

Dr. Katja Föllmer

Aspekte mystischer Dichtung: Hafis und Attar im Vergleich

Der Diwan von Schams al-Din Mohammad Hafis aus Schiras (ca. 1319-1389) ist ein Monument persischer Literatur und aufgrund seiner Zeit und Raum übergreifenden Bedeutung Teil der Weltliteratur. Schon zu seinen Lebzeiten war Hafis in Indien und weiten Teilen des Mittleren Ostens bekannt.¹ Er genoss große Popularität unter den Musaffariden am Hofe der Herrscher von Schiras, Isfahan und Yasd und verfügte über ausgezeichnete Kenntnisse des Koran, was ihn zur Lehre in der Madrasa befähigte.²

Noch heute ist Hafis' Diwan als einzigartiges literarisches Zeugnis eng mit der iranischen Alltagskultur verbunden. Jeder Iraner und jede Iranerin kennt und gebraucht den Diwan oder Auszüge daraus entweder, um

¹ Arberry 1958, S. 332, 356-7; Alston 1996, S. 40.

² Rypka 1968, S. 264-5.

sich an der Schönheit seiner Sprache und Dichtung zu erfreuen oder um aus ihm Antworten auf bestimmte Lebensfragen zu bekommen.

Bereits wenige Jahrzehnte nach dem Tode von Hafis, Ende des 14. Jahrhunderts, war das Werk derart verbreitet, dass es stilprägend für die nächsten Dichtergenerationen werden konnte, und diese sich in ihrer Kunstfertigkeit zu übertreffen suchten.³

Die Zahl der Hafis zugeschriebenen Ghaselen-Gedichte vergrößerte sich im Laufe der Jahrhunderte und ihre Reihenfolge variierte in den verschiedenen Sammlungen. Dies stellte die Hafis-Forschung vor die große Herausforderung, den Diwan in seinen richtigen literarischen und historischen Kontext einzuordnen und die Varianzen seiner Dichtung insbesondere in Bezug auf die islamische Mystik zu erklären, zumal nur wenig an historischen Fakten über das Leben des Dichters überliefert ist. So gibt es häufig Erklärungsversuche, die den Diwan eng verbunden mit den verschiedenen Begebenheiten im Umfeld von Hafis' Leben sehen. Unstrittig ist jedoch, dass ähnlich wie bei Farid al-Din Attar aus Nischabur (ca. 1136-1221), die Popularität Hafis' Dichtung zur Entstehung der Gedichtesammlung des Diwan sowie zu zahlreichen Nachahmungen und nachträglichen Ergänzungen des Diwan beigetragen hat, die schließlich zu Unterschieden in der Textgestalt und Reihenfolge einzelner Ghaselen führten.⁴ Unbestritten sind die spezifischen Charakteristika der Komposition, die berühmte deutsche Dichter wie Goethe und Rückert inspirierte.

Seit dem 18. Jahrhundert stehen die Ghaselen von Hafis für die Begegnung der östlichen und westlichen Kulturen.⁵ Verglichen mit anderen Werken der klassischen persischen Literatur wird die Dichtung von Hafis als innovativ betrachtet. Roger Lescot (1914-1975) zählt dazu unter an-

³ Hafis beeinflusste zunächst den irakischen Stil im 14. Jh. und später den Safawiden- oder indischen Stil persischer Dichtung, Yarshater 1986, S. 982.

⁴ Rehder 1974, S. 147-48; Roemer 1951, S. 100-101; Schimmel 1988, S. 11f.

⁵ Arberry 1958, S. 333.

derem, die Bevorzugung der Ghaselen-Form anstelle von Qasiden,⁶ die Wahl neuer Themen über mystische und weltliche Liebe sowie die Abkehr von einer geschwollenen, gekünstelten Ausdrucksweise.⁷ So wie Hafis die persische Dichtung vorangetrieben hatte, so hat er auch die Kunst der Chronogramme, Anagramme und die Rhetorik weiterentwickelt.⁸

Während der mystische Islam im Westen relativ gut erforscht ist, finden wir, gemessen an der Bedeutung und ungebrochenen Popularität des Diwan in Iran und den angrenzenden persisch-sprachigen Regionen, eine relativ überschaubare Anzahl wissenschaftlicher Abhandlungen westlicher Experten zu Hafis. Die Übersetzungen des Diwan im Westen und insbesondere im deutschen und angelsächsischen Raum sind hingegen zahlreicher. Die erste deutsche Übersetzung von Hafis' Ghaselen von Joseph Hammer-Purgstall (1774-1856), von der Goethe zum Verfassen des west-östlichen Diwans inspiriert wurde, feiert im Jahr 2012-13 bereits ihr 200-jähriges Jubiläum.

Der Frage nach der Faszination und mystischen Dimensionen des Diwan im Vergleich zur mystischen Allegorie des Farid al-Din Attar aus Nischabur, *Die Konferenz der Vögel (Manteq al-tair)*, soll im Folgenden nachgegangen werden, da diese Werke derart populär waren, dass sie viele Dichtergenerationen nach ihnen beeinflussten.

Die Popularisierung des Mystizismus in Iran sowie die politischen und religiösen Konflikte in Khorasan mögen Attar veranlasst haben, sich nicht auf eine bestimmte Schule oder Ideologie festzulegen. Er betonte

⁶ Die Qaside ist ursprünglich die etablierte Form für panegyrische Dichtung, die Ghasele wurde vorzugsweise für Liebes- und mystische Dichtung verwendet. Hafis verbindet nun alle drei Funktionen in seinen Ghaselen.

⁷ Lescot 1943-44, S. 3.

⁸ Windfuhr 1990, S. 403, 413.

vielmehr das gemeinsame Konzept der mystischen Kontemplation als vereinendes Element. So schreibt er im Epilog der *Konferenz der Vögel*:

هر که این برخواند مردِ کار شد و آن که این دریافت درخوردار شد
اهلِ صورتِ غرقِ گفتارِ من اند اهلِ معنیِ مردِ اسرارِ من اند
این کتاب آرایش است ایام را خاص را داده نصیب و عام را⁹

Jeder, der dieses [Buch] richtig liest, wird ein Mann der Tat,
und wer das verstanden hat, zieht Nutzen daraus.

Diejenigen, die auf Äußerlichkeiten achten, sind in meinen Worten verloren,
Diejenigen, die nach dem Sinn suchen, sind die Teilhaber meiner
Geheimnisse.

Dieses Buch ist das Rüstzeug für die Tage,
Dem Besonderen wird es zuteil sowie dem Gewöhnlichen.

Etwa 200 Jahre lang blieb Attars Name und Werk in den uns bekannten Quellen nahezu unerwähnt. Ein Grund könnte darin liegen, dass Attar sich von den Sufi-Orden distanziert und er die populäre Form des Sufismus seiner Zeit abgelehnt hatte.¹⁰ Dennoch musste sein Werk auch zuvor weithin bekannt und einflussreich gewesen sein, da Rumi ihn in seinen Versen mit den Worten anpries: „Sieben Städte der Liebe hat Attar durchquert, wir sind aber noch im Gewirr der Gassen.“ Auf Mahmud Schabestari (1288-1340), einem mystischen Dichter, geht die Bemerkung zurück, dass ein Dichter wie Attar nur alle einhundert Jahre hervorkäme.¹¹ Hafis hatte ebenfalls die von Attar zu einer ersten Blüte geführte poetische und allegorische Liebesmystik zum Hauptthema seiner Dichtung erkoren. Als dann im 15. Jahrhundert der Sufismus Teil der religiösen Bildung in den Madrasas des Mittleren Osten wurde,¹² begannen sich die Werke Attars zu verbreiten und viele Dichter und Schreiber mit lyri-

⁹ Attar, ed. Shafii-Kadkani 1384/2005, S. 436 Verse 4502-4504.

¹⁰ Kermani 2005, S. 41.

¹¹ Nasr 1978, S. 13.

¹² Kadi 2007, S. 5-18.

schen Ambitionen versuchten sie zu imitieren. So existieren – ähnlich wie beim Werk von Hafis – viele Gedichte, die Attar zugeschrieben wurden, doch nur ein Teil davon kann wirklich von ihm stammen.¹³

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verlor insbesondere die mystische Lyrik bei einigen nach Modernisierung strebenden Intellektuellen an Bedeutung. Denn sie wurde als nicht mehr vereinbar mit den neuen sozialen und politischen Gegebenheiten und dem Willen der iranischen Bevölkerung zur gesellschaftspolitischen Partizipation betrachtet. Eine passive Haltung durch die Abkehr von weltlichen Dingen, Askese und Introvertiertheit, wie sie speziell den Anhängern des Sufismus nachgesagt wurde, empfanden diese Intellektuelle als nicht mehr zeitgemäß. Ab den 1940er Jahren änderte sich diese Haltung zunächst nicht grundsätzlich, aber es erschienen neue Ausgaben und Editionen klassischer persischer Literatur als wichtiger Teil des nationalen Kulturerbes Irans. Iranische und europäischen Wissenschaftlern wie Helmut Ritter (1892-1971) und Annemarie Schimmel (1922-2003) entdeckten den persischen Mystizismus und die Sufi-Dichtung neu. Gleichzeitig ist in Iran neben der allgemeinen Popularisierung des Sufismus ein Zustrom elitärer Schichten in Sufi-Orden und die Nähe der Sufi-Bruderschaft insbesondere des Safi'alischahi-Zweiges der Naqschbandiyya zu Regierungskreisen zu beobachten.¹⁴

Ein grundlegender formeller Unterschied der klassischen mystischen Dichtung von Attar und Hafis besteht in der Wahl Dichtungsgattung. Attars Konferenz der Vögel wurde in der Masnawi-Form mit dem Reimschema aa, bb, cc, dd etc. verfasst. Diese eignet sich besonders für epische Dichtung und didaktische Zwecke und kann beliebig viele Verse enthalten. Berühmte persische Epen wie das *Königsbuch* (Schahname)

¹³ Zum Beispiel *Muchtār-nāmeḥ*, *Asrār-nāmeḥ*, *Elāhī-nāmeḥ*, *Musībat-nāmeḥ*, *Tadhkirat al-Awliyā'*, *Manteq al-tair*; zur weiteren Diskussion der Autorenschaft s. Ernst 2006, S. 330-43.

¹⁴ Van den Bos 2002, S. 120, 123-131.

von Ferdousi, die Epen von Nezami Gandschawi (ca. 1141-1205) oder das *Masnawi* von Dschalal al-Din Rumi sind in dieser Form verfasst.

Die Ghaselenform der Gedichte von Hafis mit dem Reimschema aa, ba, ca, da etc. der Halbverse dienen hingegen eher der panegyrischen Dichtung und Liebeslyrik, worin Lobpreisungen, Klagen und den Beschreibung von Gefühlen ein großer Stellenwert eingeräumt wird. Vom Umfang her sind sie wesentlich kürzer und umfassen in der Regel bis zu fünfzehn Verse. Die Unterschiede in der Form des Gedichtes bringen auch inhaltliche und ästhetisch-rhetorische Besonderheiten mit sich, die schließlich seine Lesart bzw. Interpretation bestimmen.

Die Gattungsspezifika bringen Unterschiede in Wirkung und Bedeutung mit sich. Die Vielschichtigkeit von Hafis' Diwan, seine Mehrdeutigkeiten und sein Repertoire an Metaphern sind beeindruckend. Wie schon bei Attar enthält Hafis' Diwan zahlreiche Wortbrücken, Allegorien, Metapher und poetische Syllogismen, die scheinbar logische Schlüsse wiedergeben. Die verwendeten Begriffe besitzen teils realweltliche Konnotationen, teils metaphorische Bedeutung. Die häufige Verwendung von mehrdeutigen Ausdrücken ermöglicht sowohl realweltlich Interpretationen als auch metaphorische Lesarten und Bedeutungszuschreibungen.¹⁵ Einmal bekommen die Verse eine Färbung von weltlicher Liebe, ein anderes Mal sind es mystische Bilder, aber immer mit der gleichen Leichtigkeit.¹⁶ Die Bedeutung und Interpretation der Verse stellen den ambitionierten Forscher und Leser vor die größten Schwierigkeiten durch das Nebeneinander sich scheinbar widersprechender Verse, deren moralischer Implikationen oder ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen ontologischen Ebenen.¹⁷ Durch deren Verbindung mit einem gewissen Maß an Zynismus, satirischen Implikationen, die Abwendung von der religiösen Orthodoxie und

¹⁵ Bürgel 1975, S. 10-11.

¹⁶ Lescot 1943-44, S. 4.

¹⁷ Bürgel 1991, S. 7.

Heuchelei sowie die Verfechtung einer religiösen Toleranz im Zusammenhang mit der Liebesmystik und dem Genuss von Wein wird eine enorme Komplexität realweltlicher und mystischer Fragen geschaffen, die darüber hinaus durch eine nicht eindeutig festlegbare Reihenfolge der Verse gesteigert wird. Man würde daher in der Auffassung fehl gehen, den Großteil des Diwan allein mittels mystischer Lesart und Interpretation erklären zu können.¹⁸ Es ist nahezu unmöglich, ein solch komplexes Werk in seiner ganzen Wirkungsbreite in eine andere Sprache zu übertragen. Einem Übersetzer kann es nur gelingen, Bruchstücke davon wiederzugeben. Erschwerend kommt hinzu, dass der Diwan, wie es in mündlichen Traditionen üblich war, erst post mortem ediert wurde. Einige Verse oder gar ganze Gedichte wurden nicht aufgenommen. Schreibfehler bei den frühesten Niederschriften oder in der Übertragung einer Abschrift konnten zu großen Bedeutungsunterschieden führen.¹⁹ Der einzige Weg, dem heutigen Leser in der östlichen wie westlichen Hemisphäre die Bedeutungsvielfalt und verschiedenen Lesarten persischer Dichtkunst wie der von Hafis aufzuzeigen, wären detaillierte Analysen der verschiedenen Handschriften-editionen sowie anschließend der literarischen Texte. Während die Beschäftigung mit Editionen in der westlichen Wissenschaft eine lange Tradition besitzt, sind reine Textanalysen relativ selten und vorrangig von iranischen Wissenschaftlern und Schriftstellern betrieben. Insgesamt dominierte die mystische Interpretation, die offenbar als offizielle Lesart der herrschenden Schichten galt.²⁰ Unter den iranischen Experten wie Qasem Ghanni (1898-1952), Ahmad Schamlu (1925-2000) und Ali Dashti (1897-1981) setzte sich allmählich eine pragmatische sozio-historische Lesart des Diwan durch, wohingegen westliche Wissenschaftler über den literarischen Wert und

¹⁸ Lescot 1943-44, S. 5.

¹⁹ Schamlu 2534/1975, S. 47-50. Mit ähnlichen Schwierigkeiten ist der Analyst der Werke Attars konfrontiert; bereits ein Jahrhundert nach Hafis' Tod sind Schwierigkeiten und Fehler bei der Transkription des Diwan überliefert, s. auch Schimmel 1988, S. 11f.

²⁰ Bürgel 1991, S. 8.

die innere Einheit der Ghaselen diskutierten. Roemer sieht bei Arberry (1905-1969) den Standpunkt vertreten, dass in der fehlenden Einheit der Gedichte die Meisterleistung Hafis' begründet sei, dagegen hält er Lescot für einen Vertreter der Einheitlichkeit der Komposition.²¹ Die These von der geschlossenen Einheit der Ghaselen bekommt später Unterstützung durch die Analyse von Windfuhr.²²

Der Diwan von Hafis enthält nur wenige autobiographische Anhaltspunkte. So geht aus einer Ghasele hervor, dass Hafis vermutlich einen Sohn gehabt habe, der vor ihm gestorben sei.²³ Unter Bezug auf den türkischen Kommentator Sudi aus dem 16. Jh. soll Hafis ein Schüler eines Derwisches mit Namen Scheich Mahmud Attar, bekannt unter den Beinamen ‚Sprache des Unsichtbaren‘ (*langue de l'invisible*) und ‚Interpret der Mysterien‘ (*interprète des mystères*), gewesen sein. Dieser und Hafez hatten einen Rivalen, Scheich Hasan Azrakpush, der als der ‚Blaugekleidete‘ (*vêtu de bleu*) bezeichnet und in vielen Ghaselen angegriffen wird.²⁴ Die Gedichte Hafis' sprechen von verschiedenen weiteren Menschen. Nach aktuellem Wissenstand können diese nicht eindeutig zugeordnet werden.²⁵ Lescot weist jedoch darauf hin, dass einige Pseudonyme bzw. die persische Version der arabischen Beinamen verwendet wurden.²⁶ Betrachtet man die Entstehungsgeschichte des Diwan und die verschiedenen Handschrifteneditionen, so ist dies nicht weiter verwunderlich. Denn ein großer Teil der Gedichte stammen möglicherweise nicht von Hafis selbst. Sie könnten auch von seinen Schülern stammen oder von späteren Schreibern und Dichtern hinzugefügt worden sein.²⁷ Dies war Anlass für eine Reihe von textkritischen Ausgaben, als deren wich-

²¹ Unter Berufung auf Roemer 1951, S. 109.

²² Windfuhr 1990, S. 401-416.

²³ Guy 1927, S. xviii.

²⁴ Guy 1927, S. xxxiii.

²⁵ Alston 1996, S. 39.

²⁶ Lescot 1943-44, S. 9 f.

²⁷ Roemer 1951, S. 101; Schamlu 2534/1975, S. 49-50.

tigste die gemeinsame Edition von Qaswini und Ghanni sowie die Textedition von Khanlari gelten.²⁸

Neben der Frage zu den autobiografischen Auskünften in der Dichtung Hafis' ist eine der zentralen Fragen, ob die Ghaselen des Diwan eher im literarischen oder im mystisch-allegorischem Sinn zu verstehen seien. Jan Rypka wies darauf hin, dass im Orient eine mystische Interpretation bevorzugt wurde und werde, während der Westen eine Haltung vertrete, die diese Interpretation zugunsten einer historisch-philologischen Lesart vollkommen ausblenden würde.²⁹ Dies mag dem Umstand geschuldet sein, dass Hafis' Dichtung mystische Bezüge in unterschiedlicher Ausprägung aufweist. Obwohl die Mystik eine dominante Charakteristik des Diwan darstellt, kommen auch iranische Literaturkritiker nicht umhin einzuräumen, dass der Diwan auch als Reflexion seiner Zeit betrachtet werden müsse und daher eine literarische Interpretation erfordere und weniger eine mystische. Die mystischen Verse seien eher selten und leicht erkennbar.³⁰ Johann Christoph Bürgel findet bei Hafis Unendlichkeitsstreben, Ewigkeitssehnsucht, den Drang, sich den Fesseln von Raum, Zeit, den Normen der Gesellschaft und der Religion zu entziehen, als dessen Hüter der Verstand gilt.³¹

Lescot betrachtete den Diwan als eine Modeströmung persischer Dichtung, da sich Hafis einer bis dahin weniger gebräuchlichen Gedichtform, der Ghasele, zugewandt hatte.³² Arthur John Arberry bevorzugte in

²⁸ *Diwan-e Khwadje Shams al-Din Mohammad Hafez Shirazi*, be ehtemam-e Mohammad Qazwini wa Qasem Ghanni, Tehran: Zuwwar 1320/1941; Shams al-Din Mohammad Hafez, *Diwan*, Parwiz Natel Khanlari (Hrsg.), 2 Bde., 2. Auflage Tehran 1362/1983 (Zitate dieses Beitrages aus dem Diwan werden, wenn nicht anders angegeben, aus dieser Quelle entlehnt); siehe Najafi 1988.

²⁹ Rypka 1968, S. 266.

³⁰ Rypka 1968, S. 267. Nach Alston (1996) sind es die Gedichte 142, 143 und 342, S. 63.

³¹ Bürgel 1975, S. 53.

³² Lescot 1943-44, S. 3-4.

Anlehnung an muslimische Kommentatoren eine mystische Deutung³³ und Hans Heinrich Schaefer sah in den Versen eine Mischung aus rein kalkulierten Stilmitteln eingebettet in eine Jahrhundert alte Tradition festgelegter Themen und Ausdrucksmittel, die nur einen geringen Spielraum für Individualität ließ und keinen chronologischen Rückschluss auf Hafis' Biographie zulässt.³⁴ Diese Interpretationen werden jedoch der Dichtung Hafis und der gesamten mystischen Dichtung nicht oder nur teilweise gerecht, da laut Bürgel alles untrennbar miteinander verwoben sei.³⁵ Moderne iranische Wissenschaftler und Schriftsteller der Pahlavi-Zeit, zu denen unter anderem Qasem Ghanni, Ahmad Schamlu und Ali Dashti zählen, vermieden weitgehend Ausführungen zur mystischen Interpretation des Werkes. Die historische Einbettung und der aktuelle gesellschaftliche Wert des Werkes standen zunehmend im Vordergrund, so auch dessen satirischer Gehalt in Bezug auf die Obrigkeiten seiner Zeit.³⁶

Es ist offensichtlich, dass die Dichtung des Diwan keinen vollkommen mystischen Anstrich besitzt. Bereits in Attars Werk gibt es neben den mystischen Implikationen auch existenzielle, metaphysische und soziale Bedeutungen, die sowohl historisch als auch universell verstanden werden können.³⁷ Gleiches gilt für den Diwan.³⁸ Hafis, ein ausgezeichneter Kenner des Koran, war im Gegensatz zu seinem Vorfahr Attar als Hofpoet von seinen Mäzenen abhängig und vermutlich kein Asket.³⁹ Hafis kannte die Werke Sana'is (1080-1131), Attars, Dschalal al-Din Rumis (1207-1273) und Sa'dis (1190- ca. 1282) und entlehnte aus diesen und

³³ Arberry 1958, S. 360-61.

³⁴ Schaefer 1942, s.a. Roemer 1951, S. 113.

³⁵ Bürgel 1975, S. 54.

³⁶ Ghanni 1321/1942; Schamlu 2534/1975; Dashti 1362/1983.

³⁷ Kermani 2005, S. 49-50.

³⁸ Bürgel 1995, S. 21.

³⁹ Alston 1996, S. 62-63; Widmer sieht in den Ghaselen sogar Stufen von Hafis' fortschreitendem Alkoholismus widerspiegelt, Widmer 1991, S. 137-142.

anderen bekannten Werken zahlreiche Ausdrücke und Gedanken.⁴⁰ Aufgrund der Verwendung verbreiteter mystischer Symbole und stilistischer Methoden seiner Zeit widerspiegeln sich in seinen Gedichten spirituelle Botschaften, die in Zusammenhang mit ihrer literarischen Form, der Flüssigkeit der Verse und ihr melodischer Klang insgesamt eine Kohärenz bilden, die einzelnen Gedichte jedoch unterschiedliches Gewicht auf Einheit in Struktur, Reim und Metrum, Inhalt und Tone, verwendete Metaphorik und Wortwahl legen.⁴¹ Bei Hafis widerspiegelt die Dichtung nicht die alltägliche Realität, sondern vielmehr ihre beispielhafte, transzendente Bedeutung.⁴² Dadurch eröffnen sich für den Leser des Diwan verschiedene Lesarten. Er kann entscheiden, ob er die Verse literarisch oder musikalisch interpretieren, ihnen eine mystische Bedeutung zuschreiben oder sie als Panegyrik betrachten möchte.⁴³ Gerade diese Interpretationsvielfalt der Ghaselen und das Zusammenwirken all dieser Bedeutungsebenen macht die Besonderheit und Komplexität des Werkes aus.⁴⁴

Vergleich der mystischen Elemente bei Hafis und Attar

Im Folgenden soll ein Vergleich der Diwan-Dichtung Hafis' mit dem Werk *Die Konferenz der Vögel (Manteq al-tair)* von Attar einige mystische Aspekte der Hafis-Dichtung skizzieren, deren Erforschung in den vergangenen Jahren vernachlässigt worden sei.⁴⁵ Hauptmotiv beider Dichter ist die Liebe, die sowohl in ihrer mystischen als auch in ihrer weltlichen Dimension in den Werken wieder zu finden sind. Diese Liebe ist absolut und durchdringt alle Stufen des Daseins. In Anlehnung an Ahmad Ghazzalis *Sawanih* („Aphorismen über die Liebe“) schließt sie

⁴⁰ Vgl. Arberry 1958, S. 352.

⁴¹ Hillmann 1976.

⁴² Meisami 1987, S. 281.

⁴³ Alston 1996, S. 17; Meisami 1991, S. 89.

⁴⁴ Beispiele dafür im Spiegel von Übersetzungen gibt Arberry 1958 wieder S. 352-55.

⁴⁵ Pourjavady 1988, S. 25.

bei Attar wie auch bei Hafis die Liebe Gottes zu den Menschen, die Liebe der Menschen zu Gott wie auch die Liebe der Menschen zu den Menschen ein.⁴⁶ Sie kann verschiedene Phasen der mystischen Erfahrung repräsentieren und knüpft damit an das mystische Verständnis der Brüder Abu Hamid Mohammad und Ahmad Ghazzali in der *Abhandlung der Vögel (Risalat al-tair)* an.⁴⁷

Die Liebe gilt in der islamischen Mystik als Gegenpart zur *ratio*, der Vernunft, und wird gewöhnlich der Formelsprache weltlich-erotischer Dichtung entlehnt, wie wir sie schon bei Attar finden. Er hat diesem Prinzip insbesondere mit seinem *Manteq al-tair* den Weg bereitet und bezieht gerade in diesem Werk gegen Vertreter eines exoterischen Religions- und Weltverständnisses zugunsten einer esoterischen Sichtweise Position.⁴⁸ Eine Bedingung dafür ist nach Attar die Aufrichtigkeit in der Liebe,⁴⁹ die bei späteren Dichtern wie etwa bei Nezami Gandschawi oder Dschalal al-Din Rumi (Moulana) zum obersten Weltprinzip, welches Grund- und Triebkraft allen Seins darstellt, erkoren wird: „Durch Liebe sind die Himmelsphären in Harmonie; ohne Liebe versinken die Gestirne“;⁵⁰ bei Rumi wird die Kraft der Liebe in den mystischen Freund projiziert; und für Attar ist die irdische Liebe lediglich Symbol für Sehnsucht nach Gott und daher vorläufig. Endgültige Erfüllung bringt nach seiner Lehre erst der Tod bzw. die völlige Aufgabe des Selbst. Ausschließlich durch bewusste Hingabe und Selbstaufgabe wird das Erreichen eines höheren Zustands ermöglicht und die Suche nach dem inneren Sinn erfolgreich. Die Ablehnung äußerer Formen des Glaubensbekenntnisses und der Riten führt zu einer religiösen Toleranz, die keinen Unter-

⁴⁶ Vgl. Pourjavady 1988.

⁴⁷ Zarrinkoob 1378/1999, S. 157 ff.

⁴⁸ Für die Hofpoesie war es gegen Ende der Abbasidendynastie obligatorisch, gewissermaßen pseudorebellisch gegen den orthodoxen Islam zu schreiben, selbst wenn Verfasser ein gläubiger Muslim war, Alston 1996, S. 15.

⁴⁹ Bürgel 1975, S. 45.

⁵⁰ Zitiert in Bürgel 1975, S. 47-48.

schied zwischen diversen Glaubensrichtungen bzw. Glauben und Unglauben kennt.

Ähnlich wie Attar dominiert bei Hafis eine rebellische Haltung gegenüber Dogmen und Scheinheiligkeit. Dennoch scheinen bei Hafis der Glaube an die Vorherbestimmung und das Paradies durch, die bei Attar nicht zu finden sind.

Mit Ironie und Sarkasmus geht Hafis sogar zu offenen Angriffen auf den exoterischen Islam über:

حافظا سجده به ابروی چو محرابش بر
که دعائی ز سر صدق جز آنجا نکنی⁵¹

Hafis, verneige dich in Anbetung vor den *mihrab*-gleichen Augenbrauen,⁵²
Denn außer dort wirst du nirgendwo aufrichtiger beten.⁵³

به جز ابروی تو محراب دل حافظ نیست
طاعت غیر از تو در مذهب ما نتوان کرد⁵⁴

Außer deinen Augenbrauen gibt es keinen *mihrab* für Hafiz' Herz;
Man kann in unserer Religion niemandem dienen außer dir.⁵⁵

تو کافر دل نمی بندی نقاب زلف و می ترسم
که محرابیم بگرداند خم آن دلستان ابرو⁵⁶

⁵¹ Diwan-e Hafis, S. 958/471, 7 (wenn nicht anders angegeben wird aus der Edition Khanlaris zitiert).

⁵² *Mihrab* = Heiligtum; Gebetsnische, die nach Mekka ausgerichtet ist und die Ausrichtung der Gläubigen beim Gebet festlegt.

⁵³ Vgl. Bürgel 1991, S. 22.

⁵⁴ Diwan-e Hafis, S. 282/133, 10.

⁵⁵ Vgl. Bürgel 1991, S. 22.

⁵⁶ Diwan-e Hafis, S. 824/404, 7.

Du, Ungläubiger, bindest dein Herz nicht an den Schleier der Locken und ich fürchte,

Dass sich mein *mihrab* zur Krümmung der lieblichen Augenbrauen wendet.⁵⁷

می ترسم از خرابیِ ایمان که می برد
محرابِ ابروی تو حضورِ نمازِ من⁵⁸

Ich fürchte die Zerstörung des Glaubens, denn
der *mihrab* deiner Augenbraue ist bei meinem Gebet dabei.⁵⁹

نیست در کس کرم و وقتِ طرب می گذرد
چاره آن است که سجاده به می بفروشیم⁶⁰

In niemandem gibt es Weinreben und die Zeit der Freude geht vorbei,
Einzigster Ausweg ist, dass wir den Gebetsteppich gegen Wein eintauschen.⁶¹

Die Hinwendung zum mystischen Verständnis des Glaubens und Betens tendiert im Diwan von Hafis zwischen der Furcht vor dem Abfall vom Glauben bzw. der Glaubenspraxis und der Anbetung des oder der Geliebten. Ähnliche Motive finden wir bei Attar. In der Geschichte vom Scheich San'an wird dessen zeitweilige Abkehr vom Glauben, die Anbetung der Geliebten und die Erniedrigung des Scheichs aus Liebe zu einer Christin beschrieben.

Wenngleich der Diwan von Hafis wie auch die gesamte mystische Literatur vom iranischen Intellektuellen Ahmad Kasrawi (1890-1946) wegen ihrer Weltabgewandtheit kritisiert wurde und sie insbesondere im Zuge

⁵⁷ Vgl. Bürgel 1991, S. 23.

⁵⁸ Diwan-e Hafis, S. 800/392, 7.

⁵⁹ Vgl. Bürgel 1991, S. 23.

⁶⁰ Diwan-e Hafis, S. 754/369, 2.

⁶¹ Bürgel 1991, S. 23.

der Modernisierungsmaßnahmen zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Hemmfaktor für die gesellschaftliche Entwicklung betrachtet worden ist,⁶² zeigen sich zumindest bei Attar durchaus aktive Züge der Selbstbestimmung: die Entscheidung für den mystischen Weg; die eigenen Taten nicht im religiös-orthodoxen Sinn in gut und schlecht einzuteilen, um nach dem Tod ins Paradies zu kommen; das Lernen und Suchen nach dem tieferen mystischen Sinn. Diese Aktivitäten bleiben jedoch auf die Entwicklung mystischer Kontemplation beschränkt.

Diesbezüglich widerspiegelt sich in Hafis' Dichtung eine eher passive Haltung. Ihm genügen die poetische Beschreibung von Emotionen und die Botschaft, dass der Mensch erkenne. Der Mensch könne keine Fehler begehen, da sein Schicksal auf göttlicher Vorherbestimmung beruhe:

دیدار شد میسّر و بوس و کنارِ هم از بخت شکر دارم و از روزگار هم^{۶۳}
Das Wiedersehen wurde möglich, der Kuss und das Beisammensein
Diesem Glück und dem Schicksal bin ich dafür dankbar.

به عزم ، توبه سحر گفتم استخاره کنم
بهار ، توبه شکن می رسد چه چاره کنم^{۶۴}

Wegen des Entschlusses der Bekehrung wollte ich am Morgen das Orakel befragen,

Der den guten Vorsatz brechende Frühling kommt, was soll ich tun.

عاشقِ رویِ جوانیِ خوشِ نخواستہ ام
وز خدا شادی این غم به دعا خواسته ام^{۶۵}

⁶² Kasrawi meint zum Beispiel, Hafis habe sich mit der Dichtung nur zum Selbstzweck beschäftigt, ohne eine weitere Absicht zu haben und den Sätzen eine Bedeutung zu geben, S. 2-3.

⁶³ Diwan-e Hafis, S. 724/354, 1.

⁶⁴ Diwan-e Hafis, S. 700/342, 1.

Ich bin frisch verliebt in ein junges, hübsches Angesicht
Und von Gott habe ich um die Freude dieses Kummers gebeten.

هر چند پیرو خسته دل و ناتوان شدم
هر گه که یادِ روی تو کردم جوان شدم
شکر خدا که هر چه طلب کردم از خدا
بر منتهای همتِ خود کامران شدم^{۶۶}

Ogleich ich alt, müde und gebrechlich bin,
wurde ich wieder jung, sobald ich mich an Dein Antlitz erinnerte,
Gott sei Dank, was immer ich von Gott erbeten habe,
am Ende meiner Bemühungen gelangte ich ans Ziel meiner Wünsche.

Diese passive Haltung vertritt Attar nicht. Er bittet auch nicht um göttliche Vergebung, sondern legt alle Taten in die Hand des nach Gottesliebe Suchenden. Die aktive Suche nach Selbsterkenntnis und inneren Frieden konnte helfen, den Schicksalsschlägen, Entbehrungen und Kriegserfahrungen, denen die Menschen in Nischabur zu Attars Zeiten ausgesetzt waren, zu begegnen.

Einen besonderen Einfluss auf Hafis' mystisches Denken sollen die *Aphorismen* von Ahmad Ghazzali gehabt haben, deren Themen Hafis in seinem Diwan mehrfach aufgreift.⁶⁷ Ghazzali thematisiert vor allem die metaphysische Natur der Liebe, die göttlichen Eigenschaften des Geliebten sowie den Zustand und die Psychologie des Verliebten.⁶⁸ Helmut Ritter findet keinen Ansatz dafür, dass Ghazzali die göttliche Schönheit in der menschlichen widerspiegelt sähe. Die mystische Liebe bei Ghazzali muss sich von äußeren Faktoren lösen, um sich nach innen richten zu können. Ziel der Willensäußerung des Geliebten zu sein, sei das wahre Glück, nicht aber die körperliche Vereinigung mit dem Ge-

⁶⁵ Diwan-e Hafis, S. 626/305, 1.

⁶⁶ Diwan-e Hafis, S. 644/314, 1-2.

⁶⁷ Pourjavady 1988, S. 27.

⁶⁸ Pourjavady 1986, S. 2.

liebten. Der Liebende hat sich dafür von allen egoistischen Regungen zu lösen.⁶⁹ Während Ghazzali die irdische Liebe trotz Rückgriff auf menschliche Liebesobjekte ausdrücklich ablehnt, stellt Hafis' Rhetorik durchaus Assoziationen mit der irdischen Liebe her.

Attar betrachtet die Liebe zu rein irdischen Personen und Dingen als unvollkommen. Wie die Geschichte von Scheich San'an illustrieren soll, lenkt die irdische Liebe vom wahren Glauben ab und ist vergänglich. Die auf irdischem Begehren beruhende Liebe ist nicht rein, unendlich und vollkommen im Vergleich zur Liebe zu Gott. Im Gegensatz zur Gottesliebe verlangt irdische Liebe keine Hingabe bis zur Selbstaufgabe, sie ist vielmehr häufig einseitig, erniedrigend und schmerzhaft, sobald sich das Bewusstsein um ihre Endlichkeit eingestellt hat. In der *Konferenz der Vögel* wird die unvollkommene Form der irdischen Liebe häufig mit Geschichten zwischen Männern und Frauen illustriert. Der Scheich San'an findet nach dem Verblässen seiner Liebe zum Christenmädchen zu seinem Glauben zurück, ein Mann erkennt plötzlich einen Makel in den Augen seiner Geliebten. Die Verliebtheit eines Derwishes zu einer schönen Prinzessin endet abrupt, nachdem er sich wegen seiner Gefühle erniedrigen ließ und feststellen musste, dass diese nicht erwidert werden.

Der absehbare Verlust des irdischen Geliebten bedeutet Schmerz und Erniedrigung, wohingegen die Liebe zu Gott niemals endet. Sie verlangt Entbehrungen, verleiht jedoch Größe. Um den Zustand des mystischen Verliebtheits zu beschreiben, verweist Attar in der Regel auf die Liebe zwischen Männern, häufig einem schönen jungen und einem älteren Mann. In der Regel haben die Verliebten auch verschiedene soziale Stellungen inne, wie etwa die Beziehung zwischen Herrscher und Diener (Mahmud und Ayaz) oder einem jungen Prinzen/Höfling und einem alten Derwisch. Ähnlich den Ghaselen von Hafis bleibt diese Liebe unerfüllt

⁶⁹ Ritter, *Ghazzali's Aphorismen* 1942, S. i-iii.

durch die Entfernung oder den Verlust des Geliebten. Während Hafis diesen Verlust beklagt und seine Gefühle in zahllosen Gleichnissen mit gekonnten sprachlichen und dichterischen Finessen zum Ausdruck bringt, besinnt sich Attar auf die Stationen mystischer Erfahrung. Er lässt den Leser nicht mit seinen Gefühlen allein, sondern kommentiert die Geschichte mit einer Lehre oder einem Fazit und führt die narrative Struktur der Rahmenhandlung weiter. Attars *Konferenz der Vögel* erfüllt daher primär einen didaktischen Zweck. Wie Abu Hamid Mohammad Ghazzali, der berühmte Bruder von Ahmad Ghazzali, in seiner Streitschrift gegen die Ibaḥiya betrachtet Attar eine kritische Selbstreflexion der Mystiker als notwendig.⁷⁰ Die Kenntnis von den Schwächen am Beispiel verschiedener Vögel und die Überwindung dieser Schwächen mit Hilfe von Gleichnissen und Parabeln sollen die Mystiker auf den rechten Weg zurückführen und sie zur richtigen mystischen Kontemplation anleiten.

جان فشاندن باید این درگاه را	مرد می باید تمام این راه را
تا توان گفتن که هستی مردِ کار	دست باید شست از جان مردوار
همچو مردان برفشان جانِ عزیز	جان چو بی جانان نیرزد هیچ چیز
بس که جانان جان کند بر تو نثار ⁷¹	گر تو جانی برفشانی مردوار

Ein fähiger Mann [Gottes] muss den ganzen Weg gehen
und sein Leben für die Schwelle [zu Gott] hingeben.

Er muss sich von seinem menschlichen Leben lösen,
damit gesagt werden kann, dass er ein Mann der [mystischen] Tat ist.

Das Leben wie die seelenlosen Dinge sind nichts wert,
löse dich von der wertigen Seele wie die Männer [des Weges].

Wenn du die Seele mutig aufgibst,
dann wird Er dich mit der ewigen Seele hinreichend beschenken.

⁷⁰ S. Pretzl, *Die Streitschrift des Ghazzali* 1933.

⁷¹ Attar 1384/2005, S. 264, Verse 733-736.

Attar bemüht sich durch Gleichnisse und Belehrungen, seine Zeitgenossen zu den ursprünglichen Werten und Zielen des mystischen Islam zurückzuführen. Wenn Hafis sich gegen religiöse Heuchelei seiner Zeitgenossen und insbesondere der Sufis richtet, tut er dies in einer sehr ironischen bzw. satirischen Art:

صوفی ار باده باندازه خورد نوشش باد ور نه اندیشهٔ این کار فراموشش باد^{۷۲}

Wenn ein Sufi in Maßen Wein trinkt, möge es ihm schmecken,
ansonsten sollte er den Gedanken daran vergessen.

چون طهارت نبود کعبه و بتخانه یکیست نبود خیر در آن خانه عصمت نبود.^{۷۳}

Wenn es keine Reinheit gibt, sind Ka'ba und Götzentempel eins.
Gibt es nichts Gutes in jenem Haus, so gibt es auch keine Unfehlbarkeit.⁷⁴

دی عزیزی گفت حافظ می خورد پنهان شراب
ای عزیز من نه عیب از آن به که پنهانی بود؟^{۷۵}

Gestern sagte ein lieber Mensch: „Hafis hat heimlich Wein getrunken.“
Oh, mein Lieber, kein Fehler ist besser als wenn er verborgen ist.

صحبتِ حکامِ ظلمتِ شب ، یلداست نور ز خورشید خواه بو که بر آید
بر درِ اربابِ بی مروتِ دنیا چند نشینی که خواجه کی بدر آید^{۷۶}

Die Rede der Herrscher ist wie die Dunkelheit der Yalda-Nacht⁷⁷,
das Licht suche bei der Sonne, denn von ihr geht es aus.

An der Pforte der [weltlichen] Herren ist die Unmenschlichkeit der Welt,
Wie lange soll man warten bis endlich der Herr [Gott] erscheint?

⁷² Diwan-e Hafez , S. 219/101, 1; vgl. Halabi 1377/1998, S. 727.

⁷³ Diwan-e Hafez , S. 442/213, 6; vgl. Halabi 1377/1998, S. 730.

⁷⁴ Vgl. Bürgel 1991, S. 24.

⁷⁵ Diwan-e Hafez , S. 441/212, 9 ; vgl. Halabi 1377/1998, S. 731.

⁷⁶ Diwan-e Hafez , S. 472/227, 3-4; vgl. Halabi 1377/1998, S. 731-732.

⁷⁷ Die längste Nacht des Jahres.

کجاست صوفیِ دجالِ کیشِ مُلجِدِ شکل
بگو بسوز که مهدیِ دینِ پناه رسید^{۷۸}

Wo ist der schwindlerische Sufi mit dem ketzerischen Glauben
Sag, er möge sich ärgern, denn der die Religion schützende Mehdi ist
gekommen.

سِرِّ خدا که عارفِ سالک به کس نگفت
در حیرتم که باده فروش از کجا شنید^{۷۹}

Das Geheimnis Gottes hat der suchende Gnostiker niemandem offenbart,
ich wundere mich, wo der Weinverkäufer das gehört hat.

چو پیر سالک عشقت به می حواله کند
بنوش ومنتظرِ رحمتِ خدا می باش

(...)

وفا مجوی ز کس و سخن نمی شنوی
به هَرزه طالبِ سیمرغ و کیمیا می باش^{۸۰}

Wie der nach Liebe suchende *Pir* dem Wein zuspricht
So trinke und erwarte Gottes Erbarmen.

[...]

Suche das Treueversprechen bei niemandem, denn du wirst keine Worte
hören,

Suche lieber vergeblich nach dem *Simorgh*⁸¹ und dem Elixier [der
Glückseeligkeit].⁸²

⁷⁸ Diwan-e Hafez , S. 490/237, 6; vgl. Halabi 1377/1998, S. 732.

⁷⁹ Diwan-e Hafez, S. 492/238, 8, vgl. Halabi 1377/1998, S. 732.

⁸⁰ Diwan-e Hafez, S. 554/269, 3 und 6; vgl. Halabi 1377/1998, S. 733.

⁸¹ Anspielung auf den König der Vögel in Attars *Konferenz der Vögel*, der das Ziel der mystischen Reise der Vögel ist und den Weg zur Selbsterkenntnis und der Beziehung zu Gott beschreibt.

Im letzten Vers bezieht sich Hafis auf seine mystischen Vordenker Attar und al-Ghazzali, die den Weg zu einem Ideal vollkommener Einheit zu beschreiben suchen. Die Wahrheit findet Hafis bei niemandem, Fehlbarkeit bei allen. Deshalb sollte der Umgang mit der Fehlbarkeit geübt werden. Aufgrund dieser Einstellung kann er seinen Versen die bekannte Leichtigkeit verleihen.

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه
کنون که مست و خرابم صلاح بی ادبیست^{۸۳}

Tausendfachen Verstand und Benehmen hatte ich, oh Herr,
nun, wo ich betrunken und angeschlagen bin, ist Unhöflichkeit ratsam.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن
که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست^{۸۴}

Laufe nicht dem Leid hinterher und tue, was du möchtest,
denn auf unserem Weg gibt es außer diesem keine Sünde.

خوش برآ با غصّه ای دل کاهلِ راز
عیش، خوش، در بوتۀ هجران کنند^{۸۵}

Sei froh, oh Herz, mit Kummer bist du dem Geheimnis nicht gewachsen,
man lebt gut im Schmelztiegel der Trennung.

⁸² *Elixier der Glückseligkeit* (Kimiya-ye sa'adat) von Abu Hamid al-Ghazzali. Es sollte dem gemeinen Volk seine Ideen aus dem *Ihya al-ulum*, der Beziehung des Menschen zu sich selbst, seinen Mitmenschen und zu Gott, auf Persisch in zusammengefasster Form vermitteln, s. *Al Ghasali: Das Elixier der Glückseligkeit*, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter, Jena: Diederichs 1923.

⁸³ *Diwan-e Hafez* (Edition Pezhman) S. 21/47, 8; vgl. Halabi 1377/1998, S. 726; Die Ausgabe von Khanlari enthält diesen Vers nicht, s. *Diwan-e Hafez* 1377/1998, S. 146/65.

⁸⁴ *Diwan-e Hafez*, S. 168/76, 6; vgl. Halabi 1377/1998, S. 727.

⁸⁵ *Diwan-e Hafez*, S. 400/192, 9; vgl. Halabi 1377/1998, S. 729.

قومی به جدّ و جهد نهند وصلِ دوست
قومی دگر حواله به تقدیر می کنند
فی الجملة اعتماد مکن بر ثباتِ دهر
کاین کارخانه یست که تغییر می کنند
می ده که شیخ حافظ و مفتی و محتسب
چون نیک بنگری همه تزویر می کنند^{۸۶}

Einige Leute haben sich der Verbindung zum Freund mit Ernsthaftigkeit und Anstrengung gewidmet,
andere vertrauen auf das Schicksal [den Befehl Gottes].

Kurz, glaube nicht an die Festlegung des Schicksals,
denn dies ist eine Werkstatt, die man ändert.

Gib Wein, denn der Scheich Hafis [Korankenner], der Mufti [Rechtsgelehrter] und der Mohtaseb [Aufseher über die religiösen Gebote und Verbote],
wenn du gut hinschaust, täuschen alle.

ز انقلابِ زمانه عجب مدار که چرخ از این فسانه هزاران هزار دارد یاد^{۸۷}

Wundere dich nicht über den plötzlichen Wandel der Zeit,
denn das Rad [der Zeit] hat davon tausende Geschichten im Gedächtnis.

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع
سخت می گیرد جهان بر مردمان سخت کوش^{۸۸}

Er sagte: „Nimm die Dinge von Natur aus leicht,
schwer wird die Welt für diejenigen, die sich besonders anstrengen.“

⁸⁶ Diwan-e Hafez, S. 406/195, 7-9; vgl. Halabi 1377/1998, S. 729-730. Der letzte Vers weicht in der Ausgabe Khanlaris von der Quelle Halabis leicht ab. Halabi zitiert: „mey khor ...“ [trinke Wein ...].

⁸⁷ Diwan-e Hafez, S. 210/97, 3; vgl. Halabi 1377/1998, S. 727.

⁸⁸ Diwan-e Hafez, S. 578/281, 2; vgl. Halabi 1377/1998, S. 734.

با دل خونین لب خندان بیاور همچو جام
نی گرت زخمی رسد آیی چو چنگ اندر خروش^{۸۹}

Lache mit blutendem [traurigem] Herzen wie der Wein,
dein Blick wird getrübt, wenn du wie eine Harfe beginnst zu klagen.

چه دوزخی چه بهشتی چه آدمی چه ملک
به مذهب همه کفر طریقت است امساک^{۹۰}

Ob Hölle oder Paradies, ob Mensch oder Engel,
Nach den Glaubensvorstellungen aller ist das Leugnen des Weges
[boshafte] Verweigerung.

گفته بودی که شوم مست و دو بوست بدهم
وَعَدَه از حد بشد و ما نه دو دیدیم و نه یک^{۹۱}

Du sagtest, ich solle mich betrinken und dir zwei Küsse geben,
doch die Vereinbarung überstieg das Maß und wir sahen weder zwei
noch einen.

Es gibt darüber hinaus mehr als 30 Verse, die religiöse Heuchelei kriti-
sieren oder sich darüber lustig machen. Der Asket ist nach den Worten
von Hafis ein Exoteriker:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست^{۹۲}

⁸⁹ Diwan-e Hafez, S. 578/281, 5; vgl. Halabi 1377/1998, S. 735.

⁹⁰ Diwan-e Hafez, S. 602/293, 4; vgl. Halabi 1377/1998, S. 735. Bei Halabi heißt es:
چه دوزخی چه بهشتی چه آدمی چه پری به مذهب همه کفر طریقت امساک

Ob Hölle oder Paradies, ob Mensch oder Feengestalt,
Nach den Glaubensvorstellungen aller ist das Leugnen deines Weges [boshafte]
Verweigerung.

⁹¹ Diwan-e Hafez, S. 606/295, 4; vgl. Halabi 1377/1998, S. 735.

⁹² Diwan-e Hafez, S. 160/72, 1; vgl. Bürgel 1991, S. 26.

Der Äußerlichkeiten anbetende Asket weiß nichts über unser [inneres] Befinden;

Was auch immer er in Bezug auf uns sagt, ist nicht Ausdruck des Unwillens.

Die Grundstimmung bei Attar ist ernst, melancholisch und weltabgewandt.⁹³ Hafis arbeitet zwar mit bekannten kontrastiven und emotionalen Darstellungen, dennoch bindet Attar den Zuhörer bzw. Leser stärker ein und treibt ihn zu einer aktiven Gottessuche an.

Schwerpunkt Attars ist die mystische Botschaft in Reaktion auf die populären Tendenzen des Sufismus zu seinen Lebzeiten, die den Sufismus zu einer Massenbewegung machten und ihn häufig auf Äußerlichkeiten reduzierten. Metrik und Ausdruck haben daher bei Attar weniger Gewicht, wofür sein Werk häufig kritisiert worden ist. Hafis musste als Hofpoet die literarische Form und Sprache beherrschen, dennoch konnte er innerhalb der bestehenden Stilmormen seiner Individualität Ausdruck verleihen.⁹⁴ Für seine Neuerungen ist er auch von einigen seiner Zeitgenossen, insbesondere vom Mosaffariden-Schah Schodscha, kritisiert worden.⁹⁵

Im Rahmen seiner Beschäftigung mit Attar's Diwan stellte sich Helmut Ritter die Frage, ob die Darstellung der mystischen Ideen als reine Symbolik aufzufassen sei. Denn Ritter erkannte auch hier recht irdische Beschreibungen der Liebe, die Attar im Gegensatz zu Hafis als Mittel der Versinnbildlichung der Gottesliebe nutzte, wenn der geliebte Jüngling göttliche Züge erhält oder sich Gott in der Gestalt eines Jünglings offenbart. Während Attars Liebesmystik ausschließlich spirituell gemeint ist,

⁹³ Ritter 1959, S. 7.

⁹⁴ Alston 1996, S. 42; Meisami 1987, S. 281; Hafis war nicht der Erste, der die Ghasele für Lobpreisungen nutzte und eine erotische Sprache verwendete. Seine Dichtung zeichnet vielmehr die Polysemie und ethischen Dimensionen aus. Er ist insofern besonders, weil er erfolgreich die konventionellen Kennzeichen der Ghasele mit dem größtem Maß an Flexibilität ausstattet, Meisami 1987, S. 277-281, 298.

⁹⁵ Guy 1927, S. xxviii.

finden sich bereits bei Rumi darüber hinaus weltliche Bezüge, die bei Hafis noch stärker zur Geltung kommen und seinen Patron oder eine andere geliebte Person verkörpern.⁹⁶

Attar spricht vom Weg und dem Brennen der Liebe, die keine Gegenliebe erwarten darf, sondern völlige Hingabe und Selbstaufgabe verlangt bis die Liebenden zur Einheit finden. Der Stellenwert der Liebe steht bei ihm vor dem des Glaubens. Derartige Stationen der Entwicklung von Liebe finden wir bei Hafis nicht. Bei ihm spielt der Ort für die Glaubensausübung und die Liebe keine Rolle. Das Sufikloster steht für ihn als Sinnbild für Heuchelei, Scheinheiligkeit, Dogmatik und Weltflucht. In seinem radikalen Gegenbild, der Weinschenke, findet er hingegen das, was er sucht, den Rausch, die Liebe, Moral und Weisheit. „Hafis lässt wie Attar den *Pir* (Sufi-Meister) geradewegs von der Moschee zur Weinschenke gehen. [...] Was Hafiz auszeichnet, sind seine mentale Deutlichkeit und sein entwaffnender Optimismus, die sein ganzes Werk durchziehen.“⁹⁷

Die Herausstellung solcher Kontraste geben Hafis' Gedichten etwas Leichtes, Unbeschwertes, bei dem man eine tiefer gehende Verinnerlichung vermisst. Doch muss man sich fragen, ob Hafis diesen unbeschwerten Lebenswandel in der Weinschenke nicht ebenfalls als Mittel der Übertreibung verstanden hat und das von ihm angestrebte Ideal eigentlich dazwischen liegt. Ritter beschreibt es als Lebensgenuss. Kommt diese Art des Genusses nicht ebenfalls eher einer Art Weltflucht gleich?

Hafis greift auf die Mystik seiner literarischen Vorfahren Sana'i, Attar, Rumi und Sa'di zurück, beschreibt sie jedoch mit einer Sprache, die in ihrer Expressivität und Emotionalität ihresgleichen sucht.⁹⁸ Bereits Attar

⁹⁶ Alston 1996, S. 14.

⁹⁷ Rypka 1968, S. 269.

⁹⁸ Arberry 1958, S. 350.

benutzte viele deskriptive Themen und bacchische Motive in seinen Ghazelen zur mystischen Interpretation. Dadurch erhalten diese Verse einen zunehmend polysemischen Charakter.⁹⁹ Hafis schwankt gleichermaßen zwischen Mystik und den Beschreibungen irdischer Genüsse des Weins und der Liebe zum schönen, jugendlichen Weinschenken. Trotz des Einsatzes konventioneller genre-spezifischer Mittel erreicht Hafis das größte Maß an Flexibilität.¹⁰⁰ Die Ironie und der feine Humor, der in seinen melodischen Versen mitschwingt, sprechen für eine durch die ironische Distanz durchscheinende Pragmatik und Nähe zum Leben des Volkes, das sich für gewöhnlich weder im Sufikloster noch in der Weinschänke aufhält. Nicht eine pessimistische Weltanschauung, sondern Lebensfreude im Diesseits ist Leitmotiv des Dichters.¹⁰¹ Dies ist neben der erwähnten Interpretationsvielfalt ein weiterer Grund, auf dem die Popularität seines Werkes fußt und es zu einem zeitlosen Werk der Weltliteratur werden ließ.

قصرِ فردوس به پاداشِ عملِ می بخشند
ما که رندیم و گدا دیرمغان ما را بس.^{۱۰۲}

Man schenkt den Paradiesespalast zur Belohnung für die Tat;
uns, die wir frei von gesellschaftlichen Normen und Bettler sind,
genügt die Wein-Schänke.¹⁰³

Letztlich verleihen die verschiedenen Lesarten des Diwan von Hafis dem Werk eine äußerst breit gefächertes Spektrum an Bedeutungen. Die einen halten Hafis daher für einen iranischen Propheten, einen Erben und Propagandisten der vorislamischen Kultur. Andere sehen in ihm den Vertre-

⁹⁹ Meisami 2003, S. 48-49.

¹⁰⁰ Siehe Meisami 1987, S. 237-298.

¹⁰¹ Roemer 1951, S. 113. s. auch Lescot.

¹⁰² Diwan-e Hafez, S. 541/262, 3; vgl. Halabi 1377/1998, S. 733.

¹⁰³ Der Wein galt als eine Errungenschaft der zoroastrischen Priester. In der indo-iranischen religiösen Tradition war die Verwendung eines berauschenden Ritualgetränks mit der Bezeichnung Soma/Haoma bei religiösen Zeremonien üblich.

ter eines Lebensstils, der auf liberalen Ideen und auf Liebe basiert oder einen Verfechter von häretischen Gedanken. Für die einen ist er ein Pannegyriker und Hofdichter persischer Prinzen, der bestimmten Restriktionen ausgesetzt war. Für die anderen ist er ein brillianter Künstler, der mit dem gesamten Repertoire an literarischen und kulturellen Traditionen meisterhaft spielte. Unter den Iranern ist Hafis überwiegend ein Gnostiker, der sich der Esoterik in der islamischen Religion widmete.

Fest steht, dass Hafis es schaffte, in seinen Gedichten ein besonders hohes Maß an Mehrdeutigkeiten und Ironie mitschwingen zu lassen, die oftmals implizite Botschaften als besonderen Ausdruck einer großen, Zeit ungebundenen Toleranz vermitteln. So ist die bis heute andauernde Wirkung und Popularität des Diwan zu erklären, denn jeder, der sein Werk zur Hand nimmt und liest, wird die Antworten finden, die er darin sucht. Dies hat dazu beigetragen, dass Hafis' Werk zeitlos und lebendig bleibt und wegen seiner Unnachahmlichkeit und Einzigartigkeit zu einem Teil des Weltkulturerbes geworden ist.

Literatur

J. Alston, *In Search of Hāfiz. 109 Poems from the Dīwān*, London: Shanti Sadan, 1996.

Arthur John Arberry, *Classical Persian literature*, London: Allen and Unwin, 1958.

Attar-e Neischaburi, *Manteq al-tair*, ediert und kommentiert von Mohammad Reza Shafii-Kadkani, Teheran: Sochan 1384/2005.

Matthijs van den Bos, *Mystic Regimes. Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic*, Leiden: Brill, 2002.

Johann Christoph Bürgel, *Drei Hafis-Studien*, Frankfurt und Bern: Lang, 1975.

Johann Christoph Bürgel, „Ambiguity: A study in the use of religious terminology in the poetry of Hafiz“, in Michael Glünz und J. Ch. Bürgel,

Intoxication. Earthly and heavenly. Seven studies on the poet Hafiz of Shiraz, Bern: Lang, 1991, S. 7-40.

Ali Dashti: *Der Palast der Neuerungen. Verschiedene Vorstellungen von Hafis* (Kākh-e ebdā. Andishehā-ye gunāgun-e Hāfez). Teheran: Jāwidan, 1362/1983.

Qasem Ghanni: *Diskussion über Werke, Vorstellungen und Situation von Hafis* (Bahth dar āthār wa afkār wa ahwāl-e Hāfez), Bd. 1: *Geschichte der Epoche Hafis'* (Tārikh-e 'asr-e Hāfez). Teheran: Ibn Sina, 1321/1942.

C. W. Ernst, "On Losing One's Head: Al-Ḥallājīan Motifs and Authorial Identity in Poems Ascribed to 'Aṭṭār", in Lewisohn, L. and Shackle, Ch. (Hrsg.): *The Art of Spiritual Flight. 'Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition*, London 2006, S. 330-343.

Al Ghasali: Das Elixier der Glückseligkeit. Aus dem persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter. Jena: Diederichs 1923.

Arthur Guy, *Les poèmes érotiques ou Ghazels de Chems ed dīn Mohammed Hāfiz. En calque rythmique et avec rime à la persane accompagnés d'une introduction et de notes d'après le commentaire de Soudī*. Paris: Paul Geunthner 1927.

Hafis, *Diwan*, Hosein Pezhman (Hrsg.), Teheran 1315/1936.

Hafis, *Diwan*, Parwiz Natel Khanlari (Hrsg.), 2. Aufl., Teheran 1362/1983.

Ali Asghar Halabi, *Tarikh-e tanz va shukhtab'i dar Iran va jahan-e eslami ta ruzegar-e Obeyd-e Zakani (History of satire and humour in the Islamic world until the time of Obeyd-e Zakani)*, Tehran: Behbahani 1377/1998.

Michael C. Hillmann, *Unity in the Ghazals of Hafez*, Minneapolis und Chicago: Bibliotheka Islamica 1976.

W. Kadi, "Education in Islam – Myths and Truths", in Kadi, W. and Billeh, V. (eds.): *Islam and Education. Myths and Truths*, Chicago 2007, 5-18.

Ahmad Kasrawi, *Hafis che miguyad?* (Was sagt Hafis), o.O. o.J.

Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München: Beck 2005.

Roger Lescot, „Essai d’une chronologie de l’œuvre de Hafiz“, Extrait du *Bulletin d’Etudes Orientales* 10 (1943-44), S. 1-44.

Julie S. Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1987.

Julie S. Meisami, „The Ghazal as fiction: Implied speakers and implied audience in Hafiz’s Ghazals“, in Michael Glünz und J. Ch. Bürgel, *Intoxication. Earthly and heavenly. Seven studies on the poet Hafiz of Shiraz*, Bern: Lang, 1991, S. 89-104.

Julie S. Meisami, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry*, London: Routledge-Curzon 2003.

Abol Hasan Najafi, „Hafiz: Editio definitiva“, *Spektrum Iran* 1.4 (1988), S. 54-74.

Seyyed Hossein Nasr, „Some observations on the place of ‘Attar within the Sufi tradition“, *Colloquio italo-iraniano sul poeta mistico Fariduddin ‘Attar*, Rom: Academia Nazionale dei Lincei 1978, S. 5-20.

Nasrollah Pourjavady, „Introduction“, Ahmad Ghazzali, *Sawanih. Inspirations from the world of pure spirit. The oldest Persian Sufi treatise on love*, hrsg. von Nasrollah Pourjavady, London: Routledge & Kegan 1986, S. 1-14.

Nasrollah Pourjavady, „Schönheit und Anmut. Ein Diskussionsbeitrag zur Hafisschen Ästhetik“, *Spektrum Iran* 1.4 (1988), S. 25-45.

Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahiya*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1933.

Robert M. Rehder, „The Text of Hāfiz“, *Journal of the American Oriental Society* 94.2 (1974), S. 145-156.

Hellmut Ritter, *Ahmad Ghazzali's Aphorismen der Liebe*, Istanbul: Staatsdruckerei 1942.

Hellmut Ritter, „Fariduddin Attar, III. 7. Der Diwan (mit Vergleich einiger Verse von Sana'i und Hafiz)“, *Oriens* 12, 1/2 (1959), S. 1-88.

Hans Robert Roemer, „Probleme der Hafizforschung und der Stand ihrer Lösung“, *Abhandlungen der Klasse der Literatur der Akademie der Wissenschaften und Literatur* 3 (1951), S. 100-113.

Jan Rypka, *History of Iranian literature*, Dordrecht: Reidel, 1968.

Hans Heinrich Schaeder, „Lässt sich die ‚seelische Entwicklung des Dichters Hafiz‘ ermitteln?“ *OLZ* xlv (1942), S. 201-210.

Ahmad Schamlu, Vorwort zu seiner Edition des Diwan *Hafis von Schiraz* (Hāfez-e Shirāz), zweite Auflage, Teheran 2534/1975: Morwarid.

Annemarie Schimmel, „Hafiz und seine Kritiker“, *Spektrum Iran* 1.4 (1988), S. 5-24.

Thomas Widmer, „Hafiz – a false friend? Some remarks on recent research results“, in Michael Glünz und J. Ch. Bürgel, *Intoxication. Earthly and heavenly. Seven studies on the poet Hafiz of Shiraz*, Bern: Lang, 1991, S. 137-142.

Gernot L. Windfuhr, „Spelling the mystery of time“, *Journal of the American Oriental Society* 110.3 (1990), S. 401-416.

Ehsan Yarshater, „Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods“, In *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, The Timurid and Safavid Periods, ed. by Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge et al.: Cambridge University Press 1986, S. 965-994.

A. Zarrinkoob, *Şeda-ye bal-e Simorgh: darbāre-ye zendegi wa andisheha-ye Attar* [Das Rauschen der Flügel Simorghs: Leben und Vorstellungen von Attar], Teheran 1378/1999.