

Die Vervielfältigung der Liebespaare in Goethes West-östlichem Divan

Magisterarbeit
Universität Hannover
Fachbereich Literatur- und Sprachwissenschaften

Prof. Dr. Elisabeth Lenk
Prof. Dr. Leo Kreutzer

Noshin Shahrokhi

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	4
II.	Goethe und seine Geliebte in der Wirklichkeit und der Poesie	7
2.1	Goethe und Marianne	8
2.1.1	Die tragische Folge der Liebe von Marianne und Goethe	10
2.2	Hatem und Suleika	10
2.2.1	Suleika in der orientalischen Literatur	11
2.2.2	Hatem	12
III.	Der Reisecharakter des West-Östlichen Divans	14
3.1	Imaginäre Phantasie Reisen in den geheimnisvollen Osten	14
3.2	Die Bedeutung des Ostens	16
3.2.1	Goethes mystische Vorstellung von der Liebe	18
3.2.1.1	Goethes mystische Vorstellung von der Seele	22
3.2.1.2	„Ödes Herz“	25
3.2.1.3	Erkenntnis	27
3.2.2	Wein: „Die göttlichste Betrunkenheit“	28
3.2.3	Dichtung: „Himmelslehr in Erdensprachen“	32
3.2.3.1	Dichter und Propheten	33
3.2.4	Chisers Quell	34
IV.	Die sieben Liebespaare im Buch der Liebe	35
4.1	Das erste Liebespaar	36
4.1.1	Zal und Rudabe	37
4.1.1.1	Die Geburt des Epos	40
4.1.1.2	Zal und Rudabe, eine verbotene Liebe	40
4.1.1.3	Der mythische Zal	41
4.2	Das zweite Liebespaar	42
4.2.1	Jussuph und Suleika	43
4.2.1.1	Suleikas Verwandlung	47
4.3	Das dritte Liebespaar	48
4.3.1	Schirin und Farhad	49
4.3.1.1	Die Darstellung Schirins im Schahname	53

4.3.1.2	Die Geschichte einer Dreierbeziehung	54
4.3.1.3	Der Unterschied zwischen Chosrous und Farhads Liebe	55
4.4	Das vierte Liebespaar	57
4.4.1	Leila und Madschnun	57
4.4.1.1	Ein Liebespaar zwischen zwei feindlichen Stämmen	60
4.4.1.2	Leilas zwei Gesichter	61
4.4.1.3	Madschnun, Liebender, Dichter, Tänzer	62
4.4.1.4	Die Vorstellung von der Geliebten als der eigenen Seele	63
4.5	Das fünfte Liebespaar	64
4.6	Das sechste Liebespaar	65
4.6.1	Salomo und die Königin von Saba	65
4.6.1.1	Das Bekenntnis	67
4.7	Das siebte Liebespaar	68
4.7. 1	Das fehlende Liebespaar in Goethes Divan	68
4.7.2	Wis und Ramin	70
4.7.2.1	Wis und Ramin, eine weltliche Liebe	75
V.	Zusammenfassung	76
VI.	Literaturverzeichnis	79

I. Einleitung

Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832) verfasste seine umfangreichste Lyrik-Sammlung „*West-Östlicher Divan*“¹, der zu den großen Werken seiner späten Schaffensperiode zählt, unter dem Einfluss orientalischer Dichtungsart. Zum Einen durch die Verwendung orientalischer Motive und die orientalisierten Inhalte, darüber hinaus gibt auch der Untertitel in arabischer Schrift einen Hinweis auf ein orientalisches Werk durch einen westlichen Dichter. Die Übersetzung aus Goethes Handschrift lautet: „*Der östliche Divan vom westlichen Verfasser*.“² Dieser Untertitel weist auf eine Verbindung der westlichen Dichterhaltung mit einer östlichen Dichtungsweise hin.

Im Sommer 1814 hieß Goethes Arbeitstitel „*Gedichte an Hafis*“, im Winter des gleichen Jahres wechseln auch die Überschriften mit dem Anwachsen der Sammlung und den jeweils neuen Anordnungen: „*Deutscher Divan; Versammlung deutscher Gedichte mit stetem Bezug auf den Divan des persischen Saengers, Mohamed Schemseddin Hafis*“. Im „*Morgenblatt*“ lautet der Titel „*West-östlicher Divan oder Versammlung deutscher Gedichte in stetem Bezug auf den Orient*“. Zuletzt verwendet Goethe den Titel „*West-Östlicher Divan*“.³

Der West-Östliche Divan besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil umfasst zwölf Bücher in Poesie. Der zweite Teil heißt „*NOTEN UND ABHANDLUNGEN zu besserem Verständnis DES WEST-ÖSTLICHEN DIVANS*“, den ich im Folgenden als „*Noten und Abhandlungen*“ abkürzen werde. Später fügte Goethe noch einen umfangreichen Kommentar als einen Prosa-Teil dem Lyrik-Teil hinzu.

Das Wort Divan stammt aus der persischen Sprache und hat viele Bedeutungen; vor allem ist der Begriff Gedichtssammlung damit gemeint.⁴

Die Entdeckung der orientalischen Poesie, die von der ihm gewohnten so verschieden ist, ermöglichte ihm als Staatsminister zu Kriegszeiten - die Kriege Napoleons und dann die Freiheitskriege gegen Napoleon - und des Zusammenbruchs der Napoleonischen Ordnung in Europa eine innere

¹ Im Folgenden wird hauptsächlich die Kurzform ‚Divan‘ verwendet. Alle Ausgaben zur Textüberlieferung beruhen auf der Ausgabe: Johann Wolfgang von Goethe, Meisterwerke Band 2, Germany 1999, die ich in der Kurzform GD verwende.

² Vgl. Eickhölter, Hamburg 1984, S.6

³ Vgl. Schwieder, Köln 2001, S.1

⁴ Divan entsteht vom Wort „devan“, das Schreiber bedeutet. (Vgl. das große persische Wörterbuch von Dehkhoda; im Folgenden wird nur die Kurzform ‚Dehkhoda‘ verwendet.)

Emigration und auch Trost für die vom Krieg verursachte Völkerschlacht und das Elend. Der Dichter unternimmt eine geistreiche Phantasie- und Reise gen Osten und lässt seinen ‚*Divan*‘ durch die orientalische Dichtungsart beeinflussen.

Nicht nur Dichterwerke, sondern auch die Reisedokumente früherer Orientreisender übten einen Einfluss auf den westlichen Dichter aus. Unter all den Reisedokumenten stellte die Beschreibung von Peter della Valle dem Dichter die klaren „*Eigentümlichkeiten des Orients*“ dar, durch die er für seinen *Divan* einen „*Grund und Boden*“ gewann.⁵

Goethe interessierte sich nicht nur für die orientalische Literatur, sondern auch für ihre geschichtlichen Wurzeln und politischen Hintergründe. Wie er selbst ausdrückt, lässt er sich „*orientalisieren*“⁶. Goethe hat die orientalischen Religionen, Mythen, Märchen, Fabeln und Sagen erforscht, um einen Zugang zur orientalischen Denkweise zu finden. Dabei hatte die persische Dichtung einen sehr großen Einfluss auf ihn, die er als die Produktion „*der herrlichsten Geister*“ bezeichnete. Er forderte die Menschen in den Abendländern dazu auf, sich zu „*orientalisieren*“, damit sie an der östlichen Produktion teilnehmen könnten. „*Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns orientalisieren, der Orient wird nicht zu uns herüberkommen.*“ (GD, S.181)

Um ein Teil dieser „*herrlichsten Geister*“ der Welt zu werden, ließ Goethe sich in die orientalische Literatur einführen. Er bezeichnete sie als „*den Schatz an der Quelle*“ und versuchte die Kraft der Metapher in der persischen Literatur kennen zu lernen.⁷

In den „*Noten und Abhandlungen*“ bekräftigt Goethe, dass die persische Dichtung seinen *Divan* veranlasst. Als er auch von den Dichterkönigen⁸ spricht, erwähnt er sieben persische Dichter, die ihm in seiner Zeit als die besten persischen Dichter geläufig waren.⁹

Besonders begeisterte ihn der Dichter Hafis (Mohammed Schemsed-din Hafis, 1390 in Schiras gestorben). Er hat ihn durch die Übersetzungen von Joseph

⁵ Vgl. GD, S.224

⁶ Ibid, S.181

⁷ Ibid, S.181

⁸ Vgl. GD, S.159ff; Diese sieben Dichter heißen: Ferdausi, Anwari, Nisami, Dschalal-eddin Rumi, Saadi, Hafis, Dschami.

⁹ Er kannte z.B. Khayyam (1048-1122 u. Z.) nicht, den Dichter und größten Mathematiker der Welt im Mittelalter, den Astronomen und Musikwissenschaftler, der heute als Dichter weltberühmt ist und sehr eigenartige und wunderschöne Gedichte besonders über den Wein und die Liebe hat.

von Hammer kennen gelernt. Die erste deutsche Gesamtübersetzung erhielt Goethe im Frühsommer 1814 von seinem Verleger Johann Friedrich Lotta.

Goethes Begeisterung bezog sich nicht nur auf die persische Dichtung, sondern auch auf die Verehrung der Dichter in der orientalischen Welt. Goethe wünschte sich, dass auch seine Landsleute ihre Dichter so sehr verehren würden.

Der Divan von Hafis wird im Iran als Orakelbuch betrachtet. Man schlägt das Buch mit geschlossenen Augen auf und interpretiert das Gedicht auf der entsprechenden Seite. Durch das Vergleichen der Bedeutung des Gedichtes mit der gegenwärtigen individuellen Fragenstellung sucht man einen Rat, eine Lösung oder sogar einen Hinweis des Schicksals.

Goethe beschreibt die Orakelfrage von Hafis, wie man das Buch aufschlägt und die zufällig aufgeschlagene Seite gläubig beachtet, gleichzeitig wünscht er sich als ein westlicher Dichter auch die gleiche Ehre zu erhalten, dass sein Divan auch als ein Orakelbuch von seinen Landsleuten betrachtet wird. Er selbst formulierte, *„Der westliche Dichter spielt ebenfalls auf diese Gewohnheit an und wünscht, daß seinem Büchlein gleiche Ehre widerfahren möge.“* (GD, S.187)

Goethe wünscht sich auch einen Divan zu verfassen, wie sein Kollege aus dem Osten und dass ihm auch so viel Verehrung im Westen zuteil wird. Mit dem von Goethe geäußerten Wunsch nach einem ‚Divan‘ ist der Wunsch nach einem überdauernden Namen verknüpft. Man spürt bei Goethe, dass er sehr viel Wert auf seinen Namen legte. Ein Dichter lebt nicht ewig. Was bleibt, ist das Wort, das Lied, das Gedicht. Sein Gedicht wird verewigt und macht den Namen des Dichters und seines Schöpfers für die Ewigkeit lebendig. Einen unsterblichen Ruhm wie Hafis zu erwerben, hieß ihm *„ewges Leben“*.

Der Name der Person repräsentierte in der orientalischen Welt die Identität der Person, deswegen war der Name untrennbar mit der Person verbunden. Auch spielte der Name eine große Rolle bei den Gegenständen, deren Eigenschaften er benannte. Der Name wurde als einziges Eigentum des Menschen betrachtet, das von ihm in der Welt übrig bleiben sollte. Deswegen sollte sich der Mensch in seinem Leben darum bemühen, einen guten Namen zu erwerben, der auch nach seinem Tode weiterexistierte.¹⁰

¹⁰ Wegen der Wichtigkeit des Namens in der orientalischen Welt und auch in Goethes Divan habe ich versucht, zum Teil die Bedeutung der Namen auf Deutsch wiederzugeben, damit für diejenigen, die die persische Sprache nicht kennen, der Zusammenhang von Person und Name erfassbar wird.

Im West-Östlichen Divan werden verschiedene Liebespaare erwähnt, die sehr unterschiedlich und vielfältig erscheinen. Nicht nur menschliche Liebespaare, sondern auch die Gegenstände werden als Liebespaare dargestellt. So deutet auch der Titel „*West-Östlicher Divan*“ auf ein unsichtbares Liebespaar. Sogar das Wort und der Geist, Ost und West, die Rose und die Nachtigall oder die Sonne und der Mond werden als ein Liebespaar betrachtet. Im Buch der Liebe fordert der Dichter seinen Leser zur Bewahrung der Lehre von den sieben orientalischen Liebespaaren auf. Im Buch Suleika beschreibt der Dichter seine eigene Liebe zu seinen Geliebten. Allen Paaren gemeinsam ist der Bezug auf den Orient.

Der Einfluss orientalischer Denkweise auf die Liebesbeziehung und Liebesvorstellung des westlichen Dichters und seinen Divan im Vergleich zu orientalischen Liebespaaren bildet den Schwerpunkt meiner Arbeit.

In der vorliegenden Arbeit soll der Aspekt der orientalischen Liebe in Goethes West-Östlichem Divan untersucht werden, indem die Frage nach der Rolle der Liebe in Bezug auf die orientalische Liebesvorstellung der persischen Dichter und der Liebesbeziehung in den sieben im ‚*Divan*‘ erwähnten Liebespaaren gestellt wird.

Die Untersuchung ist folgendermaßen gegliedert:

Das zweite Kapitel bietet eine Übersicht über die Liebesgeschichte zwischen Goethe und Marianne von Willemer und ihre poetischen Folgen im West-Östlichen Divan.

Im dritten Kapitel wird die Phantasiereise des Dichters durch seine orientalische Denkungsart dargestellt.

Das vierte Kapitel stellt die sieben erwähnten Liebespaare im „*Buch der Liebe*“ vor und konzentriert sich auf die Vorstellungen von der Liebe und die Problematik der Vereinigung der Liebenden.

II. Goethe und seine Geliebte in der Wirklichkeit und der Poesie

Das Buch Suleika in Goethes Divan präsentiert die Liebe zwischen Hatem und Suleika. Hatem spiegelt den Dichter selbst und Suleika seine geliebte „*Marianne von Willemer*“. Um das Liebespaar Hatem und Suleika zu interpretieren, ist es wichtig, dass zunächst die biographische Liebesgeschichte zwischen Goethe und Marianne, die Liebe des Dichters zu der 35 Jahre

jüngeren Frau, die in der Entstehung des Buches Suleika eine bedeutende Rolle gespielt hat, dargestellt wird.

2.1 Goethe und Marianne

Erst im Jahr 1869 erfährt die Welt durch Hermann Grimm, dass Marianne von Willemer nicht nur die Figur der Suleika in Goethes Divan spiegelt, sondern auch die Verfasserin einiger der schönsten Liebesgedichte in Goethes Divan ist.¹¹

Im Jahr 1849 besuchte Hermann Grimm Marianne von Willemer, da er wusste, dass sie und ihr Mann mit Goethe Briefwechsel hielten. Marianne, schon als eine alte Dame familiär „*Großmütterchen*“ genannt, erlebte während dieses Besuches mit Grimm einen schönen Sonnenuntergang. Da ein Gedicht aus Goethes Divan auf die Lippen des Besuchers kam, das Marianne selbst geschrieben hatte, enthüllte sie ihm gerührt durch die Verehrung des jungen Mannes, ihr Geheimnis mit der Bitte, er solle es niemandem verraten. Erst Jahre nach Mariannes Tod schrieb Hermann Grimm über die Geschichte der Liebe zwischen Marianne von Willemer und Goethe.¹²

Marianne war erst 14 Jahre alt als sie im Jahr 1798 in Begleitung ihrer Mutter nach Frankfurt kam, um auf einer der Tournen der Mutter, die Theaterspielerin war, die Rolle als Harlekin zu spielen. Auf der Bühne eroberte sie durch ihre Zierlichkeit die Herzen des Publikums. Der reiche Bankier Johann Jakob Willemer, der im Jahr 1819 von dem österreichischen Kaiser zu „*von Willemer*“ wurde, war zum zweiten Mal verwitwet. Fasziniert durch die auffallende Grazie der kleinen Tänzerin kaufte er sie ab, sicherte die Zukunft ihrer Mutter und nahm sie zu sich. Marianne nahm erst als Pflgetochter, später als die Geliebte des Bankiers, am Unterricht der Kinder des Bankiers teil.¹³

Goethe hatte den Bankier und seine Gattin Marianne von Willemer im Jahr 1814 in Wiesbaden kennen gelernt.

Anscheinend war während der ersten Begegnungen noch keine Neigung zwischen Marianne und Goethe zu spüren. Während Goethe seine

¹¹ Vgl. „Ostwind“ und „Westwind“ im Buch Suleika

¹² Vgl. March Brion, 1982 S. 322f

¹³ Ibid, S. 324

Orientstudien vertiefte, entstanden zahlreiche neue Diven-Gedichte im darauf folgenden Winter.

Während Goethes langer Reise von 24. Mai bis Oktober 1815 in Richtung Rhein, Main und Neckar und seines langen Aufenthalts in Gerbermühle als Gast der Willemers entwickelte sich zwischen ihm und Marianne eine tiefe Zuneigung.

Die schlummernden Kräfte und Liebesgefühle in Marianne lösten sich in ihrer Begegnung mit Goethe. Die Liebe erweckte das Dichtungstalent der jungen Marianne und machte aus der Theaterschauspielerin und Tänzerin auch eine großartige Dichterin. Die Folge war die Herausbildung der geistigen Intimität zwischen Goethe und Marianne in Form des Austausches von Gedichten. Sie gaben sich dabei die Namen Hatem und Suleika.

Mariannes Gedichte sind die schönsten und bewegendsten und spiegeln ihre lodernde Leidenschaft und Liebe. Die Dichterin in Goethes Divan verhilft ihm zu einem neuen Stil, einer einmaligen Wechselrede, zu der Schilderung eines weiblichen Liebesgefühls neben dem des männlichen Dichters.

Die geistige Verbundenheit zwischen dem 65-jährigen Goethe und der 30-jährigen Marianne verleiht Goethes Divan eine geistreiche und einmalige Schönheit in der Weltliteratur.

Selbst Goethe betrachtet das „*Buch Suleika*“ als stärkstes seiner ganzen Sammlung. „*Der Hauch und Geist einer Leidenschaft, der durch das Ganze weht, kehrt nicht leicht wieder zurück, ...*“. (GD, S.197)

Die Vollkommenheit im Buch Suleika spiegelt sich in der Zusammengehörigkeit von Lust und Leid, Freude und Schmerz.

Der Austausch von Goethes und Mariannes Gedichten, bzw. Hatem und Suleika, ist auch in einigen Versen des Dichters zu spüren.

Behramgur, sagt man, hat den Reim erfunden,
Er sprach entzückt aus reiner Seele Drang;
Dilaram schnell, die Freundin seiner Stunden,
Erwiderte mit gleichem Wort und Klang.

Und so, Geliebte, warst du mir beschieden,
Des Reims zu finden holden Lustgebrauch,
Daß auch Behramgur ich, den Sassaniden,
Nicht mehr beneiden darf: mir ward es auch.

Hast mir dies Buch geweckt, du hasts gegeben;
Denn was ich froh, aus vollem Herzen sprach,
Das klang zurück aus deinem holden Leben,

Wie Blick dem Blick, so Reim dem Reime nach. (GD, S.78, Buch Suleika)

Es gibt noch verschiedene andere Stellen, wo Hatem von seiner Geliebten als einer Dichterin spricht. Dieses Gedicht, das aus dem Mund Hatems gesprochen wird, deutet darauf hin, dass die Geliebte ihn nicht nur in der Dichtung begleitete, sondern auch der Grund für die Entstehung des Buches Suleika war.

2.1.1 Die tragische Folge der Liebe von Marianne und Goethe

Als Goethe am 17. September 1815 Gerbermühle für immer verließ, überraschte ihn Marianne mit ihrem Gatten ein paar Tage nach seiner Abreise in Heidelberg. Ihr Gedicht „*Ostwind*“ entstand auf der Fahrt zu ihm. Nach dreitägigem Besuch verließ Marianne Goethe am 28. September. Seit dem Tag sahen die beiden sich nie wieder. Das Gedicht „*Westwind*“ wurde auf der Heimfahrt verfasst und spiegelt die schmerzliche Trennung.

Was sich zwischen Hatem und Suleika im ‚*Divan*‘ abspielt, hat eine tragische Folge zwischen dem Dichter und der Dichterin des West-Östlichen Divans in der realen Welt. Die plötzliche Zurückhaltung Goethes brach das Herz der Dichterin. Sogar ihr Mann bat Goethe um sein Mitleid, als er sah, dass seine Frau vor Kummer krank wurde. Goethe vermied jeden weiteren Besuch. Nach einer Weile gab er Willemers Familie keine Antwort mehr.¹⁴

Goethe hält sich zurück, weil im Jahr 1816 seine Ehefrau Christiane Vulpius an ihrer jahrlangen Krankheit starb und er keinen Ehebruch begehen musste. Andererseits hatte ihm Mariannes Mann keinen Widerstand entgegen gebracht.¹⁵

Wie Korff schreibt, war die stillschweigende Entsagung für Marianne im Gegensatz zu Goethe unfreiwillig. Sie hat unter tiefen Schmerzen und Leiden begriffen, dass sie von Goethe für die Vollkommenheit des Buches Suleika geopfert wurde.¹⁶

2.2 Hatem und Suleika

Hatem und Suleika repräsentieren den Dichter selbst und seine Geliebte, die er „*Flamme der Liebe*“, Suleika, nennt und mit deren Namen er sie in seinem Geist und dessen Kindes, dem West-Östlichen Divan, verewigt. Ihre Wechselrede

¹⁴ Vgl. March Brion, 1982, S. 334f

¹⁵ Vgl. Karl Julius Schröer, S.43ff

¹⁶ Vgl. Korff, 1949, S. 36

verleiht dem Buch Suleika eine lebendige und einmalige Färbung, ihre poetisch-geistige Harmonie macht es zum Ausdruck einer geistigen Liebesvereinigung.

...
 Aber daß du, die so lange mir erhardt war,
 Feurige Jugendblicke mir schickst,
 Jetzt mich liebst, mich später beglückst,
 Das sollen meine Lieder preisen:
 Sollst mir ewig Suleika heißen. (GD, S.67, Buch Suleika)

Wieso soll seine Geliebte ausgerechnet Suleika heißen? Welche Rolle spielt sie in der orientalischen Literatur, besonderes in der persischen Literatur, die auf Goethe einen großen Einfluss hatte, da er seine Geliebte Suleika, nach der Frau von Jussuph, einem Propheten, benennt und nicht nach der berühmten Schirin oder Leila, die auch eine Dichterin war? Diesen Fragen wird in den folgenden Abschnitten nachgegangen.

2.2.1 Suleika in der orientalischen Literatur

Das romantische Epos Jussuph und Suleika ist eine altjüdische Geschichte, die im Alten Testament und auch im Koran überliefert ist. Jussuph ist der Sohn von Jakob, dem jüdischen Propheten. Der Name Suleika wird weder im Alten Testament noch im Koran erwähnt. Sie wird im Alten Testament als die Frau von Potifar, einem Kämmerer des Pharaos, bezeichnet, und als eine schamlose Ehebrecherin und Betrügerin dargestellt.¹⁷ Im Koran wird sie als die Frau des Großwesirs erwähnt.¹⁸ Einen Namen erhält diese Frau erst in späterer Literatur.

Obwohl ihre Geschichte in der persischen Literatur auch mehr oder weniger Ähnlichkeiten mit dem Koran und dem Alten Testament hat, wird sie dennoch ganz anders dargestellt. Eine hohe Stellung hat sie besonders bei dem großen Mystiker Sohrawardi¹⁹. Sohrawardi hat in seinem Buch „*Aql e sorkh*“, was „*der*

¹⁷ Vgl. AT, 1.Mose/ 39

¹⁸ Vgl. Koran, 12/ 29

¹⁹ Sohrawardi, auch al Sohrawardi Schahab al-din Yahya, persischer Mystiker und Meister der Schule der Erleuchtung (ca. 1170-1208), im Nordiran geboren und im Alter von ca. 38 Jahren in Halab (Syrien) auf Befehl von Salah al din ermordet. Vgl. Razavi, 1377/ 1998 (Wenn 2 Jahreszahlen angegeben sind, bezieht sich die erste auf die islamische Zeitrechnung, die zweite auf die christliche), S.20ff
 Er war ein großer Denker und Philosoph, der einen starken Einfluss auf die islamischen Mystiker hatte, indem er die altpersischen Gedanken und Traditionen im islamischen Gewand präsentierte. Nicht nur die gegenwärtigen Religionen seiner Zeit und die altpersischen Religionen, sondern auch die griechische Philosophie war ihm bekannt. Die vielen unterschiedlichen Kenntnisse machten aus ihm einen großen Denker. Mit ihrer Hilfe konnte er die mystischen Vorstellungen theoretisieren.

purpurrote Verstand“ bedeutet, Suleikas Haltung zur Liebe erläutert. Zunächst beschreibt er die Entstehung der drei Erkenntnisarten und ihre Bedeutungen.

„Das erste Ding, das Gott erschaffen hat, ist eine leuchtende Perle. Gott hat sie Verstand (Aql) genannt und gab ihr drei Eigenschaften. [...] Die Erste ist die Erkenntnis ‚des Gottes‘, woraus Hosn²⁰ (Schönheit) entstanden ist. Die Zweite ist die Erkenntnis des ‚Selbst‘, woraus Eschq (Liebe) hervorgegangen ist. Die Dritte ist die Erkenntnis von ‚nicht sein, danach da sein²¹, Hozn (Kummer).²² (Munes al oschaq, S.32)

Als Hosn in das Land Adams geht, können Eschq und Hozn ihren älteren Bruder, Hosn, nicht erreichen, bis sie sein Zeichen endlich bei Jussuph finden. Eschq geht zu Suleika. Suleika verehrt Eschq mehr als ihr Leben, bis Jussuph in Ägypten auftaucht. Als Suleika Jussuph sieht, will sie weiter gehen; vor Erstaunen verliert sie ihre Fassung und wird melancholisch.²³

Suleika wird bei Sohrawardi als die Frau bezeichnet, die die Liebe in sich hat. Sie hat die Perle der Selbsterkenntnis in sich, die sie durch Kummer bekommen hat. Diese Selbsterkenntnis ist nichts anderes als *„das Wasser des Lebens“*, das verschiedene Namen hat und das Goethe als *„Chisers Quell“* erwähnt. Selbsterkenntnis heißt bei den Mystikern, das göttliche Innere zu entdecken und gleichzeitig auch Gotteserkenntnis zu bekommen. So vereint sie sich mit Jussuph, der die Gotteserkenntnis verkörpert.

Es scheint so, dass Goethe nicht zufällig, sondern ganz bewusst diesen bedeutungsvollen Namen für seine Geliebte ausgewählt hat, der nicht nur die Geliebte, sondern auch seinen orientalischen, und vor allem mystischen Gedanken verkörpert.

2.2.2 Hatem

Der Dichter sucht für sich auch einen orientalischen Namen.

²⁰ Sohrawardi bezeichnet diese drei Erkenntnisarten als drei Brüder, dagegen bezeichnet Sibak Nischaburi in seinem mystischen Liebesbuch *„Hosn und Del“* (Schönheit und Herz), Hosn als die Tochter der Liebe, die das Wasser des Lebens besitzt.

²¹ die Dritte Eigenschaft ist schwer zu verstehen und es ist sogar unverständlicher, wenn sie wörtlich übersetzt wird. Der Begriff Hozn meint, dass man am Anfang nicht da war, sondern erschaffen wurde und durch diese Erkenntnis traurig wird.

²² Wegen der Wichtigkeit seiner Werke in der Geschichte der Mystik im Iran, die Jahrhunderte mit der persischen Dichtung verknüpft war, werde ich aus seinen Büchern mehrmals in dieser Arbeit zitieren (keine Bücher von ihm sind auf Deutsch übersetzt, deswegen habe ich selbst die Zitate aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt) oder den Inhalt auf Deutsch wiedergeben.

²³ Vgl. Sohrawardi, Munes al oschaq, 1372/1993 S.45

Da du nun Suleika heißest,
 Sollt ich auch benamset sein.
 Wenn du deinen Geliebten preisest,
 Hatem! Das soll der Name sein.
 Nur dass man mich daran erkennt,
 Keine Anmaßung soll es sein:
 Wer sich Sankt-Georgenritter nennt,
 Denkt nicht gleich Sankt Georg zu sein. (GD, S.67, Buch Suleika)

Wenn die Geliebte ihn auch preisen wolle, solle sie ihn Hatem nennen. Er nennt sich Hatem, betont aber gleichzeitig mit Nachdruck nicht gleich Hatem zu sein.

Wieso nennt er sich nicht gleich Jussuph? Madschnun oder noch einem anderen bekannten Dichter? Was hat er mit Hatem Thai, berühmt als „*der alles Gebende*“, gemeinsam? Was verbindet ihn mit diesem Namen?

Es gibt viele Legenden in der arabischen und der persischen Literatur über die Freigebigkeit des Hatem Thai. Eine der oft wiederholten und bekanntesten Erzählungen ist, dass er einen Heiratsantrag an die Prinzessin Mavia von Jemen stellt. Am selben Abend stellen auch zwei andere Männer einen Heiratsantrag an Mavia, die für ihre Schönheit und ihren Charakter sehr berühmt war. In der Nacht prüft Mavia ihre drei Bewerber bezogen auf deren Dichtkunst und Freigebigkeit. Nur Hatem besteht die Prüfung und bekommt die Prinzessin zur Frau. Demnach war er einerseits Dichter und andererseits für seine extreme Freigebigkeit auch später in der orientalischen Welt bekannt.²⁴

Gleich in der nächsten Strophe wird die Verbindung des Dichters mit dem Namen des Hatem Thai ans Licht kommen.

HATEM

Nicht Gelegenheit macht Diebe, Sie ist selbst der größte Dieb; Denn sie stahl den Rest der Liebe, Die mir noch im Herzen blieb.	Dir hat sie ihn übergeben, Meines Lebens Vollgewinn, Daß ich nun, verarmt, mein Leben Nur von dir gewärtig bin. (GD, S.68)
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Diese Strophen deuten darauf hin, dass die Geliebte den Rest seiner Liebe hat, dass er ihr seine ganze Liebe hingegeben hat. Wenn Hatem Thai in der Legende alles gibt, was er besitzt, gibt der Dichter seiner Geliebten nicht nur sein ganzes Herz, sondern auch seinen Geist hin.

Hier soll bis zum letzten Kusse
 Dir mein Geist gewidmet sein. (GD, S.72, Buch Suleika)

²⁴ Vgl. Dehkhoda

Während Hatem Thai seinen weltlichen Besitz aufgibt, gibt der Dichter seinen geistigen ganz und gar hin. Er versteht diese ganze Hingabe nicht als Armut, sondern als Reichtum, weil er sein Glück in der Geliebten findet.

Herrscher, zu dergleichen Gaben
Nimmermehr bestimmst du dich!
Solch ein Mädchen muß man haben
Und ein Bettler sein wie ich. (GD, S.72, Buch Suleika)

Die ganze Hingabe Hatems spiegelt sich in diesen Versen. Sein Reichtum ist sein Mädchen und wegen seiner Hingabe ist er schon so arm wie ein Bettler. Diese absolute Hingabe macht ihn nicht arm, sondern macht ihn größer als die Könige. Goethe schreibt in „*Noten und Abhandlungen*“, „*Als genügsamer Derwisch darf er sich sogar dem Fürsten vergleichen; denn der gründliche Bettler soll eine Art von König sein. Armut gibt Verwegenheit, irdische Güter und ihren Wert nicht anzuerkennen, nichts oder wenig davon zu verlangen, ist sein Entschluß, der das sorgloseste Behagen erzeugt.*“ (GD, S.197)

III. Der Reisecharakter des West-Östlichen Divans

Die beiden Reisen Goethes an den Rhein, den Main und den Neckar in den Sommer- und Herbstmonaten der Jahre 1814/15 sind für die Entstehung der Liebesgedichte im Divan sehr wichtig, deswegen haben seine Gedichte auch in wechselndem Maße den Charakter von Reisegedichten.

Marianne lebt im Lande von Goethes Kindheit. Gerbermühle, das Sommerhaus von Willemer, liegt am linken Mainufer. Die Reise in das Land der Kindheit weckte im alten Dichter die Kindheitserinnerungen. Nicht nur die reale Reise in das Land der Kindheit, sondern auch die Phantasiereisen in der orientalischen Literatur belebten in ihm die Verjüngungsgefühle, die auch mit der Liebe zu Marianne verknüpft waren.

3.1 Imaginäre Phantasiereisen in den geheimnisvollen Osten

Im Buch Suleika befindet sich das Liebespaar in einer Einheit zwischen dem Orient und dem Okzident, der Phantasie und der Realität. Man sieht, dass sie sich lieben, dass sie sich hingeben. Diese glänzende Hingabe wird sich aber nur auf die Phantasie und Poesie beschränken. Die Poesie wird als Jenseits präsentiert. Goethe bezeichnet die Poesie als göttlich. Hatem und Suleika

repräsentieren eine poetische Liebe, ein jenseitige göttliche Liebe, im Gegensatz zu der realen Welt.

Ein westliches Liebespaar mit der literarischen Phantasie des Orients sucht sich zwei bedeutungsvolle orientalische Namen und reist nach Osten, in seine tiefe geistreiche Dichtung, in die Helligkeit des Geistes und die Tiefe der Liebe, wo die Liebe mit Gott definiert wird, in den Ursprung und die Quelle der Schöpfung, außerhalb der Zeit und der materiellen Welt.

Die starke Anziehungskraft der Phantasiewelt östlicher Liebeslyrik beeinflusst auch die junge Dichterin Marianne, die durch die geistige Sinnlichkeit der Liebe als die Reisegefährtin des Dichters im Land der Dichtung eine imaginäre Reise durchführt, um nicht nur das „*Dichten*“ - im Sinne von Goethe - zu verstehen, sondern auch ein Teil der Dichtung zu sein, die aus der Tiefe der geistigen Existenz sprudelt.

Wer das Dichten will verstehen,
Muß ins Land der Dichtung gehen;
Wer den Dichter will verstehen,
Muß in Dichters Lande gehen. (GD, S.138)

Zu Beginn des zweiten Teils des Divans hat Goethe diese Verse geschrieben. Das ist ein Hinweis auf eine imaginäre Reise in den Orient, das Land der großen Dichter, besser gesagt nach Persien, woher die sieben in Goethes Divan genannten Königsdichter stammen. Diese Phantasiereise bietet ihm eine neue Welt, eine Belebung im Gegensatz zum sich wiederholenden und langweiligen Alltag. Sie trägt für ihn das Gefühl der Verjüngung in sich. Erst gegen Ende des Buches hat Goethe die zweite Strophe des Gedichtes geschrieben.

Wer den Dichter will verstehen,
Muß in Dichters Lande gehen;
Er im Orient sich freue,
Daß das Alte sei das Neue. (GD, S.225)

Die zwei wiederholten Verse verleihen den beiden Gedichtstropfen eine harmonische Verbindung, damit man die beiden als ein einziges Gedicht betrachten kann. Dieses Gedicht deutet darauf hin, dass man ohne eine imaginäre Reise in den Osten kein Dichten verstehen kann.

Er meint sogar, dass auch die westlichen Dichter, wie der spanische Lyriker Pedro Calderon de la Barca (1600-1681), durch die östlichen Dichter verstanden werden können.

Herrlich ist der Orient
 Übers Mittelmeer gedrungen:
 Nur wer Hafis liebt und kennt,
 Weiß, was Calderon gesungen. (GD, S.58, Buch der Sprüche)

Diese imaginäre Reise wird nur durch die verschiedenen Kenntnisse über den Orient zugänglich. In „*Noten und Abhandlungen*“ hat Goethe seine vielfältigen Kenntnisse von der Geschichte bis zu den alten Religionen und den Mythos des Orients dargestellt, um dadurch seinen orientalischen Divan für die westlichen Leser verständlich zu machen.

3.2 Die Bedeutung des Ostens

Um der Bedeutung des Ostens in Goethes Divan näher zu kommen, wird zuerst der Osten in der persischen Literatur und Mystik²⁵ vorgestellt.

In altpersischen Märchen und Kinderliedern ist die Sonne weiblich, in den altpersischen Epen mehr oder weniger männlich und wird schon lange nicht mehr als Gott betrachtet. Sie spielt aber immer noch als ein reines Gottesgeschöpf und als Zeuge der Wahrheit eine große Rolle. Die Wahrheit wird mit Gott gleichgesetzt und die Sonne hat ihre metaphorische Bedeutung als die reine Wahrheit im geistigen Begriff. Im Buch *Norouzname* steht geschrieben, dass Gott die Sonne aus dem Licht schöpfte und die Sonne ein Licht von Gottes Lichtern ist.²⁶

Osten meint nicht die Himmelsrichtung, sondern die göttliche Richtung, die auch der Weg der Liebe ist. Der Weg des Ostens ist im mystischen Sinne der Weg der Befreiung. Die göttliche Erkenntnis ist auch eine „*orientalische*“ Erkenntnis, weil der Orient die spirituelle Welt ist. Der persische Wissenschaftler „*Nasr*“ schreibt über die mystische Vorstellung des Ostens, *“Die Seele des Menschen und die Vernunft, die das Licht in der Mitte seines Wesens ist, kommen vom Orient des Universums,[...] Die Reise in diesen Orient ist eine Rückkehr zum Ursprung, zum Orient in seinem metaphysischen*

²⁵ „Das aus dem griechischen stammende Wort ‚Mystik‘ wird in persisch ‚Irfan‘ übersetzt, das soviel wie ‚Gnosis‘ bedeutet“. (Johardelvari, 1994, S.102); Annemarie Schimmel definiert Mystik als „*die Weisheit des Herzens, die Gnosis*“. (Schimmel, 1985, S. 17); Das arabische Wort Irfan bedeutet auch in Persisch Erkenntnis oder genauer gesagt, Wissen nach der Unwissenheit. In der islamischen Theologie meint Irfan eine göttliche Wissenschaft, in der es um die Erkenntnis und das Wissen der Wahrheit und das Wesen Gottes geht. Diese Erkenntnis wird nicht mit logischen Argumenten, sondern durch die Reinheit des Inneren und die Bestrebung nach Gott gewonnen. (Vgl. Kianinejad, Teheran 1377/ 1998, S. 23f)

²⁶ Vgl. *Norouzname* (Dem Autor Kayyams zugeschriebenes Buch, das wahrscheinlich einer seiner Schüler zusammengestellt und veröffentlicht hatte), S.12

Sinne, der nichts anderes als der göttliche Ursprung ist.“ (Nasr, Stoterdijk/Macho, 1993, S.284f)

Auch Sohrawardi gibt dem Osten und dem Westen eine mystische Deutung. Der Osten heißt bei ihm der Ort, der reines Licht ist, der keine Materie in sich hat. Der Westen im Gegensatz zum Osten ist der Ort der Materie.²⁷ Sadr al din Schirazi²⁸ interpretiert das Licht als Dasein und einziges Wesen, das in der Welt existiert. Was in der Welt existiert, sei nur Licht.²⁹

Nun reisen wir aus der persischen Literatur zu Goethes Divan, um zu schauen, wie die Bedeutung des Ostens im West-Östlichen Divan dargestellt wird.

HEGIRE
 Nord und West und Süd zersplittern,
 Throne bersten, Reiche Zittern:
 Flüchte du, im reinen Osten
 Patriarchenluft zu kosten!
 Unter Lieben, Trinken, Singen,
 Soll dich Chisers Quell verjüngen.

Dort, im Reinen und im Rechten,
 Will ich menschlichen Geschlechtern
 In des Ursprungs Tiefe dringen
 Wo sie noch von Gott empfangen
 Himmelslehr in Erdensprachen
 Und sich nicht den Kopf zerbrechen. (GD, S.9, Buch des Sängers)

Was hier Goethe als Osten vorstellt, ist eine metaphorisch spirituelle Welt, die mit Lieben, Trinken und Singen verknüpft ist. Gleich sieht man in diesen ersten zwei Strophen des Buches den Geist des ganzen Divans.

Vor allem aber kann Hegire, der Titel des Gedichts, die Reise von sich Selbst zu der Geliebten bedeuten, sich von sich selbst entleeren³⁰, in den anderen Menschen eindringen, mit der Geliebten verschmelzen und sich mit ihr vereinigen. Man soll die Zweiheit beseitigen, um die göttliche ursprüngliche Einheit wieder zu bekommen und mit der Geliebten eins zu werden.

Auf der Suche nach der göttlichen Lehre in „*Erdensprachen*“ befindet Goethe sich auf der Reise zu einem himmlischen Osten, die gleichermaßen den Reisecharakter und die geistliche Orientalisierung des Dichters verkörpert. Der

²⁷ Vgl. Sadr al din Schirazi, S. 163

²⁸ Sadr al din Schirazi (1571 –1640) berühmt als „Molla Sadra“ hatte einen großen Einfluss auf die schiitische Philosophie. (Vgl. Corbin, 1373/ 1994 Teheran, S.482)

²⁹ Ibid. S. 156

³⁰ Wie der Mystiker Schabestari dichtet, um für die Liebe würdig zu werden, soll man sein Herz von sich selbst bereinigen, dann besitzt die Liebe ihr reines Herz. (Schabestari, Golshan e Raz)

Dichter sucht die Wahrheit, die er mit Reinheit und Recht bezeichnet, die tiefste Wahrheit, die göttliche Lehre, die fern und weit sei.

„Warum ist Wahrheit fern und weit?
Birgt sich hinab in tiefste Gründe?“ (GD, S.57, Buch der Sprüche)

Dann werden die wichtigen Themen des Divans, die Liebe, das Trinken, das Singen und Chisers Quell, in nur zwei Versen dargestellt. Die zweite Strophe spiegelt die erste und ist nur eine Erklärung und Interpretation für diese.

In der ersten Strophe werden Lieben, Trinken und Singen als Verjüngungsakt durch Chisers Quell beschrieben. Osten heißt hier die Liebe in einer östlichen Art, die in „des Ursprungs Tiefe“ dringt. Osten heißt hier der Wein, durch den man die Gegenwart Gottes empfängt und Osten heißt hier die Dichtung, die als „Himmelslehr in Erdensprachen“ dargestellt wird. Um dem Geist des West-Östlichen Divans näher zu kommen, sollen all diese Begriffe analysiert werden.

3.2.1 Goethes mystische Vorstellung von der Liebe

„und wenn einer durchs Feuer geht für seine Lehre, - was beweist dies! Mehr ist's wahrlich, dass aus eignem Brande die eigne Lehre kommt.“
F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra

Die Liebe behandelt mich feindlich!
Da will ich gern gestehn:
Ich singe mit schwerem Herzen.
Sieh doch einmal die Kerzen:
Sie leuchten, indem sie vergehn. (GD, S.31, Buch der Liebe)

Was meint Goethe mit dem metaphorischen Vergleich zwischen den verbrennenden Kerzen und den Liebenden? Die Kerzen werden zum Licht, indem sie materiell zunichte gehen. Ist es unvermeidlich, dass die Kerzen vergehen, damit sie zum Licht werden? Was passiert mit den Liebenden? Wird ein liebender Mensch körperlich vernichtet, indem er als ein reiner Liebender zum Licht wird? Wenn Goethe schreibt: „Die Liebe behandelt mich feindlich!“ und sich gleich mit der vergehenden Kerze vergleicht, kann man zu dem Resultat kommen, dass Goethe mit dem Feindlichhandeln seine irdische Existenz meint, die sein weltliches Leben verkörpert.

Licht ist göttlich und deutet auf die Urelemente Licht und Finsternis, die gegeneinander stehen und Gut und Böse verkörpern.

Was steht dann dem Licht gegenüber? Was verkörpert die Finsternis? Auch im Buch der Sprüche beschreibt Goethe das Licht bei Gott. Was sind dann wir, die dunklen Geschöpfe in der Welt der Finsternis?

„Dunkel ist die Nacht, bei Gott ist Licht.
Warum hat er uns nicht auch so zugericht?“ (GD, S.57, Buch der Sprüche)

Man stellt sich von diesen beiden Versen vor, dass das Licht bei Gott ist. Wenn man zum Licht wird, verschmilzt man mit Gott oder man wird in den mystischen Sinnen zu Gott. Die Auflösung im Licht befreit den Menschen aus seiner finsternen Welt, die ihn umgibt.

Es ist nicht etwas Neues, was Goethe hier erwähnt. Die altpersischen Religionen beruhen auf dem Dualismus der zwei Urelemente „*Licht und Finsternis*“. Licht ist Gott oder das Gute und Gott heißt Weisheit. „*Ahura mazda*“, Gott der Götter bedeutet der weise Herr, der als Schönheit und Erkenntnis das Gute verkörpert. Dagegen ist Ahreman (Widergott) die Finsternis, dem die Hässlichkeit, Unwissenheit und überhaupt das Böse entspricht.³¹ Dieser Dualismus ist untrennbar mit der persischen Mystik verknüpft. Die großen persischen Dichter, beeinflusst durch die altpersischen Religionen und die nachislamische Mystik, haben diese Urelemente in ihren Werken besonders in das Gewand der Liebe gekleidet. In der Mystik haben sich diese Urelemente in die Materie und den Geist verwandelt. Der Geist wird als ein göttliches Wesen, als Licht dargestellt, dagegen entspricht die Materie der Finsternis, der Körper erscheint als ein Phänomen gegen den Geist. Sohrawardi benennt den Dualismus zwischen dem Geist und der Materie deutlich: „*Wisse, dass die materielle Welt der Gegensatz von der geistigen Welt ist, wie die Welt, die gegen das Weltende ist.*“ (*Bostan al qolub*, S. 374)

Besonders die Liebesgeschichten repräsentieren diese Urelemente in verschiedenen Formen, was eigentlich mehr oder weniger auf eine Liebe zu Gott deutet, die metaphorisch in einem Liebespaar dargestellt wird.

Sohrawardi definiert die Liebe als eine Pflanze, als „*Aschaqa*“ (Efeu), von der das Wort „*Eschq*“ (Liebe) abstammt. „*Aschaqa*“ erscheint im Garten, am Baumstamm. Sie macht zuerst ihre Wurzel in der Erde fest, und wächst dann in die Baumkronen. Sie bedeckt den ganzen Baum und foltert ihn so, dass keine Feuchtigkeit in den Adern des Baumes bleibt und die Nahrung, die der Baum von Wasser und Luft bekommt, zur Neige geht, bis der Baum austrocknet. Sohrawardi vergleicht den Baum mit dem Menschen. Wenn das Gleiche mit dem Menschen geschieht, bleibt von ihm nur die Seele übrig. Nur mit reiner

³¹ Vgl. Bahar, 1375/ 1996, S.39

Seele ist er würdig in den Garten des Gottes einzutreten. Die Liebe wird die Seele in die Welt der Ewigkeit bringen, dagegen lässt sie aber den Körper in der Welt des Todes. Bevor man als Gastgeber der Liebe würdig wird, soll man sein „Selbst“ (Nafs) opfern. Das „Selbst“ wird mit einem Stier verglichen, der zwei Hörner hat. Die Hörner symbolisieren die Gier und die Begierde.³²

Die Liebe hat in den Sinnen des Mystikers nicht nur etwas gegen den Körper, sondern auch gegen das Selbst, das als Gier und Begierde definiert wird.

In der persischen Literatur wird die Liebe oft als mystisch dargestellt, in der Gegenwärtigkeit Gottes und der geistigen Vereinigung mit dem Schöpfer. Diese mystische Liebe beeinflusst den westlichen Dichter und damit auch seinen West-Östlichen Divan. Goethes Divan hat einen erotischen Charakter, beeinflusst von der orientalischen Gnosis³³, die schon eine ewige himmlische Vereinigung der Liebenden darstellt.

An dieser Stelle können wir Goethes Liebesdarstellung mit der persisch-mystischen Liebesart vergleichen, um zu sehen, in wiefern Goethe von der mystischen Liebesart der östlichen Literatur beeinflusst war.

SELIGE SEHNSUCHT

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebendige will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du Schmetterling, verbrannt,

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, so du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

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

Nicht mehr bleibst du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

(GD, S.16, Buch des Sängers)

Das Gedicht „SELIGE SEHNSUCHT“ stellt in Goethes Divan den Schlüssel zu seiner ganzen Metaphysik dar.

³² Vgl. Munes al oschaq, <The Lovers' Friend> S. 49 ff

³³ Zu ihrem Kriterium gehört der metaphysische Dualismus, dass alles Dasein in zwei Welten einteilt. Die Welt des Guten wird mit dem Licht und dem Geist definiert und die Welt des Bösen, die materielle finstere Welt, als der Feind des Guten. Es gibt einen unversöhnlichen Kampf zwischen den beiden gegenüberstehenden Welten, deshalb gibt es keine Neutralität. Der Mensch hat eine freie Wahl zwischen diesen Gegensätzen. Durch Erkenntnis kann er sich an den göttlichen Ursprung der Seele erinnern und das wahre Dasein, das Wasser des Lebens finden. Ohne die Erkenntnis kann er in sich nicht das göttliche Innere sehen, so wird seine Seele nicht von der materiellen Gefangenschaft befreit. Er verfiel in Unheil. (Vgl. Antes, 1999, S.79f)

Wir bekommen in der ersten Strophe dieses Gedichtes einen wichtigen Hinweis, dass nur den Weisen diese Weissagung weiter gegeben werden soll. Die Menge wird sie nur nicht verstehen, sondern auch die Weisheiten verhöhnen. Von vorn herein begegnen wir einem indisch-iranischen mystischen Hinweis, dass man die geheime Rede nur denjenigen verraten darf, die solche Geheimnisse verdienen und ihnen gewachsen sind.³⁴ Das Gedicht beinhaltet, dass der Dichter den Weisen als Teil des „*Lebendgen*“ anspricht, das „*nach Flammentod sich sehnet*“. Was ist aber mit der Menge, ist sie nicht Teil des „*Lebendgen*“? Was für ein „*Leben*“ führen sie denn? Sei nur derjenige, der sich nach dem Flammentod sehnt, lebendig? Verwandelt die Sehnsucht nach dem Flammentod den Menschen zu einem lebendigen Wesen?

Goethe vergleicht den Liebenden nicht nur mit der verbrennenden Kerze, sondern auch mit dem Schmetterling, der im Kerzenlicht verbrennt. Wer die persische Literatur kennt, kennt auch diesen mehrmals erwähnten metaphorischen Vergleich zwischen dem Liebenden und dem feuersüchtigen Schmetterling.³⁵ Was bedeutet diese Metapher, die schon in der persischen Literatur eine sehr tiefe Wurzel hat?

In der zweiten Strophe beschreibt Goethe wie eine fremde Fühlung durch das Licht der Kerze das neue Verlangen auf zu „*höherer Begattung*“ in dem Menschen aufreißt und ihn aus dem Schatten der Finsternis befreit. Erst soll man wie ein Schmetterling verbrennen, um sich dann mit dem Licht zu vereinigen, was auf eine höhere himmlisch-göttliche Begattung deutet, die Goethe in „*Stirb und werde*“ formuliert.

Erst in der dritten Strophe kann man sich vorstellen, was Goethe mit „*der Menge*“ gemeint hat. Sie besteht aus denjenigen, die im Reich der Finsternis gefangen sind und im Schatten leben, ohne zu wissen, dass sie „*nur ein trüber Gast*“ auf der „*dunklen Erde*“ sind.

Die mystische Darstellung des Menschen als Gast auf der Erde, die viele mystische Lyriker und Autoren in verschiedenen Geschichten vorstellen, verleiht auch dem West-Östlichen Divan eine östlich-mystische Stimmung.

Du weißt, daß der Leib ein Kerker ist:
Die Seele hat man hineinbetrogen;
Da hat sie nicht freie Ellbogen.
Will sie sich da- und dorthin retten,

³⁴ Vgl. Upanishads, Teheran 1368, S.172. Vgl. Auch Sohrawardi, Loghate muran, Teheran 1374, S.15ff

³⁵ Vgl. Hafis, Hammer-Purgstall, S.367

Schnürt man den Kerker selbst in Ketten:
 Da ist das Liebchen doppelt gefährdet,
 Deshalb sie sich oft so seltsam gebärdet. (GD, S.88, Das Schenkenbuch)

Die Mystik stellt den Menschen als Gast in der Welt dar. Mit der Geburt wird sein Exil beginnen, weil diese Welt nicht seine Heimat ist. Der Mystiker ist nicht „von der Welt“, sondern er ist „in der Welt“.³⁶

Durch die „Gefangenschaft in der Welt“ wird der Mensch seine „Herkunft“ vergessen. Nur durch die „Erinnerung“ an seine „Herkunft“, d.h. durch die Erkenntnis, wird er sich erkennen und daran erinnern, dass seine Seele nicht „von dieser Welt“ ist. Die Seele, die Welt-lose Sphäre, ist in dem Körper gefangen, der von dieser Welt ist.

Durch die „Gefangenschaft in der Welt“ wird der Mensch seine „Herkunft“ vergessen. Nur durch die „Erinnerung“ an seine „Herkunft“, d.h. durch die Erkenntnis, wird er sich erkennen und daran erinnern, dass seine Seele nicht „von dieser Welt“ ist. Die Seele, die Welt-lose Sphäre, ist in dem irdischen Körper gefangen.³⁷

Die letzten Strophen beschreiben die Verwandlung des Menschen zum Licht, indem er wie ein Schmetterling verbrennt. Die Verbrennung heißt „Stirb“ aber meint nicht den Tod, sondern die Verwandlung von der finsternen Gestalt zum Licht, die Goethe mit „werde“ bekräftigt.

3.2.1.1 Goethes mystische Vorstellung von der Seele

Hazrat Inayat Khan³⁸ erzählt eine Legende, die im Osten verbreitet ist. In ihr, so heißt es, wollte die Seele nicht in den gottgemachten Körper hineingehen, weil ihr Wesen frei ist. Als aber die Engel Musik machten, fiel sie in Ekstase, sie ging in den Körper hinein, um die Musik stärker erleben zu können.³⁹

Die Mystik erklärt die Seele aus der göttlichen Welt heraus, die durch den Körper gefangen genommen wird. Wenn man sich daran erinnert, strebt man nach ihrer Heimat, und wenn das nicht geschieht, irrt die Seele umher. Wenn

³⁶ Vgl. Sloterdijk / Macho, 1993 S.28

³⁷ Es gibt verschiedene Geschichten, die die Reise der Seele im Körper schildern. Es gibt eine Geschichte bei Sohrawardi (Qissat al-gharbiy-yah), über das westliche Exil. Der Erzähler ist im Land der untergehenden Sonne, des Schattens und der Vergessenheit gefangen und als der Wiedehopf den Gefangenen mit seiner Offenbarung erweckt, gelingt es ihm zu seiner ursprünglichen Heimat zurück zu kehren. (Vgl. Nasr, Die Erkenntnis und das Heilige, Sloterdijk/ Macho, 1993, S.284) Die Geschichte des westlichen Exils spiegelt auch die Reise der Seele im Perlenlied.

³⁸ Hazrat Inayat Khan: indischer Mystiker und Dichter, (1882-1927)

³⁹ Vgl. Hazrat Inayat Khan, 1985, S. 47

man sich nicht erinnert und nach der richtigen Heimat keine Sehnsucht hat, wenn man nicht unter dem Heimweh leidet und sich stattdessen von dieser materiellen Welt blenden lässt, wird die Seele sich nie mit ihrem Ursprung wiedervereinigen. Um sie zu retten, um eine ewige Ruhe zu bekommen, soll man sich selbst erkennen. Durch die Selbsterkenntnis erkennt man die Seele als Abbildung der Pneuma, der Quelle der Seele.

Die Seele wird als eine Abbildung Gottes betrachtet. Sie ist von einer anderen Welt und unvergänglich. Im Gegensatz zur Seele ist der Körper vergänglich. Er ist ein Gefängnis für die Seele. Er betrügt den Menschen, um seine Liebe zu gewinnen. Wenn der Mensch aber seinen Körper liebt, vergisst er seine Seele. Um die Seele zu retten, soll der Mystiker seinen Körper aufgeben. Sohrawardi schreibt, dass man auf die materielle Welt verzichten soll, um das göttliche Innere in sich zu erkennen. Der Körper sei der Kern dieser materiellen Welt. Die Beherrschung der körperlichen Bedürfnisse ist der Weg zur Welt der Seele.⁴⁰

Wir begegnen auch bei Goethe der mystischen Darstellung der Seele. Die Seele ist im Körper eingesperrt. Das Symbol der Seele ist die Nachtigall (Bulbul), die immer singt.

Bulbuls Nachtlid durch die Schauer
Drang zu Allahs lichtein Throne,
Und dem Wohlgesang zu Lohne
Sperrt' er sie in goldnen Bauer.

Dieser sind des Menschen Glieder.
Zwar sie fühlet sich beschränket;
Doch, wenn sie es recht bedenket,
Singt das Seelchen immer wieder. (GD, S.97, Buch der Parabeln)

Die Seele fühlt sich in dieser Welt einsam und fremd. Sie fühlt sich eingesperrt in einer fremden Welt, in einem fremden Körper. Sie will zu ihrer Heimat. Sie möchte nicht mehr allein, einsam und ein abgetrennter Teil bleiben. Sie möchte sich mit der Urquelle vereinigen und wieder ganz werden. Das ist der Wunsch des Mystikers.

Die Erlösung von der materiellen Welt, die Befreiung der Seele von der Welt der Finsternis und die Rückkehr nach der wahren Welt, der Welt des Lichtes, ist das Ziel des Mystikers, der nach einer himmlischen Vereinigung mit Gott strebt, was ihn im Sinne der Mystik göttlich und ewig macht. Wenn man annimmt, dass die Seele gleich Gott ist, kann man zu dem Resultat kommen, dass man selbst

⁴⁰ Vgl. Sohrawardi, Munes al oschaq, S. 43

Gott ist. Gott ist das Licht. Die Seele ist das Licht und das Licht ist in dem Menschen. Wenn er sein eigenes Inneres wahrnimmt, findet er seine eigene Gottheit. Durch die Erkenntnis vereinigt man sich mit Gott, weil man Gott in sich selbst entdeckt und erkennt.

Der berühmte Märtyrer Haladsch⁴¹, der sich als absolute Wahrheit bezeichnete, als wahres Ich, wurde von den persischen Mystikern verehrt. Die Sufis haben für sein „*wahres Ich*“ das Wort „*Gott*“ wiedergegeben. Diese Wiedergabe deutet darauf, was das wahre Ich bei den Sufis bedeutet.

Wenn der Körper ein Kerker ist,
 Warum nur der Kerker so durstig ist?
 Seele befindet sich wohl darinnen
 Und bleibe gern vergnügt bei Sinnen;
 Nun aber soll eine Flasche Wein,
 Frisch eine nach der andern herein.
 Seele wills nicht länger ertragen,
 Sie an der Türe in Stücke schlagen. (GD, S.88, Das Schenkenbuch)

Im Hinblick auf eine sufistische Vorstellung von der Seele bietet sich folgende Interpretation an: Die mystische Vorstellung von der Seele ist die des fließenden Wassers, deswegen dichten die Liebenden immer neues. Der Mystiker dichtet. Auch der Wein weist auf der Gottesnähe hin.⁴² Seine Seele will nach oben, zu ihrem wahren Wesen, zu Gott. Sie ist aber im Körper eingesperrt. Um sich zu befreien, bringt sie den Körper in Bewegung vergleichbar mit tanzenden Derwischen. Der Dichter wird zum Tänzer. Der Tanz wird als ein Versuch der Befreiung der Seele definiert. Das Fliegen der Seele wird als ein Akt der Befreiung dargestellt. Die Seele befreit sich vom Körper und fliegt zu seinem wahren Wesen. Sie vereinigt sich wieder mit ihm und wird nicht als ein Teil, sondern als Gott dargestellt. So bedeutet der Tod keinen Schmerz mehr. Der Tod ist der Tod des Körpers und die Befreiung der Seele, das wahre Leben. Die Vereinigung mit Gott ist die Ewigkeit und die Befreiung von den irdischen Elementen, von der Zeit. Die Seele kennt keine Zeit, sie wird nie alt, sie bleibt immer jung und schön. Was zum Tode bestimmt ist, ist der Körper. Die Seele ist göttlich und wird nie alt. Das Altwerden gehört zum Körper. Die Verjüngung hat nichts mit dem Körper zu tun. Die Verjüngung deutet auf die Erkenntnis, dass die Seele eine ewige Schönheit und Jugend

⁴¹ Haladj, Mansur, persischer Mystiker und Dichter (?-922)

⁴² In der Mystik wird der Wein meistens als Kummer dargestellt. Der Wein deutet auf das Blut und Blut heißt in der Mystik Kummer, besser gesagt Liebeskummer.

besitzt. Wenn man die junge Seele in seinem Inneren entdeckt, heißt das, dass man das ewig Göttliche in sich gefunden hat. Die Liebe deutet auf die eigene Seele, wenn man die ewig wunderschöne Seele in sich entdeckt, soll das heißen, dass man die ewige Jugend besitzen würde.

Ist möglich, daß ich, Liebchen, dich kose,
Vernehme der göttlichen Stimme Schall!
Unmöglich scheint immer die Rose,
Unbegreiflich die Nachtigall. (GD, S.68, Buch Suleika)

Die Rose steht für die irdische Liebe, die Stelle der Frau verkörpert im Gegensatz dazu die Nachtigall, die wiederum auf die Seele deutet. Die Seele ist nicht irdisch und nicht aus Staub, wie Goethe es in vielen Gedichten in seinem Divan dargestellt hat.

Ob ich Irdsches denk und sinne,
Das gereicht zu höherem Gewinne.
Mit dem Staube nicht der Geist zerstoßen,
Dringet, in sich selbst gedrängt, nach oben. (GD, S.11, Buch der Sängers)

Die Ferne, Trennung und die unmögliche Vereinigung zwischen den Liebenden wird nicht nur metaphorisch zwischen der Rose und der Nachtigall dargestellt, sondern auch im Gedicht „*Hochbild*“ zwischen dem Helios und der Göttin Wolkentochter.

3.2.1.2 „Ödes Herz“

Goethe beschreibt das Herz der Liebe. Die Liebe sucht eine Stelle, die einsam und wüst ist. So findet sie das öde Herz des Dichters, wo es ihm weh tut.

Eine Stelle suchte der Liebe Schmerz,
Wo es recht wüst und einsam wäre;
Da fand er denn mein ödes Herz
Und nistete sich in das leere. (GD, S.31, Buch der Liebe)

Das „*öde Herz*“ kann in diesen Vers als Wiedergabe der mystischen Darstellung des Kummers verstanden werden. In der Mystik kann man nicht ohne Leiden für die Liebe würdig werden. Durch den „*Kummer*“ (Hozn) besitzt man ein „*Ödes Herz*“, in dem keine Begierde und Gier übrig geblieben ist. Die Leere als Symbol der Selbstlosigkeit wird in Goethes Divan im Bild des öden Herzens ähnlich dem von der abgebrannten Kerze oder der Asche des Selbst dargestellt. Das öde, leere Herz bezeichnet den leidenschaftlichen Schmerz des Dichters.

Schenke, her! Noch eine Flasche!
Diesen Becher bring ich Ihr!

Findet sie ein Häufchen Asche,
Sagt sie: Der verbrannte mir. (GD, S.75, Buch Suleika)

Auch der Selbstverlorenheit und der Selbstverschwendung begegnen wir in Goethes Divan, die auch der Ausdruck „*ödes Herz*“ widerspiegelt. Wenn man für die göttliche Liebe würdig werden möchte, soll man sich selbst vergessen. Goethe beschreibt die Verschwendung an die Geliebte als die Verwandlung des Selbst in einem werten Ich, das alles Erdenglück in sich trägt.

Überfällt dich fremde Föhlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet. (GD, S.16, Buch des Sängers)

Ein fremdes Gefühl nimmt in ihm die Stelle des Ich ein, ohne dass der Dichter sich verliert.

Und wahrhaft liebende Gemüter
Eins nur im andern föhlt sein Glück. (GD, S.71, Buch Suleika)

Die absolute Hingabe des einen an den anderen stellt den Überschwang und die Verschwendung selbst im Buch Suleika vor.

Freude des Daseins ist groß,
Größer die Freud am Dasein.
Wenn du, Suleika,
Mich überschwänglich beglückst,
Deine Leidenschaft mir zuwirfst,
Als wärs ein Ball,
Daß ich ihn fange,
Dir zurückwerfe
Mein gewidmetes Ich:
Das ist ein Augenblick!
Und dann reißt mich von dir
Bald der Franke, bald der Armenier. (GD, S.72, Buch Suleika)

Der Augenblick und die Gegenwart spielen keine Rolle in der Zeit. Was zählt ist der Moment und das Sein im Moment, außerhalb der Zeit, eine geistreiche Gegenwart im Ursprung, wo die Zeit nicht existiert, wo alles still steht, wo der Moment verewigt wird.⁴³Die Fülle der göttlichen Liebe im leeren Herzen bringt die Gegenwärtigkeit Gottes und das Gefühl des Daseins mit sich. In dieser geistreichen Gegenwart vergisst der Mensch sich selbst und löst sich in der Geliebten, was Goethe im Ausdruck des „*gewidmeten Ich*“ bezeichnet. „*Ödes Herz*“ weist auf die Selbstvergessenheit hin, die für die Fülle der göttlichen Liebe im leeren Herzen notwendig ist.

⁴³ In der zarathustrischen Religion sind Stille und Ewigkeit miteinander verknüpft. Die Bewegung brachte die bestimmte Zeit mit sich, die auf 12000 Jahre beschränkt ist. Nach der Auferstehung fängt wieder die unbestimmte Zeit an, die eigentlich eine zeitlose und bewegungslose Sphäre ist.

Suleika
 Volk und Knecht und Überwinder,
 Sie gestehn zu jeder Zeit:
 Höchstes Glück der Erdenkinder
 Sei nur die Persönlichkeit.

Hatem
 Kann wohl sein! So wird gemeinet;
 Doch ich bin auf andrer Spur:
 Alles Erdenglück vereinet
 Find ich in Suleika nur.

Jedes Leben sei zu führen,
 Wenn man sich nicht selbst vermisst;
 Alles könne man verlieren,
 Wenn man bliebe, was man ist.

Wie sie sich an mich verschwendet,
 Bin ich mir ein wertes Ich;
 Hätte sie sich weggewendet,
 Augenblicks verlör ich mich. (GD, S.73)

Die Seele ruht in dem Geliebten, frei von dem Selbst und der irdischen Welt. Was für die Liebenden zählt, ist die geistige Welt, die sich nur in dem Geliebten befindet.

Das Erlöschen des Ichs wird als ein Übergangsstadium dargestellt, für das es ein neues Dasein nach dem « stirb » gibt.⁴⁴

Oder wie der indische Sufi Hazrat Inayat Khan beschreibt: *„Man kann diesen Raum entweder mit seinem Ego füllen, oder man kann ihn mit Gott erfüllen. Nur für einen von beiden ist Raum.“* (Hazrat Inayat Khan, 1985, S.33)

3.2.1.3 Erkenntnis

Im mystischen Sinne soll der Mensch mit seinen Augen sehen, den inneren Augen, den Augen der Seele und nicht den äußeren Augen, den Augen des Körpers. Wenn er sein Inneres erkennt, wenn er sich daran erinnert, wer er sei, kann er sich dann von der Welt der Materie befreien. Auch Goethes Gedichte stellen eine mystische Darstellung der Selbsterkenntnis dar.

Und wer sich selbst erkennt,
 Erkennt seinen Gott. (GD, S.135)

Durch die Erkenntnis bekommt man einen untrüglichen Durst nach der Quelle. Die Seele ist ein Teil, ein Tropf dieser Quelle und auch das Ganze. Das Einswerden mit der Gottheit wird als der Tropfen im Meer bezeichnet, der in Gott untergeht.

Oben (2.2.1) haben wir die drei Erkenntnisarten in der Mystik vorgestellt. Die erste ist „*Schönheit*“ (Hosn), was die Erkenntnis Gottes bedeutet. Ohne die Selbsterkenntnis, die auf die „*Liebe*“ (Eschq) deutet, kann man Erkenntnis Gottes nicht erreichen. Goethe hat diese Vorstellung in diesen Versen sehr schön dargestellt.

⁴⁴ Vgl. Ritter, 1955, S.370

Märkte reizen dich zum Kauf;
 Doch das Wissen blähet auf.
 Wer im stillen um sich schaut,
 Lernet, wie die Lieb erbaut.
 Bist du Tag und Nacht beflissen,
 Viel zu hören, viel zu wissen,
 Horch an einer andern Türe,
 Wie zu wissen sich gebühre.
 Soll das Rechte zu dir ein,
 Fühl, in Gott was Rechts zu sein:
 Wer von reiner Lieb entbrannt,
 Wird vom Lieben Gott erkannt. (GD, S.37, Buch der Betrachtungen)

Goethe stellt in diesem Gedicht eine mystische Liebe dar. Hier wird die reine Liebe mit der Erkenntnis Gottes gleichgesetzt. Das Wissen und vor allem die Selbsterkenntnis sind in der Liebe verknüpft. Wenn man das schönste Wesen der Welt in seinem Inneren entdeckt, verliebt man sich in seine eigene Seele, die auch ein göttliches Wesen besitzt. Durch die Erkenntnis entdeckt man Gott in sich und durch die Liebe zu Gott wird man auch von Gott erkannt. Wie es scheint, hat Goethe auch dieses Gedicht in den mystischen Sinnen verfasst.

3.2.2 Wein: „Die göttlichste Betrunkenheit“

Hans Adam war ein Erdenkloß,
 Den Gott zum Menschen machte;
 Doch bracht er aus der Mutter Schoß
 Noch vieles Ungeschlachte.

Die Elohim zur Nas hinein
 Den besten Geist ihm bliesen;
 Nun schien er schon was mehr zu sein.
 Denn er fing an zu niesen.

Doch mit Gebein und Glied und Kopf
 Blieb er ein halber Klumpen,
 Bis endlich Noah für den Tropf
 Das Wahre fand: den Humpen.

Der Klumpe fühlt sogleich den Schwung,
 Sobald er sich benetzt,
 So wie der Teig durch Säuerung
 Sich in Bewegung setzt.

So, Hafis, mag dein holder Sang,
 Dein heiliges Exempel
 Uns führen bei der Gläser Klang
 Zu unsres Schöpfers Tempel. (GD, S.12f, Buch des Sängers)

Goethe bezeichnet in diesem Gedicht, die Erschaffung des Menschen ohne Wein als mangelhaft und sogar als „*halber Klumpen*“. Er erwähnt Noah

deswegen an dieser Stelle, weil dieser im Alten Testament der erste Mensch gewesen ist, der Weinberge gepflanzt, Wein gegoren und ihn getrunken hat.⁴⁵

Vielleicht ist dies Gedicht unter dem Einfluss eines Gedichts von Hafis entstanden. Auch in Hafis' Gedicht wird das Erschaffen Adams durch den Wein beschrieben. Bei Hafis ist keine Rede von Noah, weil sein Gedicht auf der Heiligkeit des Weins in Altpersien und auch der metaphorischen Bedeutung des Weins in der Mystik beruht:

Gestern sah ich, dass Engeln
 In der Schenke saßen,
 Adamslehmen zerrührten,
 Und in Becher gossen.
 Die Besitzer der höchsten
 Reinigkeit und Herrschaft
 Haben mit mir Betrunkenen,
 Becher angestoßen.
 Nicht zu tragen vermochten
 Himmeln Last der Liebe
 Deßhalb wurde dies Loos mir
 Närrischem gegeben.
 Gott sey Dank, dass nun Friede
 Zwischen mir und ihr ist!
 Tanzend haben Huris
 Wein des Danks getrunken.
 Soll ich mich nicht verirren,
 Hundert tausendmale!
 Durch ein einziges Körnlein
 Ward einst Adam irre.
 Du verzeihe dem Streite,
 Zwey und siebenzig Sekten,
 Weil sie Wahrheit nicht kannten,
 Fielen in den Irrthum.
 Was von Kerzen uns lachet,
 Ist nicht wahres Feuer,
 Wahres Feuer ist jenes,
 Das verzehrt die Mücke.
 Liebe macht die Herzen,
 Winkelsitzern blutig,
 Wie das Maal, das die Wangen
 Der Geliebten gieret.
 Reiner hat noch Gedanken
 Wie Hafis entschleiert,
 Seit die Locken der Wortbraut
 Sind gekräuselt worden. (Hafis, Hammer-Purgstall, 366ff)

Mit diesem Vergleich kann man sich vorstellen, wie Goethe von Hafis und seiner mystischen Vorstellung vom Wein beeinflusst war. In den beiden Gedichten geht es um die Erschaffung Adams. Hafis stellt Adams Schöpfung in

⁴⁵ Vgl. AT, 1.Mose/9

der Schenke unter den lauten Weinbechern der Engel dar. Der Wein wird mit Liebe gleichgesetzt, die der Himmel ihren Schmerz nicht ertragen konnte, deswegen haben die Engel sie durch den Wein den Menschen übergeben. Auch Goethe bezeichnet den Wein als ein inneres Feuer, das Liebe bedeutet. Dies innere Feuer wird bei den beiden Dichtern mit der Kerze verglichen, die den Schmetterling verbrennt. Der Schmetterling wird als Symbol der Körper dargestellt, der durch die Liebe oder das innere Feuer zur Asche geht.

Im Schenkenbuch vergleicht Goethe den Wein mit dem Koran. Bei dem Koran ist er sich unsicher, ob er von Ewigkeit sei. Im Gegensatz zu dem Koran ist er sicher, dass der Wein von Ewigkeit sei.

Ob der Koran von Ewigkeit sei?
 Darnach frag ich nicht!
 Ob der Koran geschaffen sei?
 Das weiß ich nicht;
 Daß er das Buch der Bücher sei,
 Glaub ich aus Mosleminenpflicht.
 Daß aber der Wein von Ewigkeit sei,
 Daran zweifl ich nicht;
 Oder daß er vor den Engeln geschaffen sei,
 Ist vielleicht auch kein Gedicht.
 Der Trinkende, wie es auch immer sei,
 Blickt Gott frischer ins Angesicht. (GD, S.87, Das Schenkenbuch)

Im mystischen Sinne kann man mit der Waffe der Erkenntnis Gott finden. In diesem Gedicht hat der Wein die Stellung der Erkenntnis. „*Der Trinkende*“ wird als ein Kenner dargestellt, der „*Gott frischer ins Angesicht*“ blickt. Goethe verwendet die gleiche mystische Deutung des Weins wie die persische Literatur.

Vor dem Islam war der Wein in Persien sehr begehrt. Sogar die Theologen rieten dazu, jeden Tag in gewissen Maßen Wein zu trinken. In fast allen Märchen (wie tausend und eine Nacht), Erzählungen und Gedichten wurden Musik und Wein erwähnt. Diese Traditionen wurden bis zur heutigen Zeit unter das Verbot des Islams gestellt.

Goethe bezeichnet die Weinrebe bei dem alten Parsen als Kind der Sonne.

„*Alles, wozu die Sonne lächelte, ward mit höchstem Fleiß betrieben, vor anderm aber die Weinrebe, das eigentlichste Kind der Sonne, gepflegt.*“ (GD, S.149)

In der zarathustrischen Religion wird die Weinrebe als Tochter der heiligen Kuh bezeichnet. In der Pahlawiquelle steht, dass Weinrebe aus dem Blut der

heiligen Kuh⁴⁶ gewachsen ist und der Wein das heilige Blut der Kuh in sich hat.⁴⁷

Wahrscheinlich hatte Goethe andere Quellen zur Verfügung, in der der Wein nicht als Kind der heiligen Kuh, die mit dem Mond verbunden war, sondern aus der Sonne entstanden ist.

Trunken müssen wir alle sein!
Jugend ist Trunkenheit ohne Wein;
Trinkt sich das Alter wieder zu Jugend,
So ist es wundervolle Tugend.
Für Sorgen sorgt das liebe Leben,
Und Sorgenbrecher sind die Reben. (GD, S.87f, Das Schenkenbuch)

Jugend scheint hier die Befreiung von der Zeit und dem Altwerden zu sein, das eigentlich eine geistige Verjüngung ist. Der Körper ist mit der Zeit und dem Altwerden verknüpft und untrennbar von dem Tod. Die Seele ist aber immer jung, weil sie göttlich und unmateriell ist. Durch den Wein wird man die Ewigkeit und die Jugend der Seele erkennen und durch diese Erkenntnis die ewige Jugend in sich selbst finden und sich jung fühlen.

...
Es ist die Liebestrunkenheit,
Die mich erbärmlich plagt,
Von Tag zu Nacht, von Nacht zu Tag
In meinem Herzen zagt,
Dem Herzen, das in Trunkenheit
Der Lieder schwillt und ragt,
Daß keine nüchterne Trunkenheit
Sich gleich zu haben wagt.
Lieb-, Lied- und Weinestrunkenheit,
Obs nachtet oder tagt,
Die göttlichste Betrunkenheit,
Die mich entzückt und plagt! (GD, S.89f, Das Schenkenbuch)

In diesem Gedicht setzt Goethe die Liebestrunkenheit und die göttliche Betrunkenheit gleich. Die Liebe ist von dem Lied und dem Wein untrennbar, wodurch man den Zustand der göttlichsten Trunkenheit erlangen kann. Die Liebe macht den Menschen fähig sich selbst zu erkennen und die göttliche Seele in seinem Inneren zu entdecken. Das Singen wird als Sprache der Seele dargestellt, die auch als göttlich bezeichnet wird. Durch den Wein blickt man „*Gott frischer ins Angesicht.*“ Diese drei himmlisch-göttlichen Phänomene

⁴⁶ Die heilige Kuh ist das fünfte Geschöpf Gottes, die weiß und leuchtend wie der Mond ist und von Ahreman getötet wird. Die Samen von Menschen und dem Vieh sind von dem leuchtenden Himmel, der von dem Feuer stammt. (Bahar, 1375, S.46)

⁴⁷ Vgl. Bundahishn, S.78

stellen das Entzücken der göttlichen Trunkenheit der Seele gegenüber dem irdisch-körperlichen Plagen dar.

Denn meine Meinung ist
Nicht übertrieben:
Wenn man nicht trinken kann,
Soll man nicht lieben;
Doch sollt ihr Trinker euch
Nicht besser dünken:
Wenn man nicht lieben kann,
Soll man nicht trinken. (GD, S.88, Das Schenkenbuch)

Die Liebe ist nicht von dem Wein und der Dichtung zu trennen. Und ohne zu lieben soll man nicht Wein trinken. Die Liebe macht den Menschen zum Dichter und ist wie der Wein und die Dichtung ein göttliches Element.

3.2.3 Dichtung: „Himmelslehr in Erdensprachen“

Die Dichtung ist die Sprache der Seele, die als ein göttlicher Hauch, ein heiliges Geschöpf vorgestellt wird. Die Seele wird in der persischen Literatur als ein Geschöpf Gottes, als ein zartes Wesen oder ein Abbild von ihm betrachtet. Die Seele ist göttlich und die Sprache der Seele ist Gottes Sprache, die metaphorisch die Nachtigall verkörpert. Nur diejenigen, die die Sprache der Nachtigall verstehen, können die Sprache der Seele kennen. Nur die Liebenden kennen die Sprache der Seele wie die der Nachtigall, die als ein Liebender in der Liebe der Rose geboren und als ein Symbol der Seele bezeichnet wird. Der normale Mensch bezeichnet den Liebenden als Wahnsinnigen, als Madschnun, weil er seine Liebessprache, dazu auch sein körperliches Verhalten, nicht kennt.

Dichten zwar ist Himmelsgabe,
Doch im Erleben Trug. (GD, S.93)

Auch Goethe bezeichnet die Dichtung als eine „*Himmelsgabe*“. Das erste Buch von den zwölf Büchern in Goethes Divan fängt mit dem Buch des Sängers an, das den Dichter und seine Reise nach einem himmlischen Ort und in der göttlichen Zeit präsentiert, in der das Wort noch heilig war.

Wie das Wort so wichtig dort war,
Weil es ein gesprochen Wort war. (GD, S.9)

Das gesprochene Wort weist auf das Fundament einer Ursprungswelt hin, die in der persischen Literatur in einer mystischen Zeit angesiedelt ist und mit der an die Heiligkeit des Wortes erinnert wird. Im Buch Norouzname steht

geschrieben, dass das Wort eine sehr große Stellung hat, weil Gott durch es mit dem Propheten gesprochen hat.⁴⁸

Die Dichtung heißt: das Wort, und das Wort ist die Braut des Geistes⁴⁹, was von Goethe mit dem Begriff der „*heilige Zeugnisse*“ umschrieben wird.⁵⁰

Hier nun dagegen
 Dichterische Perlen,
 Die mir deiner Leidenschaft
 Gewaltige Brandung
 Warf an des Lebens
 Verödeten Strand aus.
 Mit spitzen Fingern
 Zierlich gelesen,
 Durchreicht mit juwelenem
 Goldschmuck:
 Nimm sie an deinen Hals,
 An deinen Busen,
 Die Regentropfen Allahs,
 Gereift in bescheidener Muschel! (GD, S.72f, Buch Suleika)

Die Dichtung, als die Sprache des Geistes, wird als eine Himmelsgabe dargestellt, die auch als „*Regentropfen Allahs*“ in „*bescheidener Muschel*“ bezeichnet wird. Die Dichtung wird als die „*Himmelsgabe*“ und die göttlichen Perlen dargestellt, die im „*Erdeleben*“ getragen werden. Die bescheidene Muschel als die Schale für Gottes Regentropfen deutet in dem „*Erdeleben*“ auf den Körper, der als Gegenteil des Geistes aus dem Staub geschaffen wurde und deswegen geringer geachtet wird.

Goethe betrachtet den Dichter als den Boten der Liebe und auch als den Boten des göttlichen Wortes. Das Gedicht ist göttlich und der Dichter befindet sich nah bei Gott.

3.2.3.1 Dichter und Propheten

Die Propheten bringen Gottes Wort zu den Menschen. Die Dichter entdecken das göttliche Wort in ihrem Inneren und singen die Sprache der Seele, die auch als göttlich betrachtet wird. Goethe vergleicht die Dichter und die Liebenden⁵¹ mit den Propheten und stellt die Dichter auch als die Heiligen dar, so auch im ersten Gedicht des Divans, in dem er Hafis als eines Heiligen gedenkt.

⁴⁸ Norouzname, S.9

⁴⁹ Vgl. GD, S.17

⁵⁰ Ibid, S.184

⁵¹ Ibid, S.27

Goethe beschreibt auch den Unterschied zwischen dem Poeten und dem Propheten: *„beide sind von einem Gott ergriffen und befeuert, der Poet aber vergeudet die ihm verliehene Gabe im Genuß, um Genuß hervorzubringen, Ehre durch das Hervorgebrachte zu erlangen, allenfalls ein bequemes Leben. Alle übrigen Zwecke versäumt er, sucht mannigfaltig zu sein, sich in Gesinnung und Darstellung grenzenlos zu zeigen. Der Prophet hingegen sieht nur auf einen einzigen bestimmten Zweck; solchen zu erlangen, bedient er sich der einfachsten Mittel.“* (GD, S.154)

Goethe meint, dass die Lehre der Propheten eintönig sei, im Gegenteil zu den Dichtern, die mannigfaltig schreiben. Andererseits sei die Lehre der Propheten mit dem zweifellosen Glauben verknüpft, dagegen ist die Dichtung die Sprache der Erkenntnis.⁵²

Wie Goethe hier und da die Dichter mit den Propheten vergleicht, bekommt der Leser den Eindruck, dass er die Dichter mehr ehrt als die Propheten.

3.2.4 Chisers Quell

Es gibt sehr viele verschiedene Legenden über Chiser, die in dieser Arbeit nicht alle erwähnt werden können. Allen Legenden ist aber gemeinsam, dass Chiser von dem Wasser des Lebens⁵³ getrunken hat und damit Ewigkeit erlangte. Seine Eigenschaft ist die Weisheit. Er soll der Weiseste unter allen Propheten sein. Er ist ein Hellseher und Kenner aller Schätze der Welt, der Schätze, die nichts außer Weisheiten sind.⁵⁴

Besonders in den Liebesgeschichten verkörpert Chisers Quell die Gestalt der Geliebten. Die Seele wird metaphorisch als die schönste und liebenswürdigste Frau unter allen Frauen dargestellt. Sich mit ihr zu vereinigen bedeutet den Abschied von der materiellen Welt, weil die Seele von der Materie und ihrer Dunkelheit befreit und reines Licht ist. Deswegen ist es nicht möglich, dass sich

⁵² Vgl. GD, S.154

⁵³ In der Pahlawiquelle steht geschrieben, dass Ohrmazd all sein Wissen wie einen Tropfen auf die Hand Zarathustras legt und ihm befiehlt, ihn zu trinken. Zarathustra trinkt den Tropfen, dadurch bekommt er die göttliche Erkenntnis. (Vgl. Dastane Garschasp, S.301)

Auch Sohrawardi erzählt von der Quelle des Lebens, die sich in der Dunkelheit befindet. Man soll wie Elias (Chiser) auf den Weg des Gottesvertrauens gehen, um es in der Dunkelheit zu erreichen. Die Schwärze sei das Zeichen der Dunkelheit, wodurch man erkennt, dass man immer in der Dunkelheit gewesen sei, und nie das Licht gesehen habe. Wenn man der Quelle würdig sei, sähe man endlich nach der Dunkelheit die Helligkeit. Nur wenn man die Bedeutung der Wahrheit finde, werde man würdig die Quelle des Lebens zu erreichen. (Vgl. Sohrawardi, Aql-e sorkh, S. 15f)

⁵⁴ Vgl. Tabari, S. 276-286

die Liebenden im Sinne der mystischen Liebe dieser Welt, der Welt der Materie, vereinigen.

Das Wasser des Lebens wird in der Persischen Literatur als Gotteserkenntnis bezeichnet.⁵⁵ Wenn Goethe Lieben, Trinken und Singen als Gottesliebe, Gotteskind und Gottessprache darstellt, steht auch Chisers Quell, wie in der persischen Literatur, für die Erkenntnis, die gleichzeitig Selbsterkenntnis und auch Gotteserkenntnis ist.

Dieses Gedicht aus dem „*Buch des Parsen*“ gibt einen Hinweis darauf, was Goethe mit „*Chisers Quell*“ meint:

Gott auf seinem Throne zu erkennen,
Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen,
Jenes hohen Anblicks wert zu handeln
Und in seinem Lichte fortzuwandeln. (GD, S.103, Buch des Parsen)

IV. Die sieben Liebespaare im Buch der Liebe

*Wenn die Liebe nicht wäre und der Liebeskummer
Wer sagt so schöne Rede, wer hört?
Wenn der Wind nicht wäre, um die Haarspitze zu rauben
Wer zeigt dem Liebenden das Gesicht der Geliebten?*
Sohrawardi, Munes al oschaq

Auf den ersten Blick sieht man nur ein Liebespaar in Goethes Divan. Hatem nimmt die Stelle des Dichters ein und Suleika die Geliebte des Dichters, deren eigene Dichtung mit der Hatems korrespondiert. Goethe präsentiert seinen Lesern eine Liebe in der Gegenwart, verknüpft mit vielen verschiedenen alten orientalischen Liebesgeschichten, eine neue Liebesgeschichte.

Im Buch der Liebe nennt Goethe sechs Liebespaare und fordert von seinen Lesern diese Namen zu hören und gleichzeitig auch zu bewahren.

Musterbilder
Hör und bewahre
Sechs Liebespaare.
Wortbild entzündet, Liebe schürt zu:
Rustan und Rodawu.

⁵⁵ Nizami hat eine Erzählung im Haft Peykar (sieben Körper) geschrieben. Es geht um einen Mann namens Mahan, der im Garten mit den Freunden feiert und auf dem Spaziergang von jemandem betrogen und dann gejagt wird. Er wird in den sieben Welten, die Nizami als siebenköpfigen Drachen bezeichnet, gefangen und verwirrt. Endlich nimmt er den Weg Gottes und muss sehr leiden, bis er das Wasser des Lebens erreicht und Chiser, der im Gesicht und Körper wie er aussieht, begegnet. Er befindet sich wieder in demselben Garten, in dem er sich vor der Gefangenschaft befand. (Vgl. Nizami Ganjavi, Kolliat, S. 745-761) Durch das Leiden und den Gottesweg findet er das Wasser des Lebens und begegnet als Spiegelbild Chiser, seinem wahren Ich, was auf die Selbsterkenntnis deutet. Auch Attar, der persische Dichter und Mystiker, bezeichnet das echte Wasser des Lebens als das „Wissen“. (Vgl. Ritter, 1955, S. 7)

Unbekannte sind sich nah:
 Jussuph und Suleika,
 Liebe, nicht Leibesgewinn:
 Ferhad und Schirin
 Nur für einander da:
 Medschnun und Leila.
 Liebend im Alter sah
 Dschemil auf Boteinah.
 Süße Liebeslaune:
 Salomo und die Braune!
 Hast du sie wohl vermerkt,
 Bist im Lieben gestärkt. (GD, S.27)

Das „*Buch der Liebe*“ fängt mit diesem Gedicht an, das auf die sechs vorgestellten Liebespaare deutet. Jedes Paar präsentiert ein Musterbild, damit auch eine einzigartige Liebesgeschichte, die der Dichter als eine Lehre darstellt. Nach dem Gedicht „*Musterbilder*“ erwähnt Goethe das siebte Liebespaar „*Wamik und Asra*“, über das man nur weiß, dass sie sich geliebt haben⁵⁶ und deshalb „*so gut wie vom Propheten*“ über sie redet. Da die Vorlage von Wamik und Asra verloren gegangen sind, besitzen das Paar Wis und Ramin als fehlendes Liebespaar die Stellung des Wamik und Asra in dieser Arbeit. Im Folgenden sollen die durch die Namen angerissenen Bezüge zur persischen Literatur so weit wie möglich aufgeklärt werden.

4.1 Das erste Liebespaar

Goethe beginnt sein erstes Buch im Divan mit Hegire, das in der muslimischen Welt den „*Anfang einer Zeitrechnung*“ bedeutet.⁵⁷ Er beschreibt auch im Buch der Liebe das erste Paar als in einem Zwischenreich zwischen Gottheit und Menschheit befindlich; es lebt in der Verwandlung vom Mythos zum Epos.

Rustan und Rodawo (sprich Rostam und Rudabe) sind aus dem Schahname, dem Königsbuch von Ferdousi. Eigentlich ist Rostam der Sohn von Rudabe und Zal⁵⁸. Zal und Rudabe sind das richtige Liebespaar.

Über Ferdousis Leben, den Verfasser des Schahname und großen persischen Dichter und Denker, weiß man wenig. Nach Nöldeke ist seine Geburt in das Jahr 934 verlegt worden.⁵⁹ Es gibt viele Legenden über Ferdousi, z.B. dass er Jahrzehnte an seinem gewaltigen Werk Schahname arbeitete, am Ende aber

⁵⁶ Vgl. GD, S.27, Buch der Liebe

⁵⁷ Vgl., Eickhölder, 1984, S.34

⁵⁸ Zal auch Zal e Zar bedeutet Greis (Dehkhoda)

⁵⁹ Vgl., Rypka, 1959, S.156

vom Sultan Mahmud statt Lob und den vorbestimmten Preis nur die Möglichkeit der Flucht bekam. Ob diese Legende der Wahrheit entspricht oder ihr wenigstens nahe kommt, ist unklar. Sein Leben ist mit Rätseln durchsetzt und steht bis heute im Dunkeln.⁶⁰

Sein Werk wird als eine gigantische Schöpfung des persischen Nationalepos betrachtet. In über 50000 Doppelversen⁶¹ erfasste Ferdusi die gesamte historische Tradition vom mythischen Nebelschleier bis zum Zusammenbruch der Sassaniden-Dynastie⁶² und die Eroberung Irans durch die gläubigen Araber. Sein Königsbuch ist eine Sammlung von altpersischen Mythen, Märchen, Epen und Geschichten. Sein Werk spielte in seiner Zeit eine sehr große Rolle, nicht nur im Vergewärtigen der iranischen Vergangenheit und dem Bewahren vergangener Tradition, sondern auch in der Unterscheidung der persischen von der arabischen Sprache, deren Einfluss bis heute in den persischen Werken zu spüren ist. Man erblickt im Schahname die Geschichte des Irans, deswegen erkennt man den Schahname auch als ein wertvolles historisches Dokument an.

Der Schahname besteht aus drei Epochen. Der erste Teil beinhaltet das Mythische, der zweite das Epische und der dritte das Historische. Die Liebesgeschichte von Zal und Rudabe ist die erste im Schahname und steht genau am Ende des mythischen Teils. Keine andere Liebesgeschichte wird so schön im Schahname dargestellt. Sie ist die schönste im ganzen Buch.

4.1.1 Zal und Rudabe

Als Zal geboren wird, hat er weiße Haare. Deswegen wird er als alt bezeichnet. Zals Vater Sam (=Feuer) ist von Zals Haar enttäuscht und gibt den Befehl ihn in das Haus des Simorqs⁶³ auf den Berg Qaf⁶⁴ zu legen.⁶⁵

Als Simorq fliegt, nimmt er das alleingelassene Baby mit, um seine Kinder zu füttern. Simorq füttert aber seine Kinder nicht mit ihm, sondern erzieht ihn. Zum Essen gibt er ihm statt Milch das Blut der Tiere, die Simorq für sich und seine

⁶⁰ Ibid, S.155-9

⁶¹ Wegen verschiedenen Handschriftvorlagen variiert die Zahl der Verse von 48000 bis zu 60000 Doppelversen.

⁶² Die Sassaniden haben von 226 bis 652 u. Z. im Persien regiert.

⁶³ Simorq ist ein märchenhafter Vogel, der wörtlich auf Persisch dreißig Vögel bedeutet.

⁶⁴ Ein mythischer Berg aus Smaragd, der so hoch ist wie der Himmel. (Dehkhoda)

⁶⁵ Vgl. Schahname, Teheran 1374, S. 138ff

Kinder jagt.⁶⁶ Als Zal groß ist, träumt Sam von ihm, geht zum Berg des Simorqs und bittet seinen Sohn um Verzeihung. Simorq bringt Zal auf seinem Flügel zu seinem Vater Sam.

Als Zal mit dem Heer durch Kabul zieht, trifft er Mehrab, den Herrscher dieses Landes.⁶⁷ Man erzählt Zal von der Schönheit seiner Tochter. Zal verliebt sich in sie, ohne sie gesehen zu haben. Als Mehrab zu seiner Frau Sindocht⁶⁸ geht, erzählt er Sindocht von Zals schönen Eigenschaften, dass er heldenhaft, wachsam und schön sei. Sogar dessen weißes Haar ist für ihn ein Merkmal der Schönheit. Seine Tochter Rudabe (=Wasser des Flusses) hört ihren Vater und verliebt sich ebenfalls in Zal.⁶⁹

Rudabe verrät ihren fünf Dienerinnen ihre Liebe. Sie tadeln sie wegen ihrer Liebe zu Zal, dass sie einen Mann in den Arm nehmen will, den sein Vater weggeworfen hat, der alt von der Mutter geboren und auf dem Berg vom Vogel erzogen wurde. Gegen ihn sei Rudabe so wunderschön, dass ihr Gesicht auf die Paläste geprägt sei.⁷⁰

Sie antwortet ihren Dienerinnen zornig, sie sei nicht wegen seinem Gesicht und seinem Haar in ihn verliebt, sondern wegen seiner Kunst, weil er Löwenkraft hat und groß und mächtig sei. Auch meint sie, dass er für sie die Stelle ihres Körper und ihrer Seele hat. Nachdem die Dienerinnen ihr Geheimnis kennen, helfen sie ihr. Sie gehen am Neujahrstag zu Zals Heer. Unter dem Vorwand dort in der Nähe Blumen pflücken zu wollen. Sie gewinnen Zals Aufmerksamkeit und sprechen mit ihm. Am selben Abend bringen sie die beiden Liebenden zueinander.

In der Neujahrsnacht dringt Zal heimlich in Rudabes Schloss ein. Zal schwört seiner Geliebten, entweder Rudabe zur Frau zu nehmen oder das Leichentuch anzuziehen.⁷¹ Rudabe schwört ihm auch, dass sie nur ihn zum Mann nehmen wird.

Zal schreibt Sam von seiner Liebe zu Rudabe. Sam ist besorgt über die Heirat seines Sohnes, den er als Feuer bezeichnet, mit Rudabe, die als Wasser

⁶⁶ Ibid, S. 141

⁶⁷ Ibid, S. 156

⁶⁸ Der Name Sindocht ist mit Simorq verwandt, der die Tochter des Simorqs bedeutet. (Dehkhoda)

⁶⁹ Vgl. Schahname, Teheran 1374, S.160

⁷⁰ Ibid, S.161

⁷¹ Ibid, S.175

betrachtet wird. Er fragt die Sternenleser⁷², was sie für das Kind von den beiden vorhersagen. Die Sternenleser sehen vorher, dass das Kind der beiden ein großer Held sein würde.⁷³

Manuscherschah ist gegen die Heirat von Zal und Rudabe, weil er Angst hat, dass der Nachkomme von den beiden mehr von der Mutter erbt und so die Zahaks Tradition⁷⁴ wieder hergestellt wird. Er sagt, dass Fereydun die Welt von Zahak gereinigt hat und er fürchtet, dass aus den Nachkommen von den beiden die Welt wieder unter die Herrschaft Zahaks kommen und Zahaks Tradition von den beiden wieder belebt würde. Er befiehlt Sam Kabul anzugreifen, um die Kinder des Drachen (Zahak) zu töten. Keiner von Rudabes Familie sollte am Leben bleiben. Sam akzeptiert sein Befehl.⁷⁵

Zal reist zu seinem Vater und klagt darüber, was Sam ihm bis jetzt angetan hat. Er fordert von seinem Vater, statt Kabul anzugreifen, ihn zu töten.⁷⁶

Sam gibt seinem Sohn Recht und versucht mit dem Schah zu handeln. Sam schreibt dem Schah einen Brief und gibt ihn Zal, damit Zal selber den Brief bei dem Schah abgibt. In Kabul herrscht Unruhe. Mehrab weiß, dass Kabul nicht gegen die persische Armee kämpfen kann. Er ahnt, dass Kabul verbrannt werden soll und die Menschen getötet werden. Er verfällt in Panik und findet die Lösung in der Ermordung von Rudabe und Sindocht in der Öffentlichkeit, damit der Manuscherschah auf den Angriff von Kabul verzichtet. Im Gegensatz zu Mehrab bezeichnet Ferdousi Sindocht als eine sehr weise Frau, die einen Weg findet. Sie schlägt vor, dass sie mit vielen Geschenken zu Sam reist und mit ihm spricht. Mehrab akzeptiert ihren Vorschlag und hofft, dass Kabul ihretwegen nicht brennen möge.⁷⁷

Sie reist nach Sistan, dem Herrschergebiet des Sams, ohne vorher Sam einen Boten zu schicken. In Sistan nennt sie sich nur Bote von Mehrab, ohne ihre

⁷² Im ganzen Schahname spielt das Sternlesen eine große Rolle. Jeder hat einen Stern, damit ist sein Schicksal vorgeschrieben. Die Moabaden (Priester) sagen das Schicksal des geborenen, oder wie im Fall Zal und Rudabe noch nicht geborenen Kindes, aus dem Stern des Kindes vorher.

⁷³ Vgl. Schahname, Teheran 1374, S.180

⁷⁴ Zahak hat verschiedene Bedeutungen. Die Wurzeln seines Namens gehen auf aži-dahak zurück, was der Drache bedeutet. Er wird auch Dahak (= zehn Schanden) ausgesprochen, der auf die zehn Schanden hindeutet. (Vgl. Rastegar Fasai, 1379/ 2000, S.6). Im Schahname kommt er von Arabien nach Persien. Er tötet seinen eigenen Vater und dient Ahreman (Widergott). Er hat zwei Schlangen auf seinen Schultern, die vom Kuss des Ahremans entstanden sind. Das Essen der Schlangen sind täglich zwei junge Menschengehirne. Er regiert ein Jahrtausend, danach wird er von Fereydun besiegt und im höchsten Berg Persiens eingesperrt. (Vgl. Schahname, Zahak, 12)

⁷⁵ Vgl. Schahname, Teheran 1374, S.192-8

⁷⁶ Ibid, S.200f

⁷⁷ Ibid, S.207-9

wahre Identität zu verraten. Sam ist überrascht von so vielen Geschenken und dazu auch noch eine Frau als Boten zu haben.⁷⁸

Sindocht sagt zu Sam, dass Mehrab der alleinige Schuldige sei und die unschuldigen Menschen in Kabul nicht getötet werden sollten. Kabul gehöre Sam und deswegen solle kein Blut vergossen werden. Als Sam ihr Fragen stellt, fordert sie zuerst sein Wort, damit Sam ihr und ihrer Familie keinen Schaden zufüge. Sam nimmt ihre Hand und gibt ihr sein Wort. Erst als sie sein Wort hat, offenbart sie ihm ihre wahre Identität, und bittet ihn, dass er die unschuldigen Menschen in Kabul in Ruhe lassen möge. Sollte sie wegen ihrer Abstammung von Zahak schuldig sein, sollte sie auf der Stelle getötet werden.⁷⁹

Schönheit und ihre List gefallen Sam und er verspricht ihr bei seinem Leben, dass er sie mit ihrer Familie und ihrer Stadt in Ruhe lassen wird.

Als Zal bei Manutschehschah ist, sagen die Sternleser und Weisen sein Schicksal vorher. Von den beiden Liebenden solle ein großer Held geboren werden. Der Schah möchte, dass die Weisen Zal Fragen stellen, um ihn zu überprüfen. Zal löst alle rätselhaften Fragen und damit gewinnt er das Einverständnis des Manutscherschahs zu seiner Heirat mit Rudabe. So heiraten die beiden Liebenden.⁸⁰

4.1.1.1 Die Geburt des Epos

Als Rudabe ihren Sohn nicht gebären kann und im Sterben liegt, rät Simorq Zal, er solle das Kind aus der Seite herausholen. Rostam wird durch einen Kaiserschnitt mit Hilfe ärztlicher Versorgung gesund geboren und Rudabe empfindet vor lauter Trunkenheit keinen Schmerz und gesundet schnell.

Mit der Geburt Rostams wird auch das persische Epos geboren. Rostam ist der Held des Schahname und eine Figur mit übermenschlicher Kraft, die bis zum heutigen Tag der Nationalheld des persischen Volks ist. Seine Kämpfe in den Kriegen nehmen einen großen Teil des Buches in Anspruch. Mit seinem Tod geht die Epoche des Epos im Schahname zu Ende.

4.1.1.2 Zal und Rudabe, eine verbotene Liebe

⁷⁸ Ibid, S.209-ff

⁷⁹ Ibid, S.212f

⁸⁰ Ibid, S.217ff

Von vornherein wussten Zal und Rudabe, dass sie sich nicht heiraten dürfen. Zal weiß genau, dass sein Vater und auch Manutschehr, der König von Persien, gegen diese Heirat sind, weil Zahak, der größte Feind der Perser, der Vorfahre von Rudabes Eltern ist. Als Mehrab seinen Wunsch ausspricht, ob er Zal bei sich in seinem Schloss als Gastgeber ehren darf, antwortet Zal, dass diese sein Schloss nicht betreten darf.

Von Anfang an spürt man in der Geschichte die verbotene Liebe. Zal darf Mehrabs Haus nicht betreten, weil Mehrab und Sindocht als Kinder des Drachens gelten. Einerseits herrscht eine alte Feindseligkeit zwischen den beiden Stämmen, den Iranern und Arabern⁸¹, deswegen dürfen sie keine Blutverwandtschaft haben, andererseits ist diese Verbindung aus politischer Sicht gefährlich. Neben den beiden Faktoren spielt auch das religiöse Hindernis eine große Rolle, weil Mehrabs Religion aus der Sicht der Iraner als Götzendienst definiert wird.⁸²

Sie verlieren ihre Hoffnung aber nicht. Sie kämpfen um ihre Liebe und am Schluss beseitigen sie alle Hindernisse und heiraten. Die Rolle der Frau ist sehr wichtig in diesem Kampf. Rudabe ist besonders in Gefahr. Sie könnte leicht durch ihren Vater oder einen Krieg ermordet werden. Rudabe und ihre weise Mutter Sindocht gehören zu den wenigen selbstbewussten Frauen in der persischen Literatur, die ihr Schicksal in ihre eigenen Hände nehmen und für ihren Willen kämpfen.

4.1.1.3 Der mythische Zal

Der rätselhafte Zal bringt eine neue Epoche mit sich. Die Epoche des Epos, die Epoche der Menschheit.

Wenn man das Leben Zals von der Geburt bis zu seiner Heirat verfolgt, bemerkt man eine große Veränderung in der Darstellung der Welt und der Menschen. Als Zal geboren wird, befindet sich die Geschichte in der mythischen Zeit. Er wird von Göttern erzogen. Der mythische Vogel Simorq lehrt ihn alle Geheimnisse der Welt und gibt ihm Blut als Nahrung. Sein Gesicht ist rot und sein Haar ist bis zu den Wimpern weiß. Er wächst an einem mythischen Ort, auf dem Berg Qaf, auf. Als er zu den Menschen kommt, ist die mythische Zeit zu Ende. Eine neue Epoche hat angefangen. Die Zeit des Epos.

⁸¹ im Gegensatz zu den Pahlawiquellen wird Zahak im Schahname als Araber bezeichnet.

⁸² Vgl. Khaleghi, 1971, S.39

Die Zeit der Helden. Als Zal zu den Menschen kommt, erfahren wir erst von den Heldenhaftigkeiten seines Vaters Sam, obwohl Sam die erste epische Figur im Schahname ist.

Zals Leben ist von Geburt an mythisch. Er wurde von den Göttern erzogen. Simorqs Nest auf dem mythischen Berg Qaf ist im Sinne der Mystik das Ziel der menschlichen Seele. Wenn die Seele sich von der Welt befreit, erreicht sie den Berg Qaf, wo sie am Anfang nur als Seele da war und als Mensch ihren Ursprung vergessen hat.⁸³

Als er zu den Menschen kommt, beginnt sein episches Leben. Zal hat aber seinen Ursprung nicht vergessen. Er weiß genau woher er gekommen ist. Er kennt die Sprache des Simorqs, deswegen kennt er die übernatürlichen Kräfte. Er ist der Weise, außerdem hat er immer die Hilfe Simorqs zur Verfügung. Er kann ihn jederzeit rufen, damit Simorq ihm einen Rat gibt.

Im Schahname wird sein Tod nie erwähnt. Als sein Sohn Rostam im Alter von mehr als 500 Jahren getötet wird, bleibt er am Leben. Nach Rostams Tod wird nur von Rudabes Wahnsinn berichtet, von ihrem Tod aber ist keine Rede. Vor allem spielen aber Zal und Zahak eine große Rolle in den Schöpfungsmythen.⁸⁴

„*Liebe schürt zu:*“ Goethe umfasst mit drei Worten die perfekte „*Liebe*“. Das Wortbild entzündete zwar die Liebe, aber die Liebe entfachte das volle Feuer.

Sie gelten als die Urelemente der Schöpfung, als loderndes Feuer und fließendes Wasser. Goethe hat auch im Gedicht „*Wiederfinden*“⁸⁵ die ewige Liebesvereinigung der Urelemente dargestellt. Das erste Liebespaar präsentiert die Schöpfung der Menschheit und die Schöpfung der Liebe. Ich finde bemerkenswert, dass Goethe Zal und Rudabe als erstes Liebespaar im Buch der Liebe dargestellt hat.

4.2 Das zweite Liebespaar

Als zweites Liebespaar erwähnt Goethe Jussuph und Suleika (sprich Soleicha) in seinem Divan. Außer Dschami - Nuraldin Abdolrahman Nezamaldin Ahmad

⁸³ Sohrawardi schreibt im Aghl-e sorkh, was der purpurrote Verstand bedeutet: dass der Mensch am Anfang ein Falke war. Er ist aber in der Falle des Schicksals gefangen. Er wird von seiner Heimat fort in ein fremdes Land gebracht. Er wird in der Welt der Verwirrung seine Heimat und seine Erkenntnis vergessen. Die wahre Heimat, die man schon vergessen hat, ist hinter dem Berg Qaf.

⁸⁴ Obwohl Zahak von Fereydun im höchsten Berg Persien eingesperrt wird, durfte er nicht getötet werden. Sorousch, ein sehr wichtiger Gott in Altpersien, hat Fereydun befohlen ihn nicht zu töten, aber in einer großen und dunklen Hülle einzusperren.

⁸⁵ Vgl. GD, S.81; Buch Suleika

Dschami, dem großen persischen Dichter im 15. Jahrhundert - haben noch andere Dichter, wie Balchi und Bocharai, das romantische Epos um Jussuph und Suleika beschrieben, aber das Werk von Dschami ist das schönste von allen.

Noch ein weiterer, allerdings unbekannter persischer Dichter hat an diesem Epos geschrieben, das jedoch Ferdousi zu unrecht zugeschrieben wurde.⁸⁶

4.2.1 Jussuph und Suleika

Suleika ist die Tochter von Timus, dem König im Westen, die sehr schön ist und niemals den Schmerz der Liebe erlebt hat, bis sie eines Nachts von einem Jungen träumt und sich in ihn verliebt. Als sie aufwacht und statt des Jungen ihre Dienerinnen an ihrem Bett sieht, wird sie sehr traurig.

Suleika wird immer magerer. Als sie dem Schicksal klagt, was es aus ihrem Leben gemacht hat, träumt sie ein zweites Mal das gleiche Bild und fragt den Jungen nach seinem Stamm. Er sagt, dass er von Adam abstammt, auch in sie verliebt sei und dass sie ihm treu bleiben solle.

Als Suleika zum dritten Mal von dem Jungen träumt, fragt sie ihn nach seinem Namen und seiner Stadt. Er antwortet, er sei ein ägyptischer Großwesir. Suleika freut sich und erzählt ihren Traum ihren Dienerinnen weiter, damit die ihren Vater benachrichtigen. Suleikas Vater schickt einen Boten zum ägyptischen Großwesir. Erst lobt er seine Tochter sehr, dann schreibt er, dass sie alle Heiratsanträge der Prinzen abgelehnt hat und nur Augen für ihn hat. Wenn der Großwesir sie will, schickt er sie zu ihm. Der Großwesir freut sich sehr und Suleika reist mit ihrer Amme nach Ägypten.⁸⁷

Als Suleika den Großwesir durch einen Riss im Zelt sieht, seufzt sie, dass er nicht der Junge aus ihrem Traum ist. Sie weint lange und bittet Gott um Hilfe. Auf einmal spricht Sorousch⁸⁸ zu ihr, dass sie ihr Ziel durch diesen Mann erreichen wird. So heiratet sie ihn.

Nun erzählt Dschami, der Verfasser dieses Teils des Epos, von Jussuph, der schon die ganze Liebe seines Vaters Jakob gewonnen hat, so dass der seine anderen Söhne vergisst, und sie Jussuph deshalb beneiden.⁸⁹

⁸⁶ Vgl. Rypka, 1959, S.156-8

⁸⁷ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.69

⁸⁸ Ein sehr wichtiger Gott in Altpersien. In der späteren zarathustrischen Literatur wird er als Gottes Bote, besonders als Engel der guten Nachrichten, erwähnt. (Dehkhoda)

⁸⁹ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.80

Einmal träumt Jussuph, dass die Sonne, der Mond und elf Sterne ihn verbiegen. Obwohl Jakob Jussuph rät, seinen Traum niemandem zu erzählen, hören seine Brüder von seinem Traum und beneiden ihn noch mehr als vorher. Sie planen Jussuph von Jakob zu trennen. Sie nehmen ihn mit in die Sahara und werfen ihn in einen Brunnen.

Nach drei Tagen fährt eine Karawane vorbei. Ein Mann geht zu dem Brunnen, um Wasser zu holen. Jussuph springt in den Kübel und wird hoch gezogen. Die Brüder finden ihn bei der Karawane und verkaufen ihn in geringem Wert.

In Ägypten sieht Suleika eine Versammlung um einen iberischen Sklaven. Als sie näher geht, erkennt sie den Mann aus ihrem Traum. Sie kauft ihn und bringt ihn nach Hause. Als sie merkt, dass er nicht nach ihr schaut, schickt sie ihre Amme zu Jussuph, damit er Suleikas Liebe bejahren würde. Jussuph möchte nicht vom Gottesweg abweichen und lehnt ihr Angebot ab.

Suleika geht selbst zu Jussuph. Die Antwort bleibt aber dieselbe. Suleika befiehlt ihren Dienerinnen, sie sollen sich für Jussuph schön machen. Wenn er mit einer schlafen wolle, solle sie Suleika benachrichtigen, damit sie insgeheim anstelle ihrer Dienerin mit Jussuph schlafen solle. Dieser Plan klappt auch nicht, weil Jussuph die ganze Nacht den Dienerinnen den Rat gibt, dass sie an Gott denken und Gottes Weg suchen sollen.

Suleika bittet die Amme noch einmal um Hilfe. Die Amme fordert hundert Kilo Silber und Gold, damit sie ein Gebäude baut, auf dem die Gesichter von Jussuph und Suleika zu sehen sind.

Nachdem das Gebäude mit den sieben Räumen fertig ist, dekoriert Suleika sorgfältig die Räume. Sie kleidet sich an und schminkt sich. Danach bringt sie Jussuph in den ersten Raum, schließt die Tür hinter sich ab und sagt ihm, was sie für ihn empfindet. Dann erzählt sie ihm von ihrem frühen Traum und klagt ihm ihren Liebesschmerz. Jussuph aber will weggehen. Er findet nicht gut, dass die beiden allein hinter der geschlossenen Tür zusammen sind. Suleika hört ihm nicht zu, sondern bringt ihn in die anderen sechs Räume. Sie schließt alle Türen ab und sagt ihm, dass sie ihren Schatz für ihn ausgegeben und ihre Religion und Vernunft für ihn geopfert hat. Jussuph aber will nicht der Sünde dienen.

Im siebten Raum hält sie seine Hand und fordert ihn auf sie mit Liebe anzuschauen. Jussuph schaut nach unten, um sich zu beherrschen. Da sieht er

auf dem Teppich sein Bild neben Suleika, und wie sie sich eng umarmen. Auf der Wand sieht er das Gleiche. Er schaut nach oben, um an Gott zu denken und sieht das gleiche Bild auf der Decke. Er bekommt Sehnsucht nach Suleika und schaut sie an. Er bittet Suleika abzuwarten. Suleika hat aber genug gewartet und könnte sogar ihren Mann (den Großwesir) seinetwegen umbringen. Er will aber seinem Herrn nicht schaden. Jussuph läuft weg. Suleika verfolgt ihn und zerreißt sein Hemd von hinten. Draußen sieht ihn der Großwesir und findet ihn aufgeregt. Er bringt ihn ins Haus, um ihn zu beruhigen. Als er die beiden sieht, verdächtigt er sie und fragt nach Suleika. Suleika antwortet, dass der iberische Sklave am besten eingesperrt werden soll, weil er sie vergewaltigen wollte. Der Großwesir tadelt Jussuph, dass er ihn als sein Kind geliebt hatte und dieser seine Liebe missachtet. Jussuph aber antwortet, dass Suleika lügt. Sie sei aus der linken Rippe geboren worden und man erwarte von den Linken keine Rechte.⁹⁰ Suleika weint und schwört. Jussuph wird eingesperrt. Ein drei Monate altes Baby spricht von der Unschuld des Jussuph. Der Großwesir tadelt nicht nur Suleika, sondern alle Frauen für ihre Hinterlist und bittet Jussuph niemandem etwas davon zu erzählen.

Ihre Liebe zu Jussuph wird überall erzählt und die ägyptischen Frauen tadeln Suleika wegen ihrer Liebe zu ihrem Sklaven. Suleika lädt sie ein und gibt ihnen in eine Hand ein Messer und in die andere Hand eine Pomeranze. Als sie die Pomeranze schälen, lässt sie Jussuph hereinkommen. Von Jussuphs Schönheit geblendet schneiden sich die Frauen in ihre Hände, ohne es zu bemerken⁹¹. Manche der Frauen sterben gleich aus lauter Liebe und manche werden wahnsinnig. Der Rest musste den Schmerz der Liebe dulden. Die Frauen entschuldigen sich bei Suleika. Sie finden keine andere Frau auf Erden, die ihn sieht und sich nicht in ihn verlieben würde.⁹²

Die Frauen provozieren Suleika derart, dass sie ihn ins Gefängnis schickt, weil er sie alle verachtet. Als er im Gefängnis ist, hofft sie ein bisschen Ruhe zu bekommen. Ihr Schmerz wird jedoch immer größer. Entweder geht sie insgeheim ins Gefängnis, um ihn zu sehen oder sie geht auf das Dach und

⁹⁰ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.139

⁹¹ Auch im Koran steht dieses Teil der Geschichte, dass die Frauen ihre Hände beschneiden und Jussuph als einen Engel bezeichnen. (Vgl. Koran 12/ 30)

⁹² Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.148

schaut in die Richtung des Gefängnisses. In ihrem Herzen war nur Platz für Jussuph, so dass sie sich selbst fremd wurde.⁹³

Im Gefängnis heilt Jussuph die Gefangenen oder deutet ihre Träume. Auch der König hörte von Jussuphs Kunst der Traumdeutung und ließ ihn seinen Traum von sieben fetten Kühen auf der grünen Erde und anschließend von sieben mageren Kühen auf dem trockenen Boden deuten. Jussuph deutet den Traum so, dass man sieben Jahren Fruchtbarkeit vor sich hat, danach aber folgen sieben Jahre Dürre.

Als der König seine Weisheit erkennt, entlässt er ihn aus dem Gefängnis und macht ihn zum Großwesir. Suleikas Mann stirbt nun vor Gram, da Jussuph seine Stelle eingenommen hat.⁹⁴

Vom Reichtum ihres Mannes bleibt Suleika nichts und wird vor lauter Liebesschmerz blind und alt. Am Weg zu Jussuphs Haus baut sie eine Hütte aus Schilf. Als Jussuph an ihr vorbei geht, schreit sie und murmelt, aber er beachtet sie nicht. Sie zerbricht ihr Götzenbild und glaubt von da an an Gott. Auf dem Rückweg hat Jussuph Mitleid mit der unbekanntenen armen alten Frau und fragt sie, was er für sie tun kann. Sie sagt, wer sie sei, und möchte ihre Jugend und Schönheit neben ihrer Sehkraft wieder zurück erhalten. Jussuph betet zu Gott und sie bekommt alle ihre Wünsche erfüllt. Danach wünscht sie sich Jussuph zu heiraten. Jussuph wartet erst auf Gottes Befehl und heiratet dann Suleika. Erst in der Hochzeitsnacht - so wird erzählt – betrachtet Jussuph Suleika und liebt sie.⁹⁵

Jussuph träumt von seinen Eltern und weiß, dass er bald sterben wird. Am Tag darauf gibt Gabriel ihm einen Apfel. Er riecht an dem Apfel und stirbt. Suleika weint drei Tage lang. Dann legt sie ihr blutiges Gesicht auf sein Grab und stirbt gleichfalls. An der Stelle, wo sich Jussuphs Grab befindet, wird auch sie begraben. Um Jussuphs Grab herum wird der Nil wasserreich, während die andere Seite des Flusses dürr wird. Deswegen legt man Jussuphs Leiche in einen Sarg aus Stein und begräbt ihn in der Tiefe des Flusses, damit beide Seiten des Flusses wasserreich werden. So trennt man seine Leiche von der Suleikas.⁹⁶

⁹³ Ibid. 150ff

⁹⁴ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.171

⁹⁵ Ibid, S.185

⁹⁶ Ibid, S. 195

4.2.1.1 Suleikas Verwandlung

In der Version des Dichters Dschami liebt Jussuph Suleika erst in der Hochzeitnacht. Dschami schildert die brennende Liebe Suleikas zu Jussuph vor der Heirat, Jussuph dagegen ist ein Prophet, der wegen seines gottgegebenen Talents seine sexuellen Gefühle unter Kontrolle hat⁹⁷. Sogar seine Heirat mit Suleika geschieht mit dem Einverständnis Gottes. Jussuph will seinen Herrn nicht betrügen. Von seiner Liebe zu Suleika ist keine Rede. Er versucht rein zu bleiben. Suleika ist diejenige, die ihr ganzes Leben lang von Jussuph träumt und ihren Traum Wirklichkeit werden lässt. Suleika liebt den Propheten Jussuph. Es ist kein Wunder, dass eine verheiratete Frau sich in einen Propheten verliebt, umgekehrt erwartet man nicht von einem Propheten, dass er sich in eine verheiratete Frau verliebt. Dschami beschreibt Jussuf als den schönsten unter den Propheten, der gleichzeitig als Mond und Sonne bezeichnet wird, so dass jede Frau, die ihn sieht, sich in ihn verliebt.⁹⁸

Dass sie einen Mann hat und die Treue in der Ehe eine große Rolle spielt, ist ihr gleichgültig. Sie opfert ihren guten Ruf und wird von allen Seiten getadelt. Sie wird arm und alt, trotzdem kämpft sie für ihre Liebe und zum Schluss bekommt sie außer ihrem Geliebten ihre Jugend und Reichtum.

Als Suleika vor dem König ihre Schuld bekennt, und erklärt, dass sie von Jussuph nur Treue und Reinheit gesehen hat, wird sie durch den Schmerz der Liebe von der Hinterlist gereinigt. Deswegen gesteht sie ihm ihre Liebe und auch ihre Grausamkeit.⁹⁹ Nach dem Tod ihres Mannes verliert sie ihren Reichtum, weil sie jedem etwas schenkte, der über Jussuph etwas erzählte.¹⁰⁰ Sie wohnt in einer Ruine, ohne Essen und Schlaf. Sie weint Blut und beklagt ihr Schicksal und ihre Trennung von dem Geliebten. Sie erzählt und seufzt so stark, dass ihr Seufzer die Sonne und den Mond verbrennt. Jahrelang quält sie sich mit ihrem Wehklagen. Sie baut eine Hütte aus Schilf. Wenn sie wehklagte, bliesen ihre Seufzer aus jedem Schilf und machten eine traurige Musik.¹⁰¹ Sie wird alt und blind und unter der schweren Trauer krumm und mager. Dann wird

⁹⁷ Im Koran steht geschrieben, dass er zu Gott betet, damit die Hinterlist der Frauen nicht in ihm wirken wird. (Koran, 12/32f)

⁹⁸ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.148

⁹⁹ Ibid, S.168

¹⁰⁰ Ibid, S.171-174

¹⁰¹ Ibid, S.175

geschildert, wie Suleika unter dem Liebesschmerz in Askese lebt. Sie denkt nur an ihre Liebe, damit sie sich selbst vergisst.

Als Jussuph einmal bei ihr vorbeigeht, geht sie wie eine Bettlerin heraus und schreit. Keiner hört sie. Hoffnungslos geht sie nach Hause und zerbricht ihre Götze, die sie die ganze Zeit anbetete. Sie glaubt an Gott und bittet ihn um Verzeihung. Bei Jussuphs Rückkehr schreit sie wieder auf dem Weg. Diesmal hört Jussuph sie und ruft sie zu sich.¹⁰²

Den Liebesgewinn bekommt sie erst durch ihren Glauben an Gott. Als sie beginnt an Gott zu glauben und ihre Götzen aufgibt, gewinnt sie die Aufmerksamkeit ihres Geliebten. Ihr Glaube an Gott lässt ihre Liebe gewinnen. Die Geschichte weist darauf hin, dass man nicht nur durch die Askese und den Liebesschmerz, sondern auch durch den Glauben an Gott der Leibesvereinigung würdig wird, die Schönheit, Jugend und Sehkraft in sich hat. Goethes Vers über Jussuph und Suleika lautet: „*Unbekannte sind sich nah*“. Der göttliche Traum wirkt in dem unbekanntem Paar die Liebe und der Weg Gottes vereinigt das Liebespaar für ewig. Genau genommen sind die beiden sich ein Leben lang zwar physisch nah (Suleika hat ja ihre Heimat für ihn verlassen), geistig kann sie sich ihm erst nähern, als sie ebenfalls den Weg des Glaubens und der Askese wählt. In Gott vereinigen sie sich schließlich. Der Prophet lebt in Gott, Suleika in der Liebe. Gott und Liebe sind eins; und so sind sie sich nahe.

4.3 Das dritte Liebespaar

Als drittes Liebespaar schreibt Goethe über Farhad (in Goethes Divan Farhad geschrieben) und Schirin. In dieser Geschichte geht es um die Liebe von zwei Männern zu Schirin. Der erste heißt Chosrou, der Prinz vom Persischen Reich, dessen Name neben dem Schirins¹⁰³ den Titel der Geschichte bildet. Der zweite heißt Farhad, berühmt als „*der Berggräber*“. Die Geschichte beginnt mit Chosrou und Schirin.

Nizami, der große persische Dichter des 12. Jahrhunderts, hat das romantische Epos „*Chosrou und Schirin*“ im Jahr 1180-81 u.Z. geschrieben.

¹⁰² Ibid, S.180

¹⁰³ Schirin bedeutet hinreißend, schön, schönrednerisch, süß und angenehm.

4.3.1 Schirin und Farhad

Chosrou Spezialdiener Schapur erzählt dem Prinzen von einer Königin namens Schamira, die man Mahinbanu nennt und die die Länder von Aran bis zu Arman regiert. Sie hat eine Nichte namens Schirin, die sehr schön ist und siebzig Dienerinnen hat. Neben der Schönheit von Schirin berichtet er von ihrem Pferd namens Schabdiz¹⁰⁴. Als Chosrou von ihr hört, verliebt er sich in Schirin und schickt Schapur zu Schirin, damit er sie für sich gewinnen möge.¹⁰⁵ Schapur findet den schwarzen Berg und die Stelle, wo sich Schirin befindet. Er malt Chosrou Gesicht auf ein Papier, legt es ihr auf einen Baumstamm und verbirgt sich. Schirin sieht von der Ferne das Bild, das ihre Dienerinnen verstecken. Das dritte Mal nimmt Schirin es selbst in die Hand und verliebt sich in es.

Im Spiegelbild sah sie ein Zeichen von sich

Als sie sich fand, geriet sie für eine Weile außer sich (Nizami, S.159/V.9; Übers. von mir)

Als Schirin nach dem Bild fragt, gesellt sich Schapur unauffällig zu Schirin und ihren Dienerinnen. Er möchte mit Schirin unter vier Augen sprechen. Als sie allein sind, sagt Schapur ihr von wem das Bild ist. Er rät Schirin, ihr Geheimnis zu bewahren und morgen früh mit Schabdiz zu Chosrou zu fliehen. Schirin macht alles, was der Fremde ihr geraten hat.¹⁰⁶

Auf der anderen Seite herrscht ein Missverständnis zwischen Prinz Chosrou und seinem Vater, dem König Hormozd. Jemand prägt Chosrou Namen auf eine Münze, um ihn vor seinem Vater schlecht zu machen. Hormozd ärgert sich über Chosrou und möchte ihn verhaften lassen. Chosrou flieht nach Aran zu Schirin. Als Schirin in Madaen bei Chosrou Moschkbuy (=Frauengemach) ist, ist Chosrou in Schirins Land. Chosrou schickt Schapur zu Schirin, damit er sie wieder nach Aran zurückbringt.¹⁰⁷

Inzwischen wird Chosrou benachrichtigt, dass sein Vater ermordet wurde und er jetzt König ist. Er fährt zurück nach Madaen. Der Krieger Bahram Tschubine schreibt allen Machthabern, dass Chosrou seinen Vater getötet hat und der Vatemörder nicht regieren darf.¹⁰⁸

¹⁰⁴ der ganze Name heißt Schabrang e Schabdiz, der nachtfarbig bedeutet. Im Buch wird erzählt, dass die Mutter von Schabdiz von einem schwarzen Stein in einer Höhle im schwarzen Berg geschwängert wurde und sein Vater der schwarze Stein sei. (Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.156)

¹⁰⁵ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.151-155

¹⁰⁶ Ibid, S.164-168

¹⁰⁷ Ibid, S.169-183

¹⁰⁸ Ibid, S.187

Dieses Mal flieht Chosrou vor Bahram Tschubine und reist für ein zweites Mal in Schirins Land. Auf dem Jagdplatz treffen sich Schirin und Chosrou.

Die Königin Mahinbanu rät Schirin, dass sie aufpassen sollte, weil Chosrou schon zehntausend schöne Frauen hat. Chosrou solle sie als Frau nehmen und nicht nur als Geliebte, da sie sonst in einen schlechten Ruf kommen würde. Die Königin vergleicht sie mit der Geschichte von Wis¹⁰⁹, und mahnt, dass sie sich nicht wie Wis vom guten Namen verabschieden sollte.

besäße er in der Liebe dich

fände er dich besoffen und leichtsinnig

Wie Wis wirst du vom guten Namen entfernt

Rühmst du dich in der Welt entehrt (Nizami, S.190/V.24f; Übers. von mir)

Eines Nachts, als Chosrou die Dienerinnen schlafend sieht, möchte er mit Gewalt mit Schirin schlafen. Schirin widersetzt sich ihm. Chosrou wird ärgerlich, nimmt Schirins Pferd Shabdiz und reitet nach Rom zum Kaiser.

Er wird Christ und heiratet Maryam, die Tochter des Kaisers, um eine Armee zu bekommen, und mit Hilfe der römischen Armee sein Königreich zurückzuerobern. Er kämpft mit Bahrams Truppen und gewinnt den Kampf.¹¹⁰

Unterdessen stirbt Mahinbanu und Schirin wird Königin. Schirin gibt das Königreich auf und fährt zu Chosrou. Chosrou aber hat Maryam versprochen, keine andere Frau zu heiraten. Vor Maryam hat er Angst, deswegen schickt er Schirin nur einen Boten.¹¹¹

Als Chosrou Maryam endlich bittet, ob er Schirin in seinen Moschkbuy bringen darf, lehnt Maryam seine Bitte ab und nennt Schirin eine Hexe und alle Frauen untreu und böse, dazu schwört sie Chosrou, wenn Schirin in seinen Moschkbuy käme, würde sie sich erhängen lassen.¹¹²

Chosrou schickt Schapur zu Schirin, um sie zu benachrichtigen, dass Chosrou sie insgeheim liebt. Schirin wird wütend und nennt sein Angebot Betrug. Sie möchte, dass Chosrou selbst zu ihr kommt und klagt Schapur, dass Chosrou sie ihres guten Rufs und ihrer Ehre beraubt hat.¹¹³

¹⁰⁹ Unten beim siebten Liebespaar Wis und Ramin

¹¹⁰ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.207-210

¹¹¹ Ibid, S.216-220

¹¹² Ibid, S.227

¹¹³ Nur an dieser Stelle, als sie von ihrem schlechten Ruf erzählt, kann man feststellen, warum sie ihr Königreich aufgeben und ihr Land verlassen musste.

„Ist größeres Unrecht noch möglich? Du hast meine Glieder zerbrochen, und als du zu Ruhm kamst, meinen Namen geschändet. [...] Da du mich in Schande gebracht, hast du dem Liebreiz ein Ende gemacht.“ (Bürgel, S.147)

Erst im zweiundfünfzigsten Teil der Geschichte hören wir von Farhad. Farhad ist groß und kräftig wie ein Berg und sein Titel lautet *„der Berggräber“*.

Schirin möchte, dass eine Steinrinne gebaut wird, damit die Hirten auf der Steppe die Tiere melken und die Milch in die Rinne gießen, damit sie und ihre Dienerinnen daraus Milch trinken können.¹¹⁴

In einem Monat baut Farhad einen Kanal¹¹⁵, an dessen Ende eine Mulde ausgehoben wird, worin sich die Milch wie in einem Teich sammelt und getrunken werden kann. Schirin gibt ihm als Lohn ihren Ohrring. Farhad wirft ihn vor Schirins Füße. Er entfernt sich von den Leuten und schreit aus Liebe zu Schirin.¹¹⁶

Als Chosrou von Farhads Liebe zu Schirin benachrichtigt wird, beordert er Farhad zu sich, damit er seine Liebe mit Gold erkaufen möge. Farhad hat nur die Liebe in seinem Herzen, deswegen sind ihm Gold und Erde, König und Königreich gleichgültig. Chosrou kann Farhad weder mit Gold noch mit Worten aufhalten. Er überlegt sich weitere Prüfungen für Farhad und fordert ihn auf, einen Weg durch einen Berg zu schaffen. Farhad akzeptiert seine Forderung unter der Bedingung, dass Chosrou auf Schirin verzichten soll, wenn der Weg fertig gebaut ist. Chosrou wird zunächst wütend, denkt dann aber, dass Farhad es ohnehin nicht schaffen werde, einen Säulenlosen Weg (persisch: *„Bisotun“*) durch den Berg aus Feuerstein zu bauen. Darum akzeptiert Chosrou Farhads Forderung.¹¹⁷

Farhad grub in dem Berg von morgens bis abends, aus der Kraft seiner Liebe schöpfend und befahl dem Berg sich zu entzweien, sonst werde er ihn quälen, so lange er am Leben sei. Er baut Schirins Gesicht aus Stein, danach baut er auch Chosrous und Schabdiz Gesichter¹¹⁸. Er geht zu Schirins Gesicht aus

¹¹⁴ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.238

¹¹⁵ Im Buch steht, dass der Weg eins bis zwei Farsang entfernt sei. Farsang ist ein Wegemaß, das etwa 6240 Meter entspricht.

¹¹⁶ Ibid, S.238f

¹¹⁷ Ibid, S.244f

¹¹⁸ Es ist nicht klar, wieso er auch die Gesichter von Chosrou und Schabdiz aus Stein baut, ob es ein Befehl von Chosrou war, hat Nizami nicht erwähnt. Der Geschichtsschreiber Bal'ami hat geschrieben,

Stein, sucht in ihm ein Abbild seiner Liebe und küsst es unten an ihrer Statue. Er steigt jede Nacht auf den Gipfel und schaut zu dem Schloss der Liebe.¹¹⁹

Schirin besucht Farhad auf dem Berg und gibt ihm einen Becher Milch.

Chosrou wird benachrichtigt, dass Schirin Farhad besucht hat und dass der Weg in einem Monat fertig sei. Er sucht bei seinen Beratern einen Weg, um Farhad aufzuhalten. Er schickt jemanden zu Farhad, der ihm sagen soll, dass Schirin plötzlich gestorben sei. Als Farhad die Unglücksnachricht hört, zerbricht er *„wie ein Berg auf dem Gipfel“*. Er weint und singt, dass er im Tod Schirin erreichen kann und, dass er schnell zum Tod läuft. Er gibt sich dem süßen Schmerz (Schirins Schmerz) der Welt hin, küsst ihr zum Gedenken die Erde und *„gibt den Geist auf“*.¹²⁰ Vor dem Tod sagt er:

Doch mit Schirin will ich im Tode leben,
mit einem Schritt mich in den Tod begeben! (Bürgel, S.181)

Als Farhad die Todesnachricht seiner Geliebten hört, wirft er seine Axt auf den Gipfel. Die Klinge fährt ins Gestein und der Griff, aus dem Holz des Granatapfelbaumes geschnitzt, in die feuchte Erde. Aus dem Griff wächst nun ein Granatapfelbaum¹²¹, dessen Früchte alle Krankheiten heilen sollen.¹²²

Schirin fällt in Trauer, lässt aus seinem Grab eine hohe Kuppel bauen und macht sein Grabmal zum Wallfahrtsort.

Chosrou schreibt Schirin einen Brief. Statt sie zu trösten wirft er ihr vor, sie sei schuldig an Farhads Tod. Nach diesem bitteren Brief von Chosrou stirbt auch Maryam. Nizami erzählt von den Gerüchten, dass Schirin sie vergiftet oder sie mit einer giftigen Hexerei getötet hat.¹²³

Chosrou zeigt seine Trauer, aber insgeheim freut er sich über den Tod der Königin. Er fühlt sich frei. *„Als nun Maryam ihr letztes Maria-Fasten antrat und dem Zucker des Königs den Mund verschloß, wurde der Weltbeherrscher erlöst aus den Klauen Maryams, wie die Schwangeren bei schwerer Geburt durch die*

dass Chosrou sein Pferd Schabdiz und seine Frau Schirin sehr liebte, deswegen gab er den Befehl die Gesichter von beiden auf den Stein prägen zu lassen. (Tabari, Band XVI, S. 56)

¹¹⁹ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S. 245ff

¹²⁰ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.253-255

¹²¹ Bei Bürgel steht geschrieben, dass der Griff aus Orangenholz sei. (Vgl. S.184) In der Originalausgabe steht, dass er aus frischem Granatapfelholz war. Auch von dem Baum meint Bürgel, dass er ein Orangenstrauch sei, dass in der Originalausgabe natürlich Granatapfelbaum steht. Der Unterschied zwischen den beiden Bäumen ist insofern wichtig, weil der Granatapfel in Altpersien bis zum heutigen Iran als ein heiliger Baum betrachtet wird, und dessen Früchte als paradiesisch bezeichnet werden. Aus anderer Sicht wird er als eine Frucht bezeichnet, die Blut in sich trägt.(Vgl. Dschami, S. 198)

¹²² Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.256f. Der Granatapfel, vom Granatapfelkern bis zu seiner Schale und seiner Blüte, war als Medizin sehr nutzbar, außerdem kelterte man von seinem Sirup Wein. (Dehkhoda)

¹²³ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.258f

„Maria-Klaue‘ genannte Pflanze Erlösung finden. Nachdem der Baum der Maryam gefällt war, blühte Chosrou auf wie die Palme der Maria.“ (Bürgel, S.188f)

In Isfahan heiratet er eine andere Frau und erst nach vielen Briefwechseln, Besuchen und Liedergesang, heiratet Chosrou endlich Schirin. Schiruy, der Sohn von Chosrou und Maryam, tötet seinen Vater und möchte Schirin heiraten. Schirin begeht Selbstmord auf Chosrous Leiche und wird zusammen mit Chosrou begraben.

Bei Nizami lernen wir also eine Schirin kennen, die Farhads Liebe nicht erwidert. Die von Goethe erwähnte Beziehung zwischen Farhad und Schirin ist also die Geschichte von Farhads Scheitern an seinem listigen Gegner Chosrou.

4.3.1.1 Die Darstellung Schirins im Schahname

Im Schahname lernen wir eine geschichtliche Schirin kennen, die anders als bei Nizami dargestellt wird.

Als Nizami Schirin dichtete, dachte er an seine geliebte verstorbene Frau Afaq, deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Schirin so wunderschön und liebenswürdig dargestellt wird. Dagegen stellt Ferdousi eine Schirin dar, die schon in Chosrous Prinzenzeit als dessen Geliebte bekannt ist.¹²⁴

Ferdousi berichtet kurz, dass Chosrou, als er noch jung und furchtlos ist, nur Schirin liebt. Als er König wird, hat er nur noch seinen Kampf mit Bahram Tschubine im Kopf und denkt nicht mehr an Schirin. Schirin weint die ganze Zeit, bis zu dem Tag, als Chosrou mit seinem Heer an ihrem Haus vorbeigeht. Schirin kleidet sich schön, schminkt sich, schmückt sich mit Juwelen und steigt auf das Dach, um sich dort zu zeigen. Als Chosrou sie sieht, weint sie und erinnert ihn an die schöne vergangene Zeit und die alte Verträge. Chosrou schickt sie zu seinem Moschkbuy und sagt zu Moabad (=zarathustrischer Priester), dass er sie heiraten will. Die Mächtigen in der Regierung und Armee verfluchen sein Tun und bleiben drei Tage lang fern vom Schah. Chosrou lädt sie am vierten Tag zu sich. Moabad sagt zum Schah, dass sein Same wegen Schirin unrein geworden ist. Aus dieser Ehe werde kein reines Kind geboren, weil nur der Vater rein sei. Er vergleicht Schirin mit einem mächtigen Dämon.¹²⁵ Er sagt, dass sie überall einen schlechten Ruf habe. Der Schah antwortet ihnen

¹²⁴ Vgl. Khaleghi, 1971, S.85

¹²⁵ Vgl. Schahname, 66/3452

erst am nächsten Tag. Man bringt eine Schüssel mit dem Blut eines bösen Mannes. Dann wird die Schüssel ganz gründlich gewaschen und Wein hinein gefüllt. Chosrou vergleicht die Schüssel mit Schirin dahingehend, dass sie sich wegen des Schahs aus Gift in Wein verwandelt habe.¹²⁶

Als Ehefrau unter 12000 von Chosrou Frauen beneidet Schirin Maryam so sehr, dass sie sie vergiftet und ein Jahr nach ihrem Tod ihre Stelle als Frau an der Seite des Königs einnimmt.

Im Vergleich zu Nizamis Version der Geschichte erscheint Schirin im Schahname weniger als unschuldiges Objekt der Begierde des Mannes Chosrou. Es ist eher die Geschichte einer beiderseitigen Liebe, die nur durch die Zeitumstände des Kriegs unmöglich wurde. Schirin erscheint als Frau der bösen, hinterlistigen Frau, die nur durch eine List und den Mord an ihrer Konkurrentin an ihr Ziel kommt.

4.3.1.2 Die Geschichte einer Dreierbeziehung

Bei Nizami ist von Schirins Liebe zu Farhad keine Rede. Dass sie einmal Farhad auf dem Berg besucht, ist bemerkenswert, aber von Schirins Liebe zu Farhad wird kein Wort geschrieben. Farhad empfindet eine sehr tiefe Liebe zu Schirin. Schirin dagegen liebt Chosrou, der etwa 12000 Frauen hat und unter Liebe nur die sexuelle Beziehung und den Besitz versteht. Als Schirin einmal seinem Versuch zum Koitus widersteht, verlässt und vergisst er sie für eine Weile. Nachdem Farhad auftaucht und Chosrou von seiner Liebe zu Schirin hört, versucht er ihn mit seinem Reichtum zu kaufen. Farhads kämpft für seine Liebe und riskiert sogar sein Leben in der Art und Weise wie er mit Chosrou redet, dem niemand widersprechen darf. Später, als er hört, dass Schirin Farhad auf dem Berg besucht hat und er Schirin beinahe für immer verliert, plant er Farhad zu beseitigen. Farhad stirbt aufgrund der falschen Todesnachricht von seiner Geliebten. Nizami schildert Schirins Trauer über Farhads Tod. Sie verehrt ihn als einen Heiligen und baut einen Tempel auf seinem Grab. Es wird aber kein Wort darüber geschrieben, dass Schirin Liebeskummer hätte. Sie liebt die ganze Zeit Chosrou, den wahren Mörder Farhads und wartet darauf, dass er sie endlich zur Ehefrau nimmt. Schirin begeht später Selbstmord auf Chosrou Leiche.

¹²⁶ S.58/3044

In dieser Geschichte werden zwei Arten der Liebe geschildert. Die Liebe Farhads, der vom Feuer der Liebe in den Bergen zerstückelt wird und die Liebe Chosrou, der nur eine flüchtige Liebe kennt. Obwohl Schirin Farhad auf dem Berg besucht, liebt sie Chosrou. Sie kämpft für ihre Eheschließung mit Chosrou und zum Schluss gelingt es ihr nicht nur die Ehefrau, sondern durch Maryams Ermordung auch seine Firstlady zu werden.

4.3.1.3 Der Unterschied zwischen Chosrou und Farhads Liebe

Es gibt eine Diskussion zwischen Chosrou und Farhad, die sehr beachtenswert ist. Diese Diskussion zeigt den Unterschied zwischen Chosrous Begierde und Farhads Liebe. Aufgrund der großen Bedeutung dieser Diskussion wird sie hier vorgetragen.

Chosrou fragte zuerst: „Woher bist du?“

Farhad erwiderte: „Aus dem Reich des Erkennens!“

Darauf fragte er: „Welche Kunst treiben sie dort?“

Er sprach: „Sie verkaufen das Leben und handeln Kummer ein!“

Chosrou sagte: „Das Leben zu verkaufen ist nicht Sitte!“

Er sprach: „Doch bei den Liebenden nicht sonderbar!“

Er sprach: „Bist du von ganzem Herzen verliebt?“

Und jener: „ ‚Von Herzen‘ – das sagst du! Ich sag: ‚Von ganzer Seele!‘“

Er sprach: „Wieviel gilt dir die Liebe denn zu ‚Süß‘?“

Und jener: „Mehr als mein süßes Leben!“

Er sprach: „Siehst du sie jede Nacht im Traum?“

Und jener: „Gewiß, sofern ich schlafe, doch wie könnte ich!“

Er sprach: „Wann reinigst du dein Herz von dieser Liebe?“

Und er darauf: „Sobald ich schlaf im Grab.“

Er sprach: „Wie nun, wenn du stolziertest in ihr Schloß?“

Und er: „So würf ich dies mein Haupt ihr hin zu Füßen!“

Chosrou fragte: „Und wenn sie dir das Auge ausreißt?“

Farhad erwiderte: „Dann halt ich ihr auch noch das andere hin.“

Chosrou: „Wenn jemand wider sie die Hand erhebt?“

Farhad: „So schluckt er Stahl, und wär er selbst aus Fels!“

Er sprach: „Doch wenn du keinen Zutritt zu ihr findest?“

Und jener: „Den Mond muß aus der Ferne man betrachten!

Chosrou sprach: „Ferne vom Mond – das führt zu nichts.“

Und jener: „Und doch bleibt ihm der Süchtige besser fern.“

Er fragte: „Wenn sie alles, was du hast, begehrt?“

Er darauf: „Das just erfleh ich inständig von Gott!“

Er sprach: „Und wenn sie deinen Kopf verlangt?“

Und jener: „Geb ich ihr willig dieses Pfand!“

Er sprach: „Beruhige dich! Denn was du tust, ist unreif!“

Und jener: „Ruhe ist mir verwehrt.“

Er sprach: „Geh und gedulde dich in diesem Schmerz.“

Und er: „Wie kann man sich gedulden ohne Seele?“

Er sprach: „Gib nicht die Seele hin, das Herz genügt!“

Und er: „Sie sind mir beide feind ohne die Freundin!“

Er sprach: „Fürchtest du nichts in deinem Liebesgram?“

Worauf er: „Nur die Heimsuchung der Trennung.“

Er sprach: „Brauchst du nicht eine Buhle für dein Bett?“
 Er sprach: „Ich könnte mich sehr wohl auch selbst entbehren!“
 Chosrou fragte: „Wie wirkt auf dich die Liebe ihrer Schönheit?“
 Er sprach: „Das weiß allein ihr Traumbild!“
 Chosrou rief: „Trenn dich von deiner Liebe zu Schirin!“
 Farhad: „Wie könnt ich denn leben ohne meine Seele¹²⁷?!“
 Chosrou sagte: „Doch sie ist mein; denk du nicht mehr an sie!“
 Und er darauf: „Wie könnte das der hilflose Farhad?“
 Chosrou fragte: „Wenn ich sie aber doch beäuge?“
 Da rief Farhad: „Verbrenne ich die Welt mit einem Seufzer!“ (Bürgel, S.162ff)

Farhad vergleicht seine Geliebte mit seiner eigenen Seele, ohne die er nicht am Leben bleiben würde. Er liebt sie mehr als sein Leben. Auch Farhads Tod - bedingt durch die falsche Todesnachricht - ist ein großes Zeugnis für seine Liebe. Farhad, der Kräftige, Große und Starke hat ein sehr sanftes Herz und steht auf dem Gipfel der Liebe. Die Liebe ist so tief in seinem Herzen und seiner Seele verankert, dass nur der Tod ihr Ende bedeuten würde. Aus Liebe vergisst Farhad sich selbst. Er kann vor Liebesschmerz nicht mehr schlafen, essen und trinken.¹²⁸ Er trinkt jede Nacht nur die Milch aus dem Teich und nimmt sonst gar nichts zu sich.

Seine Leidenschaft zu Schirin hat auf seine Kunst einen großen Einfluss. Er entzweit den Berg nur durch seine Liebe. Die Liebe verwandelt ihn nicht nur in einen Künstler, sondern er wird auch zum Dichter, der mit seinem Seufzer die Welt verbrennen kann.¹²⁹

Chosrous Liebe zu Schirin wächst in ihm erst, als er durch seinen Spion von der Leidenschaft Farhads zu Schirin hört. Neben einem Liebesgefühl für Schirin empfindet er eine plötzliche Eifersucht. Was in ihm sehr stark ist und ihn zu einer Reaktion bringt, ist seine Eifersucht. Er beseitigt Farhad mit seiner falschen Nachricht aber für seine Liebe zu Schirin tut er selbst nichts. Schirin kommt zu ihm, in sein Land. Chosrou empfindet aber keine dauerhafte Liebe zu ihr. Er denkt nur an seine Macht, die mit Maryam verbunden ist. Deswegen hat er vor ihr Angst und ist vorsichtig. Er liebt sie nicht und Nizami schildert sogar, wie er sich nach Maryams Tod erleichtert und frei fühlte. Als Maryam tot war,

¹²⁷ In der persischen Originalausgabe steht „süße Seele“, die hier verschiedene Bedeutungen hat, weil Schirin süß bedeutet. Wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes „Schirin“ als Nomen oder Adjektiv im Persischen kann man diesen Vers unterschiedlich interpretieren, was in dieser Geschichte kein Einzelfall ist. Farhad fragt sich, wie er ohne süße Seele leben, oder wie er ohne Schirins Seele in seinem eigenen Körper am Leben bleiben kann.

¹²⁸ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.240f

¹²⁹ Ibid, S.254

heiratet er eine andere Frau¹³⁰ und nach zahlreichen Briefwechseln nahm er endlich Schirin als Ehefrau.

Goethe schreibt über das dritte Liebespaar: „*Liebe, nicht Liebesgewinn: / Ferhad und Schirin*“

Dass diese Beziehung das Urbild einer Liebe ist, die den Selbstverlust schon voraussetzt (die Selbstaufgabe Farhads zu Schirin), ungeachtet der Möglichkeit, die Geliebte jemals zu besitzen. Dass Farhads grenzenlose Liebe umso deutlicher hervortritt, da mit Chosrou das Gegenbild der besitzenden, auf Machterhalt gegründeten Liebe gesetzt wird. Schirins Gegenliebe ist nicht notwendig. Es wird also das Bild einer unbedingten Liebe entworfen, für die die Haltung der Geliebten gleichgültig ist.

4.4 Das vierte Liebespaar

Nicht nur Nizami, sondern auch Dschami hat die Liebesgeschichte von Leila und Madschnun (in Goethes Divan als Medschnun erwähnt) geschrieben.

Ich werde erst eine kurze Darstellung nach der Vorlage von Nizami geben, der diese früher als Dschami geschrieben hat. Die wichtigsten Unterschiede werde ich durch Fußnoten erläutern.

4.4.1 Leila und Madschnun

Leila und Qeis (später Madschnun) treffen sich in der Schule und verlieben sich ineinander.¹³¹ Während die anderen Schülerinnen und Schüler lernen, beschäftigen die beiden sich miteinander und haben nur Augen für einander.¹³²

Ihre Liebesgeschichte wird verbreitet. Sie versuchen ihre Liebe vor den anderen zu verbergen. Das gelingt aber nicht, da jeder schon davon weiß. Leila wird von Qeis getrennt. Qeis geht aus Trauer in die Wüste und Leila wird eingesperrt.¹³³

Aus Gram über die Trennung singt Qeis jede Nacht und geht singend zum Stadtviertel seiner Geliebten. Qeis wird als ein wahnsinniger (Madschnun)

¹³⁰ Ibid, S.270

¹³¹ Bei Dschami fängt die Geschichte anders an. Madschnun hört von den Reisenden in seinem Land von Leilas Schönheit. Er reist mit seinem Kamel in Leilas Land, um sie zu sehen. Sie sehen und verlieben sich ineinander. (Dschami, S.242) Madschnun geht jeden Tag ins Leilas Land und verbringt den ganzen Tag nur mit Leila. Auf seine alte Freunde und Bekannte legt er keinen Wert. (Dschami, S.263)

¹³² Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.471

¹³³ Ibid, S.473f

betrachtet, der aus Liebe seinen Verstand verloren hat und erhält deshalb diesen Namen.

Madschnun ist nicht nur ein Liebender, sondern auch ein Dichter. Er dichtet über seine Trauer von der Trennung und singt seine Gedichte in der Wüste oder im Stadtviertel seiner Geliebten. In der Liebeskunst wird er ein leidenschaftlicher Wanderer durch die Leidenschaft und dazu auch ein Gefangener der Liebe.¹³⁴

Madschnuns Vater stellt einen Heiratsantrag für Leila. Er wird jedoch von Leilas Vater abgelehnt, weil der Madschnun für einen Wahnsinnigen hält.¹³⁵

Madschnuns Vater bringt ihn nach Mekka, damit er seine Liebe vergessen möge. In Gottes Haus sollte er Gott bitten ihn von seiner Liebe zu befreien. Madschnun nimmt den Türklopfer des heiligen Hauses in die Hand und wünscht sich noch verliebter zu werden.¹³⁶

„Aber ich bekomme Kraft nur durch die Liebe; und stirbt die Liebe, so sterbe ich auch. Meine Natur ist der Zögling der Liebe! Mein Schicksal sei nichts außer Liebe! [...] Gib mir zu trinken von diesem Quell, und laß niemals mein Auge dieses Licht verlieren! Wenn ich vom Liebeswein betrunken bin, so mache mich noch betrunken, als ich es bin! [...] Nur ihr Wein fülle stets meinen Becher, und mein Name erscheine niemals ohne ihr Siegel. Mein Leben sei ihrer Schönheit zum Opfer gebracht, mein Blut werde ungestraft für sie vergossen, und wenn ich auch in Qual um sie wie die Kerze verbrenne, so soll doch kein einziger meiner Tage jemals ohne diese Qual sein! Laß mich lieben, o Gott, lieben allein um der Liebe willen, und mache diese Liebe noch hundertmal größer, als sie schon war und jetzt ist!“ (Gelpke, S.37)

Madschnun geht in die Wüste. Er besitzt nur ein Pferd und eine Rüstung. Das Pferd gibt er einem Jäger, um zwei Rehe zu befreien und seine Rüstung gibt er dem zweiten Jäger, um einen Hirsch zu retten.¹³⁷

Leila bleibt weinend zu Hause, weil die Welt über ihre Liebe spricht.

Leilas Vater lässt Leila mit Ibn al Salam verheiratet. Leila lässt ihren Mann aber nicht an sich heran. Sie sagt zu ihrem Mann: *„Ich habe meinem Schöpfer einen Eid geschworen, daß ich deinem Begehren nicht nachgeben werde. Du kannst*

¹³⁴ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.474

¹³⁵ Dschami erläutert die Ablehnung des Heiratsvertrages mit der alten Feindschaft und dem Krieg.

¹³⁶ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.483

¹³⁷ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.510ff

*mit dem Schwert mein Blut vergießen, aber zwingen kannst du mich nicht ...“
(Gelpke, S.106)*

Ihr Mann begnügt sich damit, Leila nur von weitem zu sehen, statt sie für immer zu verlieren.

Madschnuns Vater sucht und findet seinen Sohn, doch Madschnun erinnert sich nicht mehr an seinen Vater. Er hat sogar sich selbst vergessen. Wie könnte er sich an jemanden anderes erinnern?¹³⁸

Als er später seinen Vater wieder erkennt, versucht er dessen Rat zu folgen.

„... Verführe dich selbst zu Fröhlichkeit und Vergnügen, zu Scherz und Liebelei, und seien sie wie ein Windhauch so flüchtig! ...“ (Gelpke, S.118)

Er spielt eine Weile für seinen Vater und scheint geduldig zu sein. Er kann aber seinen Vater nicht länger belügen und betrügen. Er kann auch nicht vernünftig bleiben. Wenn er an die Liebe denkt, hat die Welt keinen Wert mehr. Er vergisst nicht nur seinen Vater, sondern sich selbst. Er kann sich sogar nicht an seinen eigenen Namen erinnern und weiß nicht mehr, ob er der Liebende ist oder die Geliebte.¹³⁹ Er verabschiedet sich von seinem Vater und geht wieder in die Wüste. Kurz danach stirbt sein Vater.

Madschnun lebt mit den Tieren und wird ihr König - genau wie Salomo. Er zähmt die wilden Tiere.

Als er einmal seine Mutter sieht und sie ihm einen Rat gibt, antwortet er, dass er sich vom Gefängnis des Körpers befreien möchte. Er verabschiedet sich von seiner Mutter und bald darauf stirbt sie.

Ibn al Salam, der Mann von Leila, sorgt dafür, dass Leila nicht aus dem Hause flieht. Als sie eines Tag keinen Wächter entdeckt, geht sie hinaus, um Madschnun einen Brief zu schicken. Sie möchte seine Gedichte von ihm selbst hören. Sie treffen einander. Madschnun singt ihr seine Lieder und geht wieder in die Wüste zurück.¹⁴⁰

Leilas Mann wird krank und stirbt. Auch Leila will sterben. Sie besorgt sich Gift und offenbart ihrer Mutter ihr Geheimnis noch vor ihrem Tod.¹⁴¹ Sie bittet ihre Mutter darum, wie eine Märtyrerin beerdigt zu werden. Sie weiß, wenn sie tot ist, wird Madschnun an ihr Grab kommen. Sie möchte, dass ihre Mutter ihm ihre

¹³⁸ Ibid, S.526

¹³⁹ Ibid, S.526ff

¹⁴⁰ Ibid, S.560

¹⁴¹ Bei Dschami stirbt Madschnun vor Leila im Arm eines Rehs, dessen Augen und Hals wie Leilas aussehen. (Dschami, Teheran 1378, S.386f)

Geschichte erzählt, dass sie in der Liebe ihren Erdenkörper und in seiner Erinnerung ihren Geist aufgibt. In Liebe verlässt sie die Welt. Auch unter der Erde erwartet sie ihn, hat ein Auge auf seinen Weg und beobachtet, wann er zu ihr kommen wird. Als sie ihrer Mutter die letzten Worte sagt, duzt sie Madschnun, so als wäre er anwesend, und redet mit ihm. Als Madschnun von Leilas Tod benachrichtigt wird, weint er viel am Grab der Geliebten, singt und tanzt.¹⁴²

Später kommt er noch einmal zurück zu ihrem Grab, legt den Kopf darauf, hebt die Hände zum Himmel und bittet Gott, ihn von diesem Schmerz zu befreien. Nach diesen Worten legt er seinen Kopf auf die Erde der Geliebten und nimmt sie in den Arm. Als er die Erde der Geliebten in der Hand hat, stirbt er im Namen der Geliebten. Am Ende bestattet man Madschnuns Knochen in Leilas Grab neben Leila. Aus dem Grab wird ein Heiligtum als Wünscherfüller.¹⁴³

So schlummern die beiden
 Der Auferstehung entgegen;
 Es kann kein Tadel ihnen
 Den Weg mehr verlegen.
 Sie hatten sich Treue gelobt
 In dieser Welt;
 Sie schlafen in jener zusammen
 Im gleichen Zelt.(Gelpke, S.203)

4.4.1.1 Ein Liebespaar zwischen zwei feindlichen Stämmen

Bei dem Dichter Dschami begegnen wir von Anfang an einer verbotenen Liebe. Im Gegensatz zu Nizami schildert Dschami eine alte Feindschaft und sogar Krieg zwischen beiden Stämmen. Das heißt, dass Leila und Madschnun von vornherein wussten, dass ihre Liebe keine Chance hatte. Trotzdem stellt Madschnun ihr einen Heiratsantrag. Als der abgelehnt wird, versucht er mit Hilfe seines Freundes Nofel durch den Krieg seine Geliebte zu gewinnen. Seine Versuche bleiben erfolglos.

Madschnun darf wegen der Anzeige von Leilas Vater nicht einmal in Leilas Land wandeln und Lieder über Leila dichten, sonst erklärt man ihn für vogelfrei.¹⁴⁴ Dschami schildert wie Leila eingesperrt, geschlagen und zu einer ungewollten Ehe gezwungen wird.

¹⁴² Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.571ff

¹⁴³ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.576

¹⁴⁴ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S. 288f

Wenn wir die Feindschaft zwischen zwei arabischen Stämmen mit der Feindschaft zwischen dem persischen Reich und Kabul vergleichen, ist die Feindschaft zwischen den beiden Stämmen verhältnismäßig groß. Die Rolle der Frauen und ihre Stellung in der Gesellschaft spielt in beiden Geschichten eine bedeutende Rolle. Sindocht als Mutter von Rudabe hat in der Geschichte ihre eigene Identität. Sie wird vom Dichter als eine sehr weise Frau dargestellt, die sich Sorgen um ihre liebe Tochter macht, und einen Weg sucht, um ihr zu helfen. Mit ihrer Weisheit gewinnt sie das Vertrauen ihres Mannes, wodurch sie ihren Plan fortsetzen kann.

In der Geschichte von Leila und Madschnun begegnen wir dem herzlosen Vater von Leila, der absolute Macht über seine Tochter ausübt und ihr keinen Raum für ihre eigene Entscheidung lässt.¹⁴⁵ Die Mutter von Leila hat im Gegensatz zu Sindocht eine passive Rolle. Es gibt nur wenige Stellen, an denen sie überhaupt in der Geschichte erwähnt wird. Als Leilas Vater mit seiner Frau über Leilas Heirat mit Ibn al Salam spricht, bestätigt sie ihren Mann. Genauso wie sie auch Ende der Geschichte zu Leila sagt, dass sie nichts für sie tun könnte.

4.4.1.2 Leilas zwei Gesichter

Im Gegensatz zu Nizamis ist in Dschamis Geschichte die Passivität Leilas nicht zu spüren. Leila darf sich nicht mit Madschnun treffen, sie trifft ihn trotzdem insgeheim. Als Leilas Vater davon benachrichtigt wird, schlägt er sie mit einem nassen Stock.¹⁴⁶ Auch unter Folter schreit sie wegen ihrer Trennung von Madschnun und nicht wegen des Schmerzes.

Im Gegensatz zu Dschami berichtet Nizami, dass Leila ihre Liebe verbirgt. Insgeheim weint sie, vor den anderen lächelt sie. Ihr Geheimnis verrät sie nur ihrem Schatten. Leila hat wegen ihrer Weiblichkeit Angst um ihren Ruf. Deshalb kann sie nicht gegen ihren Mann kämpfen oder vor ihrem Vater fliehen.¹⁴⁷

Dschami schildert nach der Trennung der beiden Leilas Gedanken. Sie muss nur auf Madschnun warten. Leila bezeichnet die Frau als einen Vogel mit

¹⁴⁵ Vgl. Dschami, Teheran 1378,, S.295

¹⁴⁶ Ibid, S.78

¹⁴⁷ Vgl. Nizami, Teheran 1374, S.544

geschlossenem Flügel. Die Frau kann nicht für sich bestimmen, deswegen wird die Liebe für den Mann als Kunst und für die Frau als Schande betrachtet.¹⁴⁸

Leila schreibt Madschnun einen Brief, damit er weiß, dass sie zu dieser Heirat gezwungen wurde, dass sie nicht aus dem Haus gehen darf und die ganze Zeit unter Aufsicht ist. Weiter berichtet sie, dass ihr Mann sie nur von Ferne sehen und sie nicht anfassen darf, so dass er von dem Schmerz der Liebe krank ist. Sie schreibt auch ihren Wunsch, dass ihr Mann besser sterben möge, damit sie ihn sehen könnte.¹⁴⁹

Bei Dschami gibt es drei Stellen vor und nach Leilas Heirat, wo die beiden Liebenden sich insgeheim treffen. Einmal, als Madschnun das Reh befreit, hört er, dass Männer von Leilas Stamm auf der Jagd sind, wodurch er Gelegenheit bekommt Leila zu besuchen. Das zweite Mal verfolgt er Leila bei ihrer Pilgerfahrt nach Mekka und besucht sie im Gotteshaus.¹⁵⁰ Das dritte Mal besucht Madschnun sie nach dem Tod von Leilas Mann im Schafspelz. Sie verbringen eine Nacht miteinander.¹⁵¹ Über die erotischen Szenen wird kein Wort geschrieben.

Bei Dschami heißt es, dass Leila nach Madschnuns Tod auch im Sterben liegt¹⁵² und zu ihrer Mutter sagt, ihr letzter Wunsch sei, dass sie unter Madschnuns Füßen beerdigt wird, deswegen beerdigt man sie neben Madschnun in seinem Grab. Für sie bleibt nichts weiter übrig als aus Liebeskummer zu sterben und nur im Grab ihren Geliebten in den Arm zu nehmen.

Mit diesem kurzen Vergleich sieht man zwei Gesichter von Leila. Bei Nizami verbirgt sie sogar ihr Liebesgefühl, dagegen berichtet Dschami, wie sie unter der Folter schreit, weil sie die Trennung von ihrem Liebsten so schmerzt.

4.4.1.3 Madschnun, Liebender, Dichter, Tänzer

Madschnun interessiert sich nur für Leila und alles außer ihr ist für ihn uninteressant. Madschnun kann keine Ruhe bewahren und seine Liebe auch nicht vergessen. Die Unvergesslichkeit seiner Liebe betrachtet er als ein

¹⁴⁸ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.249f

¹⁴⁹ Ibid, S.351-54

¹⁵⁰ Ibid, S.329-332

¹⁵¹ Ibid, S.374-76

¹⁵² bei Nizami stirbt erst Leila und dann Madschnun. Bei Dschami ist umgekehrt, erst stirbt Madschnun dann Leila.

Geheimnis, das mit der Milch in seinen Körper geflossen ist und ihn nur mit seinem Tod wieder verlassen wird.¹⁵³

Seine Existenz ist die Liebe. Die Liebe wird zum Feuer und Madschnun brennt wie das Aloeholz. Er existiert nicht mehr. In ihm findet sich nur die Geliebte. Er verlässt sich ganz und gar so, dass er sich selbst auch vergisst.

Madschnuns Gedichte sind immer neu. Er wiederholt kein Gedicht. Er ist ein Wanderer wie ein Fluss, deswegen erlebt er immer etwas Neues und dichtet in dem Moment, den er erlebt. Dichtung ist Schöpfung und Schöpfung wiederholt sich nicht, sondern sie hat in sich immer das Neue. Leila wird auch eine Dichterin. Nizami berichtet, dass sie ihre Gedichte vom Dach herunterfallen lässt.¹⁵⁴

Nizami vergleicht Leila und Madschnun mit zwei betrunkenen Nachtigallen. Wer die Lieder von Leila und Madschnun liest oder hört, lernt sie auswendig, singt sie und tanzt.

Madschnun singt und tanzt die ganze Zeit. Im mystischen Sinne wird Singen als die Sprache der Seele und Tanzen als die Bewegung der Seele bezeichnet. Der Körper wird als Kerker der Seele dargestellt, der die Seele in sich eingesperrt hat. Die Seele wird als ein Vogel bezeichnet, der nach oben fliegen möchte. Die Seele sehnt sich nach ihrer Heimat. Die große Freude der Seele nach ihrer Befreiung und ihre starke Bewegung bringen ihren Kerker zur Bewegung, zum Tanzen.¹⁵⁵

4.4.1.4 Die Vorstellung von der Geliebten als der eigenen Seele

Die Geliebte wird als das Wasser des Lebens bezeichnet. Madschnun fühlt sich schwach und leidend, weil er seine Geliebte, sein Wasser des Lebens, nicht bei sich hat.¹⁵⁶

Leila sagt zum Boten: „... Bitte ihn, mir einige Verse zu sprechen! Er soll reden und ich will nur Ohr sein, er sei der Schenker, und ich trinke den Wein ...“ (Gelpke, S.180f)

¹⁵³ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S. 482

¹⁵⁴ Ibid, S.493

¹⁵⁵ Wie Sohrawardi den Tanz beschreibt: „Manche Instrumente haben Gram in sich. Wenn dazu auch ein trauriger Gesang kommt, möchte man den Geist an den Gedanken des Geistes aufgeben. Er wird nicht mit seinen Ohren hören, sondern mit der Stimme des Ich in einer anderen Welt [...] Die Seele will nach oben, wie ein Vogel, der sich von dem Käfig befreien möchte. Der Käfig des Körpers lässt sie nicht. Der Vogel des Geistes wird stärker und bringt den Käfig zur Bewegung. Wenn der Vogel stark genug ist, bricht er den Käfig und wenn nicht, wird er wandernd den Käfig mitnehmen.“ (Fi halat al tofuliat, S. 23f)

¹⁵⁶ Vgl. Dschami, Teheran 1378, S.501

Die Lieder, die Madschnun für Leila singt, sind in dieser Geschichte sehr wichtig. Diese Verse können als Schlüssel für die Darstellung der Liebe in der Geschichte betrachtet werden.

„...“

Meine Seele bist du, und ich bin die deine;
 zwei Seelen sind wir, und sind doch nur eine;
 zwei Rätsel, und eine Lösung für beide:
 dass jedes auf Erden am anderen leide.
 So sind wir auch diesmal zehn Schritte getrennt,
 obwohl sich das Eine in Zweien erkennt.
 Doch muß hier, was eins ist, als Zweiheit erscheinen,
 und darf sich nicht jetzt schon zum Einen vereinen.
 Kein Weg führt vom Körper des einen zum andern;
 Es kann nur die Seele zur Seele wandern ...
 Das Herz ist ewig, weil es dich liebt;
 Der Tod ist dort, wo es dich nicht gibt.
 Solang du in mir bist, bleibe ich heil,
 denn du bist vom ewigen Leben mein Teil ...“ (Gelpke, S.182)

Das Gedicht stellt die Einigung der liebenden Seelen dar, die *„als Zweiheit erscheinen“*. Die endgültige Vereinigung könne nicht auf der Erde durchgeführt werden, weil diese Vereinigung nur für die wandernde Seele zugänglich sei. *„Kein Weg führt vom Körper des einen zum andern;“* und die wandernde Seele deutet auf die Seele, die sich vom Körper befreit hat. Die körperliche Existenz ist Schuld an der Trennung der Liebenden und lässt *„das Eine in Zweien“* erscheinen. Die Verachtung des Körpers ist überall in der Geschichte spürbar und hier weist die Geschichte auf das körperliche Hindernis der Vereinigung der Liebenden hin.

Goethe beschreibt, dass Madschnun und Leila *„nur für einander da“* sind. Das ganze Leben haben die beiden Liebenden nur Augen für einander und sterben im Liebesschmerz, um sich in der immateriellen Welt vereinigen, einer Welt, in der nur Seele existiert und der Körper kein Hindernis für die ewige Vereinigung der Liebenden sein kann. Die Einheit zweier Seelen, deren Trennung durch die Körperlichkeit und die Gebräuche der Zeit für beide zur Qual wird.

4.5 Das fünfte Liebespaar

Goethe erwähnt Dschemil auf Boteinah (sprich Dschamil und Badina) als fünftes Liebespaar in seinem Divan. Ihre Geschichte ist eine Spiegelung der Liebesgeschichte von Leila und Madschnun. Dschemil und Boteinah sind Cousin und Cousine, die sich ineinander verlieben. Dschemil verwandelt sich auch wie Madschnun aus Liebe zu Boteinah in einen Dichter. Sein Onkel ist

erbost über Dschemils Gedichte und gibt Boteinah einen anderen Mann. Dschemil geht in die Wüste.

Wenn wir diese Geschichte als eine Variante von Leila und Madschnun annehmen, ist die weitere Wiedergabe der Geschichte unnötig.

Goethe schreibt über das fünfte Liebespaar: „*Liebend im Alter sah / Dschemil auf Boteinah*“, und weist darauf hin, dass in dieser Geschichte das ganze Leben nur für die Geliebte geführt wird.

4.6 Das sechste Liebespaar

Goethe erwähnt Salomo und die Braune, die der Königin von Saba entspricht, als das sechste Liebespaar in seinem Divan. Über dieses Liebespaar haben wir keine Dichtungsvorlage. Nur in religiösen und historischen Büchern finden wir Angaben über die beiden. Es gibt aber viele Miniaturen, die ihre Geschichte schildern.

4.6.1 Salomo und die Königin von Saba

Nach dem Alten Testament ist Salomo an Reichtum und Weisheit der größte König aller Könige in der Welt. Die Königin von Saba hört seinen Ruf und fährt in sein Land, um seine Taten zu sehen und durch seine Weisheit die Antwort auf ihre Fragen zu bekommen. Erstaunt über seine Weisheit und Taten gibt sie ihm viele Geschenke und zieht wieder in ihr Land zurück.¹⁵⁷ Im Alten Testament gibt es außer der Bezeichnung Königin von Saba nur wenig Hinweise zu ihrer Person. Auch von Salomos Liebe zur Königin von Saba ist keine Rede, während das Alte Testament ausführlich über Salomos Heirat mit Pharaos Tochter, seine siebenhundert vornehmen und dreihundert Nebenfrauen und seine Götzenneigung wegen seiner vielen Frauen berichtet.¹⁵⁸

Salomo spielt die Präfigur des Bildes Christi, dessen Haus er in Jerusalem mit allen Heiligen und Weisheiten aufbaut.¹⁵⁹

Im Gegenteil zur jüdischen Legende, die die Königin von Saba als eine unheilvolle Dämonin darstellt¹⁶⁰, erscheint sie in den christlichen Übertragungen

¹⁵⁷ Vgl. Könige,10

¹⁵⁸ Altes Testament, Könige, 3,11

¹⁵⁹ Ibid, S. 93

¹⁶⁰ Vgl. Beyer, 1987, S.28ff

als Seelenbringerin und Friedensbraut. Sie wurde sogar mit der griechisch-römischen Sibylle, einer Seherin und Prophetin identifiziert.¹⁶¹

Als Braut Christi stellt sie die Inkarnation der vorbildlichen Herrscherin dar, die gemeinsam mit Salomo auf einem Thron sitzt.¹⁶²

Salomo ist als Prophet und Herr der Tiere in den gesamten religiösen Büchern bekannt. In der islamischen Literatur wurde der Vater der Königin von Saba Hadhad als ein Prinz und ihre Mutter als eine Peri (gute Fee) dargestellt.¹⁶³

Der persische Geschichtsschreiber Tabari schreibt über Salomo und die Königin von Saba, die in der islamischen Welt als Bilqis berühmt ist, folgendes: Einmal, als Salomo Durst hat, fragt er seine Tiere nach Wasser. Sie sagen, dass Hudhud (Wiedehopf) darüber Bescheid weiß, oder wie es in den anderen Geschichten heißt, weil in der Prophetie Schaden zugefügt wurde, forderte Salomo den Hudhud.¹⁶⁴ Es scheint, dass zwischen der Prophetie und dem Wasser eine mythische Verbindung besteht.¹⁶⁵

Im Koran steht geschrieben, dass Salomo den Hudhud sucht, ihn aber nicht findet. Er ärgert sich über ihn und droht ihn zu strafen oder sogar zu töten, wenn er keine Botschaft für ihn hätte. Der Wiedehopf berichtet ihm von der Königin von Saba, die die Sonne anbetet. Daraufhin bringt er der Königin einen Brief von Salomon, indem sie aufgefordert wird sich ihm zu unterwerfen. Die Königin möchte einen Krieg vermeiden und ihre Stadt vor dem Ruin schützen. Deswegen schickt sie ihm viele Geschenke. Salomo lehnt ihre Geschenke ab, droht ihr mit Demütigung und der Vertreibung aus ihrer Stadt. Salomo befiehlt ihr, an Allah zu glauben. Als sie seinen Palast betritt und einen glasbelegten Teil ihr Kleid rafft, um durch vermeintliches Wasser zu gelangen, unterwirft sie sich Salomo und Allah. Sie bekehrt sich zu seinem Gott und wird als fromme Muslimin bezeichnet.¹⁶⁶

Rumi¹⁶⁷ interpretiert die Ablehnung der Geschenke durch Salomo im Koran als Bitte um den Gottesglauben. Damit sieht er das wahre Geschenk in der

¹⁶¹ Ibid, S. 222

¹⁶² Ibid, S.11

¹⁶³ Ibid, S. 86

¹⁶⁴ Vgl. Tabari, S.406

¹⁶⁵ Auch in den zarathustrischen Quellen steht geschrieben, dass Gott seine Weisheit wie einen Tropfen auf Zarathustras Hand legte und befahl ihn zu trinken. So hat Zarathustra Gottesweisheit bekommen. (Vgl. Mazdapour, Teheran 1378, S. 301)

¹⁶⁶ Vgl. Koran, Sura 27

¹⁶⁷ Djalal al-Din Rumi: persischer Sufi-Mystiker und Dichter (1207-1273), Begründer des Ordens der „tanzenden Derwische“.

Gottesverehrung und nicht im Gold. Bilqis wird in der persischen Mystik als Genießerin irdischer Freude dargestellt, die sich zur demütigen Gläubigen wandelt.¹⁶⁸

4.6.1.1 Das Bekenntnis

Nizami erzählt im Epos „*Die sieben Prinzessinnen*“, dass Salomo und Bilqis einen gelähmten Sohn bekommen. Bilqis bittet Salomo, den Erzengel Gabriel um eine Medizin zu fragen. Gabriels Gottesbotschaft ist das Wahrheitsbekenntnis zwischen dem Ehepaar. Bilqis gesteht, dass sie trotz ihrer starken Liebe zu Salomo beim Anblick eines Jünglings Zuneigung für diesen empfindet. Ihr Geständnis verleiht ihrem Sohn die Beweglichkeit seiner Hände. Salomo gesteht, dass er trotz seines großen Reichtums von seinen Besuchern Geschenke erwartet. Nach seinem Geständnis bewegt sein Sohn auch seine Füße.¹⁶⁹

Das merkwürdige Bekenntnis in der Geschichte deutet auf zwei altpersischen Deva (Dämonen), die die Gier und die Begierde verkörpern. Der Sohn symbolisiert die gesamte Erbschaft der Eltern. Das Bekenntnis der Eltern deutet auf die Verschwendung der Dämonen. Dieses Bekenntnis wird noch auf eine andere Art bei Bilqis dargestellt. In Salomos Palast geht sie auf einen glasbelegten Teil, den Salomo gebaut hat, um ihre Füße zu sehen. Als sie auf dem Glasspiegel steht, bekehrt sie Allah. Der Spiegel deutet auf Selbsterkenntnis, die Gotteserkenntnis in sich hat. Diese Geschichte kann auch als ein Symbol des Bekenntnisses zwischen Salomo und Bilqis interpretiert werden.

„*Süße Liebeslaune: / Salomo und die Braune!*“ Es gibt vielen leidenschaftlichen Liebesgesang über Salomo und die Braune, deswegen vielleicht beschreibt Goethe das sechste Paar als „*süße Liebeslaune*“. Als mächtigen König der sieben Welten und Königin der sechs Welten werden sie auch in den persischen Miniaturen dargestellt. Ich glaube, dass „*süße Liebeslaune*“ sich nicht nur auf die Geschichten von Salomo und der Königin von Saba, sondern auch die fröhlichen Miniaturen bezieht.

¹⁶⁸ Vgl. Beyer, 1987, S. 57f

¹⁶⁹ Vgl. Nizami, Kollyyat, S. 718ff

4.7 Das siebte Liebespaar

Goethe hat im „*Buch der Liebe*“ Wamik und Asra als das siebte Liebespaar erwähnt. Abdul Qasem Hasan Unsuri (zu Beginn der 2. Hälfte des 10. Jh.), in seiner Zeit zum „*König der Dichter*“ ernannt, ist der eigentliche Verfasser der Geschichte von Wamik und Asra. Doulatschah erzählt uns, wie der Emir von Chorasán, Abdullah der Tahiride (828-844), das alte Buch von Wamik und Asra aus der Zeit des Sassaniden Königs Anuschirwan (531-579) erhielt und es vernichtete. Er meinte, dass der Koran und die Tradition den guten Muslimen genügen müssen und dies von Magiern geschriebene Buch nur schädlich sei.¹⁷⁰

Goethe hat das Paar Wamik und Asra als siebtes Paar im Buch der Liebe dargestellt. Über die Charaktere der beiden oder ihre Taten kann Goethe keinerlei Angaben machen, da offenbar niemand etwas über sie weiß. Nur ihre Liebe macht sie bekannt.¹⁷¹

Wamik und Asra ist eine alte alexandrinische Erzählung, über deren Vorlage und ihr Verhältnis uns nichts bekannt ist. Aus den Überlieferungen kann man schlussfolgern, dass Unsuris Epen sich inhaltlich und ausdrücklich auf den alten Pfaden der persischen Tradition bewegten.¹⁷²

4.7.1 Das fehlende Liebespaar in Goethes Divan

Das romantische Epos Wis und Ramin ähnelt der verlorenen Liebesgeschichte von Wamik und Asra. Deswegen haben manche Dichter, denen die Geschichte von Wamik und Asra noch bekannt war, sie mit Wis und Ramin verglichen.¹⁷³

Nicht nur weil die Liebesgeschichte Wis und Ramin¹⁷⁴ das siebte Liebespaar Wamik und Asra in Goethes Divan ähnelt¹⁷⁵, auch weil diese Geschichte meiner Meinung nach die schönste Liebesgeschichte der persischen Literaturgeschichte ist, werde ich sie als fehlendes Liebespaar in Goethes Divan in diese Arbeit einfügen. Goethe kannte sie wegen ihrer späten Übersetzung, die erst 1957 erfolgte, nicht.

¹⁷⁰ Vgl., Rypka, 1959, S.52

¹⁷¹ Vgl. GD, S.194

¹⁷² Ibid, S.172f

¹⁷³ Ich wie Wamik, sie wie Asra, ich wie Ramin, sie wie Wis / Gegenwärtig wäre der Kelch schön, wenn wir Wein trinken (Sanai –, Übers. von mir). Sanai: persischer Dichter, der im Jahr 1150 gestorben ist.

¹⁷⁴ Ramin bedeutet freudig. Er ist als Erfinder der Harfe bekannt. (Dehkhoda)

¹⁷⁵ Vgl. Rypka, 1959, S.133

Fakhreiddin As'ad Gorgani dichtete die Liebesgeschichte Wis und Ramin vom Jahr 1040 bis 1054 u.Z., etwa 50 Jahre nachdem der Schahname verfasst wurde. Über den Dichter weiß man sehr wenig. Ob er andere Werke verfasst hat, ist leider nicht bekannt.

Attar¹⁷⁶ hat eine Geschichte über den Dichter Gorgani geschrieben, in der er sich in einen Sklaven des Herrschers verliebt, an dessen Hofe er lebt. Als der Herrscher ihm den Sklaven während eines Weingelages schenkt, lässt er diesen in einem Gewölbe schlafen und zündet ihm zu Ehren zwei Kerzen an. Er schließt die Tür ab und übergibt den Schlüssel den Hofleuten, damit diese Zeuge seien, dass er den Sklaven nicht zu sich genommen hat, für den Fall, dass der Fürst seine Schenkung am nächsten Tage bereut. Am nächsten Tag findet er den schönen Sklaven wegen der umgefallenen Kerzen verbrannt vor. In seinem wahnsinnigen Schmerz schreibt er daraufhin sein Epos Wis und Ramin.¹⁷⁷

Die deutsche Übersetzung der Geschichte stammt von einer georgischen Übersetzung¹⁷⁸, die wahrscheinlich etwa 150 Jahre nach der persischen Originalfassung mit wenigen Kürzungen aus dem Persischen ins Georgische übersetzt wurde.¹⁷⁹

In Minorskis Version geht die Geschichte auf die arsakidische Zeit (247 v.u.Z. - 224 u.Z.) in Persien zurück. Dies belegen die geographische Umgebung, das Regierungssystem und die Ortsnamen. Die Geschichte schildert die Tradition und Sitte dieser Zeit, die bis heute im Dunkeln liegt.¹⁸⁰

Zu Gorganis Zeit gab es die alte Vorlage der Geschichte nur auf Pahlawi (Mittelpersisch), die man zu jener Zeit nicht mehr verstehen konnte. Er hatte einen Auftrag von Amid Abulfath Mozafar Hussein Neischaburi, dem Herrscher Isfahans, bekommen, um diese alte Liebesgeschichte auf Neupersisch neu zu dichten. Gorgani erzählt in seinem Buch, dass diese Geschichte von sechs weisen Männern zusammengestellt wurde.¹⁸¹

¹⁷⁶ Attar Neshaburi: persischer Sufi-Mystiker und Dichter (ca. 1161-1239 u.Z.)

¹⁷⁷ Vgl. Ritter, 1955, S.365

¹⁷⁸ Einen kleinen Teil hat Graf in seiner Untersuchung aus der persischen Originalverfassung ins Deutsche übersetzt. (Vgl. Graf, Wis und Ramin, ZDMG, Band 23, 1969, S. 375-433)

¹⁷⁹ Vgl., Minorski, Wis va Ramin, S.418

¹⁸⁰ Vgl. Ibid S.422

¹⁸¹ Vgl. Wis und Ramin, S.37

Die Geschichte handelt vom außerehelichen Verhältnis zwischen der Königin Wis und Ramin, dem Bruder des Königs. Der Inhalt der Geschichte richtet sich gegen den Islam und dessen Haltung zu Liebe, Sexualität und Ehe.

Bemerkenswert erscheint die Tatsache, dass diese Geschichte viele erotische Szenen einer außerehelichen Liebesbeziehung schildert, die im Islam als Tabu gibt, und dass diese Geschichte zu Lebzeiten des Dichters auch über vier Jahrhunderte nach der Eroberung des Irans durch die Araber, wie der Dichter selbst erläutert, noch sehr beliebt war.

4.7.2 Wis und Ramin

In Marw regiert Moabad¹⁸² Manikan, ein Schah, der König der Könige. Einmal lädt er die mächtigsten Frauen und Männer des Landes zu einem Frühlingsfest. Die schönste unter den Frauen ist die Königin Schahru, die von dem berühmten König Jamschid stammt. Sie hat einen Mann namens Gharan. Moabad verliebt sich in sie und macht ihr einen Heiratsantrag. Schahru lehnt seinen Antrag vorsichtig ab und meint, dass sie schon im Herbst ihres Lebens sei. Moabad fordert eine Tochter von ihr. Sie erwidert dem Schah, dass sie nur Söhne und keine Tochter hat. Sie schwört beim Schah Moabad, dass sie im Falle der Geburt einer Tochter diese dem Schah als Braut gäbe. Sie setzen einen Vertrag auf. Es vergehen Jahre und Schahru vergisst ihren Vertrag. Als Schahru alt ist, wird sie schwanger und gebärt ein „*sonnenleuchtendes*“ schönes Mädchen, das Wis genannt wird. Sie wird nach ihrer Geburt einer Amme gegeben, die in Khuzan wohnt, wo Ramin, der Bruder von König Moabad, auch aufwächst. Als sie erwachsen ist, schickt ihre Amme sie zurück zu ihrer Mutter Schahru.¹⁸³

Die Mutter möchte, dass Wis ihren älteren Sohn Wiru heiratet.¹⁸⁴ Wis freut sich über Schahrus Vorschlag. Am Tag des Hochzeitsfestes kommt ein Bote von Moabad, um Schahru an den alten Vertrag zu erinnern. Er fordert Schahru auf, ihre Tochter zu ihm nach Marw zu schicken.¹⁸⁵

¹⁸² Der Name Moabad bedeutet zarathustrischer Priester. Es ist nicht klar, warum der Schah Moabad genannt wird.

¹⁸³ Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.33

¹⁸⁴ In Altpersien und auch unter der zarathustrischen Religion war die Heirat unter den Geschwistern üblich. In Awesta und Pahlawiquelle wird dieser Brauch gelobt und sogar als religiöse Pflicht betrachtet. (Vgl. Avesta, Dustkhah, S.157; 582)

¹⁸⁵ Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.36f

Wis schreit die Mutter an, das sie ihre noch nicht geborene Tochter vermählt hat und sagt zu dem Boten des Schahs, dass sie schon einen Mann hat, dass Moabad dumm und alt sei und er keine junge Braut fordern solle. In der Hochzeitsnacht bekommt sie ihre Menstruation und darf sich Wiru nicht nähern.¹⁸⁶

Moabad klagt den anderen Königen Schahrus unreligiöses¹⁸⁷ Verhalten und versammelt die Armee, um gegen Schahru einen Krieg zu führen und durch den Krieg seine Braut zu bekommen. Andererseits macht sich Wiru bereit, um seine Braut zu verteidigen. Gharan, der Vater von Wis, wird dabei zwar getötet, aber Wirus Armee gewinnt den Kampf. Als noch neue Truppen ankommen, verlässt Moabad den Kampf und fährt nach Gurab zu Wis. Als Moabad sieht, dass Wis nicht friedlich mit ihm gehen will, schreibt er Schahru einen Brief. Er erinnert sie an ihren Vertrag und verspricht ihr dazu viele Geschenke. In der Nacht öffnet Schahru Moabad das Tor von Wis Schloss. Bevor Wiru zurück ist, bringt Moabad Wis nach Marw. Unterwegs zieht sich der Vorhang von Wis Tragesitz durch den Wind zur Seite, Ramin sieht Wis Schönheit und verliebt sich in sie, obwohl er sie von der Kindheit an liebte, weil er genau wie sie in Khuzan aufgewachsen war.¹⁸⁸

Als die Amme von Wis benachrichtigt wird, reist sie nach Marw zu Wis. Wis bittet die Amme um einen Zauber, damit das Mannestum Moabads für ein Jahr außer Kraft gesetzt wird. Die Amme gestaltet aus Kupfer und Zink die Gesichter von Wis und Moabad. Dann verbindet sie den Talisman mit Eisen und vergräbt ihn neben einem Fluss.¹⁸⁹ Durch einen Sturm geht der Talisman für immer verloren. Obwohl Wis zweimal geheiratet hat, ist sie noch immer Jungfrau.

¹⁸⁶ in den altpersischen Religionen betrachtete man die Menstruation der Frau als ein ahremanisches (dämonisches) Phänomen, das durch den Kuss des Ahremans (Widergott) auf dem Kopf seiner Tochter Jahika entstanden ist. Die menstruierende Frau musste sich von dem Feuer, dem Wasser und auch von den Menschen fernhalten. (Vgl. Bundahishn, S.51)

¹⁸⁷ Das Brechen des Vertrages war in Altpersien eine unverzeihbare Sünde. In Bondahishn (ein zarathustrisches Buch, das von Schöpfungsmythen handelt) wird geschildert, dass sogar Ohrmazd (Gott) und Ahreman (Widergott) ihren Vertrag miteinander einhalten müssen. (Vgl. Bundahishn, S.35)

¹⁸⁸ Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.57

¹⁸⁹ Die Geschichte von Wis und Ramin wurde von manchen Autoren mit der Geschichte von Tristan und Isolde verglichen. In der Tristan-Erzählung nimmt die Stelle des Talismans jedoch ein Liebestrank ein, den Isoldes Mutter für Isolde und Marke bestimmt hatte, der aber versehentlich von Isolde und Tristan getrunken wird. (Vgl. Frenzel, 1963, S.231f) Zenker ist der Meinung, dass der älteste Tristanroman auf die Geschichte von Wis und Ramin zurück geht oder mit ihr aus der gleichen Quelle geflossen ist. (Vgl. Zenker, Romanische Forschungen Band XXIX. S.326)

Ramin, der Bruder von König Moabad, bittet die Amme um Hilfe und gewinnt ihre Zustimmung. Die Amme erzählt Wis von Ramin. Sie will aber nichts davon hören. Es dauert eine Weile, bis Wis einmal Ramin sieht und sich in ihn verliebt. Wis hat zuerst Angst vor einer Bestrafung durch Gott. Als Moabad auf Reisen geht, bringt die Amme die beiden Liebenden zueinander. Bald darauf erfährt Moabad von der Affäre und Wis gesteht Ramin ihre Liebe. Moabad möchte Wis blenden und die Amme erhängen lassen sowie Ramin aus Marw verbannen. Wis aber sagt zu Moabad, wenn er sie töte, werde ihr Name Ramins wegen verewigt. Wiru, Wis' Bruder, schimpft auch mit Wis, weil sie einen Betrunkenen liebt, der nichts als Musik spielen kann und dazu mit Juden befreundet ist. Moabad schickt sie zu ihrer Mutter. Kurz danach geht Ramin zu ihr, obwohl er Moabad geschworen hat, Wis nicht mehr anzusehen. Moabad bereut sein Verhalten und nimmt Wis wieder zu sich zurück. Moabad möchte Wis schwören lassen, nicht mehr mit Ramin zusammen zu sein. Er möchte, dass Wis am Feuer schwört. Als Wis und Ramin das große Feuer sehen, fliehen die beiden aus Marw.¹⁹⁰ Sie fliehen nach Rey zu einem Freund von Ramin. Als Moabad bemerkt, dass Wis fort ist, gibt er das Königreich an seinen Halbbruder Zard (=gelb) und geht auf die Suche nach seiner Geliebten. Nach fünf Monaten kommt er mit leeren Händen und krank nach Marw zurück. Moabad sagt zu seiner Mutter, dass er Wis sein Königreich geben würde, wenn er nur Informationen über Wis bekäme oder sie sehen könnte. Er verspricht auch, gut zu Ramin zu sein. Seine Mutter fordert erst seinen Eid, um den beiden das Versteck zu verraten. So kommen die beiden wieder zu Moabad zurück.¹⁹¹

Während des Krieges mit dem römischen Kaiserreich vertraut Moabad sein Königreich seinem Halbbruder Zard an und bringt Wis in einen Turm. Zard soll auf Wis aufpassen. Unterwegs zum Kampf wird Ramin krank und geht nicht weiter mit der Armee. Als er gesund ist, geht er zum Turm, in dem Wis eingesperrt ist, und durch ein Seil aus Seide, das Wis und die Amme ihm hinunter werfen, steigt er zum Turm hinauf, ohne dass Zard etwas davon mitbekommt. Er bleibt neun Monate da, bis Moabad, der Sieger des Krieges,

¹⁹⁰ Wis hätte durch das Feuer laufen müsse, damit ihre Reinheit für alle klar wird. Das Feuer ist ein Zeuge der Unschuld. Dieser Brauch deutet daraufhin, dass Feuer das Feuer nicht brennt. Wenn man rein wie das Feuer ist, geht man unbeschadet aus ihm hervor wie Siawasch, der berühmte gottähnliche Held, der durch ein großes Feuer ritt und unbeschadet aus ihm heraus kam, um seine Unschuld gegen seine Stiefmutter zu beweisen.

¹⁹¹ Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.156

zurückkommt. Eine Frau, die auch im Turm ist und von der Affäre weiß, erzählt Moabad von den beiden. Ramin flieht und Wis wird so geschlagen, dass Blut aus ihrem Körper fließt. Auch die Amme wird geschlagen und fällt wie Wis in Ohnmacht.

Schahru reist nach Marw und fordert ihre Tochter. Moabad erzählt ihr, was Wis ihm angetan hat und sagt, dass sie tot sei. Schahru bedroht Moabad mit Gott und Hexerei. Moabad bekommt Angst vor Schahru und Wiru und sagt Schahru, dass Wis noch am Leben ist. Er verzeiht Wis und Ramin.

Als Moabad nach Zavol reist, vertraut er sich dieses Mal der Amme an¹⁹², damit sie auf Wis und Ramin aufpasst. Als Ramin zu Wis will, lässt die Amme nicht die Tür auf, weil sie einen Vertrag mit Moabad hat. Wis kommt mit einem Seil vom Schloss in den Garten hinunter und findet Ramin im Garten. Unterwegs, als Moabad Ramins Abwesenheit bemerkt, kehrt er nach Marw zurück. Er findet Wis nicht im Schloss, deswegen schlägt er die Amme solange bis sie ohnmächtig wird. Dann geht er auf der Suche nach Wis in den Garten. Wis schickt Ramin fort und weint solange bis sie ohnmächtig wird. Moabad findet sie im Garten und möchte sie umbringen. Zard widerspricht Moabad und bittet ihn sie am Leben zu lassen, weil es so ein schönes Mädchen in der Welt nicht noch einmal gibt. Er meint auch dazu, dass Moabad sie nicht vorstoßen soll. Vielleicht ist sie aus Trostlosigkeit in den Garten gekommen. Moabad schneidet ihren Zopf ab und beruhigt sich. Als er sie in den Palast bringt, sagt Wis zu ihm, dass sie im Traum Gott von Moabads Grausamkeit klagte. Im Traum hätte Sorousch¹⁹³ sie in den Garten neben Ramin gebracht. Als sie aufwacht, fällt sie vom Glück ins Unglück. Moabad verzeiht Wis und der Amme. In einer Feier besingt ein Musiker die Liebe von Wis und Ramin. Moabad zieht sein Schwert aus der Scheide und fordert Ramin auf Wis zu vergessen. Ramin dagegen schwört bei Gott und den Sternen, solange er am Leben sei, Wis zu lieben.¹⁹⁴ Moabad will Ramin töten, Ramin aber wirft Moabad auf den Boden.

Ein Weiser gibt Ramin den Rat Marw zu verlassen. Ramin hat Angst. Er schickt einen Boten zu Moabad, um ihm zu sagen, dass er der König von Mahabad werden möchte. Moabad akzeptiert seinen Willen mit Freude. Andererseits schwört auch Wis bei Moabad, dass sie nicht mehr mit Ramin zusammen sein

¹⁹² Er meint, dass die Diebe die besseren Aufpasser sind. (Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.203)

¹⁹³ Ein wichtiger Gott unter den altpersischen Göttern.

¹⁹⁴ Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.219

wird. Wis bittet Ramin beim Abschied, er solle nicht nach Gurab¹⁹⁵ gehen, weil ihn dort die Mädchen mit ihrer Schönheit verzaubern. Ramin geht doch nach Gurab und verliebt sich in Golnar. Als Ramin Golnar schwört Wis zu vergessen und nur sie zu lieben, heiratet sie ihn. Er schreibt Wis einen Brief, in dem er seine Vergangenheit bereut und seine Liebe zu ihr verflucht. Er schreibt ihr seine Freude über das Zusammenleben mit Golnar. Moabad ist erstaunt über den Brief. Wis verbirgt ihre Gefühle und sagt zu Moabad, dass es auch ihr Wunsch sei. Durch ihren Boten schickt sie Ramin zehn Briefe zu. Ramin bekommt die Briefe erst unterwegs nach Chorasán, als er Golnar schon verlassen hat und in ihm wieder die Liebe zu Wis erwacht war. Als Ramin bei Wis ist, verzaubert die Amme den Schah und lässt ihn in einen tiefen Traum versinken. Wis ist wütend auf Ramin und klagt lange über seine Untreue.¹⁹⁶ Sie versöhnen sich beim Sonnenaufgang. Einen Monat lang lieben sie sich im Geheimen. Nach einem Monat reitet Ramin aus Marw fort und kehrt wieder zurück und lässt es so aussehen, als wäre er gerade aus Mahabad, seinem Königreich gekommen. Er erzählt Moabad, er hätte alle Feinde in seinem Land besiegt. Moabad ließ ihn wegen des Winters in Marw. Er möchte mit Ramin im Frühling nach Gorgan jagen gehen. Inzwischen lieben sich Wis und Ramin insgeheim. Als Moabad und Ramin auf der Jagd sind, rät die Amme Wis, sie soll Ramin zum König machen, weil sie den Königsschatz besitzt. Dazu hat sie auch ihre Mutter und ihren Bruder an ihrer Seite. Die anderen Könige hassen Moabad und würden ihr helfen.¹⁹⁷

Wis schreibt Ramin einen Liebesbrief. Ramin trennt sich in der Nacht von der Armee und reitet nach Marw. Ramins Bote bringt in Frauenkleidung seinen Brief zu Wis. Wis sagt zu Zard, der auf sie aufpasst, sie wolle zum Feuertempel, um für die Gesundheit ihres Bruders zu beten. Sie geht mit den mächtigen Frauen zum Feuertempel Chorschid (Sonne). Sie opfert zahlreiche Schafe und übergibt sie den Armen. Als sie zum Turm zurückgeht, dringen die vierzig Helden als Frauen verkleidet mit Ramin und Wis in den Turm ein. In der Nacht kämpfen sie mit Moabads Männern. Ramin bittet Zard sich zu ergeben. Er kämpft aber mit Ramin und wird getötet. So besiegt Ramins Armee den Turm. Ramin

¹⁹⁵ Gurab ist eine Stadt in Mahabad.

¹⁹⁶ Der Dialog und die Klage zwischen den beiden umfassen über 800 Verse. (Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.332ff)

¹⁹⁷ Vgl. Wis und Ramin, Teheran 1377, S.360

versammelt mit Hilfe des Königsschatzes eine große Armee. Wegen Moabads Boshaftigkeit benachrichtigt man ihn erst nach drei Tagen. Moabad zieht von Gorgan nach Amol. Da wird er mit seinem Pferd von einem Wildschwein getötet. Ramin freut sich über seinen Tod, weil ihm die Ermordung seines Bruders erspart bleibt.

So wird Ramin der König der Könige. Wis und Ramin bekommen zwei Kinder. Ramin regiert über 80 Jahre. Als Wis stirbt¹⁹⁸, beerdigt er sie in dem Feuertempel Barzin. Am Neujahrstag gibt er das Königreich seinem Sohn Chorschid und bleibt selbst bei Wis' Grab im Feuertempel und betet zu Gott bis zu seinem Tod. Drei Jahre nach Wis Tod stirbt er. Er wird neben Wis beerdigt und seine Leiche wird zu Wis gelegt. Ihre Seelen vereinigen sich in Mainu (immaterielle Welt) für immer und ewig.

4.7.2.1 Wis und Ramin, eine weltliche Liebe

Mit der Liebe zu Ramin verliert Wis ihre Angst vor der Gottesstrafe. Sie sehnt sich nach einer körperlichen Beziehung mit ihrem Geliebten, was im Vergleich mit den anderen Geschichten ganz einmalig ist. Obwohl wir auch bei Suleika eine körperliche Sehnsucht sehen, wird bei ihr am Ende der Gottesglaube als Weg der Vereinigung dargestellt. Bei Wis und Ramin gibt es keine traurige Musik, keine Seufzer, keine mystische Vorstellung von der Liebe. Sie feiern mit Musik und Dichtung und Liebesgesang. Diese erotische Szene, die zu der schönsten Liebesszene der Weltliteratur gehört, wird vom Dichter Gorgani ausführlich beschrieben.

Wis und Ramin haben den König die ganze Zeit betrogen. Wis wird von ihrem Mann eingesperrt, geschlagen und bedroht. Sie bleibt aber bei ihrer Liebe zu Ramin, bis sie einen Putsch plant, damit Ramin König wird.

Im Gegensatz zu den anderen Liebesgeschichten ist die Frau Wis die Hauptfigur der Geschichte. Ihre Persönlichkeit und ihr Selbstbewusstsein sind in der Geschichte der persischen Literatur einmalig. Ramin scheint ein lebenswürdiger Mann zu sein, der dichterisch und romantisch ist. Auch er wird von seinem Bruder mit dem Tode bedroht. Insgeheim liebt er Wis solange weiter, bis sie Moabad beseitigen und sich in Ruhe lieben können. Als Wis

¹⁹⁸ In der deutschen Übersetzung aus der georgischen Vorlage heißt es, dass Wis, als sie alt, bucklig, hässlich und schwach wurde, sie Gott bittet sie sterben zu lassen, damit Ramin ihretwegen nicht leidet. (Vgl. Neukomm, Tschenkeli, S.134)

stirbt, bleibt er drei Jahre lang bei ihrem Grab, bis seine Leiche neben ihre gelegt wird. Auf diese Weise vereinigen sie sich nicht nur in der irdischen Welt, sondern auch in der immateriellen Welt.

V. Zusammenfassung

Die Liebe ist das bestimmende Thema des ganzen West-Östlichen Divans. Sie tritt neben Wein und Gesang als anderen Hauptthemen der Dichtung auf. Der westliche Dichter stellt eine östliche Art der Liebe dar. Der Einfluss der Liebesvorstellung und der Liebesbeziehung in der orientalischen Welt besonders in der Figur Hafis verleiht Goethes Divan eine mystische Stimmung, der man nicht nur bei den alten orientalischen Liebespaaren, die Goethe in seinem Divan erwähnt hat, begegnet, sondern die auch in den Liebesgedichten des West-Östlichen Divans zu spüren ist.

O Nisami! –doch am Ende
Hast den rechten Weg gefunden;
Unauflösliches, wer löst es?
Liebende, sich wiederfindend. (GD, S.28, Buch der Liebe)

Wenn man die beiden Liebesgeschichten von Nizami betrachtet, die Goethe im Buch der Liebe erwähnt hat, finden beide Liebespaare ein tragisches Ende. Leila und Madschnuns Leichen werden erst unter der Erde zusammengeführt und Farhad zerfällt wie ein Berg vor Liebesschmerz. Was meint Goethe mit dem „*Wiederfinden der Liebenden*“ besonders bei Nizami?

Madschnuns Gedicht in Leilas Anwesenheit deutet die Vereinigung der liebenden Seelen, im Gegensatz zum Körper, an den kein Weg zum Geliebten führen sollte. „*Es kann nur die Seele zur Seele wandern*“. Madschnuns Gedicht stellt eine tief mystische Liebe dar, in der die Vereinigung der Liebenden nur im geistigen Sinne, durch die Befreiung vom Körper möglich wäre. Es scheint, als ob auch Goethe eine mystische Vorstellung von der Vereinigung der Liebenden hat.

Das göttliche Schauspiel der Liebe zwischen Hatem und Suleika steht der menschlichen Tragödie zwischen Goethe und Marianne gegenüber.

Warum wollte Goethe sich nicht mit Marianne körperlich vereinigen? Deutete die körperliche Vereinigung auf das Ende der poetischen Vereinigung? Wollte er die göttliche Liebe in seiner Erinnerung, in seinem Herzen verewigen? Die poetische Vereinigung hat schon ein Kind geboren, ein Kind der Phantasie

durch eine Reise in einer rätselhaften geheimnisvollen Welt, im Osten, die Quelle des Geistes und göttlichen Ursprunges. Wäre die körperliche Vereinigung ein Hindernis für diese Reise gewesen? Wäre der Embryo des West-Östlichen Divans gestorben? Was war der Abgrund zwischen Phantasie und Realität? Wäre die Phantasie vielleicht der unerreichbare Osten für den realen Westen?

Die unmögliche weltliche Vereinigung bei Hatem und Suleika ist kein Einzelfall in Goethes Divan. Man spürt bei allen sieben Paaren mehr oder weniger eine verbotene oder außergewöhnliche Liebe. Wenn die Liebenden sich leicht finden, wird aus ihnen keine Geschichte. Jedes Liebespaar hat verschiedene Hindernisse vor sich. Nicht nur die Hindernisse, sondern die Handlung der Personen, ihr Kampf oder ihre Passivität, ihre Hoffnung oder ihre Hoffnungslosigkeit und vor allem ihre Ansicht von der Liebe unterscheidet jedes Liebespaar von den anderen und verleiht ihm die vielschichtige Einzigartigkeit. Zal und Rudabe symbolisieren die Vereinigung der Urelemente durch die Liebe, die schöpferisch ist und das Epos und die Menschheit erschafft. Die Menschheit erbt die Liebe durch Feuer und Wasser, die sich im Wein vereinigen. Wein, die Tochter des Wassers und des Feuers (der Sonne), ist das Kind der göttlichen Liebe, deswegen meint Goethe:

Wenn man nicht trinken kann,
Soll man nicht lieben;
Doch sollt ihr Trinker euch
Nicht besser dünken:
Wenn man nicht lieben kann,
Soll man nicht trinken. (GD, S.88, Das Schenkenbuch)

Jussuph und Suleika charakterisieren eine religiöse Liebesvorstellung, die gleich Gottesliebe ist. Die weltliche Liebe wird in der Geschichte nur durch den Gottesglauben erreichbar. Das dritte Liebespaar stellt Farhads mystische Liebe neben Chosrous Begierde vor. Farhad steht auf dem Gipfel des Liebesgefühls, da er keine Erwartung auf den Besitz der Geliebten oder gar das Geliebtwerden hat, sondern nur an die Liebe denkt. Das Vierte Liebespaar stellt Seelen als zwei Nachtigallen dar, die durch den Körper eingesperrt wurden. Meiner Meinung nach hat diese Liebesgeschichte einen großen Einfluss auf Goethes Liebesvorstellung in seinem ‚*Divan*‘, wo er den Körper als Gefängnis der Seele

bezeichnet.¹⁹⁹ Im Gegensatz zum sechsten Liebespaar, das eine Verwandlung von einer demütigten Weltgenießerin in eine gläubige Muslimin darstellt, begegnen wir im siebten Liebespaar einer weltlichen Liebe mit vielen Liebesszenen.

Wir haben sieben märchenhafte Liebespaare plus eine gegenwärtige Liebe vor uns, die schon alte orientalische Elemente in sich hat aber auf dem realen Boden des Westens geschieht. Ist ihre Handlung mit den märchenhaften Liebespaaren vergleichbar? Kann man die dichterische Phantasie einer realen Liebe mit dem Liebesmärchen vergleichen? Vielleicht haben sie, die Reale und die Phantasie, beide in sich, die morgenländische neben der abendländischen Liebe, eine Weltvielfalt der Liebe.

¹⁹⁹ Vgl. GD, S.88, Das Schenkenbuch

VI. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Johann Wolfgang von Goethe: Meisterwerke Band 2, *West-Östlicher Divan, Epen, Maximen und Reflexionen*, Germany 1999

Das Alte Testament

Der Koran

Die Geschichte der Liebe von Wis und Ramin, Übertragung aus dem Georgischen von Ruth Neukomm und Kita Tschenkeli, Zürich 2001

Hafis, Mohammed Schemsed-din: *Der Divan*, Aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall, erste Ausgabe 1812, Hildesheim, New York 1973

Nizami: *Chosrou und Schirin*, Aus dem Persischen übersetzt von J. Christoph Bürgel, München 1993

Nizami: *Die Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun*, Aus dem Persischen übersetzt von Rudolf Gelpke, Zürich 2001

Sekundärliteratur

Antes, Peter: *Mach's wie Gott, werde Mensch*, Düsseldorf 1999

Beyer, Rolf: *Die Königin von Saba*, Bergisch Gladbach 1987

Brion, March: *Und jeder Atemzug für dich: Goethe und die Liebe*, aus dem Französischen von Ulrike von Sobbe, Wien, Hamburg 1982

Eickhölter, Manfred: *Die Lehre vom Dichter in Goethes Divan*, Hamburg, Buske 1984

Frenzel, Elisabeth: *Stoffe der Weltliteratur, Ein Lexikon Dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, 2. Aufl. Stuttgart 1963

Graf, K.H.: *Wis und Ramin*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 23, 1969

Hazrat, Inayat Khan: *Das Lied in allen Dingen*, Freiburg 1985

Johardelvari, Abdolamir: *Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari*, Frankfurt 1994

Kahn-Wallerstein, Carmen: *Marianne von Willemer - Goethes Suleika*, Frankfurt am Main 1985

Kayyam, Omar: *Robaiyat von Omar Khayyam*, Köln 2002

Khaleghi Motlagh, Djalal: *Die Frauen im Schahname: Ihre Geschichte und Stellung unter gleichzeitiger Berücksichtigung vor- und nachislamischer Quellen*, Freiburg im Breisgau 1971

- Korff, H. A.: *Die Liebesgedichte des West-Östlichen Divans*, Stuttgart 1949
- Ritter, Helmut: *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*, 2. Aufl. Netherlands 1978
- Rypka, Jan: *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959
- Schaeder, H. H.: *Iranische Beiträge I*, Tübingen 1972
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985
- : *Rumi*, München 1995
- Schröer, Karl Julius: *Goethe und die Liebe*, Dornach 1989
- Schwieder, Gabriele: *Goethes „West-östlicher Divan“: Eine poetologische Lektüre*, Köln 2001
- Sloterdijk, Peter, / Macho, Thomas. H: *Weltrevolution der Seele*, Zürich 1993
- Tebbe, Felix: *„Augenblick“ und Dichtung: Goethes „Elegien“, das „Buch Suleika“ und die „Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten“*, Mörlenbach 1999
- Zenker: *Die Tristansage und das persische Epos von Wis und Ramin*, Romanische Forschungen Band XXIX.

Persische Lieteratur

- Anklesaria: *Zand-i Vohuman Yasn*, Übers. Sadegh Hedayat, Teheran 1342/1963
- Anklesaria: *Minu i khrad*, persische Übers. Ahmad Tafazoli, Teheran 1364/1985
- Attar, Neshaburi: *Magamat-e Tiur*, Teheran 1342/ 1963
- Attar, Neishaburi: *Tazkarat al aulia'*, Teheran 1377/1998
- AVESTA, persische Übers. Jalil Dustkhah, Teheran 1375/1996
- Bahar, Mehrdad: *Pazhuheshi dar asatire Iran*, Teheran 1375/1996
- Dadagi, Farnbagh: *Bundahischn*, Übers. Mehrdad Bahar, Teheran, 1369/1990
- Corbin, Henry: *Histoire de la philosophie islamique*, persische Übers. Javad Tabatabai, Teheran 1373/1994
- , Hanri: *Sadreddin Shirazi*, Übers., Mansuri, Teheran 1359/ 1980
- Dehkhoda: *Farhang Dehkhoda (Wörterbuch)*, auf CD-ROM
- Ferdausi, Abolghasem: *Schahname*, Die Originalverfassung von Moskau, Said Hamidian, Teheran 1374/ 1995, IV Bände
- Hafis, Mohammed Schemsed-din: *Divan Hafis Shirazi*, Teheran 1367 / 1988
- Khayyam Neyshburi, Omar: *Norouzname*, Teheran 1379/ 2000

- Kiainejad, zinaldin: *Irfan dar Iran-e bastan*, Teheran 1377/1998
- Mazdapour, Katayun: *dastan Garshasp, Tahmures va jamshid gelshah va matnhaye digar*, Teheran 1378 / 1999
- Neshburi, Sibak: *Hosn o Del (Schönheit und Herz)*, Teheran 1372/ 1993
- Nizami Gandjavi: *Kolliat*, Teheran 1374/1995
- Razavi, Mehdi Amin, *Sohrawardi and the School of Illumination*, persische Übers. Majdoddin Kayvani, Teheran 1377/ 1998
- Rastegar Fasai, Mansur: *Ezhdeha dar asatire iran*, Teheran 1379/ 2000
- Satari, Jalal: *Pazhuheshi dar qeseye Soleyman va Belqeis*, Teheran 1381/ 2002
- Safavi, Kurosh, *divan sharqi-qarbi Goethe*, Teheran 1379/ 2000
- Schabestari, Mohammed Bin Abdul Karim, *Golshan e Raz (Der Garten des Geheimnisses)*, Teheran 1377/ 1998
- Sohrawardi, Shahab al-din: *Aghl-e sorkh*, Teheran 1372/1993
- : *Bostan al Gholub*, Majmue Mosanafat, Teheran 1358/ 1979
- : *Fi halat al tofuliat*, Teheran 1374/1995
- : *Munes al oschagh, <The Lovers´ Friend>*, Teheran 1372/1993
- Tabari, Mohammad ibn Jarir: *Tarikh Tabari*, Übers. Payande, Abolghasem, Teheran 1375 / 1996, XVI Bände
- UPANISHADS*, aus Sanskrit ins Persisch bei DARA-SHOKUH, Editoren, Tara Chand, Jalali Naini, Teheran 1368 / 1989
- Zaehner: *The Teachings of the Magi*, persische Übers., Taalim Moqan, Fereydoun Badrei, Teheran 1377/1998