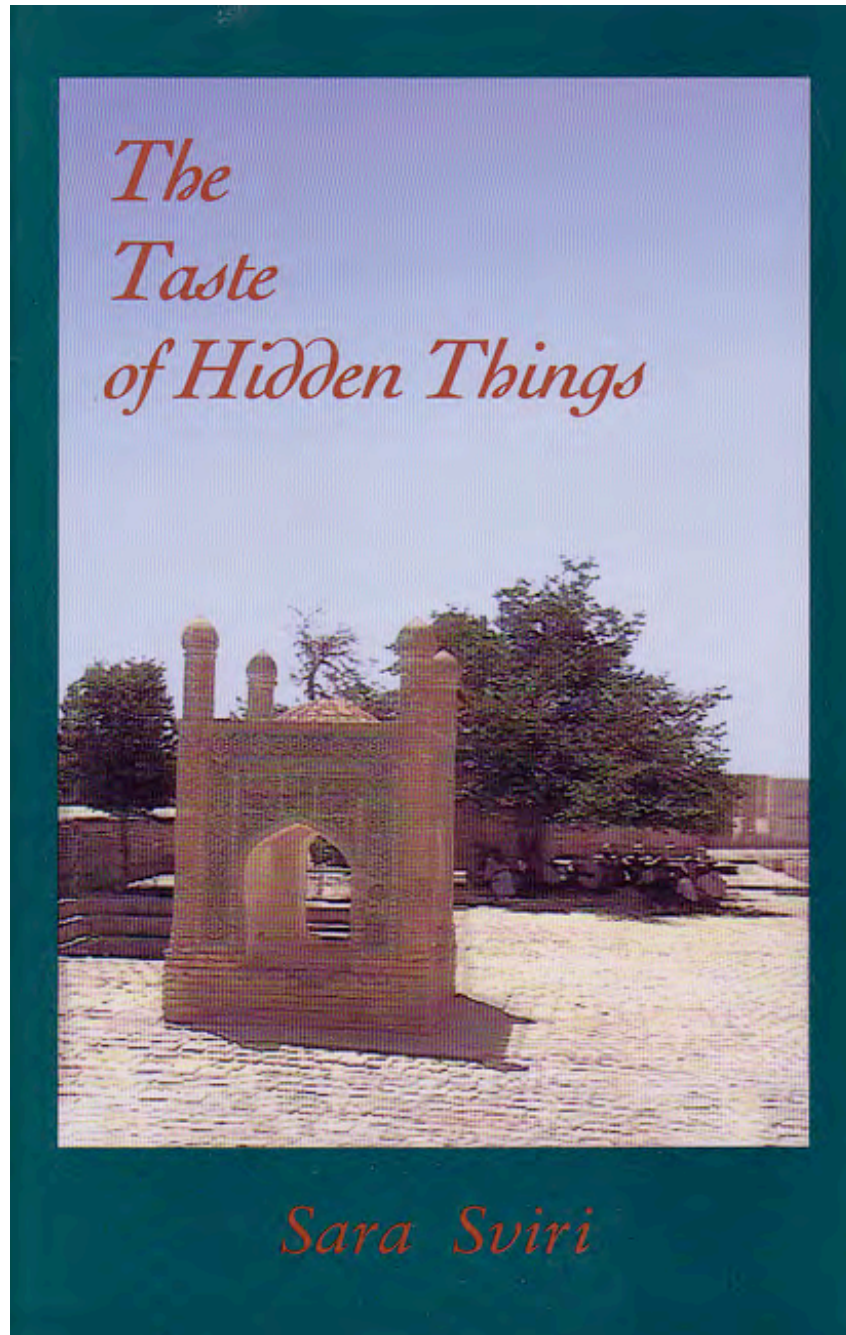


Sara Sviri

# Der Geschmack des Verborgenen



Private deutsche Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe

© 1997 The Golden Sufi Center

Sara Sviri:

# Der Geschmack des Verborgenen

(Deutsche Übersetzung von *The Taste of Hidden Things*)

## Inhalt:

Die Nische des Lichts	3
Anstrengung und der mühelose Pfad	15
Träume und Schicksal	28
Wo die beiden Meere zusammentreffen: Die Geschichte von Khidr	44
Eros und der mystische Weg	57
Der Dhikr	70
Die Farbe des Wassers	81
Ethik und Verhaltensregeln der Sufis	91
„Es ist die Funktion, die das Organ bildet“	103
Bibliographie	120

# 1. DIE NISCHE DES LICHTS

*Der König trägt mein Bild in seinem Herzen.*

Rumi<sup>1</sup>

*Es ist eine besondere Freude für einen Menschen, in einen Spiegel zu blicken und sich selbst darin zu erkennen.*

Ismail Hakki Bursevi<sup>2</sup>

Das zentrale Bild des Sufipfades ist das Bild das menschliche Herz. Die Sufi-Schulung dreht sich in ihrer ganzen Vielfalt um das Herz als das Organ, in dem die göttlichen Geheimnisse verborgen sind und in dem die mystische Reise stattfindet. Das Herz steht im Mittelpunkt der mystischen Suche.

Die spirituelle Reise beginnt oft damit, daß ein Mensch anfängt zu ahnen, es in seiner oder ihrer Seele Räume gibt, zu denen er oder sie vermittelt gewöhnlicher Wahrnehmung keinen Zugang hat. Der Betreffende beginnt zu empfinden, daß er sein Leben selten ganz ausschöpft; sein Leben scheint vielmehr aus fragmentarischen, unverbundenen Augenblicken zu bestehen, die durch keine Mitte geeint sind. Die spirituelle Suche ist die Suche nach einer Mitte, von der alles ausgeht und in die alles wieder mündet.

Sufis glauben, daß im Herzen eine Substanz enthalten ist, die nicht zur Welt der Formen und Erscheinungen gehört, sondern zum Formlosen, zur Einheit des Seins. Diese Substanz befindet sich jedoch inmitten des komplexen menschlichen Organismus mit all seinen körperlichen, seelischen und geistigen Anteilen. Das Leben ist von einer ständig zunehmenden Vielfalt und Komplexität bestimmt. Es gestaltet sich als ein immer weiter um sich greifender Prozeß von Zusammenballung und Zersplitterung, Angliederung und Aussonderung. Schließlich finden wir unseren Ort in der Welt aufgrund des Tatbestandes, daß wir unterschiedene und getrennte Wesen sind. Wie also kann Einssein erfahren werden? Für die Bezeichnung der gegensätzlichen Zustände von Zersplittertsein und Zentriertsein haben die Sufis Begriffe geprägt. Mit dem Begriff *tafriqa*, der Zerstreuung, Segmentierung bedeutet, bezeichnen sie die gebrochenen, bruchstückhaften und nicht durch ein Zentrum zusammengehaltenen Teile des Seins, mit

---

<sup>1</sup>Rumi, Mathnawi, II, zit in Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rumi and Sufism*, p. 88

<sup>2</sup> Ismail Hakki Bursevi's Übersetzung von Ibn al-Arabi, *Kernel of Kernel*, p. 45

dem Begriff *jam‘* – sammeln, zusammenbringen - Zustände von Zentriertheit und Einssein; und mit dem Begriff *sirr* – geheim – bezeichnen sie den verborgenen Punkt im Kern des menschlichen Herzens, in dem alles Zerstreute sich sammelt. Al-Qushayri, ein Meister des 1. Jahrhunderts aus der Stadt Nishapur, sagt, daß man selbst dann von *tafriqa* spricht, wenn bei in aller Stille vollzogenen Verehrungshandlungen Gottes der Mensch mehr als Gott im Mittelpunkt der Handlung steht. Er sagt:

Wenn der Mensch mit Gott intime Zwiesprache (*najwa*) hält, er ihn bittet, anruft, preist oder ihm dankt, dann befindet er sich am Ort von *tafriqa*; wenn er aber mit seinem innersten Wesen (*sirr*) dem lauscht, was sein Herr ihm mitteilt oder was Er ihm in seinem Herzen offenbart, dann nimmt er im Zustand von *jam‘* wahr.<sup>3</sup>

„Einssein“ ist kein theologischer Begriff; obwohl der Versuch unzählige Male unternommen worden ist, kann Einssein nicht durch Glaubensbekenntnisse oder philosophische Formeln definiert werden. Es kann jedoch erfahren werden, man kann manchmal einen kurzen Blick davon erhaschen und es als reinen Seinszustand schmecken. Diese flüchtigen Einblicke zeigen, daß das gesuchte Zentrum sich nicht irgendwo außen, sondern tief im Innern des Suchenden selbst befindet.

Was ist das Herz? Es ist ein rätselhaftes und geheimnisvolles Organ. Die Sufis sagen, das Herz sei nichts weiter als ein Hohlmuskel im Brustkorb. Zugleich ist es aber eine Schatzkammer göttlicher Geheimnisse. Im Herz der Herzen, in der innersten Kammer dieses kugelförmigen Organs, dessen Mitte ein unbeschreiblich erhabener Punkt ist, den man nicht genau fixieren kann, treten Menschliches und Göttliches zueinander in Beziehung und umfassen einander. Und zu diesem umschlossenen und behüteten Schrein ist keinem Geschöpf, ja nicht einmal Engeln, Zugang gewährt. Er wird eifersüchtig vom göttlichen Geliebten bewacht: dieser Ort ist Ihm allein vorbehalten.

Einer der frühesten Mystiker der Sufitradition, der die mystische Funktion des Herzens denkerisch zu erfassen versuchte und darüber dozierte, ist der Mystiker Abu Abdallah Muhammad ibn Ali al-Hakim at-Tirmidhi aus dem 9. Jahrhundert aus Tirmidh am Oxus in Zentralasien. Im Gegensatz zu den meisten Sufis seiner Zeit gehörte Abu Abdallah nicht einer Gruppe oder einem Kreis an. Er hatte keinen lebenden Meister. Dennoch war er bei den Mystikern seiner Umgebung hoch geachtet. In seinen autobiographischen Skizzen (aus denen ich im 3. Kapitel zitieren werde) erwähnt er, wie Bürger seiner Stadt von ihm träumen und ihn zu ihrem spirituellen Führer erwählen. In seinem umfangreichen Werk finden sich Briefe an spirituelle Sucher, die sein Ansehen als spiritueller Lehrer bezeugen und wertvolle Informationen über die

---

<sup>3</sup>Al-Qushayri, *Ar-Risala*, p. 35, trans. SS, leicht gekürzt

Anfänge des Sufismus enthalten. Meister späterer Generationen, wie z.B. Ibn al-Arabi und Baha ad-Din Naqshband, bezeugten ihm ihre Hochachtung und geben Zeugnis von der Inspiration, die sie durch seine Lehren und seine spirituelle Energie empfangen. Abu Abdallah leistet zweifellos einen der wichtigsten Beiträge zur Sufi-Psychologie, jener mystischen Wissenschaft, die nicht das Ego oder die Psyche (*nafs*) als Bezugspunkt innerer Arbeit betrachtet, sondern das Herz. Es folgen einige Passagen aus seinem umfangreichen Werk, in denen er das Phänomen des menschlichen Herzens und seine mystische Beziehung zu Gott erläutert:

Das Herz ist der König, und die Gliedmaßen sind seine Diener. Jedes Glied funktioniert gemäß dem Willen und dem Befehl des Herzens, der Wille des Herzens jedoch kommt von Gott. Niemanden als Sich Allein läßt Gott über das Herz herrschen, und niemand vermag zu erkennen, was das Herz enthält. Gott allein gibt und nimmt dem Herzen, was immer Er will... Das Herz ist der Ursprung und die Stätte der Einheit Gottes, und es ist der Gegenstand der Betrachtung Gottes... Gott wacht über die Herzen, denn sie sind Gefäße für seine kostbarsten Juwelen und Schatzkammern wahrhaftiger Gotteserkenntnis.<sup>4</sup>

Satan (Iblis) fließt im Blutstrom durch den Menschen... Wenn Gott will, daß ein Mensch sein Geliebter, Freund oder ein Prophet wird, reißt er die Adern aus den inneren Herzkammern heraus, damit Satan keinen Zugang mehr dorthin hat...<sup>5</sup>

Gott legte dieses hohle Stück Fleisch in seine Schatzkammer hinein. Er gab ihm (dem Herzen) Augen, das Unsichtbare zu sehen und Ohren, Seine Worte zu hören, und Er hat es in einem Fenster im Brustkorb befestigt, denn das Herz ist eine Lampe, deren Strahlen in der Brust leuchten. So hat Gott dieses hohle Stück Fleisch in den Ursprung des wahren Wissens, welches höchste Weisheit und mystisches Verständnis ist, hineingelegt. Gott hat ins Herz das Wissen um Ihn Selbst gelegt, und das Herz ist von Gottes Licht erleuchtet worden. Dann verwendete Gott ein Gleichnis und sagte: „...einer Nische gleich, in der sich eine Lampe befindet“

---

<sup>4</sup> Al-Hakim at-Tirmidhi, *Navadir al-usul*, p. 258, *Karavane der Dervische*, S. 88-89

<sup>5</sup> Al-Hakim at-Tirmidhi, *Ghavr al-umur*, fols. 42b-43a

(Koran 24, 35). Die Lampe des göttlichen Lichts befindet sich im Herzen derer, die an die Einheit Gottes glauben.<sup>6</sup>

Alles, was in der Brust des Menschen geschieht und kein Gedenken an Gott ist, bildet einen Schatten, der sich vor die Augen des Herzens legt... Wenn sich etwas in deinem Herzen ereignet, insbesondere wenn du dich mit Gedanken und Wünschen beschäftigst und diese dich zerstreuen, dann erzeugen die Schatten, die dadurch gebildet werden, einen Rauchsleier vor den Augen des Herzens. Dann verbirgt sich das Licht in der Tiefe des Herzens, und die Brust wird wie ein Haus, dessen Lampe verdunkelt ist. Ein solcher Mensch ist durch einen Schleier von Gott getrennt.<sup>7</sup>

Durch göttliches Licht wird das Herz poliert, so daß es glänzt wie ein geschliffener Spiegel. Ist es dann zum Spiegel geworden, dann kann man darin das Königreich Gottes und alles was ist, gespiegelt sehen, wie es wirklich ist. Erblickt man die Herrlichkeit und die Erhabenheit Gottes in Seinem Reich, werden alle Lichter zu einem Licht, und die Brust wird mit diesem leuchtenden Licht erfüllt. Das ist wie ein Mensch, der sein Spiegelbild in einem Spiegel betrachtet und gleichzeitig das Spiegelbild all dessen sieht, was vor ihm und was hinter ihm ist. Wenn nun ein Sonnenstrahl auf den Spiegel trifft, ist das ganze Haus von Licht durchflutet, - von Licht, das sich gebildet hat durch das Zusammenfließen dieser beiden Lichter, dem Licht des Sonnenstrahls und dem Licht des Spiegels. So ist es auch mit dem Herzen: Wenn es poliert ist und glänzt, schaut es das Reich der göttlichen Herrlichkeit, und die göttliche Herrschaft enthüllt sich ihm.<sup>8</sup>

In einem Traktat mit dem Titel „Der Unterschied zwischen Brust, Herz, dem inneren Herzen und dem innersten Kern des Herzens“, einem Traktat, das – möglicherweise irrtümlich – al-Hakim at-Tirmidhi zugeschrieben wurde, erläutert der Autor den konzentrischen Aufbau des Herzens. Das Herz wird als sphärisches, aus mehreren Schichten bestehendes Organ angesehen, wobei jede weiter innen liegende

---

<sup>6</sup> Al-Hakim at-Tirmidhi, *Navadir al-usul*, p. 338, siehe auch Masa'il ahl Sarakhs, p. 165 (Arabischer Text), *Karavane der Dermische*, S. 87

<sup>7</sup> Al-Hakim at-Tirmidhi, *Manazil al-ibad*, fol. 228b

<sup>8</sup> Al-Hakim at-Tirmidhi, *Kitab ar-riyada*, p. 71, übers. u. paraphrasiert von SS), *Karavane der Dermische*, S. 90

Schicht feiner strukturiert ist als die jeweils weiter außen liegende. Jede Schicht hat eine Funktion, welche dem Herzen als ganzem dient. Der gute Zustand jeder einzelnen Schicht ist abhängig vom Zustand aller anderen Schichten. Letztlich werden alle Schichten als Schutzhüllen von dem aufgefaßt, was sich in der Mitte des Herzens befindet. Was in der Mitte ist, ist der Ursprung von Licht, Weisheit und mystischer Erkenntnis. Ebenso wenig wie das Auge ohne das Licht in seinem Inneren etwas erkennen kann, kann es das Auge des Herzens. Damit aber das Auge sehen kann, ist Licht allein nicht hinreichend. Das Auge sollte auch frei von Infektionen und Krankheiten sein. Alle Bestandteile des Auges sollten rein und unversehrt erhalten sein. Ebenso ist es mit dem Auge des Herzens. Um die komplexe Struktur des Herzens, die Schutzfunktion jeder Schicht und die Notwendigkeit, alle unversehrt zu bewahren, zu veranschaulichen, gebraucht der Autor verschiedene Analogien. Hier einige leicht gekürzte Passagen aus seinem Traktat:

Der Name „Herz“ ist ein allgemeiner, umfassender Name, der alle inneren Räume des Herzens umfaßt. Innerhalb und außerhalb dessen, (was gewöhnlich als) „Herz“ (bekannt ist), gibt es verschiedene Räume. Hierin ist der Name „Herz“ dem Namen „Auge“ vergleichbar, weil mit „Auge“ alles gemeint ist, was sich zwischen den Lidern befindet: das Weiße des Auges, das Schwarze (des Auges), die Pupille und das Licht in der Pupille. Das Äußere ist der Behälter für das Innere, das darin enthalten ist.

Der Name „Haus“ ist ebenfalls umfassend, weil er sich auf alles bezieht, was sich innerhalb der Mauern eines Hauses befindet: die Zimmer, der Flur, der Hof, der die Zimmer umgibt, das Schlafzimmer, die Speisekammer. Jeder dieser Räume hat eine besondere Funktion, die ihn von den anderen unterscheidet.

Auch der Name „Mandel“ ist ein umfassender Name. Er bezeichnet die äußere Schale, die die innere Schale, den Kern und das im Kern enthaltene Öl umfaßt.

Dann kommentiert der Autor den esoterischen Gesichtspunkt dieser Schalenstruktur:

Wisse: je höher das Wissen, um so verborgener, besser gehütet und versteckter ist es. Laien benutzen jedoch den Namen „Herz“ für alle seine inneren Räume.

Sodann werden die Analogien zwischen dem Herzen, dem Auge, dem Haus, der heiligen Stadt Mekka und der Mandel genauer dargestellt. Hier einige der Aussagen des Autors:



Die Brust ist im Verhältnis zum Herzen wie das Weiße des Auges im Verhältnis zum Auge oder wie der Innenhof im Verhältnis zum Haus oder wie der Wasserbehälter im Verhältnis zur Lampe oder wie die äußere Schale im Verhältnis zur Mandel.

Die Brust (*sadr*) ist der Raum, in den Wünsche und Neigungen eintreten. Sie ist die Domäne des niederen Selbst (*nafs*).

Das Herz (*qalb*) befindet sich im Brustkorb und ist wie das Schwarze des Auges im Weißen des Auges. Das ist die Stätte des Lichtes von Glauben, Demut, Frömmigkeit, Liebe, Furcht, Hoffnung und Zufriedenheit.

Das innere Herz (*fu'ad*) ist die dritte Stufe. Es ist wie die Pupille des Auges im Schwarzen des Auges oder wie der Kern in der Mandel. *Fu'ad* ist der Ort göttlichen Wissens und der Visionen. Das innere Herz ist ebenso in der Mitte des Herzens enthalten wie das Herz im Brustkorb und die Perle in der Muschel.

Der innerste Kern des Herzens (*lubb*) ist wie das Licht des Sehens im Auge, wie das Licht der Lampe im Docht, wie das im Kern der Mandel verborgene Öl.

Die äußeren Bestandteile schützen und bedecken, was im Innern liegt.

Darüber hinaus gibt es noch immer erhabenerer Räume und subtilere Stufen und Feinheiten. Sie wurzeln alle im Licht der Einheit.<sup>9</sup>

Der konzentrische Aufbau des Herzens, wie er in Kapitel 6 dargestellt wird, ist in der mystischen Psychologie des Sufismus von durchgängiger Bedeutsamkeit. Die Bezeichnungen können allerdings von Autor zu Autor variieren. Der innerste Kern des Herzens wird in der obigen Beschreibung *lubb* genannt, was nachdrücklich einen verborgenen Teil im Innern oder das Mark, die Essenz eines Gegenstandes bezeichnet. Manchmal wird dieser innerste Punkt im Zentrum des Herzens *habb* genannt, was wörtlich „Same“ bedeutet.<sup>10</sup> Bekannt ist er jedoch unter dem Namen *sirr* – Geheimnis.

Dieser Aspekt von Mysterium und Geheimnis, die sich im Zentrum der Beziehung des Menschen zu Gott befinden, wird in den „Vogelgesprächen“ in poetischen Bildern ausgedrückt. Der Dichter des 13. Jahrhunderts, Attar, benutzt ein Gleichnis, um die Nähe des menschlichen Herzens zu Gott anzudeuten, eine so intime Nähe beider, daß sie von niemandem außer den beiden gestört oder geteilt werden kann. Er

---

<sup>9</sup> Bayan al-farq bayna as-sadr wal-qalb wal-fu' ad wal-lubb, pp. 35 ff.

<sup>10</sup> *Habb*, „Same“, ist etymologisch und semantisch mit *hubb* und *mahabba* – arabisch „Liebe“ verbunden. Al-Qushayri schreibt: „Es heißt, daß „Liebe“ (*mahabba*) sich von „Same“ (*habb*) herleitet, denn der Same des Herzens ist das, was ihm Kraft verleiht... Liebe heißt *hubb*, weil sie das Mark (*lubab*) des Lebens ist; siehe Ar-Risala, p. 190. Über die verschiedenen „Stationen des Herzens“ nach Abu al-Husayn an-Nuri, einem Mystiker aus Bagdad aus dem 9./10. Jh. siehe Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 60 f.

läßt den Wiedehopf, den Führer der Vögel, den Vögeln ihre besondere Verwandtschaft mit dem Simurgh, ihrem geheimen König, auf dessen Suche sie ausgezogen sind, erklären, indem er ihnen von der Liebe des mächtigen Königs Mahmud zu seinem Sklaven Ayaz erzählt. Als der Sklave krank und leidend ist, ist sogar der schnellste und bereitwilligste Bote nicht in der Lage, die Geschwindigkeit zu überbieten, mit der er an sein Krankenlager eilt. Der Bote, dem befohlen worden war, zu Ayaz zu eilen, galoppierte „wie der Wind“ und fand den König bereits dort an seinem Bett. „Du konntest nicht kennen/die verborgenen Wege, welche Liebende gehen“ sagt der König zu ihm:

...“Wie solltest du  
die verborgenen Wege kennen, die wir Liebenden gehen?  
Ich kann es nicht ertragen, ohne den Anblick seines Antlitzes zu leben  
Und bin in jedem Augenblick an diesem Ort.  
Wer vorbeigeht, kennt die Geheimnisse nicht, welche  
Ayaz und Mahmoud miteinander teilen;  
In der Öffentlichkeit frage ich nach ihm, obwohl ich  
Hinter dem Schleier des Geheimnisses alle Nachrichten kenne,  
die die Boten mir überbringen könnten.  
Ich verberge mein Geheimnis und lebe im Verborgenen.<sup>11</sup>

Die verborgene Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch und die Art und Weise, in der sie sich im Herzen manifestiert, werden von al-Hakim at-Tirmidhi weitergeführt. Er schreibt:

Gott gab dem Herzen einen Ort in der Brust des Menschen, und es gehört Gott allein. Niemand darf es für sich beanspruchen. Gott hält das Herz zwischen zweien seiner Finger, und niemandem wird Zugang zu ihm gestattet: keinem Engel noch einem Propheten noch irgend einem geschaffenen Wesen in der ganzen Schöpfung. Gott allein wendet es, wie es Ihm beliebt. Ins Herz hat Gott das Wissen um Ihn Selbst gelegt, und Er hat es mit göttlichem Licht erleuchtet... Durch dieses Licht gab Er dem Herzen Augen zu sehen.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Attar, *The Conference of Birds*, pp. 55-56 (II. 1152 ff.), vgl. *Vogelgespräche*, S. 46

<sup>12</sup> Siehe *Kitabar-riyada wa-adab an-nafs*, pp. 116 ff. Für das *hadith* „Gott hält das Herz zwischen zweien seiner Finger“, siehe Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 197

In der arabischen Sprache enthalten die Worte „Herz“, *qalb*, und „wenden“, *taqallub*, die gleiche Wurzel. Damit veranschaulicht das Bild von Gott, der das menschliche Herz zwischen zweien seiner Finger hält und es wendet, wie es ihm beliebt, die ureigenste Eigenschaft des Herzens: seine Ergebenheit, seine Bereitschaft, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen. Es ist das ureigenste Wesen des Herzens, von Gottes Hand gehalten zu sein und sich von Ihm nach allen Richtungen wenden zu lassen, ohne aufzubegehren.

Dieses Bild spielt auch auf die Anschauungen des Sufismus über die Verbindung von Hingabe und Freiheit (*hurriyya*) an: wenn das Herz sich dem göttlichen Zugriff bereitwillig überläßt, wird es von der Manipulation durch das niedere Selbst, die *nafs*, befreit. Paradoxerweise drückt sich diese Freiheit in einem Verlust aller Wahlmöglichkeiten aus, einem Zustand, den die Sufis folgendermaßen formuliert haben: „Darauf verzichten (bzw. aufgeben), Entscheidungen zu treffen“ – *tark al-ikhtiyar*.<sup>13</sup> Abu Abd ar-Rahman as-Sulami, ein einflußreicher Meister des 11. Jahrhunderts aus Nishapur, schreibt: „Der Mensch wird kein wahrer Diener, (*abd*), ehe er nicht frei (*hur*) wird von allem außer Gott.“<sup>14</sup>

Wenn der Wille des Herzens eins mit dem Willen Gottes wird, dann akzeptiert das Herz widerstandslos, was immer Gott dem Suchenden zgedacht hat, denn „Wohin du dich wendest, da ist Gottes Angesicht“ (Koran, 2, 115).

Für Theologen, Philosophen und Politiker ist die Frage der Willens- und Wahlfreiheit von grundsätzlicher Bedeutung; sie debattieren endlos über die vielfältigen, insbesondere die moralischen Aspekte des Erwerbs oder Verlustes der Wahlfreiheit. Für den Mystiker dagegen besteht das Grundproblem, mit dem er auf dem Weg konfrontiert wird, darin, wie er sich vom eigensinnigen Willen der *nafs* befreien kann, wie er sich von seinem Recht, angesichts des transzendenten Willens Gottes einen freien Willen zu besitzen, befreien kann. Sie erkennen schließlich, daß für ein Herz, das eine Stätte mystischer Hingabe ist, nur ein Wunsch besteht: bis zum äußersten empfänglich für den göttlichen Willen zu sein, sich einfach dorthin zu wenden, wohin Gott ihn führt.

Das Bild des Herzens, das zwischen zweien der Finger Gottes gewendet wird, gibt das Auf und Ab des Herzens auf seiner Suche nach dem Einssein wieder: dadurch daß es so oder andersherum gewendet wird, wird es dazu gebracht, verschiedene Stufen (*maqamat*) zu durchlaufen; unbarmherzig wird es geschleudert und gewendet; es wird zwischen Gefühlen und Stimmungen hin- und hergeworfen, es durchläuft beständig Höhen und Tiefen: „Ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir.“

---

<sup>13</sup> Zu diesem Ausdruck und dem Paradoxon der Freiheit in der Sklaverei, sie weiter unten, Kap.2 (Anstrengung...), p. 31

<sup>14</sup> As-Sulami, *Fasl fi ghalatat as-sufiyya* (Kapitel über die Irrtümer der Sufis), p. 332 (übers. v. SS)

Ibn al-Arabi, ein andalusischer Mystiker, der 1240 in Damaskus starb, sieht diese Fluktuation, das *taqallub* und das *qalb*, kühn und unkonventionell als Spiegelung oder Inkarnation der göttlichen Eigenschaft der Liebe, die als niemals rastende schöpferische Dynamik definiert ist. Er sagt:

Nicht der Verstand oder die Sinne, sondern das Herz des Liebenden ist der Kelch der Liebe. Denn das Herz schwingt von einem Zustand in den nächsten, ebenso wie Gott – der der Geliebte ist – „täglich wirkt“ (Koran 55, 29 bzw. 30). So erlebt auch der Liebende beständige Veränderungen des Gegenstandes seiner Liebe, indem er in seinen Handlungen den beständigen Wandlungen Gottes folgt...

Die Liebe hat viele verschiedene und entgegengesetzte Eigenschaften. Daher kann nichts diese Eigenschaften aufnehmen außer dem, welches die Fähigkeit besitzt, ... mit der Liebe zusammenschwingen, ... Das vermag nur das Herz.<sup>15</sup>

Hinter der Wellenbewegung und Vielfalt, die das Herz durchlebt, - in der Sufiterminologie als *tabwin* oder *tafriqa* bekannt, weist die Sufilehre auf das Herz der Herzen hin, *sirr*, den unveränderlichen Punkt, an dem der stille Zustand des Einsseins – *jam* oder *tamkin* – unverhüllt vorhanden ist. Der Zustand von *jam* liegt hinter den oszillierenden Zuständen und Stationen des Herzens. Im Zustand von *jam* sind die polaren Zustände nicht nur versöhnt miteinander, sondern sie *transzendiert*. Daher erwächst aus der rastlosen Umkreisung von *sirr*, diesem geheimnisvollen Kern des Seins, wenn man sie durchhält, der gesuchte Zustand des Einsseins.<sup>16</sup>

Von diesem Ausgangspunkt aus ist das Herz sowohl Pilger wie Ziel der Reise. Das Endstadium der „inneren Pilgerschaft zur Essenz des Herzens“ wird von Abd al-Qadir al-Jilani, einem Mystiker aus dem 11. Jahrhundert aus Jilan am Kaspischen Meer<sup>17</sup> in *The Secret of Secrets*, einem feinsinnigen Traktat, das die mystische Reise durch die inneren Ebenen hindurch schildert, beschrieben. Er schreibt:

Dann kehrt der Pilger heim, kehrt heim ins Zuhause seines Ursprungs... Die Heimat des inneren Pilgers ist die Welt von Allahs Nähe, und dorthin kehrt er zurück.

---

<sup>15</sup> Ibn al-Arabi, *Al-Futuh al-makkiyya*, II., 113.33, zit. in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 109 (Hervorhebungen von SS)

<sup>16</sup> Über das letzte Zunichtwerden in einem Zustand von Farb- und Formlosigkeit siehe weiter unten, Kap. 7 (Farbe...), S. 155-63

<sup>17</sup> Abd al-Qadir al-Jilani ist die auf einen Personennamen zurückgehende Gattungsbezeichnung für einen der frühen Sufipfade (*uruq*), die Qadiriyya; darüber und über die *tariqa*, die seinen Namen trägt, siehe J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 40 ff.

Das ist alles, was man erklären kann, so viel wie die Zunge sagen und der Verstand begreifen kann. Darüber hinaus können keine Informationen gegeben werden, denn jenseits dessen ist das Unerkennbare, Unfaßbare und Unbeschreibliche.<sup>18</sup>

Eine symbolische Beschreibung von Gottes Licht, das in der Tiefe des Herzens wohnt, findet sich in einem der bekanntesten Koranverse, den sogenannten Lichtversen (24, 35-36):

Allah ist das Licht der Himmel und der Erde;  
Sein Licht gleicht dem in einer Nische in einer Mauer,  
in welcher eine Lampe und die Lampe in einem Glas ist.  
Das Glas scheint dann wie ein leuchtender Stern.  
Es wird erhellt vom Öl eines gesegneten Baumes,  
eines Olivenbaumes, der weder im Osten noch im Westen wächst,  
dessen Öl fast ohne Berührung des Feuers Licht gibt und dessen  
Licht über allem Lichte steht, und  
Allah leitet mit (zu) Seinem Lichte, wen Er will.  
So stellt Allah den Menschen Gleichnisse auf; denn Allah kennt alle Dinge.<sup>19</sup>

Diese eindrucksvolle poetische Stelle gab Anlaß zu vielen Kommentaren. Viel Tinte ist von islamischen Gelehrten verbraucht worden, um die Bedeutung dieser rätselhaften Bilder zu entschlüsseln: die Nische, die Lampe, der Baum, der weder aus dem Osten noch aus dem Westen ist, das Olivenöl, das die Lampe mit einem unsichtbaren Feuer entzündet. Für die meisten Kommentatoren stellte die Identifikation von Gott mit etwas, selbst mit „Licht“ ein unüberwindliches theologisches Problem dar, das sie wegerklären zu müssen glaubten. Die Sufis sahen jedoch diesen ganzen Vers als Metapher für das menschliche Herz an, in dem Gottes Licht wohnt und von welchem der Mensch auf seiner mystischen Reise geleitet wird. Die meisten Sufi-Kommentatoren zögerten nicht, den Vers wörtlich zu verstehen: Gott ist Licht, und dieses Licht wohnt im Herzen; Gott *ist* im Herzen.

Im Zentrum dieses prophetischen Bildes steht eine Nische (*mishkat*) – ein Winkel, ein verborgener Raum, ein *temenos*, ein Schrein im Innern. In diese Nische ist eine Lampe gestellt, die den umgrenzten Raum beleuchten soll. Die Lampe wird entzündet und dann in ein Glas gestellt. Das Glas schützt die Lampe,

---

<sup>18</sup> *The Secret of Secrets*, übers. v. Shakh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, p. 87

<sup>19</sup> *Koran*, 23, 36

verdunkelt das Licht aber nicht; im Gegenteil, es steigert es, denn das Glas ist durchsichtig und makellos und leuchtet wie ein glitzernder Stern.

Aber was ist es für ein Brennstoff, der die Lampe entzündet? Was entzündet sie? Das „Öl eines gesegneten Baums, eines Olivenbaums, der weder im Osten noch im Westen wächst“, eines kosmischen Baums jenseits von räumlicher Begrenzung – *des Lebensbaums*, dessen Öl Licht gibt, obwohl es mit keinem Feuer in Berührung kommt; und da ist „Licht über Licht.“

Hinter den einzelnen Elementen, aus denen dieses numinose Bild zusammengesetzt ist, steht die Schau allumfassender Einheit. Der Baum, die Nische, das Licht in der Lampe sind übergangslos miteinander verbunden. Dieses innere Heiligtum im Herzen des Menschen ist mit der Quelle des Lebens verbunden, mit dem kosmischen Baum, der es mit den erhabensten und köstlichsten aller Energien, dem göttlichen Licht, nährt. Dort, im Geheimnis der Geheimnisse, befindet sich das gehütete Gefäß, welches göttliche Licht enthält und schützt.

Abd al-Qadir al-Jilani wendet sich zu Beginn seines „*The Secret of Secrets*“ mit einer Predigt an den Leser, die einen Kommentar über die mystische Bedeutung der Lichtverse enthält. Er sagt:

Lieber Freund, dein Herz ist ein polierter Spiegel. Du mußt ihn von dem Staubschleier, der sich darauf gebildet hat, reinigen, denn es ist dazu bestimmt, das Licht der göttlichen Geheimnisse zu widerzuspiegeln.

Wenn das Licht *Allahs*, welches *das Licht der Himmel und der Erde ist*, ... die Räume deines Herzens zu erleuchten beginnt, wird die Lampe deines Herzens entzündet werden. Die Lampe des Herzens *befindet sich in einem Glas, und das Glas gleicht einem hell leuchtenden Stern...* Dann entzündet sich in diesem Herzen der Blitzstrahl göttlicher Entdeckungen. Dieser Blitzstrahl wird aus den Gewitterwolken der Bedeutung *weder im Osten noch im Westen, vom Öl eines gesegneten Olivenbaums entzündet*, hervorgehen ... und wird den Baum der Entdeckung erleuchten, der so rein, so transparent ist, daß er *Licht verbreitet, obwohl er nicht vom Feuer berührt wird*. Dann wird die Lampe der Weisheit durch sich selbst erleuchtet. Wie kann sie unerleuchtet bleiben, wenn das Licht der Geheimnisse Allahs sie erhellt?<sup>20</sup>

Er fährt mit seiner Predigt in einem gütigen lehrhaften Stil fort und beschreibt die Erweckung des mystischen Bewußtseins im Herzen und die Erleuchtung, die darauf folgt:

---

<sup>20</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *The Secret of Secrets*, p. xlvii

Wenn nur die Lampe der göttlichen Geheimnisse in unserem inneren Selbst entzündet ist, wird der Rest folgen, entweder alles auf einmal oder nach und nach... Die dunklen Himmel der Unbewußtheit werden durch die göttliche Gegenwart und den Frieden und die Schönheit des Vollmonds, der am Horizont aufgehen und *Licht über Licht* verströmen und immer weiter am Himmel emporsteigen und seine festgesetzten Stufen durchschreiten wird... bis er in Herrlichkeit mitten am Himmel scheint und die Dunkelheit der Achtlosigkeit zerstreuen wird, erleuchtet werden.<sup>21</sup>

Die Meditation über die Lichtverse und die Erfahrung der mystischen Kraft des Herzens brachte sogar noch einen prägnanteren Kommentar aus der Feder von Najm ad-Din Kubra, einem Mystiker Zentralasiens aus dem 13. Jahrhundert, hervor. In seinem autobiographischen Buch *The Wiffs of Beauty and the Revelations of Majesty* befaßt sich Kubra mit dem rätselhaften Ausdruck „*Licht über Licht*“. Für ihn bezeichnet dieser die *Verwandtschaft*, die *Entsprechung* und *gegenseitige Anziehung* zwischen den himmlischen göttlichen Lichtern und den Lichtern, die im menschlichen Herzen wohnen. Er schreibt:

Es gibt Lichter, welche aufsteigen und Lichter, welche herabsteigen. Die aufsteigenden Lichter sind jene des Herzens; die herabsteigenden Lichter sind jene des Throns. Das kreatürliche Sein ist der Schleier zwischen dem Thron und dem Herzen. Wenn dieser Schleier zerrissen ist und sich eine Tür zum Thron im Herzen öffnet, dann eilt Gleiches dem Gleichen entgegen. Licht erhebt sich zum Licht und Licht nähert sich dem Licht, „*und es ist Licht über Licht*“ (Koran 24, 35)...

Jedesmal, wenn das Herz nach dem Throne seufzt, seufzt der Thron nach dem Herzen, so daß sie sich begegnen...

Jedesmal, wenn *ein Licht sich von dir erhebt, kommt ein Licht zu dir herab*, und jedesmal, wenn sich eine Flamme von dir erhebt, kommt eine entsprechende Flamme zu dir herab.<sup>22</sup>

Dann fügt Kubra in einem erstaunlichen Kommentar, der die Funktion des Herzens als *eines magnetischen Zentrums* beleuchtet, welches das göttliche Licht *herabzieht*, hinzu:

---

<sup>21</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *The Secret of Secrets*, pp. Xlvii-xlviii

<sup>22</sup> Zit. in Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, pp. 72, 3

Sind ihre Energien gleich groß, dann treffen sie sich auf halbem Wege...

*Aber wenn die Lichtsubstanz in dir gewachsen ist, dann wird sie im Verhältnis zu dem, was im Himmel von gleicher Natur ist, zu einem Ganzen. Dann ist es die Lichtsubstanz im Himmel, die nach dir seufzt; denn es ist die deine, die sie anzieht, und sie steigt zu dir hinab. Das ist das Geheimnis der mystischen Annäherung.*<sup>23</sup>

Den Spiegel des Herzens polieren, die Schleier, die das Selbst umhüllen, wegreißen, die Kraft der inneren Lichter zu stärken – all das zieht das göttliche Licht *hinab* in den menschlichen Bereich, denn hier wird das mystische Leben schließlich gelebt.

Für die Sufis ist die Arena, in der die mystischen Zustände geschmeckt werden und die inneren Schichten sich entfalten, *hier* und die Zeit, in der das geschieht, *jetzt*. „Der Sufi ist das Kind des Augenblicks (*as-sufi ibnu waqtibi*)“, schreibt al-Qushayri, der Kompilator aus dem 11. Jh. aus Nishapur, indem er einen von Sufimeistern oft geäußerten Ausspruch zitiert. „Was sie meinen“, erläutert er, „ist, daß der Sufi sich mit dem beschäftigt, was für den jeweiligen Augenblick das Richtige ist.“ Dann fügt er hinzu:

Der Arme (vom Herzen her; al-faqir) beschäftigt sich nicht mit seiner Vergangenheit oder seiner Zukunft; er befaßt sich mit dem Augenblick, in dem er sich gerade befindet.<sup>24</sup>

Das mystische Leben findet *jetzt* statt, da, wo man *ist*, und nicht in einer eschatologischen Zukunft. Diese existentielle Auffassung wird von den Meistern immer von neuem wiederholt. Al-Hakim at-Tirmidhi schreibt im 9. Jh. in einem Brief an Muhammad ibn al-Fadl, einem mystischen Gefährten aus Balkh:

Mein Bruder, in deinem Brief betest du, daß Gott uns im Paradies über all unser Elend trösten solle: Wer Gott in diesem Leben fern ist, wird aber weder in diesem noch im nächsten Leben getröstet werden.<sup>25</sup>

Und Bhai Sahib, der Meister aus Kanpur aus dem 20. Jh., sagt mit Nachdruck:

---

<sup>23</sup> Zit. in Corbin, *The Man of Light...*, p. 73 (Hervorhebung von SS) / *Der Lichtmensch im iranischen Sufismus*, S. 100

<sup>24</sup> Al-Qushayri, *Ar-Risala*, p. 31

<sup>25</sup> *Kitab ila Muhammad ibn al-Fadl al-Balkhi*, Ms. Leipzig, 212, fol. 15b



Wenn meine Schüler so leben, wie ich es von ihnen erwarte, und sie mir in allem folgen, erfahren sie Gott auch in *diesem* Leben. Mit Sicherheit... Gott MUSS in einem einzigen Leben erkannt werden, in diesem Leben ...<sup>26</sup>

Zu sein und zu leben bedeutet, Erfahrungen zu machen. In der Sufiterminologie wird eine Erfahrung, insbesondere eine mystische Erfahrung „schmecken“ genannt – *dhawq*. Sufis betrachten sich bildhaft gesehen als Gäste, die zu einem Gastmahl geladen sind. Wenn sie nicht zögern und rechtzeitig zum Bankett erscheinen, wird ihnen die köstlichste Speise vorgesetzt. Sie ist mit nichts, das sie je aßen, vergleichbar, sie ist unbeschreiblich. Sie wird in den erlesensten Gefäßen serviert. Die Gäste sitzen auf den weichsten Seidenkissen. Zauberhafte Musik und das Plätschern von rieselndem Wasser dringt an ihre Ohren. Süße, unbekannte Düfte erfüllen ihre Sinne. Staunend und voll Freude sitzen sie beisammen. Andere Gäste kommen langsamer. Sie werden von anderen Geschäften abgehalten, von Dingen, die sie anziehen und die sie zögern, hinter sich zu lassen. Sie kommen spät an. Das Festmahl ist fast zu Ende. Sie bekommen nur die Reste. Von den eigentlichen Köstlichkeiten erhalten sie nur eine Beschreibung aus zweiter Hand. Wenn sie heimkehren, sind die Gäste, die das Gastmahl ausgiebig genossen haben, in Verlegenheit, wie sie jenen, die zurückgeblieben sind, ihre den Mund wässerig machende Erfahrung beschreiben sollen. Es hat keinen Zweck; sie kann den Zuhörern nicht wirklich vermittelt werden. Die Düfte, die Klänge, die Aromen, die Stoffe, die Farben – dieser ganze Reichtum kann nur unmittelbar erfahren werden, wenn man dort *ist* und das Gastmahl selbst erlebt.

Sein, existieren, schmecken und erfahren stehen also in Beziehung zueinander. Diese Beziehung ist aus der Sufiterminologie entstanden. Der Begriff für Existenz oder Sein - *wujud* – steht etymologisch und semantisch in Beziehung mit der Bezeichnung für ein starkes Gefühl oder eine Ekstase – *wajd*. *Wajd* wird synonym mit *dhawq* – „eine mystische Erfahrung schmecken“ – gebraucht. Und sowohl *wajd* wie *dhawq* sind Synonyme von *hal* – einer kurzen intensiven mystischen Erfahrung. *Hal* selbst wird oft synonym mit *waqt* gebraucht – Zeit, Augenblick, gegenwärtiger Augenblick. So liegt dieser existentiellen Terminologie, die sich im frühen Sufismus herausgebildet hat, eine Auffassung von Zeit nicht als lineare Folge von Einheiten einer gemessenen Dauer, sondern als eines existentiellen, vertikalen Augenblicks, der von einer intensiven gefühlsmäßigen Reaktion auf eine innere Erfahrung bestimmt ist, zugrunde.<sup>27</sup>

Ein anonymer Sufi-Autor aus dem 10. Jh., vermutlich einer der Schüler al-Junayds aus Bagdad, gibt eine kurze verblüffende Definition der Ekstase (*wajd*). Er schreibt:

---

<sup>26</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 334/5

<sup>27</sup> Zu *hal* als Synonym zu *lawn*, Farbe, siehe weiter unten, Kap. 7 (Farbe...), S 149ff

Die Ekstase der Sufis ist die (plötzliche) Begegnung des Unsichtbaren (al-ghayb) mit dem Unsichtbaren (bil-ghayb).<sup>28</sup>

Der ungenannte Autor fährt dann fort:

Es sind dies Wirklichkeiten, die sie in ihrem innersten Geheimnis (sirr) finden (yajiduna), (Wirklichkeiten), die aus der göttlichen Wahrheit (al-haqq) ohne „Wie“ (entstehen).

Nach dieser Definition begegnet man der göttlichen Wahrheit – al-Haqq – einem der Namen Gottes – in ihrer Verborgenheit (ghayb) *plötzlich* in der Verborgenheit des menschlichen Herzens, und aus dieser plötzlichen Begegnung – *musadafa* – des göttlichen *Mysteriums* mit dem menschlichen *Mysterium* entsteht der ekstatische Augenblick. In der subtilen Ausdrucksweise der Sufiterminologie wird dieser ekstatische Augenblick mit dem Finden in Verbindung gebracht: „Ekstatische Augenblicke (*wajd*) sind Realitäten, die die Sufis in ihrem Innersten *finden* (*yajidun*). Im Arabischen bedeutet die Infinitivform *wujud* sowohl „finden“ als auch „sein“. „Finden“, was gewöhnlich den erfolgreichen Abschluß einer Suche bezeichnet, ist sprachlich identisch mit „sein“, „existieren“. Damit sind die göttlichen Wirklichkeiten, die Sucher in ihrem Herz der Herzen *finden*, dieser sprachlichen Verbindung gemäß die göttlichen Wirklichkeiten, die in ihrem Innersten *existieren*, Wirklichkeiten, welche schon immer dagewesen sind. Wenn es zu einer echten Begegnung zwischen dem Menschen und seinem Innersten kommt, mit anderen Worten, wenn der Mensch in gewissem Sinne „ohne Wie“ (*bila kayfa*) wird, wenn er sich dessen, was in seiner eigenen Verborgenheit enthalten ist, bewußt wird, erlebt er einen besonderen Zustand, welcher *wajd*, Ekstase, genannt wird. Den mystischen Sinn dieser wichtigen Aussage kann man wie folgt beschreiben: „Der Mystiker *findet*, deshalb *ist* der Mystiker; oder: „*Sein ist finden* und die im Innern verborgene Göttlichkeit *leben*.“ Und mit den Worten Rumi: „Mache dieses Herz ... trunken, damit es heute die Dinge finden kann, die es gestern verlor.“<sup>29</sup>

Attar charakterisiert, indem er das beschwörende Bild der Spiegelung gebraucht, die Erkenntnis der Wahrheit im Herzen als Ergebnis der *Spiegelung*. Die Wahrheit, die höchste Wirklichkeit kann nicht unmittelbar wahrgenommen werden; sie kann aber als Spiegelung in einem transparent gewordenen, leeren Herzen, das sie kontempliert, offenbart werden. Er sagt:

---

<sup>28</sup> Der arabische Text lautet: *wa-amma wajd as-sufiyya fa-musadafat al-ghayb*; siehe *Adab al-muluk*, ed. Bernd Radtke, p. 68, 1. 19, (übers. SS)

<sup>29</sup> Rumi, *Divân-i Kebîr*, Vers 274, p. 57

Wenn du einen kurzen Blick auf die Schönheit  
erhaschen willst, die wir verehren,  
blick in dein Herz – dort wird ihr Bild erscheinen.  
Mach dein Herz zu einem Spiegel und sieh  
den Adel deines Freundes dort gespiegelt;  
die Herrlichkeit deines Herrschers wird  
den Palast erleuchten, in dem seinem Stande gemäß regiert.  
Suche nach diesem König in deinem Herzen; seine Seele  
Offenbart sich in den Atomen des GANZEN.<sup>30</sup>

Die Vision, zu der die überwältigende Erfahrung, in der das Geheimnis des Seins im Herzen entdeckt wurde, führt, veranlaßte die Sufis, im Zustand der Ekstase Äußerungen (*shatabat*) auszusprechen, um deren willen sie verfolgt und sogar zum Tod verurteilt wurden.<sup>31</sup> Abu Yazid al-Bistami, einer der frühesten Ekstatiker, dessen Äußerungen nüchterne Sufis gleichermaßen wie fromme Gesetzestreue schockierten, rief aus einem Zustand, in dem menschliche und göttliche *Mysterien* in ihm einwurden (*jam*), aus: „Ehre sei mir! Wie erhaben bin ich!“ (*subjani! Ma a' zama sha' ni!*) Und die Wandlung beschreibend, die diese erschütternde Erfahrung in ihm auslöste, rief er aus:

Ich häutete mich wie eine Schlange, dann schaute ich mich an, und siehe! Ich bin  
Er!<sup>32</sup>

Und al-Hallaj, der Märtyrer der Liebe aus dem 10. Jh. rief im Zustand, den er „*die Essenz der Einheit*“ (*ayn al-jam'*) nennt, in Ekstase aus: „Ich bin die Wahrheit“ (*ana al-haqq*). Diese berühmten Worte brachten ihn – wie andere sogenannten „häretische“ Äußerungen – an den Galgen in Bagdad.<sup>33</sup>

Das Verschmelzen des Menschen mit einem transzendenten Wesen bis hin zum Identitätsverlust des Ich wird eindrucksvoll von Michaela Özelsel, einer modernen religiösen Sucherin, in ihrem „40-Tage-Tagebuch“ beschrieben, einem Bericht über ein „traditionelles Sufi-Einzel-Retreat“ (*khalwa*). Am 39. Tag ihres Retreats notiert sie folgende subtile und schwer in Worte zu fassende Erfahrung:

<sup>30</sup> Attar, *The Conference of Birds*, , p. 54

<sup>31</sup> Eine sehr differenzierte Studie über Sufi *shatabat* ist Carl Ernsts *Words of Ecstasy in Sufism*; siehe bes. Teil I, Kap. B/1: „Selfhood“, pp. 25-28

<sup>32</sup> Zit in Carl Ernst, *Words of Ecstasy*, p. 27. Über die Äußerungen Abu Saïds in Ekstase siehe A. Schimmel, *Mystical Dimensions in Islam*, p. 49. Vergl. auch Rumis „Bestami“ in *Delicious Laughter*, Coleman Barks, pp. 30-31 (*Mathnawi* IV, 2101-2148)

<sup>33</sup> Siehe Carl Ernst, *Words of Ecstasy*, p. 20. Siehe auch Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 62-69. Siehe auch Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj*, vol. I, pp. 126 ff. Vergl. mit Attars poetischem Bericht in *The Conference of Birds*, pp. 220-222

Ich sehe „mich“ von hinten, mit weit geöffneten Armen und Beinen, winzig klein im Vergleich, auf diese immense Nebelbank zufliegen. Angezogen wie von einem gewaltigen Magneten, hineinfliegend wie in einen See.

Dann höre ich auf, „mich“ zu sehen. Es ist nur noch Ein Wahrnehmen. In dieser Nebelbank dehne ich mich weiter und weiter aus. Meine ausgestreckten Arme und Beine werden zunächst länger und länger, es zieht mich total in alle Richtungen zugleich. Dann löse ich mich auf, gehe total auf in diesem Nebel, der reinste Liebe und Erbarmen ist. So, als würde ein Teegläschen in einen großen See gegossen. Der Tee verdünnt sich immer mehr, bis er schließlich sein „Tee-Sein“ im „Wasser-Sein“ verloren hat, und nur noch Ein Seewasser da ist.

Jetzt, Eins geworden, dehnen „wir“ „uns“ unermeßlich, unendlich, weiter und weiter aus. „Wir-ich-er“ sind so aufgelöst, so ausgedehnt, daß wir das gesamte Universum umfassen. Aber auch von „Umfassen“ kann keine Rede mehr sein, da dies ja Grenzen implizieren würde. Die Liebe ist aber grenzenlos. Der ganze Kosmos besteht tatsächlich aus purster Liebe. Es ist Ein einziges Sein unermeßlicher Liebe und Barmherzigkeit.

...

Aber es wird nicht möglich sein, das irgend jemandem verständlich zu machen, verstehe ich es doch selbst jetzt schon nicht mehr, beim Aufschreiben meiner (wessen??) Erfahrung. Es kommt mir ganz ungeheuerlich vor, so was auch nur zu denken, geschweige denn auszusprechen. Dennoch weiß ich, mit jeder Faser meines Seins, daß es so ist.<sup>34</sup>

So ist die Erfahrung des Einsseins das Zusammenkommen des *Mysteriums* im Menschen mit dem *Göttlichen Mysterium*. In diesem Sinne ist der Sucher, der Pilger auf dem Pfad nichts anderes als diese *Verborgtheit*, die im Herz der Herzen wohnt. „Die sieben Himmel und die sieben Welten enthalten mich nicht“, sagt ein überlieferter Sufi-Ausspruch, „aber das Herz meines Dieners enthält mich“<sup>35</sup>. Mystiker, die im Bewußtsein dieser Vision leben, fühlen sich weder zu spektakulären Kraftakten hingezogen noch dazu, komplizierte theosophische Systeme zu entwerfen. Sie leben, nüchtern oder berauscht, im Licht und in der Gegenwart des *Mysteriums* – jenes *ghayb*, das Ursprung und Ziel allen Seins und doch jenseits von allem Sein ist, im

---

<sup>34</sup>Michaela M. Özelsel, vierzig Tage, *Erfahrungsbericht einer traditionellen Dermischklausur*, S. 121/122

<sup>35</sup> Zu diesem *hadith qudsi* (außerkoranische Offenbarung Allahs) siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 190

Bewußtsein, daß sie es hier nirgends finden werden, sondern nur in sich selbst, ihnen „näher als ihre Halsschlagader“<sup>36</sup>. „Der innere Pilger“, schreibt Abd al-Qadir al-Jilani, „hüllt sich in das Licht des Heiligen Geistes und verwandelt seine materielle Form in die innere Essenz“:

Der innere Pilger hüllt sich in das Licht des Heiligen Geistes, er transformiert seine materielle Form in die innere Essenz und umkreist die Ka‘aba des Herzens, innerlich den Namen Gottes... sprechend. Er bewegt sich in Kreisen, weil der Pfad der Essenz nicht geradlinig, sondern kreisförmig verläuft. Sein Ende ist sein Anfang.<sup>37</sup>

Diese weisen, einfachen und mitfühlenden Worte von Abd al-Qadir al-Jilani versprechen weitere Mysterien entlang der kreisförmigen Straße des nie endenden mystischen Pfades.

---

<sup>36</sup> *Koran*, 50, 16.

<sup>37</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *The Secret of Secrets*, p. 85

## 2. DER PFAD DER ANSTRENGUNG UND DER MÜHELOSE PFAD

*Das ganze Leben ist Wohlgefühl, und Wohlgefühl ist Gnade...*

*Obwohl es Beschwerden auf dem Wege geben kann, sind es Beschwerden in Wohlgefühl.*

Ibn al'Arabi<sup>38</sup>

*Ich wünsche nicht zu wünschen, ich will nicht wollen.*

Abu Yazid al-Bistami<sup>39</sup>

Vor einigen Jahren hielt ich im Rahmen eines von der Universität London veranstalteten Erwachsenenbildungsprogramms einen Kurs über Sufismus. Die Menschen, die sich in den Kurs eingeschrieben hatten, brachten unterschiedliche Voraussetzungen mit: manche waren Studenten, die bestimmte Anforderungen ihres Studienplanes erfüllen wollten; manche waren vom Thema fasziniert; andere wußten wenig über Sufismus und wollten mehr darüber erfahren; manche waren Sucher auf dem spirituellen Weg. Innerhalb von kurzer Zeit verschmolz diese Gruppe von Fremden zu einer lebhaften und engagierten Klassengemeinschaft. Die besondere Betonung des unmittelbaren „Schmeckens“ (*dhawq*), der konkreten Erfahrung in der Sufitradition, fand Resonanz in der Offenheit und Aufgeschlossenheit der Gruppe nicht nur für den Stoff der besprochenen Literatur, sondern auch füreinander und für die persönlichen Reaktionen auf die besprochenen Texte, die sich in Gedanken, Bildern und Träumen äußerten. Einige Wochen nach Kursende erhielt ich einen Brief von N., einem anglikanischen Pfarrer, der ein eher zurückhaltender Teilnehmer des Kurses gewesen war. Der dicke braune Umschlag enthielt etwa zwanzig Gedichte. Sie waren – so entnahm ich dem beiliegenden Brief – die Frucht von N.s Reflexionen über die Themen, die wir im Laufe des Kurses behandelt hatten. Die Gedichte berührten mich tief. Sie zeigten ein frisches, sensibles und modernes Verständnis der Art und Weise, wie der Sufismus das „Selbst“ und die spirituelle Suche auffaßt. Eines dieser Gedichte hieß *mudtarr*.

*Mudtarr* heißt auf arabisch „unter Zwang, bedrängt“ in bezug auf jemandem, der sich in einer Situation befindet, in der ihm keine Wahl bleibt, in der er in eine Situation ohne jede Wahlfreiheit geraten ist. Sufi-

---

<sup>38</sup> Zit. in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 120

<sup>39</sup> Zit. in Özelsel, S. 119

Schriftsteller pflegten diesen Ausdruck in einem ganz bestimmten Zusammenhang zu gebrauchen: Wenn der Suchende sieht, daß alle seine Anstrengungen, Gott zu erlangen, nutzlos sind, erreicht er einen Punkt der Verzweiflung, einen Punkt vollkommener Hilflosigkeit. Er erkennt, daß gerade seine Anstrengungen, obgleich notwendig, die Ursache seines Scheitern sind; gerade seine Errungenschaften und Verdienste sind die Ursache seines Scheiterns. Er entdeckt, daß alle Anstrengung dem Willen entspringt, und der Wille ist eine Manifestation des kleinen Selbst, des „Ich“, der *nafs*<sup>40</sup>, die als der „größte aller Feinde des Menschen“ gilt.<sup>41</sup> Aus Verzweiflung gibt der Suchende allen Anspruch auf, noch wissen zu wollen, wie er vorgehen oder was er tun soll. Er steckt fest, er ist ein *mudtarr*. Und so formuliert N.s Gedicht genau diesen Punkt:

Es ist immer, als ob zwei Menschen versuchten,  
gleichzeitig durch eine Tür zu gehen.  
Wir stoßen zusammen mit diesem eifrigen,  
sich abmühenden Wanderer,  
der überallhin mit uns gehen will  
und doch die Hauptursache dafür ist,  
daß wir zurückbleiben.  
Dulden wir diesen allgegenwärtigen Gefährten?  
Sollen wir ihn ausschelten oder ignorieren?

Der Pfad der Erleuchtung  
weicht vor uns zurück, und wir haben  
die erste Hürde noch nicht genommen,  
weil wir mit diesem kleinen Selbst beschäftigt sind,  
diesem kleinen Vergnügen-Sucher, der  
jedem unserer erfolgreichen Schritte nach vorn Beifall zollt  
und uns zurückstößt, damit wir ihn bewundern.  
Wir finden uns in der Wüste wieder und

---

<sup>40</sup> Es kann verwirrend sein, wenn gleiche psychologische Begriffe in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden. *Nafs* kann manchmal „Seele“ bedeuten, insbesondere in philosophischen Texten, wo sie als subtile, erhabene Wesenheit betrachtet wird, die im menschlichen Herzen oder Geist wohnt. In Sufitexten wird die *nafs* jedoch meist in abwertendem Sinne gebraucht. Die Wiedergabe von *nafs* als „Selbst“ sollte nicht mit dem Verständnis des Selbst in der Analytischen Psychologie verwechselt werden: „Ein archetypischen Bild vom höchsten Potential des Menschen... Ein einigendes Prinzip von zentraler Autorität in bezug auf das psychologische Leben in der Psyche des Menschen, und daher das Schicksal des Individuums“; siehe Andrew Samuels, *A critical Dictionary of Jungian Analysis*, p. 135

<sup>41</sup> In einem berühmten *hadith* sagt der Prophet Mohammed: „Der schlimmste Feind, den ihr habt, ist die *nafs* zwischen euren Seiten“; siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 112, *Mystische Dimensionen...*, S. 166

lagern im Tal der Verwirrung,  
sehnen uns danach, uns von dem Schatten zu lösen,  
der sich an uns klammert, und haben noch nicht  
den Saum von Gottes Kleid ergriffen.

Das Absolute kann uns nicht  
von dieser Lähmung befreien, uns nicht geradewegs  
zum Ort klarer Sicht emporheben, ehe wir nicht  
in *Bedrängnis* sind – ehe wir nicht - ohne es zu wissen -  
angejocht sind an das Ziel, das wir ersehnen,  
empfänglich werden wie eine Schale,  
die gefüllt werden will  
die nirgendwo mehr hinschaut und  
daher auch nicht mehr von dem umhertanzenden  
Exhibitionisten abgelenkt werden kann;

allein  
und gerade deshalb  
- zu unserem Erstaunen -  
verbunden.<sup>42</sup>

Was uns mit den Sufi-Generationen früherer Zeit verbindet, ist die Tatsache, daß die mystische Suche heute wie damals ein Weg ist, der über ein (bestimmtes) psychisches Hindernis, ein Paradoxon führt: während die spirituelle Suche vom *Mysterium* im Innern zum *göttlichen Mysterium (ghayb)* führt, „vom alleinigen zum Alleinigen“<sup>43</sup>, merken wir alsbald, daß es gleichsam zwei in uns gibt, die den Pfad gehen: „*Es ist immer als ob zwei Leute versuchten, auf einmal durch eine Tür zu gehen*“. Wer ist dieser in uns, der an allem, was wir erleben, teilnehmen will? Die Sufi-Psychologie lenkt unseren Blick auf ein Wesen, das noch großspuriger ist als der unbewußte „Schatten“, ein Wesen, welches wir nur allzugut zu kennen glauben: unser eigenes kleines Ich, unsere *nafs*, unser Gefühl von „Ich-Sein“, unser *allgegenwärtiges* Ego. Die *nafs* ist per definitionem jener Teil unserer Psyche, der alles sich selbst zuschreibt. Sie ist der Sitz des Ich-Bewußtseins. Sie ist die psychische

---

<sup>42</sup> Ich möchte N. hier meinem Dank für seine Gedichte aussprechen. SS.

<sup>43</sup> Dieser berühmte Satz ist von Plotin, dem mystischen Philosophen der Spätantike formuliert worden, dessen neuplatonische Philosophie Mystiker wie Philosophen der Spätantike und des Mittelalters beeinflusste.



Komponente, aufgrund deren wir uns als von anderen getrennt erleben; als ein „Ich“ als Gegensatz zu einem „Du“. Die *nafs* sieht alles vom Standpunkt ihrer unersättlichen Bedürftigkeit (*shahawat*), ihrer Gelüste aus: sie verlangt nach Liebe, Sicherheit, Erfolg, Anerkennung, Erregung. Sie hat das Bedürfnis, sich alle unsere Erfahrungen zu eigen zu machen und als Besitz zu betrachten. Aufgrund der *nafs* empfinden wir uns daher zufrieden oder frustriert, erfolgreich oder gescheitert.

„Wer sich selbst (oder: sein Selbst) kennt, kennt seinen Herrn“ ist ein in der Sufiliteratur oft zitiertes *hadith* des Propheten.<sup>44</sup> Deshalb muß auch der Sufi, so wie die einstigen Adepten an der Schwelle des Apollotempels von Delphi mit dem ausdrücklichen Befehl „Erkenne dich selbst!“ konfrontiert wurden, bevor er seinen heiligen Raum in seinem Innern betritt, muß er „erkennen“, was das Selbst ist, wer *er* ist, wer eigentlich der in ihm ist, der den mystischen Pfad geht. Er muß verstehen, was das Ich zum Haupthindernis auf dieser Reise macht. Wenn er dieses Wissen erlangt, verbinden sich Vergangenheit und Gegenwart: Sufis von einst, moderne Sufis, islamische Sufis, jüdische Sufis und christliche Sufis sitzen alle im gleichen Boot. Der Sucher entdeckt, daß es nicht nur schwierig, sondern geradezu *unmöglich* ist, „*dieses kleine Selbst, diesen kleinen Vergnügensucher, der jedem unserer erfolgreichen Schritte nach vorn Beifall zollt*“, loszuwerden. Unser Ich begleitet uns immer. Von jemandem zu verlangen, „das Ego loszuwerden“ heißt Unmögliches zu verlangen; es geht einfach nicht. Sufilehrer und die Erfahrungen, die durch ihre Energie bei ihren Schülern ausgelöst werden, zeigen, daß die *nafs* nicht durch Willenskraft und Überzeugung vertrieben wird. Die Erfahrung eines ego-losen Zustands kann nur *geschenkt* werden. Er kann *gegeben* werden und wird nur gegeben, wenn der Sucher wirklich in *Bedrängnis* gerät.

Im 11. Jh. faßt al-Hujwiri, ein wandernder Sufi aus Afghanistan und Autor des *Kashf al-Mahjub*, eines bekannten Sammelwerks, diese Lehre sehr pointiert zusammen:

Der Mensch ist Erde; Erde macht schmutzig, und der Mensch kann dem Schmutz nicht entfliehen. Deshalb kann Handeln (aʿʿal) nicht vollkommen rein sein, und man kann die menschliche Natur nicht allein durch Anstrengung überwinden.<sup>45</sup>

Eine der verwirrenden Entdeckungen, die man beim Studium der menschlichen Natur macht, ist folgende: die Arena, in der die *nafs* am besten gedeiht, ist die Arena der *Anstrengung* (*mujahada*, *jihad*). Man kann die Anstrengung nicht von dem Ich, welches sie unternimmt, trennen. Der Beitrag, den der Suchende leistet -

---

<sup>44</sup> Siehe z.B. Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 189, siehe auch weiter unten, Kap. 9 (Funktion...), S. ... Zu einer Übersicht über diese und ähnliche Formulierungen des Ausspruchs „Erkenne dich selbst“, siehe Alexander Altmann, „*The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism*“, pp. 1-40

<sup>45</sup> Siehe Hijwiri, *Kashf al-Mahjub*, p. 32

seine Anstrengungen und die Handlungen, die er unternimmt, um seine Natur zu verändern - werden eben gerade von seiner Natur durchkreuzt. Wie kann er jemals über seine Natur hinauskommen? Dessenungeachtet ist Anstrengung nach sufistischer Anschauung unverzichtbar, und es ist ihr auf der Landkarte dieser Reise ein wichtiger Stellenwert gegeben worden. Anstrengung ist ein unerlässlicher Bestandteil unseres Strebens, den Prozeß zu durchlaufen, und der verschiedenen „Stufen“ und „Stationen“ (*maqamat*), aus denen die Reise besteht und die in den Sufihandbüchern aufgezeichnet sind. Die Stufen werden durch die gezielte und disziplinierte Arbeit erreicht, die der Wanderer dem Transformationsprozeß, den die mystische Suche erfordert, widmet. Lange befaßt sich der Suchende mit nichts anderem als der „Schulung“ seines kleinen Selbst (*riyadat an-nafs*). Al-Qushayri berichtet, daß sein Meister, Abu Ali ad-Daqqaq, zu sagen pflegte: „Wer sein Äußeres mit Anstrengung schmückt, dessen Innerem gewährt Gott die Gnade der Schau (*mushabada*).“<sup>46</sup>

Ein *maqam*, eine Station auf dem Weg, wird von al-Hujwiri folgendermaßen definiert:

Eine Station auf dem Weg (*maqam*) bezeichnet ein „Ausharren“ eines Menschen auf dem Weg zu Gott und die Erfüllung der zu dieser Station gehörenden Pflichten und ihr Einhalten, bis er sie so vollkommen beherrscht *wie es menschenmöglich ist*.<sup>47</sup>

Die Stationen auf der Reise zeigen den mühsamen Prozeß, durch den Kraft und Ausdauer des Menschen geprüft und bis an ihre Grenzen getrieben werden. Von diesem Blickwinkel aus gesehen, ist die Reise anstrengend und verlangt ungeheure Willenskraft. Das Ich nimmt an diesem Prozeß teil; tatsächlich ist das Ich der Träger und Handelnde dieses Prozesses. Hierin liegt aber das Paradoxon: wenn das Ich eine Anstrengung unternimmt, kann es ein gewisses Feilschen, ein Bewußt-Sein und eine Selbst-Beurteilung (!) nicht vermeiden. Etwas in unserem Innern beobachtet uns unablässig und flüstert uns zu: „Ich“ habe eine Anstrengung gemacht; „ich“ erwarte einen Fortschritt; „ich“ kann tatsächlich eine bedeutende Veränderung in mir wahrnehmen; oder ganz einfach: „ich“ sehe sie jetzt! Oder aber das Ich wird selbstgerecht und verteidigt sich: ich bin benachteiligt worden, es ist nicht *mein* Fehler, jemand anders ist schuld, ich habe es gut gemeint usw.

Diese ichbezogenen Berechnungen und Beobachtungen sind unvermeidlich. Sie sind Teil der inneren Dynamik der Integration und Bewußtmachung unserer Erfahrungen. In Sufi-Handbüchern, und besonders bei den Unterweisungen des „Pfades der Schuld“ (*al-malamatiyya*) von Nishapur, wird diese introspektive

---

<sup>46</sup> Al-Qushayri, *Ar-Risala*, p. 47 (Übers. SS)

<sup>47</sup> Al-Hujwiri, *Kashf al-Majub*, p. 181, Hervorhebung v. SS

Selbstbeurteilung der *nafs* als *riya* bezeichnet.<sup>48</sup> Es ist in der Tat so, als ob *zwei Menschen versuchten, gleichzeitig durch eine Tür zu gehen*. Deshalb wird die Anstrengung früher oder später zur Tür, durch die nicht Hingabe, sondern Inflation und Einbildung (*ujb*) sich einschleichen. Das ist ein Gesetz, mit dem man auf dem Pfad der psychologischen Transformation von vornherein rechnen muß. Für den aufrichtigen Sucher ist dieses subtile Gesetz ein Teufelskreis: ohne Anstrengung kann er keine Fortschritte machen; das Ergebnis seiner Anstrengung zeigt den Fortschritt an, den er gemacht hat. Sobald ihm aber seine Anstrengung und sein Fortschritt bewußt werden, wird er zum Gefangenen im Netz seines stets gegenwärtigen, manipulierenden und trickreichen Ichs. Er kann sich von seinem Ich nicht lösen.

Wenn wir uns ein Ziel setzen und das Ziel erreicht ist, ist unsere *nafs* zufrieden. Auch wenn das Ziel altruistisch und tugendhaft ist, ja dann ganz besonders, können wir nicht verhindern, daß das Ego seinen Beitrag an dieser hohen Errungenschaft für sich beansprucht: *„Wir stoßen zusammen mit diesem eifrigen, sich abmühenden Wanderer,/ der überallhin mit uns gehen will/... diesem kleinen Vergnügen-Sucher, der/ jedem unserer erfolgreichen Schritte nach vorn Beifall zollt,/ und uns zurückstößt, damit wir ihn bewundern.“* Ganz gleich, wie selbstlos unser Streben ist, es ist fast unmöglich, im Prozeß seiner Umsetzung selbstlos zu bleiben. Es ist äußerst interessant, zu beobachten, wie das Ego sich mit mystischen Erfahrungen identifiziert. Keine Erfahrung, so erhaben sie auch sei, ist davor gefeit, vom Ego „vereinnahmt“ oder für sich in Anspruch genommen zu werden; das Ego wird immer alles sich selbst zuschreiben: *meine Visionen, meine Träume, meine Erfahrungen, meine Intuition, meine Ausdauer, meine Hingabe*. Die *nafs* ist deshalb in der Sufi-Psychologie als jener schlaue Trickster und machtbedachte Teil der menschlichen Natur erkannt worden, der den Prozeß der spirituellen Suche auf immer neue trickreiche Art und Weise unterwandert, weil der Gegenstand der spirituellen Suche das Ego immer *transzendiert*, während das Ego per definitionem *auf sich selbst bezogen* ist.

Der Punkt, an dem der aufrichtige Sucher mit den Konsequenzen dieses Teufelskreises in ihrem ganzen Umfang konfrontiert wird, wird zum Wendepunkt. Wenn er der Unmöglichkeit, das Ego auszuschalten, ins Auge blickt, beginnt er sich *in Bedrängnis* zu fühlen. Das ist ein Punkt, an dem keine Umkehr mehr möglich ist. Hier sieht der Wanderer klar und aller Illusionen beraubt, daß es - so aufrichtig er auch sein mag - unmöglich ist, den Gegenstand seiner Suche vermitteltst Willen und Anstrengung zu erlangen. Desillusionierung, Verwirrung und echte Demut treten dann an die Stelle von Hochmut und Inflation. Wenn ihm die Zwecklosigkeit seiner Anstrengungen klar wird, erkennt er auch seine menschliche Begrenztheit. Dann hat er sich selbst erkannt. Dieses Wissen kann niemals durch Dogmen,

---

<sup>48</sup> Zur komplizierten Psychologie von *riya*‘ detaillierter bei Sara Sviri, „*Hakim Tirmidbi and the Malamati Movement in Early Sufism*“ in *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, pp. 583-613; siehe auch Sviri, „*The Mysterium conjunctionis and the „Yo-Yo-Syndrom“: From Polarity to Oneness in Sufi Psychology*“ in *Jung and the Monotheisms*, p. 202

Glaubensbekenntnisse oder Moralpredigten erlangt werden, sondern nur durch echte Erfahrung. Sufi-Schulung ist unmißverständlich: erst an diesem Punkt erkennt der Mensch seine wahre Stellung im Plan der Dinge. Er ist ein „Sklave“ (*abd*); sein menschliches Wesen ist „Sklaventum“ (*ubudiyya*). Im gleichen Atemzug erkennt der Mensch die Überlegenheit und Übermacht Gottes: „Wer sich selbst kennt, kennt den Herrn“. Die einzige Wahl, die ihm dann noch bleibt, besteht darin, zu entscheiden, wessen Sklave er sein will: der Sklave Gottes oder seines Ego.

An diesem Punkt hat das Blatt sich gewendet. Alle egozentrischen Impulse verschwinden. Die *nafs* läßt alle Ansprüche, wissen oder verstehen zu wollen, was zu tun, wohin zu gehen ist, fahren. Das ist die dunkle Nacht der Seele. *„Das Absolute kann uns von dieser Lähmung nicht befreien, uns geradewegs zu dem Ort klaren Sebens emporheben, ehe wir nicht in Bedrängnis geraten – ohne es zu wissen - angejocht an das Ziel, das wir ersehnen, ... nirgends hinschauend und infolgedessen auch nicht mehr abgelenkt von dem herumtanzenden Exhibitionisten; / allein/ und gerade deshalb zu unserem Erstaunen/ verbunden.*

Der Ausdruck „bedrängt“ stammt aus einem Koranvers:

Wer hört den Bedrängten, wenn er ihn anruft, und wer befreit ihn von der Bedrängnis? Und wer hat euch zu Nachfolgern eurer Vorfahren auf die Erde gesetzt? Gibt es noch einen Gott neben Allah? (27, 63 bzw. 62)

Im Zustand der „Bedrängnis“ verliert man seine Wahlfreiheit. Das ist für westliche Männer und Frauen von heute am schwersten zu akzeptieren. Sein Recht auf Wahlfreiheit zu verlieren – *tark al-ikhtiyar* – die Vorstellung des „freien Willens“ zu verlieren, ist ein Affront gegen unsere so hoch geschätzten und schwer erkämpften Menschenrechte: bedeutet es, daß wir die Freiheit und Gleichheit, auf die unsere Kultur so stolz ist, aufgrund derer diese so fortgeschritten, so liberal, so politisch korrekt ist, aufgeben müssen? Es ist auch eine Beleidigung für unseren psychologischen Kampf um Selbstachtung, Selbstverwirklichung und Individuation. Müssen wir auch dieses aufgeben? So merkwürdig es aber scheinen mag, bedeutet der Zustand der Bedrängnis (*idtirar*) und Sklaverei (*ubudiyya*) aus der Sicht der Sufipsychologie *wahre* Freiheit (*hurriyya*). Der Punkt der Leere und Verzweiflung führt zu einer befreienden Loslösung von egoistischen Impulsen. Gleichzeitig mit der Verzweiflung kostet man zum erstenmal den Geschmack des Freiseins vom Gebundensein an die *nafs*. Die Verzweiflung über den Verlust seiner Macht, sein Schicksal zu kontrollieren, erlaubt dem Suchenden, sich sowohl von äußerem wie von innerem Lob wie Schuldzuweisungen zu befreien. Er kann von hier aus nicht mehr tiefer fallen: wenn er versagt, versagt er. Wenn er angeklagt wird,

wird er angeklagt; wenn er mißverstanden wird, dann wird er es eben. Die Dinge werden nicht mehr allein vom Blickwinkel des Ich aus gesehen. Trotz der Depression zeigt sich im Bewußtsein des Suchers ein neuer Horizont.

Michaela Özelsel, die sich dem traditionellen einsamen 40-Tage-Retreat der Sufis (*khalwa, chilla*) unterzog, gibt eine sehr genaue Beschreibung dieses Zustands in ihrem Tagebuch:

Ich fühle nur Leere, ausgebrannte unendliche Leere. Keine Spur von diesem unbeschreiblichen inneren Frieden, des „poorhouse of non-wanting“, das in der Nacht für einige Sekunden wie ein Lichtstrahl durch die Wolkendecken des Schmerzes gekommen war. Immer noch will ich selbst bestimmen, wo's langgeht. Ich muß noch viel lernen, bis ich zu dem Versunkenen werde, der durch die Strömungen des Ozeans bewegt wird. Was mir fehlt, ist schlicht und einfach „Islam“, im wahrsten Sinne des Wortes. Eigentlich ist das alles: Die absolute Hingabe eines wahrlich Versunkenen muß tiefer Friede sein...

20. Tag. Ich kapituliere, erkläre mich hilflos, gestehe mir meine absolute Hilflosigkeit ein, ich muß erkennen, daß auch mein größtes freiwilliges Opfer des Verzichts, vor zwei Nächten, nichts gebracht hat. Ich erkenne, daß ich auch in diesem Fall wieder geplant hatte. Ja, Ibrahim brachte das zum Opfer, das ihm sein Liebstes war. Aber – er tat es aus demütigstem Gehorsam! Er hatte keineswegs für sich, aus eigenem Ermessen, beschlossen, seinen Sohn Ismail anzubieten! So vermessen war er nicht! Ich fühle mich völlig in äußerster Hilflosigkeit gefangen. Ich habe nichts mehr, was ich noch geben könnte, tun könnte. Mein planender, selbst die Führung übernehmender Verstand hat sich schließlich und endlich selbst in die Enge getrieben, in eine hoffnungslose Sackgasse. Ich weiß nicht weiter.

21. Tag. Bin ziemlich ruhig, verstehe überhaupt nichts mehr. Es gibt nichts mehr, was ich noch tun könnte, außer das zu tun, was mir aufgetragen worden ist: Dhikrs, Gebet, etwas Lesen... Schmerz heilt also den Schmerz, Liebe nur eine größere

Liebe... Keine Abwehr mehr! Nur ein Ziel, ein Gebet, ergibt noch Sinn: der wahre Islam, Frieden in der absoluten Hingabe. <sup>49</sup>

Als ich vor Jahren an meiner Doktorarbeit über al-Hakim at-Tirmidhi, den islamischen Mystiker Transoxaniens aus dem 9. Jh. schrieb, machte ich auch einen dieser „Bedrängnis“ verwandten Zustand durch. Ich geriet persönlich und in meiner Arbeit in eine ähnliche Sackgasse. Diese Situation hielt lange an. Eines Tages stieß ich auf einige Stellen in den Schriften at-Tirmidhis, die genau auf meine innere Verfassung zutrafen und mir eine perfekte Antwort gaben. Die Wucht, mit der die an diesen Stellen enthaltene Lehre mich traf, ist mir seither lebhaft gegenwärtig geblieben. Von allen Mystikern der Sufi-Tradition war es al-Hakim at-Tirmidhi, der zu einem sehr frühen Zeitpunkt der Entwicklung der Sufi-Psychologie diesen Wendepunkt auf dem Pfad minuziös genau analysiert hat. Im folgenden finden wir eine auf seinen eigenen Erfahrungen und Erkenntnissen beruhende scharfsichtige Beschreibung des Zustands der Bedrängnis auf dem mühseligen Pfad, zitiert aus seinem *The Way of The Friends of God (Sirat al-anliya)*:

Und wenn der Sucher alle seine aufrichtigen Anstrengungen ausgeschöpft und gefunden hat, daß seine nafs und seine niederen Teile (noch) in ihm lebendig sind, wird er verwirrt und seine Aufrichtigkeit wird entmutigt. Er sagt: „Wie kann ich die Süßigkeit dieser Dinge von meiner nafs befreien?“ Er erkennt, daß er es ebensowenig kann wie weißes Haar wieder schwarz werden kann.

Er sagt: „Ich habe meine nafs aufrichtig im Dienste Gottes angeschirrt, aber wie kann ich sie darin angeschirrt halten? Sie hat sich losgemacht und ist wieder frei. Wann werde ich sie einfangen?“ Und so stürzt er in Ödnis und Verwirrung. Dort irrt er in der Leere der Wüste allein und verzweifelt herum. Er ist sich selbst nicht mehr nahe und hat doch die Nähe zu Gott noch nicht erreicht.

Er ist in Bedrängnis (mudtarr) und Verwirrung geraten; er weiß nicht, ob er vorwärts oder rückwärts gehen soll. Verzweifelt an seiner Aufrichtigkeit ruft er mit leeren Händen, mit einem Herzen ohne jede Anstrengung, zu Gott und dann sagt er in seinem Herzen: „Du, der du alles Verborgene kennst, Du weißt, daß in der Arena der wahren Anstrengung kein Schritt mehr für mich zu tun geblieben ist... Rette Du mich!“

---

<sup>49</sup> Michaela Özelsel, *Vierzig Tage*, S. 82/83/87

Dann erreicht ihn das Mitgefühl (rahma), und er erfährt Gnade. Von dort aus, wo seine aufrichtige Anstrengung endete, wird sein Herz in einem Augenblick zur Ebene des göttlichen Throns erhoben, und er dehnt sich aus in den Räumen der Einheit. Das ist die Bedeutung der Worte Gottes: *„Er, der dem Bedrängten antwortet, wenn er ihn anruft und ihn befreit von der Bedrängnis...“*

Dieser Vers sagt uns, daß die Leidenschaft deines Herzens bei deiner aufrichtigen Anstrengung das Böse nicht von dir wegnehmen wird und daß du nicht erhältst, worum du gebeten hast, ehe nicht dein Ruf und die Leidenschaft deines Herzens sich ganz allein auf Gott ausrichten, der die Herzen in leidvolle Bedrängnis und in Verlangen nach Ihm gebracht hat...

Der Bedrängte, der ohne Vorkehrungen zurückgeblieben ist und verwirrt in der Wüste herumirrt und nicht weiß, welchen Weg er gehen soll, erfährt die Gnade des göttlichen Mitgefühls und wird errettet durch göttliche Hilfe... Wer in Bedrängnis in der Wüste des Weges zu Ihm wandert, verdient wahrhaft göttliches Mitgefühl und Erlösung... Er erfährt Mitgefühl, weil sein Schrei wahrhaft aufrichtig ist. *Er kann nicht wirklich aufrichtig sein, ehe er nicht in Bedrängnis gerät und nichts mehr hat, an das er sich halten und niemanden, an den er sich wenden kann.* Wer mit einem Auge auf Gott und mit dem andern auf seine Anstrengung blickt, ist nicht wirklich in Bedrängnis, und sein Schrei ist nicht wahrhaft aufrichtig. Wenn der Ruf dieses Bedrängten erhört wird, wird er in einem Augenblick in die Wohnung des Freien und Edlen erhoben.<sup>50</sup>

Die Seele eines Suchenden, sei es ein Suchender aus heutiger oder aus vergangener Zeit, sei er Mann oder Frau, aus dem Westen oder aus dem Osten, macht in ihrem Kampf um das Abschütteln der Fesseln der Identifikation mit dem Ego die gleichen Erfahrungen und kleidet sie fast in die gleichen Worte. Die Situation der Bedrängnis widerfährt ihm bei verschiedenen Stationen der Reise. Er kann den Suchenden bedrängen oder sich ihm als leise Stimme nähern, wenn er schließlich so weit ist, seine Pläne und Anstrengungen aufzugeben. Hartnäckig hält der Suchende fest an seiner Wahrnehmung von richtig und falsch, gerecht und ungerecht, an „man sollte“ und „man sollte nicht“. In gutgemeinter Selbstgerechtigkeit meint er zu wissen, was von ihm gefordert werde. Aber zum Schluß wird er bis an die Grenzen seines Wissens und Verständnisses getrieben. Dort schmilzt er schließlich. „In einem einzigen Augenblick“ erfährt er, was Hingabe ist.

---

<sup>50</sup> Übers. v. SS auf der Basis von Radtke (ed.), *Sirat al-awliya'*, pp. 14-17, §§ 26-32 (arabischer Text)

An den Rand getrieben zu werden heißt, jenseits von Furcht und Verzweiflung gebracht zu werden. Verzweiflung ist selbst ein Zustand jenseits von Angst. Wenn der Suchende jede Hoffnung, sich unter Kontrolle halten zu können, aufgibt und dennoch „weiß“ – bewußt oder in seinem Herz der Herzen – daß er nach oben hin mit einer höheren Kraftquelle verbunden ist, lernt er die Hingabe kennen: „...*ebe wir nicht in Bedrängnis sind, ohne es zu wissen angejocht ans Ziel unserer Wünsche, / empfänglich wie eine Schale, die gefüllt werden will, / auf nichts schauend...*“

Gott ist eins, aber er offenbart sich auf vielfältige Art und Weise. Bedrängnis erfährt man, wenn man der göttlichen Majestät und Macht (*jalal*) ausgesetzt wird, was durch göttliches Mitgefühl (*rahma*) und Schönheit (*jamal*) ergänzt wird. Es heißt im Koran, daß eine der Handlungsweisen Gottes Schlauheit, Verschlagenheit und List (*makar*) ist. „Waren sie daher sicher vor der List Allahs? Niemand fühlt sich „sicher vor der List Allahs“ „als ein Volk, das dem Untergange geweiht ist.“<sup>5152</sup>

Viele werden über ein solches Bild von Gott entsetzt sein, werden es ablehnen und dagegen protestieren, daß es einen Aspekt der göttlichen Macht geben soll, für deren Launen und Willkür die Menschen nur Schachfiguren sind. Warum sollte Gott uns täuschen wollen? Warum sollte er Tricks anwenden, uns quälen, zerstören und alles wegnehmen? Und wenn er tatsächlich so wäre, was für ein Gott ist er dann? Die meisten Teilnehmer des Londoner Sufismus-Kurses äußerten solche Widerstände. Wieder fand ich in N.s Gedichten ein Verständnis für die subtilen Gegebenheiten, die sich hinter diesem verwirrenden Thema verbergen. Im folgenden Gedicht stellt er Betrachtungen an über das Objekt, das sich hinter dieser so schwer annehmbaren trickreichen Maske Gottes verbirgt:

Sein häßliches Gesicht zu zeigen,  
kann ein Trick sein, um dir das abgedroschene  
heilige Bild, abstoßend geworden ist, auszutreiben,  
damit du woanders neue Formen suchst.  
Gott hat viele Kleider,  
das gut gehütete Geheimnis ist eine List;  
und Er wird nicht zögern, dich mit Dreck zu besudeln,  
um dich in die Gnade zu ziehen.

---

<sup>51</sup> Koran, 7, 99.

<sup>52</sup> Sie auch Koran 3,54; 13, 42.



Gottes Majestät und Macht kann man in den Drangsalen des Lebens oder auch im unberechenbaren Verhalten eines spirituellen Führers erfahren. Dem Suchenden zeigt sich diese Erfahrung – gewöhnlich als eine bittere Prüfung – entweder als offene Rücksichtslosigkeit, Erbarmungslosigkeit und Willkür des Lehrers oder als eine schreckliche Lebenssituation. Was es auch sei, der Punkt kommt, wo der Suchende sich verwirrt, bestürzt und alleingelassen fühlt, „mit nichts, woran er sich halten und mit niemandem, an den er sich wenden kann“.

In „Der Weg durchs Feuer“, einem Bericht über eine Sufischulung in unseren Tagen, geschrieben von einer Europäerin, dokumentiert Mrs. Tweedie viele verwirrende Erfahrungen, in die sie durch das Verhalten ihres Meister Bhai Sahib gebracht wurde. Er war zart, mitfühlend und strahlend, und dann wurde er ohne Vorwarnung plötzlich streng, fordernd und tyrannisch. Je hartnäckiger, eigensinniger, und selbstgerechter sie war, um so rücksichtsloser mußte er werden, in einer Weise, die ihrem Verstand unverständlich und ungerecht erschien. In ihrer Verzweiflung – so schreibt sie in ihrem Tagebuch – rief sie eines Tages aus:

„Oh bitte, helfen Sie mir,! Ich bin so verwirrt!“

„Warum sollte ich das?“ Er sah mich direkt an. „Beginne ich Ihnen zu helfen, werden Sie mich weiter und weiter um Hilfe bitten. Wie wollen Sie dann den Strom durchqueren? Sie müssen es allein tun; ich werde Ihnen dabei nicht helfen. Denn tue ich es, gewöhnen Sie sich daran und werden nie in der Lage sein, es ohne meine Hilfe zu bewerkstelligen. Wir alle müssen den Strom allein durchqueren. Begreifen Sie nicht, daß dies der Weg ist? Ich sage Ihnen den Weg, zeige ihn Ihnen. DEN EINZIGEN WEG. Warum sehen Sie nicht ein, daß Sie nichts sind? Der Weg bedeutet völlige Hingabe. Das braucht seine Zeit. Es geschieht nicht in einem Tag. Um ein Universitätsexamen ablegen zu können, braucht man Jahre. Und es braucht zeit, sich hinzugeben.“

„Wie lange?“

„Das ganze Leben, zwanzig, dreißig Jahre. Und wenn Sie tausend Jahre leben würden, wären diese auch noch nicht genug. Manchmal sind sie dem nahe, und manchmal wieder sehr weit davon entfernt. Tatsächlich helfe ich Ihnen, aber Sie können es nicht wahrnehmen. Und ich werde Sie auch nie darauf hinweisen. Meine harten Worte bringen Sie weiter, meine Milde wird es niemals tun. Nehmen wir Ihren Fall: Sie haben der Welt entsagt. Anscheinend haben Sie allen materiellen Dingen entsagt. Aber was ist mit den unsichtbaren dingen? Haben Sie diesen auch

entsagt? Ihrem Charakter? Ihrem Willen, allem? Wir erben den Charakter von den Eltern, und gemeinsam mit dem Willen formt er das Leben eines Menschen. Wenn Sie nicht Ihren Willen und Ihren Charakter aufgeben, hat die Hingabe bei Ihnen noch nicht begonnen....“<sup>53</sup>

Eine Schülerin von heute, eine Unterweisung aus alter Zeit. Wie kann man seinem eigenen Willen mit eigenen Willen entsagen? Durch Anstrengung? Wille und Anstrengung sind dazu nicht fähig: *„Der Mensch ist Erde, und Erde macht schmutzig... Deshalb kann Handeln nicht vollkommen rein sein und man kann die menschliche Natur nicht durch Anstrengung überwinden.“* Aber es kann geschehen.

Hier liegt das Geheimnis von Leid und Schmerz. Warum „leiden“? Weil, wenn der Mensch das Tal des Schmerzes durchschreitet, insbesondere wenn er ungerecht leidet, wenn er scheitert, von einem geliebten Menschen zurückgewiesen wird, und besonders wenn er erkennt, daß es keinen Ausweg aus der Situation gibt, er die Illusion aufgeben kann, daß er in der Lage sei, sich selbst kontrollieren zu können. Dann erkennt er tatsächlich die Unfähigkeit, die Impotenz seines allgegenwärtigen Partners, des Ego. Das ist eine sehr subtile Phase der Schulung. Aber die äußere Schulung kann nicht zu wirklicher Erkenntnis führen, wenn dem Suchenden nicht eine unmittelbare Erfahrung gegeben wird. Leid und Schmerz werden nicht um ihrer selbst willen verherrlicht. Leiden an sich kann niemanden erlösen; erst ein Leiden, das in einem Zustand der „Bedrängnis“ (*idtirar*) kulminiert, in einem Zustand, in dem der Suchende zur Realität seiner Kleinheit und Ohnmacht erwacht, kann erlösen. Diese Ernüchterung kann eine echte Wende, eine wirkliche Wandlung ankündigen. Und wo das Geheimnis des Schmerzes gelüftet wird, geschieht Erlösung. Hier sind einige Sufi-Aussprüche, die diesen Gedanken formulieren:

Prüfungen sind die Lampe der Mystiker, die wahre Erweckung für jene, die nachts wachen und die Zerstörung für jene, die unachtsam sind.

Armut ist ein Meer des Leidens, das gesamte Leiden ist jedoch göttliche Herrlichkeit.

Leiden ist der Same der Reue und die Schwelle der Liebe.

---

<sup>53</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 279; Zu Mrs. Tweedies Tagebuch als einem Sufi-Dokument, das die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler beschreibt, siehe Sviri: *„Daughter of Fire by Irina Tweedie: Documentation and Experiences of a Modern Naqshbandi Sufi“* in Puttick and Clarke (eds.), *Women As Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, pp. 77-89

Das Göttliche kann sich erst dort offenbaren, wo die geschaffenen Wesen schwach sind.

Leiden führt Gott ganz allein ins Herz.

Es ist gerade aufgrund des Verlustes der Wahlfreiheit bestimmter Menschen, daß das göttliche Mitgefühl nackt erscheint, um sich selbst ganz zu schenken.

Gottes Erbarmen kommt zu uns durch das, was oberflächlich als widersprüchlich zu Seinem Gesetz erscheint (besonders durch Leiden, böse Machenschaften, Ungerechtigkeit, Qual...), und es wird dann ganz, unmittelbar und innerlich geschenkt. Darum geht es beim Leiden. Durch die Anwendung von Mißgeschick und Brechen des Herzens als Arzneien, kommt das göttliche Erbarmen ins Herz, und verwandelt die Person, wo Anstrengungen gescheitert sind. Das ist bekannt als „Prüfung“, bala, und nach einem bekannten hadith erleidet niemand mehr bala als Gottes Erwählte, die Propheten und die Freunde Gottes.

Wer anderen Menschen das Geheimnis Gottes enthüllt und wünscht, daß dieser Augenblick der Einheit in ihm dauerhaft werde, erlebt ein Leid, welches die Kraft eines Geschöpfes übersteigt. Wenn er nichts erlebt, ist das ein Zeichen, daß in diesem Augenblick die Einheit von ihm weggenommen worden ist.<sup>54</sup>

Du bist verwirrt über meine Strenge ... obwohl ich äußerst streng bin, sind in meiner Strenge tausend liebevolle Zuwendungen verborgen.<sup>55</sup>

Nach dem System wird der Shishya (Schüler) ständig zwischen den Gegensätzen, zwischen Höhen und Tiefen hin- und hergerissen. Das schafft die nötige Reibung, um das Leiden hervorzurufen, das schließlich den Verstand besiegt. Das größte

---

<sup>54</sup> Diese Zitate sind aus Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, vol. 3, pp. 113-116 entnommen und paraphrasiert.

<sup>55</sup> Rumi, *Divan-i Shams-i Tabrizi*, no.1723, zit. in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p. 345

Hindernis auf dem spirituellen Pfad ist, den Leuten beizubringen, daß sie alles aufzugeben haben.<sup>56</sup>

Und Rumi, der Meister der Liebe, Hingabe und Ekstase, beschreibt die paradoxe Beziehung zwischen dem menschlichen Liebenden und dem göttlichen Geliebten mit folgenden aufgewühlten Bildern:

Dieser Schöne gab mir einen Besen und sagte: „Wirble den Staub des Meeres auf!“

Dann verbrannte er den Besen im Feuer und sagte: „Hol den Besen aus dem Feuer!“

Verwirrt warf ich mich vor ihm hin; er sagte: „Wirf dich schön hin ohne einen Niederwerfenden!“

„Ach!, wie soll ich mich ohne einen Niederwerfenden hinwerfen?“ Er sagte: „Bedingungslos, ohne persönliche Absicht.“

Ich neigte meinen Kopf und sagte, „Schneide den Kopf eines sich Niederwerfenden mit Dhu'l-Faqar ab.“<sup>57</sup>

Je mehr er mit dem Schwert schlug, um so größer wurde der Kopf, bis unzählige Köpfe aus meinem Hals sprossen;

Ich war eine Lampe, und jeder meiner Köpfe war ein Docht; Funken sprühten überall.

Kerzen entsprangen aus meinem Kopf, ihre Reihe reichte von Ost bis West.

Was sind Ost und West im Ortlosen? Ein dunkler Baderaum und ein Bad, in dem gebadet wird.

Du, dessen Temperament kalt ist, wo ist die Ängstlichkeit deines Herzens? Wie lange noch willst du dich in diesen Bädern ausruhen?<sup>58</sup>

Diese Stücke von poetischer Schönheit und mystischer Paradoxie ergeben nur einen Sinn aus einer Perspektive wirklicher Erfahrung. Wir erkennen durch Erfahrung. Sufis nennen diese Art und Weise der Erkenntnis *dhawq*, „schmecken“. Wenn wir die Biographien und Aussprüche der Freunde Gottes lesen, die *awliya'*, kommen wir mit unserer eigenen Verwirrung und unserem gebrochenen Herzen in Berührung. „Es

---

<sup>56</sup> Bhai Sahib in Tweedie, S. 237

<sup>57</sup> Dhu l-Faqar ist der Name des Schwertes von Ali, dem Schwiegersohn des Propheten und vierten Kalifen; es symbolisiert Tod und Martyrium.

<sup>58</sup> Rumi, *Mystical Poems 1-200*, trans. A.J. Arberry, pp. 116-7 (no. 139/1095)

ist immer das gleiche“, sagt Rumi; „du verstehst nicht, ehe du nicht *bist*, was du zu verstehen versuchst.“ Auf dem mystischen Pfad sind „erkennen“ und „sein“ identisch. Wir verstehen aufgrund unseres Seinszustands, und der Bereich unseres Wissens vergrößert sich mit der Entwicklung unseres Seins, mit der Entfernung der Schleier, die unser Wesen verdeckt haben. Die zeremonielle „Erweiterung der Horizonte“ durch *dhanq* ist die wahre und einzige Initiation auf dem Pfad.<sup>59</sup>

In der Sufitradition hat sich die Lehre herauskristallisiert, daß Anstrengung zu Beginn des Pfades unverzichtbar ist. Anfangs ist fast alles, was der Sucher durchlebt, Anstrengung. Das betrifft nicht den allerersten Anfang – da mag es einen kleinen Raum der Gnade geben, einen flüchtigen Einblick in die Zukunft, in die Räume des Möglichen. Es ist ähnlich, als ob man zu Beginn der Analyse oder einer Reise einen verheißungsvollen Initialtraum hätte. Der Prozeß verführt den Aspiranten. Dieser Raum ist jedoch nicht lange vorhanden. Bald übernimmt die paradoxe Dynamik der Anstrengung und des Selbst die Führung. In diesem Stadium der Reise wird der Wanderer *murid* genannt. *Murid* bedeutet Aspirant, jemand, der einen Wunsch, ein Verlangen, eine Absicht, ein Ziel hat, der danach strebt, ein erhabenes Ziel zu erreichen. Es ist üblich geworden, *murid* - nicht ganz zutreffend - mit „Novize“ zu übersetzen.

Al-Hallaj, der Mystiker aus Bagdad aus dem 9. und 10. Jh., der wegen seiner ekstatischen und ostentativ „häretischen“ Äußerungen hingerichtet wurde, beschreibt drei Phasen auf dem Pfad zu Gott<sup>60</sup>. In der ersten Phase, der Phase des „Noviziats“ (*irada*), schreitet der *murid* durch den Pfad der Anstrengung (*mujabada*) von Stufe zu Stufe voran. Das ist die asketische Phase der Reise, deren Länge niemand voraussehen kann, und während der man beständigen Prüfungen hinsichtlich seiner Ausdauer und seines Aushaltens von Einsamkeit unterworfen wird. Hier begegnet der *murid* der Gefahr, sich mit der Anstrengung, mit seinen Praktiken, mit dem willensmäßigen Aspekt des Pfades zu identifizieren. Das ist jedoch erst der Anfang.

Die zweite Phase ist nach Al-Hallaj die Phase der Bedrängnis (*idtirar*), der passiven Reinigung. In dieser Phase wird der *murid*, da er seinen Eigenwillen verloren hat, zum *murad*, zum Objekt des Strebens. Der suchte, wird zum Gesuchten, der, dessen Ziel Gott war, wird zum Ziel Gottes, der nach Gott verlangte, wird zum Objekt des Verlangens Gottes, der Pfad der Anstrengung wird jetzt zum mühelosen Pfad. In dieser Phase bekommt man flüchtige Einblicke ins Einssein in Form blitzhafter intuitiver Erkenntnisse, Träume oder tiefer Meditationszustände. Hier verlieren sich alle Wünsche, alles Verlangen, alles Gefühl, etwas zu wollen: man hat das „Wollen“ aufgegeben, man hat es aufgegeben, absichtliche Anstrengungen zu

---

<sup>59</sup> Für diese Erkenntnis möchte ich mich bei Margaret Sampson bedanken.

<sup>60</sup> Mehr über die drei Phasen von Al-Hallaj siehe Massignon, *The Passion of Al-Hallaj* (trans. H. Mason), vol. 3, pp. 40-41

unternehmen. Dieser Zustand kann nicht vorsätzlich erlangt werden; er wird *geschenkt*, er ist reine Gnade (*fadh, lutf*).

Die dritte Phase wird von Al-Hallaj *ayn al-jam'* genannt, der Kern der Einheit, die Quintessenz des Einsseins. Einssein wird als unveränderlicher Zustand erfahren, als Punkt der Stille im Zentrum, in dem alle Gemütsbewegungen zum Stillstand kommen, wo aus dem „impulsiven Selbst“ (*an-nafs al-ammara bi-s-su'*) ein heiteres, gelassenes Selbst wird. (*an-nafs al-mutma'inna*)<sup>61</sup>

In dieser Phase kehrt der Mystiker wieder ins Leben zurück und lebt ein gewöhnliches Leben auf ungewöhnliche Weise. Seine Widerstände sind von ihm abgefallen; er identifiziert sich nicht mehr mit seinem Ich. Sein kleines Selbst oder Ego ist nicht verschwunden; solange er – in Körper, Seele und Geist – lebt, bleibt das Ich vorhanden. Aber es gibt keine *Identifikation* mehr damit. Es hat seine manipulierende Eigenschaft verloren; es hat sich mit vollem Bewußtsein und demütig einer Energie untergeordnet, die mächtiger ist als es selbst. Dieser Zustand muß sich nicht notwendigerweise in äußeren Zuständen von Berauschtsein und Ekstase äußern, obwohl es manchmal geschieht. Die mystischen Erfahrungen von Intimität und Liebe werden immer nach innen gekehrter, immer innerlicher: „Dann wirst du die Berge, die du für so fest hältst, hinschwinden sehen – wie Wolken enteilen und entschwinden sie“ (Koran, 27, 88 bzw. 89)<sup>62</sup>.

In diesem Stadium von innerem Frieden und Hingabe befindet man sich in einem Zustand vollkommener Empfänglichkeit, absoluten Fließens, völliger Transparenz, vollkommener Wachsamkeit für den göttlichen Wink. Ein Mensch in diesem Zustand kann auch die Fähigkeit entwickeln, allen äußeren Anschein gegen sich zu lenken, seine persönliche Eigenart den Forderungen des jeweiligen Augenblicks gemäß zu verändern. Es ist sehr fordernd und zugleich auch sehr inspirierend, in der Gegenwart solcher Menschen zu sein. Sie werden zu Übermittlern göttlicher Energie. Eine besondere Stille umgibt sie, ein besonderes Gefühl von Sinn und Bedeutung. Das ist das Stadium von *wilaya*, das Stadium, in dem der Mystiker zum Freund Gottes, zum *wali*, wird. Durch die Männer und Frauen, die diesen Zustand erlangt haben, fließt Gnade und Segen. Es heißt, daß, wenn man ihrer gedenkt, man Gottes gedenkt.<sup>63</sup> Einige von jenen, die diese Stufe erreicht haben, werden zu Lehrern, Führern, zu Leuchtfeuern; manche bleiben im verborgenen, der Welt unbekannt und wirken vom Mysterium des inneren Geheimnisses des Seins aus.

---

<sup>61</sup> Über diese koranischen Attribute der *nafs* in der Psychologie des Sufismus siehe Schimmel, *Mystische Dimensionen...*, S. 166 ff.

<sup>62</sup> Zu einer Äußerung al-Junaid's, wo er diesen Vers zitiert, um einen Zustand von Nüchternheit in der Ekstase zu beschreiben, siehe weiter unten, Kap. 6 (Der Dhikr...), S.

<sup>63</sup> In einem bekannten *hadith* fragt Moses Gott: „Oh Gott, wer sind deine Freunde (awliya)?“ Gott antwortet: „Jene, an die gedacht wird, wenn meiner gedacht wird, und wenn man ihrer gedenkt, wird meiner gedacht.“ Siehe z.B. al-Hakim at-Tirmidhi, *Sirat al-awliya'*, p. 57, § 80 (arabischer Text; übers. v. SS)

Ein berühmtes *hadith qudsi*, wahrscheinlich das am häufigsten zitierte der Sufitradition, beschreibt diesen Seinszustand folgendermaßen:

Mein Diener kommt Mir nicht durch die Erfüllung bindender Befehle nahe; er kommt Mir durch Akte der Verehrung nahe, und dann liebe Ich ihn. Und wenn Ich ihn liebe, dann werde Ich sein Ohr, sein Auge, seine Zunge, seine Hand, seine Beine und sein Herz: er hört durch Mich, er spricht durch Mich, er handelt durch Mich, er geht durch Mich und er versteht durch Mich.<sup>64</sup>

Eine der eindrucksvollsten Sufidichtungen ist aus dieser Verfassung heraus geschrieben worden. Es ist ein Gedicht von Al-Hallaj. Der Zustand von Nähe und Verschmelzung, den es vermittelt, war für Al-Hallaj's Zeitgenossen zu schockierend. Nicht einmal al-Junaid, Al-Hallaj's Lehrer und ein Mystiker, der selbst tiefe Zustände der Ekstase kannte, konnte die Form gutheißen, in der sein früherer Schüler das Geheimnis des Einsseins preisgegeben hatte. Doch Al-Hallaj's Dichtung überlebte. Viele Sufis wurden durch sie genährt, wenn sie sich auch sehr rechtfertigten, und so geriet es nicht in Vergessenheit. Auch wir bekommen einen Geschmack davon und erhaschen durch es einen kleinen Blick auf diesen Zustand der Intimität und Verschmelzung, in dem zwischen Sucher und dem Objekt seiner Suche keine Dualität mehr besteht. Hier ist Al-Hallaj's dichterische Umschreibung des Zustands, den er *ayn al-jam'*, die Essenz des Einsseins, nennt<sup>65</sup> :

Dein Geist vermischt sich mit meinem Geist  
wie Wein sich mit reinem Wasser vermischt.  
Und wenn Dich etwas berührt, berührt es mich.  
Jetzt bist „Du“ in allem „ich“!

Du rinnt zwischen Herzhaut und Herz  
wie Tränen von den Lidern rinnen.  
Und Du flößt persönliches Bewußtsein in mein Herz  
wie Geist in den Körper eingeflößt wird.  
Ach! Nichts Unbewegliches setzt sich ohne Dich in Bewegung,

---

<sup>64</sup> Zu diesem, als *hadith an-nawafil* (*nawafil*: überflüssige Akte der Verehrung) bekannten *hadith* siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 43, 133, 144, 277.

<sup>65</sup> Zum mystischen Zustand von *ayn al-jam'* siehe auch weiter oben, Kap. 1 („Nische...“).

Du bewegst es vermittelst einer verborgenen Kraft.

Oh zunehmende Mondsichel, die am vierzehnten wie am achten,  
vierten und zweiten erscheint!

Ich bin eins geworden mit Dem, Den ich liebe, und Der Eine, Den ich liebe, ist zu  
mir geworden!

Wir sind zwei Geister in einem einzigen Körper.

Und mich zu sehen heißt Ihn zu sehen,  
und Ihn zu sehen heißt uns zu sehen.

Hier bin ich, hier bin ich, oh mein Geheimnis, oh mein Vertrauter!

Hier bin ich, hier bin ich, oh meine Hoffnung, mein Sinn!

Ich rufe zu Dir... nein, Du bist es, der mich zu Sich ruft.

Wie könnte ich sagen „Du bist es“ – wenn Du nicht zu mir gesagt hättest „Ich bin  
es“?

Oh Essenz der Essenzen meines Seins, oh Ziel meiner Absichten,

Oh Du, der mich sprechen macht, oh Du, meine Äußerungen,  
du, mein Zwinkern!

Oh alles von meinem Alles – die Gesamtheit aller Dinge, doppeldeutiges Rätsel,  
es ist alles von Deinem Alles, das ich verdunkle, indem ich über Dich spreche!

Oh Du, von Dem mein Geist gehängt wurde, schon sterbend vor Ekstase,

Ach! Halte sein Zeichen in meiner Furcht!

Oh höchstes Ding, nach dem ich verlange und auf das ich hoffe,

oh Du, der mich als Gast empfängt,

Oh Nahrung meines Geistes, oh mein Leben in dieser und der nächsten Welt!

Laß mein Herz dein Lösegeld sein! Oh mein Hören, oh mein Sehen!

Warum hältst du mich so lange so ferne von Dir?

Ach, wenn Du Dich verbirgst in dem, was für die Augen unsichtbar ist, erblickt  
mein Herz in seiner Ferne, ja, Verbannung, Dich schon!<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Zitiert in Massignon, *The Passion of Al-Hallaj*, pp.41-43



### 3. TRÄUME UND SCHICKSAL

*Ich halte die spontane Imagination für die lebendige Kraft und das primäre Agens jeder menschlichen Wahrnehmung und für ein Abbild des ewigen Schöpfungsaktes und des unendlichen ICH BIN im endlichen Geist des Menschen.*

Samuel Taylor Coleridge<sup>67</sup>

*Ein Gott, der nicht wahrgenommen werden kann, manifestiert sich in sichtbaren Symbolen, und sichtbare Symbole sind echte Manifestationen Gottes; man muß über Phantasie verfügen, um sie zu erfassen.*

Thomas Merton<sup>68</sup>

#### **Teil 1: Licht in der Dunkelheit**

Träume, sagen die Sufis, – sofern sie über „echte Träume“ (*ar-ru'ya as-saliba*) sprechen – sind symbolische Botschaften, welche aus dem im Menschen verborgenen Wissen aufsteigen. In der Wüste des Nichtwissens, die der Reisende durchquert, geben diese verschlüsselten Botschaften eine Vorschau und einen Vorgeschmack auf das Kommende. Sie stellen oft den *einzigsten* Hinweis auf die Richtung dar, die der Suchende einschlagen soll. Nicht alle Träume sind „echte Träume“; die meisten Träume sind nach der Auffassung der Sufis von den Bedürfnissen des niederen Selbst oder des die Tagesereignisse verarbeitenden Verstandes „ausgesponnen“ worden. Solche Träume sind gewöhnlich wirr und unzusammenhängend und werden bezeichnenderweise „wirre Träume“ (*adghath al-ablam*) genannt. Gelegentlich aber kommt ein Traum oder eine Traumserie, die das Siegel wahren Wissens tragen, eines Wissens, das, obgleich vor dem Verstand und der Sinneswahrnehmung verborgen, unmittelbar und instruktiv auf die tiefen Bedürfnisse der Seele des Träumers reagiert. Solche Träume zeichnen sich oft durch eine Aura von Numinosität aus und bedürfen keiner Interpretation. Ihre Bedeutung zeichnet sich

---

<sup>67</sup> Samuel Taylor Coleridge, *Biographica Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, ed. G. Watson, p. 176 (mit Dank an Jeni Couzyn für dieses Zitat)

<sup>68</sup> Thomas Merton, *The Mystic Life*, Vortragsreihe über Sufismus in Gethsemani Monastery, unveröffentlicht; zit. in Terr

klar am inneren Horizont ab. Ihnen eignet eine Gefühlsqualität, die den Träumer anrührt und schlummernde Gefühle, Wahrnehmungen und neue Erkenntnisse hinsichtlich dessen weckt, welche Richtung er in seinem Leben einschlagen soll. Ist der Träumer aufrichtig in seiner spirituellen Suche nach Wahrheit und Sinn, dann wird er dem inneren „Arbeit-Geber“, der sich im Traum mitteilt und ihn besser kennt als er sich selbst, zuhören, verstehen und auf ihn reagieren.

Ibn al-Arabi, der andalusische Mystiker aus dem 13. Jh., dessen Formulierungen auf dem Gebiet des mystischen Wissens die Sufi-Überlieferung nachhaltig geprägt haben, beschreibt die paradoxe Natur dieses verborgenen Wissens, zu dem das Bewußtsein keinen Zugang hat, „ehe es nicht Schritt für Schritt enthüllt wird“. Er schreibt:

Gott legte in den Menschen ein Wissen um alle Dinge und verhinderte dann, daß der Mensch wahrnehme, was er in ihn hineinlegte... Das ist eines der göttlichen Geheimnisse, die der Verstand leugnet und für gänzlich unmöglich hält. Die Nähe dieses Geheimnisses zu jenen, die davon nicht wissen, ist wie Gottes Nähe zu seinem Diener, wie es in seinen Worten heißt: „...wir aber stehen ihm noch näher, obwohl ihr es nicht sehen könnt“ (Koran, 56,85 oder 86), und seine Worte „Wir sind ihm näher als seine Halsschlagader“ (50, 16). Trotz dieser Nähe sieht der Mensch nicht und weiß nicht... *Niemand weiß, was in ihm verborgen ist, als bis es ihm Stück für Stück enthüllt wird.*<sup>69</sup>

Auch die moderne Tiefenpsychologie geht von der Voraussetzung aus, daß ein Aspekt der menschlichen Psyche so tief verborgen ist, daß er nicht als zum Bewußtsein gehörig betrachtet werden kann, jedoch in verschiedenen Verkleidungen, vor allem in Träumen, an die Oberfläche kommt. Jung, ein moderner Erforscher des im *Unbewußten* verborgenen Wissens, beschreibt dieses paradoxerweise so, als ob es ein eigenes Bewußtsein hätte. „Bestimmte Träume, Visionen und mystische Erfahrungen“, schreibt er, „...deuten auf die Existenz eines Bewußtseins im Unbewußten hin“<sup>70</sup>. Das im Unbewußten komprimierte Wissen übersteigt das dem Bewußtsein verfügbare Wissen bei weitem. „Wir wissen heute mit Sicherheit“, schreibt Jung, „daß das Unbewußte Inhalte enthält, die einen unermesslichen Wissenszuwachs bedeuten würden, wenn sie bewußt gemacht würden.“<sup>71</sup> Eines der Charakteristika der Analytischen Psychologie ist die Auffassung, daß das Unbewußte sowohl zusammenhängend als auch zielgerichtet ist: „Das Unbewußte

---

<sup>69</sup> *Al-Futubat al-makkeyya*, II, 684, 4, zit. in William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 154 (Hervorhebungen von SS).

<sup>70</sup> Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 8, § 506

<sup>71</sup> Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, CW 8, p. 348, § 673

nimmt wahr, hat Ziele und Intuitionen, fühlt und denkt ebenso wie der bewußte Verstand.“<sup>72</sup> Jung beschreibt das Unbewußte als „ein multiples Bewußtsein“ von eigener Luminosität.<sup>73</sup> Das Ich-Bewußtsein ist nach Jung von einer Vielzahl von „Luminositäten“ (*scintillae*, luminose Partikel) umgeben, die manchmal als Bilder, Träume und „visuelle Phantasien“ an die Oberfläche kommen. Die Alchemisten vergangener Zeiten, sagt er, nannten diese Luminositäten „im Chaos verstreute Lichtsamen“ oder ein „Saatbeet der kommenden Welt.“<sup>74</sup> Und Gerhard Adler erläutert in einer seiner differenziertesten Darlegungen über die Ideen Jungs:

Die Gesamtheit dieser *scintillae* (Funken, luminose Partikel) erzeugt ein ‚Licht‘, das sich dem beobachtenden Bewußtsein als ein Bewußtsein im Unbewußten darstellt... wenn man daher Träume analysiert, entdeckt man oft einen „Erkenntnisprozeß“ im Unbewußten, der voller innerer Folgerichtigkeit, Kohärenz und Intelligenz ist... Das habe ich... „den Logos des Unbewußten“ genannt.<sup>75</sup>

Diese „innere Folgerichtigkeit, Kohärenz und Intelligenz“ ist das, was trotz äußeren Nichtwissens *weiß*, jenes, was trotz äußerem Chaos ein Meisterarchitekt des Sinns ist. Wenn es sich im Traum zu erkennen gibt, wird es oft zur einzigen Bestätigung und zum einzigen Halt des Träumers, insbesondere in Zeiten von Angst, Orientierungsverlust und Verzweiflung. Damit es jedoch ins Leben umgesetzt werden kann, erfordert es vom Träumer Aufmerksamkeit und Vertrauen. Der Botschaft eines Traums zu vertrauen heißt, sich auf die inneren und äußeren Wandlungen einzulassen, die er ankündigt.

In seinem Mathnawi erzählt Rumi eine Geschichte über „Kindheitsfreunde“. In dieser Geschichte trifft Joseph, inzwischen ein mächtiger und einflußreicher Fürst in Ägypten, einen Freund aus Kindertagen in Kanaan. Dort hatten ihm, als er noch jung war, Träume einen bedeutenden Werdegang prophezeit. Naiv und unreif, aber bereits geschickt in der geheimen Kunst der Traumdeutung, erzählte er seine Träume den Brüdern und zog so deren Neid und Haß auf sich. Mit der Absicht, ihn zu töten, warfen sie ihn in einen Brunnen, aber er wurde gerettet, an eine Karawane arabischer Kaufleute, die sich auf dem Weg nach Ägypten befanden, verkauft und von einem Minister des Pharaos erworben. Dort wendete sich nach vielen Drangsalen das Blatt zu seinen Gunsten. Er war der einzige in ganz Ägypten, der in der Lage war, einige

---

<sup>72</sup> Jung, ebda. P. 349

<sup>73</sup> „ „ „, § 388, p. 190

<sup>74</sup> „ „ „ „ „

<sup>75</sup> Gerhard Adler, *Dynamics of the Self*, pp. 34 f

beunruhigende Träume des Königs zu deuten. Weil er die Träume des Pharaos zu deuten verstand, wurde Ägypten und seine Nachbarländer vor einer langen verheerenden Hungersnot bewahrt.

Jetzt, erzählt uns Rumi, als Joseph praktisch der Herrscher Ägyptens war, kommt ihn ein Freund aus Kindertagen besuchen. Dieser Freund war ein sogenannter „Busenfreund“, ein Freund, mit dem man seine intimsten Geheimnisse teilt, wie es junge Leute tun, wenn sie sich nachts Heimlichkeiten zuflüstern (was Rumis Weise ist, an das intime Vertrautsein mit dem *Freunde* anzuspieren). In ihrem intimen *tête-à-tête* fragt der Freund Joseph:

„... Wie war es, als du gewahr wurdest, daß  
deine Brüder eifersüchtig waren und du erfuhrst, was sie planten?“

„Ich fühlte mich wie ein Löwe mit einer Kette um den Hals.  
Nicht erniedrigt durch die Kette und nicht klagend,  
sondern nur erwartend, daß man meine Kraft erkenne.“

„Und wie war es unten im Brunnen und im Gefängnis?  
Wie war es da?“

„Wie der Mond, wenn er abnimmt,  
und weiß, daß er wieder voll wird...  
Wie ein Körnchen, das im Mörser zu Arznei zerrieben wird  
und weiß, daß es zu Licht im Auge eines Menschen werden wird.

Wie ein Weizenkorn, das im Boden keimt,  
wächst, geerntet, in der Mühle zu Mehl gemahlen und dann  
gebacken und mit den Zähnen zerkaut wird,  
um zum tiefsten Verstehen eines Menschen zu werden.  
Verloren in der Liebe, wie die Lieder, die die Pflanzler  
abends singen nach der Aussaat.“<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Rumi, *Mathnawi* I, 3157-3168, in Coleman Barks *Delicious Laughter*, pp. 94-95, Beachte Josephs Worte zu seinen Brüdern nachdem Koran, als sie sich in Ägypten wiederfinden: „Dies ist die Deutung meines alten Traums. Gott hat ihn in Erfüllung gehen lassen.“ (12, 101)

Mit diesen liebenswerten, nüchternen Bildern beschreibt Rumi die innere Gewißheit und Kraft, die Joseph, aus seinem unverrückbaren Glauben an die Traumbilder, die ihm seine Bestimmung vorausgesagt hatten, selbst am Grunde des Brunnens stärkte. Wegen dieses Glaubens und dieser Gewißheit vermochte er die Schicksalsschläge seines Lebens geduldig zu ertragen, bis sich jene Wende in den äußeren Umständen einstellte. So werden also Schicksalsträume, wenn sie mit der Intuition und Einstellung Josephs aufgenommen und verstanden werden, zu Hinweisen auf einen verborgenen Gesamtplan, der sich jedoch erst nach und nach enthüllen soll, zum „*Gartenbeet einer kommenden Welt*“; und sie werden heimlich gefeiert – „*wie die Lieder, die die Pflanzler abends singen nach der Aussaat.*“ Für den, der die Sprache der Träume kennt, scheint das Schicksal, - als Same in der dunklen Luminosität der Tiefe eingekapselt - hell wie der Vollmond im Dunkel der Nacht.

Eine moderne Frau, eine Flötistin, träumte:

Ich sitze hinten in einem Orchester und beobachte alles; ich spiele nicht mit, sitze aber trotzdem drin. Ich beobachte Celia, die ein äußerst schwieriges Flötensolo brillant spielt. Die hervorragende Musik, die sie macht, gibt ihr Glanz. Ich und jemand anderer, die Musiker und wahrscheinlich auch das Publikum sind völlig verblüfft über Celias Auftritt.

Dann bin ich in einem kleinen Schlafzimmer mit ungefähr vier Betten in einem oberen Stockwerk. Ich bin mit einigen anderen jungen Flötistinnen zusammen: wir warten alle darauf, daß Celia nach dem Konzert zu uns kommt, damit wir ihr zu ihrem Spiel gratulieren können. Aber Celia kommt nicht. So gehe ich selbst hinunter in ein Zimmer in einem alten Haus im Landhausstil und suche Celia. Es ist ein altmodisches großes Zimmer, das irgendwie wie ein Institut wirkt, aber es ist niemand da. Trotzdem weiß ich, daß Celia hier gewesen ist; sie war bei zwei älteren Herren, die ihr eine hohe Gage versprochen, wenn sie beim Konzert ihr Bestes geben würde. Das hatte sie getan und war wieder hergekommen, um ihre Gage zu fordern, aber da sagten sie, es sei zwar ausgezeichnet gewesen, aber es sei nicht wirklich etwas wert gewesen. Darauf war sie weggegangen.

Die Träumerin ist eine Flötistin mit abgebrochener Karriere. In ihrer Jugend hatte sie eine vielversprechende Karriere begonnen, hatte dann geheiratet, zwei Kinder bekommen und ihre Laufbahn

als Berufsmusikerin aufgegeben. Jahre später erkannte sie durch innere Arbeit allmählich, daß ihre Haltung gegenüber ihrem Beruf als Künstlerin von Anfang an ambivalent gewesen war. Sie hatte die Idole ihrer Jugend – ihre Lehrer und die ausgezeichneten Musiker, mit denen sie zusammen spielte – mit einer Mischung aus Bewunderung und Mißbilligung betrachtet. Sie bewunderte ihre Virtuosität und beschrieb sie oft mit Worten wie „glänzend, strahlend“, wie sie im Traum das Spiel der Flötistin beschrieben hatte. Gleichzeitig hatte sie ihnen aber auch einen „enormen Egotrip“ vorgeworfen. Ihr wurde auch klar, wie sehr sie sich mit gesellschaftlichen und familiären Normen identifiziert hatte, wonach Mutterschaft und Weiblichkeit nicht mit einer Karriere als Musikerin vereinbar waren. Vor allem aber stieß sie auf ihren Schmerz darüber, daß sie ihre Begabung und ihre Liebe zum Flötenspiel aufgegeben hatte. Mit diesem Schmerz assoziierte sie ihre Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies.

Nun gibt in ihrem Traum Celia, eine frühere Kollegin, die ihren Beruf als Flötistin mit ihrer Rolle als Hausfrau und Mutter vereinbart – mit den Worten der Träumerin – eine „glänzende“ Aufführung eines äußerst schwierigen Solos, und das „gibt ihr Glanz“. Alle sind überwältigt vom Glanz ihres Spiels.

Ohne Zweifel ist es die Virtuosität und das außergewöhnliche Können der Träumerin selbst, was sie in Celia sieht. In der Aufführung von Celia im Traum ist sogar eine engelshafte, göttliche Qualität. Diese transzendente Qualität, die auf Celia projiziert wird, kommt aus dem luminosen Zentrum der Träumerin selbst. Celia ist nicht nur eine Schattenfigur, und das ist nicht nur ein kompensatorischer Traum. Er kommt aus der Seele, aus den dort hineingepflanzten „Samen“, die noch im Dunkel warten, sich sehnen, ans Licht zu kommen, zu wachsen und geerntet zu werden. Sie enthüllen sich der Träumerin jetzt, in den Geburtswehen ihres inneren Prozesses, als leuchtende Bilder, die sich von dem unterdrückenden, moralisierenden Stempel solcher Auffassungen wie „das alles ist nur ein Egotrip“ zu befreien versuchen.

Die Weiblichkeit und Frische des Traums wird durch eine Gruppe von Frauen betont, den jungen Flötistinnen, die mit der Träumerin auf Celia, ihr *alter ego*, warten, um sich gemeinsam mit ihr über die überschwengliche Stimmung nach der Aufführung zu freuen. Celia erscheint sich jedoch nicht. Vielleicht ist es noch nicht an der Zeit, daß das Versprechen des Traums erfüllt werden kann. Die Träumerin muß begreifen, daß sie noch mehr, vielleicht noch tiefgreifendere innere Arbeit tun muß. Sie trennt sich von der Gruppe der Frauen; sie muß allein gehen, um Celia zu finden. Sie steigt die Treppe in der alten feierlichen Halle hinauf, die etwas von einem Institut an sich hat. Dort findet sie bei den unpersönlichen männlichen Figuren, die ihr ihre Begeisterung und ihren Schwung nehmen und findet heraus, was Celia zurückgehalten hat: Celia ist von den Richtern herabgewürdigt worden. Sie sind nicht bereit, ihr die versprochene Bezahlung für ihre hervorragende Aufführung zu geben. Die Träumerin versteht die Botschaft: Sie wird ihrer Bestimmung ganz allein, ungeachtet des Urteils dieser Richter über sie folgen müssen. Sie wird sich

jetzt auf nichts anderes als auf ihre echten Bestrebungen beziehen müssen, auf ihren Glauben im Traum, denn sie darf jetzt die Schönheit ihrer eigenen inneren Musik und der Botschaften ihrer Seele nicht mehr ignorieren.

Durch die Bilder eines Traums ist sie mit den Samen neuer Möglichkeiten in Berührung gekommen. Ihre Aufgabe ist es jetzt, intensiv genug an ihren Traum zu glauben und seinen Hinweisen vertrauensvoll und aufrichtig zu folgen. Wenn sie das tut, werden die Samen zur Blüte kommen und reiche Früchte tragen und werden das, was ihre Seele ihr als Bestimmung verspricht, erfüllen.

## Teil 2: Imagination

Die Kunst des Träumens und der Trauminterpretation ist schon immer ein Bestandteil der Sufitradition gewesen. Nach mittelalterlichen Theorien werden Träume und Visionen, die in mystischen Zuständen auftauchen, als Symbole für transzendente, spirituelle Wirklichkeiten aufgefaßt. Diese Wirklichkeiten oder Bedeutungen (*meanings – ma‘ ani* – verwandt mit den Platonischen Ideen) sind archetypisch; sie gehören einer Sphäre immaterieller Wesenheiten an, einem Bereich jenseits der normalen körperlichen Sinneswahrnehmung. Diese Sphäre heißt „Welt der Imagination“ (*alam al-mithal*). Wenn man träumt, erscheinen die formlosen Archetypen vor dem geistigen Auge in erkennbaren Formen und Bildern. Dieser Prozeß, in dem aus *Bedeutungen Bilder* werden, wird durch die Aktivität eines besonderen Vermögens, der Fähigkeit der Imagination (*al-khayal*)<sup>77</sup>, erleichtert.

Mystiker und Philosophen behaupten, daß die Imagination als eine der psychischen Funktionen im dämmerigen Grenzbereich zwischen der von der Sinnestätigkeit und der von der transzendenten Wirklichkeit beherrschten Sphäre wirksam ist. Indem sie Transzendentes und Formloses in Bilder kleidet, schlägt die Imagination eine Brücke zwischen diesen beiden Welten. Ihr Vermögen, auf diese Weise zu funktionieren, wächst in Zuständen reduzierter Sinneswahrnehmung, wo die psychische Energie mehr nach innen als nach außen gerichtet ist, d. h. also im Schlaf, in der bewußt praktizierten „Aktiven Imagination“, in der Meditation und in mystischen Zuständen. Durch die Herstellung solcher Bilder enthüllt die Imagination dem Träumer Kommendes; sie weist darauf hin oder sagt künftige Ereignisse voraus, die noch in der geistigen Sphäre schlummern.

---

<sup>77</sup> Henri Corbin, der sich mit der Imagination in der islamisch-mystischen Philosophie befaßte, schreibt: „Diese Imagination *konstruiert* nicht irgend etwas Unwirkliches, sondern *enthüllt* die verborgene Wirklichkeit“; siehe sein *Spiritual Body and Celestial Earth*, p. 12 (Hervorhebungen von HC). „Siehe auch Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, „Introduction“, pp. 6 ff. Über Imagination und ihre Grenzen siehe weiter unten, Kap. 7 (Farbe...).

Ein Sufimeister, der die Essenz und die Funktionsweise der Imagination in einer umfassenden epistemologischen Weise verstanden hat, ist Ibn al-Arabi. Ibn al-Arabi verbindet ein philosophisches Verständnis der Funktionsweise der Imagination mit seinen, durch die Überlieferung und eigene Erfahrungen inspirierten Einsichten. Er sieht in der Imagination *das wichtigste Medium der Wahrnehmung* auf allen Ebenen, auf denen Wahrnehmung stattfindet, nicht nur in Träumen oder Visionen. In seinen Überlegungen über die Quintessenz der Imagination kommt er zum Schluß, daß sie ein *barzakb*, ein Isthmus, eine Art Engpaß ist. Der Begriff *barzakb* ist persischer Herkunft und findet sich im Koran (55, 19)<sup>78</sup>, wo Ibn al-Arabi ihn als „etwas, das zwei Dinge trennt und sich dabei nie auf eine der beiden Seiten begibt“ beschreibt<sup>79</sup>. Das heißt, daß, während die Imagination sich auf der schwer faßbaren Linie, welche die Welt der Sinneswahrnehmung von der Welt der formlosen *Bedeutungen* oder spirituellen Wirklichkeiten trennt, sie weder zur einen noch zur anderen gehört. Sie ist eine Sphäre mit eigener Daseinsberechtigung, welche als Brücke zwischen dem *Sinnlichen* – dem, was durch die Sinne aufgenommen werden kann – und dem *Intelligiblen* –, dem gänzlich Spirituellen, fungiert. So wird die Imagination zum Mittel, mithilfe dessen Botschaften aus der Welt der spirituellen Wirklichkeiten empfangen werden können. Mit den Worten Ibn al-Arabis:

Imaginative Gegenstände ... sind die Bedeutungen, welche die Form (tashakkul) in sinnliche Formen gießen (assume= annehmen); es wird ihnen mithilfe der formgebenden Fähigkeit Form verliehen (al-quwwat al-musawwira), welche der verstandesmäßigen Fähigkeit dient.<sup>80</sup>

Die Essenz eines *barzakb* ist Doppelsinnigkeit (Doppelheit). Daher hat Imagination als ein *barzakb* eine doppelte, paradoxe Natur. „Imagination“, sagt Ibn al-Arabi, „ist weder existent noch nicht-existent, weder bekannt noch unbekannt, weder negiert noch behauptet.“<sup>81</sup> Er setzt voraus, daß alles, was wahrgenommen wird, einen doppelten Aspekt hat: gleichzeitig existiert es und existiert nicht.

Für diese Doppelheit sind zwei miteinander zusammenhängende Phänomene das beste Beispiel: die Reflexion von Bildern im Spiegel und Träume. Wenn ein Mensch in einen Spiegel schaut, erklärt Ibn al-

---

<sup>78</sup> Dieser Koranvers lautet: „Den beiden Wässern hat er freien Lauf gelassen, damit sie sich (einst) begegnen, aber eine Scheidewand ist zwischen beiden, damit sie sich nicht vermischen können.“ (55, 19-20 bzw. 20-21) Siehe *The Koran Interpreted*, p. 557

<sup>79</sup> Zit. in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 117

<sup>80</sup> Zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 115; über die Welt des Imaginären als *barzakb* siehe Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, e.g., p. 161: „...die Erscheinungsweise von Dingen verändern, auf dem Wasser wandeln, den Berg Qaf erklimmen, ... das sind psychische Ereignisse, deren Schauplatz und Handlung sich weder in der sinnlichen noch in der intelligiblen Welt befinden, sondern in der Zwischenwelt der Vorstellung (imaginable), des *alam al-mithal*..., dem Ort aller visionären Ereignisse. Nun wird auch der Zwischenraum, der sich zwischen der intelligiblen und der Sinnenwelt erstreckt, *barzakb* genannt. *Es ist die Welt, in der Geister verkörpert und Körper vergeistigt werden*“ (Hervorhebung von SS).

<sup>81</sup> Zit. in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 118



Arabi, dann ist das, was er darin sieht, zugleich existent und nicht existent. Wenn er sagt: „Ich bin dort in diesem Spiegel“, trifft er eine Feststellung, die zugleich wahr und unwahr ist. Das ist auch bei Träumen der Fall. Wenn die spirituellen Realitäten aufgrund der bilderschaaffenden Eigenschaft der Seele in Bilder umgesetzt werden, dann sieht der Träumer Wesen und Gegenstände, die zugleich vorhanden und nicht vorhanden sind, die existieren und nicht existieren. Aber Träume und Reflexionen, so sagt Ibn al-Arabi, machen nicht den gesamten Umfang der Doppelnatur der Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, aus. Doppelheit ist das eigentliche Wesen jeder Art von Wahrnehmung auf jeder Seinsebene.

Aufgrund dessen, daß die Imagination die Ebene der Sinneswahrnehmung mit der Ebene spiritueller Wirklichkeiten zusammenbringt, spricht Ibn al-Arabi der Imagination eine in höchstem Maße erhabene Funktion zu. Für ihn ist Imagination das, was die Gegensätze zusammenführt (*al-jam‘ bayna al-addad*).<sup>82</sup> Sie ist eine *coincidentia oppositorum*, ein Ausdruck, der für viele Philosophen und Mystiker Gott als jenen(s), der/das alle Gegensätze miteinander versöhnt und vereinigt, beschreibt.<sup>83</sup> Damit ist auch erklärt, weshalb in Träumen sogar göttliche Eigenschaften in verkörperter Form wahrgenommen werden können. Die Freunde Gottes, so sagt Ibn al-Arabi, sehen Bilder als höchst spirituelle Wesenheiten an, so wie Engel, Propheten, den Himmlischen Thron (*al-arsb*) und Gott selbst. Er schreibt:

Der Prophet sagt: „Ich sah meinen Herrn in der Gestalt eines Jünglings.“ Das ist wie die Bedeutungen (d.h. spirituelle Wesenheiten), die ein Schlafender im Traum in Gestalt sinnlicher Formen sieht. Der Grund dafür liegt darin, daß es das Wesen der Imagination ist, das, was keinen richtigen Körper (*jasad*) hat, zu inkorporieren (*tajassud*).<sup>84</sup>

Weil die Imagination auch alles, was als existent wahrgenommen werden kann, regiert, ist sie nach Ibn al-Arabi, „der absolute Herrscher“ (*al-bakim al-mutlaq*):

---

<sup>82</sup> Ibn al-Arabi bezieht diesen Ausdruck auf einen Ausspruch, der dem Mystiker Abu Sa‘id al-Kharraz zugeschrieben wird, der als er gefragt wurde, wodurch er Gott erkannt habe, antwortete: „Durch die Tatsache, daß Er die Gegensätze zusammen bringt“; siehe Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 115. Siehe auch Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, pp. 188, 209

<sup>83</sup> Zur *Koinzidenz der Gegensätze* im Sufismus, siehe Sara Sviri, „*Between Fear and Hope: On the Coincidence of Opposites in Islamic Mysticism*“, pp. 316-349

<sup>84</sup> Zit. in Chittick, *The Sufi Path ...*, p. 116

Wir erwähnen dies nur, um auf die ungeheure Bedeutung der Imaginationsebene hinzuweisen, denn sie ist der Absolute Herrscher (al-hakim al-mutlaq) über alle bekannten Dinge.<sup>85</sup>

Um aber immaterielle Bedeutungen, welche in Traumbildern vorkommen, begreifen und bewußt machen zu können, muß man in der Lage sein, sie zu deuten. Um die Botschaften, welche in Visionen und Träumen übermittelt werden, zu verstehen, muß der Träumer oder der Traumdeuter eine besondere intuitive Begabung und Erfahrung haben, einen Zugang zur Welt des Imaginären (*alam al-khayal wal-mithal*). „Durch die Wissenschaft der (Traum)Deutung, schreibt Ibn al-Arabi,

..wird einem Menschen bewußt, was die Gestalten eines Traums bedeuten, wenn sie sich ihm zeigen und wenn die Sinneswahrnehmung bewirkt, daß sie sich während des Schlafes, eines Schwächezustandes, (mystischer) Abwesenheit oder Zunichte-Gewordenseins in ihm zeigen.<sup>86</sup>

Der Deuter vermittelt, *überschreitet* - wie die Imagination selbst - die Kluft zwischen Träumer, Traumbildern und *dem Sinn*, der hinter den Bildern liegt. Er schlägt auch eine Brücke zwischen seiner eigenen Imaginationsfähigkeit und der des Träumers. Diese *Vermittlung* (*mediation*) geht auf den arabischen Begriff für Interpretation, *ta'bir* (aus der Wurzel *-b-r-*: überqueren, überschreiten), zurück. „Das ist, weil“, sagt Ibn al-Arabi,

der ... Deuter ... mit dem, was er sagt, ‚überschreitet‘. Mit anderen Worten ... er übermittelt seine Worte von Imagination zu Imagination, da der Hörer im Maß seines Verständnisses imaginiert. Die eine Imagination kann ... mit der anderen Imagination übereinstimmen oder nicht. Wenn sie übereinstimmt, wird das „Verständnis“ genannt (*fahm*); wenn sie nicht übereinstimmt, hat der Deuter nicht verstanden... Wir weisen nur darauf hin, um auf die ungeheure Bedeutung der Imaginationsebene aufmerksam zu machen, denn sie ist der absolute Herrscher (al-hakim al-mutlaq) aller bekannten Dinge.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> ebda., p. 119

<sup>86</sup> ebda. p. 119 (Hervorhebg. V. SS)

<sup>87</sup> Zit in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 119

Für Ibn al-Arabi, der selbst von der koranischen Tradition ausgeht, ist der Archetyp des Traumdeuters – dessen, der selbst ein Symbol für die vermittelnde Natur des Imaginären ist – niemand anders als Joseph. In den ersten Zeilen seines Joseph gewidmeten Kapitels seiner *Bezels of Wisdom (Fusus al-bikam)*, gibt Ibn al-Arabi eine ausführliche Beschreibung dieser Ebene, die durch Joseph verkörpert wird, der den Schlüssel für die seinsmäßige Doppelnatur, die so charakteristisch für Träume ist, besitzt, für die göttlichen Bilder, die Weisen und Mystikern enthüllt werden, die Bedeutung von Träumen und schließlich den Sinn des Seins (*wujud*) selbst. Er schreibt<sup>88</sup>:

Das Licht dieser luminosen Weisheit (symbolisiert durch Joseph) breitet sich aus, um die Imaginationsebene zu umfassen. Das ist der Anfang der göttlichen Inspiration, die dem Volk des Beistandes (*assistance*)(*ahl al-,inaya*) gewährt wird. (Dies wird noch durch ein unter dem Namen A'ishas überlieferten *hadith* gestützt: „Die erste dem Propheten (gewährte) Inspiration war ein Wahrtraum. Jeder Traum, den er hatte, war so klar wie der Anbruch der Morgenröte...“ sie wußte nicht, daß der Prophet gesagt hatte: „Die Menschen schlafen; wenn sie sterben, erwachen sie.“<sup>89</sup>

(Träumen) ist ein Schlaf im Schlaf. Alles, was auf diese Art und Weise erscheint, heißt die Imaginationsebene. Das ist der Grund, warum es eine Interpretation erfordert (*wa-lihadha yu'abbaru*). Mit anderen Worten, etwas, das an sich eine bestimmte Form hat, erscheint in einer anderen Form, und der (Deuter) schlägt eine Brücke (*crosses over*) (*abir*) von der vom Träumer gesehenen Form zur materiellen Form; z. B. kann Wissen im Traum als Milch erscheinen.<sup>90</sup>

Später, als dem Propheten Inspiration geschenkt worden war, wurde er von seinen gewöhnlichen Sinnen hinweggetragen ... und war für jene, die ihn umgaben, „abwesend“. Was ihn hinüberbrachte, war die Ebene der Imagination, obgleich er sich nicht in einem Zustand des Schlafes befand.

---

<sup>88</sup> Die folgenden Paragraphen sind ausgewählt aus Ibn al-Arabi, *Fusus al-bikam*, pp. 99 ff. (übers. v. SS)

<sup>89</sup> Zu diesem *hadith* siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 382-383. Siehe auch weiter unten, Kap. 4 (Khidr), p.

<sup>90</sup> Zu kanonischen Quellen zu diesem *hadith* siehe Chittick, *The Sufi Path...*, p. 396, n. 6.

Auf die gleiche Weise war, als der Engel ihm in Gestalt eines Menschen erschien, auch dies auf der Imaginationsebene. Obwohl es ein Engel und kein menschliches Wesen war, das ihm als Mensch erschien.<sup>91</sup>

Der Beobachter, der im Besitz von Wissen ist, wandelt diese (Form) um, bis er bei der wahren Form angekommen ist und sagt: „Dies ist Gabriel...“ Beide Wahrnehmungen sind wahr: es gibt die Wahrheit des Sinnen-Auges und die Wahrheit, daß dies Gabriel ist.

Die Untersuchung des Wesens und der Essenz der Imagination veranlaßt Ibn al-Arabi dazu, die in der mittelalterlichen Philosophie übliche Vorstellung auf seine eigene Art zu erklären, daß nämlich die einzige *reale* Existenz Gott allein sei. Er schreibt:

Wisse, daß, was immer als „jenes, welches nicht Gott ist“ bezeichnet wird, (siwa allah), mit anderen Worten, die Welt, sich auf Gott als Schatten des Menschen bezieht. (?) Es ist Gottes Schatten. Dies ist die Essenz der Beziehung des (wahren) Seins (wujud) zur Welt...

Die Welt ist imaginiert, sie besitzt keine reale Existenz, und dies ist auch die Bedeutung der Imagination, du stellst dir nämlich vor, daß (die Welt) ein Gegenstand an sich außerhalb Gottes sei, aber das verhält sich nicht so... Wisse, daß *du Imagination bist*, und was immer du als Nicht-Ich wahrnimmst, ebenfalls Imagination ist. Sein ist Imagination innerhalb der Imagination, und wahre Existenz ist nichts als Allah vom Standpunkt Seiner Essenz aus, nicht vom Standpunkt Seiner Namen aus.<sup>92</sup>

Aber dieser relativistische Ansatz bedeutet nicht, daß Ibn al-Arabi die Funktion der Imagination in Frage stellt oder unterschätzt. Im Gegenteil; er betont die alles umfassende Rolle der Imagination beim Erschaffen des doppelten, relativistischen Wesens von Existenz und Bewußtsein. Was immer wir denken, was immer wir wissen, was immer wir erleben, ist – so sagt er – wie ein Traum. Aber ein Traum ist kein ephemeres Phantasiegebilde ohne eine eigene, relative Form der Wirklichkeit. Ein Traum – ein *echter Traum*

---

<sup>91</sup> Über die Gestalt von Dihya al-Kalbi, einen hübschen arabischen Jüngling, ... siehe Corbin, *Creative Imagination*, pp. 217, 223-4

<sup>92</sup> Ibn al-Arabi, *Fusus al-hikam*, pp. 99 ff. (übers. v. SS)

– ist eine Inkarnation übergeordneter archetypischer *Bedeutungen*, die, sofern sie richtig verstanden werden, das Leben völlig verändern können. Mehr noch, ein Traum – im Verein mit Prophetie und mystischen Visionen – ist ein außerordentliches Medium, durch das der Mensch Zugang zur Ebene göttlicher Botschaften und Eigenschaften gewinnen kann. Und gleichzeitig ist er, wie alles andere, eine bloße *Spiegelung*, ein Schatten der *al-Haqq*, der einzigen *Wahren Existenz*, die absolut, ganz und gar unvermittelt und unerreichbar ist.

### Teil 3: Träume und Erfahrungen eines frühen Sufi-Paars

Was immer der theoretische, epistemologische Aspekt des Träumens auch sei, so gibt doch das vorhandene literarische Material Zeugnis von der großen Beachtung, die man Träumen in der Sufitradition schenkte. Einige der frühesten Zeugnisse stammen aus den fernerer Regionen der islamischen Welt. Dort, in Tirmidh, einer Stadt am Ufer des Oxus-Flusses (Amu Daria), machte sich im 9. Jh. ein spiritueller Sucher auf die Suche nach innerer Erkenntnis. Abu Abdallah Muhammad ibn al-Hakim at-Tirmidhi hat ein persönliches Dokument hinterlassen, das seine Suche schildert, ein Dokument, das meines Wissens in der Sufiliteratur und wahrscheinlich überhaupt in der islamischen Literatur das erste geschriebene oder zumindest erhaltene Dokument ist.<sup>93</sup>

In der Sufi-Überlieferung ist at-Tirmidhis Name mit der für seine Lehre fundamentalen Doktrin bezüglich der *awliya'*, der Freunde Gottes, der Heiligen des Islam verbunden<sup>94</sup>. Nach dieser Lehre ist eine der Weisen, in der Gott mit seinen Erwählten kommuniziert, die Kommunikation durch Träume. Diese Auffassung gründet sich auf folgenden Koranvers:

Die Freunde Allahs werden weder Furcht noch Trauer befallen. Die, welche glauben und Allah fürchten, werden in diesem und in jenem Leben frohe Kunde (bushra) erhalten... (Koran, 10, 62-64; bzw. 63-65)

„Die frohe Kunde“ schreibt at-Tirmidhi in seinem *The Way of the Friends of God (Sirat al-awliya')* „ist ein Wahrtraum... Der Traum des Gläubigen ist das Wort Gottes, das Gott im Schlaf zu ihm spricht.“<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Siehe al-Hakim at-Tirmidhi, *Baduww sha'n*, pp. 315-43; siehe auch Radtke, „*Tirmidana Minora*“, pp. 242-98

<sup>94</sup> Siehe al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, pp. 210 ff. Siehe auch Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, pp. 27-32

<sup>95</sup> Siehe Radtke (ed.), *Sirat al-awliya'*, pp. 66-7 (arabischer Text; übers. v. SS)

In seiner Autobiographie, die „*The Beginning of the Matter*“ (*Budunw sha'n*) genannt ist, zeichnet at-Tirmidhi eine Reihe von Träumen sowie mystische Erfahrungen und Schlüsselerlebnisse seines Lebens auf. Die meisten der von ihm aufgezeichneten Träume sind Träume seiner Frau. Da at-Tirmidhi ihren Namen nicht preisgibt, werde ich sie einfach als Umm 'Abdallah bezeichnen, so wie er Abu 'Abdallah genannt wird. Obwohl die Träume ihr als göttliche Botschaften für ihren Mann geschickt wurden, wird deutlich, daß sie nicht bloß eine Art Medium war. Die Träume geben auch ihre eigene innere Entwicklung wieder. Bezeichnenderweise endet at-Tirmidhis Bericht mit Umm 'Abdallahs eigenen mystischen Erlebnissen.

Somit ist es ein Dokument, das in Träumen und Erfahrungen die mystische Reise eines durch sein eheliches Verbundensein und den spirituelle Weg vereinten Paares beschreibt, zweier Menschen, deren inneres und äußeres Leben eng miteinander verknüpft war. Insofern ist es, denke ich, nicht nur ein seltenes Dokument, sondern auch eine ziemlich seltene und kostbare menschliche Erfahrung.<sup>96</sup>

In seiner Autobiographie erzählt at-Tirmidhi, wie er nach seiner spirituellen Erweckung, die während einer Pilgerfahrt zur Ka'ba stattfand, jahrelang ohne Lehrer und ohne Gefährten auf dem Weg auf eigene Faust suchte. Er schreibt<sup>97</sup>:

Die Liebe zur Einsamkeit kam in mein Herz. Ich ging in die Wildnis und lief in den Ruinen und Friedhöfen meiner Stadt umher. Das war meine Praktik, und ich blieb unermüdlich dabei. Ich suchte echte Gefährten, die mich darin unterstützen würden, fand aber keine. So nahm ich Zuflucht zu Ruinen und einsamen Orten. Eines Tages sah ich, während ich mich in diesem Zustand befand, wie in einem Traum den Boten Gottes, um den Friede war. Er betrat die Moschee unserer Stadt am Freitag, und ich folgte ihm dicht auf den Fersen, Schritt für Schritt. Er ging weiter, bis er in die *maqsurah* eintrat (der für die Honoratioren reservierte Bereich), und ich folgte ihm, wobei ich fast an ihm klebte und in seine Fußstapfen trat... Dann stieg er auf die Kanzel, und ich tat es ihm gleich. Jeden Schritt, den er hinaufstieg, stieg ich hinter ihm hinauf. Als er die oberste Stufe erreicht hatte, setzte er sich nieder, und ich setzte mich zu seinen Füßen neben ihm nieder, meine rechte Seite seinem Gesicht zugekehrt, mein Gesicht dem Weg zugewandt, der zum

---

<sup>96</sup> Zu einem Traum von Ibn al-Arabis Frau, Maryam, aufgezeichnet von ihrem Mann, siehe Ralph Austin, *Sufis of Andalusia*, pp. 22-23

<sup>97</sup> Englische Übersetzung aller Passagen von at-Tirmidhis Autobiographie von Sara Sviri, auf der Basis von *Budunw sha'n*, ed. Muhammad Khalid Masud, *Islamic Studies* 4 (1965), pp. 2315-43

Marktplatz führt, und meine linke Seite den Menschen (in der Moschee) zugewandt.  
In dieser Stellung erwachte ich.<sup>98</sup>

Das ist der erste verheißungsvolle Traum, an den Abu Abdallah sich erinnert. At-Tirmidhi findet es nicht notwendig, den Traum zu interpretieren. Seine symbolische Bedeutung erscheint ihm offensichtlich. Nach der Tradition wird die Begegnung mit dem Propheten im Traum als echtes, wirkliches Ereignis betrachtet, sie muß wörtlich genommen und darf nicht weginterpretiert werden.<sup>99</sup>

Die diesem Traum vorausgehende Zeit wird als sehr intensiv, als ausgefüllt mit Askese- und Frömmigkeitsübungen beschrieben. Er spricht von seiner Entschlossenheit und Inbrunst, aber auch von seiner Einsamkeit und seiner Verwirrung. Trotz seiner inneren Überzeugung braucht er äußere Bestätigung und Führung. Der Traum zeigt seine außergewöhnlich enge Bindung an den Propheten, eine *physische* Nähe, die Hilfe, Wegweisung und Erfolg symbolisiert und ankündigt.

Der zweite Traum, an den sich at-Tirmidhi erinnert, spricht wiederum für sich und braucht keine Interpretationsversuche. Er schreibt:

Kurze Zeit danach wurde ich einmal, als ich eines Nachts betete, von einer tiefen Müdigkeit überwältigt, und als ich meinen Kopf auf den Gebetsteppich legte, erblickte ich einen riesigen leeren Raum eine mir unbekannte Wüste. Ich sah einen riesigen Versammlungsraum mit einem geschmückten Sitz und einem befestigten Baldachin, dessen Verkleidung ich nicht beschreiben kann. Und es war, als ob mir gesagt würde: „Du wirst zum Herrn gebracht.“ Ich begab mich durch die Vorhänge hinein und sah weder einen Menschen noch irgend etwas anderes dort. Als ich aber durch die Vorhänge hineintrat, senkte sich eine überwältigende Ehrfurcht in mein Herz. Und ich wußte mit Gewißheit (ayqantu) im Traum, daß ich vor Ihm stand (bayna yadayhi). Nach einer Weile fand ich mich wieder außen vor den Vorhängen des Baldachins. Ich stand vor dem Eingang des Vorhangs und rief: „Er hat mir vergeben!“<sup>100</sup> Und ich merkte, daß die angstvolle Anspannung meines Atems sich löste.

---

<sup>98</sup> Die Tatsache, daß at-Tirmidhi in der gleichen Position aufwacht, von der er träumte, legt die Vermutung nahe, daß er diesen Traum in einer Moschee träumte. Wenn dies der Fall ist, dann ist das vielleicht ein Beispiel für *istikbara*, eine islamische Praktik, die an das alte Ritual der Trauminkubation erinnert

<sup>99</sup> Zu dem *hadith* „Wer mich im Traum sieht, sieht wirklich mich, denn Satan kann sich nicht in meiner Gestalt verkörpern“ (*man ra' ani fi'l-manam fa-qad ra'ani ja-inna'sb-shaytan la yastati'u an yatamaththala bi*), siehe al-Hakim at-Tirmidhi, *Navadir al-usul*, p. 116

<sup>100</sup> Der Text lautet *afa'anni*, was auch mit „er hat mich erlöst, er hat mich befreit“ wiedergegeben werden kann.

Das ist zweifellos mehr als ein Traum, es ist eine mystische Erfahrung. Der Traum wird in lakonischer Kürze erzählt, die einen starken Kontrast zu den intensiven Gefühlen darin bildet. Neben der Tiefe der persönlichen Erfahrung verbinden die Traumbilder at-Tirmidhi's mit der alten Überlieferung mystischer Begegnungen mit dem auf einem Thron sitzenden Herrn. „Gewißheit“ (*yaqin*) – inneres mystisches Wissen – und die überwältigende Ehrfurcht des Mystikers im Angesicht Gottes sind Themen, die in vielen Beschreibungen der *awliya'*, der Freunde Gottes durch at-Tirmidhi, immer wieder auftauchen.<sup>101</sup>

An einem gewissen Punkt auf at-Tirmidhis spiritueller Reise beginnt seine Frau, Träume zu haben, die eine klare Botschaft an ihn enthalten. Dieses Phänomen ist in der Sufiliteratur nach meines Wissens ohne Beispiel. Es wird klar, daß Umm 'Abdallah selbst in den durch die Träume initiierten Transformationsprozeß mit hineingezogen wird, und in einem von ihnen heißt es, daß sie und ihr Mann auf derselben Stufe ständen. At-Tirmidhi schreibt, daß seine Frau, als er gerade durch eine Phase mit großen Härten ging, von gewissen religiösen und politischen Gruppen schikaniert und verfolgt wurde, zu ihm sagte:

Ich sah in einem Traum, in dem ich, außerhalb des Hauses, auf dem Pfad, wie in der Luft schwebend das Bild eines alten Mannes mit lockigem Haar in weißer Kleidung mit Sandalen an den Füßen sah; er rief mir aus der Luft zu (in der Vision stand ich vor ihm): Wo ist dein Mann? Ich sagte: Er ist ausgegangen. Er sagte: Sage ihm, der Fürst befiehlt dir, recht zu handeln, und verschwand.

Hier handelt es sich offensichtlich um einen Lehrtraum. Trotz der Verfolgung, die er erleidet, ist die Stellung at-Tirmidhis im Kreise seiner Gefährten die eines spirituellen Führers. Er erzählt, wie die Leute seiner Heimatstadt begannen, sich vor seiner Tür zu versammeln und ihn bedrängten, „bei ihm sitzen zu dürfen“ (*al-qu'du lahum*). Er selbst hat jedoch keinen Lehrer, an den er sich wenden kann. Seine Autorisierung oder Lehreraubnis (*ijaza*) kommt ihm über Traumbotschaften zu. Die Träume seiner Frau bereiten ihn auf die Rolle eines Meisters vor. Der alte, weißhaarige Mann ist niemand anders als Khidr, jener Lehrer jener, die keinen Führer aus Fleisch und Blut haben, aus der Sphäre der Engel.<sup>102</sup>

Eine ähnliche Gestalt erscheint in Umm 'Abdallahs zweitem Traum. Al-Hakim at-Tirmidhi schreibt:

---

<sup>101</sup> Siehe Radtke, „The Concept of *Wilaya* in Early Sufism“. p. 490

<sup>102</sup> Über at-Tirmidhis Verbindung zu Khidr in späteren Darstellungen seines Lebens siehe Attar, *Muslim Saints...*, pp. 244-246. Siehe auch weiter unten, Kap. 4 (Khidr), pp.



Jetzt fuhr meine Frau fort, Träume über mich zu haben, immer im Morgengrauen. Es war, als ob sie oder die Träume Boten für mich wären. Es war auch nicht notwendig, sie zu interpretieren, denn ihre Bedeutung war klar. Das ist einer ihrer Träume:

Ich sah einen großen Teich an einem mir unbekanntem Ort. Das Wasser in dem Teich war klar wie Quellwasser. Auf der Oberfläche des Teichs erschienen Büschel von Weintrauben mit hellen, weißen Trauben. Ich und meine Schwestern saßen am Teich, pflückten Weintrauben von den Büscheln und aßen sie, während unsere Beine über der Wasseroberfläche baumelten; sie tauchten nicht ins Wasser ein, sondern berührten es nur.

Ich sagte zu meiner jüngsten Schwester: Wir sind hier, essen Trauben, aber wer hat sie uns gegeben? Und, siehe da, ein Mann kam auf uns zu, mit lockigem Haar und einem weißen Turban auf dem Kopf, sein Haar lose hinter seinem Turban hängend, weiß gekleidet. Er sagte zu mir: Wer ist der Eigentümer eines solchen Teichs und solcher Trauben? Dann nahm er mich an der Hand, veranlaßte mich, aufzustehen, und sagte aus einiger Entfernung zu meinen Schwestern zu mir: Sage Muhammad ibn 'Ali, er solle diesen Vers lesen: „Am Tage der Auferstehung werden wir uns gerechter Waage bedienen (und keiner Seele irgendein Unrecht zufügen...)“<sup>103</sup> Auf dieser Waage wird weder Mehl noch Brot gewogen werden, sondern die Rede dieses Willens wird gewogen werden – und er deutete auf seine Zunge – und er wird mit diesem und diesem gewogen werden, und er deutete auf seine Hände und Füße. Du weißt nicht, daß ein Übermaß an Reden so berauschend ist wie das Trinken von Wein.

Ich sagte: Würdest du mir bitte sagen, wer du bist? Er sagte: Ich bin ein Engel; wir wandern über die Erde, und unsere Wohnung ist in Jerusalem. Dann sah ich in seiner rechten Hand (ein Büschel) junger grüner Myrten(zweige), und in seiner anderen Hand zwei Zweiglein duftender Kräuter. Er hielt sie in den Händen, während er mit mir sprach.

Dann sagte er: Wir wandern auf der Erde umher und wenden uns an die Anbeter Gottes. Wir legen diese duftenden Kräuter auf das Herz der aufrichtigen (Anbeter) (al-sadiqun), damit sie damit Handlungen der Verehrung ausführen. Und diese

---

<sup>103</sup> Koran 21, 47 oder 48

Myrte legen wir auf die Herzen der Gerechten (al-siddiqun) und jener, die Gewißheit haben (yaqin), damit sie unterscheiden können, was recht ist. Diese Kräuter sehen im Sommer so aus, aber die Myrte ist immergrün, sie verändert sich nie, weder im Sommer noch im Winter.

Sage Muhammad ibn Ali: Wünschst du dir nicht diese beiden? Dann sagte er: Gott vermag die Frömmigkeit des Frommen zu einer solchen Stufe zu erheben, daß er keine Frömmigkeit mehr braucht. Jedoch hat er ihnen eine fromme Einstellung befohlen, damit sie es erkennen.

Sage ihm: Reinige dein Haus! Ich sagte: Ich habe kleine Kinder und kann mein Haus nicht ganz rein halten. Er sagte: Ich meine nicht, von Urin. Was ich meine, ist dies – und er deutete auf seine Zunge. Ich sagte: Und warum sagst du es ihm nicht selbst? Er sagte: ... (Was er tut) ist weder eine schwere noch eine leichte Sünde. In den Augen der Leute ist es eine kleine Sünde, aber für ihn ist es eine schwere. Warum sollte er sie begehen? Dann bewegte er die Hand, in der er die Myrte hielt und sagte: Weil das (bisher?) ferne von ihm ist.

Dann pflückte er von dem Strauß, den er in der Hand hielt, einige Myrtenzweige und gab sie mir. Ich sagte: Soll ich sie behalten oder soll ich sie ihm geben? Er lachte, und seine Zähne leuchteten wie Perlen. Er sagte: das ist für dich, und was die angeht, die ich in der Hand halte, so kann ich sie ihm selbst geben. Das ist zwischen euch zweien, weil ihr gemeinsam am selben Ort seid. Sage ihm: Dies ist mein letzter Ratschlag für ihn. Friede sei mit dir!

Dann fügte er hinzu: Möge Gott euch, oh ihr Schwestern, ‚grüne Gärten‘ (Freude und Fruchtbarkeit) schenken, nicht wegen eures Fastens und eurer Gebete, sondern wegen der Reinheit eurer Herzen... Ich sagte zu ihm: warum sagst du das nicht vor meinen Schwestern? Er sagte: Sie sind nicht wie du und sind dir nicht ebenbürtig. Dann sagte er: Friede sei mit dir, und ging. Ich erwachte.

Wie in den vorangegangenen Träumen ist man auch hier beeindruckt von den Anspielungen auf alte Überlieferungen, Lehren und archetypische Bilder: der Teich mit klarem Wasser, die Büschel Weintrauben, der weiß gekleidete Bote. Die Myrte, ein zentrales Bild in Umm ‘Abdallahs Traum, ist ein altes Symbol für den Gerechten, Rechtschaffenen, den *siddiq* (jüdisch *zaddiq*). Im Buch Sacharia (1,8-11) wird dem Propheten eine Vision gezeigt, die in mancherlei Hinsicht an Umm ‘Abdallahs Traumbilder erinnert:

Ich sah bei der Nacht, und siehe, ein Mann saß auf einem roten Pferde, und er hielt unter den Myrten in der Aue, und hinter ihm waren rote, braune und weiße Pferde. Und ich sprach: Mein Herr, wer sind diese? Und der Engel, der mit mir redete, sprach zu mir: Ich will dir zeigen, wird diese sind.

Und der Mann, der unter den Myrten hielt, antwortete und sprach: Diese sind es, die der Herr ausgesandt hat, die Erde zu durchziehen.

Sie aber antworteten dem Engel des Herrn, der unter den Myrten hielt, und sprachen: wir haben die Erde durchzogen, und siehe, alle Länder sitzen still.

Das arabische Wort für Myrte – *as* – leitet sich von einer Wurzel her, die „heilen“ bedeutet. Im Osten war die Myrte jahrtausendlang für ihre heilenden Eigenschaften bekannt. Für bestimmte religiöse Gruppen hatte sie bestimmte sakrale Bedeutungen. Umm ‘Abdallahs Traum spielt mit der Symbolik von Kräutern und Myrte auf die zwei Ebenen spiritueller Heilung oder Unterweisung an: die Ebene der einfachen guten Anbeter (*as-sadiqun*), die durch die duftenden Kräuter symbolisiert werden, und die Ebene der Gerechten (*as-siddiqun*). Letztere, die in at-Tirmidhis Lehre gleichbedeutend mit „den Freunden Gottes“ sind, werden durch die Myrte symbolisiert. Beide Typen von Gottesverehrer sind *aufrichtig* – worauf die sprachliche Wurzel *s-d-q* hinweist, die beiden gemeinsam ist (?) Trotzdem treffen sie eine hierarchische Unterscheidung zwischen jenen, die Gott äußerlich verehren und jenen, die Ihn innerlich und äußerlich verehren. Das Wesen der Verehrung der ersteren ist nicht fest gegründet; es ist recht unbeständig, da die Kräuter, die sie symbolisieren, „im Sommer... so sind“, nämlich verwelkt, und „im Winter ... grün“. Die Mystiker werden wie die *siddiqun* durch die immergrüne Myrte symbolisiert, die nie welkt, weder im Winter noch im Sommer.

Die Hierarchie, welche die *sadiqun* von den *siddiqun* unterscheidet, ist eines der Hauptthemen in at-Tirmidhis umfangreichem literarischem Werk. Deshalb besteht eine klare Beziehung zwischen seinen Traumerfahrungen (oder denen seiner Frau) und der Entwicklung seiner mystischen Unterweisung. So weist der Traum auf einen Prozeß innerer Integration hin, wodurch die symbolische Botschaft wirklich wegweisend und belehrend wird. Der Traum bringt auch Umm ‘Abdallah eine gute Botschaft. Es wird ein Unterschied zwischen ihr und ihren Schwestern gemacht, und es wird ihr mit unzweideutigen Worten gesagt, daß sie und ihr Mann auf der gleichen Stufe seien“, und sie erhält einen Myrtenzweig. So sind durch den Traum Mann und Frau für die nächste Phase ihrer spirituellen Reise vorbereitet worden.

Die nächste Stufe wird durch einen Traum eingeleitet, in dem Umm ‘Abdallah die spirituelle Wandlung gezeigt wird, die sich in ihrem Mann und in der Welt um ihn herum aufgrund seiner Unterweisung

vollzieht. Der Traum weist auf ihre eigene tiefe Beteiligung an diesem Prozeß hin: sie wird bzw. gelobt, zur Hüterin und Beschützerin der Arbeit ihres Mannes zu werden. Ohne sie kann seine Sendung nicht vollständig sein. Hier ist der Traum:

(In ihrem Traum) war sie in der offenen Eingangshalle unseres Hauses... Es waren mehrere mit Brokat gepolsterte Liegen da. Eine der Liegen stand neben der Familienmoschee. Sie sagte: Ich sah an der Seite dieser Liege gegenüber der Moschee einen Baum wachsen. Er wuchs mannshoch heran und sah sehr vertrocknet aus, wie verwelktes Holz. Er hatte Äste, die Palmenästen glichen, aber die Äste waren alle vertrocknet, wie hölzerne Pflöcke oder Späne. Jetzt wuchsen vom unteren Teil des Stammes aus neue Zweige, ungefähr fünf oder sechs, die alle grün und frisch waren. Als diese Zweige die Mitte des vertrockneten Baums erreicht hatten, begann er sich nach oben zu strecken und auszudehnen, so daß er dreimal mannshoch wurde, und seine Zweige taten desgleichen. Dann erschienen mitten auf den Zweigen Büschel von Weintrauben. Ich hörte mich sagen: „Dieser Baum gehört mir! Niemand von hier bis zum anderen Ende der Welt besitzt einen solchen Baum!“

Ich ging näher an den Baum heran und hörte eine Stimme um ihn herum ertönen, obgleich ich niemanden sehen konnte. Ich sah den Baumstamm an und sah, daß er aus einem Felsen, einem großen Felsen, herausgewachsen war. Neben diesem Felsen sah ich einen anderen großen Felsen, der eine Höhlung wie einen Teich hatte. Aus dem Baumstamm entsprang ein Bach, und sein Wasser, welches rein war, floß in den Hohlraum des Felsens und sammelte sich dort.

Wieder hörte ich vom Boden des Baumes her eine Stimme mich rufen: Kannst du geloben, diesen Baum zu schützen, so daß keine Hand an ihn rührt? Dann gehört dieser Baum dir. Seine Wurzeln haben in Sand und Erdboden gestanden; viele Hände haben ihn berührt, und seine Früchte sind verdorben, verfault und vertrocknet. Aber jetzt haben wir einen Felsen um ihn gesetzt und haben einen Vogel über ihn bestimmt, damit er über die Früchte dieses Baumes wache. Schau!

Ich schaute und sah einen grünen Vogel von der Größe einer Taube. Er saß auf einem der Zweige, nicht auf den frischen grünen, die aus dem unteren Bereich des Stammes emporwuchsen, sondern auf einem vertrockneten... Der Vogel hüpfte

hinauf, erklomm Zweig für Zweig; immer wenn er auf einem trockenen Zweig saß, der wie ein trockener Stock aussah, wurde dieser frisch und grün, und Büschel von Weintrauben hingen von ihm herunter. Die Stimme sagte: Wenn du diesen Baum vertrauensvoll und gläubig unterstützt, wird der Vogel den Wipfel des Baumes erreichen, und der ganze Baum wird grün werden; wo nicht, wird der Vogel hier bleiben, in der Mitte. Ich sagte: Ich werde es tun; wahrhaftig, ich werde ihn beschützen! Aber es war niemand zu sehen.

Der Vogel flog zum Wipfel des Baums, Zweig für Zweig, und der ganze Baum wurde grün. Als er den Wipfel des Baums erreichte, rief ich voll Erstaunen aus: la illaha illa 'llah! („Es gibt keinen Gott außer Gott“). Wo sind alle Leute? Können sie den Baum nicht sehen und näherkommen? Und der Vogel antwortete vom Wipfel des Baumes herab: la illaha illa 'llah! Ich wollte eine zarte Weintraube vom Baum pflücken, aber eine Stimme sagte zu mir: Nein! Nicht ehe sie reif geworden sind! - Da erwachte ich.

Dieser Traum bringt eine prophetische Botschaft für den Mann und die Frau. Seine Bilder sind – wie jene des vorigen Traums - alt und archetypisch. Eine Besprechung der Bedeutungen von Baum, Fels, Bach, Weintraubenbüscheln und dem grünen Vogel könnte viele Seiten füllen. Aber Abu Abdallah genügt es, den Traum für sich sprechen zu lassen. Die magische Verwandlung des vertrockneten Baums, die sich vor Umm 'Abdallahs Augen vollzieht, die klaren, gebieterischen Botschaften, die ihr durch einen verborgenen Boten übermittelt werden, der grüne Vogel – eine Verbindung zu Khidr? – der vom Wipfel des Baums die Formel von Glaube und Hingabe herabrufft – alle diese Bilder enthalten eine luzide Numinosität, die den Leser berührt wie es die Träumerin berührte. Für sie, die absoluten und uneingeschränkten Glauben an die Sendung ihres Mannes hatte, spricht der Traum mit prophetischer Wahrheit. Sie versteht und akzeptiert ihre Rolle bei dieser Sendung mit Begeisterung und Freude. Obgleich die Zeit noch nicht reif ist, ist der „Baum“ dazu bestimmt, zu ungeheuren Dimensionen heranzuwachsen und von dem „Engel“- Vogel beschützt zu werden, der über ihn eingesetzt wurde.

Umm 'Abdallah fährt fort zu träumen, und ihre neuen Träume enthüllen tiefere Schichten der außerordentlichen Natur der Sendung ihres Mannes. „Bei einer anderen Gelegenheit“, schreibt Abu Abdallah:

...träumte sie, daß sie mit mir auf dem Dach schlief. Sie sagte: Ich habe Stimmen vom Garten her gehört und fürchte, daß da Gäste sind, die wir vernachlässigt haben. Ich werde hinunter gehen und ihnen zu essen machen, dachte ich und ging an den Rand des Daches, um herabzusteigen, als der Rand des Daches, auf dem ich stand, sich senkte, bis er den Boden erreichte und dann stehenblieb.

Ich sah zwei erlauchte Personen dasitzen. Ich näherte mich ihnen und entschuldigte mich. Sie lächelten. Einer von ihnen sagte: Sage deinem Mann: Warum befaßt du dich mit diesem grünen(Gras)? Deine Aufgabe besteht darin, den Schwachen Kraft zu geben und ihre Stütze zu sein. Und sage ihm (auch dies): Du bist einer der Stützpfeiler der Erde, und dir wird ein Gebiet der Erde zugeteilt werden.

Ich sagte: Wer bist du? Einer von ihnen sagte: Muhammad Ahmad, und das ist Isa (Jesus). Sag ihm, fügte er hinzu: Du sagst, oh König, oh Heiliger, erbarme dich unser! (Du tust recht daran) werde geheiligt! Jedes Stück Land, das du segnest, wird stark und mächtig werden und welches du nicht segnest, wird schwach und wertlos werden.

Sage ihm: Wir haben dir das Bewohnte Haus gegeben: „(Ich schwöre) im Namen des Bewohnten Hauses.“ Mögest du Erfolg haben! Darauf erwachte ich.<sup>104</sup>

In diesem prophetischen Traum, der eine Bestimmung ankündigt, die weit über die Grenzen von Tirmidh oder des 9. Jhs. reicht, wird at-Tirmidhi von niemand geringerem als Mohammed und Jesus die Rolle eines *Stützpfeilers* zugeschrieben, eines der *Stützpfeiler (awtad)* der Erde.

Die spirituelle Hierarchie der *awliya* besteht aus einer festgesetzten Anzahl hoch entwickelter menschlicher Wesen, ohne die die Existenz und das Wohlergehen der Welt nicht aufrechterhalten werden können. Am Gipfel der Hierarchie steht der *Pol (qutb)*, den at-Tirmidhi als „den Meister der Freunde Gottes“ bezeichnet (*sayyid al-awliya*) oder als ihr Siegel (*khatam al-awliya*). Unter dem *Pol* kommen sieben Stützpfeiler, unter denen die 40 *Nachfolger (al-abdal)* folgen.

Diese Hierarchie ist zentral für die Sufilehre und -terminologie geworden.<sup>105</sup> Obwohl sie nicht auf al-Hakim at-Tirmidhi zurückgeht – es ist eine sehr alte Lehre – war er der wichtigste und früheste Exponent in der Sufitradition. In diesem außerordentlichen und höchst verheißungsvollen Traum wird Abu Abdallah nichts

---

<sup>104</sup> Das „bewohnte (oder „besuchte“) Haus“, *al-bayt al-ma'mur* bezieht sich auf Koran 52, 2-9: „Bei dem Berge, bei dem Buche, geschrieben auf ausgebreitetem Pergament und bei dem besuchten Hause, bei dem hohen Himmelsdache, bei dem schwellenden (wogenden) Meere, die Strafe deines Herrn kommt sicherlich herab, und niemand wird sie abwenden können.“

<sup>105</sup> Siehe Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, p. 214. Siehe auch Radtke, *al-Hakim at-Tirmidhi*, pp. 91 ff.

weniger als „das bewohnte Haus“ – eine Anspielung auf das Heilige Haus, das Herz und Zentrum des Islam – durch niemand anderen als zwei der größten spirituellen Autoritäten der Überlieferung zugeschrieben. Der Traum ist somit mehr als eine Botschaft; er ist eine Zuweisung einer Sendung von kosmischen Proportionen aus höchster Quelle.

Über Sufi-Frauen gibt es nicht allzu viele Informationen. Wir dürfen uns glücklich schätzen, Zugang zu diesem einzigartigen Dokument zu haben, welches über eine loyale und aufrichtige prophetische Frau berichtet, deren Träume von ihrem Mann sorgfältig und liebevoll aufbewahrt und aufgezeichnet wurden. Diese namenlose Frau aus Zentralasien wurde durch ihr tiefes Beteiligtsein an der Sendung ihres Mannes zu ihrer eigenen spirituellen Suche erweckt. Parallel zu ihren Träumen, die für ihn bestimmt sind, erwähnt at-Tirmidhis Autobiographie auch Umm Abdallahs eigene, in ihren Träumen erkennbare spirituelle Reifung. In einem dieser Träume sieht sie sich selbst und ihren Mann zusammen im Bett schlafen. Der Prophet kommt und legt sich zu ihnen.

In einem anderen Traum, einem der letzten Träume des Dokumentes, und einem – so sagen die Aufzeichnungen – , der für sie allein bestimmt ist, sieht sie den Propheten ins Haus kommen. Sie möchte seine Füße küssen, aber er läßt es nicht zu. „Er gab mir seine Hand“, erzählte sie ihrem Mann,

...und ich küßte sie. Ich wußte nicht, was ich von ihm erbitten sollte. Eines meiner Augen war schwer entzündet, und so sagte ich: Bote Gottes, eines meiner Augen ist von einer Entzündung befallen. Er sagte: Bedecke es mit der Hand und sage la illaha illa 'llah, der Eine, der ohne Partner ist, sein ist das Reich und sein ist der Lobpreis, er erweckt zum Leben und er tötet, er ist der Allmächtige. Ich erwachte, und seither wiederhole ich, wenn immer mir etwas fehlt, diese Worte, und das Übel wird von mir weggenommen.

Am Schluß seiner Autobiographie berichtet at-Tirmidhi von Umm‘ Abdallahs eigenen mystischen Erfahrungen. Er schreibt:

Nach diesen Träumen verspürte sie den Drang, selbst auch nach der Wahrheit zu suchen. Die erste Erfahrung, die sie hatte, und die die Wahrheit ihrer Träume bestätigte, war diese: fünf oder sechs Tage, nachdem sie diesen letzten Traum gehabt hatte, senkten sich, während sie eines Tages im Garten saß, die folgenden

Sätze in ihr Herz: Licht und Führer aller Dinge! Du bist Er, dessen Licht alle Dunkelheit durchdringt!

Sie sagte: Ich hatte das Gefühl, als ob etwas meinen Brustkorb durchdrang, in meinem Herzen rotierte und es umhüllte. Es füllte meinen Brustkorb bis zur Kehle aus; ich erstickte fast vor dieser Fülle. Hitze breitete sich im Innern meines Körpers aus, mein Herz stand in Flammen, und alle heiligen Namen erschienen in ihrer Herrlichkeit vor mir. Alles, worauf meine Augen sich richteten, auf der Erde wie im Himmel, jeden, den ich anschaute, sah ich, wie ich nie zuvor etwas gesehen hatte wegen dieser Schönheit und Freude und Süße, (die mich erfüllte). Dann senkte sich ein persischer Vers in mein Herz herab: Wir haben dir eine Sache gegeben!

Wiederum war ich mit Freude, Hochstimmung und großer Energie erfüllt. Am nächsten Tag (sagte sie) senkte sich ein anderer Vers in mein Herz: wir haben dir drei Dinge gegeben: Unsere Herrlichkeit, Unsere Macht und Unsere Schönheit!

Dann, sagte sie, sah ich ein Glühen hinter mir, und es blieb wie in einem Traum über meinem Kopf, und in diesem glühenden Licht wurden mir diese drei Dinge offenbart: das Wissen um die göttliche Herrlichkeit, das Wissen um die göttliche Macht und das Wissen um die göttliche Schönheit.

Dann sah ich etwas schimmern und sich bewegen, und es wurde mir mitgeteilt: Diese Dinge wollen Platz nehmen. Alles, was sich bewegt, ist von Ihm; die Macht und der hohe Rang sind von ihm und ebenso die Schönheit und das Verdienst. Dieses Feuer, das ich zum erstenmal am Himmel sah, ist von Ihm, und jetzt sehe ich es als smaragdene und silberne Funken ausgebreitet und entzündet.

Am dritten Tag stiegen diese Worte in ihr Herz hinab: wir haben dir das Wissen um Vergangenheit und Zukunft gegeben.

Sie blieb eine Zeitlang in diesem Zustand, und dann wurde ihr das Wissen um die Namen Gottes enthüllt. Jeden Tag wurden ihr neue Namen offenbart, und das glühende Licht war um ihr Herz, und die innere Bedeutung der Namen wurde ihr eröffnet. Dies dauerte zehn Tage. Am zehnten Tag kam sie zu mir und sagte, daß der göttliche Name des Gnädigen (al-latif, auch: der Freundliche, Sanfte, Feine) ihr enthüllt worden sei.



Mit diesen Erfahrungen enden at-Tirmidhis autobiographische Aufzeichnungen abrupt. Doch stellen sie, vollendet oder unvollendet, ein einzigartiges Dokument dar. Aus der Sorgfalt, mit der diese und der Rest der darin enthaltenen Träume aufgezeichnet wurden, wird klar ersichtlich, mit welcher Ernsthaftigkeit Träume von den frühen Sufimystikern als Vorboten des Schicksals betrachtet wurden. Speziell at-Tirmidhis Aufzeichnungen von seinen eigenen Träumen und den Träumen seiner Frau geben uns einen Einblick, welche Bedeutung Träumen als Instrumenten spiritueller Unterweisung gegeben wurde. In dieser Hinsicht hebt sich at-Tirmidhis Biographie nicht nur als frühes persönliches Traumtagebuch von anderen Zeugnissen ab, sondern auch als Dokument der *praktischen* Funktion von Träumen für die inneren Wandlungsprozesse auf der mystischen Reise.

## 4. WO DIE BEIDEN MEERE ZUSAMMENTREFFEN: DIE GESCHICHTE VON KHIDR

*...und tun so tief geheimnisvoll, als wären wir Propheten der Gottheit.*

Shakespeare, König Lear V, iii

*Die Meister sind die Spione des Herzens.*

Abdullah Ibn‘ Asim al-Antaki

Die Geschichte von Khidr ist die Geschichte einer Begegnung, eines Zusammentreffens der beiden Seinsebenen, auf denen Suchende ihre mystische Suche leben. Es ist eine Geschichte, die davon handelt, wie diese Begegnung mitten im Alltag möglich und real werden kann. Khidr, dessen Name gewöhnlich mit „der grüne Mann“ übersetzt wird, ist immer dort, wo diese beiden Ebenen sich treffen. Er ist dort, „wo die beiden Meere zusammenfließen“, das Meer des Lebens und das Meer des Todes, das Meer des Raumgebundenen und das Meer des Raumlosen, des Zeitgebundenen und des Zeitlosen. Khidr begegnet uns in Legenden und Geschichten als mythische Gestalt, mehr als archetypisches Bild denn als konkrete Person. Damit wir aber fähig werden, uns frei zwischen den beiden Ebenen zu bewegen, muß Khidr sich *konkret* in unserem Leben verwirklichen. Es ist – in welcher Gestalt er sich auch zeigen mag – Khidr, der den Übergang zwischen den Welten möglich macht. Doch muß er zunächst gefunden und erkannt und die Bedeutung seiner Botschaft verstanden werden.

Ich schrieb die erste Fassung dieses Kapitels an einem düsteren Januarmorgen in London. Es gab nicht viel Bewegung in der Luft. Eine öde Szenerie bot sich meinen Augen dar: rote, gleichförmige Dachziegel, feucht und unbewegt; blinde, verschlossene Fensterscheiben mit undurchsichtigen Vorhängen; unbelebte Areale von Fernsehantennen, die ziellos in den feindlichen metallenen Himmel ragten. Kahle Bäume streckten ihre gekrümmten Arme und spitzen Finger mit drohender Gebärde aus. Die Vögel waren fort, waren in wärmere, gastlichere Gegenden gezogen. Nur das Krächzen der Raben und das Kreischen einiger Möwen drangen ab und zu durch die unbewegte Stille. Kein Blatt und nicht viel Grün war an diesem Januarmorgen zu sehen. Eine trübsinnige, winterliche Vorstadtlandschaft, eine Welt, die alt und müde

geworden war: *alam-e pir*, „eine alte Welt“ mit den Worten von Hafiz, des persischen Dichters aus dem 14. Jh. aus Shiraz. Ja, die Welt war alt geworden. Und doch verspricht er (und jahrhundertlang haben Liebhaber der Sufidichtung seine Worte als Orakel betrachtet) nur einen Schritt weiter einen Wendepunkt, eine Wandlung; die Welt wird sich verwandeln: Frühling wird keimen und alles wird sich beleben und ergrünen. Dies sind Hafiz' Worte:

Der Atem des Morgenwindes wird bald Moschusduft verbreiten  
Und die Welt wird wieder jung;

Bald wird die Narzisse den Anemonen winken  
Und scharlachroter Flieder wird weißen Lilien bald  
Eine duftende Schale bereiten,

die Nachtigall, die so lange Trennungsschmerz litt,  
wird bald mit freudigem Lärm und lautem Aufgebot ins Rosenzimmer drängen...

Ereifert euch nicht, wenn ich aus der Moschee herauskomme und in die Taverne  
gehe,  
denn die Predigt ist zu lang gewesen und die Zeit eilt bald davon.  
Oh Herz, was wird das Wohlergehen von *baqa'* gewährleisten,  
wenn du die Freuden des heutigen Tages auf morgen verschiebst?

Die Rose ist kostbar, erfreue dich ihrer Gesellschaft jetzt,  
denn so ist sie in den Garten gekommen und wird bald anders wieder gehen...

Oh Dichter, das ist eine Versammlung von Freunden; lies eine Ghazele,  
sing ein Liebeslied,  
wie lange wirst du sagen: „Es kam so, es wird anders wieder gehen“?  
Es ist um deinetwillen, daß Hafiz auf die Ebene des Seins gekommen ist  
sage ihm standhaft Lebewohl, denn bald

wir auch er wieder gehen.<sup>106</sup>

In diesen Versen hat Hafis den Wendepunkt von der sterbenden alten zur erblühenden neuen Welt ausgedrückt. Er beschreibt darin die Vergänglichkeit des alten wie des neuen Zustands. Alles „kommt auf diese Weise und wird bald auf eine andere Weise wieder gehen“. Aber zwischen dem Alten und dem Neuen gibt es einen Berührungspunkt, einen flüchtigen Ort, an dem das, was *war*, dem, das *demnächst sein wird*, begegnet. Dieser Begegnungspunkt ist das Reich Khidrs, des Grünen, des Verborgenen, des Beseitigers der Hindernisse, des zeitlosen Pols.

Als ich den zweiten Teil dieses Kapitels vorbereitete, wurde Hafis' Weisheit für mich lebendig. - Es ist Mitte April. Ich bin nicht in London, sondern an der amerikanischen Westküste. Alles um mich her ist üppig und birst vor Leben. Selbst Hafiz' Poesie reicht nicht an die intensive, lebendige Erfahrung von Chimney Rock heran. Auf meinen Spaziergängen hier erlebe ich die tiefe Freude, Farbigkeit, Dynamik und Heiligkeit der Natur in ihren zauberhaftesten Erscheinungsformen. Aber ich erlebe auch die Vergänglichkeit von allem, was mich umgibt, einschließlich meiner selbst, den kurzen Augenblick, in dem diese Erfahrung in der Zeit festgehalten werden kann:

Die Rose ist kostbar, erfreue dich ihrer Gesellschaft jetzt,  
denn sie kam so in den Garten und wird bald anders wieder gehn...

Die Erfahrung des „Jetzt“ (*waqt, hal*), des zeitlosen Augenblicks, der für die Sufilehre so grundlegend und so anders als alles ist, wozu wir konditioniert worden sind – auch diese Erfahrung gehört zum Reich Khidrs.<sup>107</sup>

Der Name Khidr ist arabisch und islamischen Ursprungs. Doch die Gestalt dieses Trägers des Geheimnisses der Unsterblichkeit findet sich unter verschiedenen Namen und Gestalten in manchen der ältesten Geschichten des Menschengeschlechts wieder. Als Gilgamesch, der große Held des alten Mesopotamien, klar wird, daß jedes lebendige Wesen sterben muß, entschließt er sich, den alten Weisen seiner Zeit, Utnapischtim, der an der Mündung der Flüsse (*ina pi narati*) auf einer Insel hinter den Wassern des Todes lebt, aufzusuchen, um ihn nach dem Geheimnis der Unsterblichkeit zu befragen.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Hafez, „The Song of Spring“, aus *Dance of Life*, pp. 12, 14, 67

<sup>107</sup> Über *waqt, hal* und das Konzept des Sufismus über das mystische „Jetzt“ siehe oben, Kap. 1 (Nische...).

<sup>108</sup> Einige Informationen in den folgenden Stellen sind aus dem Artikel „al-KHADIR“ in *The Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 232 ff. sowie aus Stephanie Dalley (Übers.), *Myths from Mesopotamia* entnommen.

Auf ähnliche Weise, jedoch mit anderen Namen und Protagonisten, erzählt eine berühmte, aber rätselhafte Stelle aus dem Koran davon, wie Moses, der große Prophet und Gesetzgeber der Kinder Israel, sich aufmacht, den Ursprung göttlichen Wissens aufzusuchen.<sup>109</sup> Moses gelobt, nach einem bestimmten, geheimnisvollen, namenlosen Mann zu suchen, dem Gott mit seinem göttlichen Wissen (*al-ilm al-laduni*) ausgestattet hat. Dieses Wissen ist höher als Wissen und Weisheit, die Moses gegeben sind. Nach Auffassung moslemischer Kommentatoren lebt dieser namenlose Mann, den der Koran einfach als „einen unserer Diener, dem wir unser Mitgefühl gegeben haben und den wir gelehrt haben ... unser Wissen“<sup>110</sup> wie Utnapischtim im Gilgameschepos auf einer von üppiger Vegetation bewachsenen grünen Insel mitten im Meer. Diese Insel wird durch einen Felsen bezeichnet und befindet sich dort, „wo die beiden Meere zusammenfließen“ (*majma' al-bahrayn*). Dort soll Moses dem Koran zufolge der geheimnisvollen, als Khidr bezeichneten Gestalt begegnen.

Die Geschichte von Khidr und Moses aus dem Koran wird bruchstückhaft und rätselhaft erzählt. Offensichtlich war das Publikum, dem die Geschichte erzählt wurde, mit den Grundzügen der Geschichte vertraut. Für spätere Leser sind jedoch viele Details, die in der koranischen Geschichte fehlen, von muslimischen Kommentatoren hinzugefügt worden. Hier die Anfangszeilen der Geschichte, wie sie im Koran erzählt wird:

Moses sagte einst zu seinem Diener ... : „Ich will nicht eher rasten, und sollte ich auch achtzig Jahre lang reisen, bis ich den Zusammenfluß der zwei Meere erreicht habe.“ Als sie nun diesen Zusammenfluß der zwei Meere erreicht hatten, da vergaßen sie ihren Fisch, der seinen Weg (durch einen Kanal) ins Meer nahm. Als sie an diesem orte vorbei waren, da sagte Moses zu seinem Diener: „Bring uns das Mittagessen, denn wir fühlen uns von der Reise ermüdet.“ Dieser erwiderte: „Sieh nur, was mir geschehen ist! Als wir dort am Felsen lagerten, da vergaß ich den Fisch. Nur der Satan kann die Veranlassung sein, daß ich ihn vergessen und mich seiner nicht erinnert habe, und auf eine wunderliche Weise nahm er seinen Weg ins Meer.“ Da sagte Moses. „Somit ist dort die Stelle, die wir suchen.“ Und sie gingen den Weg, den sie gekommen waren, wieder zurück. Und sie fanden einen unserer Diener, den wir mit unserer Gnade und Weisheit ausgerüstet hatten.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> *The Koran Interpreted*, Sura 18, 60-82, pp. 295-9

<sup>110</sup> „ , Sura 18, 64, p. 296

<sup>111</sup> *The Koran Interpreted*, Sura, 18, 61-66 bzw. 64, pp. 295-96 (Hervorhebg. v. SS)

Neben dem Felsen gibt es ein anderes Zeichen, das Moses und seinem Diener erlaubt, den Ort, an dem die beiden Meere zusammenfließen, zu erkennen: die wundersame Auferweckung des gekochten Fisches, den Moses' Diener zur Mahlzeit bereitet hatte. Obwohl der Koran es nicht ausdrücklich sagt, ist offensichtlich, daß die Art und Weise, wie der gekochte Fisch seinen Weg ins Meer findet, mit der besonderen Qualität des Wassers an diesem außerordentlichen Ort zusammenhängt: Es ist das Wasser des ewigen Lebens. Alles, das von ihm berührt wird, wird wieder belebt und unsterblich.

Das ist aber ein altes Motiv. Es findet sich in den Mythen und Legenden um Alexander den Großen. Alexander der Große hinterließ auf die Völker des Ostens in der Antike einen so starken Eindruck, daß noch jahrhundertlang, bis ins Mittelalter, Legenden über seine übermenschliche Persönlichkeit und seine Taten im Umlauf waren. In einigen Legenden erkannte Alexander die illusionäre Natur seiner Siege und Errungenschaften, als er über die Vergänglichkeit des Lebens nachdachte. Er beschloß, nach dem Ursprung des ewigen Lebens zu suchen. Er machte sich mit einem Gefährten, einem Koch namens Andreas, auf die Suche. Nach vielen Jahren erfolgloser Wanderung beschlossen sie, sich zu trennen. Andreas machte Rast an einem Fluß, um etwas zu essen. Er öffnete den Korb, in den er gekochten Fisch gelegt hatte. Zufällig benetzten einige Wassertropfen den Fisch, und sogleich wurde er lebendig und sprang ins Wasser. Andreas sprang dem Fisch nach und wurde unversehens mit ewigem Leben gesegnet – oder verflucht, wie manchmal behauptet wurde.

In einigen islamischen Fassungen der Alexanderlegenden heißt es, daß Alexanders Gefährte beim Eintauchen ins Wasser grün geworden sei (arabisch *kebadir*), also die Eigenschaft *al-kebadir* bekam, „grün“ wurde, wovon sich die etwas umgangssprachliche Form *al-kehidr* ableitet, was „die Farbe Grün“ oder einfach „die „Grüne““ bedeutet.<sup>112</sup>

Khidr wird manchmal so beschrieben, als lebte er in Flüssen und reite auf einem Fisch und ist daher als *Dhu an-Nun* bekannt, „der den Fisch besitzt“.<sup>113</sup> Von Khidr heißt es, er gehe über die Erde, und wo immer er seinen Fuß setze, erschienen grüne Keime. Seine Berührung und Anwesenheit machen lebendig. Er besitzt die Fähigkeit, Wasser zu finden, das in der Tiefe der Erde verborgen ist. Er kann an vielen Orten zugleich anwesend sein. Er verkörpert sich in vielen Gestalten und Formen. Er ist der, der in verzweifelten Situationen „dem Bedrängten“ (*al-mudtarr*) erscheint und alle Hindernisse aus dem Weg räumt. Deshalb ist er der *mushkil gusha* aller Zeiten.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Es ist wohl überflüssig zu erwähnen, daß der Versuch, Khidr mit Andreas gleichzusetzen, nur einer von vielen ist. Zu anderen Beurteilungen siehe *The Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 232 ff.

<sup>113</sup> In welcher Weise dieses Attribut Khidr und Dhu an-Nun miteinander verbindet, ist nicht klar, aber die Ähnlichkeit ist erwähnenswert. Es ist auch interessant, daß Moses' Diener Joshua bin Nun heißt.

<sup>114</sup> *Mushkil Gusha* ist ein persischer Ausdruck, der soviel heißt wie „der Wegnehmer der Hindernisse“. Er ist zu einem der Attribute des Pols (*qutb*) geworden, dessen Energie, die aus der göttlichen Barmherzigkeit kommt, alle Hindernisse wegnimmt, denen der aufrichtige Sucher auf

Moses möchte die Reise zu dem Ort, „an dem die beiden Meere zusammenfließen“, machen, um den Lehrer zu finden, dem unmittelbares Wissen von Gott gegeben ist. Das ist das heilige Wissen (*ilm laduni*), das die Mystiker suchen. Er gelobt, so lange wie nötig nach diesem Ort des Zusammentreffens zu suchen. Ihm ist offenbart worden, daß diese beiden Seinsebenen sich nur an diesem geheimnisvollen Ort treffen; nur dort kann das mystische Wissen wirklich übermittelt werden.

Was sind „die zwei Meere“? Von islamischen Kompilatoren sind viele Interpretationen dafür gegeben worden. Manche unternahmen große Anstrengungen, um sie geographisch zu lokalisieren. Sufis haben sie jedoch in dem Sinne verstanden, daß dieser Ort den Platz bezeichnet, wo das Meer des Lebens und das Meer des Todes, der Zustand von *fana‘* und der Zustand von *baqa‘* einander begegnen. Dieser Ort ist bezeichnet durch einen Felsen und durch das Wunder der Auferstehung und Transformation, das durch das Lebendigwerden eines gekochten Fisches symbolisiert wird. Der gekochte Fisch selbst stellt die geplagte Seele des Suchers auf der Suche nach mystischer Unsterblichkeit dar.

Der Felsen ist ein Symbol göttlicher Barmherzigkeit: eine Zuflucht, ein Bollwerk, ein Ruheplatz für die auf dem Pfad geschwächten Wanderer. Aber es gibt viele Felsen an der Meeresküste und im Meer. Woran erkennt man diesen? An welchem besonderen Kennzeichen? Es gibt keine klare Trennungslinie zwischen den beiden Zonen. Selbst Moses mit seinem Eifer und seiner Weisheit und trotz seines Status als Prophet, zu dem Gott „von Angesicht zu Angesicht“ gesprochen hat – selbst Moses erkennt diesen Punkt des Zusammentreffens nicht, als sie den Ort, an dem die beiden Meere sich begegnen, erreichen. Wieviel mehr wird das für „gewöhnliche“ Sucher zutreffen!

Aber Moses verzweifelt nicht und versinkt nicht in Selbstvorwürfen; er ist entschlossen, so lange weiterzugehen, wie es nötig ist. Und das ist für die Reisenden auf dem mystischen Pfad die eigentliche Lehre der Geschichte. Rumi hat den Sinn von Moses‘ Demut und Entschlossenheit, ungeachtet seiner Nähe zu Gott auf die Suche nach dem geheimnisvollen Lehrer zu gehen, erfaßt. In seinem *Mathnawi* hat er diese Lektion folgendermaßen formuliert:

Lerne von dem, mit dem Gott sprach, oh edler Herr! Sieh, was Kalim (Moses)<sup>115</sup> in seiner Sehnsucht sagt!

„Ungeachtet solcher Würde und solchen prophetischen Amtes ... bin ich ein Sucher von Khizr ... frei von Eigennutz.“

---

dem spirituellen Pfad begegnet. Man nimmt an, daß jede Generation ihren eigenen *mushkil gusha* hat. Über den Begriff *muttarr* siehe oben, Kap. 2 (Anstrengung...).

<sup>115</sup> *Kalim Allah*, der mit Gott redete, ist die Bezeichnung von Moses in der muslimischen Prophetenlehre. Das gründet sich auf Koran, 4, 162, was an die Bibel, Numeri 12, 8 anklängt.

...“Oh Moses, du hast dein Volk vergessen; du bist zerstreut auf die Suche nach einem gesegneten Mann gegangen.

Du bist ein Kaiser frei von Furcht und Hoffnung: wie lange willst du suchen? Wo? (Er, der) dein ist, ist mit dir, und du bist dir dessen bewußt. Oh (du, der du wie der) Himmel erhöht bist, wie lange willst du über die niedere Erde wandern?“

Moses sagte: „Mach mir nicht diesen Vorwurf...

Ich will bis zum Treffpunkt der beiden Meere gehen, der... Ich kann vom Herrscher der Zeit begleitet werden.

Ich will Khidr zu einem Mittel (zum Erreichen) meines Vorhabens machen: (entweder) das, oder *ich will vorwärts gehen (onward)* und *eine lange Zeit* bei Nacht reisen. Ich will jahrelang fliegen mit Flügeln und (Antriebs)Rädern: was sind Jahre? Tausende von Jahren.“

(Er sagte) „Ich will fahren“, was hieß, „Ist es diese (mühselige Reise) nicht wert? Halte die Leidenschaft für den Geliebten nicht für geringer als die Leidenschaft für Brot (weltliche Güter).“<sup>116</sup>

Moses geht dann auf die Suche nach dem mystischen Lehrer. Und der Lehrer ist dort, „wo die beiden Meere zusammentreffen“, am Treffpunkt von Vergangenheit und Zukunft, Licht und Dunkel, Vergänglichem und Ewigem. Die mystische Reise ist *immer* eine Suche nach diesem Begegnungspunkt. Das ist eine der tiefen Bedeutungen der „Einheit der Gegensätze“, der *coincidentia oppositorum*.<sup>117</sup> Es ist eine Reise in eine gänzlich andere Ebene als der uns vertrauten. Zu gleicher Zeit ist die Reise kein Flug; sie ist keine Flucht aus dieser vertrauten gewöhnlichen Ebene: sie ist eine Begegnung beider.

Um das Wasser der mystischen Unsterblichkeit zu erreichen, das nirgends räumlich oder geographisch verzeichnet ist, muß der Mystiker – wie Gilgamesch, Alexander, Andrea, Moses und sein Diener eine Reise unternehmen, in Verlauf derer er das Meer des Todes überqueren müssen. Die Wasser des Todes sind die Sphäre der Illusion. Wenn Bewußtsein und Selbstbewußtsein vom Zauber der Eindrücke und Sinneswahrnehmungen gefesselt sind, ist man gewissermaßen tot.

Gilgamesch, Alexander und Moses gingen auf die Reise, weil sie erkannten, daß auf dieser Existenzebene alles dazu bestimmt ist, zu vergehen. Alle drei repräsentieren große Erungenschaften: kein Held im alten Mesopotamien war größer als Gilgamesch; kein Eroberer der Antike mächtiger als Alexander; kein Prophet

---

<sup>116</sup> Rumi, *Mathnawi* III, 1962 ff., übers. R.A. Nicholson, pp. 109-10

<sup>117</sup> Über diesen Begriff siehe oben, Kap. 3 (Träume...), S. ... und



der biblischen Überlieferung größer als Moses. Doch als sie den Gipfel menschlicher Anstrengungen erreichten, mußten alle drei erkennen, daß ihre Errungenschaften vergänglich, flüchtig, ohne wirkliche Substanz waren. In ihrem Wesen waren sie null und nichtig, und vom Standpunkt der heiligen Ewigkeit war ihre Dauer geringer als ein Senfkorn gemessener Zeit. Das ist die Erkenntnis, die hinter jeder spirituellen Suche steht:

Was auf Erden ist, ist hinfällig (fanin), und nur das herrliche und hochverehrte  
Antlitz deines Herrn dauert ewig (fa-yabqa).<sup>118</sup>

Dieser Koranvers ist die Quelle für *fana' wa-baqa* („Vernichtung“ und „Dauern“), das Gegensatzpaar, das sich im Kern der Auffassung des Sufismus von der Wirklichkeit findet. Sufis haben dieses Gegensatzpaar verwendet, um die höchste Stufe auf dem Pfad der inneren Transformation zu beschreiben: *fana'* bezeichnet das Zunichtwerden der psychologischen Identifikation mit dem niederen Selbst, dem Ego (*nafs*), während *baqa'* das Beständigwerden des höheren Selbst, der Seele, des ewigen Kerns menschlichen Seins bezeichnet. *Fana'* wird daher nicht als Befreiung der Seele vom Körper nach dem Leben verstanden, sondern als Befreiung aus der Begrenztheit des ichgebundenen Bewußtseins in diesem Leben. Es ist die Befreiung von der verschwommenen, eingeschränkten Sicht gewöhnlicher Sinneswahrnehmung, konventioneller Werte, kollektiver Bewertungen von richtig und falsch, gut und böse. „Die Wasser des Todes zu überqueren“ bedeutet einen langen und schmerzhaften Prozeß durchzumachen, in dem jegliche Egozentrik und die Illusionen über die Allmacht des Ego verschwinden. Wenn die *nafs*, der Sitz des Ichbewußtseins, auf die Seite tritt, indem sie ihren richtigen Platz in der Ordnung der Dinge anerkennt, dann kann die Seele „herrlich und majestätisch“ beim Geliebten weilen.

Unsere drei Helden, Männer mit hohen Verdiensten und einem enormen Ego, fühlen sich gedemütigt, als sie erkennen, daß am Ende alles vergeht. Sich auf die Reise zu begeben ist an sich schon ein Symbol einer neuen Einstellung, einer Haltung der Demut, Armut und Sehnsucht nach wahrer Erfüllung. Jede spirituelle Reise kann bis zu diesem Ausgangspunkt zurückverfolgt werden. Wenn das Gefühl von Mangel, innerer Armut, das Gefühl, daß etwas Wesentliches - wie Luft zum Atmen - fehlt, die Führung übernimmt, und besonders, wenn es die Führung nach einem Leben voller großer Errungenschaften übernimmt, dann findet ein Wenden des Herzens, eine aufrichtige *tawba* statt.<sup>119</sup> Es wird uns erzählt, daß, sobald Moses und

---

<sup>118</sup> *The Koran Interpreted*, Koran 55, (26) 27-28, p. 558

<sup>119</sup> Im Arabischen werden die Begriffe Armut, Bedürftigkeit oder Mangel mit dem Wort *faqr* bezeichnet, wovon sich *faqir*, armer Mann, ableitet. Es ist die Eigenschaft eines Sufi, der ganz in Bedürftigkeit nach dem Geliebten lebt. Über Bedürftigkeit und Armut siehe auch weiter unten, Kap. 9 (Es ist die Funktion...)

sein Diener, Joshua bin Nun, entdeckten, daß sie den Treffpunkt mit dem Lehrer verfehlt hatten, sie gleich „zu ihren Wagen zurückkehrten und wieder zurückfuhren“. Wieder zurückgehen, seinen Irrtum erkennen, ist ein wesentlicher Punkt des Pfades. Dort findet wahre Veränderung statt. In der Sufiterminologie wird dieses Stadium *tawba*, Reue, Umkehr des Herzens genannt. Von diesem Punkt an ist die mystische Suche in ihrem Wesen ein „Zurückverfolgen“ der eigenen Fußspuren, ein „Zurückgehen“ vom Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus.<sup>120</sup>

Das Gefühl, etwas erreicht zu haben, muß sterben, damit das Heilige im Herzen aufleuchten kann. Der Moment des Todes für die *nafs* ist der Moment des Wiederauflebens der Seele. An diesem Punkt wartet Khidr. Er ist Leichenbestatter wie Hebamme. Er zerbricht die Illusionen und Täuschungen und gibt der Suche der Seele dann Richtung und Sinn. Wenn der Sucher wie Moses, Alexander und Gilgamesch gelobt, auf der Reise zu bleiben, auch wenn sie ein ganzes Leben dauern sollte, auch wenn er seine Schritte viele Male wieder revidieren müssen sollte, dann wird er zur rechten Zeit und am rechten Ort Khidr begegnen, der ihn von Stufe zu Stufe geleiten wird.

Khidr lebt auf einer grünen Insel bei der Quelle des Wassers der Unsterblichkeit. Er ist die Lebenskraft hinter allen Erscheinungsformen der Natur. Nichts kann ohne Khidrs Berührung oder Gegenwart lebendig und vital sein. Wenn ein Suchender Zeiten von Leere und Depression erlebt, sich in einer inneren Wüste befindet, in der nichts zu sprießen scheint, hat er offensichtlich die Verbindung zu Khidr verloren. Khidr hat sich verhüllt. Aber er ist anwesend und hat sich hinter den dornigen, kahlen Ästen oder in den ausgetrockneten Wasserlöchern versteckt. Wenn Freunde sich versammeln und es kein Gefühl von Vertrautheit und Mitgefühl gibt, wenn die Worte schal und leer klingen, scheint Khidr abwesend zu sein, sich versteckt zu halten. Wenn die Dinge mechanisch und unbewußt werden, sich wiederholen, dann ist Khidr auch verhüllt. Wenn Freunde sich aber mit einem Gefühl von Sinnhaftigkeit versammeln, wenn es etwas Bedeutsames in ihrem Leben gibt, das sie zusammengeführt hat, *hier und jetzt*, und wenn das, was in diesem „Hier und Jetzt“ geschieht, lebendig ist, dann wissen sie: das ist das Kennzeichen von Khidr. Wenn die Augen leuchten und strahlen, wenn Eros in der Luft ist, dann ist Khidr da.

Aber auch, wenn alte Idole zerschlagen werden, wenn der Reisende Zustände von Wut und Enttäuschung erlebt, wenn er in seinem Alltag nicht vorankommt, wenn er sich nur noch dem Diktat der Umstände überläßt, wenn er einen Punkt erreicht hat, an dem er nicht mehr zurückkann, wenn er spürt, daß die Zeit gekommen ist, wo er das, was er für selbstverständlich gegeben hielt, aufs Spiel setzen muß, dann ist –

---

<sup>120</sup> Traditionsgemäß ist *tawba* die erste „Stufe“ (*maqam*) auf dem Sufipfad. Sufihandbücher geben verschiedene Definitionen von *tawba*, was im normativen Sinn „Bereuen von Sünden“ bedeutet. So sagt z.B. Abu al-Husayn an-Nuri: „*Tawba* bedeutet sich von allem außer Gott zurückzuziehen“ (*at-tawba: an tatuba min kulli shay'in siva allah*). Zit. in as-Sarraaj, *Kitab al-luma'*, p. 68 (übers. v. SS).

vorausgesetzt, es ist an der Zeit – Khidr am Werk. Wenn die Verzweiflung größer wird als die Angst, dann ist es Khidr, der sich einschaltet und als „Beseitiger der Hindernisse“, als *mushkil gusha* zu Hilfe kommt. Diese immer gegenwärtige Lebenskraft schenkt dem Sucher die Kraft, die Richtung seines verirrtten Lebens zu ändern.

Im folgenden Gedicht, das von einem Traum inspiriert wurde, war der innere Khidr verlorengegangen und wiedergefunden worden. Als er wiedergefunden ist, wird er zu der ursprünglichen, grünen Energie des Werdens und der Schöpferkraft:

Es war einmal ein Mann,  
ein grüner Mann, ein alter Mann.  
Er lebte vor der Zeit,  
er webte die Schöpfung aus dem Grün,  
den immergrünen grünen Sphären seines Innenraums.  
Ich verlor ihn.  
Die Verwandlung der Farbe Grün  
in Licht und umgekehrt ging zu Ende.  
Es gab keine Hoffnung:  
Die Zukunft hörte zu werden auf,  
ich verlor meinen Mann des Grüns,  
ich verlor meinen Lichtmenschen.

Ich träumte.  
Ich träumte von einem Kreis.  
Ich träumte von mir selbst als Kreis  
und war dort, und er  
und viele Menschen wie er,  
Männer und Frauen des Grüns,  
die Fäden goldener Strahlen von Grün webten,  
die die Haare meiner Tochter werden sollten,

meiner rothaarigen, blauäugigen Tochter,  
die so jung ist, daß sie kaum ihren Namen weiß,

so zart, daß sie kaum sprechen kann  
die Laute, die sie geformt haben,  
uranfängliche Noten ihres und meines Werdens.<sup>121</sup>

Wenn sich die geheimnisvolle Art und Weise, in der wir innerlich mit Khidr verbunden sind, in einem Traum oder einer Eingebung, in Beziehungen oder in künstlerischer Form sichtbar wird, wird die tiefe Bedeutung seiner immergrünen Lebenskraft offensichtlich. Dann ist es so, daß Hindernisse, die den Wandlungsprozeß blockiert haben, auf wunderbare Weise weggenommen werden.

In der Sufitradition entstand die Verbindung zu Khidr oft durch Träume. Khidr-Träume entstammen oft den entlegensten, ältesten Winkeln der Seele. Khidr weist in Träumen auf eine Wandlung, eine ungeheure innere Bewegung in der Psyche hin. Hier ist ein innerer Wandlungstraum, geträumt von einer Träumerin unserer Zeit:

Ich gehe zu einer Beerdigung. Ich komme gerade an, und meine Mutter zieht gerade ihren triefnassen silbergrauen Mantel aus. Ich ziehe meinen Mantel aus und merke, daß ich den gleichen silbergrauen Mantel trage wie meine Mutter und daß er ebenso naß ist und tropft. An den Garderobeständern hängen viele Mäntel, aber ich sehe niemanden. Die Beerdigung findet in einer Halle statt, die wie ein Vortragssaal aussieht.

Dann wechselt die Szene.

Einige wenige von uns sitzen auf dem Fußboden. Wir rufen nach Khidr. Es ist wie eine Zeremonie. Er erscheint „ohne Form“, und ich sage ihm, daß er sich materialisieren solle. Plötzlich werde ich in die Mitte gestoßen, als ob ich auf einem Skateboard wäre, und er kommt aus mir heraus. Ich kann mich selbst nicht sehen und fühle mich besessen. Das einzige, was ich von Khidr sehen kann, ist ein grün-goldenes Licht. Was von mir übrigbleibt, ist eine alte ausgekeimte Saatkartoffel.

Dann erwache ich in furchtbarer Angst. Der Wind draußen ist stark und heult, und ich versuche, mich zu beruhigen, was mir schwer fällt und Zeit braucht. Ich bin heiß wie ein Tauchsieder.

---

<sup>121</sup> Sara Sviri

„Der Wind draußen ist stark und heult“. Wie ungeheuer ist diese Wandlungsenergie: in einem kurzen Augenblick eines Traums stirbt man wie eine alte ausgekeimte Saatkartoffel und wird neu geboren. In der Anfangsszene des Traums findet eine Beerdigung statt. Die Träumerin und ihre Mutter sind die einzigen anwesenden Personen, aber es hängen dort viele Mäntel an der Garderobe, als gäbe es viele unsichtbare Teilnehmer am Begräbnis. Es sind in der Tat viele: all die Beziehungen, Konditionierungen und Muster, die das Leben von Mutter und Tochter formten. Sie haben sich versammelt, um dem Tod und Begräbnis der primären Verbindung zwischen beiden beizuwohnen. Diese Verbindung, die von so wesentlicher Bedeutung für uns ist, solange wir klein sind, wird zu beengend und erstickend, wenn wir heranwachsen. Die Beziehung zur Mutter ist die subtilste, hartnäckigste und dauerhafteste aller unserer Beziehungen. Bevor die ungeheure, von Khidr angekündigte Verwandlung stattfinden kann, muß die Träumerin aus der uroborischen Beziehung mit ihrer Mutter lösen.

Im Traum tragen sowohl Mutter wie Tochter denselben silbergrauen Mantel. Beide ziehen ihre Mäntel aus. Die Mäntel tropfen vor Nässe. Es regnet. Regen ist Gnade; Regen hat die Eigenschaft Khidrs; Regen *ist* Khidr, das Wasser des Mitgefühls, das bei jeder neuen Schöpfung vorhanden ist.<sup>122</sup> Im Begräbnisritual sterben Mutter wie Tochter und werden wieder neu geboren. Das Begräbnis symbolisiert das Überqueren des Todesmeeres.

Dann findet ein anderes Ritual in den inneren Räumen der Träumerin statt: eine Gruppe von Freunden sitzen in Meditation und praktizieren einen besonderen *dhikr*: sie rufen Khidr an. Das ist keine Praktik, die die Gruppe normalerweise ausübt. Es symbolisiert etwas tief Einzigartiges für die Träumerin. Es ist ihre eigene Art und Weise des *dhikr*. Die Gruppe ruft ihn an, und er kommt. Das ist die Regel: „Er erscheint, bei welchem Namen du ihn auch rufst“. Khidr ist gestaltlos, formlos wie die Lehre, wie alle Lehrer es sind: Sie haben weder Namen noch Gesicht, es ist nur noch ein grün-goldenes Licht da. Dies ist das Licht von *baqa'*, das Licht des ewigen Lebens – nach der dunklen Nacht von *fana'* das grüngoldene Licht von *baqa'*.

Der Traum bewahrt eine alte Qualität, eine Aura von Geheimnis, von der Jenseitigkeit der dem äußeren Leben entgegengesetzten Seite. Die Träumerin ist eine Frau, die eine Menge Anstrengung in ihre Suche investiert. In der Intensität ihrer Suche ist sie unermüdlich, und doch wird sie in ihrem Traum wie auf einem Skateboard in die Mitte gestoßen; sie gleitet, *mübelos*. Nach der Praxis der Anrufung, die die Anstrengung symbolisiert, die sie in den Prozeß investiert, wird sie nun mühelos ins Zentrum ihres Wesens gestoßen. Und dort materialisiert sich Khidr *aus ihr selbst*. Wir suchen außen nach einem Lehrer, doch der äußere Lehrer verweist immer auf den inneren Lehrer. Letztlich erfolgt die Suche nach dem Khidr im

---

<sup>122</sup> Eines der zahlreichen Wörter für „Regen“ auf Arabisch ist *ghamt*, was wörtlich Hilfe, Rettung, Retter bedeutet. Daraus leitet sich *ghamt* als Eigenschaft des spirituellen Lehrers und des Pols ab.

Innern, und der Begegnungspunkt der zwei Meere ist dort, wo die beiden Ebenen im Kern unseres Wesens zusammentreffen.

Eine so intensive Traumerfahrung wie diese entspricht vielen Jahre äußerer Drangsale im Leben. Aber der Traum verspricht kein ruhiges Leben. Khidr symbolisiert das Reich des Möglichen, der Entwicklungsmöglichkeit. Das Zusammentreffen der beiden Meere bedeutet, daß diese Sphäre sich durch die Anstrengung einer aufrichtigen Suche erschließt. Was der Träumerin im Traum begegnet ist, wird sie in ihren sich allmählich entfaltenden Lebensmustern ausleben müssen, wobei sie unter dem Segen der überquellenden Gnade ihres inneren Khidr steht. Das Feld – in dem alte tote Saatkartoffeln die einzigen Erinnerungen an Vergangenes sind – wird eine neue Ernte erbringen.

Ein solcher Traum wird oft durch die Gnade eines lebenden Meisters, in dem die mystische Überlieferung fortlebt, initiiert. Dies ist jedoch eine andere Weise, in der Khidr sich Suchenden offenbart. Das Wasser des Lebens, das aus der Quelle allen Seins entspringt, *konkretisiert sich* im lebenden Lehrer. Während Khidr die archetypische Kraft hinter der spirituellen Reise ist, ist der zeitgenössische, lebende Lehrer die irdische Manifestation dieser Lebenskraft. Ohne eine Verbindung zu diesem Lehrer kann nicht ohne weiteres echte Verwandlung geschehen. Oder wenn sie doch geschieht, kann sie nach einer Weile wieder zunichtewerden. Wenn man jedoch Kontakt zu einem lebenden Lehrer hat, kann das Leben nicht mehr in den bisherigen Bahnen weitergelebt werden. Die Dinge beginnen sich zu verändern. Alle, die ernsthaft am spirituellen Leben interessiert sind, wissen das aus eigener Erfahrung. Die meisten Schwierigkeiten auf dem Pfad entstehen daraus, daß, der Suchende, obwohl er nach Veränderung hungert, nicht wirklich bereit ist irgend etwas aufzugeben. Der Lehrer hat somit wie Khidr einen zweifachen Aspekt: Er kommt als barmherziger, großzügiger Wohltäter; aber er kann auch als rücksichtsloser, kompromißloser Zerstörer von Gewohnheiten und Gedankenformen erscheinen. *Zuerst verführt er, dann tötet er, dann erweckt er wieder zum Leben.* Wieder und wieder auf dieser nie endenden Reise kehrt man zu dem Punkt zurück, an dem die beiden Meere zusammenfließen, an dem Leben und Tod sich einander annähern. Allen mystischen Traditionen zufolge gewährleistet der Kontakt zu einem Lehrer, daß der Suchende nicht wieder in den Schlaf der Unbewußtheit und eines nur mechanisch gelebten Lebens zurückfällt. Der Lehrer ist wie Khidr der Zum-Leben-Erwecker der toten Seelen und zugleich der Zerstörer von Illusionen. Wie Khidr steht auch er am Berührungspunkt der Gegensätze in uns selbst.

Im Vorwort ihres Buches *Der Weg durchs Feuer* beschreibt Mrs. Tweedie die Art und Weise, wie ihr Lehrer, Bhai Sahib, sie dazu zwang, „die Dunkelheit in ihrem Innern zu konfrontieren“. Sie schreibt:

Er hat mich dazu gebracht, „zur Hölle hinabzusteigen“; dieses unermessliche Drama, das sich in jedem Menschen abspielt, sobald er es wagt, sein Gesicht zum Licht emporzuwenden. Er tat es auf sehr einfache Weise – durch heftigen Tadel und Aggression. Mein Verstand wurde in einem Zustand der Verwirrung gehalten... Ich bin in jeglicher Hinsicht niedergezwungen worden, bis ich das in mir akzeptierte, was ich mein Leben lang verdrängt hatte... Nur ein Herz, das zu existieren aufgehört hat, vermag aufzuerstehen und mit dem Rhythmus eines neuen Lebens zu schlagen.

„...Du mußt sterben, bevor du wieder leben kannst...“<sup>123</sup>

Der Lehrer weist wie ein fein eingestellter Kompaß immer zum „mystischen Norden“ hin. Der Norden symbolisiert den Tod. Der sonnenlose, esoterische Norden hat etwas Unheilvolles wie ein Schwarzes Loch. Aber so erscheint er von der begrenzten dreidimensionalen Sichtweise aus gesehen. Vom Standpunkt des Lehrers oder Khidrs aus ist dieses Schwarze Loch, diese durch den Norden symbolisierte Leere der Weg zu einer höheren Bewußtseinsstufe, eine Tür zum Jenseitigen.<sup>124</sup>

Der Lehrer weist dann in eine Richtung, die bedrohlich und vielversprechend zugleich ist, erschreckend und erregend, unheilverkündend und verheißungsvoll. In tiefen Zuständen kann man eine Schauer erregende Ehrfurcht (*hayba*) gepaart mit der Süße der Intimität (*uns*) erfahren. Wir schrecken davor zurück, loszulassen und erstarren vor dem Lehrer in Angst. Und zugleich fühlen wir uns, hilf- und hoffnungslos, wie die Seeleute von Odysseus, davon angezogen, jenseits unseres Willens und gegen unseren Willen von der tödenden Gnade des Lehrers zunichte gemacht zu werden.

Je tiefer wir in die Geschichte von Moses und Khidr eindringen, um so wunderbarer wird sie. Dieser namenlose Mann, der die Gnade Gottes bringt, benimmt sich merkwürdig und anstößig. Nachdem die Begegnung stattgefunden hat und Moses seinen Lehrer findet, wird er ständig mit großen Überraschungen konfrontiert, weil Khidr gegen die tiefsten Überzeugungen, den tiefsten Begriff von Moral, für die Moses steht, handelt. Wer ist Moses und wen repräsentiert er? In der Sufitradition, die von der islamischen Prophetenlehre gespeist wird, ist Moses ein gesetzgebender Abgesandter Gottes (*rasul*), was dem höchsten

---

<sup>123</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 16/17. „Stirb, bevor du stirbst“ ist eine alte Sufiüberlieferung, die auf den Propheten Mohammed zurückgeht und sogar bis zu noch älteren jüdischen Quellen zurückverfolgt werden kann. Zu diesem *hadith* der Sufiüberlieferung siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 70, 135.

<sup>124</sup> Zum „kosmischen Norden“ siehe Henri Corbin, *The Man of Light...*, Kap. III, pp. 39-60.

Rang der Prophetie entspricht. Als Verkünder göttlichen Rechts repräsentiert er die höchsten Werte von Gerechtigkeit und Moral.

Aber der Lehrer nimmt Moses diese Werte. Der Lehrer zeigt Moses, daß sein Verständnis dieser Werte der Gerechtigkeit auf menschlicher Kurzsichtigkeit und einer falschen Interpretation der Erscheinungen beruht. Khidr handelt in einer Weise, die Moses und alle Zuhörer, die ein Gewissen haben, schockiert. Zuerst bohrt er ein Loch in das Boot einiger armer Fischer, und diese können nicht auf See gehen, um ihren täglichen Fang einzuholen. Dann kommt er in ein Haus, in das er und Moses freundlich eingeladen werden, und tötet am nächsten Morgen den Sohn dieser Leute. Drittens kommt er an einen Ort, wo die Leute sich beleidigend zu ihm und Moses verhalten, hilft ihnen aber, eine Mauer zu bauen. An allen diesen Punkten kann Moses nicht an sich halten; er protestiert und verlangt eine Erklärung. Aber das steht im Widerspruch zu der Abmachung, die er mit Khidr getroffen hat.

Als Moses nach seiner langen Reise endlich Khidr an dem Punkt, wo die beiden Meere zusammentreffen, gefunden hatte, hatte er Khidr um die Erlaubnis gebeten, ihm folgen zu dürfen, wo immer er hingehen würde. Khidr war einverstanden, aber unter der Bedingung, daß Moses keine Fragen stellen und keine Erklärungen verlangen dürfe. Moses hatte diese Bedingung angenommen, aber angesichts der Handlungen seines Lehrers konnte er nicht schweigen.<sup>125</sup>

In *Der Weg durchs Feuer* protestiert Mrs. Tweedie immer wieder gegen das Verhalten ihres Lehrers, der ihr von ihrem Standpunkt aus Unrecht tut. Der Schüler wird dazu gebracht, gegen die Dinge, die im Widerspruch zu seinen Überzeugungen und Werten stehen, zu protestieren und zu rebellieren. Der Lehrer wird dem Schüler – manchmal ganz wörtlich – erzählen, daß Tag Nacht ist und umgekehrt und wird vorsätzlich verwirrende und mißverständliche Situationen herbeiführen. Khidrs Geschichte darf nicht nur mythisch oder symbolisch verstanden werden. Bei der Begegnung mit dem Lehrer geht es um den konkreten Prozeß des Leerwerdens, des vorbehaltlosen völligen Leerwerdens. Das ist eine schwierige Prüfung der Ausdauer. Es ist auch eine entscheidende Prüfung der Unterscheidungskraft.

Es heißt, daß zu Beginn der Begegnung der Schüler das Recht hat, den Lehrer zu prüfen. Was bedeutet das? Wie kann der Schüler am Anfang seiner Reise, wenn er gerade seine sich auf alte Werten gründende Unterscheidungsfähigkeit verliert und sich die Werte des Lehrers noch nicht angeeignet hat – wie kann er dann ein richtiges Urteil fällen? Ein großes Paradox! Aber der Schüler *weiß*. Etwas im Schüler weiß. Nicht der Verstand, der zu immer weniger nütze ist, sondern etwas anderes. Wenn das Herz merkt, daß hier der Ort seiner Begegnung mit dem Jenseitigen ist, daß es hierher *heimkehrt*, dann vermag es dem Lehrer die Führung zu überlassen, und dann beginnt für den Schüler die Zeit der Prüfungen und Härten. Ein echter

---

<sup>125</sup> Siehe *Koran Interpreted*, Sura 18, 65-78, pp. 296-97.



Lehrer wird niemals ohne das stillschweigende Einverständnis seines Schülers handeln, welches er, der Spion der Herzen, instinktiv spürt. Es ist für den Schüler jedoch ein archetypischer Teil des Abkommens mit dem Lehrer, dann, wenn er mit Trickster-Handlungen des Lehrers konfrontiert wird, nicht die Frage „Warum?“ zu stellen.

Eine der sich über lange Zeit hinziehenden Prüfungen besteht darin: was immer um den Lehrer herum passiert, ist niemals das, was der Schüler erwartet. Was für Moses gilt, der zuschauen muß, wie Khidr grausame Handlungen ausführt, ohne daß er eine Erklärung dafür verlangen darf, gilt auch für den Schüler. Er muß lernen, eine neue Sichtweise zu erwerben, die Dinge anders, von einem anderen Standpunkt aus zu sehen. Denn Khidrs Handlungen *erscheinen* nur willkürlich und niedrig. Hinter ihnen liegt die Wahrnehmung der drei Situationen, die Moses und er gemeinsam erleben, von einer höheren Warte aus.<sup>126</sup>

Am Punkt, an dem die Gegensätze sich begegnen, in den Situationen, in denen es um Leben und Tod geht, ist der Lehrer anwesend und wartet. Auf der Ebene der realen Begegnung mit dem Lehrer fällt die Unterscheidung zwischen den Gegensätzen weg. Leben und Tod sind nicht mehr voneinander getrennt. Eine Folge davon ist, daß Lehrer nicht wirklich sterben. Ihre Energie ist unsterblich, denn sie haben aus Khidrs Quelle Wasser getrunken. Lehrer, die demselben Pfad angehören (*tariqa*), bilden eine lebendige Reihe der Nachfolge (*silsila*), die ihren physischen Tod überdauert. Die Sufi-Überlieferung hat viele Anekdoten von Begegnungen zwischen vergangenen und gegenwärtigen Lehrergenerationen bewahrt. Eine solche Kommunikation, die über den physischen Tod hinaus standhält, wird durch die Verbindung zu Khidr ermöglicht. Besonders der Naqshbandi-Pfad ist dafür bekannt geworden, daß seine Unterweisungen ungeachtet historischer Zeitgenossenschaft weitergegeben wurden.<sup>127</sup> Manchmal sind Lehrer und Schüler durch Jahrhunderte voneinander getrennt. Daß solche zeitlosen Begegnungen möglich sind, ist das Kennzeichen von Khidr. Durch Khidrs Werk am Ort der Begegnung zwischen Zeitlichem und Zeitlosem ist die Begegnung mehr vertikal als horizontal. Im Bilde Khidrs werden alle Lehrer eins; im Bild Khidrs werden Lehrer und Lehre eins.

Die Sufi-Überlieferung hat eine besondere Gruppe von Suchern hervorgehoben: jene, deren *einzigste* Verbindung die zu Khidr selbst ist. Es gibt jene seltenen Sufis, die keinen Lehrer aus Fleisch und Blut haben. Wie im Fall von Moses ist Khidr ihr einziger Lehrer. Sie haben einen besonderen Namen: *umaysiyyun*. Sie sind nach Uways al-Qarani, einem Zeitgenossen des Propheten Mohammed, benannt, der im Jemen lebte und wegen der Krankheit seiner Mutter die Reise nach Medina nicht unternehmen konnte, um die Gefährten Mohammeds zu treffen. Und doch hatte er eine direkte Verbindung zu Mohammed. Der

---

<sup>126</sup> Siehe *Koran Interpreted*, Sura 18, 79-82, pp. 297-98

<sup>127</sup> Siehe auch weiter unten, Kap. 6 (Dhikr).

Prophet sagte, daß der süße Duft von Uways den ganzen Weg vom Jemen bis Medina herwehe, und daß ihr Geist daher allezeit zusammen gewesen sei.<sup>128</sup> Eine solche Begegnung im Geist ist auch bei Suchern und Lehrern, deren Verbindung mit der mystischen Überlieferung über Khidr geht, vorhanden.

Hier sind zwei der zahlreichen von den Sufis überlieferten Anekdoten, in denen das göttliche Wissen dem Suchenden von Khidr übermittelt wird: Sie berichten von der besonderen Beziehung zwischen Khidr und zwei frühen Mystikern: dem Khurasanischen Meister aus dem 11. Jh., Abu Sa'id ibn Abi al-Khayr und dem Meister aus Tirmidh aus dem 9. Jh., al-Hakim at-Tirmidhi.

Abu Sa'id lebte in seiner Jugend ein sehr strenges und asketisches Leben. Tagelang wanderte er einsam in der Wildnis umher. Sein Vater machte sich Sorgen um ihn, ging ihm nach und holte ihn wieder zurück nach Hause. Der Sheikh kam - dem Vater zuliebe - mit nach Hause. Nachdem er aber einige Tage zu Hause war, verlangte es ihn wieder nach Abgeschiedenheit. Wieder lief er weg und versteckte sich im Gebirge und in Wüsten. Die Leute von Mayhana, seiner Heimatstadt, beobachteten manchmal, wie er in diesen abgelegenen Gegenden wanderte; sie sahen ihn in Gesellschaft eines „ehrfurchtgebietenden weißgekleideten Mannes“. Später, als Abu Sa'id seine hohe mystische Stufe erlangt hatte, fragten ihn die Leute:

„Oh Sheikh, in jenen Tagen, als wir dich sahen, wer war da der ehrfurchtgebietende alte Mann, mit dem du zusammen warst?“

(Abu Sa'id) entgegnete: „Das war Khezr – Friede sei mit ihm!“<sup>129</sup>

In *Lives of Muslim Saints and Mystics* erzählt Farid ad-Din Attar, wie al-Hakim at-Tirmidhi, der keine Verbindung zu einem lebenden Lehrer hatte, von Khidr geschult wurde. At-Tirmidhi, schreibt Attar, wollte einige Freunde treffen, die sich in der Suche nach Wahrheit auf eine Reise begeben hatten. Aber seine Mutter wurde krank, und da sie Witwe war, flehte sie ihn an, bei ihr zu bleiben. Er willigte ein, war aber sehr betrübt. Er verbrachte Stunden allein, weinend auf dem Friedhof. Da erschien eines Tages ein alter Mann voller Licht vor ihm und sagte:

„Möchtest du, daß ich dich jeden Tag eine Lektion lehre?...“

„Ja“ entgegnete Termedhi.

---

<sup>128</sup> Über das *hadith* „Der Atem der Barmherzigen kommt aus dem Jemen zu mir“ siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 28-29. Mehr Informationen über Uways al-Qarani und die *uwaysiyyun* siehe al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, pp. 83-84. Siehe auch Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 125. Siehe auch Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, pp. 32-33.

<sup>129</sup> Nach Mohammad Ebn-e Monavvar, *The Secrets of God's Mystical Oneness*, p. 93-94

„Daraufhin“ erinnert sich Termedhi, „lehrte er mich jeden Tag eine Lektion, bis drei Jahre vergangen waren. Dann erkannte ich, daß er Khezzr war und daß ich dieses Glück erlangt hatte, weil ich meiner Mutter einen Gefallen getan hatte.“<sup>130</sup>

Diese, von dem Dichter aus dem 13. Jh. erzählte legendäre Version muß nicht unbedingt mit den biographischen Daten, die andere Quellen enthalten, übereinstimmen. Ihre Bedeutung liegt aber darin, zu zeigen, wie die Lehre von Khidr übermittelt werden kann, wenn sich für den aufrichtigen Schüler nicht die Möglichkeit einer konkreten physischen Verbindung ergibt.<sup>131</sup>

Die Verbindung mit Khidr spielt auch auf die *esoterische* Natur der mystischen Unterweisung an. Was in Büchern berichtet oder mündlich überliefert wird, ist nicht die ganze Lehre. Es gibt Dinge, die unaussprechlich sind. Daß Khidr auch derjenige ist, der den wahren esoterischen Aspekt der Überlieferung bewahrt, kann aus folgender geheimnisvollen Geschichte entnommen werden. Auch diese Geschichte wird von Attar erzählt. Er läßt sie Abu Bakr al-Warraq, angeblich at-Tirmidhis engsten Schüler, erzählen. Attar spielt hier auf die Affinität von Khidr und Fisch an und hinterläßt damit bei den Zuhörern ein Gefühl von Ehrfurcht und Geheimnis. Hier ist der Attar erzählte Bericht von Abu Bakr:

Jeden Sonntag ... besuchte Khezzr Termedhi und sie unterhielten sich über alle möglichen Gegenstände... eines Tages übergab Termedhi mir viele Bände seiner Schriften, damit ich sie in den Oxus (Fluß) werfe. Ich sah sie durch und fand, daß sie sehr viele subtile mystische Gedankengänge und Wahrheiten enthielten. Ich brachte es nicht über mich, seine Lehren wegzuzwerfen und bewahrte sie statt dessen bei mir auf. Ich sagte ihm, ich hätte sie in den Fluß geworfen.

„Und was sahst du?“ fragte er.

„Nichts“, entgegnete ich.

„Du hast sie nicht hineingeworfen“, schloß er.

„Geh und tu es jetzt.“

... Ich ging zurück und warf die Bücher in den Oxus. Ich sah, wie der Fluß sich öffnete und ein offener Kasten erschien; die Bände fielen hinein, dann schloß sich der Deckel und der Fluß senkte sich. Ich staunte.

---

<sup>130</sup> Attar, *Muslim Saints...*, *Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints)*, p. 244

<sup>131</sup> Über at-Tirmidhis Verbindung zu Khidr über die Träume seiner Frau siehe oben, Kap. 3 (Träume...).

„Hast du sie dieses Mal hineingeworfen?“ fragte mich Thermedhi, als ich zu ihm zurückkehrte.

„Meister, bei Gottes Herrlichkeit“, schrie ich, „verrate mir das Geheimnis, das sich dahinter verbirgt!“

„Ich hatte etwas über die Wissenschaft der Sufis zusammengestellt, die Enthüllung von ..., das für den menschlichen Verstand schwer zu begreifen ist“ entgegnete er.

„Mein Bruder Khezr flehte mich an. Auf sein Geheiß wurde der Kasten von einem Fisch hergebracht, und der allmächtige Gott befahl den Wassern, es ihm zu übergeben.“<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Attar, *Muslim Saints...*, pp. 244-46.

## 5. EROS UND DER MYSTISCHE WEG

*Geb und liebe zuallererst; dann komm zu mir, und ich werde dir den Weg zeigen.*

Jami<sup>133</sup>

*Was uns anzieht, ist in Wahrheit ein Einziges, aber es erscheint vielfältig.*

Rumi<sup>134</sup>

Ein Teil in uns spürt, daß die Liebe zu intim und zu zart ist, um sich ungeschützt zu zeigen. Liebe möchte sich verbergen, sich in den heiligen Schrein im Innersten der Seele zurückziehen. Es ist schwer, über Liebe zu sprechen, weil Liebe ein Zustand der Verschmelzung ist. Sie ist eine Erfahrung, in der die Gegensätze ohne Grenzen, ohne Unterscheidung, wie die Farben im Schmelzofen eines Töpfers miteinander verschmelzen. Worte dagegen sind klar voneinander unterschieden, differenzierend, sondernd. Die fein empfundenen Worte eines Dichterfreundes klingen mir noch in den Ohren:

Nimm deine Hände fort.  
Eine Knospe kann nicht  
von einem Mann  
geöffnet werden.<sup>135</sup>

Aber die Liebe möchte sich auch zeigen, ihre Schönheit offenbaren, sich verströmen. Deshalb haben Männer und Frauen, Junge und Alte, Leute von heute und aus vergangenen Tagen ihre Erfahrungen mit der Liebe in Dichtung, Kunst und Beziehungen ausgedrückt. Ich bin umgeben von Büchern, die ganz offensichtlich von dem Bedürfnis von Männern und Frauen zeugen, ihre geheimsten Wünsche, ihre schmerzlichste Sehnsucht in der Sprache der Liebeslyrik auszudrücken. Ohne Ende schwingt das Herz hin und her zwischen dem Bedürfnis zu schweigen und dem Drang, ein Liebesspiel mit Worten mit der Liebe

---

<sup>133</sup> Zit. in: Inayat Khan, *The Hand of Poetry*, übers. v. Coleman Barks, p. 39

<sup>134</sup> Rumi, *Discourses*, zit. v. Chittick, *The Sufi Path...* p. 204

<sup>135</sup> Jeni Couzyn, *In the Skin House*, p. 53

zu treiben. „Liebe läßt sich nicht verbergen“, sagt Bhai Sahib, der Sufilehrer aus Kanpur, zu seiner Schülerin Mrs. Tweedie:

„Was im Herzen ist, findet nach außen seinen Ausdruck. Das Äußere spiegelt die innere Haltung wider; das ist unabänderlich... Das ist wie mit der Liebe. Sie läßt sich nicht verbergen...“<sup>136</sup>

So ist die Liebe: zwischen Perioden der Stille versucht sie sich mitzuteilen, zu sagen: *Ich liebe dich, ich bin von dir überwältigt, ich schmelze, wenn ich deinen Namen höre, ich löse mich auf, wenn ich an deine Nähe denke, wenn du fern bist.* Sie möchte den Preis des Liebsten singen wie der Liebende im Hohelied, diesem zärtlichen sinnlichen Liebesgedicht in der Bibel, das die Mystiker für einen Dialog zwischen Gott und der Seele halten:

Siehe meine Freundin, du bist schön; schön bist du, deine Augen sind wie Taubenaugen.

Und sie will die gleichen hingerissenen Worte wieder hören,

Siehe, mein Freund, du bist schön und lieblich (1, 15-16)

Der Geliebte kann nicht anders als ausrufen:

Wie eine Rose unter den Dornen,  
so ist meine Freundin unter den Töchtern.

Und die Geliebte muß entgegenen:

Wie ein Apfelbaum unter den wilden Bäumen,  
so ist mein Freund unter den Söhnen.(2, 2-3)

Liebe verlangt nach Dialog. Es ist ihr Wesen, eine Erfahrung zwischen zwei Menschen zu sein, zwischen dem Liebenden und der Geliebtem, eine Erfahrung, in der der Geliebte auch ein Liebender ist und der

---

<sup>136</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 280

Liebende auch ein Geliebter. Aber wer liebt? Und wer wird geliebt? „Im ganzen Universum gibt es nur zwei“, sagt Bhai Sahib zu Mrs. Tweedie:

Im gesamten Universum gibt es nur zwei: den Liebenden und den Geliebten. Gott liebt seine Schöpfung, und die Seele liebt Gott. Um erschaffen zu können, mußte das EINE WESEN zwei werden, und dazu mußte es logischerweise einen Unterschied zwischen den zweien geben. Schöpfung war nur durch die beiden Gegensätze möglich. Alles in der Schöpfung reagiert entweder auf positive oder negative Energien oder Schwingungen. Da gibt es den Klang und das Echo, den Ruf und die Antwort, das Licht und die Dunkelheit... Wie könnte die Welt ohne die gegensätzlichen Kräfte existieren?<sup>137</sup>

Bhai Sahibs Worte geben eine Sichtweise, einen Standpunkt wieder, von dem aus die Liebe als göttliche Eigenschaft betrachtet wird, die den ganzen Umfang menschlicher Erfahrung sowohl *überschreitet* als auch in sich einschließt. Unsere einzelnen individuellen Liebeserfahrungen bilden einen Teil der alles umfassenden Liebe zwischen Gott und der Schöpfung. Auf diese allesumfassende Eigenschaft wird in dem Koranvers „...meine Barmherzigkeit aber soll alle Dinge umfassen...“ (7, 156 bzw. 157) angespielt. Aus dieser Sicht ist Gott wegen seines allesumfassenden Mitgefühls ein Liebender; wir werden geliebt. Es ist Liebe, die höchste Eigenschaft göttlichen Ausdrucks, die alle Dinge ins Dasein bringt. Das Sein teilt sich dann *scheinbar* in die beiden Pole Gott (*al-haqq*) und Schöpfung (*al-khalq*)<sup>138</sup> auf. Damit besteht die höchste – und zugleich grundlegendste – Anziehung der Gegensätze zwischen Gott und der Schöpfung. Die Anziehung, die auch innerhalb jedes anderen Gegensatzpaares wirksam ist, ist ein Abbild dieser grundlegenden Anziehungskraft, welche, sei es uns bewußt oder nicht, an den Wurzeln unserer Existenz vorhanden ist. Diese Sichtweise geht über die Auffassung einiger griechischer Philosophen und ihrer mittelalterlichen Nachfolger hinaus, welche die Liebe, den Eros als die göttliche Kraft ansahen, die die beiden getrennten Hälften, die männliche und die weibliche, die im Urzustand des Seins ein Ganzes, einen Hermaphroditen bildeten<sup>139</sup>, gegenseitig anzieht. Vom Standpunkt des Sufismus aus sind die beiden polarisierten Entitäten, die so verzweifelt nacheinander verlangen, Gott und die Schöpfung, Gott und die menschliche Seele, und nicht ein halbes menschliches Wesen und seine andere, komplementäre Hälfte.

---

<sup>137</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 231

<sup>138</sup> *Khalq* heißt sowohl „Schöpfung“ im allgemeinen als auch „Menschen“ bzw. Menschheit“ im besonderen.

<sup>139</sup> Siehe Plato, *Symposium*, übers. v. W.H.D. Rouse, pp. 85-89 (Rede des Aristophanes).

Bhai Sahibs Worte bedeuten auch, daß die Liebe zwischen Mensch und Gott nicht metaphorisch zu verstehen ist. Sie ist keine bloße dichterische Metapher oder eine Allegorie oder ein Symbol, das auf etwas Unbeschreibbares und Unaussprechliches hinweist. Sie ist substantiell, kraftvoll und real. Sufis haben bewußt und hingebungsvoll die brennende, lebendige Wirklichkeit der Liebe zwischen Gott und der Seele des Menschen gelebt und erkannt: „Im gesamten Universums *gibt es* nur zwei: den Liebenden und den Geliebten.“

Die mystische Auffassung der allesumfassenden Liebe wurde von dem Mystiker des 13. Jhs., Ibn al-Arabi, großartig und kühn formuliert. Er sagt:

Der Atem des Allbarmherzigen erzeugte den Kosmos, um das Eigentum der Liebe zu erlösen und das, was der Liebhaber in Sich Selbst gefunden hat, zu befreien. Daher erkannte Er Sich Selbst, indem Er zum Zeugen des Manifestierten wurde.<sup>140</sup>

Gott ist bestimmt durch die Liebe zu uns, und die Liebe ist eine Eigenschaft, die fordert, daß derjenige, welcher seinerseits durch Liebe bestimmt ist, Mitgefühl mit sich selbst habe... So kommt nichts aus ihm außer „Barmherzigkeit“, welche „alle Dinge“ umfaßt (7, 156 bzw. 157). Sie schließt den ganzen Kosmos, alles, was ist und was noch nicht ist, in sich ein.<sup>141</sup>

Was bedeutet es, „das Eigentum der Liebe zu erlösen und zu befreien, was der Liebhaber in sich selbst findet“? Zuerst und vor allem bedeutet es, daß die Liebe das Ursprüngliche ist. Am Anfang ist Liebe; infolgedessen gibt es Liebende. Wir können versuchen, es von unserer menschlichen Liebeserfahrung her zu verstehen: wenn wir Liebe in uns haben, werden wir sie schließlich auf irgend etwas projizieren müssen, auf jemanden, auf einen anderen. Das ist die einzige Art und Weise, durch die wir von der Last, diese Liebe ganz zusammengezogen und eingerollt und verborgen in uns allein zu tragen, *befreit* werden können. Das deutlichste Beispiel dafür ist die erotische, die sexuelle Liebe, wobei ein mächtiger Trieb uns dazu zwingt, der in uns aufwallenden und sich aufstauenden Lust Befreiung zu verschaffen. Dieser Akt ist immer gesteigert, wenn diese Gefühle erwidert werden, wenn ein Dialog stattfindet. Der erotische Trieb verlangt von seinem Wesen her danach, durch einen anderen Menschen erlöst zu werden. Durch die Aktivierung des Liebesverlangens werden menschliche Liebende auch zu Erzeugern. Neue Geschöpfe kommen in die

---

<sup>140</sup> *Al-Futubat al-makiyya* II: 399.28, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 131

<sup>141</sup> „ III, 429.4, „ , p. 132



Welt. Aber das Bedürfnis, die Liebe in uns zu „erlösen“, zeigt sich auch in anderen Manifestationen der schöpferischen Kraft. Eine Mutter weiß, daß sie während der neun Monate der Schwangerschaft zu einem Gefäß für ein neues Leben wird, das in der Dunkelheit ihres Schoßes heranwächst, bis die Zeit gekommen ist, mit einem Schrei und einem Seufzer der Erleichterung in die Welt zu treten. Alles, was wir herstellen – ein Möbelstück, ein Bauwerk, eine Zeichnung, ein Brief, ein Buch – entsteht aus einem ihm uranfänglich zugrundeliegenden inneren Drang, aus einer auf eine ursprünglich vorhandene Liebe zurückgehenden Idee. Das ist die natürliche Ordnung der Dinge, aber das Niedere spiegelt ein Höheres: wie oben, so unten. Die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung entspringt dem gleichen erotisch-schöpferischen Prinzip. Die Externalisation der göttlichen Liebe wird von Ibn al-Arabi als *Ausatem* – *nafas* – als ein „Ausatmen Gottes“ von Gottes uroborischer Liebe in ein „Anderes“ gesehen. So tritt die Schöpfung ins Dasein. Das Universum und alles, was existiert, gelangt durch ein explosionsartiges göttliches Ausatmen ins Dasein, worauf er mit Bildern eines Liebesakts anspielt. Gottes Liebe, die in sich selbst zusammengerollt war, strömt mit einem ungeheuren, mächtigen *Seufzer der Erleichterung* hervor, welcher Gottes schöpferische Energie erlöst. Ibn al-Arabi schreibt:

„Befreiung geben“ heißt ... Bedrängnis wegnehmen (diq)... wenn das mögliche Ding seine Möglichkeit im Zustand der Nichtexistenz erkennt, leidet es, weil es sich nach dem von seiner Wirklichkeit gestatteten Sein sehnt.<sup>142</sup>

Solange Gottes Attribute, Namen und Handlungen in einem Zustand der Potentialität – „Möglichkeit“ – sind, kann das Erbarmen (*rahma*), das die Grundgegebenheit von allem ist, nicht aktiviert werden, ist es nicht „ausgeatmet worden“. Aber dann gelangt in einem Akt des erbarmenden Ausatmens die in Gottes Kräften oder Namen enthaltene schöpferische Energie zur Manifestation: „Durch den Atem des All-Erbarmers befreite Gott die göttlichen Namen“.<sup>143</sup> Das „Schwarze Loch“, um ein modernes Bild zu gebrauchen, in dem alles gewissermaßen zusammengezogen enthalten gewesen war, explodierte in eine Unzahl von Lebensformen, die das geschaffene, „ausgeatmete“ Universum bildeten:

Durch den all-erbarmenden Atem befreit Gott seine Geschöpfe von jeglichem Schmerz.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> ebda., I, 459.1, ebda., p. 131

<sup>143</sup> ebda., II, 487.34, ebda., p. 130

<sup>144</sup> ebda., II, 437.20, ebda., p. 131

Der All-Barmherzige befreit diese drangvolle Enge durch seinen Atem, weil er das Mögliche ins Dasein treten läßt. Daher ist sein „Befreiung Geben“ sein Hinwegnehmen der Eigenschaft der Nicht-Existenz im Reich des Möglichen.<sup>145</sup>

Die Schöpfung ist nicht ein singuläres Ereignis in einer fernen Vergangenheit. Sie dauert auf vielen Ebenen beständig fort. Jeder Atemzug ist eine neue Schöpfung; jeder Atemzug heißt neue schöpferische Kraft. Ein Ausatem, ein Seufzer ist auch der Schrei, der am Höhepunkt des Liebesaktes, ohne den nichts in Dasein treten kann, spontan ausgestoßen wird. Der Atem des All-Erbarmers (*nafas ar-rahman*) wird von Ibn al-Arabi also sowohl als orgiastischer Seufzer der Erleichterung als auch als Lebensatem betrachtet. Schöpfung ist deshalb gleichzeitig *Akt* und *Erzeugnis* der erotischen göttlichen Energie. Gott erschuf das Universum als Ergebnis der uranfänglichen, in Seiner Essenz enthaltenen Liebe. Die Schöpfung, das aus der Liebe Gottes gezeugte Kind, ist die Manifestation der verborgenen Kräfte Gottes, wie es in der Überlieferung heißt „Ich war ein Schatz, aber ich wurde nicht erkannt. So verlangte mich danach, erkannt zu werden und erschuf die Geschöpfe und gab mich ihnen zu erkennen. Da erkannten sie mich.“<sup>146</sup>

Ibn Arabi stellt explizit eine Analogie zwischen Gott und dem Menschen her, indem er wiederholt, daß der barmherzige Atem der Liebe, durch den alles ins Dasein tritt, allumfassend ist:

Da der Mensch nach dem Bilde Gottes ins Dasein kommt, empfindet er Begrenztsein als unerträglich. Deshalb befreit Gott das in ihm durch seinen all-erbarmenden Atem, insofern als Sein Atem ein Merkmal der Liebe ist, durch die Gott sich selbst beschrieb in dem Ausspruch „Ich liebte es, erkannt zu werden“. Gott bringt den Menschen durch den all-erbarmenden Atem ins Dasein. Deshalb ist dieses göttliche Atmen identisch mit der Existenz des Kosmos, und der Kosmos erkennt ihn, wie es Ihn verlangte. Daher ist der Kosmos identisch mit nichts anderem als Erbarmen.<sup>147</sup>

Erbarmen, *rahma*, leitet sich im Arabischen von einer Wurzel ab, die mit dem Wort für Mutterschoß, *rahim*, zusammenhängt. Der Mutterschoß ist ebenso wie die sprachliche Form von *rahma* weiblich. Die Stoßkraft und das Sich-Ergießen der erotischen Energie sind männlich. In einem islamischen Mythos, der sich aus

---

<sup>145</sup> ebda., II, 459.1, ebda., p.131

<sup>146</sup> ebda., II, 399.28, ebda., p. 131 (Hervorhebung v. SS)

<sup>147</sup> ebda., II, 437.20, ebda., p. 131

älteren Mythen herleitet, wird die schöpferische, kosmische männliche Energie begriffen als die uranfängliche „Feder“, *qalam*, mit der Gott die Schicksale aller geschaffenen Wesen ins Buch der Schöpfung, der Mutter aller Bücher (*umm al-kitab*), „schreibt“.<sup>148</sup> Das undifferenzierte Wesen, welches *war*, als noch *nichts* war, befindet sich als das Festhalten von Weiblichem und Männlichem in seiner unmanifestierten Essenz in der Gefangenschaft des Nicht-Seins. Es hält Männliches wie Weibliches in einem – Knäuel gefangen, ist zugleich Mutterschoß und Feder. Diese Analogie reicht bis in unsere menschliche Erfahrung hinein. Auch in uns ist dieses polare Paar. Auch in uns sind Männliches und Weibliches, bevor es zu einer Differenzierung kommt, zu einem dichten Knäuel vermischt. Durch die Liebe zu einem anderen Menschen werden wir – auf die gleiche Art und Weise, wie Gott, indem er uns erschuf, sich selbst aus seinem uroborischen „Alleinsein“ erlöste – aus dem Zustand befreit, diese machtvollen Gegensätze ganz allein auf uns selbst gestellt in uns zu halten. Die unmittelbare Erfahrung dieser Gegensätze in uns – *in ihrer Differenzierung* – enthält ein explosives, ekstatisches Moment. Hier folgt eine Aufzeichnung einer persönlichen Erfahrung von mir, die mir half, die Macht dieser inneren Gegensätze zu verstehen:

Ich saß in einem kleinen stillen Raum mit einem Geliebten. Plötzlich bemerkte ich vor mir ein Tintenfläschchen auf dem Bücherregal. Aus irgendeinem Grund erzeugte der Anblick dieses unschuldigen Tintenfläschchens eine merkwürdige Erregung in mir. Plötzlich setzte mein Atem aus. Ich begann zu zittern. Ich war mit einemmal überwältigt von einem mächtigen Gefühl, das mich ohne Vorwarnung von innen überfallen hatte. In diesem Gefühlszustand - den ich erst im nachhinein, als ich mich wieder beruhigt hatte, einordnen konnte – *war* ich das Tintenfläschchen, bauchig und voll von dunkler, geheimnisvoller Flüssigkeit, das in unbewegter Stille sich in einem Zustand des Wartens, der Offenheit und Empfänglichkeit befand. Dann „erblickte“ ich oberhalb des Fläschchens eine Schreibfeder – die, auf einen Punkt gerichtet, scharf, zielbewußt, die langsam auf „mich“ zukam, um in die Tinte zu tauchen. Und auf einmal *war* ich das Tintenfläschchen, das in angespannter Stille wartete, *war* ich die Tinte und *war* ich auch die Feder. Und in dem Bruchteil einer Sekunde, als die Feder in meiner frei fließenden Phantasie mit ihrer Spitze in die Tinte tauchte, in diesem Bruchteil einer

---

<sup>148</sup> Der Begriff *umm al-kitab* basiert auf Koran 43, 4, wo es heißt: „Es ist aufgezeichnet bei uns in der Quelle der Offenbarung, und es ist erhabenen und weisen Inhalts.“; siehe *The Koran Interpreted*, p. 505. Siehe auch *The Shorter Encyclopedia of Islam*, p. 601.

Sekunde, erlebte ich einen ungeheuren Umschwung auf vielen Ebenen in mir. Ich war nahe daran, das Bewußtsein zu verlieren.

Erst einige Tage später vermochte ich die Bedeutung und die Numinosität dieses Erlebnisses zu verstehen. Über ihre offensichtlich sexuelle Deutung hinaus erlebte ich darin das Männliche und Weibliche in reiner, ausdifferenzierter Form in mir. Dieser Zustand der Polarität, der vollkommenen *Trennung der Gegensätze*, ließ eine solche Sehnsucht jedes Teils nach dem anderen in mir entstehen, daß ihr Ergebnis die Fähigkeit meines Körpers, sich zusammenzuhalten, weit überstieg. Es erzeugte eine Art von innerer Explosion.

Diese archetypische Erfahrung klärte für mich im nachhinein auch die kraftvolle Symbolik von Schreiben, Worten, Buchstaben, Lauten und des sprachlichen Ausdrucks – ein wichtiger Aspekt vieler mystischer Systeme – als eines geheimnisvollen Produkts dieses inneren „Verkehrs“.<sup>149</sup>

So hatte ich einen Einblick in das Geheimnis erhalten, auf das in der Anschauung der Erschaffung durch das Wort, durch den *göttlichen Logos* angespielt wird, die so in die Grundsubstanz der drei Religionen, in denen unsere Kultur ihre Wurzeln hat, eingewoben sind – Judentum, Christentum und Islam. Ich verstand auch, warum die Sufitradition voller Eros ist, warum sie unaufhörlich um die Liebe kreist und sich als Religion der Liebe bezeichnet (persisch *kish-i mehr*). Aus der lebendigen Wirklichkeit meiner Erfahrung heraus wurde mir klar, warum das Geheimnis der Liebe für die Sufis immer ein starkes Element von Leidenschaft, (*ishq*) enthielt; warum alle großen Sufidichter und -lehrer immer wieder darauf hinwiesen, daß *ishq*, Liebesverlangen, leidenschaftliche Liebe kein mildes pietistisches Gefühl und auch keine romantische sentimentale dichterische Metapher oder ein ausgeklügelter philosophischer Begriff ist. Es ist eine grausame, rohe und unbarmherzige Realität, die alle Ebenen, Körper und Seele durchdringt und völlige Offenheit, Aufrichtigkeit, Aufmerksamkeit und Verantwortlichkeit verlangt. *Isq* kann nicht gelehrt und gepredigt werden; seine Macht kann nur erfahren werden. Deshalb findet man viele Anspielungen auf die männliche Kraft der Propheten. Folgende Stelle bei al-Hakim at-Tirmidhi veranschaulicht dies:

Die Propheten – Friede sei mit ihnen – haben aufgrund (der Kraft) ihres Prophetentums mehr sexuelle Kraft (als gewöhnliche Männer) gehabt. Das kommt daher, daß, wenn das Herz mit (dem) Licht (der Prophetie) erfüllt wird, dieses Licht in die Adern strömt und die Psyche (*nafs*) und die Adern davon erregt werden und

---

<sup>149</sup> Die esoterische Bedeutungen und Kraft von Buchstaben sind ein unverkennbarer Aspekt der jüdischen Mystik. Siehe z.B. A. Kaplan, Übers., *Sefer Yezira. The Book of Creation*. Siehe auch M. Idel, *Kabbalah New Perspectives*, pp. 97 ff. Zur Buchstabenmystik im Sufismus siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, Appendix 1, pp. 411-25.

das Verlangen in seiner ganzen Macht erwecken. Die Energie des Begehrens wird durch (die Verbindung der Aktivität des) Herzens mit der Psyche mächtig.<sup>150</sup>

Und Bhai Sahib erläutert in seiner Antwort auf die Frage einer Schülerin:

Ein impotenter Mann kann niemals ein Heiliger oder Yogi werden. Auch Frauen können impotent sein. Die schöpferische Energie Gottes manifestiert sich in ihrem niedrigsten Aspekt als Fortpflanzungs- und Sexualinstinkt, der die mächtigste Kraft im Menschen, gleich ob Mann oder Frau, ist.<sup>151</sup>

Vor dem Hintergrund meines Erlebnisses bekamen die Worte von Ibn al-Arabi einen Sinn:

Der Atem des All-Erbarmers gibt den Formen der möglichen Dinge Dasein, so wie der menschliche Atem den Buchstaben konkretes Dasein verleiht. Daher ist der Kosmos gleich den Worten Gottes in Bezug auf diesen Atem, wie Er sagte „Sein Wort, das er in Maria niedersandte“ (Koran 4, 172), ein Wort, welches gleichbedeutend mit dem Wesen Jesu ist. Gott hat gesagt, daß Seine Worte niemals verbraucht werden, daher werden seine Geschöpfe niemals aufhören, ins Dasein zu treten, und Er wird niemals aufhören, Schöpfer zu sein.<sup>152</sup>

Atem, Klang, Buchstaben, Worte, prophetische Botschaften, Dichtung – alle diese Ausdrucksformen spiegeln das Geheimnis des Seins im Nichtsein wider, der Manifestation im Nichts, des Unaussprechlichen und des Gesprochenen. „Das Wurzelprinzip aller Dinge sind die Sprache und die Worte“ schreibt Rumi. „Sprache ist die Frucht des Baums der Handlung ... Der höchste Gott erschuf die Welt durch ein Wort.“

Sein Befehl, wenn er etwas wünscht, ist es, dazu ‚Es sei!‘ zu sagen, und es ist.<sup>153</sup>

Gleichzeitig sagt Rumi scherzhaft auch folgendes:

---

<sup>150</sup> Al-Hakim at-Tirmidhi, *Nawadir al-usul*, p. 212

<sup>151</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 194

<sup>152</sup> *Al-Futubat al-makijya* II, 459.1, zit. in chittick, *The Sufi Path...*, p. 1

<sup>153</sup> Rumi, *Discourses*, übers. v. A.J. Arberry, p. 87. Die Vorstellung des göttlichen Logos, der sich im „Es sei!“ (*kun*) der Schöpfung artikuliert, basiert auf einigen Koranversen, z.B. 2, 117; 3, 59; 6, 73; 40, 68.

Wenn du sagst, „In diesem gegenwärtigen Zeitalter seien Worte unerheblich“, dann geschieht diese Negation auch mithilfe von Worten. Wenn Worte nicht von Belang sind, wie ist es dann, wenn wir hören, daß du sagst, Worte seien nicht von Belang? Schließlich sagst du das auch mit Worten.<sup>154</sup>

Jedoch sagt Rumi im gleichen Tonfall auch dies:

Diese Worte sind um jenes Menschen willen, der der Worte bedarf, um verstehen zu können. Aber braucht es Worte für den Menschen, der ohne Worte versteht? Ist es bei einem Menschen ... der einen leisen Ton hört, nötig, daß man schreit und kreischt?<sup>155</sup>

Die Polarität von männlich und weiblich, Enthaltung und Handlung, Nichtsein und Schöpfung, Stille und Äußerung, Essenz und Form enthält ein Geheimnis, das sich durch unser ganzes Leben zieht. Diese Gegensätze zusammenzuhalten, bedeutet, eine Paradoxie zu leben, das *Mysterium conjunctionis* zu berühren, das Zusammenspringen der Gegensätze herbeizuführen.

Liebe zwischen zwei Menschen oder letztlich zwischen jedem Paar, in dem die Anziehung der Gegensätze konstelliert ist, spiegelt die Liebe zwischen Gott und der Schöpfung wider. Wenn sie manifest wird, wird diese Anziehung durch die Schönheit der geschaffenen Form aktiviert und dreht sich um sie: „Kontemplation der Wirklichkeit ohne Hilfe der (geschaffenen) Form ist nicht möglich“, sagt Ibn al-Arabi<sup>156</sup>. Auch Rumi hat darauf hingewiesen, daß der Suchende die physische, sinnliche Seite seines Wesens nicht übersehen oder leugnen darf. Er sagt:

Die physische Form ist von großer Bedeutung; nichts kann getan werden ohne Verbindung von Form und Essenz. Wie viele aus ihrer Kapsel entfernte Samen du auch säen magst, - sie werden nicht aufgehen. Säe den Samen mit seiner Kapsel, und er wird zu einem großen Baum heranwachsen. Von diesem Standpunkt aus ist

---

<sup>154</sup> Rumi, *Discourses*, übers. v. A.J. Arberry, p. 87

<sup>155</sup>

„ , p. 33

<sup>156</sup> Ibn al-Arabi, *Bezels of Wisdom*, übers. v. R.W.J. Austin, p. 274, zit. in Austin, „*The Sopianic Feminine in the Work of Ibn Arabi and Rumi*“, p. 239

der Körper von grundlegender Bedeutung und notwendig für die Umsetzung göttlicher Absichten in die Wirklichkeit.<sup>157</sup>

Und Mahmud Shabistari, ein Sufi-Dichter aus Herat in Afghanistan aus dem 14. Jh., erläutert das Wesen dieser geheimnisvollen Verbindung zwischen Gott und Mensch, Essenz und Form, in *The Secret Rose Garden*:

...Aus den unsichtbaren Welten steigt  
himmlische Schönheit herab  
und stellt ihr Banner in der Stadt  
der irdischen Schönheit auf,  
bringt die Ordnung der Welt durcheinander;  
reitet jetzt das Roß der Anmut,  
stellt jetzt das Schwert der Beredsamkeit zur Schau,  
und alles Ähnliche verneigt sich,  
Heilige und Könige, Derwische und Propheten,  
gelenkt vom Zauber der Schönheit.<sup>158</sup>

Diese Vereinigung kann in der Psyche des Suchers, der von menschlicher Schönheit und Liebe berührt worden ist und doch spürt, daß diese nicht die wahren Gegenstände seiner Suche sind, Verwirrung erzeugen. Diese Verwirrung ist tatsächlich eines der Hauptprobleme auf dem mystischen Pfad, der *ishq* betont. Leidenschaft ist eine für die Reise notwendige Energie, kann aber auch zu einer Prüfung werden, zur Ursache von Mißverständnissen, kann in Beziehungen mißbraucht werden. Wie jede Energie kann sie bewahrt oder vergeudet werden. So drückt eine moderne Sucherin ihre Verwirrung sehr empfindsam aus:

Woher soll ich es wissen, wann wir uns begegnen?

Du wirst deinen Mund öffnen, um zu sprechen,  
Worte werden zu Vögeln und fliegen  
Direkt in den Himmel,

---

<sup>157</sup> ebda., p. 243

<sup>158</sup> Mahmud Shabistari, *The Secret Rose Garden*, übers. v. Florence Lederer. Pp. 34-35

- doch das ist nicht das Zeichen.

Deine Stimme wird wie Honig über mich fließen,  
Durch die Poren meiner Haut dringen,  
bis jede Zelle sich öffnet,  
eine Blume mit einer süßen Mitte,  
- doch das ist nicht das Zeichen.

Und auch der Trommelschlag ist's nicht  
an der Stelle, wo der Wasserfall hervorstürzt  
und auch nicht die Flamme  
beim Ertönen des Trommelschlags.<sup>159</sup>

Rumi formuliert genau die gleiche Verwirrung, die so viele Wahrheitssucher täuschte, in folgenden aufschlußreichen Vierzeilern:

Sie versuchen zu sagen, was du bist, spirituell oder sexuell?  
Sie wundern sich über Salomo und all seine Frauen.

Im Körper der Welt, sagen sie, ist eine Seele,  
und *diese* bist du.

Aber wir kennen Arten der Begegnung,  
die niemals von irgendjemandem in Worte gefaßt werden können.<sup>160</sup>

Du sagst, daß du keine körperliche Sehnsucht mehr empfindest.  
Du seist eins mit dem, den du liebst.

Das ist gefährlich.  
Glaube nicht, daß ich solch eine Liebe hätte.

---

<sup>159</sup> Jeni Couzyn, *In the Skin House*, p. 44

<sup>160</sup> Rumi, Vierzeiler Nr. 558, aus *Open Secret*, übers. v. Coleman Barks und John Moyne, p. 11



Solltest du eines Tages ein Spiegelbild deines Denkens sehen,  
wirst du dich selbst geradezu hassen.<sup>161</sup>

Zur Nacht stürzen wir mit solcher Gnade ineinander.  
Wenn es hell wird, wirfst du mich hinter dich  
Wie dein Haar.

Deine Augen sind jetzt trunken vor Gott,  
meine davon, daß ich dich betrachte -  
ein Trunkener hilft dem anderen.<sup>162</sup>

Wenn es jedoch die Bestimmung des Herzens ist, durch die Liebe geöffnet zu werden, dann muß es zuerst bereit sein, bei der Operation zu bluten.

In einer der tiefgründigsten und anrührendsten Liebesgeschichten der Sufiliteratur verliebt sich ein alter Mann hoffnungslos in eine junge Frau. Der Mann ist nicht vom Alter her gesehen alt (arabisch *sheikh*), sondern ist wegen seiner Weisheit und Frömmigkeit ein spiritueller Führer (*Sheikh*) für viele geworden. In *The Conference of Birds* erzählt Attar die Geschichte von diesem armen Sheikh, -Sheikh San'an, um zu zeigen, wie die Suche nach Wahrheit eine echte, kompromißlose und manchmal vernichtende Liebeserfahrung verlangt. Der Sucher muß das Tal der Liebe durchschreiten, das zweite der sieben Täler der mystischen Reise. Nach dieser Erfahrung erscheint alles zuvor angehäuften Wissen und alle Überzeugungen wertlos. Die Liebe des Sheikhs, der sich vorher in das traditionelle islamische Wissen versenkt hatte, zu einem christlichen Mädchen, eine unmögliche, unerwiderte Liebe, zerstört den Sheikh. Sie raubt ihm alles, was er erworben, wofür er gestanden hatte, alles, was ihm lieb und teuer gewesen war, woran er geglaubt, wofür er sein Leben hingegeben hatte. Sie raubt ihm seinen Status, die Achtung der anderen. Sie läßt ihn mit leeren Händen zurück, ihn, einen armen alten Mann am Rande des Wahnsinns und an der Schwelle des Todes. Aber es gibt keine Möglichkeit für ihn, einen aufrichtigen Sucher, den Weg abzukürzen, keinen Weg, wie er es vermeiden kann, dieses schreckliche Tal zu durchschreiten. Nichts kann das Herz öffnen und es zum Bluten bringen als eine echte Erfahrung. Nichts kann das Geheimnis des Ungelohntseins irdischer Liebe enträtseln als eine unerwiderte, enttäuschte Liebe. In seiner Qual gibt der alte Mann sein Heim, seinen

---

<sup>161</sup> Rumi, Vierzeiler Nr. 1300 aus *Open Secret*, ,, , p. 19

<sup>162</sup> Rumi, Vierzeiler Nr. 1794 aus *Open Secret*, Barks/Moyne, p. 22

Glauben, seine Religion, seine Sitten, seine Freunde und seine Schüler auf und wirft sich erniedrigt vor die Türschwelle seiner Geliebten. Hier sind einige Verse, die seine Geschichte erzählen:

Als trübes Zwielight seine dunkelnden Leichentücher um sich breitete –  
Wie von schuldigen Wolken verdeckte Blasphemien –  
Verströmte sein glühendes Herz das einzige Licht  
Und die Liebe vermehrte sich hundertfach in dieser Nacht.  
Er legte Ich und ichhafte Begierde ab;  
Im Schmerz benetzte er seine Locken mit Schmutz und Staub  
Und hielt seine gespenstische Nachtwache, sah zu und weinte,  
lag zitternd in den Fängen der Liebe und konnte nicht schlafen.  
„Oh Herr, wann wird diese Dunkelheit enden?“ schrie er,  
„oder ist die Sonne am Himmel gestorben?“  
Die Nächte, die ich in asketischen Übungen verbrachte,  
können nicht mit den Qualen dieser Nacht verglichen werden;  
Aber jetzt lodert meine Flamme wie eine Kerze hoch auf,  
um die ganze Nacht zu weinen und im Morgengrauen zu ersterben...  
die Liebe verzehrt mich durch diese endlose Nacht –  
ich sehnte mich doch nach einer Liebe, die diesem Kampf nicht gleicht.“<sup>163</sup>

Durch die aufrichtigen Gebete eines Freundes (Anspielung auf einen *wali*, einen Freund Gottes) und durch die Gnade des Propheten Mohammed wird der Sheikh erlöst. Eine neue Anschauung von Wahrheit und Sinn wird ihm offenbart und stellt sein inneres Gleichgewicht wieder her. Er erfährt eine wahre *tamba*, echte Reue. Und jetzt erwacht schließlich seine Partnerin, die *Anima*, seine unbarmherzige Geliebte. Über ein Traumbild findet seine glühende Liebe endlich Widerhall in ihrem Herzen. Sie wird zur Tiefe ihrer eigenen Liebe erweckt und begibt sich auf der Suche nach ihm auf ihre eigene Wanderung in der trostlosen Wüste. Hier sind Attars Verse:

Sie (er)wachte, und ein stetes Licht  
schlug in ihrem Herzen wie die Sonne,  
und ein ungewohnter Schmerz

---

<sup>163</sup> Attar, *The Conference of Birds*, p. 60 (II. 1235-1258)

hämmerte dort, grenzenlose Sehnsucht,  
Verlangen flackerte auf in ihr; sie spürte, daß ihre Seele  
Sich sanft der Kontrolle ihres Verstandes entzog...  
Sie hatte keinen Freund und war allein  
In einer unbekanntem Welt; keine Zunge kann erzählen,  
was sie dann erblickte – Hochmut und Triumph fielen  
wie Regen von ihr ab...  
Ihr Körper wurde schwach, ihr Herz blutete,  
aber sie machte sich auf die Reise nach ihrem Sheikh,  
und wie eine Wolke, die gleich in Regen zerfließen will  
und ihren Sturzbachregenguß ergießt,  
(die Menge Herzblut), lief sie übers Land.<sup>164</sup>

Aber die Geschichte endet mit einer überraschenden Wendung. Es ist kein romantisches Gedicht. Die Erfahrung der menschlichen Liebe öffnet das Herz des Liebenden für jene *andere transzendente* Liebe, die ebenso leidenschaftlich und unerschütterlich ist wie die irdische – die Liebe zum Göttlichen Geliebten. Als sie dem Sheikh begegnet, erkennt sie, daß ihr wahres Verlangen nicht nach irdischer Erfüllung der Liebe steht. Sie entdeckt, das ihre Seele erweckt worden ist. Und es ist diese Sehnsucht der Seele nach Gott, welche Liebende – *ashiqun*, Männer und Frauen, die nach essentieller Wahrheit suchen, am Ende umsetzen müssen, eine Verwirklichung, die der Dichter in den letzten Worten einer Sterbenden zum Ausdruck bringt:

...dann, als sich ihr hübsches Gesicht sich ihm zuneigte, begann ihr Herz  
eine unaussprechliche, qualvolle Begeisterung zu empfinden;  
langsam fühlte sie die Wolke des Kummers sich herabsenken,  
da sie sich noch vom Freunde getrennt wußte.  
„Lieber Sheikh“, sagte sie, „ich kann solchen Schmerz nicht ertragen“;  
Abwesenheit richtet mich zugrunde, und meine Lebensgeister schwinden.  
Ich verlasse diese unglückselige Welt; lebe wohl,  
Der Welt und mein Sheikh – mehr kann ich nicht sagen...“  
Und dieses sagend hauchte das liebe Kind sein Leben aus.

---

<sup>164</sup> „ , pp. 73-74 (II. 1534-1576)

Die Sonne verbarg sich hinter Nebel – ihr Fleisch  
Brachte die süße Seele aus dem ersterbenden Stoff hervor.  
Sie war ein Tropfen, der ins große Meer der Wahrheit zurückkehrte;  
Sie verließ diese Welt, und so wie der Wind müssen auch wir es tun.<sup>165</sup>

Wenn die Ausrichtung auf die transzendente Liebe in der Seele des Suchenden am Horizont aufscheint, verlangt sie nach verantwortungsvollem Verhalten. Nach einer Jugend, in der er von überströmender erotischer Ekstase besessen war, reift er zu einem Mann (*rujuliyya*) heran, der die erotische Energie in sich zu halten weiß. In den alten Sufikreisen, die es überall im Mittelmeergebiet existierte, in Mesopotamien und Zentralasien, wo Frauen oft von Männern ferngehalten wurden, wurde die erotische Liebe sehr oft unter Männern ausgelebt. Bartlose, feminine Jünglinge (*murd*) wurden gezielt in Sufigruppen gebracht, um die Herzen durch die Kontemplation göttlicher Schönheit, die sich im Gesicht von Menschen widerspiegelte, zu erwecken. Das Liebesverlangen auch dieser engelshaften, wahrscheinlich ziemlich lüsternen jungen Männer wurde zu einem dominierenden Thema in der Sufidichtung, und die Grenzen zwischen irdischer und göttlicher Liebe wurden - zumindest in der Dichtung - verwischt. In den folgenden Vierzeilern von Hafiz, dem Dichturfürsten der persischen Sufis, lassen sich traditionelle dichterische Anspielungen auf die zauberhafte Schönheit der körperlichen Erscheinung des Geliebten und auf die verspielten erotischen Dialoge zwischen Liebenden erkennen:

Wie auf einer Laute streichen meine Finger über deine Locken und spielen, mein Herz und deine Lippen sind den ganzen Tag harmonisch aufeinander eingestimmt; dein Mund, die süße Pistazie, ist meine tägliche Nahrung; Herr, mein verwundetes Herz leidet ständig Hunger.<sup>166</sup>

Yusuf, der biblische Joseph, der Jüngling, dessen Schönheit sowohl in der jüdischen wie in der islamischen Überlieferung sprichwörtlich ist, wurde zum Symbol der Schönheit Gottes – *jamal*, dem Attribut, das ihm in dem Ausspruch „Gott ist schön, und er liebt die Schönheit“<sup>167</sup> zugeschrieben wird. Joseph, ein Prophet in der islamischen Prophetenlehre, ist mit vielen spirituellen Tugenden ausgestattet. Gleichzeitig wird er als körperlich so schön beschrieben, daß jeder Mann und jede Frau, die ihn anschauten, bis zur

---

<sup>165</sup> „ , p. 75 (II. 1577-1595)

<sup>166</sup> Hafez, *Love's Perfect Gift*, p. 63

<sup>167</sup> Über dieses *hadith* (*inna Allaha jamil yubibbu'l-jamal*) siehe Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 291

Selbstvergessenheit von seiner Schönheit überwältigt werden.<sup>168</sup> In Ägypten, wohin er als Sklave verkauft worden war, wurde Yusuf ins Haus von Zulaikha, einer eigensinnigen ägyptischen Prinzessin, gebracht. Als sie ihn erblickt, entflammt ihre Leidenschaft, doch seine fromme Enthaltensamkeit läßt sie verzweifeln. Zahllose Verse und Couplets, vorwiegend persische, nehmen die Liebesgeschichte von Zulaikha und Yusuf – eine Geschichte von Enttäuschung, Drangsalen, Ausdauer, Verzicht und Triumph – als Sinnbild der leidenschaftlichen Liebe des Menschen zu Gott. Sehen wir, wie z.B. Abd ar-Rahman Jami, ein Dichter aus dem Herat des 15. Jh., der mit dem nüchternen (!) Naqshbandi-Pfad verbunden ist, das erste Auftreten von Yusuf in Zulaikhas Leben beschreibt. Es geschieht in einem Traum, der künftige Ereignisse prophezeit:

Zulaikhas äußere Augen mochten fest im Schlaf geschlossen sein,  
doch ein anderes Auge blickte aus ihrem Herzen.  
Ein Jüngling kommt plötzlich von der Tür her auf sie zu;  
ein Geist ist es, oh, kein Jüngling mehr...  
Die hohe Zypresse ist sein würdiger Sklave.  
Wie Geschmeide fallen seine Locken ringsum herab,  
und Weisheit und Rat blitzten allseits aus ihm hervor.<sup>169</sup>  
Von seiner Stirn erstrahlt das Licht eines leuchtenden Strahls,  
Mond und Sonne liegen hingestreckt vor ihm...  
Sein Lächeln verströmte Süßigkeit auf die Wohnung seiner Lippen  
von seinem Mund floß süße Rede...  
An seinem Kinn hing ein Apfel mit Grübchen  
oder einer Quitte gleich auf einen Apfel gesteckt.<sup>170</sup>  
Mit Moschuskraut war das Rosenbeet seiner Wangen gesäumt,  
wie Krähen, die ihr Nest im Garten gebaut haben...  
Silbern seine Seiten und Arme, ein mächtiges Paar,  
nicht so seine Hüften, schmal wie ein Haar.  
Auf sein Gesicht warf Zulaikha einen Blick...  
Und mit hundert Herzen wurde sie gefesselt

---

<sup>168</sup> Nach der jüdischen Midrasch-Überlieferung sollen die Frauen in Ägypten, als sie Joseph auf der Stadtmauer erblickten, während sie Gemüse kauften, so verblüfft gewesen sein, daß sie sich in die Finger schnitten und keinen Schmerz dabei fühlten. Darauf wird auch im Koran 12, 30-31 in einer etwas anderen Version angespielt. Zur sufistischen Interpretation des Nichtbeachtens des Schmerzes siehe al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, p. 32.

<sup>169</sup> „Both wisdom’s hand and foot of counsel bound.“

<sup>170</sup> „...or like a quince upon an apple strung.“

von seiner herrlichen Gestalt und seinen liebevollen Zügen.<sup>171</sup>

Angesichts der Macht von *isqb* stellte das buchstäbliche Verzehrtwerden von der erotischen Leidenschaft in Sufigruppen eine der größten Fallen für die mystische Suche dar. Deshalb waren die Meister streng, und es war ausdrücklich kein Ausleben der Liebeslust unter den Adepten erlaubt. Im Verhaltenskodex der Sufis ist niemals Keuschheit gefordert worden, ebensowenig war aber auch Promiskuität erlaubt. Die meisten Sufi-Adepten waren verheiratete Männer und Frauen, die ihre erotischen Beziehungen in der warmen Gefühlsbeziehung der Ehe lebten. Vom Standpunkt spirituellen Fortschritts aus wurde das Ausleben der Erotik als schwerwiegend und gefährlich betrachtet, nicht bloß für junge Schüler, sondern auch für solche auf höheren Stufen der spirituellen Reise. *Isbq* muß bei sich behalten werden; dem Rausch (*suker*) muß reife Nüchternheit (*sabw*) entgegengesetzt werden. In seiner *Epistel* schreibt al-Qushayri, der Meister aus Nishapur aus dem 11. Jh., unmißverständlich:

Eine der schwersten Prüfungen auf diesem Pfad ist die Gesellschaft junger Männer (ahdath, murd). Wer auf diese Weise geprüft wird (und versagt, Anm. d. Übers.), wird übereinstimmend von den Meistern als einer, der aus Gottes Gnade herausgefallen ist, beurteilt... selbst wenn ihm tausend wunderbare Erfahrungen gewährt worden sind... darf sich das Herz nie an Geschaffenes hängen... Jemand hat gesagt: „Ich war in der Gesellschaft von 30 Sheikhs, die alle die Stufe von Stellvertretern (abdal) erreicht hatten, und alle ...ermahnten mich anläßlich meines Abschieds und warnten mich vor der Genußsucht in Gesellschaft junger Männer.“<sup>172</sup>

Das scheint das letzte Wort in Bezug auf die Erotik zu sein. Letztlich liegt hier die wesentliche Prüfung: nicht in der Verleugnung erotischer Leidenschaft und menschlicher Sinnlichkeit und Körperlichkeit, sondern im Verständnis der tieferen Bedeutung der erotischen Energie und infolgedessen in der freiwilligen Anstrengung des Suchenden, das Irdische zum Öffnen einer Tür zum Transzendenten zu benutzen, das Geschaffene in den Dienst des Ungeschaffenen zu stellen. Wo Schwachheit ist, muß Kraft gefunden werden. Deshalb steht nach dem Verständnis des Sufismus der vollständige Mensch – *al-insan al-kamil* – auf einer höheren Stufe in der Hierarchie des Seins als die Engel. Engel verehren Gott durch Hingabe; sie sind rein und frei von Wollust und Versuchungen, die eine Folge der körperlichen-irdischen

---

<sup>171</sup> Abdulrahman Jami, *The Book of Joseph and Zulaikha*, übers. v. Alexander Rogers, pp. 35-36

<sup>172</sup> Al-Qushayri, *Ar-Risala*, (Ermahnung der Novizen), p. 184 (übers. v. SS)

Natur des Menschen sind. Wie Gott nach einem von al-Hakim at-Tirmidhi überlieferten Ausspruch angeblich über die Menschheit sagt: „In ihrem Wesen habe ich das Rohe der Erde mit dem Feuer der Emotionen vermischt“. „Aber trotzdem finden sie in der Tiefe ihres Herzens das Licht der Liebe, des Mitgefühls, der Reue, und das ist ihr größtes Verdienst. Trotz ihres niederen Selbst, trotz der Versuchungen, denen sie beständig ausgesetzt sind, gedenken sie meiner mit Furcht, Anbetung und Sehnsucht. In ihrer Reue weinen sie sich bei mir aus und flehen um mein Erbarmen. Sie sind die, welche meine Nähe und meine liebevolle Vertrautheit wahrhaft verdienen.“<sup>173</sup>

Zu lernen, wie man inmitten der Mächtigkeit des Verlangens nach dem Geschaffenen leben und sich dennoch nach dem Ungeschaffenen sehnen kann, heißt, das von Liebe berauschte Herz zu einer Tür zum Unendlichen zu machen.

---

<sup>173</sup> Entnommen, paraphrasiert und zusammengestellt aus folgenden Werken von al-Hakim at-Tirmidhi: *As-Salat wa-maqasiduha* (Über den Zweck des Gebets), pp. 20, 94-95 und *Kitab ar-riyada wa-adab an nafs* (Die Schulung der *nafs*), pp. 34 ff. und 92 ff.

## 6. DER DHIKR: DIE ERFAHRUNG DES GEDENKENS GOTTE

*Ich schlafe, aber mein Herz wacht.*

Hohelied 5, 20

*Das Herz wird gebeilt durch beständiges Gedenken an Gott.*

Al-Hakim at-Tirmidhi

Der Dhikr, das Gedenken an Gott, ist eine Methode und zugleich ein mystischer Zustand. Als mystischer Zustand enthält er ein Paradoxon: obwohl *dhikr* „Gedenken“ bedeutet, ist die höchste Erfahrung, auf die die Praxis des *dhikr* hindeutet, ein Vergessen, das Vergessen von allem außer Gott. In einem Zustand vollständigen Absorbiertseins bei der Anrufung des Namens Gottes verschwindet alles aus dem Horizont der Wahrnehmung, der Vorstellung oder des Verstandes. Der Mystiker ist von einem allumfassenden Nichts absorbiert.

Der *dhikr* wird auf vielen Ebenen erfahren. Auf der äußerlichsten ist er die Wiederholung eines göttlichen Namens, eines Mantras. Wiederholung ist im Grunde eine mechanische Praxis, die entweder laut durchgeführt wird, indem man den heiligen Namen oder die heilige Formel spricht (*dhikr al-lisan*) oder lautlos, indem man sich innerlich auf den Namen konzentriert, ohne ihn auszusprechen. Das ist aber erst eine Vorstufe des *dhikr*.

Die mechanische Wiederholung des Namens Gottes gräbt eine „Rille“ ins Herz, das mystische Vehikel des Bewußtseins, ein. So hilft die beständige *Dhikr*-Praktik dem Praktizierenden, das beständig im Kreis gehende Denken zur Ruhe zu bringen und seine Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu konzentrieren.

Das Herz wird, wie in Kap. 1 im einzelnen erläutert, als ein Instrument des Bewußtseins aufgefaßt, welches aus Schichten besteht, von denen jede Schicht tiefer und subtiler beschaffen ist als die sie umschließende.<sup>174</sup>

Wenn der *dhikr* beständig praktiziert wird, dringt er in die tieferen Schichten des Herzens ein; diese öffnen und entfalten dann sich wie Knospen. Durch diese Praktik vollzieht sich ein Prozeß, in dem das Herz sich weitet und verfeinert bzw. poliert wird, damit es zu dem Ort im Menschen werden kann, an dem die

---

<sup>174</sup> Zu den Schichten des Herzens siehe Kap. 1



mystischen Geheimnisse erfahren werden können. „Die Sufis“, sagt Rumi, „polieren ihr Herz mit Anrufung und Meditation, damit der Spiegel des Herzens jungfräuliche Bilder (aus der unsichtbaren Welt) zu empfangen vermag.“<sup>175</sup>

Die Sufis nennen diese innere Praktik des *dhikr* „das Gedenken des Herzens“ (*dhikr al-qalb*). Wegen der Tiefe dieses Geschehens bleibt dem gewöhnlichen mentalen Bewußtsein das Gewahrsein des „inneren *dhikr*“ verborgen, und der Praktizierende wird sich seiner erst bewußt, wenn der *dhikr* wieder auf die äußere Ebene zurückkehrt. Daher kann ein Devotee, wenn er aus Schlaf oder Ohnmacht erwacht, zu seiner eigenen Überraschung merken, daß er den *dhikr* wiederholt. Die Kraft des *dhikr*, in solche tieferen Schichten einzudringen, demonstriert folgende Geschichte, die in verschiedenen Versionen erzählt worden ist:

Sahl (ibn Abdallah at-Tustari)<sup>176</sup> sagte zu einem seiner Schüler: Strebe danach, einen Tag lang beständig „O Allah! O Allah! O Allah!“ zu sagen und tue desgleichen am nächsten und übernächsten Tag – bis du dich daran gewöhnt hast, diese Worte zu sprechen. Dann forderte er ihn auf, sie auch während der Nacht zu wiederholen, bis sie ihm so vertraut wären, daß er sie sogar im Schlaf sprach. Dann sagte er: „Wiederhole sie nicht mehr, sondern laß alle deine Fähigkeiten vom Gedenken Gottes durchdrungen sein!“ Der Schüler tat so, bis er ganz im Gedenken an Gott aufging. Eines Tages ... fiel ihm ein Stück Holz auf den Kopf und zerschmetterte ihn. Die Blutstropfen, die auf den Boden fielen, bildeten die Worte „Allah! Allah! Allah!“<sup>177</sup>

Über das Sprechen der heiligen Formel (oder des Textes) hinaus bedeutet der *dhikr* auch die heilige Formel oder den Text als solchen, besonders einen heiligen Text, dem man andächtig lauschen und sich merken sollte. In diesem Sinn verstanden die Sufis den ersten *dhikr*, mit dem Gott sich an die Menschen wandte, „Bin ich nicht euer Herr?“ (*alastu bi-rabbikum*), worauf die ungeschaffenen Seelen mit einem bestätigenden „Ja“ (*bala*) antworteten.

Dieser „Augenblick“ vor der Zeit, vor der Schöpfung, als sich die Seelen aller Menschen in der allesumfassenden Umarmung der Totalität des Seins, ohne Unterscheidung und Grenzen, befanden, steht

---

<sup>175</sup> Rumi, *Mathnawi*, I, 3154, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 160

<sup>176</sup> Sahl ibn Abdallah at-Tustari war ein dem Badhgader Kreis nahestehender Sufilehrer aus dem 9. Jh. Weiteres über ihn siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 55 f. siehe auch Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*

<sup>177</sup> Zit. in Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 169. Über eine andere, von Attar erzählte Version siehe sein *Ilahi-nama, Book of God*, übers. v. J.A. Boyle, Discourse VI, 8, pp. 105-106.

am Ursprung der Sufi-Tradition. Sie geht zurück auf einen Koranvers, der die Ur-Beziehung zwischen der Menschheit und Gott beschreibt:

Als dein Herr ihre Nachkommen aus den Lenden der Söhne Adams zog und sie wider (über) sich selbst zeugen ließ, da sagte er: „Bin ich nicht euer Herr?“ Und sie antworteten: „Jawohl, wir bezeugen es.“ (7, 172 bzw. 173)

Die Perspektive, aus der dieser Vers spricht, ist universal und überzeitlich. Er ist in der Sufi-Überlieferung als „der Tag des Bundes“ (*yawm al-mithaq*) bekanntgeworden. In diesem Bund oder Vertrag ist eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen hergestellt worden, die auf einer bipolaren Basis beruht: Dem Akzeptieren von Gottes Herrschaft (*rububiyya*) und menschlichem Dienersein (*ubudiyya*) einerseits und der Erfahrung von Gottes Nähe andererseits. Das Wissen der Sufimystik (*ma'rifa*) gründet sich auf die *Erinnerung*, die im Herzen durch die Kontemplation der in diesem Vers enthaltenen Botschaft erweckt wird.

Al-Junaid, der Meister aus dem Sufikreis im 9. Jh. in Bagdad – wahrscheinlich der erste Kreis (*halqa*) von Mystikern, welche Sufis genannt wurden – schreibt:

In diesem Vers sagt Gott euch das, was er ihnen sagte, als sie noch nicht - nur in ihm – existierten. Dieses Sein ist nicht die gleiche Art von Sein, wie sie gewöhnlich den Geschöpfen Gottes zuerkannt wird; es ist eine Art von Sein, von dem nur Gott weiß... Indem er sie umfaßt, sieht er sie am Anfang, als sie noch nicht existierten und noch nichts von ihrem zukünftigen Sein auf der Welt wußten. Ihr Sein ist zeitlos.<sup>178</sup>

Für den Mystiker trägt alles, was sich im Leben entwickelt, den Eindruck dieses Augenblicks. Das Ziel des Lebens wird ganz einfach dies: zum Anfang (arabisch *al-ma'ad ila-l-mabda'*), in die Morgendämmerung des Seins, zum Ursprung des Seins zurückzukehren, *heimzukehren*. Ziel und Zweck des Mystikers (*al-arif*) ist es, zu dem Zustand zurückzukehren, in dem er war, bevor er war. Al-Junaid formuliert diese Aussage in folgender klassischen Stelle:

---

<sup>178</sup> Zit. in A.H.Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writing of al-Junayd*, p. 76

Was ist die Einheit (tawhid) der Mystiker? Daß der Diener ein lebloser Körper vor Gott ist... in einem Zustand der Vernichtung (fana) des Ich (nafs) und der Freiheit von den Erwartungen der Menschen..., frei von Sinneswahrnehmung und Körperbewegung, damit die Wahrheit (al-haqq) vollbringen möge, was sie ihm zgedacht hat, nämlich: *daß sein Ende zu seinem Anfang zurückkehrt und daß er sei, wie er war, bevor er war...* Einheit bedeutet, aus der Begrenztheit der Zeit herauszutreten in die Räume und Weite des Zeitlosen (sarmadiyya).<sup>179</sup>

Der uranfängliche, zu jener zeitlosen Zeit ausgesprochene *dhikr* wurde in die Herzen aller Männer und Frauen eingepägt und wird in der *dhikr*-Praxis wiederholt erinnert. Ruwaym Abu Muhammad, ein Sufi aus Bagdad aus dem 9. Jh. aus dem Kreis um al-Junaid, faßt dies folgendermaßen zusammen:

Die Menschen hörten ihren ersten *dhikr*, als Gott sich an sie wandte und sagte: „Bin ich nicht euer Herr?“ Dieser *dhikr* verbarg sich als Zeugnis in ihrem Herzen, so wie sogar ihr Zeugnis (von Gottes Herrschaft) sich in ihrem Verstand verbarg. Als sie dann den (praktizierten) *dhikr* hörten, zeigten sich die in ihrem Herzen verborgenen Dinge in ihrem Verstand, als Gott sie über Seine Herrschaft unterrichtete und sie es glaubten.<sup>180</sup>

Somit verlangt der Pfad oder vielmehr die durch das Gedenken erweckte Seele vom Suchenden die kompromißlose Verpflichtung, das unzweideutige „Ja“, welches Gottes Herrschaft am Tag des Urvertrages bezeugte, zu erneuern.

In der *dhikr*-Praktik ist den Suchenden ein Mittel geschenkt worden, mit dessen Hilfe die inneren Schichten des Herzens nach und nach geöffnet werden können und durch das ein neuer Bewußtseinszustand geschmeckt werden kann. Dieser Zustand unterscheidet sich von der linearen, horizontalen Wahrnehmung von Zeit, Raum und Kausalität. Eine moderne spirituelle Sucherin, die ein traditionelles 40tägiges Retreat (*kbahwa*) machte, kommentiert die Wirkung der *dhikr*-Wiederholung, die sie als integralen Teil ihrer Erfahrung praktiziert:

---

<sup>179</sup> Zit. in as-Sarraaj, *Kitab al-luma'*, p. 49 (übers. v. SS).

<sup>180</sup> Al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis*, übers. v. A.J. Arberry, pp. 166-167

Ich soll viel Dhikr machen, aber was ist viel? Meine gewöhnliche Herangehensweise an das Leben ist eben intellektuell, kognitiv, während Dhikrs ganz auf intuitiver Ebene wirksam sind. Hier geht es ja um andere Dimensionen, um die, in denen mein „Verstand zur Fessel“ wird. Wo es gilt, ihn zurückzulassen.<sup>181</sup>

*Dhikr* und Meditation (*muraqaba*), zwei miteinander zusammenhängende Praktiken, führen zu einer Erfahrung von Zeitlosigkeit, die frei ist von Wandel und Vielfalt (*talwin*), welche eine Auswirkung der Zeit sind. Dieses Erlebnis wird in den folgenden Versen Rumis angesprochen:

Zu der Zeit, als ich in Gesellschaft dieser ausgewählten Gruppe zu meditieren begann,  
meinen Körper verließ,  
befreite sich die Seele von aller Zeit, welche Jugend in Alter verwandelt.  
Oh mein Herz, sei eine Weile außer der Zeit, befreie dich vom Wandel.  
Oh mein Herz, sei eine Weile außer der Zeit, um frei von „Wie“ und „Warum“ zu werden.  
Zeit weiß nichts von Zeitlosigkeit,  
weil nur ein Wunder dich zu dieser zu führen vermag.<sup>182</sup>

Eine wiederholte Erfahrung der zeit- und raumlosen Dimension durch den *dhikr* zeitigt eine Erkenntnis – die für jede mystische Erfahrung wesentlich ist - daß es mehr Seinsebenen oder -sphären gibt als der gewöhnliche Verstand zu erkennen vermag. Ein solches Bewußtsein erklärt, warum man in der Literatur der meisten mystischen Traditionen eine Fülle von Visionen und poetischen Beschreibungen des Aufstiegs der Seele durch die himmlischen Sphären oder des Abstiegs in die Unterwelt findet. Diese Visionen und Bilder spiegeln das Staunen und die Ehrfurcht wider, mit der die Mystiker die zeitlose Reise durch mannigfache Seinsebenen erfahren haben.<sup>183</sup>

Die archetypische Erfahrung des Aufstiegs, die der Sufitradition zugrundeliegt, ist die „Nachtfahrt“ des Propheten Mohammed, auf die im Koran, in der Sure 17, 1 angespielt wird und die als der *mi'raj* (Aufstieg) des Propheten bekannt ist. Erfahrungen des Aufstiegs sind auch von Sufis überliefert worden. Einer der frühesten und bekanntesten Berichte von einem Aufstieg, der über das normale Raum- und Zeitgefühl

---

<sup>181</sup> Vierzig Tage, S. 41

<sup>182</sup> Rumi, *Mathnawī*, III, 2072-2076, zit in Abdul Hakim, *Metaphysics of Rumi*, p. 16

<sup>183</sup> Über die kosmologischen Begriffe „Ebenen“ und Sphären“ siehe weiter unten, Kap. 9 (Funktion...).

hinausgeht, wird Abu Yazid al-Bistami zugeschrieben. In *The Book of the Scincillating Lights*, einem Sammelwerk aus dem 10. Jh., widmet der Herausgeber, Abu Nasr as-Sarraj, mehrere Kapitel dem Kommentar von al-Junayd über Abu Yazids rätselhafte Äußerungen und Beschreibungen seiner zeit- und raumlosen Reisen. Die folgende Stelle, die aus dieser klassischen Sufi-Quelle entnommen ist, ist eine solche Beschreibung:

Das erste Mal, daß ich Sein Alleinsein (*wahdaniyyatihi*) erreichte, wurde ich ein Vogel, dessen Körper aus Einssein (*ahadiyya*) und dessen Flügel aus ewiger Dauer bestanden. Dann flog ich weiter in der Luft der „Wieheit“ (*kayfiyya*), 10 Jahre lang, bis ich in einer Luft anlangte, die die vorherige um hundert tausend tausend Mal übertraf. Und immer noch flog ich, bis ich im Raum der Ewigkeit (*azaliyya*) anlangte, und dort sah ich den Baum des Einsseins (*shajarat al-ahadiyya*)... Und ich schaute und wußte, daß dies alles Täuschung ist (*khud‘da*).<sup>184</sup>

Die unerwartete Wendung in der letzten Zeile dieser außergewöhnlichen Erfahrung, eine Wendung, die in offenkundiger Ironie die Großartigkeit dieser Erfahrung ins Gegenteil verkehrt, soll nach al-Junaid's Interpretation heißen, daß ungeachtet solcher Höhen, wie sie Abu Yazid erreichte, das letzte Ziel des Mystikers darin besteht, sich über das Bemühen um *jede* bewußte Erkenntnis der Erfahrung zu erheben, da „die Aufmerksamkeit und die Beschäftigung mit der Beobachtung des Seins und des Königreiches als Täuschung erscheinen, wenn (der Mystiker) die Wirklichkeit (*haqa'iq*) von Gottes Einzigartigkeit (oder: Eigentümlichkeit) und Seiner absoluten Einheit erkennt.“<sup>185</sup> Oder, mit anderen Worten: „Die Menschen (die) das höchste Ziel (erreicht haben, wissen, daß) auf irgend etwas anderes als auf Gott zu achten Täuschung ist.“<sup>186</sup>

Eine solche Haltung, die dazu tendiert, mystische Erfahrungen ungeachtet ihrer numinosen Qualität zu relativieren, ist typisch für die Sufitradition. Sie deckt sich mit dem Versuch, den Sucher zu einer so innerlichen Erfahrung des *dhiker* anzuleiten, daß diese fast keine kognitiven Spuren (der Erkenntnis) mehr hinterläßt. Da der *dhiker*, wenn er korrekt praktiziert wird, nach und nach die zahlreichen *inneren* Schichten des Herzens durchdringt, zählt die Sufiliteratur dementsprechend ebenso viele Stufen des *dhiker* auf. Die innerste Kammer des Herzens heißt wie gesagt, *sirr*, „Geheimnis“, was auf die introvertierte, verinnerlichte Natur echter mystischer Erfahrungen hinweist: sie werden sogar vor dem Verstand *geheim* gehalten; sie sind

---

<sup>184</sup> Abu Nasr as-Sarraj, *Kitab...*, (ein weiteres Kapitel über die Interpretation einer Abu Yazid zugeschriebenen Anekdote), p. 464, übers. v. SS

<sup>185</sup> Abu Nasr as-Sarraj, *Kitab al-luma'*, (ein weiteres Kapitel über die Interpretation einer Abu Yazid zugeschriebenen Anekdote), p. 466.

<sup>186</sup> As-Sarraj, *Kitab...* (noch ein Kapitel über die Abu Yazid zugeschriebene Anekdote), p. 467

der Ort intimer Kommunikation zwischen Seele und Gott, zu dem niemand anderer Zugang hat. Ein solcher geheimnisvoller *dhikr* trägt den Stempel der mystischen vertikalen Eins-zu-eins-Beziehung der Seele zu Gott.

Nichtsdestoweniger ist der *dhikr* in den meisten Sufikreisen offen praktiziert worden. Der Schülerkreis (*halqa*) mußte einem Sprecher (*qanwal*) oder einem Musiker, der anrufende Passagen oder Melodien vortrug, zuhören (Zuhören=*sama*). Der Eindruck dieses Zuhörens rührte in einem solchen Grade Gefühle auf, daß auch der Körper unfreiwillig gezwungen wurde, sich zu bewegen und sich an der inneren Erfahrung teilzunehmen. Oder aber die Gruppe führte die Anrufungen der göttlichen Namen und Formeln gemeinsam aus, indem sie die Silben in einem bestimmten Atemrhythmus betonte, und auch dies brachte starke körperliche und emotionale Vibrationen hervor, die zu verzückten, ekstatischen Bewegungen führten, manchmal bis zum Verlust des Bewußtseins. Klassische Sammelwerke wie *The Book of Scintillating Lights* berichten sogar von Todesfällen infolge der Wucht von *sama*‘ und *dhikr*, besonders bei Novizen (*mubtadi’un, muridun*). Hier ein Beispiel:

Ein bestimmter Jüngling pflegte al-Junaid zu begleiten. Immer, wenn er dem *dhikr* lauschte, weinte und schrie er. (yell) Eines Tages sagte al-Junaid zu ihm: „Wenn du es noch einmal machst, erlaube ich dir nicht mehr, mich zu begleiten.“ Immer, wenn von da an al-Junaid Worte des esoterischen Wissens (?) aussprach, veränderte sich das Gesicht des Jünglings; er beherrschte sich jedoch so sehr, daß Wassertropfen von jedem Haar seines Körpers tropften. Eines Tages stieß er einen Schrei aus, platzte und verschied.<sup>187</sup>

Rumi, der die Kunst des ekstatischen Tanzes vervollkommnete, strukturierte und unterrichtete, betrachtet das Verzücktsein als Reaktion des Mystikers auf eine Begegnung mit der Glückseligkeit, die aus der Nähe zum Geliebten hervorgeht. In seinem *Divan* ruft er ekstatisch aus:

Es ist der Tag der Freude. Kommt, laßt uns alle Freunde sein! Laßt einander an der Hand fassen und zum Geliebten gehen.

Wenn wir in ihm betäubt werden und alle eine Farbe sind, laßt uns weiter zum Basar gehen und tanzen.

---

<sup>187</sup> As-Sarraaj, *Kitab al-luma*‘ (Kapitel, das das Zuhören der Novizen beschreibt), p. 358 (übers. v. SS

Es ist für alle Schönen der Tag zum Tanzen – laßt uns unsere Läden schließen und  
Feiertag halten.

Es ist der Tag für die Geister, Ehrenkleider anzuziehen –  
Laßt uns als Gäste Gottes zu den Mysterien gehen.<sup>188</sup>

Eine Gruppe islamischer Mystiker aus Nishapur, einer der wichtigsten Städte von Khurasan, aus dem 9. und 10. Jh. legte jedoch bereits in einem früheren Entwicklungsstadium des Sufismus auf ein strengeres Verinnerlichen der mystischen Erfahrungen im allgemeinen und des *dhikr* im besonderen Wert. Diese Mystiker wurden als *Malamatiyya* oder *ahl al-malama* – jene, die dem Pfad der Schuld folgen – bekannt. Die Malamatis waren besorgt darüber, daß das niedere Selbst, die *nafs*, sich jede menschliche Erfahrung zu eigen machen will und daher auch auf jeden Fortschritt und jede Vervollkommnung einschließlich mystischer Zustände Anspruch erhebt.<sup>189</sup> Wenn dies geschieht, behaupteten sie, - und es geschieht praktisch ständig – dann wird eine Eins-zu-eins-Beziehung zu Gott blockiert. Bei ihrem Versuch, die Kontrolle der *nafs* auszuschalten, folgten sie dem Pfad der „Schuld“ bzw. „Verantwortlichkeit“<sup>190</sup> (*malama*), indem sie beständig Schuld auf ihr „Selbst“ luden bzw. beständig Verantwortung übernahmen. Deshalb heißen sie Malamatis. Die Malamatis versuchten, jedes Auf-sich-Ziehen äußerer Ehren, das Einbildung (*ujb*) und falschen Schein (*iddi'a'*) mit sich bringt, auszuschließen. Sie entschieden sich daher, nicht nur ihre spirituellen Fortschritte zu verheimlichen, sondern auch die Tatsache, daß sie einem Pfad folgten, der mystische Zustände schenkte. Sie strebten ein solches „Verheimlichen“ auf zwei Ebenen an: öffentlich und privat. Daher verzichteten sie darauf – im Gegensatz zu den meisten anderen Sufigruppen jener Zeit –, Kleidung zu tragen, die sie von den anderen moslemischen Bürgern des Ortes abhob und vermieden öffentliche *dhikr*-Vorträge, die unter dem Namen *sama* bekannt sind (oft übersetzt als „spirituelles Konzert“, da sie aus Musik, Versrezitation und ekstatischem Tanz bestanden), die mit großer Freude in anderen Sufizirkeln praktiziert wurden. Damit begründeten sie zwei Regeln, die der Naqshbandi-Pfad später übernahm: erstens, die „Einsamkeit in der Menge“ (*kbahvat dar anjuman*) und zweitens „den stillen – verborgenen – *dhikr*“ (*dhikr kbafiy*).<sup>191</sup> Die Malamatis versuchten, den *dhikr* auf eine Weise zu praktizieren, daß er nicht nur vor den Augen der Öffentlichkeit, sondern auch vor dem eigenen inneren Auge verborgen blieb!

---

<sup>188</sup> Rumi, *Divan*, 1647, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 327

<sup>189</sup> Über diesen Aspekt der *nafs* siehe Kap. 2 (Anstrengung...).

<sup>190</sup> „blame“=Schuld, Verantwortlichkeit

<sup>191</sup> Über andere von den Naqshbandi-Meistern gfestgelegte Regeln siehe weiter unten, Kap. 8 (Verhaltensregeln...)

Die Aussagen und Prinzipien der Malamati-Lehrer aus Nishapur wurden von einem späteren Lehrer aus Nishapur, Abu Abd ar-Rahman as-Sulami (Mitte des 11. Jh.s) liebevoll aufgezeichnet. Über seinen Großvater mütterlicherseits war as-Sulami ein direkter Abkömmling der frühen Malamatis. In einem kurzen arabischen Traktat mit dem Titel *Die Malamatiyya Epistel (Risalat al-malamatiyya)* sammelte er frühen Malamati-Lehrern zugeschriebene Aussprüche. Die folgende Passage enthält eine sehr provokative Aussage. Sie bezieht sich auf die Schichten des Herzens, die durch die Praktik des *dhikr* erweckt, aktiviert und verfeinert werden, während gleichzeitig die fast unerreichbare Dimension eines völlig verinnerlichten *dhikr* betont wird:

Eines ihrer Prinzipien besagt, daß es vier Ebenen des Gedenkens an Gott gibt: den *dhikr* der Zunge, den *dhikr* des Herzens, den *dhikr* des „Geheimnisses“ (*sirr*) und den *dhikr* des Geistes (*ruh*). Wenn der *dhikr* des Geistes ertönt, sind das Herz und das Geheimnis zur Ruhe gebracht worden: das ist der *dhikr* der Kontemplation (*mushada*). Wenn der *dhikr* des Geheimnisses ertönt, sind Herz und Zunge zur Ruhe gebracht worden: das ist der *dhikr* der Ehrfurcht (*hayba*). Wenn der *dhikr* des Herzens ertönt, ist die Zunge zur Ruhe gebracht worden: das ist der *dhikr* der göttlichen Gnade. Wenn das Herz nicht auf den *dhikr* achtet, übernimmt die Zunge, und das ist der *dhikr* der Gewohnheit.

Jede dieser Ebenen hat einen Makel. Der Makel des *dhikr*s des Geistes ist der, daß er vom Geheimnis wahrgenommen wird. Der Makel des *dhikr* des Herzens ist der, daß das niedere Selbst ihn bemerken und bewundern könnte oder daß er durch dieses die Anerkennung erhalten könnte, einen spirituellen Rang erworben zu haben.<sup>192</sup>

In dieser kurzen und hoch verdichteten Stelle zählt der Verfasser die Ebenen des *dhikr* von der innersten nach außen hin auf. In Abwandlung dieser Aussage finde ich es passender, bei der Betrachtung der *dhikr*-Praxis mit dem äußerlichsten, mechanischen und gewohnheitsmäßigen Aspekt zu beginnen. So beginnt man in der von den Malamatis vorgeschriebenen Praxis damit, den heiligen Namen „Allah“ auszusprechen. Diese Ebene wird entweder hörbar oder in stiller innerer Wiederholung der äußeren Form des Namens, wie der Verstand ihn sich vorstellt, praktiziert. Das ist der mechanische oder gewohnheitsmäßige Aspekt des *dhikr*. Dann kommt eine Stufe, bei der das Herz die Führung übernimmt. Auf dieser Stufe kann das

---

<sup>192</sup> As-Sulami, *Risalat al-malamatiyya*, p. 104



Gewahrsein von Silben und Formen zum Schweigen gebracht werden, um einer Erfahrung von Glückseligkeit Platz zu machen. Diese tiefere, glückseligere Ebene des *dhiker* ist ein Ergebnis göttlicher Gnade. Tiefer und jenseits der Grenzen des gewöhnlichen Bewußtseins ist die Stufe, wo der *dhiker* im „Geheimnis“, dem innersten *sirr*, dem Herz der Herzen, stattfindet. Dies ist eine „Erfahrung“ von numinoser Ehrfurcht, die aus dem göttlichen *Tremendum* hervorgeht. Dann wird eine tiefere Stufe erreicht, die als Ebene des *Geistes* bezeichnet wird. Nach dem Koran gehört der Geist (*ruh*) Gott allein – „Der Geist ist auf Geheiß meines Herrn geschaffen“ (17, 85 bzw. 86). „Geheiß“ gibt das arabische *amr* wieder, einen schwer definierbaren Begriff, der auch „Geschäft, Tätigkeit, Gewerbe, Arbeit, Beruf“ bedeutet. Der Geist, so sagt der Vers, ist Gottes Angelegenheit, Gottes Sache, er ist in Gottes Händen. Er liegt tiefer als *sirr*. Seine Beziehung zu Gott ist das tiefste Geheimnis, das weder Engeln noch Propheten jemals enthüllt wurde; er scheint jedoch von aufrichtigen *dhiker*-Praktizierenden in gewissem Sinne erreicht werden zu können. Das, wird uns gesagt, ist der *dhiker* der Kontemplation“ (*mushabada*). Auf dieser Ebene scheint es, als kontempliere der Geist dessen, der Gottes gedenkt, dieses Gegenstück des göttlichen Geistes im Menschen, Gott in völligem Schweigen des Verstandes. Es ist auch wahrscheinlich, daß die Malamati-Lehrer durch die Benutzung des Wortes *mushabada*, das sich von der gleichen Wurzel wie *shahidna* – „wir bezeugen“ (Anspielung auf Koran 7, 172/173) ableitet, auf den Urvertrag anspielen wollten, bei dessen Erfüllung der Mensch in den *Zustand* zurückkehrt, *in dem er war, bevor er war*.

Die Malamati-Lehrer behaupten auch, daß alle diese Stufen des *dhiker* Makel aufweisen, unvollkommen sind; mit anderen Worten, es ist kaum möglich, sie vollkommen zu erreichen. Der „Makel“ jeder dieser Ebenen besteht darin, daß die jeweils weiter außen lokalisierte den *dhiker* wahrnimmt bzw. zur Kenntnis nimmt. Alle äußeren und inneren Wahrnehmungen zum Schweigen zu bringen, ist sehr schwer zu erreichen. Dennoch wird durch den Aufriß der Struktur des *dhiker* das höchste Ziel von den Malamatis formuliert oder zumindest angedeutet.

Der *dhiker* (oder persisch *yad kard*) ist eines der elf Prinzipien, die im 13. und 14. Jh. von den Naqshbandi-Meistern Zentralasiens grundgelegt wurden und die den Naqshbandi-Pfad von den meisten anderen Sufi-Bruderschaften unterscheiden. Khwaja Ubaidallh Ahrar, ein ehrwürdiger Meister aus dem Samarkand des 15. Jh.s, sagte, daß „die wahre Bedeutung des *dhiker* ein inneres Gewährsein Gottes“<sup>193</sup> sei.

Der Ursprung der ersten acht Prinzipien, die von den Naqshbandi-Meistern grundgelegt wurden, ist - ebenso wie die Lehre vom *dhiker* - mit dem Namen Abd al-Khaliq al-Gujduwani verbunden. Al-Gujduwani, der aus einem Dorf in der Nähe von Bukhara stammt, war einer der vier Nachfolger von Yusuf al-

---

<sup>193</sup> Siehe Hasan Shushud, *Masters of Wisdom of Central Asia*, p. 26

Hamadhani, des Meisters aus dem 12. Jh. Von letzterem stammt die Linie (*silsila*) der Meister von Zentralasien, der *Khawajagan* – der Vorläufer des Naqshbandi-Pfades – ab. Al-Ghujduwani lehrte seine Schüler den schweigenden *dhikr*, den verborgenen *dhikr* des Herzens (*dhikr kebafiy*). In Handbüchern, die den Naqshbandi-Pfad beschreiben, heißt es, daß Abd al-Khaliq diese Lehre durch seine „Spiritualität“ (*rubaniyyatibi*) an Baha ad-din Naqshband weitergab, den Namensgeber des Pfades, obwohl mehr als hundert Jahre sie trennen: al-Ghujduwani starb 1220, während Baha ad-din Naqshband 1318 geboren wurde. Obwohl fünf Generationen von Meistern zwischen ihnen liegen, wird diese Art von „spiritueller“ Verbindung, bei der die Meister-Schüler-Beziehung nicht durch Zeitgenossenschaft begrenzt ist, bei der Naqshbandi-Linie als legitim betrachtet. Ein verstorbener Meister kann nach seinem physischen Tod durch seine „Spiritualität“ arbeiten. Abd al-Khaliq selbst wurde der schweigende *dhikr* von Khidr, dem namenlosen Diener Gottes, beigebracht, der da, „wo die beiden Meere zusammenfließen“, wartet (*majma al-babrayn*) und der Lehrer jener ist, welche keinen Meister aus Fleisch und Blut haben.<sup>194</sup>

Die Naqshbandi-Quellen berichten, wie Abd al-Khaliq auf einen Koranvers stieß, den er nicht verstehen konnte: „...ruft euren Herrn bescheiden und still an“ (7, 54 bzw. 56).<sup>195</sup> Er spürte, daß sich hinter diesen Worten ein tiefes Geheimnis verbarg, konnte aber nicht dahinter kommen, bis ihm Khidr erschien und ihn aufforderte, den Namen Gottes unter Wasser anzurufen. „Wenn du die Wahrheit so sehr begehrt wie ein Ertrinkender Luft, wirst du sie im Bruchteil einer Sekunde erlangen.“ Ins Wasser untergetaucht, mußte Abd al-Khaliq empfinden haben, was ein Ertrinkender empfindet. Doch in diesem Augenblick versenkte er sich in das Gedenken Gottes, in vollkommene Hingabe, die nicht einmal des Todes achtet. Er versuchte, was er erfahren hatte, seinen Schülern weiterzugeben, indem er sie den stillen *dhikr* lehrte – *adh-dhikr al-kebafiy* – als eines der Prinzipien, die von da an zum Kennzeichen des Pfades wurden, dessen Urheber er war.<sup>196</sup>

Das Bild eines Mannes oder einer Frau, die den *dhikr* praktizieren, während sie ganz ins Wasser der Liebe eingetaucht sind, klingt noch an in Mrs. Tweedies Anweisungen für die stille Meditation nach der Lehre ihres Meisters Bhai Sahib:

Wir müssen uns vorstellen, daß wir tief in uns hineingehen, tiefer und tiefer in unser verborgenstes Inneres. Dort, in unserem allerinnersten Wesen, im Kern

<sup>194</sup> Über diesen Aspekt von Khidrs Tätigkeit siehe weiter oben, Kap. 4 (Khidr). Weitere Informationen über das Naqshbandi-Dhikr in J.G.J.ter Haar, „The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi“, in Gaboriaux, Popovic, und Zarcone (eds.), *Naqshbandis*, pp. 83-92.

<sup>195</sup> „Ud'urabbakum tadarru'an wa-kebafyatan.“

<sup>196</sup> Diese Anekdote wird detaillierter erzählt in *Al-Anwar al-qudsiyya fi manaqib as-sada an-Naqshabndiyya (The Sacred Lights in Praise of the Naqshbandi Masters)*, pp. 111-12

unseres Seins selbst, werden wir einen Ort finden, wo Frieden ist und Stille, vor allem aber Liebe...

Haben wir diesen Ort gefunden, müssen wir uns vorstellen, daß wir dort sitzen, dort drinnen versunken sind, eingehüllt in die Liebe Gottes. Wir befinden uns in tiefstem Frieden. ... alles von uns ist darin, der physische Körper, alles. Nichts bleibt draußen, nicht eine Fingerspitze, nicht das kleinste Haar. Unser ganzes Wesen ist in die Liebe Gottes aufgenommen. ... Nichts wird bleiben.<sup>197</sup>

In der Tat war die Autorität von Abd al-Khaliq, mit der er Baha ad-din Naqshband „spirituell“ unterrichtet hatte, so groß, daß letzterer von der Art und Weise, wie der *dhikr* bei seinem lebenden Lehrer, Amir Kulal, praktiziert worden war, abweichen mußte:

Kurz bevor Amir Kulal starb, gab er seinen Gefährten die Weisung, Khwaja Baha ad-din zu folgen. Wenn seine Schüler und Freunde protestierten, weil Kwaja Baha ad-din keinen öffentlichen *dhikr* praktiziert habe, sagte Amir: „In allen seinen Handlungen ist er von der höchsten Wahrheit geleitet (verstärkt- exalted) und nicht von seinem Eigenwillen.“

Kwaja Baha ad-Din Naqshband sagte:

„Ein besonderes Gewahrsein entstand in mir, als ich den stillen *dhikr* zu praktizieren begann. Dies war das Geheimnis, nach dem ich gesucht hatte.“<sup>198</sup>

Eine Stelle in einem alten Textbuch, das ich vor einigen Jahren in einem arabischen Buchladen in Jerusalem gefunden habe, erläutert die esoterische Interpretation des stillen *dhikr* und des Namens *Naqshband*:

Die Bedeutung von *naqsh band* ist „einen Stempel einprägen“– *naqsh* bedeutet eingravieren, drucken; *band* heißt binden, siegeln. Seine esoterische Bedeutung ist „den Eindruck der Form der Vollkommenheit in das Herz des Suchenden einsiegeln“.

Bis zur Zeit des Meisters Baha ad-Din, der *Naqshband* genannt wurde, pflegten die Nachfolger (des Pfades der Meister) den *dhikr* in Abgeschiedenheit still und in

---

<sup>197</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 1020

<sup>198</sup> Zitiert in Hasan Shushud, *Masters of wisdom of Central Asia*, p. 38

Gruppen laut zu praktizieren. Aber der Meister ordnete an, daß sie ihn (immer) still praktizieren sollten. Das tat er aufgrund einer Weisung, die er „vom Geiste“ des Meisters abd al-Khaliq al-Ghujduwani empfangen hatte, der der (verstorbene) Meister von (Baha ad-Dins) Meistern auf der Reise (zu Gott) in der Welt war. (Abd al-Khaliq) und seine Gefährten pflegten den dhikr still zu praktizieren, ganz gleich, ob sie allein oder in der Gruppe waren. Der auf diese Weise praktizierte dhikr hinterließ einen tiefen Eindruck auf die Herzen der Schüler, und dieser Eindruck wurde naqsh genannt...

Naqsh ist die Form (d. h. die Blaupause) dessen, was auf Wachs oder ein ähnliches Material geprägt wird; und band das Fixieren, die dauerhafte Einprägung des Eindrucks, der nicht ausgelöscht wird.

Der Text fährt dann fort, zu beschreiben, wie das *naqsh* von Gottes Essenz und Namen am Schöpfungstag ins Herz jedes Mannes und jeder Frau geprägt wurde, und erläutert die Wirksamkeit des stillen *dhikr*, wenn er eingesiegelt und davor bewahrt wird, zu verschwinden:

Es heißt, daß, als Adam und seine Nachkommenschaft geschaffen wurden, durch das tawwajuh der höchsten göttlichen Essenz nach Gottes Formen geschaut wurde ohne „Wie“ oder „Wenn“.

*Tawajjuh* – von Angesicht zu Angesicht sitzen – ist die esoterische Methode, durch die die mystische Unterweisung direkt vom Lehrer, mehr durch Spiegelung als durch Sprechen, auf den Schüler übertragen wird.<sup>199</sup>

So kamen Adam und seine Nachkommen mit einer besonderen Form, die den Namen des göttlichen „Beobachters“ trägt und die sich auf Seine Attribute gründet, auf die Welt. Durch die Essenz dieser Form erkennen sie ihre Beziehung zu Gott: Wie Handlungen zu Seinem Wesen gehören, so gehören auch zu ihrem Wesen Handlungen; wie Er Gesetze hat, so geben auch sie andern Gesetze. In dieser Weise manifestierten sich der Eindruck (*naqsh*) der Essenz, der Attribute, der

---

<sup>199</sup> Über *tawajjuh* siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, pp. 237, 366. Siehe auch M. Chodkiewicz, „Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya“, in *Naqshbandis*, pp. 70 ff.; und J.G.J. ter Haar, „The Naqshbandi Tradition“, in *Naqshbandis*, pp. 86 ff.

Namen, der Handlungen und der Gesetze, indem Adam und seine Nachkommenschaft ins Dasein traten.

Einige von Adams Nachkommen ließen aufgrund der Herrschaft ihres niederen Selbst über das vervollkommnete Selbst zu, daß der Eindruck verblassen konnte.

Andere haben jedoch den *naqsh* vollendet; sie werden *Naqshbandis* genannt.<sup>200</sup>

Somit ist der stille *dhikr* das Mittel, wodurch der *naqsh* – der ursprüngliche Eindruck, der in die formbare, empfängliche Substanz des Herzens eingeprägt wurde – zur Vollendung gebracht wurde. Der Text sagt aus, daß dem Herzen eines jeden Menschen nicht nur die Äquivalente der göttlichen Attribute, Handlungen und Gesetze innewohnen, sondern auch das göttlicher Essenz Entsprechende ohne „Wie“ und „Wenn“. Diese archetypischen Entsprechungen, die im Anfang in das menschliche Herz eingraviert worden sind, haben ihr Urbild in Gottes Formen: „Wie Ihm Handlungen eigen sind, so sind ihnen Handlungen eigen; wie er Gesetze hat, so auch haben sie andern Gesetze gegeben“; darüber hinaus sind nicht nur die „Formen“ – Attribute, Namen, Handlungen, Gesetze – eingeprägt, sondern auch die Essenz. Das ist eine kühne Idee, die den Schlüssel für die Möglichkeit einer Einheit von Gott und Mensch enthält: „Durch die Essenz dieser Formen wird die Beziehung (des Menschen) zu Gott verwirklicht.“ Diese Beziehung soll nicht in einem Leben nach dem Tod, sondern im Herzen lebendiger Männer und Frauen realisiert werden. Aber sie verlangt von ihnen, daß sie sich verpflichten, beständig den *dhikr* in der Art und Weise, wie sie Khidr Abd al-Khaliq al-Ghujdwani und wie der letztere Baha ad-Din lehrte, zu praktizieren. Denn diese göttlichen Prägungen können im Laufe eines Lebens entweder wieder ausgelöscht oder aber für immer eingeprägt werden. Die Vollendung und Einprägung der göttlichen Bilder, aus denen die Herzen gemacht wurden, geschieht durch die Praktik des stillen *dhikr*.

Dieses Verständnis der Wirkung des *dhikr* erklärt, warum Sufilehrer immer wiederholten, daß es beim Menschen nichts von bleibendem Wert gebe außer dem Gedenken an Gott. Zugleich sagten sie, daß jeder Augenblick, der vergeht, ohne daß Gottes gedacht wird, jeder Atemzug, der getan wird, ohne Gottes zu gedenken, vergeudet sei. Sufis wurden gelehrt, beständig in einem Zustand des Gottesgedenkens zu verweilen. Vom Standpunkt des normalen Verstandes scheint es unmöglich zu sein, das zu erreichen: Wie kann sich der Verstand an Gott erinnern, inmitten in der Fülle von Aufgaben, die er zu erledigen hat? Wie kann sich der Verstand auf mehr als eine Sache gleichzeitig konzentrieren?

Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt in der Verbindung von *dhikr* und Atem. Der Atem ist der instinktnaheste und damit grundlegendste Ausdruck des Gottesgedenkens, weil mit dem Atem

---

<sup>200</sup>Ar-Rakhawi, ed., *al-Anwar al-qudsiyya fi manaqib as-sada an-Naqshbandiyya (The Sacred Lights in Praise of the Naqshbandi Masters)*, p. 6

instinktiv der Laut „hhh“, der an die göttliche Verborgenheit erinnert und der am Ende des heiligen Namens Allah ausgesprochen wird, gehaucht wird. Die Wiederholung des heiligen Namens oder einer heiligen Formel ist mit der Wellenbewegung des Atems verbunden, mit der beständigen Folge von Ausatem und Einatem, in Verbindung womit der *dhikr* ausgeübt wird. Baha ad-Din Naqshband pflegte zu sagen: „Die Grundlage dieses Pfades ist der Atem“ (*mabniyy hadha at-tariq ala an-nafas*) und Ubaid Allah Ahrar wiederholte immer, daß „das wichtigste auf diesem Pfad die Beachtung des Atems sei“.<sup>201</sup> Den Atemfluß zu beobachten bewahrt davor, daß die innere Aufmerksamkeit sich in Achtlosigkeit (*ghafla*) verwandelt und sorgt dafür, daß das Herz allezeit in der Gegenwart Gottes bleibt.

Ein früher Mystiker, dessen Name sowohl mit den Naqshbandi-Meistern, insbesondere mit Baha ad-Din, als auch mit den Malamatis von Nishapur verbunden ist, ist al-Hakim at-Tirmidhi. Als Zeitgenosse des letzteren kannte er mehrere Lehrer von Nishapur und stand mit ihnen im Briefwechsel, obwohl er ihrem Kreis nicht angehörte. Er ist auf die gleiche Weise mit Baha ad-Din verbunden wie Baha ad-Din mit Abd al-Khaliq al-Ghujduwani verbunden ist, nämlich durch seinen „Geist“. Der Mystiker aus dem 9. Jh. aus der Stadt Tirmidh am Oxus in Transoxanien lebte fünf Jahrhunderte früher als Naqshband. Baha ad-Din erkannte jedoch seine Verbindung mit at-Tirmidhi an und erklärte: „Die Begegnung mit dem Geist von Muhammad ibn Ali al-Hakim at-Tirmidhi von Angesicht zu Angesicht (*tawajjuh*) erzeugt Eigenschaftslosigkeit (*mabw as-sifa*)... Die letzten 22 Jahre folgte ich den Fußspuren von al-Hakim at-Tirmidhi; wie er eigenschaftslos war, so bin ich jetzt eigenschaftslos. Wer weiß, der weiß.“<sup>202</sup>

Wie die Malamatis und Naqshbandis lehrte auch at-Tirmidhi, daß der wahre mystische *dhikr* der stille *dhikr* des Herzens sei. Hier nun zum Schluß seine Beschreibung der Stufen des *dhikr* und ihre Wirkung auf verschiedene Typen von Praktizierenden:

Der dhikr ist die Nahrung des mystischen Wissens. Mystisches Wissen ist süß und rein, und das Herz ist sein Gefäß und sein Schatzhaus... Der dhikr entquillt dem Reich der göttlichen Freude, und deshalb weckt er Freude, wenn er sich ins Herz hinabsenkt. Wenn er sich nicht mit der Freude des niederen Selbst vermischt hätte, wäre er vollkommen und rein, aber wenn sich das Ich mit ihm vermischt, wird der göttliche Beistand, der aus dem Erinnerten strömt, abgeschnitten, und der dhikr gelangt in die trübe, unreine Freude des Ich.

---

<sup>201</sup> *Al-Anwar al-qudsiyya fi manaqib as-sada an-Naqshbaniyya*, p. 114

<sup>202</sup> „ p. 131

Jene, die nach Reinheit streben, finden allein am dhikr Gefallen, denn ihr kleines Selbst ist zum Gefangenen ihres Herzens geworden. Ihr niederes Selbst wird bedrängt vom mystischen Wissen und ist unfähig geworden, aus freien Stücken auf sein eigenes Vergnügen bedacht zu sein...

Äußerlich kann die Vermischung von Selbst und dhikr sich als körperliche Bewegung manifestieren: Der dhikr-Übende kann plötzlich anfangen zu tanzen, in die Hände zu klatschen, den Kopf zu hin- und her zu werfen oder sich lebhaft von einer Seite zur andern zu werfen – all diese unfreiwilligen Körperbewegungen weisen auf die Tatsache hin, daß das bewegte Selbst seine Freude mit dem dhikr des Herzens vermischt hat.

Innerlich kann die Vermischung des Selbst mit dem dhikr dazu führen, daß das Herz sein eigenes Gedenken kontempliert. Auch dies deutet auf einen unreinen dhikr hin, in den das Selbst sich hineingemischt hat, da das Gedenken sich nicht deckt mit dem, dessen man gedenkt.

Wenn der dhikr von jemandem praktiziert wird, der einen „Sitz“ und eine Verbindung zu den höheren Ebenen hat, dann wird das Herz aufhören, den dhikr zu kontemplieren, und seine Augen werden den, dessen gedacht wird, allein kontemplieren.

Wenn das Herz im Erinnernten aufgegangen ist, gibt es dort keinen Platz mehr, um das Gedenken selbst zu kontemplieren.

Herzen unterscheiden sich in Rang und Stufe: die Herzen gewöhnlicher Frommer bleiben mitten in der Luft gefangen. Sie können nicht sehr hoch steigen, weil ihre weltlichen Wünsche sie hinabziehen.

Die Herzen der Sucher steigen und bleiben dann stehen, je nach ihrer Stufe. Wo sie stehenbleiben, da ist ihr Rang. Auch sie werden von ihren irdischen Neigungen gefangengehalten und von ihren eigenen Wünsche beschwert.

Die Herzen jener, die ankommen, bleiben beim Thron stehen. Auch sie werden von den Resten ihrer Wünsche zurückgehalten, und auch sie können Gottes Platz in seinem Königreich nicht erreichen.

Aber die Herzen der Reinen und Erwählten erreichen Ihn dort, wo er sitzt – sie sind jene, die vollkommene Gemeinschaft und reinen dhikr besitzen. Sie sind jene, von denen Moses - Friede sei mir ihm - , sprach, als er sagte: „Oh Gott, bist du nahe, so daß ich Gemeinschaft mit dir haben kann, oder bist du fern, daß ich dich rufen soll? Gott sagte: „Ich weile bei jenen, die meiner gedenken“ (ana jalis man dhakarani).<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> Zu diesem *hadith qudsi* siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 168



## 7. DIE FARBE DES WASSERS

*In der Dunkelheit liegt große Freude. Vertiefe sie.*

Sana'i<sup>204</sup>

*Die liebeichen Formen und Farben sind ungetan, und was vieles zu sein schien, ist eins.*

Farid ad-Din Attar<sup>205</sup>

In der Terminologie der Sufis bedeutet „Farbe“ einen Zustand: eine Geistesverfassung im allgemeinen oder, spezifischer, einen mystischen Zustand. Wasser ist ein schwer faßbares Element; sein Wesen ist Flüssigkeit; es kann nicht in Raum und Zeit eingefangen oder festgehalten werden. Farbe und Wasser kommen in einem faszinierenden Bild vor, mit dem der Mystiker in der Sufiliteratur beschrieben wird. Sehr früh in der Geschichte des Sufismus meditierten die Sufis in den verschiedenen Zentren über die Bedeutung des mystischen Wissens, *marifa*, und die Eigenschaften des Mystikers, *al'rif*. Die frühen Sufi-Sammelwerke aus dem 10. und 11. Jh. enthalten viele Aussprüche über das Wesen beider. In *The Scintillating Lights*, das im 10. Jh. von Abu Nasr as-Sarraǰ zusammengestellt wurde, wird folgende Beschreibung des Mystikers Abu Yazid al-Bistami, dem um seiner ekstatischen Visionen und Äußerungen willen gefeierten Meister aus dem 9. Jh., zugeschrieben<sup>206</sup>:

Als er gebeten wurde, die Merkmale des Mystikers zu nennen, sagte Abu Yazid: „Die Farbe des Wassers ist die Farbe seines Gefäßes. Wenn du (Wasser) in ein weißes Gefäß gießt, wirst du glauben, es sei weiß. Wenn du Wasser in ein schwarzes Gefäß gießt, wirst du glauben, es sei schwarz und ebenso ist es mit Gelb, Rot und den anderen Farben. Die Zustände des Mystikers ändern sich, aber sein Herr ist der, der die Zustände ändert. (muhawwil al-ahwal)<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> Zit. in Inayat Khan, *The Hand of Poetry*, übers. v. Barks, p. 20

<sup>205</sup> Attar, *The Conference of Birds*, p. 191

<sup>206</sup> Über Abu Yazid und seine ekstatische *shatabat* siehe oben, Kap. 1 (Nische...

<sup>207</sup> As-Sarraǰ, *Kitab al-luma'*, p. 57 (übers. v. SS). In Al-Qushayri, *Ar-Risala*, p. 142, wird diese Aussage Al-Junayd zugeschrieben; siehe *Principles of Sufism*, übers. v. B.R. von Schlegel, p. 322

Diese Beschreibung des Mystikers als eines Menschen, dessen Farbe die Farbe des Wassers ist, hat mich von jeher fasziniert. Sie stellt eine Art von Sufi-Koan dar, ein kontemplierenswertes Rätselwort. Was sind die verschiedenen Gefäße, deren Farben sich im Wasser des mystischen Wissens spiegeln? Und was wohl ist die Farbe des Wassers?

Man stelle sich eine Welt vor, in der die einzige Farbe so unbestimmbar und unbeschreiblich ist wie die Farbe des Wassers – mit anderen Worten, eine farblose Welt. Sobald ich meine Augen schließe, ziehen dennoch Farben vor meinem geistigen Auge vorbei. Aus der Schatzkammer der Formen meiner Phantasie formt sich wie mit Zauberhand ein Kaleidoskop verschiedener Bilder: ein Pfauenrad mit seinem leuchtenden Königsblau und Türkis; ein Regenbogen, der sich majestätisch über einen purpur-grauen Himmel vor einer leuchtenden Landschaft wölbt; der Tanz von Orange-, Rosa-, Karminrot-, Blau- und Grüntönen eines Matissebilds. Oder die unvergeßlich bezaubernde Numinosität der Farben in einem Traum; die zarten Lila-, Rosa-, Mauve-, Weiß- und Grüntöne blühender Kirschbäume; die vulkanische Explosion eines Feldes von blutrotem Mohn; die hundert verschiedenen Schattierungen der Rosttöne im Herbst. Oder das warm leuchtende Gelb eines Meers von Sonnenblumen, die hunderte von Meilen des fleischrosa Erdbodens in Andalusien bedecken.

Formen und Farben sind der Rohstoff unserer Seherlebnisse, ganz gleich, ob sie sinnlich erlebt oder nur vorgestellt sind. Farben bereichern uns. Sie drücken unsere Stimmungen aus und beeinflussen sie. Meine Sprache versagt angesichts des Reichtums an Farben, und wenn ich mir vergegenwärtige, daß es eine Unzahl von Farben und Farbschattierungen oberhalb und unterhalb der Skala unserer gewöhnlichen optischen Wahrnehmung gibt, versagen mir vollends die Worte.<sup>208</sup>

Eine der bezauberndsten Erfahrungen mit Farben und Formen, die ich je hatte, war die Beobachtung der Pflanzen- und Tierwelt des Roten Meers. Man brauchte nur ein paar Schritte hinunter in eine von Glaswänden umgebene Kammer zu klettern, sich einen Platz hinter den Glaswänden zu suchen oder umherzuwandern und von verschiedenen Punkten aus hinauszublicken – und eine unerwartete Prozession mannigfaltiger Lebensformen zog still an einem vorbei: bunte, bizarre Fische, Seeigel, Aale, Wasserschlangen, Quallen, riesige, blumenkohlartige Meeresgeschöpfe, die ihre langen Arme ausstrecken, bereit, alles, was in die Nähe kam, zu verschlingen, zarte Seepferdchen, versteinerte Seesterne, die Korallenriffe, die diese Fülle beherbergten – all das spottete jeder gewöhnlichen Wahrnehmung und Beschreibung. Ich war berauscht, hingerissen von dieser stillen, kaleidoskopartigen Parade, die wie Halluzination anmutete. All diese Herrlichkeit, Munterkeit, Originalität, Komik, Häßlichkeit, Skurrilität,

---

<sup>208</sup> Das ungewöhnliche Phänomen eines totalen Verlusts des Farbensehens wird von dem Neurologen Oliver Sacks beschrieben; siehe „The Case of the Colorblind Painter“ in *An Anthropologist on Mars*, pp. 3-41

Verspieltheit und Feierlichkeit, die sich entlang der Glaswände bewegte, gewährte mir einen einzigartigen Einblick ins Reich göttlicher Schönheit und Majestät.

Im Gegensatz dazu betrachte man einmal die Feder eines Eichelhäfers, die so winzig ist, daß man aufpassen muß, sie nicht zu beschädigen, wenn man sie in der Hand hält. Braungrau, ziemlich gewöhnlich auf einer Seite, präsentiert sie auf der anderen Seite so unerwartet ein exquisites Muster von Lavendel mit weißen Streifen! Selbst die winzigste Zeichnung spiegelt die einzigartige Kunstfertigkeit des Göttlichen Schöpfers wider.

Farben spiegeln nicht nur die Schönheit der äußeren Welt, sondern können auch innere Wahrnehmungen ausdrücken. Selbst blinde Menschen können Farben „sehen“. Das folgende Zeugnis ist zugleich anrührend und aufschlußreich. Es ist von Jacques Lusseyran, einem Helden der französischen Résistance, geschrieben, der im Alter von sieben Jahren blind wurde und von da an eine innere Farbwahrnehmung entwickelte, die keineswegs weniger intensiv, sondern vielleicht eher noch vibrierender und faszinierender war als die verlorene Sinneswahrnehmung. Er schreibt:

Die Sehenden sprechen immer von der Nacht der Blindheit, und das ist von ihrem Standpunkt aus ganz natürlich. Aber diese Nacht existiert nicht. Zu keiner Stunde meines Lebens – weder im Bewußtsein noch selbst in den Träumen – riß die Kontinuität des Lichts ab...

Auch die Farben – alle Farben des Prismas – bestanden weiterhin. Für mich – das Kind, das so gern zeichnete und malte – war das ein solch unerwartetes Fest, daß ich Stunden im Spiel mit den Farben zubachte, und das konnte ich um so besser, als diese jetzt fügsamer waren.

Das Licht breitete seine Farben auf Dinge und Wesen. Mein Vater, meine Mutter, die Leute, denen ich auf der Straße begegnete oder die ich anstieß, sie waren alle in einer Weise farbig gegenwärtig, wie ich es niemals vor meiner Erblindung gesehen hatte. ...

Es war dasselbe mit der Liebe. ... In dem Sommer nach dem Unfall brachten mich meine Eltern an die Küste. Dort lernte ich ein kleines Mädchen meines Alters kennen. ... Sie trat in mein Leben ein wie ein großer, roter Stern oder eine reife Kirsche. Gewißheit hatte ich lediglich darüber, daß sie rot war und glänzte. ...

Natürlich hatten all die roten Leute auch ihre roten Schatten. Wenn sich Nicole zwischen zwei Pfützen salzigen Wassers unter den liebkosenden Strahlen der Sonne

zu mir setzte, sah ich rötliche Reflexe auf den Zeltwänden; selbst das Meer, das Blau des Wassers, nahm einen purpurnen Schimmer an. Ich folgte ihr in dem roten Kielwasser, das sie hinter sich herzog, wo sie auch ging.<sup>209</sup>

In der Sufitradition haben Farben eine ganz eigene Bedeutung. Die schwankenden inneren Zustände des Wanderers auf dem mystischen Pfad werden als „Farben“ angesehen. In der Sprache der Sufiliteratur wird der Prozeß, der auf der mystischen Reise aktiviert wird, manchmal mit einem arabischen Wort bezeichnet, das „Buntheit“, Farbänderung“ bedeutet: *talwin*. Dieser Begriff leitet sich von dem arabischen Wort für Farbe, *lawn* (oder, umgangssprachlicher, *lon*) ab. Buntheit bezeichnet das Fluktuieren des Herzens aus einem Zustand in den anderen. So ist *lon* manchmal synonym mit *bal*, was einen mystischen Zustand beschreibt.<sup>210</sup> Der Begriff *lon* hat in diesem Sinne sogar Eingang in die Umgangssprache gefunden; in manchen modernen arabischen Dialekten bedeutet die Frage „*esh lonak*“, was wörtlich mit „Was ist deine Farbe?“ wiedergegeben werden kann, eigentlich „In was für einem Zustand befindest du dich? Wie geht es dir?“

Als mystische Begriffe bezeichnen Farbe (*lon*), ebenso wie Zustand (*bal*) die ruhelosen, unbeständigen, schwankenden und fließenden, in diesem Buch eingehend untersuchten Erfahrungen, die der Suchende macht – Erfahrungen, die trotz ihres mystischen Offenbarungscharakters noch in hohem Maße subjektiv und ichgebunden sind. Die mystische Reise ist ein dynamischer Prozeß, in dem Zustände und Stufen des Herzens sich entfalten. Jedes Stadium hat eine eigene Stimmung, eine besondere Form, eine eigene Farbe. Die Fluktuation des Herzens ist, wie bereits darauf hingewiesen wurde, wahrscheinlich das Hauptthema in der Sufiliteratur. Das klagende Schilfgras, das die Karawane der Wanderer in der Wüste der mystischen Wildnis begleitet, wiederholt dieses Thema unablässig. „Nichts dauert ewig“ klagt ein persischer Dichter, „alles geht weiter, schwankt, verändert sich: *u mirawad*, er (oder sie) geht weg.“ (Die persische Sprache, in der ein so großer Teil der Sufiliteratur verfaßt wurde, macht keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern; daher wird nichts darüber gesagt, ob der Geliebte, der weggeht, männlich oder weiblich ist.) *Talwin* bezeichnet nicht nur das Schwanken der psychologischen oder emotionalen Befindlichkeiten auf dem mystischen Pfad. Auch die Erfahrungen, die zum Bereich der Phantasie (*alam al-mithal wal-khayaal*)<sup>211</sup> gehören – die Farben und Visionen, die in Träumen und spontanen oder absichtsvoll hervorgerufenen Phantasien, in tiefen Meditationszuständen oder in blitzhaften intuitiven Einsichten – Erfahrungen, die

---

<sup>209</sup> Jaques Lusseyran, *Das wiedergefundene Licht*, S. 19, 21 f.

<sup>210</sup> Siehe auch weiter oben, Kap. 1 (Nische...)

<sup>211</sup> Über Bedeutung und Funktion der Phantasie als der Brücke (*barzakab*) zwischen den beiden Welten, in denen der Mystiker lebt, siehe weiter oben, Kap. 3 (Träume...)

von einer langen Traditionskette von Visionären als mystisch angesehen wurden - hochkommen, fallen alle unter das Gesetz von Wandel und Buntheit. Das ist ein Aspekt, der einer näheren Untersuchung wert ist, zumal Adepten und Wissenschaftler, die sich mit der Mystik befassen, oft darüber hinwegsehen: nach Ansicht des Sufismus sind es eigentlich nicht die mystischen Erfahrungen, die am wichtigsten sind, sondern deren *Überschreitung*.

Viele Mystiker haben jedoch Berichte über Erfahrungen hinterlassen, in denen Farben als Spiegelung ihrer inneren Zustände gesehen wurden. Der Mystiker Najm ad-din Kubra aus dem späten 12. Jh, um ein Beispiel zu nennen, einer der größten Visionäre der Sufitradition, ist bekannt für seine Wahrnehmungen farbiger Lichter. Sein Buch *Whiffs of Beauty and Revelations of Majesty (Fawa'ich al-jamal wa-fawatih al-jalal)* ist voller Beschreibungen von Farbvisionen. Es sind keine physikalischen Farben; er sagt, daß sie von den Organen innerer Schau, nicht von den Augen als Sinnesorganen gesehen würden. Henri Corbin, dessen *Der Lichtmensch im iranischen Sufismus* eine Analyse der visionären Erfahrungen von Kubra und anderen Sufimystikern darstellt, erläutert, daß diese Visionen „keine Illusionen, sondern echte Visualisationen“ sind..., das farbige Ausmalen echter Gegenstände und Ereignisse, deren Realität ... nicht physisch, sondern suprasinnlich und psycho-spirituell ist.“<sup>212</sup>

Hier sind einige Passagen, die Kubras Lehre von der Bedeutung der visionären Farben demonstrieren:

„Es kommt vor, daß du mit Augen etwas von dem schaust, was du zuvor nur theoretisch durch den Intellekt kanntest. ...

...wenn du vor dir einen großen weiten Raum siehst, eine unendliche weite, die sich der Ferne zu öffnet, während über dir durchsichtige reine Luft ist und du am fernen Horizonte Farben wahrnimmst, grün, rot, gelb, blau, so wisse, daß dies deinen Übergang über diese Luft bis hin zum Gebiet dieser Farben ankündigt. Nun sind die Farben die der innerlich erfahrenen geistigen Zustände. Die grüne Farbe ist das Zeichen für das Leben des Herzens; die Farbe reinen glühenden Feuers ist das Zeichen für die Vitalität der geistigen Energie (himm), das heißt, der Macht zur Verwirklichung. Ist das Feuer glanzlos, so bedeutet es einen Zustand von Müdigkeit und Anstrengung bei dem Mystiker, der dem Kampf mit dem niederen Ich und

---

<sup>212</sup> Siehe Corbin, *The Man of Light...*, p. 78. Corbin, der französische Wissenschaftler und Philosoph, entwickelte seine einflußreiche Theorie des „Bildhaften“ (imaginal), des *mundus imaginalis*. Dieser ist, wie weiter oben (Kap. 3) besprochen wurde die Sphäre, aus der Traumbilder und Visionen stammen, eine Sphäre, in der diese Bilder und Visionen konkrete Wirklichkeit und nicht nur sogenannte Phantasiegebilde sind. Corbins Theorie gründet sich auf seinem eingehenden Studium der Lehren Kubras, Ibn Arabis und anderer mittelalterlicher Mystiker und Philosophen über die Imagination. Über den *mundus imaginalis* siehe auch Corbin, „*Mundus Imaginalis or the Imagery and the Imaginal*“, in *Spring* (1972), pp. 1-19.

dem Dämon folgt. Blau ist die Farbe dieses niederen Ich. Gelb zeigt Erschlaffung an. All dieses sind die über-sinnlichen Realitäten, die mit (dem Mystiker) in der doppelten Sprache von innerer Erfahrung (dhauq) und visionärer Wahrnehmung ein Gespräch führen. Es sind also zwei unbestechliche Zeugen; denn du erfährst innerlich in dir das, was du mit deinem inneren Blick schaust, und umgekehrt schaust du durch den inneren Blick genau das, was du in dir selbst erfährst."<sup>213</sup>

Die Sphäre der Phantasie, der Imagination, der *mundus imaginalis (alam al-mithal)*, ist die Sphäre, auf die sich der Sucher einstimmt, wenn er in der „Aktiven Imagination“ seine Imaginationsfähigkeit von seiner Sinneswahrnehmung und vom Denkprozeß loslöst. Es ist auch die Sphäre der archetypischen Traumbilder. Sie hat viele Ebenen, und sie kann so verfeinert werden, daß sie subtiler wird, ebenso wie die inneren Wahrnehmungsorgane verfeinert und subtiler werden. Auf ihrer feinsten und subtilsten Ebene, sagt uns Kubra, berührt die Sphäre der Imagination die Sphäre der echten mystischen Visionen und der Prophetie. Aufgrund seiner intensiven visuellen Erfahrungen entdeckte Kubra nach eigener Aussage die Spiritualität z.B. der Farbe Grün. Er schreibt:

Die grüne Farbe ist die letzte, die übrigbleibt. ... Diese grüne Farbe kann absolut rein sein; es kommt vor, daß sie getrübt ist. Ihre Reinheit kündigt die Herrschaft des göttlichen Lichts an, ihre Trübung kommt von einer Rückkehr der Finsternis der Natur.<sup>214</sup>

Wisse, daß Existenz nicht auf einen einzigen Akt beschränkt ist. Es gibt keinen Seins-Akt, jenseits von dem man nicht einen anderen Seins-Akt entdeckt, der auserlesener und schöner als der vorhergehende ist, bis man zum göttlichen Wesen gelangt. Für jeden Seins-Akt beim Durchlaufen des mystischen Pfades gibt es einen Brunnen. Die Seins-Kategorien sind auf sieben begrenzt. Darauf weist die Zahl der Erden und der Himmel hin. Wenn du nun also den Aufstieg durch die sieben Brunnen in den verschiedenen Seinskategorien gemacht hast, dann zeigt sich dir der Himmel der herrscherlichen Kraft (rububiya) und der Macht. Dessen Atmosphäre ist ein grünes Licht, dessen Grün die eines lebendigen Lichtes ist, von wellen

---

<sup>213</sup> Corbin, Der Lichtmensch..., S. 105 f.

<sup>214</sup> Corbin, Der Lichtmensch..., S. 106

durchlaufen, die sich ewig gegeneinander bewegen. In dieser grünen Farbe ist solche Intensität, daß die Menschengester nicht die Kraft haben, sie zu ertragen, was sie aber nicht hindert, mystische Liebesleidenschaft für sie zu empfinden. Auf der Oberfläche dieses Himmels zeigen sich Punkte von einem Rot, das intensiver als Feuer, Rubin oder Karneol ist, die in Gruppen von fünf angeordnet zu sein scheinen. Der Mystiker erfährt bei ihrem Anblick Heimweh und glühende Sehnsucht; er strebt danach, sich mit ihnen zu vereinigen.“<sup>215</sup>

Eines der Hauptanliegen der Sufilehre ist es, die Fluktuationen des Herzens aus einem Zustand in den anderen, von „Farbe“ zu „Farbe“ „zu kartographieren“ und ihre unendliche Buntheit zu skizzieren. Sufi-Handbücher seit dem 10. Jh. und einige frühere Sufi-Schriftsteller haben das holprige Gelände, durch das die mystische Reise geht, für zukünftige Reisende kartographiert. Sie haben die Zustände und Stationen benannt, durch die das wandernde Herz geht, wenn es sich auf die Suche nach seinem Kern begibt. Die Sufi-Lehre konzentriert sich, wie schon gesagt wurde, auf die Stationen des Herzens (*maqamat al-qulub*), auf die innere Reise des Herzens zu Gott (*sayr al-qalb ila allah*) durch extrem polare Zustände. Zustände der Erhebung und Ekstase, die die Sufis auf dem Pfad schmecken, sind „Expansion, Weitung“ (*bast*) genannt worden; Zustände von Angst und Verzweiflung – die dunkle Nacht der Seele – sind „Kontraktion“ genannt worden (*qabd*). Das Herz wird in beständiger Schwankung zwischen diesen beiden Extremen gehalten.

In den folgenden zwei Passagen erläutert Abu Ata‘ Allah, ein Sufidichter aus dem Ägypten des 13. Jahrhunderts, weshalb das Hin- und Herschleudern und Wenden des Herzens als Mittel der Erfahrung notwendig ist, welches schließlich zu einer *Befreiung* vom Pendeln zwischen den Gegensätzen führt und damit auf das Geheimnis des Einsseins, welches die Polarität zugleich überschreitet und *einschließt*, hinweist:

Manchmal bringt Er dich, dazu in der Nacht der Kontraktion zu lernen, was du nicht im strahlenden Tageslicht der Expansion gelernt hast.

...welche „euch näherstehen, wißt ihr nicht“ (Koran, 4, 12)<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Corbin, *Der Lichtmensch...*, S. 108

<sup>216</sup> Ibn Ata Allah, *The Book of Wisdom*, übers. v. V.Danner, p. 85

Er hat dich geweitet, um dich nicht zusammengezogen zu halten.

Er hat dich zusammengezogen, um dich nicht geweitet zu lassen, und er nahm dich von beidem weg, damit du niemandem außer ihm selbst gehörst.<sup>217</sup>

Der Zweck hinter dem Schwanken zwischen den Gegensätzen, zwischen den Zuständen von Erhebung und Depression, *Expansion* und *Kontraktion* wird von Bhai Sahib an einem Tag, als seine Schülerin, Mrs. Tweedie, Glück empfindet, als „ihr Herz voller Frieden ist“, erklärt. Er sagt:

Nach dem System wird der Shishya ständig zwischen den Gegensätzen, zwischen Höhen und tiefen, hin und hergerissen. Das schafft die nötige Reibung, um Leiden hervorzurufen, welches schließlich den Verstand besiegt.<sup>218</sup>

Ob also die Berichte alt oder neu sind, ob sie überkommene Begriffe, eine poetische Sprache oder die direkte Form eines Tagebuchs benutzen - sie erzählen die gleiche Geschichte. Sie berichten von einem System, das kaum an Begriffen oder Theorien interessiert ist, sondern vielmehr an Erfahrungen, die, werden sie durchgehalten, den Sucher aus der Welt der Polarität und Dualität in die Welt des Einsseins führen.

Aber das genaue Nachzeichnen der Reise ist nur ein Mittel zum Zweck. Welches ist dieser Zweck? - Auf das hinzudeuten, was jenseits aller Zustände und Farben liegt, auf einen Zustand, der ein Nicht-Zustand ist, auf eine Farbe, die eine Nicht-Farbe ist. Hier ist eine anregende Feststellung von Ibn al-Arabi, dem andalusischen Mystiker aus dem 13. Jh.:

Die Leute der Vollkommenheit haben alle Stufen und Zustände erkannt und sind jenseits von diesen zum Zustand über Majestät und Schönheit gelangt; so haben sie keine Eigenschaften und können nicht beschrieben werden.<sup>219</sup>

Was bedeutet es, „über Majestät und Schönheit hinaus zu gelangen“? Was kann es heißen, „keine Eigenschaften zu haben und nicht beschrieben werden zu können“? Was ist der Sufi danach? Was ist die höchste oder tiefste Errungenschaft des Sufi, der nach Wahrheit sucht? Es ist weder esoterisches Wissen noch Frieden des Geistes noch besondere Kräfte, noch sind es stoische, losgelöste kontemplative

---

<sup>217</sup> „

<sup>218</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 237

<sup>219</sup> Zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 376



Zustände. Es ist vielmehr ein Zustand totalen *Zunichtegewordenseins*, ein Zustand, der als ein Absorbiertsein vom Nichts, von der Farblosigkeit, beschrieben wird; der heißt, in diesem Nichtsein, das keine Form, keine Farbe hat, das jenseits von Farbe oder Zustand ist, das ein Absorbiertsein in die Totalität des Seins ist, zunichtegeworden zu sein. Dieser Zustand ist als *fana* bekannt, als Stille, als Vergehen, als das Ende aller Zustände, ein Nicht-Zustand. Eine Passage aus einem der ältesten Sufi-Sammelwerke versucht, diesen Zustand zu beschreiben:

Der Mystiker stirbt dem, was ihm selbst zugehört und bleibt durch das, was Gottes ist... Wenn er „zentriert“ ist, ist er auch „zerstreut“. ... Er ist „abwesend“ und „berauscht“, weil seine Unterscheidungsfähigkeit verschwunden ist, und in diesem Sinne sind alle Dinge für ihn eins geworden.<sup>220</sup>

Aber wenn das der höchste erwünschte Zustand ist, was sollen wir dann mit unserer Liebe zur Natur, unserer Liebe zu Farben, zu Kunst und Musik, zu Schönheit und Dichtung tun? Was sollen wir mit unserer Liebe zur Schönheit anfangen? Das ist eine höchst bestürzende Frage. Und endlich sind es nicht nur die sinnlichen Farben und Erlebnisse, welche die höchste mystische Erfahrung zu überschreiten verlangt; da sind auch die imaginierten Farben und Erlebnisse aus Träumen, aus Aktiver Imagination, aus Einsichten, Intuitionen und Offenbarungen, die in einer langen Überlieferung von Visionären als mystische Erfahrungen bezeichnet worden sind. Was wird aus all dem, wenn an die Stelle all dessen der Zustand des Nicht-Seins tritt?

Die Sufiliteratur stellt diese Fragen ohne Zweifel oder Verlegenheit. Zum Beispiel spricht in den *Vogelgesprächen*, einer einzigartigen Sufigeschichte, der Dichter, Farid ad-Din ausdrücklich und schonungslos über dieses höchste Verlangen der individuellen Seele, vom Ozean der Totalität, von der Farblosigkeit und Nichtheit absorbiert zu werden:

Das siebte Tal ist Armut und Nichtheit –  
Und dort wirst du reglos aufgehängt,  
bis du gezogen wirst – der Impuls kam nicht von dir –  
als Tropfen in das uferlose Meer.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis*, übers. v. A.J.Arberry, pp. 126-127

<sup>221</sup> *The Conference of Birds*, p. 166

Zuerst verlier dich selbst, dann verliere diesen Verlust und dann  
Zieh dich zurück von allem, was du wieder verloren hast –  
Geh in Frieden, und schreite Stufe um Stufe voran  
Bis du die Sphären des Nichtseins erringst.<sup>222</sup>

Einsgemacht mit seinem Geliebten wurde er  
Zum Nichtsein einer ausgelöschten Flamme.  
Echte Pilger ergründen, selbst wenn sie kämpfen,  
die Leidenschaft der Nacht der Vernichtung.<sup>223</sup>

Alles, was ich je verloren oder je gefunden habe  
Ist in der Tiefe dieser schwarzen Flut ertrunken.  
Auch ich bin verloren; ich hinterlasse keine Spur, kein Zeichen;  
Ich bin ein ins Dunkel geworfener Schatten,  
ein Tropfen, der ins Meer gefallen ist, und man wird vergeblich  
das Meer nach ihm durchsuchen.  
Dieses Nichtsein ist nicht für jeden,  
aber viele suchen es wie ich;  
und wer würde so weit kommen und nicht nach  
Nichtsein streben, dem letzten Wunsch des Pilgers?<sup>224</sup>

Als sie dann den Worten des Simurgh zuhörten,  
erfüllte ein Gefühl zitternden Vernichtetwerdens die Vögel –  
Die Substanz ihres Wesens war ungetan,  
und sie waren wie ein Schatten vor der Sonne verloren;  
Weder die Pilger noch ihr Führer blieben zurück.  
Der Simurgh hörte auf zu sprechen, und Stille herrschte.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup>

„

p. 205

<sup>223</sup> ebda., p. 212

<sup>224</sup> ebda., p. 213

<sup>225</sup> ebda., p. 220

Eine enorme Spannung liegt im Kern der mystischen Reise: die Spannung zwischen dem Wechsel zwischen Erfahrungen und unwandelbarer Stille, zwischen mystischen Zuständen und höchstem Nicht-Zustand. Ich habe viele Texte aus den *Vogelgesprächen* zitiert, weil ich kein anderes Werk der Literatur kenne, in dem die beiden Pole der mystischen Suche so markant nebeneinander stehen: am einen Pol die sich ständig ändernden, verwirrenden Erfahrungen, durch die der Sucher in seinem Prozeß die Vielheit (*talwin*) durchschreiten muß; und am anderen Pol der stille, schwarze Punkt des Absorbiertseins vom Nichts, jenseits aller Erfahrungen und jenseits der Buntheit der Vielfalt. „Es gibt nichts als das Nichts“, sagte er gestern“, zitiert Mrs. Tweedie ihren Lehrer Bhai Sahib in *Der Weg durchs Feuer*:

*Es gibt nichts als das Nichts*“, hatte Guruji gestern gesagt. Und er hatte es auf eine Art geäußert und mit soviel Nachdruck wiederholt, daß es ein Echo in meinem Herzen hervorrief und mich annehmen ließ, es sei für mich bestimmt. Diese Worte waren mir tief eingegangen... Was für ein wundervoller Satz... und er machte mich glücklich...

...Wie dieser erstaunliche Zustand zu Beginn einfach nur das Nichts gewesen sei, eine beängstigende Erfahrung für den Verstand und das Ich, die es dann nicht mehr gebe. In der Folge hätte es sich in eine Art kummervolles Glück, das viel Sehnsucht barg, gewandelt, und jetzt sei es wundervoll, die reinste Seligkeit. Ich könne nicht sagen, warum es so wundervoll sei, das Gefühl wäre noch zu neu für mich, und es ließe sich so schwer analysieren... Erst später, zu Hause, erkannte ich, daß die Antwort darauf in seiner Äußerung von gestern enthalten war. „*Es gibt nichts als das Nichts*.“ Das bedeutet einen vollkommenen Zustand, und deshalb ist es so wundervoll...<sup>226</sup>

Und einige Monate zuvor, am 10. April 1966, schreibt Mrs. Tweedie in ihr Tagebuch:

„Unsere Beziehung zu Gott ist etwas völlig anderes, als wir gewöhnlich glauben. Wir stellen uns die Beziehung von Gott und Mensch als Dualität vor. Da ist Gott, und hier ist der Mensch, der zu Gott betet und um etwas bittet oder Gott verehrt oder liebt oder lobpreist. Dabei gibt es immer zwei. Aber so verhält es sich nicht. Ich habe entdeckt, daß unsere Beziehung zu Gott ganz anderer Art ist. Es ist ein

---

<sup>226</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 908

Aufgehen ohne Worte und sogar auch ohne Gedanken in ‚etwas‘... in etwas, das so unvorstellbar, so grenzenlos ist, ein Eintauchen in die unermessliche Liebe, ein Verschmelzen mit ihr... Und der physische Körper und alles verschwinden darin. Gleichzeitig leidet der Körper... Er ist in diesem Prozeß der Auflösung gespannt wie eine Saite. ... „*Was Sie gesagt haben, ist absolut korrekt*“.<sup>227</sup>

Der Schüler erkennt es vielleicht nicht immer gleich, aber wenn eine wirkliche Verbindung zwischen ihm und seinem Lehrer zustandekommt und er sich der Energie des Lehrers *bereitwillig* aussetzt, setzt ein Prozeß ein, in dem der Schüler nicht nur horizontal zwischen einander widerstrebenden, polaren Zuständen schwankt, sondern weitaus intensiver noch *vertikal* zwischen zwei verschiedenen Dimensionen des Seins hin- und hergeworfen wird. Es kann sein, daß der Schüler den subtilen und schnellen Übergang zwischen den verschiedenen Dimensionen nicht bemerkt, und diese Unbewußtheit kann lange anhalten. Er versteht vielleicht nicht, warum er so viel leidet, warum die Reise so viele Schwierigkeiten mit sich bringt, so viele Opfer und Mißverständnisse, und warum alle vertrauten Werte wegfallen. Der Schüler mag protestieren und den Lehrer oder sogar Gott herausfordern. Moses selbst konnte, wie wir sahen, nicht verstehen, warum Khidr bestimmte unerträgliche Schandtaten beging, Handlungen, die Moses böse und absolut ungerecht erschienen.<sup>228</sup> Aber nach und nach kann der Schüler unmerklich dadurch, daß er der Energie des Lehrers ausgesetzt ist, (wie wir Attars Versen ausgesetzt gewesen sind) gelegentlich gleichzeitig auf beide Sphären eingestimmt sein. Wenn das geschieht, dann verwandelt und belebt sich alles auf der gewöhnlichen Seinsebene.

Dieses Reisen – manchmal in Lichtgeschwindigkeit – zwischen zwei Existenzebenen bringt Verwirrung, intensive Widerstände des Verstandes, Schmerzen der Kreuzigung für den Körper mit sich. Oft zieht der Schüler vor, die Augen zu verschließen und die beängstigende Bewegung zwischen Hier und Nicht-Hier zu ignorieren. Sie ist so verwirrend, so schwer anzunehmen, zu verstehen, zu erklären. Es ist leichter, dem „Jo-Jo-Syndrom“ nachzugeben (ein moderner Begriff für *talwin*). Wenn er aber aufrichtig und vertrauensvoll durchhält, wird er schließlich zum Angezogenwerden durch eine andere Dimension erwachen, zu einem anderen Bewußtseinszustand, einer anderen Seinsebene. Und dann wird er – mit einem Knall – wieder auf die Erde zurückgeworfen werden, weil er seine irdischen Geschäfte nicht vernachlässigen darf.

---

<sup>227</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 784/85

<sup>228</sup> Zu Moses' Begegnung mit Khidr siehe weiter oben, Kap. 4 (Khidr).

Das ist der Hauptgrund für die Zustände von Verwirrung und Widerstand, die einen so großen Anteil an der mystischen Reise haben. Die Verse aus den *Vogelgesprächen* sollen über die Erfahrungen und Erzählungen der Vögel dem Leser diese *andere*, wahrhaft mystische Dimension, für die das Schlüsselwort ist „*Es gibt nichts als das Nichts*“, in Herz und Verstand hämmern. In dieser Dimension verschwinden alle Farben. Alle mystischen Erfahrungen hören auf, *alles* hört auf. Das ist sehr schwierig zu akzeptieren. Es ist vielleicht die größte Anforderung, die der mystische Pfad an den Wanderer stellt, das größte Paradoxon, das nicht aufgelöst werden kann, weil dieser Nicht-Zustand, der höchste Zustand der Verschmelzung mit dem Nichts mitten im Leben stattfinden soll, inmitten all der Farben, Formen und Stimmungen, die das Leben bietet.

Mitten im Leben begegnet der Suchende diesem Ort in sich selbst, wo die beiden Seinsebenen sich begegnen, die beiden Ebenen, denen er hoffnungslos ausgesetzt wird, nachdem er einmal über die Türschwelle seines Lehrers gegangen ist. Dieser Punkt der Begegnung wird, wie wir sahen, traditionsgemäß als „das Zusammenfließen der beiden Meere“ (*majma‘ al-bahrayn*) bezeichnet. Hier, an diesem inneren Begegnungspunkt, wird der aufrichtige Sucher Khidr finden, den ewigen Führer. Khidr lebt mitten im Meer des Todes. Um das Wasser des ewigen Lebens, das von Khidr bewacht wird, zu erreichen, muß der Suchende dieses Meer überqueren. Er muß viele Tode erleben, und erst wenn er allem abstirbt, was ihm gehörte, *einschließlich seiner mystischen Erfahrungen*, erst wenn er dem Besitz von allem gänzlich entsagt, erst dann wird er zu neuem Leben erweckt und wiedergeboren in ein zeitloses Sein, das eingehüllt ist vom Ozean des Seins.

Tod und der Zustand äußerster innerer Armut werden durch die Farbe Schwarz symbolisiert. Der Sufi aus dem 15. Jh., Sheikh Shams ad-din al-Lahiji, der nur Schwarz zu tragen pflegte, zeichnete folgende überwältigende Erfahrung des schwarzen Lichtes der Vernichtung auf, das alle Lichter und Farben absorbierte:

Ich sah mich selbst in einer Welt von Licht. Berge und Wüsten schimmerten in Lichtern aller Farben: rot, gelb, weiß, blau. Ich fühlte eine verzehrende Sehnsucht nach ihnen; ich war wie wahnsinnig und außer mir vor der Heftigkeit und Intimität dieses Erlebnisses. Plötzlich sah ich, daß das schwarze Licht ins gesamte Universum eindrang. Himmel und Erde und alles, was da war, wurde ganz zu schwarzem Licht

und siehe da, ich war ganz absorbiert von diesem Licht und verlor das Bewußtsein.  
Dann kam ich wieder zu mir.<sup>229</sup>

Schwarzes Licht, ein Widerspruch in sich. Das ist eine der tiefsten, wenn nicht *die tiefste* mystische Erfahrung. Im Kern unseres abgesonderten Seins als individuelle menschliche Wesen wie im Kern des Seins als solchem existiert ein leerer, schwarzer Punkt des Nichts. Das ist der Rand unseres Bewußtseins, der Rand unseres Erlebens. Und doch *wird* es auf irgendeine geheimnisvolle Weise erfahren. Es wird bewußt, und es ist von vielen Mystikern verschiedener Richtungen berichtet und aufgezeichnet worden. Aber im Augenblick, da man es erlebt, überwältigt die Totalität dieses Erlebnisses, und angesichts des schwarzen Lichtes verschwindet alles andere; allein das schwarze Licht existiert.

Wir haben den ganzen Kreis bis zum Anfang dieses Kapitels abgeschritten: der Farbe des Wassers. Abu Nasr as-Sarraaj, der Sufi-Kompilator aus dem 10. Jh., der Abu Yazid al-Bistamis Beschreibung des mystischen *Die Farbe des Wassers ist die Farbe seines Gefäßes* zitiert, gibt folgenden Kommentar zu diesem Bild:

Abu Yazids Aussage bedeutet – Gott weiß es<sup>230</sup> - daß das Wasser im Maße seiner Reinheit die Farbe seines Gefäßes annimmt, jedoch verändert die Farbe des Gefäßes den Zustand seiner Reinheit nicht. Der Beobachter stellt sich vor, daß das Wasser weiß oder schwarz ist, aber das Wasser im Gefäß ist immer gleich. Ebenso ist es mit den Eigenschaften des Mystikers in Beziehung zu Gott. Auch wenn seine wechselnden Zustände die Führung übernehmen und ihn bald in die einen, bald in die andere Verfassung bringen, befindet sich sein innerstes Herz, *sirr*, unverändert bei Gott.<sup>231</sup>

*Die Farbe des Wassers.* Ein einfaches Bild, das die Essenz der Sufimystik und das Wesen des Paradoxons, das der Suchende leben muß, faßt. Wasser symbolisiert sowohl das Flüssige wie auch die potentielle Reinheit im Kern mystischen Lebens. Da gibt es keine Starre, keine Rechthaberei, sondern nur das mitfühlende Fließen von Empathie, Zärtlichkeit und schmelzenden Substanzen.

Wenn das Wasser rein ist, läßt es die Farbe des Gefäßes durchscheinen, in dem es sich befindet. Wir leben in vielen „Gefäßen“: in unserem physischen Körper mit seinen Organen und seiner Sinneswahrnehmung,

---

<sup>229</sup> Zit. in Corbin, *The Man of Light...*, p. 112

<sup>230</sup> Dieser traditionell übliche Einschub besagt, daß der Autor, während er seinen Kommentar gibt, demütig zum Ausdruck gibt, daß Gott allein die Wahrheit weiß

<sup>231</sup> As-Sarraaj, *Kitab al-luma'*, p. 57 (übers. v. SS)

im sozialen Gefüge und in Beziehungen, in unseren Vorlieben und Abneigungen, unserem Beruf, unseren Meinungen, unseren Glaubensvorstellungen und Prinzipien, unseren Ängsten und unserem Ehrgeiz, sogar in unserem spirituellen Leben, unseren Träumen, unserem Streben, unseren tiefsten Erfahrungen. All das sind verschiedene Teile und Aspekte der Individualität, die wir sind. Diese Aspekte geben uns Farbe, charakterisieren uns und unterscheiden uns von anderen; wir verhalten uns verschieden in verschiedenen Situationen, mit verschiedenen Menschen: wir verhalten uns anders, wenn wir bei der Arbeit sind, als wenn wir mit Freunden zusammen sind, anders, wenn wir krank als wenn wir gesund sind, anders wenn wir verärgert als wenn wir zufrieden sind, wenn wir uns verlieben als wenn eine Beziehung zu Ende gegangen ist, wenn wir meditieren als wenn wir uns einen Film anschauen. Die Umstände ändern sich ständig, doch der Mystiker bleibt im Herzen der gleiche. Etwas tief im Innern bleibt beständig, still und ohne Farbe. In seinem oder ihrem Inneren hat er oder sie sich davon befreit, sich mit irgendeinem Zustand oder Alter zu identifizieren, mit irgendeinem Gegenstand oder einer Person, mit irgendeinem Projekt oder Bestreben, sei es lobens- oder tadelnswert. Vom Standpunkt des Herzens der Herzen, des „Geheimnisses der Geheimnisse“ aus gesehen, vom Zustand von *ayn al-jam* aus gesehen, ist alles mit dem Ursprung des absoluten Seins verbunden.

In dem Maße, wie das Wasser rein ist, hat es selbst keine Farbe. Es hat keinen Charakter, keine Merkmale. Es spiegelt, was immer ihm begegnet, was immer sein Spiegelbild auf es wirft. Letztlich, in seiner tiefsten Tiefe, spiegelt das Wasser das schwarze Licht der absoluten Dunkelheit.

Deshalb haben die Meister darum gebetet, farb- und eigenschaftslos zu werden. Und in diesem Sinne sagte der Meister der Naqshbandi-Bruderschaft, Baha ad-din Naqshband: *„Die letzten 22 Jahre folgte ich den Fußstapfen von al-Hakim at-Tirmidhi. Wie er ohne Eigenschaften war, so bin ich jetzt ohne Eigenschaften. Wer weiß, der weiß.“*<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> *Al-Anwar al-qudsiyya fi manaqib as-sada an-Naqshbandiyya*, p. 131. Siehe auch Hasan Shushud, *Masters of Wisdom of Central Asia*, p. 44. Siehe auch weiter oben, Kap. 6 (Dhikr).

## 8. ETHIK UND VERHALTENSREGELN DER SUFIS

*Sufis sind die Auskehrer der Misthaufen der Menschen.*

Sufispruch

*Es leben viele (Naqsbbandis) in der Stadt. Aber an ihrer Kleidung ist nichts zu erkennen.  
Sie sind wie unsichtbar! Worauf es ankommt, ist das Herz! Es ist nur das Herz, auf das  
es ankommt!*

Ein zeitgenössischer Sufi aus Bukhara<sup>233</sup>

Der mystische Pfad wird gewöhnlich in Verbindung mit einer Gruppe gelebt. Eine Sufigruppe, die sich um einen Meister herum gebildet hat, wird *halqa* genannt: ein Ring, eine Kugel, ein Kreis. Die Mitglieder einer *halqa* sind als Gefährten auf dem Pfad zu Gott eng miteinander verbunden. Die frühen Zirkel kamen zusammen, um eine *tariqa* zu bilden: einen Pfad, eine Bruderschaft. Das Leben in Sufigruppen verlangte von den Mitgliedern volle Aufmerksamkeit, nicht nur für ihre eigenen Bedürfnisse, sondern auch für die Bedürfnisse ihrer männlichen und weiblichen Gefährten. Jeder Augenblick, jeder Ort und jede Person schufen Situationen, die eine bestimmte Handlung oder eine bestimmte Haltung erforderten. Daher finden wir in zahlreichen Sufi-Sammelwerken ganze Abschnitte, die sich mit Ethik und Verhaltensregeln befassen. Manche Sufiautoren haben sogar spezielle Abhandlungen über *adab* – das ist der arabische Ausdruck für Umgangsformen - gesammelt. Auflistungen von Verhaltensregeln enthalten Vorschriften für das richtige Verhalten in verschiedenen Situationen: was man tun und nicht tun sollte, wie man handeln sollte und wann man sich enthalten sollte, etwas zu tun. Diese Listen der *adab*, die – mündlich oder schriftlich – überliefert wurden, wurden festgehalten, gelehrt und von den Meistern kontrolliert, um in den Gruppen eine gute soziale Interaktion zu gewährleisten, die auf gegenseitigem Dienst begründet war und um eine Einstellung der Hingabe zu kultivieren. Abu Abd ar-Rahman as-Sulami, ein Meister aus dem 10./11. Jh., der eine „Sufi-Schule“ (*madrassa*) in Nishapur hatte, faßt diese Auffassung ganz einfach zusammen: „Bringe Freude in das Leben deiner Freunde und geh auf ihre Bedürfnisse ein ... finde keine Fehler an deinen

---

<sup>233</sup> Colin Thubron, *The Lost Heart of Asia*, p. 105



Freunden.<sup>234</sup> *Adab*-Listen haben demnach die Verhaltensnormen in Sufigruppen dargelegt und die gemäß der Sufitradition empfohlene Lebensweise definiert.<sup>235</sup>

Auf welcher Grundlage beruhen diese didaktischen und praktischen Aspekte des Pfades? Ein alter Ausspruch, den man Ali ibn Abi Talib, dem vierten moslemischen Kalifen, zuschreibt, sagt, daß Sufismus nichts anderes ist als der Besitz einer guten Anlage: „Sufismus ist eine gute Natur; wer die bessere Anlage hat, ist der bessere Sufi“.<sup>236</sup> Daß dies die Definition eines mystischen Systems sein soll, mag überraschen. Es wird nichts von Ekstase, von Offenbarung, von Wundern erwähnt; einfach nur eine „gute Natur“. Al-Hujwiri, der afghanische Sufi aus dem 11. Jh., zeichnet diese Aussage in seinem *Kashf al-Mahjub (The Unveiling of the Veiled)* auf, einem der ältesten Handbücher der Sufiüberlieferung. Wie die meisten Herausgeber von Sufi-Sammelwerken fügt al-Hujwiri zu dem Material, das er sammelt, eine eigene Interpretation hinzu. Den Ausspruch „Sufismus ist eine gute Natur; wer die bessere Natur hat, ist der bessere Sufi“ kommentiert er folgendermaßen:

Gute Natur gibt es in zweierlei Hinsicht: Gott gegenüber und den Menschen gegenüber. Die erstere ist Befolgen göttlicher Verfügungen, die letztere ist Ausdauer beim Tragen der Lasten der menschlichen Gesellschaft um Gottes willen.<sup>237</sup>

Al Hujwiris Aussage hält einen wesentlichen Aspekt des Sufismus fest. Sie setzt voraus, daß eine gute Natur oder „eine gute Disposition“<sup>238</sup> die Infrastruktur eines gesunden mystischen Lebens ist. Eine gute Disposition ist ein notwendiges Kapital nicht nur auf dem Gebiet sozialer Beziehungen, sondern auch für die Beziehung zu Gott.

Diese grundlegende Facette des Sufismus wird in einen in der Sufiliteratur gängigen Ausdruck gefaßt, der grob als „eine gute Geistesart besitzen“, „eine gute Haltung besitzen“ oder einfach „positiv denken“ (*busn az-zann*) übersetzt werden kann. Sufilehrer erinnern ihre Schüler ständig daran, daß sie eine „positive Einstellung“ nicht nur in ihren persönlichen Umständen und sozialen Beziehungen, sondern auch in der

---

<sup>234</sup> As-Sulami, *The Way of Sufi Chivalry*, p. 37

<sup>235</sup> Zu weiteren Hinweisen im Englischen erhältliche Bücher über *adab* sind: al-Ghazzali, *On the Duties of Brotherhood*, übers. v. M.Holland; al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, übers. v. R.A. Nicholson, Kap. XXIII, pp. 334-66; al-Qushayri, *Principles of Sufism*, übers. v. B.R. von Schlegell, Kap. 40, pp. 308-15; as-Suhrawardi, Abu Najib, *A Rule for Novices*, übers. v. M. Milson; as-Suhrawardi, Umar ibn Muhammad, *The „Awarif al-ma'arif*, übers. v. W. Clarke, bes. pp. 30-48; as-Sulami, *The Way of Sufi Chivalry*, übers. v. Tosun Bayrak al-Jerrahi.

<sup>236</sup> Diesen Ausspruch schreibt al-Qushayri al-Kattani zu; siehe *Ar-Risala* (Kapitel über Sufismus), p. 127. Man beachte auch folgenden von al-Qushayri aufgezeichneten Ausspruch: „Sufismus besteht in edlen Eigenschaften, die unter edlen Leuten von einem edlen Menschen zu einer edlen Zeit an den Tag gelegt werden“; zit. in *Principles of Sufism*, p. 303.

<sup>237</sup> Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, p. 39

<sup>238</sup> „ p. 39

Beziehung zu Gott haben sollten. Dies mag überflüssig erscheinen: kann es eine andere Art und Weise der Beziehung zu Gott geben? Worum geht es überhaupt bei dieser Anweisung?

Allzu oft neigen selbst aufrichtige Sucher dazu, verbittert zu sein wegen der Härten, die ihnen im Leben und auf dem Pfad begegnen. Sie hadern wegen ihrer Probleme, Mißerfolge, wegen des Unrechts, das man ihnen antut, sie hadern damit, daß der Lehrer sie zurückweist, mit der Ungerechtigkeit in der Welt usw. Bitterkeit, Neid, Groll – diese Emotionen bewirken eine negative Einstellung, *su' az-zann*, was „negativ denken“ über das, was Gott verfügt hat, bedeutet. Wenn diese Haltung vorherrscht, identifiziert sich der Sucher mit seinen Problemen und Leiden und verliert den Blick auf den Weg nach vorn. Das ist Sufi-Verhaltensregeln zufolge eine egozentrische Schwäche, die sich destruktiv auf den spirituellen Prozeß auswirkt. Deshalb wird der Suchende aufgefordert, „Gottes Anweisungen Folge zu leisten“ und auch „die Gesellschaft der Menschen um Gottes willen auszuhalten“. Die inneren und äußeren Kämpfe auf der Stufe (*maqam*) der Ausdauer (*sabr*) bauen ein Vertrauen zu Gott (*tawakkul*) auf und führen nach und nach zu einem Zustand der Ergebung und Zufriedenheit (*rida*). Ibn Ata', ein naher Gefährte von al-Hallâj, beschreibt die Stufe der Zufriedenheit wie folgt: „(Das ist, wenn) das Herz das, was Gott dem Menschen<sup>239</sup> zuallererst zgedacht hat, annimmt, so daß der Mensch erkennt, daß das, was Gott für ihn ausersehen hat, das Beste ist und er sich zufrieden ergibt und allen Zorn fahren läßt.“<sup>240</sup>

Eine Gruppe, Beziehungen, Familienleben, ein Scheitern, ein Verlust, Krankheit und andere Schwierigkeiten, die das Leben bietet – alles das sind Gelegenheiten, um die Haltung von *husn az-zann* zu üben. Die Härten und „Prüfungen“, mit denen der Sucher konfrontiert wird, können sehr förderlich für das spirituelle Leben sein, wenn er diese Haltung dazu einnimmt. Bhai Sahib, der Sufimeister des 20. Jh.s aus Kanpur, pflegte zu sagen: „Je größer die Beschränkung, um so größer die Vollkommenheit.“

Nach der Sufitradition führen zwei polar entgegengesetzte Haltungen zum Zustand der *rida*, der zufriedenen Ergebung: die eine ist Dankbarkeit (*shukr*), die andere Ausdauer (*sabr*). Sufis wird nahegelegt, jeweils das eine oder andere in Freude oder Leid anzuwenden. Wenn alles glatt läuft, bewahrt die Haltung der Dankbarkeit den Suchenden von den Täuschungen der *nafs*, die dazu neigt, alles Gute sich selbst zuzuschreiben, und lenkt seine Aufmerksamkeit auf den wahren Ursprung des Segens. In leidvollen Situationen schafft die Haltung der Ausdauer einen inneren Raum frei von Groll, in dem der Suchende darauf wartet, daß die Wellen der Sturmflut sich wieder beruhigen. Rumi formuliert diese Lehre poetisch folgendermaßen:

---

<sup>239</sup> Im arabischen Text bedeutet das für „Mensch“ verwendete Wort *abd* wörtlich „Sklave“.

<sup>240</sup> Zit. in as-Sarraj, *Kitab al-luma'*, p. 80 (übers. v. SS

Warum nachts sprechen? Der Liebhaber läßt tausend Zeichen sehen, das letzte davon sind Tränen, bleiche Wangen, ein schwacher Körper und fehlende Gesundheit.

Im Weinen ist er wie die Wolken, in der Ausdauer wie die Berge, im Niederwerfen wie das Wasser, in der Niedrigkeit wie der Schmutz auf der Straße.

Alle diese Heimsuchungen umgeben seinen Garten wie Dornen – darin aber sind Rosen, der Geliebte und ein fließender Springbrunnen.

Wenn du durch die Gartenmauer eintrittst und dich in sein Grün begibst, wirst du Dank sagen und dich in Dankbarkeit niederwerfen:

„Danksagung und Preis sei Gott! Denn er hat die Grausamkeit des Herbstes weggenommen. Die Erde hat sich mit Blüten überzogen, Frühling hat sein Gesicht gezeigt!“<sup>241</sup>

Eine anderer, ähnlicher Sufi-Ausspruch ist dem Propheten Mohammed zugeschrieben worden. Er sagt: „Gott hat den Charakter des *wali* aus nichts als Großmut gebildet“ (*ma jabala allah waliyyan illa ,ala as-sakha‘*). Großherzigkeit ist die Grundlage der guten Natur, die ein Sufi besitzen und vor allem anderen pflegen sollte. Sie bedeutet, großzügig zu schenken, gerne zu helfen, Verständnis für die Nöte anderer zu haben, Kranke zu besuchen, gastfreundlich, offen und weit sein, ohne allzuviele Berechnungen, Hemmungen und Bedingungen. „Sorge für deine Brüder mehr als du für deine eigene Familie sorgst“, schreibt as-Sulami; „Sei mit wenig für dich selbst zufrieden und wünsche anderen viel“<sup>242</sup>. Und al-Qushayri beschreibt, indem er einen allgemein bekannten Ausspruch zitiert, den Sufismus als „eine offene Hand und ein gutes Herz.“<sup>243</sup> Andere Bilder für Großmut sind ein fruchtesspendender Baum, ein breit dahinfließender Fluß, die Fülle der Erde und die Gnade des Regens.

Man erinnert sich, wie Bhai Sahib lebte, wie viele Menschen bei ihm, von ihm lebten. Mrs. Tweedie, die seine Lebensweise während ihres Aufenthaltes in Kanpur beobachtete, reagierte oft empört. Für ihre

---

<sup>241</sup> Rumi, *Divan*, 1331, zit. in Chittick, *The Sufi Path of Love*, pp. 218-19

<sup>242</sup> As-Sulami, *The Way of Sufi Chivalry*, pp. 40-41

<sup>243</sup> Al-Qushayri, *Ar-Risala*, (Kapitel über Sufismus), p. 127

westlichen Augen waren manche dieser Menschen ganz einfach Parasiten. Bhai Sahib aber bestand darauf, daß ein Sufi so zu leben habe.

In den Verhaltensregeln bestimmter Sufigruppen war eine der hervorstechendsten Regeln, die von den Meistern gelehrt wurden, *ithar*, was grob und nicht ganz zutreffend mit „Altruismus“ übersetzt werden kann. *Ithar* bedeutet, dem anderen den Vortritt, den Vorzug zu geben. *Esr* ist das höchste Zeichen der Sufi-Ritterlichkeit (*futuwwa*). Er wird bei Versammlungen (z.B. in der Gebets- oder Meditationsversammlung) praktiziert, wenn die Schüler damit zufrieden sind, in den hinteren Reihen statt vorne zu sitzen oder wenn sie darauf verzichten, Plätze zu reservieren. Bei einer Mahlzeit versucht der Schüler nicht, die besten oder frischesten Stücke zu bekommen. Es heißt, daß der Prophet Mohammed, wenn er mit seinen Schülern aß, immer als letzter zu essen begann.<sup>244</sup> Und Abu Sa'id ibn Abi al-Khayr schreibt über die Frage, was wohl die wichtigsten, für eine Sufigruppe vorgeschriebenen Verhaltensregeln seien: „Laßt sie nicht essen außer zusammen.“<sup>245</sup>

*Ithar* bedeutet auch, auf Urteile über seine Mitmenschen zu verzichten. Mehr noch, es bedeutet, Handlungen anderer zu rechtfertigen, selbst wenn sie falsch erscheinen. Als Dhu an-Nun gefragt wurde: „Mit wem soll ich mich zusammentun?“ war seine Antwort: „Mit dem, der ...keinen Zustand, in dem du dich gerade befindest, mißbilligt.“<sup>246</sup> Die Anhänger des „Pfades der Schuld“ bzw. „der Verantwortlichkeit“, die Malamatis von Nishapur, stellten die Regel auf: „Respektiere die anderen, betrachte sie wohlwollend, rechtfertige ihre Fehler und tadle dich selbst.“<sup>247</sup> Und Abu Ali ad-daqqaq, der verehrte Meister von al-Qushayri, sagte – vielleicht provozierend - : „(Sufismus) ist ein Pfad, der nur für Menschen geeignet ist, mit deren Geist Gott die Misthaufen reinigt.“<sup>248</sup>

Das Verhalten der Meister ist ein Modell für das Leben der Schüler, aber vom Schüler wird auch Unterscheidungsvermögen erwartet. Wieviel man geben oder nicht geben soll, das sind Fragen, mit denen man in einer miteinander kommunizierenden Gruppe täglich konfrontiert wird. Bewußtheit und Unterscheidungskraft sind gefordert, damit nicht aus falschen Motivationen heraus gegeben wird – zum Beispiel, um zu gefallen oder um jemanden zu beschwichtigen. Und umgekehrt sollte der Schüler, wenn nicht gegeben wird, darauf verzichten, sich selbstgerecht zu rechtfertigen. Dienen, Hilfe, großmütiges Geben wird ganz natürlich, wie der Fluß des Wassers, wenn man *da* und präsent, im Kontakt mit echten Bedürfnissen ist, ohne allzuvielen Fragen oder Bedingungen zu stellen.

---

<sup>244</sup> As-Sulami, *The Way of Sufi Chivalry*, p. 42

<sup>245</sup> Zit. in Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 46

<sup>246</sup> Al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis*, p. 11

<sup>247</sup> As-Sulami, *Risalat al-malamatiyya*, p. 90 (übers. v. SS)

<sup>248</sup> Zit. in al-Qushayri, *Ar-Risala* (Kapitel über Sufismus), p. 128

Hinter „Geben“ und „Großmut“ liegt ein wesentliches Prinzip: *Es wird einem nie für sich allein gegeben.* Ich habe immer gefunden, daß das ein tiefes, allgemeines Prinzip ist. Wenn man erkennt, daß man etwas bekommen hat, was man wirklich brauchte, empfindet man Dankbarkeit und wird aus einem Zustand egozentrischer Bedürftigkeit erlöst. Wenn man erfährt, daß es einen „Geber“ gibt und daß die eigene Bedürftigkeit gestillt wurde, kann sich man entspannen von Angst, Furcht und Mißtrauen. Unsere ganze – innere und äußere – Umgebung ändert sich. Dankbarkeit erzeugt Großmut. Sie ist eine bescheidene, unauffällige Weise, um Veränderungen zu bewirken. Sufis bezeichnen eine Haltung, bei der großmütiges Geben und dankbares Empfangen praktiziert wird, als „Polieren des Spiegels des Herzens.“ „Trage nicht das Gewand eines Sufi“, warnt as-Sulami, bevor du dich nicht durch das Reinigen deines Herzens als geeignet dazu erwiesen hast.“<sup>249</sup>

Ein anderer alter Ausspruch kommt hier in Erinnerung: „Wenn du jemanden siehst, dessen Herz sanft und warm ist, wisse, daß es ein Sufi ist.“ Der Name „Sufi“ leitet sich von dem arabischen Wort für Wolle: *suf* ab. Deshalb sind die von einem Sufi geforderten Eigenschaften Sanftheit und Wärme. Dieser Ausspruch gibt eine alte Tradition der Bewohner der Mittelmeerländer seit der Antike wieder. Er kann z. B. in vorislamischen jüdischen Überlieferungen gefunden werden, die die Bewohner des Südens generell als warm- und weichherzig bezeichnen. Frühe muslimische Zeugnisse beschreiben die Leute aus dem Jemen (und Jemen bedeutet Süden) auch so. Später scheint es, als hätten die Sufis diese Tradition übernommen und sie mit dem Bild der Wolle in Verbindung gebracht. Seit unvordenklichen Zeiten sind „Sufis“ jedweder Ausrichtung Vorbilder an Weichheit, Wärme, Fülle, Nachsicht gewesen. Bevor also irgendwelche Tugenden oder Verhaltensregeln angewendet werden sollen, ist der Adept aufgerufen, sich die Wärme und Sanftheit des Herzens anzueignen, die großmütiges Schenken, Hilfsbereitschaft, Dankbarkeit und Zufriedenheit erzeugt.

Aber steht die Aufforderung, zu „erwerben“, nicht im Widerspruch zu „Natur“ bzw. „Disposition“, was doch angeborene Eigenschaften voraussetzt? Das in der Tat so, aber wenn ein aufrichtiger Sucher den Gesichtskreis eines Lehrers betritt, nimmt er nach und nach das Wesen des Lehrers in sich auf, und im Lauf der Zeit „erwirbt“ er die Eigenschaften des Lehrers: Man spiegelt die Eigenschaften des Lehrers wider. Sufi-Ethik geht sogar noch weiter: Sie lehrt, daß dem Pfad zu folgen, letztlich heißt, „die Eigenschaften Gottes anzunehmen“ – *al-takhalluq bi-akhlaq allah*. Wie Gott großmütig und freigiebig ist, so sollten es auch die Liebenden Gottes sein.<sup>250</sup> Wenn der Wandlungsprozeß in der gesegneten Umgebung eines Lehrers stattfindet, öffnet sich eine Tür; von der inneren und äußeren Transformation, die die

---

<sup>249</sup> As-Sulami, *The Way of Sufi Chivalry*, p. 42

<sup>250</sup> Zu dem *hadith* „Charakterisiere (qualify) dich mit den Eigenschaften Gottes“ siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 142

Schüler durchmachen, heißt es, daß sie das wahre Wunder ist, das von den Freunden Gottes vollbracht wird. Bhai Sahib pflegte sein Haus daher so zu beschreiben: „Dies ist ein Haus der Trunkenbolde und der Verwandlung.“

In der alten Sufilehre gibt es eine universelle Dimension, die nichts anderes verlangt als eine „gütige Natur“, ein sanftes, warmes Herz und das Annehmen der Eigenschaften des Lehrers. Eine solche Lehre ist frei von der Starre und Selbstgerechtigkeit, zu der moralistische Systeme neigen. Sie ist an keinerlei theologische Lehren gebunden. Grundsätzlich steht sie über Konfessionen, Volkszugehörigkeit und religiöser Identität. Tatsächlich ist der Sufismus von einer langen Linie moslemischer Lehrer und Schüler formuliert und gelebt worden. Die Liebe und der Respekt vor dem Propheten Mohammed und für das Gesetz der islamischen Religion sind in den vergangenen 1200 Jahren ein unauslöschlicher Bestandteil dieser Überlieferung gewesen. Speziell der Naqshbandi-Pfad ist für sein striktes Befolgen der sunnitischen *shari'a* bekannt geworden.<sup>251</sup> Aber dies mag sich gemäß den Erfordernissen der Zeit geändert haben. Bhai Sahib, dem Meister des 20. Jh.s aus Kanpur, war die „Erlaubnis“ (*ijaza*) zu lehren von Guru Maharaj gegeben worden, seinem moslemischen Lehrer, der nie von ihm gefordert hatte, daß er seine hinduistische Herkunft verleugnen solle. Und Mrs. Tweedie wurde von Bhai Sahib trotz ihrer russisch-orthodoxen Herkunft als seine Nachfolgerin in den Westen geschickt.

Die universale Dimension wird durch Bhai Sahibs Ausspruch aufgezeigt, die Mrs. Tweedie in einer ihrer ersten Tagebucheinträgen notiert:

Sufismus ist eine Lebensweise. Er ist weder eine Religion noch eine Philosophie. Es gibt hinduistische Sufis, moslemische Sufis, christliche Sufis – mein Verehrter Lehrer Guru Maharaj war zum Beispiel Moslem.“ Er sagte das sehr sanft und mit einem liebevollen Ausdruck, die Augen träumerisch und verschleiert.<sup>252</sup>

Einige Tage später, am 12. Oktober, führt Bhai Sahib aus:

Ein System ist eine Schule des Yoga oder ein Pfad der Selbstverwirklichung – beides hat dieselbe Bedeutung. Man nennt uns Heilige, aber das ist dasselbe wie Yogis – Weisheit betreibt keine Wortklaubereien. Die Farbe unserer Linie ist goldgelb, und wir werden die Goldenen Sufis oder Schweigenden Sufis genannt,

---

<sup>251</sup> sunni *shari'a* ist das religiöse Gesetz und die Praxis des orthodoxen (Sunni) Islam. Es wurde in vier Haupt-Gesetzesschulen im 8. Jh. formuliert.

<sup>252</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 28

weil wir stille Meditation praktizieren. Wir benutzen weder Musik noch Tanz oder festgelegte Übungen. Wir gehören keinem bestimmten Land und keiner bestimmten Kultur an, aber wir arbeiten immer den jeweiligen Bedürfnissen der Menschen entsprechend. Wir zählen uns zum Raja-Yoga, doch nicht in dem Sinne, wie es von den Anhängern des Vedanta praktiziert wird. Raja heißt lediglich ‚königlich‘ – die direkte Stufe zur absoluten Wahrheit.“<sup>253</sup>

Eine gütige Natur, Großmut, sich an die Richtlinien des Lehrers halten, ein universales System, das sich auf Dankbarkeit, Ausdauer, Dienst und innere Stille gründet – das ist der Rahmen der Sufiethik und – verhaltensregeln.

„Sufismus ist Gewalt (*amwa*), es ist kein Friede darin“ ist eine bestürzende Aussage, besonders, wenn er al-Junaid, diesem gefeierten Meister des Baghdader Zirkels zugeschrieben wird, der einen bleibenden Eindruck auf die Sufiüberlieferung hinterlassen hat.<sup>254</sup> In der Tat schafft die Begegnung mit einem Sufimeister für den Schüler eine ruhelose Zwangssituation, in der er unbarmherzig in das Hin- und Hergeworfenwerden zwischen den Gegensätzen hineingezogen wird: Oft wird er sich in einem Strudel innerer Konflikte befinden, auf einem Karussell, die Nase im Dreck. Trotz der inneren und äußeren Drangsale, die der Lehrer und der Pfad ihm bereiten werden, wird von ihm ein gut in der Welt verankertes, verantwortungsvolles äußeres Leben verlangt. Das ist so, weil die mystische Suche mitten im Leben gelebt wird und gelebt werden muß. Wenn der Schüler ernsthaft versucht, die beiden Welten zusammenzubringen, können extreme innere Umwälzungen in ihm zustandekommen. Er verliert sein bisheriges Verständnis der Begriffe von richtig und falsch, während er gleichzeitig versucht, seine Verwurzelung in der Welt äußerer Verpflichtungen und Erscheinungen aufrechtzuerhalten.

Sufilehrer haben gelehrt, daß man auf dem Pfad die Vorstellung aufgeben muß, das, was man sehe, sei die Art und Weise, wie etwas wirklich beschaffen ist. Eine Stelle aus Rumis *Discourses*, die mit klarer didaktischer Absicht in Prosa geschrieben wurde, hebt diesen Punkt sehr prägnant hervor:

Wenn alles wirklich das wäre, was es zu sein scheint, dann würde der Prophet, der mit einer so weitreichenden, erleuchteten und erleuchtenden Vision begabt war, niemals ausgerufen haben: „Herr, zeige mir die Dinge, wie sie sind.“ Du zeigst ein

---

<sup>253</sup>Der Weg durchs Feuer, S. 40/41

<sup>254</sup> Zit. in al-Qushayri, *Ar-Risala* (Kapitel über Sufismus), p. 127

Ding als schön, und in Wirklichkeit ist es häßlich; du zeigst ein Ding als häßlich, und in Wirklichkeit ist es wunderbar. Deshalb zeigst du uns alles wie es ist, daß wir nicht in eine Falle geraten und ständig fehlgehen.‘ Nun ist dein Urteil, wie gut und erleuchtet es sein mag, gewiß nicht besser als das Urteil des Propheten. Er pflegte in dieser Weise zu sprechen; so lege dein Vertrauen nicht in jede Idee und jeden Begriff. Sei immer demütig und furchtsam vor Gott.<sup>255</sup>

Von dem gleichen relativistischen Standpunkt aus schreibt Abu Najib as-Suhrawardi, ein gefeierter Sufimeister aus Persien aus dem 12. Jh. und Verfasser eines der frühesten Sufibücher über Verhaltensregeln in seiner *A Sufi Rule for Novices*:

Die Antworten auf Fragen über Sufismus sind verschieden je nach der spirituellen Stufe des Fragestellers: dem Novizen (murid) wird unter Berücksichtigung der äußeren Aspekte des Sufismus geantwortet, d.h. mit Bezug auf die gegenseitigen Beziehungen (Ethik). Dem Sufi der mittleren Stufe (mutawassit) wird mit Bezug auf seine inneren Zustände (ahwal) geantwortet und dem Wissenden (al'arif) wird mit Bezug auf die Wirklichkeit (al-haqiqa). Der Anfang des Sufismus ist Lernen (ilm), die Mitte Praxis (amal) und das Ende Gnade.<sup>256</sup>

Der Lehrer wird für den Verstand der Schüler verwirrende und frustrierende Situationen schaffen, wenn er auf ähnliche Fragen diametral verschieden antwortet. Oft klagte Mrs. Tweedie Bhai Sahib an, daß er sich selbst widerspreche. Er war immer überrascht über diese Beschuldigung, wie sie in *Der Weg durchs Feuer* schreibt:

Bei mir gibt es keine Widersprüche. Ihr Verstand schafft nur welche. Am Morgen sagt man etwas, das zum Morgen gehört, am Mittag etwas, das zum Mittag gehört, und am Nachmittag und Abend wieder etwas, das der jeweiligen Tageszeit entspricht. Darin liegt kein Widerspruch. Unsere Worte richten sich nach der Zeit, dem Ort und dem Entwicklungszustand des Schülers...<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Rumi, *Discourses*, übers. v. Arberry, p. 18

<sup>256</sup> As-Suhrawardi, Abu Najib, übers. v. Milson, *A Sufi Rule for Novices*, pp. 35-36

<sup>257</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 278



Man kann hier klar sehen, wie verwirrend und beunruhigend das Leben bei einem Lehrer sein kann, wo Ethik und richtiges Verhalten in den *murid* mehr eingeflößt als direkt gelehrt werden. Es gibt da nicht nur keine Sicherheit oder Versicherung in den äußeren Situationen, die das Leben mit sich bringt, sondern man weiß nie mit Sicherheit, was der Lehrer von einem fordert oder wie der Lehrer einen beurteilt. Verwirrung ist absichtlich in das System der Sufi-Erziehung eingebaut, bis man durch wiederholtes Zurückgeworfenwerden lernt, eine neue Sichtweise anzunehmen, die Dinge anders zu sehen. Man lernt, auf nichts anderes mehr zu hören als auf die feinen Hinweise oder Winke, die spontan im Herzen entstehen. Dann spielen die äußeren Situationen einschließlich des provozierenden und verwirrenden Verhaltens des Lehrers nicht mehr die gleiche Rolle wie vorher. Dann mag man das gewöhnlichste Leben führen oder ein berühmter Führer werden; die Ethik wird dann nicht durch Ego-Wünsche verunreinigt. Mit den Worten as-Suhrawardis:

Der Sufi der mittleren Stufe (*mutawassit*) befindet sich in dem Prozeß, von einer Stufe zur nächsten emporzusteigen, aber der vollendete Sufi (*muntahin*) befindet sich in einer Lage der Stabilität und ist immun gegenüber den Auswirkungen der wechselvollen Zustände des Verstandes oder schwieriger Umstände... Dies wird auch durch ein Beispiel des Propheten bestätigt, der zuerst Einsamkeit praktiziert und sich später unter die Leute gemischt hatte. So sind auch die „Leute vom Säulengang“<sup>258</sup>, als sie den Zustand der Stabilität erreicht hatten, zu Führern und Verwaltern geworden, und es tat ihrer spirituellen Stufe keinen Abbruch, wenn sie sich unter Menschen begaben.<sup>259</sup>

„Zeit“, sagt al-Qushayri, „ist dort, wo du im Augenblick bist“, nämlich da, wo du dich *jetzt* befindest.<sup>260</sup> Deshalb besteht eine der wichtigsten Regeln, der sich der Suchende verpflichten muß, darin, wie er im Augenblick und gemäß den Erfordernissen des jeweiligen Augenblicks leben kann. Dieses Prinzip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden. Am inspirierendsten ist die Weise, wie es von den *Khawajagan*, den Meistern der Weisheit und Vorläufern des Naqshbandipfades, formuliert worden ist.

---

<sup>258</sup> Die „Leute vom Portico“, eine Gruppe frommer Begleiter des Propheten, wurden von den Sufis als idealer Prototyp islamischer Frömmigkeit angesehen.“ (So lautet eine Fußnote bei M. Milson (Übers.), *A Sufi Rule for Novices*, p. 36, n. 24.)

<sup>259</sup> As-Suhrawardi, *A Sufi Rule for Novices*, pp. 35-36

<sup>260</sup> Über diesen „existentiellen“ Aspekt der Sufiüberlieferung siehe auch Kap. 1

Anfänglich, im 12. Jh., waren von den Meistern acht Regeln festgelegt worden. Später, im 14. Jh., fügte Baha ad-Din noch drei hinzu. Alle diese Regeln betonen die verschiedenen Aspekte des „Lebens im Augenblick“. Die Meister haben sie in kurze, prägnante und etwas rätselhafte Formeln gefaßt.

„Gib acht auf deinen Schritt“ (persisch: *nazar bar qadam*) ist eine dieser Formeln. Wie ist das zu verstehen? Es gibt viele Arten der Interpretation. Es kann einfach bedeuten, daß man die Füße auf dem Boden behalten soll. Diese grundlegende, nüchterne Regel muß in Gruppen von spirituellen Aspiranten oft wieder neu ausgesprochen werden. Es mag wünschenswert sein, nach dem Höchsten zu streben, aber man darf nicht vergessen, wo man sich befindet oder wohin man geht. Sich um seine täglichen Angelegenheiten kümmern, die Dinge, für die man verantwortlich ist, in der richtigen Haltung zu erledigen, ist spirituell gesehen ebenso fordernd wie in tiefe mystische Zustände zu versinken. Mrs. Tweedie wiederholte oft – dabei zitierte sie Bhai Sahib: „Wir sind nicht faule Drohnen oder Lotosesser; wir stehen mit den Füßen fest auf dem Boden, während unsere Köpfe das Himmelsgewölbe tragen.“

„Auf deinen Schritt achtgeben“ kann auch als „bedenke deinen Schritt“ aufgefaßt werden, bedenke den Sinn und Zweck der Schritte, die du in den Übergangssituationen deines Lebens einschlägst. In *The Alchemy of Happiness* erhebt al-Ghazzali, ein berühmter Lehrer aus dem 11. Jh., die Forderung, ständig an den Zweck des Lebens und der spirituellen Reise zu denken. Er schreibt:

Wirkliche Selbsterkenntnis besteht darin, folgende Dinge zu erkennen: Was bist du in dir und woher kommst du? Wohin gehst du und zu welchem Zweck bist du für eine Zeitlang hierhergekommen, um hier zu verweilen, und worin besteht dein wahres Glück und Elend?<sup>261</sup>

Wenn man über diese existentiellen Fragen nachdenkt, kann das zu noch tieferen Erkenntnissen führen. Der Wanderer auf dem Pfad muß lernen, die ganze Zeit über wachsam zu sein, wie eine Katze vor einem Mauseloch und sich nicht von der Landschaft des Gebietes, in dem die Reise stattfindet, ablenken zu lassen. Man kann sowohl durch äußere wie durch innere Erscheinungen abgelenkt werden: man kann dadurch abgelenkt werden, daß man Erfahrungen, Träumen und psychologischen Problemen, der Sehnsucht, der nächsten Stufe des Pfades zu viel Aufmerksamkeit schenkt, ebenso wie dadurch, daß man zufälligen weltlichen Lockungen, die kommen und gehen, zu viel Aufmerksamkeit schenkt. Es ist nützlich zu beachten, daß das Streben nach spirituellem Leben manchmal zu einer Art von Scheuklappen werden

---

<sup>261</sup> Al-Ghazzali, *The Alchemy of Happiness*, übers. v. C. Field and E.L. Daniel, pp. 5-6

kann. Deshalb wird dem Sucher bei jedem Schritt geraten: Sei bewußt! Sei nicht selbstzufrieden! Achte auf deine Schritte!

Dann kann man weitergehen und darüber nachdenken: Wo stehe ich im Verhältnis zur Tradition, der ich angehöre? Bin ich in der Lage, das Vorbild meiner spirituellen Vorgänger nachzuleben? Kann ich nach ihren Vorgaben leben? Ist mir bewußt, daß ich einer „Tradition“ angehöre? Akzeptiere ich ihre Richtlinien, ihre Autorität? Lehne ich mich dagegen auf? Gibt es diesbezüglich Konflikte in mir?

Diese ebenso wie andere Interpretationsebenen dieser Regel beziehen sich auf die verschiedenen Lebensbereiche des Suchers. Natürlich legt jede Generation, jedes Zeitalter, jede Gruppe, jedes Individuum seine eigene Sichtweise und Auffassung in diese Formel. Sie ist knapp formuliert, so daß sie zu einem Saatgedanken werden kann, einem Fokus der Kontemplation, welche dann zu einem tieferen Selbstverständnis und größerer Aufrichtigkeit und Authentizität führen kann.

In seinem *Kashf al-Mahjub* zitiert al-Hujwiri einen Ausspruch eines etwas dunklen Sufis aus dem Nishapur aus dem 10. Jh., Abu Muhammad Murta'ish, der sagt: „Der Sufi ist der, dessen Streben mit seinem Fuß Schritt hält“. Dieser Ausspruch faßt sehr treffend zusammen, was bis jetzt gesagt worden ist. Im Anhang an seinen eigenen Kommentar schreibt al-Hujwiri:

Das heißt, er ist ganz gegenwärtig: seine Seele ist dort wo sein Körper ist, und seine Seele ist da, wo sein Fuß ist, und sein Fuß da, wo seine Seele ist. Das ist das Kennzeichen von Anwesenheit ohne Abwesenheit.<sup>262</sup>

Eine andere von den Meistern formulierte Regel ist das „Gewahrsein beim Atmen“ oder das „bewußte Atmen“ (persisch: *bush dar dam*). Was bedeutet „bewußt zu atmen“? Sufis haben immer die Meinung vertreten, daß jeder Augenblick, der vorübergeht, ohne daß man Gottes gedenkt, ein vertaner Augenblick ist. Der Atem verbindet uns mit dem Göttlichen. Im beständigen Fluß von Einatmen und Ausatmen *und besonders in der fast unmerklichen Pause zwischen beiden* zeigt sich ein vibrierendes Modell der beiden Welten, in denen wir leben, in uns: wir ziehen uns zurück und tauchen dann wieder auf; wir wenden uns nach innen in unsere inneren Kammern, um uns dann wieder nach außen zu wenden und am Leben in seiner äußeren Fülle teilzunehmen. Das Leben, das vollständige Leben, besteht aus den polaren Zuständen von „hinein“ und „hinaus“. Was dazwischen liegt, gehört zur Sphäre der Stille und des Nichtseins, dem wahren esoterischen Aspekt des Pfades zu Gott.

---

<sup>262</sup> Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, p. 39

J. G. Bennett faßt in seinen *The Masters of Wisdom* die Kommentare zu dieser Formel, die er in Naqshbandiquellen fand, so zusammen:

Atmen ist das Ernähren des inneren Menschen. Wenn wir atmen, sollten wir unsere Aufmerksamkeit auf jeden der aufeinanderfolgenden Atemzüge richten und unserer eigenen Gegenwart gewahr sein. Dafür ist es notwendig, in der richtigen Verfassung zu sein, denn der Atem gelangt, wenn er unaufmerksam vor sich geht, nicht an den richtigen Ort. Mawlana Saad ad-din Kashghari erklärte, daß dieses hosh dar dam verlangt, daß von einem Atemzug zum nächsten unsere Aufmerksamkeit offen für unser Ziel sein muß. Unaufmerksamkeit ist das, was uns von Gott trennt...

Khwaja Baha ad-din Naqshbandi sagte: „Die Grundlage dieses Pfades ist der Atem. Je mehr man in der Lage ist, bewußt zu atmen, um so stärker ist das innere Leben.“ Er fügte hinzu, daß es besonders wichtig ist, den Wechsel vom Einatmen zum Ausatmen bewußt wahrzunehmen...

Mawlana Jami, der große Dichter Zentralasiens, sagte, daß hosh dar dam der absolute Augenblick ist, in dem die persönliche Identität in das Eine eintaucht. Dies, sagte er, ist das höchste Ziel des Atmens.<sup>263</sup>

Diese Beschreibung mag viele Fragen aufwerfen. Welche eine Art von „Gewahrsein“ ist hier gefordert? Ist es ein mentales Gewahrsein, bei dem man noch durch den Verstand begrenzt ist und daher ganz anders als ein Zustand des „Verschmelzens“ mit dem Einen? Oder spielt diese Stelle auf einen anderen Bewußtseinszustand an, und wozu kann diese Praktik führen? Was bedeutet „absoluter Augenblick“? Das sind keine theoretischen oder akademischen Fragen. Suchende haben jahrhundertlang mit ihnen auf ihrer Suche nach dem „Endziel der Befreiung“ gerungen. Vor mehr als 1500 Jahren ist die gleiche Frage von dem verwirrten, aber inspirierten heiligen Augustinus gestellt worden, der in seinen *Confessiones* schrieb:

Wenn ich mich über mein Gedächtnis erhebe, wo werde ich dich finden? ... wenn ich dich außerhalb meines Gedächtnisses finde, kann ich deiner nicht eingedenk sein. Und wie soll ich dich finden, wenn ich deiner nicht eingedenk bin?<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> J.G. Bennet, *The Masters of Wisdom*, p. 102. Ausführlichere zusammenfassungen der sufi-Regeln können in folgenden Studien gefunden werden: J.G. Bennett, *The Masters of Wisdom*, pp. 102-104; Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 364 ff. ; J.S.Triningham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 202-204

<sup>264</sup> Saint Augustine, *Confessions*, p. 195

Indem ich mich an dich erinnerte, wuchs ich über jene Teile des Gedächtnisses hinaus, den ich mit den Tieren teile... Ich kam zu jenen Teilen meines Gedächtnisses, wo ich die Gefühle meines Geistes aufbewahrte und fand dich dort nicht. Ich betrat den innersten Sitz meines Geistes ... da sich der Geist auch selbst erinnert. Aber du warst nicht dort.<sup>265</sup>

Ringend und irrend lernen Sucher, daß in der Tat viele Bewußtseins Ebenen existieren. Aber dieses Ringen kann nicht auf die geistige Ebene begrenzt werden, da man auf dieser Ebene zwangsläufig in einen schwindelerregenden, bodenlosen Abgrund der Verwirrung stürzt. Wenn man sich dem Bewußtsein aber andererseits vom Atem her annähert, kann man von der Verwirrung des Verstandes befreit werden. Aber ob „das Geheimnis des Atmens“ wirklich zum „Zunichtwerden des (kleinen) Selbst und zur Einheit mit dem absoluten Wesen, das das Endziel der Befreiung ist“, führt oder nicht, wird der Sucher nur herausfinden, wenn er *tatsächlich* in die Mysterien des *bush dar dam* eintaucht.<sup>266</sup>

Die moralische Grundlage, auf der sich die Sufi-Ethik begründet, beruht nicht auf der Polarität von gut und böse, richtig und falsch. Sie begründet sich vielmehr auf der Polarität zwischen der Welt der Illusionen und eingebildeter Bedürfnisse, bei denen das Ego im Zusammenwirken mit der dreidimensionalen Sinneswahrnehmung und der Außenwelt dominiert (*baqiqa*). Die Welt der Wirklichkeit gehört zu einer Dimension, die frei ist von der Begrenzung der Sinneswahrnehmung, psychologischer Bedürfnisse und Wunschvorstellungen. Llewellyn Vaughan-Lee stellt diese Vorstellung in einen interessanten Zusammenhang, wenn er sagt, daß Beziehungen in einer spirituellen Gruppe von ihrem Wesen her vertikal, nicht horizontal seien. Das Bild einer eher vertikalen als horizontalen Achse der Freundschaft zeigt die mystische Ausrichtung auf das Heilige an. Tief in der Kollektivpsyche der Sufi-Überlieferung liegt diese einzielige Ausrichtung, die das Herz des Suchers zu allen Zeiten an das Göttliche, an den Geliebten, anbindet. Diese Verbindung gibt die Einstellung vor, mit der ein Sufi sein ganzes Leben sieht, einschließlich von Ethik und Moral. Abu Abd ar-Rahman as-Sulami drückt die Haltung, die sich aus einer solchen Ausrichtung ergibt, folgendermaßen aus:

---

<sup>265</sup> „ p. 200-201

<sup>266</sup> Zu *bush dar dam* siehe auch weiter oben (Kap. 6, Dhikr)

Gott hat zu seiner Gemeinschaft durch Hinweise gesprochen, und sie haben mit mystischen Äußerungen geantwortet. Wer kann die inneren Stufen dieser Menschen kennen? Nur die Freunde Gottes, die, welche reinen Herzens sind und jene, die Gott kennen. Sie sind die Liebenden Gottes... Ihre Herzen gehören dem (himmlischen) Thron an, ihre Körper den ungezähmten Instinkten. Der Baum der Liebe ist in ihre Herzen eingepflanzt worden und ihre Feinheiten sind wie Spione heimlich unter die Menschen eingeschleust worden... Sie verehren Gott durch Liebe, während die Leute Gott mit Praktiken verehren. Diese Gemeinschaft blickt von Gott aus auf Gott, während die Leute von ihrer Verehrung her auf Gott blicken. Sie nehmen nichts anderes zur Kenntnis als Gott und sie lieben nichts außer ihm.<sup>267</sup>

Sufis haben immer in Gruppen gelebt und gearbeitet; die Gruppe war als soziales Gefäß immer notwendig. Trotz ihrer vertikalen Ausrichtung sind horizontale Beziehungen in der Gruppe von großer Bedeutung. Die Sufihandbücher betonen, daß die sogenannte „vertikale“ Ausrichtung auf „horizontalen“ Beziehungen begründet sein soll. Die „Kommunität“, um einen Sufi-Ausdruck zu gebrauchen, lebt innerhalb einer größeren sozialen Gemeinschaft: der Familie, der Stadt, dem Land, der Kultur des Zeitalters. All das wird niemals vernachlässigt. In der Ordnung der Sufi-Ethik hat jeder sein besonderes Recht: der Vater, die Mutter, die Ehefrau, die Kinder, die entferntere Familie, der Nachbar, der Gast<sup>268</sup>, die Beamten, der Herrscher und so weiter. Jedoch leiten sich alle diese horizontalen sozialen Rechte von dem einzigen zentralen Punkt ab, von dem aus man immer vertikal mit dem Herzen an den Pfad, an das Jenseitige angeschlossen ist.

In diesem Zusammenhang habe ich folgenden Ausspruch gefunden, der Abu Yazid al-Bistami zugeschrieben wird, und der verblüffend und zugleich anregend ist: „Was ist das wunderbarste Kennzeichen des Mystikers? Daß er mit dir ißt, mit dir trinkt, mit dir scherzt, von dir kauft, dir verkauft, während sein Herz sich im heiligen Königreich befindet. Das ist das wunderbarste Kennzeichen.“<sup>269</sup> Das Wunderbare ist das Zusammenkommen der beiden Dimensionen, in denen der Mystiker lebt. Äußerlich unterscheidet er sich nicht von normalen Männern und Frauen. Er erfüllt seine Pflichten und Aufgaben in

---

<sup>267</sup> As-Sulami, *Nasim al-arwah (The Breath of Souls)*, p. 163 (übers. v. SS)

<sup>268</sup> Gastfreundschaft ist im Osten immer von äußerster Wichtigkeit gewesen: „Lade Gäste ein, bewirte sie festlich, sei gastfreundlich“, schreibt as-Sulami. Siehe sein *The Way of Sufi Chivalry*, p. 40

<sup>269</sup> Siehe as-Sulami, *Risalat...*, pp. 91-92 (übers. v. SS)

der Welt ganz gewöhnlich. Nichts deutet auf seinen wirklichen Zustand hin. Aber innerlich ist er aufmerksam für und angeschlossen an eine andere Seinsebene.

Das mag ein Wunder sein, aber eines, das der Pfad allen seinen Suchenden vorschreibt. In den von den *Khwajagan* festgelegten Regeln ist die Praktik, in dieser Weise in der Welt zu sein, als „Einsamkeit in der Menge“ bekannt (*kehalwat dar anjuman*). Eine solche innere „Einsamkeit“ inmitten des Tumults des Lebens mit all seinen Verrichtungen wird zu einer tiefen Erfahrung, wenn die vertikalen und horizontalen Ausrichtungen sich kreuzen. Dann treffen sich die Gegensätze; dann wird man vom bewußten oder halbbewußten Prozeß der „Identifikation“ mit dem anderen befreit, ohne das Gefühl von wahrer Fürsorge und wahrem Mitgefühl zu verlieren. Mit anderen Worten, dann wird man zugleich losgelöst und demütigt.

Es heißt, daß, sogar bevor der Sucher sich bewußt dafür entscheidet, einem bestimmten Pfad oder einem bestimmten Lehrer zu folgen, er innerlich *programmiert* oder „gebrandmarkt“ worden ist, sich an diesen Pfad oder diesen Lehrer anzuschließen. „Programmiert“ oder „gebrandmarkt“ (wie ein Schaf von seinem Besitzer) zu sein, ist angeboren, ist dem Sucher ins Herz der Herzen geschrieben. Es ist seine geheime Bestimmung, die sich in seinem Leben Tag für Tag, Stufe für Stufe entfaltet. Sie drängt ihn dazu, daß er sich – ohne genau zu wissen, warum – zu einem bestimmten Pfad oder einem bestimmten Lehrer hingezogen fühlt, und durch dieses Hingezogensein verändert er sich. Sufis haben diese Anziehung *jadhb* genannt und jene, die sich angezogen fühlen, *majdhubun*. Es braucht gewöhnlich viel Zeit, um das äußere Leben in Einklang mit der inneren Suche zu bringen. Es braucht lange, bis man erkennt, daß das Sich-Anschließen an eine Gruppe oder eine Zeit für den stillen *dbiker* festzusetzen nicht an sich schon das Ziel der Reise ist. Es braucht Zeit, zu erkennen, daß der Pfad eine 24-Stunden-Beschäftigung ist und daß er alle Trivialitäten und Kleinigkeiten umfaßt. Er umfaßt „horizontale“ Beziehungen ebensogut wie „vertikale“ Erfahrungen, Visionen oder große Träume, die der Sucher von Zeit zu Zeit erleben mag.

Wenn dann die Zeit kommt, da der Sucher sich der Wucht der inneren Prägung, der *naqsh*, die (wie das Wort *naqsh* sagt) in sein Herz und seine Seele eingeprägt worden ist, mehr oder weniger bewußt wird, er mehr oder weniger zu ihr erweckt ist. Dann richtet sich sein ganzes Leben auf den Pfad aus und hängt an ihm wie Eisen an einem Magneten. Von diesem Punkt an wird die innere Programmierung, ob er es weiß oder nicht, zur äußeren Wirklichkeit. Dann gestaltet das innere Gesetz des Pfades alles, was er tut, alles, was er sagt, alles, was er wird. Von diesem Augenblick an lebt der Sucher sein tägliches Leben ebenso wie sein inneres, spirituelles Leben in der Gegenwart des Pfades. Dann wird der Pfad für ihn zu einer lebendigen Wirklichkeit, ist er kein bloßes Konzept oder Bild oder ein Komplex von Regeln oder eine Vorstellung von der Zukunft mehr. An diesem Punkt verpflichtet er sich – halbbewußt oder in vollem

Bewußtsein – dem Pfad zu folgen. Und von diesem Punkt an wird er, ob er weiß oder nicht, vom Pfad *geführt*. Wenn er aufmerksam genug ist, sollte er finden, daß in diesen Zuständen der Verwirrung und des Nichtwissens, die auf der mystischen Reise die Regel sind, in der Tiefe seiner Seele plötzlich ein Hinweis auftaucht; ein Wink, ein Drang, ein Traum, eine Richtung wird in ihm entstehen. Sie entstehen an dem Ort, an dem sein „Geheimnis“ (*sirr*), sein Herz der Herzen, dem Herzen des Pfades begegnet.

Wenn er diesem Hinweis vertraut, wird er von ihm dazu gebracht werden, nach seiner Anweisung zu handeln. Das ist die eigentliche *Essenz* der Ethik und der Verhaltensnormen, die den Suchenden seit Generationen von früheren Reisenden auf dem Pfad weitergegeben wurden. Dieser „Kodex“ hilft dem Sucher, sich gelassen den Gesetzen des Landes und der Kultur, in der er lebt, anzupassen; er zeigt ihm auch, wie er sich in das soziale Gefüge, in dem das Leben gelebt wird, einfügen kann, ohne seine innere Ausrichtung zu verlieren. Indem er dem Verhaltensmodell des Pfades folgt, lernt der Sucher, wie man gleichzeitig in beiden Welten leben kann. „Ein Wali (Heiliger) ist ein Mensch im Gleichgewicht“, sagte Bhai Sahib zu Mrs. Tweedie:

Er weiß, daß diese Welt keine schlechte ist, und er muß in beiden Welten leben, der spirituellen wie auch der physischen, und ein Leben auf dieser Erde führen. Es gibt für ihn nichts Gutes oder schlechtes; Gut und Böse sind relative Begriffe.<sup>270</sup>

Das ist die Beschreibung eines Wali, kann man argumentieren, eines erleuchteten Wesens, eines „vollständigen menschlichen Wesens“ (*al-insan al-kamil*); und was ist mit Novizen, Suchenden, *muridun*? Aber im Grunde gibt es nicht zwei Gesetze. Wenn der Suchende zum Lehrer strebt, wird der Lehrer für ihn zu einem Modell des Pfades; er wird zu einem Spiegel, in dem der Sucher sein eigenes Herz der Herzen, seine eigene innerste Seele, kontempliert. Im Spiegel des Lehrers sieht der Sucher seine eigene Seele in ihrer hinreißendsten, strahlendsten Schönheit, die der Geliebte ihr von Ewigkeit her verliehen hat. Indem er die Spiegelung dieser inneren Gestalt im Spiegel des Lehrers kontempliert, verliebt sich der Suchende in diese Schönheit und gelobt, sie immer zu fördern und zu hüten. Durch dieses Liebesband werden die Gesetze des geliebten Lehrers auch zu seinen Gesetzen, dessen Eigenschaften zu seinen Eigenschaften. Auf dieser Ebene des Aufeinander-Eingestimmtseins gibt es nur sehr selten nennenswerte Verwirrungen oder Verwechslungen. Der Sucher lebt einfach in einer Zustand gegenseitiger Liebe, die er spürt, wenn sein Herz sich weitet und immer weicher und wärmer wird.

---

<sup>270</sup> *Der Weg durchs Feuer*, S. 327



## 9. „ES IST DIE FUNKTION, DIE DAS ORGAN BILDET.“

(Irina Tweedie)

*Der im Herzen Arme bietet Gott nichts an als seine Armut.*

Abu Hafs al-Haddad<sup>271</sup>

*Weh dir, wenn du mit „deinem Land“ Damaskus, Bagdad oder irgendeine andere Stadt auf der Welt meinst.*

Shibab ad-Din Suhrawardi<sup>272</sup>

Mystische Systeme sind verschieden; manche entspringen einem unstillbaren Durst nach Wissen, nach *gnosis*; manche entwickeln sich um das Bedürfnis nach Verehrung und Anbetung herum; manche streben an, Macht über Menschen und Dämonen zu erlangen, während andere das Konzept und die Praktik des Dienens propagieren; und manche entstehen aus der Sehnsucht, von der Totalität des Seins absorbiert zu werden. Aber abgesehen von den typologischen Unterschieden eignet mystischen Systemen eine – bisweilen nur schwache und undeutliche - Erinnerung an einen früheren, vor-weltlichen Zustand der Fülle. Aus dieser Erinnerung erwächst eine Sehnsucht, eine schmerzvolle Unruhe, weil in einem Leben, das nur als teilweise gelebt erfahren wird, nichts mit der glückseligen Fülle (*sa'ada*) verglichen werden kann, die diese Erinnerung in ihrer Tiefe birgt. Das Tal der Suche wird um dieses ruhelosen Zustands der Bedürftigkeit willen aufgesucht, aufgrund des Wunsches, eine existentielle Leere zu füllen, wegen eines Dranges nach Ganzheit, nach Lebensfülle in den Tiefen der Seele. Dieses Gefühl liegt im Kern des menschlichen Strebens nach Ganzwerden und Erfüllung, und das ist die Grundlage der mystischen Suche. Mystik wird oft mit ungewöhnlichen Erfahrungen und übernatürlichen Phänomenen identifiziert. Es wird oft gelehrt, daß es in der Mystik um die Geheimnisse des Jenseitigen geht, aber in Wirklichkeit geht es dabei um die Geheimnisse, die im Wesen des Menschen verborgen sind. Wie wir immer wieder sahen, lehrt der Sufismus, daß das, was sich im Zentrum des menschlichen Wesens befindet, das Herz ist. „Das Wort

---

<sup>271</sup> Zit. in al-Qushayri, *Ar-Risala* (Kapitel über Armut), p. 123

<sup>272</sup> As-Suhrawardi, Shihab ad-Din, *Risalat al-abraj (The Epistle of the Towers)*, zit. in Henri Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 19

Herz hat zwei Bedeutungen“, schreibt al-Ghazzali am Ende des 11. Jahrhunderts in seinem monumentalen Werk *The Revival of the Religious Sciences*,

Das konische (Stück) Fleisch, das im linken Teil des Brustkorbs liegt, ... und ein feinstoffliches göttliches und spirituelles Organ (*latifa*), das mit dem physischen Herzen verbunden ist. Dieses Feinstoffliche ist das wahre Wesen des Menschen. Es ist dieses im Menschen, das wahrnimmt und lernt und weiß.<sup>273</sup>

Das Rückgrat des mystischen Pfades ist die Suche nach der uranfänglichen Ganzheit. Um ein vollständiger Mensch zu werden, muß der Sucher seine wahre menschliche Natur entdecken. Deshalb hat die Sufitradition in einem frühen Stadium eine „mystische Psychologie“ entwickelt, eine „Wissenschaft vom Selbst“ (*ilm an-nafs*), die sich auf zwei miteinander verbundene Prinzipien gründet. Das erste Prinzip stellt fest, daß der Mensch *nach dem Bilde Gottes geschaffen ist*<sup>274</sup>, und das zweite, daß *das Wissen um das Selbst zum Wissen um Gott führt*.<sup>275</sup> Die Selbsterkenntnis des Menschen ist deshalb im tiefsten Sinn der Schlüssel, der die Tür zum mystischen Ziel öffnet, dem Ende, das auch der Anfang ist: der Erfahrung eines Lebens, das ganz, voll, als vollständiger Mensch gelebt wird.

Der Mensch, der den Zustand der Ganzheit durch Selbsterkenntnis erlangt hat, ist ein vollständiger Mensch. In der Sufiterminologie ist „Mensch“ (engl. *man*=Mensch, Mann; *rajul*) keine Geschlechtsbestimmung. Es ist ein Hinweis – unabhängig vom Geschlecht, auf eine Stufe und Entwicklungsstufe eines Menschen, sei es Mann oder Frau. Wer oder was ist ein menschliches Wesen? Jalal ad-Din Rumi gibt in einem seiner Diskurse folgende Definition:

Der Mensch, der ohne Gott handeln kann und keine Anstrengungen unternimmt, ist überhaupt kein Mensch; selbst wenn er in der Lage wäre, Gott zu begreifen, wäre dies nicht Gott. Deshalb ist der wahre Mensch der, der nie ohne Streben ist, der sich ruhelos und unablässig um das Licht der Majestät Gottes dreht. Und Gott ist der, der den Menschen verzehrt und ihn zunichte macht, - was nicht mit dem Verstand begriffen werden kann.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> Al-Ghazzali, *Ihya'ulum ad-Din*, vol. III, Buch I, p. 4 (übers. v. SS)

<sup>274</sup> Das beruht auf einem prophetischen *hadith*, „Gott schuf Adam nach Seinem Bild“, der seinerseits auf Genesis 1, 26-27 zurückgeht. Zu diesem *hadith* siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 188

<sup>275</sup> Über das zentrale *hadith* „Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn“ (*man'arafa nafsahu faqad'arafa rabbahu*) siehe weiter oben, Kap.2 (Anstrengung...)

<sup>276</sup> Rumi, *Discourses*, übers. v. Arberry, p. 48

Nach Meinung der Sufilehrer führt das Wissen vom Selbst letztlich und wesentlich zu der Auffassung, daß „Menschheit“ (*rujuliyya*) auch „Sklaventum“ (*ubudiyya*) ist, da ja der Bezugspunkt echter Selbsterkenntnis Gott ist, dem allein „Herrschaft“ (*rububiyya*) und Majestät (*jalal*) zukommt. Volles Menschsein kann deshalb nicht erlangt werden, ehe der Mensch sich nicht seiner Abhängigkeit und seines Mangels bewußt wird. Sucher unserer Zeit, deren spirituelle Suche oft mit einer Introspektion verbunden ist, die sich auf moderne, ich-zentrierte psychologische Systeme gründet, werden vielleicht diesen doppelten Aspekt der Auffassung von Menschsein im Sufismus als schwierig empfinden.<sup>277</sup>

Um diese polar entgegengesetzten Aspekte menschlichen Seins zu „erkennen“ wie sie wirklich sind, muß der Mensch, so sagen die Sufilehrer, besondere Wahrnehmungsorgane, innere, subtile Sinne ausbilden. In Wissenschaft und Technik sind eindrucksvolle Erweiterungen unseres Denkens und unserer Sinne entwickelt worden. Um aber die wahre Natur des Menschen zu beobachten, reichen diese Erweiterungen nicht aus; eine andere Art von Sinnen muß gebildet werden. Diese, sagen die Sufis, sind Sinnesorgane des feinstofflichen Herzens, jenes „göttlichen und spirituellen feinstofflichen Organs, welches... das im Menschen ist, was wahrnimmt und lernt und weiß.“

Die Suche nach Ganzheit ist deshalb ein Prozeß, bei dem der *innere* Mensch entwickelt wird, ein Prozeß, während dem die groben, physischen Sinne allmählich in ihre feinstofflichen Äquivalente umgewandelt werden. „Unser Pfad ist ein Pfad der Alchemie“, schreibt Najm ad-Din Kubra, dessen Blütezeit in der ersten Hälfte des unruhigen 13. Jh.s war. „Das subtile Lichtorgan (*al-latifa an-nuraniyya*) muß aus diesen (materiellen) Bergen extrahiert werden.“<sup>278</sup> „Die fünf Sinne werden durch andere Sinne ersetzt“, fährt er fort:

Andere Sinne öffnen sich ins Unsichtbare (*al-ghayb*) hinein: Augen, Ohren, (der) Geruch(ssinn), Mund, Hände, Füße, eine (andere Ebene) des Seins. (Ein Mensch) sieht und hört und nimmt Nahrung zu sich aus dem Unsichtbaren... und spricht und geht und läuft und erreicht ferne Länder... Was der Durchschnittsmensch im Schlaf erkennt... erkennt der Wanderer (*as-sayyar*) zwischen Schlaf und Wachen.<sup>279</sup>

Wie vollzieht sich diese Umwandlung? Eine sehr gut durchdachte Antwort darauf gibt Rumi, dessen Entwicklungstheorie dieses Kapitel gewidmet ist. Aber im Grunde ist die Antwort einfach und kann

---

<sup>277</sup> Man beachte in diesem Zusammenhang die interessanten Beobachtungen von Michaela Özelsel in ihren „Forty Days“ pp. 110-112

<sup>278</sup> Kubra, Najm ad-Din, *Fawa'id al-jamal*, p. 5 (Arabischer Text, § 12; übers. v. SS). Die „Berge“ sind die vier Elemente, aus denen sich alles, auch der menschliche Körper, zusammensetzt.

<sup>279</sup> Kubra, *Fawa'id al-jamal*, p. 18 (Arabischer Text, § 41; übers. v. SS)

folgendermaßen zusammengefaßt werden: Um die angestrebte innere Verwandlung zu erreichen, muß der aufrichtige Sucher in einem Zustand *bewußter Bedürftigkeit* leben, während er von einer hoch entwickelten Seele unwiderstehlich *angezogen* wird.

Dieses Kapitel nimmt seinen Ausgang von Rumis Theorie über die Entwicklung des Menschen, einem Buch, das Mrs. Tweedie vor Jahren inspirierte. Sie stieß darauf, nachdem sie von Indien nach London zurückgekehrt war und sich auf die Aufgabe, für die sie von ihrem Lehrer vorbereitet worden war, vorbereitete.

„Was soll ich tun, wenn ich in den Westen zurückgehe?“ hatte sie ihn gefragt.

„Vorträge halten“, antwortete Bhai Sahib.

„Aber worüber soll ich Vorträge halten?“ beharrte sie.

„Über Sufismus.“

„Wie soll ich das können? Sie haben mich nichts über Sufismus gelehrt; ich weiß nicht viel darüber,“ versuchte Mrs. Tweedie entgegenzuhalten.

„Sie werden es schon herausfinden.“

Mrs. Tweedie begann, für die Theosophische Gesellschaft Vorträge zu halten. In ihren Vorträgen rissen die Erinnerungen an ihren geliebten Lehrer und an die qualvollen Erfahrungen während ihres Aufenthaltes in Indien sie oft mit. Ihre Vorträge basierten auf ihren eigenen Erfahrungen, da sie einmal gelobt hatte, niemals über etwas anderes als über das, was sie selbst erlebt hatte, zu sprechen. Als sie jedoch ihre Erfahrungen mit der Sufilehre, wie sie in einigen Büchern, derer sie in London (in den späten Sechzigerjahren) habhaft werden konnte und in einigen Artikeln in Verbindung brachte, erkannte sie, wie genau diese ihre eigenen Erfahrungen wiedergaben. Ihre Vorträge wurden so Erinnerungen an eine lebendige Tradition, die mit Feuer in ihr eigenes Sein, ihre Seele eingeprägt worden war.

Eines Tages fand sie im runden Lesesaal der British Library eine veröffentlichte Dissertation mit dem Titel *The Metaphysics of Rumi* von Khalifa Abdul Hakim, einem pakistanischen Wissenschaftler, über Rumis Theorie der Entwicklung und der spirituellen Umwandlung.<sup>280</sup> Sie sagte später, daß es wie eine Offenbarung für sie war, dies zu lesen. Sie spürte, wie alles, was sie bei Bhai Sahib erfahren hatte, sich plötzlich für sie ordnete. Das Buch bestätigte ihr die Gültigkeit ihrer eigenen Erfahrungen und ihres Schicksals vom Standpunkt der Sufitradition im weiteren Sinne. Es war eine Bestätigung, daß ihre Schulung bei Bhai Sahib einen Zweig eines alten, aber noch lebendigen mystischen Baums darstellte. Sie war Teil

---

<sup>280</sup> *Metaphysics of Rumi* von Khalifa Abdul Hakim wurde zuerst als Dissertation an der Universität Heidelberg geschrieben; dann wurde es 1933 in Lahore von Ripon Printing Press veröffentlicht.

einer Kette (*silsila*), die vor unvordenklichen Zeiten begonnen hatte, der Kette der Liebe, durch die die mystische Lehre von Lehrer zu Schüler übermittelt wird. „Zwei Dinge“ sagte sie, „werden immer gleich bleiben: der Fluß der Flüsse und die Wege der Liebe.“ Mithilfe der Aussagen und Zitate, die Abdul Hakim in seinem Buch gesammelt hatte, konnte sie die Natur der Verwandlung, die sie unter der Führung ihres Lehrers durchgemacht hatte, in Worte fassen: *Wenn unser Bedürfnis nach Wahrheit so groß wie unser Bedürfnis nach Luft ist, dann erschafft diese Funktion der Bedürftigkeit das Organ, mittels dessen die Wahrheit gesucht und erlangt werden kann.*

Mrs. Tweedie schrieb das ganze Buch zweimal ab: zuerst mit der Hand und dann, zu Hause, mit der Schreibmaschine. Dieser getippte Text sowie der darin enthaltene Hinweis von Mrs. Tweedie, gaben den Anstoß für dieses Kapitel. Es erhebt jedoch nicht den Anspruch, eine Zusammenfassung oder eine Paraphrase der Dissertation von Khalifas Buch zu sein – das würde dem großen Spektrum von Literatur, die Khalifa darin verarbeitet, nicht gerecht werden. Dennoch kann die Grundidee, die es enthält, mit den Worten des Autors so zusammengefaßt werden:

Das Leben ist eine Reise zurück zu Gott; es vollzieht sich als Entwicklungsprozeß. Die mineralischen Stoffe entwickeln sich zu Pflanzen und die Pflanzen zu Tieren und die Tiere zum Menschen, und der Mensch zu einem übermenschlichen Wesen, um am Ende wieder den Ausgangspunkt zu erreichen – eine herrliche Interpretation der Koranverse, Gott ist der Anfang und Gott ist das Ende‘ und ‚zu Ihm kehren wir zurück‘.<sup>281</sup>

„(Rumi) lehrt,“ fährt Abdul Hakim fort,

...daß es nur eine Art und Weise gibt, sich von der niederen zur höheren Stufe zu erheben und daß dies durch die Assimilation des Niederen ins Höhere vonstatten geht... (Rumi) glaubte nicht nur, daß das Bedürfnis die Mutter der Erfindung ist, sondern auch, daß es auch die Mutter der Schöpfung ist. Selbst Gott hätte nicht Himmel und Erde geschaffen, wenn er nicht von einem unwiderstehlichen inneren Drang dazu getrieben worden wäre... Für Rumi... ist das Leben nichts anderes als ein Ergebnis des Willens zu leben; und immer unzufrieden mit dem gegenwärtigen

---

<sup>281</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics of Rumi*, p. 25. Die zitierten Koranverse sind 57, 3 bzw. 2, 156

Zustand, schafft das Leben neue Wünsche; damit diese erfüllt werden, bilden sich neue Organe.<sup>282</sup>

In der Sufiliteratur bezeichnet eines der am häufigsten zitierten extrakoranischen Offenbarungen Allahs, ein *hadith qudsi*, den Zweck der Schöpfung mit einer in religiösen Überlieferungen selten angetroffenen Kühnheit. Gott sagt: *Ich war ein verborgener Schatz und verlangte danach, erkannt zu werden; deshalb erschuf ich die Welt.*<sup>283</sup> Weshalb erschuf Gott, der die äußerste Fülle ist, die Welt? Aus einem Verlangen, aus einem Bedürfnis, erkannt zu werden. In der verborgenen Unbekanntheit Gottes fehlte nur eines: es gab niemanden, der ihn erkannte. Daher ist die Daseinsberechtigung der Schöpfung Gottes Bedürfnis, erkannt zu werden. Bedürftigkeit ist daher die Basis, auf der die Schöpfung beruht. Abdul Hakim wiederholt diese Idee, wobei er Rumi zitiert:

Wenn es keine Notwendigkeit gäbe, wären die sieben Himmel nicht aus ihrem Nicht-Sein herausgetreten; Sonne, Mond und Sterne hätten nicht ins Dasein treten können, und *entsprechend seinem Bedürfnis ist der Mensch mit Organen ausgestattet worden. Deshalb, oh Bedürftiger, vergrößere dein Bedürfnis*, damit Gottes Wohltätigkeit erregt werde (um dich mit neuen Werkzeuge des Lebens auszustatten).<sup>284</sup>

Es war diese Stelle, die Mrs. Tweedie besonders inspirierte. Zwischen die Zeilen ihres getippten Manuskriptes schrieb sie handschriftlich folgenden Kommentar hinein: „*Es ist die Funktion, die das Organ bildet.*“ Was ist dann dieses Organ, und was für eine Funktion bildet es?

In seiner Kindheit wurde Rumi aus seiner Heimat in Balkh, einer der wichtigsten Städte von Khurasan, der Hauptstadt der nordöstlichen Provinz des muslimischen Reichs, entwurzelt. An der Wende zum 13. Jh. emigrierte Rumis Familie nach Anatolien – einem Land, das damals in der muslimischen Welt als Rum bekannt war und uns heute als Türkei bekannt ist. Über hundert Jahre, bevor Anatolien von den Seldschuken erobert worden war, jagte eine muslimische Dynastie aus den Steppen Zentralasiens und der Mongolei es dem Byzantinischen Reich ab und verleibte es dem Islam ein. Konya wurde die Hauptstadt dieses neuen moslemischen Gebiets. Jalal ad-Din Rumi und seine Familie ließen sich hier nieder und

---

<sup>282</sup> Abdul Hakim, „ pp. 31-32

<sup>283</sup> Über dieses *hadith qudsi* siehe auch weiter oben, Kap. 5 (Eros...)

<sup>284</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics...*, p. 32, n. 1. Siehe auch Nicholsons Übersetzung des Mathnawi, II, 3274-3280: „... ohne Bedürftigkeit ... gibt Gott niemandem irgendetwas... Daher ist die Bedürftigkeit die Falle für alle Dinge, die existieren: Der Mensch hat die Mittel im Verhältnis zu seiner Bedürftigkeit. Deshalb vergrößere schnell deine Not, oh Bedürftiger, damit das Meer der Güte in Gnade aufwallen kann.“

wurden bald angesehene Bürger. Im Osten, dem sie den Rücken gekehrt hatten, drohte eine Katastrophe: Schrecken verbreitende Mongolenhorden fegten durch die zivilisierten Länder Zentralasiens, massakrierten ganze Ortschaften erbarmungslos, versklavten und raubten Frauen und Kinder, zerstörten die hochkultivierten Zentren Persiens und des Irak, die alten Bewässerungssysteme in diesen Ländern und waren schließlich dabei, im Jahre 1258 – nur 40 Jahre nachdem Rumis Familie nach Westen aufgebrochen war –, das islamische Kalifat von seiner alten Hauptstadt Bagdad für immer auszuradieren.

Es war als hätte Rumis Vater, ein angesehener Meister, diese kommenden Ereignisse vorausgesehen, als er seine Familie in die relative Sicherheit von Rum brachte. Hier wuchs der junge Jalal ad-Din in einer Kultur auf, in der viele alten Überlieferungen sich mischten – griechische, byzantinische, persische, türkische, arabische – in einem Land, das jahrtausendlang ein Ort der Kulte und Mysterie gewesen war – hellenistischer, gnostischer und christlicher. In diesem alchemistischen Laboratorium wurde Jalal ad-Dins Seele geformt, und aus seinen eigenen einzigartigen Erfahrungen der Liebe und Sehnsucht arbeitete er aufgrund seiner unnachahmlichen Begabung auf dem Gebiet der Worte, der Musik, der Dichtung das Wesentliche heraus. Seine Dichtung atmet den Duft der Freiheit der weiten Steppen Zentralasiens, atmet den Mut, alles hinter sich zu lassen und nach einem neuem Land auszuschaun, in dem das Herz gedeihen kann. Sie ist geprägt von der Verpflichtung, den Drangsalen des Herzens auf dem Weg zu Gott ernst und leidenschaftlich bis zum Ende zu folgen, dem Herzen beständige Verwandlung zu ermöglichen und durch das Schwingen zwischen den Gegensätzen freier vom Urteilen, fließender, „farblos und eigenschaftslos“ zu werden. Gleichzeitig fordern seine Dichtung und seine Prosa Eigenschaften und eine Ethik ein, die von einer Vision des Höchsten stammen.

Vielleicht ist seine Dichtung deswegen jahrhundertlang eine Quelle der Inspiration und des Trostes für viele Muslime und Nicht-Muslime gewesen. Selbst frommer Moslem, integriert er alles, was in der Religion der Liebe ein aufrichtiges Herz hat (*kish-i mehr*): Christen, Juden, Hindus, Häretiker – wenn es der höchste Zustand ist, farb- und eigenschaftslos zu werden, was machen dann Konfessionen und Bekenntnisse für einen Unterschied aus? Seine Dichtung speist sich aus dem Durst, über die Form hinauszuwachsen und die Sphäre der Essenz zu berühren, und deshalb berührt er die Herzen gerade dort, wo sie ihrem eigenen Durst nach Wahrheit begegnen.

Rumis Lehre von der Evolution des Menschen stimmt bis zu einem bestimmten Grad mit den zeitgenössischen mittelalterlichen Glaubensvorstellungen und Theorien über den Ursprung des Universums und die Bestimmung des Menschen überein. Diese – manchmal als neuplatonisch bezeichneten – Theorien waren jahrhundertlang unter Muslimen, Christen, Juden und Heiden weit

verbreitet. Die Schöpfung wird darin als eine hierarchische Seinsordnung gesehen, als Hierarchie verschiedener Seinsebenen. Den Kosmos stellte man sich als eine Reihe ineinandergefügter konzentrischer Kugeln vor, die alle in absteigender Folge aus dem Einen, dem Ursprung, dem Ewigen heraus *emanieren*. Das Eine bildete in seiner überfließenden und verborgenen Leuchtkraft eine „Kugel“, eine Sphäre, ein „anderes“. Diese Sphäre wurde von mittelalterlichen Philosophen als „Thron der Herrlichkeit“ (*al-arsh*) bezeichnet, zusammen mit der kosmischen allumfassenden Sphäre (*al-muhit*) oder mit dem universalen Intellekt (*al-aql al-kullī*). Diese Sphäre erzeugte ihrerseits aus ihrer Leuchtkraft eine andere, niederere, weniger leuchtende Sphäre. Andere Seinssphären emanieren auf dieselbe Weise. Diese waren die Sphären der Planeten und Fixsterne. Die Sphären nahmen an Dichte und Trübheit zu in dem Maße, wie ihre Entfernung vom Ursprung wuchs. Die niederste Sphäre wurde dem Mond zugeordnet. Unterhalb des Mondes, in dem, was als „sublunare Welt“ bezeichnet wurde, lag unser Universum – jene Sphäre der Natur, die vom Menschen und den anderen Lebewesen bevölkert wurde. Diese Seinsebene war die dichteste und dunkelste. Hier wurde das Leben einer materiellen und zeitlichen Welt vom Gesetz von „Zeugung und Verfall“, Geburt und Tod regiert. Alles auf dieser Ebene setzte sich aus den vier Elementen zusammen, die im Gegensatz zu den himmlischen Wesenheiten oberhalb der Mondsphäre durch die Begrenztheit von Raum und Zeit beschränkt waren.

Von der untersten Ebene aus betrachtet, wies auch diese Ebene eine hierarchische Ordnung auf. Unbelebte Wesen – Mineralien, Steine, Metalle – sind die dichtesten Erscheinungsformen, weil sie am weitesten vom Ursprung des Seins entfernt sind. Wie Rumi intuitiv wußte, *scheint* die mineralische Welt nur unbelebt zu sein. In Wirklichkeit vibriert die atomare Bewegung auch in ihr. Dennoch ist die Transformationsgeschwindigkeit auf dieser Ebene so langsam, daß sie leblos zu sein scheint.

Oberhalb der Mineralien erhob sich das etwas weniger dichte Tier- und Pflanzenreich. Pflanzen sind eingeschränkt durch ihre Ortsgebundenheit; sie sind in der Erde verwurzelt, aber sie haben ihre besondere Art von Freiheit: sie bewegen sich im Wind, treiben Zweige aus, produzieren Blätter, Blumen und Früchte. Oberhalb der vegetativen Sphäre befand sich das Tierreich. Tiere sind freier als Pflanzen oder Mineralien; ihr Bau ist differenzierter, ihr Entwicklungsrhythmus schneller. Aber sie sind immer noch weit entfernt vom Ursprung. Sie werden hauptsächlich von Instinkten beherrscht, wobei der Selbsterhaltungstrieb dominiert. Ihr Spektrum an Wahlmöglichkeiten ist gering.

Der Mensch – so glaubte man – erhob sich über diese drei Ebenen. Er befand sich auf der höchsten Stufe der sublunaren Leiter. Seine Freiheit war größer: er besaß Bewegungsfreiheit und Entscheidungsfreiheit. Jedoch war auch diese Sphäre, verglichen mit den himmlischen Sphären, weit vom Ursprung entfernt, war



sie trüb, dicht und langsam. Außerdem war der Mensch Teil der Natur, bestand aus den vier Elementen und wurde regiert von den Gesetzen des „Ins-Dasein-Kommens“ und „Gehens“, von Reifung und Verfall. Man glaubte, daß jede Seinsebene die unterhalb ihrer selbst gelegenen in sich enthielt. Menschliche Wesen trugen demnach in aufsteigender Ordnung Mineral, Pflanze und Tier in sich. Für den Menschen begann der Evolutionsprozeß im Augenblick der Empfängnis. Er begann als Tropfen, als Produkt der Begegnung zwischen Samen und Eizelle. In diesem Zustand gehörte zum Mineralreich. Aus dem Tropfen entwickelte sich der Fötus, ein Geschöpf, das einem winzigen Menschen glich, aber nahe verwandt mit dem Vegetativen war, da er in den Uteruswänden verwurzelt war und von seiner Mutter ernährt wurde. Wenn der Fötus zur Welt kam, war er hauptsächlich von Instinkten beherrscht, wodurch er mit dem Tierreich verbunden war: zum Überleben brauchte er Nahrung, Wärme, Sicherheit, Bewegung und viel Schlaf. Langsam wuchs das Menschenkind heran und lernte währenddessen, sich an seine Umgebung und seine Bedingungen anzupassen; es wurde klüger, lernte durch Nachahmung und Irrtum. Sein Geist entwickelte sich; es lernte laufen, sprechen, denken, drückte sich aus, antwortete, erfand. Für die meisten mittelalterlichen Menschen war der Geist, der Intellekt (*al-aql*) deshalb die höchste Entwicklungsstufe auf der hierarchischen Stufenleiter der Schöpfung. Ein menschliches Wesen wurde per definitionem als geistbegabtes Wesen aufgefaßt, und seine „Verstandesseele“ (*an-nafs an-natiqa*), die ihn zum Sprechen, Denken und Entscheidungen-Treffen befähigte, ließ ihn zur Krone der Schöpfung und zum Vertreter Gottes auf Erden werden.

Aber im Menschen gab es noch einen anderen Bestandteil, der kein Produkt der organischen Evolutionsreihe war – eine feinstoffliche Wesenheit (*latifa*), die nicht aus der sublunaren Welt stammte. Das war eine luminöse, spirituelle Energie, die manchmal als „Seele“ bezeichnet wurde. Diese himmlische Wesenheit entsprang dem Ursprung allen Seins, der göttlichen Verborgtheit. Ihr Ursprung war der Geist Gottes (*rub*). „Der Geist ist auf Befehl meines Herrn geschaffen“ (*ar-rub min amri rabbi*), sagt der Koran<sup>285</sup>, und wird deshalb als unerforschliches Mysterium angesehen, das von niemand als Gott erkannt werden kann.<sup>286</sup> Im Geiste Gottes waren die Seelen aller Menschen in einem potentiellen, vor-geschöpflichen Zustand enthalten. „Im Reich des Geistes“, sagt Rumi, „sind wir alle eine ausgedehnte Substanz ohne Anfang und Ende: eine Substanz wie die Sonne, klar und ohne Verknotungen wie das Wasser.“<sup>287</sup>

Wie kam die Seele dazu, im menschlichen Körper aus Erde zu wohnen? Am mythischen Schöpfungstag sprach Gott das heilige Wort „Es sei!“ (*kun*) aus, und das geschaffene Wesen *war*.<sup>288</sup> Alle geschaffenen

---

<sup>285</sup> Koran, 17, 86

<sup>286</sup> Über das Geheimnis des Geistes im Herzen siehe auch weiter oben, Kap. 6 (Dhikr).

<sup>287</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics...*, p. 12

<sup>288</sup> Siehe *Koran*, 2, 117; 3, 59; 6, 73; 16, 40; 19, 35; 40, 68

Wesen, so glaubte man, besonders in Sufikreisen, Engel wie Mineralien, waren vom göttlichen Logos erschaffen — alles bis auf den Menschen. Die Erde für *seine* Schöpfung formte und knetete Gott mit seinen eigenen Händen.<sup>289</sup> Gott schuf den Menschen nicht durch ein Wort, das göttlicher Weisheit entsprang, (*bikma*), welche ihrerseits der göttlichen Macht (*qudra*) entstammt, sondern er formte ihn mit seiner eigenen Hand, und so entsteht der Mensch aus der göttlichen Liebe (*mahabba*). In den von seinen Händen geformten Ton blies Gott seinen Geist, und das neugeschaffene Wesen, Adam (hebräisch: (aus Erde gemachter) Mensch), trat ins Leben. Durch den Atem Gottes wurde tief in den Ton etwas hineingepflanzt: die Seele des Menschen und die Samen seiner künftigen Erweckung. In dieses im Innern verborgene Wesen wurde sein Eindruck eingepägt, die Erinnerung an jene Erfahrung zu Beginn der Zeiten, die Erinnerung an das innige Verbundensein von Mensch und Gott, die Erinnerung an reine Erfüllung.

Aus der erhabensten aller Ebenen, aus einem Zustand der Seligkeit und Gottesnähe stieg die Seele hinab, um als Fremde im Körper des Menschen als in einem fremden Land zu wohnen. Sie stieg durch alle himmlischen Sphären herab, wobei jede Sphäre dichter und dunkler und weiter entfernt von der Heimat war als die oberhalb ihrer liegende. Sie stieg hinab in die sublunare Welt von Geburt und Tod. Hier, in der Begrenztheit des irdischen Körpers, wurde sie zum verborgenen Abbild des Geistes Gottes: „Gott besitzt in den erhabenen Himmeln und auf der Erde nichts Verborgeneres als den menschlichen Geist.“<sup>290</sup> Die Seele ist somit Teil des Geistes Gottes: „Gott ist der Ursprung der menschlichen Seele, der *asl* (!) (Ursprung, Grundlage) von ihr.“<sup>291</sup>

Der Abstieg der Seele ist zu einem der beherrschenden Themen der mittelalterlichen religiösen und philosophischen Literatur geworden. Fremd in dieser Welt der Materie und Dunkelheit, Illusion und Fragilität, war die Seele in eine unerträgliche, tragische Situation gekommen. Wie viele Mystiker vor und nach ihm beklagt Rumi den elenden Zustand des Verbanntseins, in dem die Seele in der Welt lebt. Die Situation des Menschen in dieser Welt wird mit Ausdrücken unendlichen Trennungsschmerzes, der Verbannung, Sehnsucht und Fremdheit beschrieben. In den Anfangszeilen des Mathnawi, wo er das Schilfgras, das vom Schilfbeet getrennt ist, als Symbol für die von ihrem Ursprung getrennte Seele nimmt, hat Rumi eines der ergreifendsten Bilder für diese Gefühle gefunden. Seine Vorrede, das einleitende Gedicht, enthält einige der bekanntesten Zeilen der Sufilyrik, und die tief empfundene Klage klingt bis auf den heutigen Tag nach in der unvergeßlichen Musik der Ney, der einfachen Rohrflöte:

---

<sup>289</sup> Siehe *Koran* 38, 75. Über die Erschaffung des Menschen mit „Gottes Händen“ siehe Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 188

<sup>290</sup> *Mathnawi*, VI, 2877, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 27

<sup>291</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics...*, p. 25

Lausche dem Rohr, wie es eine Geschichte erzählt, die über Trennung klagt –  
Sie sagt: „Seit ich vom Schilfbeet getrennt bin, hat meine Klage Männer und Frauen  
zur Klage veranlaßt...  
Jeder, der von seinem Ursprung weit entfernt ist, wünscht sich die Zeit zurück, da  
er mit ihm vereint war...  
Das Schilf ist der Gefährte eines jeden, der von seinem Freund getrennt ist: seine  
Weise drang in unsere Herzen ein.“<sup>292</sup>

Aber der Abstieg der Seele aus ihrer hohen, erhabenen Heimat in den menschlichen Körper hat einen Zweck. Ihr beklagenswerter Zustand des Gefangenseins im dichten und dunklen Gefängnis der sublunaren Welt ist in Übereinstimmung mit dem göttlichen Plan: er soll dem Menschen ermöglichen, sich aus der Begrenzung durch die Zeitlichkeit seiner körperlichen Existenz auf der sublunaren Ebene zu erheben und in die ewige Weite seines himmlischen Ursprungs zurückzukehren: „Das Leben ist eine Reise zurück zu Gott; es vollzieht sich als Evolutionsprozeß: ‚Zu ihm kehren wir zurück‘.“<sup>293</sup>

So endet der menschliche Entwicklungsprozeß nach diesem alten Glauben nicht in der Begrenztheit der sublunaren Welt. Er setzt sich durch alle himmlischen Sphären, bis zum verborgenen Reich des Göttlichen fort. Die Seele ist in den Menschen eingepflanzt worden, um die Erinnerung und die Sehnsucht nach seiner wahren Heimat in ihm zu erwecken und um ihm zu helfen, das Organ, das Instrument seiner Verwandlung heranzubilden, das ihn befähigt, die Reise zurück anzutreten und zu vollenden. Das ist die *Funktion* der Seele, und *Bedürftigkeit* ist das Organ, das sie bildet. Nur derjenige, der voll zur Bedürftigkeit seiner Seele und zu seiner ursprünglichen Nähe zu Gott erweckt wird und sich seiner wahren verzweifelten Lage in der Hierarchie des Seins *bewußt* wird, wird sich dazu verpflichten, die Anstrengungen auf sich zu nehmen und die Gefahren zu bestehen, welche die Reise heimwärts fordert.

Wach auf, wach auf, die Zeit des Schlafens ist vorbei.  
Die Schwalbe fliegt, ihre Flügel leuchten  
In der strahlenden Sonne.<sup>294</sup>

Rumi wuchs in diesem Glauben auf, den Muslime, Christen, Juden und Heiden jahrhundertlang teilten. Viele Philosophen seiner Zeit glaubten, daß man, um Gott zu erreichen, seinen Geist, seinen Intellekt

---

<sup>292</sup> *Mathnawi* I, 1-11, übers. v. Nicholson, p. 5

<sup>293</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics...*, p. 25

<sup>294</sup> von SS

kultivieren und reinigen müsse. Der Intellekt wurde als Instrument spiritueller Kontemplation, Erleuchtung und spiritueller Kommunion mit dem Göttlichen verehrt; er galt als luminöser Funke des universalen Intellekts.

Aber Rumi wußte anderes. Er war in der Tradition der Liebenden geschult worden. Diese Tradition achtet den Geist, aber sie weiß aus Erfahrung, daß der Geist nicht taugt für das Verständnis der Mysterien von der Affinität und Liebe zwischen Mensch und Gott. Mystiker und Liebende wissen, daß, damit die ursprüngliche Nähe der Seele zu Gott wieder erlangt werden kann, während die Seele noch auf der irdischen Ebene lebt - und ohne das wird die Seele nicht in der Lage sein, ihren Weg zurück nach Hause zu gehen –, eine andere Fähigkeit als der Verstand erforderlich ist, ein anderer subtilerer Wahrnehmungs- und Wissenskörper. Dieser subtile Körper ist das Herz. Mit den Worten Rumis:

Hier muß der Intellekt schweigen, oder er wird uns irreführen. Denn das Herz ist mit Ihm – nein, wahrhaftig, das Herz ist Er.<sup>295</sup>

Die Religion der Liebe, älter als der Islam, historisch jedoch mit dem Sufismus verbunden, hat immer das menschliche Herz, nicht den Verstand, als Kern des menschlichen Wesens und als Sitz dieser besonderen Wahrnehmungsfähigkeit (*basira*) angesehen, die alles vom Standpunkt der Seele aus sieht:

Oh, es sind derer viele, deren Auge wach ist und deren Herz schläft: was, in Wahrheit, sollte von den Augen der Geschöpfe aus Wasser und Erde gesehen werden?

(Aber) jener, der sein Herz wach hält – obwohl das Auge seines Kopfes schlafen mag, es (dessen Herz) wird hundert Augen aufschlagen.

... Sei wach ..., sei ein Sucher des (erleuchteten) Herzens...

Aber wenn dein Herz erweckt worden ist, schlafe fest: dein (spirituelles) Auge ist nicht fern (abwesend) von den sieben (Himmeln) und den sechs (Richtungen).<sup>296</sup>

Das Herz, das die göttliche Weisheit dazu bestimmt hat, für die unsichtbare Welt zu wirken und mit ihm Verbindung zu halten, enthält die subtilen Wahrnehmungsorgane als zarte Samen, als unsichtbare Potentialitäten in sich. Damit die eigentliche Funktion der Seele erblühen kann, müssen diese Organe

---

<sup>295</sup> Rumi, *Mathnawi*, I, 3489, Zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 38

<sup>296</sup> Rumi, *Mathnawi*, III, 1222-1225, übers. v. Nicholson, p. 69

erweckt und kultiviert werden. Dies ist die größte Aufgabe des Menschen auf Erden. Sie erfordert nicht nur ein ganzes Leben voller Leid und Anstrengung, sondern auch die Fähigkeit und Entschlossenheit, der Angst, der Einsamkeit und dem Tod ins Auge zu blicken.

Bevor ein neues Wahrnehmungsorgan entwickelt werden kann, muß der Mensch „*unzufrieden mit seiner gegenwärtigen Lebenssituation*“ sein. Er muß sich eines Bedürfnisses bewußt sein, das durch seine Sinnesorgane nicht befriedigt werden kann, eines Bedürfnisses, das kein weltliches Bedürfnis ist, eines Hungers, der nicht durch Lust befriedigt werden kann. Dieses Bedürfnis muß ungeheure Ausmaße annehmen, es muß zu bedrohlicher Größe in ihm heranwachsen. Andernfalls wird keine substantielle Änderung des Zustands der Unzufriedenheit eintreten, und es wird nur eine Desillusionierung, nur Zögern und Schwanken und lediglich Phantasien darüber geben, daß sich etwas ändern könnte. Süchtige „kennen“ diese Qualität der Bedürftigkeit, wie aber soll man sie Nicht-Süchtigen beschreiben?

Mrs. Tweedie erzählt die Geschichte von den Fischen, die getrennt voneinander waren. Als das Urmeer, das den ganzen Planeten bedeckt hatte, sich teilte und Stücke trockenen Landes die verschiedenen Teile des Meeres trennten, begannen sich einige Fische nach ihren Gefährten zu sehnen, und ihre Sehnsucht war so groß wie ihre Verzweiflung, denn sie besaßen kein Organ, mithilfe dessen sie die Reise zum nächsten Stückchen Meer zurücklegen konnten. Sie steckten in einem qualvollen Zustand fest und starben langsam vor Sehnsucht. Viele Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende vergingen, aber die qualvolle Sehnsucht hörte nicht auf. Die Fische starben in Massen daran, Tag für Tag, Jahr für Jahr, Äon für Äon. Dann geschah eines Tages ein Wunder: Ein kleiner Schwanz, kleine Füße, zarte Pfoten, die die Erde anpacken konnten, waren entstanden. Allmählich lernten sie atmen, kriechen, springen, laufen, rennen, Berge erklimmen und in tiefe Täler herabzusteigen. Sie vermochten sich von ihrem kleinen Stück Meer in den Ozean ihres Anfangs zu begeben. Aber sie hatten zuvor erst vor Verzweiflung und Sehnsucht sterben müssen. Auf wunderbare Weise waren neue Organe geschaffen worden, weil in den Fischen ein so großes Verlangen danach vorhanden war.

Diese Fabel gibt keine biologischen Tatsachen wieder und hat wenig mit Darwins Evolutionstheorie oder mit späteren Mutationstheorien zu tun. Die meisten modernen Evolutionstheorien sind auf dem Konzept einer zufälligen, blinden Serie von Ereignissen begründet, während diese Theorie der spirituellen Evolution einen zweckhaften und *schmerzlichen* Offenbarungsprozeß voraussetzt, in dem der Mensch *bewußt* mit dem göttlichen Willen zusammenwirkt. Dieser Prozeß ist das Ergebnis der inneren Erweckung zu dem fundamentalen Bedürfnis, zum Ursprung, zum Anfang zurückzukehren. Die Erweckung wird durch die Sehnsucht danach, in eine höhere Seinsebene einzugehen, lebendig erhalten.

„Jedes Wesen hat seinen festen Platz (in der Hierarchie der Schöpfung),“ schreibt Khalifa,

...und nur auf seinem festen Platz erhält es seinen Anteil an Leben und Vollkommenheit, der ihm von einem nächsthöheren Wesen mitgeteilt wird, und das es seinerseits dem nächstniedrigeren weitergeben muß.<sup>297</sup>

Bei Rumi gibt es keine Entwicklung durch zufällige Variation. Für ihn besteht Entwicklung in der Schaffung eines immer größer werdenden Bedürfnisses nach Expansion und durch Assimilation in einen höheren Organismus.<sup>298</sup>

Im Kern aller geschaffenen Wesen ist ein Bedürfnis nach Vollständigkeit, ein Verlangen, sich zu einer höheren, differenzierteren Art zu entwickeln. Dieses Bedürfnis wird als leidenschaftliche Liebe erlebt, als Verlangen (ishq) nach dem, was als vollständiger, vollkommener, leuchtender betrachtet wird:

Alle diese Prozesse der Assimilation, des Wachstums und der Fortpflanzung sind Prozesse der Liebe. Ohne Liebe gäbe es keine Bewegung im Universum... Die willenlose Materie wird durch die ihr innewohnende Kraft der Liebe dazu gebracht, verschiedene Formen anzunehmen und auf der Stufenleiter der Schönheit, die identisch mit Vollkommenheit ist, immer höher zu steigen.<sup>299</sup>

In den folgenden Zeilen singt Rumi den Lobpreis der alchemistischen, transformierenden Kraft der Liebe (man beachte die Pointe!):

Durch Liebe wird alles, was bitter ist,  
süß werden.  
Durch Liebe wird alles, was Kupfer ist,  
Gold werden.  
Durch Liebe wird sich aller Bodensatz  
in reinsten Wein verwandeln.  
Durch Liebe wird alles, was Schmerz ist,

---

<sup>297</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics...*, p. 28

<sup>298</sup> Abdul Hakim, *Metaphysics*, p. 34

<sup>299</sup> „ , p. 35

zur Arznei.  
Durch Liebe wird aller Tod  
lebendig werden.  
Durch Liebe wird sich der König  
in einen Sklaven verwandeln!<sup>300</sup>

Aber was ist Liebe? Sie ist wesentlich ein Zustand der *Bedürftigkeit*. Der Liebende bedarf des Geliebten, weil der Geliebte etwas besitzt, wovon der Liebende spürt, daß es ihm selbst *fehlt*. Das Erlebnis der Liebe bringt ein verborgenes, unbewußtes Verlangen ans Licht, sich mit einem idealisierten Partner zu vereinigen, der die fehlenden Bestandteile in einem selbst kompensiert. Aber Rumi betont, daß, wenn dieses Bedürfnis erwacht, es eher *aufrechterhalten* als befriedigt werden soll. Bedürftigkeit, so argumentiert er, bildet das primäre Instrument von Verwandlung, Entwicklung und Wachstum. Ohne Bedürftigkeit gibt es kein Verlangen; ohne Verlangen keine Bewegung. Deshalb ist das *Aufrechterhalten* der Bedürftigkeit der Verwandlung dienlicher als deren Befriedigung.

Sie sagen schließlich, daß Liebe der Wunsch und das Bedürfnis nach etwas ist. Da Bedürfnis die Wurzel ist, ist das gewünschte Ding der Zweig. Ich sage: wenn du sprichst, sprichst du aus einem Bedürfnis heraus. Dein Bedürfnis bringt deine Worte ins Dasein... So ist das Bedürfnis früher da, und die Worte kommen aus diesem heraus ins Dasein... Der Zweig ist immer das Ziel – die Wurzeln des Baums existieren um seiner Zweige willen.<sup>301</sup>

So ist die Falle aller Existenzen Bedürftigkeit: Das Instrument des Menschen ist das Ausmaß seiner Bedürftigkeit.

So, oh bedürftiger Mensch, vergrößere schnell deine Bedürftigkeit! Dann wird das Meer der Güte in Großmut überströmen.<sup>302</sup>

Wo es Fragen gibt, werden Antworten gegeben werden; wo es Schiffe gibt, wird Wasser fließen.

---

<sup>300</sup> Zit. in *Look! This is Love*, übers. v. Schimmel, p. 17

<sup>301</sup> Rumi, *Discourses*, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 207

<sup>302</sup> Rumi, *Mathnawi*, II, 3279-3280, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 207

Verbringe weniger Zeit damit, Wasser zu suchen und bekomme Durst! Dann wird von oben und unten Wasser strömen.<sup>303</sup>

Damit es zu einer Verwandlung im Sinne einer spirituellen Entwicklung kommen kann, muß das Bedürfnis riesengroß und bewußt werden. Manchmal besteht ein Bedürfnis, aber es ist nicht stark genug; die Sehnsucht nach Fülle hat noch nicht die erforderliche Intensität erreicht. Der Sucher bringt es irgendwie fertig zu überleben, lernt, sich hinter psychologischen Abwehrmechanismen zu verschanzen, so daß das Gefühl der Leere weniger schmerzhaft für ihn ist. Er leidet, aber nicht genug; er ist durstig, aber er stirbt nicht vor Durst. Er hat Angst, die relative Bequemlichkeit eines lauwarmen chronischen Frustriertseins aufgeben zu müssen. Aber in *diesem* Prozeß, wiederholt die Sufielehre, wird der Suchende erst, wenn er einen Zustand untröstlicher Verzweiflung erreicht, in der Lage sein, seine leidvollen, aber vertrauten Überlebensstrategien loszulassen. Es ist nicht leicht, das Vertraute für eine Änderung, deren Konsequenzen unbekannt und unabsehbar sind, aufzugeben. Deshalb muß das Verlangen nach einer Änderung so groß wie das Bedürfnis eines Ertrinkenden nach Luft werden: „Wenn du so dringend nach Wahrheit verlangst wie der Ertrinkende nach Luft, wirst du sie im Bruchteil einer Sekunde erlangen.“<sup>304</sup>

Indem Rumis Philosophie diesem schöpferischen Bedürfnis nachgeht, verkehrt sie die Logik eines konventionellen Pragmatismus in ihr Gegenteil. Wir brauchen Bequemlichkeit, deshalb erfinden wir bequeme Dinge; wir brauchen Wärme, deshalb schaffen wir schützende Räume, Kleider, Feuer, Heizung und Lüftung; wir werden zu Selbstversorgern, um die Schmerzen der Not zu lindern. Rumi sagt dagegen: Nein, unternimm nichts, um deine Leere zu füllen; lauf nicht weg vor der angeborenen Bedürftigkeit deiner Seele.

Denke daran, was die Seele begehrt,  
denn darin *begehrt*  
die Ewigkeit unsere Seelen!

Das ist die Bedeutung der Worte:  
Sie lieben Das, und Das liebt sie.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> „ III, 3211-3212, Chittick, ..., p. 207

<sup>304</sup> Ein Ausspruch aus einer der *Upanishaden*, zit. in Tweedie, *Der Weg durchs Feuer*.

<sup>305</sup> Rumi, *Mathnawi*, III, 4440, zit. in Coleman Barks (Gedichte), *Feeling the Shoulder of the Lion*, p. 61



Beeile dich nicht, eine Befriedigung deines Bedürfnisses zu finden, sagt Rumi; halte es aus, erkenne es an, lebe damit, *lebe es*, werde immer bedürftiger, immer durstiger, kälter, ärmer, hilfloser: „Ich werde weinen und weinen, bis die Milch deines Erbarmens auf deinen Lippen überkocht.“ Diese Weisheit, sagt Rumi, kennt jedes Kind:

Ich staune über dieses zarte kleine Kind, das schreit, und seine Mutter gibt ihm Milch. Wenn es denken würde, „Was nützt es mir zu schreien? Was bewirkt denn, daß die Milch fließt?“ – dann würde es keine Milch bekommen. Aber wir sehen, daß es Milch bekommt, weil es schreit.<sup>306</sup>

Wachstum kommt aufgrund von Bedürftigkeit zustande. Wenn das Bedürfnis unerträglich wird, wird ein neues Organ aus der Kapazität des Bedürftigen heraus geschaffen. Das ist das bis dahin ungelebte Potentielle, die die Seele ins Herz gepflanzt hat. Den inneren Wahrnehmungsorganen, den Augen und Ohren des Herzens wird eine neue Intelligenz, eine neue Gestalt, eine neue Richtung und neue Möglichkeiten gegeben. So drückt Rumi es in seiner direkten, leidenschaftlichen und provozierenden Sprache aus:

Der Schrei ist gehört worden. „Oh Sucher, komm!“ Selbst einem Bettler gleich, braucht die Güte Bettler!<sup>307</sup>

Gott hat seinen Erwählten Hunger gegeben, damit sie mächtige Löwen werden.<sup>308</sup>

Schmerz ist eine Alchemie, die erneuert – wo ist Gleichgültigkeit, wo es Schmerz gibt?

Hüte dich, seufze nicht kalt in deiner Gleichgültigkeit! Suche den Schmerz auf! Suche Schmerz, Schmerz, Schmerz!<sup>309</sup>

Wo Schmerz ist, wird das Heilmittel kommen; wo das Land niedrig ist, wird Wasser hineinfließen.

---

<sup>306</sup> Rumi, *Discourses*, in Chittick..., p. 211

<sup>307</sup> Rumi, *Mathnawi*, I, 2744, Chittick..., p. 208

<sup>308</sup> „ V, 2838, „ p. 208

<sup>309</sup> „ VI, 4303-4304, „ , p. 208

Wenn du das Wasser des Erbarmens begehrt, geh, werde niedrig! Dann trinke den Wein des Erbarmens und werde trunken!<sup>310</sup>

Gottes Barmherzigkeit ist wie Wasser – sie bewegt sich nur auf das niedrigere Gelände zu. Ich werde zu Staub und zu einem Gegenstand des Erbarmens, um den Allerbarmer zu erreichen.<sup>311</sup>

Neben der Angst vor dem Schmerz muß auf dem Pfad der Entwicklung noch einer anderen Angst ins Auge geschaut werden: der Angst vor dem Tod. Jede neue Form entsteht aus dem Tod einer alten:

Dieser Prozeß vom Sterben zum Leben zeigt sich am organischen Leben. Anorganische Materie wird organisch, indem sie ihrer eigenen Existenzform abstirbt und ein höheres Leben als Pflanze lebt, und so kann die Pflanze zu einem noch höheren Leben erhöht werden, indem sie ihrer Existenzform abstirbt und im Tier weiterlebt. Der ganze Lauf der Evolution ist eine Veranschaulichung des Prinzips vom Sterben um des Lebens willen.<sup>312</sup>

Kann der Suchende die alten Organe ohne weiteres aufgeben, um neue zu bekommen? Kann er lernen, sich der Forderung „Zu sterben, bevor du stirbst?“<sup>313</sup> zu beugen? „Stirb im Leben und lebe weiter“ sagt Rumi paradoxerweise. Seine Auffassung vom Tod als Voraussetzung der Geburt umfaßt die ganze Skala der Möglichkeiten, die dem, der als wahrer Mensch leben will, offensteht. Die Seele eines solchen Menschen kennt keine Grenzen. In oft zitierten Versen ruft er aus:

Siehe, ich starb als Stein und ging als Pflanze auf,  
Starb als Pflanze und nahm drauf als Tier den Lauf.  
Was fürcht' ich dann,  
Da durch Sterben ich nie minder werden kann!  
Wieder, wenn ich werd' als Mensch gestorben sein,  
Wird ein Engelsfittich mir erworben sein,

---

<sup>310</sup> „ II, 1939-1940, „ , p. 208

<sup>311</sup> Rumi, *Divan*, 1400, zit. in Chittick..., p. 208

<sup>312</sup> Abdul Hakim, ..., p. 40

<sup>313</sup> Zu diesem *hadith* siehe weiter oben, Kap. 4 (Khidr)

Und als Engel muß ich sein geopfert auch,  
Werden, was ich nicht begreif<sup>α</sup>: ein Gottshauch!<sup>314</sup>

Die Seele ersteigt die Stufenleiter der Evolution mithilfe der Kraft der Liebe. Bei jedem Schritt wird sie an die weiten freien Räume des Zuhause erinnert, wo der Geliebte wohnt. Die Erinnerung an den alten, vergessenen Geschmack der Heimat, der wahren Heimat, gibt der Seele den Mut, dem Bekannten zu sterben und ins Unbekannte zu springen. Aus der Trennungsklage wird dann ein Jubelgesang:

Wie sollte die Seele nicht Flügel bekommen,  
wenn aus der Herrlichkeit Gottes  
sie einen süßen, freundlichen Ruf hört:  
„Warum bist du hier, Seele? Steh auf!“  
wie sollte ein Fisch nicht schnell  
vom trockenen Land ins Meer springen,  
wenn aus dem kühlen Meer  
das Rauschen der Wellen an sein Ohr dringt?  
Wie sollte der Falke nicht zurück-  
fliegen zu seinem König von der Jagd,  
wenn er von der Trommel des Falkners den Ruf hört:  
Oh, komm zurück!“?  
Wie sollte nicht jeder Sufi  
beginnen, atomgleich zu tanzen  
um die Sonne der Dauer  
die ihn vor der Vergänglichkeit bewahrt?  
Welch eine Gnade und welche Schönheit!  
Welches Leben wird hier gespendet! Welche Gnade...!  
Oh flieg, flieg, mein Seelenvogel,  
flieg in deine Ur-Heimat!<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> Zit. In: *Der Weg durchs Feuer*, S. 473 (Übers. V. Friedrich Rückert)

<sup>315</sup> Zit. in *Look! This is Love*, übers. v. Schimmel, pp. 76-77

Der Entschluß, die Bedürftigkeit oder Armut des Herzens aufrechtzuerhalten, muß bewußt getroffen werden; es muß eine bewußte Bereitschaft bestehen, Schmerz auszuhalten, eine Bereitschaft, den Preis für die Entwicklung zu bezahlen. Das Leiden, dem der Sucher auf der Reise seiner Seele begegnen wird, muß absichtsvoll und bewußt auf sich genommen werden. Man kann die Angst vor Leiden und Sterben jedoch nicht alleine überwinden. Damit das Bedürfnis der Seele voll bewußt wird, muß der Suchende sich dem Einfluß eines höheren Wesens überlassen. Allein kann er vielleicht einen Einblick erhalten, *wonach die Seele verlangt*, aber es ist fast unmöglich, daß diese kleinen Einblicke das heilige Feuer im Innern zu entzünden vermögen. Damit ein solches Entzünden stattfinden kann, ist eine Sonne, ein *Shams* nötig, der der Wahrheit näher ist, in den man sich verlieben kann und der das, was der Sucher eigentlich in seiner Tiefe begehrt, ans Tageslicht zu bringen versteht.

Rumi spricht, wie wir sahen, über das Verlangen, sich zu einer höheren Gattung zu entwickeln aus Liebe zu dieser Gattung heraus: der Mond verliebt sich in die Sonne (*shams*); Rumi verliebt sich in seinen Shams. Als Rumi Shams ad-Din Tabriz begegnete, erkannte er plötzlich blitzhaft alles, was er unbewußt die ganze Zeit zu erkennen beehrte.<sup>316</sup> Shamsi, der vollständige Mensch, *al-insan al-kamil*, mit dem verglichen alle Dinge sich verflüchtigen wie eine Fata Morgana, war für ihn ein Hauch der Wirklichkeit, ein Duft jener göttlichen Wahrheit, der ebenso wirklich und substantiell wie zugleich schwer faßbar und von flüchtigem merkurischen Wesen war. Es gibt eine andere Ordnung der Dinge, die zu jenem Typus Mensch gehört, der einen Zustand vollkommener Armut und Freiheit erreicht hat. In diesem Zustand existieren keine Kompromisse; er ist rein, leer, transparent, auf einen Punkt ausgerichtet. Rumi hatte diese Eigenschaften in sich, doch in keimhafter, potentieller Form. Er *brauchte* diese Begegnung mit Shams; sie traf ihn so brutal, daß er auf der Stelle zu seiner eigenen Kraft, seiner eigenen Wahrheit erwachte. Von diesem Augenblick an starb der alte Rumi. Er mußte sterben. Angesichts der in Shams gespiegelten Wahrheit war nichts anderes mehr von Bedeutung; alles andere war schattenhaft, banal und leer. Die Wahl, wenn es denn eine gab, war entweder dies oder gar nichts. Seine Schüler waren eifersüchtig; sie starben innerlich und planten Mord aus Eifersucht. Es kann keine stärkere Eifersucht geben als sie erlebten. Mevlana, ihr Licht, hatte sie verlassen. Sie hatten mit diesem zerlumpten Wandererwisch, der ihren Meister ganz und gar in Beschlag nahm, nichts zu schaffen. Sie konnten nichts ausrichten als zusehen, wie er ihnen *ibr* Licht wegnahm.

Wenn das Verlangen nach dem Geliebten das ganze Sein eines Menschen durchdringt, wird alles außer ihm langweilig, leer und tot. Apathie breitet sich aus. Wer Liebe erlebt hat, kennt diese einfache und tiefe Wahrheit. Wenn der Geliebte in der Nähe ist, empfinden wir Sinn; alles, selbst Trivialitäten, werden

---

<sup>316</sup> Über Rumis Begegnung mit Shamsi Tabriz, die immer wieder in verschiedenen Versionen erzählt wurde, siehe z.B. Schimmel, *The Triumphal Sun*, pp. xvi-xvii; siehe auch Schimmel, *I Am Wind You Are Fire*.

bedeutungsvoll: jede Gebärde, jedes Wenden des Kopfes, jeder Ton, jeder Schritt. Aber sobald der Geliebte nicht da ist, wird alles stumpf und langweilig. Jeder, der die frühen Empfindungen des Sich-Verliebens erlebt hat, kennt diese Gefühle. Und das ist noch keine Leidenschaft, gerade noch nicht, sondern nur ein Gefühl der Fülle des Seins, einer potentiellen Kraft, die das Leben bedeutungsvoll, wertvoll macht und mit Sinn und Sinnlichkeit erfüllt. Man lebt dafür, um dieses zu erleben; alles andere existiert nur, um die Leere, die durch die Abwesenheit dieses Erlebnisses geschaffen wird, auszufüllen.

Nun ist dies auf jeder Seinsebene so, sagt Rumi. Nicht nur Menschen leben, um diese *Lebendigkeit* zu erfahren, die Fülle des Lebens, die aus der Liebe kommt; alle Dinge leben um der Liebe willen. Atome, Steine, Strohhalme, Blätter, Hunde und Schmetterlinge, Wolken, kleine Kinder, Engel, Galaxien – alle befinden sich in einem ständigen Erregungszustand der Liebe:

Gottes Weisheit macht uns  
zu Liebenden.  
Wahrhaftig lieben sich alle Teilchen in der Welt  
und suchen sich.

Strohhalme zittern  
in Gegenwart eines Bernsteins.  
Wir zittern wie Eisenspäne,  
die den Magnet willkommen heißen...  
Das Verlangen jedes Liebenden ist es,  
daß das Werk des andern vollendet werde.  
Durch dieses Zusammenwirken von Mann und Frau  
wird die Welt am Leben erhalten.  
Zeugung findet statt...  
Jeder Teil des Kosmos wird hingezogen zu seinem Gefährten.<sup>317</sup>

Das Ziel des Angezogenwerdens vom Höheren und Vollkommeneren, sagt Rumi, ist die Fortpflanzung. Nicht die instinkthafte Linie der Fortpflanzung in der Zeit, sondern jene, die eine Stufe darstellt auf der nach oben führenden Reise nach Hause. Jede neue Generation bildet eine neue Sprosse auf der Leiter der Evolution. Jeder Schritt auf der Leiter bewußter Evolution geht aus dem *Erwecktwerden* für die Schönheit

---

<sup>317</sup> Rumi, *Mathnawi* III, 4400-4420, zit. in Coleman Barks, *Feeling the Shoulder of the Lion*, pp. 58-60

des Geliebten hervor. Liebend sehnen wir uns nach der Vereinigung mit dem Geliebten; begehrend begehren wir, zum Geliebten zu *werden*. Das ist der Gipfel der inneren Reise, und Rumis Sprachgewalt verkündet triumphierend diese Errungenschaft:

Eine weile warst du die vier Elemente, eine Weile ein Tier. Jetzt bist du ein Geist gewesen, so werde nun zum Geliebten! Werde der Geliebte!<sup>318</sup>

Wenn ein Mineral sein Gesicht dem Königreich der Pflanzen zuwendet, dann erwächst Leben vom Baum seines Glücks.

Jede Pflanze, die sich dem Geist zuwendet, trinkt vom Brunnen des Lebens wie Khidr.

Dann, wenn der Geist sich dem Geliebten zuwendet, entfaltet es sein Bett ins ewige Leben hinein.<sup>319</sup>

Jeder gute Therapeut, jeder sensible Lehrer weiß, wie machtvoll Liebe für Heilung und Wachstum ist. In der Therapie verliebt sich der Klient in den Therapeuten, welche Form diese Liebe auch annehmen mag. In der Schule sind die Schüler mehr vom Lehrer als vom jeweiligen Lerninhalt angezogen. Manchmal prägt eine solche Anziehung viele Jahre des späteren Lebens und ist sehr fruchtbar. Wir lernen und machen Fortschritte durch *Inspiration*, durch *Anziehung*. Durch Inspiration und Angezogenensein werden wir bereit, uns freiwillig dem therapeutischen Prozeß zu stellen oder der Anstrengung, eine bestimmte Sache zu bewältigen oder eine Ausbildung zu abzulegen oder uns den Härten des mystischen Pfades zu verpflichten. Aber wer inspiriert? Der, der selbst inspiriert ist. Wer entzündet leidenschaftliches Verlangen in uns? Der, der selbst ein leidenschaftlicher Liebender ist. Letztlich gibt es in der ganzen Schöpfung nur den Liebenden und den Geliebten.<sup>320</sup>

Wahrhaftig, kein Liebender sucht nach Einheit, ohne daß sein Geliebter ihn auch sucht...

Wenn das Blitzen der Liebe für den Geliebten in *diesem* Herzen aufleuchtet, dann wisse, daß es auch Liebe in *jenem* Herzen gibt.

---

<sup>318</sup> Rumi, *Divan*, 22561, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, p. 78

<sup>319</sup> Rumi, *Mathnawi VI*, 126-128, zit. in Chittick, ...p. 78

<sup>320</sup> siehe auch weiter oben, Kap. 5 (Eros...)

Wenn sich die Liebe zu Gott in deinem Herzen verdoppelt hat, liebt Gott dich ohne Zweifel...

Dieser Durst in unseren Seelen ist die Anziehungskraft des Wassers – wir gehören Ihm und Es gehört zu uns.<sup>321</sup>

Rumi lehrt, daß man erst hinter dem Trennungsschmerz, der Einsamkeit der dunklen Nacht der Seele, der unerwiderten Liebe, den verpaßten Gelegenheiten, hinter all diesen sich immer wieder ändernden Situationen des gequälten Herzens und durch die wiederholten Enttäuschungen irdischer Beziehungen die einzige Liebeserfahrung gewinnt, die bedingungslos gegeben wird, das Liebesverhältnis mit dem Heiligen in unserem Innern.

Es ist nicht einfach, zwischen der Attraktion, die von Sinneseindrücken und psychologischer Bedürftigkeit ausgeht und der Anziehungskraft, die dem Bedürfnis der Seele entspringt, zu unterscheiden. Das ist ein Teil der Vermischung, welche das Menschsein bedeutet. Ein menschliches Wesen ist per definitionem ein gemischtes, ein zusammengesetztes Wesen. Deshalb ist eine rein seelische Liebeserfahrung eine große Seltenheit. Aber die mystische Evolutionslehre sagt, daß sich der Mensch auf das zu entwickelt, was er zuvor gewesen ist. In seinem Körper aus Erde ist der Mensch nicht vollständig, kann er es nicht sein; in seiner aber Tiefe trägt er das Bild der Ganzheit und die Samen der Vollständigkeit.

Eine der Auswirkungen seiner Begegnung mit Shams, einem Wesen auf einer höheren Entwicklungsstufe, ist die Erweckung von Reue, *tawba*. Eine Begegnung mit einem solch magnetischen Zentrum kann, wenn man reif für die Erfahrung ist, einen dramatischen Effekt auf die Psyche bewirken. Fragen entstehen, die einen nicht mehr loslassen: Was habe ich mit meinem Leben getan? Wie konnte ich es so achtlos verderben? Wie konnte ich das Heiligste in mir aufgeben? Wie war es möglich, daß ich meine edelste Aufgabe, mein Geburtsrecht so vernachlässigt habe?

Es ist schwer, die Intensität dieser Art von Gewissensqualen zu beschreiben. Sie entstehen nicht aus Angst vor der Konfrontation mit einer Autoritätsperson oder aus Reue als aus einer religiösen Vorschrift heraus. Es ist vielmehr eine starke, schmerzhaft Reaktion auf das plötzliche Erwachen dieser Substanz, dieser Fähigkeit, dieser Begabung, die man bis dahin vernachlässigt und nicht ernst genommen hatte. Man stelle sich z.B. einen geübten Reiter vor, der seine Begabung später aus Faulheit oder Achtlosigkeit vernachlässigt. Wenn er einem Reiter begegnet, der frei, edel, im Kontakt mit seinem Pferd, begeistert und erfüllt ist, dann werden Gewissensbisse, die schmerzlicher sind als Neid, in ihm entstehen. Er erkennt, daß

---

<sup>321</sup> Rumi, *Mathnawi* III, 4393-4399, zit. in Chittick, *The Sufi Path...*, 209

er es vernachlässigt hat, eine Fähigkeit, die ihm aus Gnade verliehen worden war, zu vervollkommen. Er hat nicht mit den Ohren seines Herzens auf sein eigenes inneres Bedürfnis gehört, diese Fähigkeit zu pflegen und zu vervollkommen. Wenn die Seele des Suchenden mit der Seele eines Menschen, der sich selbst vervollkommen hat, in Berührung kommt, reuen ihn seine Achtlosigkeit, seine Kompromisse, seine Ausflüchte. Manche sind von einer solchen Begegnung tief erschreckt. Es ist eine Angst, bloßgestellt zu werden, entdeckt zu werden, wie Adam und Eva im Garten Eden, die sich vor Gott aus Schuldbewußtsein, Angst und Scham versteckten. Eine der Funktionen einer Begegnung mit einem solchen Mann oder einer solchen Frau ist es, daß diese hemmenden, aber halbbewußten Gefühle gezwungen werden, ans Tageslicht zu kommen. Ohne die bewußte Anstrengung, sich mit ihnen zu konfrontieren, kann der alchemistische Prozeß, in dem die Schlacke verbrannt wird, nicht stattfinden. Das ist ein Teil der Vorbereitung auf den Tod (*al-isti'dad lil-mawt*), den Tod des alten Selbst. Wenn das alte Selbst wie eine alte ausgekeimte Saatkartoffel stirbt, dann können die subtilen Organe keimen. Die Wirkung und Konsequenz einer solchen Begegnung ist eine der Folgen der Aussage „Es ist die Funktion, die das Organ bildet.“

Vor vielen Jahren stieß ich in Gurdjieffs *Meetings with Remarkable Men* auf den Bericht von einer Erweckung als Ergebnis der Begegnung mit einem hoch entwickelten Menschen. In vieler Hinsicht ist es für mich seither ein Wegweiser geblieben. Hier sind einige Passagen aus diesem Bericht.

Weit nach Süden zu erhob sich der majestätische schneebedeckte Gipfel des Elbruz mit der großen Bergkette der kaukasischen Berge... Stille herrschte ringsumher. Niemand war im Gebirge... Wir setzten uns auf einen Felsen und begannen zu essen... Plötzlich blieb mein Blick auf dem Gesicht von Professor Skridlov haften, und ich sah, daß ihm Tränen die Wangen hinunterliefen.

„Was ist los, alter Freund?“ fragte ich ihn.

„Nichts“, antwortete er, seine Augen trocknend und fügte dann hinzu:

„... Was eben geschah, ist mir in dieser Zeit oft passiert. Es ist sehr schwer zu erklären, was in mir passiert, wenn ich irgend etwas Majestätisches sehe oder höre, das keinen Zweifel zuläßt, daß es eine Manifestation unseres Schöpfers ist. Dann fließen jedesmal die Tränen von selbst bei mir herunter. Ich weine, das heißt, es weint in mir, nicht aus Kummer, nein, sondern gleichsam vor Zärtlichkeit. Ich wurde allmählich so, nachdem ich Pater Giovanni begegnet war, von dem du dich erinnern wirst, daß wir ihm in Kafiristan begegneten, zu meinem weltlichen Unglück.“



„Nach der Begegnung änderte sich meine ganze innere und äußere Welt... Es fand wie von selbst eine Umwertung aller Werte statt.

Vor dieser Begegnung war ich ein Mann, der gänzlich von seinen persönlichen Interessen und seinen Kindern in Anspruch genommen war. Ich war immer in Gedanken damit beschäftigt, wie ich meine Bedürfnisse und die Bedürfnisse meiner Kinder am besten befriedigen könnte... Alle meine Lebensäußerungen und Erfahrungen entsprangen aus Eitelkeit, Stolz und aus nichtigen Beweggründen. Die Begegnung mit Pater Giovanni tötete all dies ab, und von da an wuchs allmählich in mir dieses „Etwas“, was meine ganze Person zu der unerschütterlichen Überzeugung gebracht hat, daß es neben den Nichtigkeiten des Lebens noch „etwas anderes“ gibt, das das Ziel und Ideal jedes mehr oder weniger denkenden Menschen sein muß und daß es nur dieses etwas andere ist, das einen Menschen wirklich glücklich machen kann und ihm echte Werte geben kann statt der illusionären „Güter“, mit denen er im normalen Leben immer und überall voll ist.<sup>322</sup>

Wenn die Seele erwacht, ändern sich alle Werte. Alles wird von jetzt an vom Standpunkt der Seele aus gesehen. Jedes Kunstwerk, alles, was wir herstellen, - wenn ihm diese Dimension der höheren Sonne fehlt, wird es zeitlich, langweilig und hemmungslos. Die Sufis sagen, „Für den Sufi ist nur das Beste gut genug: die besten Kleider, die beste Nahrung, die besten Erfahrungen, der beste Freund.“ Hinter dieser Aussage liegt eine Verpflichtung, die früher oder später jeder aufrichtige Sucher eingehen muß: nach dem Gedeihen und Reifen des Besten in ihm oder ihr zu streben, sein inneres wie sein äußeres Leben dem besten Funktionieren der Seele zu widmen, die, wenn Gott will, ein Organ schaffen wird, das ihm ermöglicht, als ganzes und vollständiges menschliches Wesen zu leben.

---

<sup>322</sup> G.I.Gurdjieff, *Meetings With Remarkable Men*, pp. 245-46

## Bibliographie

- Abd al-Qadir al-Jilani**, *The Secret of Secrets*, übers. v. Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Cambridge 1992
- Abdel-Kader, A.H.**, *The Life, Personality and Writing of al-Junayd: a Study of a 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup>-Century Mystic*, London 1976
- Abdul Hakim, Khalifa**, *The Metaphysics of Rumi*, Lahore 1933
- Adler, Gerhard**, *Dynamics of the Self*, London 1279
- Altmann, Alexander**, „The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism“, In *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, pp. 1-40, London 1969
- Arberry, A.J.**, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London 1950
- Attar, Farid ad-Din**, *The Conference of Birds*, übers. v. Davis & Darbandi, London 1984
- Attar, F.a.-D.**: *The Ilahi-Nama or Book of God*, übers. v. John A. Boyle, Manchester 1976
- Attar, F. a.-D.** *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Anliya‘ (Memorial of the Saints)*, übers. u. hrsg. v. Arberry, London 1966 (1979)
- Augustine, Saint**, *Confessions*, übers. v. H.Chadwick.
- Austin, Ralph W.J.**, „*The Sophianic Feminine in the Work of Ibn Arabi and Rumi*“, In *Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, pp. 233-245, London/New York KNP 1992
- Austin**, übers. und hrsgg., *Sufis of Andalusia*, Gloucestershire 1988
- Barks, Coleman**, siehe Rumi. *The Hand of Poetry*, siehe Khan, Inayat
- Bennett, J.G.**, *The Masters of Wisdom*, Santa Fe/New Mexico 1995
- Böwering, Gerhard**, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur-anic Hermeneutics of the Sufi Sabl at-Tustari (d. 283/896)*, Berlin/New York 1980
- Bursevi, Ismail Hakki**, *Translation of Kernel of Kernel by Muhyiddin Ibn'Arabi*, Gloucestershire o.J.
- Chittick, William C.**, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York 1989
- Chittick, W.C.**, *The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi*, New York 1983
- Chodkiewicz, Michel**, „*Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya*“, in *Naqshbandis*, eds. M. Gaborieau, A. Popovic und T. Zarcone, pp. 69-82. Istanbul/Paris 1990
- Chodkiewicz, M.**, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, übers. v. L. Sherrard, Cambridge 1993
- Coleridge, Samuel Taylor**, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*. Ed. G. Watson, London/New York 1960
- Corbin, Henri**, *Avicenna and the Visionary Recital*, übers. v. W.R. Trask, Dallas 1988
- Corbin, H.**, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, übers. v. R. Manheim, Princeton 1969
- Corbin, H.**, *The Man of Light in Iranian Sufism*, übers. v. N. Pearson, New York 1994
- Corbin, H.**, „*Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginat*“, *Spring* 1972
- Corbin, H.**, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, übers. v. N.Pearson, Princeton 1977
- Couzyn, Jeni**, *In the Skin House*, Newcastle upon Tyne 1994
- Dalley, Stephanie**, Übers., *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford 1989

- Ebn-e Monavar, Mohammad**, *The Secrets of God's Mystical Oneness*, übers. und kommentiert v. J.O'Kane, Costa Mesa/New York, 1992
- Ernst, Carl**, *Words of Ecstasy in Sufism*, New York 1985
- Friedman, Yohanan**, *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal 1971
- Gaboriau, M.; Popovic, A., Zarccone, T.**; eds., *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Proceedings of the Sèvres Round Table, 2-4 May 1985, Istanbul/Paris 1990
- Ghazzali (al-), Abu Hamid Muhammad**, *The Alchemy of Happiness*, übers. v. C. Field & E.L.Daniel, New York/London 1992
- Ghazzali, al, A.H.M.**, *Mishkat al-anwar (The Niche for Lights“)*, übers. v. W.H.T.Gairdner, Lahore 1952
- Ghazzali, al, A.H.M.**, *On the Duties of Brotherhood*, übers. v. M. Holland, London 1975
- Gurdjieff, G.I.**, *Meetings With Remarkable Men*, London 1979
- Haar, Johan G.J.ter**, „*The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi“*, in *Naqshbandis*, eds. Gaboriau, Popovic, Zarccone, pp. 83-93, Istanbul/Paris 1990
- Hafez**, *Dance of Life*, Washington 1987
- Hafez**, *Love's Perfect Gift, Rubaiyat of Hafiz*, Melbourne 1988
- Hujwiri, Ali ibn Uthman al-Jullabi**, *Kashf al-Mahjub*, übers. v. Nicholson, London 1911 (1976)
- Ibn al-Arabi, Muhammad ibn Ali**, *The Bezels of Wisdom*, übers. v. R.W.J.Austin, New York 1980
- Ibn Arabi**, *Al-Futubat al-Makîyya (The Meccan Revelations)*, siehe Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*.
- Ibn Arabi**, *The Kernel of Kernel*, siehe Bursevi.
- Ibn Arabi**, *Sufis of Andalusia*, siehe Austin.
- Ibn Ata Allah**, *The Book of Wisdom*, übers. v. Victor Danner, New York 1979
- Idel, Moshe**, *Kabbalah New Perspectives*, New Haven/London 1988
- Jami, Abdulrahman**, *The Book of Joseph and Zuleikha*, übers. v. Alexander Rogers, London 1892
- Jung, C.G.**, *Collected Works 8*, London 1969
- Jung, C.G.**, *Collected Works 9i, The Archetypes and the Collective Unconscious*, London 1968
- Kalabadhi (al-), Abu Bakr**, *The Doctrine of the Sufis*, übers. v. Arberry, Cambridge 1935 (1979)
- Khan, Inayat**, *The Hand of Poetry: Five Mystic Poets of Persia*, übers. v. Coleman Barks, New Lebanon 1993
- The Koran Interpreted**, übers. v. Arberry, Oxford 1964
- Lewisohn, Leonard**, ed., *Classical Persian Sufis: from ist Origins to Rumi*, London/New York 1993
- Lewisohn, L.**, ed., *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, London/New York 1992
- Lusseyran, Jacques**, *Das wiedergefundene Licht*, München 1992
- Massignon, Louis**, *Hallaj, Mystic and Martyr*, hrsg., gekürzt und übers. v. H. Mason, Princeton 195
- Massignon, L.**, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, übers. v. H. Mason, 4 Bde., Princeton 1982
- Naqshbandis**, siehe Gaboriau/Popovic/Zarccone eds.
- Nicholson, R.A.**, *The Mystics of Islam*, London 1914 (1975).
- Özelsel, Michaela**, *Vierzig Tage*, Hamburg 1995
- Plato**, *Symposium (The Banquet)*, in *Great Dialogues of Plato*, übers. v. W.H.D.Rouse, eds. E.H.Warmington und P.G. Rouse, pp. 69-117, New York 1984

- Qusayri (al-), Abd al-Karim Abu al-Qasim**, *Principles of Sufism*, übers. v. B.R. von Schlegell, Berkeley 1990
- Radtke, Bernd**, „The Concept of *Wilaya* in Early Sufism, in *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, pp. 483-496, London/New York 1993
- Radtke, B.**, ed. *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, Beirut/Stuttgart 1992
- Radtke, B.**, *Al-Hakim at-Tirmidhi: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980
- Radtke, B.**, „Tirmidiana Minora: Die Autobiographie des Theosophen von Tirmid“, *Oriens* 34 (1994)
- Rumi, Jalal ad-Din**, *Delicious Laughter: Rambunctious Teaching Stories from the Mathnawi*. Fassung v. Coleman Barks, Athen 1990
- Rumi**, *Discourses (Fihī ma fihī)*, übers. v. Arberry, London 1961
- Rumi**, *Dīvān-i Kebīr*, übers. v. Nevit O. Ergin, Walla Walla, Turkish Republic Ministry of Culture & Current 1995
- Rumi**, *The Essential Rumi*, übers. v. Barks/Moyne, San Francisco 1995
- Rumi**, *Feeling the Shoulder of the Lion*, Bearbeitung v. C. Barks, Vermont 1991
- Rumi**, *Look! This is Love*. Übers. v. A. Schimmel, Boston/London 1990
- Rumi**, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, hrsg. und übers. v. R.A. Nicholson, London 1930 (1982)
- Rumi**, *Mystical Poems of Rumi 1-200*, übers. v. Arberry, Chicago 1968
- Rumi**, *Mystical Poems of Rumi, 201-400*, übers. v. Arberry, Colorado 1979
- Rumi**, *Open Secret*, übers. v. Moyne/Barks, Vermont 1984
- Rumi**, *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz*, hrsg. und übers. v. Nicholson, Cambridge 1898 (1952)
- Rumi**, siehe Chittick. W.C., übers. und hrsg. *The Sufi Path of Love*.
- Ruspoli, Stephanie**, „Reflexions sur la vie spirituelle des Naqshbandi“, in *Naqshbandis*, Istanbul/Paris 1990
- Sacks, Oliver**, *An Anthropologist on Mars*, New York 1996
- Samuels, Andrew**; Shorter, Bani; Plaut, Fred, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, London/New York 1987
- Schimmel, Annemarie**, *I Am Wind You Are Fire, The Life and Work of Rumi*, Boston/London 1992
- Schimmel, A.**, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina 1975
- Schimmel, A.**, *Pain and Grace, A Study of Two Mystical Writers of Eighteen-Century Muslim India*, Leiden 1976
- Schimmel, A.**, *The Triumphal Sun: A Study of the Life and Works of Mawlana Jalaluddin Rumi*, London 1978, 1980
- Schlegell, B.R. von**, Übers., *The Principles of Sufism*, Berkeley 1990
- Shabistari, Mahmud**, *The Secret Rose Garden of Sa'd du Din Mahmud Shabistari*, übers. v. Florence Lederer, Lahore o.J.
- Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1974
- Shushud, Hasan Lutfi**, *Masters of Wisdom of Central Asia*, übers. v. M. Holland, Moorcote, North Yorkshire 1983
- Suhrawardi (as-), Abu Najib**, *A Sufi Rule for Novices*, übers. v. M. Milson, Cambridge 1975
- Suhrawardi (as-), Umar ibn Muhammad**, *The Awarif al-ma'arif*, übers. v. W. Clarke, New Delhi 1891 (1984)
- Sulami (as-), Abu Āabd ar-Rahman**, *The Way of Sufi Chivalry*, übers. v. Tosun Bayrak al-Jerrahi, Vermont 1983 (1991)
- Sviri, Sara**, „Between Fear and Hope: On the Coincidence of Opposites in Islamic Mysticism“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 9 (1987)
- Sviri, Sara**, „The Coincidentia Oppositorum and the ‚Yo-Yo-Syndrome‘: From Polarity to Oneness in Sufi Psychology“, in *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity, Islam*, ed. v. J. Rycie-Menuhin, London/New York 1994
- Sviri, Sara**, „Daughter of Fire by Irina Tweedie: Documentation and Experiences of a Modern Naqshbandi Sufi“, in *Women As Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, eds. E. Puttick and P.B. Clarke, New York 1993

- Sviri, Sara**, „*Hakim Tirmidhi and the Early Malamati Movement*“, in *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. v. L. Lewisohn, pp. 583-613. London/New York 1993
- Teilhard de Chardin, P.**, *The Phenomenon of Man*, London 1977
- Thubron, Colin**, *The Lost Heart of Asia*, London 1995
- Trimingham, J.S.**, Oxford 1971
- Tweedie, Irina**, *Der Weg durchs Feuer*, Interlaken 1992
- Vitray-Meyerovitch, Eva de**, *Rûmî and Sufism*, übers. v. S. Fattal, Sausalito 1987