

Yaşar Nuri Öztürk

Rumi

und die islamische Mystik

Über das Menschenbild im Islam

Aus dem Türkischen übertragen
und mit Anmerkungen versehen
von Nevfel Cumart

Grupello Verlag

DAS AUGEN LIEST MIT – schöne Bücher für kluge Leser
 Besuchen Sie uns im Internet unter: www.grupello.de
 Hier finden Sie Leseproben zu allen unseren Büchern, Veranstaltungshinweise und Besprechungen. E-Mail: grupello@grupello.de

Yaşar Nuri Öztürk, geboren 1945, arbeitete als Rechtsanwalt und promovierte 1980 in islamischer Philosophie; seit 1993 ordentlicher Professor, zur Zeit Dekan der Theologischen Fakultät an der Universität Istanbul. Professor Öztürk ist der bekannteste zeitgenössische Theologe der Türkei mit einem großen Einfluß auf breite Schichten der Bevölkerung; zahlreiche Fernsehsendungen und Bücher in meist zweistelligen Auflagen, tägliche Kolumne in der türkischen Tageszeitung *Star Gazetesi*; Vorträge in vielen Ländern wie den USA, der Schweiz, Deutschland und im Nahen Osten. Sein Werk wurde mit zahlreichen Preisen ausgezeichnet.

Nevfel Cumart, geboren 1964, Studium der Turkologie, Arabistik und Islamwissenschaft, arbeitet als freiberuflicher Schriftsteller, Übersetzer und Journalist, veröffentlichte zahlreiche Gedichtbände und eine Sammlung mit Erzählungen; Übersetzungen aus den Werken türkischer Autoren, darunter auch Yaşar Kemal, Aziz Nesin und Fazıl Hüsnü Dağlarca. Für sein literarisches Werk erhielt er zahlreiche Literaturpreise.

Originaltitel: *Mevlâna Celâleddin Rûmî ve İnsan*, Istanbul 2000

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Öztürk, Yaşar Nuri: Rumi und die islamische Mystik
 Über das Menschenbild im Islam
 Yaşar Nuri Öztürk. Übers. von Nevfel Cumart. –
 1. Aufl. – Düsseldorf : Grupello Verlag, 2002
 ISBN 3-933749-81-6

1. Auflage 2002

© by Grupello Verlag
 Schwerinstr. 55 · 40476 Düsseldorf
 Tel.: 0211-498 10 10 · Fax: 0211-498 01 83
 Umschlaggestaltung: Thomas Klefisch
 Druck: Müller, Grevenbroich
 Lektorat: Sonja Kleinwegen
 Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-933749-81-6

INHALT

Vorwort	7
Leben und Werk des Maulana Dschelaleddin Rumi	9
Das Leben des Maulana Dschelaleddin Rumi	9
Rumis Werke	26
Der Mensch im Islam	35
Der Mensch im Koran	35
Der Mensch im Sufismus	42
Der vollkommene Mensch	46
Der Mensch in Rumis Denken	51
Allgemeines	51
Stellung und Wert des Menschen	59
Die Trennung des Menschen von Gott	74
Die Vereinigung von Mensch und Gott	85
Die Gleichheit der Menschen	86
Der vollkommene Mensch	
Heiliger oder mystischer Führer	100
Liebe und ekstatische Verwirrung	106
Das Herz und die äußere Form	126
Die Sprache des Herzens: Musik	135
Armut oder das verborgene Sultanat	141
Die Unsterblichkeit	143
Verantwortung und Handeln des Menschen	149
Das Leiden, der große Lehrmeister	156
Rumi und die Evolution	162
Rumi in der heutigen Zeit	174
Literatur	184
Glossar	186
Anmerkungen des Übersetzers	189
Register	190

VORWORT

Maulana Dschelaleddin Rumi zählt zu den bedeutendsten historischen Persönlichkeiten der Menschheit und zu den größten Gelehrten der islamischen Geschichte. Noch heute erobert er die Herzen der Menschen. In den letzten fünfzig Jahren sind zahlreiche Arbeiten und Werke über Rumi erschienen. Interessanterweise wurden die wichtigsten dieser Werke von nichtmuslimischen Autoren verfaßt. Muslimische Autoren beschränken sich in der Regel darauf, Rumis Leben und seine mystischen Lehren in traditioneller Form wiederzugeben. Dabei besteht ein dringendes Bedürfnis nach Arbeiten, die den universellen Aspekt in Rumis Denken und Wirken und darüber hinaus den Wert seiner Lehren für die heutige Zeit aufzeigen.

Dieses Buch soll ein kleiner Vorgriff auf diese Arbeiten sein. Ich wäre glücklich, wenn es ein Fenster für neue Bemühungen öffnen könnte.

»Rumi und die islamische Mystik« handelt nicht von der Bruderschaft und dem Orden der Mewlewi, denn Rumi ist kein Ordensgründer. Die Tatsache, daß nach seinem Tod ein Orden unter seinem Namen gegründet wurde, macht ihn keineswegs zum Ordensscheich. Hierüber ist Rumi mit seinem Werk, seiner Mission und seiner Lehre weit erhaben. Er läßt sich nicht umstandslos mit Regeln und Ritualen eines Ordens in Verbindung bringen. Die unsterbliche Seele eines Rumi ist mit der eines schlichten Gründers eines mystischen Ordens nicht zu vergleichen.

Unsterbliche Seelen lassen sich nicht in Zeremonien und Vorschriften pressen. Ihre Werke und ihr Wirken machen sie unsterblich. Rumis Werk und sein Wirken stehen himmelweit über den sich in Äußerlichkeiten ergehenden Seilschaften.

Rumi war nie ein Mann der Äußerlichkeiten. Sein Licht ist darüber erhaben. Das Licht leuchtet, und hat es sein Ziel erreicht, kehrt es zu seinem Ursprung zurück.

Das vorliegende Buch besteht aus drei Kapiteln. Im ersten Kapitel werden Rumis Leben und Werk behandelt. Das zweite Kapitel widmet sich dem Menschen im Islam, insbesondere im Koran und Sufismus. Im dritten Kapitel werden verschiedene Aspekte des Menschenbildes in Rumis Denken erörtert.

Die Zitate aus Rumis Werk stammen hauptsächlich aus dem *Diwan Kabir* und dem *Mathnawi*. Hierbei wurden die türkischen Übersetzungen von *Abdülbaki Gölpınarlı* verwendet. Voller Respekt gedenke ich dieses verstorbenen Gelehrten.

Ich bin davon überzeugt, daß alle Geistesgrößen der islamischen Geschichte neu gewürdigt werden müssen, und zwar unter Berücksichtigung der Perspektive des Korans und des Einheitsgebots Gottes. Möge diese kleine Arbeit ein Beispiel hierfür sein.

Yaşar Nuri Öztürk

LEBEN UND WERK DES MAULANA DSCHELALEDIN RUMI

DAS LEBEN DES MAULANA DSCHELALEDIN RUMI

Muhammed Dschelaleddin trägt den Beinamen Rumi. Häufig wird er unter seinem Ehrennamen *Maulana* (Unser Herr) erwähnt. In historischen Quellen wird er auch als *Ulu Hüinkar* (der erhabene Sultan) oder *Hüinkar Maulana* bezeichnet.

Dschelaledin Rumi wurde am 30. September 1207 in Balch (im heutigen Afghanistan) geboren. Historischen Quellen zufolge war seine Mutter *Mümine* die Tochter des *Alaeddin Muhammed* aus der Sippe des Chwarezmschah. Ihr Grab befindet sich heute in der Moschee *Mader-i Sultan* in Karaman bei Konya (Türkei). Einer Legende zufolge soll Rumi mütterlicherseits von der Sippe des Kalifen *Abu Bakr* abstammen. Dies bleibt jedoch eine Legende, wie der große Wissenschaftler *Gölpınarlı* in seinen Werken über Rumi eindeutig nachweist.

Rumis Vater war *Bahaeddin Walad* (gest. 628 H. / 1231 n. Chr.) – auch *Sultanul Ulema* (Sultan der Rechtsgelehrten) genannt, und zählte zu den berühmtesten Gelehrten der damaligen Zeit. Historischen Quellen zufolge verließ Bahaeddin Walad wegen des Einfalls der Mongolen in Balch die Stadt und zog auf einer nicht genau bekannten Route nach Konya. Manche Quellen führen aus, Bahaeddin Walad habe die Stadt wegen seiner Auseinandersetzungen mit einigen Gelehrten der Region, insbesondere wegen der mit dem großen Korankommentator und Gelehrten *Fahreddin Razi* (gest. 606 H. / 1209 n. Chr.), verlassen (Uludağ: *Fahreddin Razi*, 100-103).

Tatsächlich wird Razi in Rumis Werken kritisiert. Er gilt dort als Symbol für den hohlen, nüchternen Gelehrten, bar

jeder Liebe oder Inspiration. Diese Darstellung wählt Rumi jedoch nicht aufgrund einer persönlichen Abneigung gegen Razi. Vielmehr sieht Rumi in ihm einen Vertreter des intellektuellen Wissens und der Philosophie. Auch die Erwähnung eines Streits zwischen der Familie Rumis und Razi bei *Aflaki* (gest. nach 1353 n. Chr.) kann kein Beleg für das Gegenteil sein. Es ist bekannt, daß Aflaki keineswegs objektiv war, oft zu Übertreibungen neigte und gelegentlich sogar log. Sowohl in den Werken Gölpinarlıs als auch in unserem Buch über den Bektaşî-Orden wird dies eindeutig belegt.

Auch die Aussage Aflakis, wonach Rumi fünf Jahre alt war, als seine Familie Balch verließ, ist definitiv falsch. Rumi war zur Zeit der Auswanderung etwa 20 Jahre alt. Die Familie traf auf ihrer Wanderung auch den großen Sufi *Farideddin Attar* in Nischapur, der dem jungen Rumi bei dieser Begegnung sein Werk *Esrarname* (*Das Buch der Geheimnisse*) übergab. Im späteren Verlauf dieser Wanderung heiratete Rumi *Gevher*, die Tochter des Hoca Lala aus Samarkand. Rumis Söhne *Sultan Walad* und *Alaeddin Dschelebi* stammen von dieser Frau.

Rumis Vater Bahaeddin Walad erwarb mit seinen öffentlichen Predigten großen Ruhm. Der seldschukische Sultan *Alaeddin Keykubat* ließ ihm zu Ehren eine große Medrese bauen, *Medrese-i Hüdavendigâr* genannt.

Nach dem Tode Bahaeddin Walads trat sein Sohn Dschelaleddin Rumi sein Erbe an. Die Menschen, die einst von Bahaeddin Walads Wissen und Weisheit profitiert hatten, versammelten sich nun um seinen Sohn Rumi. Kurz nach Bahaeddin Walads Tod kam auch sein Schüler, der große Sufi und Gelehrte *Burhaneddin Muhakkik Tirmizi* (638 H. / 1240 n. Chr.) nach Konya, um dort von seinem Lehrer unterwiesen zu werden. Als er sah, daß Rumi den Platz des Vaters eingenommen hatte, begann er seinerseits, Rumi Unterricht zu erteilen.

Burhaneddin war der erste, der Rumis Interesse für die Mystik weckte; und das, obwohl sich Rumi gänzlich dem

intellektuellen Buchwissen verschrieben hatte. Fast zehn Jahre lang beschäftigte sich Burhaneddin mit Rumi. Auch Rumis Studien in Aleppo und Damaskus erfolgten dank seiner Unterstützung.

Burhaneddin schien Rumi auf die Ankunft von *Schamseddin* vorzubereiten, der wie ein Liebessturm über Konya ziehen sollte. Noch bevor Schamseddin in Konya eintraf, verließ Burhaneddin die Stadt und zog nach Kayseri.

Auch der Tod *Muhakkikis*, seinerseits ein großer Mann des Wissens und der Liebe, beeinflusste Rumi stark. Als er von dessen Tod erfuhr, zog er nach Kayseri, um die von seinem Lehrer hinterlassen Bücher in Besitz zu nehmen. Die Anhänger Burhaneddins versammelten sich ebenfalls um Rumi, der nun zu einem größeren Kreis sprach.

Rumi führte ein Leben als vielbeachteter und geehrter Religionsgelehrter, umgeben von einer großen Anhängerschar, als eines Tages ein fremder Mann nach Konya kam: *Schamseddin von Tabriz*. Schamseddin war immerzu auf Wanderschaft und wurde daher *die Sonne* (*Schams-i Perende*) genannt, ein empfindsamer Sufi, wie sein Werk *Makalat* verdeutlicht. Schamseddin gehörte jedoch keinem Derwisch-Orden an und folgte keinem Sufi-Scheich. Er stand mit vielen berühmten Gelehrten der damaligen Zeit in Kontakt, unter anderen auch mit Ibn Arabi (gest. 1240). Einige von ihnen kritisierte er jedoch sehr heftig; die einen, weil sie sich zu sehr der Philosophie hingaben, die anderen wiederum, weil sie sich selbst zu Scheichs ernannten.

Schams' markantesten Charakterzüge waren seine Respektlosigkeit und seine Neigung, andere zu tadeln. Sobald ein Gelehrter sich anschickte, Schams zu seinem Schüler machen zu wollen, sah sich dieser großer Kritik ausgesetzt. Schams war ein Mann der Liebe, der Ekstase und der Verücktheit, ein rechter Wildfang, war nirgendwo zuhause und hielt sich an keine Regeln und Gepflogenheiten, *ein wahres Urbild der Freiheit*. Der größte Gottesdienst bestand für ihn darin, verbreitete Konventionen, von der Bevölkerung ge-

schätzte Werte und insbesondere Gepflogenheiten, die der Heuchelei Vorschub leisteten, auszumerzen. Hierzu bediente er sich des Tadels. Als *Avhadeddin Kirmani* (gest. 1237 n. Chr.), einer der großen Gelehrten der damaligen Zeit, Schams' Schüler werden wollte, erhielt er folgende Antwort: »Du kannst unsere Gespräche nicht ertragen. Kannst Du zum Beispiel auf dem Basar von Bagdad vor aller Augen Wein trinken?« Als Avhadeddin antwortete: »Das kann ich nicht«, fragte Schams weiter: »Kannst du mir Wein bringen oder bei mir sitzen, während ich Wein trinke?« Als er auch darauf eine negative Antwort erhielt, riet er Avhadeddin: »Dann halte dich fern von mir!« Im Grunde lag Schams nichts am Wein. Er wollte lediglich die Kandidaten, die sich auf den mystischen Pfad begeben wollten, einer *Prüfung des Tadels* unterziehen. Er war ein Mensch, der die Glaubensregeln, die Gebote und Verbote des islamischen Rechts ganz und gar verteidigte. Sogar Ibn Arabi, den großen Meister des Wissens und der Inspiration, kritisierte er sehr heftig und sogar von Angesicht zu Angesicht, weil dieser die Regeln des islamischen Rechts beschädigt hatte (Gölpınarlı: *Rumi*, 50-53).

Schams war ein Mann der Sorglosigkeit, der Freiheit und der Liebe und immer auf der Suche nach dem unendlichen Wissen. Mit seinem Märtyrertod bewies er schließlich sein ehrenvolles Eintreten für die genannten Werte. Dieser Schams also kommt eines Tages im Jahre 1244 n. Chr. nach Konya und lernt Rumi kennen.

Die Bekanntschaft mit diesem Sufi wirkte im Leben Rumis wie ein Wirbelsturm. Sein Leben und seine Weltsicht bekamen eine völlig neue Richtung. Tatsächlich begann erst mit der Freundschaft Rumis zu diesem gottliebenden Mystiker namens *Schamseddin Muhammed* die Geburt eines unsterblichen Mystikers. Durch ihn nahm später auch Rumis literarisches Monument *Mathnawi* Gestalt an. Zuvor hatte Rumi zweifellos Interesse am Sufismus gezeigt, lebte jedoch wie ein gewöhnlicher Theologe. Erst die Begegnung mit Schams riß die Mauern nieder, die das Meer des Ichs be-

grenzen, und Rumi begann, wie ein grenzenloser Ozean der Liebe und des Glaubens zu fließen.

Schams' Ankunft in Konya und seine Begegnung mit Rumi schildert Gölpınarlı folgendermaßen: Als Schams nach Konya kam, begab er sich zu einer Karawanserei der Reis- und Zuckerhändler. Schams saß dort auf einer Holzbank. Zufällig kam auch Rumi hinzu und setzte sich auf eine Bank ihm gegenüber. Nach einer Weile entwickelte sich folgendes Gespräch:

Schams: »Wer ist größer: der Prophet Muhammed oder Bayezid Bistami?«

Rumi: »Was ist das für eine Frage? Natürlich Muhammed.«

Schams: »Schön und gut, aber Muhammed sagt: ›Weil mein Herz einrostet, bitte ich Gott jeden Tag siebzig Mal um Vergebung meiner Sünden.‹ Bayezid hingegen sagt: ›Ich erkläre mich für frei von Fehlern und Schwächen. Wie gewaltig ist meine Erscheinung.‹ Und er sagt weiter: ›In meinem Umhang befindet sich nichts anderes als allein Gott.‹ Was sagst du dazu?«

Rumi: »Der Prophet Muhammed durchschritt jeden Tag siebzig Entwicklungsstufen. Immer wenn er eine neue Stufe erreichte, bat er Gott um Vergebung seiner Sünden. Bayezid hingegen verharrte stets auf ein und derselben Stufe und sprach diese Worte im irrigen Glauben, bereits die höchste Stufe erreicht zu haben.«

Als Schams Rumis Worte vernahm, war ihm klar, daß sein Gegenüber die Prüfung erfolgreich bestanden hatte. Gemeinsam zogen sie sich zwecks stiller Einkehr und Zwiesprache für insgesamt sechs Monate in das Haus des Goldschmieds *Salaheddin*, eines Freundes von Rumi, zurück. Rumis Persönlichkeit wurde so einer völlig neuen geistigen Sintflut ausgesetzt, sein Leben vollends verändert. Rumi schrieb folgende Verse über seine Begegnung mit dem Gottesmann und die Neugestaltung seiner Persönlichkeit, die dieser bewirkte:

»Wenn sich auch nur der Bruchteil deiner unvergleichlichen Schönheit zeigt, erlischt sogar das Schönste aller Schönheiten ... Wenn ich der Osten wäre, wenn ich der Westen wäre, selbst wenn ich in den Himmel aufstiege, solange ich keine Spur von dir finde, gibt es keinen Hauch des ewigen Lebens für mich. Der Gottesfürchtige des Landes war ich, der Kanzelredner der Moschee. Doch eine göttliche Fügung versetzte mich in den Zustand eines Verliebten, der nichts anderes zu tun vermag, als deine Hände zu streicheln ...

Ich war den Büchern verfallen. Stets saß ich an der Seite von Literaten und Gelehrten. Doch als ich den Menschen sah, der den göttlichen Liebeswein ausschenkt, wurde ich trunken, zerbrach alle Stifte. Mit den Tränen der Mühe vollzog ich die rituelle Waschung, doch die Gebetsrichtung war das Gesicht meines Geliebten. Nichts geht mir über deinen Geist. Lebe ich ohne dich, so verbrennt meine Seele. In der Kaaba bist du mein Geliebter, ebenso in der Kirche ...

Das Feuer meiner Liebe überzog Himmel und Erde. Inmitten dieses Feuers kann ich das Gesicht Schamseddins nicht verheimlichen ...

Schams von Tabriz ist ein Scheich des Glaubens. Er ist ein Meer der Erscheinungen Gottes, des Herrschers aller Welten. Er ist ein Ozean des Wissens. Zur Wahrheit gelangt nur, wer nicht von seiner Seite weicht ...« (Gölpınarlı: *Rumi*, 67-71).

Rumis Sohn *Sultan Walad* vergleicht in seinem Werk *İbtidaname* die Begegnung seines Vaters mit Schams mit der des Propheten Moses mit Elias:

»Als er Schams' Gesicht erblickte, erschlossen sich ihm Geheimnisse so klar wie der Tag. Er sah bis dahin Ungesehenes, hörte, was niemand zu hören vermochte. Er verliebte sich in ihn, verließ die Gemeinschaft. In seiner Anwesenheit wurden Erhabenheit und Unanständigkeit eins. Er lud Schams in sein Haus und sprach zu ihm: »Mein Sultan, höre mich Derwisch an. Zwar ist dies Haus deiner nicht würdig, doch bin ich aufrichtig verliebt. Was immer der Diener be-

sitzt, was immer ihm zufällt, gehört seinem Herrn. So sei dies dein Haus.«

Völlig unerwartet begegnete er Schamseddin. Der Schatten Rumis verschwand im Glanz seines Lichtes. Er verschmolz lautlos jenseits der Welt der Liebe. Schams erzählte ihm, er sei ein mystischer Geliebter. Auf diese Weise überstieg Rumis Geheimnis den Himmel. Schams sprach zu ihm: »In der Welt des Inneren bist du bewandert, doch höre dies: Ich bin das Innere des Inneren. Ich bin das Geheimnis der Geheimnisse, das Licht der Lichter bin ich. Selbst die Weisen vermögen meine Geheimnisse nicht zu erforschen. Die Liebe ist ein Schleier auf meinem Weg ...« Schams lud ihn in eine derart erstaunliche Welt ein, die sich weder Türke noch Araber je erträumt haben mochten. Der große Meister Rumi lernte neue Dinge, nahm jeden Tag Unterricht bei ihm. Bereits einmal bei auf der Stufe Weisheit angelangt, begann er nun wieder von vorn. Er galt als Vorbild, und man folgte ihm nach, nun folgte er Schams. Er war reich an Wissen, doch das Wissen, das Schams ihm eröffnete, war völlig neu ... Schams war einer der heiligen Geliebten und lud Rumi in diese Welt der mystischen Geliebten ein. Rumi war ihnen ebenbürtig und gelangte schließlich zu Schams. Auf dem Weg des Herzens erreichte er das Herz der Herzen. Schams von Tabriz wurde sein Führer.«

In seinem Werk *Intihaname* geht Sultan Walad auch auf den Ort und die Bedeutung der Begegnung von Schams und Rumi ein:

»Bevor er Schamseddin begegnete, vollzog er mit Leib und Seele den Gottesdienst. Dieser herausragende Sultan studierte Jahre und Monate die Wissenschaft der Frömmigkeit und des Glaubens. Dank dieses Eifers erreichte er hohe Entwicklungsstufen. Äußerst fromm und gottesfürchtig verfolgte er seinen Weg. Gott zögerte noch, ihn die gewünschte Stufe der Frömmigkeit zu gewähren. Und Rumi war immer bereit, neue Lehren von Gott erteilt zu bekommen, immer weiter voranzuschreiten. Schamseddin lud ihn

zu einem eigens für ihn ausgewählten mystischen Tanz der Derwische ein. Als Rumi auf sein Geheiß mit dem Tanz begann, erkannte er, daß er mit Gottes Gnade nun bereits hundertfach weiter vorangeschritten war. Den mystischen Tanz der Derwische zu tanzen, wurde ihm so zum einzig wahren Weg. Hunderte von Gärten erblühten daraufhin in seinem Herzen.

Es erschien ein Mann des Herzens, ein großer Sultan der Sultane, ein erhabener Vortrefflicher. Im Volk war sein Beiname »Schams von Tabriz«. Aber für diejenigen, die mit dem Auge des Herzens sahen, war er das Licht der Lichter, das Mysterium Gottes. Er war ein Geliebter und ein Mann, wie Gott ihn sich wünschte. Rumi war hingerissen von seinem Gesicht und seiner Schönheit, von seinem göttlichen Charakter und seinen schönen Augen. Er war begeistert von seiner unbeschreiblichen Reinheit, seiner Lebensfreude und seinem Mund, der mit Geheimnissen wie Perlen angefüllt war und den Menschen Lebendigkeit schenkte. Aus Neid hatte Gott ihn versteckt, damit niemand auf der Welt ihn sehen möge. Rumi war von ihm gefesselt, als sei er Madschnun und Schams Laila. Ohne ihn konnte er nicht sein. Wenn er ihn nicht sah, sein Gesicht nicht erblicken konnte, wurde er trübsinnig und verzagt. Tag und Nacht lebte er mit ihm zusammen. Eine Trennung ertrug er nicht. Er wurde zu einem Fisch, der im Meer von Schams lebte und wurde mit Leib und Seele dessen Diener« (Gölpınarlı: *Rumi*, 71 ff.).

Die Begegnung schweißte Rumi und Schams wie zwei Verliebte zusammen und entriß Rumi sowohl seinem alten Leben als auch seinen früheren Freunden. Seine gesamte Zeit verbrachte er nun mit Schams. Die ständige Zwiesprache mit ihm wurde von seinen früheren Freunden, die sich vernachlässigt fühlten, eifersüchtig beobachtet. Sie begannen, ein Komplott gegen Schams zu schmieden. Rumis Anhänger hofften, alles werde wie früher, wenn nur Schams Konya verlasse. Doch es kam anders. Als Schams Konya für eine Weile verließ, war Rumi völlig verzweifelt.

Schams, der wegen der Gerüchte im Jahre 1246 Konya verlassen hatte, kehrte 1247 in die Stadt zurück. Rumi war trunken vor Glück. Bedauerlicherweise geriet Schams jedoch dieses Mal in ernsthafte Schwierigkeiten, die mit Rumis Pflөгetochter Kimya zusammenhingen. Schams hatte Kimya geheiratet. Doch auch Rumis Sohn Alaeddin hing an ihr. Rumi hatte in dieser Frage die Partei seines geistigen Vertrauten Schams ergriffen. Kimya starb kurz nach ihrer Heirat. In dieser kurzen Zeit hatte sich das Verhältnis zwischen Schams und Alaeddin sehr verschlechtert. Wenn Alaeddin seinen Vater besuchte, durchquerte er stets Kimyas Wohnraum. Schams sah sich genötigt, ihm dies zu untersagen. Schams Verhalten in dieser Situation nutzten die Unruhestifter dazu, Alaeddin anzustacheln. Schams hatte ihm nicht nur das geliebte Mädchen genommen, sondern maßte sich jetzt auch noch an, ihm in seinem eigenen Haus Befehle zu erteilen.

Diejenigen, die von Anfang an eifersüchtig auf die Freundschaft zwischen Rumi und Schams gewesen waren, nutzen also auch den Vorfall mit Kimya, um Alaeddin und dessen Anhänger gegen Schams aufzuwiegen. Schließlich wurde Schams am 5. Dezember 1247 Opfer einer mörderischen Verschwörung, auf deren Details wir hier nicht eingehen können.

Daß Schams ermordet worden war, wurde Rumi lange Zeit verschwiegen. Und den Gerüchten, die in der Bevölkerung kursierten, mochte Rumi nicht glauben. Um den Mord an Schams vor Rumi zu verheimlichen, wird er weder in Sultan Walads Werk noch in dem von *Sipahsalar* (gest. 1319 n. Chr.) erwähnt.

Rumi glaubte, Schams sei wieder nach Damaskus gezogen. Er ließ ihn dort suchen und suchte ihn auch selbst. Als er schließlich die Wahrheit erfuhr, begann er den Schmerz über die endgültige ewige Trennung von seinem Freund in bewegende Verse zu gießen:

»Geliebter, warum bleibst du so lange in diesem fremden Land? Komm aus der Fremde zurück, kehre heim.

Hunderte von Briefen habe ich gesandt, Hunderte von Wege aufgezeigt. Komm zurück. In diesem Gefängnis kennt niemand deine Macht. Verweile nicht bei den Menschen mit Herzen aus Stein, denn du bist ein wahrer Edelstein. Oh, du dem Herzen und dem Leben Entronnener, oh, du, fern des Herzens und des Lebens, oh, du, der du von den Fesseln dieser Welt befreit bist. Komm zurück, mein Freund.

Ein Freigeist aus diesem Viertel ergriff die Flucht aus unserem Kreis und verschwand. Ein anderer fand plötzlich eine Spur von ihm. Seht seine Spur, seine blutbefleckte Kleidung. Es gab Zeiten, da verglühten wir fast auf der Suche nach ihm. Tag und Nacht suchten wir ihn verzweifelt. Alles Blut wird schwarz, wenn es alt wird und trocknet. Das Blut des Verliebten aber strömt immer wieder aufs Neue aus dem Herzen. Das Blut des Verliebten wird nicht alt, trocknet nicht. Und ist das Blut frisch, weiß man, wem es gehört. Geh nicht darüber hinweg, wie über eine alte Blutlache. Das Blut der Verliebten ist nicht von dieser Welt, und es wird nie vergessen ... Wirst du auf solche Weise getötet, so wird dir das unendliche Leben zuteil. Dann überbringe Schamseddin von Tabriz meinen Gruß und meine Ehrerbietung.

Einer sagt, Scheich Sanai sei gestorben. Der Tod eines solchen Mannes ist sehr bedeutsam. Er war ja kein Stroh, daß wir sagen könnten, der Wind habe ihn davongetragen. Er war ja kein Wasser, daß wir annehmen könnten, der Winter habe ihn gefrieren lassen. Er war kein Samen, den die Erde hat vertrocknen lassen. Er war auf dieser Welt ein Goldstück, das Diesseits und Jenseits in sich vereinigte. Seinen aus Erde geschaffenen Leib gab er der Erde hin, seine eine Seele, die zum Verstand gehört, sandte er gen Himmel. Seine andere Seele, die das Volk gar nicht kennt, übergab er seinem Geliebten. Das sage ich auch um zu verwirren. Der reine Wein vermischte sich mit dem Bodensatz, stieg auf in den Hals des Tongefäßes und trennte sich vom trüben Bodensatz.

Wie traurig, Geliebter, du bist von uns gegangen. Hast uns mit vielen Sorgen und Sehnsüchten zurückgelassen. Du

bist aus dem Kreis deiner Freunde und der Menschen um dich herum weggegangen zur Erde, hast dich unter die Ameisen und Schlangen gemischt. Was geschah mit der Hand, die uns leitete, was mit den Füßen, die uns in die Rosengärten führten? Anmutig warst du und schön, machtest die Menschen zu deinen Dienern. Und nun bist du zur Erde gegangen, die die Menschen verschlingt? Wohin nur bist du gegangen, daß man nicht einmal den Staub deiner Spur sehen kann? Der Weg, den du diesmal eingeschlagen hast, ist ein sehr blutiger. Oh, du Seele von Hunderten Rosengärten, warum hast du dich vor dem Jasmin versteckt? Oh, du Quelle meiner Seele, warum hast du dich vor mir versteckt? ... Oh, Schams, wie Joseph bist du in die Grube gefallen. Oh, du Lebenselexier, hast dich auch vor dem Galgenstrick versteckt« (Gölpınarlı: *Rumi*, 91 ff.).

Mit diesen unsterblichen Versen zeigt uns Rumi, daß er schließlich vom Tod seines treuen Kameraden erfahren hatte. Er war sich sicher, daß sein Sohn Alaeddin bei Schams Ermordung eine wichtige Rolle gespielt hatte, und nahm daher nicht einmal an dessen Beerdigung teil.

Auch mit dem Goldschmied *Salaheddin* (657 H. / 1258 n. Chr.) in Konya war Rumi befreundet. Ungefähr zehn Jahren später starb auch dieser. Es folgte eine vertraute Kameradschaft mit dem Sufi *Husameddin*. In die Zeit dieser Freundschaft fällt die Entstehung des Werkes *Mathnawi*, eines der bedeutendsten Werke der Menschheit. Rumi starb 1273.

»Ich bin nicht der Sultan, der vom Thron in das Grab steigend in das Nichts verschwindet; meinem Schicksalsbuch ist das Siegel ›Ewigkeit‹ aufgedrückt.« Mit diesem Satz verdeutlicht Rumi, daß er ein Sultanat der Seele begründet hatte, das alle Zeiten überstehen würde und kündigt an, daß die mit »Tod« bezeichnete Veränderung ihn keineswegs ins Nichts versinken lassen wird. Dem Reisenden auf seinem Weg in die Ewigkeit flüstert er ins Ohr: »Suche unser Grab nicht in der Erde. Unser Grab wird in den Herzen der Gottsucher sein.«

Können wir aus Rumis Munde auch etwas über ihn selbst erfahren? Die Antwort lautet »ja«. Tatsächlich ist Rumi ein Dichter und Denker, der sich zu allen ihn betreffenden Themen offen äußert: von seiner Mission bis hin zu seinen Freuden und Leiden. Seine Aussagen über sich selbst sind so umfangreich, daß sie ein eigenes Werk füllen würden. Wir wollen hier lediglich einige Beispiele anführen:

»Alles kommt vom Anfang zum Ende, wir hingegen gehen vom Ende zum Anfang« (Rumi: *Diwan*, 5/289), sagt Rumi und macht deutlich, daß er vom letzten erreichbaren Punkt, von Gott aus, auf die Schöpfung und den Menschen blickt. Im Grunde ist ein Ekstatiker ein Mensch, der alle Dinge und den Menschen mit den Augen Gottes schaut. Ein Auge, das zu solch einem Blick fähig ist, zeigt dem Menschen das Überzeitliche, das Universelle und Kosmische. »Mein ganzes Klagen und Jammern kommt nicht aus mir, sondern aus Ihm« (Rumi: *Diwan*, 7/102), sagt Rumi und bekundet damit seine herausragende Befähigung zu solch einem Blick.

Diese Fähigkeit richtet den Blick auf die Ewigkeit und macht den Seher, dessen Gestalt in dieser Welt und dessen Seele in höheren Sphären weilt, zu einer Brücke zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer. »Die auf der Erde wenden ihr Gesicht der Schöpfung zu, ich stamme aus himmlischen Gefilden, richte mich nicht nach der Schöpfung« (Rumi: *Diwan*, 7/538), sagt Rumi und betrachtet den Sündenfall, als der Mensch den Garten der Schöpfung verließ, als die eigentliche Geburt des Menschen. Der Mystiker wird, wenn er die gesamte Schöpfung als einen Mutterleib sieht, in den unendlich freien Lebenskreis göttlichen Bewußtseins geboren. Rumi ist eines dieser Wesen. Er sagt: »Meine erste Geburt ist Vergangenheit; in diesem Augenblick werde ich aus der Liebe geboren; ich bin mehr als ich bin, ein zweites Mal wurde ich geboren« (Rumi: *Diwan*, 7/102).

Natürlich erfolgte diese zweite Geburt Rumis, dieser Eintritt in den Bereich der unendlichen Freiheit, nicht mühelos.

Viele Dinge schenkt einem das Leben, Unendlichkeit aber erreicht man nur über Mühe und Drangsal. Zur Veranschaulichung der Antriebskraft für seinen Reifungsprozeß und zur Belehrung seiner Meisterschüler spricht Rumi: »Das Wesen meines Lebens besteht aus diesen Worten: Ich war roh, ich wurde reif, ich verbrannte.« Dieser *Schmerz der Reifung*, diese *Mühe der Entwicklung* vermag den Menschen mit Glückseligkeit zu erfüllen: »Wieviele heimliche Worte aus dem Leben Jesu habe ich mit Mühe in das Herz und das Ohr des Esels gepflanzt« (Rumi: *Diwan*, 5/69).

Der Esel ist in der Sprache Rumis ein Symbol für die Menschen, die sich dem Falschen hingeben.

Diese Eselmetapher, wie auch viele andere Formulierungen und Thesen Rumis, hat ihren Ursprung im Koran. *In Sure 74, Verse 48-55 werden diejenigen, die vor dem Koran fliehen, die sich nicht darum bemühen, ihn zu verstehen, mit einer Eselsherde verglichen, die vor dem Löwen flieht. Menschen, die sich von der Gnade der Unendlichkeit abwenden, die mit der Offenbarung verbunden ist, verhalten sich demnach wie Esel.*

Diese Perspektive des Korans bezüglich Individuum und Gesellschaft zieht sich durch alle Werke Rumis. Er bezeichnet den Hang des Menschen zum Falschen, seine fleischliche Lust, auch als »Eselei« und sagt: »Wenn du den Weg der Wahrheit nicht kennst, so gehe genau den Weg, auf dem der Esel kommt.«

Der Mystiker erlangt eine unvergleichliche Fähigkeit, mit der er sogar dem Esel allmählich etwas beizubringen vermag. Es gilt hierbei, sich dieses Talent zu bewahren, ohne sich den Dingen zu verschreiben, die der Esel wertschätzt. Als eine seiner besonderen Eigenschaften sieht Rumi diejenige, alle Dinge, die der Esel wertschätzt und für wichtig hält, abzuweisen und als wertlos zu erachten. Er sagt: »Diese gewöhnliche, verzaubernde Frau, diese Welt – wenn sie eines Tages verschwindet, selbst wenn sie mir ihr Glück und ihre Schätze hinterließe, was wäre das schon ...?« (Rumi: *Diwan*, 3/447).

Das Wissen um die Unendlichkeit kann die unsterbliche Seele zu einem Punkt führen, an dem sie inmitten der *Eselsherde* (der Ausdruck stammt von Rumi selbst), also inmitten der Menschenmenge allein, unverstanden, fremd, sogar verzweifelt dasteht. Und so fragt Rumi: »Wenn ich Silber besäße oder Gold, hätte ich dann weniger Freunde und Bekannte?« (Rumi: *Diwan*, 6/109) und verweist darauf, daß eine Armut, die äußerlich von niedrigem Stand zeugt, in Wahrheit von Herrschaft und Macht zeugt. Es ist die Herrschaft und Macht der Freiheit und Unabhängigkeit.

Es ist dies die Herrschaft *einer kosmischen Unabhängigkeit* ... »Ich besitze Tausende von Welten voller Licht und Segen; wie kannst du mich da bitten lassen, du irdischer Bäcker« (Rumi: *Diwan*, 3/214), sagt Rumi und zeigt, welche Niedertracht und welches Elend der Hochmut gebiert, der *aus Magen und Darm* der Eselsherde stammt. »Gibt es nicht in der Seelenküche herrliche Speisen, warum also sollten wir in der Küche der niederen Menschen aus einem Napf essen?« (Rumi: *Diwan*, 7/339).

Rumi verabscheut alles, wovon sich die Eselsherde ernährt. Er verabscheut selbst den Körper, obwohl der das »Reittier« der Seele ist. Denn auch der Körper ernährt sich von all den Dingen, die der »irdische Bäcker« verehrt und anbetet. Inständig bittet Rumi: »Der Körper, der aus Erde geschaffen ist, ist ein Glas, die Seele aber ist reiner Wein. Schenk mir ein anderes Glas, dieses hat einen Sprung« (Rumi: *Diwan*, 2/50).

Rumi verspottet und bemitleidet diejenigen, die Werte hochschätzen, die man mit Hilfe dieses verabscheuungswürdigen Glases erlangen kann. »Verkaufe mir keinen bauchigen Tonkrug; ich, der ich einen fließenden Strom besitze, was soll ich mit dem Tonkrug?« (Rumi: *Diwan*, 2/35). Und schließlich wendet er sich sogar mit Abscheu von den Begriffen ab, die die Unendlichkeit zu erklären versuchen. So verachtet er gar die Zahl »1«, die bei der Benennung der Einzigartigkeit und Einheit Gottes eine große Rolle spielt. Wie sehr

ähnelt er in dieser Haltung dem Denken seines großen Zeitgenossen *Ibn Arabi*, der sagt: »Sogar die Buchstaben des Wortes ›Gott‹ beschädigen die Einheit Gottes!« Bei der Beschreibung Gottes haften sogar den Worten »einzig« und »einer« der Ruch des Polytheismus an, denn auch sie gehören zu den Werten der verabscheuten Welt, sprich zur »Eselsherde«. Rumi sagt: »Wir sind wie ein Staubkorn, wir haben uns gegen die vier Elemente aufgelehnt, gegen die fünf Sinne und auch gegen die sechs Seiten. Aber was ist das schon, was du ›fünf‹, ›sechs‹ nennst? Ich bin schon zornig über die Worte ›ein Gott‹« (Rumi: *Diwan*, 1/296).

Es stimmt, wir sagen »Gott ist einzig«, doch dies geschieht, weil wir keine andere Möglichkeit haben, Seine Einzigartigkeit auszudrücken. Gott ist »einzig« jenseits von Zahlen, Charaktereigenschaften oder Maßangaben. Um dies jedoch adäquat zum Ausdruck zu bringen, fehlt es unserer Sprache an den nötigen Ausdrucksmöglichkeiten.

Des weiteren beschreibt Rumi einerseits sich selbst und andererseits die Entbehrungen und Prüfungen, die auf seine Meisterschüler zukommen. Zusammenfassend ließe sich dies folgendermaßen wiedergeben: *Liebst du mich, so bereite dich auf Entbehrungen, Einsamkeit und Einsiedelei vor!* In einem Gedicht heißt es hierzu: »Wer immer mein Feuer in sich trägt, trägt eine Jacke von mir. Er ist so verletzt wie Husain, hat einen Kelch wie Hasan« (Rumi: *Diwan*, 2/53).

Ein mit Gott vereinigter Mensch, so Rumi, hat auf dieser irdischen Welt keine Freunde. Wer dies nicht glaubt, täuscht sich. Wer eine eindeutige Antwort sucht, müßte sterben und erneut auf die Welt kommen; was natürlich nicht möglich ist. »Wer ist Feind, wer Freund? Um das zu verstehen, muß man nach dem Tod wieder auf die Welt kommen«, so Rumi (Rumi: *Diwan*, 5/181).

Nach dem Tod des mit Gott Vereinigten zeigt sich das wahre Gesicht seines Freundeskreises. Was haben die dem Propheten Muhammed Nahestehenden, die er als »Freunde« bezeichnete, nach seinem Tod alles angerichtet? Sie haben seine

Botschaft verfälscht. Einzig aus Gier nach Herrschaft und Macht haben sie das Kind des Gesandten Gottes vergiftet und zerstückelt, und besaßen zudem die Niedertracht, diese Tat später als einen »leichten Fehler im Rahmen des selbständigen Urteils« der Gemeinde darzustellen.

Wie bereits gesagt, mißt die unsterbliche Seele nichts Dinglichem, das sich als verabscheuungswürdig erweist, Bedeutung bei, nicht einmal dem Leib des Menschen. Demzufolge ist *der Tod* für die unsterbliche Seele kein Grund, in lautes Klagen auszubrechen, sondern *ein Reifungsprozeß, ein Mittel zur Vereinigung mit Gott*. Um dies zu verstehen, muß der Mensch jedoch erst seine Abhängigkeit von den Wertvorstellungen der »Eselsherde« überwinden.

Als unsterbliche Seele, als ein Mann der Liebe und des Glaubens, der nicht der »Eselsherde« ergeben ist, begrüßt und preist Rumi den Tod als *ewigen Freund*: »Da du es bist, der mir mein körperliches Leben nimmt, werde ich mich nicht winden, wenn ich es geben muß« (Rumi: *Diwan*, 7/355). Und zu jenen, die dies überrascht, spricht er: »Der Tod bedeutet Leben, ja Leben; die Sichtweise aber, welche die Wahrheit verhüllt, zeigt das Gegenteil« (Rumi: *Diwan*, 5/97).

Und als mit Gott vereinigte Seele, die das Abenteuer Leben durchlaufen hat, betrachtet Rumi den Tod als einen Freund, der ihn in ein Land mit unvergleichlichen Schönheiten führt, als einen Freund, der ihn nicht hintergeht und nie allein läßt. Denjenigen, die diese Sicht nicht teilen und daher einst an seinem Grab weinen könnten, sagt er:

»Wenn an meinem Todestag mein Sarg getragen wird, trage ich die Sorge dieser Welt in mir; glaub nur nicht, ich sei betrübt, da ich diese Welt verlasse, zweifle nicht.

Weine nicht um mich, sag nicht ›wie schade um ihn!‹ Es wäre schade, wenn du in das Spiel des Teufels, in seine Sichtweise gerätst, es kommt die Zeit der Trauer.

Wenn sie mich in das Grab herablassen, so sagt nicht ›Lebewohl!‹ denn das Grab ist nur ein Schleier des Lebens.

Du hast den Untergang gesehen, nun siehe auch die Geburt; welchen Schaden nehmen denn die Sonne und der Mond, wenn sie untergehen?

Für dich sieht es aus wie ein Untergang, und ist doch eine Geburt; das Grab scheint ein Gefängnis, und ist doch die Befreiung des Lebens.

Gibt es eine Saat, die ausgesät wird und dennoch nicht aufgeht; warum also glaubst du nicht an die menschliche Saat?

Gibt es einen Eimer, der in den Brunnen geworfen und nicht voll wieder herausgezogen würde; warum also sollte Joseph jammern?

Wenn du im Diesseits deinen Mund geschlossen hieltest, öffne ihn im Jenseits, denn nun erfüllt dein Schrei die Lüfte der Welt ohne Raum und Ort« (Rumi: *Diwan*, 3/169).

Rumi ist so unendlich wie die Liebe und das Licht.

Bevor wir die Werke Rumis vorstellen, hier zunächst einiges zu seiner literarischen Person, seiner Wirkung und zu dem ihm zugeschriebenen Mewlewi-Orden:

So wie die Musik ist auch die türkische Literatur ohne den Einfluß des Mewlewi-Ordens kaum vorstellbar. Dieser Orden übte den stärksten Einfluß auf die türkische Sufi-Literatur aus und war zugleich der Hauptfaktor, der die Diwan-Literatur an den Sufismus band.

Darüber, ob Rumi der größte Dichter persischer Sprache ist, läßt sich sicherlich streiten. Zweifellos ist er jedoch *einer* der größten Dichter der persischen Sprache. Ebenso steht fest, daß er in seiner türkischen Heimat literarisch reifte und hier seine Werke hervorbrachte.

Es scheint hier angebracht, auf eine Haltung Rumis einzugehen, die häufig diskutiert und im allgemeinen falsch gedeutet wird: *Rumis negative Sicht der Türken*. Welche Gründe für diese Sichtweise auch ausschlaggebend waren, wie sehr ihre mögliche Berechtigung auch diskutiert wird, es gibt eine unleugbare Tatsache: *Rumi klagte über die Türken*. Seine Einstellung schlägt sich in seinem Werk deutlich nieder. Vielleicht ist diese Haltung eine poetische Übertreibung, eine emotionale Reaktion auf Dinge, die ihm mißfallen haben, oder auf eine ungerechte Beurteilung seinerseits. Dennoch sie ist nicht zu leugnen. Rumi beschrieb die *Türken* als »streitsüchtig«, kompromißlos, peinigend, hart und manchmal sogar als grausam. Diese Sichtweise läßt ihn gar die Mongolen achten, die die Türken unterjochten (Rumi: *Fihi ma fihi*, 18 u. 101). Rumi zufolge waren die Mongolen zwar eine Plage Gottes, wurden von Gott jedoch denjenigen geschickt, für die sie bestimmt waren.

Als Beispiele seiner negativen Haltung gegenüber den Türken lassen sich auch folgende Äußerungen anführen: »Dieser streitsüchtige, harte Türke kam, band mir die Hände und sagte, Gott soll urteilen« (Rumi: *Diwan*, 7/606). »Den eisernen Ketten, dem türkischen Beamten zu entfliehen, ist möglich, doch unmöglich ist es, diesen seelischen Banden zu entfliehen« (Rumi: *Maktûbat*, 8).

Auch erwähnt Rumi an anderer Stelle die Folter der Oghusen (Rumi: *Diwan*, 1/69).

Und dennoch ist Rumi die wichtigste Brücke zwischen der türkischen Seele, dem iranisch-islamischen Denken und der Lyrik. Zwei weitere Menschen können als ein Teil dieser Brücke betrachtet werden: Rumis Sohn Sultan Walad und sein Enkel *Ulu Arif Dschelebi*. Fast alle Gedichte Sultan Walads sind auf persisch verfaßt, und auch bei Ulu Arif Dschelebi begegnet uns kein einziger türkischer Vers.

Trotz dieser Vereinnahmung der persischen Kultur durch Rumi und seine Anhänger wäre es unverzeihlich, sie als regelrecht türkenfeindlich anzusehen, als Menschen, die das einfache Volk ausschließen. Soziologisch betrachtet wird es in einer Gesellschaft stets eine Volksliteratur mit ihrem entsprechenden Umfeld sowie gleichzeitig eine kulturell höhergestellte Gruppe geben. Zur damaligen Zeit war diese Gruppe aufgrund der herrschenden Verhältnisse dem persischen Stil und der persischen Sprache verbunden. Heutzutage existiert in allen Ländern eine Hinwendung zur westlichen Kultur. Diese Hinwendung ist keinesfalls gegen das Volk gerichtet. *Feindschaft gegen das Volk ist eine Frage der Absicht und des Charakters und nicht eine Frage der Hinwendung zu einer anderen Sprache oder Kultur.*

Rumi und sein Kreis waren zwar in ihrer Sprache und ihrem Stil persisch, doch blieben sie dabei durch und durch volksverbunden und Freunde des Volkes. Gibt es denn heute nicht auch Menschen, die zwar mit einer westlichen Sprache und Kultur aufgewachsen sind, und trotzdem volksverbunden und türkisch geprägt sind?

Es ist *marxistischer Unsinn*, Menschen, die in Fragen der Kunst und des Stils unter dem Einfluß einer bestimmten Kultur stehen, als Volksfeinde zu bezeichnen. Dieser Unsinn rührt daher, daß man das Verständnis vom Dienst an der Gemeinde im Islam nicht kennt. So wurde unsinnigerweise die gewaltige Diwan-Literatur als volksfeindlich eingestuft und denunziert. Sind denn *Yunus Emre* und *Karacaođlan*, die beide in einer volkstümlichen Sprache schrieben, Türken und volksverbunden und andererseits *Neşati*, *Nabi*, *Şeyh Galip*, *Ziya Paşa* Türken und volksfeindlich? Sie alle waren in ihren Herzen gleich und hegten die gleichen Absichten, unterschieden sich jedoch in ihrer Literatursprache und ihrem Stil. Dieser Unterschied bleibt jedoch eine universelle Tatsache, die sich in jeder Gesellschaft manifestiert. Es ist demnach völlig falsch, Zivilisationen und Kulturen auf- oder abzuwerten und sie als gut oder schlecht einzustufen.

Auch die großen Meister der Diwan-Literatur, der höchsten Errungenschaft der türkischen Dichtung, hatten direkt oder indirekt ihren Ursprung im Mewlewi-Orden. Auch Gölpınarlı macht darauf aufmerksam: »Der Mewlewi-Orden gehört zu den Begründern der Diwan-Literatur. Mit anderen Worten: Bei der Gründung und Entwicklung der osmanischen Diwan-Literatur spielte der Mewlewi-Orden eine große Rolle ...

Im osmanischen Reich gab es lediglich zwei große Einrichtungen, die von dessen Anfängen bis zu dessen Untergang wirklichen kulturellen Einfluß ausübten: die Orden der Mewlewi und der Bektaşi. Der Mewlewi-Orden hat bald nach Rumi und der Epoche der Seldschuken, insbesondere im Bereich der Musik, Literatur, Unterhaltung und Weltanschauung, großen Einfluß auf die intellektuellen Schichten ausgeübt. Sogar in der Anfangszeit, als der Orden seinen volksverbundenen Charakter noch nicht verloren hatte, übten einige Mewlewi-Führer mittels Stiftungen großen Einfluß auf breite Gesellschaftskreise aus. Der Bektaşi-Orden

hingegen beeinflusste insbesondere die Dorfbewohner und die städtische Mittelschicht ...

Der Dichter *Nef'i* (gest. 1635), der die literarische Schule von *Baki* von ihrer Künstlichkeit befreite und sie noch aussagekräftiger machte, war ein Mewlewi. Mit seinen literarischen Themen und Formen bereitete er schließlich den Weg für *Nedim* (gest. 1730), einem der größten Dichter der osmanischen Diwan-Poesie. Auch *Neşati Ahmet Dede* (gest. 1673) war ein Mewlewi. Er beherrschte die Sprache ausgezeichnet und verstand es meisterhaft, Aussage und Phantasie harmonisch zu verbinden, ohne dabei an stilistischer Gewandtheit einzubüßen. Die literarische Schule von *Neşati Ahmet Dede* hatte großen Einfluß auf später folgende Dichter, darunter auch auf *Şeyh Galip* (gest. 1799). *Şeyh Galip* gab der Dichtung eine völlig neue Richtung, indem er unter anderem den in Persien aufkommenden neuen Klassizismus in die Diwan-Poesie einführte ...

Auch *Nabi* (gest. 1712), dessen Sprachgewalt von allen Dichtern anerkannt wurde, war ein Mewlewi. Er brachte die Philosophie in die Diwan-Dichtung ein und bereitete auf diese Weise den Weg für *Rağıp Paşa* und *Taib* ...

Die Anhänger des Mewlewi-Ordens waren es, die den Sufismus zu einem Element der Diwan-Dichtung machten. Der lange Einfluß anderer Sufi-Dichter wie *Yunus Emre* oder *Aşık Paşa* sei hier keineswegs verleugnet, er war jedoch weitaus geringer.

Zweifellos wären *Nef'i*, *Nabi* und *Şeyh Galip* auch Meister der Diwan-Dichtung geworden, wären sie denn keine Mewlewis gewesen. Sicherlich hätten sie sogar unter dem Einfluß der persischen Literatur und ihrer Dichter vom Sufismus berichtet. Dies jedoch nur nebenbei ...

Die sprachlichen, stilistischen und begrifflichen Besonderheiten des Mewlewi-Ordens brachten eine eigene Literatur hervor, die innerhalb der Diwan-Literatur klar von den anderen Strömungen zu trennen ist. Zwar sind fast alle dieser Mewlewi-Dichter auf den Gebieten der Kasiden und Ghaselen auch den Diwan-Dichtern zuzuordnen. Jedoch

sind einige ihrer Gedichte mit all ihren Besonderheiten als Mewlewi-Gedichte zu betrachten. Sie sind sogar dermaßen deutlich vom Geist des Mewlewi-Ordens geprägt, daß sie ohne Erläuterungen völlig unverständlich bleiben ...

Halten wir also abschließend fest: Die Mewlewi-Dichter zählen zu den Meistern der Diwan-Literatur. Ihre Gedichte bewegen sich im formalen und ästhetischen Rahmen dieser Literatur. Diese Dichter verfaßten aber auch Gedichte, die diesen Rahmen sprengen und die einen solch starken Bezug zum Glauben und zu den Ritualen des Mewlewi-Ordens haben, daß sie ohne deren Kenntnisse nicht zu verstehen sind. Daher gibt es innerhalb der osmanischen Diwan-Literatur auch eine eigene Mewlewi-Dichtung.« (Gölpınarlı: *Der Mewlewi-Orden*, 446-453)

* * *

Rumi ist eine herausragende historische Persönlichkeit und erlangte als schöpferische Seele Unsterblichkeit. Sein Werk besticht unter anderem durch seinen bemerkenswerten Umfang. Die vielen Werke Rumis hätten für mehrere Leben ausgereicht ... Nicht nur in seiner Sprachmächtigkeit und Energie, auch in seinen Farben, Bildern und Formen gleicht Rumi einem unendlichen Ozean ...

Im Folgenden wollen wir seine Werke und ihre Besonderheiten kurz vorstellen:

1. DAS MATHNAWI

Das Mathnawi gehört zu den bleibenden literarischen Denkmälern der Menschheit und wurde von Rumi als *Laden der Einheit* bezeichnet. Das Werk verdankt seinen Namen der Versform, in der es verfaßt ist. Das Mathnawi ist Rumis Hauptwerk, die Hauptquelle des Mewlewi-Ordens und eine der grundlegenden Quellen des Sufismus.

Mathnawi ist in der islamischen Literatur eine Versdichtung in strengem Versmaß, in der der Doppellers einen Binnenreim enthält. Alle in dieser Versform verfaßten Bücher wurden Mathnawi genannt.

Auch wenn Rumi bei der Beschreibung seines Buches einige charakteristische Merkmale und Bezeichnungen hervorhebt, wurde es zu seiner Zeit sowie später stets als *Mathnawi* bezeichnet.

Das Mathnawi ist als didaktisches Werk ein herausragendes kulturelles Zeugnis des islamischen Ostens. Es wurde in die meisten Weltsprachen übersetzt und unzählige Male kommentiert. Hunderten von Werken diente es als Quelle.

Rumis Biographen Aflaki zufolge, dessen Werk *Manakib* eine der Hauptquellen zu Rumi und dem Mewlewi-Orden darstellt, enthält das *Mathnawi* 26.660 Verse in sechs Bänden. Gölpınarlı berücksichtigt die unterschiedlichen Abschriften und beziffert den wahren Umfang mit 25.618 Versen.

Den Anstoß, das Mathnawi zu verfassen, bekam Rumi von seinem engen Freund und Jünger *Husameddin*. Husameddin hatte die Werke der beiden großen Meister des islamischen Denkens, der Perser *Sanai* (gest. 1150) und *Attar* (gest. 1221) studiert. Husameddin wußte um Rumis Genie und regte ihn beharrlich dazu an, ein solch unvergängliches Werk zu verfassen.

2. DER DIWAN

Dieses gigantische Werk enthält die lyrische Dichtung Rumis und besteht aus Ghaselen und Vierzeilern in Form der *Rubai*. Zweifellos stellt Rumis *Diwan* die umfassendste Deutung und Behandlung des Themas Liebe in der Geschichte der Menschheit dar.

Insbesondere der gedruckten Ausgabe des *Diwan* sind einige Gedichte hinzugefügt worden, die nicht aus Rumis Feder stammen. Unter ihnen auch einige, die von Rumis

Sohn *Sultan Walad*, von *Schamseddin* und anderen verfaßt wurden. Zieht man diese Gedichte ab, so enthält der *Diwan* rund 2.000 Ghaselen (ungefähr 21.000 Verse) sowie rund 1.700 Vierzeiler (ungefähr 3.500 Verse). Somit umfaßt der *Diwan* rund 25.000 Verse. Keinesfalls darf man die hinzugefügten fremden Gedichte mitzählen und den *Diwan* als ein Werk von über 50.000 Versen preisen. Der *Diwan* ist ebenso wie das *Mathnawi* auf persisch verfaßt. Ob die wenigen türkischen Gedichte von Rumi stammen, ist äußerst fraglich.

Der *Diwan* enthält 21 verschiedene Versarten, die im arabischen Versmaß *aruz* verfaßt sind. Die Ghaselen jeder Versart sind jeweils zu einem *Diwan* zusammengefaßt. Die Vierzeiler bilden einen *Diwan* für sich. Sie wurden von mehreren Übersetzern unter dem Titel *Rumis Vierzeiler* veröffentlicht.

Der berühmte Orientalist und Rumi-Spezialist *Reynold A. Nicholson* war der erste westliche Wissenschaftler, der eine Auswahl aus dem *Diwan* übersetzte. Er veröffentlichte im Jahre 1898 48 Gedichte in einer zweisprachigen Ausgabe bei *Cambridge University Press*. Zuvor hatte der Dichter Friedrich Rückert (1788-1866) Ghaselen von Rumi ins Deutsche übertragen.

In den Ghaselen des *Diwan* zeichnet Rumi manchmal mit dem Namen *Salahaddin*, im allgemeinen aber mit *Schams aus Tabriz*. So ist *Rumis Diwan* auch als »*Sammlung des Schams aus Tabriz*« bekannt.

Als beste Druck-Ausgabe des *Diwan* gilt die Edition des Rumi-Experten *Badiuzzaman Furuzanfar*, der auch die unterschiedlichen Handschriften berücksichtigte.

3. DIE MAKTÛBAT

Dieses Werk enthält die persischen Briefe, die Rumi an seine Freunde oder an Personen, die Fragen an ihn gerichtet hatten, schrieb oder schreiben ließ. Die Sammlung wurde von *Feridun*

Nazif Uzluk 1937 in Istanbul gedruckt und später von Gölpinarlı übersetzt und veröffentlicht (Istanbul 1963).

4. FIHI MA FIHI

Dieses Werk enthält schriftliche Aufzeichnungen von Rumis Gesprächen und ist eine der wichtigsten Quellen zu Rumi und dem Mewlewi-Orden. Mit Ausnahme weniger Kapitel ist es auf persisch verfaßt. Es erhellt Rumis Zirkel und Freunde sowie seine philosophische Herangehensweise, seine Betrachtung von Mensch, Glaube und Leben. Das Werk wurde von *Meliha Ülker* übersetzt und 1954 vom türkischen Erziehungsministerium veröffentlicht. Die Übersetzung von Gölpinarlı erschien 1959.

5. MECLIS-I SEB'Â

Dieses Werk besteht aus sieben Predigten Rumis und wurde erstmalig 1937 von *Feridun Nafiz Uzluk* zweisprachig veröffentlicht. Die von Gölpinarlı angefertigte Übersetzung wurde im Jahre 1965 vom Fremdenverkehrsamt Konya publiziert.

Soweit die Werke, deren Urheber eindeutig Rumi ist. Die folgenden werden mit ihm in Verbindung gebracht:

1. TIRAŞNAME

Das Werk besteht aus 75 Versen und schildert die Ausübung und Besonderheiten der Feierlichkeiten und Zeremonien im Mewlewi-Orden. Gölpinarlı stellte fest, daß dieses Rumi zugeschriebene Werk tatsächlich von *Şahidi* verfaßt wurde.

2. AŞKNAME

Ein Werk mit 94 Versen, das Gölpinarlı ebenfalls *Şahidi* zuschreibt.

3. RISALE-I AFAK U ENFÜSİ

Dies ist eine kleine Abhandlung in 75 Versen im Kaside-Stil und wurde wahrscheinlich ebenfalls von *Şahidi* verfaßt.

4. RISALE-I AKAAID

Dieses Werk besteht aus 16 Seiten Prosa und beschreibt Gott und seine Eigenschaften. Es kann weder vom Stil noch vom Inhalt her Rumi zugesprochen werden und enthält zudem viele Ungereimtheiten.

DER MENSCH IM ISLAM

DER MENSCH IM KORAN

Um zu verstehen, welchen Platz ein Begriff in Rumis Denksystem einnimmt, sollte man zunächst die Bedeutung dieses Begriffs im Koran untersuchen. Im Grunde ist dies eine Vorgehensweise, die bei allen islamischen Denkern angebracht ist, insbesondere jedoch bei Rumi, zumal dieser sich selbst als *ein Diener des Korans und als Staubkorn auf dem Wege des Propheten Muhammed* bezeichnet. Bevor wir uns also Rumis Menschenbild zuwenden, werfen wir zunächst einen Blick auf das Menschenbild des Korans.

Wenn im Koran vom Menschen die Rede ist, werden zwei Formulierungen verwendet: »Der Mensch ist aus Ton erschaffen« (Sure 6, Vers 2; Sure 15, Vers 28; Sure 38, Vers 71) und »Der Mensch ist vom Hauch Gottes erschaffen« (Sure 15, Vers 29). Hiermit wird veranschaulicht, daß sich im Menschen zwei Teile vereinigen: der sterbliche Teil, also der Leib, und der unsterbliche Teil, also die Seele. Um diese beiden Teilbereiche zu benennen, verwendet man die Gegensatzpaare sterblich-unsterblich, menschlich-göttlich und Phänomen-Numen. Die Sufis verdeutlichen diese Unterscheidung mit Begriffen wie *menschliche Natur – göttliches Wesen* (Halladsch), *Körper – Seele* (Dschunaid), *äußere Form – inneres Wesen* usw. Sie alle drücken das gleiche aus: Im Menschen gibt es einen körperlichen Bereich, der ein Teil der Schöpfung ist und den er mit den anderen Geschöpfen gemein hat, sowie einen immateriellen, metaphysischen Bereich, der in der Schöpfung nur dem Menschen zueigen ist. Dieser zweite Bereich wird von dem Philosophen *Max Scheler* als *Bereich des Geistes* bezeichnet.

Mit anderen Worten: Der Mensch besitzt eine materielle, dingliche Seite sowie eine zweite, transzendente. Letztere ist zwar nicht irrational, jedoch auch nicht so einfach strukturiert, daß sie rein rational erfaßbar wäre. Diese zweite Seite unterscheidet den Menschen von allen anderen Geschöpfen. Mit ihr ist er ihnen überlegen, während er ihnen mit seiner anderen Seite, das heißt körperlich, gleichgestellt ist und rational analysierbar ist. Weil der Koran den Menschen als ethisches Geschöpf betrachtet, präsentiert er nicht in erster Linie die metaphysische und medizinisch-physische Beschaffenheit des Menschen. Dies würde den Absichten des Korans widersprechen. Der Koran ist weder ein Buch der Philosophie noch der Wissenschaft. Vielmehr nähert sich der Koran der ethischen Beschaffenheit des Menschen von der praktischen Seite her. Darüber hinaus vermittelt der Koran mit seinem eigenen Stil Kenntnisse über die metaphysische und physische Natur des Menschen.

Auch darf nicht vergessen werden: Der Koran geht davon aus, daß der Kern des Menschen mit Gott vereinigt ist; man kann daher nicht erwarten, daß er sich stark mit dem unsterblichen Teil des Menschen befaßt. Denn über diesen Aspekt des Menschen zu sprechen, hieße in gewisser Weise auch über Gott zu sprechen.

Zu welchem Schluß führt uns die Tatsache, daß der Mensch als die Verbindung zweier Bereiche, Erde und göttlicher Hauch, dargestellt wird? *Zunächst ist der aus Erde erschaffene Mensch Teil der evolutionären Entwicklung; der körperliche Mensch gehört dem Prozeß von Krankheit, Geburt, Leiden und Tod an.*

Auf den Unterschied zwischen der im Koran beschriebenen Evolution und der Darwinschen Evolutionslehre wird später noch näher eingegangen.

Die Selektion und das Auserwähltsein des Menschen innerhalb der Schöpfung, von denen der Koran spricht, betreffen den körperlichen Aspekt (Sure 3, Vers 33; Sure 16,

Vers 59; Sure 35, Vers 32). Im Koran heißt es: »Gab es nicht vor dem Erscheinen des Menschen einen langen Zeitraum, in dem er nichts Erwähnenswertes war? Wir haben den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch erschaffen, um ihn zu prüfen. Wir haben ihm Ohren und Augenlicht geschenkt« (Sure 76, Suren 1 f.). Diese evolutionäre Entwicklung erwähnt der Koran auch, wenn er von der Entstehung des Menschen spricht, und weist hierbei auf folgenden Punkt hin: »Euer aller Erschaffung und Wiedererweckung ist wie die eines einzelnen Wesens« (Sure 31, 28). Soweit also der Koran zum sterblichen, leiblichen Teil des Menschen.

Daß der Mensch andererseits in seinem Kern ein Hauch Gottes ist, führt uns zu einer weiteren Feststellung des Korans: Es existiert eine ewige Vereinbarung, ein urzeitlicher Vertrag zwischen Gott und den Menschen. Der Koran bezeichnet diesen Urvertrag als *Misak*, und ruft den Menschen dazu auf, ihn einzuhalten und sein Leben gemäß der Bedingungen dieses Vertrags zu führen (Sure 7, Vers 172; Sure 2, Vers 27; Sure 20, Vers 115).

Dieser Urvertrag, den der Mystiker *Dschunaid* (gest. 298 H. / 910 n. Chr.) als Bezeichnung für ein System verwendet, gilt als Grundlage aller individuellen, sozialen und evolutionären Beziehungen des Menschen. Er positioniert den Menschen zwischen zwei metahistorischen Wahrnehmungen, deren eine sich in der unendlichen Ewigkeit, deren andere sich im Jenseits nach dem Tod befindet. Erstere besteht im Vertrag zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, letztere hingegen bezeichnet den Jüngsten Tag, der eine Art Abrechnung im Rahmen dieses Vertrages darstellt.

Die These, daß der Mensch ein Hauch Gottes sei, führt uns schließlich zu folgender Schlußfolgerung: Der Mensch ist von Gott auserwählt und trägt die Verantwortung dafür, daß das *göttliche Gut*, die Schöpfung, ihre Bestimmung erfüllt (Sure 33, Vers 72; Sure 2, Vers 30). Damit der Mensch diese Aufgabe bewältigen kann, ist die gesamte Schöpfung

seiner Herrschaft unterworfen. Der Koran bezeichnet diese Tatsache mit dem Begriff *tashir* und geht somit davon aus, daß der Mensch der Schöpfung überlegen und nicht unterlegen ist. Die Religion, die der Koran aufzeigt, ist der Weg dieser Überlegenheit und Herrschaft.

Da der Mensch Bewahrer der Schöpfung ist, darf er weder ausschließlich Engel, noch Teufel sein. Seine Überlegenheit erwächst vielmehr aus der Vereinigung dieser beiden Pole. Der Mensch ist nicht nur Bewahrer des göttlichen Guts, sondern trägt auch viele Mängel und Fehler in sich: Er vergießt Blut, ist streitsüchtig, er ist ungeduldig, undankbar, verfällt der Begierde, ist eigenwillig, dreist, anmaßend und hält seine Unkenntnis für Bildung. Daher verlangt der Koran, selbst die Propheten, die vollkommensten aller Menschen, immer im Zusammenhang mit ihren menschlichen Eigenschaften zu betrachten. Die Propheten als makellose Wesen anzusehen, bezeichnet der Koran gar als eine Form des Polytheismus (Sure 25, Verse 7 ff., 20). Mit seinen beiden Polen ist der Mensch vollkommen; seine gute und schlechte Seite machen ihn erhaben und schön.

Aus der Tatsache, daß der Mensch Bewahrer des göttlichen Guts ist und die Schöpfung ihm unterstellt, ergibt sich des weiteren: Der Mensch ist ein überragendes Geschöpf, das Respekt und Ehrerbietung verdient. Er erscheint zunächst mit seinem Leib in schönster Gestalt (Sure 95, Vers 4). Mit seiner Seele ist er sogar vielen anderen Geschöpfen überlegen. In Sure 17, Vers 70 heißt es: »Wir stellten die Menschen über die meisten Unserer Geschöpfe.« Das bedeutet jedoch auch, daß innerhalb dieser Schöpfung noch vollkommener Geschöpfe existieren als der Mensch. Das traditionelle islamische Denken akzeptiert diese Auslegung freilich nicht.

Dem Menschen müssen höchster Dienst und Respekt erwiesen werden. Dies gilt für alle Menschen gleichermaßen. Die Haltung des Propheten Muhammed ist hierin bei-

spielhaft. Er achtete die verschiedenen Religionen und besuchte Kranke auch dann, wenn sie Anhänger der Götzenanbeter waren und erhob sich bei jeder Beerdigung respektvoll. Wenn er einen Menschen bewirtete, ging er nicht vom Tagwerk des Menschen aus, sondern von seiner zukünftigen Menschlichkeit. Als man von ihm verlangte, die Götzenanbeter aus Taif zu verfluchen, die ihn mit Steinen attackiert hatten, wies er dies ab und flehte: »Mein Gott, führe mein Volk auf den rechten Weg, denn sie wissen nicht was sie tun.«

Es ist viel darüber diskutiert worden, warum der Prophet Muhammed diejenigen, die ihm Schlechtes angetan hatten, als »mein Volk« bezeichnete. Die Auslegung liegt auf der Hand: Alle Menschen, einschließlich der Götzenanbeter, sind kleine Zellen der universellen Person des Propheten Muhammed, der im Sufismus auch als *die höchste Seele* bezeichnet wird. Im Koran heißt es über die Seele des Propheten Muhammed: »Alles, was den Menschen widerfährt, bekümmert ihn, geraten die Menschen in Bedrängnis, leidet er« (Sure 9, Vers 128).

Diese Haltung des Korans und des Propheten Muhammed führt zu einer weiteren Realität des Korans: die Gleichheit der Menschen. Der Koran lehnt jegliche Überlegenheit eines Menschen gegenüber einem anderen aufgrund seiner Hautfarbe, Rasse, Abstammung, Besitz, Kraft usw. ab. Alle Menschen sind Kinder. »Gott ist der Herr aller Welten« und der Prophet Muhammed ist die »Barmherzigkeit der Welten«, heißt es im Koran. Die Ansprache richtet sich an den Menschen, der absolut rein ist. Hierzu bedarf es auch keiner Zugehörigkeit zu einer Religion. Die Gleichheit der Menschen ist eines der Charakteristika des Einheitsgebots im Koran.

Die bisherigen Ausführungen erlauben folgenden Schluß: *Dienst am Menschen ist Gottesdienst*. Die Sufis nennen dies »Gott und die Menschen vereinigen«. *Ihnen zufolge führt der Weg zu Gott über den Weg des Dienstes an und der*

Liebe zu den Menschen. Klare Beispiele hierfür finden sich im Leben und den Aussprüchen des Propheten Muhammed. Zur Verdeutlichung seien hier nun einige dieser Beispiele angeführt. Als jemand zum Propheten Muhammed sprach »Meine Seele ist schmutzig geworden«, ermahnte ihn der Prophet mit den Worten: »Sag so etwas nicht, sag ›Mein Herz ist trüb geworden«. Er lehnte es ab, Menschen mit Schmutz in Verbindung zu bringen. Als er einmal auf dem Weg zur Toilette begrüßt wurde, erwiderte er den Gruß erst, nachdem er seine Notdurft verrichtet hatte und erklärte, daß eine Erwidernng des Grußes zuvor eine Respektlosigkeit gegenüber dem grüßenden Menschen gewesen wäre. Als jemand den Namen *König der Könige* erhielt, sprach er: »Es gibt keinen König außer Gott«. Er zeigte damit seine Abneigung gegen jegliche Titel, die eine Überlegenheit gegenüber anderen Menschen ausdrücken, und pries die den Menschen gebührende Achtung. Als er während eines militärischen Streifzugs die Reihen des Heeres ordnete, berührte er den Bauch eines Mannes leicht mit einem Stab. Der Mann sagte: »Du hast mir wehgetan.« Der Prophet hob sein Gewand und sprach: »Hier ist mein Bauch, nimm Rache.« Woraufhin der Mann ihn umarmte, seinen Bauch küßte und weinend sagte: »Wie kann ich meine Hand gegen dich erheben, Gesandter Gottes, ich wollte nur deinen Leib küssen.«

In einem Hadith heißt es: »Am Jüngsten Tag spricht Gott: ›Oh, Mensch! Ich war krank und du hast mich nicht besucht.‹ Der Mensch antwortet: ›Oh, mein Gott! Du bist der Herr der Welten. Wie hätte ich Dich besuchen sollen?‹ Gott antwortet: ›Einer meiner Diener war krank und du hast ihn nicht besucht. Hättest du ihn besucht, ich wäre an seiner Seite gewesen.‹ Und Gott fährt fort: ›Ich bat um Essen, du jedoch gabst mir nichts zu essen; ich war durstig, du gabst mir nichts zu trinken ...« All dies verdeutlicht das Verständnis des Propheten Muhammed von der Vereinigung Gottes mit den Menschen.

Da der Kern des Menschen mit Gott identisch ist, erreicht er sein Glück und seine Unsterblichkeit, indem er zu Gott gelangt. Dementsprechend macht es ihn unglücklich, wenn er sich von Gott entfernt. Somit setzt der Koran *Unsterblichkeit (Immortalität)* mit dem endgültigen Ankommen bei Gott gleich. Im Koran wird deutlich ausgedrückt, daß Gott das letzte Ziel des Menschen ist (Sure 2, Vers 156; Sure 29, Vers 8).

Auch der höchste Grad der Freiheit besteht im Ankommen bei Gott. Denn Freiheit besteht darin, unser Wesen zu vervollkommen, und unser Wesen ist Gott. Daher stellt der Koran Gehorsam und Gottesfurcht als die höchsten Formen der Ehre dar, die der Mensch erfahren kann. Ein weiterer Beweis hierfür ist, daß bei der Himmelfahrt, der höchsten Stufe der Nähe zu Gott, der Prophet Muhammed als *Abd (Diener Gottes)* bezeichnet wird (Sure 17, Vers 1).

Heißt das also, der Mensch ist göttlich? Nein. Der Mensch ist Mensch, Gott ist Gott. Nach dem Koran ist Gott sowohl immanent als auch transzendent. Über seinen immanenten Teil ist er tief mit dem Menschen verbunden. Gott ist allseits mit dem Menschen: »Er ist dem Menschen näher als seine Halsschlagader« (Sure 18, Vers 16). Die Tatsache aber, daß der Mensch nur ein Teil der Schöpfung ist, verbietet dessen Gleichsetzung mit Gott. *In diesem Fall ist die Mensch-Gott-Beziehung keine pantheistische Beziehung. Es ist eine koranische Einheit sui generis.* Der zum Islam übergetretene Mystiker *Schuon* hat vollkommen recht, wenn er sagt: »Der Islam verkörpert die Einheit von Gott und Mensch, wobei aber das Menschsein des Menschen und die Göttlichkeit Gottes bewahrt bleiben. Der Mensch ist das Subjekt der göttlichen Vorsehung. Gleichzeitig ist der Mensch frei, denn Gott schuf ihn nach seiner Form. Der Islam führt das Unveränderliche Gottes mit dem Vergänglichen des Menschen zusammen« (*Schuon: Understanding Islam*, 13).