

Angelika SCHOBER

GOETHE ZWISCHEN ORIENT UND OKZIDENT,
TRADITION UND INNOVATION

Im West-östlichen Divan fordert Goethe seinen Leser auf, im Orient das Neue im Alten zu suchen: « Er im Orient sich freue daß das Alte sei das Neue »¹. Goethe ist also davon überzeugt, daß Europa den Orient braucht und von ihm wesentliches lernen kann; er meint zugleich, daß Altes (Tradition) und Neues (Innovation) verbunden und Impulse für eine Erneuerung Europas in der Tradition des Orients gefunden werden können. Orient steht also zugleich für Tradition und Innovation in dem Sinne, daß eine Innovation des Okzidents aus der Aneignung der fremden Tradition resultieren soll. Dies ist jedoch nicht die einzige Möglichkeit, wie Goethe Tradition und Innovation zu verbinden sucht. Im Faust, besonders im zweiten Teil, geht es auch um das Verhältnis von Tradition und Innovation, und zwar um die Frage, inwiefern eine Synthese von technischer Innovation und durch Tradition vermittelten Werten möglich ist.

In der Tradition des Orients sucht Goethe etwas Vielschichtiges, das den Bereich des Religiösen betrifft und zum Ausdruck kommt in der Bereitschaft des Lobpreises und der bedingungslosen Hingabe. Diese Suche spiegelt sein Streben nach dem 'ganzen Menschen', der in Harmonie mit sich selbst und dem Kosmos lebt, der nicht von sich selbst entfremdet ist, sondern eine harmonische Einheit von Körper, Gefühl und Verstand bildet. Wie die anderen Autoren der deutschen Klassik suchte Goethe dieses Ideal zunächst im antiken Griechenland, in späteren Jahren spielt jedoch der Orient eine bedeutendere Rolle.

Der erstrebte 'ganze Mensch' ist der vom 'Geist' geleitete Mensch, wobei zum Verständnis des Begriffs 'Geist' - einem Schlüsselwort in Goethes Welt- und Lebensauffassung² - seine Reflexionen über den Orient hilfreich

¹ Goethe, West-östlicher Divan, Hersg. Von Hans -J. Weitz, Insel TB 75, Frankfurt/Main 1974, S.248

² cf. Angelika Schober, « Geist », in : Jean-Marie Grassin (Hrsg.), Dictionnaire International de Terminologie Littéraire, Limoges, ...

sind. Im West-östlichen Divan lesen wir: « Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutschen Geist nennen », und gemeint ist damit « das Vorwaltende des oberen Leitenden ». Denn daraus folgt, daß « alle übrigen Eigenschaften vereinigt [werden], ohne daß irgend eine, das eigentümliche Recht behauptend, hervorträte. »³ Kommt der Geist zu seinem Recht, sind also alle menschlichen Fähigkeiten und Anlagen in harmonischer Synthese verbunden; eine Vereinigung von Geistigem und Sinnlichem, Rationalität und Glauben wird möglich, und der Mensch findet seine Ganzheit in Übereinstimmung mit sich selbst und dem Göttlichen wieder. Suleika identifiziert in diesem Sinne Geist, Liebe und Leben:

« Denn das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist. »⁴

Weshalb kann die orientalische Dichtung diese angestrebte Harmonie am besten ausdrücken? Weil sie ein Gegengewicht zum okzidentalischen Weltverhältnis darstellt. Goethes Bewunderung für den Orient ist in der Tat eine Antwort auf das Denken des Abendlandes, welches spätestens seit Descartes die Rationalität auf Kosten der anderen menschlichen Fähigkeiten überbetont.⁵ Diese « Entzauberung der Welt »⁶ beunruhigt Goethe, denn er spürt, daß sie zum Verlust der Totalität führt, zur Entfremdung des Menschen von sich selbst und dem Universum. Den Willen, die Natur mit Hilfe von Wissenschaft zu beherrschen und nur noch als Objekt von quantifizierbaren Experimenten im Labor wahrzunehmen, empfindet Goethe als Verarmung des Denkens, ja des Lebens schlechthin. Als Antwort darauf entwirft er seine Farbenlehre, die man mit Albrecht Schöne als "Farbentheologie" bezeichnen kann: Newtons Erklärungen stellt er eine kosmologische Betrachtungsweise gegenüber, welche die Farben als Folge der Begegnung des göttlichen Lichtes mit dem Trüben versteht. Und parallel dazu beschäftigt er sich immer eingehender mit dem

³ West-östlicher Divan, S.168

⁴ West-östlicher Divan, S.78

⁵ Adorno und Horkheimer zufolge beginnt dieser Prozeß bereits in der Antike und kennzeichnet das Denken des Abendlandes von Anfang an. cf. Angelika Schober: "Que veut dire Aufklärung?", in Jean Marie Paul (dir.), Max Horkheimer, Theodor W.Adorno et la Dialectik der Aufklärung, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II, Nancy 1996, S.9-19

⁶ Den Ausdruck « Entzauberung der Welt » gebraucht Max Weber am Ende der zweiten Fassung (1920) seiner religionssoziologischen Schrift Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

Orient,⁷ wobei er seine zentralen Gedanken von dem islamischen Mystiker Dschelâl-Eddîn Rûmî bestätigt findet. So schreibt er in den Anmerkungen zu Rûmî, es sei die erste Aufgabe des Dichters zu glorifizieren, er müsse die Welt als ganzes und damit den Schöpfer verherrlichen; der «wahre Dichter» werde also immer eher loben als tadeln, und Goethe ist der Ansicht, «daß der eigentliche Dichter die Herrlichkeit der Welt in sich aufzunehmen berufen ist und deshalb immer eher zu loben als zu tadeln geneigt sein wird.» Und er fügt hinzu: «Daraus folgt, daß er den würdigsten Gegenstand aufzufinden sucht, und, wenn er alles durchgegangen, endlich sein Talent am liebsten zu Preis und Verherrlichung Gottes anwendet.» Goethe stellt weiter fest, daß «dieses Bedürfnis dem Orientalen am nächsten» liegt, «weil er immer dem Überschwenglichen zustrebt und solches bei der Betrachtung der Gottheit in größter Fülle gewahr zu werden glaubt».⁸ Dichten ist in diesem Sinne zu vergleichen mit der Rezitation des islamischen Rosenkranzes, also der Bereitschaft, Gott durch die Wiederholung seiner neunundneunzig schönsten Namen zu preisen. Denn «auch der sogenannte mahometanische Rosenkranz, wodurch der Name Allah mit neunundneunzig Eigenschaften verherrlicht wird, ist eine solche Lob und Preis Litanei.» Er ist dadurch gekennzeichnet, daß «bejahende, verneinende Eigenschaften [...] das unbegreiflichste Wesen» bezeichnen und hat folgende Wirkung auf das Gemüt: «der Anbeter staunt, ergibt und beruhigt sich.»⁹ Er ermöglicht jene Einsicht, die Goethe an anderer Stelle im West-östlichen Divan als «selige Sehnsucht» beschreibt:

Und solange du das nicht hast,
Dieses stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.¹⁰

Wenn Goethe im Orient das Neue im Alten sucht, so will er also damit die Fähigkeit des Lobpreisens, sowie die Bereitschaft zur liebenden Hingabe wieder aufwerten, die er in der europäischen Kultur nicht mehr finden kann.

⁷ Zur Bedeutung der arabischen Welt in Goethes Denken, siehe Katharina Mommsen, *Goethe und die Araber*, Frankfurt, Insel 1988

⁸ West-östlicher Divan, S.158□

⁹ Ibid., S.158- 159

¹⁰ Ibid., S.21

Zwar kennt auch die christlich abendländische Tradition den Lobpreis Gottes, doch mit der Aufklärung wurde diese Disposition als überholt, unzeitgemäß, ja der Entfaltung der Vernunft hinderlich betrachtet. Goethe entdeckt somit im Orient nichts wirklich Neues, erkennt vielmehr im traditionellen religiös geprägten Denken des Islam etwas Universelles, von dem er fordert, es möge als 'neu' anerkannt werden; es gehört der gesamten Menschheit an, wurde aber im Bewußtsein des abendländischen Kulturkreises weitgehend vergessen und verschüttet. Denn seit der Renaissance verzichtet Europa auf Lobpreis zugunsten einer aufgeklärt kritischen Einstellung gegenüber der Welt und Gott. Kann man daraus schließen, daß Goethe das rationalistisch moderne Denken zugunsten einer religiösen Gefühlkultur ablehnt, also gewissermaßen eine Wiederbelebung des Mittelalters unter orientalischem Vorzeichen anstrebt? Ein solcher Schluß wäre verfehlt. Denn er ließe die Komplexität von Goethes Weltansicht außer Acht, die auch darin ihren Ausdruck findet, da er versucht, Haltungen zu verbinden, die inkompatibel erscheinen, also gewissermaßen die Quadratur des Kreises zu verwirklichen sucht. So werden im Prolog im Himmel (Faust I) beide Geisteshaltungen vorgestellt, und die Dramatik des Faust resultiert zum großen Teil aus dieser Spannung. Das kritische, anklagende und verneinende Denken wird von Mephistopheles verkörpert. Er prangert die Unzulänglichkeit der Welt und der Menschen an und kritisiert damit auch den Schöpfer. Auf die Frage des Herrn, wie die Dinge auf der Erde stünden, antwortet der kritische Perfektionist : « Ich find es dort, wie immer herzlich schlecht », auch deshalb, weil der Mensch das Geschenk der Vernunft mißbrauche:

Ein wenig besser würd' er leben,
 Hättest du im nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
 Er nennt's Vernunft und braucht's allein
 Nur tierischer als jedes Tier zu sein.¹¹

Die Gegenposition zu Mephisto wird von den Erzengeln vertreten, die den glorifizierenden Geist inkarnieren, jenen Geist, den Goethe auch in der Poesie des Orients wiederentdeckt. Sie werden nicht müde, die Schöpfung in ihrer Gesamtheit, und damit den Schöpfer, zu preisen, trotz schrecklicher Er-

¹¹ Faust. Der Tragödie erster Teil, (283- 285), RUB,1969, S.10-11

eignisse, trotz durch Naturkatastrophen verursachter Zerstörungen und Verwüstungen:

Und Stürme brausen um die Wette
 Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer
 Und bilden wütend eine Kette
 Der tiefsten Wirkung rings umher.
 Da flammt ein blitzendes Verheeren
 Dem Pfade vor des Donnerschlags
 Doch deine Boten, Herr, verehren
 Das sanfte Wandeln deines Tags.¹²

Mit Michaels Worten betont Goethe, daß Zerstörung und Tod kein Grund sind, auf das Lob Gottes zu verzichten, da der «eigentliche Dichter», der in diesem Sinne die Rolle des Erzengels übernimmt, sich nicht in welt- und menschenverachtenden Zynismus à la Mephisto ergehen darf, sondern wie der Rezitator des islamischen Rosenkranzes unaufhörlich Gott zu preisen hat. Er sieht wie der gläubige Muslim, daß die neunundneunzig schönsten Namen Gottes nicht nur «bejahende», sondern auch «verneinende» Eigenschaften bezeichnen, zum Beispiel Al Modhillo... (Der erniedrigt), Al Momîto ... (Der den Tod gibt) und Ad Dârro ... (Der schadet).¹³

Auf die ihm eigene Weise leitet Goethe daraus ab, daß er auch auf den negierenden, kritischen, von Mephisto verkörperten Geist nicht verzichten kann, diesen als Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, vielmehr braucht, damit Faust die Vision einer neuen Polis für freie Menschen realisieren kann. Denn durch den Pakt mit Mephisto entdeckt Faust nicht nur seine unterdrückte Sinnlichkeit, sondern entwickelt desweiteren den Wunsch, gesellschaftlich zu wirken - eine Verwandlung, die bereits im Studierzimmer vorbereitet wurde, als er über den ersten Satz des Johannesevangeliums nachsinnt und « Am Anfang war das Wort » schließlich mit « am Anfang war die Tat » interpretiert.¹⁴ Damit wurden die Weichen gestellt, daß sich der von der Welt zurückgezogene Gelehrte zum Menschen der Tat, zum Politiker im edlen Sinn des Wortes, also zum Schöpfer einer staatlichen Gemein-

¹² Ibid., S.10 (259-266)

¹³ siehe: Cheikh Sadik Mohammed Charaf, *Savant d'El Azhar, Le rappel et l'invocation de Dieu tirés du Coran et de la Sounna*, s.d., S.83-86

¹⁴ Faust, der Tragödie erster Teil, S.37 (1224-1238)

schaft, entwickeln kann: Er will «auf freiem Grund mit freiem Volke stehn».¹⁵ Doch hierzu bedarf er, wie Goethe betont, der Hilfe von Mephisto, das heißt der europäisch kritischen Denkweise. Anders ausgedrückt: Als homo faber will Faust mittels moderner Naturwissenschaft und Technik die Natur beherrschen und in den Dienst des Menschen stellen. Nur dank dieser «teuflischen» Hilfe kann dem Meer neues Land entrissen werden, in welchem Wohlstand herrscht und Ackerbau gleichermaßen wie Handel prosperieren. Philemon sagt entsprechend zu dem Schiffbrüchigen, den er einst vor dem Ertrinken errettete:

Das Euch grimmig mißgehandelt
Wog auf Woge, schäumend wild,
Seht als Garten Ihr behandelt.
Seht ein paradiesisch Bild.¹⁶

Faust möchte in seiner Polis Tradition und Innovation verbinden. Er wünscht entsprechend, daß Philemon und Baucis als Garanten der universellen traditionellen Werte Nächstenliebe und Frömmigkeit im «neuen Land» leben und bietet ihnen «schönes Gut im neuen Land» an. Auf Religion gegründete Tradition und durch Mephisto realisierte Innovation stehen für ihn in keinem Widerspruch. Baucis hingegen lehnt diese (unmögliche?) Synthese ab: «Traue nicht dem Wasserboden, Halt auf deiner Höhe stand» ruft sie ihrem Mann zu¹⁷ und überzeugt ihn schließlich von ihrem Mißtrauen gegenüber den Verwandlungen an der Küste. Entschlossen, ihre traditionelle Lebensweise fortzuführen, weigern sich die beiden Alten, ihre Hütte mit der Kapelle zu verlassen und

¹⁵ Faust. Der Tragödie zweiter Teil, S.207 (11580)

¹⁶ Faust. Der Tragödie zweiter Teil, RUB, Stuttgart 1971, S.192 (11083-11086)

¹⁷ Faust. Der Tragödie zweiter Teil, S.194 (11137-11138)

In seiner zweibändigen Edition des Faust (Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1994) ersetzt Albrecht Schöne «Wasserboden» durch «Wasserboten mit der Begründung «Wasserboden» gebe keinen Sinn, mit «Wasserboten» seien jedoch die Boten gemeint, die aus dem Wasser kommen. (cf. Interview mit Albrecht Schöne in Der Spiegel Nr.46/1994, S.221). Diese Veränderung scheint ihm dadurch gerechtfertigt, da in der Handschrift «den Wasserboden» steht. Man kann aber einwenden, daß es wahrscheinlicher ist, da Goethe nur den Buchstaben «m» des Artikels undeutlich schrieb, so daß «den Wasserboden» statt «dem Wasserboden» im Manuskript steht, als daß er d und t verwechselte. Umsomehr als das Wort «Wasserboden» durchaus sinnvoll ist und gerade das Lebenswerk von Faust beschreibt: aus dem Wasser gewonnenes Land. Zudem stellt das Bild des Wasserbodens einen Kontrast zur Düne dar, auf welcher Philemon und Baucis leben...

sterben vor Schreck, als Mephisto erscheint, um sie mit Gewalt umzusiedeln. Obwohl die angestrebte Synthese von Tradition und Innovation also mißlingt, empfindet Faust gleichwohl das höchste Glück bei der Vorstellung jener Millionen tätiger Menschen, die seine Polis bevölkern werden. Nicht bei Gretchen, nicht in Helenas Armen, sondern in diesem Moment sagt er zum Augenblick: «Verweile doch, du bist so schön».¹⁸ Ist hier etwas vom Geist des Lobpreisens zu spüren, dessen Fürsprecher Goethe an anderer Stelle ist und welchen er bei den Erzengeln gleichermaßen wie in der orientalischen Dichtung verkörpert sieht? Wohl kaum. Man muß vielmehr erkennen, daß Faust am Ende seines Lebens nicht die Schöpfung als Ganzes, sondern gewissermaßen nur sich selbst zelebriert. Und dies wird am deutlichsten, wenn er sagt: «Es kann die Spur von meinem Erdentagen Nicht in Äonen untergehn.»¹⁹ Entsprechend setzt Goethe an dieser Stelle, anders als im West-östlichen Divan, das Leben auch nicht mit der Liebe gleich. Es erscheint hier vielmehr als etwas, was durch ständige Anstrengung errungen werden muß, und nicht dank liebender Hingabe geschenkt wird: «Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, Der täglich sie erobern muß», doziert Faust.²⁰ Und er befindet sich somit an der Schwelle seines Todes am anderen Ende der Skala menschlicher Möglichkeiten, welche im West-östlichen Divan gepriesen werden; er verkörpert das Gegenteil jenes Menschen, den Goethe im Orient als Vorbild ausmacht, des Rezitators des islamischen Rosenkranzes, welcher «staunt», «sich ergibt» und «sich beruhigt». Wie sein Sohn Euphorion ist Faust fasziniert von der Möglichkeit des Eroberns und dem Wunsch, Spuren zu hinterlassen.

Ist Faust also nicht zu vereinbaren mit dem Orient und als bloße Illustration des europäisch egozentrischen Menschen zu lesen? Eine solche Deutung würde dem Werk nicht gerecht werden, um so weniger als im islamischen Kulturkreis und besonders in Ägypten, der Fauststoff sich großer Beliebtheit erfreut und zu verschiedenen Nachdichtungen angeregt hat.²¹

¹⁸ Ibid., S.207 (11582)

¹⁹ Ibid., S.207 (11583-11584)

²⁰ Ibid., S.207 (11575 11576)

²¹ Zur Bedeutung des Faust in Ägypten, siehe: Moustafa Maher, «Die Rezeption des Faust Stoffes in Ägypten und die vermittelnde Rolle des Theaters», in: Europäische Mythen der Neuzeit, Salzburg, 1993, S.437- 450

Wo steht Goethe im Spannungsfeld von Tradition und Innovation, Orient und Okzident? Die angeführten Beispiele zeigen, daß es nicht möglich ist, einen einzigen, deutlich bestimmten Standpunkt auszumachen. Man muß vielmehr akzeptieren, daß wir mit einem Nebeneinander verschiedener Antworten konfrontiert sind, die sich nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Wenn Goethe im West-östlichen Divan im Orient das Neue im Alten sucht, so möchte er auf diese Weise den Geist der Lobpreisung und der Liebe neu entdecken und den Orient als Vorbild verstehen, damit der Mensch zur Harmonie mit sich selbst und dem Universum gelangen kann. Zugleich darf aber nicht übersehen werden, daß er diese Bestrebung nicht durchgängig beibehält, ja sie im Faust sogar weitgehend wieder in Frage stellt. Denn hier wertet er den kritischen, rationalistischen, mephistophelischen Geist des Okzidents auf - Goethe ist sich bewußt, daß nur mit dessen Hilfe die Wüste zum Garten werden kann - und damit letztlich auch das Welt- und Selbstverständnis des aufgeklärten homo faber.

Ist die Synthese von Tradition und Innovation, Orient und Okzident deshalb zum Scheitern verurteilt? Man könnte zu diesem Schluß kommen und dabei auf den Prolog im Himmel verweisen, wo der Herr sagt: « Es irrt der Mensch, so lang er strebt .»²² Gleichwohl ist es ebenfalls möglich, mit Goethe die Hoffnung beizubehalten. Denn am Ende des zweiten Teils von Faust singen die Engel: « Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. »²³

Literaturverzeichnis

- GOETHE, Faust. Der Tragödie erster Teil, Stuttgart, RUB 1969
 GOETHE, Faust. Der Tragödie zweiter Teil, Stuttgart, RUB 1971
 GOETHE, West-östlicher Divan, hrsg. von Hans J. Weitz, Frankfurt/M 1974

²² Faust. Der Tragödie erster Teil, S.11 (317)

²³ Faust. Der Tragödie zweiter Teil, S.217 (11936 -11937)

- MAHER: Moustafa Maher, « Die Rezeption des Faust Stoffes in Ägypten und die vermittelnde Rolle des Theaters », in: Europäische Mythen der Neuzeit, Salzburg, 1993, S.437-450
- MOMMSEN: Katharina Mommsen, Goethe und die Araber, Frankfurt, Insel 1988
- SCHÖBER: Angelika Schober, « Geist », in: Jean-Marie Grassin (Hrsg.), Dictionnaire International de Terminologie Littéraire, Limoges
- SCHÖBER: Angelika Schober: « Que veut dire Aufklärung? », in :Jean-Marie Paul (Hrsg.), Max Horkheimer, Theodor W.Adorno et la Dialectik der Aufklärung, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II, Nancy 1996, S.9-19
- SCHÖNE: Albrecht Schöne, Goethes Farbentheologie, C.H.Beck, München 1987