

Roland Pietsch

Die Mystik Ğalāl ad-Dīn Rūmīs im Werk von Annemarie Schimmel

Annemarie Schimmel (1922–2003), die bedeutendste deutsche Islamwissenschaftlerin und Orientalistin, hat ihr Lebenswerk hauptsächlich der Erforschung der islamischen Mystik gewidmet. Schon in ihrer Marburger Dissertation hat sie sich mit dem Begriff der mystischen Liebe beschäftigt.¹ 1975 veröffentlichte sie unter dem Titel „Mystical Dimensions of Islam“² eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Sufismus, die 1985 auch in deutscher Sprache unter dem Titel „Mystische Dimensionen des Islam“³ erschien. Darüber hinaus hat sich Annemarie Schimmel unter anderem auch besonders intensiv mit der Mystik und Dichtung Ğalāl ad-Dīn Rūmīs (1207–1273) beschäftigt und ihm eine Reihe von grundlegenden Studien gewidmet, die weltweit Anerkennung gefunden haben. 1978 veröffentlichte sie ihr großes Rūmī-Buch „The Triumphal Sun“⁴, von dem später eine leicht veränderte Kurzfassung unter dem Titel „Rumi – Ich bin Wind und du bist Feuer“⁵ in deutscher Sprache erschien. Dieses Buch wurde auch ins Englische und ins Persische übersetzt. Annemarie Schimmels Beschäftigung mit der Mystik Rūmīs erreichte schließlich ihren

Höhepunkt mit der Übersetzung der Tischgespräche Rūmīs (Fīhi mā fīhi) unter der Überschrift „Von Allem und von Einem“⁶.

Das Bemerkenswerteste an Annemarie Schimmels Deutung der mystischen Dichtungen Ġalāl ad-Dīn Rūmīs ist ihr Bestreben, sich am Selbstverständnis des Islam und der islamischen Mystik auszurichten. Grundlage ihrer Rūmī-Interpretation ist zunächst ihr Verständnis des Begriffs Mystik überhaupt. Mystik im Allgemeinen ist für sie „das Bewusstsein der Einen Wirklichkeit ..., ganz gleich, ob man diese nun ‚Weisheit‘, ‚Licht‘, ‚Liebe‘ oder ‚Nichts‘ nennt.“⁷ Eine solche „Definition“ ist für sie bestenfalls nur ein Wegweiser, „denn das Ziel des Mystikers, jene Wirklichkeit, die unaussprechlich ist, kann durch keinen normalen Erkenntnisakt begriffen oder ausgedrückt werden. Weder Philosophie noch Intellekt können sie enthüllen, lediglich die Weisheit des Herzens, die Gnosis, könnte dem Menschen einen Einblick ermöglichen. Es bedarf einer geistigen Erfahrung, die weder von sinnlichen noch rationalen Methoden abhängt. Hat der Sucher sich einmal auf den Weg zu dieser letzten Wirklichkeit begeben, so wird er durch ein inneres Licht geleitet werden. Dieses Licht wird immer stärker, je mehr er sich von den Bezügen zu dieser Welt befreit, je mehr er, wie die Sufis sagen würden, den Spiegel seines Herzens poliert.“⁸ Nach einem langen Weg und vielen Reinigungen kann der Mystiker das letzte Ziel seines Suchens erreichen, nämlich die Vereinigung mit Gott, die auch als eine Liebesvereinigung erfahren und ausgedrückt wird. In diesem Sinne hat Annemarie Schimmel Mystik auch als „Liebe zum Absoluten“⁹ definiert. „Die göttliche Liebe macht es dem Sucher möglich, alle Qualen und Heimsuchungen, die Gott über ihn kommen lässt, um seine Liebe zu prüfen und ihn zu läutern, zu ertragen, ja zu genießen. Diese Liebe kann das Herz des Mystikers in die göttliche Gegenwart tragen, ‚gleich dem Falken, der seine Jagdbeute fortträgt‘ (D 649),

um ihn so von allem in der Zeit Geschaffenen zu trennen.“¹⁰ Mit diesem Zitat verweist Annemarie Schimmel auf Ġalāl ad-Dīn Rūmī, der neben Aḥmad Ġazzālī (1058–1111) und Fahr ad-Dīn ‘Irāqī (1213–1289) einer der großen Meister der islamischen Liebesmystik ist.

Bevor im Folgenden Annemarie Schimmels Deutung von Rūmīs Liebesmystik in gebotener Kürze vorgestellt wird, soll auf sein Verhältnis zur Dichtkunst hingewiesen werden. Annemarie Schimmel hat dieses Verhältnis sehr einfühlsam untersucht und nachzuempfinden versucht. Für sie ist Rūmī „unter allen persisch schreibenden mystischen Dichtern ... zweifellos derjenige, der die Sprache am souveränsten, ja geradezu spielend handhabt ... Man sollte aber niemals vergessen, dass die tiefste Inspiration zu seinem Werk aus dem Koran kam – wenn Dschami das *Mathnawi* als ‚Koran in persischer Zunge‘ bezeichnet, so hat er sicherlich recht. Er folgt der Anschauung, die Maulanas Sohn Sultan Walad vertreten hatte: ‚Die Dichtung der Freunde Gottes ist ganz Erklärung der Geheimnisse des Koran, denn sie sind sich selbst entworden und bestehen durch Gott‘. Das bedeutet, sie nehmen an der göttlichen Sprache teil.“¹¹ Das Problem für den Gottesfreund oder den Mystiker besteht darin, dass er „das Geheimnis, das er jenseits aller Sinneserfahrung erlebt hat, aussprechen möchte und doch weiß, daß er bestenfalls schwache Annäherung versuchen kann.“¹² Rūmī selbst hat über das Verhältnis zwischen dem Wort und der hinter ihm verborgenen inneren Wirklichkeit nachgedacht. Worte und Geschichten können Leuchtturmlichter sein, die man braucht, solange man den Hafen noch nicht erreicht hat, sie können aber auch das Fenster verdecken, das zur Wirklichkeit führt.¹³ „Worte enthüllen und verhüllen zugleich – wie die Sonne nicht ohne Schleier und farbige Gläser angeblickt werden kann, braucht auch die göttliche strahlende Schönheit und Majestät Symbole und

Worte, um ihr nacktes Licht zu verhüllen und eben dadurch sichtbar zu machen.“¹⁴ Rūmī hat seine mystische Dichtung, insbesondere das Maṭnawī als einen Versuch verstanden, den Weg zu diesem Licht oder zur höchsten göttlichen Wirklichkeit zu zeigen, zu dieser Wirklichkeit, die „verborgen ist wie ein Löwe im Dickicht, wie ein Vogel im Nest.“¹⁵ Die vielen Worte und Geschichten, die Rūmī verwendet, sind für ihn aber „nur Staub auf dem Spiegel ‚Erlebnis‘ ..., Staub, den der Besen ‚Zunge‘ hervorbringt.“¹⁶ Für Rūmī ist es deshalb im Grunde nicht so wichtig, in welcher Sprache die Worte einer mystischen Dichtung gesprochen werden. Wichtig ist nur, dass der Sinn der gleiche ist. Rūmī hat seine mystischen Dichtungen als Wegweiser auf dem geistigen Weg zu Gott verstanden.

Diesen Weg hat Rūmī mit einer Fülle von Bildern, Symbolen und Vergleichen beschrieben. Aus dieser Fülle werden im Folgenden die wichtigsten Stationen und Stufen des geistigen Weges aufgezeigt. Für ihn war alles menschliche Tun und die „Entwicklung der Schöpfung ein ständiger Aufstieg zu Gott“. Als Seelenführer wusste er, „wie wichtig die graduelle Unterweisung des Anfängers ist. Für diese Entwicklung verwendet er oft das Bild der Reise, noch häufiger aber das Bild der Leiter“¹⁷, wobei der erste Schritt auf dieser Leiter der wichtigste ist. Denn mit dem ersten Schritt werden die Grundlagen für den Aufstieg gelegt. Diese Grundlagen bestehen in den fünf Pfeilern (arkān), auf die der Islam gebaut ist, nämlich 1. das Glaubensbekenntnis (šahāda), 2. das Gebet (ṣalāt), 3. das Almosengeben (zakāt), 4. das Fasten im Monat Ramadan (ṣaum) und 5. die Pilgerfahrt nach Mekka (ḥaǧǧ).

Dementsprechend arbeitet Annemarie Schimmel Rūmīs mystische Deutung des Glaubensbekenntnisses, des Fastens, der Pilgerfahrt, des Gebets und des Almosengebens heraus. „Das Glaubensbekenntnis ‚Es gibt keine Gottheit außer Gott‘ steht

ohnehin im Zentrum all seiner Gedanken, und es umkreist ständig die Einheit, Majestät und Herrlichkeit dieses Gottes. Denn der eigentliche Kern der islamischen Mystik ist die immer tiefere Verinnerlichung dieses Glaubensbekenntnisses (die oftmals von der Anerkennung, dass es keine Gottheit außer Gott gibt, zur Behauptung, dass es nichts Seiendes außer Ihm gäbe, ausgedehnt wurde).¹⁸ Den zweiten Pfeiler des Islam, das Fasten, hat Rūmī, der in seinem Leben selbst viel und oft gefastet hat, mit folgendem Vers hervorgehoben:

*„Der Glaube ist gebaut auf fünf Pfeiler zwar,
Der stärkste Pfeiler ist, bei Gott! das Fasten doch“.*¹⁹

Das Fasten ist für ihn deshalb so wichtig, weil es die Vorbereitung für das Fest ist „wie Askese nur die Vorbereitung für das Erlebnis der Liebe ist.“²⁰ Der dritte Pfeiler, die Pilgerfahrt nach Mekka, bedeutet in der mystischen Deutung Rūmīs den Weg, um dem göttlichen Geliebten nahe zu sein. Er spricht den Gedanken vieler Sufis aus, „wenn er den Leib als Kamel ansieht, das zur Kaaba ‚Herz‘ wandert, in dem der göttliche Geliebte wahrhaft wohnt. Freilich, jeder Mensch hat eine andere *qibla*, Gebetsrichtung, ein anderer Mekka, zu dem sich seine Gedanken und Wünsche wenden:

Die Kaaba Gabriels und der Geister ist der Sidra-Baum;

Die Qibla der Bauchessklaven ist ein Tischtuch;

Die Qibla der Erkennenden ist das Licht der Vereinigung;

Die Qibla des Verstandes der Philosophen ist ein Phantasiebild;

Die Qibla der Asketen ist der gnädige Gott;

Die Qibla der Gierigen ist das Glitzern des Goldes;

Die Qibla der Geistigen ist Geduld und Ertragen;

Die Qibla der Form-Anbeter ist ein Steinbild;

Die Qibla der Verinnerlichten ist der Herr der Gnaden;

*Die Qibla der Äußeren Anbetenden das Gesicht eines Weibes.*²¹

In diesen Versen beschreibt Rūmī die verschiedenen Ausrichtungen des Gebets, das aber nur bei den Mystikern, d. h. bei den Erkennenden, den Asketen, den Geistigen und den Verinnerlichten wirklich Gebet ist. Ein weitere Pfeiler, den Rūmī geistig deutet, ist das Almosengeben, das von ihm in die mystische Liebe erhoben wird: „Der Freund soll ihm die ‚Steuern auf Rubinen‘ zahlen, d. h. dem Liebenden einen Kuß mit seinen rubingleichen Lippen geben.“²² Mit der mystischen Deutung der fünf Pfeiler hat Rūmī den Grund für den weiteren geistigen Weg gelegt. Um auf diesem Weg voran- und weiterzukommen, benötigt der Gottsucher einen starken Führer, also einen geistigen Meister, der ihn vor Gefahren und gefährlichen Reisegefährten bewahrt. Hier stellt sich noch einmal die Frage, was denn die islamische Mystik, der Sufismus eigentlich ist. „Rumi antwortet auf Arabisch:

Was ist Sufismus? Er sprach: ‚Freude finden

Im Herzen, wenn die Zeit des Kummers kommt.‘

Das aber muß durch Erfahrung gelernt werden, nicht aus Büchern.“²³ Rūmīs Erfahrung der göttlichen Liebe durch die Begegnung mit Šams hat alle Ansätze zu einer geordneten Darstellung der Stufen des mystischen Weges hinweggeweht. Er weiß natürlich, dass der Weg im strengen Sinne mit der Reue (tauba), der Umkehr zu Gott beginnt. Diese Reue ist etwas, „das immer wieder erneuert werden muß: jeden Augenblick muß man von einer sündigen Tat, einem unfreundlichen Gedanken oder auch nur von der Nachlässigkeit an der Pflichterfüllung gegenüber Gott in Reue umzukehren. Das Tor der Reue aber bleibt offen“²⁴, bis zum Jüngsten Tag. In diesem Zusammenhang macht Annemarie Schimmel deutlich, dass in der Abkehr von der Welt vor allem die Triebseele, nafs ammāra, gezähmt werden muss. Das beste Mittel dabei ist der Hunger, also das Fasten. „Nur mit leerem Magen kann

die Flöte singen.“²⁵ Eine weitere Stufe auf dem geistigen Weg ist das Gottvertrauen, tawakkul. „Gottvertrauen ist die Seelenhaltung der Gereiften; denn je höher der Mensch auf der geistigen Leiter steigt, desto besser wird er erkennen, wie Gott wirkt und wird sich immer harmonischer in den Strom dieses Wirkens einfügen, ohne sich dem Willen des göttlichen Geliebten je widersetzen zu wollen.“²⁶ Von gleicher Bedeutung und Wichtigkeit wie das Gottvertrauen ist für Rūmī die Geduld (ṣabr). Sie ist „die Treppe zu höheren Stationen, die Brücke zum Paradies, der Schlüssel zur Freude ... Das Korrelativ zur Geduld ist Dankbarkeit, die im Herzen wächst.“²⁷ Während aber die Geduld nur eine vorbereitende Stufe darstellt, dringt die Dankbarkeit immer tiefer. Aber auch Furcht und Hoffnung zählt Rūmī zu den vorbereitenden Stufen des geistigen Weges. Wenn aber die Liebe erscheint, vergehen Furcht und Hoffnung. Rūmī singt:

„Auf den Planken ‚Furcht‘ und ‚Hoffnung‘

ist der Seemann stets,

Doch wenn Mann und Planken schwinden,

bleibt Versinken nur;

denn im Meere der Liebe, in der Einheit des göttlichen Wesens, bedarf man weder der Flügel noch der Planke, und die Gegensätze, die das Leben aufrechterhalten, gehen in der Vollkommenheit Gottes auf.“²⁸ Nach den vorbereitenden Stufen kommt Annemarie Schimmel auf die Armut zu sprechen: „Wenn man überhaupt von einer Theorie mystischer Begriffe bei Rumi sprechen könnte, so wäre der Zentralbegriff sicherlich *faqr*, ‚Armut‘ ... Wahre Armut ist mit dem Licht der göttlichen Majestät verbunden; sie ist der Wein, der den Derwisch füllt, wenn er sich von sich selbst geleert hat. Eines der schönsten Gedichte Rumis preist diese Armut als einen Schacht von Rubinen:

*Sah die Armut gestern ich im Traum –
Ihre Schönheit raubt mir den Verstand,
Und von ihrer Huld, Vollkommenheit
War ich bis zum Morgen ganz entbrannt.
Sie sah aus wie ein Rubinenschacht,
Hüllt' mich in rotseidenes Gewand ...*

d. h. am Tag des Urvertrages – ‚Gestern‘ – macht die Armut ihn zum König, der einen strahlenden Atlasmantel trägt.²⁹ Für Rūmī ist die geistige Armut „der größte aller mystischen Führer“³⁰, die auf das mystische Entwerden (fanāʿ) hinweist. „Die Vollkommenheit der Armut, ihre Vollendung im Entwerden, ist das letzte Ziel des Mystikers.“³¹ Der Weg zu diesem Ziel ist ein Weg des Leidens. „Nur durch das geduldige Ertragen der Heimsuchungen entwickelt sich die Seele, weil sie sich ganz zu Gott wendet, wenn alle äußeren Quellen der Hilfe versiegt sind ... Gebrochen zu werden, ist die Vorbedingung für neues Leben: die Nußschale muß zerbrochen werden, damit der Kern erlöst wird.“³² Immer wieder betont Rūmī die Notwendigkeit des Leidens, denn jedes überstandene Leiden führt den Menschen auf dem geistigen Weg weiter. Rūmī hat dies in vielen Gedichten besungen, so zum Beispiel im Kulliyāt-i Šams yā Dīwān-i kabīr:

*„Aus dem Weinen des Himmels entstanden
Hundert Gärten, vom Lächeln vergoldet.
Ich und der Himmel, wir weinten gestern:
Nur einen Ritus haben wir beide!
Was wird erblüh'n aus dem Weinen des Himmels?
Rosen und Veilchen, duftend und froh!
Was wird vom Weinen der Liebenden wachsen?
Hundertfach innere Güte des Freundes!*

Zerschneidet man nicht kostbare Seide, um daraus ein Kleid nähen zu können? Wird nicht das Blatt im Herbst bleich und fällt schließlich ab, damit im Lenz frischgrüne Blätter wachsen können?³³ Grundsätzlich gilt, dass jeder Tod zu einer Auferstehung auf höherer Ebene führt. „Weshalb soll man dann den Tod fürchten? Der hier im Kerker des Kummers gefangene Bettler wird zurückkehren in sein königliches Schloß, der Falke zu seinem Herrn, die Nachtigall in den ewigen Garten. Deshalb stirbt der Gläubige lächelnd wie eine Rose; er weiß: ‚Ich war Zuckerrohr, jetzt werde ich Zucker.‘

Fiel je ein Korn in die Erde,

das sich nicht köstlich entfaltet?

Glaubst du denn, dass sich das Korn, das

die Menschen sind, anders gestaltet?

So tröstete Maulana seine Freunde noch in den letzten Tagen seines Lebens.³⁴

Der geistige Weg wird von Rūmī als ein Weg voller Gefahren beschrieben. Aber jeder Schritt ist ein Schritt aufwärts zu Gott hin. Dies gilt aber nicht nur für die Menschen, sondern für die ganze Schöpfung. Annemarie Schimmel stellt mit Recht fest, dass „das *Mathnawī* zahlreiche Äußerungen über diese ständige Aufwärtsbewegung der Seele durch die Sphären des Geschaffenen³⁵ aufweist, deren berühmteste wohl die von Friedrich Rückert (1788–1866) übersetzten Verse sind:

„Siehe, ich starb als Stein und stand als Pflanze auf,

Starb als Pflanze und nahm drauf als Tier den Lauf.

Starb als Tier und ward ein Mensch. Was fürcht' ich dann,

Da durch Sterben ich nie minder werden kann!

Wieder, wann ich werd' als Mensch gestorben sein,

*Wird ein Engelsfittich mir erworben sein,
Und als Engel muß ich sein geopfert auch,
Werden, was ich nicht begreif': ein Gottshauch!*³⁶

Rūmī versteht seine Darstellung der Aufwärtsbewegung der ganzen Schöpfung vom Stein zur Pflanze, von der Pflanze zur Tierwelt, von der Tierwelt zum Menschen, vom Menschen zu den Engeln und bis ins Unendliche als Deutung des Koranverses: „Ihr werdet gewisslich eine Stufe nach der anderen betreten, aber sie glauben es nicht. (Sura 84/19)“ In diesem Zusammenhang bemerkt Annemarie Schimmel, dass die Aufwärtsbewegung nicht im Sinne der Darwin'schen Evolutionslehre interpretiert werden darf, wie dies moderne islamische Gelehrte gerne tun. Vielmehr ist der Koran die Grundlage für das Verstehen der Aufwärtsbewegung zu Gott. „Diese ständige Aufwärtsbewegung alles Geschaffenen ist daher auf das freie, schöpferische Handeln Gottes zurückzuführen, nicht auf eine unpersönliche magnetische Anziehungskraft. Es ist Gottes dynamische Liebe, die alles Geschaffene emporzieht, vorausgesetzt, daß es dem Gesetz der Liebe folgt, nämlich, Opfer zu bringen um eines höheren Zieles willen, und, auf der letzten Stufe, das eigene Ich ganz dem Geliebten hinzugeben.

*Die Liebe macht das tote Brot zur Seele,
Macht ewig die vergängliche, die Seele.*³⁷

Die Liebe zu Gott ist sich auf den niederen Stufen der Schöpfung noch nicht ganz bewusst. Erst im Menschen vollendet sie sich wie im Sturz des liebenden Falters in die Flammen der Gottheit. Damit vollendet sich der geistige Weg in jenem Zustand von Glückseligkeit, „die, wenn wir Maulana recht verstehen, noch jenseits des geoffenbarten Gottes liegt, dort, wo der Mensch wird, wie er war, ehe er war.“³⁸ In diesem Zustand ist die Klage Rūmīs, wie er sie am Anfang des Maṭnawī im Lied der Rohrflöte zum

Ausdruck gebracht hat, vollständig verstummt. Über diesen Zustand der Glückseligkeit sagt Rūmī: „Wenn ich die Stationen der Reisenden so ausführlich erklärt habe, wie soll ich erst die Zustände derer, die erreicht haben, erklären? ... Das Ende der Wandernden ist Erreichen. Aber was könnte das Ende derer sein, die Vereinigung erreicht haben – eine Vereinigung, in der es keine Trennung mehr gibt?“³⁹

Diejenigen, die das Ziel erreicht haben, sind, wie es der Koran sagt, „die Freunde Gottes, die keine Furcht haben und nicht trauern (Sure 10/63)“. Darin vollendet sich die Mystik Ġalāl ad-Dīn Rūmī, die hier nur kurz und mit großen Lücken dargestellt werden konnte. Annemarie Schimmel hat das Verdienst, diese großartige Liebesmystik nicht nur der wissenschaftlichen Welt, sondern darüber hinaus auch der deutschen und internationalen Öffentlichkeit nahe gebracht zu haben. Zugleich hat sie damit die Herzen vieler wahrheitssuchender Menschen tief berührt.

¹ Annemarie Schimmel, *Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam*, Diss. Marburg, 1954.

² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill NC, 1975.

³ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam – Die Geschichte des Sufismus*, München 1985.

⁴ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun. A study of the works of Jalāloddin Rumi*, London 1978.

⁵ Annemarie Schimmel, *Rumi: Ich bin der Wind und du bist Feuer*, Köln 1978. Weitere Auflagen.

⁶ Annemarie Schimmel, *Von Allem und vom Einen*, München 1989.

⁷ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt am Main 1999, S. 16.

⁸ Annemarie Schimmel, a. a. O., S. 16 f.

- ⁹ Annemarie Schimmel, a. a. O., S. 17.
- ¹⁰ Annemarie Schimmel, a. a. O., S. 17.
- ¹¹ Annemarie Schimmel, *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer*, München 2003, S. 47. Im Folgenden abgekürzt: Rumi.
- ¹² Annemarie Schimmel, Rumi, S. 52.
- ¹³ Vgl. Annemarie Schimmel, Rumi, S. 57.
- ¹⁴ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 55.
- ¹⁵ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 58.
- ¹⁶ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 58.
- ¹⁷ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 124.
- ¹⁸ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 124 f.
- ¹⁹ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 125.
- ²⁰ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 125.
- ²¹ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 127.
- ²² Annemarie Schimmel, Rumi, S. 127.
- ²³ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 132.
- ²⁴ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 133.
- ²⁵ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 134.
- ²⁶ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 135.
- ²⁷ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 135.
- ²⁸ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 137.
- ²⁹ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 138.
- ³⁰ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 138.
- ³¹ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 139.
- ³² Annemarie Schimmel, Rumi, S. 140 f.
- ³³ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 142.
- ³⁴ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 143.
- ³⁵ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 145.
- ³⁶ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 43.
- ³⁷ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 147 f.
- ³⁸ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 148.
- ³⁹ Annemarie Schimmel, Rumi, S. 148.