

Mystische Poesie im Islam und im Christentum

Thomas Ogger

Wer heute von »Liebe« spricht, meint im allgemeinen die Liebe zu dem oder der Geliebten. Oder auch die Liebe zu Mitmenschen, zu Tieren, zu Gegenständen, die ihm besonders am Herzen liegen. Vielleicht aber möchte er einfach nur geliebt werden. So widersprüchlich dies auch klingen mag, so handelt es sich bei alldem um Aspekte der Liebe.

Weitere Definitionen von »Liebe« bietet Erich Fromm in seiner Abhandlung über »Die Kunst des Liebens«, wonach »Liebe« eine Kunst ist, die vom einzelnen Menschen verlangt, daß er sich einerseits anderen Menschen öffnet, indem er auf sie zugeht, andererseits für solche Menschen offen ist, die sich aus irgendwelchen Gründen an ihn wenden oder ihm einfach nur Zuneigung erweisen wollen. Dies will erkannt und erlernt sein.

In einer Zeit, in der im Begriff »Selbstverwirklichung« die zunehmende Egomane zur Ideologie erhoben wird, mit deren Hilfe ichbezogene Besitzstände ängstlich und sogar zunehmend offensiv verteidigt werden, ist es schwer geworden, *Liebe* uneigennützig aktiv oder passiv zu äußern. Nicht zuletzt ist damit auch die Freiheit des Willens verknüpft, wie sie uns vom Schöpfer geschenkt wurde.

Der Begriff »Freiheit« unterliegt recht unterschiedlichen Definitionen, die zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. So ist derzeit zu beobachten, wie sich ein Großteil der Menschen Freiheiten nimmt, einerseits zur »ärmelaufgekrempelten« Durchsetzung des Egos, andererseits zur Selbstzerstörung im Alkoholismus, in der Drogensucht oder auch im sog. »Workaholismus«, der Arbeitssucht.

Wie kommt es zu diesen Erscheinungen und zu den zunehmenden Erkrankungen der Psyche in den westlichen Ländern, die doch grundsätzlich an der Spitze des materiellen Reichtums dieser Welt stehen? Die Beantwortung dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit muß entsprechend komplex ausfallen. Ein Hauptpunkt dürfte sicher Mangel an Sinngebung und damit verknüpfter geistiger Qualität des derzeitigen Lebensstils sein. Er hindert einen großen Teil der Menschheit daran, dieses Leben sinnvoll und geistig inhaltsreich zu gestalten. Daß viele Menschen das Defizit spüren und auf der Suche nach Sinn sind, ist allenthalben festzustellen. Doch gibt es zu wenig fundierte Orientierungshilfen, um nicht auf den einen oder anderen »Guru« hereinzufallen.

Die bisherigen Vorbilder sind vom Sockel gefallen und zerbrochen. Einer der Gründe dafür mag, zumindest in Deutschland, im Mißbrauch der Vorbildfunktion während der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft gelegen haben. Doch auch heute, im ausgehenden 20. Jahrhundert, scheinen sich beispielsweise im ehemaligen Jugoslawien oder in Afrika vergleichbare Ereignisse – sogar unter den Augen der Weltöffentlichkeit – zu wiederholen, allerdings mit leicht geänderten Vorzeichen. Aber auch in

der Demokratie westlicher Prägung sind Vorbilder rar, und so bleiben nur die Kirchen, die vielleicht geistig-geistliche Vorbilder liefern könnten. Doch auch hier sieht es nicht gut aus.

Dies dürfte daher rühren, daß alle Organisationen von Menschen gestaltet werden, die nicht nur ihre Stärken, sondern auch ihre Fehler und Schwächen haben. Es gilt, diese in Bescheidenheit und Freiheit, das heißt in Loslösung von hindernden Bindungen der Selbstverliebtheit und Selbstgerechtigkeit, zu erkennen. In den 60er Jahren unseres Jahrhunderts, der Zeit der »Blumenkinder«, schrieb der bedeutende amerikanische Dichtersänger Bob Dylan: »Wenn du nichts besitzt, hast du auch nichts zu verlieren.« Damit meinte er gewiß weltliche Reichtümer, doch fand damals auch in spiritueller Hinsicht ein Aufbruch statt, von dem jetzt in den 90er Jahren nur noch Relikte vorhanden zu sein scheinen.

Und so soll dieser Bob-Dylan-Vers zu den Mystikerinnen und Mystikern überleiten, die im islamischen Osten und christlichen Westen in einer Zeit lebten, die aus heutiger, »aufgeklärter« Sicht als »unaufgeklärt« bezeichnet wird.

Diese Menschen und ihre Ideen entstammten einer spirituellen Umwelt, in der – ebenso wie jetzt – nach Antworten zum Sinn des Lebens gesucht wurde. Sie äußerten sich in einer Poesie, die auch heute noch zu den Höhepunkten der Weltliteratur zählt. Hier wird etwas in Worte gefaßt, das rational nicht auszudrücken ist, in Worte, die Ausfluß inneren Erlebens sind. Sie werden subjektiv vermittelt und können daher auch nur subjektiv erfaßt werden. Zeit und Raum sind aufgehoben, Dialektik und menschliche *Ratio* überschritten, als wären Fesseln gesprengt. Die Aussage von Weisen, die menschliche Philosophie höre da auf, wo die göttliche Weisheit beginne, ist einer der Versuche, dieses Phänomen zu erklären. Solchen Menschen war die Fähigkeit geschenkt worden, die alle Dimensionen unendlich übersteigende Größe Gottes zu ahnen.

Das berühmte islamische Glaubensbekenntnis *Allāhu akbar* drückt gleich einer Formel diese Vorstellung aus, denn sie bedeutet nichts weiter als »Gott ist größer«; denn was immer der Mensch zu sehen, zu denken und zu erfassen trachtet: Gott *ist* größer. Und so kreisen auch die Gedanken der Mystiker um dieses Zentrum allen Seins. Ihre Poesie geht von den vielfältigsten Richtungen und Wegen auf diesen Mittelpunkt zu.

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

In diesem Wort »unaussprechlich« ist bereits die Bedeutung des Begriffs »Mystik« enthalten, die »Schließen« von Augen und Mund heißt, um sich nach innen wenden zu können. Im Innern des Menschen ist der Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos des Außen spiegelt. Wird der Makrokosmos mit Gott gleichgesetzt, wie dies die altgriechischen Weisen taten, ist demgemäß Gott in unserm Innern.

Weil Mystiker wie alle Menschen soziale Wesen sind, ist es ihnen ein Bedürfnis, sich mitzuteilen. Wie kann Unaussprechliches mitgeteilt werden?

Zum einen in einer Sprachsymbolik, also in Bildern, die Assoziationen freisetzen, zum andern in ihrem Handeln.

Das Wirken der meisten Mystiker ging auf die nachfolgenden Generationen und Epochen über. Sie leben weiter in überlieferten Erzählungen oder in der beseelten Leidenschaft ihrer Eingebungen, die sie in einer »verborgenen«, das heißt verschlüsselten Sprache der Nachwelt weitergaben.

In ihrem Bestreben, zur *Unio mystica*, d.h. zur mystischen Vereinigung mit Gott zu gelangen, ließen sie bis ins letzte alle irdischen Wünsche und Begehren, wie Eitelkeit, Ichsucht und die mit beiden verknüpfte Machtgier hinter sich. Es ist die Liebe an sich, die sie in sich strömen fühlten und die sie selbstvergessen werden ließ.

Eine der frühesten islamischen Mystikerinnen war Rābiaʿal-ʿAdawīya 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 ...«¹

Leider ist von ihr kaum etwas überliefert, außer Erzählungen und Berichte über sie, wie beispielsweise folgende:

Man sah sie 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 ans Paradies legen, damit diese beiden Schleier verschwinden und niemand mehr Gott nur aus Furcht vor der Hölle oder in Hoffnung aufs Paradies anbete, sondern nur noch um Seiner ewigen Schönheit willen.«²

Ein halbes Jahrhundert später, etwa um 858, wurde einer der konsequentesten Mystiker in der südiranischen Provinz Fars geboren. Sein Name war *Manṣūr al-Hallāḡ*, und in seiner Person vereinten sich alle soeben angeführten Strömungen. Seine Äußerungen sind auch heute noch für Gelehrte der Theologie und sich auf sie stützende Machthaber eine einzige Provokation und Blasphemie, denn er stellt gewisse Gebote und Verbote, die aus dem von ihm nie in Frage gestellten Koran hergeleitet werden, zu großen Teilen fundamental in Frage. Zum Beispiel lehnt er das Gebot ab, nach Mekka zu pilgern, da man auch in Gedanken Gott nahe sein könne. Und schließlich bezeugt sein berühmt gewordener Ausspruch *Anāʿl-Haqq*, »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 seine als blasphemisch denunzierten Äußerungen wurde er schließlich angeklagt und 922 in Baghdad aufs grausamste hingerichtet. Von seiner Hinrichtung gibt es mehrere Berichte, welche die sich vollziehende *Unio mystica* des *Hallāḡ* erkennen lassen. Von ihm selbst ist folgendes Gedicht überliefert:

Tötet mich, o meine Freunde,
Denn im Tod nur ist mein Leben!

¹ Eleonore Bock, *Die Mystik in den Religionen der Welt*. München 1993, 282.

² Annemarie Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*. Düsseldorf/Köln 1982, 21.

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 Gräften, 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!
 Laßt die Dienerinnen gießen,
 Brunnen drehend Wasser heben!
 Seht, nach sieben Tagen wird sich
 Draus ein edler Strauch erheben!

Dann wurde *al-Hallāğ* 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-Hallāğ* zu dem Ausspruch, daß er die Wahrheit, also Gott, sei? – Es war das Gefühl der völligen Auslöschung seiner Seele im Einswerden mit Gott, 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, siehst 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!³

Al-Hallāğs 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, darunter vieler christlicher Mystiker bei.

Während jedoch *al-Hallāğ* durch sein Tun wirkte, wirkten andere Mystiker durch ihr Wort. Dieses gossen sie in eine poetische Form, die dem inneren Erleben der Gottesschau oder auch der *Unio mystica* entspricht und so zu einer Sprache führt, die ihr tiefes Erleben denjenigen mitzuteilen in der Lage ist, deren Herz dafür geöffnet ist. Der persische Dichter *Ḥāfiz* (14. Jahrhundert) nennt sie die »verborgene Sprache«.

³ Ebd., 42 ff.

Im folgenden wird eine Kette ausgewählter Mystikerdichter und Mystikerdichterinnen vorgestellt, die im Osten beginnt und im Westen abschließt. Allen Gliedern dieser Kette gemeinsam ist eine Gottesliebe und die Suche danach, Gottes Glanz zu schauen, und dafür irdischen Bindungen und Sehnsüchten zu entsagen. Ihre poetische Sprache ist voll verschlüsselter Symbolik, die sich nur Eingeweihten oder zumindest Menschen, die sich damit auseinandergesetzt haben, enthüllt. Und da die menschliche *Ratio* außer Kraft tritt, ist es die *emotio* als Ausdruck der lebendigen Seele, die diese Sprache für sich deutet. So haben wir es demzufolge bei einigen Gedichten mit den verschiedenartigsten Interpretationen zu tun, wovon jede ein Weg von vielen Möglichkeiten ist zu dem in seiner Vielfalt unendlichen Göttlichen. 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, spezifisch theologischer Zusammenhänge unterscheiden. Bei beiden gleich ist die Suche nach dem Glanz und der Herrlichkeit Gottes.

Die erste der ausgewählten Perlen jener Kette ist ein Dichter, in dessen zarter und volkstümlich einfach erscheinenden 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«, also die Substanz, die übrigbleibt und sich nicht mehr verbrennen läßt. Dies Wort besagt, daß die lodernde Flamme der Sehnsucht nach dem himmlischen Geliebten mit der mystischen Liebe 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« bei Bābā Ṭāhir 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 Ṭāhir mit verschiedenen Worten eines Geliebten bedacht, wie – wörtlich übersetzt – »Träger des Herzens«, »den die Seele liebhat« (auch »Geliebter der Seele«) und nicht zuletzt »Freund«. Der Begriff »Freund« bezeichnet im Persischen sowohl den Blutsfreund als auch den Geliebten. Bābā Ṭāhir spricht die *Unio mystica* in der Vermi-

schung von Liebendem, der das Herz ist, und Geliebtem, der das Herz trägt, an:

Wenn das Herz der Träger des Herzens ist, welcher davon ist dann der Träger
des Herzens?

Und wenn der Träger des Herzens das Herz ist, wie ist dann der Name des Herzens?

Ich sehe das Herz und den Träger des Herzens miteinander vermischt,

Und so weiß ich nicht: Wer ist das Herz und welcher ist der Träger des Herzens.⁴

Im nächsten Vierzeiler wird die Freundestreue zu Gott, gleichsam als eine etwas niederere Stufe der Gottesliebe, dargestellt:

Möge mir auch Leid oder Linderung zugefügt sein vom Freund,

Möge ich mich auch vereinen mit ihm oder mich trennen vom Freund,

Selbst, wenn der Schlächter mir die Haut vom Leibe zieht,

Möge niemals meine Seele getrennt sein vom Freund.

Wie etwas später Franz von Assisi sieht auch Baba Tahir die letzte 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:

Ohne Dich, o Herr, blüht keine Rose im Garten,

Und falls sie doch blüht, duftet sie niemandem.

Ohne Dich, o Herr, mag einer die Lippen zum Lächeln öffnen,

Doch wird niemals sein Herzblut darinnen sein.

Das letzte hier vorgestellte Gedicht des Bābā Ṭāhir-i 'Uryān zeigt seine religions- und dogmenübergreifende Gottessicht. Für denjenigen, der um Gott weiß, sind alle herkömmlichen menschlichen Denk- und Verhaltensschemata bedeutungslos und die scheinbaren Gesetzmäßigkeiten der materiellen Welt werden aufgehoben, denn »Gott ist größer«, da Er der Herrscher über alle Dimensionen ist. Und so ist Er überall da, wo Menschen Ihn in ihrem Herzen tragen und physische Zusammenhänge und Bindungen keine Rolle mehr spielen:

O glücklich diejenigen, die vom Fuß aus den Kopf nicht erkennen,

Die inmitten der Flamme trocken und Nässe nicht kennen,

Die, sei es Synagoge, Ka'ba, Tempel oder Kloster,

Einen Ort frei von Gott nicht kennen.

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 an hob. Seine Bilder erscheinen zwar nicht so abstrakt wie die anderer Mystiker, doch seine konkreter wirkende Bildsprache zeigt auf

⁴ Übersetzung von Thomas Ogger, auch der folgenden Verse von Bābā Ṭāhir.

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.⁵

Man erzählt von Yunus Emre, daß er vierzig Jahre tagtäglich für das Kloster seines Scheichs – seines Lehrmeisters – Brennholz sammelte. Doch brachte er nur gerades Holz, denn krumme Scheite oder Äste mochte er dem Scheich nicht zumuten.⁶ 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,

⁵ Gisela Kraft (Hg. u. Übers.), *Mit Bergen mit Steinen*. Berlin 1981, 2. Auflage 1984, 5.

⁶ Ebd., 5, Randtext.

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 Dreh'n 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.⁷

Das nächste Gedicht erinnert an den Sonnengesang des Franz 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 Alläh.⁸
Und dort auch jede Nachtigall,
Sie singt und singt Alläh Alläh.

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

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

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

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

Was du begehrt, von Gott begehrt,
Laß führen dich zum Wege her.

⁷ Ebd., 7.

⁸ Allah = „der Gott“.

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!⁹

Yunus Emre war ein jüngerer Zeitgenosse eines Dichters, der nach Ansicht heutiger Literaturwissenschaftler die mystische Poesie weltweit zu höchsten Gipfeln geführt hat: Ġalāl ad-Dīn-i Rūmī, der aus Balch im heutigen Nord-Afghanistan, einer der ältesten Städte der Welt, stammt. Er mußte vor den Mongolen fliehen und fand schließlich beim seldschukischen Sultan in Konya gastliche Aufnahme, wo er 1273 auch starb. Hier gründete er den Mevlevīye-Orden, 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 glaubte, 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, die Sinnbild für das Rätsel und Geheimnis Gottes sind.

Es heißt, ein großer Teil dieses gewaltigen Werkes sei in wirbelndem Tanz entstanden.¹⁰ Im folgenden Ausschnitt aus einem langen Gedicht beschreibt Rūmī den Reigen des Universums um dessen göttlichen Mittelpunkt aus allen möglichen Blickwinkeln. Die Worte »Allāh hū« bedeuten »Er ist der Gott« und haben hier auch die Funktion des rhythmischen Sich-in-Trance-Versetzens, was bei dem Gottgedenken allgemein sehr häufig 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 tötet – Allāh hū!¹¹

⁹ Annemarie Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*. Wie Anm. 2, 175 f.

¹⁰ Ebd., 145.

¹¹ Annemarie Schimmel, *Rumi – Ich bin Wind und du bist Feuer*. München 1978, 7. Auflage 1991, 210.

Das Werk Rūmīs zu zitieren, würde den Rahmen dieser Betrachtung bei weitem sprengen, und so steht die abschließende Ghasele, eine typische Gedichtform, für die mannigfaltigen Dimensionen, die nur ein kleiner Teil der Unendlichkeit Gottes sind. Darin benutzt er viele biblische, koranische und andere mythische Namen, die symbolhafte Bedeutung haben, wobei der Name »‘Alī« besonders betont wird.

‘Alī war der Vetter und engste Freund Mohammads und später auch sein Nachfolger. Er gilt als besonders verehrungswürdig, was durchaus mit seinem Namen zusammenhängen könnte, denn »‘Alī« kann unter anderem als »der Erhabene« oder »der Erhöhte« – beides Beinamen Gottes – verstanden werden.

Aus diesen Versen wird erkennbar, welch untergeordnete Rolle die menschliche Ratio zu spielen scheint:

Jener Herrscher des Wissens und des Glaubens war ‘Alī.

Von Engeln angebetet, anbetend auf die Knie fallend – 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,
Anbetend, der 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.¹²

Es gibt Hinweise, daß Ġalāl ad-Dīn-i Rūmī Berührungspunkte, vielleicht sogar eine Begegnung, mit einem weiteren großen Mystiker hatte, und zwar mit Muḥī ad-Dīn ibn al-‘Arabī, der aus dem damals noch islamischen Murcia in Spanien stammte und um 1240 in Damaskus starb. Dieser schrieb wegweisende philosophische und religiöse Abhandlungen und vertritt die neuplatonische Emanationslehre, die besagt, daß alle Dinge aus dem göttlichen Einen hervorgehen und daß somit alle diese Dinge ein Teil dieses göttlichen Einen sind, eine Form des Pantheismus, der weltweit die Achtung und Ehrfurcht vor der Schöpfung begründet.

¹² Übersetzung von Thomas Ogger.

Da Ibn al-‘Arabī seine philosophischen Grundlagen in einer Kultur erworben hat, in der islamisches, jüdisches und christliches Ideengut nebeneinander existierten, sich aber zugleich durchdrangen – die Kultur des islamischen Andalusien –, soll sein Name zu Gefilden überleiten, die dem abendländischen Christen wieder vertraut sind.

Die erste Station ist das soeben von den Mauren zurückeroberte Mallorca des Mystikers, Troubadours und Dichters Raimundus Lullus, der dort um 1232 geboren wurde und um 1316, nachdem er im Zuge seiner Missionstätigkeit im heutigen Algerien tödlich verwundet wurde, in der Franziskanerkirche zu Palma de Mallorca auch seine letzte Ruhestätte fand. 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.

In seinem Werk »Libre de Amic e Amat«, zu deutsch »Buch vom Freunde und Geliebten«, kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck.

Wie bereits erwähnt, werden in der mystischen Poesie die Begriffe »Freund« und »Geliebter« auf Gott angewandt. Hier setzt sich jedoch Raimundus Lullus von seinen islamischen Vorbildern ab, indem für ihn der Freund der Liebende ist – also der Christ oder christliche Mystiker, der Gott liebt –, während Gott der Geliebte ist.

In metaphorischer Weise wird Gott im Dialog auch mit einem menschlichen Geliebten verglichen, der sogar selbst Fragen stellt. Es sind jedoch Fragen, in denen die Antworten bereits enthalten sind und so der Liebende jeweils weitere Stufen der Liebe erklimmt.

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 letztlich auflöst: Denn der Liebende könnte nicht lieben, wenn nicht vom göttlichen Geliebten die Kraft der Liebe ausströmen würde; doch ist diese *Unio mystica* für ihn ein 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: Es bleibt ihm – 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 läßt. Oder die *Unio mystica* bleibt weiterhin das höchste Ziel, und weil Gott auf diese Weise Teil des Mystikers geworden ist, schenkt er ihm so die Kraft zum Apostolat. In folgenden Versen kommt diese Ambivalenz sehr 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.¹³

(6)

Während der vorletzte Vers die Geschichte aus dem Lukas-Evangelium in Erinnerung ruft, als die Jünger Jesu, während dieser im Garten Gethsemane in seiner Not den Vater anrief, vor Traurigkeit eingeschlummert waren (Lk. 22,45–46), verweist der zuletzt zitierte Vers des Raimundus Lullus auf sein großes, wegweisendes Vorbild, den hl. Franz von Assisi (1182–1226), der mit seinem »Sonnengesang« einen der schönsten abendländischen Lobgesänge verfaßt hat. Diesen »Sonnengesang« schrieb er in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts gegen Ende seines Lebens, nachdem er, der aus einer edlen Familie stammte, das Elend der Welt geschaut hatte. Er beschreibt darin Gottes Schönheit, die er als Liebender metaphorisch in der Natur erschaut hat.

Höchster, allmächtiger, guter Herr,
Dein ist das Lob, der Ruhm, die Ehre
und alle Benedieung:
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.

¹³ Ramon Lull/Erika Lorenz (Hg. u. Übers.), *Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*. Freiburg/Br. 1992, 37 ff.

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 wolkgig 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 preiset meinen Herrn,
und danket und dienet Ihm in tiefer Demut.¹⁴

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

Ihre Visionen, 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 sehr rational mit der damals herrschenden Ideenwelt in Einklang.

¹⁴ Paolo Brenni (Hg. u. Übers.), *Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi*. Luzern/Stuttgart 1980.

Wie schon die israelitischen Propheten vor ihr, mischte sie sich in die politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit ein, vor allem auch in die zwischen Kaiser und Papst, um zu mahnen und zu vermitteln.

Doch in ihren Hymnen, die sie für sich und ihre Mitschwestern für den liturgischen Gebrauch niederschrieb, scheint immer wieder ihre Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihrem himmlischen Bräutigam durch, zum andern nimmt sie, wie Franz 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. 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 fñhrest 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!

Mit einigen Versen des Angelus Silesius, durch die ebenfalls der Zauber der Gottesliebe leuchtet, soll die Kette ausgewählter Mystikerdichterinnen und -dichter abschließen.

Johannes Scheffler, 1624 als Sproß einer protestantischen Familie in Breslau geboren, konvertierte zum Katholizismus, nachdem er die Offenbarungen der hll. Mechthild und Gertrud gelesen hatte, und nahm den Namen Angelus Silesius¹⁵ an. Er unternahm etliche Studienreisen, die ihn unter anderem nach Padua führten. Dort 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 Bābā Ṭāhir, Rūmī

¹⁵ Angelus Silesius = der schlesische Engel.

oder Yunus Emre. Es ist dieselbe Sprache, allerdings mit biblisch-christlicher Begrifflichkeit, die Unaussprechliches auszusprechen versucht.

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 ungeschaffne 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 Ehrgebühr.

(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, das Er nicht sei?

(V,197)

Die Schönheit kommt von Lieb'; auch Gottes Angesicht
Hat seine Lieblichkeit von ihr: sonst glänzt es nicht.

(V,292)¹⁶

Abschließend ist zu bemerken, daß alle diese Gedichte beinahe austauschbar sind, denn es handelt sich um ein und dasselbe Ziel, nämlich Gott und die Liebe zu Ihm. Läßt man diese Poesie in seiner Seele nachschwingen, wird vielleicht spürbar, welch großartiges Universum in einzelnen Menschen zum Ausdruck gebracht wurde, und wie daraus deutlich wird, daß Gott über allem steht und alle Wege zu Ihm führen – auch wenn es Um-

¹⁶ Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann. Stuttgart 1984.

wege sind. Was bei all diesen Gedichten immer wieder geäußert wird, ist die Überwindung von Dogmen, welche die innere Freiheit Gott gegenüber einzuengen vermögen, die andererseits jedoch als Stützen für andere Menschen durchaus legitim sind. Wie Gott auch immer genannt werden mag – in der mystischen Dichtung wird der Ahnung Ausdruck verliehen, daß die Anzahl der Namen Gottes unendlich ist –, so ist alles Teil von Ihm und Er ist Teil von allem. Nach dieser Lesart ist auch der Wille des Menschen, sich für diesen oder jenen Weg zu entscheiden, diese oder jene Richtung einzuschlagen, letztendlich Gottes Willen.