
GEIST UND LEBEN

**Zeitschrift
für christliche
Spiritualität**
Begründet
als Zeitschrift
für Aszese
und Mystik

Heft 1 | 2014
87. Jahrgang
n. 470

Inhalt

1

**Die Sinne als Stufen zur göttlichen Liebe
Zur Aktualität der mystischen Schrift Scala divini
amoris**

Simon Peng-Keller / Zürich

13

**Der Weg des Ibn al-Fārīḍ
Ein Sufi-Dichter im Ägypten des 13. Jahrhunderts**

Felix Körner / Rom

29

Gemeinsames Priestertum

Elmar Mitterstieler / Wien

48

**Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche
in Presbyterorum Ordinis**

Klaus Vechtel / Frankfurt

60

**Harmonie der Schöpfung
Ein symboltheologischer Beitrag zur Bedeutung
des Männlichen und Weiblichen
in Eucharistie und Kirche**

Klaus W. Hälbig / Rottenburg

77

Franz von Assisi und die Kirche der Armen

Anton Rotzetter / Freiburg (CH)

93

EINÜBUNG UND WEISUNG

„Himmelfahrt ist ein Fahrstuhl“

Eine Bildbetrachtung zu Salvador Dalís 25. Todestag

Thomas Krenski / Darmstadt

100

AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

Wandlung der Wörter

**Jahrestagung zum Stundengebet auf Burg Rothen-
fels vom 2.–6. Oktober 2013**

Johannes B. Uphus / Hennef

104

Buchbesprechungen

Der Weg des Ibn al-Fāriḍ

Ein Sufi-Dichter im Ägypten des 13. Jahrhunderts

Felix Körner / Rom

„Den Wein der Liebe reichte der Augen Hand mir dar, / die Schönheit übersteigt ein Antlitz, das mein Becher war.“

Das sind schwer verständliche Worte. Sie stammen aus der Feder eines der großen arabischen Sufidichter. Die islamische Mystik, der Sufismus, erlebte im 13. Jahrhundert eine literarische Blüte. Mehrere Mystiker begannen, sich als Dichter zu äußern, vor allem auf Persisch und Arabisch. Wir finden *Ibn ‘Arabi* in Andalusien und später in Syrien. Wir treffen auf *Rumi*, der aus dem heutigen Afghanistan nach Anatolien gekommen war; in Ägypten begegnen wir *Ibn al-Fāriḍ*, der uns hier beschäftigen wird.

Die Werke dieser Sufidichter kann man als Literatur von hoher Qualität genießen, sie können aber auch geistlich herausfordern. Die Verse der großen sufischen Poeten sprechen von religiösen Erlebnissen, und zwar nicht nur, um sie zu erzählen. Diese Meister sind Lehrer, die ihre Hörerinnen und Hörer provozieren. Durch Überraschungseffekte und Mehrdeutigkeiten wollen sie offenkundig faszinieren; sie wollen aber auch dozieren, und vor allem: tradieren. Ihr Ziel ist die Vermittlung einer Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung, die über das klassisch-islamisch Etablierte hinausgeht. Sie wollen die bekannten Religions-, Lebens- und Sprachformen transzendieren. Damit werfen sie die Frage auf, was von einem solchen Ausdrucksangebot zu halten ist. Aufgerufen wird also zu einer Unterscheidung der Geister.

Ibn al-Fāriḍ wurde 1181 in Kairo geboren – im selben Jahr wie *Franz von Assisi*. In seiner Geburtsstadt hat der Dichter Frau und Kinder, und dort stirbt er auch, im Jahre 1235. Prägend wurden für ihn jedoch die 15 Jahre, die er in der Ferne verbrachte, an den heiligen Orten Mekka und Medina. Von der arabischen Halbinsel war er erst vier Jahre vor seinem Tod nach Ägypten heimgekehrt.

Der italienische Combonipater *Giuseppe Scattolin*, Kairo/Rom, hat kürzlich eine kritische Textausgabe des Dichterwerkes besorgt.¹ Die Arabistin *Renate Jacobi*, Berlin, legt jetzt im *Verlag der Weltreligionen* eine deutsche Übersetzung vor.² Damit tritt der Ägypter aus seinem Schattendasein.

¹ G. Scattolin, *Dīwān ibn al-Fāriḍ / The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ*. Kairo 2004.

² Ibn al-Fāriḍ, *Der Diwan – Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert*. Aus dem Arabischen übers. u.

*Ibn al-Fāriḍ*s längstes Werk, 761-zeilig, heißt *Weg-Dichtung* oder *Die Ordnung des mystischen Fortschreitens* (*Nazm as-sulūk*), dies jedenfalls ist der Titel, den der Enkel 'Alī dem Gedicht gab, weil es die geistliche Entwicklung des Mystikers schildert. Die Überschrift lässt sich auch übersetzen als *Vorangehensweise*. *Ibn al-Fāriḍ*s Botschaft für seine Schüler lautet, sie sollen die Einheit, arabisch *ḡam'*, (760)³ suchen. Welche Einheit das ist, wird gleich zu untersuchen sein. Aber der Mystiker ist zunächst Dichter. Er will Ungesagtes zur Sprache bringen. Dafür spricht er sozusagen mit der Sprache. Er scheint zu experimentieren, assoziiert Assonanzen, lässt sich also von Anklängen leiten, die ihm seine Muttersprache nahelegt. *Ibn al-Fāriḍ*, obgleich islamischer Mystiker, arbeitet mit den Motiven der vorislamischen Dichtefürsten. Er spielt auf sie an, er spielt mit ihnen; werden sie nicht mitgehört, bleibt er unverständlich. Gleichzeitig flicht der Dichter gern Koranzitate ein, gelegentlich als Kürzel. Die Poesie will Erfahrung nicht sortieren, sondern präsentieren, gestaltend vergegenwärtigen. Wirklichkeit wird in ihrem Zauber vorgeführt. Ob der angesprochene Schüler hindurchgeführt, zum Nachempfinden verführt oder gelegentlich nur an der Nase herumgeführt werden soll, bleibt offen.

In der Schenke

Die vier Anfangsverse des Weg-Gedichtes versetzen uns in eine Schenke. Wein fließt. Das könnte überraschen, aber jede Generation arabischer und persischer Poeten hat ihre Weinlieder. Auch wenn ein Muslim dichtet, der das koranische Weinverbot (Sure 5:90) genau einhält, kann er vom Keltern, vom rotschäumenden Genuss, von der Trunkenheit singen. Es ist ja Dichtung. Da dürfen die Wirklichkeitsebenen ineinanderfließen. So geschieht denn auch in *Ibn al-Fāriḍ*s Schenke Überraschendes. Wir begegnen ihm mitten im geselligen Gelage. Doch ist er wirklich noch dort? Ja; aber nur zum Schein ist er in der Geselligkeit geblieben. In Wirklichkeit ist er längst anderswo. In Wirklichkeit? So wirklich, wie er eben noch in der Schenke war. Dort jedenfalls hat ihn ein Blick getroffen. Eine Frau ist ihm begegnet. Wie hier die Wirklichkeiten ineinander übergehen, lässt sich nur langsam nachvollziehen.

„¹ Den Wein der Liebe reichte der Augen Hand mir dar, / die Schönheit übersteigt ein Antlitz, das mein Becher war.“

hrsg. von R. Jacobi. Berlin 2012. Das Buch bietet auch einen ausführlichen und hilfreichen Kommentar zu *Ibn al-Fāriḍ*s Werk. Die Verdeutschung ist unverkrampft metrisch und spielt, wo möglich, Wortspiele nach. Auf *Jacobis* Übersetzung und Erklärung gründet sich auch die vorliegende Darstellung.

³ Eingeklammerte Zahlen beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die Zeilennummer des *Nazm as-Sulūk* in der arabischen Zählung *Scattolins*, der *Jacobis* Nummerierung entspricht.

Hände gießen Wein in Becher. Aber mit einem Male ist für den Dichter eine andere Hand im Spiel. Er lebt nicht mehr von der Hand in den Mund, sondern sein Auge wird ihm zur einschenkenden Hand. Denn er darf mit einem Mal einen anderen Wein kosten: einen Augen-Blick. In seinem Trinkgefäß war ihm ein Angesicht erschienen, schöner als alles, was er bisher kannte. Er trinkt jetzt nicht mehr den Wein der Schenkengeselligkeit; er spürt vielmehr den Rausch der Liebe (*ḥubb*) fließen. Jetzt hat er *muḥayyā* statt *ḥumayyā*: lebendiges Antlitz statt hitzigem Wein.

„¹ Den Wein der Liebe reichte der Augen Hand mir dar, / die Schönheit übersteigt ein Antlitz, das mein Becher war.

² Und trunken von dem Blick gab ich den Freunden zu verstehen, / dass es ihr Wein gewesen sei, der mich mit Freude füllte,

³ Obwohl ich durch mein Auge keines Bechers mehr bedurfte, / denn Ihre⁴ Wesenszüge, nicht der Wein, machten mich trunken.“

Zum Schein bleibt er bei den Gefährten. Er gibt sogar vor, dass ihm das Getränk der Freunde diese Freude bereitet hätte. Tatsächlich aber ist es der überraschende Blick von Angesicht zu Angesicht, der ihn in diese neue Art von Rausch versetzt.

„⁴ Und in der Schenke meines Rausches schenkte ich Gefährten Dank, / bei denen meine Liebe heimlich blieb, trotz meines üblen Rufes.“

Ibn al-Fāriḍ ist bereits bekannt für sein stürmisches Lieben. Im Kreis der Freunde kann er seine Exzentrik tarnen. Sollen die Leute ihn doch für besoffen halten. So kann geheim bleiben, dass er in Wirklichkeit liebestrunken ist. Die Freunde stehen aber noch für eine weitere schützende Gemeinschaft. Es sind wohl seine geistlichen Freunde, die Sufis. Nach seiner Rückkehr von der arabischen Halbinsel war *Ibn al-Fāriḍ* in eine Prediger-Wohngemeinschaft gezogen und nahm regelmäßig an den Tanz- und Rezitationsritualen der islamischen Mystiker teil. Die inzwischen seit sechzig Jahren herrschende Ayyubiden-Dynastie hatte gegen die schiitische Vorherrschaft wieder den sunnitischen Islam eingeführt und diesen durch Religionsgelehrte und Sufiorden planmäßig gefördert. Sie gewähren unserem Heimkehrer denn auch einen geschützten, ja anerkannten Raum, in dem er die Verrücktheit seiner Liebe leben und lehren kann.

Das arabische Liebesgedicht beginnt klassischer Weise mit einer Klage über die Trennung. Die Geliebte ist mit ihrem Beduinenstamm unversehens abge-

⁴ *R. Jacobi* schreibt den feminin Singular, der für die Geliebte steht, groß – im Unterschied zum Freundeplural.

reist, und nur ihre Spuren sind noch im Sand zu lesen. Der Weg des Sufis hingegen beginnt hier als Begegnung.

Im Brautgemach

Ibn al-Fāriḍ lässt uns nun den Weg der Einheit miterleben; ein Weg allerdings ohne gemütliches Beisammensein. Die Geschichte dieser anziehenden Beziehung ist von einer Gegenbewegung durchzogen:

„⁷ Finden löscht mich aus, / Verlieren gibt dem Ich Bestand.“

Finden und Verlieren sind das Erleben der Gegenwart und der Abwesenheit der Geliebten. Wer „findet“, der wurde vom Selbstbehaltenwollen, vom Makel des Egoismus gereinigt. Finden des Anderen und Auslöschung des Eigenen also ersehnt er. Verlieren, das ist ein Abklingen der Verbundenheitserfahrung, lässt dagegen das Ego weiterbestehen – und genau das will er nicht. Deshalb ist Finden zugleich die gewünschte Ich-Auslöschung; darum wäre Verlieren ein unerwünschtes Weiterbestehen des abgetrennten Ich.

Das Gedicht des *Ibn al-Fāriḍ* ist als Liebesgedicht lesbar. Aber der Sufidichter schildert nicht einfach ein Brautabenteuer. Unter der Geschichte läuft sozusagen heimlich, ohne dass sie es zugibt, eine zweite Erzählung mit, ein Subtext. Welche? Das ist an dieser Stelle noch nicht mit Sicherheit zu sagen. Jedenfalls führt der Weg die beiden Liebenden ins Brautgemach. Dort aber findet nicht die erhoffte Entschleierung statt, so dass der Liebhaber sagen muss:

„⁹ Doch willst du nicht, dass ich dich schaue, gönne meinem Ohr / das Wort ‚du wirst nicht‘, denn es klang schon vor mir einem süß.“

Hier ist die Sehnsucht, schauen zu dürfen, bereit, sich mit dem Hören zu begnügen, wenn sie nur das richtige Wort hören darf. Das Wort ist einfach *lan*, verneinte Zukunft. Langsam deutet sich an, dass der Liebhaber nicht nur von seiner Geliebten spricht. Ein solches *lan* hatte nämlich der koranische Mose zu hören bekommen, als er Gott gebeten hatte, ihn schauen zu dürfen: *lan tarānī*, „Du wirst mich nicht sehen“. Denn schaut ein Geschöpf Gott – so lehrt der Koran –, ist es augenblicklich vernichtet. Dem Mose hatte Gott diese Gefahr vorgeführt, indem er sich einem Berg zeigte. Angesichts der Gotteserscheinung zerstob der Berg sogleich zu Staub (Sure 7:143). Damit ist das „du wirst nicht“ keine reine Absage mehr; es ist zugleich die Zusage, dass der Mensch, der, ohne es aushalten zu können, Gott schauen wollte, überleben soll. Mose ist der *kalīm Allāh*, „der mit Gott spricht“. Gott ist zärtlich besorgt um seinen *kalīm*, seinen Ge-

sprachspartner; deswegen enthüllt er sich ihm nicht. Darum heißt es: „Gönne meinem Ohr / das Wort ‚du wirst nicht‘, denn es klang schon vor mir einem süß.“ Als Mosesfigur wird sich *Ibn al-Fāriḍ* noch häufiger sehen auf seinem Weg (z.B. 715).

Es scheint sich also anzudeuten, dass die heimlich mitlaufende Erzählung unter der Liebesgeschichte der Weg des Mystikers zur Gottesbegegnung ist. Aber auch das ist nur die halbe Wahrheit. – Zurück ins Brautgemach!

Der Sehnsüchtige wird geradezu verzehrt vor Verlangen. Selbst ohne dass ihm die Erscheinung gewährt würde, zerfällt er schon fast zu Staub, so überwältigt hat ihn seine Liebe. Nicht schauen dürfen ist nicht schauen müssen, weil die Erscheinung tödlich ist. Aber nicht schauen dürfen scheint ebenfalls tödlich, denn es bringt jene zerstörerisch glühende Sehnsucht mit sich:

„¹¹ Könnten die Berge fühlen, was ich fühle, auch der Sinai, / so wären sie in Staub gesunken, ehe Gott sich zeigte.“

Nach Mose begegnen wir sogleich zwei weiteren Figuren, die wir aus der Hebräischen Bibel kennen. Auch sie sollen verdeutlichen, wie gewaltsam *Ibn al-Fāriḍ*s Empfindung ihn selbst verzehrt. Aber nun kommt eine neue Bewegung in seine Gefühlswelt. Die beiden Figuren sind Noah und Abraham, Propheten für den Koran. Sie werden mit Wasser und Feuer in Verbindung gebracht. Der Wasserflut und Feuersbrunst sieht *Ibn al-Fāriḍ* sich ausgesetzt. Denn sein Tränenfluss ist zerstörerisch wie die Sintflut, die alles um Noah herum verschlang; und die Sehnsuchtsglut ist so sengend wie das Opferfeuer, auf dem Abraham seinen Sohn hatte darbringen wollen. Weil nun aber beide Elemente zugleich im Dichter toben, Wasser und Feuer, haben sie eine überraschende Wirkung aufeinander:

„¹³ Die Fluten Noahs gleichen, wenn ich klage, meinem Weinen, / das Feuer Abrahams, das er entfachte, meiner Seele Flammen.

¹⁴ Ohne die heißen Seufzer würden meine Tränen mich ertränken, / ohne die Tränen würden meine Seufzer mich versengen.“

Die beiden zerstörerischen Sehnsuchtskräfte, Tränenflut und Liebesglut, mildern einander. Wegen dieser gegenseitigen Ausgleichsbewegung überlebt der Verliebte gerade noch einmal.

Er ist im Brautgemach übrigens nicht allein mit der Geliebten; es steht dort ein Wächter (20). Der Wächter, genannt *murāqib* oder *raqīb*, gehört geradezu zum Mobiliar der altarabischen Liebesgedichte. Er stört natürlich die Intimität. Doch bei *Ibn al-Fāriḍ* bekommt er eine wichtige Rolle. Ihm kann der Liebhaber nämlich sein unaussprechliches Geheimnis als wortloses Geflüster anvertrauen; so

erst wird aus dem Gefühl Gedanke, der sich ins Wort bringen lässt. Nur weil es diesen Wächter gibt, kann uns der Liebende, zum Dichter geworden, überhaupt seinen Weg erzählen. Der in Sehnsucht nur noch Stöhnende findet im Ohr des Wächters Verständnis:

„²⁹ So wurde ich durch eine Krankheit, die mich ihm verheimlicht hatte, / sichtbar gemacht. Die Liebe bringt Erstaunliches hervor.“

Nun kann *Ibn al-Fāriḍ* seine Geliebte selbst ansprechen. Er offenbart ihr, dass er den Weg des Verlangens nur gehen kann, wenn er ganz ehrlich ist, und das heißt, dass er unterwegs nicht auf die Bedenkenträger hören, nicht auf Ehrenmaßstäbe achten und nicht aufgebläht, gerüstet kommen darf. Vielmehr besteht das Risiko der Liebe darin, dass man sich aus der Hand gibt und nur noch hoffen kann, dass die Sehnsucht erfüllt wird:

„⁴³ Den Feinden Gegenüber soll man seine Stärke zeigen, / doch unter Liebenden ist einzig Schwäche angemessen.“

Jetzt antwortet die Geliebte. Sie beschimpft ihren Liebhaber: Er sei unter ihrer Würde. Dabei hätte er sich in Wirklichkeit nicht zu ihr hinaufrecken dürfen, sondern seine Ehre gerade aufgeben müssen. Die Geliebte erklärt ihm nun, wie er sich verhalten soll. Das verdeutlicht sie mit dem arabischen Schriftbild. „Zu mir“, „in mir“ heißt auf Arabisch *bi*. Das „b“ ist im arabischen Alphabet ein Bogen mit einem Punkt darunter. Dieser Buchstabe heißt *bā'*. Um daraus das Wort *bi* zu schreiben, braucht man nun noch das „i“. Man schreibt es als Strich unter den Punkt, der den Bogen zum „b“ gemacht hat. Dieser Strich, der für „i“ steht, heißt *Kasra*. Da unten gehörst du hin, sagt die Geliebte, unter den Bogen, ja noch unter den Unterpunkt. Aber so entsteht das Wort „zu mir“ oder „in mir“; und zugleich ist das „b“ der Buchstabe, mit dem die heiligen Schriften beginnen. Die Hebräische Bibel, das Neue Testament, der Koran: alles fängt mit dieser explosiven Lippenöffnung an: „b“. Die Botschaft dieser Buchstabendeutung lautet: So tief musst du dich vor mir erniedrigen. Dort eröffnet sich aber eine Aussicht:

„⁹⁴ Doch stündest du zu mir, wie *Kasra* zu dem Punkt des *Bā'*, / dann würdest du emporgehoben, wohin keine List dich bringt.“

Der Geliebte versteht, dass er bereit sein muss zu sterben; und er erklärt sich bereit, ja freut sich darauf: „Drohung ist mir Verheißung“ (115).

Im Heiligtum

Nun treffen wir den Liebhaber an einem anderen Ort. Wir sehen ihn beim Ritualgebet; er ist Pilger, er steht bei der Ka'ba in Mekka. Diese – ein hausgroßer Würfel – ist Mittelpunkt jeden muslimischen Gottesdienstes, sie gibt die islamische Gebetsrichtung an. Hier aber geschieht etwas Seltsames. Zwar sieht unser Liebhaber auch beim Gebet die Geliebte vor sich stehen, aber das ist keine Ablenkung. Er stellt nämlich fest, dass sowohl die betende Gemeinde als auch ihr Vorsteher in die Richtung des Liebhabers beten. Alle Ausrichtungen der Welt, die vier Himmelsrichtungen und das Oben und Unten, die Gebete und Pilgerfahrten: alles strebt auf ihn zu, ja sogar die Geliebte betet nun in seine Richtung. Das kann nichts mehr anderes bedeuten, als dass die Vereinigung geschehen ist: „Wir beide sind ein Beter“ (153) und „Ich war gewiss dieselbe, die ich liebe“ (162).

Jetzt erst, wenn nach 163 Zeilen Liebesdichtung klar zu sein scheint, dass es sich um eine Vereinigungsgeschichte mit Gott handelt, ändert *Ibn al-Fāriḍ* das Tempo seiner Rede. Jetzt will er „ausführlich“, *tafṣīl* (164), sprechen, jetzt wendet er sich an den Hörer seines Gedichtes. „Mein Freund“, *ḥillī* (175), nennt er ihn. Aus seiner eigenen Wegerfahrung gibt er Ratschläge, die wie Aufrufe klingen: zur Armut, zum Schweigen. Von der Geliebten kann er sagen:

„²¹⁴ Im Offenbaren Ihrer selbst enthüllte Sie das Sein vor meinen Augen, / So war es Sie, die ich in allem Sichtbaren erblickte.“

Da er mit seiner Geliebten wahrhaft eins geworden ist, hat er das menschliche Unterschiede-Machen hinter sich gelassen. „Das ‚du‘ der Rede zwischen uns ist ‚ich‘ geworden“ (218). Aber wie ist das zu denken? Das eigene Wollen muss verschwinden, sonst betreibt man Vielgötterei (227; 229). „Trenne dich vom falschen Weg des Trennens!“ (240).

Enthüllung durch den Schleier

Ibn al-Fāriḍ berichtet weiter, wie ihm seine Geliebte erscheint; sie zeigt sich in wunderschönen Formen, in Gestalt der berühmten Schönheiten der arabischen Literatur. Auch er selbst verkörpert sich in den schönsten Liebenden, von denen sein Hörer je gehört hat. Er stellt allerdings zweierlei klar. Zum einen, es handele sich nicht um eine Phantasie, *lā wahna wahmin* (260), denn es sind die beiden Liebenden selbst, die hier zur Erscheinung (*tağallī*) kommen. Zugleich aber ist, wer so tatsächlich erscheint, doch auch entzogen. Entschleierung und Verschleierung geschehen gleichzeitig; Erscheinung ist „Enthüllung durch den

Schleier“ (259). Wie soll man sich das vorstellen? Der Dichter erklärt: Als der Erzengel Gabriel dem Propheten Muḥammad den Koran verkündete, sah der Engel aus wie Diḥya, wie ein junger Mann aus der Gefolgschaft des Propheten, so berichtet eine Muḥammad-Überlieferung, ein Ḥadīṭ.⁵ War Gabriel damals etwa Diḥya geworden? Nein, nur „in dessen Gestalt“, *bi-ṣūratihī* (280), war der Engel Gabriel gekommen. Wer zusah, sah den Jüngling Diḥya, nur Muḥammad selbst erkannte Gabriel. Schon dass die Erscheinung zweideutig bleibt, belegt, dass sie nicht schlechthin Enthüllung ist. Warum ist dem Dichter diese Abgrenzung so wichtig, wo er doch zuvor alle Trennungen hinter sich gelassen haben wollte? Das ist *Ibn al-Fāriḍ*s zweite Klarstellung. In der Enthüllung muss zugleich Verhüllung geschehen, denn in der Wohlgestalt des Jünglings, „²⁸⁴ in der Schau, der schöneren von beiden, liegt ein Zeichen, / das meinen Glauben freispricht vom Irrtum der Inkarnation.“ *Ibn al-Fāriḍ* hatte also ein dogmatisches Bedenken. Er will klarstellen, dass er mit seiner Einheitslehre nicht etwa vom Islam abgefallen ist. Er ist kein Christ geworden. Sein Glaubensinhalt (*‘aqīda*) ist frei (*tanzīh*) von der Auffassung (*ra’y*) göttlicher Menschwerdung (*ḥulūl*).

„²⁸⁵ Denn der Koran spricht ohne Zweifel von ‚Verhüllung‘. / Der Wahrheit von Koran und Sunna habe ich nicht widersprochen.“

Ibn al-Fāriḍ hat Recht, der Koran spricht von der „Verhüllung“. Was dort gesagt ist, ist allerdings selbst verhüllt, nämlich höchst unklar. Der betreffende Vers (6:9) lautet: „Und wenn wir ihn zu einem Engel gemacht hätten, hätten wir ihn zu einem Mann gemacht, und wir hätten ihnen das, was sie verhüllen, verhüllt.“ Der Dichter versichert seinem Schüler jedenfalls, dass es gut islamisch ist, seinem Weg und Rat zu folgen, und höchst lohnend.

Furcht vor der Wolke

„²⁸⁶ Ich schenkte dir ein Wissen – wenn du es entschleiern willst, / dann schlage meinen Weg ein und befolge mein Gesetz.“

Der Meister nennt seine Weisung „mein Gesetz“, sogar: „meine Scharia“. „Scharia“ ist wörtlich der „Weg zur Quelle“, daher kann er von der süßen Wasserquelle Ṣaddā sprechen, die aus seinem Innern hervorsprudelt (287); ja, da ist keineswegs nur ein Rinnsal, da ist ein Meer, in das er eingetaucht ist. Kein anderer hat diesen Sprung gewagt. Nicht einmal geschöpft haben die andern von dem Wasser.

⁵ Buḥārī, 61,503.

Mit einer geistlichen Schriftauslegung setzt sich der Mystiker in Beziehung zu den bloß traditionellen Muslimen. Der Koran hatte befohlen, den Besitz des Waisenkindes unberührt zu lassen (Sure 6:152). Für den Dichter aber heißt das nicht nur Armenschutz. Er bezieht es auf das geistliche Quellwasser, das die meisten Muslime nicht hervorholen.

„²⁸⁹ ‚Und greift nicht nach dem Gut der Waise‘ weist auf jene Hand hin, / die aufgehalten wurde, als sie von dem Wasser schöpfen wollte.“

Das Waisenkind ist für *Ibn al-Fāriḍ* der Prophet Muḥammad. Dieser hatte früh beide Eltern verloren. Das Gut des Waisenkindes ist der ungehobene Schatz des rechtverstandenen Islam. Das ist der Weg, den *Ibn al-Fāriḍ* nun weist und geht, bisher als einziger, wie er sagt (290). Nur ein „junger Held“ (ebd.) habe es bisher gewagt, desselben Wegs zu gehen. Wer ist das? Zuerst ist bei solchen Formeln immer an ‘Alī zu denken, den Cousin und Schwiegersohn Muḥammads. Der „junge Held“ könnte aber auch jeder Hörer sein:

„²⁹¹ Drum wende dich nicht nachtblind von den Spuren meiner Lebensreise, / fürchte die Wolke, andere zu wählen, wandere auf meinem Weg.“

Wie der Liebende der arabischen Poesie die Geliebte nur noch in ihren Sandspuren findet, so soll jetzt der Schüler in eine Nachfolge kommen, die es wagt, die undeutlichen Abdrücke am Boden aufzuspüren und als Wegweiser zu nutzen. Der Blick ist dabei gesenkt, schweift nicht ab, nicht einmal nach oben, wo das Luftige, aber Verdunkelnde hängt: die Wolke. Sie verheißt alles Mögliche, das „man könnte aber auch (...)“. Fürchte dich nicht vor der Bindung, sondern vor der Unverbindlichkeit, lautet die Einladung: „Fürchte die Wolke, andere zu wählen.“

Auflösung

Ibn al-Fāriḍ gesteht nun, dass er bisher im übertragenen Sinn gesprochen hat. Wenn er von der Geliebten sprach, dann meinte er in Wirklichkeit keinen Mitmenschen. Wir erwarten eine Auflösung seiner Bildsprache im Sinne des sufischen Einheitsweges; die Schöne stand für Gott. Das aber sagt der Dichter genau nicht. Vielmehr erklärt er: *biḥā warraytu ‘anī*, „als ich von ihr sprach, meinte ich eigentlich mich“ (323).

Wenn er in Mekka die vorgeschriebenen rituellen Runden um das Heiligtum vollzieht, geschieht, wie er sagt, tatsächlich etwas anderes: „Meine Umkreisung ist in Wahrheit Kreisen um mich selbst“ (450); ja, alles bewegt sich um ihn selbst,

sogar die Kugelbahnen des Universums: „Die Sphären kreisen um mich“ (500). Seinen Weg kann er jetzt zweistufig beschreiben. Zuerst war es ein Hinaus aus sich selbst, ganz zur Geliebten hin: „Durch sie vergaß ich mich“ (506); dann aber „vergaß ich mein Vergessen“ (509). Daher ist die zweite Bewegung das Hinein in sich, und zwar so radikal, dass er selbst zur Weltmitte wird. Aber auch damit ist das Geheimnis des Gedichtes noch nicht gelüftet. Der Dichter ist nicht einfach selbstverliebt. Man muss seine Geschichte weiterhören.

Wer bin ich?

Wir hören *Ibn al-Fāriḍ* Seltsames sagen; er spricht jetzt von bestimmten Namen. Zweimal setzt er, mit einem feinen Unterschied, die drei Größen der Namen, des Erinnerns und des Ich zueinander in Beziehung.

„⁵³⁵ *Durch mich* sich meiner Namen zu erinnern ist Erwachen in der Schau, / sich meiner *durch die Namen* zu erinnern ist nur Träumerei im Schlaf.“

„Erinnerung“ (*dīkr*) ist das rituelle Rezitieren, vor allem der 99 Namen: „Der Barmherzige, der Erbarmer, der König, der Heilige, der Friede (...)“, alles koranische Nomina, die Gott benennen. Wer spricht hier also, da von der Rezitation „meiner Namen“ die Rede ist? Das Ich, das wir hier reden hören, ist Gott selbst.

Gott warnt hier einen, der ihn sucht, davor, den falschen Weg einzuschlagen. Über das Viele kommst du nicht zu ihm. Du kannst nicht über Gottes Handlungen, über seine geschichtlichen Erweise zu ihm kommen, nicht über die Rezitation seiner Namen, nicht über die Meditation seiner Eigenschaften. Das wäre alles ein Weg von außen. Es gibt nur eine Möglichkeit: in Gott sein, in der Einheit stehen, die er selber ist. Das ist keine Methode, sondern eine überraschende Erkenntnis. Wer sie hat, der kann dann von Gott aus in die Welt, in die Geschichte, in die Einzelheiten, in die göttlichen Eigenschaften schauen und von dort aus alles verstehen, ja alles begehen. Mit *Ibn al-Fāriḍ*s Stimme hören wir Gott sagen:

„⁵³⁴ Wer meine Eigenschaften *in mir* schaut, ist mein Genosse, wer mich schaut *durch sie*, / wird meine Wohnstatt nie betreten, da ich ihm verborgen bin.“

Und ebenso:

„⁵³⁶ Wer mich durch meine Taten kennt, weiß nichts von mir. / Nur wer sie kennt durch mich, besitzt das wahre Wissen.“

Wenn *Ibn al-Fāriḍ* aber mit diesen Worten, dem eigenen Anspruch nach, Gott selbst zur Sprache bringt, wer war dann der Mann, der aus der Schenke weggerissen wurde und dem wir stammelnd im Brautgemach begegneten? Das darf sehr wohl der Mensch, der Dichter, der Sufi aus Kairo sein; denn erst durch die Entrückung ist er in die Einheit gekommen, aus der er dann so sprechen – nein, in der Gott selbst zu Wort kommen kann.

Aber würde er nachher so wortreich davon sprechen und nicht eher einfach in Gott eins sein, schweigend? *Ibn al-Fāriḍ* nennt jedoch selbst einen Grund für sein Dichten. Sein Werdegang, seine Himmelsreise, hat sich in vier Wegstrecken vollzogen. Erst begehrt der Liebhaber die Geliebte, dann erkennt er sich als eins mit ihr, dann aber geht er noch weiter, in einen dritten Schritt so vollkommener Einheit, dass es nicht einmal mehr ein „mit ihr“ gibt, überhaupt keine Abstände und Unterschiede mehr. Zuletzt jedoch kehrt er aus dieser Einheitserfahrung zurück ins Alltagsleben. Er widmet sich dem Aufruf (*da‘wā*) an die Menschen, wie er diesen Weg einzuschlagen.

„³²⁶ Von ‚Ich bin Sie‘ stieg ich zu einer Stufe auf, wo es kein ‚zu‘ mehr gibt, / und brachte Duft dem Erdendasein, als ich wiederkehrte.

³²⁷ Von ‚Ich bin ich‘⁶ kam ich zurück, der inneren Weisheit folgend und äußeren Gesetzen, die bestimmt sind, meiner Mission zu dienen.“

Damit hat der Meister seinen Beruf erklärt – und noch mehr. Seine Einheits- erfahrung, die alles Einzelne übersteigt, hätte es ihm ja überflüssig erscheinen lassen können, Religionsregeln zu befolgen. Die Asketen verachtet er denn auch (297). Aber er tut es ihnen in der Gottesdienstdisziplin dennoch gleich, und zwar nicht nur, wie er früher gesagt hatte, um seine Freunde nicht in Schwierigkeiten zu bringen (268). Er will den gewöhnlichen Islam vielmehr nutzen, um von dort aus seine Lehre zu erklären und seinen Weg der Einheit zu weisen.

Vergiss nicht ganz zu spielen

Grundton des Mystikers war, dass das wahre Wissen nicht durch Studium zu erlangen und durch Tradition zu vermitteln ist. Aber am Ende seines großen Weggedichts gibt er dem, was man abwertend das „Äußerliche“ nennen kann, doch einen guten Sinn. Er leitet seine Erklärung mit einer Aufforderung ein, die sich an das Lob der Innerlichkeit unmittelbar anschließt:

6 „Ich bin ich“ klingt einem bibelfesten deutschsprachigen Hörer nach dem Offenbarungswort vom brennenden Dornbusch (Exodus 3,14). Das legt sich aber im Arabischen (*anā ijya ‘ī*) nicht nahe.

„⁶⁷⁷ Aber vergiss nicht ganz zu spielen, denn das Scherzen / im Spiel der Phänomene ist der Eifer einer ernst gesinnten Seele.“

Der Koran schien alles Spielerische abzulehnen. Ausdrücklich sagt der koranische Gott: „Wir haben Himmel und Erde, und was dazwischen ist, nicht zum Zeitvertreib geschaffen“ (Sure 21:16 u.a.). Ist das nicht mehr gültig, soll man jetzt herumalbern? *Ibn al-Fāriḍ* rehabilitiert das Spiel in einer ganz bestimmten Weise, und damit rehabilitiert er auch die Traditionen, ja sogar die Religionen. Er geht wie folgt vor.

Er schildert, was beim Theaterspiel geschieht, präziser: beim Schattenspiel. Das Publikum blickt auf den weißen Vorhang und sieht staunend, lachend, weinend, wie sich darauf die Handlung abbildet, die dahinter gespielt wird. In bunten Farben malt *Ibn al-Fāriḍ* das gesamte Weltgeschehen aus, das da auf der Leinwand vorbeizieht. Dieses Spiel ist wie die Welt, der Schattenspieler ist wie Gott (710). Wieso? Blickt man auf den Vorhang, sieht man die Handlung: die Taten des Schattenspielers sind so sichtbar. Wird jedoch der Vorhang gelüftet, dann blicken die Zuschauer unmittelbar ins Licht. Sie sind geblendet, sie sehen gar nichts mehr, verschwunden ist die Handlung, *Ibn al-Fāriḍ* lässt uns diesen Augenblick, da der Vorhang weggezogen wird, als gleißende Zerstörung miterleben. Was da geschieht, verdichtet er in einem einzigen Vers, der vollgepackt ist mit koranischen Anspielungen. Als der Vorhang nicht mehr trennte,

„⁷¹⁵ Tötete ich den Jüngling, meine Seele, während ich die Mauer errichtete, um mein Gesetz zu schützen, und das Boot zerbrach.“

Während wir noch vom Lichtstrahl geblendet sind, in dem der Schattenspieler und seine Puppen nicht mehr sichtbar sind, hat uns der Dichter kurzerhand an einen andern Ort versetzt. Wir sind jetzt in einer koranischen Szene. Ein Gottesdiener, begleitet von Mose, tut an dieser Koranstelle dreimal etwas Unbegreifliches, offenkundig Unsinniges: Er baut in einer ungastlichen Stadt eine einstürzende Mauer wieder auf, er macht das Boot eines Armen einsatzunfähig, ja, er tötet einem Elternpaar den einzigen Sohn. Im Koran werden alle drei Handlungen später erklärt (Sure 18:65–82). Doch hier, als das Schattenspiel unterbrochen ist, braucht die Anspielung auf Jüngling, Mauer und Boot eine andere Erklärung. Möglich wäre die folgende Deutung: Das Boot ist das Fahrzeug, mit dem man sich noch über dem Meer hält, statt in es hineinzuspringen; erst wenn es zerstört ist, taucht man ein in die göttliche Wirklichkeit. Der Jüngling, den *Ibn al-Fāriḍ* bereits als „Seele“ bezeichnet hat, steht dann für die noch nicht erlangte Einheit; erst wenn das abgetrennte Ich vergeht, ist der Mystiker am Ziel. Die Mauer schließlich wird vom Dichter selbst mit dem göttlichen Regelwerk (*aḥkām*) gedeutet. Im Augenblick der Begegnung mit Gott, wenn kein Vorhang

mehr trennt, stirbt alles trennende Ich; jedoch betont *Ibn al-Fāriḍ*, dass die so erreichte Innerlichkeit nicht das Ende des Gesetzes, nicht die Absage an das Äußerliche von Ritual und Überlieferungsbefolgung ist. Aus dem Zuschauerraum war der Gottsuchende auf die Schattenwand zugegangen; als sie weggerissen wurde, stand er im blendenden Licht. Nichts war mehr zu sehen, und alles Abgetrenntsein war weggefallen. Da aber hatte er, eins mit Gott geworden, die Richtung geändert: „Ich wandte mich um und schenkte meinen Segen aller Welt“ (716). Er blickt jetzt auf die Zuschauer und wird ihnen hilfreich. Sie können nun selbst Gottsucher werden. Welche Hilfe wird ihnen geboten? Die körperlichen Sinne (712), die frommen Handlungen (716, 720), die Phänomene des Weltgeschehens (718), die traditionellen Geschichten (719) sind wie der Vorhang des Schattenspielers: nicht um zu trennen, sind sie da, sondern um die Handlung des Spielers erscheinen zu lassen.

Kernpunkt aller Lehre

Ibn al-Fāriḍ belegt das mit einem treffenden Beispiel. Statt die Tradition zu schmähen, fragt er sich, was sie uns denn vermittelt; und da findet er genau, worauf es ihm in seinem ganzen Gedicht angekommen war, Gottes *ittiḥād* und *ḥubb*: sein Einssein, seine Liebe (719f.). Einssein ist hier jedoch nicht nur als monotheistische Stellungnahme gemeint, als Ablehnung anderer Götter. Er bezieht sich auf die muslimische Tradition und sagt von ihr:

„⁷²¹ Der Kernpunkt ihrer Lehre liegt in Gottes Wort: / ‚Ich bin sein Ohr‘, und ist so klar wie Sonnenlicht am Mittag.“

Der Dichter spielt hier auf ein Ḥadīṭ an, demzufolge Gott sagt: „Nichts, wodurch mein Diener sich mir nähert, ist mir lieber, als was ich ihm als Pflicht auferlegte. Doch mein Diener hört nicht auf, sich mir durch freiwilliges Tun zu nähern, bis ich ihn liebe. Und wenn ich ihn liebe, dann bin ich sein Ohr, mit dem er hört, und sein Auge, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er greift, und sein Fuß, mit dem er geht.“⁷ Göttliches Einssein ist also hier verstanden als das Einssein Gottes mit dem Gläubigen. *Ibn al-Fāriḍ* verweist auf diese Überlieferung, um zu zeigen: traditioneller Islam und die höchst individuelle Gotteserfahrung des Sufi laufen auf dasselbe hinaus.

⁷ Ḥadīṭ qudsī Nr. 25.

Einheit als Bewegung

Ibn al-Fāriḍ hat sich seinem Weggedicht zufolge als eins mit Gott erfahren. In dieser Einheit hat er geschaut, wie er die Mitte von allem ist und alles auf ihn zuläuft (500). Das gilt nicht nur für die kosmischen Bewegungen und das Beten der Muslime. Vielmehr kann er in dieser Einheitssicht auch nichtislamische Frömmigkeitsformen als auf Gott ausgerichtet sehen. Er entwickelt aus dem Einheitserlebnis sozusagen eine inklusivistische Religionstheologie. Wir hören Gott sagen:

„⁷³⁸ In keinem Glauben⁸ sind die Blicke von mir abgewichen, / in keiner Richtung die Gedanken von mir abgeirrt.“

Im Blick auf Juden und Christen im islamischen Herrschaftsgebiet erwähnt der Dichter den Gürtel, den die geduldeten religiösen Minderheiten als Kennzeichen tragen mussten, den *Zunnār*. Er bedeutet Trennung, und zwar in einem doppelten Sinne:

„⁷⁵² Und es war meine Hand, die den *Zunnār* gebunden hat / und die ihn löste, wenn er sich im Glauben an mich löste.“

Das Trennungszeichen des Gürtels für Nichtmuslime ist zwar, so sagt diese Zeile, durch den Islam und damit von Gott gekommen. Wo Menschen aber durch die Überlieferungen, welcher Herkunft sie auch seien, zum wahren Glauben an Gott kommen, fällt der Unterschied zwischen Muslim und Nichtmuslim weg. Deswegen lässt *Ibn al-Fāriḍ* Gott selbst die Trennung, die sich auf dem Glaubensweg schon gelockert hatte, ganz abnehmen. Alle Religionen streben ja auf Gott selbst zu.

Wie aber steht es um die Gläubigen außerhalb der monotheistischen Religionen? Sie begehen doch, wie der Koran sagte, die unverzeihliche Sünde, Gott bei der Anbetung etwas Nichtgöttliches „beizugesellen“ (Sure 4:48). *Ibn al-Fāriḍ* aber will selbst Götzenanbetung nicht in Bausch und Boden zu verdammen, und er führt zwei Gründe dafür an: Zum einen gibt es genug, die ihre Götzen haben, insbesondere den Mammon, obwohl sie sich als Monotheisten rühmen.

„⁷³⁶ Denn da ist mancher, der im Geist das Geld verehrt / und frei ist von der Schande, Götzen anzubeten.“

⁸ Der Dichter nennt die unterschiedlichen Glaubensweisen hier *milla*. Das Wort ist aus dem Aramäischen ins Arabische gekommen und findet sich bereits im Koran (2:120 u.a.). Es ist etwa gleichbedeutend mit *dīn*, dem aus dem Persischen übernommenen Wort, das der Koran ebenfalls für – auch im Plural mögliche – „Religion“ verwendet.

Andererseits ist auch das Verehren von Geschöpflichem nicht grundsätzlich fehlgeleitet; es ist bereits eine Weise, Gottes Werke anzuerkennen – und darin ihn:

„⁷³⁹ Wer sich leichtfertig nach der Sonne sehnt, ist nicht verwirrt. / Ihr Licht stammt aus den Strahlen meiner Herrlichkeit.“

Dasselbe sagt er von den Zoroastriern mit ihrer Feueranbetung: auch das ist Gottsuchen, nur noch korrekturbedürftig (740–742).

Dichtung als Weisung

Jetzt ist auch klar, warum ein Sufi die Sprachform der klassischen Dichtung wählen und sogar stolz auf seine „Kunst“ (730) sein kann. *Ibn al-Fāriḍ*s Einheitserfahrung bestand darin, dass alles Geschaffene auf Gott zuläuft. So können die Religionen und Traditionen, aber auch das Schöne in Natur und Kultur zur Hilfestellung werden; und die Dichtung ist als eine derartige Hilfe besonders geeignet. Zum einen ist Dichtung eine Sprachform und entspricht damit der koranischen Offenbarung: ihr zufolge wollte sich Gott ja durch Worte, und zwar arabische, mitteilen. Zum zweiten kann Sprache auch den Widerspruch ausdrücklich werden lassen. Das Dichten spiegelt die Vielschichtigkeit, Vieldeutigkeit, Gegenläufigkeit eines mystischen Weges: wie der Dichter an die Grenzen der Logik geht, um gegenläufige Ausdrücke zu verbinden, so erlebt auch der Gottsuchende Überraschendes, Verwirrendes, Widersprüchliches. Schließlich verlangt die Dichtung vom Hörer auch, sich in die herausfordernde Ausdruckswelt hineinzubegeben; sie verlangt einem erst Staunen ab, dann Einfühlung und schließlich eine zumindest andeutende Deutung. Gedichthören und Einheitsweg entsprechen einander also in vielem.

Ibn al-Fāriḍ ist denn auch mit seinem Weggedicht ein kraftvolles Werk geglückt. Der *Nazm as-Sulūk* will traditionelle und innovative Ausdruckskunst verbinden; er will gewagte Weisung mit Überlieferungstreue verbinden, und er will die gesamte Menschheit in der Einheitserfahrung verbinden. Wer im Sinne einer Unterscheidung der Geister oder einer interreligiösen Begegnung fragt, wie die hier zur Sprache kommende Mystik zu bewerten ist, kann das folgenden Bedenken einbringen. Der Sufidichter steht auf dem Boden eines radikalen Monotheismus. Für *Ibn al-Fāriḍ* folgt aus der Einheit Gottes, dass alles auf ihn hingehet, alles in ihn eingeht und alles in ihm aufgeht. Damit sind auch die personalen Beziehungen aufgehoben. Es gibt keine Geschichte neuen Erkennens mehr. Aus der Liebesbeziehung, mit der der Weg begonnen hatte, war eine Einheit geworden, in der Geliebte, Liebhaber und Gott nicht nur vereinigt sind, son-

dern identisch. Auch zu seinen Mitmenschen hat *Ibn al-Fāriḍ* keine personale Beziehung. Die einzige Hilfe, die er anbieten will, ist, Vorbild zu sein auf dem Weg der Einheitserfahrung. Hier scheint eine tiefe Einsamkeit zu sprechen. Doch behält das Weggedicht seine Dynamik. *Ibn al-Fāriḍ* zeigt uns eine vielstufig überraschende Überbietung aller Sprach- und Lebensformen, wie sie die Überlieferung und er selbst gefunden hatten; diese Formen überschreitet er, um sie dann wieder als weiterführende Hilfe anbieten zu können.