

MAULANA DSCHELALADDIN RUMI

Von Allem und vom Einen

MAULANA DSCHELALADDIN RUMI

Von Allem und vom Einen

Aus dem Persischen und Arabischen
von Annemarie Schimmel

Diederichs

Der Verlag behält sich die Verwertung des urheberrechtlich geschützten Inhalts dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44 b UrhG ausdrücklich vor.
Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

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

3. Auflage 2024

Copyright © 2020 Diederichs Verlag, München,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Umschlaggestaltung: Weiss Werkstatt München

Umschlagmotiv: © British Library Board.

All Rights Reserved/Bridgeman Images

Satz: Satzwerk Huber, Germering

Druck und Bindung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-424-35108-8

www.diederichs-verlag.de

INHALT

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

Dreiundzwanzig	180
Vierundzwanzig	183
Fünfundzwanzig	191
Sechszundzwanzig	194
Siebenundzwanzig	202
Achtundzwanzig	215
Neunundzwanzig	217
Dreißig	220
Einunddreißig	226
Zweiunddreißig	230
Dreiunddreißig	232
Vierunddreißig	234
Fünfunddreißig	237
Sechszunddreißig	238
Siebenunddreißig	240
Achtunddreißig	243
Neununddreißig	253
Vierzig	257
Einundvierzig	261
Zweiundvierzig	266
Dreiundvierzig	268
Vierundvierzig	281
Fünfundvierzig	287
Sechszundvierzig	291
Siebenundvierzig	294
Achtundvierzig	296
Neunundvierzig	300
Fünzig	310
Einundfünzig	315
Zweiundfünzig	318
Dreiundfünzig	321
Vierundfünzig	328
Fünfundfünzig	331
Sechszundfünzig	333
Siebenundfünzig	334

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

EINFÜHRUNG VON ANNEMARIE SCHIMMEL

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

Rumi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sagt es niemand, nur dem Weisen –

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

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

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

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

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

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

weniger in *Fîhi mâ fîhi*, was natürlich auch mit dem fragmentarischen Charakter des Werks und seiner Kürze zusammenhängt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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