

7 Kew

23

---

# arcadia

ZEITSCHRIFT  
FÜR VERGLEICHENDE  
LITERATURWISSENSCHAFT

---

Begründet von Horst Rüdiger  
Fortgeführt von Erwin Koppen  
Herausgegeben von  
Maria Moog-Grünewald und Jürgen Wertheimer

Band 28 · 1993

All  
Z  
Arc 8



26/2

Universität Tübingen  
NEUPHIL. FAKULTÄT  
BIBLIOTHEK

Walter de Gruyter · Berlin · New York

BERNHARD GREINER

Allāh: al-Asmā' al-Husnā

Der Gottesname im Munde des Christen und Juden (Goethes *West-östlicher Divan* und Elias Canettis *Die Stimmen von Marrakesch*)

Am 23. Januar 1815 schreibt Goethe an Christian Heinrich Schlosser<sup>1</sup>: *Ich habe mich [...], mit aller Gewalt und allem Vermögen, nach dem Orient geworfen, dem Lande des Glaubens, der Offenbarungen, Weissagungen und Verheißungen [...] Wenig fehlt, daß ich noch Arabisch lerne, wenigstens soviel will ich mich in den Schreibbezügen üben, daß ich die Amulette, Talismane, Abraxas und Siegel in der Urschrift nachbilden kann. In keiner Sprache ist vielleicht Geist, Wort und Schrift so uranfänglich zusammengekörpert.* Mit dem Bild eines uranfänglichen ‚Zusammenkörpers‘ von Geist, Wort und Schrift durchbricht Goethe ein jahrtausendealtes Sprachdenken, das diese drei Größen stets in einer klaren Hierarchie einander zugeordnet hat<sup>2</sup>. Gegenüber der Schrift wurde das Wort privilegiert, so noch ausdrücklich in Saussures Definition des Gegenstandes der allgemeinen Linguistik<sup>3</sup>: „l'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé; ce dernier constitue à lui seul cet objet.“ Das System der Schrift besteht nach diesem Verständnis nur, um das System der Sprache (des gesprochenen Wortes) zu repräsentieren. Dem gesprochenen Wort wiederum ist in dieser Denktradition der ‚Sinn‘ (*Geist* i. S. Goethes) vorgeordnet, der aus der Intention des Sprechers hervorgeht, die selbst wieder in den Seelenzuständen des Sprechenden gründet. Mit schöner Deutlichkeit formuliert diese Hierarchie Aristoteles in seiner Schrift *Περί ἑρμηνείας*, wobei er auch schon die Konsequenz für ein bestimmtes hermeneutisches Modell erkennen läßt<sup>4</sup>: *Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ*

<sup>1</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Briefe*, HA [= Hamburger Aus., 1965] III 290 f.

<sup>2</sup> Hierzu: Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Paris 1970 (insbes. Teil I: „L'écriture avant la lettre“).

<sup>3</sup> Ferdinand de Saussure: *Cours de Linguistique Générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye. Ed. crit. préparée par Tullio de Mauro, Paris 1972, 45.

<sup>4</sup> PERI HERMENEIAS 16a. Aristotle: *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., London 1973, 114. Eigene Übersetzung: „Gesprochene Wörter sind die Symbole von Seelenzuständen und geschriebene Wörter die Symbole von gesprochenen. Genauso wie alle Menschen nicht die gleiche Schrift haben, so haben sie auch nicht die gleiche Sprache, während die Seelenzustände, die diese Ausdrücke unmittelbar bezeichnen, für alle Menschen identisch sind.“

*γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρότως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς.* Als hermeneutisches Modell folgt aus der hier formulierten Hierarchie von Seelenzustand, Wort und Schrift eine Art Horizontverschmelzung: Verstehen des Fremden scheint möglich, da dieses auf ein (historisch oder theoretisch) Gemeinsames (die *Seelenzustände*) zurückgeführt werden kann. Im Rekurs auf das vorgängig Gemeinsame kann man sich in das Andere versetzen bzw. umgekehrt dieses in den eigenen Horizont integrieren. So bedingen sich ‚Konfrontation‘ und ‚Synthese‘ — als zuweilen erwogene Alternative der Beziehung fremder Kulturen zueinander — gegenseitig. Zu fragen bleibt, was dann echte Alternative zu jener Hermeneutik sein könnte, die sich dem Anderen nur als einem ursprünglich Eigenen zuwendet, das zu einem Fremden erst geworden ist. Nachfolgend soll gezeigt werden, daß Goethe solch eine Alternative im *West-östlichen Divan* praktiziert und daß sich diese Alternative in der Vorstellung eines ‚Zusammenkörpers‘ beschreiben läßt, das sich darin verwirklicht, die tradierte Hierarchie von Geist, Wort und Schrift durcheinanderzubringen.

Im zitierten Brief an Schlosser stellt Goethe das Arabische als ein Anderes heraus; sein Faszinosum liege gerade darin, daß es Geist, Wort und Schrift anders, als dies offenbar in der eigenen Tradition geschieht, aufeinander beziehe. Die *Divan*-Gedichte aber wenden sich dem muslimischen Raum zu, treten in ihn ein, fliehen in dessen heile Welt vor der zerbrechenden eigenen; so verkündet es das erste Gedicht programmatisch<sup>5</sup>, mit Anspielung auf die Hegire, d. i. die Hedschra Mohammeds von Mekka, das ihn vertrieben hatte, nach Medina. Wenn die Gedichte des *Divan* sich so der muslimischen Welt des ‚Zusammenkörpers‘ überantworten, wie verknüpft da der Sprechende der Gedichte, der doch allein schon mit seiner Sprache anzeigt, daß er der westlich-christlichen Welt angehört, diese mit der östlich-muslimischen? Ist das ‚Zusammenkörpers‘ nur eine Angelegenheit innerhalb des Arabischen oder wirkt es auch in der west-östlichen Bezugnahme fort? Wir wissen, daß Goethe in diesen Gedichten gelungen ist, was er in den *Noten und Abhandlungen* an den orientalischen Dichtern rühmt<sup>6</sup>: *Ferner kostet's dem orientalischen Dichter nichts, uns von der Erde in den Himmel zu erheben und von da wieder herunterzustürzen oder umgekehrt.* Daß die Gedichte, von leichter Hand geführt, zwischen Welten hin und her zu schweben wissen, erotisch leichtsinnig und zugleich spirituell tiefsinnig, immer vom einen Bereich in den anderen verweisend und eben dies selbst wieder zum Gegenstand des Gedichts machend, das wissen wir,

<sup>5</sup> *Nord und West und Süd zersplittern,| Throne bersten, Reiche zittern,| Flüchte du, im reinen Osten| Patriarchenluft zu kosten,| Unter Lieben, Trinken, Singen| Soll dich Chisirs Quell verjüngen.*

<sup>6</sup> *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans*, in: Johann Wolfgang Goethe: *Werke*, HA [= durchgesehene Ausgabe, München 1988], II 163.

so hat uns Goethe selbst die Gedichte lesen gelehrt<sup>7</sup>: *Nicht weniger ist dieses Buch geeignet zu symbolischer Abschweifung, deren man sich in den Feldern des Orients kaum enthalten kann. Der geistreiche Mensch, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft-eigensinnig versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzulocken. Verföhrt hier der Dichter mit Bewußtsein und Maß, so kann man es gelten lassen, sich daran freuen und zu entschiedenerem Aufzuge die Fittiche versuchen.* Als Spiel von Verdecken und Entdecken entfaltet dies vor uns das Gedicht *Wink*<sup>8</sup>:

[...]  
 Denn daß ein Wort nicht einfach gelte,  
 Das müßte sich wohl von selbst verstehn.  
 Das Wort ist ein Fächer! Zwischen den Stäben  
 Blicken ein Paar schöne Augen hervor.  
 Der Fächer ist nur ein lieblicher Flor,  
 Er verdeckt mir zwar das Gesicht,  
 Aber das Mädchen verbirgt er nicht,  
 [...]

Dies vielgerühmte spielerische und stets zugleich hochbewußte Symbolisieren ist aber kein ‚Zusammenkörpern‘ im Sinne des zitierten Briefes. Wir befinden uns mit ihm im Raum der Zeichenverweisung, mithin der Stellvertretung: Wo das Bezeichnende ist, da ist das Bezeichnete gerade nicht. Demgegenüber gewinnen, wenn wir nach dem ‚Zusammenkörpern‘ fragen, solche Momente Interesse, in denen das Zeichen-Verweisen zwischen den Ebenen und Welten ins Stocken oder durcheinander gerät. Gleich das programmatische Eröffnungsgedicht *Hegire* gibt hierfür ein Beispiel. Das sprechende Dichter-Ich verkündet, in den *reinen Osten* der Poesie flüchten zu wollen, den es dann rühmt als Raum, in dem die Dinge noch *im Reinen und Rechten* sind, wozu stimmig ist, daß hier Gott noch zu den Menschen – in deren Sprache – spricht und auch vernommen wird. So gipfelt das Lob des *reinen Osten[s]* in dessen Hochschätzung des gesprochenen Wortes<sup>9</sup>:

Wie das Wort so wichtig dort war,  
 Weil es ein gesprochen Wort war.

Nachdem in der vorausgehenden Strophe gesagt worden ist, daß in diesem Osten Gott zu den Menschen gesprochen habe, ist aus der Hoch-

<sup>7</sup> Ebd., 197.

<sup>8</sup> *West-östlicher Divan*, in: HA II 25.

<sup>9</sup> Ebd., 7.

schätzung des gesprochenen Wortes auch herauszuhören, daß in diesem die Stimme Gottes gegenwärtig ist, zumindest gegenwärtiger als im geschriebenen Wort – die höchste Auszeichnung, die man dem Wort zuerkennen kann. Aber: die Flucht in das Land des gesprochenen Wortes und dessen Preis als eines Gott nahen Wortes geschieht doch im Medium des geschriebenen und unpersönlich vervielfältigten, d. h. des gedruckten Wortes, dem dann selbst noch einmal eine umfangreiche Druck-Schrift mit Anmerkungen und Kommentaren beigegeben wird, damit man diese *Himmelslehr in Erdensprache*<sup>10</sup> verstehe. Die programmatische Flucht in die Welt des gesprochenen Wortes widerspricht sich selbst und damit auch der scheinbar selbstverständlich bestätigten Hierarchie von gesprochenem und geschriebenem Wort. Und das Gedicht vollzieht mit diesem Widerspruch von Ausgesagtem und Medium der Aussage nur, was der Autor als *Merkwürdigkeit* des Orientalen hervorhebt, wenn er am 11. März 1816 an Zelter schreibt<sup>11</sup>: *Die Dichtart [sc. die orientalische] [...] hat das Eigene, daß sie fast, wie das Sonett dem Gesang widerstrebt; auch ist es merkwürdig genug, daß die Orientalen [ihre Lieder] durch Schreiben, nicht durch Singen verherrlichen.* Es gelten hier offenbar beide Meinungen (Doxai), obwohl sie sich widersprechen (also Para-Doxa sind), und es gibt kein höheres Drittes bzw. vorgängiges Gemeinsames, das erlaubte, das Widersprechende zu vereinen. Das gesprochene Wort wird vielmehr im Orient besonders geehrt als Gott nahes Wort und zugleich ist das Schreiben, die Schrift, hier traditionell die Verherrlichung des Wortes, wie denn das sprechende Ich im Gedicht *Abglanz* auch betont, daß es seine Lieder *immer schöner* schreibe, *zu täglichem Gewinn*, d. h. sie immer wieder abschreibe<sup>12</sup>. Schon das Eröffnungsgedicht des *West-östlichen Divan* läßt es sich derart angelegen sein, die gewohnte Hierarchie von Geist, Wort und Schrift durcheinanderzubringen. Das mag dem Betrachter, der seine Aufmerksamkeit hierauf lenkt, die Gefahr des ‚Orientalisierens‘ vor Augen führen, vor der Goethe selbst in einem Brief an Zelter vom 17. April 1815 gewarnt hat<sup>13</sup>: *Das Orientalisieren finde ich sehr gefährlich, denn ehe man sich's versieht, geht das derbste Gedicht, wie ein Luftballon für lauter rationellem und spirituellem Gas, womit es sich anfüllt, aus den Händen und in alle Lüfte.*

Wenn wir uns nun einem der Gedichte des *Divan* eingehend zuwenden, es mit *rationellem und spirituellem Gas* anfüllen, so entwischt uns der *Luftbal-*

<sup>10</sup> Ebd.; auf diesen Widerspruch geht ausführlicher ein: Gerhard Kaiser: *Geschichte der deutschen Lyrik von Goethe bis Heine*, Frankfurt 1988, I, 312 ff.

<sup>11</sup> *Goethes Briefe* [Anm. 1] III, 345.

<sup>12</sup> *West-östlicher Divan* [Anm. 8] 86.

<sup>13</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seiner Schriften*, Münchner Ausg. XX.1 (*Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1832*, hg. v. H.-G. Ottenberg u. a.), München 1991, 371.

lon vielleicht nicht, wenn wir unserer Leitfrage nach dem ‚Zusammenköpern‘ von Geist, Wort und Schrift, zugleich von christlichem Westen und muslimischem Osten immer eingedenk bleiben. Zwei Strophen des Gedichts *Talismane* seien ausgewählt. Sie entfalten einerseits prinzipiell die Frage nach dem Gott-nahen Wort – am Thema des Gottes-Namens und damit des Problems, den Namen Gottes in menschlicher Sprache zu fassen, was heißt, göttlichen Geist und menschliches Wort zusammenzubringen. Andererseits ist der Gegenstand dieser Verse, der Talisman, nach der Quelle, die Goethe hier zugrundegelegt hat, Hammers Aufsatz *Über die Talismane der Muslime*<sup>14</sup>, als ein Stein mit einer Inschrift vorzustellen, was eben heißt, die Schrift (im Stein) als viele Zeiten überdauernd und zugleich als Schmuck (von Frauen am Gürtel oder Busen getragen) aufzufassen.

*Talismane*

Gottes ist der Orient!  
Gottes ist der Okzident!  
Nord- und südliches Gelände  
Ruht im Frieden seiner Hände.  
[...]  
Er, der einzige Gerechte,  
Will für jedermann das Rechte.  
Sei von seinen hundert Namen  
Dieser hochgelobet! Amen.<sup>15</sup>

Goethe zitiert in den ersten beiden Zeilen aus der zweiten Sure des Koran den 142. Vers<sup>16</sup>:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلِ اللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَدِي مَن يَسَاءُ إِلَيَّ صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿١٤٢﴾

Die zweite Sure umfaßt 286 Verse. Im Umkreis des 142. Verses finden wir Aussagen, die für das Thema ‚Bezugnahme zwischen Orient und Okzident‘ und damit Bezug der drei monotheistischen Religionen zueinan-

<sup>14</sup> *Fundgruben des Orients, bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern*, IV, Wien 1814, 155–160.

<sup>15</sup> *West-östlicher Divan* [Anm. 8] 10.

<sup>16</sup> *Al-qurʿān al-karīm*, Bayrut [Beirut], 1398 [Hedjri], 27. In der genauen wörtlichen, nicht poetischen Übersetzung von Rudi Paret lautet dieser Vers: „Die Toren unter den Leuten werden sagen: ‚Wer hat sie (d. h. die Muslime) von der Gebetsrichtung, die sie (bisher) eingehalten hatten [d. h. die Ausrichtung nach Jerusalem], abgebracht?‘ Sag: Gott gehört der Osten und der Westen. Er führt, wen er will, auf einen geraden Weg.“ (*Qurʿān* [dt.]. *Der Koran*, von Rudi Paret, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 25.)

der besondere Beachtung verdienen (und die in der christlichen Welt viel zu wenig bekannt sind), z. B. die Verse 135 und 136<sup>17</sup>:

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ﴿١٣٥﴾ قُولُوا ءامنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلنا إبراهيم وإسماعيل وإحقاق ويعقوب والأَسْبَاطِ وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن لهم مسلمون ﴿١٣٦﴾

Mohammed also gebietet, keinen Unterschied zu machen, d. h. nicht den einen Patriarchen oder Propheten einem anderen vorzuziehen, und so erstaunt es nicht, daß wir im 148. Vers der zweiten Sure, tausend Jahre vor der Ringparabel von Lessings Nathan dem Weisen, aufgefordert werden<sup>18</sup>:

وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّبُهَا فَاسْتَفِقُوا لِغَيْرَتِ أَبْنِ مَارْتَكُونُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾

Die zweite Sure betont: es gibt den einen Gott und die vielen Zeichen, und sie fordert auf, keinen Unterschied zu machen. Wenn sie wie später Lessing zum Wetteifern nach den guten Dingen auffordert, so ist bei Lessing neu hinzugekommen, daß in die Zeichen eine Fälschung eingegangen ist: Der letzte Vater gab den Ring nicht, wie es die Tradition gefordert hätte, an den weiter, der ihm der liebste war; da alle drei Söhne ihm vielmehr *gleich gehorsam waren*, konnte er sich *nicht entbrechen*, sie *gleich zu lieben*<sup>19</sup>, und so vervielfältigte er das Zeichen durch Fälschung. Um das Fassen des Gottesnamens und damit des Wesens Gottes im menschlichen Zeichen, das heißt im ihm-Fremden, Unangemessenen, also Falschen, aber geht es in Goethes Gedicht.

Die Aussage des 142. Verses der zweiten Sure, den Goethe zitiert, nochmals wiederholt im 9. Vers des 73. Sure, daß Gott der Herr des Ostens wie des Westens sei, läßt zwei Paraphrasen mit entgegengesetzten

<sup>17</sup> *Al-qurʿān al-karīm* [Anm. 16] 26. Übersetzung von Paret [Anm. 16] 24: „Und sie (d. h. die Leute der Schrift) sagen: ‚Ihr müßt Juden oder Christen sein, dann seid ihr rechtgeleitet.‘ Sag: Nein! (Für uns gibt es nur) die Religion Abrahams, eines Hanifen – er war kein Heide (keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen)! Sagt: ‚Wir glauben an Gott und (an das) was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Moses und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne daß wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.“

<sup>18</sup> *Al-qurʿān al-karīm* [Anm. 16] 29. Übersetzung von Paret [Anm. 16] 25: „Jeder hat eine Richtung, auf die er eingestellt ist (je nachdem er Jude, Christ oder Muslim ist). Wetteifert nun nach den guten Dingen! Wo immer ihr sein werdet (wenn das Ende über euch kommt), Gott wird euch (am jüngsten Tag) allesamt beibringen.“

<sup>19</sup> Gotthold Ephraim Lessing: *Das dichterische Werk*, hg. v. H. G. Göpfert, München 1970, II 277.

Richtungsvorstellungen zu: 1. Wohin du dich auch wendest oder blickst, bist du im Herrschaftsbereich Gottes, also sei seiner eingedenk (Richtung von Mekka weg zur Peripherie), so ausdrücklich formuliert im 115. Vers der zweiten Sure<sup>20</sup>:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ قَابِئًا نُّورًا قَدْ وَجَّهَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمَهُ

2. Wo immer du bist (im Osten oder Westen), da ist es gottgefällig, beim Gebet nach Mekka zu blicken (Richtung von der Peripherie zum Zentrum). Wird im Koran der Vers, *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*, gerade weil er entgegengesetzte Blickrichtungen zulässt, mit dem Hinweis fortgesetzt: *Er [Gott] führt, wen er will, auf einem geraden Weg?* Den Hinweis auf den rechten Weg, zu dem Gott hilft, übernimmt Goethe nicht, obwohl das Buch, das ihm die zitierten Verse der zweiten Sure übermittelt hat, diese Fortführung der Sure wiedergibt. Der Prachtband *Fundgruben des Orients*, Band IV, erschienen in Wien 1814, führt auf dem Titelblatt als Motto an:

*Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident;  
Er leitet, wen er will, den wahren Pfad.*

Statt des Hinweises auf den wahren Pfad wiederholt Goethes Gedicht den Gedanken, daß der Herrschaftsbereich Gottes überall sei, mit einer neuen Richtungsänderung (Nord-Süd statt West-Ost), womit die Möglichkeit, den Versen ganz unterschiedliche Blickrichtungen zuzuordnen, mit Nachdruck betont ist: Ich kann vom Westen nach Osten oder vom Osten nach Westen, vom Norden nach Süden oder vom Süden nach Norden blicken; es gibt keine privilegierte Blickrichtung (was der Aussage der Sure entspricht, keinen Unterschied machen zu wollen), obwohl Mohammed im Kontext eine solche privilegierte Blickrichtung (nach Mekka) gerade eingeführt hat. Zugleich wird auch ungewiß, was denn mit ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ gemeint ist. Legt man das Eröffnungsgedicht des Bandes zu Grunde (auf das das Gedicht *Talismane* dann als viertes folgt) flüchtet sich der Sprechende in den *reinen Osten*, befindet er sich also im Westen. Was sich für den Koran (Mohammed in Mekka) aber im Okzident befindet, Jerusalem, das liegt für den Europäer im Orient. Und welcher Norden und Süden ist gemeint? Es müssen andere als die des Eröffnungsgedichts *Hegire* sein, da dort gesagt wurde, *Nord und West und Süd zersplittern*, während jetzt *Nord- und südliches Gelände* im Frieden von Gottes Händen ruhen. Worauf das Wort verweist, ist nicht eindeutig zu bestimmen, die Zeichen werden offen. Dazu stimmt auch, daß die Worte verselbständigt werden, also nicht mehr durch den Kontext festzulegen sind. Schon erwähnt wurde, daß auf

<sup>20</sup> *Al-qurʿān al-karīm* [Anm. 16] 22f. Übersetzung von Paret [Anm. 16] 22: „Gott gehört der Osten und der Westen. Wohin ihr euch (beim Gebet?) wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch.“

die offene Richtungsvorstellung Ost-West nicht der Hinweis auf den rechten Weg folgt, sondern eine andere, wieder offene Nennung von Himmelsrichtungen. Fortgeführt wird dies durch einen scheinbaren Fehler im Text: auf *Nord-* folgt ein Bindestrich (auf den Goethe Wert gelegt hat, in das Manuskript ist er von seiner Hand hineinkorrigiert), also haben wir zu ergänzen ‚Nordliches Gelände‘, mithin müßte Umlaut stehen, ‚nördlich‘, was aber wiederum nicht zu ‚Nörd-‘ isoliert werden kann. So zeigt der Bindestrich eine Verknüpfung mit ‚südlich‘ an und ist diese doch zugleich unmöglich. Das Wort *Nord-* muß für sich bestehen bleiben, obwohl es die Verknüpfung mit dem anderen Wort *südlich* will.

Die Zeilen, so können wir das Textgeschehen (nicht das durch den Text Ausgesagte) zusammenfassen, werden offen, die Blickrichtungen, die sie begründen und die Verbindungen zu anderen Zeichen werden ungewiß. Die Ungewißheit aber läßt erneut nach einer Instanz fragen, die Gewißheit zu geben vermöchte, und so setzt die zweite Strophe mit dem Preis Gottes als des *einzigsten Gerechten* ein. Worin aber die Einzigartigkeit dieser Gerechtigkeit besteht, ist wiederum nicht eindeutig formuliert.

*Er, der einzige Gerechte,  
Will für jedermann das Rechte.*

Hält dieser Gerechte das eine, gleiche göttliche Recht für alle bereit oder gibt er einem jeden ein speziell für ihn modifiziertes Recht? Die Zeit, in der Goethe den Text schreibt, steht auch hinsichtlich des Rechtsdenkens in einem tiefen Umbruch. Einerseits hat das formale Recht (gleiches Recht für alle) mit der Rechtsreform Napoleons (dem *Code Napoléon*) sich durchgesetzt, andererseits ist die Erinnerung an das individuelle-historische Recht noch wach und wird gegen das neue Recht ausgespielt (literarisch z. B. häufig in Dramen und Erzählungen Kleists). Die Bestimmung Gottes als des einzigen (im Sinne von einzigartigen) Gerechten läßt beide Deutungen zu, keine ist privilegiert (wie die zweite Sure aufforderte, keinen Unterschied zu machen). Diese gewollte Offenheit erhält nun in den beiden letzten Zeilen ein besonders auffälliges Signal:

*Sei von seinen hundert Namen  
Dieser hochgelobet! Amen.*

Die Zeilen spielen auf die muslimische Tradition an, Gott in einer Aufzählung der *Schönsten Namen* (al-Asmāʾ al-Husnā) zu verehren, im Meditieren über diese *Schönsten Namen* sich dem Wesen Gottes zu nähern, gemäß Sure 7, Vers 180<sup>21</sup>:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

<sup>21</sup> *Al-qurʿān al-karīm* [Anm. 16] 222. Übersetzung von Paret [Anm. 16] 123: „Und Gott stehen (all) die schönen Namen zu. Ruft ihn damit an [...]“

Diese *Schönsten Namen* sind im Koran geoffenbart, und der fromme Muslim wiederholt sie und meditiert über sie, gewöhnlich mit Hilfe einer Perlenkette (Subha/eine Art Rosenkranz), von dem jede Perle für einen Namen steht. Diese *Schönsten Namen* umfassen nun aber nicht hundert, sondern 99 Namen, und zwar ganz bewußt 99 statt hundert, denn ein Hadith (d. i. eine Erzählung über einen Ausspruch des Propheten, die durch Tradition normativ geworden ist) besagt<sup>22</sup>:

إِنَّ لِلَّهِ سَعَةً وَيُسَمِّيهِمْ إِسْمًا بِأَيَّةٍ إِلَّا وَاحِدًا مِنْ أَخْصَانِهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ. وَهُوَ وَتَرْتِيبُ حَبِّ التَّوَيْزِ.

Warum aber ist im Gedicht von hundert statt von 99 Namen die Rede? Die einfachste Antwort wäre, Goethe sei falsch informiert gewesen. Und der Band *Fundgruben des Orients*, von dem schon das Zitat aus der zweiten Sure übernommen ist, scheint dies nahezu legen, wenn dort in einem Kapitel über „Namen Gottes und der Propheten“ vermerkt wird<sup>23</sup>: „Wiewohl es ziemlich bekannt ist, daß die hundert Korallen des mohamedanischen Rosenkranzes neun und neunzig Eigenschaften Gottes sammt seinem arabischen Namen Allah bedeuten, und daß diese Namen [al-Asmā' al-Husnā] oder die schönen genannt, der Hauptbestandteil aller Beschwörungen, Zauberringe und Talismane sind, so sind dieselben doch bisher noch nirgends weder vollständig gesammelt, noch weniger richtig übersetzt worden.“ Es folgt eine Liste, die als 29. Namen, „der Allgerechte“ anführt [eine heutige Übersetzung würde als Bezeichnung die höchste Gerechtigkeit wählen<sup>24</sup>]. Aber auch diese Quelle stellt 99 Eigenschaftsnamen (eben die *Schönsten Namen*) dem Namen ‚Allah‘ gegenüber, der ja keine Eigenschaft bezeichnet, weshalb es unlogisch ist, daß der Rosenkranz hundert Perlen haben soll. Er hat tatsächlich nur 99, das wußte Goethe offenbar aus anderer Quelle, denn ausdrücklich spricht er in den *Noten und Abhandlungen* von den 99 Namen, wenn er vom *eigentliche[n] Dichter* vermerkt, daß er lieber lobe als tadle, sich für das Loben dann den würdigsten Gegenstand suche und *endlich sein Talent am liebsten zu Preis und Verberrlichung Gottes*

<sup>22</sup> Ibn Kathir: *Dar Al-qur'an al-karim*, Bayrut 1981, 69. „Gott hat neunundneunzig Namen, hundert weniger einen; denn Er, der Ungerade [= der Einzige, vgl. Goethe: ‚der einzige Gerechte‘] liebt, [mit diesen Namen] einen um den anderen [bezeichnet zu werden]. Wer die neunundneunzig Namen kennt, kommt ins Paradies.“ [Übersetzung von Wahid Ben Alaya, Tübingen] Vgl. *The Encyclopaedia of Islam. — New Ed.*, ed. by H. A. R. Gibb et al., III, Leiden/London 1971, Artikel *Al-Asmā' al-Husnā*: „A hadith, transmitted by Abu Hurayra, states: ‚To God belong 99 Names, a hundred less one; for He, the Odd Number (= the Unique) likes (to be designated by these enumerated Names) one by one; whosoever knows the 99 Names, will enter paradise.‘“ (aaO., 714).

<sup>23</sup> *Fundgruben* [Anm. 14] IV 160.

<sup>24</sup> Louis Gardet: *Islam*, Köln 1968, 56; *The Encyclopaedia of Islam* [Anm. 22], Artikel „Al-Asmā' al-Husnā“, 715.

anwendet. So ist auch der Sprechende unseres Gedichts als ein *eigentliche[r] Dichter* ausgewiesen und Goethe fährt fort<sup>25</sup>: *Schon der sogenannte mahometanische Rosenkranz, wodurch der Name Allah mit neunundneunzig Eigenschaften verherrlicht wird, ist eine solche Lob- und Preislitanei.* Goethe formuliert hier theologisch richtig (gegenüber der verfälschenden Darstellung der Quelle seines Gedichts *Talismane*), daß die 99 Eigenschaftsnamen Versuche sind, den einen Namen ‚Allah‘ und dessen Wesen zu fassen, der also kein hundertster Name ist, sondern in den 99 *Schönsten Namen* ebenso entborgen wie verborgen wird.

Das Gedicht spricht von hundert Namen, während die *Noten und Abhandlungen* mitteilen, daß der Muslim 99 Namen Gottes bzw. Gott in 99 Eigenschaftsnamen verehrt. Damit aber haben wir erneut ein Mißverhältnis analog dem der Worte *Nord-* (mit Bindestrich) und *südlich*: die *hundert Namen* verlangen eine Ergänzung der neunundneunzig des Rosenkranzes, während der Kommentar (als ebenso gültiger Bestandteil des *Divan*) solch eine Ergänzung nicht kennt. Die Namensreihe ist also offen und nicht offen zugleich, ein Verweis auf das vergebliche Unterfangen, Gott in menschlichen Zeichen zu fassen. Gleichzeitig läßt sich hier aber die Paradoxie auflösen. Der Kommentar erläutert mit den 99 Namen die Gegebenheiten innerhalb der muslimischen Welt, im *Buch des Sängers*, in dem das Gedicht steht, hat sich der Sprechende mit dem ersten Gedicht *Hegire* demgegenüber als einer eingeführt, der sich außerhalb der Welt des Orients befindet und sich dieser als dem *reinen Osten* nun zuwendet. So bringt er einen Namen, den Namen des von ihm geglaubten Gottes, mit, und da der Gott, den er preist, der *einzige Gerechte* ist, der *für jedermann das Rechte* will, darf er dies auch, wie die zweite Sure im Vers 136 ja betont hat, daß sie *keinen Unterschied* in der Anerkennung des geoffenbarten Wortes mache. Für den Akt der Hinwendung zum *reinen Osten* ist die Liste der *schönsten Namen* noch offen, die nach dem Eintreten-sein nur noch 99 bereithält. Dürfen wir also der Verehrung Allahs in seinen 99 Eigenschaftsnamen den christlichen Gott hinzufügen, ‚hinzukörpern‘? Nur indirekt ist dies bejaht, und im Augenblick, da dies fest-geschrieben wird, ist es schon wieder zurückzunehmen. Denn noch eine andere ‚Unstimmigkeit‘ fällt auf. Von einem Loben und Preisen Gottes mit den 99 Namen spricht Goethes Quelle, der Aufsatz Hammers, nicht, sondern nur von den 99 Eigenschaften. Ebenso spricht der Koran selbst, wie zitiert, nur von den *schönsten Namen* und fordert auf, zu Gott zu beten und diese Namen zu gebrauchen. Von einer *Lob- und Preislitanei* spricht erst Goethe in seinem Kommentar, wie im Gedicht gesagt wird, daß der herausgehobene Name *hochgelobet* sein soll. Einen Versuch, den Namen Gottes in der Weise des Lobens und Preisens zu fassen, kennt jedoch die jüdische Liturgie und tradiert dies in einem ihrer ältesten, ehrwürdigsten Gebete, dem Kaddisch.

<sup>25</sup> *Noten und Abhandlungen* [Anm. 6] 156.

Das Kaddisch ist ein Gebet für den Seelenfrieden der Verstorbenen, vom erstgeborenen Sohn am jeweiligen Jahrestag des Todes seiner Eltern zu sprechen, aber es ist viel mehr. Es handelt gar nicht vom Tod. Kaddisch bedeutet ‚Heiligung‘, es ist ein Versuch, den Namen Gottes in der menschlichen Sprache zu heiligen, im Wissen darum, daß dies nie völlig gelingen kann. Das Gebet lautet wie folgt<sup>26</sup>:

יְהוָה יִתְקַדֵּשׁ שְׁמֵהּ רַבָּא בְּעַלְמָא דִּי- כְּרָא כְרַעוּתָהּ וְנִמְלִיךְ מַלְכוּתָהּ בְּחַיִּיכוֹן  
 וּבְיוֹמֵיכוֹן וּבְחַיֵּי דְכָל-בֵּית-יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָא וּבְזִמְן קָרִיב, וְאָמְרוּ אָמֵן.  
 יְחָא שְׁמָהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלְמָא וְלְעַלְמֵי עַלְמַיָּא.  
 יִתְבָּרַךְ וְיִשְׁתַּבַּח וְיִתְפָּאֵר וְיִתְרַמֵּם וְיִתְנַשֵּׂא וְיִתְהַדָּר וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַלָּל שְׁמָהּ דְקָדְשָׁא  
 בְּרִיךְ הוּא לְעַלְמָא <sup>in manchen Gemeinden</sup> (וְלְעַלְמָא) מִן-כָּל-בְּרַכְתָּא וְשִׁירְתָּא תְּשַׁבְּחָתָא  
 וְתַחֲמָתָא דְאֲמִירָן בְּעַלְמָא וְאָמְרוּ אָמֵן:

Wenn Nicht-Juden etwas über jüdische Gebete erfahren wollen, werden sie bald auf dieses ehrwürdige und im jüdischen Leben so wichtige Gebet stoßen. Goethe, den von Kindheit an die Patriarchenluft des Alten Testaments fasziniert hat, mag die Kaddisch-Formel gekannt haben. Sein Gedicht jedenfalls, das – wie das Kaddisch – den Versuch, Gottes Wesen im Namen zu fassen, zum Thema hat und das wie die Kaddisch-Formel den Namen Gottes als *hochgelobet* vorstellt und dies mit *Amen!* bekräftigt, verweist – willentlich oder unwillentlich – auf den jüdischen Gott bzw. den geheimnisvollen jüdischen Gottesnamen, d. i. das Tetragrammaton JHWH. Es ist dies ein nicht weniger mystischer Name als der in den 99 *Schönsten Namen* zuletzt doch nicht zu fassende Name ‚Allah‘. In der Zeit des Tempelkults, d. h. bis zur Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr., durfte dieser Name nur vom Hohepriester am Yom Kippur (im Allerheiligsten des Tempels) ausgesprochen werden. Es ist der Name, in dem sich Gott erst Moses geoffenbart hat (Ex. 3,14). Die Scheu, ihn auszusprechen, führte dazu, daß der feste Konsonantenbestand mit anderen Vokalwerten, z. B. denen von adonaj (Herr) artikuliert wurde, was die Aussprache ‚Jehovah‘ ergab. Viel wäre zu diesem Namen zu sagen, im Kontext des Gedichts *Talismane* bleibt festzuhalten, daß mit dem Öffnen des Gottesnamens auf weitere als die 99 *Schönsten Namen* des Koran nicht nur der christliche,

<sup>26</sup> *Sidur Sefat Emet*, mit dt. Übersetzung v. Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1993, 64. Das *Sidur Sefat Emet*, das Gebetbuch der Juden, gibt folgende Übersetzung: „Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, sprechet: Amen! Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten! Gepriesen sei und gerühmt und verherrlicht und erhoben und erhöht und gefeiert und hochgehoben und gepriesen der Name des Heiligen, gelobt sei er, hoch über jedem Lob und Gesang, Verherrlichung und Trostverheißung, die je in der Welt gesprochen wurde, sprechet: Amen!“

sondern entschiedener noch der jüdische Gott in die Aussage des Gedichts eingeschlossen werden kann.

Als charakteristisches Verfahren des Gedichts *Talismane* hat sich erwiesen, das Prinzip der Unterscheidung und damit Abgrenzung einzuziehen, die Zeichen zu öffnen für neue Bezugnahmen. Wo eine Festlegung sich etablieren will, erfolgen auf sprachlicher wie intellektueller Ebene Rücknahmen, Selbstwidersprüche, scheinbares, aber doch bewußt gesetztes ‚Versehen‘, als deren Folge die Verweisungsbezüge der Worte und Sätze des Gedichts neue Offenheit gewinnen. Das setzt sich bis zum Titel des Gedichts fort. Im Wiesbadener Register vom 30. Mai 1815; das die ersten hundert Gedichte des *Divan* ordnet, hat das jetzt unter dem Titel *Segenspfänder* gedruckte Gedicht von fünf Strophen den Titel *Talismane, Amulete/ Abraxas und Siegel* (was auch sinnvoll ist, da die einzelnen Strophen jeweils von einem der in der Überschrift genannten magischen Zeichen handeln). Das jetzt unter dem Titel *Talismane* veröffentlichte Gedicht hatte demgegenüber die Überschrift *Segenspfänder*. In der Reinschrift, die Druckvorlage für die Erstausgabe von 1819 war, sind die beiden Überschriften offenbar verwechselt worden<sup>27</sup>. Goethe hat einerseits den Fehler offenbar erkannt, da er den mithin falschen Titel über unserem Gedicht auf nur *Talismane* verkürzte, so daß der Fehler weniger auffällig wurde, andererseits aber hat er den Fehler doch stehengelassen, so daß zwischen den Zeichen des Gedichts bzw. der Gedichtsammlung schon im Verhältnis Überschrift/ Gedicht eine Verunklärung bzw. Öffnung auf andere Gedichte hin erreicht ist.

Was aber ergibt sich aus diesem Herauslösen der Zeichen aus sicheren Verweisungsbezügen für die traditionelle Hierarchie von Geist, Wort und Schrift und für das Unterlaufen dieser Hierarchie im orientalischen ‚Zusammenkörpern‘? Wenn das Eingangsgedicht *Hegire am reinen Osten* die Achtung vor dem gesprochenen Wort gelobt hat, so ist dieses – gegenüber der Schrift, sei es der hebräischen oder der arabischen – gerade das Festlegende. Denn die hebräische wie die arabische Schrift vereinigen als Konsonantenschriften das Prinzip der Festlegung (manifest im Konsonantenstand) mit dem Prinzip der Offenheit (durch die jeweils aktuell zu leistende Vokalisierung). Das Gedicht *Talismane* aber, so hat sich ergeben, vereinigt gleichfalls beide Prinzipien. Es legt fest: auf den *einzigsten Gerechten*, auf die tradierten *Schönsten Namen* und es unterminiert, wie erläutert, vielfältig jede Festlegung. So verwirklicht das Gedicht syntagmatisch (im offenen Bezug der Zeichen zueinander, ‚Nord- südlich‘, Mißverhältnis Überschrift – Gedicht) wie semantisch (inhärente widersprüchliche Richtungsangaben, Problem der hundert oder 99 Namen usw.) eben die Dop-

<sup>27</sup> Goethe: *West-östlicher Divan* – Kritische Ausgabe der Gedichte mit textgeschichtlichem Kommentar, hg. v. H. A. Maier, Tübingen 1965, 81 f. u. 86 f.

pelorientierung von Festlegung und Öffnung, die kennzeichnend ist für die Schrift des Raumes, dem es sich zuwendet. Im Sprachprozeß ist das Gedicht derart dort schon angekommen, wohin es als deutsch geschriebenes Gedicht, das den Orient beruft, doch immer erst unterwegs ist.

Was für einem hermeneutischen Verfahren aber folgt das Gedicht in seinem Öffnen des Zeichenbezugs, seinem Einziehen des Prinzips der Unterscheidung, worin es sprachlich schon praktiziert, was die Sprache des Raumes, dem es sich zuwendet, bereithält? Es ist dies nicht eines der uns geläufigen hermeneutischen Modelle, die alle dem Prinzip der Synthesis auf der Grundlage von Abgrenzung und Unterscheidung und damit der Logik der Identität verpflichtet sind. Wo die Wahrnehmung des Anderen auftaucht, bindet die Logik der Identität dieses zurück an ein ursprünglich Gleiches. So wird die Wahrnehmung, daß es andere Sprachen gibt, z. B. durch die biblische Geschichte der babylonischen Sprachverwirrung zu ‚verarbeiten‘ gesucht oder die Wahrnehmung des anderen (weiblichen) Geschlechts durch die Geschichte der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams. Das Verschiedene, so diese Denkfigur, war ursprünglich ein Gleiches, es ist zu einem Verschiedenen erst geworden. Solcher Logik der Identität folgt zum einen das hermeneutische Modell der ‚Einfühlung‘, bei der – wie Manfred Frank dies Modell charakterisiert hat – „das sprechend verstehende Subjekt sich selbst im Wege steht und statt den anderen immer nur sich selbst begegnen kann“<sup>28</sup>, zum andern folgt der Logik der Identität das Modell der ‚Horizont-Verschmelzung‘, bei dem „entweder der Interpretand [...] in den Sinnhorizont des Interpreten eingeht oder beide Interlokutoren gemeinsam in das autonome ‚Sinnkontinuum‘ der Tradition einrücken“<sup>29</sup>, und nicht weniger folgt der Logik der Identität das ‚kybernetische Modell‘ der „konversationellen Informationsübermittlung, dem zufolge ein enkodierter Inhalt von einem anderen Subjekt nach denselben Regeln dekodiert wird, bei gleichbleibender und gewährleisteter Bedeutung“<sup>30</sup>. Mit seinen beiden Verfahren der syntagmatischen und semantischen Entgrenzung weist Goethes Gedicht *Talismane* demgegenüber auf eine Hermeneutik des offenen Gesprächs (in der Terminologie Lacans: „parole pleine“<sup>31</sup>) wie dies Schleiermacher (in der Zeit der Entstehung des *West-östlichen Divan*) als die strenge Praxis des Verstehens beschrieben hat, die das Nicht-Verstehen als den Normalfall annimmt, so daß „das Verstehen

<sup>28</sup> Manfred Frank: *Einverständnis und Vielsinnigkeit – Das Aufbrechen der Bedeutungs-Einheit im ‚eigentlichen Gespräch‘*, in: ders., *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt 1989, 75.

<sup>29</sup> Ebd., 74 f.

<sup>30</sup> Ebd., 75.

<sup>31</sup> Jacques Lacan: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse* (insbes. Kap. 1: „Parole vide et parole pleine dans la réalisation psychoanalytique du sujet“), in: Id., *Écrits I*, Paris 1971.

auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden“<sup>32</sup>. Denn nur dies skeptische Verfahren hält offen für semantische Novationen. Was das Gedicht *Talismane* sprachlich mit dem Prinzip der Entgrenzung praktiziert, kann als Leitbild für Verstehen überhaupt und speziell dann der Hinwendung einer Kultur (Okzident) zu einer entschieden fremden (Orient) gelten. Bezogen auf Schleiermachers Hermeneutik des Gesprächs beschreibt Manfred Frank dieses Verfahren wie folgt<sup>33</sup>: „Ein semantischer ‚Horizont‘ (im Sinne Gadamers) bleibt so lange in sich geschlossen, wie er den Sprecher/ den Interpreten nicht – durch eine Art schockhafter Enttäuschung seiner Vorerwartung – veranlaßt, ‚erratend [...]‘ einen ihm bisher unzugänglichen Sinn (was nicht heißt: eine ihm neue Vokabel oder Information) sich zuzueignen. Eine solche innovative – Bedeutungserwartungen nicht bestätigende, sondern zerstörende – Sinnzueignung kann nur in wirklicher Berührung mit dem Anderen gelingen.“ „Wirkliche Berührung mit dem Anderen“: nichts anderes meint ‚Zusammenkörpern‘, impliziert aber sprachlich wie hermeneutisch Desorganisation<sup>34</sup>: „Verstanden im emphatischen Sinne des Wortes wird nur dort, wo zuvorbestehende Vorurteile des Interpreten nicht etwa durch eine Geste des ‚guten Willens‘ virtualisiert, sondern als reale Effekte der Rede des Anderen zerstört, außer Kraft gesetzt oder desorganisiert werden.“ ‚Zusammenkörpern‘ mithin nicht als Verschmelzung, sondern als Subversion des scheinbar Gesicherten, als Unterminieren der Bedeutungserwartungen: Es überrascht nicht, daß gerade ein Gedicht über den Gottesnamen solche Hinwendung zum Anderen vorführt. Denn extremste Berührung mit dem Anderen ist der Versuch, das Wesen Gottes in menschlicher Sprache zu fassen. Der Orient aber ist der Raum, und so wird er auch im *Divan* eingeführt, in dem Gott zum Menschen gesprochen, als der radikal Andere in die menschliche Rede eingetreten ist. Mit dem Thema des Gottesnamens steht derart prinzipiell stets Hermeneutik zur Debatte.

Finden wir in Goethes Gedicht *Talismane* mit der syntagmatischen und semantischen Entgrenzung als Gestaltungsprinzip wirkliche Berührung mit dem Anderen des Orients nicht nur als inhaltliches Programm, sondern zugleich sprachlich vollzogen, so sei nun noch ein zweites, diesmal von einem Juden unternommenes Verfahren betrachtet, die Anrufung des Gottesnamens ‚Allah‘ literarisch zu gestalten. Mit Canettis *Die Stimmen von Marrakesch* machen wir einen Sprung von 1815 bis 1952, dem Jahr der Reise Canettis nach Marokko, bzw. 1967, dem Jahr der Veröffentlichung des Textes. Canetti ist ein sephardischer Jude, ein Spanioler (die 1492 aus Spanien vertrieben worden waren); seine Kindheit verlebte er in Bulgarien,

<sup>32</sup> Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, hg. und eingel. v. M. Frank, Frankfurt 1977, 92.

<sup>33</sup> Manfred Frank: *Einverständnis und Vielsinnigkeit* [Anm. 28] 76 f.

<sup>34</sup> Ebd., 77.

dann in England, die Schul- und Studentenzeit in der Schweiz, Österreich (Wien) und kurze Zeit auch in Deutschland (Frankfurt); mit der Eingliederung Österreichs in das nationalsozialistische Deutschland emigrierte Canetti nach London. Von dort begleitete er 1952 ein Filmteam nach Marrakesch. Um diese Zeit gab es in Marokko noch relativ starke jüdische Gemeinden, die wie Canetti dem sephardischen Zweig zugehörten<sup>35</sup>. So wird für Canetti die Reise nach Marrakesch auch eine Reise in die eigene Herkunft, wie er denn auch über einen Platz in der ‚Mellah‘ (so die arabische Bezeichnung der Judenviertel) schreibt<sup>36</sup>: *Mir war zumute, als wäre ich nun wirklich woanders, am Ziel meiner Reise angelangt. Ich mochte nicht mehr weg von hier, vor hunderten von Jahren war ich hier gewesen, aber ich hatte es vergessen und nun kam mir alles wieder. Ich fand jene Dichte und Wärme des Lebens ausgestellt, die ich in mir selber fühle. Ich war dieser Platz, als ich dort stand. Ich glaube, ich bin immer dieser Platz.* Den Blinden, von denen das Kapitel *Die Rufe der Blinden* handelt, begegnet Canetti nicht auf diesem Platz in der Mellah, sondern auf dem Marktplatz, der berühmten Djemmaa el Fna Marrakeschs. Die blinden Bettler rufen ‚Allah‘; das kann auch ein jüdischer Anruf Gottes sein, da in arabischen Übersetzungen der *Tenach* (der jüdischen Bibel) ‚Gott‘ mit ‚Allah‘ übersetzt wird. Anliegen des Kapitels *Die Rufe der Bettler* ist aber nicht eine religiöse Fragestellung, sondern Sprachreflexion. Der Sprechende des Textes, die Figur Elias Canetti (die nicht identisch sein muß mit der realen Person Elias Canetti) betont, daß er die arabische Sprache, in deren Raum er eingetreten ist, bewußt nicht gelernt habe. Er wollte von den Lauten der fremden Sprache mit der Kraft betroffen werden, die diese Laute haben, solange ihnen noch keine Bedeutung zugeordnet werden kann. Was er also ungefiltert aufnehmen will, ist das Physische der Sprache, der Ton, die Musik, das Körperliche, das der Sprechende der Sprache jeweils mitgibt. Es ist der Aspekt der Sprache, der noch nicht Zeichen ist, der somit dem Raum jenseits, vor der Herrschaft des Prinzips der Unterscheidung zugehört (ein Zeichen, auch phonetisch, gibt es erst, wenn es unterschieden werden kann von anderen Zeichen). Canetti formuliert dies negativ: Er wollte mit seinem Experiment, die Sprache nicht zu lernen, an das gelangen, was die Sprache, insofern sie verstanden wird, verdeckt, was sie mit dem Prinzip der Unterscheidung, das Bedeutung erst ermöglicht, wegnimmt. Canetti nennt es das, was in (d. h. im Innern) der Sprache ist. Er spielt hier auf eine Spracherfahrung an, die er in anderem Zusammenhang ‚akustische Maske‘<sup>37</sup> genannt hat: die Charakterisierung eines Sprechenden bzw. einer

<sup>35</sup> Die Auswanderung eines großen Teils der Juden des Maghreb nach Israel erfolgte erst nach 1967.

<sup>36</sup> Elias Canetti: *Die Stimmen von Marrakesch*, München 1978, 51.

<sup>37</sup> Artikel im *Sonntag*, Beilage des *Wiener Tag* vom 18. 4. 1937; wiederabgedruckt in: Elias Canetti/Manfred Durzak: *Akustische Maske und Maskensprung – Materialien zu einer Theorie des Dramas. Ein Gespräch*, in: *Neue Deutsche Hefte* (1975), 498 f.

Sprache insgesamt durch Sprachmelodie, Tonhöhe, Geschwindigkeit, Sprechrhythmus, bevorzugte Wortwahl, auf die man aufmerksam werde und die sich einprägen, wenn man beim Hören völlig darauf verzichte, entschlüsseln zu wollen, was mit den Lauten, die an das Ohr dringen, bedeutet werde. In *Masse und Macht* erläutert er hierzu<sup>38</sup>: *Man kommt in ein Land, dessen Sprache einem ganz und gar unbekannt ist. Man ist von Menschen umgeben, die auf einen einreden. Je weniger man versteht, um so mehr vermutet man. Man vermutet lauter Unbekanntes. Man fürchtet Feindschaft. Aber man ist ungläubig, erlöst und schließlich ein wenig enttäuscht, wenn die Worte des Fremden in die einer vertrauten Sprache übersetzt werden. Wie harmlos! Wie ungefährlich! Jede völlig fremde Sprache ist eine akustische Maske: sobald man sie versteht, wird sie zu einem deutbaren und bald vertraulichen Gesicht.*

Canettis Autobiographie, die die Geschichte des Ich als Sprachgeschichte entfaltet, wird die Gegenüberstellung der zwei Aspekte der Sprache ins Zentrum rücken, die Canetti in der Einleitung der Szene über *Die Rufe der Blinden* andeutet<sup>39</sup>. Auf der einen Seite steht der physische Aspekt der Sprache, der sich im Absehen von Bedeutung erschließt. So vermittelt er, wie es im Reisebericht heißt, *Ereignisse, Bilder, Laute [...] jenseits von Worten, tiefer und mehrdeutiger [...] als diese*<sup>40</sup>. Konstituierend für dieses Feld der Sprache ist, daß das Prinzip der Unterscheidung nicht herrscht. So gibt dieses Sprachfeld Berühren-Können von allem mit allem frei, das ist sein Geheimnis, seine Gefahr wie seine Lust. Was mit dem Etablieren des Prinzips der Unterscheidung dann getrennt sein wird, kann hier noch ineinander übergehen, sich vermischen (insofern ist dieser Sprachaspekt mit Canettis Leitthema der ‚Verwandlung‘ verbunden). Hinwendung, wenn nicht – ebenso angst- wie lustbesetzte – völlige Überantwortung an dieses Feld der Sprache gestaltet Canetti so, daß die drei Grundunterscheidungen unterlaufen werden: die Unterscheidung lebendig – tot (als Angst, daß Tote wiederkehren könnten, was auf Canettis Leitthema der Tod-Feindschaft führt<sup>41</sup>), die Unterscheidung menschlich – göttlich (der magische Gehalt dieses Aspekts der Sprache, insofern er Berührung mit dem Göttlichen bereithält<sup>42</sup>) und die Unterscheidung männlich – weiblich (der erotische Gehalt des physischen Aspekts der Sprache: da er sich dem Körper

<sup>38</sup> Elias Canetti: *Masse und Macht*, Frankfurt 1980, 421.

<sup>39</sup> Ausführlicher hierzu: Vf.: ‚Akustische Maske‘ und Geborgenheit in der Schrift – *Die Sprach-Orientierung der Autobiographie bei Elias Canetti und Walter Benjamin*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 34 (1993), 305–325.

<sup>40</sup> *Die Stimmen von Marrakesch* [Anm. 36] 23.

<sup>41</sup> Als traumatische Fixierung hat Waltraud Wiethölter dies an Canettis Fasziniert-sein von Brueghels Bild *Der Triumph des Todes* herausgearbeitet: Waltraud Wiethölter: *Sprechen – Lesen – Schreiben: Zur Funktion von Sprache und Schrift in Canettis Autobiographie*, in: *DVJS* 64 (1990), 149–171.

<sup>42</sup> Als Beispiel sei das Kapitel *Kreuzgottern und Buchstaben* des ersten Bandes der Autobiographie (*Die gerettete Zunge*) genannt.

des Sprechenden verdankt, diesen mithin präsent hält, ist die Hinwendung zu ihm bzw. die Hingabe an ihn eine Art körperlicher Berührung<sup>43</sup>). Auf der anderen Seite steht der geistige Aspekt der Sprache. Er gründet im Prinzip der Trennung und Unterscheidung. So gibt es erst in diesem Feld Zeichen und Bedeutung. Die Teilhabe an beiden Aspekten der Sprache, ihre Integration in das Selbst, beschreibt die Autobiographie als den Weg der Ich-Bildung. Sie fordert Vermittlung der entgegengesetzten Vorstellungen des Ich, die den beiden Aspekten der Sprache jeweils inhärent sind (das Ich als Vielfalt, als Größe, in der viele Gestalten ständig durcheinander gehen und das Ich als Einheit, getrennt und abgegrenzt von anderen Gestalten<sup>44</sup>). Die Figur aber, in der diese beiden Sprach-Felder und Vorstellungen des Ich aneinander grenzen, ist die Maske. Sie ist starr nach außen, bleibt immer gleich, sie drückt etwas ganz Bestimmtes aus, nicht mehr, nicht weniger. Die Maske ist starr: dieses Bestimmte ändert sich nicht<sup>45</sup>. So hat die Maske am Prinzip der Unterscheidung und des Bedeutens teil. Zugleich aber verbirgt die Maske, ist sie geladen mit dem, was sich hinter ihr staut, das ist ihr Bedrohliches<sup>46</sup>: Denn gleich hinter der Maske beginnt das Geheimnis. [...] Sie drückt viel aus, aber sie verbirgt noch mehr. Sie ist eine Trennung: Mit einem gefährlichen Gehalt geladen, den man nicht kennen darf, zu dem eine Beziehung der Vertrautheit nicht möglich ist [...] Sie droht mit ihrem Geheimnis, das sich hinter ihr staut. Da ein fließendes Ablesen wie von einem Gesicht von ihr nicht möglich ist, vermutet und fürchtet man Unbekanntes dahinter. Was da aber droht, ist die Welt der Ungeschiedenheit, in der alles durcheinandergehen, eines zugleich ein anderes sein kann, in der mithin die Logik der Identität ausgesetzt ist. Und als eben solche Maske, die an beiden Sprach-Räumen teilhat, führt das Ich des Reiseberichts das Wort ‚Allah‘ ein<sup>47</sup>: Was ist in der Sprache? Was verdeckt sie? Was nimmt sie einem weg? Ich habe während der Wochen, die ich in Marokko verbrachte, weder Arabisch noch eine der Berbersprachen zu erlernen versucht. Ich wollte nichts von der Kraft der fremdartigen Rufe verlieren. Ich wollte von den Lauten so betroffen werden, wie es an ihnen selber liegt [d. i. an ihrer Körperlichkeit, ihrem physischen Gehalt] [...] Aber es blieb das Wort ‚Allah‘, um dieses kam ich nicht herum. Das Wort löst sich aus dem für den Hörer sonst indifferenten Sprachklang, der ihn umgibt, heraus, da er es kennt und also dekodieren kann. Mit dem Anrufen des Gottesnamens,

<sup>43</sup> Als Beispiel sei auf das Kapitel „Backenroth“ des zweiten Bandes der Autobiographie (*Die Fackel im Ohr*) verwiesen, worin Canetti u. a. formuliert: *Unsere Sätze verwickelten sich ineinander wie Haare, Stunden um Stunden dauerten die Umrangungen unserer Worte.* (*Die Fackel im Ohr*, Frankfurt 1982, 177.)

<sup>44</sup> Ausführlicher hierzu: Vf.: *Das Bild und die Schriften der ‚Blendung‘ – Über den biblischen Grund von Canettis Schreiben*, in: *Paradeigmata – Literarische Typologie des Alten Testaments*, hg. von Franz Link, Berlin 1989.

<sup>45</sup> *Masse und Macht* [Anm. 38] 420.

<sup>46</sup> Ebd., 421.

<sup>47</sup> *Die Stimmen von Marrakesch* [Anm. 36] 23.

den der Fremde versteht, hat der Rufende eine *akustische Maske*; sein Ruf in seiner spezifischen Intonation gibt ihm eine umgrenzte (akustische) Gestalt<sup>48</sup>: *an diesem einen Ort ist er genau das, was er ruft, nicht mehr, nicht weniger.* Der Ruf ‚Allah‘ ist so betrachtet die starre Außenseite der Maske, sie weist – als verstandene – in den Raum der Bedeutung. Die Vervielfältigung des Rufs aber, seine unablässige Wiederholung (der Ruf als ‚Masse‘, um einen weiteren Leitbegriff Canettis zu gebrauchen), weist in die entgegengesetzte Richtung. Was sich dort erschließt, ist offenbar das Faszinosum für den Berichterstatter. Darum versucht er, die Situation der Bettler nachzuspielen, nachzuempfinden: ein Leben, das aus nichts anderem als dem immer wiederholten Ruf ‚Allah‘ besteht<sup>49</sup>: *Ich habe mich, seit ich aus Marokko zurück bin, mit geschlossenen Augen und untergeschlagenen Beinen in die Ecke meines Zimmers gesetzt und versucht, eine halbe Stunde lang in der richtigen Geschwindigkeit und mit der richtigen Kraft ‚Allāh! Allāh! Allāh!‘ zu sagen. Ich versuchte mir vorzustellen, daß ich das einen ganzen Tag und einen guten Teil der Nacht so weiter sage; daß ich nach kurzem Schlaf wieder damit beginne; daß ich es Tage und Wochen, Monate und Jahre fortsetze; daß ich alt und älter werde und so lebe, und zäh an diesem Leben festhalte.* Fazit dieses Experiments ist<sup>50</sup>: *Ich habe begriffen, was diese blinden Bettler wirklich sind: die Heiligen der Wiederholung. Aus ihrem Leben ist das Meiste ausgemerzt, was sich für uns der Wiederholung noch entzieht. Es gibt die Stelle, an der sie hocken oder stehen. Es gibt den unveränderlichen Ruf. Es gibt die begrenzte Zahl von Münzen, auf die sie hoffen können, drei oder vier verschiedene Einheiten. Es gibt zwar auch die Geber, die verschieden sind, aber Blinde sehen diese nicht und in ihrem Dankspruch sorgen sie dafür, daß auch die Geber Gleiche werden.* Nicht die 99 Schönsten Namen und deren Öffnung, sich einen weiteren ‚anzukörpern‘, sondern der eine Name ‚Allah‘, dieser aber ständig wiederholt, leistet hier, worauf auch Goethes Gedicht gespannt war: zurückzuführen aus dem Raum der Abgrenzung und Unterscheidung in den der Entgrenzung (die ‚zu Gleichen macht‘), einzuführen also in den Raum flutender Gestalten, des ‚Zusammenkörperns‘, auch des so grundsätzlich Geschiedenen wie Mensch und Gott. Ist der Gottesname ‚Allah‘, unablässig wiederholt, derart die Pforte in den Raum der Entgrenzung, so ist dies zugleich die gemäßeste Weise, Gott in der Sprache zu fassen: als eben das Grenzenlose, das in der Sprache unter dem Aspekt des Bedeutens gerade unaussprechlich bleiben muß.

Hatte Goethe in seiner Hinwendung zum Orient am Beispiel des Gottesnamens mit dem Gestaltungsprinzip der syntagmatischen und semantischen Entgrenzung die Vervielfältigung von Bedeutung akzentuiert und sprachlich zugleich vollzogen, so akzentuiert Canetti in seiner Begegnung mit dem muslimischen Orient wieder am Beispiel des Gottesnamens

<sup>48</sup> Ebd., 25.

<sup>49</sup> Ebd., 26.

<sup>50</sup> Ebd.

mit dem gleichfalls herausgestellten Prinzip der Entgrenzung das Einschmelzen von Bedeutung (als Rücknahme alles Unterscheidenden). Und auch Canetti spricht in seinem Text nicht nur hierüber, sondern vollzieht dies wie Goethe im sprachlichen Akt selbst: Sein Text nimmt einen Sprachweg, der mit dem Wort ‚Ich‘ beginnt und mit den Worten ‚Gleiche werden‘ endet. Der Hermeneutik des Gesprächs als Öffnung für die Berührung mit dem Anderen folgen beide (gegen eine Hermeneutik der Abgrenzung und Synthese, sei es in der Weise der Einfühlung, der Horizontverschmelzung oder der En- und De-kodierung).

*Wenig fehlt, daß ich noch Arabisch lerne*, sagt der eine, der Christ, um sich dann der Schrift zuzuwenden, die ihm — die Prinzipien Festlegung und Offenheit zugleich umfassend — die erstrebte Entgrenzung offenbar bereithält und im ‚Talisman‘, in Stein graviert, Segenspfand ist. *Ich habe weder Arabisch noch eine der Berbersprachen zu erlernen versucht*, sagt der andere, der Jude, dem der Doppelaspekt von Festlegung und Offenheit einer Konsonantensprache vertraut ist, der auch im Shabbat-Gebet, dem Kidusch am Shabbat-Ende, Gott als den preist, der das Prinzip der Unterscheidung eingeführt hat<sup>51</sup>:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם המבדיל בין קדש לחול בין אור לחשך בין ישראל לעמים. בין יום השביעי לששת ימי המעשה. בין קדשת שבת לקדשה יום טוב הבדלת. ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת. הבדלת וקדשת את צמח ישראל בקדשתה. ברוך אתה יי המבדיל בין קדש לקרש:

Der Jude Canetti hält sich auf seinem Weg der Entgrenzung nicht an die Schrift, sondern an das gesprochene Wort, an das Wort allerdings, von dem in der unablässigen Wiederholung nur der Ton bleibt, von dem die Bedeutung abfällt, womit der Raum des Bedeutens verlassen und eingetreten wird in dessen Jenseits: das Grenzenlose, in dem sich alles mit allem wieder berühren darf, also auch der Mensch mit Gott. Diese Privilegierung des Hörens mag sehr tief in die Wurzeln des Judentums zurückreichen, erinnert man sich der Worte Gershom Scholems<sup>52</sup>: „Die Juden waren immer große Lauscher, eine edle Erbschaft, die sie vom Berge Sinai mitgebracht haben.“ Wie gefährlich aber dies Hören ist, weil es in der Sprache andrängen läßt, was sich als das schlechthin Grenzenlose, Unge-

<sup>51</sup> *Sidur Sefat Emet* [Anm. 26] 218. Das *Sidur Sefat Emet* gibt folgende Übersetzung: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Du unterschieden zwischen Heiligem und zwischen Unheiligem, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Israel und den Völkern, zwischen dem siebenten Tag und den sechs Tagen der Arbeit. Zwischen der Heiligkeit des Sabbats und der Heiligkeit des Festtages hast Du unterschieden und den siebenten Tag mehr als die sechs Tage der Arbeit geheiligt, hast Dein Volk Israel durch Deine Heiligkeit unterschieden und geheiligt. Gelobt seist Du, Ewiger, der du unterschieden zwischen Heiligem und Heiligem.“

<sup>52</sup> Gershom Scholem: *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in: ders., *Judaica* II, Frankfurt 1970, 9.

schiedene aller Distanzierung entzieht, belegt die Stelle, auf die sich Scholem hier bezieht, Gottes Verkündigung der zehn Gebote am Sinai, die mit der rätselhaften Formulierung schließt<sup>53</sup>:

וְכָל-הָעָם רֹאִים אֶת-הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלְפִידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת-הַקָּרֶן  
עָשׂוּ וַיֵּרָא הָעָם וַיִּנְעֻזוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק: וַיֹּאמְרוּ אֶל-מֹשֶׁה דַּבֵּר-אַתָּה עִמָּנוּ  
וְנִשְׁמָעָה וְאֶל-יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן-נָמוּת: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָעָם אֶל-תִּירְאוּ  
כִּי לִבְעֹבֹר נִסּוּחַ אֲחֻכֶּם בָּא ° הָאֱלֹהִים וּבַעֲבוּר תִּהְיֶה יְרֵאתוֹ עִי-פְּנוּכֶם לְבַלְתִּי  
תִּחַטְּאוּ: וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרָחֵק וּמֹשֶׁה נָגַשׁ אֶל-הָעֲרֹפֶל אֲשֶׁר-שָׁם ° הָאֱלֹהִים:

Der Jude Canetti mag von der Gewalt dieser Stimme, die gesehen wird, noch etwas spüren; im Gottesnamen als akustischer Maske, von der alle einzelnen Bedeutungen und zuletzt das Bedeuten überhaupt abfällt, faßt er den Scheidepunkt: die Möglichkeit, sich vor dieser Gewalt zu retten (Maske als Trennung), wie sich ihr auszusetzen (Maske als Pforte in den Raum des Geheimnisvollen, Ungeschiedenen). Der Christ Goethe nähert sich diesem Raum von der anderen Seite: Im Medium der Schrift, die als in Stein gravierte fest und abgeschlossen scheint und doch im Gestaltungsprinzip der Vervielfältigung (der 99 statt des einen Namens) und Entgrenzung (der Bewegung noch über diese Namenreihe hinaus) zu immer neuem ‚Zusammenkörpern‘ geöffnet wird, derart verwirklichend, was Friedrich Schlegel als *Mythologie* beschreibt — *alles ist Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet* —, um diesen Passus mit dem Ausruf zu schließen<sup>54</sup>: *Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.*

<sup>53</sup> Ex. 20,18–21, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Ellinger et W. Rudolph, editio secunda emendata, Stuttgart 1983, 119. Eine wortgetreue Übersetzung dieser Stelle lautet: „Und das ganze Volk sieht die Stimmen, den Donner und die Posaunen und das Rauchen des Berges. Als sie aber solches sahen, flohen sie und blieben in der Ferne stehen und sprachen zu Moses: Rede Du mit uns, wir wollen hören; aber laß Gott nicht mit uns reden, wir könnten sonst sterben.“ (Übersetzung von Christoph Schmidt, Hebrew University Jerusalem.) In den offiziellen deutschen Übersetzungen ist diese rätselhafte Stelle einfach eliminiert, z. B. in der Luther-Bibel: „Und alles Volk wurde Zeuge von dem Donner und Blitz und dem Ton der Posaune und dem Rauchen des Berges. Als sie aber solches sahen, flohen sie und blieben in der Ferne stehen und sprachen zu Mose: Rede du mit uns, wir wollen hören; aber laß Gott nicht mit uns reden, wir könnten sonst sterben.“

<sup>54</sup> Friedrich Schlegel: *Gespräch über die Poesie (Rede über die Mythologie)*, in: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* II, hg. v. H. Eichner, München/Paderborn/Wien 1967, 318 und 320.