

MAULANA DSCHELALADDIN RUMI
Von Allem und vom Einen

MAULANA DSCHELALADDIN RUMI

Von Allem
und vom
Einen

Aus dem Persischen und Arabischen
von Annemarie Schimmel

Diederichs

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten,
so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung,
da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich
auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



Verlagsgruppe Random House FSC® N001967

© Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München 1988
Alle Rechte vorbehalten

Copyright © 2020 Diederichs Verlag, München,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München
Umschlaggestaltung: Weiss Werkstatt München
Umschlagmotiv: © British Library Board.
All Rights Reserved/Bridgeman Images
Satz: Satzwerk Huber, Germering
Druck und Bindung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany
ISBN 978-3-424-35108-8
www.diederichs-verlag.de

INHALT

Einführung	9
Von Allem und vom Einen	55
Wovon die Rede ist	57
Eins	64
Zwei	70
Drei	74
Vier	79
Fünf	81
Sechs	84
Sieben	92
Acht	96
Neun	97
Zehn	101
Elf	104
Zwölf	112
Dreizehn	125
Vierzehn	135
Fünfzehn	137
Sechzehn	140
Siebzehn	150
Achtzehn	158
Neunzehn	163
Zwanzig	168
Einundzwanzig	169
Zweiundzwanzig	175

Dreiundzwanzig	180
Vierundzwanzig	183
Fünfundzwanzig	191
Sechszwanzig	194
Siebenundzwanzig	202
Achtundzwanzig	215
Neunundzwanzig	217
Dreißig	220
Einunddreißig	226
Zweiunddreißig	230
Dreiunddreißig	232
Vierunddreißig	234
Fünfunddreißig	237
Sechszwanzig	238
Siebenunddreißig	240
Achtunddreißig	243
Neununddreißig	253
Vierzig	257
Einundvierzig	261
Zweiundvierzig	266
Dreiundvierzig	268
Vierundvierzig	281
Fünfundvierzig	287
Sechszwanzig	291
Siebenundvierzig	294
Achtundvierzig	296
Neunundvierzig	300
Fünfzig	310
Einundfünfzig	315
Zweiundfünfzig	318
Dreiundfünfzig	321
Vierundfünfzig	328
Fünfundfünfzig	331
Sechszwanzig	333
Siebenundfünfzig	334

Achtundfünfzig	338
Neunundfünfzig	342
Sechzig	346
Einundsechzig	350
Zweiundsechzig	357
Dreiundsechzig	362
Vierundsechzig	364
Fünfundsechzig	365
Sechsendsechzig	367
Anhang	
Zur Übersetzung	369
Literaturverzeichnis	371
Verzeichnis der Koranzitate	373
Verzeichnis der Traditionen	379

EINFÜHRUNG VON ANNEMARIE SCHIMMEL

»So wie der Wind in dieser Welt – er bläst und hebt den Rand des Teppichs, und die Matten werden unruhig und bewegen sich. Er wirbelt Abfall und Strohhälmchen in die Luft, lässt das Wasser des Teiches wie einen Kettenpanzer aussehen und Zweige und Bäume und Blätter tanzen und löscht die Lampen; er lässt das halb verbrannte Holz aufflackern und schürt das Feuer. Alle diese Zustände erscheinen unterschiedlich und verschieden; doch vom Gesichtspunkt des Objekts und der Wurzel und der Realität sind sie nur eines, denn die Bewegung kommt von einem Wind.«

Rumi

Fīhi mā fīhi, »Darin ist, was darin ist« – das heißt, eine Mischung verschiedener Dinge, ein Potpourri oder eine Sammlung von Gegenständen aller Art. So wird die Sammlung von Gesprächen Maulana Dschelaladdin Rumis genannt, die eine wichtige Ergänzung zu seinem fast unübersehbaren poetischen Werk bildet. Der Titel, der auch bei Rumis älterem Zeitgenossen, dem großen Theosophen Ibn ʿArabi (gest. 1240) vorkommt, hat primär nicht, wie man oft gemeint hat, einen tieferen mystischen Sinn; doch kann man natürlich auch in die Geschichten und Anekdoten, die der Meister in seine Gespräche einflieht, vieles hineinlesen, »was darin ist«. Es ist tatsächlich ein Buch »von Allem und vom Einem«, das auf immer anderen Wegen zu dem Einem führt, das hinter der verwirrenden Vielfalt der Worte und Formen liegt.

Allerdings wird der Leser nach der Lektüre der Gespräche wohl zustimmen, dass sie in der Tat eine Mischung oftmals

widersprüchlich scheinender Aussagen sind und in manchen Punkten lose verknüpft erscheinen. Da die meisten Gespräche auf das letzte Lebensjahrzehnt Maulanas zurückgehen (nur wenige scheinen früher zu sein), spiegeln sie die Gedanken eines alternden Mannes wider, der nach einem unvorstellbaren »Überfluss« an ekstatischen Versen – sie quollen ohne sein Zutun – die Dinge nun etwas nüchterner betrachtet, ja, zu Zeiten seine eigene Poesie geradezu verachtet (Kap. 17) und doch – wie er selbst zugibt – weiterhin dichtet, wenngleich mit weniger Enthusiasmus, weniger farben- und bilderreich. Die zahlreichen Querverbindungen zwischen den Gesprächen und dem dichterischen Spätwerk Rumis lassen den Leser einen interessanten Einblick in seine Denk- und Arbeitsweise tun.

Wie aber erreichte Maulana Rumi, gefeiert als der größte mystische Dichter der islamischen Welt, dieses Stadium? Geboren in Balch im heutigen Afghanistan, der Überlieferung nach 1207, doch vielleicht einige Jahre früher, aufgewachsen in einem von mystischen Visionen einerseits, islamischer Theologie und Jurisprudenz andererseits beherrschten Milieu, mit der Familie über Mekka und Syrien nach Anatolien geflüchtet, das in jenen Jahren noch außerhalb des Zugriffs der Mongolen lag, hatte Dschelaladdin als Zwanzigjähriger schon eine vielseitige Welterfahrung sammeln können, hatte die klassischen Wissenschaften und arabische Poesie studiert und war, als sein gelehrter Vater Baha'addin Walad im Januar 1231 starb, im Stande, seinen Lehrstuhl in Konya, der Hauptstadt des Rum-Seldschukenreiches, zu übernehmen. Konya, das alte Iconium in Zentralanatolien, zog damals zahlreiche Flüchtlinge aus dem ostpersischen Raum an, der seit 1220 von den Mongolen unter Dschingis Khan und dann seinen Nachkommen furchtbar verheert wurde. Die türkischen Seldschuken hatten zunächst den Iran beherrscht; ein Zweig hatte sich seit 1071 in Anatolien festgesetzt, nachdem sie die Byzantiner geschlagen hatten. Sultan Alaettin Kaikobad, Freund und

Mäzen von Gelehrten und Künstlern, nahm die Flüchtlinge gern auf, und Konya, das sich um den Burghügel mit der 1221 vollendeten großen Alaettin-Moschee schmiegte, wurde zum Zentrum islamischer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit.

Zahlreiche Medresen, theologische Schulen, wurden errichtet, von denen einige bis heute vom Glanz mittelalterlicher Architektur künden und mit ihrem türkisgrünen Fliesendeckor und der bewundernswerten Schriftsdekoration die hohe Technik der Handwerker beweisen. Noch war ein Großteil der Bevölkerung christlich; die Klostersiedlungen Kappadokiens lagen ja nicht weit entfernt. Volkstraditionen verbanden Plato, den »großen Magier«, mit der Konya-Ebene, und mystische Gedanken dürften geradezu in der Luft gelegen haben. So war Konya ein idealer Platz für Menschen wie Dschelaladdin, der bald wegen seines Aufenthalts in Anatolien, *Rûm*, »Das Romäerland«, als *Rumi* bezeichnet wurde.

Nach dem Tod seines Vaters weihte einer von dessen Schülern, Burhanaddin Muhaqqiq, den jungen Gelehrten in die tieferen Weisheiten des mystischen Pfades ein; Rumi bezieht sich in seinen Gesprächen mehrfach auf seinen verehrten Lehrer, der Konya um 1240 verließ und wenig später in Kaiseri starb. Doch es war die Begegnung mit dem Wandererdersisch Schamsaddin, »Sonne des Glaubens«, von Tabriz, der im Herbst 1244 nach Konya kam, durch die Rumi (schon als Maulana, »unser Herr«, bekannt), völlig transformiert wurde. Diese Liebe und die schmerzhafteste Trennung bei Schamsaddins Flucht verwandelten ihn in einen Dichter, der zum Klang der Musik in wirbelndem Tanze fast ununterbrochen seine hinreißenden mystischen Lieder in persischer Sprache ausgoss. Die Rückkehr von Schams und dann sein endgültiges Verschwinden im Dezember 1248, sowie die erneute, diesmal vergebliche Suche nach dem Geliebten machten aus Maulana jenen unvergleichlichen Sänger der mystischen Liebe, als der er in die Geschichte eingegangen ist, brennend in seiner Leidenschaft. Dann kam die Zeit der Beruhigung und Kon-

solidierung: Er fand in dem schlichten Goldschmied Salahaddin Zarkub einen Menschen, der gewissermaßen sein Spiegel wurde und in dem sich der Widerschein der »Sonne« Schams wie in einem lieblichen Mond zeigte.

Einige seiner Gespräche zeigen, wie sehr er den Freund verehrte, der wegen seiner Unbildung von vielen Konyaer Bürgern verachtet wurde, aber durch seine tiefe mystische Erfahrung und seine frühere Beziehung zu Schamsaddin ein idealer Freund für Maulana war.

Baha'addin Walad, Rumis ältester Sohn und späterer Interpret, wurde mit der Tochter des Goldschmiedes verheiratet. Im ständig wachsenden Kreis der Jünger wurde schließlich Husamaddin Tschelebi zur letzten Inspirationsquelle für Maulana, für den er einen »Lichtstrahl«, *zīyā*, der »Sonne« Schams darstellte. Der aus einer türkischen Familie stammende junge Mann, wegen seiner vorbildlichen Haltung schon von Schamsaddin gelobt, inspirierte Maulana, ein Lehrgedicht zu schreiben, damit seine Schüler nicht immer nur auf die Epen der beiden großen Meister Sana'i von Ghazna (gest. 1131) und Faridaddin 'Attar (gest. ca. 1220) angewiesen waren. Sana'i hatte die Form des *mathnawī*, eines Gedichts in reimenden Doppelversen, als Mittel für religiöse Belehrung im Persischen eingeführt; 'Attar hatte diese Form dichterisch zur Vollendung gebracht, und Maulana schuf mit seinem Spätwerk *Das Mathnawī* par excellence, das hunderte von Malen kommentiert und in die meisten Sprachen des islamischen Ostens übertragen wurde. Der erste Band wurde 1256 begonnen, als Husamaddin, wie aus einem datierten Gedicht deutlich wird, eine entscheidende Rolle in seinem Leben zu spielen begann. Nach 1258, dem Todesjahr Salahaddins des Goldschmiedes, folgte eine längere Pause, und erst 1262 wurde das Diktat wieder aufgenommen und bis ins Todesjahr Maulanas, 1273, fortgeführt. Daneben entstanden auch noch lyrische Gedichte, freilich nur selten von solcher Frische und hinreißenden Schönheit wie die der Frühzeit.

Die politische Lage in Anatolien hatte sich sehr verändert, seit Maulana nach Konya gekommen war. Nach dem Tod Alaettin Kaikobads 1236 hatten Streitigkeiten zwischen seinen Söhnen sowie Unruhen unter der Bevölkerung es den Mongolen leicht gemacht, Ostanatolien zu erobern, und die Prinzen wurden gegenüber den Besetzern tributpflichtig. Die wichtigste Gestalt im politischen Bereich wurde Parvana Mu'inaddin, der von 1256 an praktisch Reichsverweser war und versuchte, die Situation einigermaßen zu kontrollieren. Dass sein Taktieren nicht immer gute Resultate zeitigte, ist aus Maulanas Reaktionen zu sehen; denn seine Mahnungen an den Politiker, der ihn verehrte und offenbar auch ein genuines Interesse an religiösen Fragen hatte (auch seine Frau war eine Verehrerin Rumis), zeigen, dass die Schaukelpolitik des Parvana manchmal anfechtbar war. Die Mongolen waren 1260 von den Mamluken, die seit 1251 die Macht in Ägypten innehatten, bei Ain Dschalut in Syrien erstmals geschlagen worden; zwei Jahre, nachdem sie Bagdad erobert und den letzten abbasidischen Kalifen getötet hatten, wurde ihr Vormarsch endlich gestoppt. Der Versuch des Parvana, mit mongolischer Hilfe das Vorrücken der ägyptisch-syrischen Truppen nach Anatolien zu stoppen, schlug fehl; auch in seinen Verhandlungen mit den Byzantinern war die Haltung des Parvana nicht immer durchsichtig. 1267 ließ er den schwachen Sultan Ruknaddin hinrichten, um noch größere Macht zu gewinnen. Auf diesem Hintergrund muss man die Ermahnungen Maulanas an ihn verstehen. Doch blieb es Maulana erspart, den Fall seines Freundes und Gönners zu erleben, dessen Einfluss er, wie man aus seinen zahlreichen Briefen sieht, zur Hilfe für Arme und Notleidende genutzt hatte. Der Parvana wurde 1277, vier Jahre nach Maulanas Tod, entmachtet, von dem Mongolenherrscher Abaqa gefangen gesetzt, getötet und gegessen ...

Maulanas Gespräche stammen meist aus der Zeit, da der Parvana höchste Macht innehatte. Anders als die »Aussprüche«, *malfūzāt*, indischer Sufi-Heiliger vom frühen 14. Jahr-

hundert an sind sie nicht datiert, und sie liegen auch nicht in chronologischer Folge vor. Das erschwert oft den Zugang, und, wie es bei Aufzeichnungen von Gesprächen häufig der Fall ist, uns Späteren fehlt der Schlüssel, um bestimmte Anspielungen zu verstehen. Während Rumis Poesie sich in die höchsten Höhen erhebt, handeln die Gespräche, die oft Antworten auf konkrete Fragen sind, auch von praktischen Dingen. Die Neigung, die man vor allem im *Mathnawī* bemerkt, von einem Thema ins andere zu gleiten, sich von Verbalassoziationen leiten zu lassen, ist auch in den Gesprächen deutlich; doch wer an Gesprächen von Sufi-Meistern im Orient teilgenommen hat, weiß, dass dies nicht eine Eigenheit Maulana Rumis ist: Das Gespräch spinnt sich gewissermaßen selbst fort und endet oft bei einem Thema, das am Anfang in keiner Weise angedeutet war. Dazu kommt, dass in der Poesie durch Versmaß und Reimzwang ein gewisses Koordinatennetz gegeben ist, das das Verständnis ein wenig erleichtert und den Interpreten eher vor Fehlern schützt, wenn er die Spielregeln kennt, während die diffuse Prosa, die ohne Interpunktion dahinfließt, hin und wieder verschiedene Auslegungen ermöglicht. Darin liegt die Hauptschwierigkeit einer einigermaßen korrekten Übertragung eines Werkes wie *Fīhi mā fīhi*. Es bedürfte noch vieler Einzelstudien, um alle Themen, die hier angeschlagen werden, wirklich auszuarbeiten und in ihren Kontext zu stellen. Dazu kommt, dass Rumi, wie jeder mystische Führer, immer wieder betont, dass das lehrende Wort entsprechend dem Aufnahmevermögen des Hörers zu äußern sei.

Sagt es niemand, nur dem Weisen –

könnte bei vielen seiner Äußerungen stehen. Ja, noch mehr, er behauptet, dass das Weisheitswort ihm gewissermaßen in dem Maße der Aufnahmefähigkeit seiner Hörer zufließt. Die Tatsache, dass einige seiner wichtigsten Darlegungen in Gegenwart des Parvana gemacht wurden, wird darauf zurück-

geführt, dass dieser besonders aufnahmefähig gewesen sei. Es ist psychologisch interessant, wie Maulana davon spricht, dass die Hörer durch ihr Interesse gewissermaßen seine Worte anziehen und »heraussaugen« – wer einmal ein Konzert orientalischer Musik erlebt hat, weiß, dass die Beziehung zwischen Musikern und Hörern ein wesentlicher Teil des Konzerts ist, das sich, wenn die Zuhörer, oder auch nur ein wichtiger Gast, aufmerksam und hingerissen lauschen, Stunde um Stunde hinziehen kann, weil die seelische Verbindung wirkt.

Maulana lehrte in eben dieser Weise, und man darf daran erinnern, dass er, wenn er von den Worten der Mystiker spricht, auch das Problem der Offenbarung berührt. Das Dogma sagt, dass es nach dem Propheten Muhammad keine göttliche Offenbarung, *wahy*, mehr geben kann, da er, als »Siegel der Propheten«, die abschließende Offenbarung erhalten hat. Maulana leugnet das nicht, stellt aber die Inspiration der großen Heiligen auch als göttlich, als eine »nichtöffentliche« Offenbarung hin. Dieses heikle Thema hat zahlreiche mystische Denker späterer Zeiten bewegt.

Es mag nützlich sein, einen knappen Überblick über die Thematik der Gespräche und immer wiederholte Zentralmotive zu geben, damit der Leser leichteren Zugang findet.

Wie noch heute, kommen und gehen die Besucher des Meisters; manche sitzen für eine Stunde, manche schlafen sogar ein, wenn der Meister allzu lange spricht (Kap. 43), oder sie müssen lange warten, bis sie vorgelassen werden, wenn der Schaich mit Gebeten oder Meditation beschäftigt ist. In *Fīhi mā fīhi* sind in vielen Fällen nur Bruchstücke solcher Zusammenkünfte aufgezeichnet. Einwürfe von Besuchern führen oft auf andere Gedankenbahnen.

Hin und wieder spielt Maulana auf historische Ereignisse an, aber während der *Dīwān* mit seinen mehr als 36.000 Versen und das *Mathnawī* mit über 25.000 Versen dem geduldi- gen Leser eine Fülle von Anspielungen auf historische Ereignisse oder auf das Leben in Konya bieten, findet man davon

weniger in *Fīhi mā fīhi*, was natürlich auch mit dem fragmentarischen Charakter des Werks und seiner Kürze zusammenhängt.

Interessant sind vor allem die Hinweise auf Chwarizm, – das Gebiet im südlichen Zentralasien –, dessen Herrscher zu Beginn des 13. Jahrhunderts seine Macht nach Balch und Samarkand ausgedehnt und durch sein unweises Verhalten den Mongolensturm 1219 entfesselt hatte. Chwarizm war offenbar für den unter chwarizmischer Herrschaft geborenen Maulana noch ein Land, dessen er mit Nostalgie gedachte; sonst hätte er wohl die Bemerkung eines Besuchers über die ungezählten schönen Mädchen in Chwarizm (eine Anspielung auf die berühmten türkischen Schönheiten Zentralasiens) nicht umgebogen in einen Vergleich der »Armut«, *faqr*, mit diesem Lande; denn *faqr*, die Armut dessen, der sich seiner selbst entleert und ganz in Gottes Reichtum ruht (s. u.), ist ein Zentralbegriff seiner mystischen Theologie. Ebenso wichtig aber ist sein Bericht über die Belagerung Samarkands durch den Chwarizmschah, die 1207 stattfand. Hier spricht Maulana in der ersten Person, als habe er tatsächlich das Wunder einer Gebetserhörung miterlebt (Kap. 44). Sollte das korrekt sein, so wäre sein Geburtsjahr etliche Jahre früher anzusetzen als das allgemein akzeptierte 1207. Doch ist es auch möglich, dass er einen von seinem Vater übernommenen Augenzeugenbericht zitiert hat, wenn er auch sonst die Worte seines Vaters mit Formeln wie »Unser verehrter Meister Baha'al-haqq ... sagt« einführt.

Die ständige Bedrohung Konyas durch die Mongolen bildet den Hintergrund mehrerer Kapitel, und nicht nur der Parvana kam, um seinen Meister um Rat zu bitten. Auch andere Bürger wollten wissen, wieso die Mongolen zu solcher Macht gelangt waren, und warum sie, einstmals arm und abgerissen, jetzt so wohlhabend waren, dass sie selbst den Bewohnern Konyas hin und wieder etwas gaben, nachdem sie vorher alles geplündert hatten. Was Rumi über die Ursache des Mongolensturms berichtet – nämlich die Kurzsichtigkeit

des Chwarizmschahs – ist historisch korrekt. Doch traute er den Mongolen keinesfalls, auch wenn sie allerlei Vorwände vorbrachten, um mit den Muslimen gemeinsame Sache zu machen – sieht man dem Kamel nicht an den schmutzigen Füßen an, dass es *nicht* aus dem Bad kommt? Und wenn man die Dinge annimmt, die sie einem geben, so ist es, als habe man Wasser aus einem Strom geschöpft – ihr Reichtum und ihre Ländereien gehören ihnen ja nicht wirklich, da alles geplündertes Gut ist (Kap. 16).

Auf dem dunklen Hintergrund dieser allgemeinen Ereignisse tauchen hin und wieder kleinere, rein persönliche Szenen auf; zwei der wichtigsten sind auf Arabisch geschrieben und in ihrer klaren, präzisen Sprache fast eindrucksvoller als die oft langgewundenen persischen Reden. In beiden Fällen handelt es sich um Konflikte mit Schülern. Ein gewisser Ibn Tschawusch, früher ein Verehrer Salahaddin Zarkubs, hatte sich offenbar von ihm abgewandt und den Gehorsam verweigert; dafür wird er hart getadelt, denn Salahaddin will ja, wie Maulana deutlich macht, nur sein Bestes. In der noch mysteriöseren zweiten arabischen Rede berichtet Maulana von einer Vision, in der ihm jemand – anscheinend ein entweichender Jünger – in Tiergestalt erscheint. Er wird in seltsamen, schillernden Bildern geschildert: flüchtig und schön, aber verdorben; und es scheint, dass er – oder wer sonst? – einen unerfahrenen jungen Menschen vom rechten Pfade, d. h. dem Pfad des Gehorsams gegen den Meister, verlockt hat. Solange man den Hintergrund dieser Vision nicht kennt, bleibt vieles darin rätselhaft; nur die Aversion Maulanas gegen den Verführer – wer immer es sei – ist in außerordentlich harten Worten ausgedrückt (Kap. 34).

Manche der Personen, die in den Reden erwähnt werden, sind kaum bekannt oder nicht identifizierbar; eine Ausnahme bildet Schaich Ibrahim, der ein Freund und Jünger Schams-i Tabrizis war und daher einen besonderen Platz in Maulanas Herzen einnahm. Hin und wieder wird sein Sohn Baha'addin

angeredet, aber niemals erscheint sein künftiger Nachfolger Husamaddin im Text.

Wie in Maulanas dichterischem Werk findet man auch in den Gesprächen Beweise seiner weitgespannten Gelehrsamkeit. Der Leser wird sicherlich überrascht sein, dass oftmals statt mystischer Geheimnisse rein praktische Dinge – juristische Probleme zum Beispiel – mit Scharfsinn behandelt werden; und wenn Rumi philosophisch argumentiert, ist kein Unterschied zwischen ihm und den scholastischen Theologen festzustellen; hier zeigt sich seine gründliche Ausbildung in den traditionellen Wissenschaften. Wie er selbst zahlreiche arabische Gedichte schrieb, in denen er freilich eher persische Bildersprache ins Arabische umsetzte, konnte er auch mühelos arabische Dichter zitieren, wobei den Versen Mutanabbi (gest. 965) eine besondere Rolle zukommt. Durch seinen Biografen Aflaki wissen wir, dass Maulana diesen größten der arabischen klassischen Dichter besonders liebte und dass Schamsaddin ihn durch eine Vision von dieser Bewunderung abzubringen suchte; denn Mutanabbi war alles andere als ein mystischer oder auch nur, im tieferen Sinne, religiöser Dichter. Schamsaddins Warnung hat sichtlich nicht viel genützt, denn in diesem Spätwerk tauchen Verse des arabischen Poeten immer wieder, oft in überraschenden Zusammenhängen, auf. Maulana konnte auch in seinen Worten Gleichnisse und Hinweise auf eine höhere Wahrheit finden, wie es ja bei echter Poesie sein sollte.

Unter den persischen Dichtern, die er zitiert, steht verständlicherweise Sana'i an erster Stelle. Sowohl sein Vater als auch sein mystischer Lehrer Burhanaddin waren große Bewunderer des Weisen von Ghazna gewesen, dessen *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*, »Der Garten der Wahrheit«, das Modell für alle späteren mystisch-didaktischen Mathnawīs abgegeben hat. Sana'is durchaus erdhafte Sprache in der *Ḥadīqat*, noch fern von der Verfeinerung späterer mystischer Dichtung, geht zusammen mit einer höchst raffinierten Rhetorik in seiner religiösen und

profanen Lobdichtung. Rumi zitiert aus beiden und verteidigt Burhanaddin, dessen Lieblingsquelle Sana'is Werk war. Wenn diese Verteidigung (Kap. 54) wirklich gleichzeitig war, wäre das Gespräch schon um 1240 anzusetzen; doch ist es möglich und meines Erachtens wahrscheinlich, dass es sich hier um eine nachträgliche Ausarbeitung des Themas handelt. Auffallend ist, dass zweimal in den Gesprächen Verse Chaqanis angeführt werden, des schwierigsten aller persischen Panegyriker (gest. 1199), für den Rumi eine besondere Vorliebe hatte, da er ihn auch in seinem *Dīwān* zitiert oder paraphrasiert.

Dass sich einige der von ihm angeführten Geschichten in Ghazzalis Werk finden, ist nicht überraschend; das *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, »Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion« des großen Theologen (gest. 1111) war ja seit anderthalb Jahrhunderten ein Handbuch des gemäßigten Sufismus, und schon ein flüchtiger Blick in Rumis *Mathnawī* lässt den Leser immer wieder Ähnlichkeiten mit Ghazzalis Themen und Argumentation entdecken. Eine genaue Analyse des Einflusses von Ghazzalis Werk auf Maulana wäre wünschenswert.

Wie in Gesprächen unvermeidlich, wiederholt Maulana manchmal Geschichten oder Anekdoten, und ein interessantes Gebiet ist die Verwendung gleicher Themen in den Gesprächen und im *Mathnawī*. Da die Datierung von Band 2 bis 6 des Lehrgedichts durch die Zeit zwischen 1262 und 1273 gegeben ist, kann man daraus (ebenso wie aus politischen Anspielungen) annähernd auf die Zeit der Gespräche schließen, die manchmal auch einen Vers des *Mathnawī* aufnehmen. Arberry hat in seiner Übersetzung des *Fīhi mā fīhi* »Discourses of Rumi« eine Vielzahl solcher Parallelen aufgezeigt. Aber auch im *Dīwān* erscheinen einige Themen der Gespräche, so wie die reizende Geschichte vom armen Lehrer, der vom »Pelzmantel« festgehalten und fortgeschleppt wurde (Kap. 27). Andere Formulierungen schließen sich stark an Gedichte

an, die – aus stilistischen Gründen – zum Spätwerk des Mystikers gehört haben dürften.

Maulana Rumi war ein Meister der Sprache, und selbst wenn Kritiker die Sprache seines *Dīwān* – zum großen Teil geboren aus einem »heftigen Drang« in der Zeit seiner verzehrenden Liebe zu Schams-i Tabrizi – nicht den klassischen Idealen der gepflegten Rede entsprechend finden, weiß jeder Leser, wie er gerade in seiner Lyrik Wortspiele verwendet, unerwartete Wendungen zur Schockwirkung einsetzend; wie er auch das scheinbar unwichtigste irdische Phänomen zum Gleichnis für eine höhere Wahrheit macht und alle Register des Vokabulars zieht, um – oft völlig unbewusst – die Höhen und Tiefen seines Seelenlebens anzudeuten. Es wäre erstaunlich, wenn sich seine Neigung zum »funktionellen Wortspiel« (J. C. Bürgel) nicht auch in dem sonst so oft diffusen Prosastil der Gespräche zeigte, die man – wie es immer wieder zu betonen gilt – wirklich als Gespräche, nicht als ausgeklügelte Lehrschriften nehmen muss. Den Gegensatz von *nān* und *dschān*, »Brot« und »Seele«, findet man auch sonst häufig; doch noch mehr liebt Rumi das Spiel mit *sar*, »Kopf«, und *sirr*, »Geheimnis«, die in arabischer Schrift gleich aussehen: der wahre Kopf ist derjenige, in dem das Geheimnis, das Mysterium der göttlichen Erwählung, die unsterbliche Wesenheit liegt; der andere ist nur die Form. Diese zwei Köpfe spielen in seinem gesamten Werk eine wichtige Rolle, wie für ihn die äußeren Sinne und ihre Instrumente ohnehin nur Formen der »inneren Sinne« sind: Füße und Arme sind gewissermaßen Schuhe und Ärmel dessen, worauf es eigentlich ankommt (Kap. 60). Der Aufstieg des Menschen wird in einem seiner Lieblingsbilder als Weg vom Stall, *āchor*, zum Jenseits, *āchir*, geschildert, und in der gleichen Rede (Kap. 5) erfreut man sich an seiner geistreichen Verwendung des koranischen Verdikts, dass die leichtfertigen, gottlosen Menschen, *ka'l-an'ām*, »wie das Vieh« sind (Sura 7/179), was ihn zur Umvokalisierung von *an'ām*, »Vieh«, in *in'ām*, »Gnade, göttliche Huld« veranlasst – auch

das niedrigste »Vieh« kann auf göttliche Gnade und Erhöhung hoffen.

Dass Rumi in seiner Prosa, wie auch in seiner Poesie, ganze arabische Phrasen oder Koranzitate in den persischen Text einfügt und arabische Sätze geradezu als persische Satzteile verwendet, ist typisch für ihn.

Natürlich bietet der Koran dem Mystiker, wie jedem Muslim, ein unerschöpfliches Schatzhaus an Inspiration. Wenn Paul Nwyia von einer »Koranisierung des Gedächtnisses« bei den frühen Sufis gesprochen hat, so kann man dies auch auf Rumi anwenden. Seine Rolle in der mystischen Hermeneutik des Korans verdiente eine ausführliche Darstellung, und der Leser wird erstaunliche Uminterpretationen scheinbar einfacher und klarer koranischer Aussagen finden. Wie überall in der Mystik, erscheinen bestimmte koranische Gestalten als Paradigmata für ihn. Sowohl in der Poesie als auch in der Prosa sind es in erster Linie Joseph und Moses, die zitiert werden: Joseph wegen seiner strahlenden Schönheit, die ihn als den Aufglanzort göttlicher Schönheit auszeichnet. Dadurch wird er zur Chiffre für den wahren Geliebten, Schamsaddin, dessen Gegenwart Maulana auch nach seinem Verschwinden – und gerade dann – überall sah und verspürte. Was kann man dem schönen Joseph anderes als Geschenk bringen als einen Spiegel? Kann der Mensch dem göttlichen Geliebten etwas anderes schenken als ein durch ständiges hohes Streben blankpoliertes Herz, in dem Er Seine unendliche Schönheit betrachten kann, so dass Er dem Liebenden näher als er selber ist? Diese Spiegel-Mystik war besonders von Ahmad Ghazzali ausgearbeitet worden, auf den die mystische Initiationskette von Rumis Vater Baha'addin Walad zurückging, so dass die Vorliebe für das Spiegelmotiv bei ihm nicht überraschend ist. Doch erscheint Joseph auch, wie die anderen Propheten, mit seinem Widerpart, dem Wolf; und wer nicht mit Einsicht begabt ist oder einen falschen Weg eingeschlagen hat, verwechselt Joseph mit dem reißenden Wolf.

Das Gegensatzpaar, das zentral in Rumis Gesprächen ist, sind Moses und Pharaos. Moses, begabt mit der »weißen Hand«, jener Prophetengabe, durch die Wunder gewirkt werden können, überkommt, wie der Koran mehrfach berichtet, die Zauberer Pharaos, und sein Schlangensstab verzehrt die ihren. Das ist eines der großen Beglaubigungswunder. Doch Pharaos, wie die verstockte Triebseele, versteht den Ruf nicht, und es ist charakteristisch für Rumis Weltanschauung, dass er immer wiederholt, Pharaos habe, trotz all seiner Bemühungen, während der 400 Jahre seiner Regierung auch Gutes zu tun, nicht einen Augenblick lang Schmerz verspürt, so dass er nie den Drang fühlte, Gott um Hilfe anzuflehen. Es ist ja der Schmerz, der den Menschen zu Gott zieht; denn wenn es ihm wohlergeht, gedenkt er des Herrn nicht. So ist Pharaos, der sich infolge seines sorglosen Lebens schließlich selbst für »den höchsten Herrn« (Sura 79/24) hielt, ausgeschlossen von der Gnade Gottes. Oder ist er vielleicht doch nicht völlig ausgeschlossen? Für die Exoteriker ist an seinem schrecklichen Los kein Zweifel, denn seine Verdammung ist notwendig, um die Ordnung der Welt zu wahren; aber Maulana setzt ein kleines Fragezeichen und deutet an, dass gewisse Kreise unter den Sufis auch von einer Rehabilitierung Pharaos gesprochen haben. Er dürfte sich hier auf Halladsch (gest. 922) und seine Darstellung Pharaos und Satans im *Kitāb at-ṭawāsīn* beziehen: Von dort kamen Diskussionen über die Rolle dieser beiden Gegenspieler in den späteren Sufismus. Doch Rumi, weise wie er ist, lässt die Frage offen.

Wenn Pharaos dem Moses entgegensteht, so Nimrod dem Abraham, dem »Freund Gottes« und Erbauer der Kaaba. Wieder erweist sich die Gnade Gottes, der dem Feuer befiehlt, Abraham nicht zu verwunden, so dass der feurige Ofen oder Scheiterhaufen, auf den Nimrod ihn hatte werfen lassen, für ihn »kühl und lieblich« wurde (Sura 21/69), sich in einen Rosengarten verwandelte, wie die persischen Dichter mit Anspielung auf die roten Flammen und roten Rosen sagen. Die

Art, wie Maulana zwei Mal den Einwand ablehnt, dass in der koranischen Disputation zwischen Nimrod und Abraham der Prophet durch die erste Antwort des sich göttliche Kräfte anmaßenden Tyrannen zum Schweigen gebracht wurde, ist sehr interessant: Unmöglich wäre es, wenn sich ein gottgesandter Prophet von einem Ungläubigen von der Richtigkeit von dessen Argument hätte überzeugen lassen! Die beiden Feststellungen Abrahams, äußerlich und dem Wortlaut nach verschieden, bedeuten für ihn vielmehr ein und dasselbe, nämlich Geburt und Tod, die nur Gott schenken kann. (Kap. 49, 53)

Zu den Gegenfiguren, durch die sich, wie Maulana sagt, der Gegensatz zum Göttlichen ausdrückt – denn da Gott selbstverständlich keinen Gegensatz hat, erscheint die negative Macht in den Gegnern Seiner Propheten, in denen sich Sein Licht und Seine Botschaft manifestieren – zu diesen Figuren gehören Haman, der Wezir Pharaos, und Schaddad, der die herrlichen Gärten von Iram erbaute, doch die Warnung des Propheten Hud nicht achtete und Gottes nicht gedachte.

Auch Jonas erscheint in Maulanas Gesprächen – hatte nicht der Prophet Muhammad davor gewarnt, ihn dem Jonas vorzuziehen? Denn wenngleich er mit seiner Himmelsreise die unmittelbare Gegenwart Gottes jenseits aller Vorstellung erreicht hatte, war Jonas bei seiner geheimnisvollen Reise in den Bauch des Fisches ebenso mit Gottesnähe begnadet worden, die, obgleich in der Tiefe stattfindend, ihren eigenen Wert hatte – ist doch Gott jenseits von Oben und Unten, unbedürftig der Orte und Richtungen.

Bei allen Prophetenwundern, die Maulana erwähnt, ist der wichtigste Punkt, dass sie ohne sekundäre Ursachen geschehen. Gott ist der einzige Verursacher, der, wenn Er will, dem Kind Maria Speise in ihre Zelle schickt, dem alten Zacharias und seiner unfruchtbaren Frau nicht ein Kind, sondern Tausende von Kindern ohne Zwischenursachen geben kann; der Salihis Kamelin aus dem Felsen erscheinen lässt, dem Feuer

befiehlt, kühl zu sein, und dem Stahl in Davids Hand, sich wie Wachs zu biegen – kurz, alle Prophetenwunder geschehen, damit die Menschen begreifen, dass man keine sekundären Ursachen braucht, sondern dass jede Handlung direkt von Gott ausgeht und Er Seine »Gewohnheit« durchbrechen kann, wann immer Er will.

Der Leser wird vielleicht überrascht sein, eine Reihe von Anspielungen auf Jesus zu finden. Da Jesus der letzte Prophet vor Muhammad ist, wie der Koran verkündet, sind er und seine – auch dem Koran zufolge! – jungfräuliche Mutter immer sehr verehrt worden, wenn auch die Askese und das Mönchtum, die den Muslimen als typisch für das Christentum erschienen, den islamischen Idealen entgegengesetzt schienen. Doch wird auch das asketische Ideal von Rumi, der mit vielen griechischen Priestern in dem damals noch stark griechisch-christlich geprägten Konya befreundet war, in gewisser Weise als Heilsweg anerkannt und denen empfohlen, die zu schwach für den Weg Muhammads sind (Kap. 21). Besonders bemerkenswert ist die Passage in Kap. 5, in der Maulana von der »Geburt Jesu in der Seele« spricht – einige Jahrzehnte bevor Meister Eckehart eben diese Formulierung in Deutschland prägte. Der Jesus, der im Menschen liegt und geboren werden möchte, ist die geistige Substanz in ihm, die nur durch Schmerz geboren werden kann und dann die Hüllen des Materiellen durchbricht, vorausgesetzt, der Mensch versteht, dass er einen solchen geistigen Schatz in sich trägt. Dass Jesus auch sonst in der sufischen Dichtung und vor allem bei Rumi für das geistige Prinzip steht, während sein Esel das materielle Prinzip im Menschen symbolisiert, ist bekannt. Auch der Gedanke, dass Jesus der heimatlose Asket ist, existiert seit den frühesten Jahren der islamischen Frömmigkeit, wo zahlreiche Geschichten von seiner Heimatlosigkeit und Armut im Umlauf waren. Aber trotz seines asketischen Lebens und eingedenk dessen, dass es besser ist, von dem göttlichen Freund durch die Wildnis getrieben zu werden statt bequem am Herd

zu sitzen und nichts von Gottesliebe zu spüren und zu wissen (Kap. 11), wird Jesus in der Tradition immer als lächelnd und hoffnungsvoll geschildert, denn er gedenkt der unendlichen Gnadenfülle seines Herrn und weiß sich bei Ihm geborgen, während sein Vetter Johannes in Angst und Zittern an den Zorn des Herrn denkt. Doch Gott liebt den, der Gutes von Ihm denkt.

Eine der faszinierendsten Bemerkungen in diesen »christlich« getönten Gesprächsteilen ist jene Stelle (Kap. 6), wo Rumi von der Unmöglichkeit spricht, dass zwei Ichs bestehen (eines der Lieblingsthemen der Sufis seit früher Zeit). Das göttliche Ich und das menschliche kleine Ich können nicht zusammen sein, ebenso wenig wie die Fledermaus (immer als Feind der Sonne dargestellt) und die Sonne nebeneinander bestehen können. So soll denn der Mensch völlig vor Gott »entwerden«, wie das alte deutsche Wort die Selbstaufgabe des Menschen so schön bezeichnet. Denn die Sufis nahmen das Wort »Sterbt, bevor ihr sterbt« zu ihrer Leitschnur. Hier setzt Rumis unerwartete Wendung ein: Die Sonne ist so huldvoll, dass sie, wenn sie nur könnte, vor der Fledermaus sterben würde, um die Dualität aufzuheben, und Gott würde, wenn Er es könnte, gern für den Menschen sterben, auf dass die Zweiheit verschwinde. Doch da das unmöglich ist, soll der Mensch entwerden und vor Ihm sterben. Klingt hier ein Echo von der Lehre vom Sterben des menschengewordenen Gottes um der Menschen Erlösung willen an, und eine leise, aber treffende Kritik dieser christlichen Vorstellung? Es scheint so. Denn in seiner arabischen Disputation mit dem christlichen Arzt (Kap. 30) weist Maulana schärfstens jeden Gedanken an Jesus als Gott zurück und versucht, seinen Besucher von der Unsinnigkeit seiner ererbten Vorstellungen zu überzeugen.

Die Zentralgestalt in Maulanas Denken ist der Prophet Muhammad, oftmals mit seinem Ehrennamen *Muṣṭafā*, »der Auserwählte«, genannt. Die Verehrung des Propheten wird vom späten 9. Jahrhundert an im Sufismus populär, und bis

heute ist die Liebe der Muslime für den, der der urewigen Religion ihre endgültige Form gab, ungebrochen. Seine Aussprüche, *ḥadīth*, und solche, die ihm zugeschrieben werden, sind unlöslich in Rumis Werk verwoben; das gilt für die Prosa ebenso wie für die Poesie. Der Prophet erscheint in den Gesprächen in den verschiedensten Manifestationen: Er ist der große Krieger, der über seine Gefangenen lacht, weil er sie sozusagen »mit Ketten und Fesseln ins Paradies führt«, d. h., weil sie durch ihre Gefangennahme Muslime werden können und dadurch vor dem Höllenfeuer gerettet sind. Mehrfach kommentiert Maulana das seltsame, erschreckende Wort: »Ich lache, wenn ich töte«, wobei der arabische Wortlaut die Intensität beider Akte betont. Wie konnte der Prophet das sagen? Er tötet die Menschen geistig, tötet ihre niederen Instinkte und rettet sie dadurch; deshalb freut er sich. Das ist die eine Auslegung. Oder aber, er hat niemanden, den er hasst, so dass es auch kein Töten mehr gibt, und deshalb lacht er. Doch der Gedanke, dass es die Freude an der Rettung der von ihm »Getöteten« ist, die sein Lachen verursacht, scheint bei Maulana vorzuherrschen – wie er auch feststellt, dass der Prophet immer unterdrückt war, auch wenn er angriff, denn jemand, der angreift oder schlägt, weil sein Gegenpart im Unrecht ist, ist nicht Angreifer, sondern Unterdrückter – eine Logik, die gefährliche Konsequenzen haben könnte. So fällt es bei solchen Argumentationen dem modernen Leser besonders schwer, sich in das Denken Maulanas zu versetzen, und doch scheint bei ihm alles ein legitimer Ausdruck seiner ständigen Gewissheit von dem überall deutlichen, aber im letzten unerforschlichen Wirken Gottes zu sein, das sich am klarsten durch die Propheten und Heiligen manifestiert.

Mustafa erscheint auch in anderem Zusammenhang: Rumi spielt auf die Bezeichnung *ummi* in Sura 7/156–57 an, ein Wort, das wohl zunächst denjenigen bedeutet, der zu einem Volk ohne göttliche Offenbarung (entsprechend den *Gentiles*) gesandt ist, das aber schon früh von den Muslimen als »des

Lesens und Schreibens unkundig« interpretiert worden ist. Als *ummī*, dem irdisches Lesen und Schreiben fremd war, beherrscht er, wie die Sänger in allen islamischen Gebieten singen, alle Weisheit des Himmels und der Erde, und was er kündigt, ist direkte göttliche Offenbarung, nicht erworben durch Bücherwissen: Er ist nur das Gefäß, durch das Gott – wie es in Rumis *Dīwān* heißt – den reinen Wein der Offenbarung eingoss. Er ist, wie Rumi in einer für seine Spätphase typischen Wendung sagt, der erste oder aktive Intellekt, wie ohnehin alle Propheten Teile dieses aktiven Intellekts sind, durch den sich die Welt bewegt und entwickelt. Wozu brauchte der aktive Intellekt, von dem alle anderen ihre geistige Kraft nehmen, so kleine menschliche Künste wie Lesen und Schreiben? Er »schreibt auf das Gesicht des Mondes« – eine Anspielung auf Sura 54/1, »und der Mond spaltete sich«, was als Hinweis auf ein von Muhammad gewirktes Wunder angesehen wird, als sich der Mond auf einen Fingerzeig des Propheten hin vor den ungläubigen Mekkanern spaltete. Wer so etwas bewirkt, braucht keine intellektuellen Fähigkeiten im normalen Sinn des Wortes mehr.

Muhammad ist es auch, dem eines der Lieblingsworte der Sufis zugeschrieben wird: »Ich habe eine Zeit mit Gott ...« – *waqt*, »Zeit«, kann geradezu mit dem Ausdruck mittelhochdeutscher Mystiker als »Nu« übersetzt werden, denn es ist eine Zeit der innigsten Vereinigung, da der Mensch den Gürtel der geschaffenen Zeit durchbricht und das *nunc aeternum* erreicht, ein Moment, wo selbst Gabriel keinen Raum mehr findet; auch der hochgeehrte Engel der Offenbarung passt hier nicht hinein. In diesem Prophetenwort sieht Maulana das Geheimnis des Gebets, in dem der Mensch, seiner selbst völlig entworden, unmittelbare Zwiesprache mit Gott halten kann.

In der sich entwickelnden Muhammad-Mystik des frühen Sufismus wurde vor allem ein göttliches Wort berühmt, das sich nicht im Koran findet (so genanntes *ḥadīth qudsī*): *laulāka* – »Wärest du nicht, hätte Ich die Himmel nicht ge-

schaffen«, das aber die zentrale Stellung Muhammads im göttlichen Weltplan und Heilsplan andeutet. Es wurde zu einer der beliebtesten Formeln, um die Größe des Propheten anzudeuten, der in späteren Texten oft einfach »der Herr des *laulāka*« genannt wird. Aber diesem göttlichen Ausspruch steht das Wort Muhammads entgegen, ebenfalls mit *laulā*, »wäre es doch nicht«, beginnend: »Wäre es doch so, dass der Herr Muhammads Muhammad nicht erschaffen hätte!«, ein Ausruf, der von Maulana als Seufzer des Propheten interpretiert wird, der selbst in seinem ganzen irdischen Glanz, als Verkünder göttlicher Botschaft, sich doch immer nach jener Zeit zurücksehnte, da er mit dem geliebten Herrn in unlösbarer Einheit verbunden war – könnte irgend ein irdisches Glück die Seligkeit dieser Einheit auch nur andeutend erreichen?

Typischerweise bezieht sich Rumi auch auf eine andere außerkoranische Tradition, in der Gott erklärt, Er sei *Aḥmad ohne m*, das ist *aḥad*, »Einer«. *Aḥmad* ist der himmlische Name des Propheten, »Der Hochgelobte«, der in Sura 61/3 erwähnt wird. Etwa vom späten 12. Jahrhundert an wurde dieses Wortspiel in der östlichen islamischen Welt zu einem der Lieblingsthemen mystischer Dichtung und Spekulation. Denn es besagt, dass nur der Buchstabe *M* den Einen Gott von dem Propheten trennt, der gewissermaßen »den Schal der Menschlichkeit« umgetan hat und erst dann vollkommen wird, wenn das *M* fällt und nur noch *aḥad*, »Einer«, bleibt. Maulana wendet den Spruch geschickt in einer offenbar vorsichtig als Kritik am Parvana gemeinten Passage an, wo er mit dem *M* von dessen »unvollkommenem« Namen spielt.

Die Gestalt des Propheten überragt Rumis ganzes Werk, und es war, nach seinem eigenen Zeugnis, Schamsaddin, der ihm die Größe des Propheten besonders nahe brachte, ja, gewissermaßen sein Stellvertreter war. (Das Prophetenloblied zu Beginn des mystischen Reigens, *samāʿi*, der Mevlevis, *naat-i ṣerif*, zeigt die enge Verbindung Schamsaddins mit dem Pro-

pheten). Durch diese Verbindung erhält Maulanas Prophetologie noch eine besondere Note.

Dass auch die Gefährten Muhammads und die ersten vier »rechtgeleiteten« Kalifen zum Thema von Rumis Parabeln und Anekdoten werden, ist natürlich, selbst wenn das hohe Lob, das den ersten drei Nachfolgern des Propheten gezollt wird, spätere schiitische Interpreten nicht gerade glücklich macht. Ali, der vierte Kalif und erster Imam der Schia¹, erscheint in den Gesprächen kurz als Besitzer absoluter Glaubensgewissheit. Sehr viel ausführlicher wird der tiefe Glaube des ersten Kalifen Abu Bakr (reg. 632–634) gepriesen, der durch besondere göttliche Huld in seiner vollkommenen Aufrichtigkeit ausgezeichnet war. Othman, der dritte Kalif (reg. 644–656), schon betagt, als er das Amt nach der Ermordung Omars übernahm, wirkt, wie Maulana zeigt, durch sein schlichtes Dasein, nicht durch Worte oder Handlungen, sondern durch seine Präsenz: Der ganz in Gott Versunkene kann auf die Menschen ohne äußere Mittel wirken und sie verwandeln, weil er einfach das Göttliche hindurchscheinen lässt. (Kap. 31) Anders sein Vorgänger Omar (reg. 634–644), großer Eroberer, leidenschaftlicher Kämpfer, Vertreter strengster Gerechtigkeit: Er wird mit großer Liebe von Maulana gezeichnet und die – historisch nicht verbürgte – Geschichte seiner Bekehrung mit Begeisterung erzählt (Kap. 43). (Dass der starke Held der Quraisch sich tatsächlich unerwartet bekehrte, ist bekannt.) Noch eindrucksvoller, und im echten Sinne

1 Die Schia, Arabisch *schīʿat ʿAlī*, die »Partei Alis«, vertritt die Meinung, dass nur den Nachkommen des Propheten Muhammad durch seine Tochter Fatima und ihren Gatten (seinen Vetter) Ali die Führung der islamischen Gemeinde zukommt. Es gibt mehrere Strömungen, einige führen die Reihe der Imame, »Führer«, aus der Familie des Propheten bis zum fünften, einige bis zum siebten (Ismailis), und die heute in Iran herrschende Schia bis zum zwölften, der Ende des 9. Jahrhunderts in der Verborgenheit verschwand.

»sufisch«, ist die zweite Geschichte (Kap. 27), wie Omar das starke Gift austrinkt, das Tausende von Feinden töten kann, und doch, unversehrt, klagt, dass sein eigentlicher Feind, nämlich seine Triebseele, noch immer nicht wirklich bekehrt, nicht getötet sei. Er ist auf der Suche nach dem Glauben der echten Gottesmänner, jenem Glauben, der nicht zögert und nicht fragt, nicht Sache der Schwächlinge ist, sondern den »gewaltigen Löwen«, in dem sich der Glaube und die Gottesnähe symbolisieren, liebevoll zu streicheln wagt.

Dieser Glaube ist es, von dem Rumi Beispiele zitiert; eins dieser Beispiele freilich steht im *Mathnawī*, nicht in den Gesprächen. Es ist die Geschichte des Bayezid Bistami (gest. um 874), der sich in harter Askese von sich selbst entleert hatte und Gott in einer Himmelsreise der Seele so nahe gekommen war, dass er sich ganz von Ihm umkleidet empfand (s. Kap. 18). Der Glaube dieses Mannes, der von Gott nur wünschte, »nicht mehr zu wünschen und zu wollen«, (Kap. 31) ist es, der Maulana zu der Geschichte vom Zoroastrier inspiriert hat, der nicht Muslim werden wollte, weil ihm dieser Glaube zu stark war, wenn er auf Bayezid blickte (*Mathnawī* V 3358 f) – eine Anekdote, die in unserer Zeit von Muhammad Iqbal 1932 in sein persisches Epos *Dschāvidnāme* aufgenommen worden ist. Und Maulana hat mehr als einmal auf die fordernde Natur dieses Glaubens, der sich ihm im Islam verkörpert, hingewiesen: Wollte sich nicht ein schwachgläubiger Araber vom Islam zurückziehen, weil er für ihn alles hatte aufopfern müssen? Das *lā*, »Es gibt nicht«, nämlich »keinen Gott als Gott«, jene Negation, mit der das Glaubensbekenntnis beginnt, wird von Rumi in solchen Geschichten ins Zentrum gestellt und der Mensch auf die allumfassende Gegenwart und Allmacht Gottes gewiesen, neben dem nichts besteht.

Wenn Bayezid in einigen Anekdoten zitiert wird, so erscheint der andere große Mystiker der Frühzeit, Halladsch, noch häufiger. Halladsch, oft nur mit seinem Vatersnamen als »Mansur« bezeichnet, ist durch seinen Ausspruch *Anā'l-ḥaqq*,

»Ich bin die absolute Wahrheit«, bekannt, das bald als »Ich bin Gott« interpretiert wurde, denn *ḥaqq*, »göttliche Wahrheit«, ist bei den späteren Sufis und auch bei Rumi immer »Gott«, meist qualifiziert durch *ta ʿālā*, »Er ist erhaben«. Für die Orthodoxen und auch für die gemäßigten Sufis war Halladsch ein Angeber, der fälschlich behauptete, Gott geworden zu sein, und der, wie spätere »nüchterne« Sufis oft sagten, das Geheimnis der Einigung unerlaubterweise den Uneingeweihten kundgemacht habe. Für Rumi aber ist er das Gegenteil: Er ist das Musterbeispiel eines Mystikers, der sich völlig entworden ist, der kein Ich mehr kennt, sondern nur noch in Gott lebt und webt, so dass Gott durch ihn sprechen kann wie einst durch den brennenden Dornbusch zu Moses. So ist in Maulanas Auslegung dieses »Ich bin Gott« nicht höchste und verbotene Anmaßung, sondern tiefste Demut, weil ja die Behauptung »Ich bin Gottes Diener« noch Zweiheit einschließt. Zweiheit aber, der Welt der geschaffenen Dinge zugehörig, muss überwunden werden.

Dass in den Gesprächen, wie auch sonst in Rumis Werk, auf Ibrahim ibn Adham (gest. um 777) angespielt wird, scheint fast selbstverständlich; Ibrahim, angeblich ein Prinz aus Balch, wurde durch ein Wunder bekehrt, und wenn es im *Mathnawī* das Ereignis ist, dass jemand Kamele auf seinem Palastdach sucht und ihm klarmacht, dass dies weniger absurd ist, als Gott in der königlichen Pracht zu suchen, ist es hier eine Legende vom Typ der Hubertus-Bekehrung: Die Gazelle »jagt ihren Jäger«. Dhu'n-Nun, der geheimnisvolle Mystiker (und Alchemist?) aus Ägypten (gest. 859) taucht einmal kurz auf, und Dschunaid, der Führer der Bagdader Schule, heiligen Ernstes und von großem Einfluss auf alle späteren »nüchternen« Schulen des Sufismus, wird in einer schönen Anekdote als »Jurisprudenz Gottes« gezeigt: ein Mann, durchleuchtet vom gottgeoffenbarten Gesetz.

Unter den nicht-religiösen Themen, auf die Maulana häufiger zurückkommt, spielt die alte arabische Liebesgeschichte

von Laila und Madschnun, wenige Jahrzehnte vor Maulanas Geburt von Nizami in ein persisches Epos umgeformt, eine zentrale Rolle. Denn Madschnun, »der Besessene«, der seinen Verstand in der Liebe für seine Kindheitsgespielin Laila verloren hatte und sie überall sah, ist ein Beispiel dafür, wie schon irdische Liebe zu einem geschaffenen Menschen alles Denken absorbieren kann – wie viel mehr muss dann die wirkliche Liebe zu dem Ewig Lebenden, Allgegenwärtigen den Sinn des Menschen völlig erfüllen! Das Thema »Madschnun« gibt Maulana Gelegenheit, auf den Unterschied der metaphorischen, *madschāzī*, und der wirklichen, *ḥaqīqī*, Liebe einzugehen: Die erstere ist geschaffenen Wesen zugewandt und kann – wie »die Metapher die Brücke zur Wahrheit« ist – zur Brücke werden, die den Menschen zur göttlichen Gegenwart führt und ihn wirkliche Liebe erfahren lässt.

Die Bilder und Parabeln, mit denen Rumi seine Gespräche ausschmückt, sind die gleichen, die der Leser aus seiner Lyrik und seinem *Mathnawī* kennt. Wieder begegnet man dem Sonnenmotiv, das ihm besonders lieb war, da es mit seinem geistigen Geliebten Schams, der »Sonne« des Glaubens, zusammenhing. Wie Schamsaddin Rumi verwandelt, »gekocht« hatte, so transformiert die Sonne am Himmel die Elemente, lässt Früchte reifen, verwandelt Steine in Rubine und schmilzt Eis und Schnee, die für Maulana Sinnbilder der verfestigten kreatürlichen Welt sind, einer Welt, die vergessen hat, wie zart und subtil der Geist ist. Der deutsche Leser, der den Begriff »Türkei« mit warmen sonnigen Stränden verbindet, wird überrascht sein, wie stark das Motiv des grausamen Winters, des Schnees, der die Menschen zwingt, zu Hause zu bleiben, und den Karawanen den Weg verstellt, bei Maulana vorkommt; und nur wer Konya unter meterhohem Schnee und in klirrendem Frost erlebt hat, kann die Bilder recht verstehen, in denen der Frühling gepriesen wird, und in das Lob der Sonne im Zeichen Aries (Widder) einstimmen. Doch weiß Rumi auch, dass die Sonne, käme sie näher, alles verbrennen

würde – sie offenbart Gottes Huld und Seine furchtbare Majestät gleichermaßen.

Mit dem Sonnenmotiv hängt in gewisser Weise das Thema der Felder und Bäume zusammen, das *ḥadīth*: »Diese Welt ist das Saatfeld für das Jenseits« gibt Maulana immer wieder Möglichkeiten, das Bild von der Belohnung und Bestrafung der menschlichen Handlungen auszumalen. Wird man je Gerste ernten, wenn man Weizen gesät hat, oder umgekehrt? Es obliegt dem Menschen, sein Feld hier gut zu bestellen, damit es im Jenseits reiche Ernte trage.

Das Bild vom Baum gehört hierher: Das Thema von »Wurzel« und »Zweig« wird von Maulana sowohl im realen wie im metaphorischen Sinne behandelt – ja, um die Frage, was eigentlich der Zweig und was die Wurzel sei, entspinnen sich lange Diskussionen. Solange die Wurzel in Ordnung und bewässert ist, wird sie gute Frucht tragen, aber der Stamm muss festgegründet sein – zittern dürfen nur die Früchte an den Spitzen der Zweige, die nahe der Sonne und dem Winde sind, wo sie, bebend wie die Frommen, den Prozess der Reifung erleben und von Bitterkeit zur Süße gelangen (als ob sie eilends dorthin liefen, sagt Rumi einmal von der unreifen Traube, die so schnell wie möglich schwarz und reif werden möchte). Ist die Frucht einmal reif und süß, so gibt es keine Umkehr mehr: Das Ziel ist erreicht – das Ziel, um dessentwillen der ganze Baum bestand.

Das Geheimnis der Wandlung, das die Mystiker aller Religionen unter dem Bild der Alchemie ausgedrückt haben, findet sich natürlich auch bei Rumi, obgleich nicht so häufig in den Gesprächen wie in seiner Poesie (die man noch auf alchemische Themen untersuchen müsste). Im Gespräch erwähnt er den Schmelztiegel, der zeigt, ob Gold rein oder vermischt ist: Durch Leiden im Tiegel wird das Gold geläutert.

Ständig wiederholt aber wird das Bild, das auch in der Poesie in allen Einzelheiten vorkommt: der Vergleich des Menschen mit dem Kinde. Rumi, Vater von drei Söhnen und einer

Tochter, und zur Zeit, da *Fīhi mā fīhi* entstand, besonders an seinen Enkeln, den Kindern Sultan Walads, interessiert, wusste, wie ein Kindchen heranwächst: Ist nicht das Baby, das anfangs dümmer als ein Esel ist, durch Gottesgnade langsam zu einem Menschen mit Unterscheidungsvermögen geworden? So wird der Mensch auch weiter wachsen. Das Kind ist natürlich nur an seiner Mutter und an der Milch interessiert, wenn es auch nicht weiß, wie es diesen Genuss in Worte fassen kann. Aber es weiß, dass die Milch fließt, wenn es schreit – warum sollte dann der Mensch nicht auch flehentlich zu Gott schreien, ihm zu helfen? Doch wie das Kind nur die Milch der Mutter genießt, so genießt der erwachsene Mann, der Gatte, die Umarmung der gleichen Frau: Manche, so sagt Maulana, verstehen nur den äußeren Sinn des Korans, die wahren Gottesmänner aber wissen von den Mysterien, die das Kind nicht ahnt. (Kap. 43)

Selten in der Poesie, aber auffallend häufig in den Gesprächen, findet sich das Bild vom Architekten, der ein Haus entwirft – ein Bild, mit dem das Verhältnis von Sinn und Form angedeutet wird. Wer könnte sich wohl vorstellen, dass etwas, das offenbar nur in der Fantasie eines Menschen besteht, wie der Plan eines Hauses, sich realisieren lässt? Doch er zeichnet den Plan auf und erbaut es dann mit genauer Angabe, wie viel von jedem Baumaterial hinein verbaut werden soll – und dann wird seine Idee im wahrsten Sinne des Wortes »begreiflich«, mit Händen zu fassen. Wäre es anders mit dem Haus »Welt«, das der urewige Architekt »Gott« erbaut hat und von dem diese Dummköpfe, die Philosophen, meinen, es sei ewig? Sie sind wie Ungeziefer, das aus den Wänden eines Hauses herauskriecht und annimmt, ihr Wohnplatz habe seit jeher bestanden – aber sie ahnen nichts von dem subtilen Geist, der vor allem vorhanden war und es fein gerichtet hat (Kap. 37).

Das Thema der »Ewigkeit der Welt« hat Rumi immer wieder aufgenommen, und er vertritt hier, wie auch sonst, die klassisch-orthodoxe Ablehnung von einer Ewigkeit der Welt,

gegen die Philosophen, die solche Gedanken äußerten oder denen sie zugeschrieben wurden – ganz ähnlich, wie die christlichen Theologen der gleichen Zeit gegen die Averroisten kämpften. Streitgespräche mit Philosophen und »Wissenschaftlern«, wie dem ungläubigen Astronomen, der Gott nicht in den Himmeln finden konnte, kommen vor, aktuell und in Anekdoten, denn »der kleine schäbige Philosoph«, wie Rumi ihn in seiner Lyrik verächtlich nennt, war in einer bestimmten Schule des Sufismus der Sündenbock für alle unorthodoxen Anschauungen. Diese Aversion dürfte wohl auf Ghazzalis anti-philosophisches Werk *Tahāfut al-falāsifa*, »Zusammensturz der Philosophen«, zurückgehen (das auch den christlichen Theologen des 13. Jahrhunderts viele ihrer Argumente lieferte); sie fällt bereits in einigen Gedichten Sana'is auf. Dazu wendet sich Maulana auch mehrfach gegen muʿtazilitische Lehren, obgleich die muʿtazilitische theologische Schule, die im 9. Jahrhundert für kurze Zeit offizielle Religion am Bagdader Hofe gewesen war, nur noch in wenigen Theologen weiterlebte. Doch ist alles in ihrer Theologie offenbar dem streng theozentrisch eingestellten Maulana unangenehm – ob er nun ihre Lehre zitiert, dass es im Jenseits keine Gottesschau geben könne (Kap. 27), oder ob er ihre Ansicht zurückweist, dass der Mensch der Schöpfer seiner Akte sei, Akte, die Gott dann, entsprechend Seiner Eigenschaft als der absolut Gerechte, belohnen oder bestrafen müsse.

Denn im Mittelpunkt von Maulanas Theologie und Frömmigkeit steht die absolute Allmacht Gottes. Der Zweck der Schöpfung war, Ihn zu erkennen. Hat Er sich in einem außerkoranischen Wort nicht als den »verborgenen Schatz« bezeichnet, der erkannt werden wollte? Und nachdem Er sich durch die Erschaffung der Welt manifestiert hatte, war es die Aufgabe jedes Geschöpfes, Ihn auf seine Art zu loben und zu preisen, Seiner zu gedenken, wie es der Koran wiederholt ausspricht. Tiere und Pflanzen, Menschen und Engel, ja, selbst die ungeschaffenen Wesenheiten, das Nicht-Sein, haben ihre Art

des Lobpreises, und es gibt keinen, der Gott nicht auf irgendeine Weise bekenne, sei es selbst durch sein Leugnen. Wenn man Rumis Worte über dieses jedem Wesen eigene Gotteslob liest, denkt man unwillkürlich an den Ausspruch des großen schwedischen Religionshistorikers, Erzbischof Nathan Söderblom, dass »Gott sich auch durch die Lippen von Menschen offenbaren kann, die Sein Dasein leugnen«. Jeder wirkt in seiner Weise für Ihn, so, wie ungezählte Menschen an dem Zelt arbeiten, das der König für sich bestellt hat, und die Arbeit eines jeden Einzelnen ist notwendig; er muss an seinem Platz bleiben, wo Gott ihn hingestellt hat. Wollte der Schneider plötzlich Minister werden – was für ein Chaos gäbe das! Und Maulana würde Milton zustimmen:

They also serve, who only stand and wait.

Die Überlieferung, dass Gott ein verborgener Schatz war, hat Maulana offensichtlich dazu inspiriert, das koranische Wort Sura 15/21, demzufolge es unendliche Schatzkammern bei Gott gibt, oftmals anzuwenden. Wir Menschen erhalten nur winzige Kleinigkeiten aus diesen unendlichen Schatzkammern, gerade so, wie wenn ein Hausierer auf einem Tablett auf dem Kopf kleine Portionen von Gewürzen trägt (deren Duft an die Köstlichkeiten in den Speichern erinnert), oder wenn der Drogist den seltenen und teuren Zucker in winzige Papiertütchen wickelt – sollte man daraus aber schließen, dass es in der Welt nicht mehr Zucker gibt? Doch jedem wird nach Maßgabe seiner Aufnahmekraft gegeben – der Händler sieht, wie viel Geld er hat oder wie viele Säcke er bringt, und teilt ihm dann entsprechend zu. So teilt auch Gott jedem Menschen so viel an Gütern, an Glück, an Leiden, an Weisheit zu, wie er tragen kann.

Aber wo steht der Mensch in dieser gottgeschaffenen Welt? Maulana hat ihn sehr witzig charakterisiert als jemanden, bei dem man Engelsfedern an einen Eselsschwanz gebunden hat

(Kap. 26) – er steht zwischen animalischen Trieben und engelhafter Reinheit, nicht reiner Geist wie die Engel, nicht reiner Trieb wie das Tier, sondern ständig im Kampf mit seinen niederen Qualitäten – und Engel und Teufel hoffen beide, ihn zu sich zu ziehen. Die Bezeichnung des Menschen als *ḥaiwān nāṭiq*, »redendes« oder »mit logischem Verstand versehenes Tier« scheint für Rumi diese prekäre Situation ziemlich gut anzudeuten. War Adam nicht nach Gottes Bilde geschaffen? Und wie wenig erinnert sich der Mensch noch an seinen hohen Rang! Hat nicht Gott in ihn jenes Pfand, jenes anvertraute Gut, *amāna*, gelegt, das Himmel und Erde nicht annehmen wollten? Doch er hat das vergessen; er verspielt sein Glück, so wie ein Dummkopf, der ein kostbares Schwert zum Fleischschneiden verwendet oder einen juwelenbesetzten Dolch zum Aufhängen eines alten Kürbis. Er hat sein Selbst, seine *chudī*, vergessen (Kap. 4) – es ist wichtig, dass Maulana hier das Wort *chudī* für die positive geistige Kraft verwendet, nicht als negatives Ego. (Auf dieser positiven Anerkennung baut in unserem Jahrhundert Iqbal seine Philosophie der Selbstverwirklichung auf.) Aber der Mensch, so klagt Maulana, hat vergessen, dass Gott gesagt hat: »Wir haben die Kinder Adams geehrt.« (Sura 17/70) Seine *nafs*, die niedere Seelenqualität, die Triebseele, das Es, die Anima – wie immer man es übersetzen mag – ist sein eigentlicher Feind, »der schlimmste Feind des Menschen«, wie der Prophet gesagt hatte, der zum »größeren Glaubenskampf«, nämlich zur Überwindung der *nafs*, auffordert. Das Leben ist ein ständiger Kampf zwischen dieser unter den verschiedensten Bildern symbolisierten *nafs* und dem geistigen Prinzip, dem *‘aql*. Dieses Wort kann als »Intellekt«, »Verstand«, »Vernunft«, ja, manchmal geradezu als »Geist« übersetzt werden und hat alle diese Schattierungen in Maulanas Werk. Es ist die vorwaltende geistige Qualität, und der *‘aql-i kull*, der universale Intellekt, erscheint vor allem im Spätwerk Rumis als die leitende Kraft im Weltgeschehen, aus dem die partiellen Intelligenzen ihr Licht erhalten. Preist nicht die Tradition den selig, dessen

‘*aql* seine *nafs* überwunden habe? Und so sehr dem ‘*aql* innerhalb der großen Liebesmystik die Rolle eines nur bis zur Pforte des Geliebten führenden Wächters zukommt, ist er doch im Kampf mit der *nafs* unentbehrlich: Maulana personifiziert ihn als Vater, der das Kind straft, um Schlimmeres zu verhindern, während die *nafs* die Mutter ist, die um des gegenwärtigen Vergnügens willen ihr Kind nicht hart anfassen mag, sondern es verwöhnt.

Das führt zum Thema der Geschlechter. Getreu der asketischen Tradition verwendet Maulana recht negative Vorstellungen über die Frauen, denn, wie eben gezeigt, das Weibliche wird der *nafs* gleichgesetzt, ein Wort, das, zum Glück für die Asketen, im Arabischen weiblich ist. Feministinnen werden entsetzt sein über Kap. 21, wo Maulana – vielleicht angeregt von einem Vorfall oder einer Bemerkung aus seiner Umgebung – über die Absurditäten der Weiber spricht und den Mann ermahnt, sich an ihnen zu reinigen, indem er klaglos all ihre Forderungen und Verrücktheiten erträgt. Das klingt umso erstaunlicher, als Rumis zweite Frau, die er nach dem Tod der Mutter seiner beiden älteren Söhne geheiratet hatte, von den Biografen wegen ihrer Frömmigkeit und ihrer Gnadengaben höchlichst gelobt wird. Seine zärtlichen Briefe an die Schwiegertochter zeigen ihn ebenfalls von einer anderen Seite, und seine Freundschaft mit zahlreichen Damen der Konyaer Gesellschaft ist bekannt. Wenn man das Kapitel zu Ende liest, sieht man jedoch auch, dass er die guten Frauen völlig gelten lässt – eine gute Frau wird dem Anstand entsprechend handeln, und eine schlechte kann man ohnehin nicht daran hindern, Unziemliches zu tun; je mehr man ihr – und jedem Menschen – etwas verbietet, desto eher wird sie die Verbote übertreten. So ist auch die strenge Absperrung der Frauen im Grunde nur eine Versuchung für die Frau und ebenso für den Mann.

Doch neben dem Mann – dem echten Gottesmann, der seine geistigen Kräfte kennt und entwickelt – und der *anima*-Frau steht noch der *muchannath*, der passive Päderast, der