

Thomas Ogger

Die Sprache des Verborgenen –

Mystische Dichtkunst in Ost und West

Prolog

Mit der Überschrift zu diesem Vortrag wird auf einen der größten Dichter der Mystik, Ḥwāḡa Šams ad-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ-i Šīrāzī (ca. 1325–1389), Bezug genommen. Er, der auch »Zunge des Verborgenen« (arab. *lisān al-ḡaib*) genannt wurde, war in der Lage, Unaussprechliches auszudrücken, und so korrespondiert seine »Sprache des Verborgenen« mit dem griechischen Begriff *mystós* (»verschwiegen«). Ein Mystiker ist also jemand, der genau weiß, dass die Herrlichkeit Gottes mit ihrer Alldimensionalität für den gewöhnlichen Menschenverstand unfassbar ist. Da es jedoch in der menschlichen Natur liegt, sich mitzuteilen, kann sich auch der Mystiker dieser seiner menschlichen Natur nicht entziehen. Und so benutzt er eine Sprache, die sich scheinbar irrational, das heißt nicht der *menschlichen* Ratio bzw. Logik entsprechend, in *Sinnbilder* und sprachliche Formen kleidet, die von denen erfasst werden können, die dafür offen sind und die notwendigen geistigen Voraussetzungen mitbringen. Sie erspüren in dieser »Sprache des Verborgenen« eine große unaussprechliche Wahrheit bzw. Wirklichkeit, die hinter dem existiert, was sich dem Menschen vordergründig physisch und fassbar manifestiert.

Sinnbilder sind Verbindungsglieder dieser vordergründigen, fassbaren und hintergründigen, unfassbaren Wirklichkeit oder Wahrheit. Allerdings kommt es darauf an, wie die einzelnen Menschen diese *Sinnbilder* verstehen wollen. Ḥāfiẓ selbst liefert uns keine Antwort, aber er gibt uns aus seinem Kontext heraus Hilfestellungen. Und so liegt es bei jedem Einzelnen, wie er ein Ḥāfiẓ'sches Sinnbild interpretiert. Wenn Ḥāfiẓ beispielsweise von »Wein« (*mai*), »Trunkenheit« (*mastī*), »Weinschenk« (*sāqī*) oder »Weinschänke/Weinhaus« (*mai-ḥāna*) spricht, so interpretieren viele darin eine Kritik des Ḥāfiẓ am rigorosen Dogmatismus von Religionsgelehrten und deren Verbot des

Weingenusses. Doch begreift die Mystik seit jeher den *Wein* als spirituellen Lebenssaft, die *Weinschänke* als das uns umgebende Universum in seinen mannigfaltigen Dimensionen von Unendlichkeit in Raum und Zeit, die gepriesene Schönheit des *Weinschenken* als eine Ausdrucksform der Schönheit dessen, der uns diesen Lebenssaft einschenkt (= der Schöpfer), und die *Trunkenheit* als ein Aussetzen des menschlichen Kleingeistes, der sich in kleinlicher Ratio oder kleinlicher Logik niederschlägt. Man könnte hierfür auch den Begriff »Entäußerung« (Ekstase) setzen.

Ich stelle den großen persischen Dichter Ḥāfīz auch deshalb an erste Stelle, weil er auf besondere Art und Weise die Verbindung zwischen der Sprache der Mystik und dem Wort Gottes verkörpert. Er war ein *ḥāfīz*, also einer, der das Wort Gottes auswendig gelernt hat, der aber auch aus der Menge der *ḥuffāz* (arab. Pl.) einsam herausragt. Während nämlich die meisten anderen *ḥuffāz* das Wort Gottes zu dem Zweck im Gedächtnis behielten, es unverfälscht den anderen Gläubigen weiterzugeben, setzte Šams ad-Dīn Muḥammad, der große Lehrmeister (*ḥ^wağā*) aus Schiras (*Šīrāz*), das Wort Gottes, das selbst eine unerreichbare Ebene der hohen Dichtkunst, ein sprachliches Abbild der Schönheit Gottes, darstellt, um und goss es in die Form seines *dīwāns*.

Der berühmte Ausspruch »*Allāhu akbar*« drückt gleich einer Formel diese Vorstellung aus, denn sie bedeutet nichts weiter als »Gott ist größer (= unermesslich groß)«. Was immer also der Mensch zu sehen, zu denken und zu erfassen trachtet: Gott ist größer. Dieser Aussage entsprechend, kreisen auch die Gedanken der Mystiker um dieses Zentrum allen Seins, und da wundert es natürlich nicht, dass ihre Poesie aus den vielfältigsten Richtungen und Wegen auf diesen Mittelpunkt hin zustrebt.

Wer waren – und sind – diese Mystiker? – Es handelt sich bei ihnen um Menschen, die sich von irdischen Anhaftungen und Bindungen weitestgehend gelöst haben, um für den Glanz und die unermessliche und unaussprechliche Größe Gottes frei zu sein.

Mit dem Wort »unaussprechlich« nähern wir uns der Bedeutung des Begriffes »Mystik« von der praktischen Seite her, denn die Gott Schauenden schließen Augen und Mund, um sich nach innen wenden zu können. Im Innern des Menschen befindet sich der Mikrokosmos, der das Spiegelbild des Makrokosmos ist. Wird nun dieser Makrokosmos, so wie ihn schon die altgriechischen Weisen bezeichneten, in seiner Unermesslichkeit mit Gott gleichgesetzt, so wird deutlich, dass sich Gott demgemäß auch in unserem Inneren widerspiegelt.

Wie kann man aber Unaussprechliches mitteilen? – Zum einen in einer Sprachsymbolik, also in Bildern, die Assoziationen bewirken, aber auch im Tun.

Die meisten Mystiker wirkten zwar bereits zu Lebzeiten, doch ging diese Wirkung in vielen Fällen auf die nachfolgenden Generationen und sogar Epochen über. Zum einen lag dies an ihren Handlungen, die sie in der Konsequenz zwang, die Schwelle zur jenseitigen Welt bewusst zu überschreiten, zum anderen an der beseelten Leidenschaft ihrer Eingebungen, die sie dann in einer »verborgenen«, das heißt verschlüsselten Sprache der Nachwelt weitergaben, während ihre Handlungen in Form von Erzählungen durch andere Verfasser überliefert wurden.

In ihrem Bestreben, zur *Unio mystica*¹, also zur mystischen Vereinigung mit Gott, zu gelangen, ließen sie in letzter Konsequenz alle irdischen Wünsche und Begehren, wie Eitelkeit, ichsüchtige Habgier und die mit beiden verknüpfte Machtgier hinter sich und erhöhten sich so auf spirituelle Weise selbst. Es ist die Liebe an sich, die sie in sich strömen fühlten und sie selbstvergessen werden ließ.

Der Weg der mystischen Dichtkunst von Osten in Richtung Westen

Eine der frühesten islamischen Mystikerinnen war Rābi‘a al-‘Adawiyya aus Basra im heutigen Irak, die etwa von 717 bis 801 lebte. Sie beschrieb ihre *Unio mystica* mit folgenden Worten:

... ich habe zu existieren aufgehört und mein Selbst verlassen; Ich existiere in Gott und gehöre Ihm ganz ...[EB]

Leider sind von ihr unmittelbar kaum größere Aussprüche überliefert, sondern nur Erzählungen und Berichte über sie, wie beispielsweise folgende:

Eines Tages sah man Rābi‘a in den Straßen von Basra – mit einem Eimer in der einen Hand und einer Fackel in der anderen. Gefragt, was das bedeute, antwortete sie:

»Ich will Wasser in die Hölle gießen und Feuer an das Paradies legen, damit diese beiden Schleier verschwinden und niemand mehr Gott nur aus Furcht vor der Hölle oder in Hoffnung auf das Paradies anbete, sondern um Seiner ewigen Schönheit willen.«[AS]

1 Die bei den lateinischen Christen so genannte *unio mystica* = »mystische Vereinigung [mit Gott]« entspricht dem islamischen *fanā’* = »Vergehen/Aufgehen [in Gott]«.

Ein halbes Jahrhundert später, um etwa 858, wurde einer der konsequentesten Mystiker in der südiranischen Provinz Fārs (Persis) geboren. Sein Name war Maṣṣūr al-Ḥallāğ, und seine Person steht für den Gipfelpunkt mystischen Erlebens. Seine Äußerungen sind auch heute noch für Theologiegelehrte und sich auf sie stützende Machthaber eine einzige Provokation und Blasphemie, denn er stellt bestimmte Gebote und Verbote, die vorgeblich aus dem selbstverständlich von ihm nie in Frage gestellten Koran, dem Wort Gottes, hergeleitet werden, zu großen Teilen fundamental in Frage. Zum Beispiel lehnt er das Gebot ab, nach Mekka zu pilgern, denn man könne Gott auch in Gedanken nahe sein. Und schließlich bezeugt sein berühmt gewordener Ausspruch »*anā'l-ḥaqq*«, »Ich bin die Wahrheit [Gottes]«, den Höhepunkt seines Daseins und leitet zugleich das Ende seiner irdischen Existenz ein.

Im Verein mit seltsamen Geschichten über seinen Lebensstil und seinen als blasphemisch denunzierten Äußerungen wurde er schließlich angeklagt und 922 in Bagdad aufs Grausamste hingerichtet. Von seiner Hinrichtung gibt es mehrere Berichte, deren Aussagen die sich vollziehende *Unio mystica* des Ḥallāğ erkennen lassen. Von ihm selbst ist folgendes Gedicht überliefert:

*Tötet mich, o meine Freunde,
Denn im Tod nur ist mein Leben!
Ja, im Leben ist mir Tod nur,
Und im Sterben liegt mein Leben.
Wahrlich, höchste Gnade ist es,
Selbst verlöschend zu entschweben,
Und als Schlechtestes erkenn' ich,
Fest an diesem Leib zu kleben.
Überdrüssig ist die Seele,
Hier noch im Verfall zu leben.
Tötet mich, ja, und verbrennt mich,
Dessen Glieder elend beben!
Geht dann an dem Rest vorüber,
An den Grüften, leer von Leben:
Meines Freunds Geheimnis sollt ihr
Aus der Erben Innerm heben.
Seht, ich, einer von den Alten,
Die nach höchsten Rängen streben,
Bin jetzund ein Kind geworden,
Nur der Mutterbrust ergeben,
Ruhend in der salz'gen Erde*

*Und in tiefsten dunklen Gräben!
Lässt die Dienerinnen gießen,
Brunnen drehend Wasser heben!
Seht, nach sieben Tagen wird sich
Draus ein edler Strauch erheben!*

[AS]

Dann wurde al- Ḥallāğ gefragt, was Mystik sei. Und er antwortete:
*Was du hier siehst, ist die niedrigste Stufe. Zur höchsten Stufe hast du keinen
Zugang, aber morgen wirst du es sehen, denn es ist im Verborgenen, was ich
gesehen habe, und so ist es dir verborgen.*

Am nächsten Morgen wurde ihm der Kopf abgeschlagen. Doch wie kam al-
Ḥallāğ zu dem Ausspruch, dass er die Wahrheit, also Gott, sei? – Es war das
Gefühl der völligen Auslöschung seiner Seele im Einswerden mit Gott², was er
in die folgenden Worte fasste:

*Ich bin der, den ich lieb'; Er, den ich liebe,
Ist ich – zwei Geister, doch in einem Leibe.
Und wenn du mich siehst, hast du Ihn gesehen,
Und wenn du Ihn siehst, siehest du uns beide!*

*

*Dein Geist hat sich gemischt mit dem meinen
Wie Moschus mit dem Ambra, duftend reinen.
Was Dich berührt, muss mich sogleich berühren.
So bist Du ich – ein ungetrennt' Vereinen!*

[AS]

Al- Ḥallāğ's Wirken ist als Höhepunkt und Leitstern in der Kette der Mystiker zu
betrachten, der auf alle nachfolgenden Mystiker ausstrahlte. So trägt sein
Beispiel zu einem besseren Verständnis aller weiteren, so auch vieler
christlicher, Mystiker bei.

Während jedoch al- Ḥallāğ durch sein Tun wirkte, wirkten mit vergleichbarer
Intensität andere Mystiker durch ihr Wort. Dieses gossen sie in eine poetische
Form, die dem inneren Erleben der Gottesschau entspricht und sich so in einer
Sprache des Verborgenen mitteilt.

2 s. Fußnote 2.

Im Folgenden wenden wir uns Nachdichtungen und Übersetzungen der Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel, Nachdichtungen der Islamwissenschaftlerin und Dichterin Gisela Kraft sowie weiteren Übersetzungen arabischer, persischer und türkischer Texte zu und eröffnen einen Bogen mit ausgewählten Mystikerdichtern und -dichterinnen, die im Osten beginnt und mit Texten der abendländischen Mystik im Westen abschließt. Gemeinsam ist ihnen allen die Gottesliebe und die Sehnsucht, Gottes Glanz zu schauen, und dafür irdischen Bindungen und Sehnsüchten zu entsagen. Ihre poetische Sprache ist voll verschlüsselter Symbolik, die sich nur Eingeweihten oder wenigstens Menschen, die sich damit auseinandergesetzt haben, enthüllt. Und da die menschliche *Ratio* außer Kraft tritt, ist es die *Emotio* als Ausdruck der lebendigen Seele, welche diese Sprache für sich deutet. So haben wir es dementsprechend bei einigen Gedichten mit den verschiedenartigsten Interpretationen zu tun, wobei davon ausgegangen werden kann, dass jede davon auch als Weg zu dem auch in seiner Vielfalt unendlichen Göttlichen eine von unendlich vielen Möglichkeiten sein mag.

Dies gilt für jede mystische Poesie, sei sie islamisch oder sei sie christlich orientiert. Allerdings mag sich die Symbolik im einen oder anderen Fall auf Grund religionsgebundener, spezifischer theologischer Zusammenhänge unterscheiden. Bei beiden gleich ist in jedem Fall die Suche nach dem Glanz und der Herrlichkeit Gottes.

Die erste der ausgewählten Perlen auf jenem Bogen ist ein Dichter, in dessen zarter und volkstümlich einfach erscheinender Sprache Gott als Freund und Geliebter bezeichnet wird – Gottesbezeichnungen, die in allen, auch christlichen, Dichtungen immer wiederkehren, da sie den wesentlichen Bestandteil mystischen Erlebens zum Ausdruck bringen, nämlich die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Göttlichen.

Bābā Ṭāhir-i ‘Uryān aus Hamadan im heutigen Westpersien starb um 1019 n. Chr. Er wird in seiner schlichten Wortwahl und seiner Bevorzugung der vor allem auch beim einfachen Volk beliebten Gedichtform des Vierzeilers als besonders inniger Dichtermystiker geschätzt, dessen Sprache die des Herzens – also der Essenz menschlichen Seins – ist. Und Gott wiederum ist die Essenz des Herzens oder – wie Bābā Ṭāhir es ausdrückt – das »Verbrannte des Herzens«³, also die Substanz, die übrig bleibt und sich nicht weiter verbrennen lässt.

Mit diesem Ausdruck wird verdeutlicht, dass die lodernde Flamme der Sehnsucht nach dem himmlischen Geliebten mit der mystischen Liebe

3 In der Sprache des Bābā Ṭāhir (»Fahlawī«): *sūta-yi dil*.

gleichgesetzt wird, so wie es das berühmte Bild islamischer Mystiker von dem Falter als Liebendem und der Kerzenflamme als Geliebter zeigt: Der Liebende wird von der Geliebten angezogen und verbrennt schließlich in ihr.

Doch zugleich ist der Begriff »Herz« (*dil*) bei ihm auch Synonym für das »Selbst« des Menschen, das damit zum Tempel Gottes wird. Dies erinnert an die Worte des Paulus in seinem ersten Korintherbrief (3,16–17):

Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig – und der seid ihr.

Und so wird Gott von Bābā Ṭāhīr mit verschiedenen Ausdrücken eines Geliebten bedacht, wie – in wörtlicher Übersetzung – »Der das Herz trägt« (*dil-bar*) oder »Den die Seele liebhat« (*ḡānān/ ḡānūn*), was auch mit »Geliebter der Seele« übersetzt werden kann, und nicht zuletzt »Freund« (*dūst*). Der Begriff »Freund« bezeichnet im Persischen sowohl den Blutsfreund als auch den Geliebten. Bābā Ṭāhīr spricht die *Unio mystica* in der Vermischung von Liebendem, zugleich das Herz, und Geliebtem, der das Herz trägt, an:

اگر دل دلبر و دلبر کدومه
وگر دلبر دل و دل را چه نومه
دل و دلبر به هم آمیخته وینم
نذونم دل که و دلبر کدومه

*Wenn das Herz Der das Herz trägt, dann ist Der das Herz trägt welcher?
Und wenn Der das Herz trägt das Herz, dann ist des Herzens Name welcher?
Ich seh' das Herz und Den, der das Herz trägt, einander eins.
Nun weiß ich nicht, das Herz und Der das Herz trägt ist welcher?*
[TO]⁴

Im nächsten Vierzeiler beschreibt Bābā Ṭāhīr die Freundestreue zu Gott, eine nur scheinbar niederere Stufe der Gottesliebe:

بود درد مو و درمونم از دوست
بود وصل مو و هجرونم از دوست
اگر قصابم از تن واکره پوست
جدا هرگز نگرده جونم از دوست

4 [TO] = Übersetzungen des Verfassers.

*Möge mir auch Leid oder Linderung zugefügt sein vom Freund,
Möge ich mich auch vereinen mit Ihm oder mich trennen vom Freund;
Wenn der Schlächter mir gar vom Leib zieht die Haut,
Möge niemals meine Seele getrennt sein vom Freund.*

[TO]

Wie etwas später Franziskus von Assisi sieht auch Bābā Ṭāhir die letztendliche Ursache allen Seins in Gott. Dazu gehört das materiell Sichtbare, zum Beispiel Formen der Natur, oder auch ein Gefühlsausdruck beim Menschen, der, wenn er nicht vom Herzen, dem Sitz Gottes, herkommt, inhaltsleer und trügerisch ist. Er fasst dies so zusammen:

بی ته یا رب ببستان گل مرویا
اگر رویا کسش هرگز مبیوا
بی ته هر کس به خنده لب گشایه
رُخش از خون دل هرگز مشویا

*Ohne Dich, o Herr, blüht im Garten der Düfte die Rose nicht.
Doch wenn sie blüht, duftet sie einem nicht.
Ohne Dich, o Herr, mag jemand öffnen zum Lächeln die Lippen,
Doch scheint niemals wider vom Herzblut sein Angesicht.*

[TO]

Das letzte hier vorgestellte Gedicht des Bābā Ṭāhir-i ‘Uryān zeigt seine religions- und dogmenübergreifende Gottessicht, denn demjenigen, der um Gott weiß, sind alle herkömmlichen menschlichen Denk- und Verhaltensschemata bedeutungslos und es werden die scheinbaren Gesetzmäßigkeiten der materiellen Welt aufgehoben, da »Gott größer« ist und der Herrscher über alle Dimensionen der Unendlichkeiten von Zeit und Raum.

خوشا آنونکه از پا سر نذونند
میان شعله خشک و تر نذونند
کنشت و کعبه و بتخانه و دیر
سرائی خالی از دلبر نذونند

*Wohl denen, die vom Fuß aus den Kopf nicht erkennen,
Die inmitten der Flamme trocken und Nässe nicht kennen,
Die, ob Synagoge, Ka‘ba, Heidentempel oder Kloster der Christen,*

Ein Haus, leer vom Herzliebsten, nicht kennen.

[TO]

Eine ähnliche Innigkeit wie Bābā Ṭāhir-i ‘Uryān aus Hamadan, der die zarte Sprache des Herzens zu der seinen gemacht hat, weist die Sprache des Yunus Emre aus Anatolien auf, der um 1300 lebte. Er gilt als einer der ersten Dichter, die sich der türkischen Volkssprache bedienten, und zwar zu einer Zeit, in der ausschließlich Arabisch und Persisch die Sprachen von Philosophie, Gelehrsamkeit und Poesie waren.

Demgegenüber galt das Türkische als Sprache der einfachen Leute, und so ist es Yunus zuzuschreiben, dass er diese Sprache auf das spirituelle Niveau des Arabischen und Persischen anheb. Seine Bilder erscheinen zwar nicht so abstrakt wie die anderer Mystiker, doch seine konkreter wirkende Bildsprache zeigt auf andere Art und Weise seine demütige Gottesliebe. Mit den Bildern aus dem Alten und Neuen Testament, die er in dem folgenden Gedicht zitiert, bekundet er, dass er mit der gesamten Geisteswelt seiner Zeit vertraut ist.

*Mit Bergen mit Steinen
Dich rufe ich, Herr,
Mit Vögeln im Frühlicht
Dich rufe ich, Herr.*

*Mit Fischen am Bachgrund,
Gazellen der Steppe,
In Einfalt stammelnd
Dich rufe ich, Herr.*

*Mit Jesus im Himmel,
Mit Moses am Dornbusch,
Den Stab in Händen
Dich rufe ich, Herr.*

*Mit Hiobs Leiden,
Mit Jakobs Tränen,
Mit Mohammeds Liebe
Dich rufe ich, Herr.*

*Da liegt sie, die Welt,
Ich ließ ihre Trümmer.
Nacktfüßig, barhäuptig
Dich rufe ich, Herr.*

*Mit Yunus' Stimme,
Mit Nachtigallzungen,
Mit allen Getreuen
Dich rufe ich, Herr.*

[GK]

Man erzählt von Yunus Emre, dass er vierzig Jahre tagtäglich für das Kloster seines Scheichs – seinen Lehrmeister – Brennholz sammelte. Doch brachte er nur gerades Holz, denn krumme Scheite oder Äste mochte er dem Scheich nicht zumuten.[GK] Er sah diesen Dienst als Gottesdienst an, da er ihn an die Demut vor Gott gemahnte. Im Gleichnis vom sich immerwährend drehenden und ächzenden Wasserrad wird deutlich, wie sich der Mystiker in seiner Sehnsucht nach Gott verzehrt, aber es lässt auch das damit verknüpfte Werden und Vergehen des Daseins in der Ewigkeit erahnen:

*Warum seufzt du, Wasserrad?
Weil ich leide, muss ich seufzen.
Hab begonnen, Gott zu lieben,
Darum, darum muss ich seufzen.*

*Und ich heiße Rad der Schmerzen,
Meine Wasser rinnen, rinnen,
Denn so hat es Gott befohlen.
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

*Fanden sie mich im Gebirge,
Rissen Zweig und Flügel aus,
Machten mich zum Wasserrad.
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

*Bin ich doch vom Holz des Bergbaums,
Bin nicht süß und bin nicht bitter,
Bin ein Beter nur vor Gott.
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

*Ach, sie stutzten mir die Äste,
Wie ward die Gestalt verändert!
Bin ein nimmermüder Sänger:
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

*Zimmerleute schnitten zu,
Passten alle Teile ein.
Dieses Seufzen schuf mir Gott.
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

*Unten schaufle ich das Wasser,
Schiebe es im Drehn nach oben.
Was ich alles trage, schaut!
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

*Yunus kam, er kann nicht lachen;
Keiner ging den Weg zu Ende,
Keiner bleibt auf dieser Welt.
Weil ich leide, muss ich seufzen.*

[GK]

Das nächste Gedicht erinnert an den Sonnengesang des Franziskus von Assisi, denn Yunus sieht alle äußeren und inneren Erscheinungen dazu geschaffen, Gott zu loben:

*Im Paradies die Flüsse all,
Sie fließen mit dem Ruf Allāh⁵.
Und dort auch jede Nachtigall,
Sie singt und singt Allāh Allāh.*

*Des Tubabaumes Zweige dicht,
Die Zunge, die Koranwort spricht,
Des Paradieses Rosen licht,
Sie duften nur Allāh Allāh.*

*Die Stämme sind aus Gold so klar,
Aus Silber ist der Blätter Schar.
Die Zweige, die entsprossen gar,
Sie sprossen mit dem Ruf Allāh.*

5 Arab. = Gott (per se), wörtl. »Der Gott«.

*Die Jungfrau'n an dem hohen Ort,
Sie strahlen mehr als Mondlicht dort,
Und Moschus, Ambra ist ihr Wort –
Sie wandeln mit dem Ruf Allāh.*

*Die je von Herzen heiß geminnt,
Von deren Aug' die Träne rinnt,
Bis ganz und gar von Licht sie sind –
Sie sagen immer nur Allāh.*

*Was du begehrst, von Gott begehr,
Lass führen dich zum Wege her.
Die Nachtigall liebt Rosen sehr –
Sie singt und singt Allāh Allāh.*

*Die Himmelstür ward aufgetan,
Erbarmen füllt nun alles an.
Das Tor der Paradiesesbahn
Tut auf sich mit dem Ruf Allāh.*

*Du, Yunus, sollst zum Freunde gehn!
Lass nicht das Heut bis morgen stehn!
Denn morgen will zu Gott ich gehn,
Will wandern mit dem Ruf Allāh!*

[AS]

Yunus Emre war ein jüngerer Zeitgenosse des aus der Gegend um Balḥ im heutigen Nord-Afghanistan stammenden Maulānā Ğalāl ad-Dīn-i Balḥī, der als Kind vor den Mongolen fliehen musste und schließlich beim Sultan der Rūm-Seldschuken in Konya gastliche Aufnahme fand, wo er 1273 auch starb. Nach seinem Exilland benannt, wurde er unter dem Namen Rūmī in der Welt bekannt.

Hier gründete er den Orden der Maulawiyya (Mevleviyye), der im Westen unter dem Namen »Tanzende Derwische« bekannt ist, denn die Derwische drehten sich dort beim Gottgedenken, einem zentralen Ritual aller islamischen Mystikerorden, nach den Klängen der Schilfrohrflöte Ney. Rūmī ging nämlich davon aus, dass durch dieses Instrument der Hauch Gottes hörbar und somit die Gegenwart Gottes konkret erfahrbar würde.

Als sein bedeutsamstes Erbe gilt jedoch sein dichterisches Werk, das insgesamt mehr als 60.000 Verse umfasst. Darin bringt er alle möglichen Aspekte des

diesseitigen und jenseitigen Universums zum Ausdruck. Dabei ist seine Sprache zum Teil sehr konkret, zum Teil aber auch voller Verschlüsselungen, so wie es letztendlich auch das Rätsel und Geheimnis Gottes ist.

Es heißt, ein großer Teil dieses gewaltigen Werkes sei in wirbelndem Tanz entstanden. [AS] Im folgenden Gedicht lässt Friedrich Rückert in einer freien Nachdichtung⁶ Rūmī den Reigen des Universums um dessen göttlichen Mittelpunkt aus allen möglichen Blickwinkeln beschreiben. Die Worte *Allāh hū* bedeuten »GOTT ist ER« und haben hier auch die Funktion des rhythmischen Sich-in-Trance-Versetzens, was in vielen Sufiorden bei der Zeremonie des Gottgedenkens, des *zīkr/dīkr*, angewandt wird.

*Schall, o Trommel! Hall, o Flöte – Allāh hū!
Wall im Tanze, Morgenröte – Allāh hū!
Lichtseel' im Planetenwirbel, Sonne, vom
Herrn im Mittelpunkt erhöhte – Allāh hū!
Herzen! Welten! Eure Tänze stockten, wenn
Lieb' im Zentrum nicht geböte: Allāh hū!
Seele, willst, ein Stern, dich schwingen, um dich selbst,
Wirf von dir des Lebens Nöte – Allāh hū!
Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott,
Denn er weiß, wie Liebe töte – Allāh hū!*

Die nachfolgend zitierten Verse Rūmīs, die einer langen Ghasele seines *Dīwān-i Šams-i Tabrīzī* entnommen sind, geben einen winzigen Einblick in die Unendlichkeit Gottes. Der Dichter benutzt hier viele biblische, koranische und andere mythische Namen in ihrer Sinnbildhaftigkeit, wobei dem Namen »‘Alī« eine besondere Bedeutung zukommt. ‘Alī, der Vetter und engste Freund Muḥammads und später auch dessen Nachfolger, gilt aufgrund seines noblen Charakters und seiner Gelehrsamkeit als besonders verehrungswürdig. Doch könnte dies auch mit seinem Namen zusammenhängen, denn ‘Alī kann gleichermaßen als »Erhabener« oder »Erhöhter« – beides Beinamen Gottes – verstanden werden.

آن شاه که با دانش و دین بود علی بود
مسجود ملک ساجد معبود علی بود
...
آن نور مجرد که بد او در همه حالت

6 Möglicherweise bezieht sich Rückert auf die Verse 95 ff. aus dem 3. Buch des *Maṣnawī-yi ma ‘nawī* Rūmīs und bezieht zugleich dessen Gesamtwerk mit ein.

با موسی و با عیسی و با هود علی بود

...

تا صورت و پیوند جهان بود علی بود
تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود

...

هم آدم و هم شیث و هم ایوب و هم ادریس
هم یوسف و هم یونس و هم هود علی بود

...

هم اول و هم آخر و هم ظاهر و باطن
هم عابد و هم معبد و هم معبود علی بود

...

چندانکه نظر کردم و دیدم به حقیقت
از روی یقین بر همه موجود علی بود
خاتم کهم در انگشت سلیمان نبی کرد
آن نور خدائی که بر او بود علی بود

...

سرّ دو جهان پرتو انوار الهی
از عرش بفرش آمد و بنمود علی بود

...

این کفر نباشد سخن کفر نه اینست
تا هست علی باشد و تا بود علی بود

...

این یک دو سه بیتی که بگفتم بمعما
حقا که مراد من و مقصود علی بود

Jener Herrscher des Wissens und des Glaubens war 'Alī.

Von anbetenden auf die Knie fallenden Engeln angebetet – es war 'Alī.

...

Jenes reine Licht in all seinen Erscheinungsformen

In Moses, Jesus und Hūd – es war 'Alī.

...

Dass die Welt Gestalt und vereint war – es war 'Alī.

Dass Erde und Zeit geformt war – es war 'Alī.

...
*Adam und auch Seth, Hiob und auch Idrīs,
Joseph und auch Jonas und Hūd – es war ‘Alī.*

...
*Anfang und auch Ende, sichtbar und auch unsichtbar,
Der anbetende Ort der Anbetung und angebetet – es war ‘Alī.*

...
*Wie ich auch nachsann und blickte zur Wahrheit –
Das Antlitz göttlicher Gewissheit auf allem was ist, war ‘Alī.
Der Siegelring vom Finger Salomos Prophet geworden,
mit göttlichem Glanz darauf leuchtend, war ‘Alī.*

...
*Das Geheimnis vom Diesseits und Jenseits, der Strahl Gottes Glanzes
Stieg vom Himmel zur Erde herab, zu leuchten – es war ‘Alī.*

...
*Möge diese Gottlosigkeit nicht sein noch Gotteslästerung –
Ist sie es, ist's ‘Alī, war sie es – es war ‘Alī.*

...
*Diese ein, zwei, drei Verse, die ich sagte im Rätsel –
O Gott, mein Streben und Ziel immer war ‘Alī.*

[TO]

Spanien – *al-Andalus*, der Brückenkopf zwischen Ost und West

Die Iberische Halbinsel, das alte Hispania, lag am westlichen Ende der damals bekannten Welt, doch immer wieder rückte sie in den Blickpunkt des Weltgeschehens. So brachte das römische Córdoba den Spätstoiker Lucius Aeneus Seneca (4 v. Chr.–65 n. Chr.) hervor und das inzwischen maurisch gewordene Córdoba (*al-Qurṭuba*) ein gutes Jahrtausend später den für die abendländische mittelalterliche Scholastik bedeutsamen Denker Averoes (Ibn Rušd, 1126–1198) sowie den für die jüdische wie auch islamische und christliche Philosophie höchst bedeutsamen Moses Maimonides (Abū ‘Imrān Mūsā b. Maimūn, 1135–1204).

Insbesondere nach der maurischen Inbesitznahme wurde *al-Andalus*, wie dieses Land nun auf Arabisch hieß, zu einer der kulturell und wirtschaftlich blühendsten Landschaften jener Zeit, deren Mittelpunkt bis ins 11. Jahrhundert Córdoba als Residenzstadt der umayyadischen Emire und späteren Kalifen war. Dies konnte geschehen, weil es in stetem Austausch mit den anderen Teilen eines Weltreichs stand, in dem sich altarabische Traditionen mit denen des alten

Persien und des ehemals byzantinischen Syrien zu einer Synthese verbunden hatten. Und so wurde es auch zum leuchtenden Bindeglied zwischen der Antike Griechenlands und Roms und der westeuropäischen Neuzeit. Ein weiterer Grund für diese Hochblüte war das islamische Dogma, den »Leuten des Buches«⁷ religiöse Unantastbarkeit zu gewährleisten. Das gesamte gesellschaftliche Gefüge wurde unter Zuhilfenahme eines ausgeklügelten Steuersystems auf ein Niveau angehoben, welches erlaubte, ausgedehnten Welthandel mit geistigem Austausch, aber auch mit relativer politischer Stabilität zu verbinden.⁸

Gerade auch in *al-Andalus*, das sich frühzeitig zunächst de facto von der Zentrale in Bagdad trennte, hatten die Emire, die sich ab 929 ebenfalls zu Kalifen erhoben (und somit auch de jure vom Kalifat in Bagdad unabhängig wurden), frühzeitig erkannt, dass sie mit ihren Untertanen ein besonders tolerantes Verhältnis aufbauen mussten, um das Land einerseits gegen die christlichen Fürsten im Norden sowie gegen ihre muslimischen Rivalen in Nordafrika stabil zu halten, da gerade auch auf der Iberischen Halbinsel die Bevölkerung besonders heterogen war, denn es gab nicht nur die Christen unterschiedlicher Konfessionen, die sich seit der westgotischen Zeit im Lande gehalten hatten, sondern ebenso die Juden, die nicht nur materiell, sondern auch spirituell in großem Maße zum Reichtum des maurischen Spanien beitrugen.

Die tolerante Haltung erfuhr zwar Einbrüche, nachdem im Zuge der allmählichen *Reconquista* der christlichen Fürsten im Norden der Halbinsel seit dem 11. Jahrhundert die ideologisch rigoroseren marokkanischen Almoraviden und Almohaden von den muslimischen Teilfürsten etwas ungern, doch gezwungenermaßen als Notlösung, als Unterstützer und Einiger nach *al-Andalus* gerufen wurden; aber es erschien ihnen als die einzige Lösung, um auf diese Weise wieder eine politische Balance zwischen dem islamischen und dem christlichen Bereich auf der Iberischen Halbinsel herzustellen.

So wurde das geistige Klima allmählich von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet, was sich zusätzlich zugunsten einer Toleranz auf der Halbinsel auswirkte. Zwar schien diese, äußerlich besehen, nun nicht mehr so sehr auf der Stärke der jeweiligen Geisteskultur zu beruhen, sondern eher auf deren Schwäche und der mangelnden Durchsetzungskraft engstirnig-ideologischen Denkens. Doch lernte man weiterhin voneinander, wobei der islamische Süden

7 Arab. *ahl al-kitāb*; Buch in der Bedeutung *niedergeschriebene Gottesoffenbarung*.

8 Beispielsweise wurden Muslime als »Verteidiger des Glaubens« von Kopfsteuern befreit, wohingegen die Angehörigen anderer Buch-Religionen diese Steuer zu entrichten hatten und nicht militärisch tätig sein durften. Somit entsprach es dem Interesse der Herrscher, wenn nicht allzu viele Nicht-Muslime zum Islam konvertierten.

auch in seiner zunehmenden politischen Schwäche zunächst der gebende Teil blieb.

Als christlicher Repräsentant dieser Epoche gilt der im gesamten Abendland berühmte und hochgeschätzte König Alfons X. der Weise (Alfonso El Sabio, 1221–1284) von Kastilien und León, in dessen Reich ebenfalls ein gewisses Gleichgewicht zwischen Christen, Juden und Muslimen herrschte. Sein Königreich umfasste bereits einen großen Teil der Iberischen Halbinsel im Norden und in der Mitte.

Nach ihm neigte sich die politische Waagschale endgültig zugunsten des christlichen Spanien, wobei das schließlich übrig bleibende Königreich Granada eine Art Garantiefunktion für einen noch verbleibenden geistigen Austausch übernahm, bis es schließlich dann doch von der Weltkarte gewischt wurde und die siegreichen Katholischen Könige Ferdinand und Isabella mit aller Härte gegen Juden (Sepharden), Muslime und noch vorhandene eventuelle Überreste anderer christlicher Konfessionen⁹ vorgingen.

Dies war also die Ausgangslage für die Entfaltung der Spiritualität auf der Iberischen Halbinsel. Die gesamtislamische Geisteskultur, die aus der griechisch-heidnischen, neuplatonischen, jüdischen, christlichen, ja sogar aus der indischen Antike geschöpft hatte, bündelte und entwickelte das Vorhandene so, dass es zum Ausgangspunkt für das weitere abendländische Denken und Handeln werden konnte. Dasselbe gilt im Übrigen für andere wichtige Aspekte der Literatur (Troubadoure) wie auch für bestimmte Gebräuche (Ritterspiele) des Mittelalters. Nicht zuletzt gehen auch wichtige Elemente unseres westlichen Rationalismus – verbunden mit der Aufklärung – auf vorausgegangene philosophische und religiöse Auseinandersetzungen im Wirkungsbereich des Islam, vor allem in Persien und dem Zweistromland, zurück. Denn schon damals, auf das 9. Jahrhundert zu, standen der menschliche Verstand, die *Ratio*, sowie der menschliche Wille in seinem Bezug zu Gott im Mittelpunkt der theologischen Erörterungen. Jedoch auch dieser Themenbereich lässt sich letztendlich bis zur griechisch-römischen Antike zurückverfolgen.

So trafen innerhalb des weiten islamischen Erdkreises unterschiedliche, vielfältige Strömungen aufeinander, die, gebündelt und mit neuer Aussagekraft versehen, über Spanien bis tief ins christliche Abendland hineinwirkten. Dabei spielen die in Spanien geborenen großen muslimischen Denker, wie der bereits

9 Dies gilt insbesondere für die Überreste des aus westgotischer Zeit stammenden Arianismus, einer christlichen Lehre, der zufolge Jesus gottähnlich, aber nicht gottgleich sei.

erwähnte Averoes oder der in Murcia geborene Muḥyī ad-Dīn ibn al-‘Arabī (gest. 1240 in Damaskus), eine weltweit bedeutende Rolle. Es gibt Hinweise, dass Ġalāl ad-Dīn-i Rūmī mit Ibn ‘Arabī in Damaskus zusammentraf, so dass sich auch hier ein westöstlicher Kreis schließt.

Ibn ‘Arabīs Lehre, die besagt, dass alle Dinge aus dem göttlichen Einen hervorgehen und somit alle diese Dinge ein Teil dieses göttlichen Einen seien, wirkte bis weit in das christliche Abendland hinein. In einem seiner berühmtesten Gedichte – hier eine Nachdichtung Annemarie Schimmels – schreibt er:

*Mein Herz ward fähig, jede Form zu tragen:
Gazellenweide, Kloster wohlgelehrt,
Ein Götzentempel, Kaaba eines Pilgers,
Der Thora Tafeln, der Koran geehrt:
Ich folg' der Religion der Liebe, wo auch
Ihr Reittier zieht, hab' ich mich hingekehrt.*

Aus diesen Äußerungen geht deutlich hervor, welcher Art die kulturelle Grundlage war, der Ibn ‘Arabī entstammte. Außerdem erkennen wir Gedanken wieder, die bereits Bābā Ṭāhir geäußert hatte.

Der erste christliche Brückenkopf

Kurze Zeit nach Ibn ‘Arabī begegnet uns der aus dem soeben von den Mauren zurückeroberten Mallorca stammende Mystiker und Minnedichter Raimundus Lullus (Ramon Llull, 1232–1316). Es war die Zeit, als die »Reconquista«, die von den nordspanischen Christen so genannte »Rückeroberung« der christlichen Nordspanier, bereits in vollem Gange war.

Lullus war bekannt als glühender Christusverehrer (»Christusfreund«), und auf seinem Sarkophag stehen die Worte »Hier ruht der Freund. Er starb für den Geliebten und aus Liebe«, die das Motto seines Lebens und Wirkens waren. Und so verbindet er – auch als entschiedener Christ – alle geistigen Strömungen seiner Zeit, vor allem die Impulse, die aus der islamischen Mystik kommen. Damit ist er gleichsam Angelpunkt zwischen der islamischen und der christlichen Mystik wie auch Ausgangspunkt zur abendländischen mittelalterlichen Dichtkunst, deren Faden sich bis zur südfranzösischen Troubadour-, zur nordfranzösischen Trouvère-Lyrik und schließlich zum deutschen Minnesang hinzieht. Dies wird vor allem in seinem dichterischen

Werk, dem *Buch vom Freunde und vom Geliebten* (katalan. *Libre de Amic e Amat*), ersichtlich.

Wie bereits erwähnt, sind in der islamischen Mystik die Begriffe »Freund« und »Geliebter« Synonyme für Gott. Doch unterscheidet sich Raimundus Lullus von seinen islamischen Vorbildern, indem für ihn der Freund der Liebende ist – also der Christ oder christliche Mystiker, der Gott, auch in Gestalt Jesu, liebt –, während Gott der Geliebte ist. Auf metaphorische Art und Weise wird Gott im Dialog mit einem menschlichen Geliebten verglichen, der sogar selbst Fragen stellt. Es sind jedoch Fragen, in denen die Antworten bereits enthalten sind, damit der Liebende jeweils weitere Stufen der Liebe erklimme.

Zwar wird auch bei Raimundus Lullus die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Göttlichen deutlich, in der sich die Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Liebenden und Geliebten letztendlich auflöst: Der Liebende könnte demzufolge nicht lieben, wenn nicht vom göttlichen Geliebten die Kraft der Liebe ausströmen würde. Doch ist diese Form der *Unio mystica* für ihn das Mittel, um die Kraft zum Apostolat, also zum Wirken und Missionieren in der Nachfolge Christi, zu erlangen.

Diese Tatsache lässt sich auf zweierlei Weise deuten: Zum einen bliebe – im Gegensatz zu den islamischen Gottsuchern, die in der Vereinigung mit Gott ihr höchstes Ziel sehen – immer noch ein kleiner Abstand, der ihn als Subjekt auf dieser Erde wirken ließe. Die andere Deutungsmöglichkeit läge darin, dass die *Unio mystica* weiterhin das höchste Ziel bliebe, Gott auf diese Weise Teil des Mystikers würde und ihm so die Kraft des Apostolates schenkte. In seinen Versen kommt diese Ambivalenz subtil zum Ausdruck.

*Sag, Freund – sprach der Geliebte –,
wirst du Geduld haben,
wenn ich dein Sehnen verdopple? –
gewiss, wenn du mir auch mein Lieben verdoppelst!*

(9)

*Der Freund fragte seinen Geliebten,
ob seiner Liebe noch etwas zu lieben fehle.
Da antwortete der Geliebte,
er müsse noch lernen zu lieben,
was Liebe vermehrt.*

(1)

*Der Freund war krank,
und der Geliebte sorgte für ihn:
Er gab ihm Verdienste zur Speise
und Liebe als Trank,
er bettete ihn in Geduld
und bekleidete ihn mit Demut.
Und durch Wahrheit heilte er ihn.*

(23)

*Der Freund wurde schläfrig, ermüdet
vom leidvollen Suchen nach dem Geliebten.
Doch der Gedanke, den Geliebten zu vergessen,
erfüllte ihn mit Schrecken.
Und er weinte, damit ihn der Schlaf
nicht übermanne und der Geliebte
nicht aus seinem Gedenken schwinde.*

(28)

*Der Freund sprach zum Geliebten:
Der Du die Sonne mit Glanz erfüllst –
erfülle mein Herz mit Liebe!
Da antwortete der Geliebte:
Wäre es nicht schon liebebeefüllt,
so stünden in deinen Augen keine Tränen,
und wärest du nicht hierher gekommen,
um den dich Liebenden zu sehen.*

(6)

[EL]

Der vorletzte Siebenzeiler könnte als Anspielung auf die berühmte Geschichte aus dem Lukas-Evangelium verstanden werden, der zufolge die Jünger Jesu, während dieser im Garten Gethsemane in seiner Not den Vater anrief, vor Gram eingeschlummert waren [Lk. 22,45–46].

Die Querverbindung zwischen Altem und Neuem Testament

Ein leuchtendes Glied in der Kette der großen Mystikerdichter und -dichterinnen ist die große Seherin, Dichterin, Komponistin und Heilkundige Hildegard von Bingen (1098–1179).

Zwischen ihr, der christlichen »Prophetissa teutonica« oder »Posaune Gottes«, wie sie auch genannt wurde, und den israelitischen Propheten des Alten Testaments scheint sich eine unmittelbare Linie zu ziehen, denn wie diese mischte auch sie sich in die politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit ein, darunter in diejenigen zwischen Kaiser und Papst, ebenfalls um zu mahnen und zu vermitteln.

Ihre Visionen, »Gesichte«, die sie zeit ihres Lebens hatte, erinnern in ihrer Großartigkeit an die Bilder der Offenbarung des Johannes. Während jedoch die Visionen anderer Mystiker in einer verschlüsselten und alle rationalen Dimensionen sprengenden Sprache mitgeteilt werden, geht sie in der Beschreibung ihrer Schauungen ebenfalls zwar bis an die Grenzen des rational Erfassbaren und oft darüber hinaus, doch deutet sie diese Gesichte selbst und bringt sie auf doch sehr rationale Art und Weise mit der damals herrschenden Ideenwelt in Einklang.

Dennoch scheint in den Hymnen, die sie für den liturgischen Gebrauch ihrer Mitschwestern niederschrieb, immer wieder ihre Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihrem himmlischen Bräutigam durch, zum andern nimmt sie, wie später Franziskus von Assisi – oder auch Bābā Ṭāhir-i ‘Uryān –, alle Erscheinungen als Ausdruck der Schönheit Gottes wahr, den sie im Heiligen Geist und in der Heiligen Jungfrau wirken sieht. Und so offenbart sie sich nicht nur als Prophetin (Seherin), sondern auch als Mystikerin, die der *Unio mystica* entgegenstrebt. Die erste der beiden folgenden Hymnen ist an den Heiligen Geist und die zweite an die Heilige Jungfrau gerichtet:

*Alles durchdringst Du,
die Höhen, die Tiefen und jeglichen Abgrund.
Du bauest und bindest alles.
Durch Dich träufeln die Wolken,
regt ihre Schwingen die Luft.
Durch Dich birgt Wasser das harte Gestein,
rinnen die Bächlein und
quillt aus der Erde das frische Grün.
Du auch führst den Geist,
der Deine Lehre trinkt, ins Weite.
Wehest Weisheit in ihn
und mit der Weisheit die Freude.*

*

*O lichte Mutter der heiligen Heilkunst,
 durch deinen heiligen Sohn hast Salböl du gegossen
 in Wund und Wehe des Todes,
 das Eva hat gebracht zum Schmerz der Seelen.
 Den Tod hast du vernichtet
 und aufgebaut das Leben.
 Bitt deinen Sohn für uns,
 du Meeresstern, Maria.
 Mittlerin des Lebens und Freude voll Glanz,
 Köstlichkeit jeglicher Wonnen, die allzeit dir eigen!
 Bitt deinen Sohn für uns,
 du Meeresstern, Maria!
 Dem Vater sei die Ehre, dem Sohn und Heiligen Geist!
 Bitt deinen Sohn für uns,
 du Meeresstern, Maria!*

Einige Jahre nach dem Tode der Hildegard von Bingen erblickte Franziskus von Assisi (1181/2–1226) das Licht der Welt. Und gegen Ende seines Lebens, das er der Gründung seines »Ordens der Minderen Brüder«, der Barmherzigkeit und der Mildtätigkeit gewidmet hatte, verfasste er seinen berühmten *Sonnengesang*, der an die Psalmen Davids erinnert, den Urgesang aller abrahamitischen Religionen zum Lobe Gottes. Darin beschreibt er Gottes Schönheit, die er als Liebender metaphorisch in der Natur erschaut:

*Höchster, allmächtiger, guter Herr,
 Dein ist das Lob, der Ruhm, die Ehre
 und alle Benediung:
 Dir, Höchster, nur gebühren sie,
 und kein Mensch ist würdig zu nennen Dich.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
 mit allen Deinen Geschöpfen:
 vornehmlich mit der edlen Herrin Schwester Sonne,
 die uns den Tag schenkt durch ihr Licht.
 Und schön ist sie und strahlend in großem Glanze:
 Dein Sinnbild, Höchster.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
 durch Bruder Mond und die Sterne;
 am Himmel schufest Du sie,
 leuchtend und kostbar und schön.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
durch Bruder Wind und die Luft,
durch wolkig und heiter und jegliches Wetter,
durch das Du Deinen Geschöpfen Gedeihen gibst.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
durch Schwester Quelle;
gar nützlich ist sie
und demütig und köstlich und keusch.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
durch Bruder Feuer,
durch den Du die Nacht uns erleuchtest.
Und schön ist er
und fröhlich und gewaltig und stark.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
durch unsere Schwester Mutter Erde,
die uns ernährt und erhält,
vielfältige Frucht uns trägt
und bunte Blumen und Kräuter.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
durch jene, die aus Liebe zu Dir vergeben
und Schwäche tragen und Trübsal.
Selig, die harren in Frieden,
Du, Höchster, wirst sie einst krönen.*

*

*Gelobt seist Du, mein Herr,
für unseren Bruder, den leiblichen Tod;
ihm kann kein Mensch lebendig entrinnen.
Weh denen, die in Sünde sterben!
Doch selig, die er findet in Deinem heiligsten Willen;
der zweite Tod tut ihnen kein Leides.*

*

*Lobet und preist meinen Herrn,
und danket und dienet Ihm in tiefer Demut.*

[PB]

Der Brückenpfeiler von *al-Andalus* und der weitere Weg im Westen

Die Zeitspanne, die wir den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit nennen, markiert in der gesamten Weltgeschichte eine gewaltige Zäsur. Im Fernen Osten wurde das hermetisch abgeriegelte Japan durch die Portugiesen fast mit Gewalt der übrigen Welt geöffnet, während sich China kurz zuvor mit der Errichtung der Ming-Dynastie wieder auf sich selbst besonnen hatte. In Zentralasien errichtete Tamerlan eine Schreckensherrschaft, die sich allerdings zugleich als ein Höhepunkt von Gelehrsamkeit entpuppte. Und dem orthodox-christlichen, sich in einer späten kulturellen Hochblüte befindlichen Byzantinischen (Römischen) Reich wurde der endgültige Todesstoß durch die osmanischen Türken versetzt, nachdem es bereits durch die Plünderungen des 4. Kreuzzuges von 1204 bis 1261 seiner materiellen Substanz beraubt worden war und seither nur noch ein Schattendasein fristete.

Doch auch Westeuropa, insbesondere das christliche Spanien, expandierte immer mehr, und so gab es innerhalb der westlichen Hemisphäre zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch zwei scheinbar vom Weltgeschehen vergessene Fürstentümer, von denen sich das eine »Kaiserreich«, das andere »Königreich« nannte, wobei beide bereits mit ihren späteren Eroberern ein Vasallenverhältnis eingegangen waren. Beim einen handelte es sich um das griechisch-orthodoxe Kaiserreich Trapezunt an der Südostküste des Schwarzen Meeres, beim anderen um das sich in einem letzten kulturellen Aufschwungen befindende Königreich Granada. Beide wurden fast zur selben Zeit ausgelöscht.

Der Zeiger der Waage der Weltgeschichte weist von nun an auf die westeuropäische Zivilisation. Der Grund liegt darin, dass die Waagschale als ausschlaggebendes Gewicht um ein dickes Goldsäckchen schwerer geworden ist. Dieses Gewicht aus Gold versinnbildlicht den Abschluss der Reconquista mit der Eroberung des Königreichs Granada, des letzten muslimischen Fürstentums auf westeuropäischem Boden, sowie die zur selben Zeit beginnende *Conquista*, also die Eroberung Mittel- und Süd-Amerikas. Die damit verbundene Ausplünderung dieses Kontinents, der Beinahe-Genozid seiner Bewohner sowie die bis heute anhaltende soziale Benachteiligung der dortigen einheimischen Bevölkerung durch die Kolonialmächte bilden die noch heute nachwirkende materielle Grundlage für den beginnenden steilen Anstieg Westeuropas in Sachen Wissenschaft, Kultur und Wirtschaft. Und so wird auch nicht ohne Grund im abendländischen Westeuropa vom »Goldenen Zeitalter«, zu Spanisch *Siglo de oro*, gesprochen, das an der Schwelle der weltweiten westeuropäischen Dominanz herrschte.

Etwa zeitgleich ereignete sich in der Mitte Europas die Reformation mit ihrer Infragestellung herkömmlicher Strukturen, während auf der Iberischen Halbinsel die katholische Mystik, verkörpert durch Theresia (Teresa) von Avila (1515–1582) sowie Johannes vom Kreuz (Juan de la Cruz, 1542–1591), einem weiteren Hochpunkt zustrebte. Und da ab dem ausgehenden 17. Jahrhundert die sogenannte »Aufklärung« und der damit verbundene moderne Rationalismus immer mehr Fuß fassten, mag jene Zeit sogar als ein abschließender Höhepunkt der traditionellen abendländischen Mystik gelten, die im deutschsprachigen Raum etwas später mit der zarten Poesie eines Angelus Silesius ihren Abschluss fand, wobei die Visionen der Himmelsleiter des Jakob, des himmlischen Jerusalem der Johannesoffenbarung oder der Himmelsreise des Propheten Muḥammad in ihrer Schönheit und Aussagekraft nicht nur für Mystiker weiterhin prägend blieben.

Das spirituelle Umfeld im Spanien des 16. Jahrhunderts ist als Ergebnis einer historischen Entwicklung zu betrachten, die mit der Eroberung des Königreichs Granada ihr materiell fassbares Ende gefunden hat.

Die Zivilisation Granadas selbst kann noch einmal als ein Aufbäumen vergangener muslimischer Größe aufgefasst werden. Deren Manifestation in Gestalt der Burg *Alhambra* (arab. *al-qal‘at al-ḥamrā* = die rote Burg) mit dem dazugehörenden Sommergarten Generalife (arab. *ḡannat al-‘ārīf* = Paradiesgarten des Mystikers/[Gott-]Erkennenden) verdeutlicht in verhältnismäßig später Zeit noch einmal auf monumentale Art und Weise, was diese Kultur eigentlich auch spirituell ausgezeichnet hat, nämlich eine lichte, schwerelose, sich dem Himmel entgegenreckende Weltsicht, die an die große geistige Toleranz im Sinne eines spirituellen Arkadien erinnert.

Und so gilt der im südandalusischen Ronda geborene Ibn ‘Abbād ar-Rōndī (1332–1390) als letzter bedeutender islamischer Mystiker auf iberischem Boden, der dem spanischen Gelehrten Asín Palacios zufolge einen besonderen Einfluss auf die Mystik des späteren christlichen Spaniens und da vor allem auf den zweihundert Jahre später ebenfalls in Andalusien wirkenden Johannes vom Kreuz ausgeübt habe.

So erkennt Ibn ‘Abbād Gott – typisch für die scheinbar paradoxe Ausdrucksweise eines Mystikers – eher in der Beklemmung (arab. *qabḍ*) der Nacht als in ausgedehnter Freude (arab. *baṣṭ*), weil nämlich dadurch dem Menschen nichts als Gott bleibe. Diese Überlegung findet ihren poetischen Nachhall in der *Dunklen Nacht* des Johannes vom Kreuz (1542–1591), dem großen Mystiker des christlichen Spanien:

*In einer dunklen Nacht,
Voller Sehnsucht, in Liebe entflammt,
Oh glückliches Geschehen!
Entkam ich unerkant,
Als mein Haus schon stille lag;*

*Im Dunkel und sicher
Auf der geheimen Leiter verkleidet,
Oh glückliches Geschehen!
Im Dunkel und verdeckt,
Als mein Haus schon stille lag;*

*In jener glücklichen Nacht,
Im Geheimen, als niemand mich sah,
Beachtete ich alles
Ohne fremdes Licht und Führung,
Nur mit dem, das in meinem Herzen brannte.*

*Dies leitete mich
viel sicherer als die Mittagsglut,
Dorthin, wo mich erwartete,
Von dem ich sicher wusste,
Der Ort, wo niemand mich bemerkte.*

*Oh Nacht, die du führtest!
Oh Nacht, liebenswerter als die Morgenröte!
Oh Nacht, die den GELIEBTEN
Mit der Geliebten vereinte
Und die Geliebte in den GELIEBTEN verwandelte!*

*An meiner glühenden Brust,
Die ganz allein für IHN bereitet war,
Dort schlief ER ein,
Und ich behütete IHN,
Während die Zedern Kühle spendeten.
Die Luft vibrierte in den Zinnen,
Als ich seine Haare ausbreitete,
Da ER mit seiner ruhigen Hand
Meinen Hals berührte
Und damit alle meine Sinne zur Ruhe brachte.*

*In Frieden und mich vergessend,
Mein Gesicht über den GELIEBTEN geneigt,
Erlosch alles um mich her,
Und mich verlierend, schwanden
Alle Sorgen unter den Lilien dahin.*
[JB]

Johannes vom Kreuz, wiewohl christlich geprägt, personifiziert dennoch einen Brückenkopf zwischen islamischem und christlichem Spanien, so wie auch schon sein Vorgänger Raimundus Lullus. Da er einen wichtigen Teil seines Lebens in Andalusien verbrachte, in einer Region also, in der Spuren der vorangegangenen islamischen Spiritualität vorhanden waren, bleibt es Spekulationen überlassen, inwieweit die dort in der Bevölkerung noch bekannten poetischen Formen andalusisch-arabischer Herkunft auf ihn Einfluss gehabt haben konnten. Erkennbar sind jedoch Bilder, wie sie schon von früheren, islamischen, Mystiker-Dichtern wie al-Ḥallāğ oder Bābā Ṭāhir geäußert wurden, wenn Johannes schreibt:

*Wie ein Geliebter im Liebenden,
Einer im anderen wohnt,
Und diese Liebe sie wieder vereint
Und in Beiden zusammenkommt,
So verbindet den Einen mit dem Anderen
Auch die Gleichheit und die Gunst.*
[JB]

Demgegenüber hat das folgende Gedicht einen eindeutig christlichen Bezug:

*Drei Personen, doch nur einen Liebenden
Gab es zwischen allen Dreien;
Und nur eine Liebe in Allen,
Und ein Liebender ruft sie hervor
Und der Liebende ist auch der Geliebte,
In dem jeder sein Leben hat.*
[JB]

Die folgenden Verse des Johannes vom Kreuz, die an das Gedicht erinnern, das al-Ḥallāğ an der Schwelle seines Todes sprach, sind gleichsam die Quintessenz mystischen Strebens aller Gottesreligionen:

*Schon lebe ich nicht mehr in mir,
Und ohne Gott kann ich nicht leben.
Wenn ohne Ihn, dann auch ohne mich ich bleibe,
Dieses Leben, was soll es dann sein?*

*Es wird für mich wie tausend Tode werden,
Denn mein eigenes Leben erwarte ich,
Sterbend, weil ich nicht sterbe.*

[JB]

Das Werk des Johannes vom Kreuz ist untrennbar mit dem Namen der Theresia (Teresa) von Avila (1515–1582) verbunden, der großen Mystikerin Spaniens im 16. Jahrhundert. Sie war seine Lehrmeisterin und Wegweiserin. In ihren Äußerungen über die »innere Burg« als Synonym für den Weg der Seele nach innen finden sich ebenfalls Vorstellungen früherer muslimischer Mystiker wieder, denn schon bei Bābā Ṭāhir nimmt das Herz als Tempel (= Burg) Gottes einen zentralen Platz ein. Und der Bagdader Mystiker Abū'l-Ḥusain (gest. 907) geht noch darüber hinaus, wenn er von den sieben von Gott im Herzen angelegten Festungen spricht, die von sieben Wällen und einer Mauer umgeben seien. Es ist die Dualität von äußerem Schein und innerer Wirklichkeit des Göttlichen.

Das Ende des Brückenbogens

Mit Angelus Silesius schließt die Reihe ausgewählter Mystikerdichter und -dichterinnen.

Unter dem Namen Johannes Scheffler im Jahre 1624 als Spross einer protestantischen Familie in Breslau geboren, konvertierte er zum Katholizismus, nachdem er die Offenbarungen der hll. Mechthild und Gertrud gelesen hatte, und nahm den Namen Angelus Silesius¹⁰ an. Während etlicher Studienreisen, die ihn unter anderem nach Padua führten, entdeckte er, dass die »Welt ein schönes Nichts« sei.

Aus seinen Versen können wir ersehen, dass bei ihm die mystischen Erlebnisse zu demselben Ergebnis führen, wie schon bei al-Ḥallāğ, Bābā Ṭāhir, Rūmī, Yunus Emre oder, zu unserem Ausgangspunkt zurückkehrend, Rābī'a al-'Adawiyya. Es ist dieselbe Sprache, allerdings mit biblisch-christlicher Begrifflichkeit, die Unaussprechliches auszusprechen versucht.

10 Lat. »der schlesische Engel«.

*Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken,
Weg, weg, ihr Engel all, und was an euch tut blicken;
Ich will nun eurer nicht! Ich werfe mich allein
Ins ungeschaff'ne Meer der bloßen Gottheit ein.*

(I,3)

*Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muss ich mich in Gott und Gott in mir ergründen
Und werden das, was Er: Ich muss ein Schein im Schein,
Ich muss ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein.*

(I,6)

*Ich bin so groß als Gott, Er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mich, ich unter Ihm nicht sein.*

(I,10)

*Was man von Gott gesagt, das genüget mir noch nicht:
Die Über-Gottheit ist mein Leben und mein Licht.*

(I,15)

*Die Seel ist ein Kristall, die Gottheit ist ihr Schein;
Der Leib, in dem du lebst, ist ihrer beider Schrein.*

(I,60)

*Ich bin nicht Ich noch Du; Du bist wohl Ich in mir;
Drum geb ich Dir, mein Gott, allein die Ehrgebüß.*

(II,180)

*Was Gott ist, weiß man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Gottheit heißt;
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte;
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte;
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.*

(IV,21)

*O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir
Und inner mir auch ganz, ganz dort und ganz auch hier.*

(IV,154)

*Wenn du denkst, Gott zu schaun, bild' dir nichts Sinnlich' ein:
Das Schaun wird inner uns, nicht außerhalb uns sein.*

(V,24)

*Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen;
Man kann Ihm wiederum nicht einen zuerkennen.*

(V,196)

*Gott, der ist nichts und alls ohn alle Deutelei:
Dann nenn' das, was Er ist? – auch was, dass Er nicht sei?*

(V,197)

*Die Schönheit kommt von Lieb'; auch Gottes Angesicht
Hat seine Lieblichkeit von ihr: sonst glänzt es nicht.
(V,292)*

Abschließend ist zu bemerken, dass durch alle diese Gedichte ein und dasselbe Ziel durchscheint: Gott und Seine Liebe. Schwingen ihre Worte in der Seele nach, wird spürbar, wie sich der Makrokosmos im einzelnen Menschen als jeweiligem Mikrokosmos widerspiegelt. Und so wird deutlich, dass Gott über allem steht und in allem lebt.

Doch was zugleich diese Gedichte auszeichnet, ist die Infragestellung zur Erstarrung neigender, letztendlich von Gelehrten verfasster Lehrsätze, welche die innere Freiheit einzelner Menschen Gott gegenüber einzuengen drohen. Somit verbindet die Parasprache der Mystik innerhalb der Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit aller religiöser Denkrichtungen alle Menschen auf das Eine und Wesentliche hin.

Wie Gott auch immer genannt werden mag – in der mystischen Dichtung wird der Ahnung Ausdruck verliehen, dass die Anzahl der Namen Gottes unendlich ist. Dementsprechend ist alles Teil von Ihm und Er ist in allem wirksam. Dieser Lesart zufolge unterliegt auch der Wille des Menschen, sich für diesen oder jenen Weg zu entscheiden, diese oder jene Richtung einzuschlagen, letztendlich dem Willen Gottes.

Literatur

Bābā Ṭāhir-i ‘Uryān: *Sūte-delān* (سوته دلان »Das Verbrannte der Herzen«), Teheran 1347 A.H.S. (1968/69).

Bock, Eleonore [EB]: *Die Mystik in den Religionen der Welt*, München 1993.

Boldt, Johannes [JB] (Übers., Hrsg.): *Juan de la Cruz – Gotteserfahrung*, Frankfurt a. M./Leipzig 1996.

Brenni, Paolo [PB] (Hrsg. u. Übers.): *Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi*, Luzern/Stuttgart 1980 (5. Aufl. 1988).

Hildegard von Bingen: *Scivias/Wisse die Wege – Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, hrsg. v. Walburga Storch OSB, Augsburg 1991.

Kermani, Navid: *Gott ist schön – Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

Kraft, Gisela [GK] (Übers., Hrsg.): *Mit Bergen mit Steinen*, Berlin 1981 (2. Auflage 1984).

Lull, Ramon / Lorenz, Erika [EL] (Hrsg. u. Übers.): *Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*, Freiburg/Brsg. 1992.

Rūmī, Ġalāl ad-Dīn-i Balḥī: *Ġazaliyyāt-i šams-i tabrizī* (غزلیات شمس تبریزی »Die Ghaselen des Schams von Täbris«), hrsg. v. Ġalāl ad-Dīn-i Humā’ī u. ‘Alī Daštī, 5. Auflage, Teheran 1354 (1975/76).

Ders.: *Maṣnawī-yi ma‘nawī* (مثنوی معنوی »Doppelverse der Vergeistigung«), 8. Auflage, Teheran 1375 (1996/97, nach der Ausgabe Leiden/NL 1925–1933, hrsg. v. Reynold Alleyne Nicholson, 1868–1945).

Schimmel, Annemarie [AS]: *Al-Halladsch – „O Leute, rettet mich vor Gott“*, Freiburg/Brsg. 1985 (Neuausgabe 1995).

Dies.: *Gärten der Erkenntnis*, Düsseldorf/Köln 1982.

Dies.: *Rumi – Ich bin Wind und du bist Feuer*, München 1978 (7. Auflage 1991).

Silesius, Angelus: *Cherubinischer Wandersmann*, Stuttgart 1984.