

# KasselerArbeiten

zur Sprache und Literatur

Anglistik-Germanistik-Romanistik

Herausgegeben von  
Horst Grünert, Manfred Raupach,  
Martin Schulze

Band 15



**Verlag Peter Lang**  
FRANKFURT AM MAIN · BERN · NEW YORK

Anselm Maler (Hrsg.)

## **J. W. Goethe - Fünf Studien zum Werk**



**Verlag Peter Lang**  
FRANKFURT AM MAIN · BERN · NEW YORK

über den Tod Euphorions hinaus gibt es nichts zu sagen. Nicht die ewige Wiederkehr von Dichtung oder Kunst wird im *Faust* dargestellt, sondern eine tödliche Geschichte der Kunst.

Goethes *Faust* thematisiert die Dichtung als eine wesentliche Möglichkeit menschlicher Existenz; aber er handelt auch und gerade von der Möglichkeit ihres Scheiterns. In der Behandlung des Themas *Dichtung* bestätigt sich, was wir nur ungern zur Kenntnis nehmen: Goethes *Faust* ist eine Tragödie.

Johann Christoph Bürgel

## „Wie du zu lieben und zu trinken“ — Zum Hafis-Verständnis Goethes

Und mag die ganze Welt versinken,  
Hafis, mit dir, mit dir allein  
Will ich wetteifern! Lust und Pein  
Sei uns, den Zwillingen, gemein!  
Wie du zu lieben und zu trinken  
Das soll mein Stolz, mein Leben sein.

So lauten Verse im Gedicht *Unbegrenzt* des Buches *Hafis* im *West-östlichen Divan*. Sie geben Anlaß, darüber nachzudenken, was Goethe mit diesen doch etwas exaltiert klingenden Worten gemeint haben könnte. Wenn ein Dichter, im siebenten Lebensjahrzehnt stehend und einiges an Lieben und Trinken hinter sich habend, plötzlich einen persischen Berufskollegen, der fast ein halbes Jahrtausend vor ihm gelebt hat, derart in den Himmel hebt, ihn als „heiliger Hafis“ anredet, ihn seinen Zwilling Bruder nennt und sich vornimmt, wie jener zu lieben und zu trinken, dann muß hier etwas Besonderes im Spiel sein. Was Goethe meint, läßt sich bei sorgfältiger Lektüre seines *Divans* erahnen. In dieser zauberhaft jugendfrischen, verliebten, von Ironie blitzenden, durch und durch humanen und mit leichtem Ton menschliche Tiefen auslotenden Dichtung ist ja von Trinken und vor allem von Lieben oft genug die Rede, wie übrigens noch von einem Dritten,

dem Dichten, was den *Divan* zu einem eminent poetologischen Buch, zu einer wahren Dichter-Fibel macht.

Unter Lieben, Trinken, Singen  
soll dich Chisers Quell verjüngen!

heißt es ja gleich motto-artig im Eröffnungsgedicht *Hegire* und später im *Schenkenbuch* ist von der dreifachen Trunkenheit die Rede:

Lieb-, Lied- und Weinestrunkenheit  
ob's nachtet oder tagt,  
die göttlichste Betrunkenheit,  
die mich entzückt und plagt.

Es ist die alte Trias von Wein, Weib und Gesang, die den Dichter hier im *Divan* beschäftigt, aber sie bildet doch nur die drei Seiten des Prismas, durch das er die Welt, das Universum betrachtet. Wie der Dichter des *West-östlichen Divans*, der in der Maske des orientalischen Kaufmanns einherkommt, zu trinken, zu lieben und zu dichten gedenkt — das also läßt sich seinem Buch entnehmen. Ob aber der Anspruch, darin Hafis zu gleichen, erfüllt ist, das kann nur eine Gegenüberstellung mit der Dichtung des Hafis lehren, und genau das ist die Absicht unseres Vortrags. Es geht uns also nicht darum, neues Licht auf die Quellenlage, auf vielleicht noch unaufgespürte Zusammenhänge einzelner Verse mit orientalischen Vorbildern zu werfen. Hier hat ja die Forschung seit langem Wesentliches geleistet, seit Wurm und Burdach und bis zu den umsichtigen Arbeiten von Katharina Mommsen.<sup>1)</sup> Es geht uns um den geistigen Zusammenhang, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede, um Fragen des Weltbildes und Selbstverständnisses. Wir müssen also zunächst nach dem Dichten, Sin-

<sup>1)</sup> Siehe die Bibliographie in: E. Lohner (Hrsg.), *Studien zum west-östlichen Divan Goethes* (Wege der Forschung, Band 287), Darmstadt 1971.

gen und Lieben des Hafis fragen, um ihm dann jenes Goethes gegenüberzustellen, was übrigens nicht ohne häufiges Hin- und Herblicken geschehen soll. Im Schlußteil wollen wir einige wesentliche Unterschiede namhaft machen.

Wer war Hafis? Sie werden es dem Orientalisten zugutehalten, wenn er diese Frage nicht mit zwei Sätzen im Lexikonstil abtut, sondern hier aus eigener Forschung und Begegnung ein einigermaßen deutliches Bild zu entwerfen sucht; nur ein solches ermöglicht ja auch die anschließend vorzunehmende Vergleichung.<sup>2)</sup>

Hafis lebte im 14. Jahrhundert im lieblichen, rosenreichen Schiras, in einer Epoche, deren politische Wirren jene der Goethezeit in den Schatten stellten.

Nord und West und Süd zersplittern,  
Throne bersten, Reiche zittern —

diese Eröffnungsverse des *Divan* galten *mutatis mutandis* auch für die Zeit des Hafis. Der Thron des Kalifen war 1258 mit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen geborsten. Ein zweiter Mongolensturm verheerte zur Zeit des Hafis die Reiche des islamischen Ostens. Sein Anführer war der ebenso geniale wie blutrünstige „lahme“ Timur, dem Abendland auch als Tamerlan ( aus Timur lang) bekannt. Hafis hatte ihn in einem Gedicht als den ersehnten Welterlöser begrüßt:

<sup>2)</sup> Vgl. meinen Artikel *Hafis* in Kindlers Lexikon *Die Großen der Weltgeschichte* Zürich 1973, Band IV, 79–87, und die Einleitung zu Hafis, *Gedichte aus dem Divan*, (UNESCO-Sammlung repräsentativer Werke, Asiatische Reihe) ausgewählt und hrsg. von J. C. Bürgel (Reclam's Universal-Bibliothek Nr. 9420), Stuttgart 1972, durchges. und bibliograph. ergänzte Aufl. 1977, im folgenden zitiert: *Hafis-Reclam*.

Diese Erdenwelt scheint leer  
von des Adams-Samens Schöne.  
Laßt uns eine neue Welt  
schaffen, neue Adams-Söhne!  
Türkenfürst von Samarkand,  
Deiner denk ich, wenn die Lüfte  
ferneher vom Oxus-Strand  
tragen blutgetränkte Däfte.<sup>3)</sup>

Hafis und Timur sind sich der Überlieferung nach in Schiras begegnet. Wenn die Anekdote stimmt, ging es harmlos und heiter dabei zu. Hafis erklärte, er könne die ihm auferlegte Steuer nicht bezahlen; Timur bemerkte unter Anspielung auf einen berühmten Hafis-Vers, ein Dichter, der bereit sei, für das Schönheitsmal seines Liebchens Samarkand und Buchara hinzugeben, müsse doch sehr reich sein. Worauf Hafis schlagfertig repliziert haben soll: eben deswegen bin ich ja pleite! Der Vers, um den es hier geht, —

Der schöne Türke von Schiras  
trüg er mein Herz in seiner Hand,  
ich gäbe für sein indisch Mal  
Buchara hin und Samarkand!<sup>4)</sup>

dieser Vers hat Goethe übrigens zu einem seiner bezauberndsten Gedichte im *Divan* inspiriert:

Hätt ich irgend wohl Bedenken  
Balch, Buchara, Samarkand,  
Süßes Liebchen dir zu schenken,  
Dieser Städte Rausch und Tand?

<sup>3)</sup> *Hafis-Reclam* Nr. 49.

<sup>4)</sup> *Hafis-Reclam* Nr. 33.

Auch Timurs Name fällt im *West-östlichen Divan*, zunächst in einem dem eben zitierten verwandten Gedicht, das mit orientalischer Übertreibung nochmals Geschenke für das Liebchen aufzählt:

Dir sollten Timurs Reiche dienen,  
Gehorchen sein gebietend Heer [...] (*Nur wenig ists*)

sodann natürlich im *Timur Nameh*, und zwar besonders in dem Gedicht *Der Winter und Timur*, das dem „Tyrann des Unrechts“ die „Todeskälte“ des Winters, dem Kriegsgott Mars, den Zeit- und Wettergott Saturn als die stärkere Macht gegenüberstellt, ein Gedicht, das sofort den aktuellen Bezug erkennen läßt: Timur weist auf Napoleon.<sup>5)</sup>

Wir haben uns diese Abschweifung umso lieber erlaubt, als man über das Leben des Hafis sonst kaum etwas weiß. Er war so etwas wie Theologie-Professor und kannte überdies den Koran auswendig, nichts Ungewöhnliches an sich in seiner Zeit und in seinem Amt, doch erwähnenswert, weil der Name Hafis, wörtlich „Bewahrer“, eben diese Fähigkeit bezeichnet. „Mit solchen ersten Studien, mit einem wirklichen Lehramte stehen seine Gedichte völlig im Widerspruch“, bemerkt Goethe treffend dazu in den *Noten und Abhandlungen*. In Hafis' Ghaselen spielen Theologie, Koran und Exegese denn auch keine gewichtige Rolle, sieht man davon ab, daß der Dichter hie und da in mehr oder weniger scherzhafter Weise auf den heiligen Text oder islamische Dogmen und Theologumena anspielt.<sup>6)</sup>

<sup>5)</sup> Vgl. E. Staiger, *Goethe*, Zürich und München, 4. unveränderte Auflage 1979, Band 3,30.

<sup>6)</sup> Beispiele in meiner Reclam-Auswahl sowie in meinen *Drei Hafis-Studien* (Europäische Hochschulschriften I, 113), Bern u. Frankfurt a. M. 1975, 3. Teil, Nr. 1.

Goethe, der den persischen Dichtern ganz allgemein die widrigen Zeitumstände, namentlich aber die despotische Staatsform zugute hält, betonend, „daß die geschilderten Zustände keineswegs für ein Element gelten können, worin der Dichter sich nähren, erwachsen und gedeihen dürfte“ (Abschnitt *Mahmud von Gasna*) führt bei Hafis noch besonders ins Feld, daß ein Dichter, der in so „verwickelte Zustände gerät“, sich „immer der rhetorischen Verstellung nähern und dasjenige vortragen wird, was seine Zeitgenossen gerne hören“ (Abschnitt *Hafis*). Ebenso wenig wie der Märchenerzähler, fährt Goethe fort, „braucht gerade der lyrische Dichter dasjenige alles selbst auszuüben, womit er hohe und geringe Leser und Sänger ergetzt und beschmeichelt“.

Wie steht es nun mit der Lyrik des Hafis, dem Goethe das „schönste dichterische Talent“ bescheinigt? Hafis schrieb fast ausschließlich Ghaselen, eine Form, die er selber auf den Gipfel ihrer Entwicklung führte. Das Ghasel ist ein kurzes, in der Regel acht bis zwölf Verse langes Gedicht, das durch den Monoreim und das gleichbleibende Metrum bestimmt ist. Hinzu kommt, daß der Reim im ersten Vers auch am Ende der ersten Vershälfte auftaucht, von da ab aber jeweils nur noch am Ende des Verses. Ein weiteres Charakteristikum ist die Erwähnung des Dichternamens im letzten Vers, was in der zweiten Person als Selbstanrede oder in der dritten Person, so als spräche der Dichter über einen Andern, z. B. seine Muse, geschehen kann, auf jeden Fall aber eine Selbstaussage bedingt.

Diese Selbstaussagen ergeben, zusammengenommen, ein recht eindrückliches Bild der Persönlichkeit des Dichters und im Falle des Hafis, der hier häufig über seine eigene dichterische Existenz redet, auch so etwas wie eine Poetologie.<sup>7)</sup> Wobei freilich gesagt

7) Vgl. mein *Le poète et la poésie dans l'oeuvre de Hâfez*, in: *Convegno Internazionale sulla poesia di Hâfez*. (Roma, 30 – 31 marzo 1876), (Accademia nazionale dei Lincei Fondazione Leone Caetani), Rom 1978, 73 – 98.

werden muß, daß seine Selbstaussagen nicht auf diese Schlußverse beschränkt sind, sondern häufig auch an anderer Stelle im Ghasel begegnen. Eine weitere strukturelle Besonderheit des Ghasels ist der Echoreim, der sich zum Refrain ausweiten kann. Er liegt vor, wenn auf den Monoreim jeweils z. B. das Wort „Wange“,<sup>8)</sup> oder die Aufforderung „gräm dich nicht!“ folgt.<sup>9)</sup> Deutsche Meister des Ghasels wie Rückert, Platen, Bodenstedt u. a. haben dergleichen virtuos nachgeahmt. Goethe dagegen hat kein einziges formgerechtes Ghasel zustandegebracht.<sup>10)</sup> Vermutlich dachte er auch an diese Form, wenn er sich in dem *Divan*-Gedicht *Nachbildung* über die zugemessenen Rhythmen beschwerte.

Eine letzte Eigenheit, die gerade bei Hafis besonders hervortritt, ist die gedankliche Sprunghaftigkeit oder Diskontinuität des Ghasels. Der Dichter tönt ein Thema an, verharrt zwei bis drei Verse bei ihm und springt plötzlich zu einem anderen Thema über. Diese strukturelle Eigenart ist einer der Gründe für das geheimnisvolle Oszillieren so vieler Ghaselen von Hafis. Hafis mischt Anakreontik und Erotik mit Mystik und Weltweisheit in wenigen Versen; häufig tritt auch noch Fürstenlob hinzu, und so entsteht ein reizvolles Beziehungsgeflecht von Innen und Außen, ein kleiner schillernder Kosmos.<sup>11)</sup>

8) *Hafis-Reclam* Nr. 24.

9) Ebd. Nr. 50, wo das persische *gham machor* statt mit „Gräm dich nicht“ mit „Sei getrost!“ wiedergegeben ist, was dem Gesamtcharakter des Ghasels im Deutschen besser zu entsprechen scheint.

10) Dies ist auch manchen Germanisten entgangen, da sie sich über die genauen Formbedingungen des Ghasels nicht im klaren waren. So bezeichnet etwa E. Staiger „In tausend Formen magst du dich verstecken“ als Ghasel (1. c. 41).

11) Das Problem der strukturellen und gedanklichen Einheit der Ghaselen des Hafis ist in jüngster Zeit von zwei Iranisten, leider nicht mit der nötigen Kompetenz, behandelt worden, vgl. meine Rezension *Der Schöne Türke, immer noch mißverstanden*, in: *Orientalische Literaturzeitung* 75/1980, 105 – 111.

Welche Botschaft vermittelt nun aber Hafis? Die Deutung seiner Verse ist bis auf den heutigen Tag umstritten. Die traditionelle Auslegung der Perser war die mystische. Danach ist der Wein die Gotteserkenntnis, der Rausch die mystische Ekstase, die Schenke der mystische Konvent oder der Ort, wo einem göttliche Schau zuteil wird, der Schenkenknabe ist der mystische Freund oder gar eine Metapher für die Allvernunft, den Heiligen Geist, ja für Gott selber. Und diese Interpretation kann sich auf eine schon zur Zeit des Hafis fest etablierte Tradition berufen. Benutzt doch schon ein Jahrhundert vor Hafis der durch und durch mystische Djala-luddin Rumi reichlich die anakreontische Bildwelt. Der Unterschied wird allerdings deutlich, wenn man die Wein- und Trinklieder der beiden Dichter einmal etwas genauer vergleicht. Dann stellt sich nämlich heraus, daß Rumi in jedem mystischen Schenkergedicht früher oder später die Vorzeichen setzt, die die mystische Tonart eindeutig festlegen, bei Hafis dagegen fehlen sie in der Regel, und er spricht dann ganz offensichtlich von irdischem Wein. Es gibt denn auch eine alte, vor allem in der nüchternen Türkei gepflegte Tradition, die Hafis irdisch, sinnlich, hedonistisch auslegt. Und der Wiener Hofdolmetscher Joseph von Hammer-Purgstall, der Hafis' *Divan* übersetzte und damit Goethe die Grundlage für seine Hafis-Begelsterung lieferte, stand dieser türkischen Tradition nahe. Seine Übersetzung ist zudem angereichert mit Hinweisen auf die lateinische anakreontische Dichtung. Goethe lehnte wie Hammer-Purgstall die mystische Deutung ab. Mystik war ihm ja überhaupt verdächtig, wie die Äußerungen in den *Noten und Abhandlungen* zeigen. Von Rumi heißt es, er habe sich „ins Abstruse gewendet“. Im Abschnitt über Dschami, den letzten im großen Siebengestirn der persischen Dichter, spricht Goethe von der Mystik als „von allen den Torheiten, durch welche, stufenweise, der in seinem irdischen Wesen befangene Mensch sich der Gottheit unmittelbar anzunähern und sich zuletzt mit ihr zu vereinigen gedenkt; da denn doch zuletzt nur widernatürliche und widergeistige grasse Gestalten zum Vorschein kommen. Denn was tut der Mystiker anders, als daß er sich an Problemen vorbeischleicht, oder sie weiterschiebt, wenn es sich tun läßt?“

In diesem Licht ist seine im Buch *Hafis* unter dem Titel *Offenbar Geheimnis* formulierte Glosse zu Hafis' Beinamen *Zunge des Unsichtbaren* zu verstehen:

Sie haben dich, heiliger Hafis,  
Die mystische Zunge genannt,  
Und haben, die Wortgelehrten,  
den Wert des Worts nicht erkannt.

Mystisch heißest du ihnen,  
Weil sie Nürrisches bei dir denken,  
Und ihren unlautern Wein  
In deinem Namen verschenken.

Du aber bist mystisch rein,  
Weil sie dich nicht verstehn,  
Der du, ohne fromm zu sein, selig bist!  
Das wollen sie dir nicht zugestehn.

Er fügt aber einschränkend sogleich das Gedicht *Wink* hinzu, das beginnt:

Und doch haben sie recht, die ich schelte:  
Denn daß ein Wort nicht einfach gelte  
das müßte sich wohl von selber verstehn.

Goethe lehnt also die Einengung auf eine mystische Bedeutungsweise ab, bejaht aber die Mehrschichtigkeit der Bedeutung. Welche andern Deutungen des Hafis bieten sich an, wenn man die mystische ablehnt? Mir scheint, daß auch hier Goethe eine Antwort gibt mit den schon zitierten Versen

Du aber bist mystisch rein,  
Weil sie dich nicht verstehen,  
Der du, ohne fromm zu sein, selig bist.

Im Mittelpunkt der Lyrik des Hafis wie der seiner Vorgänger und Nachfolger steht die Liebe zum Freund, der als eine abstrakte Inkarnation göttlicher Schönheit verherrlicht wird. Daneben preist Hafis den heiteren Lebensgenuß im Zeichen der Liebe und des Schelmentums. Wenn Goethe Hafis in den *Noten und Abhandlungen* einen „Bruder Lustig“ nennt, so gibt er damit nur den zentralen Begriff wieder, den Hafis immer und immer wieder als Selbstbezeichnung wählt, oft in Verbindung mit dem Attribut des Liebenden. Es ist das persische Wort *rind*, das eigentlich Schelm, Vagabund, Halunke bedeutet, und nur auf dem Hintergrund einer sozialen Spannung begreiflich ist. Der etablierten islamischen Gesellschaft mit ihren Würdenträgern, dem Mollah, dem Rechtsgelehrten oder Fakih und dem Sittenvogt, stellte sich eine Minderheit von Mystikern gegenüber, die sich selbst als geistig-moralische Elite empfand und die Vertreter des orthodoxen Islam abkanzelter. Das Schimpfwort *Schelm*, mit dem namentlich sozial engagierte Mystiker von der Orthodoxie ins gesellschaftliche Abseits verwiesen wurden, legten sich diese elitebewußten Außenseiter bald als Ruhmestitel zu und so wurden aus dem *Schelm* und einigen ähnlichen unfreundlichen Appellativa Ehrennamen, deren sich bald auch die persischen Dichter, die ja ohnehin meist mit den Mystikern sympathisierten, bedienten. Dieser Schelm ist ehrlich, übt keinen Augendienst, er ist der wahre Liebende und er ist der wahrhaft Initierte. Alles das findet sich auch bei Rumi und andern Mystikern, wird aber bei Hafis nun gewissermaßen säkularisiert, dem engen Rahmen der Mystik entzogen und in einen weiten Raum der Toleranz und liberaler Humanitas gestellt. Die Sufi-Kutte ist bei Hafis Symbol der Heuchelei, man legt sie an der Weinschenke ab, läßt sie als Pfand an der Pforte und offenbart dabei gleichzeitig, daß man den *Gürtel* trägt, der eines der obligatorischen Kleider-Embleme der Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft war. Hafis nennt ihn auch den „Gürtel der Liebe“. Der undogmatische, über den Riten und Formen stehende Geist der Liebe, dem er sich verschrieben hat, wird bei ihm mit immer neuen Metaphern zum Ausdruck gebracht, zum Teil in Tönen, die man schon Jahrhunderte vorher bei Umar Chayyam gehört hatte.

Färbe den Gebetsteppisch mit Wein,  
Wenn der Magier-Prior es dir sagt!<sup>12)</sup>

Die ungeheure Anstößigkeit eines solchen Verses kann man nur ermessen, wenn man sich klar macht, daß Weintrinken im Islam als eine der großen Sünden neben Ehebruch und Mord gilt, und der Gebetsteppich seinen Wert verliert, wenn er die rituelle Reinheit einbüßt. Der Magier-Prior aber ist Symbol jener Liebe, um die es Hafis geht und von der er etwa sagt:

Die Liebe löscht den Unterschied von Kloster  
und Taverne

oder:

Jeder hofft den Freund zu finden, ob er nüchtern  
oder trunken, ob Moschee, ob Synagoge, waltet  
doch in allen Liebe.<sup>13)</sup>

Diese Liebe erscheint nun bei Hafis in facettenreichster Form vom Derb-Irdischen bis zum Sublim-Himmlischen. Der Gedanke etwa, daß Liebe höher ist als alle Vernunft, kann kokett-verspielt zum Ausdruck gebracht werden:

Mein schönes Lieb ging nie zur Schule,  
auch hat es Schreiben nie gelernt.  
Und doch lehrt es mit einem Zwinkern  
wohl hundert Lehrer schwere Fragen.<sup>14)</sup>

Doch Hafis findet dafür auch Worte feierlichen Ernstes wie etwa die folgenden:

Das Heiligtum der Liebe ist weit höher als das  
Reich der Vernunft.

<sup>12)</sup> Hafis-Reclam Nr. 12, *Drei Hafis-Studien*, 3. Teil, Nr. 6.

<sup>13)</sup> Vgl. mein *Verstand und Liebe bei Hafis*, in: *Drei Hafis-Studien*.

<sup>14)</sup> Vgl. ebenda S. 46.

oder:

Es zehren vom Sein der Liebe Menschen und Geister.<sup>15)</sup>

Es handelt sich letzten Endes natürlich um die neuplatonische Vorstellung einer den ganzen Kosmos durchwaltenden Kraft, deren Ursprung die Sehnsucht nach Rückkehr in den göttlichen Schoß ist, eine Liebe, die die Spären in Gang hält, wie sie die Sonnenstäubchen bewegt, und die in der deutschen Dichtung Schiller in einigen seiner Jugendgedichte mit wahrhaft orientalischem anmutendem Pathos besungen hat.<sup>16)</sup> Es gehört für Hafis aber auch das Element der Gewaltlosigkeit dazu, das er mehrfach, meist mit einer Spitze gegen die Inhaber der Macht, die islamischen Würdenträger, zur Sprache bringt. So konfrontiert er etwa das streng verpönte von Zeloten hart geahndete Weintrinken mit dem Blutvergießen:

Was tut es, wenn ich und du ein paar Gläser Wein trinken?  
Der Wein stammt doch vom Blut der Reben her,  
nicht von euerm Blut!<sup>17)</sup>

Oder noch deutlicher:

Ich bin meinem Arm dankbar, daß ich nicht die Macht habe, Menschen zu quälen.<sup>18)</sup>

<sup>15)</sup> Ebd., S. 47/48.

<sup>16)</sup> Vgl. mein *Schiller, Rumi, and Cosmic Love*, in den Akten des 5. Internationalen Mevlâna Rumi-Seminars in Konya (1982), im Druck. Es handelt sich um eine Analyse der beiden Gedichte *Phantasie an Laura* und *An die Freundschaft*, die, ohne daß ein Einfluß Rumis denkbar wäre, verblüffende Parallelen mit seinem Denken aufweisen.

<sup>17)</sup> Vgl. *Drei Hafis-Studien*, 3. Teil, Nr. 1.

<sup>18)</sup> In der Übertragung Hammer-Purgstalls lautet der Vers:

Dankbar bin ich meinem Arme,  
der kein Unrecht ausgeübet,

(*Mim.* 37, Band II, 214).

Hier also zeichnen sich die Umrisse dessen ab, was Goethe mit den Worten meinte:

Daß du ohne fromm zu sein selig bist.

Die Anakreontik ist nun bei Hafis aufs Engste mit dieser Liebeshaltung verbunden. Das wird deutlich, wenn wir an die zahlreichen Verse denken, in denen im Wein der Freund erscheint:

Saqi, mit dem Licht des Weines  
sei der Becher uns erhellt!  
Musikant, du sollst es singen:  
Uns nach Wunsche geht die Welt.  
Hold im Weinpokale haben  
wir des Freundes Bild erblickt.  
Ahnungsloser du der Wonne,  
die sich unserm Trunk gesellt!<sup>19)</sup>

Eine weitere geistige Dimension erhält die Weinschenke des Hafis durch die schon erwähnte Figur des Magier-Priors, der eine pädagogische Funktion hat, eine Initiationsfigur, ein gütiger Guru ist, der den magischen, weltschauenden Becher der alten iranischen Sage besitzt und hinter dem sich im Grunde Zarathustra selber verbirgt. Denken wir auch noch an die von Hafis und in Anlehnung an ihn von Goethe besungene Legende, wonach Noah den Wein erfunden hat — die Arche Noah ist daher bei Hafis eine Metapher für den Weinkrug! — oder daran, daß die Engel bei der Erschaffung Adams seinen Lehm mit Wein vermengten:

Gestern gewährte im Traume ich Engel,  
hörte sie klopfen ans Schenkenportal,  
Sah, wie den Lehmklumpen Adams sie walkten,  
wie sie ihn tränkten mit Wein im Pokal.<sup>20)</sup>

<sup>19)</sup> *Drei Hafis-Studien*, 3. Teil, Nr. 7.

<sup>20)</sup> Ebd., Nr. 12.

Darauf spielt Goethe in der dritten Strophe seines Gedichtes *Er-schaffen und beleben* an, wo es vom „Erdenkloß“ Hans Adam, dem die Elohim den „besten Geist“ zur Nase hineingeblasen haben, heißt:

Doch mit Gebein und Glied und Kopf  
Blieb er ein halber Klumpen,  
Bis endlich Noah für den Tropf  
Das Wahre fand, den Humpen.

Schließlich ist natürlich der Zusammenhang zwischen Lieben und Dichten, Trinken und Dichten ein durchaus enger in der Lyrik des Hafis. Das gilt zunächst rein äußerlich, wenn er etwa ein Gedicht beginnen läßt:

Zwei Freude nur in dieser Zeit  
sind unbefallen von Fehlen:  
Ein Krug voll puren Weines und  
ein Album von Ghaselen.<sup>21)</sup>

Was bei Goethe im Buch der Sprüche als Vierzeiler wiederkehrt:

Du bist auf immer geborgen,  
Das nimmt dir niemand wieder:  
Zwei Freunde ohne Sorgen  
Weinbecher, Büchlein, Lieder.

Oder wenn Hafis dem Freund sagt, daß er ihm seine Dichtung eingegeben hat, so wie Goethe Sulaika zuruft:

Hast mir dies Buch geweckt,  
Du hast's gegeben!  
Ach zu Tausend Himmelsliedern,  
süßer Traum begeisterst du! (Dies zu deuten)

<sup>21)</sup> Ebd., Nr. 2.

Oder mit einem durchaus orientalischen Bild:

Dicht'rische Perlen,  
Die mir deiner Leidenschaft  
Gewaltige Brandung  
Warf an des Lebens  
Verödeten Strand aus (Die Schöngeschriebenen)

Enger und tiefgründig wird der Bezug, wenn bei Hafis einerseits mehrfach von der Weinschenke der Liebe die Rede ist, andererseits der Wein aber auch als Metapher für die Dichtung gebraucht wird. Das ist dann diese Trias von Lieb-, Lied- und Weines-trunkenheit, von der Goethe redet. Liebe und Dichtung verbinden sich aber auch auf das Innigste, wenn die Dichtung selber als Geliebte erscheint wie etwa in dem *Hafis*-Vers, den ich hier in der Übersetzung Hammer-Purgstalls zitiere:

Keiner hat noch Gedanken  
wie Hafis entschleiert,  
Seit die Locken der Wortbraut  
sind gekräuselt worden.

Verse, die Goethe zum Motto seines *Hafis Nameh* umgeformt hat in den Worten:

Seit das Wort die Braut genannt,  
Bräutigam der Geist.  
Diese Hochzeit hat gekannt,  
Wer Hafisen preist.

Zum dichterischen Selbstverständnis des Hafis sei noch folgendes hervorgehoben: So wie Hafis als Liebender die Schranken der Zeit durchbricht und seine Liebe ewig nennt, so durchbricht er als Dichter den Raum, nimmt er die kosmische Existenz des von der islamischen Mystik entfalteten „Vollkommenen Menschen“ für sich in Anspruch. Er bezeichnet sich als „Vogel an Gottes Thron“,

seine Verse werden von den Geistern der Heiligen auswendig gelernt, Venus, die Musikantin des Himmels, singt sie und bewegt damit sogar den spröden Messias zum Tanz.<sup>22)</sup> Diese Wirkung seiner Dichtung aber beruht darauf, daß sich Hafis inspiriert weiß von einem höheren Wesen, welches er bald als Heiligen Geist, bald als (Engel) Gabriel, bald als innere Stimme bezeichnet, was wiederum seine Dichtung in Unmittelbare Nähe der Prophetie rückt, sodaß er sie beispielsweise als Psalm der Liebe oder „Heiligen Geistes Gabe“ bezeichnen kann.<sup>23)</sup>

Nach alledem begreifen wir, was Goethe meint, wenn er Hafis wiederholt mit dem Attribut „heilig“ auszeichnet oder wenn er ihn in den *Noten und Abhandlungen* ein „großes, heiteres Talent“ einen „lieblichen Lebensgeleiter“ nennt. Wir begreifen aber auch die anfängliche Überwältigung, die ihn zu dem Ausruf hinriß:

Hafis, dir sich gleichzustellen,  
Welch ein Wahn!

mit dem ein Gedicht beginnt, das er dann allerdings nicht in den *Divan* aufgenommen hat.

Wenn wir nun fragen, inwiefern Goethe sich mit seinem Trinken, Lieben und Dichten im *Divan* auf den Spuren des Hafis bewegt und inwiefern nicht, so muß zunächst noch ein Wort der Bewunderung vorausgeschickt werden, das seine Hafis-Rezeption im allgemeinen betrifft. Bewunderung dafür, wie er aus einem Wust mittelmäßig bis schlecht übersetzter Texte das Wesen des Hafis erspürt hat. Den tiefen Eindruck, den die Lektüre der Hammerschen Übersetzung auf ihn machte, verrät eine Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1815: „Wenn ich früher den hier und da übersetzt mitgeteilten Stücken dieses herrlichen Poeten nichts abgewin-

<sup>22)</sup> *Hafis-Reclam* Nr. 43.

<sup>23)</sup> Vgl. die Einleitung zu *Hafis-Reclam*.

nen konnte, so wirkten sie doch jetzt zusammen umso lebhafter auf mich ein, und ich mußte mich dagegen produktiv verhalten, weil ich sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können.“

Die Frucht dieses Sich-Produktiv-Verhaltens, begleitet von fleißiger Bewältigung orientalischer Fachliteratur, war der *West-östliche Divan*, dessen erste Stücke zunächst den Namen *An Hafis* trugen, bis dann der endgültige Titel gefunden wurde.

Über den Aufbau des *West-östlichen Divan*, über seine Einteilung in mit persischen Namen benannte Bücher, über den oft bemerkten zyklischen Charakter des Werkes ist hier nicht zu reden. Nur kurz vermerkt sei, daß Goethe nie ein ganzes Gedicht von Hafis oder einem anderen persischen Dichter *en bloc* übernimmt, sich vielmehr darauf beschränkt, einzelne Verse und Motive zu verwenden, sodaß jedes seiner Gedichte sowohl orientalisches wie westliches ist, wie ich an anderer Stelle näher ausgeführt habe.<sup>24)</sup> Ein längeres arabisches Gedicht eines vorislamischen Poeten, das er in vollständiger Übersetzung mitteilt, steht bezeichnenderweise nicht im Gedichtteil, sondern in den *Noten und Abhandlungen*. Richten wir unser Augenmerk hier statt auf strukturelle auf inhaltliche Dinge. Goethe schlüpft in die Maske des orientalischen Kaufmanns, wie es gleich das Eröffnungsgedicht *Hegire* dartut. Er flieht in den „reinen Osten“, um dort „Patriarchenluft zu kosten“. „Rein“ ist ein Lieblingswort des *Divan*. Es kehrt sogleich in der zweiten Strophe der *Hegire* nochmals wieder:

Dort im Reinen und im Rechten,  
Will ich menschlichen Geschlechtern  
In des Ursprungs Tiefe dringen.

Das ist nicht der zeitgenössische Orient, von dessen politischen Wirren, Despotismus und dadurch bedingten Mißständen Goethe

<sup>24)</sup> *Goethe und Hafis*, in: *Drei Hafis-Studien*.

in den *Noten und Abhandlungen* redet. Es ist ein geistiger Osten,  
ein Land des Sonnenaufgangs, des Ursprungs

Wo sie noch von Gott empfangen  
Himmelslehr und Erdensprachen,  
Und sich nicht den Kopf zerbrachen.

Es ist daher kein Zufall, daß das Wort „rein“ gerade im Buch des  
Parsen, also dem der altpersischen Religion Zarathustras gewid-  
meten Kapitel, mehrfach wiederkehrt.

Grabt ein Feld ins Zierlich Reine  
Daß die Sonne gern den Fleiß bescheine.  
[...]  
Habt ihr Erd' und Wasser so im Reinen,  
Wird die Sonne gern durch Lüfte scheinen.  
[...]  
Ihr, von Müh zu Mühe so gepeinigt,  
Seid getrost, nun ist das All gereinigt.

Goethes ganze Sonnen-Mythologie klingt hier an; er nannte sich  
ja einmal einen „Ritter der Sonne“<sup>25)</sup>, wie ja auch seine neuplato-  
nisch gefärbte Lichtmetaphysik in den *Divan* eingegangen ist.

Ob Goethe wußte, daß die islamische Mystik eine spirituelle Geo-  
graphie kennt, in der dem Westen als Land der Vernunft und Exil  
der Seele, der Osten als Heimat der Seele gegenüber steht?<sup>26)</sup>  
Genug, bei Hafis findet er diese Reinheit:

<sup>25)</sup> Vgl. E. Staiger, *Wär' nicht das Auge sonnenhaft. Das Licht in Goethes Leben  
und Werk*, in: *Und es ward Licht!*, hrsg. v. M. Svilar, (Universität Bern), Kultur-  
historische Vorlesungen (1981/82), Bern und Frankfurt a. M. 1982.

<sup>26)</sup> Vgl. mein *Der Mensch und das All im Islam*, in: *Mensch und Kosmos. Vom Ver-  
ständnis der Zusammenhänge*, hrsg. v. M. Svilar (Univers. Bern, Kulturhistor.  
Vorlesungen 1979/80), Bern und Frankfurt a. M. 1980, 75 – 105.

Du aber bist mystisch rein,  
Weil sie dich nicht verstehn.

Und der Begriff kehrt auch in den *Segenspfändern* wieder, wo  
vom Talisman gesagt wird:

Alles Übel treibt er fort,  
Schützt dich und schützt den Ort,  
Wenn das eingegrabene Wort  
Allahs Namen rein verkündet,  
Dich zu Lieb' und Tat entzündet.

Zum Ursprünglichen gehört neben der Reinheit die Frische, die  
Fülle, die Heiterkeit, Begriffe, die sich leitmotivisch durch den  
*Divan* ziehen.

Oft sitz ich heiter in der Schenke (Nur wenig ist's)  
[...]  
Der Trinkende, wie es auch immer sei,  
Blickt Gott frischer ins Angesicht  
[...]  
Nun aber kommt Gesundheit holder Fülle  
Dir in die Glieder, daß du dich erneuerst.  
(Schenkenbuch)

Über all dies ließ sich mit Hafis reden oder auch schwärmen. Der  
*West-östliche Divan* wäre aber doch nie der *Divan* geworden ohne  
die Begegnung mit Marianne von Willemer; denn neben den  
orientalischen Dichterfreund tritt nun Sulaika, die östliche Ge-  
liebte. Goethe nennt sich Hatem und die Dialoge zwischen Ha-  
tem und Sulaika, dieses entzückende Liebesgeplauder, das sich  
im letzten Buch des *Divans* als Geplauder zwischen dem Dichter  
und der Huri fortsetzt, bildet das eigentliche Kernstück des *Divan*.  
Sulaika ist ganz sinnhaft und in praller Lebensfülle gegenwär-  
tig.

Hüfte schmal, der Leib so rund (Lesebuch)  
[...]  
Voll Locken kraus ein Haupt so rund  
Da fühl ich mich von Herzensgrund gesund (Versunken)  
[...]  
Es ist die Liebesfülle  
im lieblichsten Revier (Geheimschrift)

Doch diese Lebens- und Liebesfülle ist gleichzeitig Symbol, ja, wie es im selben Gedicht *Geheimschrift* am Schluß heißt:

Ist unbedingten Strebens  
Geheime Doppelschrift.

Die Liebe zu Sulaika wird als absolute vorgeführt, genau wie die Liebe zum Freund bei Hafis.

Deinem Blick mich zu bequemen,  
Deinem Munde, deiner Brust,  
Deine Stimme zu vernehmen  
War die letzt- und erste Lust. (Deinem Blick)

Und im selben Gedicht dann am Schluß:

Eh es Allah nicht gefällt  
Uns aufs Neue zu vereinen,  
Gibt mir Sonne, Mond und Welt  
Nur Gelegenheit zum Weinen.

Die hier aufscheinende Ausweitung ins Kosmische, durchaus Hafis-gemäß, begegnet auch im positiven Sinn, in jenen kosmologischen Metaphern, die für Hafis so charakteristisch sind und als deutlicher Widerhall des persischen Dichters im *West-östlichen Divan* empfunden werden dürfen.

Du nennst mich, Liebchen, deine Sonne  
Komm, süßer Mond, umklammere mich!  
[...]  
Ist es möglich! Stern der Sterne, (Die Sonne kommt)  
Drück ich wieder dich ans Herz! (Wiederfinden)  
[...]  
Laß mich nicht so der Nacht, dem Schmerze,  
Du allerliebstes, du mein Mondgesicht!  
O, du mein Phosphor, meine Kerze,  
Du meine Sonne, du mein Licht. (Nachklang)

Schließlich durchdringt die Geliebte das ganze Sein, wie es eines der großartigsten Gedichte des *Divan* dartut:

In tausend Formen magst du dich verstecken  
Doch, Allerliebste, gleich erkenn ich dich;  
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,  
Allgegenwärtige, gleich erkenn ich dich. (In tausend Formen)

Das ist entweder Blasphemie oder aber platonisch-neu-platonische Symbolik: Die Schöpfung spiegelt die göttliche Schönheit. Indem diese Schönheit aber am vollkommensten in anmutigen Menschen in Erscheinung tritt, weist die Schöpfung nächst der Gottheit eben auch auf diesen, den Freund oder die Geliebte hin.

In allen Elementen Gottes Gegenwart (Schenkenbuch)

Sulaika selber läßt Goethe das mit den Worten aussprechen:

Der Spiegel sagt mir Ich bin schön!  
Ihr sagt: zu altern sei auch mein Geschick.  
Vor Gott muß alles ewig stehn,  
In mir liebt ihn für diesen Augenblick. (Sulaika spricht)

Im *Paradiesbuch* schließlich wird in ironischer Brechung der islamischen Paradiesvorstellungen Sulaika zur vom Himmel herabgestiegenen Huri, die Huri im Paradies zur himmlisch verklärten Sulaika stilisiert. Diese Verschränkung von Irdischem und Himmlischem ist nun wieder durchaus hafisisch, entspricht seiner Art, die Welt zu sehen.

Der Abglanz des Göttlichen in der Schöpfung und namentlich im geliebten Menschen gibt dem Irdischen einen Schimmer von Ewigkeit; dieses wahrzunehmen aber ist gerade das Auge des Dichters befähigt und berufen, namentlich eines Dichters, der wie Goethe im Augenblick das Dauerhafte, „im Gegewärtigen Vergangenes“ — und Künftiges — erkennt.

Die Welt durchaus ist lieblich anzuschauen  
Vorzüglich aber schön die Welt der Dichter

lauten die Anfangsverse eines *Divangedichtes*, in dem Goethe später bekennt:

Ich sehe heut durchs Augenglas der Liebe.

Die Welt-verklärende Liebe ist die den Kosmos durchwaltende Liebe zum Ursprung, die alles durchwaltende Sympathie, von der Goethe in seinem *An Hafis* überschriebenen Gedicht sagt:

Was alle wollen weißt du schon  
Und hast es wohl verstanden:  
Denn Sehnsucht hält, von Staub zu Thron,  
Uns all in strengen Banden.

Diese kosmische Dimension erst gibt der Liebesdichtung die innere Wahrheit:

Süßes Dichten, laute Wahrheit  
Fesselt mich in Sympathie!

Rein verkörpert Liebesklarheit,  
Im Gewand der Poesie.

Erst diese Dimension berechtigt Goethe dazu, Sulaika seine eigene Dichtung zu rühmen mit dem Vers:

Nun tönt es fort zu dir auch aus der Ferne  
Das Wort erreicht, und schwände auch der Schall.  
Ist's nicht der Mantel noch gesäter Sterne?  
Ist's nicht der Liebe hochverklärtes All?

Oder gar in Anspruch zu nehmen, daß, wie es im Eröffnungsgedicht heißt, „Dichters Liebesflüstern“ selbst die Huris „lüstern“ mache,

[ . . . ] daß Dichterworte  
Um des Paradieses Pforte  
Immer leise klopfend schweben,  
Sich erbittend ew'ges Leben.

Ein Anspruch, der dann ja im *Buch des Paradieses* auf die anmutigste Weise dichterisch verwirklicht wird.

Hafis hat übrigens nicht mit Huris im Himmel geplaudert, doch fühlen wir uns hier an Verse erinnert, in denen er auf ähnlich schelmische Weise von der kosmischen Ausstrahlung seiner Dichtung redet, z. B. im folgenden:

Morgens kam von Gottes Throne  
Stimmenschwall, die Allvernunft sprach:  
Traun, da memorieren  
Geister Hafisens Gesänge!<sup>27)</sup>

Daß dieses Verschränken von Himmlischem und Irdischem bei Goethe nur gelegentlich in festlichem Pathos, daneben aber im-

<sup>27)</sup> Reclam-Hafis Nr. 17.

mer wieder in leichtem, spielerischem, ironischem und mitunter übermäßigem, ja frivolem Ton vorgetragen wird, ist nicht nur echte Hafis-Art, es hat auch mit der für den *Divan* erwählten Ursprünglichkeit und Frische, dem reinen Sinn zu tun. Die Huri im Paradies zeigt dafür vollstes Verständnis:

Du aber bist von freiem Humor

sagt sie zum Dichter und fährt fort:

Ja reim auch du nur unverdrossen,  
Wie es dir aus der Seele steigt!  
Wir paradiesische Genossen  
Sind Wort- und Taten reinen Sinns geneigt.  
[...]  
Ein derbes Wort kann Huri nicht verdrießen,  
Wir fühlen was vom Herzen spricht,  
Und was aus frischer Quelle bricht,  
Das darf im Paradiese fließen.<sup>28)</sup>

Bleibt uns zum Schluß noch, auf einige Unterschiede im Trinken, Lieben und Dichten des Hafis und Goethes aufmerksam zu machen.

Was zunächst das Trinken betrifft, so wird man nie beweisen können, ob Hafis, wie seine mystischen Interpreten behaupten, in Wirklichkeit nie einen Tropfen Wein über die Lippen gebracht habe, oder ob er doch, wie die unvoreingenommene Lektüre seiner Verse glauben läßt, ein kräftiger Pokulierer gewesen ist. Nehmen wir seine Worte von Rausch und Katzenjammer, von Verwüstung oder Zerschlagenheit ernst, so hat er jedenfalls oft über das Maß

<sup>28)</sup> Es ist mir freilich klar, daß die hier zur Schau getragene Ursprünglichkeit alles andere als naiv ist.

getrunken. Bei Goethe dagegen heißt es trotz des Lobes auf die Lieb-, Lied- und Weinesbetrunkenheit doch an anderer Stelle im *Divan* auch:

Trinkers Blick ist lieblich, eh er trinket  
(*Lieblich ist des Mädchens*)

und:

Wird Betrunkenere stammelnd wanken,  
Mäßiger wird sich singend freuen (Wenn der Mensch)

Diese Einschränkungen sind symptomatisch für eine bei aller Begeisterung doch nie im Rausch sich verlierende Sprache, ein von der Klassik herkommendes Maß, das Goethe nur gelegentlich durchbricht, ohne je sich aus der Hand zu geben, während Hafis, wie seine persischen Dichterkollegen, das Maß zwar in der Form kennt, in der Lebenshaltung aber ständig mit mystischem oder auch irdischem Rausch zu durchbrechen bereit ist.

Während Hafis sich seiner Liebeskrankheit und seiner Verwüstung durch die Trunkenheit rühmt, beschließt Goethe gerade sein *Schenkenbuch* mit der Feststellung:

Nun aber kommt Gesundheit holder Fülle  
Dir in die Glieder, daß du dich erneuerst.

Dieser Unterschied hat zu tun mit dem Unterschied der Persönlichkeit, der freilich nicht nur ein individueller, sondern ein die beiden Kulturen betreffender ist. Hafis' Freund ist eine abstrakte, anonyme Gestalt, mit Ausnahme jener Fälle, wo er einen seiner fürstlichen Gönner mit der erotischen Sprache der Freund-Panegyrik verherrlicht.

Bei Rumi, dem rauschhaften mystischen Sänger des 13. Jahrhunderts, sind die in seiner Lyrik gefeierten Freunde aus seiner Biographie bekannte Mystiker. Die Frau als geliebte Person spielt weder bei ihm noch bei Hafis, noch in der persischen Lyrik über-

haupt eine Rolle.<sup>29)</sup> Die überaus häufige Metapher der Liebeskrankheit mag daher einen tieferen Erlebnisgrund haben als die vorgebliche Trennung vom besungenen Geliebten. Sie ist, scheint mir, der lyrische Ausdruck einer Kultur, in der die Liebe der Geschlechter an den Vorschriften der Religion krankt. Hafis hat kein weibliches Gegenüber, das ihm zurufen könnte:

Höchstes Glück der Erdenkinder  
Sei nur die Persönlichkeit,

wie dies Sulaika Hatem im *Divan* zuruft. Die freie Frau war in der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft in den Harem verbannt, die einzige Frau, die am geselligen Beisammensein der Männer teilnahm, war die Sklavin, die sich auf Tanz und Gesang verstand.

Was die Unterschiede im Dichten betrifft, so war schon davon die Rede, daß Goethe sich dem Zwangskorsett der Ghaselform nie unterworfen sowie auch, daß er nie eine ganzes Ghasel von Hafis vollständig übernommen, sich vielmehr immer mit der Übernahme von einigen wenigen Versen oder einzelnen Motiven begnügt hat. Gedichte wie *Über meines Liebchens Äugeln, Hätt ich irgend wohl Bedenken, Was in der Schenke waren heute / Am frühesten Morgen für Tumulte* und *Sagt es niemand nur den Weisen*, die alle auf Hafis-Vorlagen beruhen, sind klassische Beispiele für diese selektive Rezeption.

Einig aber war sich Goethe mit Hafis in dem Glauben an eine Alles durchdringende Liebe, die sich in Freundschaft und Leidenschaft als erotische Kraft manifestiert, darüber hinaus aber als

<sup>29)</sup> Dagegen hat sie ihren Platz in der persischen Epik; vgl. mein *Die Liebesvorstellungen im persischen Epos Wis und Ramin*, in: *Asiatische Studien* 33/1979, 65–98 und die Einleitung zu: Nizami, Chosrou und Schirin, Übertragung aus dem Persischen, Nachwort und Erläuterungen von J. C. Bürgel, Zürich (Manesse) 1980.

Menschenliebe und Toleranz, was gleichzeitig Ablehnung von Intoleranz, Fanatismus, Heuchelei bedeutet, eine Liebe, die ihren Ursprung in der Sehnsucht der Seele nach ihrer himmlischen Heimat hat, und die den Dichter befähigt, Gottes Schönheit im Abglanz der Schöpfung zu erkennen, was seine Dichtung wahr, froh und tröstlich macht.

Bösen Felsweg auf und nieder  
Trösten, Hafis, deine Lieder

[...]

So Hafis mag dein holder Sang,  
Dein heiliges Exempel  
Uns führen, bei der Gläser Klang,  
Zu unsers Schöpfers Tempel.

(*Erschaffen und Beleben*).

(Hegire)

## KASSELER ARBEITEN ZUR SPRACHE UND LITERATUR

Anglistik – Germanistik – Romanistik

Herausgegeben von Horst Grünert, Manfred Raupach, Martin Schulze

- Band 1 Wolfgang Strack: Das Verb im gesprochenen Französisch. Frequenzuntersuchung als Grundlage zur Erarbeitung sprachlicher Minima. 1977.
- Band 2 Gertrude Betz: Die Beatgeneration als literarische und soziale Bewegung. Untersucht am Beispiel von Jack Kerouac *The Subterraneans*, *The Dharma Bums* und *Desolation Angels*. 1977.
- Band 3 Ernst-August Müller: Funktionsverbgefüge vom Typ >Give a Smile< und ähnliche Konstruktionen: Eine textorientierte Untersuchung im Rahmen eines doppelschichtigen Semantikmodells. 1978.
- Band 4 Josef Hermann Mense: Die Bedeutung des Todes im Werk Franz Kafkas. 1978.
- Band 5 Gerhard Neuner (Hrsg.): Zur Analyse fremdsprachiger Lehrwerke. 1979.
- Band 6 Gabriele Spengemann; Jack Kerouac: Spontaneous Prose. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Textgestaltung von *On the Road* und *Visions of Cody*. 1980.
- Band 7 Hans W. Dechert/Manfred Raupach (eds.): Towards a Cross-Linguistic Assessment of Speech Production. 1980.
- Band 8 Dorothea Möhle: Die Wortschatzstruktur in Lehrwerken für den Französischunterricht. Untersucht am Beispiel des *Cours de base*. 1980.
- Band 9 Rolf Müller/Klaus Peter Schipper: Zwischen Lese-Rechtschreibschwäche und Legasthenie. Eine Erklärung aus linguistischer Sicht. 1981.
- Band 10 Herbert Wimmel: Sprachliche Verständigung als Voraussetzung des "Wahren Christentums". Untersuchungen zur Funktion der Sprache im Erbauungsbuch Johann Arndts. 1981.
- Band 11 Dorothea Möhle/Manfred Raupach: Planen in der Fremdsprache. Analyse von "Lernersprache Französisch". 1983.
- Band 12 Gerhard Neuner (u.a.): Lehrpläne und Lehrwerke für den Englischunterricht. Analysen zur Lehrplanentwicklung 1920-1980 und Vorschläge zur Lehrmaterialbearbeitung. 1983.
- Band 13 Konrad Schoell (Hrsg.): Avantgardetheater und Volkstheater. Studien zu Drama und Theater des 20. Jahrhunderts in der Romania. 1982.
- Band 14 Dieter Schulze: Fluchtpunkte der Negativität: Spiegelungen der Dramatik Samuel Becketts in der marxistischen Literaturkritik. 1982.
- Band 15 Anselm Maler (Hrsg.): J.W. Goethe – Fünf Studien zum Werk. 1983.

Kluge, Ingeborg

### WISSENSCHAFTSKRITIK IN GOETHES «FAUST»

Frankfurt/M., Bern, 1982. 369 S.

Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur. Bd. 548

ISBN 3-8204-7135-9

br. sFr. 83.–

Die Arbeit untersucht das Verhältnis von Wissenschaft und Dichtung in diesem Goetheschen Lebenswerk in zweifacher Hinsicht. Im Vordergrund steht die Bereitstellung von Themenbereichen aus der Natur und der Wissenschaft für die Dichtung, wesentlich wird aber auch das durch die Naturwissenschaft sollicitierte Wissen von der Dichtung. Die Integration des wissenschaftlichen Progresses Goethes in die Dichtung lässt diese nicht unberührt: die verschiedenen Stufen der Dichtung zeigen verschiedene Wissenschaftskonzeptionen und reflektieren sich insofern selbst, als bereits literarisch verarbeitete Positionen kritisiert und revidiert werden.

Aus dem Inhalt: U.a. Die Entwicklung der Wissenschaften als Bezugsrahmen der wissenschaftlichen Positionen im «Faust» – Die Wissenschaftskritik im «Urfaust»: Zum Irrationalismus Goethes – «Faust. Ein Fragment»: Die Aufwertung der Wissenschaft im Denken Goethes – «Faust I»: Der «rationelle Empirismus» als Verbindung von Metaphysikkritik und Rationalismuskritik.

Mahl, Bernd

### GOETHES ÖKONOMISCHES WISSEN

Grundlagen zum Verständnis der ökonomischen Passagen im dichterischen Gesamtwerk und in den «Amtlichen Schriften»

Frankfurt/M., Bern, 1982. X, 656 S.

Tübinger Studien zur deutschen Literatur. Bd. 6

ISBN 3-8204-6294-5

br. sFr. 99.–

Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur. Bd. 547

ISBN 3-8204-6293-7

br. sFr. 99.–

Erst seit den 70er Jahren unseres Jahrhunderts beachtet die Goethe-Philologie in Ost wie West in immer stärkerem Masse die ökonomischen Motive in Goethes Dichtung, doch entbehren die bisherigen Forschungen einer soliden Bezugsgrundlage. Erstmals werden von einem Literatur- und Wirtschaftswissenschaftler sämtliche wirtschaftstheoretischen Kenntnisse Goethes ausführlich dokumentiert und die Beziehungen des Dichters zu den zeitgenössischen Wirtschaftswissenschaftlern aufgezeigt: Goethes Kenntnisse reichen von den Physiokraten über die Lehre Adam Smiths (der «Modewissenschaft» der Goethezeit) bis zum frühsozialistischen Gedankengut der Pariser Saint-Simonisten.

Zwei Erkenntnisse sind von besonderem Interesse: Goethes enger Freund Georg von Sartorius betreibt an vorderster Front die Verbreitung der Lehre Smiths in Deutschland, und Johann Georg Schlosser, Goethes Schwager, widmet dem Dichter seine volkswirtschaftliche Hauptschrift «Xenocrates oder Über die Abgaben», in der die Grundgedanken von Smiths «Wealth of Nations» enthalten sind.

Aus dem Inhalt: U.a. Die Rezeption der Physiokratie – Schlossers «volkswirtschaftliche Hauptschrift» als Widmung und Huldigung «an Goethe» – Die Smith-Rezeption in Deutschland oder ein «Hauptgeschäft» von Goethe-Freunden – Die Lehre Saint-Simons.

Verlag Peter Lang Bern · Frankfurt a.M. · New York

Auslieferung: Verlag Peter Lang AG, Jupiterstr. 15, CH-3000 Bern 15

Telefon (0041/31) 32 11 22, Telex verli ch 32 420

