Rumis Mystik +

ein für friedliche Religionskontakte interessanter Ausschnitt einer Phänomenologie des Islam

von Christoph Elsas¹

Es gibt eine gemeinsame Geschichte, die Christentum und Islam hinsichtlich der Mystik verbindet. Einflüsse des syrischen Mönchtums auf den frühen Sufismus – Übernahme ist schon das möglicherweise diesen Namen begründende Wollgewand der Asketen – und andererseits der muslimischen Kultur auf die spanische haben viele Entsprechungen zwischen den Mystikerinnen und Mystikern zur Folge gehabt. Das rhythmisierte Gottesgedenken (dhikr) ist dem christlichen Herzensgebet der orthodoxen Tradition verwandt, die Betonung des Liebesaffektes im Sufismus wie bei der Mystikerin Rābi‘a al-Adawiyya (gest. 801) hat die christliche Liebesmystik mit angeregt. Neben vielerlei Verbindendem stehen Besonderheiten. Für den islamisch mystischen Weg (tariqa) ist Mohammed als reines, von intellektuellem Wissen unbeeinträchtigt Gefäß für Gottes Wort das erste Glied der Traditionskette (silṣile) und seine in Sure 17 des Koran angedeutete Auffahrt in die göttliche Gegenwart der Prototyp des geistigen Aufstiegs des Mystikers zur Erlangung der intuitiven Gotteserkenntnis (ma‘rifā). Weil für den strikten islamischen Monotheismus jede Rede von Vereinigung oder gar Identität im Verdacht steht, dem einzigen Gott etwas zuzugesellen, ist zur Rechtfertigung mystischer Erfahrung allem außer Gott jegliche Existenz abzusprechen: Nach Gottvertrauen und Verzicht fällt die geborgte Existenz vom Menschen ab (fanā‘) und Gott allein bleibt (baqā‘), bis nach der nahezu bewussten Ekstase – der Erfahrung des entleerten Selbst zur Einwohnung (hulūl) Gottes – die Persönlichkeit zurückkehrt zu einem Leben nach Gottes Willen in »zweiter Nüchternheit«².

In Berlin organisierte ich 1979-1982 in einem Forschungsprojekt mit Carsten Colpe monatliche christlich-islamische Gespräche, an denen u. a. Mitglieder der damals von Salah Eid koordinierten Sufigruppen Berlins teilnahmen.³ Zu ihnen gehörte auch Stefan Makowski, bis er 1981 in der Lüneburger Heide das über Deutschland hinaus bekannte Sufi-Zentrum Haus Schnede gründete. Smail Balić, eindrucksvoller Repräsentant eines europäischen Islam, schrieb im Vorwort zu Stefan Makowskis Buch *Allahs Diener in Europa. Denker und Dichter im Dialog mit dem Islam*: »Die Mystik ist [...] im Islam [...] eine weitaus stärkere denk- und

¹ Im Gedenken an Smail Balić (gest. 2002) und Annemarie Schimmel (gest. 2003), deren beider Humanität und Gelehrsamkeit wir schätzten. Zur islamischen Mystik vgl. u. a.: Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen 1979 u. ö.; DIES., *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, London 1978;

DIES., *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams*, München 1995; DIES., *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers*, Düsseldorf/Köln 1978; DIES., *Rumi. Aus dem Masnawi*, Basel 1994; Stefan MAKOWSKI, *Allahs Diener in Europa. Denker und Dichter im Dialog mit dem Islam*, Zürich 1997; Yasar Nuri ÖZTÜRK, *Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild im Islam*, Düsseldorf 2002.

² Christoph ELSAS, *Mystik religionsgeschichtlich*, in: *EKL*³ III (1993), 570-577.

³ Dazu Christoph ELSAS, *Ausländerarbeit*, Stuttgart 1982 und DERS. (Hg.), *Identität, Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hamburg 1983.

verhaltensbestimmende Kraft [...] als in den beiden älteren Offenbarungstraditionen, dem Judentum und dem Christentum. [...] Mystische Frömmigkeit überlagert von alters her den lebendigen Glauben der Muslime, d. h. jener glaubenden Menschen, die ihr Leben und Leiden in Zeichen der Hingabe an Gott und unter Hinordnung auf das Jenseits zu bewältigen trachten. Sie ist tiefgreifend und mündet in das Aufgehen der Gläubigen in Gott.«⁴

Makowski selber spricht davon, dass der Aspirant des Sufismus das so genannte Kreuz aus Licht erfährt, von dem die Sufis glauben, dass dieses und kein anderes das eigentliche Kreuz des Jesus von Nazareth ist, und weist auf die apokryphen Johannesakten hin, wo es im Anschluss an einen Tanz Jesu beschrieben wird, der an die Tanzenden Derwische erinnert. Bevor Jesus zur Kreuzigung ergriffen wurde, habe er seine Anhängerschaft versammelt mit den Worten: »Ehe ich ihnen überantwortet werde, wollen wir dem Vater lobsingend und dann zur Erfüllung dessen, was uns bevorsteht, hinausgehen. Antwortet mir mit Amen! / [...] Die Gnade führt den Reigentanz. / Flöten will ich, auf daß ihr tanzet. Amen. / Klagen will ich, wehklaget mit mir. Amen. / Die heilige Achtzahl lobsingt mit uns. Amen. / Die Zwölfzahl führt oben den Reigen an. Amen. / Dem Kosmos zugehört der Tanzende. Amen.«⁵

Derartige kosmische Bezüge wurden im Sufismus sehr wichtig, besonders bei Dscheleddin Rumi aus Anatolien im 13. Jahrhundert und den Tanzenden Derwischen seines Mevlana- oder Mewlewi-Ordens, so benannt nach dessen Ehrentitel Maulana »unser Meister«: Die heilige Achtzahl sind die Planeten mit dem Fixsternhimmel, die Zwölfzahl sind die Tierkreiszeichen des Zodiakus.

Wie hier, gibt es mancherlei Nähen zwischen christlicher und islamischer Mystik, die sich am Beispiel der schon in der deutschen Klassik geschätzten persischen Dichtung Rumis veranschaulichen lassen. Ihr geht es wie den Tanzenden Derwischen und allem Sufismus darum, entsprechend dem Wort des Propheten Mohammed zu seinen Gefährten »Sterbt, bevor ihr sterbt!« in diesem Leben wiedergeboren zu werden. Dazu müssen die Gläubigen das vom eigenen Ich bestimmte Leben aufgeben, um göttlich zu werden. Das ist das entscheidende Sufiprogramm, das auch in Deutschland bei Dichtern und Denkern aufgenommen wurde, so bei Rückert und bei Goethe, der im *Westöstlichen Diwan* als Hafis oder Rumi dichtet:

»Verweilst du in der Welt, sie flieht als Traum, / Du reisest, ein Geschick bestimmt den Raum.« »Dschelal-ed-Din Rumi spricht« lautet der Titel dieses Gedichts von Goethe⁶. Man kann sich im westlichen Sufismus auch auf die Aufnahme von Rückert bei Hegel beziehen, in dessen Vorlesungen zur Ästhetik es heißt: »Indem sich nämlich der Dichter

4 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 13.

5 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 187-189. Zur historisch-kritischen Sicht bezüglich der Verwurzelung der Johannesakten in der valentinianischen Gnosis des 2./3. Jh. Vgl. etwa Eckhard PLÜMACHER, *Johannesakten*, in: RGG⁴, Bd. 4 (2001), 539f.

6 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 48f; SCHIMMEL, *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 367-396: »Mowlānā Jalāloddin Rumi's Influence in East and West«.

7 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 135.

8 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1).

9 ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 59; SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 348-357; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 16-19.

10 ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 98; SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 44.

11 Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961; der Kritik an seiner intuitiv europäisch-christlich zuordnenden Methode begegnet eine von Carsten Colpe, *Religionsphänomenologie*, in: *EKL* 3/III (1993), 1577-1580 geforderte historische Phänomenologie. Habe ich mich dafür u. a. im o.g. Artikel »Mystik« (wie Anm. 2) um eine Vertikale bemüht, so geht es mir hier in der Konzentration auf das Beispiel Rumi um eine zugehörige Horizontale. Seine Entfaltung von Mystik wäre dann u. a. mithilfe des Registers zu

religiösen Phänomenen in meiner *Religionsgeschichte Europas* (Darmstadt 2002) historisch einzuordnen.

12 RUMI, *Divān-i kabīr* (= D) I, 18867 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 25.

13 RUMI, *Mathnawī-yi ma'nawī* (= M) I, 876 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 27; Vgl. DIES., *Rumi* (wie Anm. 1).

14 RUMI, D Nr 3038 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 28; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 73.

im Muhamedismus [der sufischen Mystik] das Göttliche in Allem zu erblicken sehnt, und es wirklich erblickt, giebt er nun auch sein eigenes Selbst dagegen auf. Dadurch erwächst ihm jene heitere Innigkeit, jenes freie Glück [dessen], der sich bei der Lossagung von der eigenen Partikularität durchweg in das Ewige und Absolute versenkt, und in Allem das Bild und die Gegenwart des Göttlichen erkennt. Solch ein Sichdurchdringen vom Göttlichen und beseligtes trunkenes Leben in Gott [...] ist vor allem bei Dschelal-ed-Din Rumi zu rühmen.«⁷

Die leider ebenso wie Smail Balić kürzlich verstorbene große Religions- und Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel ist u. a. in ihrem wichtigen Buch *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams*⁸ immer wieder auf Rumi zu sprechen gekommen, der Muslime, Christen und Juden im damals religiös pluralen Anatolien anzog. Ein Grund dafür dürfte sein, dass – wie es scheint – Rumi sowohl als auch sein unkonventioneller Gefährte Schamseddin, der ihn zur mystischen Erleuchtung finden ließ, auch mit dem für den späteren Sufismus so bedeutsamen Ibn Arabi zusammengetroffen war, dessen Gedanken ebenso wie viele griechische und christliche Traditionen im 13. Jh. in Konya vertreten wurden. Denn mit diesem hatte die islamische Mystik ihre Blütezeit erreicht, und zwar in der im Zusammenleben von Muslimen, Juden und Christen hoch entwickelten Religionskultur Andalusiens in der Verbindung ihrer aller monotheistischen Traditionen mit dem Monismus der neuplatonischen Philosophie.⁹ Rumis mystische Poesie und Derwischtanz ist auch angesichts der Bemühungen um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union ein wichtiges Bindeglied im Verhältnis Islam-Christentum, betont Öztürk, gegenwärtig ein bekannter islamischer Theologe in der Türkei, andererseits auch, dass »Rumi toleriert, daß manche Christen, die sich seiner Religion angeschlossen haben, ihrer Religion treu bleiben«, auch »als christliche Geistliche«, so wie seine Anhänger an seiner Beisetzung alle den Riten ihrer eigenen Religionsgemeinschaft gemäß teilnahmen.¹⁰

1 Gottes Zeichen in Natur und Kultur, Raum, Zeit und Zahl

Die Zeichen Gottes sind ein allgemeines Thema des Islam einerseits und der Mystik andererseits. Annemarie Schimmel hat sich am meisten darum bemüht, die so im Islam verankerte Mystik bekannt zu machen. Wenn Menschen einige der »Zeichen« (āyāt) entziffern, die »in den Horizonten und in ihnen selbst« – wie es in Sure 41,53 heißt – zu finden sind, ist das etwas, was mit Rumi die mystische Weltsicht am Beispiel einer islamischen Konkretion erschließen mag. Wir beginnen – Annemarie Schimmel und mit ihr der Phänomenologie ihres Marburger Doktorvaters Friedrich Heiler¹¹ folgend – mit den verschiedenen Formen in der Natur, die als Gotteszeichen verstanden werden.

So reflektiert der symbolische Gebrauch des Wortes *Stein* die Wichtigkeit von Steinen als Hinweis auf ihren Schöpfer. Rumi vergleicht die Liebenden mit einem Marmorfels, der die Worte des Geliebten widertönen lässt.¹² Die *Berge*, als machtvollster Ausdruck der Steine, erscheinen in Sure 7,143 so abhängig, dass der Sinai durch die Manifestation von Gottes Majestät wie Staub zerkrümelt. Der Mystiker Rumi deutet das dahin, dass der Berg in Ekstase tanzte, denn Berge sind Zeichen von Gottes Gegenwart und sie werfen sich vor Gott nieder, wie es in Sure 22,18 heißt.¹³ Auch die *Erde* allgemein wird thematisiert. Nach Rumi kann der Liebende den geistigen Geliebten anreden: »Du bist mein Himmel und ich bin Deine Erde, Du allein weißt, was Du in mich gelegt«. Das alte Thema der heiligen Hochzeit von Himmel und Erde wird so spiritualisiert.¹⁴

Zentraler freilich ist die Rolle des *Wassers*, weil vom Himmel herabgesandt. So heißt es bei Rumi: »Sieht der Mensch Eis, so kennt er zunächst dessen Ursprung nicht, doch schließlich erkennt er, daß dessen Ursprung Wasser ist.« Entsprechend vergleicht er überhaupt alle Formen, auch der offenbarten Religionen, den verschiedenfarbigen und -förmigen Behältern, in die Wassersucher das Wasser füllen.¹⁵ »Wie wollt ihr die Religionen eins machen? Das wird am Jüngsten Tag geschehen«, hält Rumi fest¹⁶ und spricht bei diesem Vorbehalt zugleich die Gottbezogenheit aller Welt an, die alle Verschiedenheiten der um Gott bemühten Verhaltensweisen zu etwas Sekundärem werden lässt: »Ein Liebender kann Gutes wie Schlechtes tun. Schau nicht auf seine guten oder schlechten Taten, sondern auf seine Absicht und sein Ziel. In der Absicht vereinigt, bleibt keine Zweiheit. Nur scheinbar ist Zweiheit und ist in Wahrheit doch verkannte Einheit.«¹⁷

Rumi kann bei solchen Überlegungen zum Verhältnis von Himmlischem und Irdischem an allgemeine und an islamische Wassersymbolik anknüpfen: Ins Wasser zu gehen, bedeutet wieder in die urzeitliche Materie einzugehen, gereinigt, verjüngt wiedergeboren zu werden. So können die rituellen Waschungen für Muslime auch ein geistiges Erlebnis werden. Passiv in der Totenwaschung als Leichnam vom Wasser bewegt zu werden, erscheint als häufiges Thema in der mystischen Literatur.¹⁸ In Sure 13,17 findet sich der Vergleich der Welt mit Schaumflocken auf dem Wasser, und so haben die Sufis das geschaffene Universum als Schaumflöckchen auf dem unendlichen Meer Gott gesehen: Wellen und Schaum erscheinen nur für einen einzigen Augenblick aus dem Abgrund, um sofort wieder in den Abgrund zurückzukehren. Entsprechend dichtet Rumi von seiner Vision: »Es schäumte das wogende Meer. / In jeder schaumigen Flocke war sichtbar jemandes Bild, / um sich zur Gestalt auszubreiten, / und jeglicher Schaumflockenleib, / der Zeichen empfang aus dem Meere, / zerschmolz diesem Winke gemäß, / ließ sich ins Meer wieder gleiten.«¹⁹

Andererseits kann es vom Meer als Symbol für Gott bei Rumi heißen, es bestehe aus verzehrendem Feuer,²⁰ weshalb er von seinem Leben sagt: »Und das Ergebnis ist nur die drei Worte: Verbrannt bin ich, verbrannt, und bin verbrannt!«²¹ Obwohl das Wort *Feuer* im Koran fast immer mit dem Höllenfeuer verbunden ist, erscheint es in der Mystik auch als das Feuer der Trennung, der unerwiderten Liebe, das dem sehnsüchtig Liebenden schlimmer als die Hölle erscheint, obwohl es für die Reinigung des Herzens notwendig ist. Rumi dichtet: »Wasch mich zum Gebet mit Tränen, / dann wird mein Gebet zu Gluten, / Der Moscheen Tor fängt Feuer, / wenn daran schlägt mein Gebetsruf.«²² So erklärt er auch den Ausspruch »Ich bin die absolute Wahrheit« (anā 'al-haqq), für den der Mystiker Halladsch hingerichtet wurde, weil er damit die Gott vorbehaltene absolute Wahrheit öffentlich auf sich bezog, aus

15 D 1/177 (türkische Ausgabe) bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 87; SCHIMMEL, *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 75-82: »The Imagery of Water«.

16 Fihī mā fihī (= F) 43 (türkische Ausgabe) bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 87; SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 92f.

17 M 500 (türkische Ausgabe) bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 87.

18 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 29f.

19 D Nr. 649 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 31.

20 M I 222 bei SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 316.

21 D 1768 bei SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 360.

22 D Nr. 2831 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 186; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 149.

23 M II 1347ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 34f.

24 Rubā'iyāt, Istanbul (Divān, Teil 8) Handschrift Esad Efendi Nr. 2693, 329b2 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 36; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 61-75: »The Sun«.

25 M I 141 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 39.

26 SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 77-79.

27 D Nr. 900 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 40.

28 RE 329b2 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 36 und

Zeichen (wie Anm. 1), 44 sowie M IV 3267 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 205; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 82-93: »The Symbolism of Gardens«.

29 M IV 3182ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 45.

30 D 7/115; 2/441; 7/358; 3/100 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 130f.

31 S. u. Anm. 87 zu SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 57f; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 93-124:

»Imagery inspired by animals«.

32 D 7/635 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 70.

33 Furunzafar, Ahādīth-i Mathnawī Nr. 70 bei SCHIMMEL, *Zeichen*

(wie Anm. 1), 62.

seiner glühenden Liebe zu Gott. Er vergleicht Halladsch mit einem Stück Eisen, das im Feuer rotglühend wird: »In Feuers Farbe stirbt des Eisens Farb' [...] / Von Feuers Art und Farbe, hochgemut, / so spricht es: »Ich bin Feuer, ich bin Glut! / Ja, ich bin Feuer – zweifelst du daran, / Versuche es und rühre mich nur an«²³

Die *Sonne* ist Symbol für Gottes Schönheit: »Der Geliebte erstrahlt wie die Sonne im Glanz, / Gleich den Stäubchen umkreist ihn der Liebenden Kranz.«²⁴ Sie steht aber auch für seine Majestät, weshalb Rumi warnt, der »nackten Sonne« nahe zu kommen: »Die Sonne, die den Erdball uns erhellt – / naht' sie ein wenig, brennt' die ganze Welt!«²⁵ Bei Rumi verbindet sich diese Sonnensymbolik mit der Erfahrung reiner verzehrender Liebe zu Schamseddin, »Sonne der Religion«. Nur in Brechungen kann das überhelle Licht der göttlichen Sonne des Menschen Herz erfreuen, und deshalb sind für Rumi die Farben in dieser Welt notwendig.²⁶

Der *Mond* ist ein Symbol für die unerreichbare göttliche Schönheit, die in menschlicher Schönheit überall reflektiert wird, wie es in Rumis Gedicht heißt: »Du suchst Ihn in Seinem Himmel, / da leuchtet Er mondgleich im Meer. / Du suchst Ihn darauf im Wasser, / worauf Er zum Himmel entflieht.«²⁷

Wenn wir weiter schreiten zu den Zeichen in Pflanzen und Tieren, die in der Mystik Rumis kommentiert werden, kommen wir zum Symbol *Baum*. Vom Propheten Mohammed wird zum Bildwort vom Feuerholz für die Hölle in Sure 111,5 überliefert, dass jemand, der das Gottesgedenken übt, »wie ein grüner Baum unter dürren Bäumen ist«. Rumi singt entsprechend: »Wenn der Lenzwind der Liebe zu wehen beginnt, – / jeder Zweig, der nicht dürr ist, dreht sogleich sich im Tanz«. Oder auch: »Die Zweige tanzen munter ohne Ende, / Wie Sänger klatschen Blätter in die Hände.«²⁸ Man kann mit Rumi auch das Glaubensbekenntnis »Es gibt keine Gottheit außer Gott« im Baum symbolisiert sehen, wobei dessen Rinde aus der Negation gegenüber der Außenwelt geformt ist und dessen Saft durch den gehauchten letzten Laut des Wortes Allah fließt.²⁹ Bilder aus der Pflanzenwelt verdeutlichen bei Rumi auch die Notwendigkeit und zugleich nur relative Bedeutung des Äußeren, dessen gewachsene Formen das eigentlich wertvolle Innere tragen und zur Reifung schützend umhüllen: »Du siehst wie eine Ähre aus, deren Seele aus Weizen und deren Körper aus Stroh besteht; wenn du kein Esel bist, warum weidest du im Gras, konzentriere dich auf das Wesentliche!«, »Erkenne den eigentlichen Sinn der Religion, suche den Kern, verzichte auf die Schale!«, »Zerbrich die Schale und finde das Innere!«, »Solange die Frucht unreif ist, bleibt sie besser in der Schale; wenn sie aber reif ist, schadet ihr die Schale.«³⁰

Der Koran erwähnt *Tiere* in Sure 5,60 bei einer fürs Endgericht angedrohten Verwandlung von Sündern in Schweine und Affen, andererseits sind die Sufis dafür berühmt, freundliche Beziehungen mit den Tieren der Wüste und des Waldes zu haben, was man so versteht: Wenn der Mensch die tierischen Züge in seiner Seele überwunden hat und Gott vollkommen gehorsam ist, werden ihm die Tiere ebenso wie die tierischen Triebe gehorchen.³¹ So heißt es bei Rumi: »Das Fasten mindert das Leben eines jeden Tieres und dient demnach dazu, die Menschlichkeit des Menschen heranreifen zu lassen.«³²

Auch was Menschen angefertigt haben, kann Zeichen Gottes werden. So ist der *Spiegel* im Sufismus in vieler Hinsicht Symbol für die Vermittlung der göttlichen Schönheit: Das reine Herz und der geistige Führer, aber auch die ganze Welt können als Spiegel von Gottes Schönheit und Majestät angesehen werden entsprechend dem im Islam als heilige prophetische Überlieferung geltenden außerkoranischen Lieblingswort der Sufis von »Gott, der ein verborgener Schatz war und erkannt werden wollte«³³ – der die Welt erschuf, damit seine Schönheit darin zu erblicken sei. Mindestens dreimal begegnet in Rumis Werk eine Geschichte von Josef, dem schon nach biblischer Darstellung schönen Lieblingssohn Jakobs,

und dem Spiegel. Jemand wollte diesem Yusuf, der Manifestation der absoluten Schönheit, ein Geschenk bringen, aber das Einzige, was er als Geschenk sich ausdenken konnte, war ein Spiegel, damit der Geliebte seine eigene Schönheit darin bewundern konnte. Dem Spiegel gleich ist das Herz des Liebenden das Einzige, was man Gott darbringen kann, damit es so vollständig vom Bild des Geliebten erfüllt werde, dass das Spiegelbild beide vereint. Der Spiegel ist das reinste Gefäß zur Rezeption, und von daher hat die Geschichte von Yusuf und dem Spiegel eine Parallele in der Geschichte seiner Beziehung zu Zulaykha, die in ihrer noch zu läuternden Liebe bereits der ewigen Schönheit so nahe wie irgend möglich kommen wollte.³⁴

Ein weiteres von Menschen gefertigtes Objekt, das als Zeichen verstanden wird, ist das *Gewand*. Rumi ermahnt, sich in das Kleid zu kleiden, das man selbst gesponnen hat³⁵, besonders durch das ständige Gottgedenken (dhikr). Auch umgekehrt geht er davon aus, dass man Gott nur durch die Gewänder näher kommt, die er über sein unerkennbares Wesen gebreitet hat, die siebzigtausend Schleier aus Licht und Dunkelheit. Ohne diese ihn sowohl verhüllende als enthüllende Manifestation von Gnade und Majestät wäre Gott für immer verborgen, weshalb Rumi ruft: »Ergreife den Saum Seiner Gnade, / weil Er dir im Nu entflieht!«³⁶ Den Saum einer mächtigen Person zu ergreifen, bedeutet an ihrer Segenskraft (baraka) teilzuhaben.

Heiliger *Raum* wird grundlegend durch jedes Haus konstituiert, das in islamischer Mystik als eine Metapher für das menschliche Herz fungiert. Weil dieses für Rumi beim rastlosen Gottsucher zum Thron Gottes wird³⁷, muss dieses Haus gereinigt werden, indem man ständig den Besen der Verneinung schwingt mit dem Glaubensbekenntnis: »Es gibt keine Gottheit außer Gott«, ja in mystischer Liebe zu Gott allen Eigenwillen zurückstellt, wovon Rumi in einer der berühmtesten seiner Geschichten dichtet:

»Es klopfte einer an das Freundes Tor. / »Wer bist du«, sprach der Freund, »der steht davor?«. / Er sagte: »Ich!« Sprach der: »So heb dich fort – / an diesem Tisch ist nicht der Rohen Ort! / Den Rohen kocht das Feuer Trennungsgleid. – / Das ist's, was ihn von Heuchelei befreit! / Der Arme ging auf Reisen für ein Jahr, / in Trennungsfunken brannt' er ganz und gar. / Reif kam dann der Verbrannte von der Reise, / daß wieder er des Freundes Haus umkreise. / Er klopf' ans Tor mit hunderterlei Acht, / daß ihm entschlüpf' kein Wörtlein unbedacht. / Es rief der Freund: »Wer steht dort vor dem Tor?« / Er sagte: »Du Geliebter, stehst davor!« / »Nun, da du Ich bist, komm, o Ich, herein. – / Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein!«³⁸

Mystische Dichter wussten auch, dass die *Kaaba* in Mekka, so zentrales Gotteshaus sie auch sein mag, immer nur ein Zeichen ist. Und man unterschied in der Mystik zwischen ka'ba-i gil, der »Kaaba aus Lehm« und ka'ba-i dil, der »Kaaba des Herzens«. Dabei hat jeder Mensch seine eigene Gebetsrichtung (qibla), auch wenn die äußere zur Kaaba in Mekka weist, wie Rumi dichtet: »Die Qibla der Erkennenden ist das Licht der Vereinigung [...] / Die Qibla der Asketen ist der gnädige Gott [...] / Die Qibla derer, die Formen anbeten, ist ein

34 M I 320off; D 15880, 17950; F Kap. 59 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 62f; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 69.

35 M V 3181 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 73.

36 D Nr. 900 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 73f.

37 M I 3665 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 122.

38 M I 3056-63 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 77f.

39 M VI 1896f bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 89; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 127.

40 D 7/608 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 132.

41 Bei Krisztina KEHL-BODROGI, »Was du auch suchst, such es in dir selbst!« Aleviten (nicht nur) in Berlin, Berlin 2002 (Die Ausländerbeauftragte des Senats), 26.

42 D 2/284 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 62.

43 D Nr. 648 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 96; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 126.

44 M I 3078 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 86.

45 M IV 257-305 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 124.

46 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 127 und 143.

Steinbild [...]«³⁹. Über den Wortlaut des Gottesgebots und seine je persönliche Aneignung gilt es die Gemeinschaft aller Menschenherzen und aller Welt in ihrer Bezogenheit auf den Schöpfer zu finden: »Gott hat die Verehrung der Kaaba befohlen, auf daß du dich mit dem Herzen beschäftigst. Du kannst tausendmal zu Fuß zur Kaaba gehen und sie umkreisen, hast du nur ein einziges Herz gekränkt, wird Gott dies mißbilligen. Gib dein ganzes Hab und Gut hin und erfreue ein Herz!«⁴⁰

Daraus resultiert eine Hochschätzung jedes Menschen bei Rumi, die bei Bejahung der islamischen Scharia mit einem Humanismus konvergiert, wie ihn die Aleviten, die in ihrer anatolischen Sonderform des schiitischen Islam ebenfalls Mystik und Christentum nahe stehen, aber diese Scharia ablehnen, mit folgender Erzählung illustrieren: »Als der Mensch vor Gottes Angesicht trat, wurde er von diesem gefragt: ›Welche verdienstvollen Taten hast du vollbracht?‹ Er antwortete: ›Die fünf Pflichtgebete habe ich stets verrichtet. Im Ramadan habe ich dreißig Tage gefastet [...]. Ich habe die Verpflichtung zur Pilgerfahrt erfüllt. Immer habe ich mich Dir zugewandt.‹ Gott unterbrach den Menschen: ›All dies hast du für mich getan. Sage lieber, was hast du für den Knecht (d.h. Menschen) getan?‹ Der Mensch war um eine Antwort verlegen. Daraufhin verkündete Gott: ›Das Recht des Knechts ist heilig. Es ist höher als mein Recht. [...] So lange ihr nicht das Recht des Knechts beachtet, hat all die Verehrung, die ihr mir entgegenbringt, keinerlei Bedeutung.«⁴¹. Für einen entsprechenden islamischen Humanismus bei Rumi kann Öztürk sich etwa auf dessen Ausspruch beziehen: »Ja, der Mensch ist nicht Gott, doch Gott offenbart seine erhabenen Geheimnisse im Menschen. Wirfst du dich mit Leib und Seele vor dem Menschen nieder und zollst ihm Respekt, so ist jede Richtung, in die du dich wendest, die Gebetsrichtung gen Kaaba.«⁴²

Auch die heilige *Zeit* der Pilgerfahrt wird in einem Gedicht von Rumi belassen, doch zugleich betont, dass es keine feste Zeit der Pilgerfahrt braucht, um das Eigentliche zu erleben, die ständige Nähe zum geliebten Gott: »Auf Pilgerfahrt Gegang'ne / – wo seid ihr, wo seid ihr? / Hier, hier ist der Geliebte, / o kommet, o kommet! / Der Freund lebt Wand an Wand dir«⁴³.

Die heilige *Zahl* ist die Eins. Zur Schöpfung gehört schon die Zweiheit, denn Gott offenbarte sich in den Paaren von Majestät und Schönheit, im Wechsel von Tag und Nacht usw. Weil im Arabischen das schöpferische »Werde« (kun) durch zwei Konsonanten geschrieben wird, spricht Rumi davon, dass sie wie ein zweifarbiges Seil die göttliche Einheit verdecken.⁴⁴

2 Entsprechungen zu *via purgativa*, *illuminativa* und *unitiva*

Angesichts der Nähen zwischen Christentum und Islam ist es vertretbar, mit Annemarie Schimmel, vergleichbare heilige Handlungen im Islam mit christlicher Terminologie einzuführen, so den Weg der *Reinigung* als *via purgativa*. Für ihn spielen *Düfte* eine große Rolle. Rumi erzählt dazu die Geschichte von einem Gerber, der den Markt der Parfümhändler betritt und schockiert von den Düften in Ohnmacht fällt. So werden Duftwasser und Weihrauch verwendet, damit die den Höllengestank gewohnten bösen Geister fern bleiben.⁴⁵

Zur Reinigung bei der Wallfahrt gehört auch das *Ablegen* des Alltagskleides und Anlegen des Pilgergewandes, während Nacktheit im Islam strengstens verboten ist. Trotzdem wird in der Mystik wie bei Rumis Vater und Rumi selbst dies Thema als Hinweis darauf aufgenommen, dass man alles, was die Alltagswelt ausmacht, ablegt und nur Gott und die Seele übrig bleiben. Dann kann man »nackte Einigung« erreichen, wenn die Seele sich ohne hindernde Hüllen dem göttlichen Geliebten überlässt.⁴⁶

Die Geschichte vom Liebenden, der auf das Wort seiner Geliebten hin, die sagt, dass »seine größte Sünde seine Existenz sei«, »sofort mit einem Lächeln wie eine Rose« stirbt⁴⁷, findet sich bei Rumi und auch sonst in der Sufi-Literatur. Entsprechend seinem Ausspruch »Die wahren Liebenden sind wie Halladsch, sie lassen sich töten!«⁴⁸ hat das Gedicht des Märtyrer-Mystikers Halladsch »Tötet mich, o meine Freunde, / denn im Tod nur ist mein Leben!« Rumi dazu angeregt, die Geschöpfe zu besingen, die »sterben, bevor sie sterben« und in einer langen Reihe von *Selbstopfern* langsam zurück zur unaussprechlichen Einheit aufsteigen: »Siehe, ich starb als Stein und ging als Pflanze auf, / starb als Pflanz⁴ und nahm dann als Tier meinen Lauf.«⁴⁹ In diesem Sinn ist das islamische Ritualgebet äußeres Zeichen des Selbstopfers, wie es in Rumis Geschichte des Sufi-Führers Daquqi heißt: »Als sie im Worte ›Gott ist groß!‹ sich fanden, / wie Opfer sie aus dieser Welt entwandten. / Die Worte: ›Gott ist groß‹ bedeuten hier: / ›Wir wurden Opfertiere, Gott, von Dir!«⁵⁰

Den Weg der Erleuchtung, christlich *via illuminativa*, suchten Sufis – weil nach Sure 6,103 menschliche Blicke den göttlichen Herrn niemals erreichen können – zum Teil, indem sie auf einen schönen Jüngling als einen *Zeugen* (šāhid) der unsichtbaren göttlichen Schönheit blickten. Immer wieder beziehen sich islamische Mystiker dafür auf die überwältigende Schönheit des gottesfürchtigen Josef, welche die Frauen aus dem Hofstaat des Pharaos alles andere vergessen ließ (Sure 12 »Josef«). Um ein davon geleitetes Gottgedenken anzuregen, reicht eine knappe Anspielung, wie in Rumis Worten von der Überlegenheit der schönen göttlichen Formen über die Philosophie: »Ich warf das Leugnen der Philosophie aus meinem Herzen, ich habe mein Herz gereinigt, und machte in meinen Augen Platz für Formen, die zu Josef gehören.«⁵¹ Entsprechend kann Rumi dann auch umgekehrt sagen: »Sieh uns in die Augen und siehe die Schönheit Gottes. Denn das ist das Licht der Wahrheit und des unmittelbaren Wissens. Gott wiederum sieht seine Schönheit und Güte in uns.« »Sieht das Auge wahrhaftig, so bist du Er und Er ist du.« »Alles, was du suchst, suche in dir, denn du vereinigt in dir die gesamte Schöpfung.«⁵²

Oder man suchte dieser Erleuchtung durch *Berührung* nahe zu kommen und Segen zu erhalten: Man berührt heilige Objekte wie Steine, Gräber oder vor allem das Koranexemplar oder wird von der Hand des Heiligen berührt. Dazu gehört auch die Geste der Mewlewi, dass der Meister und die zum Reigen antretenden Derwische sich die Hände reichen.⁵³

Eine besondere Form der religiösen Kontaktsuche ist der heilige *Tanz*. Vor allem Wirbeltanz und Ekstase gehören zusammen im Bemühen, das irdische Schwerefeld zu verlassen und ein neues Zentrum zu erreichen. In der islamischen Mystik heißt solcher Tanz

47 D Nr. 2943 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 136; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 196.

48 D 3/414 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 56.

49 M III 390f bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 136; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 43; 145f.

50 M II 214off bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 138; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 154.

51 D 1/227 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 51.

52 Rubai (Türkische Ausgabe) 1192; 1272; 1384 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 61.

53 Vgl. o. Anm. 16 u. 24 und dazu SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 139f.

54 Nachdichtung Rückerts bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 203.

55 ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 140.

56 M I 3727; 1770 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 176.

57 D Nr. 441; M II 2221; M V 2887 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 207f bzw. D Nr. 1632 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 141f.

58 D 3/33; 1/191 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 78; SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 182.

59 Nachdichtung Rückerts bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 210; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 142.

60 Rubai 464 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 85.

61 Fihī mā fihī Kap. 5 Ende bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 144; s. auch u. Anm. 89.

62 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 145f.

63 M III 4158ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 146; *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 356f.

64 F S. 306 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 146.

65 D Nr. 1136; 1531; 1689; 2102 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 180.

»Hören« (samā'). Während Musik sonst im Islam für religiöse Zwecke unüblich ist, kennt man spontane Tänze bei einer Reihe mystischer Bruderschaften, doch institutionalisiert wurde der Sama' nur im Anschluss an Rumi. Rumi selber sang den größten Teil seiner Poesie, während er der Musik lauschte – sie war für ihn »das Knarren der Pforten des Paradieses«: »Ich höre die Pforten, sie tun sich auf«⁵⁴ – und sich dabei oft um seine Achse wirbelnd auf das Zentrum bezog. Das Individuum wird dabei einbezogen in die Gemeinschaftskreise der Derwische, der Menschen und der ganzen Schöpfung. Denn eine Umkreisung, in der nicht den Mitmenschen Ehre erwiesen wird, gilt Rumi nicht als Sama'; und dessen Musik, die Sprache des Herzens, verbindet die Menschen mit den Umkreisungen, die auch die Bewegungsform des Universums und der Geschöpfe in ihm sind.⁵⁵

Für ihn schien sich das Universum insgesamt im Tanz um die Seelen Sonne zu drehen. Unter ihrem Liebes-Einfluss sah er alles sich zu einem harmonischen Ganzen gestalten, die Millionen von Sonnenstäubchen eine gemeinsame Ausrichtung im Wirbeltanz um das Zentrum nehmen, in dem es keine Unterschiede mehr gibt, weil die Religion der Liebe über allen Religionen steht.⁵⁶ Rumi besang sogar den Schöpfungsakt als Tanz, in dem das Nichtsein in die Existenz hineintanzte, als es Gottes Ruf »Sei!« bzw. die süße Melodie der göttlichen Frage »Bin ich nicht Euer Herr« aus Sure 7,172 vernahm.⁵⁷ Auf diesem Hintergrund lässt sich Rumis begeisterte Aussage »Diese Liebe in uns rührt vom Lebensfluß, in dem wir kreisen und wirbeln« zusammenstellen mit seiner Frage »Oh, mein Gott, suche ich dich oder suchst du mich?«⁵⁸ Auch Leben und Tod gehören darin zusammen: »Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott / : denn er weiß, wie Liebe töte – Allah Hü!«⁵⁹. Sich in die Allbewegung einzuordnen, lässt die Rückkehr zur Lebensquelle im göttlichen »Er« (Hü) erfahren, und wenn sich der Mystiker völlig in der kreisenden Bewegung verloren hatte, konnte er anschließend von der Glückseligkeit der Einigung sprechen: »Sich mit Gott zu vereinen bedeutet nicht, das eigene Sein mit ihm zu vereinen, sondern es heißt, sich vollkommen aufzugeben, denn etwas Wertloses kann nicht Gott sein.«⁶⁰

Auf dem Weg der Einigung, christlich via unitiva, wurde die Liebe für ein schönes menschliches Wesen als »metaphorische Liebe« aufgefasst, die zur »wahren Liebe« führen würde, der Liebe zu Gott. *Frauen* sind Symbol für die Seele auf dem mystischen Pfad, die das Leiden läutert, bis sie schließlich im Tode mit dem ewigen Bräutigam vereint wird. Entsprechend wird bei Rumi die Geschichte von Yusuf und Zulaykha aus dem Koran in Sure 12,23ff gedeutet. Im Blick auf die christliche Umwelt, in der Rumi im 13. Jahrhundert wirkte, ist von besonderem Interesse, dass er die Seele mit Maria in ihren Geburtswehen vergleicht.⁶¹

Die Einigung kann auch durch *Essen* symbolisiert werden. So essen diejenigen, die zu den heiligen Gräbern pilgern, von der dort bei den Derwisch-Klöstern ohne Rücksicht auf Stellung und Rang ausgegebenen Speise. Sie vermittelt gewissermaßen die Segnung (baraka) des Heiligen. Gemeinsame Mahlzeiten gehörten immer zu den Initiationsriten der Sufi-Bruderschaften, bei manchen Orden konnte man auch von großen Gemeinschaftsmahlen Speisen mit nach Hause zur Familie nehmen, um sie an der Segenskraft teilhaben zu lassen.⁶² Umgekehrt kann Gegessenwerden als Zeichen dafür verstanden werden, zur höheren Einheit zu finden, so in Rumis Wahl der beim Kochen klagenden Kichererbsen zum Symbol der menschlichen Lage – »denn das ewige Ziel ist eure Hingabe«⁶³. Er spricht auch davon, dass der Meister den Schüler gewissermaßen »verschlingt«⁶⁴, weil die Liebe, für die Rumi deshalb auch die Symbolik wilder Tiere wählt, alles verschlingt, weshalb der Mensch reif und süß werden soll.⁶⁵

Noch wichtiger als die Symbole von Essen und Gegessenwerden sind die Symbole des *Weintrinkens* gerade bei einer Religion, die Rauschgetränke verbietet. Rumi unterschei-

det dabei zwischen Mansüri-Wein und angüri-Wein. Das eine ist der Wein, von dem der Märtyrer Mansur Halladsch so berauscht war, dass er sein Leben dahingab in der Gewissheit der Einigung mit dem geliebten Gott. Das andere ist der Traubenwein, den die Christen trinken.⁶⁶ Rumi geht es um ersteren Wein der Gottesliebe als Symbol der Leben und Tod auf Erden durchdringenden Gottesliebe: »Komm zu meinem Grab nicht ohne Trommel, / Denn bei Gottes Fest ziemt sich kein Kummer. / Ich bin Rausch, der Liebeswein mein Ursprung, – / Sag, was außer Rausch kann von mir kommen?«⁶⁷

Von besonderer Bedeutung ist dann das *Wort* von Gott und über Gott. Im Koran ist in Sure 7,172 vom so genannten Urvertrag des einzigen Gottes mit der ganzen Menschheit die Rede. Dieses Wort Gottes am Uranfang zeigt deutlich, dass es dem Menschenwort vorangeht. Es heißt dort, dass Gott die zukünftigen Menschen, die samenhaft in Adam vorhanden waren, angedredet habe »Bin ich nicht Euer Herr?«. Und dass sie geantwortet hätten: »Ja, wir bezeugen es«. Durch gewisse musikalische und rhetorische Regeln erhält in der islamischen Mystik wie das Heilige Wort von Gott im Koranvortrag auch das darauf Bezug nehmende Wort über Gott eine eigene Atmosphäre. So charakterisieren ständige Wiederholungen von Ausrufen wie »Meine Seele!« »Mein Herz!« oder von Fragen wie »Wo, wo?« oder Anrufungen wie »Komm, komm!« »Hierher, hierher!« die Dichtung Rumis. Mystiker haben als volkstümliche Prediger auch mit der Volkssprache zur Verbreitung des Islam beigetragen, anders als die Gelehrten, die den Koran im Hocharabischen auslegten. Wie Rumi betont, zieht Gott das scheinbar dumme Stammeln des liebenden Hirten den theologischen Reden gelehrter Art vor.⁶⁸

Von der »Sprache des Herzens« erzählt Rumi auch, dass Griechen von seinen Worten tief bewegt waren, ohne das Persische, das er sprach, zu verstehen. Denn die Mystiker gehen davon aus, dass das *Wissen*, das nach Sure 18,65 »bei Gott« ist, sie und ihre Hörerschaft überwältigt – besonders bekannt ist Rumis Lied von der Rohrflöte, die sich nach dem sie inspirierenden Atem, den Lippen des Geliebten sehnt.⁶⁹ Die davon handelnden ersten 18 Verse des *Mathnawi* gelten als Quintessenz der Mystik Rumis und überhaupt des Sufismus, weshalb sie im 20. Jahrhundert auch der bedeutende pakistanische mystische Dichter Muhammad Iqbal in der Einleitung seines Hauptwerks *Cavidname* zeitgenössisch abgewandelt aufgriff: »Vernimm die Rohrflöte, wie sie erzählt, wie sie klagt über die Trennung. Seit man mich aus dem Röhrrecht schnitt, haben durch meine Töne Männer und Frauen geklagt.«⁷⁰ Entsprechend ist es Gottes Weisheit, die aus dem Menschen erklingt, der sich auf dem mystischen Wege seiner Eigenexistenz entledigt hat: »Den Satz ›Ich bin die Wahrheit‹ hast nicht du gesagt, sondern der Hauch Gottes. Oh, Meister Halladsch!«⁷¹

Bereits der *Gottesname* ist voller Macht, so dass Rumi dichtet: »Wenn jemand seinen Namen ausspricht, / dessen Gebeine werden im Grab nicht vermodern.«⁷² Wie ein Gewand gehört der Name unmittelbar zum Benannten und ist doch von ihm unterschieden. Deswegen, so heißt es im Koran, offenbarte Gott Adam die Namen aller Dinge, damit er Macht über sie habe (Sure 2,31). Nach Rumis Auslegung dieses Koranverses offenbarte

66 D Nr. 31 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 147.

67 D Nr. 683 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 147.

68 M II 1720ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 150-155, 181, 192.

69 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 155; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 39f, 205f.

70 Bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 78f.

71 D 7/70 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 56.

72 D Nr. 3107 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 157.

73 D Nr. 2423 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 158.

74 M IV 11 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 156; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 177.

75 D Nr. 942 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 177.

76 AM Nr. 100 zu Sure 17 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 186.

77 D Nr. 2831 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 186.

78 D Nr. 2046 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 187; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 156.

79 M IV 56ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 189f.

Gott dabei seine eigenen Namen: »Er lehrte Adam die Namen aus Eifersucht: / Er webte die Schleier der Partikularien über das allumfassende Wesen.«⁷³ Die offenbarten Schönsten Namen Gottes (Sure 7,180) deuten auf ihn und seine 99 – und das meint seine unendlich vielen – Eigenschaften, ohne jedoch sein Wesen zu enthüllen. Eine der zentralen Pflichten des islamischen Mystikers ist die tausendfache Wiederholung von einem oder mehreren Namen Gottes im Gottgedenken (dhikr). Die Weisheit des Meisters zeigt sich darin, dass er einen passenden Namen findet, den der Jünger wiederholt und der für ihn Speise und Kleid wird, wie in Rumis *Mathnawi* für die liebende Zulaykha aus der Josefsure.

Eine große Rolle spielt dann die inspirierte mystisch-philosophische Weisheit ('irfān), vor allem im späteren Sufismus im Iran. Doch das äußerliche Verhalten wird allermeist davon bestimmt, Gott in dem zu gehorchen, was er als sein Gesetz offenbart hat. Dazu gehört grundlegend das *Pflichtgebet*, von dem es bei Rumi heißt: »Unser Gott sagt: Werft euch nieder und kommt näher! (Sure 96/19) / Das Niederwerfen der Leiber wird zur Nähe der Seele.«⁷⁴ Rumi sagt von sich selber: »Ich ward ganz zum Gebete, so viel hab' ich gefleht: / Wer immer mich erblicket, erbittet von mir ein Gebet.«⁷⁵ Das Wort von Gott hat die Macht, Verwirklichung zu bewirken, und auch die menschliche Antwort auf das Gotteswort hat große Kraft. Für den Propheten Mohammed war das Ritualgebet eine Zeit der Zeitlosigkeit und Wiederholung seiner Erfahrung während seiner Reise in die Himmelhöhen in Gottes unmittelbare Nähe.⁷⁶ Deshalb kann sich ekstatisches Erleben mit dem Ritualgebet verbinden. Rumi dichtet: »Ist wohl das Gebet des Trunknen – / sage mir, ist es wohl göltig? / Denn er weiß von keinen Zeiten, / denn er kennt ja keine Orte. / [...] Wie klopf ich an seine Pforte, / da nicht Herz mir blieb, nicht Zunge? / Du nahmst Herz und Zunge von mir, / so verzeih mir, Herr! Sei gnädig!«⁷⁷

Der eigentliche Mittelpunkt des Gebets ist die Fatiha, die von den Anwesenden schweigend wiederholt wird. Es ist die erste Sure des Korans, die mit den Worten beginnt »Lob sei Gott«. Wer so betet, ist im Geist vereint mit allen, deren Bestimmung es ist, Gott zu loben. Mystiker können wahrnehmen, wie Mineralien, Pflanzen und Tiere ihn mit der »Zunge ihres Zustandes« preisen, d. h., indem sie sich so verhalten, wie es ihrer Natur entspricht. Von Rumis Vater wird berichtet, dass er Brot, Wasser und Früchte in seinem Magen Gottes Lob singen hörte. Rumi selber hat das Gebet der Obstbäume zu den verschiedenen Jahreszeiten in menschliche Sprache übersetzt: »Wir beten Dich an!« – so betet im Winter der Garten. / »Wir flehen um Hilfe Dich an!« – so sagt er im Lenz. / »Wir beten Dich an!« – d. h.: »Ich komme hier bettelnd, / Oh öffne der Freude Tor und laß mich nicht traurig!« / »Wir flehen um Hilfe Dich an!« – »Vor Fülle der Früchte / zerbreche ich schon – Oh Helfer, schütze mich jetzt!«⁷⁸

Das freie Gebet gilt als wirkungsvoller, wenn man es an das Ritualgebet anschließt, da man dann körperlich und seelisch ganz rein ist. Die mystische Orientierung an Gott lässt Rumi ausdrücklich die *Feinde* in sein Gebet einschließen: »Ich sah von ihnen so viel Haß und Zwang, / Dass ich vom Bösen hin zum Guten drang; / Denn immer wenn ich mich zur Welt gewandt, / Dann traf mich Schlag und Schmerz von ihrer Hand, / Und hilfeflehend bin ich Gott genah – / Die Wölfe wiesen mir den rechten Pfad, / Sie wurden mir zur Quelle für mein Heil, / und mein Gebet wird ihnen drum zuteil.«⁷⁹

Trotz aller Regeln und Vorschriften vertraut man im Glauben darauf, dass Gott jeden aufrichtigen *Ruf* hört. Rumi erzählt eine schöne Geschichte vom Mann, der nicht mehr beten wollte, weil er nie eine Antwort erhielt: »Oh Gott!« rief einer viele Nächte lang, / Und süß ward ihm der Mund von diesem Klang. / »Viel ruft du wohl« sprach Satan voller Spott. / »Wo bleibt die Antwort« »Hier bin ich« von Gott?« Das Gedicht endet mit einer Offenbarung im Traum: »Dein Ruf »Oh Gott!« ist Mein Ruf »Ich bin hier!« / Dein Schmerz und Flehen

ist Botschaft doch von Mir, / Und all dein Streben, um Mich zu erreichen – / Dass Ich zu Mir dich ziehe, ist's ein Zeichen! / Dein Liebesschmerz ist Meine Huld für dich – / Im Ruf ›O Gott!‹ sind hundert ›Hier bin ich!‹.⁸⁰ Wenn die Intention demselben gilt, ist auch im Grunde die unterschiedliche Sprache unwichtig, wie Rumis Erzählung vom Araber, Perser, Türken und Griechen andeutet, die alle jeweils in ihrer Sprache etwas verlangten, bis sie entdeckten, dass sie alle Weintrauben haben wollten.⁸¹

Rumi bringt den *Dank* für die Koranverse, mit denen der Muslim mit Gottes eigenem Wort betet, dichterisch zum Ausdruck: »Du schenkst und Du lehrtest dies Gebet. / Wie wüchse sonst aus Staub ein Rosenbeet?«⁸² Zu solchem Dank gehört für ihn in heiliges *Schweigen*: »Du schweige jetzt still, daß der Herr, der Sprache dir schenkte, nun spricht.« »Nun werde still und geh den Weg des Schweigens / zum Nicht-Sein hin. – / Wenn du nicht-seiend wirst, so wirst du gänzlich / zu Lob und Preis.«⁸³ Viele von Rumis Gedichten enden entsprechend mit »Still! Ruhe!«, weil der Dichter das Geheimnis des liebenden, inneren Dialoges nicht aussprechen kann. So endet auch der Dhikr in vollständiger Versenkung: »Und denke so inständig Gottes, / bis selber du ganz dich vergißt, / Daß du im Gerufenen aufgehst, wo Rufer und Ruf nicht mehr ist.«⁸⁴

Der Muslim findet Gottes Wunderzeichen niedergelegt in der *heiligen Schrift* des Koran, weniger deutlich auch in den heiligen Schriften der Juden und der Christen und darüber hinaus im Buch der Natur. Gerade Mystiker verspüren, wie der Schöpfer auf der gewaltigen Tafel der Schöpfung schreibt und der Mensch dabei als Feder oder auch als Buchstabe dienen kann. Rumi dichtet: »Wie die Feder ward mein Herz / in des Liebsten Händen: [...] / Sagt die Feder: ›Ja, Du weißt, / wer ich bin, ich füg mich.«⁸⁵ Um der Schrift wahren Sinn zu erkennen, braucht man Geduld, und der Koran, sagt Rumi, ist wie eine Braut, die sich versteckt, wenn man sie allzu schnell entschleiern will. Rumi betont dabei beiderlei, exoterische und esoterische, Bedeutung: »Der Koran ist ein doppelseitiger Brokat. Einige genießen die eine Seite, die anderen die andere. Beide sind wahr und richtig, da Gott der Erhabene wünscht, daß beide Gruppen davon Nutzen ziehen. Ebenso hat eine Frau einen Ehemann und einen Säugling [...]. Manche Menschen sind Kinder auf dem Wege und Milchtrinker, die genießen den äußeren Sinn des Korans. Aber diejenigen, die wahre Männer sind, kennen einen anderen Genuß und ein anderes Verständnis für die inneren Bedeutungen des Korans.«⁸⁶ Man hat Rumis großes Werk *Mathnawi* den »Koran in persischer Zunge« genannt, weil er ganz und gar Auslegung der Geheimnisse des Korans ist – wie christliche Mystiker in Christus leben, so islamische im Koran, »denn sie sind sich selbst entworden und bestehen durch Gott«⁸⁷.

80 M III 189ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 194.

81 M II 368iff bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 58.

82 M II 2449 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 194.

83 D Nr. 2820 bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 54; 2628 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 195f.

84 Rumis Gedicht Nr. IV der Sammlung Nicholson bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 167.

85 D Nr. 2530 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 197f.

86 F Kap. 35; Kap. 43 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 211f; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 48.

87 So Rumis Sohn Sultan Walad bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 47; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 219.

88 F 26/140 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 224; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 101.

89 D 5/69 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 21.

90 F Kap. 5 Ende bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 231; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 141.

91 Bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 243f.

92 F 21/114 und M I 2437 bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 107-109; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 253.

93 M I 389gff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 274.

94 F Kap. 12 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 275.

95 M VI 4023ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 280.

96 D 2/355 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 71.

97 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 283f.

98 D Nr. 2573 bei SCHIMMEL, *Rumi* (wie Anm. 1), 143.

3 Der Mensch als Teil der Schöpfung Gottes und die Besonderheiten islamischer und christlicher Mystik

Auch im *Menschen* selbst findet die islamische Mystik die Zeichen Gottes. So schreibt Rumi von der zweifachen Natur des Menschen, die seine Möglichkeiten angibt: »Die Lage des Menschen ist so: ein Engelsflügel wurde gebracht und an einen Eselsschwanz gebunden, damit der Esel vielleicht dank der Leuchtkraft der Gesellschaft des Engels auch ein Engel würde.«⁸⁸ Rumi knüpft mit dieser Eselmetapher an Sure 74,48-55 an, wo diejenigen, die den Koran fliehen, mit Eseln verglichen werden, weil sie sich von der Gnade der Unendlichkeit abwenden, die mit der Offenbarung verbunden ist. Von seiner eigenen Tätigkeit als mystischer Lehrer schreibt er: »Wie viele heimliche Worte aus dem Leben Jesu habe ich mit Mühe in das Herz und das Ohr des Esels gepflanzt!«⁸⁹ Für Rumi muss ein wirkliches Menschenherz »geboren« werden, und er vergleicht diese Geburt der geistigen Kräfte im Menschen mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die die Geburtswehen in liebendem Glauben überstand.⁹⁰ Weil der Mensch in Dankbarkeit für die Gnadenfülle seines göttlichen Herrn leben sollte, dichtet Rumi vom Gottbegeisterten: »Der Gottesmann ist trunken ohne Wein, / Der Gottesmann wird satt ohn' Speise sein. / Der Gottesmann ist stets verzückt, verwirrt, / Dem Gottesmann ist Schlaf und Hunger Schein. / [...] Der Gottesmann ist unbegrenztes Meer, / Der Gottesmann schenkt Perlen von allein, / [...] Der Gottesmann wird wissend nur durch Gott; / Der Gottesmann weiß nicht aus Bücherreih'n [...]«. ⁹¹ Das Wort »Mann« ist dabei nicht als geschlechtsspezifisch anzusehen, und Rumi kann – neben Sätzen wie »Es ist besser, dich an ihr zu reinigen als sie an dir zu reinigen« – die Frau auch preisen, sie sei »ein Strahl Gottes«⁹².

Gott und seine ganze *Schöpfung* sind aufeinander bezogen in Gottes absoluter Weisheit. So weiß ein frommer Muslim, dass in allem ein tieferer Sinn liegt, weil Gott es besser weiß (Allāhu a'lam). Der Mystiker Rumi bringt das verstärkt in seiner poetischen Version von Adams Gebet zum Ausdruck: »Gießt über uns Du Tadel oder Spott – / Dir steht es zu, Du wunschlos reicher Gott. / [...] So ist vor Deiner Herrlichkeit das richtig; / Vollkommen kannst Du machen das, was nichtig.«⁹³ Rumi erzählt von Jesus und Johannes dem Täufer, dass Johannes immer in Furcht und Sorge lebte, während Jesus ständig zu lächeln pflegte, weil er niemals Gottes Fürsorge und Güte vergaß und ihn Gott deshalb besonders liebte.⁹⁴ Nur der Eine existiert wirklich, doch ist zu unterscheiden zwischen der überwältigenden Vision der wie Zulaykha Liebenden, die nichts als den Geliebten sieht und seinen Namen in allen Namen verhüllt findet⁹⁵, und dem Versuch, diese Erfahrung zu »erklären«.

In langen Passagen denkt Rumi über das 'adam nach – das Mysterium der Schöpfung, das ein Nichts ist, das geformt werden kann: »Ein Leben lang haben wir das Sein versucht, nun muß man auch das Nichtsein versuchen. Die Pracht und das Sultanat des Nichtseins sind ja nicht erfunden.«⁹⁶ Die von Gott geschaffene Welt bietet dem Menschen das Umfeld, in welchem er Gott anbeten und Gutes wirken kann entsprechend Sure 7,56: »Verderbt die Welt nicht, nachdem sie fein geordnet ist«. Rumi spricht deshalb davon, dass auch »Nachlässigkeit« nötig sei; denn würde jeder sich nur asketisch fromm jenseits orientiert verhalten, wie könnte die Welt dann weiter bestehen? Vielmehr ist nach Rumis Auffassung die Welt wie ein Zelt für einen König, zu dessen Verschönerung jeder nach seinen Fähigkeiten mittun soll, wobei das im Grunde nichts anderes als die jeweilige Art von Lobpreis für Gott ist.⁹⁷

Der Mensch bereitet mit dem, was er zu Lebzeiten tut, auch die Art seines *Todes* vor, und wer Gott liebt, weiß von seiner Auferstehung auf höherer Ebene: »Ich war Zuckerrohr, jetzt werde ich Zucker.«⁹⁸ Er kann wie Rumi vom mit dem Tod erwarteten Auferstehungsleib singen, den das weiße Gewand der Tanzenden Derwische symbolisiert, das sichtbar wird,

wenn sie den dunklen Mantel, das Symbol des Erdenlebens, ablegen: »Ist der Tod ein Mann, so soll er kommen: / Ich will eng an meine Brust ihn ziehen. / Er bekommt von mir ein Kleid, ein buntes, / ich bekomme von ihm farblose Seele.«⁹⁹ Im Anklang an alte iranische Vorstellungen dichtet er auch: »Im Sarg werden diese reinen Eigenschaften deine Gefährten sein / und werden zu dir sein wie Söhne und Töchter, / und du wirst Gewänder anziehen, die aus deinen Gehorsamswerken gewoben sind.«¹⁰⁰ Sogar die Hölle bekommt bei Rumi positive Aspekte für diejenigen, die zu Lebzeiten Gott fern waren: »Die Höllenbewohner werden in der Hölle glücklicher sein, als sie auf Erden waren, weil sie dort an ihren Herrn denken.«¹⁰¹

Für Denker wie Rumi bedeutet *Vorherbestimmung*, dass der Mensch nach seinen Fähigkeiten gerichtet wird: »Man schlägt die Kuh, die sich dem Joch nicht beugt, / doch wird sie nicht gestraft, wenn sie nicht fliegt.«¹⁰² Umfassend hat Rumi den freien Willen definiert: »Freier Wille ist die Bemühung, Gott für seine Wohltat zu danken«¹⁰³, weil der Mensch nur sprechen kann, indem Gott ihn zuerst angeredet hat mit der Verpflichtung auf den Urvertrag. Indem man liebend all das annimmt, was Gott schickt, erreicht man durch Dankbarkeit, die im Islam oft dem Undankbarkeit (kufr) genannten Unglauben gegenüber gestellt wird, immer wieder die Gleichförmigkeit mit Gottes Willen: »Erst dann, wenn dein Boot dir zerbrochen, / erfährst du des Einswerdens Glück.«¹⁰⁴ Vor diesem Hintergrund ist die Legende zu verstehen, Rumi sei ohnmächtig geworden, als er von dem Wanderdervisch Schams-i Tabriz die schockierende Frage hörte, ob der Sufi Bayezid oder der Prophet Mohammed größer sei. Das war eine Anspielung auf das Wort des Propheten »Wir kennen Dich nicht, wie es sich gebührt« und auf das Wort des Sufis »Preis sei mir!« (Subhānī) statt des üblichen »Preis sei Gott!« (Subhānu 'llāh).¹⁰⁵ Das entspricht dem wohl aus dem 11. Jahrhundert stammenden, obwohl dem Propheten zugeschriebenen Wort »Wenn die Armut (faqr) vollkommen wird, wird sie Gott« und Rumis Beschreibung des mystischen Ziels: »Woher suchen wir Existenz? Vom Aufgeben der Existenz!«¹⁰⁶ Von Bayezid war der Ausspruch bekannt: »Gott sprach: »Jeder wünscht etwas von Mir, nur Bayezid wünscht Mich selbst«, und aufgrund solcher Absolutheit galt die Bitte eines Mystikers um das Paradies, und wenn auch nur in der Hoffnung auf die visio beatifica, als nicht akzeptabel.¹⁰⁷

Rumi erzählt sogar mehrfach eine Geschichte, die verdeutlichen soll, wie die Zugehörigkeit zu Gott den Menschen mit sich fortreißt: An einem Wintertag sah ein armer Schulmeister einen offenbar toten Bären einen Wildbach hinab treiben und sprang in den Fluss, um sich den wunderbaren Pelzmantel zu holen. Doch er wurde von dem Bären umklammert und konnte den entsetzten Schulkindern nur zurufen: »Ich würde den Pelzmantel ja gerne gehenlassen, aber er lässt mich nicht gehen!«¹⁰⁸ Rumi wählt für das Bezogensein des Menschen auf Gott auch das Bild von Falter und Flamme: »Verstand ist wie ein Falter und

99 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 290; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 209f.

100 D Nr. 385 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 293f.

101 F Kap. 58 bei *Zeichen* (wie Anm. 1), 294.

102 M V 3102 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 301; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 112f.

103 M I 929 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 302.

104 D Nr. 463; 1688 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 102 zu Sure 7,171: »Bin ich nicht euer Herr?«

105 Bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 306; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 18f.

106 Vgl. D Nr. 1948; M VI 823 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 139; DIES., *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 137f.

107 SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 178.

108 D I, 12889; F Kap. 27 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 310.

109 F Kap. 10 Ende bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 313.

110 D Nr. 765 bei SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 220f; zu alledem DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 223-366.

111 Stefan RAUEISER, *Schweigemuster*. Über die Rede vom Heiligen Schweigen (Diss. theol. Phil. Theol. Hochschule Sankt Georgen), Frankfurt am Main 1995, 132-134.

112 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 159f.

der Geliebte wie eine Kerze. Wenn immer sich der Falter auf die Kerze stürzt und verbrennt und zerstört wird, ist der richtige Falter doch so, daß er, so sehr er auch von der Qual des Verbrennens und vom Schmerz leidet, es doch nicht ohne die Kerze aushalten kann. [...] Und Gott ist es, der den Menschen verbrennt und ihn zunichte werden läßt – und kein Verstand kann ihn erfassen.«¹⁰⁹ Hier geht es um den Wandel des menschlichen Willens im Vertrauen auf Gottes Liebe durch aktive Übereinstimmung in absoluter liebender Hingabe: »Und wenn Er alle Wege und Pässe vor dir schließt, / zeigt Er dir den verborgnen, den Weg, den niemand kennt!«¹¹⁰

Damit ist der Kreis der Phänomenologie unter Anleitung von Annemarie Schimmel und Dialogansätzen im Islam der heutigen Türkei durchschritten. Der Schluss führt mich zum Buch von Stefan Makowski und den es einleitenden Worten von Smail Balić über die gegenüber Judentum und Christentum im Islam stärkere denk- und verhaltensbestimmende Kraft der Mystik zurück.

Wie wir sahen, blieben für Rumi die Religionen bis zum Weltende getrennte Größen – er sprach von unterschiedlichen Behältern für das lebensspendende Wasser vom Himmel. Sie sind in ihren Äußerlichkeiten zu achten, auch wenn sie ihre Bedeutung nur in bestmöglicher Entfaltungsmöglichkeit für das eigentlich wertvolle Innere haben. Rumi ist darin ein Repräsentant islamischer Mystik, dass für ihn das Bestimmte vom Geliebten Gott durch Verinnerlichung von Scharia, Koran und Einzigkeit Gottes sich vollzieht. Ob es dem Leben dasselbe Ziel setzt und für entsprechende Menschengruppen besser erreichen lässt, wenn die Orientierung am »Dein Wille geschehe« auf christlicher Grundlage erfolgt – durch Verinnerlichung von konfessionellem Glauben, Christus und Dreifaltigkeit Gottes? Die Mystik beider Religionen verdeutlicht sich seit langem das Erlebte mithilfe der gemeinsamen mystischen Hermeneutik des Neuplatonismus, mit dessen Unendlichkeitsmystik Christen und Muslime ihre je spezifisch akzentuierte Persönlichkeitsmystik verbinden. Rumi hat in Konya gewirkt, das in Kappadokien liegt, einer Wiege ostkirchlicher Mystik, die etwa bei Gregor von Nyssa und Dionysios Areopagita neuplatonische schweigende Schau des Einen als des Grundes, Zentrums und Ziels alles Weltlichen mit christlichem Hören auf das Gotteswort verband. Solche christliche und islamische Mystik hat das Vertrauen darauf gemeinsam, dass der für Menschen unsägliche Gott sich selbst in seinem Urwort den Menschen mitgeteilt hat und weiter mitteilt. Man kann beide idealtypisch als »Vereinigungsmystik« abheben von neuplatonischer und östlicher »Identitätsmystik«, weil sie auf Vereinigung von Gott und Mensch als zweier grundsätzlich Anderer abzielen, von einem personalen Gegenüber Gottes ausgehen, was eine Ich-Du-Beziehung ermöglicht, und darin auf die Rede- und Antwortstruktur der Sprache angewiesen sind.¹¹¹

Makowski nennt als weitergehendes »Beispiel, das in Staunen versetzt«, den Vorschlag des katholischen Priesters und namhaften Orientalisten Ernst Bannert, im Rahmen eines »Christenkreises für Mystik des Islam« mit christlichem Ritus die islamische Waschung, die Koranlesung, das morgendliche Pflichtgebet und eine Meditation u. a. des »Allahu akbar« zu verbinden. Alles das betont die Gemeinsamkeiten im »Islam« im weiteren Sinne, der »Hingabe« an den Einzigen, »den Gott, der größer ist« als alles. Makowski denkt bei diesem »Allahu akbar« spezieller an den Kampfessehrei der alten Sarazenen und Türken, die Europa damit bis in seine Wurzeln in Schrecken versetzt hatten, und er will »nicht unterscheiden, ob man diesen Vorschlag Bannerts phantastisch oder unreal nennen soll«, der meint, dass dieser Weg nicht nur der persönlichen Bereicherung dienen, sondern ebenso die Mission bei den Muslimen endlich fruchtbar machen könnte. Und doch oder gerade deshalb meint er dazu: »Ausgeschlossen freilich ist nicht, daß er durchaus real – und möglicherweise wirklich zukunftsweisend – sein könnte.«¹¹²

Zusammenfassung

Es gibt eine gemeinsame Geschichte der christlichen und muslimischen Mystik, so etwa in Spanien und im Großraum Syrien-Anatolien. Der hier vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit Dschelaleddin Rumi, dem Begründer des Mewlewi-Ordens der tanzenden Derwische, und seinem mystischen Entziffern und Deuten der Zeichen (āyāt) Gottes (vom Stein bis hin zum Koran). Auffallend ist die Gelassenheit Rumis, sein tiefsinniger Humor und die dem Sufismus inhärente Hochschätzung des Menschen und seiner Vielfältigkeit. Der 2002 in Wien verstorbene Smail Balić geht innerhalb der monotheistischen Religionen von der größten Bedeutsamkeit und Breitenwirkung der Mystik im Islam aus; wobei sie mit der christlichen Form gemeinsam hat, im Innersten – im Gegensatz etwa zu einer östlichen oder neuplatonischen Tradition – eine Vereinigungsmystik zu sein.

Summary

There is a common history of Christian and Muslim mysticism, for example in Spain and in the greater Syrian-Anatolian region. This contribution treats Jalaluddin Rumi, the founder of the Mevlevi order of whirling dervishes, and his mystical deciphering and interpretation of the signs (āyāt) of God (from the stone to the mirror). Rumi's serenity, his profound humor and the high esteem for humans and their diversity inherent in Sufism are remarkable. Within monotheistic religions, Smail Balić, who died in Vienna in 2002, starts out from the supreme significance and widespread impact of mysticism in Islam; it has in common with the Christian form that it is a mysticism of union deep down inside the person – in contrast, for example, to an Eastern or a Neoplatonic tradition.

Sumario

Hay una historia común de la mística cristiana e islámica, por ejemplo en España o en Anatolia y Siria. El artículo se ocupa de Dschelaleddin Rumi, el fundador de la orden Mewlewi de los Derwises danzantes, y de su forma mística de descifrar e interpretar los signos (āyāt) de Dios (desde la piedra al espejo). Llama la atención la serenidad de Rumi, su profundo humor y la gran consideración, tan propia del sufismo, del hombre y de su variedad. Smail Balić, que falleció 2002 en Viena, parte del gran significado e influencia de la mística dentro del islam, que tiene en común con la mística cristiana – en contraste con la tradición oriental o neoplatónica – el ser una mística de unión.