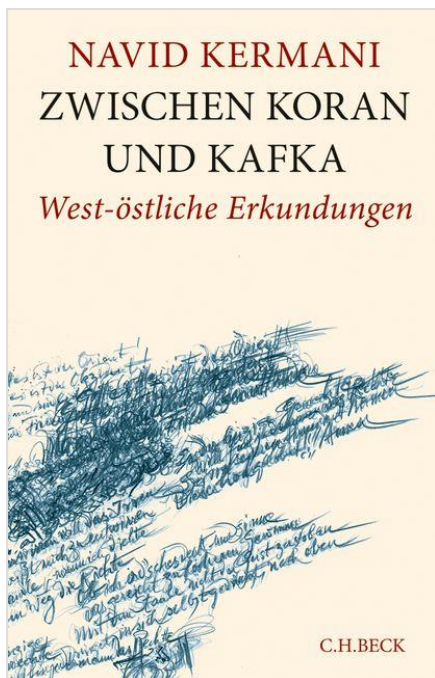


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Navid Kermani**  
**Zwischen Koran und Kafka**  
West-östliche Erkundungen

368 Seiten. Gebunden  
ISBN: 978-3-406-66662-9

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<http://www.chbeck.de/13653894>

## Gott-Atmen

### *Goethe und die Religion*

Stellen wir uns vor, wir würden nichts tun. Wir lägen bequem, die Hände neben dem Körper, hätten die Augen geschlossen, ringsum keinerlei Geräusche, fühlten keinen Schmerz, nicht einmal die Verspannung dieses oder jenes Muskels, fröhen weder, noch schwitzten wir. Wir würden sofort merken, daß wir nicht nichts tun können. Wir würden immer noch atmen. Wir hörten, wie die Luft hauchend in die Nasenlöcher oder mit einem leisen Zischen zwischen Lippen und Zähne strömt; wir bemerkten, wenn wir genau darauf achteten, das Kribbeln in der Kehle beim Durchzug der Luft; wir spürten je nachdem, wohin wir atmen, die Brust oder den Bauch sich weiten, bevor der Atem wendet und die Kehle hinauf wieder aus dem Mund oder der Nase strömt, Brust oder Bauch sich senken. Wir könnten die Luft anhalten, allerdings nur für einige Sekunden, bei sportlicher Konstitution etwas länger, eine Minute vielleicht oder zwei. Danach atmeten wir um so kräftiger wieder aus. Wir bestimmen nicht den eigenen Atem – nicht einmal über den eigenen Atem bestimmen wir. Über die elementarste Tätigkeit des Lebens haben wir – ich will nicht sagen: keine, aber nur minimale, nur einige Sekunden oder ein, zwei Minuten Verfügungsgewalt. Sind wir es dann überhaupt selbst, die atmen?

Es gibt wahrscheinlich keine andere Frage, an der sich der Unterschied zwischen einem religiösen und einem Bewußtsein, das die Welt rein immanent erklärt, präziser, anschaulicher, auch grundlegender festmachen ließe als die Frage nach dem eigenen Atem. Gott ist im Vergleich ein nachrangiger, vor allem ein zu abstrakter, letztlich nicht erklärbarer Begriff – man kann religiös sein, ohne Gott

im Munde zu führen; man muß das Wort nicht einmal kennen oder mag es für den Sprachgebrauch verwerfen. Erst recht amorph sind alle anderen Begriffe, die die monotheistischen Traditionen der Religion zuweisen: die Offenbarung, das Heilige, die Schöpfung. Selbst wenn wir uns, etwa auf der Grundlage langjähriger Spekulation oder einer spirituellen Erleuchtung, im klaren darüber zu sein meinen, was genau wir darunter verstehen, hätten wir keinen Anhalt, daß andere dasselbe verstehen oder vor zweihundert oder zweitausend Jahren verstanden haben. Es sind Begriffe, die eine lange, nicht nur in den Glaubens-, mehr noch in den Sprachgemeinschaften je spezifische Geschichte angereichert haben, mithin weit davon entfernt sind, etwas unmittelbar Angesehenes zu bezeichnen, wie man es für das Wort <Holz> sagen könnte oder für <Milch>, selbst für das Kulturgut <Brot>. Einen Laib Brot, ein Stück Holz, ein Glas Milch könnten wir jedem Menschen auf der Welt zeigen, und er wüßte es in aller Regel präzise in seine Sprache zu übersetzen – nicht so mit der Offenbarung, dem Heiligen, der Schöpfung, erst recht nicht mit Gott. Den Atem hingegen fühlen wir in den Nasenlöchern oder zwischen Lippen und Zähnen, als Kribbeln in der Kehle, in der Brust und im Bauch als eine äußere Einwirkung, von der unser Leben abhängt – von dem wir abhängen. Der Atem ist die grundlegende religiöse Erfahrung, die wir bestreiten oder anerkennen können:

Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:  
Die Luft einziehn, sich ihrer entladen.  
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;  
So wunderbar ist das Leben gemischt.  
Du danke Gott, wenn er dich preßt,  
Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.<sup>1</sup>

Wer atmet? Das immanente Bewußtsein würde den Atem als Folge einer rein physiologischen Kausalität erklären. Es würde die menschliche Autonomie zwar ebenfalls relativieren, die Ursache für das Einholen und Ausströmen der Luft jedoch körperlichen Funktionen zuschreiben: Muskelsträngen, Stoffwechseln, Gehirnströmen, Blutbahnen, Herzschlägen und so weiter. Gleichwohl vermag der

Atem – vermag nichts so sehr wie der Atem – selbst das nüchternste Gemüt metaphysisch zu erschüttern.

Vielleicht ist der eigene Atem für die meisten Menschen zu selbstverständlich, um sie aus der Fassung zu bringen – aber stellen wir uns einen Kreißsaal vor, als Mutter, als Vater. Wir sähen das eigene Kind zum ersten Mal nach Luft schnappen, sähen seinen kleinen Bauch auf- und niedergehen, der mit Blut und einem bräunlichen Gewebe wie von flüssig gewordenem Ton verschmiert ist, sähen die Nabelschnur, die das Kind nicht mehr zu versorgen braucht, und nähmen in unserem zugegeben hormonell stimulierten Glücksrausch den Atem nicht als bloße physiologische Gesetzmäßigkeit wahr, sondern unwillkürlich als Geschenk, als Gnade, wie es in Goethes *Talismane* heißt – Gnade meinetwegen der Natur, des Schicksals oder des Zufalls. Ohne dafür theologische Systemsprache bemühen zu müssen, bin ich mir sicher, daß Gott für den Menschen entstanden ist in ebensolchen Situationen wie der Geburt des eigenen Kindes, in denen das Bedürfnis einen überwältigt, seinen Dank auszusprechen. Denn zu danken bedeutet: jemandem oder etwas zu danken. In *Wilhelm Meisters Lehrjahre*n heißt es:

Wie glücklich war ich, daß tausend kleine Vorgänge zusammen, so gewiß als das Atemholen Zeichen meines Lebens ist, mir bewiesen, daß ich nicht ohne Gott auf der Welt sei! Er war mir nahe, ich war vor ihm. Das ist's, was ich mit geflissentlicher Vermeidung aller theologischen Systemsprache mit größter Wahrheit sagen kann.<sup>2</sup>

Oder zu bitten: Wir sehen die eigene Mutter, den eigenen Vater auf dem Sterbebett atmen, sehen sie oder ihn fahl geworden, abgemagert, die Augen geschlossen, nicht mehr ansprechbar, sehen die Brust bei aller Kraftlosigkeit genauso stürmisch wie bei einem Baby auf- und niedergehen, hören den Puls womöglich durch das Piepen des Herzfrequenzmessers überlaut, registrieren, daß der Puls sich verlangsamt, erschrecken über die lang und länger werdende Stille, die der Atem nach dem Luftholen braucht, um zu wenden, Zehntel- oder volle Sekunden der völligen Reglosigkeit, während derer wir uns jedes Mal bang fragen, nein, während derer selbst die Robusten unter uns bitten und flehen, daß die eingeatmete Luft aus der

Brust wieder ausströmen möge. Wir mögen die Mutter, den Vater anrufen und erkennen doch spätestens am Sterbebett, daß sie – daß nicht einmal unsere eigenen Eltern, die uns als Kindern so mächtig schienen, über ihren Atem verfügen. Wer oder was dann? Ich bin mir sicher, daß Gott für den Menschen auch aus der Notwendigkeit entstanden ist, sich an eine Mutter, einen Vater zu wenden, die unsterblich sind. Seiner *Elegie* hat Goethe folgende Zeilen aus dem *Tasso* vorangestellt:

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt  
 Gab mir ein Gott zu sagen was ich leide.<sup>3</sup>

Goethe selbst vermied konsequent den Anblick von sterbenden oder bereits gestorbenen Menschen, die ihm nahestanden. Als seine Frau Christiane im Sterben lag, erkrankte er selbst, nur um prompt wieder aufzustehen, als die Leiche aus dem Haus getragen wurde. Genauso verfolgte er Schillers Ende aus der entschuldigsten Ferne des eigenen Krankenbetts. Nach dem Tod seiner geliebten Schwester Cornelia blieb er tagelang stumm, gegen alle Etikette entzog er sich dem Begräbnis des Großherzogs, und Todesnachrichten wurden ihm häufig mit jener Verzögerung überbracht, die Angehörige seit jeher als schonend mißverstehen. Die Scheu vor der Begegnung, zumal der physischen Begegnung mit dem Tod, die die Forschung auch schon als Todesneurose diagnostizierte, mutet um so merkwürdiger an, als Goethe in der Anatomie genau unterrichtet war und als Student an mehreren Autopsien teilgenommen hatte. Liest man die entsprechende Stelle in *Dichtung und Wahrheit*, wird allerdings klar, daß die anatomischen Lektionen nicht nur der Mehrung des Wissens dienten, sondern fast mehr noch der Befreiung von der »Apprehension gegen widerwärtige Dinge«. Im Seziersaal wollte Goethe sich bewußt unempfindlich machen für den Tod – und brachte es wirklich so weit, »daß nichts dergleichen mich jemals aus der Fassung setzen konnte«. Der Begriff »Apprehension« ist dabei nicht nur im Sinne einer »Besorgnis«, einer »Abneigung« zu verstehen, wie Goethe ihn vordergründig verwendet, sondern ebenso gut wörtlich als »Sinneseindruck«. Auf fremde, auf namenlose Leichen blickend, mochte es gelingen, sich »nicht allein gegen

diese sinnlichen Eindrücke, sondern auch gegen die Anfechtungen der Einbildungskraft» zu stählen.<sup>4</sup> Etwas völlig anderes war es, blieb es bis ins Alter, einen geliebten Menschen sterben zu sehen. Gerade weil sein Gottglaube in der empirischen Erfahrung gründete, muß Goethe die Erschütterung gefürchtet haben, die die Anschauung des Todes bereitet.

Bereits seine religiöse Bewußtwerdung, erinnert sich Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, setzte mit zwei furchteinflößenden Naturereignissen ein. Das eine war fern, aber beispiellos in seiner Zerstörungsgewalt: das Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755, das «über die in Frieden und Ruhe schon eingewohnte Welt einen ungeheuren Schrecken» verbreitete:

Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen, welches überhaupt um so weniger möglich war, als die Weisen und Schriftgelehrten selbst sich über die Art, wie man ein solches Phänomen anzusehen habe, nicht vereinigen konnten.

Das andere Ereignis im darauffolgenden Jahr nahm sich im Rückblick des Sechzigjährigen vergleichsweise gewöhnlich aus, durchfuhr dafür die eigenen Sinne mit tosendem Lärm und grellem Leuchten, mit Kälte, Nässe und Angstschweiß:

Unversehens brach ein Hagelwetter herein und schlug die neuen Spiegelscheiben der gegen Abend gelegenen Hinterseite des Hauses unter Donner und Blitzen auf das gewaltsamste zusammen, beschädigte die neuen Möbeln, verderbte einige schätzbare Bücher und sonst wertige Dinge und war für die Kinder um so fürchterlicher, als das ganz außer sich gesetzte Hausgesinde sie in einen dunklen Gang mit forttrieb und dort auf den Knieen liegend durch schreckliches Geheul und Geschrei die erzürnte Gottheit zu versöhnen glaubte.

Die beiden Erfahrungen einer übermächtigen, den Menschen wahllos umherschleudernden Natur – das Hagelwetter über dem eigenen Haus eindrücklicher noch als die bloß berichtete Katastrophe von Lissabon – gaben dem Kind erste Gelegenheiten, «den zornigen Gott, von dem das alte Testament so viel überliefert, unmittelbar kennen zu lernen».<sup>5</sup> Fast so schnell, wie sich die Nachrichten

aus Lissabon verbreitet hatten oder das Gewitter über Frankfurt hinweggegangen war, vergaß das Kind allerdings die «Zorn-Äußerungen» Gottes schon wieder und sah «die Schönheit der Welt und das mannigfaltige Gute, das uns darin zu Teil wird». Bereits Goethes früheste Gotterfahrungen sind Erfahrungen der Natur. Aber nicht nur das: In der Natur offenbart sich Gott dem Siebenjährigen als jemand oder etwas, das mal bedrängt, mal erfrischt. Und schließlich: So wie der altgewordene Goethe im *Divan* den Wechsel positiv als Dialektik deutet, auch die Bedrängnis als notwendige Voraussetzung einer Befreiung für wunderbar erklärt, so überwiegt schon bei dem Kind das Vertrauen die Furcht:

Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen wie mit allem übrigen in ein genaueres Verhältnis treten könne, und für denselben eben so wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahreszeiten, für Pflanzen und Tiere Sorge tragen werde.<sup>6</sup>

Goethes religiöse Entwicklung hat viele Wendungen genommen und ihn zu scheinbar oder tatsächlich widersprüchlichen Äußerungen über das Christentum, ja über beinahe alle Religionen geführt, die seinerzeit überhaupt zu studieren waren. Er hat gegenüber Herder die «ganze Lehre Von Christo» als «Scheisding» beschimpft,<sup>7</sup> dem Theologen Lavater offen bekannt, «ein dezidirter Nichtkrist» zu sein,<sup>8</sup> und wider das Christentum einen «wahrhaft *Julianische[n]* Haß» gehegt.<sup>9</sup> Gleichwohl legte er Wert auf die «heilige Handlung» der Taufe bei August und den anderen, früh verstorbenen Kindern,<sup>10</sup> bezeichnete die christliche Religion als «ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte»,<sup>11</sup> und antwortete auf die selbst gestellte Frage, wer denn heutzutage noch ein Christ sei, wie Christus ihn haben wollte: «Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet». <sup>12</sup> Was er zu anderen Religionen bemerkte, liest sich kaum weniger paradox: Bezeichnenderweise wurde Goethe sowohl des Antisemitismus als auch des Philosemitismus bezichtigt. Er übersetzte Voltaires anti-islamisches Mohammed-Stück und verfaßte selbst eine Hymne auf den Propheten des

Islams, liebte die Veden, aber bescheinigte den Indern die «abstruseste Philosophie» und die «monstrosese Religion»,<sup>13</sup> polemisierte gegen Spinoza und näherte sich dem Pantheismus Schritt für Schritt an. Und trotzdem weisen die Grundzüge der Goetheschen Religiosität vom ersten bis zum letzten Lebensjahrzehnt eine bemerkenswerte Kontinuität auf: Es ist eine Religiosität der unmittelbaren Anschauung und der allmenschlichen Erfahrung, der präzisen Beobachtung und der naheliegenden, schon dem Kind notwendig erscheinenden Schlüsse. Sie kommt ohne Spekulation und fast ohne Glauben aus, insofern Goethe sie auf den natürlichen, von Erziehung und Denken allenfalls verschütteten Instinkt des Menschen zurückführt, sich selbst als Geschöpf und die Natur als Schöpfung zu betrachten:

Die allgemeine, die natürliche Religion bedarf eigentlich keines Glaubens: denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem Jeden auf; ja wenn er auch den Faden derselben, der ihn durchs Leben führt, manchmal fahren ließe, so wird er ihn doch gleich und überall wieder aufnehmen können.

Wohlweislich fügt Goethe an, daß es sich mit der besonderen Religion ganz anders verhalte, die Gott für einen einzelnen Verkünder, einen einzigen Stamm, ein einziges Volk, eine einzige Landschaft reklamiere:

Diese Religion ist auf den Glauben gegründet, der unerschütterlich sein muß, wenn er nicht sogleich von Grund aus zerstört werden soll. Jeder Zweifel gegen eine solche Religion ist ihr tödlich. Zur Überzeugung kann man zurückkehren, aber nicht zum Glauben. Daher die unendlichen Prüfungen, das Zaudern der Erfüllung so wiederholter Verheißungen, wodurch die Glaubensfähigkeit jener Ahnherren ins hellste Licht gesetzt wird.<sup>14</sup>

Und so drücken sich in den ungleichartigen Aussagen über diese oder jene Religion nicht nur oder sogar in den selteneren Fällen die Brüche in der eigenen religiösen Entwicklung aus, als daß sie sich



auf unterschiedliche Erscheinungsformen, Riten und Lehren der jeweiligen Religion beziehen. In allen Glaubenstraditionen erkannte er – hier mehr, dort weniger – die allgemeine, die natürliche Religiosität wieder, die das Kind beim Anblick der Natur unwillkürlich fühlte und der Greis unerschütterlich hochhielt. Wo sich die Glaubenstraditionen jedoch unterschieden – und man könnte hinzufügen, je mehr sie sich von der gleichsam anthropologischen Religiosität des Menschen entfremdeten –, unterschied sich auch Goethes Urteil. Deshalb hob er nicht nur systematisch und historisch das Kirchenchristentum, das er für ein «Produkt des Irrtums und der Gewalt»<sup>15</sup> hielt, von einer ursprünglichen, reinen Botschaft des Evangeliums ab, sondern widerstrebte es «dem Wahrheitsgefühl meiner Seele» bis in die letzten Lebensjahre, als er sich dem Christentum längst wieder zugewandt oder sich sogar ausdrücklich als Christ bekannt hatte, «daß Drei Eins sei und Eins Drei».<sup>16</sup> Soweit hielt Goethe das Christentum für «ewiglich», als er es seinem biblischen Ursprung nach «tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit begründet» sah.<sup>17</sup> Soweit lehnte er es ab, als es bald nach seiner Entstehung das «ursprünglich Reine» eingeüßt habe und in der Gegenwart nur noch wie «verworrener Quark» sei.<sup>18</sup>

Glaube ist ja überhaupt ein unpassendes Wort für Goethes Religiosität. Subjektiv glaubte Goethe nicht an Gott – er erkannte ihn, sah, hörte, roch, fühlte, erlebte, atmete und begriff im doppelten Sinne des Wortes, daß es einen einigen Gott geben müsse:

Den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes hat die kritische Vernunft beseitigt; wir lassen es uns gefallen; was aber nicht als Beweis gilt soll uns als Gefühl gelten, und wir rufen daher von der Brontotheologie bis zur Niphotheologie alle dergleichen fromme Bemühungen wieder heran. Sollten wir im Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, in Blütenduft und lauem Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?<sup>19</sup>

Wo andere aus der Religion eine Weltanschauung ableiteten, leitete Goethe umgekehrt aus der Anschauung der Welt religiöse Grundsätze ab – «denn das Einfache verbirgt sich im Mannichfaltigen,

und da ist's, wo bey mir der Glaube eintritt, der nicht der Anfang, sondern das Ende alles Wissens ist».<sup>20</sup> Goethes Frömmigkeit und seine naturwissenschaftlichen Forschungen widersprechen sich nicht, sind nicht einmal beziehungslos, nein: Glaube und Wissenschaft, Poesie und Naturkunde bedingen und ergänzen einander. Das hat Albrecht Schöne am Beispiel der *Farbenlehre* aufgezeigt, die deutlich der Versuch ist, eine theologische Lehre in Einklang mit der empirischen Wirklichkeit zu bringen; das läßt sich dank Hendrik Birus' kommentierter Neuausgabe des *Divan* nun bis in die einzelnen Verszeilen der *Talismane* verfolgen. Die ‹zweierlei Gnaden des Atemholens› etwa nimmt Goethe direkt aus dem *Rosengarten* des persischen Dichters Saadi auf, dessen Werk er in Olearius' barocker Übersetzung kannte:

Ein jeglicher Athem, den man in sich zeucht, hilft zur Verlängerung  
des Lebens und der wieder aus uns geht, erfreuet den Geist. Darumb  
seynd im Athemholen zweierlei Gnaden und für jegliche soll man  
Gott im Herzen danken.<sup>21</sup>

Zugleich jedoch entspricht der Atem als ein Bild des Lebens seiner eigenen, naturwissenschaftlichen Beobachtung, und Goethe schrieb beinahe zwei Jahrzehnte vor der Entstehung des *West-östlichen Divans* im Zusammenhang mit Kants *Kritik der reinen Vernunft*:

Die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie ein  
zweites Atemholen, niemals getrennt, immer pulsierend.<sup>22</sup>

Die Systole kennen Altphilologen eher aus der antiken Metrik. In der Medizin bezeichnet der Begriff das Zusammenziehen des Herzmuskels, das sich mit dessen Erweiterung, der Diastole, rhythmisch abwechselt: «Die Luft einziehen, sich ihrer entladen» oder, wie Goethe in der *Farbenlehre* «das Pulsieren, in welchem sich Leben und Empfinden ausspricht», außerdem nannte:

Zusammenziehen, Ausdehnen, Sammeln, Entbinden, Fesseln,  
Lösen, rétrécir und développer etc.<sup>23</sup>

Auch auf anderen Gebieten der empirischen Forschung – in der Witterungslehre, der Tonlehre, der Wissenschaftslehre, der Mor-

phologie –, außerdem in der Ethik und der Schöpfungsgeschichte entdeckte Goethe regelmäßig «diese abwechselnde Wirkung der Zusammenziehung und Ausdehnung, wodurch die Natur endlich ans Ziel gelangt».<sup>24</sup> Selbst im Zusammenhang mit der Psychologie stellte er fest:

Es ist immerfort Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und merke darauf.<sup>25</sup>

Daß wir den Atem anhalten, wenn wir erschrecken, und ausatmen, wenn wir über etwas erleichtert sind, ist jedem Menschen unmittelbar evident. Seltener wird uns bewußt, daß der Zusammenhang auch umgekehrt gilt: daß das Einatmen den Körper in Spannung versetzt, während das Ausatmen uns körperlich erleichtert. Man beobachte es genau: Wenn wir Luft holen, spüren wir bereits bei leicht gesteigerter Aufmerksamkeit, daß die Muskelstränge im Brustkorb oder unter der Bauchdecke – ich möchte nicht sagen: sich verkrampfen, aber doch fest werden, kontrahieren. Die Anspannung ist unter gewöhnlichen Umständen nicht unangenehm. Gleichwohl vermag jedes Luftholen die Ahnung zu erzeugen, daß der Atem schmerzhaft, sogar unerträglich werden könnte, wenn er nicht schon im selben Augenblick wendete und die Kehle hinauf wieder aus dem Mund oder der Nase strömte. Und merken wir ebenso aufs Ausatmen: Bereits bei leicht gesteigerter Aufmerksamkeit spüren wir, daß die Muskelstränge sich – ich möchte nicht sagen: befreien, aber doch nachgeben, expandieren. Die Entspannung ist zugegeben minimal. Gleichwohl müssen wir die Luft nur einige Sekunden oder bei sportlicher Konstitution ein, zwei Minuten anhalten, um die Erlösung zu empfinden, die im Ausatmen liegt. Der Atem, der entweicht, erleichtert physisch, indem er das Luftvolumen in der Brust verringert, genauso wie im übertragenen Sinne, indem er die Ahnung vertreibt, daß die Luft im Körper stillstehen könnte:

So setzt das Einatmen schon das Ausatmen voraus und umgekehrt; so jede Systole ihre Diastole. Es ist die ewige Formel des Lebens, die sich auch hier äußert.<sup>26</sup>

Als Goethe bei Saadi von den zweierlei Gnaden des Atemholens las, kann ihm das also keine neue Erkenntnis verschafft haben – es muß ein Wiedererkennen gewesen sein. Nur geringfügig verallgemeinert, ließe sich das von seiner gesamten Beschäftigung mit dem Islam sagen: Dessen Grundaussagen überzeugten ihn nicht, nein: Sie bestätigten, was ohnehin, was mehr empfunden als durchdacht schon mit sieben Jahren seine religiöse Gewißheit war.

«Ich glaube einen Gott!», dies ist ein schönes löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden.<sup>27</sup>

Der Islam kennt das Wort <Bekenntnis> nicht. Was im Deutschen mit <Bekenntnis> übersetzt wird, etwa im Ausdruck des islamischen Glaubensbekenntnisses, ist genau genommen ein Bezeugen, *schahāda*: «Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt als Gott». Die Differenz wirkt unscheinbar, ist in der Sache jedoch höchst gewichtig: Bekenntnis ist die Erklärung, einer spezifischen Lehre oder einer spezifischen Gruppe anzugehören; es ist immer ein Bekennen *von* etwas oder ein Eintreten *für* etwas, ein öffentlich gemachter Ausdruck der Gesinnung also, des Glaubens. Ich kann mich nur dann zu etwas bekennen, wenn auch andere Bekenntnisse möglich wären. Bezeugen hingegen ist eine für tatsächlich erklärte, öffentlich anerkannte Beobachtung, beruht somit auf einer empirischen Wahrnehmung oder Erfahrung, die objektiv vielleicht irreführend, subjektiv indes so eindeutig ist wie ein Laib Brot, den man vor sich sieht, ein Stück Holz, ein Glas Milch. «Bin ich nicht euer Herr?», fragt Gott in Sure 7,171 die Menschen am Tag ihrer Schöpfung: «Ja, wir bezeugen es», antworten die Menschen. Und Gott bekräftigt, daß es hier konkret um eine Zeugenaussage geht, also eine Tatsachenaussage vor einem Gericht:

Nun nehmen wir zu Zeugen euch,  
Daß ihr nicht sagt am Tag der Auferstehung:  
Wir waren dessen ungewahr!

Bekennen bedeutet: Unter verschiedenen Möglichkeiten bekenne ich mich zu dieser besonderen. Bezeugen hingegen ist die Verifizierung von etwas Gesehenem beziehungsweise Erlebtem, das so und

nicht anders war. Die Alternative dazu ist nicht ein anderes Zeugnis – dafür ist das Angesehene nach koranischer Lesart zu deutlich –, die Alternative zum Bezeugen ist Leugnung. Entsprechend haben die Ungläubigen im Koran nicht die falsche von mehreren möglichen Überzeugungen, sondern sind einfach nur «taub, stumm und blind – also verstehen sie nicht», wie es in einer vielfach wiederkehrenden Formulierung des Korans heißt; und nicht verstehen, *lā ya‘qilūna*, bedeutet hier tatsächlich: nicht wahrnehmen, nicht mit den Sinnen aufnehmen und deshalb nicht erkennen. «Von ihnen ist wohl mancher, der dir zuhört», spricht Gott in Sure 10,43 zum Propheten über die Ungläubigen:

Doch kannst du hören machen Taube,  
Auch wenn sie nichts verstehn?  
Von ihnen ist auch mancher, der dich ansieht;  
Doch kannst du leiten Blinde,  
auch wenn sie nicht sehn?

Die Gläubigen hingegen sind im Koran diejenigen, die das Selbstverständliche tun, nämlich sehen, hören, riechen, fühlen und ihren Verstand im Sinne Goethes gebrauchen, der an Friedrich Heinrich Jacobi schrieb:

Wenn du sagst man könne an Gott nur glauben [...] so sage ich dir,  
ich halte viel aufs schauen.<sup>28</sup>

Auch im Koran glauben die Menschen nicht an Gott, sondern wissen um ihn; sie sehen, hören, fühlen und erkennen seine Existenz als eine offensichtliche Tatsache an. «Er hat Zeichen genug davon gegeben», lautet Sure 2,159 in Goethes eigener Bearbeitung:

in der Schöpfung der Himmel und der Erden in der Abwechsl[ung]  
der Nacht und des Tags. pp. in diesem allem sind Zeichen genug  
seiner Einigkeit und Gütigkeit, vor die Völker, so sie mit Aufmerksamkeit betrachten wollen.<sup>29</sup>

Daß die Natur voller Zeichen sei, durch die Gott sich den Menschen offenbare, hatte Goethe schon als Kind im Alten Testament gelesen und bis hin zu den *Maximen und Reflexionen* immer wieder bedacht:

Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur  
gleich alle Offenbarung.<sup>30</sup>

Der Islam nimmt das biblische Motiv von den Zeichen Gottes auf, um es zu einer wahrhaft semiotischen Theorie nicht nur der Schöpfung, vielmehr der gesamten Zivilisation zu erweitern, wie es am erstaunlichsten das außerkoranische Gotteswort sagt:

Ich war ein Schatz und wollte erkannt werden. Deshalb schuf ich die Welt.

Nicht nur durch seine Propheten, umfassender noch, selbst Kindern, Naturvölkern einleuchtend, offenbart Gott sich in der Natur, ja, in der gesamten Zivilisation, in der Geschichte, in der menschlichen Erfahrung, den sinnlichen Genüssen, vor allem der Liebe, im Atem natürlich, in allem Menschengemachten:

Siehe, in der Schöpfung der Himmel und der Erde  
Und im Wechsel von Tag und Nacht  
Und in den Schiffen, welche das Meer durchheilen  
Mit dem, was den Menschen nützt,  
Und im Wasser, das Gott vom Himmel niedersendet,  
Um die Erde zu beleben nach ihrem Tod,  
Und im Getier von allerlei Art,  
Das er auf ihr ausgebreitet hat,  
Und im Wechsel der Winde und der Wolken,  
Die dienen müssen zwischen Himmel und Erde:  
Wahrlich, darin sind Zeichen für ein Volk, das erkennt. (Sure 2,165)

Ähnlich erkennt Goethe nicht bloß in der Natur, sondern auch in der Zivilisation, im «Tun und Treiben der Menschen seit Jahrtausenden [...] die geheimnisvolle Mitgabe einer höhern Macht ins Leben».<sup>31</sup> Die Welt ist in beiden Fällen ein Medium oder eben «Organ», durch das Gott zum Menschen spricht.

Er hat euch die Gestirne gesetzt, als Leiter in der Finsterniß zu Land und See

lautet Sure 98,21 in der Hammerschen Übersetzung, die Goethe vorlag.

Er hat euch die Gestirne gesetzt  
Als Leiter zu Land und See;  
Damit ihr euch daran ergötzt,  
Stets blickend in die Höh.

eignete er sich den koranischen Vers im *West-östlichen Divan* als eigenes Gedicht an.<sup>32</sup>

Einige der grundlegenden Schwierigkeiten, deretwegen Goethe mit dem Christentum rang, fand er im Islam nicht vor. Religion und Wissenschaft mußten nicht erst versöhnt werden, weil der Koran den Glauben direkt aus der menschlichen Vernunft ableitet – daher die Abweisung von Wundern durch Mohammed (die biblischen Prophetenwunder werden zwar anerkannt, jedoch dogmatisch zu selbstverständlichen Äußerungen der göttlichen Allmacht ohne weitere Beweiskraft herabgestuft), daher außerdem in der klassischen islamischen Erziehung die Bezeichnung der Theologie als ›Wissenschaft‹, die im Zusammenhang mit den anderen Geistes- und Naturwissenschaften gelehrt wurde. «Du hältst das Evangelium wie es steht für die göttlichste Wahrheit», wendet sich Goethe in einem Brief an Lavater gegen alle übernatürlichen Beweise für Gottes Wirken,

mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert, und daß ein Todter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lasterungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur.<sup>33</sup>

Der Mensch wird im Islam nicht sündhaft geboren, ist daher auf keine zusätzliche Gnade angewiesen, bedarf lediglich der Einsicht in seine naturgegebene Ausrichtung auf Gott. «Es preisen Ihn die sieben Himmel und die Erde und wer immer darin ist», spricht Gott in Sure 17,44 die Ungläubigen an: «Nichts lebt, was Ihn nicht lobpreist. Doch ihr versteht ihre Lobpreisung nicht. Siehe, er ist milde und verzeihend». Indem Goethe die angeborene Ausrichtung auf Gott gerade im Zusammenhang mit der *Farbenlehre* hervorhebt, spielt er bewußt oder unbewußt auf die zahlreichen Vergleiche des göttlichen Wesens mit dem Licht an, auf die er in denselben Jahren

im Koran stieß. Daß der Sucher selbst ein Fünkchen des Lichts ist, das er sucht, ist eine Grundlehre des Sufismus. In der *Farbenlehre* begegnet sie einem zufällig oder eher nicht zufällig in einem Gedanken Plotins wieder, der seinerseits stark auf die islamische Lichtmystik eingewirkt hat:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?<sup>34</sup>

Die anthropologische Ausrichtung auf Gott folgt aus dem Rang, den der Koran dem Menschen innerhalb der Schöpfung zuweist, wenn er ihn statt zum Ebenbild ausdrücklich zum Stellvertreter beziehungsweise Nachfolger Gottes ernennt, zum *chalīfa*, ihm damit die Verantwortung überträgt, die Schöpfung zu vollenden. Gerade Hafis, den Goethe zum Zwilling erkor, weist an mehreren Stellen auf die prometheische Bürde des Menschen hin.

Dem Himmel wurde die anvertraute Last zu schwer;  
ich, der Närrische,  
bin ausersehen, sie zu tragen.

Überhaupt durchzieht das Spannungsverhältnis, in welches der Koran die Abhängigkeit und Autonomie des Menschen setzt, auch Goethes Werk.

Diese Unvergleichlichen  
Wollen immer weiter,  
Sehnsuchtsvolle Hungerleider  
Nach dem Unerreichlichen.<sup>35</sup>

Der ältere Goethe hat den Antagonismus von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit, der ein beherrschendes Thema der islamischen Theologie war, ganz im Geiste der rationalistischen Schule aufgelöst, wenn er schreibt:

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, daß wir äußerlich bedingt sind, vom ersten Athemzug bis zum letzten; daß uns aber jedoch die höchste Freyheit übrig geblieben ist, uns innerhalb



unsrer selbst dergestalt auszubilden, daß wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen und, was auch für Hindernisse sich hervorthun, dadurch mit uns selbst zum Frieden gelangen können.<sup>36</sup>

Mehr noch als das Menschenbild war es freilich die Weltzugewandtheit, die Goethe am Islam hervorhob, die Wertschätzung des Diesseits als Schauplatz einer allgegenwärtigen Offenbarung, der Vorrang des tätigen Glaubens vor dem bloß rechten Glauben und die Aufhebung des Gegensatzes von heilig und profan. Das erinnert natürlich und erinnerte Goethe sofort an den Pantheismus, der ihn nicht minder faszinierte. Anders jedoch als bei Spinoza ist die Natur im Islam nicht identisch mit Gott, sondern ein ‹Organ›, durch das Gott zum Menschen spricht. Die Differenz zwischen Pantheismus und Monotheismus nahm Goethe mit zunehmendem Alter immer ernster. Im Islam sah er die Lehre von der Allgegenwart Gottes, die ihn zum Pantheismus zog, mit dem Glauben an den einen einigen Gott versöhnt. Nur scheinbar paradox könnte deshalb gerade die Wertschätzung des Islams die Rückbesinnung auf das protestantische Christentum befördert haben. Kanzler von Müller berichtet von einem Gespräch mit Goethe am 28. März 1819, in dem dieser geäußert habe:

Zuversicht und Ergebung seien die echte Grundlage jeder bessern Religion, Unterordnung unter einen höhern, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begriffen, eben weil er höher als unsre Vernunft und unser Verstand sei. Der Islam und die reformierte Religion seien sich hierin am ähnlichsten.<sup>37</sup>

[...]

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)