bis heute auch als Salatgewürz und als Heilpflanze bei Brusterkrankungen und anderen Leiden zum Einsatz.

In zeitlicher Nähe zu den salomonischen Fabeln und während der Arbeit am »Egmont« hat Goethe in den letzten Frankfurter Monaten 1775 mit einer Übersetzung des »Hohen Liedes« eine weitere Annäherung an den jüdisch-alttestamentlichen Kulturkreis versucht (FA I, 12, 364ff.). Dabei legte er, weil seine Kenntnisse des Hebräischen für eine Lektüre des Originals nicht ausreichten, vermutlich die lateinische Vulgata neben der deutschen Luther-Übersetzung zugrunde, nachweisbar auch die mehrbändige Ausgabe des Alten Testaments mit Übersetzungen und Kommentaren von Johann August Dietelmair (Leipzig 1749-1770). Goethe betätigte sich also mehr als Kompilator vorhandener Übersetzungen, ohne größeren Spielraum für eigene, die Kulturdifferenzen ausmessende oder überbrückende Markierungen zu eröffnen. Seine Version des »Hohenliedes« tilgt einige Wiederholungen des Originals, auch eine Passage, die sich thematisch mit Salomo befaßt (3,7ff.), also die für ihn offenbar wichtige Autorenzuschreibung des Textes unglaubwürdig gemacht hätte. Im Sprachrhythmus läßt sich ein trochäisch-daktylisches Muster erkennen, in der Motivik eine recht beharrliche Ersetzung der Rosen durch die Lilien, einmal – als die Geliebte die Berührung durch den zur nächtlichen Stunde kommenden Freund schildert (»mich überliefs«) – geht die Silhouette Gretchens durch Goethes Worte. Dagegen sind die emphatischen, ins Inzestuöse spielenden Zeugnisse der Geschwisterliebe, für die man eine besondere psychische Bedeutung bei Goethe unterstellen könnte, von ihm gegenüber den Vorlagen (4,9ff.; 8,1ff.) allenfalls in Nuancen verstärkt worden. Von einer theologischen Allegorese des »Hohenliedes« mochte der Übersetzer offenbar nichts wissen – im höchsten Alter hat er dazu ein Votum gegeben, das man sich in kräftigerer Tönung auch für die Jugendjahre vorstellen kann, wenn er jene »Geistliche[n]« erwähnt, »welche das hohe Lied Salomonis auf das heilige Verhältnis Christi zu seiner bräutlichen Kirche deuten« (an Carl Friedrich Zelter, 26.1.1830). Die solchermaßen ironisierte Auslegung versucht das »Hohelied« mit seinem unverhohlenen Lobpreis der Geschlechtsliebe für den Kanon der Bibel und damit für den theologischen Diskurs zu qualifizieren, denn die in der blumenreichen Metaphorik geradezu überschießende erotische Phantasie ließ sich nur halbwegs auf geordnete Bahnen bringen, wenn man das Liebesverhältnis beziehen konnte auf die Nähe Gottes zu seinem jüdischen Volk oder eben, unter christlichem Vorzeichen, auf die bräutliche Bindung der Kirche an Christus.

Nach neuerer Forschung sind im »Hohenlied« alte orientalische Liebeslieder gebündelt, deren Verfasser mit Sicherheit nicht der historische König Salomon gewesen ist. Ihre Kanonisierung und Zuschreibung geht wahrscheinlich auf die Zeit nach dem jüdischen Exil in Ägypten zurück. Der theologischen, oft auf die Heilsgeschichte zielenden Ausdeutung des Textes traten im 18. Jahrhundert profanisierende Interpretationen entgegen, die ihm etwa die Darstellung einer Ehe »voll orientalischer Liebesränke, intrigues d’amour, Eifersucht, Brunst, Zank, Begier nach einer Nacht« ablasen.<sup>2</sup> Das mochte Goethe bekannt gewesen sein, dürfte ihn aber weniger beeindruckt haben als die Auffassung seines Mentors Johann Gottfried Herder, der das »Hohelied« wie überhaupt das Alte Testament als poetisches Zeugnis verstanden und auch eine eigene Übersetzung von Teilen des »Hohenliedes« erarbeitet hat.<sup>3</sup> Herder hält an der Autorschaft Salomos fest, sieht mit ihm nach der heroischen Zeit seines Vaters David jedoch einen politischen Niedergang der jüdischen Geschichte einsetzen. Allerdings behalte der Name so viel Nimbus, daß auch die mit ihm verbundenen Dichtungen im Gedächtnis blieben: »Das Hohelied und die Sprüche wären nicht aufbehalten worden, wenn sie nicht der Name Salomo geziert und die spätere sammelnde Zeit nicht schon im ersten einen lieblichen mystischen Sinn, die Beschreibung künftiger Salomonischer Zeiten gefunden hätte! Als Braut- und Liebeslieder eines andern Dichters hätte man sie nicht aufbewahrt.«<sup>4</sup>

Was Goethe am »Hohenlied« fasziniert hat, ist seine poetische Ausdruckskraft, nicht seine Verwurzelung in einem fremden Kulturkreis. Das läßt sich auch der Vollzugsmeldung entnehmen, die Johann Heinrich Merck am 7. Oktober 1775 erhält: »Ich hab das Hohelied Salomons übersetzt, welches ist die herrlichste Sammlung Liebeslieder, die Gott erschaffen hat.« Der Hinweis auf die überirdische Inspiration ist nicht als theologi-

---

<sup>2</sup> So der Göttinger Theologe und Orientalist Johann Davis Michaelis, der seine Übersetzung des Alten und des Neuen Testaments mit »Anmerkungen für Ungelehrte«, zumeist rationalistischen Auslegungen, versehen hat (in 19 Teilen, 1772-1793). Zitiert nach MA 1.2, 857.

<sup>3</sup> Sie wurde mit erläuternden Zwischentexten unter dem Titel »Lieder der Liebe“ 1778 in Herders Sammlung der »Volkslieder“ veröffentlicht (HW 3, 434ff.), dürfte Goethe aber schon früher bekannt geworden sein.

<sup>4</sup> Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie [1782/83]. In: HW 5, 1283.

sche These gemeint, sondern soll die literarische Herrlichkeit des Textes illustrieren. Diese Hochschätzung hat sich Goethe zeitlebens bewahrt. So rezensiert er 1820 wohlwollend die neue Übersetzung von Friedrich Wilhelm Carl Umbreit und den ihr beigegebenen Versuch, in die »Fragmente Zusammenhang zu bringen« durch die Annahme der Liebesgeschichte eines Hirten und eines Hirtenmädchens, in die König Salomo, der das Mädchen ebenfalls »unaussprechlich« liebt, eingreift, die aber schließlich ihr glückliches Ende findet (MA 13.1, 344). In der gleichen Zeit hatte er in den »Noten und Abhandlungen« zum »West-östlichen Divan« im Abschnitt »Hebräer« die fragmentarische Zusammenwürfelung des »Hohenliedes« beklagt, aber ihm erneut seine Bewunderung als »dem zartesten und unnachahmlichsten [...] Ausdruck leidenschaftlicher, anmuthiger Liebe« ausgesprochen. Nun schärft sich, obwohl »glühende Neigung jugendlicher Herzen« als »Hauptthema« festgehalten bleibt, im Kontext des »Orientalisierens« auch der Blick für die kulturspezifischen Züge, die der Text durchscheinen läßt: »Durch und durch wehet eine milde Luft des lieblichsten Bezirks von Canaan; ländlich trauliche Verhältnisse, Wein-, Garten- und Gewürzbau, etwas von städtischer Beschränkung, sodann aber ein königlicher Hof mit seinen Herrlichkeiten im Hintergrunde.«<sup>5</sup> Für das Liebesthema im »Divan« bleibt König Salomo eine exemplarische Figur, seine Liebe ein Reflexionsthema (s. Kap. 4.3) – nicht zuletzt dürfte für die dialogische Anlage der Liebesgedichte die Wechselrede der Liebenden im »Hohenlied« ein Vorbild abgegeben haben.

Es ist hier nicht der Ort, das Thema der Religiosität des jungen Goethe und seiner Teilhabe am Religionsdiskurs der Aufklärung des näheren zu entwickeln. Dazu müßte eingegangen werden auf seine pietistische Phase nach der schweren Erkrankung in Leipzig und der Rückkehr nach Frankfurt im Herbst 1768, als autobiographische Mitgift eingegangen in die 1773/74 entstandene »Prometheus«-Hymne, die das Aufwachen aus solchen Kinderträumereien mit einem trotzigen Aufbegehren gegen jeden

---

<sup>5</sup> Zitiert nach: Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke [Abt. I]. Briefe, Tagebücher und Gespräche [Abt. II]. Hg. von Friedmar Apel u.a., Frankfurt am Main 1985-1999 [künftig als FA]. Abt. I, Bd. 3/1, 1994, 2. Aufl. 2010, S. 140f.