

## Islamische Mystik und Spanien im 16. Jahrhundert

Thomas Ogger

Die Zeitspanne, die für uns den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit darstellt, setzt insgesamt eine gewaltige Zäsur. Im Fernen Osten öffneten die Portugiesen das hermetisch abgeriegelte Japan fast gewaltsam der übrigen Welt, während sich China kurz vorher mit der Gründung der Ming-Dynastie wieder auf sich selbst besonnen hatte. In Zentralasien errichtete Tamerlan eine Schreckensherrschaft, die sich zugleich als ein Höhepunkt der Gelehrsamkeit entpuppte. Und dem orthodox-christlichen, sich in einer späten kulturellen Hochblüte befindlichen Rhomäischen Reich, bekannt als das »Byzantinische Reich«, versetzten die osmanischen Türken den endgültigen Todesstoß, nachdem es bereits durch die Plünderungen des vierten Kreuzzuges von 1204–1261 seiner materiellen Substanz beraubt worden war und seither nur noch ein Schattendasein fristete.

Westeuropa, insbesondere das christliche Spanien, expandierte immer mehr. Und doch gab es in der westlichen Hemisphäre – etwa um 1490 – noch zwei scheinbar vom Weltgeschehen vergessene Fürstentümer, von denen sich das eine noch »Kaiserreich«, das andere »Königreich« nannte. Beide waren aber bereits mit ihren späteren Eroberern ein Vasallenverhältnis eingegangen. Bei dem einen handelt es sich um das griechisch-orthodoxe Kaiserreich Trapezunt an der Südküste des Schwarzen Meeres, beim anderen um das Königreich Granada in seinem letzten kulturellen Aufschwung. Beide wurden fast zur selben Zeit ausgelöscht.

Der Zeiger an der Waage der Weltgeschichte weist von nun an auf die westeuropäische Zivilisation. Auf der einen Schale ist ein ausschlaggebendes Gewicht hinzugekommen: der Abschluss der »Reconquista«, der »Rückeroberung« Spaniens (aus christlicher Sicht), sowie die zur gleichen Zeit beginnende »Conquista«, die Eroberung Mittel- und Südamerikas. Die Ausplünderung dieses Kontinents, der Beinahe-Genozid seiner Bewohner und die soziale Benachteiligung der verbliebenen einheimischen Bevölkerung bilden die materielle Grundlage für den beginnenden steilen Anstieg Westeuropas in Wissenschaft, Kultur und Wirtschaft. Im abendländischen Westeuropa wird diese Epoche als »Goldenes Zeitalter«, spanisch: *Siglo de oro*, betrachtet. Damit beginnt die weltweite westeuropäische Dominanz.

Nachdem u. a. die Tributzahlungen und die Eroberung des Königreichs Granada der kastilischen Krone zu einem rasant anwachsenden Vermögen verhalfen, war sie in der Lage, auch wagemutig erscheinende Unternehmungen zu unterstützen wie z. B. die große Entdeckungsreise des Kolumbus.

Die wenige Jahre später erfolgte Auslöschung der großen Reiche der Azteken von Mexiko und der Inkas in den zentralen Anden ließen nicht nur Andalusien und seinen Haupthafen Sevilla von den sich stapelnden

Reichtümern profitieren, sondern auch die unter der habsburgischen Krone zusammengefassten Länder des aus Flandern stammenden spanischen Königs Karl I., der als Karl V. zum römisch-deutschen Kaiser gewählt wurde. Gleiches gilt für das restliche Westeuropa, da dessen Länder in ständigem Austausch miteinander standen.

Eine weitere Zäsur, die vor allem für das Abendland auch einen geistigen Aufbruch mit sich brachte, war das Erscheinen der Reformatoren und die damit verbundene Infragestellung herkömmlicher Strukturen. Aber auch in Teresa von Avila sowie Johannes vom Kreuz und dessen Poesie bündelten sich geistige Kräfte in einem für das Abendland außerordentlichen Maße. Und da ab dem ausgehenden 17. Jahrhundert die »Aufklärung« und damit der Rationalismus immer mehr Fuß fasste, mag jene Zeit sogar als ein abschließender Höhepunkt der traditionellen abendländischen Mystik gelten, die im deutschsprachigen Raum mit der zarten Poesie des Angelus Silesius (1624–1677) vielleicht ihren Abschluss fand.

Doch blieb bei all diesen Veränderungen und Einbrüchen die Mystik im Allgemeinen eher unberührt; denn mystisches Erleben wird grundsätzlich subjektiv empfunden. Handelt es sich doch um eine individuelle Suche nach Gott oder gar eine persönliche Begegnung mit ihm. Dabei beziehen sich die Mystiker in ihren Visionen auf bislang nicht in Frage gestellte Bilder der jeweiligen heiligen Schriften, sei es die Himmelsleiter des Jakobsraumes, das tausendjährige Jerusalem der Johannesoffenbarung – Bilder, die immer wieder bei den christlichen Mystikern auftauchen – oder sei es die Himmelsreise des Propheten Mohammed, die in der Vorstellung muslimischer Mystiker eine große Rolle spielt.

Das spirituelle Umfeld im Spanien des 16. Jahrhunderts ist als Ergebnis einer historischen Entwicklung zu sehen, die mit der Eroberung des Königreichs Granada ihr materiell fassbares Ende gefunden hat. Die Zivilisation Granadas gleicht dem Aufbäumen der vergangenen muslimischen Größe. Die Burg Alhambra (arab.: *Qal'at al-hamrā*, die rote Burg) mit dem dazugehörigen Sommergarten Generalife (arab.: *ġannat al-'ārif*, Paradiesgarten des Mystikers/[Gott-]Erkennenden) verdeutlicht in verhältnismäßig später Zeit noch einmal auf monumentale Weise, was diese Kultur auch spirituell auszeichnete: eine lichte, schwerelose, sich dem Himmel entgegenreckende Weltsicht von großer geistiger Toleranz. Sie gleicht einem spirituellen Arkadien, dessen geistig-religiöse Offenheit nicht durch die politische Abhängigkeit vom christlichen Kastilien erzwungen war, sondern ins vormaurische Spanien zurückreicht.

Die Epoche nach der politischen Entmachtung der Muslime auf der Iberischen Halbinsel und vor der Machtübernahme der Katholischen Könige Ferdinand von Aragonien und Isabel von Kastilien wird wegen der arabischen bzw. »maurischen« Fremdherrschaft als »dunkles Zeitalter« bezeichnet. Dabei wird übersehen, dass die Iberische Halbinsel im Laufe ihrer Geschichte Durchgangsland für die unterschiedlichsten Völkerschaften war. Bevor die Mauren um 711 das Gebiet in ihren Besitz nahmen, hatten es bereits die Westgoten sowie zeitweise die Sueben und

Vandalen beherrscht, die aus dem Ostseeraum kamen. Zuvor war es Teil des Römischen Reiches.

Die Iberische Halbinsel wurde aufgrund ihrer verschiedenen Geistes- kulturen auch Heimat einiger bedeutender Denker: Aus dem römischen Cordoba stammt der Spätstoiker Lucius Aeneus Seneca (4 v. Chr.–65 n. Chr.), aus dem maurisch gewordenen Cordoba der für die jüdisch-christlich-islamische Philosophie höchst bedeutsame Maimonides (1135–1204) und der für die abendländisch-mittelalterliche Scholastik bedeutsame Denker Averroes (*Ibn Rušd*, 1126–1198).

Nach der arabischen Inbesitznahme war Cordoba politisches und kulturelles Zentrum bis ins 11. Jahrhundert. Zugleich stand *al-Andalus*, wie dieses Land nun auf arabisch hieß, in stetem Austausch mit den übrigen Teilen des Islamischen Weltreichs, in dem sich altarabische Traditionen mit denen des alten Persiens und des ehemals byzantinischen Syriens und Ägyptens zu einer Synthese verbunden hatten. So wurde es zum leuchtenden Bindeglied zwischen der Antike Griechenlands und Roms sowie der westeuropäischen Neuzeit. Außerdem verhalf das islamische Dogma, das den »Leuten des Buches (arab.: *ahl al-kitāb*, *niedergeschriebene Gottesoffenbarung*)« religiöse Unantastbarkeit gewährleistete, *al-Andalus* zu materiellem und geistigem Wohlstand, der selbst in Byzanz in dieser Fülle nicht mehr zu finden war, ausgenommen vielleicht noch im China der T'ang-Zeit (618–906). Das gesamte gesellschaftliche Gefüge wurde unter Zuhilfenahme eines ausgeklügelten Steuersystems auf ein Niveau angehoben, das erlaubte, ausgedehnten Welthandel mit geistigem Austausch, aber auch mit relativer politischer Stabilität zu verbinden.<sup>1</sup>

Im Islamischen Reich kam es schon recht bald zu theologisch-politischen Auseinandersetzungen, vergleichbar mit den theologischen Disputen im späten Römischen Reich.<sup>2</sup> Bis ins 9. Jahrhundert kristallisierten sich vier islamische Rechtsschulen (Ḥanafiten, Mālikiten, Šāfi'iten, Ḥanbaliten) heraus, welche die Grundlagen der islamischen Rechtsauslegung bildeten. Der islamischen Weltanschauung gemäß ging es um die jeweils richtige Auslegung des Korans sowie der Überlieferungen (*Ḥadīth*) Mohammeds und der ersten vier Kalifen, der sog. »rechtgeleiteten Kalifen«.

Neben diesen dogmatischen Überlegungen, die vor allem für den politisch-ideologischen Bestand des Islamischen Reiches von Bedeutung waren, existierte schon sehr früh die antidogmatische Bewegung der islamischen Mystik, die auch *Sufismus* genannt wird. Ihre Ursprünge lassen sich ebenso wie die christliche Mystik bis zur Antike zurückverfolgen, vor allem auf die neuplatonische Philosophie. Hinzu kommen buddhisti-

<sup>1</sup> 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 Herrschenden, wenn nicht allzu viele Nicht-Muslime zum Islam konvertierten.

<sup>2</sup> Bei diesen Disputen ging es vor allem um die Naturenlehre Jesu. Diese Auseinandersetzungen waren auch Mohammed bekannt. Deshalb gilt die Einnaturenlehre Gottes als islamisches Grunddogma, das sich in Gegensatz zur christlichen Dreieinigkeit stellt. »Es gibt keinen Gott außer Dem Gott« (islamisches Glaubensbekenntnis).

sche und hinduistische Elemente aus dem Osten des Reiches, wesentliche christliche Elemente aus den ehemals byzantinischen Reichsteilen sowie westgotisch-arianische Komponenten von der Iberischen Halbinsel.

Vor allem 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 gegen die christlichen Fürsten im Norden sowie gegen ihre muslimischen Rivalen in Nordafrika stabil zu halten, da die Bevölkerung Spaniens besonders heterogen war. Neben den Christen unterschiedlicher Konfessionen aus westgotischer Zeit gab es eine bedeutende jüdische Gemeinschaft, die materiell wie spirituell einen großen Beitrag zum Reichtum des maurischen Spaniens leistete.

Die tolerante Haltung erfuhr jedoch Einbrüche, nachdem die christlichen Fürsten im Norden der Halbinsel die »Reconquista« eingeleitet hatten. Die muslimischen Teilfürsten hatten nämlich gezwungenermaßen seit dem 11. Jahrhundert die ideologisch rigoroseren marokkanischen Almoraviden und Almohaden zur Unterstützung und Einigung nach *al-Andalus* gerufen. Dies war ihnen wohl als einzige Möglichkeit erschienen, um wieder eine politische Balance zwischen dem islamischen und dem christlichen Bereich auf der Iberischen Halbinsel herzustellen.

So blieb das geistige Klima von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet, was sich zugunsten einer Toleranz auf der Halbinsel auswirkte, die nun nicht mehr so sehr auf der Stärke der jeweiligen Geisteskultur zu beruhen schien als auf deren Schwäche und der mangelnden Durchsetzungskraft engstirnig-ideologischen Denkens. Doch trotz alledem lernte man weiterhin voneinander, wobei der islamische Süden auch in seiner zunehmenden politischen Schwäche zunächst der gebende Teil blieb, während sich der christliche Norden weiterhin die hochstehendere islamische Kultur zum Vorbild nahm.

Als königlicher Repräsentant dieser Epoche gilt der im gesamten Abendland berühmte und hochgeschätzte Alfons X., der Weise (Alfonso El Sabio, 1221–1284), von Kastilien und León, in dessen Reich ein gewisses Gleichgewicht zwischen Christen, Juden und Muslimen herrschte.

Nun neigte sich die Waagschale endgültig zugunsten des christlichen Spaniens. Das Königreich Granada übernahm noch eine Art Garantiefunktion für einen verbleibenden geistigen Austausch, bis es schließlich unterlag und die siegreichen Katholiken mit aller Härte gegen Juden (Sepharden), Muslime und andere christliche Konfessionen vorgingen.

Dies war 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, das nun zur Grundlage und damit zum Angelpunkt für das abendländische Denken und Handeln wurde. Das gleiche gilt für andere wichtige Aspekte wie Literatur (Troubadoure) und bestimmte Bräuche

(Ritterspiele) des Mittelalters. Nicht zuletzt gehen auch wichtige Elemente unseres westlichen Rationalismus und der Aufklärung auf vorausgegangene philosophische und religiöse Auseinandersetzungen im Wirkungsbereich des Islam, vor allem in Persien und dem Zweistromland, zurück.

Ähnlich verhielt es sich mit der Mystik. Innerhalb des islamischen Erdkreises trafen vielfältige Strömungen aufeinander, die mit neuer Aussagekraft über Spanien bis tief ins christliche Abendland wirkten. Dabei spielen die in Spanien geborenen großen muslimischen Denker wie der bereits erwähnte Averroes oder der in Murcia geborene Ibn 'Arabī (gest. 1240 in Damaskus) eine weltweit bedeutende Rolle. Sie werden im selben Atemzug mit dem im zentralasiatischen Buchara geborenen Avicenna (Ibn Sīnā, um 975–1037) oder mit dem großen persischen Denker Alghasel (al-Gazālī, gest. 1111) genannt, und verkörpern gleichsam als geographische Eckpfeiler der islamischen Welt auch geistig die Spannweite dieser Geisteskultur.

Die islamische Kultur brachte zahlreiche Mystikerinnen und Mystiker unterschiedlicher Prägung hervor, welche die Gottesliebe zu ihrem Lebensinhalt und die Vereinigung mit Gott, die *Unio mystica*, zu ihrem Lebensziel gemacht hatten. In dieser Haltung unterschieden sie sich nicht von ihren christlichen Brüdern und Schwestern. Da in der Mystik beider Religionen Gott das Ziel allen Strebens ist und Jesus auch im Islam eine besondere Rolle spielt, denkt man oft bei muslimischen Mystikern, es handele sich um Christen. Aber auch christliche Mystiker sind nur dann eindeutig zu erkennen, wenn sie sich auf Jesus Christus als ausschließlichen Weg zu Gott beziehen.

Das große Vorbild, dessen Einfluss bis weit ins mitteleuropäische 17. Jahrhundert bis hin zu Angelus Silesius reicht, ist Manṣūr al-Ḥallāğ (hingerichtet 922) aus der südpersischen Provinz Fārs, dessen Ausspruch »Ich bin die göttliche Wahrheit« (arab.: *anā'l-ḥaqq*) als Manifestation einer bedingungslos vollzogenen *Unio mystica* betrachtet werden kann. Seine schönste Poesie besingt, wie Gott ein Teil von ihm und er ein Teil Gottes wird. Einem dem Dogma verhafteten Gottesgelehrten müssen solche Äußerungen als Blasphemie und politisch aufrührerisch erschienen sein. Und so war klar, dass al-Ḥallāğ bei entsprechender Gelegenheit vor den Richter zitiert werden würde. Der verurteilte ihn zu einem grausamen Tod, dem er lachend und tanzend entgegensah:

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!<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Siehe auch Edith Stein Jahrbuch, Christentum Teil 2 (1999) 223.

So weit gingen andere Mystiker nicht, obwohl sie Ähnliches ausdrückten. Sie bedienten sich zumeist einer Sprache, die der große persische Dichter Ḥafiz aus dem 14. Jahrhundert, ein dichterisches Vorbild Goethes, die »verborgene Sprache« (arab.: *lisan al-ġaib*) nannte, was der Bedeutung *Mystik* (von griech. *Mystós*=verschwiegen) sehr nahe kommt. Und so ist es auch die persische mystische Poesie, die zu den Höhepunkten der mystischen Weltliteratur zählt; denn die persische Sprache eignet sich aufgrund ihrer Struktur in Bezug auf Idiomatik und häufig ambivalenter Wort[be]deutung mit oftmals mehrdeutiger arabisch-persischer Orthographie zu besonders rätselhaften und oft sehr subjektiv-emotionalen Aussprüchen.

Auch die arabische Sprache ist ein beinahe unendlicher Quell für Worterschöpfungen vielfältigster Dimensionen (vielleicht dem Griechischen und Lateinischen vergleichbar). Dies hängt mit der semitischen Art der Wortbildung zusammen, was im Arabischen – im Gegensatz zu anderen semitischen Sprachen – bevorzugt ausgeprägt ist.

Das der indoeuropäischen Ursprache entstammende Persisch war im Laufe seiner etwa 3000-jährigen Existenz weitgehend auf semitische Sprachen, vor allem auf das Aramäische ausgerichtet. Daher war es nur noch ein kleiner Schritt, bis es im Zuge der Islamisierung mit dem Arabischen eine explosive Synthese einging (im Vergleich dazu: Englisch als Synthese germanischer und romanischer Elemente). Persische Dichter wie Ḥafiz, vor allem aber Maulānā Ġalāl ad-Dīn-i Rūmī (gest. 1273), der den im Westen unter dem Namen »Orden der tanzenden Derwische« bekannten Mevlevîye-/Maulawiyya-Orden zu Konya in der heutigen südwestlichen Türkei gründete, sind bester Beweis dafür.

Vor allem der im zentralasiatischen Balch (arab.: *Umm al-Mada'in*, Mutter der Städte) geborene Rumi, über dessen Werk ein bedeutender persischer Dichter des 15. Jahrhunderts schrieb, er habe damit »... den Koran in persischer Zunge« geschrieben, stieg in seinen Gedichten zu einsamer Höhe auf. Diese, nur mangelhaft in eine andere Sprache zu übertragen, nähern sich in ihrem mystischen Geist, in ihrer Schönheit und Vieldeutigkeit einer Multidimensionalität, die Gott als das unaussprechliche Geheimnis erahnen lassen.

Ein früher Zeitgenosse Rūmīs war der im islamisch-spanischen Murcia geborene und um 1240 in Damaskus verstorbene Muḥyī ad-Dīn ibn ʿArabī, der als junger Mann in die Schule bedeutender muslimischer Denker in Cordoba, Lissabon und Sevilla gegangen war. Seine Schriften waren nicht nur für die islamische Geisteswelt wegweisend, sondern auch Gegenstand der Erörterungen abendländischer Gelehrter. Er verweist darin u. a. auf die neuplatonische Emanationslehre Plotins, nach der alle Dinge aus dem göttlichen Einen hervorgehen. Bedingt durch die Überfülle Gottes ist der Kosmos stufenförmig gegliedert, und auch der Mensch nähert sich Gott auf diese Weise. Das (islamische) orthodoxe Dogma ist das Gewand, die äußere Wahrheit, während die Mystik die innere Wahrheit verkörpert. Nicht nur die Erkenntnisse christlicher und muslimischer Mystiker sind unterschiedlich, auch diejenigen der einzelnen Mystiker

gleichen Glaubens. Es sind also verschiedene Wege, die zum selben Ziel führen. Wichtig ist die Sehnsucht des Menschen nach der Vereinigung mit Gott als seinem Ursprung. Damit gleicht er einem Tropfen Wasser, der wieder in den Ozean eintauchen will. Folgendes Gedicht verdeutlicht dies:

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.<sup>4</sup>

Ibn 'Arabī's Lehre über die innere Schau des Menschen mutet modern an: Gott wird zum Spiegel des eigenen Bewusstseins.

Diese beiden großen Mystiker, der Dichter aus Zentralasien und der Philosoph aus Spanien, stehen neben anderen wichtigen Denkern als geistige Eckpfeiler innerhalb der weitgespannten islamischen Welt der Mystik. Ihr Denken reicht tief in andere Kulturen hinein, nach Indien und ins christliche Abendland.

Nach den Texten dieser und anderer Mystiker ist nicht nur die Schöpfung ein Teil Gottes, sondern Gott ist in seiner Schöpfung. Das drückt Mohammed so aus: »Gott ist dir näher als deine Halsschlagader.«

Im Osten des Islamischen Reiches gilt der persische Dichter Bābā Ṭāhir-i 'Uryān aus Hamadan (um 1000 n. Chr.) als der Dichter des Herzens, das Tempel Gottes und Essenz des menschlichen Seins ist.<sup>5</sup> Bābā Ṭāhir nennt Gott »den Herzliebsten« und »das Verbrannte des Herzens« und meint damit dessen Substanz, die sich nicht weiter verbrennen lässt. Gott ist für ihn Freund und Geliebter, wie bei dem berühmten Bild muslimischer Mystiker vom Falter als Liebendem und der Kerzenflamme als Geliebter: der Liebende wird von der Geliebten angezogen und verbrennt schließlich in ihr. (Im Persischen gibt es kein Genus, und so wird zwischen »der Geliebte« und »die Geliebte« nicht unterschieden.)

Der folgende Vierzeiler des Bābā Ṭāhir-i 'Uryān erinnert an die Toleranz des Ibn 'Arabī und schließt den Kreis zwischen Ost und West:

O glücklich diejenigen, die vom Fuß aus den Kopf nicht erkennen,  
 Die inmitten der Flamme trocken und nass nicht kennen,  
 Die, ob Synagoge, Ka'ba, Tempel oder Christenklöster,  
 Einen vom Herzliebsten leeren Ort nicht kennen.

Aus Spanien stammt der letzte in der zitierten Reihe muslimischer Mystiker: Ibn 'Abbād ar-Rōndī (1332–1390), im südandalusischen Ronda geboren. Als Führer des Sādiliyya-Ordens verbreitete sich sein Gedankengut hauptsächlich in Nordwestafrika, dem heutigen Marokko. Dem spanischen Gelehrten Asín Palacios zufolge übte er einen besonderen Einfluss auf die Mystik des späteren christlichen Spaniens aus, vor allem auf Johannes vom Kreuz (Juan de la Cruz).

<sup>4</sup> Nachdichtung: Annemarie Schimmel.

<sup>5</sup> Vgl. auch 1. Korintherbrief 3,16–17.

Ibn 'Abbād erkennt Gott – typisch für die scheinbar paradoxe Ausdrucksweise eines Mystikers – eher in der Beklemmung (arab.: *qabḍ*), der Nacht, als in ausgedehnter Freude (arab.: *bast*). Dem Menschen bleibt dann nichts als Gott. Dies erinnert an die »dunkle Nacht« des Johannes vom Kreuz.

Als Bindeglied zwischen dem islamischen und dem christlichen Spanien begegnet uns der aus Mallorca stammende Mystiker und Minnedichter Raimundus Lullus (Ramon Llull 1232–1316). Er war ein glühender Christusverehrer (»Christusfreund«) und nahm sich dennoch die großen muslimischen Mystiker zum Vorbild. So ist er gleichsam Angel- und Ausgangspunkt für die christlich-mystische, abendländisch-mittelalterliche Lyrik und Denkart, die sich bis zur südfranzösischen Troubadour-, zur nordfranzösischen Trouvère-Dichtung und schließlich zum deutschen Minnesang hinzieht. Dies zeigt sich vor allem in seinem dichterischen Werk, dem »Buch vom Freunde und vom Geliebten« (katalan. *Libre de Amic e Amat*).

Der scheinbare Widerspruch – christlicher Glaube, islamische Vorbilder – erklärt sich dadurch, dass sein Vater zwar aktiv mitgeholfen hatte, die maurische Herrschaft über Mallorca zu beenden, Raimundus jedoch trotz seines überzeugten Christseins zeitlebens mit dem islamischen Kulturkreis verbunden blieb, was sowohl das kulturelle Erbe seines gerade christlich gewordenen Heimatlandes anbetrifft als auch seine missionarische Auseinandersetzung mit dem Islam in Nordafrika, wo er schließlich bewusst den Märtyrertod auf sich nahm. Er setzte sich aktiv mit dem Gedankengut der muslimischen Mystiker auseinander und übernahm wichtige Bilder und Gedankengänge. So ist bei ihm wie schon bei Bābā Ṭāhīr und anderen muslimischen Mystikern Gott der Geliebte, während er selbst der Liebende bzw. der Freund ist.

Raimundus Lullus unterscheidet sich von seinen muslimischen Vorbildern darin, dass für ihn der Freund der Liebende, Gott der Geliebte ist. Seine Gedichte sind meist in Dialogform verfasst, wobei in den Fragen des Liebenden die Antworten des Geliebten enthalten sind. Sie erscheinen wie Anweisungen für den stufenweisen Aufstieg des Liebenden zur himmlischen Liebe Gottes. Wie bei den islamischen Mystikern ist auch bei Raimundus Lullus die Einswerdung von Liebendem und Geliebtem, die *Unio mystica*, das höchste Ziel. Im Gegensatz zu ihnen gibt ihm dieses Streben die Kraft, Jesus in Tun und Wirken nachzufolgen. Derart fühlt sich der Mystiker zum Apostolat berufen.

Raimundus Lullus lebte in der Zeit, in der Spanien noch größtenteils von muslimischen Kleinkönigen beherrscht wurde, die »Reconquista« jedoch bereits eingesetzt hatte. Er steht stellvertretend für den Beginn einer Entwicklung, die im 16. Jahrhundert mit Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz ihren krönenden Abschluss fand.

Ihre Schau der »inneren Burg« stellt Teresa von Avila in eine Reihe mit den muslimischen Mystikern. Schon bei Bābā Ṭāhīr nimmt das Herz als Tempel (=Burg) Gottes einen zentralen Platz ein. 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 sind. Und Rūmī fasst diese Vorstellung in einem Vers zusammen:

Nun, da du ich bist, komm, o Ich, herein,  
Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein.

Für Teresa ist die »innere Burg« ein Zeichen für den Weg der Seele nach innen, Dualität von äußerem Schein und innerer Wirklichkeit des Göttlichen, wie wir sie auch bei den muslimischen Mystikern wiederfinden.

Johannes vom Kreuz, nach Raimundus Lullus der zweite große Liebesdichter des mystischen Abendlandes<sup>6</sup>, reiht sich den großen mystischen Dichtern in Orient und Okzident ein. Seine Poesie verbindet beide Geiskulturen und ist Wegweiser für später Geborene. Sie zeigt deutlich, wie subjektiv Mystik empfunden wird.

Einen wichtigen Teil seines Lebens verbrachte er in Andalusien. Neben seinem berühmten Gedicht und Kommentar der *Dunklen Nacht der Seele*, die deutlich an den etwa zweihundert Jahre früher lebenden Ibn 'Abbād ar-Rōndī erinnern, sind bei Johannes vom Kreuz Bilder wahrnehmbar, wie wir sie schon von früheren Mystiker-Dichtern wie al-Ḥallāğ oder Bābā Ṭāhīr her kennen:

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.

Mit den folgenden Versen, die an das Gedicht al-Ḥallāğs an der Schwelle seines Todes erinnern, soll dieser Einblick in die Welt der Mystik im Spanien des 16. Jahrhunderts abgeschlossen werden. Sie stehen gleichsam als Quintessenz mystischen Strebens aller Religionen:

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.

<sup>6</sup> Siehe dazu ein Gedicht von Johannes v. Kreuz: »Lebendige Liebeslohe« bei Erhard Meier, Vom Wesen des Buddhismus, in diesem Band, 46 f.