

Neue Sichtweisen auf Goethes „*Faust*“

Philosophische und theologische Quellen der Tragödie

von Hans Hinterkeuser

Bonn 2007

Der Aufsatz versucht, wesentliche Elemente von Goethes Faust-Dichtung auf die intensive Beschäftigung des Dichters mit theologischen Positionen sowohl früher christlicher Heterodoxie als auch des Islam, so wie Goethe ihn kannte, zu beziehen. Dabei ergeben sich neue Einblicke in grundsätzliche Aussagen der Faust-Dichtung als auch insbes. der Elfenszene vom Anfang des 2. Teils. Es wird nicht übersehen, dass Goethe aus vielen Quellen geschöpft hat; die beiden genannten werden aber meist bei Interpretationen des Tragödien-Textes nicht genannt, obwohl Goethe ihnen bekanntermaßen großen Wert beigelegt hat. Dies ist zum besseren Verständnis seines Werkes zu korrigieren.

Philosophical and religious sources of Goethe's "Faust"-tragedy. This essay tries to show the relationship between essential items of Goethe's "Faust"-tragedy and theological positions of early Christian heterodoxy as well as those of Islam in the knowledge of the poet. That should issue new views on the tragedy in general and specially on the beginning of the second part with the "Elfenszene" (elves' scene).

Vorbemerkung

Folgende Interpretation von Szenen aus Goethes „*Faust*“-Tragödie 1. u. 2. Teil setzt die Kenntnis des Textes voraus, aber auch in gewissem Maße die Kenntnis der im Literaturverzeichnis angegebenen Faust-Kommentare. Meine Interpretation kann und will jene nicht ersetzen, sondern bezieht deren Aussagen mit ein – soweit in meinem Text nicht ausdrücklich widersprochen wird. Unbefriedigend ist aber, dass die Interpretationen meist textimmanent sind. Auf die Herkunft der verwendeten Bilder und Metaphern wird dabei – mit Ausnahmen – nicht eingegangen. Die Breite des Materials, aus dem Goethe geschöpft hat, wird so nicht ersichtlich. Ein wirkliches Verständnis des Textes ist aber nur gegeben, wenn die sachlichen und geistigen Bezüge klar sind, in denen er steht.

Aus meiner Sicht gibt es insofern eine Menge zu ergänzen. Dies betrifft durchaus Grundlagen und Quellen für die *Faust*-Dichtung, auf die Goethe selbst u.a. in seiner Autobiographie „*Dichtung und Wahrheit*“ hingewiesen hat, die aber üblicherweise in die Interpretationen nicht einbezogen werden. Dazu gehört z.B. Goethes Beziehung zu den frühchristlichen, von der offiziellen Kirche als Ketzer abgelehnten und verfolgten Theologen, deren Aussagen Goethe als seinen eigenen Anschauungen durchaus gemäßer erschienen als die orthodoxen Positionen sowohl der protestantischen als auch der römisch-katholischen Kirche (Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, S. 705f. Seine Kenntnisse hierüber bezog er nach eigener Aussage aus Gottfried Arnolds „Unparteyischer Kirchen- und Ketzerhistorie“ in der 2. Auflage aus dem Jahre 1729, der ersten aufgeklärten Geschichtsschreibung über diese Thematik ohne konfessionell-einseitigen Standpunkt).

Dasselbe gilt für Goethes Wertschätzung des Islam, die ebenfalls aus „*Dichtung und Wahrheit*“ (Insel-Verlag Frankf./M-Leipzig 1998, S. 699ff), erst recht seinem „*West-östlichen Divan*“ zu entnehmen ist, und die Katharina Mommsen eindringlich wie ausführlich dargelegt hat in ihrer Auswirkung auf das Denken wie auf die Werke Goethes (K. Mommsen, *Goethe und der Islam*, Insel Verlag Frankf./M und Leipzig 2001). Dieser Einfluss des Islam auf Goethes Denken und Dichten wird immer noch erheblich unterschätzt und entsprechend fast immer verschwiegen. Bei K. Mommsen sind auch die Koranübersetzungen benannt, die Goethe zur Verfügung standen einschließlich der Koran-Auszüge, die Goethe als für ihn besonders wichtig eigenhändig anfertigte. K. Mommsen hat den „*Faust*“ aber weitgehend ausgespart, was umso erstaunlicher ist, als die *Faust*-Dichtung natürlich das Compendium lebenslanger Beschäftigung mit diesem Stoff wie auch der eigenen dichterischen wie philosophischen Positionen Goethes darstellt.

Von beidem – den frühchristlichen Ketzern wie dem Islam – findet sich durchaus Grundlegendes und für das Verständnis Essentielles im „*Faust*“. Den Schwerpunkt meiner Untersuchungen bilden deren Spuren im Werk, ohne aber andere Aspekte auszuschließen, wo sie sich mir aufdrängten.

Hans Hinterkeuser Bonn 27.08.2007

I. Goethe und die christlichen Ketzler

Aus den mir vorliegenden Interpretationen von Goethes „*Faust*“ ist A. Schöne der einzige, der überhaupt eine Beziehung Goethes zu den frühchristlichen Ketzern herstellt. In diesem Fall ist es i.w. der umstrittene Kirchenvater **Origenes**, der um das Jahr 185 in Alexandria geboren wurde und um das Jahr 254 wahrscheinlich in Tyros an den Folgen von Folterungen infolge von religiösen Verfolgungen starb. Seine Theologie gründete auf der Philosophie des Neuplatonismus; die Vermischung christlicher Positionen mit solchen des Neuplatonismus machte ihn für die Amtskirche verdächtig.

Goethe hat den spätgriechischen Philosophen **Plotinos** (204-270), den bedeutendsten Vertreter des Neuplatonismus, im Jahre 1805 gelesen.¹ Nach Plotins Ansicht ist die „Weltseele“, einer der „Emanationen“ (Ausgießungen) Gottes in jeder menschlichen Einzelseele existent. Jeder Mensch trägt demnach das All in sich. Die höchste Glückseligkeit besteht also darin, dass sich die Einzelseele wieder mit Gott vereine. Diese Einzelseele hat Willensfreiheit und kann – in Verkennung ihrer eigenen Natur – vom Wege der Vereinigung abweichen; sie kann aber aus eigener Kraft gerettet werden, wenn sie sich selbst erkennt und den richtigen Weg einschlägt. Die Ideen des Neuplatonismus haben seit dem 15. Jh. immer wieder neue Aufmerksamkeit gefunden, so bei dem Mystiker Meister Eckhart, bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino, William Wordsworth uva.(H.J. Störig)

Schöne verweist darauf, dass eine „direkte Lektüre“ des heterodoxen Kirchenvaters Origenes durch Goethe nicht nachzuweisen sei, entwickelt aber des ungeachtet weitreichende Parallelen zwischen Goethes und des Ketzers Ansichten. Er bezieht sich dabei auf die „Wiederbringungslehre“ (ἀποκατάστασις πάντων) des Origenes, die aus seinem Werk περί ἀρχῶν (lat. De principiis) zu entnehmen ist. Seine Theologie „meint eine liebende, versöhnende Rückführung zu Gott, die alles erfasst, was einmal von ihm ausgegangen war, sich ihm entfremdet hat, von ihm abgeirrt und verloren gegangen ist, selbst der Teufel in der Hölle...“²

Eine zweite Parallele sieht Schöne zu den „mansiones“ des Origenes, die eine stufenweise aufsteigende Reihe von Orten bezeichnet, in der die „Wiederbringung“ zu Gott in unendlichen Zeiträumen geschieht, wie es theatralisch im Schlussbild des 5. Aktes („Bergschluchten, Wald, Fels“) dargestellt wird. Im „*Faust*“ sei dies mit Goethes Meteorologie verschmolzen, die Goethe von Howards Wolkenbeschreibungen abgeleitet hat. „Denn Angaben wie *Tiefe*

Region und *Mittlere Region* oder: *in der höhern Atmosphäre* und: *zu höhern Sphären* entsprechen nicht nur wörtlich den »mansiones«, durch die bei Origenes das Heilsgeschehen der aufsteigenden Wiederbringung führt. Sie dienen gleichlautend als naturkundliche Fachtermini, welche in Goethes meteorologischen Tagebüchern der zwanziger Jahre zur Höhenbestimmung benutzt werden, wenn er »das aufsteigende Spiel« der Wolken beobachtet, welche sich in die Höhe heben und ihre Formen verändern und sich am Ende auflösen, so dass »ein reines Blau in der ganzen Atmosphäre« herrscht. Immer wieder hat der alte Goethe mit den von Howard vorgegebenen Gestaltbezeichnungen diese Metamorphose der Wolken beschrieben. »Stratus verwandelte sich in Kumulus, Kumulus in Zirkus«. »Diese Erscheinungen glaubte man in drei Etagen übereinander vorgehen zu sehen.« »Zu besserem Verständnis der in vorstehendem Aufsatz gebrauchten Ausdrücke wird nachträglich angezeigt: ... es gebe drei Luft-Regionen, die obere, mittlere und untere, welcher man die vierte, die unterste noch hinzufügen kann.« Das sind die »mansiones«, durch der aufsteigende Wolkenzug führt...Origenes selbst hat sich auf den 1. Thessalonicherbrief 4,11 bezogen: »Rapiemur in nubibus obviam Christo in aërem« (Wir werden emporgerissen werden in Wolken, Christus entgegen, in die Luft).³ Soweit A. Schöne.³ Bei Goethe geschieht dieses „Emporreißer“ allerdings nicht zu Christus, sondern (in der Endfassung der Tragödie) zum „Ewig-Weiblichen“.

Gottfried Arnold referiert zu Origenes zu wenig, als dass Goethe seine Kenntnis der „Wiederbringungslehre“ aus dieser Quelle bezogen haben könnte.

Goethe selbst bezieht sich expressis verbis auch nicht auf Origenes, aber auf den Ketzer **Pelagius**.⁴ Susanna Katharina von Klettenberg – mit Goethes Mutter verwandt und befreundet; Goethe schätzte die Dame sehr und führte mit ihr Gespräche über theologische und alchemistische Fragen - hatte ihm vorgehalten, er sei kein echter Christ, sondern seine Positionen seien „der wahre Pelagianismus“, was, wie er berichtet, ihn zuerst verwirrt habe, dann aber durch erneutes Studium zur vollen Bewusstmachung und Klärung seiner eigenen Position und damit auch zur Distanzierung von der Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf geführt habe, die ihn aus denselben Gründen kritisiert hatte. In der angeführten Stelle bekennt Goethe, dass er von den Anschauungen des Pelagius „aufs innigste durchdrungen sei“.

Schöne erwähnt Pelagius im Zusammenhang dieser Stelle aus „*Dichtung und Wahrheit*“ und in bezug auf die Zeilen *Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange/Ist sich des rechten Weges wohl bewusst* (328f) und sieht, dass die Engelsverse der Schlussszene „*Wer immer strebend sich bemüht...*“ sich ebenfalls auf Pelagius beziehen lassen; er geht jedoch darauf nicht näher ein und behandelt den Zusammenhang eher nachlässig; bei der Zeileninterpretation der Zeilen 11934ff wird der Zusammenhang nicht mehr hergestellt.⁵ Es wäre jedoch verwunderlich, wenn Anschauungen, die für Goethes Denken wesentlich waren, hier so zu vernachlässigen wären.

Der aus Irland oder Britannien gebürtige **Pelagius** (ca.354-nach 418) war ein in Rom tätiger Lientheologe und Asket. Als Alarich I. mit seinen Vandalen im Jahre 410 Rom plünderte, flohen Pelagius und sein Gefährte Caelestius nach Karthago/Nordafrika. Hier geriet er in Konflikt mit Augustinus, dem einflussreichen Bischof von Hippo Regius (heute Bona in Tunesien). Dessen Vorstellung einer von Adam ererbten Sünde und einer Vorherbestimmtheit, wem Gottes Gnade zuteil würde, setzte er die Überzeugung der menschlichen Willensfreiheit entgegen. Hierbei berief er sich auf die Lehren des Origenes.

„Für ihn [Pelagius] stellt die Sünde eine vorsätzliche Tat dar, die Gottes Gesetz zwar untersagt, dem zu gehorchen oder es zu missachten aber innerhalb des freien Ermessensspielraum des Menschen bleibt. Für Pelagius wie für Theodor von Mopsuestia [ein ebenfalls der Ketzerei verdächtiger Zeitgenosse; wir werden noch auf ihn zurückkommen] bewirkte die Ursünde Adams keine universelle negative Vorprägung aller Menschen, sondern der Verlust des paradiesischen Urzustandes. Die Nachwirkung der Ursünde ist kein erblicher Automatismus, sondern ein Hang zur Nachahmung, dem die göttliche Gnade und die kirchlichen Institutionen entgegen wirken. Die Überzeugung, dass der Mensch aus freiem Willen das Gute tun und das Böse lassen kann, liegt eine optimistische Anthropologie zugrunde, die dem Menschen eine grundsätzlich gute Natur zubilligt, die jedoch durch dessen Schwächen in die Irre geleitet werden kann.“⁶

Bei Pelagius konnten auch die Frauen wieder am Gottesdienst teilnehmen und die Choräle mitsingen; die Orthodoxie hatte dies inzwischen abgeschafft.⁷ Obwohl andere Bischöfe sich für Pelagius einsetzten, und seine Position von Papst Zosimus als orthodox bestätigt wurde, gelang es den Intrigen des Augustinus, dass Pelagius und seine Anhänger exkommuniziert und verfolgt wurden. Sie flohen nach Syrien zu geistesverwandten Theologen, wurden aber durch Augustinus' Mittelsmänner auch dort weiter verfolgt.

Die pelagianische Position, dass der Mensch aus eigener Kraft das Heil erringen könne, wenn die Gnade ihn dabei unterstütze, war Goethes ureigene Überzeugung. »Gerettet ist das edle Glied/Der Geisterwelt vom Bösen: *„Wer immer strebend sich bemüht/Den können wir erlösen.“/Und hat an ihm die Liebe gar/Von oben teilgenommen,/Begegnet ihm die selige Schar/Mit herzlichem Willkommen.*« (11934ff) Dies ist in poetisch konzentrierter Form die Theologie der ostkirchlichen Ketzer Origenes, Theodor von Mopsuestia und die des Pelagius. Die Zeile „Wer immer strebend...“ ist auch bei Goethe in Anführungszeichen gesetzt als sei es ein Zitat (von Pelagius?). Eckermann weist darauf hin im Gesprächsbericht vom 6.6.1831, dass

in dieser Zeile „der Schlüssel zu Fausts Rettung“ enthalten sei. Auf jeden Fall ist diese Zeile eine geniale poetische Zusammenfassung der theologischen Position des Pelagius. Die Position des Theodor von Mopsuestia ist der des Pelagius sehr verwandt.

Theodor von Mopsuestia gehörte zur Schule von Antiochia (heute Antakya, Türkei), die für das frühe Christentum von höchster Bedeutung war. Als Bischof der Stadt Mopsuestia (heute Yakapınar in der Provinz Adana, Türkei) im Jahre 392 kam er wahrscheinlich in persönlichen Kontakt zu den Führern der aus dem westlichen Teil des Reiches vertriebenen Pelagianern. Theodor machte sich einen bedeutenden Ruf als Bibelkommentator, dessen Ruhm weit über die Stadt hinaus in die den Bereich der östlichen Kirche reichte. In der persischen Kirche legte man ihm den Beinamen „der Übersetzer“ zu. Er betonte vor allem die menschliche Natur Jesu Christi, der sich alle Gläubigen annähern könnten. Er betonte auch den freien Willen jedes Menschen, lehrte, dass der Schöpfer das Böse zugelassen habe, damit es zu einer Quelle des Guten werden könne, und er leugnete die Ewigkeit des Höllenfeuers. Er versuchte in seinen Bibelkommentaren die Psalmen im historischen Kontext zu lesen. Die Erbsündenlehre lehnte er ab: menschliche Sündhaftigkeit wurzelt nicht in seiner Natur, sondern resultiert aus der sittlichen Willensfreiheit.

Der Gegensatz von „Gut“ und „Böse“ ist wohl von den alten persischen Religionen (Zarathustra) und deren neueren Ausprägungen (Manichäismus) in die Welt gesetzt worden. Der Manichäismus hat den Gegensatz als absoluten verstanden; die stoffliche Welt und mit ihr der leibliche Mensch gelten demnach als das „Böse schlechthin“. Über Augustinus, der vor seiner Konvertierung zum Christentum Anhänger Manis war, kamen solche Anschauungen in das Christentum.⁸ Mit „Gut“ und „Böse“ und der „Sünde“ beschäftigten sich auch die frühchristlichen heterodoxen Theologen. Sie sahen aber hier keinen absoluten Gegensatz. Der Mensch hat den freien Willen, das Böse zu tun, ja, das Böse kann sogar Gutes bewirken. Dies ist der entschiedene Widerspruch zur Position des Augustinus, für den alles Gute ausschließlich von Gott, alles Böse aber durch die Erbsünde von den Menschen komme, deren Heil deshalb allein von der Gnade abhängt; wem sie zuteil werde und wem nicht, das sei von Anfang an vorherbestimmt (Prädestinationslehre). Dies ist bis heute die offizielle Position der christlichen Amtskirchen.

Goethe war solche Orthodoxie immer fremd. Im „*Faust I*“ lässt der Dichter den Mephisto sagen: „[Ich bin] *Ein Teil von jener Kraft, /Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.*“ (1336f) Das Böse wird also mit dem Guten zusammengehörig gedacht, in der Einheit der Gegensätze; zugespitzt: nur über das Böse kann das Gute überhaupt entstehen. Konkreter: Zur

Wahrheit kommt man nur über den Irrtum; ohne Fehler kein Lernprozess; der Irrtum gehört zur Wahrheit wie die Nacht zum Tag. Das ist dialektisch gedacht. Theologisch gesprochen: in Gottes Schöpfung ist Gut und Böse vereint, die Schöpfung ist nicht vollkommen, sondern lässt Fehler (Krankheiten, Irrtümer, „Sünden“ etc.) zu, um der Freiheit des Menschen und um seiner Möglichkeit, in der Welt zu wirken und an der Vervollkommnung der Schöpfung mitzuarbeiten. Das geht nur im ständigen Bemühen: *„Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“* (so die Engel, die „Fausts Unsterbliches tragen“).

Gottfried Arnold nennt Theodor nicht; insofern kann Goethe ihn nicht aus dieser Quelle kennen; möglicherweise sind es die theologischen Gemeinsamkeiten mit dem Goethe bekannten Pelagius, die die auffälligen Parallelen mit Aussagen im „*Faust*“ anzeigen.

II. Goethe und der Islam

Es fällt auf, dass die Positionen des Theodor – und entsprechend der mit ihm befreundeten Theologen der Ostkirche Nestorius und Pelagius – größere Entsprechungen zu islamischen Positionen zeigen als etwa theologische Positionen der katholischen Kirchenväter Augustinus oder Hieronymus. Es erscheint plausibel und wahrscheinlich, dass Mohammed und spätere islamische Theologen sich an den christlichen Positionen orientiert haben, die sie in den Ländern vorfanden, die sie erobert hatten: Syrien, Iran. In diesen Ländern waren die „ketzerischen“ christlichen Lehren ja dominant, nachdem ihre Vertreter im Anschluss an die Konzilien, auf denen sie als Häretiker verurteilt und verfolgt wurden, aus dem Bereich des byzantinischen Reiches geflohen waren und als „Feind meines Feindes“ gerne aufgenommen wurden. Überliefert ist die Begegnung Mohammeds mit dem nestorianischen Mönch Bahira in der Stadt Bosra in Syrien (heute Busra as-Sâm). Zusätzlich wurden die frühen islamischen Philosophen – wie vorher Origenes - sehr stark vom Neuplatonismus beeinflusst. Für Al Kindi und Al Farabi bspw. wurde Plotinos neben Aristoteles das wichtigste Vorbild.⁹

Eine wichtige Rolle bei der Formulierung der von der westlichen (römischen) wie östlichen (byzantinischen) Orthodoxie abweichenden Positionen spielte offensichtlich die theologische Schule von Antiochia (heute Antakya, Süd-Türkei an der Grenze zu Syrien), an der die meisten der „Ketzer“ studiert hatten. (Antiochia war in spätantiker Zeit eine Weltstadt und einer der bedeutendsten Orte für die Entstehung des frühen Christentums.)

Die wesentlichen „ketzerischen“ Positionen dabei sind:

- die Betonung der Menschlichkeit von Jesus Christus
- die Ablehnung des Titels der „Gottesgebälerin“ für Maria
- die Ablehnung der Vorstellung, dass Jesus gleichzeitig Gott und Mensch sei
- die Ablehnung der Vorstellung von der „Ersünde“
- die Vorstellung eines freien Willens, aus dem jeder Mensch heraus handelt, gleich, ob er dabei den göttlichen Geboten folgt oder gegen sie verstößt

Im Islam gibt es die Vorstellung einer „Ersünde“ überhaupt nicht.

Jesus wird als Prophet, aber nicht als Gott oder Gottessohn, sondern eben als bedeutender Mensch nicht nur akzeptiert, sondern verehrt. Dabei wird er im *Koran* als „Isa“, oder „Isa ibn Maryam“ (Jesus Sohn Marias), aber auch als „Al-Masih“ (der Messias) bezeichnet. Daneben werden ihm noch weitere Ehrentitel wie „Diener Gottes“, „Geist Gottes“, „Bote Gottes“, „das Wort der Wahrheit“ (Sure 19,35), „Prophet Gottes“ (Sure 19, 31) zugelegt. Über die Verkündigung der Geburt Jesu wird berichtet (Sure 3, 37-43) genauso wie über die Geburt selbst (Sure 19, 22-34), die Wunder (Sure 3, 43-46) und auch über eine Kreuzigung (Sure 3, 47-50), wobei aber geleugnet wird, dass Jesus der Gekreuzigte sei. Diese Position wurde auch bereits bei frühen Christen vertreten. „Mohammed soll eine so tiefe Abneigung gegen das Symbol des Kreuzes gehabt haben, dass er, so berichtet der muslimische Historiker Al-Waqidi, jeden Gegenstand mit diesem Zeichen vernichtet haben soll, der in sein Haus kam.“

¹⁰ Das frühe Christentum stellte Jesus immer als guten Hirten dar, das Bild vom gekreuzigten Gott kam erst auf, nachdem Kaiser Konstantin im Edikt von Mailand im Jahre 313 das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatte. ¹¹

Im Gegensatz zu anderen Propheten wird Jesus in den islamischen Traditionen sogar Sündenlosigkeit attestiert.

Die Vorstellung vom freien Willen des Menschen gibt es auch im Islam. Der Mensch kann dabei gegen Gottes Gebote verstoßen. Gott aber ist „allbarmherzig“ und „gnädig“ (die beiden ersten von 99 Attributen Allahs; „Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes“ ist der Anfang jeder Koran-Sure.). Nur Er wird beim Jüngsten Gericht die Sünder strafen oder ihnen vergeben.

Das Streben nach Wissen und Weisheit ist dem Moslem religiöse Pflicht. „Derjenige, der den Weg des Wissens verfolgt, wird von Gott auf den Weg ins Paradies geführt, und wahrlich, die Engel werden ihre Arme ausbreiten, um den zu empfangen, der nach Wissen sucht, und alles im Himmel und auf Erden wird um Gnade für ihn bitten. Wahrlich, die Überlegenheit eines gelehrten Mannes über einen Gläubigen ist die des Vollmondes über die Sterne.“

(Überlieferte Aussage Mohammeds, *hadith*)¹² Könnte es eine klarere Zusammenfassung für den 2. Teil der „*Faust*“-Tragödie mit Faustens „Himmelfahrt“ und der Fürsprache der um ihn schwebenden „seligen Schar“ (11940) geben?

Der Mond wird auch im *Koran* häufig erwähnt. Wie in vielen Gedichten Goethes, so scheint das nächtliche Himmelslicht auch in der Elfenszene zu Beginn des „*Faust II*“: *Tiefsten Ruhens Glück besiegelnd/Herrscht des Mondes volle Pracht.*“ (4648f) Der Vollmond hat in der islamischen Kultur eine hohe ästhetische Wertschätzung und dient z.B. im Persischen als weiblicher Vorname („*mahtab*“= Mondschein). „Schöner als der volle Mond“ ist eine stereotype Aussage über weibliche Schönheit. Man kann vermuten, dass die poetische Wertschätzung des Mondes in der deutschen Romantik, in der Goethe vorauf gegangen ist, aber auch z.B. bei Giacomo Leopardi, auf den Einfluss orientalischer Dichtung zurück zu führen ist, wie sie im 18. Jh. durch die französischen Orientalisten (Sylvestre de Sacy 1758-1838), dann aber auch durch den bedeutenden österreichischen Orientalisten und Übersetzer Joseph Hammer-Purgstall (1774-1856) den europäischen Zeitgenossen, also auch Goethe, nahe gebracht worden war.

Die obige Mohammed zugeschriebene Aussage soll wohl bedeuten: der Mond strahlt und „erleuchtet“ in mildem Licht, weil er die Sonne (als Symbol der Wahrheit) reflektiert (in „*Faust*“ II Z.4722 ist es auch der Wasserfall, in dem sich die Sonne spiegelt und bricht: „*Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer*“); er verändert dauernd seine Gestalt und ist ständig in Bewegung. Die Sterne dagegen sind fix und unbeweglich wie die orthodoxe Theologie, die glaubt, nach der Wahrheit nicht mehr suchen zu müssen, sondern sie zu besitzen.

Aufschlussreich ist auch, wie im „Prolog im Himmel“ Gott dem Mephisto seinen „Knecht“ Faust zur Verführung überlässt: „*So lang’ er auf der Erde lebt, So lange sei dir’s nicht verboten, Es irrt der Mensch, so lang’ er strebt.*“ (315f) Gott („Der Herr“) hält die Verführungskünste des Mephisto geradezu für notwendig, um Faust in seinem Bemühen nach Wahrheit nicht ermüden zu lassen: „*Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen, /Er liebt sich bald die unbedingte Ruh; /Drum geb’ ich gern ihm den Gesellen zu, /Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen.*“ (340f) Den Teufel gibt es auch im Islam: *Iblis* oder *Schaitan* wird er genannt, letzteres ist der uns bekannte „Satan“, ein arabisches Wort, das von *Schatn* = „Widerspruch“ abgeleitet ist.¹³ Der Teufel, Mephisto ist einer, „der widerspricht“. Im Prolog sagt „Der Herr“: „*Von allen Geistern, die verneinen/ Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.*“ (308f) Wiederum zeigt sich: der Widerspruch ist notwendiger Teil des Weltsystems, der Schöpfung. Im Islam: „Iblis erscheint aber stets ... nur als Feind des

Menschen und steht immer in gewisser Beziehung zu Gott; er ist keine absolute widergöttliche Macht;...“¹⁴ Mit den Worten Goethes: „...das, was wir böse nennen, ist nur die andere Seite vom Guten, die so notwendig zu seiner Existenz und in das Ganze gehört, als Zona torrida brennen und Lappland einfrieren muss, dass es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe.“¹⁵ Nach orthodoxer christlicher Vorstellung ist der „Teufel“ dagegen die absolute widergöttliche Macht, der „Antichrist“ der Apokalypse.

Goethe hat sich zeitlebens mit dem Islam beschäftigt und, wie K. Mommsen gezeigt hat, sich in seinen Werken auf grundlegende Positionen des Islam bezogen, vom „Götz“ bis zum „West-östlichen Divan“. Vor dem Koran zeigte er ebensolchen Respekt wie vor der Bibel. Beide waren ihm Bücher von bedeutender Poesie. So hat er auch dem Islam und seinem Propheten Mohammed gegenüber keine gläubige Haltung eingenommen, sondern eine ketzerische: das Weinverbot wie die Rolle der Frau z.B. waren ihm kritisierenswert. In den Gedichten des „West-östlichen Divan“ hat er dies ausführlich dokumentiert (Schenkenbuch, Erwählte Frauen [im Paradies]). Eine provozierend ketzerische Position nahm er zur – im Islam diskutierten - Frage ein, ob der Koran geschaffen oder ungeschaffen (von Ewigkeit) sei: für ihn selbst ist sicher nur der Wein von Ewigkeit! (Das Schenkenbuch, „Ob der Koran von Ewigkeit sei“) Er fühlte sich in seiner heterodoxen Haltung bestätigt durch den von ihm am höchsten geschätzten persisch- islamischen Dichter Mohammed Schemseddin Hafis (um 1325 bis 1389 n.Chr.), den er als seinen „Zwilling“ bezeichnete. Auf dem Goethe- und Hafis-Denkmal in Weimar könnten heute beide sich mit ihren jeweiligen Divanen gegenüber sitzend als solche bestätigt sehen.

Die notwendige Kritik an der orthodoxen Interpretation des Korans konnte den 77jährigen Dichter aber nicht davon abhalten zu bekennen: „...daß dieser Lehre nichts fehlt und daß wir mit allen unseren Systemen nicht weiter sind und daß überhaupt niemand weiter gelangen kann“.¹⁶ Oder wie er es im „*West-östlichen Divan*“ formuliert hat: „Wenn *Islam* Gott ergeben heißt,/in *Islam* leben und sterben wir alle.“¹⁷

III. Faust II, 1. Akt

Im folgenden sollen diese mehr allgemeinen Ausführungen detaillierter auf eine Szene der *Faust*-Tragödie bezogen werden: die Eingangsszene des II. Teils, auch „Elvenszene“ genannt.

Anmutige Gegend: Es handelt sich um eine Bergwiese im Hochgebirge, wie aus der späteren Erwähnung von „*Der Berge Gipfelriesen*“ (4695) und den Zeilen „*senkt sich Himmelsklarheit in die Tiefen*“ (4689) und „*Jetzt zu der Alpe grüngesenkten Wiesen*“ (4699) hervorgeht, eine Szene, die Goethe aus seinen mehrmaligen Aufenthalten in den Schweizer Alpen geläufig war und die immer wieder im *Faust II* (Bergschluchten, Hochgebirg etc.) zitiert wird. Nach Eckermann sind hierin die Erlebnisse am Vierwaldstätter See eingegangen.¹⁸ Die belebende, erholsame, ja heilende Wirkung des Klimas dieser Regionen war Goethe wohl bekannt. Literarisch waren die Schweizer Alpen durch Albrecht von Hallers 1729 publiziertes Gedicht „*Die Alpen*“ sowie stärker noch durch Jean Jacques Rousseaus „*Nouvelle Héloïse*“ zum Gegenstand europäischer Naturbegeisterung geworden. A. v. Hallers Zeilen „Ein allgemeines Wohl beseet die Natur,/Und alles trägt des höchsten Gutes Spur!“ könnte auch Goethes naturreligiöse Haltung genau ausdrücken.¹⁹

Faust auf blumigen Rasen gebettet, ermüdet, unruhig, Schlaf suchend: Goethe gibt hiermit den seiner Sichtweise nach idealen Ort für den Menschen an: auf halber Höhe zwischen Berg und Tal, zwischen Abgrund und Himmel, zwischen Sumpf und allzu dünner Luft, zwischen Dämonen und Engeln, beides immer im Blick behaltend. Vgl. mit dem Ort, an dem der Osterspaziergang gesprochen wird: „*Kehre dich um, von diesen Höhen/nach der Stadt zurück zu sehen.*“ (915) und „*Selbst von der Berges fernen Pfaden...*“ (935): Auch hier ein Schauen nach unten (auf die mittelalterliche Stadt, die für Enge und Dunkelheit steht) und nach oben (im freien Blick auf die Landschaft). In einem Brief an eine Freundin seiner Schwester Cornelia aus dem Jahre 1770 mit der Schilderung einer Wanderung bzw. eines Ritts von Straßburg aus schreibt Goethe: „...wir kamen eben aufs Lothringische Gebirg, da die Saar im lieblichen Tale unten vorbeifließt. Wie ich so rechter Hand über die grüne Tiefe hinaussah, und der Fluß in der Dämmerung so graulich und still floß, und linker Hand die schwere Finsternis des Buchenwaldes vom Berg über mich herabhing,...“²⁰ Hier schon, beim frühen Goethe, die Polarität von oben und unten, und er (der freie Mensch) in der Mitte.

Man fühlt sich versucht, auch die von Goethe in „*Dichtung und Wahrheit*“ beschriebene Eintragung in „irgendein Album“ in Köln hier als passend einzufügen: „Und, wie nach Emmaus, weiter gings/Mit Sturm- und Feuerschritten:/Prophete rechts, Prophete links,/Das Weltkind in der Mitten“.²¹ Die beiden „Propheten“ waren seine Reisebegleiter Joh. Kaspar Lavater und Joh. Bernard Basedow; wer von beiden nun rechts oder links, oder aber in die Kategorien von oben und unten einzureihen sei, der Atheist Basedow oder der christliche

Frömmler Lavater, beide gleich aggressiv in ihrer Bekehrungswut, auch gegenüber Goethe, das sei dahin gestellt.

In der Folge die Aufforderung von Ariel, dem Luftgeist aus Shakespeares „Sturm“ an die Elfen (als Naturgeister), dem „Unglücksman“ zu helfen und ihn zu heilen: „*Vollbringt der Elfen schönste Pflicht/Gebt ihn zurück dem heiligen Licht.*“ (432f). Das „heilige Licht“ ist sowohl die Sonne selbst als auch sie als Symbol der Wahrheit. Der Weg aus der Dunkelheit zur Sonne ist analog dem Weg vom Irrtum zur Wahrheit. „Durch Nacht zum Licht“ ist eine uralte philosophische Metapher. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Die ihr dies Haupt umschwebt in luft'gem Kreise (4621): Vgl. *Koran-Sure 86 „Der Mensch“*: (19) „Es kreisen um sie [die Gerechten im Paradies] ewige Jünglinge zerstreuten Perlen gleich.“

Erst senkt sein Haupt aufs kühle Polster nieder (4628): (13) „Dort ruhen sie [die Gerechten im Paradies] auf weichen Matten, fühlen weder Frost noch Hitze. (14) Es wallen über ihnen kühle Schatten, und Früchte neigen sich von der Bäume Spitze.“

Man könnte hier natürlich einwenden, dass auf vielen barocken Gemälden mit der Himmelfahrt Mariens diese von Engeln umschwebt wird und Goethe sich vielleicht eher daran orientiert habe – wie er sich tatsächlich immer wieder solcher Bilder bedient hat; man bedenke aber: der *Koran*-Text ist ca. 1000 Jahre früher geschrieben worden als die barocken Bilder gemalt wurden.

Sein Innres reinigt von erlebtem Graus (4625):

„Eine Legende (hadith) berichtet davon, dass Mohammeds Ziehmutter Halima von großer Furcht befallen worden sei, als sein Milchbruder, der mit ihm das Vieh gehütet hatte, ihr davon erzählte, wie zwei Männer in strahlend weißen Gewändern, also Engel, bei ihnen erschienen seien und Mohammed niedergeworfen, ihm die Brust geöffnet, sein Herz gereinigt und in derselben Nacht wieder verschlossen hätten, ohne eine Narbe zu hinterlassen. Diese Legende geht zurück auf die ersten drei Verse der 94. Sure des Korans, worin Gott den Propheten mit den Worten anspricht (hier in der Übersetzung von Friedrich Rückert): »Erschlossen wir dir nicht die Brust/Und nahmen ab dir deine Last/darunter du gebeugt dich hast?« Diese Szene verarbeitete Goethe bereits in seinem Mahomet-Tragödienfragment. Wie im Koran ist es bei Goethe Gott selbst, welcher dem Jüngling, der dazu bestimmt ist, ein Prophet zu werden, die Brust geöffnet hat: »Wie dank ich ihm - er hat meine Brust geöffnet, die harte Hülle meines Herzens weggenommen, dass ich seinen Namen empfinden kann.« Von der volkstümlichen, naiven Handgreiflichkeit der Legende kehrt Goethe also zurück zur

Bildersprache des Koran. Ein ähnliches Motiv begegnete uns bereits in Goethes Brief an Herder vom Juli 1772: »Ich möchte beten wie Moses im Koran: Herr mache mir Raum in meiner engen Brust.«²²

Wenn man annehmen kann, dass Goethe die Koranverse (die er sehr wohl kannte und eigenhändig abgeschrieben hat) zur Vorlage seiner Zeilen an dieser Stelle genommen hat, so hat dies entscheidende Bedeutung für die Interpretation. Die Koranstellen beschreiben das Befinden des Gerechten im Paradies: indirekt und verschlüsselt wäre damit schon am Anfang von *Faust II* klargestellt, wie es mit Faust bis zum Ende weiter geht, er ist schon hier als der (potentiell) Erlöste vorher bestimmt. Nun wird dadurch auch die Zeile erst recht schlüssig, in der der erwachte Faust sich als durch „*Des Lebens Pulse ... frisch lebendig*“ wiederfindet: *Ein Paradies wird um mich her die Runde.* (4694)

Die Beschreibungen des Paradieses im Koran haben Goethe besonders interessiert; im „*West-Östlichen Divan*“ ist ein ganzes Buch dem Paradies gewidmet. „Auch diese Region des mohametanischen Glaubens hat noch viele wunderschöne Plätze, Paradiese im Paradiese, dass man sich daselbst gern ergehen, gern ansiedeln möchte. Scherz und Ernst verschlingen sich hier so lieblich ineinander, und ein verklärtes Alltägliche verleiht uns Flügel, zum Höheren und Höchsten zu gelangen...“²³ So schreibt Goethe in seinen Erläuterungen zum Paradies-Buch des „*Divans*“. Nach dieser Deutung ist es dann im *Faust II* wie dort die Polarität von irdischem Paradies (Anfang des 1. Akts) und himmlisch-mystischem Paradies (Schluss des 5. Akts). In Goethes Verständnis bedeutet diese Polarität keinen ausschließenden Gegensatz, sondern ist genauso wie die „*zwei Seelen... in meiner Brust*“ (1113), der Doppelgesichtigkeit von „*Faust*“ und „*Mephisto*“ in letztlich derselben Person oder der Polarität von „*Gut*“ und „*Böse*“ nur dialektisch zusammen zu denken. Beide „*Paradiese*“ (das Wort, aus dem Alt-Persischen stammend, bedeutet eigentlich nur „umzäuntes Gelände“ und meint natürlich einen wunderschön gestalteten Garten, eben z.B. den „*Garten Eden*“ des *Alten Testaments*) sind szenisch im (selben?) Hochgebirge angesiedelt. In Bezug auf den „*Prolog im Himmel*“ formuliert H. Hamm: „Es ist immer ein und dieselbe Welt. Nur einmal wird offen gezeigt, was sonst im Verborgenen bleibt: dass diese Welt nicht aus sich heraus besteht, sondern in einem unbedingten göttlichen Wirkprinzip ihren Grund hat.“²⁴ Wenn man diese Aussage auf das „*Paradies*“ übertragen kann, so muss man aber einwenden: dieses Verhältnis bleibt keineswegs im Verborgenen, sondern äußert sich für den Wissenden in jeder Zeile der Tragödie.

Vier sind die Pausen nächtiger Weile/ Nun ohne Säumen füllt sie freundlich aus. (4626)

Die 4 folgenden Strophen hatten (nach Eckermanns Angabe) in Goethes erstem Entwurf Überschriften: Serenade, Notturmo, Matutino, Reveille (Abendmusik, Nachtmusik, Morgengebet, Weckruf). E. Trunz will diese Bezeichnungen ausschließlich der „Sprache der Musik“ entnommen sehen, er (wie auch A. Schöne) übersetzt deshalb „matutino“ mit „Morgengesang“.²⁵ A. Schöne deutet sie als „aus dem Wachdienst röm. Legionen in den christl. Kult übernommene Einteilung in vier 3stündige ‚Vigilien‘ (Nachtwachen).“²⁶ Die Bezeichnung „matutino“ allein bezeichnet aber tatsächlich eines der nächtlichen Gebete christlicher Mönche (lat. „matutinum“). „Serenade“ und „Notturmo“ sind natürlich Begriffe musikalischer Gattungen. „Reveille“ ist eindeutig ein Begriff aus dem Militärischen: das Wecksignal der aufsteigenden Quarte der Trompete (vgl. G. Mahlers Vertonung der „Revelge“ aus „Des Knaben Wunderhorn“). Es tritt z.B. auch auf in R. Wagners „Meistersingern“: „Wacht auf, es nahet gen den Tag“ genauso wie in der „Internationalen“: „Wacht auf, Verdammte dieser Erde!“ und hat hier eben die Bedeutung, die Goethe in seiner „Reveille“-Strophe formuliert: „*Schlaf ist Schale, wirf sie fort!*“ (4661) mit dem Aufruf, „*neuem Tagesblick vertrauend*“ (4653) sich ans (befreiende) Werk zu machen. *Alles kann der Edle leisten/Der versteht und rasch ergreift.* (4664f)

Unter Goethes *Koran*-Auszügen, die heute im Goethe-Museum in Düsseldorf gezeigt werden, befindet sich auch eine eigenhändige Abschrift der 17. Sure „Die Nachtreise“. Hier heißt es: »80. Verrichte dein Gebet bey dem Niedergang der Sonne, und bei der ersten Finsternis der Nacht, und bey der Anbrechung des Tags zu Lesung des Korans.- Auch in der Nacht beim Aufwachen bringe einen Teil davon zu mit Beten.«²⁷

Diese Anweisung entspricht nun genau und in einem geschlossenen Bild der zeitlichen Abfolge der Goethe'schen Überschriften; wie immer bei solchen Übernahmen setzte er den Akzent aber anders und in seinem eigenen Sinne.

Ein letzter Bezugspunkt: die moderne Schlafforschung spricht von normalen 4 Phasen des nächtlichen menschlichen Schlafes. Dies wäre dann die physiologische Begründung für die „4 Pausen“.

Goethe hat in den „4 Pausen“, wie so häufig, unterschiedliche Traditionen aufgegriffen, um sie für seine Zwecke neu zusammen zu fügen und poetisch zu komprimieren. "Es steht manches Schöne isoliert in der Welt, doch der Geist ist es, der Verknüpfungen zu entdecken

und dadurch Kunstwerke hervorzubringen hat." 28

Horchet! Horcht dem Sturm der Horen!/Tönend wird für Geistesohren/Schon der neue Tag geboren/...Welch Getöse bringt das Licht!...Unerhörtes hört sich nicht. (4666ff)

Dass der Aufgang der Sonne mit Getöse einhergehen soll, erscheint auf den ersten Blick nur als Synästhesie, als Übertragung von einem auf einen anderen Sinnesbereich. Dass die Sonne blendet, man sie also nicht anschauen darf unter Gefahr des Blindwerdens, wird dann in Zeile 4702f thematisiert: *Sie tritt hervor! – und leider schon geblendet,/Kehr ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.* Und als dessen Konsequenz in Z. 4715f: *So bleibe denn die Sonne mir im Rücken./.../ Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.*

Hier bietet sich ein Vergleich an mit Schillers Gedicht „*Das verschleierte Bild zu Sais*“, wo ein Jüngling unter Verachtung von Lebensgefahren sich nicht davon abbringen lässt, das Geheimnis der Wahrheit im Isis-Tempel zu Sais in Ägypten mit seinen Augen zu schauen und dafür mit seiner Gesundheit büßt. Diese Parallele ist keine zufällige. Die Symbolisierung der „Wahrheit“ im Bild der Sonne, die erleuchtet, aber auch blendet, ist ebenso Bestandteil der Vorstellungen deutscher Freimaurer gegen Ende des 18. Jh. wie die Identifizierung der altägyptischen Göttin Isis mit der Gesamtheit der „Natur“. Goethe wie Schiller gehörten Freimaurerlogen an ebenso wie Leopold und sein Sohn Wolfgang Amadé Mozart, der in der „*Zauberflöte*“ die sich auf altägyptische Mysterien beziehenden Freimaurerriten auf die Bühne gebracht hat. „Die Begriffe »Natur«, »Isis«, »Mysterien« und »Einweihung« gehörten im damaligen Denken zusammen und die Erforschung der Natur inszenierte sich ...auf Titelblättern naturkundlicher Werke mit Vorliebe als Einweihung in die Mysterien der Isis.“

²⁹ Das Bild der Isis mit dem Horus-Knaben auf dem Schoß ist nun aber die ikonographische Vorlage für das Madonnenbildnis mit dem Jesuskind gewesen. Bei den Griechen wurde Isis zur Göttin Artemis, deren größter Tempel in Ephesos stand. Für Christen - wie in der Folge auch für Muslime - wurde Ephesos (türk. Selçuk) zum letzten Wohnort und Begräbnisplatz von Maria, der Mutter Jesu. Mit dem Begriff des „Ewig-Weiblichen“ kann so unausgesprochen Maria wie Isis als auch „Mutter Natur“ assoziiert werden. Bei Goethe ist das kein Widerspruch, sondern dient dazu, den Begriff in seiner historischen und kulturellen Tiefe und Breite aufzufächern.

Möglicherweise ist aber der *Sturm der Horen* nicht nur rein symbolisch zu sehen: In einer dpa-Meldung, abgedruckt in der *Frankfurter Rundschau* vom 19.04.07 heißt es unter der

Überschrift „Magnetfelder der Sonne machen Himmelsmusik“: „Die Sonne erzeugt eine Art himmlische Musik. Schleifen des solaren Magnetfelds verhalten sich nach Beobachtung von Astronomen ähnlich wie ein Instrument. „Diese Schleifen können bis zu 100 Millionen Kilometer lang sein und leiten Wellen und Schwingungen auf ähnliche Weise wie eine Orgelpfeife“, erläuterte Youra Taroyan von der Universität Sheffield. ... „Wir haben festgestellt, dass die Wellen oft am Fuß der magnetischen Pfeifen durch enorme Explosionen erzeugt werden, die als Mikro-Fackeln bekannt sind“, erläuterte Taroyans Kollege Róbert von Fáy-Siebenbürgen. „Sie setzen eine Energie frei, die Millionen Wasserstoffbomben entspricht.““ Die Pythagoreische Theorie der Sphärenharmonie, an die Goethe an dieser Stelle gedacht haben muss, erhält hier eine ungeahnte, *unerhörte* Aktualisierung, die ihn sicher freuen würde.

IV. Schluss

Über seine eigene Arbeitsweise hat sich Goethe selbst noch kurz vor seinem Tode geäußert. Diese Äußerung ist zugleich ein immerwährender Aufruf zur Weltoffenheit:

„Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt sich alles anzueignen weiß ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue [abträglich sei], vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.“³⁰

Quellennachweise:

¹ H. Hamm, Goethes „*Faust*“ Werkgeschichte und Textanalyse Volk und Wissen Berlin 1997, S. 81

² A. Schöne, Goethe *Faust*, Texte und Kommentare Deutscher Klassiker Verlag Frankf./M 1999, S. 788

³ A. Schöne S.793f

⁴ J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Insel Frankf./M-Leipzig 1998, S. 705

⁵ A. Schöne, S. 175, 228, 795f

⁶ Chr. Baumer, Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, Verlag Urachhaus Stuttgart 2005, S. 121

⁷ G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, vom Anfang des neuen Testaments biß auf das Jahr Christi

1688, Franckfurt am Mayn 1729, 2. Aufl., S. 256

⁸ H.J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Knauer München/Zürich 1963

- ⁹ U. Rudolph, *Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Beck München 2004, S.16
- ¹⁰ Th. P. Hughes, *Lexikon des Islam*, fourier Wiesbaden 1995, S. 362
- ¹¹ Chr. Baumer *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse*, Verlag Urachhaus Stuttgart 2005
- ¹² Th.P. Hughes, S. 326f
- ¹³ Th. P. Hughes, S. 712
- ¹⁴ A. Schimmel, *Der Islam, Eine Einführung*, reclam Stuttgart 1990, S. 76
- ¹⁵ J.W.Goethe „*Zum Shäkespears Tag 1771*“, zitiert nach H. Hartmann, *Faustgestalt Faustsage Faustdichtung Volk und Wissen Berlin 1989*
- ¹⁶ zitiert nach: Navid Kermani, *Vom Murmeln koranischer Suren...* Frankfurter Rundschau 5.10.2001
- ¹⁷ J.W.Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch der Sprüche S.59
- ¹⁸ Eckermann, *Gespräch mit Goethe am 6. Mai 1827*
- ¹⁹ T. Schlender [Hg.] *Die Alpen in Mythen, Märchen und Erzählungen* Knauer München 1988, S.381
- ²⁰ zit. nach: R.K. Goldschmidt-Jentner, *Goethe- Eine Bildbiographie* Kindler München 1959, S. 28f
- ²¹ J.W.Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, S. 690
- ²² K. Mommsen, *Goethe und der Islam*, Insel Frankf./M 2001, S. 63
- ²³ J.W.Goethe, *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans*, in 17, S. 210
- ²⁴ H. Hamm, S. 82
- ²⁵ E. Trunz, *Goethe Faust*, kommentiert, Beck München 1972, S. 537
- ²⁶ A. Schöne, S. 405
- ²⁷ K. Mommsen, S.36
- ²⁸ J.W.Goethe, *Maximen und Reflexionen*, aus *Wilhelm Meisters Wanderjahre 1829*, zit. nach: S. Unseld [Hg.] *Goethe unser Zeitgenosse*, Insel Verlag Frankf./M. und Leipzig 1995, S. 95
- ²⁹ J. Assmann, *Erinnertes Ägypten*, Kadmos Berlin 2006, S. 142
- ³⁰ J.W.Goethe in seinem letzten Brief, an Wilh. v. Humboldt, vom 17. März 1832, zitiert nach A. Schöne, S.811

Literatur:

- J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Insel Frankf./M-Leipzig 1998
- J.W. Goethe, *West-östlicher Divan* Insel Frankf./M u. Leipzig 1998
- K. Mommsen, *Goethe und der Islam*, Insel Frankf./M 2001
- O. Krätz, *Goethe und die Naturwissenschaften*, Callwey München 1998
- E. Trunz, *Goethe Faust*, kommentiert Beck München 1972
- A. Schöne, *Goethe Faust*, Texte und Kommentare Deutscher Klassiker Verlag Frankf./M 1999
- H. Hartmann, *Faustgestalt Faustsage Faustdichtung Volk und Wissen Berlin 1989*
- H. Hamm, *Goethes „Faust“ Werkgeschichte und Textanalyse Volk und Wissen Berlin 1997*

-
- W. Schadewaldt, Zur Entstehung der Elfenszene im 2. Teil des *Faust*; in: DVjs 29 (1955) S.227-236
- R.K. Goldschmidt-Jentner, Goethe- Eine Bildbiographie Kindler München 1959
- S. Unseld [Hg.] Goethe unser Zeitgenosse, Insel Verlag Frankf./M. und Leipzig 1995
- Katalog der Ausstellung: Johann Heinrich Merck – Ein Leben für Freiheit und Toleranz Darmstadt 1991
- H.J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Knauer München/Zürich 1963
- U. Rudolph, Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Beck München 2004
- Chr. Baumer, Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, Verlag Urachhaus Stuttgart 2005
- Klaus-Gunter Wesseling, Artikel „*Th. v. Mopsuestia*“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Verlag Traugott Bautz, Band XI
- G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, vom Anfang des neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688, Franckfurt am Mayn 1729, 2. Aufl.
- Th. P. Hughes, Lexikon des Islam, fourier Wiesbaden 1995
- A. Schimmel, Der Islam, Eine Einführung, reclam Stuttgart 1990
- N. Kermani, Gott ist schön – Das ästhetische Erleben des Koran, C.H.Beck, München 1999
- J. Assmann, Erinnerertes Ägypten, Kadmos Berlin 2006
- T. Schlender [Hg.] Die Alpen in Mythen, Märchen und Erzählungen Knauer München 1988