

Anläßlich des Hafiz-Kongresses der UNESCO am 29./30. November 1988 in Paris hielt der Leiter der iranischen UNESCO-Delegation, Dr. Réza Feiz, eine Rede über den Dichter, deren Text wir nachstehend wiedergeben.

Réza Feiz

„Die Liebe, der Liebende, der Geliebte“: Profane Sprache und heiliger Sinn bei Hafiz

Im folgenden wollen wir Hafiz' Gnosis in die allgemeine Perspektive des Sufismus einfügen, um mit Hilfe des *Diwans*, des monumentalen Werkes des Dichters, einen kleinen Abriß der islamischen Mystik unter dem Aspekt der Liebe zu entwerfen. Der Titel „Die Liebe, der Liebende, der Geliebte“ muß also in einem geheiligten, nicht bloß profanen Sinn begriffen werden. Die Liebe nimmt für einen Gläubigen, einen *mo'men* bzw. einen *‘âref* (islamischer Mystiker, Sufi) den Aspekt des Heiligen und Spirituellen an. Ich möchte sogar hinzufügen, daß selbst die profane Liebe und körperliche Lust für ein religiöses und mystisches Bewußtsein zum Heiligen hin tendiert. In anderen Worten, der profane Akt wird fortwährend geheiligt.

Obgleich die Reihenfolge der Begriffe „Liebe“, „Liebender“, „Geliebter“ logisch erscheint, ist sie in der Sicht der Sufis, so auch bei Hafiz, umgekehrt. „Der Geliebte“ steht am Anfang, „die Liebe“ kommt am Ende nach „dem Liebenden“. „Der Geliebte spiegelt die gesamte Tonleiter wider, der Liebende ist lediglich eine Note“, sagt Ğalâloddîn Rûmî. Es handelt sich hier nicht um eine zeitliche Ordnung, sondern um die Unterscheidung verschiedener Etappen. In Wirklichkeit ist der Anfang (*mabdâ'*) der „Geliebte“, der sich manifestieren will, da er ja die Schönheit und Güte selbst ist („Gott ist schön und liebt die Schönheit“, sagt ein Hadith), wobei Schönheit hier sowohl in ihrem ästhetischen als auch ethischen Sinne verstanden wird. Nach der Manifestation (*tağallî*) kommt „der Liebende“, den man begreifen muß als einen, der die Fähigkeit besitzt, die Schönheit und Fülle zu erkennen und zu lieben. Dieser Bewegung zwischen „dem Geliebten“ und „dem Liebenden“ und — in einem anderen Maßstab — zwischen „dem Liebenden“ und „dem Geliebten“, entspringt die Liebe und erleuchtet „den Liebenden“. „Der Geliebte“ ist also die Finalität (*montahâ*), ebenso wie er der Anfang (*mabdâ'*) war. Hafiz sagt:

dar azal partou-e ħosnat ze tağallî dam zad
‘ešq peydâ šod va âteš be-hame ‘âlam zad.

Im Urbeginn manifestierte sich der Strahl deiner Schönheit
Die Liebe entstand und hat die ganze Welt in Brand gesteckt.

In dieser Perspektive hängt das Mysterium der Liebe weniger von der Fähigkeit und Intelligenz des „Liebenden“ als vielmehr vom Willen des „Geliebten“ ab. Die Vollendung der „Liebe“ offenbart sich also in der Anbetung (*‘obûdîye*). Hier wollen wir am Rande erwähnen, daß der Ausdruck „Anbetung“ als exzessive Form der Liebe in der islamischen Welt ausschließlich Gott vorbehalten ist.

Diejenigen Leser, die nicht mit Hafiz vertraut sind, müssen wissen, daß man im Islam das Wort *‘erfân* für Sufismus und Mystik verwendet, obgleich es eigentlich die Erkenntnis, Gnosis, bezeichnet, nicht das „Mysterium“ oder die „Mystik“. Tatsächlich ist hier ein weiteres Begriffsdreieck zu unterscheiden: „Erkenntnis, Erkennender, Erkannter“. Wir sind gewohnt, mit der Erkenntnis zu beginnen und mit dem erkannten Objekt zu enden. Aber im heiligen und spirituellen Universum, besonders in dem der islamischen Gnosis, beginnt man immer mit dem „am meisten Erkannten“, dem „Selbstverständlichsten“, damit, Gott selbst zu erkennen, denn Er ist es, der erkannt werden will. Die Intelligenz tendiert zur Erkenntnis, und zwar nicht zur Erkenntnis des göttlichen Wesens (*zât*), denn das ist unergründlich, sondern zur Erkenntnis Seiner Namen und Attribute. Es entsteht also eine Art Gemeinschaft zwischen dem „Erkennenden“ und dem „Erkannten“. Aus dieser Sicht ist *‘erfân* weniger ein Ergebnis der menschlichen Intelligenz als vielmehr eine Gunst des Heiligen. In der Welt der Mystiker, und das gilt ganz besonders für Hafiz, sind auch Rede und Poesie als Ausdruck der Liebe und der Erkenntnis eine Gunstbezeugung des „Geliebten“:

*bolbol az feyz-e gol âmûht sohan v-ar na nabûd
inhame qoul va gazal ta‘bîye dar goftâraş*

Die Nachtigall, durch die Gunst der Rose hat sie den Gesang (*sohan*) erlernt, sonst hätte sie nicht so viele Worte und Ghazelen zu singen.

Das Vorangegangene ist in einer spirituell-islamischen kulturellen Atmosphäre ohne weiteres verständlich, und in Hafiz als einem islamischen und mystischen Dichter — sein Name bedeutet, daß er den Koran auswendig wußte, daneben wurde er auch *lesân ol-geyb*, „Zunge des Unsichtbaren“, genannt — drückt sich dieses spirituelle Universum literarisch beispielhaft aus. Alle spirituellen Meister des Islam verweisen auf folgendes *ḥadîs-e qodsî* (*ḥadîs-e qodsî* bezeichnet das Gotteswort, das den Propheten außerhalb der Offenbarung eingegeben wurde):

Ich war ein versteckter Schatz; ich liebte es, erkannt zu werden. Und so habe ich die Geschöpfe erschaffen, um erkannt zu werden.

Dieses Hadith, das den Grund für die Schöpfung enthüllt, betont die Liebe (*ḥobb*) und die Erkenntnis (*‘erfân*), und gerade die Liebe geht dem Wunsch, sich zu manifestieren und erkannt zu werden, d. h. der Schöpfung, voraus. Der Wille, geliebt zu werden, ist zwar da, jedoch machen die Transzendenz (*ta‘âlî*) und Bedürfnislosigkeit (*genâ*) des Schöpfers sowie die Bedürftigkeit und Begrenztheit des Menschen „die Liebe“ sehr schwierig und schmerzhaft. Obwohl sich „der Geliebte überall manifestiert, an

der Tür, auf der Mauer“, braucht man, um ihn zu betrachten, wahrhaft das Auge des Herzens:

*dîdan-e rû-ye torâ dîde-ye ġân mîbâyad
v-în koġâ martabe-ye čašm-e ġahân-bîn-e man ast*

Um dein Gesicht zu sehen, braucht es ein Auge, daß die Seele schauen kann;
doch auf welcher Stufe ist mein weltschauendes Auge!

Deshalb verharret der Mensch, ehe er nach vielen Prüfungen in den Zustand der Reinheit und der Erleuchtung gelangt, immer in der „Nacht der Trennung“ (*šab-e heġrân*), wie es im folgenden Gedicht von Hafiz heißt:

*heġâyat-e šab-e heġrân na ân heġâyat-e ħâl ast
ke šamme'î zû bayânaš be šad resâle bar âyad*

Die Geschichte der Trennungsnacht ist nicht mit anderen zu vergleichen;
hundert Bücher enthielten nicht einmal ein Bruchstück von ihr.

Der Gesang der Liebe in dieser und anderer Poesie ist in Wirklichkeit der Ausdruck vom Leid und Schmerz des — nach Rumis *Mathnawi* — „von seinem himmlischen Ursprung getrennten“ Liebenden.

Die mystische Reflexion bzw. die Teilnahme am spirituellen Leben wirkt sich unmittelbar auf das Leben eines „spirituellen Wanderers“ (*sâlek*) aus, selbst wenn er nicht den Gipfel des „vollkommenen Menschen“ (*al-ensân ol-kâmel*) erreicht. Der *‘âref* lebt in der Liebe für die Lebewesen, und zwar nicht auf direkte Weise, sondern weil die Geschöpfe am Sein teilhaben und daher Symbole und Zeichen (*âyât*) sind. Ein „spiritueller Wanderer“ nimmt also in diesem Bewußtsein Anteil an der Welt, ist aber nicht so sehr daran gebunden. Hafiz sagt:

*marâ be kâr-e ġahân hargez eltefât nabûd
roh-e tô dar naẓar-e man čenîn ħošeš ârâst*

Niemals habe ich mich um die Angelegenheiten der Welt gekümmert,
allein dein Antlitz hat sie in meinen Augen so herrlich geschmückt.

Ein *‘âref* lebt also, wie Ibn Sînâ es in *al-Išârât* ausdrückt, in einem Zustand der Glückseligkeit (*bahġa*).

Da wir hier von Hafiz und seiner Poesie, insbesondere von der Bedeutung einiger Gedichte sprechen, gilt es zu betonen, daß Hafiz — entgegen den Vermutungen, zu denen seine profane und sogar libertinistische Sprache verleiten könnte — ein großer Sufi ist, der zum Dichter wird, nicht ein Dichter, der in mystischer Sprache spricht. Er benutzt die Poesie, das offenbar profane Werkzeug der Sprache, in einer heiligen und spirituellen Sicht. Er spricht von Wein, Schenke, Mundschenk, Geliebtem, Sänger, Harfe, Locke, Haar, Antlitz, Muttermal etc. Alle diese Ausdrücke gehören vordergründig einer profanen und sogar libertinistischen Sprache an. Bleibt man jedoch bei der Betrachtung auf diesem Niveau, verkennt man das soziokulturelle Klima Irans zu Hafiz' Zeit gründlich. Es handelt sich vielmehr um eine symbolische, allegorische Sprache und eine literarische Form, die in ihrem eigenen Milieu ohne weiteres verständlich waren. Daß die anscheinend weltlichsten Gedichte von Hafiz bei den Zusammenkünft-

ten der Sufis wie Gebete psalmodiert werden, beweist hinlänglich, daß diese ihn als spirituellen Meister betrachten.

Man sollte nicht vergessen, daß es ebenso seltsam ist, sich immer an den Buchstaben der heiligen Schriften und sufistischen Ausführungen zu halten, wie sich zu fragen, warum die Propheten und Heiligen „wie alle anderen aßen oder auf der Straße herumliefen“. Im Koran heißt es: „Und wenn wir ihn (d. h. den Gesandten) zu einem Engel gemacht hätten, hätten wir ihn (d. h. diesen Engel) (der Gestalt nach) zu einem Manne gemacht“ (Koran 6,9; Übers. Paret).

In der islamischen Konzeption steht Gott allein über der Geschichte, und die Heiligen und Propheten nehmen daran teil. Jeder Sufi lebt in seiner ganzen spirituellen Dimension unter den Menschen und verkehrt mit ihnen, und das Werk, das er zurückläßt, bezeugt, abgesehen von dem Grad seines spirituellen Vermögens, auch seine persönlichen und zeitlich bedingten Lebensumstände. Hafiz bildet da keine Ausnahme: Trotz seines asketischen und frommen Lebens war er doch geprägt durch seine Epoche und ihre Ereignisse, die Turbulenz unter den Prinzen, den Krieg, den Tod seines Sohnes, die Gunst und den Zorn bestimmter Wesire. Doch wenn man seine Ghazelen liest, erscheint das alles nur andeutungsweise, so daß es zuweilen der Erläuterung bedarf. Die Sprache bleibt die universelle Sprache aller Zeiten, denn sie berührt die Wahrheit außerhalb von Raum und Zeit. Der Dichter empfängt sein Licht allein von der Sonne, nicht durch Prismen gebrochen. Dieses Licht läßt Hafiz zwischen der Wahrheit und der Illusion unterscheiden und uns mit ungewohntem Realismus zu Vergebung und Toleranz raten:

*ğang-e haftâd-ô-dô mellat hame-râ 'ozr be-neh
čôn nadîdand ħaqîqat dar-e afsâne zadand*

Verzeih den Krieg der zweiundsiebzig Riten;
da sie die Wahrheit nicht sahen, klopfen sie ans Märchentor.