



HAL
open science

Religions et religion dans "Le Divan" (1819) de Goethe

Marc Lacheny

► **To cite this version:**

Marc Lacheny. Religions et religion dans "Le Divan" (1819) de Goethe. Le texte et l'idée, 2012, 26, pp.125-146. hal-02305720

HAL Id: hal-02305720

<https://hal.science/hal-02305720>

Submitted on 4 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Religions et religion dans *Le Divan* (1819) de Goethe

Marc Lacheny (Université de Valenciennes)

*Ist es Ein lebendig Wesen ?
Das sich in sich selbst getrennt,
Sind es zwey? die sich erlesen,
Daß man sie als eines kennt.
(Gingo biloba)¹*

Tout au long de sa vie comme de son œuvre, Goethe a nourri un vif intérêt pour la religion : très tôt, dès l'âge de douze ans², il découvre l'univers de la Bible en version originale grâce à son goût précoce pour l'hébreu et présente, à l'âge mûr, une connaissance ferme et précise du texte biblique. Dans *Dichtung und Wahrheit*, Goethe évoque ainsi précisément sa « *Bibelfestigkeit* ». A cette connaissance de la Bible s'ajoute sa découverte de l'Islam à l'âge de vingt-trois ans, via Herder qui l'incite à se lancer dans la lecture du Coran – découverte d'où jaillira notamment le puissant *Mahomets-Gesang*. Dans l'annonce du *West-östlicher Divan* qui paraît en 1816, Goethe est par ailleurs allé jusqu'à prétendre que l'auteur de cet ouvrage « ne rejetait pas le soupçon qu'on nourrit à son égard selon lequel il serait lui-même musulman. »³

Malgré cela, la recherche a été jusqu'ici le plus souvent divisée sur l'interprétation à donner à la religion dans le *Divan* : l'œuvre est ainsi lue soit comme un texte à la coloration éminemment religieuse, Goethe se voyant parfois même présenté en véritable thuriféraire de l'Islam, soit comme son exact opposé, donc comme un ouvrage areligieux, hérétique, voire, à certains égards, blasphématoire⁴. Or ces deux lectures antagonistes et apparemment inconciliables du *Divan*

¹ Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, éd. par Michael Knaupp, Stuttgart, Reclam, 1999, p. 152. Le texte de Goethe sera cité d'après cette édition.

² Voir Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Teil 1, Buch 4.

³ Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, vol. 2, éd. par Dieter Borchmeyer, Frankfurt-am-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1988, p. 551.

⁴ Voir à ce sujet l'exemple paradigmatique constitué par Hans-Joachim Simm (dir.), *Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen*, Frankfurt-am-Main, Leipzig, Insel, 2000, surtout p. 268-286.

plongent précisément leurs racines dans la structure même – binaire, dialogique, plurielle, volontiers ironique et humoristique – d’une œuvre au sein de laquelle le rassemblement n’a de cesse de côtoyer la division, l’identité l’altérité, le dédoublement la fusion et le terrestre le spirituel. Une des particularités du *Divan* consiste justement à effacer, ou plus exactement à dépasser, la frontière entre la sphère terrestre et la sphère religieuse ou transcendantale⁵.

Dans cette tentative de faire de l’œuvre poétique le lieu privilégié d’un échange entre deux mondes, l’Orient et l’Occident, la dynamique de la rencontre et de la tension entre les religions, en particulier entre les religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam), se voit ici échoir une place cardinale. Les contemporains de Goethe se sont irrités⁶ du jeu auquel s’adonne effectivement le poète du *Divan* entre une forme de piété ou d’aspiration religieuse d’une part, thématifiée dans nombre de poèmes, voire de livres entiers du *Divan* comme le *Livre des paraboles* (*Mathal Nameh. Buch der Parabeln*), le *Livre du Parsi* (*Parsi Nameh. Buch des Parsen*) ou le *Livre du Paradis* (*Chuld Nameh. Buch des Paradieses*⁷), et un propos délibérément placé sous le signe de la gaieté et du jeu d’autre part, qui semble contredire à première vue le contenu proprement religieux du recueil. C’est à cette tension entre une approche dogmatique des religions et une approche délibérément non-dogmatique et libre de la religion que seront consacrées les quelques réflexions qui suivent.

I. Fonction structurale de la religion dans le Divan et place centrale de l’Islam

*Le thème propre, unique et essentiel de l’histoire du monde et des hommes, celui auquel sont subordonnés tous les autres, c’est le conflit entre la foi et l’incrédulité. Toutes les époques où règne la foi, sous quelque forme que ce soit, sont brillantes, grandes et fécondes pour les contemporains et la postérité. Par contre, toutes les époques où l’incrédulité, sous quelque forme que ce soit, remporte une triste victoire, quand même elles brilleraient un instant d’un éclat trompeur, disparaissent aux yeux de la postérité, parce que personne ne se soucie de la faculté d’étudier la stérilité. (« Israël dans le désert »)*⁸

Le caractère religieux du *Divan* a été surtout souligné par Konrad Burdach et ses « disciples », thèse réfutée entre autres par Emil Staiger dans sa célèbre monographie de Goethe.

⁵ Voir à ce sujet Karl Richter, *Liebeslyrik – ganz anders. Literarischer Aufbau und geschichtlicher Sinn von Goethes Divan-Welt*, in : *Etudes Germaniques* n° 238, 2005, p. 305-318, ici : p. 316 : « Denn zur Eigenart des *Divan* gehört, daß er die kategorische Grenzziehung zwischen dem Weltlich-Diesseitigen und dem im weitesten Sinne Religiös-Transzendenten aufhebt. »

⁶ Voir les explications de Michael Knaupp, in : Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 527.

⁷ Les titres des différents livres seront, lors de leur première occurrence, cités en intégralité, puis seulement dans leur traduction française.

⁸ Goethe, *Divan occidental-oriental*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 394 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 387: « Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen in welchen der Unglaube, in welcher Form es sey, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag. » (« Israel in der Wüste »).

Le poème *Surnom* (*Beyname*), qui inaugure le second livre du *Divan* (le *Hafis Nameh. Buch Hafis*), met en regard le personnage du poète, qui se caractérise par sa connaissance précise des « livres sacrés » (v. 21)⁹, et le personnage de Hafiz (poète persan dont la traduction par Hammer, parue en deux volumes à Vienne en 1812-1813, est envoyée à Goethe par son éditeur Cotta), « celui qui connaît le Coran par cœur ». Ce poème met ainsi d'emblée en scène un rapport de complicité dans leur foi entre les deux protagonistes et, par-delà leur cas singuliers, entre l'Islam et le christianisme. Il faut également mentionner ici les fréquentes allusions ou citations directes tirées des textes saints, qui apparaissent parfois même comme des stimulations directes du discours poétique : ainsi en va-t-il, toujours dans le poème *Surnom*, de la référence à « (nos) livres sacrés » ou encore au « linge béni » (« Tuch der Tücher ») au vers 22, qui annonce au niveau de la rime le « livre des livres » (« Buch der Bücher ») au vers 1 du poème *Livre de lecture* (*Lesebuch*) dans le *Livre de l'amour* (*Uschk Nameh. Buch der Liebe*). Certains épisodes issus de la Bible ou du Coran font également l'objet d'une incorporation poétique dans le *Divan*, comme l'Exode dans les *Notes et Dissertations*¹⁰, souvent au prix de modifications notables et jamais fortuites.

Goethe ne se contente toutefois pas d'établir ici une sorte de dialogue avec les textes saints, mais il en réinvestit également le potentiel métaphorique et symbolique, comme dans *Bienheureux désir* (*Selige Sehnsucht*), où il réutilise en se l'appropriant le réseau métaphorique de la lumière. Le vocabulaire lui-même témoigne d'ailleurs de la présence récurrente de la religion dans le *Divan* : le mot « bienheureux » (« selig ») revient ainsi comme un *leitmotiv*¹¹ dans le recueil. La lecture du Coran a, elle aussi, inspiré plusieurs poèmes du *Divan*, comme *Anklage* (*Accusation*), inspiré de la 26^e sourate ou *Der Prophet spricht* (*Le Prophète (parle)*), inspiré par le 15^e verset de la 22^e sourate. Enfin, le *Divan* est même présenté aux deux premiers vers du poème *Livre de lecture* comme une « nouvelle Bible » :

Le livre des livres le plus étrange
C'est le livre de l'amour.¹²

Faut-il dès lors effectivement considérer le *Divan* comme une nouvelle Bible, une Bible poétique ?

⁹ Goethe, *Le Divan*, trad. de Henri Lichtenberger, préface et notes de Claude David, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1984, p. 46 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 37 : « heil'gen Bücher ».
En revanche, la traduction des *Notes et Dissertations* ne figure pas dans l'édition parue chez Gallimard, qui ampute donc entièrement le texte de sa partie en prose, mais uniquement dans l'édition Aubier-Montaigne (p. 325-438).

¹⁰ Voir « Israël dans le désert », in Goethe, *Divan occidental-oriental*, op. cit., p. 393-402.

¹¹ Voir *Bienheureux désir*, le vers 11 de *Mystère manifeste* (*Offenbar Geheimniß*) où le terme « bienheureux » (« selig ») est opposé à celui de « dévot » (« fromm »), ou bien encore « le bienheureux musulman » (« der sel'ge Musulman ») du poème *Hommes justifiés* (*Berechtigte Männer*, v. 50).

¹² Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 56 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 55 : « Wunderlichstes Buch der Bücher / Ist das Buch der Liebe. »

Force est de constater tout d'abord plus simplement que la thématique religieuse occupe d'emblée une place centrale dans le recueil : dès le poème inaugural du premier livre du *Divan* (le *Livre du chanteur* (*Moganni Nameh. Buch des Sängers*)), *Hégire*, titre qui renvoie au départ de Mahomet pour Médine – émigration par laquelle le prophète de l'islam se coupe de son milieu d'origine pour fonder une nouvelle communauté reposant sur les liens de la foi – et événement majeur qui marque l'origine du calendrier musulman, le poète se réfère à l'Ancien Testament (il est question de « l'air des patriarches », vers 4), et les vers 9 à 12 évoquent les religions révélées. De ce fait, la thématique religieuse abordée dès le début du *Divan* renvoie à « une double origine, musulmane et chrétienne »¹³, et le quatrième poème du recueil, *Talismans* (*Talismane*), introduit la thèse d'un Dieu universel dépassant les particularismes des religions révélées :

A Dieu est l'Orient !
A Dieu est l'Occident !
Les contrées du Nord et du Sud
Reposent dans la paix de ses mains.¹⁴

Le *Livre de Hafiz* (*Hafis Nameh. Buch Hafis*), qui succède immédiatement au *Moganni Nameh*, est lui aussi bâti sur la présence récurrente des trois monothéismes.

Outre cette insistance frappante sur la thématique religieuse marquée dès le tout début du recueil, présence qui se décline sous d'autres formes dans les livres suivants (notamment dans le *Uschk Nameh. Buch der Liebe*, le *Suleika Nameh. Buch Suleika* et le *Saki Nameh. Das Schenkenbuch*), on observe une nette intensification dans le traitement de cette thématique au sein des trois derniers livres du *Divan* : le *Mathal Nameh. Buch der Parabeln*, le *Parsi Nameh. Buch des Parsen* et le *Chuld Nameh. Buch des Paradieses*. La concentration des livres proprement « religieux » à la fin de l'œuvre semble ainsi conforter à première vue la thèse d'une élévation spirituelle ou religieuse inscrite dans la structure du recueil. Notons, à ce propos, que le thème majeur du *Livre du paradis* avait été d'une certaine manière préfiguré, ou du moins amorcé, dès le quarantième vers du poème *Hégire* par l'expression « porte du paradis » (« des Paradieses Pforte »), qui permet de retracer la ligne « religieuse » qui relie le premier et le dernier livres du *Divan*. Quoi qu'il en soit et indépendamment de l'interprétation qu'on pourra lui donner, l'interrogation sur la religion ne survient donc pas inopinément dans le recueil, mais fait, au contraire, l'objet d'une préparation soignée dans l'économie même de l'œuvre, bâtie sur un mouvement spirituel, qui est aussi un mouvement vertical d'élévation progressive vers le lieu suprême du paradis.

¹³ Mandana Covindassamy, *Le(s) sens de l'écriture. Du Divan occidental-oriental au Divan oriental d'Occident*, in : *Le texte et l'idée* n° 25, 2011, p. 47-66, ici : p. 63.

¹⁴ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 31 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 16: « Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Occident! / Nord- und südliches Gelände / Ruht im Frieden seiner Hände. »

Pour ce qui est du contenu propre aux différents livres « religieux » du *Divan*, le *Livre des paraboles* associe l'univers du quotidien à des questions d'ordre éthique et religieux, alors que le *Livre du Parsi* renoue avec le zoroastrisme, la religion des anciens Perses, dans laquelle l'accès au paradis reposait sur la pratique d'une religion pure permettant seule d'atteindre au divin. De cette religion, Goethe retient surtout sa proximité avec la nature, donc une religion « panthéiste » non pas opposée aux trois monothéismes, mais complémentaire de leur propos. Enfin, le *Livre du paradis*, le plus fourni des livres « religieux » du *Divan*, propose une interrogation sur la conception islamique du paradis et sur les liens entre l'amour terrestre et l'amour céleste.

Dans l'éventail des religions représentées dans le *Divan*, l'Islam occupe – en particulier dans le *Livre du paradis* – une place de choix, à tel point que l'on a pu faire de Goethe un défenseur de l'Islam, notamment au nom de la sentence sur laquelle se clôt l'un des quatrains du *Livre des maximes (Hikmet Nameh. Buch der Sprüche)* :

Si *Islam* veut dire : Soumis à Dieu,
Nous vivons et mourons tous en *Islam*.¹⁵

Autrement dit, si la notion d'Islam est prise dans son acception arabe originelle de « soumission » ou de « réconciliation », elle peut alors faire office de principe universel, propre non seulement à l'Islam, mais à toutes les grandes religions. Le respect, voire la vénération parfois pour l'Islam qui ressort du *Divan* témoigne à l'évidence du refus de Goethe de s'en tenir exclusivement au christianisme, la religion alors dominante dans les pays occidentaux, notamment en Allemagne. Ce faisant, Goethe s'oppose en parfaite connaissance de cause à la plupart de ses contemporains : dans le cadre national(iste) allemand, le christianisme était en effet la seule religion véritablement tolérée. L'attitude de rejet massif de l'Islam correspondait, plus généralement, à une hostilité tenace de l'Occident vis-à-vis de cette religion, observable surtout jusqu'à la fin du dix-septième siècle¹⁶ – hostilité à laquelle s'était ajoutée, de Bayle à Voltaire, la critique « éclairée » d'une religion révélée. Ainsi en va-t-il de la peur des Turcs, qui apparaît par exemple sous la plume de Sebastian Brant dans *La Nef des fous*¹⁷ (*Das Narrenschiff*, 1494), où ces derniers sont présentés comme la plus redoutable des menaces pour le Saint-Empire.

Le rapport tout à fait particulier de Goethe à l'Islam s'inscrit donc dans un contexte bien précis d'opposition consciente à la majorité de ses contemporains, position qui n'est toutefois pas

¹⁵ *Ibid.*, p. 103 ; *ibid.*, p. 128 : « Wenn I s l a m Gott ergeben heißt, / Im Islam leben und sterben wir alle. »

¹⁶ Voir sur ce point Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt-am-Main, Insel, 2001, p. 159, dont les nombreux travaux ont par ailleurs permis de redonner une juste place à l'importance de la culture arabe dans l'œuvre de Goethe.

¹⁷ Voir en particulier le chapitre 99 consacré au déclin de la foi [*Vom Verfall des Glaubens*].

unique à cette époque, puisque l'on assiste, en particulier dans la seconde moitié du XVIII^e siècle avec l'expansion des thèses de l'*Aufklärung*, à un revirement dans l'histoire des idées en Allemagne, qui influe bien évidemment aussi sur la vision goethéenne de l'Islam : dans ses *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), Leibniz rend hommage au prophète Mahomet qui avait su, à ses yeux, ne pas se détourner de la religion naturelle héritée de l'ancienne religion persane ; avec *Nathan le Sage* (*Nathan der Weise*, 1779), qui met en scène dans la fameuse parabole des trois anneaux l'intrication des trois religions monothéistes, Lessing apparaît à bon droit comme l'un des représentants majeurs de l'humanisme et de la tolérance en matière religieuse (dans son *Cardanus* (1752), Lessing avait d'ailleurs déjà plaidé pour l'Islam, qui apparaît chez lui, et plus généralement dans la perspective de l'*Aufklärung*, comme une religion de la raison) ; Herder, enfin, dans ses *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (*Ideen zur Philosophie einer Geschichte der Menschheit*, achevées en 1791), approuve chez Mahomet l'enthousiasme pour l'enseignement d'un dieu unique¹⁸ tout en soulignant, par opposition aux traditions « corrompues » (« verderbt ») du judaïsme et du christianisme, les aspirations à la pureté de la religion musulmane.

Dès le début, Goethe a, non seulement dans son œuvre proprement littéraire mais jusque dans sa correspondance¹⁹, exprimé une vive sympathie pour l'Islam, dans lequel il reconnaît certaines idées qui imprimeront une marque profonde et durable sur ses propres convictions, ainsi que sur son œuvre poétique. C'est ainsi que son mentor Herder, dont la position approbatrice sur l'Islam vient d'être exposée, l'incite dès l'hiver 1770-1771 à lire et à approfondir le Coran. Par la suite, Goethe émaillera ses œuvres de multiples références à l'Islam, de *Götz von Berlichingen* à sa traduction du *Mahomet* de Voltaire (1799), en passant par un compte rendu sur le contenu du Coran (1772), son poème consacré à Mahomet et les fragments de sa tragédie sur le prophète (1772), qui s'appuie sur une lecture intensive et une retraduction de certains passages du Coran²⁰.

L'enthousiasme de Goethe pour le Coran, qui culmine dans le *Divan*, repose en particulier sur son intérêt pour la valeur linguistique de l'œuvre : « Le style du Coran est [...] véritablement sublime »²¹. Cet enthousiasme est également à mettre au compte d'un accord profond entre la culture musulmane et certains aspects fondamentaux de la poésie et de la vision du monde de

¹⁸ Voir Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie einer Geschichte der Menschheit* (Buch 19: « Reiche der Araber »).

¹⁹ Voir Johann Wolfgang Goethe, *Werke*, Weimar, 1887-1919, réimpression Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987, 4e section, vol. 27, p. 123 : « Und so müssen wir denn wieder im Islam (das heißt: in unbedingter Hingebung in den Willen Gottes) verharren. » (lettre à Heinrich Meyer du 29 juillet 1816); *ibid.*, vol. 49, p. 87 : « Hier kann niemand dem andern raten ; beschließe was zu thun ist jeder bey sich. Im Islam leben wir alle, unter welcher Form wir uns auch Muth machen. » (lettre à Adele Schopenhauer du 19 septembre 1831).

²⁰ Voir la présentation synthétique proposée par Katharina Mommsen, in : *Goethe und die arabische Welt*, op. cit., p. 172-238.

²¹ Voir les *Notes et Dissertations*, in : Goethe, *Divan occidental-oriental*, op. cit., p. 341.

Goethe : l'idée que Dieu se révèle dans la nature²², l'idée d'une foi devant être vécue de façon active, ainsi que (surtout) la notion de soumission totale du croyant musulman à la volonté divine, dans laquelle Goethe perçoit une analogie avec l'idée de nécessité, qui est au cœur de la doctrine de son philosophe favori, Spinoza. L'attitude d'acceptation de la volonté divine et du destin, principe fondamental de l'Islam, trouve ainsi un écho patent dans le poème *Nuit d'été (Sommernacht)*, dans la bouche de l'échanson. Ce thème de la soumission à Dieu, surtout abordé dans le *Livre des paraboles*, apparaît en dernier lieu comme une sorte de pendant au « renoncement » (« Entsagung ») que Goethe thématise dans son œuvre narrative tardive (en particulier dans *Les affinités électives* et *Les années de voyage de Wilhelm Meister*).

Pour autant, l'intérêt que Goethe porte à la culture musulmane, en particulier aux aspects correspondant à sa vision du monde, n'empêche pas en aucune façon le poète de conserver une méfiance certaine à l'égard tant de l'Islam que de l'orthodoxie des deux autres religions monothéistes.

II. Critique de la religion ou critique des religions ? De l'ironie au blasphème

Le badinage et la gravité s'entremêlent ici de la façon la plus aimable, et le quotidien sublimé nous prête des ailes pour nous élever, de degré en degré, jusqu'aux plus hauts sommets. (Notes et Dissertations)²³

Tout au long du *Divan*, Goethe a recours à une opposition structurante : la parole humaine (la lettre qui fige) d'une part et la dimension proprement mystique (l'Esprit qui vivifie) d'autre part, entendue ici au sens d'une communion personnelle et directe avec le divin opposée aux canaux traditionnels de l'orthodoxie : dogmes, cérémonies, théologie, livre saint. Le deuxième poème du *Livre de Hafiz (Hafis Nameh. Buch Hafis)*, *Accusation (Anklage)*, repose ainsi sur une mise à distance ironique de l'orthodoxie, en l'occurrence musulmane, pratiquée par les muftis et autres savants : « hochgelahrte Männer », v. 19 (on notera ici l'utilisation ironique de la forme obsolète « hochgelahrt- » à la place de « hochgelehrt- »). Le poème *Rude et robuste (Derb und tüchtig)*, quinzième poème du *Moganni Nameh. Buch des Sängers*) va même plus loin en présentant la religion comme une forme de prison, ou du moins d'asservissement.

Plus généralement, dans le *Divan*, la parole incarne « tout ce qui fige en dogme le contact spontané du poète avec le divin [...] »²⁴ D'ailleurs, Goethe attaque dès le début du recueil les

²² Voir à ce sujet les « cent noms » d'Allah dont parle le poème *Talismans (Talismane)*, v. 7) dans le *Livre du chanteur*. Sur ce point, le Coran et le « Deus sive Natura » spinoziste fusionnent.

²³ Goethe, *Divan occidental-oriental*, op. cit., p. 393 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 384: « Scherz und Ernst verschlingen sich hier so lieblich in einander, und ein verklärtes Alltägliche verleiht uns Flügel zum Höheren und Höchsten zu gelangen. » (« Künftiger Divan ») Cette formule, appliquée par Goethe au *Livre du paradis*, vaut également pour l'ensemble de l'œuvre.

religions révélées, considérées dans leur ensemble et par principe comme dangereuses dans la mesure où elles n'ont pas d'autre choix que de « rendre » la Parole divine par le canal du verbe humain. A l'inverse, la mystique apparaît comme une attitude active qui ne saurait faire l'objet d'un quelconque enseignement passif et extérieur par les prêtres, pasteurs, muftis, papes ou docteurs de la loi, mais comme une expérience intérieure et individuelle, qui se doit par conséquent avant tout d'être vécue. C'est le sens de la distinction effectuée dans le poème *Mystère manifeste* (*Offenbar Geheimniß*) entre « mystisch rein » et « fromm », autrement dit entre piété et béatitude, observance stricte de la règle extérieure et liberté intérieure, le poète du *Divan* rejoignant sur ce point l'adjuration du marquis de Posa au monarque Philippe II d'Espagne dans le *Don Carlos* de Schiller : « Donnez-nous la liberté de pensée » (« Geben Sie Gedankenfreiheit »²⁵). A l'esprit « borné » du prophète, Goethe oppose la réceptivité du poète, ennemi farouche des dogmes et des doctrines, mais prêt au contraire à accueillir en lui toute la diversité de l'univers. Aussi ne s'étonnera-t-on guère de la critique, parfois acerbe, que Goethe fait, dans le *Divan*, de l'orthodoxie des religions révélées.

Dans *Hégire*, on peut observer, au sujet de la croyance en la Révélation, une rupture de style soudaine qui provoque un tournant ironique :

Là, dans la pureté et la justice,
Je veux des races humaines
Pénétrer l'origine dernière,
Jusqu'en ces temps où elles recevaient encore de Dieu
La doctrine céleste en des parlars terrestres,
Sans plus se creuser la cervelle.²⁶

Ici, le passage à un niveau de style familier traduit une première prise de distance nette vis-à-vis du rapport intellectualisé que les religions révélées imposent à leurs fidèles, au profit d'une expérience immédiate et non cérébrale de la foi. Un procédé similaire est utilisé dans le poème *Création et naissance de la vie* (*Erschaffen und Beleben*), qui parodie la version coranique de l'acte créateur (sourate 15, verset 26). Alors que, dans le texte saint, le Créateur insufflait l'esprit à la matière (« von meinem Geist eingeblasen »), Adam, à qui les Elohim²⁷ viennent à leur tour d'insuffler l'esprit, est ici pris d'éternuement, dans une scène qui bascule ainsi du solennel vers le grotesque :

²⁴ Anne-Marie Baranowski, *Conflits et dépassements dans le Divan*, in : Jean-Louis Bandet (dir.) : Johann Wolfgang Goethe : *West-östlicher Divan*, Nantes, Editions du Temps, coll. « Lectures d'une œuvre », 2003, p. 29-55, ici : p. 33.

²⁵ Friedrich Schiller, *Don Carlos*, Stuttgart, Reclam, 1983, p. 109 (III, 10).

²⁶ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 27 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 11: « Dort, im Reinen und im Rechten, / Will ich menschlichen Geschlechtern / In des Ursprungs Tiefe dringen, / Wo sie noch von Gott empfangen / Himmelslehr' in Erdesprachen, / Und sich nicht den Kopf zerbrechen. »

²⁷ Les Elohim, entités premières nées du chaos, sont littéralement « ceux qui du ciel sur la terre vinrent. » Voir sur ce point l'excellent ouvrage de Jean Soler, *L'invention du monothéisme* (tome I), Paris, Edition du Fallois, 2002.

Dans ses narines les Elohim
Lui insufflèrent le plus pur esprit ;
Déjà il semblait avoir pris du galon,
Car il se mit à éternuer.²⁸

On ne saurait, non plus, exclure *a priori* le fait que l'ajout du pseudonyme Hans devant Adam au premier vers du poème constitue une allusion à Hans Wurst (Hanswurst), le fameux personnage comique du théâtre populaire viennois inventé, puis incarné sur scène par Josef Anton Stranitzky au tournant du XVIII^e siècle. Par ce rapprochement, le père de l'Humanité (Adam) se verrait réduit au statut de plaisantin, de bouffon de foire. L'enjouement et la trivialité des images qui jalonnent le poème ajoutent une touche indéniablement burlesque à une scène déjà grotesque dans laquelle Adam se transforme en une simple « motte de glaise » (« Klumpen », strophe 3) informe et niaise. On notera, enfin, que ce n'est pas ici le souffle divin qui anime l'argile, mais le vin, Goethe assimilant en une métaphore particulièrement audacieuse la création d'Adam à la fermentation du levain. Dès lors, l'invitation finale, adressée au lecteur, à passer la porte du « temple [du] créateur » (« heiliges Tempel », v. 18) ressemble plutôt à une incitation à pénétrer dans une taverne dédiée au « tintement des verres » (« der Gläser Klang », v. 19), autrement dit au culte de Bacchus.

Cette mise à distance, par le recours à l'ironie, de l'orthodoxie des religions monothéistes au profit des plaisirs terrestres explique que le poète se permette régulièrement une interprétation libre des textes saints, comme lorsqu'il réécrit la chronologie de l'Exode dans le chapitre « Israël dans le désert » de la partie explicative du *Divan*²⁹.

Parmi les motifs qui suscitent la verve ironique et satirique du poète, il en est un qui réunit l'orthodoxie tant judéo-chrétienne que musulmane : leur position à l'égard de la femme. Celle-ci se caractérise souvent par la dépréciation et le rabaissement, dont le fondement est évidemment la « chute » relatée dans l'Ancien Testament (Moïse I, 3) où la femme (au sens non pas de « Frau », mais de « Weib ») est identifiée au Mal. A l'inverse, Goethe prend fréquemment position en faveur de la femme dans son œuvre : à titre d'exemple, la femme se voit qualifiée par Martin, dans le premier acte de *Götz von Berlichingen*, de « sommet de la Création » (« Krone der Schöpfung »)³⁰.

Goethe renoue avec cette thématique dans le *Divan* où il cite au début du *Livre du paradis*, dans le poème *Femmes élues (Auserwählte Frauen)*, le chiffre infime – quatre – (Souleika, la Vierge Marie, Khadîja – l'épouse de Mahomet – et Fatima, sa fille) des femmes pouvant accéder au

²⁸ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 35 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 20 : « Die Elohim zur Nas' hinein / Den besten Geist ihm bliesen, / Nun schien er schon was mehr zu seyn, / Denn er fing an zu niesen. »

²⁹ Dans ce chapitre, Goethe critique avec véhémence la plausibilité des données chronologiques de l'Exode pour tenter de prouver que ce dernier n'a pas duré quarante, mais tout au plus deux ans.

³⁰ Johann Wolfgang Goethe, *Götz von Berlichingen*, éd. par Volker Neuhaus, Stuttgart, Reclam, 1993, p. 12 : « Wohl dem, der ein tugendsam Weib hat! des lebt er noch eins so lange. Ich kenne keine Weiber, und doch war die Frau die Krone der Schöpfung! »

paradis, un chiffre tourné en dérision par le simple fait que celui des animaux ayant eux aussi accès au paradis est strictement identique. La haute estime en laquelle le poète du *Divan* semble tenir la femme s'était par ailleurs déjà exprimée dans le poème *Souleika (parle) (Suleika spricht)*, qui faisait de la femme aimée la médiatrice de l'amour et de la connaissance de Dieu :

Le miroir me dit : je suis belle !
 Vous dites que vieillir est aussi mon sort.
 Devant Dieu tout doit subsister éternellement,
 Aimez-le en moi pour cet instant.³¹

Dans le troisième poème du *Livre du paradis, Femmes élues (Auserwählte Frauen)*, le poète se présente d'ailleurs comme le chantre de l'hommage aux femmes, ce dont il tire des prétentions pour accéder au paradis :

Voilà celles que nous trouvons là-haut ;
 Et celui qui a chanté la louange des femmes
 Mérite, dans le séjour éternel,
 De cheminer avec elles.³²

Dans le poème *C'est bien (Es ist gut)*, sur lequel s'achève le *Livre des paraboles*, l'homme et la femme, mis sur un pied d'égalité, apparaissent même comme les « deux plus charmantes pensées de Dieu » (« Gottes zwey lieblichste Gedanken », v. 6).

Le *Livre du paradis*, vers lequel convergent l'ensemble des livres du *Divan*, rappelle qu'il est certes de nombreux, voire d'innombrables hommes qui ont accès au paradis (*Berechtigte Männer*), mais qu'il s'agit d'une masse indifférenciée, composée exclusivement de héros de guerre anonymes, tandis que les quatre femmes élues sont nommées et dépeintes comme des êtres d'exception (*Auserwählte Frauen*). Cette mise en regard directe des deux poèmes, *Auserwählte Frauen* succédant immédiatement à *Berechtigte Männer*, vise sans aucun doute ici à souligner la difficulté pour la femme de l'accès au paradis musulman³³.

Le recours à l'ironie mordante ou au sarcasme permet au poète du *Divan* d'affirmer sa position, en l'occurrence comme correctif du message biblique ou coranique sur la femme.

Cette mise à distance, par le biais de l'ironie et de l'humour, du discours sur la femme des religions monothéistes trouve un prolongement dans la critique ciblée de leurs dogmes. La méfiance

³¹ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 78 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 94: « Der Spiegel sagt mir ich bin schön! / Ihr sagt: zu altern sey auch mein Geschick. / Vor Gott muß alles ewig stehn, / In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick. » (*Suleika spricht*)

³² *Ibid.*, p. 183 ; *ibid.*, p. 243 : « Diese finden wir allorten ; / Und wer Frauen Lob gepriesen / Der verdient an ewigen Orten / Lustzuwandeln wohl mit diesen. »

³³ Cette thèse est partagée par Katharina Mommsen, in : *Goethe und die arabische Welt*, op. cit., p. 376.

du poète du *Divan* à l'égard de plusieurs dogmes religieux fondamentaux se trouve pour la première fois énoncée avec concision dans l'opposition des adjectifs « bienheureux » (« selig ») et « dévot » (« fromm ») sur laquelle est construite la troisième et dernière strophe de *Mystère manifeste* (v. 11) : le poète s'en prend ici à l'orthodoxie au profit d'une attitude active reposant sur la notion d'un contact direct avec le divin. La formule « mystiquement pur » appliquée au poète Hafiz est en l'occurrence synonyme non pas d'une quelconque forme de privation ou d'ascèse, mais au contraire d'une piété qui plonge ses racines au cœur même des plaisirs de la vie : ce qui, ici, sanctifie le Persan aux yeux du poète du *Divan*, c'est son culte du vin, des femmes, de la nature et du soleil – opposé à un mysticisme qui mortifie la chair. Par contraste, le poète fustige en filigrane le clergé et les partisans d'une spiritualité désincarnée détournant l'homme de la terre et de ses plaisirs.

Isolant certains dogmes de l'Islam, le poète tourne en dérision, par une ironie qui relève délibérément du blasphème, le port du voile dans l'avant-dernière strophe du poème *Hégire* :

Je veux, dans les bains et les tavernes,
 Ô saint Hafiz, penser à toi ;
 Quand la bien-aimée soulève son voile
 Et que de sa chevelure ambrée s'exhalent de doux parfums.
 Oui, puisse le murmure d'amour du poète
 Susciter le désir même chez les houris.³⁴

L'ironie du poète se porte également sur un autre dogme majeur de l'Islam : l'interdiction de consommer du vin et l'exigence de sobriété. Alors que l'Islam interdit la consommation d'alcool, le poète du *Divan* revendique l'ivresse et s'adonne avec suavité aux plaisirs du vin et de la table – un motif qui traverse l'ensemble du *Livre de l'échanson*. Si ce livre est d'un côté émaillé d'avertissements contre les abus d'alcool et l'ivresse commune (« Betrunkenheit »), il présente de l'autre l'ivresse mesurée (« Trunkenheit ») comme la capacité à élever l'esprit vers des facultés supérieures, comme un mode d'accès au divin :

Ils nous ont, au sujet de notre ivresse,
 Fait de copieux reproches,
 Et, tout de même, sur notre ivresse,
 Ils n'ont de loin pas tout dit.
 D'ordinaire, l'ivresse
 Vous dure jusqu'au matin ;
 Mais moi, mon ivresse
 M'a fait courir toute la nuit.
 C'est l'ivresse d'amour
 Qui me tourmente lamentablement,
 Et, du jour à la nuit, de la nuit au jour,
 Hésite dans mon cœur.
 Dans mon cœur qui, dans l'ivresse

³⁴ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 28 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 12: « Will in Bädern und in Schenken / Heil'ger Hafis dein gedenken, / Wenn den Schleyer Liebchen lüftet, / Schüttelnd Ambralocken düftet. / Ja des Dichters Liebeflüstern / Mache selbst die Huris lüstern. »

Des chansons, se gonfle et se dresse,
 En sorte qu'aucune froide ivresse
 N'ose s'égalier à elle.
 Ivresse de l'amour, de la chanson, du vin,
 De nuit et de jour,
 Ivresse divine entre toutes
 Qui me ravit et me tourmente.³⁵

Cette mise en avant des plaisirs terrestres (au premier rang desquels figurent le vin et l'amour) constitue également une attaque à peine voilée du dualisme mystique et chrétien qui considère le corps et ses besoins comme une prison de l'âme. A l'inverse, le poète du *Divan* rétablit l'importance du corps face au masochisme chrétien glorifiant la douleur et la mort.

En dehors de l'Islam, les autres religions révélées n'échappent pas non plus à l'ironie cinglante du poète, qui fait ainsi du christianisme, vis-à-vis duquel Goethe a toujours affiché une position pour le moins ambivalente³⁶, une satire virulente dans le poème extrait des pièces posthumes *Douce enfant, ces colliers de perles... (Süsses Kind, die Perlenreihen...)*. Ce texte repose sur une critique particulièrement virulente de l'image du Christ en croix, symbole discrédité dans la mesure où la croix, « Hölzchen queer auf Hölzchen » (v. 12), « Vitzliputli » (idole des Aztèques, v. 47), se voit portée par la femme aimée non pas en qualité d'objet pieux, mais de simple ornement :

Et te voici ; avec un signe
 Suspendu à ton collier, qui, de
 Tous les abraxas, ses pareils,
 Est le plus déplaisant à mes yeux.

Cette folie du dernier cru
 Il faut que tu l'apportes à Chiraz !
 Attends-tu que je chante ces bouts de bois,
 Ces deux baguettes raidement [sic !] croisées ?³⁷

Cette désacralisation de la croix, aux accents quasi lucifériens, témoigne d'une aversion marquée pour un symbole à l'égard duquel le poète tient à prendre clairement ses distances. La pointe

³⁵ *Ibid.*, p. 157 sq. ; *ibid.*, p. 204: « Sie haben wegen der Trunkenheit / Vielfältig uns verklagt, / Und haben von der Trunkenheit / Lange nicht genug gesagt. / Gewöhnlich die Betrunkeneit / Verschwindet so wie es tagt; / Doch hat mich meine Betrunkeneit / In der Nacht umher gejagt. / Es ist die Liebestrunkeneit / Die mich erbärmlich plagt, / Von Nacht zu Nacht, von Nacht zu Tag / In meinem Herzen zagt. / Dem Herzen das in Trunkenheit / Der Lieder schwillt und ragt, / Daß keine nüchterne Trunkenheit / Sich gleich zu heben wagt. / Lieb', Lied und Weines Trunkenheit, / Ob's nachtet oder tagt, / Die göttlichste Betrunkeneit / Die mich entzückt und plagt. »

³⁶ Voir notamment sa lettre à Lavater du 29 juillet 1782 (in : Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, op. cit., section II, vol. 2, p. 436 : « Da ich zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein dezidirter Nichtchrist bin [...] »). En d'autres termes, Goethe ne se considérait pas comme un ennemi du christianisme, il ne niait pas non plus sa relation à lui, mais refusait de s'y reconnaître.

³⁷ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 206 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 497: « Und nun kommst du, hast ein Zeichen / Drangehängt, das, unter allen / Den Abraxas Seines gleichen, / Mir am Schlechtesten will gefallen. / Diese ganz moderne Narrheit / Magst du mir nach Schiras bringen! / Soll ich wohl, in Seiner Starrheit, / Hölzchen queer auf Hölzchen singen? »

sacrilège vise peut-être également les multiples conversions au catholicisme des contemporains de Goethe – Friedrich Schlegel en particulier, mais aussi Zacharias Werner, Novalis ou encore Görres.

Cette authentique satire religieuse est en outre renforcée par la mise en relation directe avec le personnage de Souleika (« *Süsses Kind...* »), symbole ici, comme dans l'ensemble du *Suleika Nameh*, de la sphère érotique. La mise en cause, par le poète du *Divan*, des religions naît justement souvent de l'association – délibérément blasphématoire – du terrestre et du spirituel, du sensuel et du religieux. Cette intrication entre sphère amoureuse et sphère religieuse est du reste introduite dès le premier poème du recueil, *Hégire*, sur le mode d'un jeu sur la polysémie du terme houri (« Huri » / « Hure »). Plus généralement, il s'agit pour le poète du *Divan* de préciser que le plaisir (également érotique) constitue une dimension centrale de sa conception singulière de la religion.

Si le poète fait preuve d'une réticence sensible vis-à-vis de l'orthodoxie des religions révélées, c'est précisément parce qu'il s'exprime au nom d'un idéal de tolérance religieuse, à l'instar de ce que fait Lessing en faisant dialoguer les religions monothéistes dans *Nathan le Sage*. Cette idée de tolérance est un héritage essentiel de la philosophie des « Lumières » (il suffit de citer ici le *Traité sur la tolérance* de Voltaire) qui s'étaient d'ailleurs, tout comme Goethe dans le *Divan*, assigné la tâche de mettre en valeur les cultures et religions également non chrétiennes, dont l'Islam. Dans le poème *La supériorité, vous le sentez bien...* (*Uebermacht, Ihr könnt es spüren...*) tiré du *Livre de la mauvaise humeur* (*Rendsch Nameh. Buch des Unmuts*), le poète, comparant Hafiz à Ulrich von Hutten (1488-1523) – chevalier qui prit parti aux côtés de Luther contre l'orthodoxie catholique –, s'oppose ainsi, au nom d'un humanisme éclairé qui rejoint celui de Lessing, à toute forme d'obscurantisme religieux ou national :

Hafiz lui aussi et Ulrich Hutten
Durent prendre les armes tout de bon
Contre les frocs bruns ou bleus ;
Mes ennemis sont vêtus comme les autres chrétiens.³⁸

Aux enseignements de la théologie et au dogmatisme des religions révélées, dont il récuse les éventuelles dérives fanatiques dans le *Parsi Nameh*, le poète du *Divan* préfère la pureté, l'immédiateté et l'intégrité de l'antique religion persane, le zoroastrisme, alors que le Coran et l'Ancien (comme le Nouveau) Testament demeurent ouverts aux abus d'interprétation. La critique de l'orthodoxie et du fanatisme religieux conduit ainsi le poète du *Divan* vers la quête d'une forme d'une religiosité particulière, à première vue paradoxale et incontestablement singulière.

³⁸ *Ibid.*, p. 82 ; *ibid.*, p. 101: « Hafis auch und Ulrich Hutten / Mußten ganz bestimmt sich rüsten / Gegen braun' und blaue Kutten; / Meine gehn wie andre Christen. »

III. En quête de religiosité

*Nord, Ouest et Sud volent en éclats,
 Les trônes se brisent, les empires tremblent :
 Sauve-toi ; va dans le pur Orient
 Respirer l'air des patriarches !
 Parmi les amours, le boire et les chants
 La source de Chiser te rajeunira. (Hégire)³⁹*

Comme nous l'avons suggéré, l'élan « mystique » à l'œuvre dans le *Divan*, introduit dès le premier livre du recueil dans *Bienheureux désir* et qui correspond à une structure d'élévation progressive vers le paradis, doit être compris bien plus comme une action que comme une méditation ascétique détachée des plaisirs terrestres. Si Hafiz se voit, dans *Mystère manifeste*, qualifié de « mystiquement pur », c'est précisément parce que sa foi relève non pas de la réflexion, de la compréhension ou de l'élucidation rationnelle, mais de l'intuition, et qu'elle plonge ses racines dans la sérénité ou la gaieté (« heiter »), ainsi que dans le chatoiement de la vie :

Sur ce point, Hafiz, il m'apparaît
 Que je ne te céderais pas volontiers le pas :
 Car, quand nous pensons comme les autres,
 Nous devenons pareils à eux.
 Ainsi je suis entièrement pareil à toi
 Moi qui me suis assimilé l'image splendide
 De nos livres sacrés,
 Comme sur le linge béni
 S'imprima le portrait du Seigneur,
 Moi qui réconfortai silencieusement mon cœur
 En dépit de la négation, des obstacles, des attaques,
 Par l'image sereine de la foi. (*Surnom*)⁴⁰

Ce que les représentants de l'orthodoxie religieuse réduisent au rang d'hérésie se trouve ici, au contraire, replacé par le poète au cœur d'une expérience mystique qui se nourrit en profondeur de l'expérience des jouissances terrestres. En l'occurrence, la religiosité des deux poètes repose sur l'approbation joyeuse et non sur la dénégation des plaisirs de la vie.

Le poète du *Divan* n'a précisément de cesse de rappeler l'ancrage empirique du divin, qui apparaît visible et accessible sous forme de signes destinés uniquement à ceux – minoritaires – qui se montrent capables de reconnaître sa présence discrète : ainsi ces « inscriptions » (« Inschriften »)

³⁹ *Ibid.*, p. 27 ; *ibid.*, p. 11: « Nord und West und Süd zersplittern, / Throne bersten, Reiche zittern, / Flüchte du, im reinen Osten / Patriarchenluft zu kosten, / Unter Lieben, Trinken, Singen, / Soll dich Chisers Quell verjüngen. »

⁴⁰ *Ibid.*, p. 46 ; *ibid.*, p. 37 sq.: « Hafis drum, so will mir scheinen, / Möcht' ich dir nicht gerne weichen: / Denn wenn wir wie andre meynen, / Werden wir den andern gleichen. / Und so gleich ich dir vollkommen / Der ich unsrer heil'gen Bücher / Herrlich Bild an mich genommen, / Wie auf jenes Tuch der Tücher / Sich des Herren Bildniß drückte, / Mich in stiller Brust erquickte, / Trotz Verneinung, Hindrung, Raubens, / Mit dem heitren Bild des Glaubens. » (*Beyname*)

concrètes, sorte de rappels du divin dans le sensible, qu'évoque le poème *Salut (Gruf)* dans le *Uschk Nameh*. Dieu se présente, pour ainsi dire, déjà dans le monde. En d'autres termes, dans le *Divan*, la jouissance terrestre apparaît indissociable de la sphère céleste. Ce refus d'une démarcation stricte entre le terrestre et le spirituel, qui a tant décontenancé les contemporains de Goethe, trouve une ultime expression dans le *Livre du paradis* à travers le personnage de la houri, qui partage bien des points communs avec les mortelles demeurées sur terre, en particulier avec Souleika :

Nous sommes blondinettes, brunettes,
 Nous avons des caprices, des humeurs,
 Parfois aussi de vraies lubies,
 Chacun s'imagine chez lui [...].⁴¹

Il appartient dès lors au lecteur d'apprendre à « [...] percevoir au niveau terrestre le reflet d'univers supérieurs »⁴². En Roumi, Goethe admire précisément le penchant oriental pour la louange directe, c'est-à-dire non médiatisée, de Dieu – aspect qui rejoint la dimension mystique, signalée dans *Selige Sehnsucht* et surtout dans le *Parsi Nameh*, présupposant chez le croyant une disposition à échapper au Livre pour établir un contact direct, non cérébral, intuitif avec le divin.

L'inscription du spirituel dans le terrestre apparaît, dans le *Divan*, essentiellement sous trois formes, complémentaires.

Rappelons tout d'abord que le *Livre de l'échanson* se penche sur les liens entre poésie, religion et ivresse, insistant notamment sur le fait que l'ivresse (mesurée) peut favoriser l'accès à des vérités supérieures :

Ainsi, ô Hafiz, puissent ton doux chant,
 Ton saint exemple
 Nous conduire, au tintement des verres,
 Jusqu'au temple de notre créateur. (*Création et naissance de la vie*)⁴³

Dans le *Livre de l'échanson*, le poème *Ils nous ont, au sujet de notre ivresse... (Sie haben wegen der Trunkenheit...)* relie l'« [i]vresse divine entre toutes » (« Die göttlichste Betrunkenheit », v. 19) à l'« [i]vresse de l'amour, de la chanson, du vin » (« Lieb', Lied und Weines Trunkenheit », v. 17). L'expérience de la consommation mesurée du vin témoigne ainsi de ce mouvement de balancement, typique du recueil, entre le terrestre et le supraterrrestre, le sensuel et le spirituel :

⁴¹ *Ibid.*, p. 188 sq. ; *ibid.*, p. 249: « Wir sind die Blonden, wir sind die Braunen, / Wir haben Grillen und haben Launen, / Ja, wohl auch manchmal eine Flause; / Ein jeder denckt er sey zu Hause [...] ».

⁴² Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, op. cit., p. 394 : « [...] im Irdischen den Abglanz höherer Welten wahrnahm. »

⁴³ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 35 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 20: « So, Hafis, mag dein holder Sang, / Dein heiliges Exempel / Uns führen, bey der Gläser Klang, / Zu unsres Schöpfers Tempel. » (*Erschaffen und Beleben*)

Le buveur, quoi qu'il en soit,
Regarde Dieu en face plus hardiment.⁴⁴

L'un des traits caractéristiques de la poésie anacréontique, avec laquelle Goethe renoue ici, est la célébration conjointe de l'ivresse et de la sensualité. Le poète du *Divan* propose pour sa part, en particulier dans le *Livre de l'amour* et le *Livre de Souleika*, une réflexion sur les liens entre amour et religiosité. Dans *Retrouvailles (Wiederfinden)*, l'amant voit Dieu dans les yeux de sa bien-aimée, le regard apparaissant ici comme le lieu d'un rapprochement possible avec la divinité. En l'occurrence, l'éloge de la femme aimée et l'éloge divin fusionnent : la beauté de Souleika fait office de reflet de la beauté divine. Commentant le parallélisme au niveau de la rime entre « Erdensonne » (qui désigne Souleika) et « des Paradieses Sonne » (pour qualifier le feu céleste) dans le poème *Femmes élues*, Laurent Cassagnau fait à juste titre remarquer que « [l'] amour sur terre donne une image de la félicité céleste. »⁴⁵ En d'autres termes, dans la femme aimée, le poète apprend déjà à révéler le divin, obtenant à son contact un « avant-goût » du paradis :

Sur mes genoux, sur mon cœur je presse
Cette créature céleste, je ne veux rien savoir de plus.
Et désormais je crois dur comme fer au paradis,
Car éternellement je voudrais ainsi la baiser fidèlement. (*Avant-goût*)⁴⁶

L'amour revêt en somme un caractère quasi sacré qui sublime l'amour sensuel : *Bienheureux désir*, avant-dernier poème du *Livre du chanteur*, fournit un exemple particulièrement frappant de ce passage d'un amour charnel, évoqué dans la deuxième strophe du poème, à un amour de plus en plus spiritualisé culminant dans l'image de « l'amant de lumière » (« des Lichts begierig », v. 15).

Enfin, le motif du feu, de la flamme, du soleil, qui fait d'une part le lien entre les différents livres du *Divan*⁴⁷ – après *Selige Sehnsucht*, le *Livre du Parsi* évoque le culte avestique du soleil divinisé et du feu purificateur, puis le *Livre du paradis*, qui replace le *Divan* dans la tradition musulmane après ce détour par la religion avestique, évoque le « trône de lumière d'Allah » –, figure également d'autre part, tant dans ce dernier poème que dans le texte phare du *Parsi Nameh*, *Testament de l'ancienne foi persane (Vermächtniß alt persischen Glaubens)*, le rapport direct avec

⁴⁴ *Ibid.*, p. 153 ; *ibid.*, p. 197: « Der Trinkende, wie es auch immer sey, / Blickt Gott frischer ins Angesicht. »

⁴⁵ Laurent Cassagnau, « O, du mein Phosphor, meine Kerze, Du meine Sonne, Du mein Licht ! ». *Valeur symbolique et fonction structurale du feu dans le Divan de Goethe*, in : Jean-Louis Bandet (dir.), Johann Wolfgang Goethe : *West-östlicher Divan*, op. cit., p. 69-98, ici : p. 93.

⁴⁶ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 179 sq. ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 239: « Auf meinem Schoos, an meinem Herzen halt ich / Das Himmels-Wesen, mag nichts weiter wissen; / Und glaube nun ans Paradies gewaltig / Denn ewig möcht ich sie so treulich küssen. » (*Vorschmack*)

⁴⁷ Laurent Cassagnau insiste tout particulièrement sur cette fonction structurante du feu, in : L. C., op. cit., notamment p. 86.

la transcendance. En l'occurrence, la mise en scène d'une réflexion de nature métaphysique se déploie au niveau du symbole, entendu ici comme la fusion du concret et de l'abstrait.

En lien direct avec la question de l'intrication entre sphère terrestre et sphère spirituelle, le *Divan* soulève la question du poète démiurge, autrement dit du poète comme nouveau Dieu : le poème *Retrouvailles* met en évidence une analogie directe entre création poétique et Création divine, le poète se réappropriant d'ailleurs explicitement le texte de la Genèse dans les strophes 2 à 4 pour proposer une religion de l'Homme au sein de laquelle la création poétique s'assumerait pleinement elle-même, indépendamment de toute intervention extérieure d'ordre divin :

Point n'est besoin à Allah de créer désormais,
C'est nous qui créons son univers.⁴⁸

Pour autant, il subsiste, jusque dans l'œuvre tardive de Goethe, une ferme conviction maintes fois déclinée, celle de l'existence d'un principe suprême : le « phénomène [religieux] primitif » (« Urphänomen »), symbole de l'unité elle-même primitive du monde transcendant les contraires dans sa perfection.

Dans le *Divan*, les mots de l'échanson résonnent comme un écho de cette dimension panthéiste inspirée du *Deus sive Natura* spinoziste :

Je l'ai donc enfin grâce à toi éprouvée :
La présence de Dieu dans tous les éléments.⁴⁹

Cette idée d'une présence du divin en toutes choses, en particulier dans la nature, que l'on peut interpréter comme une véritable spiritualisation de la matière et divinisation du sensible, fait le lien entre la référence au panthéisme spinoziste déjà présente dans *Werther* (en particulier dans la lettre du 10 mai) et le culte de la nature, du soleil et du feu, qui est au cœur de la religion des anciens Perses évoquée dans le *Parsi Nameh* : le zoroastrisme avestique.

Aussi la diversité des phénomènes sensibles peuvent-ils constituer autant de signes ou de manifestations symboliques du divin, comme la roche ou la pierre évoquées dans le poème *Salut* (« Je cherchais parmi les pierres / Les coquilles pétrifiées de l'antique océan [...] »)⁵⁰, ainsi que la lampe et plus généralement le soleil et le feu purificateur dans la civilisation préislamique de l'Iran :

⁴⁸ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 145 ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 184: « Allah braucht nicht mehr zu schaffen, / Wir erschaffen seine Welt. »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 167 ; *ibid.*, p. 217: « So hab' ich endlich von dir erharrt: / In allen Elementen Gottes Gegenwart. »

⁵⁰ *Ibid.*, p. 61 ; *ibid.*, p. 63: « Des alten Meeres Muscheln / Im Stein sucht' ich die versteinten [...] ».

Si, dans la flamme de chaque lampe,
 Vous reconnaissez pieusement le reflet d'une lumière plus haute,
 Jamais un sort funeste ne vous empêchera
 D'honorer, au matin, le trône de Dieu. (*Testament de l'ancienne foi persane*)⁵¹

Dans le *Divan*, Goethe, comme Hafiz avant lui, jette un regard à la fois approbateur et critique sur les textes saints comme sur les différentes religions révélées. C'est d'ailleurs largement de ce rapport de tension aux religions révélées que naît la religiosité particulière du *Divan*. Par opposition au dogmatisme des prêtres, prophètes et docteurs de la loi, qui rejettent ceux dont l'orthodoxie paraît suspecte, le christianisme et l'Islam se voyant sur ce point renvoyés dos à dos, le poète du *Divan* célèbre la multiplicité du divin, empruntant aux religions monothéistes pour suggérer un assouplissement de leurs dogmes et de leurs carcans. Par le bon voisinage et le dialogue qu'il favorise entre les religions révélées et le zoroastrisme, il rappelle que ce n'est en l'occurrence pas l'un, mais le multiple qui régit le monde :

Si Dieu était aussi mauvais voisin
 Que je le suis et que tu l'es,
 Nous en aurions tous deux peu d'honneur ;
 Lui laisse chacun comme il est. (*Livre des maximes*)⁵²

Le caractère diffus et protéiforme que revêt la religion dans le *Divan* culmine dans l'exhortation au libre choix de sa religion énoncée dans *Dichtung und Wahrheit* : « Que chacun ait en fin de compte sa propre religion »⁵³. C'est la raison pour laquelle le poète du *Divan*, ennemi du dogmatisme, de l'intolérance et du fanatisme, prône une nette défiance à l'égard des religions révélées qui se présentent comme les détentrices de la vérité en matière religieuse. Dans la triade Dieu (chrétien, musulman ou autre) – les dieux (païens) – le divin (niveau spirituel regroupant la sensualité, l'amour, le vin...), le poète se fraie un chemin, loin de tout sectarisme et du chœur des ascètes fanatiques. Partout, il oppose aux chaînes de l'orthodoxie et aux limitations imposées par les religions révélées la plus large tolérance religieuse et la plus entière liberté poétique, intellectuelle et morale, citant ainsi à deux reprises en exemple, au début du *Livre d'Hafiz*, le mufti Ebusuud, capable jadis d'absoudre le poète persan, bien que ce dernier se fût parfois écarté des « limites de la loi » :

⁵¹ *Ibid.*, p. 178 ; *ibid.*, p. 235: « Werdet ihr in jeder Lampe Brennen / Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen, / Soll euch nie ein Mißgeschick verwehren / Gottes Thron am Morgen zu verehren. » (*Vermächtniß alt persischen Glaubens*)

⁵² *Ibid.*, p. 96 ; *ibid.*, p. 122: « Wenn Gott so schlechter Nachbar wäre / Als ich bin und als du bist, / Wir hätten beyde wenig Ehre; / Der läßt einen jeden wie er ist. » (*Hikmet Nameh. Buch der Sprüche*)

⁵³ « Jeder habe doch am Ende seine eigene Religion » (tome II, livre 8); « jeder Mensch habe seine eigene Religion, seine eigne Art der Gottesverehrung » (tome III, livre 14).

Les essais poétiques de Hafiz expriment
 Une vérité certaine et indélébile ;
 Mais ça et là aussi des bagatelles
 Qui dépassent les limites de la loi. (*Fetwa*)

Saint Ebusuud, tu as bien répondu !
 C'est de tels saints que se souhaite le poète ;
 Car précisément ces bagatelles
 Qui sortent des limites de la loi
 Sont l'héritage où il s'ébat librement,
 Joyeux jusque dans le chagrin. (*L'Allemand remercie*)⁵⁴

Le *Divan* développe une forme de religion singulière, intimement liée au monde sensible. Dans ce contexte, le symbole, qui à la fois se réfère au monde des sens (« Das Sinnliche ») et constitue une représentation du divin (« Das Übersinnliche »)⁵⁵, prend une importance toute particulière. Le lien que tisse l'auteur du *Divan* entre spiritualité, sensualité et expérience sensible rassemble, au sein du discours poétique, des sphères que le dualisme mystique et chrétien distinguait fondamentalement. A son projet d'une *Weltliteratur*, Goethe ajoute donc ici celui d'une *Weltreligion* – à la fois religion universelle et religion du monde, non pas détachée des plaisirs terrestres (l'amour, le vin, le soleil, la nature), mais profondément ancrée dans la plénitude et le foisonnement de la vie :

Et maintenant, chères chansons, reposez
 Dans le cœur de mon peuple !
 Et puisse, dans un nuage fleurant le musc,
 Gabriel veiller complaisamment
 Sur les membres du poète lassé ;
 Afin que, alerte et bien conservé,
 Allègre comme toujours et volontiers sociable,
 Il puisse fendre les parois de rochers
 Pour parcourir dans la joie
 Avec les héros de tous les temps
 Les vastes plaines du paradis [...]. (*Bonne nuit !*)⁵⁶

⁵⁴ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 47 sq. ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 40 sq.: « Hafis Dichterzüge sie bezeichnen / Ausgemachte Wahrheit unauslöschlich; / Aber hie und da auch Kleinigkeiten / Außerhalb der Gränze des Gesetzes. » (*Fetwa*); « Heiliger Ebusund, du hast's getroffen! / Solche Heilige wünschet sich der Dichter: / Denn gerade jene Kleinigkeiten / Außerhalb der Gränze des Gesetzes, / Sind das Erbtheil wo er, übermüthig, / Selbst im Kummer lustig, sich beweget. » (*Der Deutsche dankt*)

⁵⁵ D'après la terminologie employée par Goethe lui-même dans les *Notes et Dissertations*.

⁵⁶ Goethe, *Le Divan*, op. cit., p. 197 sq. ; Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Studienausgabe, op. cit., p. 259: « Nun so legt euch liebe Lieder / An den Busen meinem Volke / Und in einer Moschus-Wolke / Hüte Gabriel die Glieder / Des Ermüdeten gefällig; / Daß er frisch und wohlerhalten, / Froh wie immer, gern gesellig, / Möge Felsenklüfte spalten, / Um des Paradieses Weiten, / Mit Heroen aller Zeiten, / Im Genusse zu durchschreiten [...] » (*Gute Nacht*).

Bibliographie sélective

- Anne-Marie Baranowski, *Conflits et dépassements dans le Divan*, in : Jean-Louis Bandet (dir.), *Johann Wolfgang Goethe : West-östlicher Divan*, Nantes, Editions du Temps, coll. « Lectures d'une œuvre », 2003, p. 29-55.
- Hendrik Birus, « *Im Islam leben und sterben wir alle* ». *Religion und Aufklärung in Goethes West-östlichem Divan*, in : *Etudes Germaniques* n° 238, 2005, p. 265-282.
- Fawzi Boubia, *Goethe et l'Orient*, in : Jean-Marie Valentin (dir.), *Johann Wolfgang Goethe. L'Un, l'Autre et le Tout*, Paris, Klincksieck, coll. « Germanistique », vol. 1, 2000, p. 79-89.
- Laurent Cassagnau, « O, du mein Phosphor, meine Kerze, Du meine Sonne, du mein Licht ! ». *Valeur symbolique et fonction structurale du feu dans le Divan de Goethe*, in : Jean-Louis Bandet (dir.), *Johann Wolfgang Goethe : West-östlicher Divan*, op. cit., p. 69-98.
- , *Le Divan de Goethe au miroir de la poésie persane*, in : *Etudes Germaniques* n° 238, 2005, p. 283-303.
- Mandana Covindassamy, *Le(s) sens de l'écriture. Du Divan occidental-oriental au Divan oriental d'Occident*, in : *Le texte et l'idée* n° 25, 2011, p. 47-66.
- Benedikt Jeßing, *Johann Wolfgang Goethe*, Stuttgart, Metzler, 1995, en particulier p. 36-40.
- Roland Krebs, *Johann Wolfgang Goethe*, Paris, Belin, 2010, en particulier p. 193-208.
- Kurt Krolop, *Lebens- und Welterfahrung in Goethes West-östlichem Divan*, in: *Weimarer Beiträge* n° 10, 1982, p. 106-124.
- Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt-am-Main, Insel, 2001.
- , *Goethe und der Islam*, éd. par Peter Anton von Arnim, Frankfurt-am-Main, Leipzig, Insel, 2001.
- Marie-Hélène Quéval, *Ironie dans le Divan*, in : Jean-Louis Bandet (dir.), *Johann Wolfgang Goethe : West-östlicher Divan*, op. cit., p. 123-151.
- Karl Richter, *Liebeslyrik – ganz anders. Literarischer Aufbau und geschichtlicher Sinn von Goethes Divan-Welt*, in : *Etudes Germaniques* n° 238, 2005, p. 305-318.
- Hans-Joachim Simm (dir.), *Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen*, Frankfurt-am-Main, Leipzig, Insel, 2000.
- Jean Soler, *L'invention du monothéisme* (tome I), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2004.
- Jean-Marie Valentin, *La « Weltliteratur » selon Goethe. Réalité et projet*, in : J.-M. V., *Minerve et les muses. Essais de littérature allemande*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 231-249.