

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-16-2 € 15,-

polylog

18₂₀₀₇

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

WELTZIVILGESELLSCHAFT

MIT BEITRÄGEN VON

MARLIES GLASIUS, DARIO AZZELLINI, ALI PAYA, OLIVER MARCHART, RADHA D'SOUZA
ASHRAF SHEIKHALASLAMZADEH, DETLEV QUINTERN

SONDERDRUCK

5

MARLIES GLASIUS

Weltzivilgesellschaft und die Aussichten für eine globale Öffentlichkeit

21

DARIO AZZELLINI

Konstituierende Macht statt Zivilgesellschaft

27

ALI PAYA

*Die Gestalt der kommenden globalen Zivilgesellschaft
Vorschläge für eine mögliche islamische Perspektive*

45

OLIVER MARCHART

*Die List des Konflikts
Protest in der Weltzivilgesellschaft*

55

RADHA D'SOUZA

*Ein Blick in die Kristallkugel:
»Zivilgesellschaft« und »Humanität« im 21. Jahrhundert*

63

ASHRAF SHEIKHALASLAMZADEH

Philosophie der Liebe bei Jalal ad-Din Rumi

77

DETLEV QUINTERN

Über den Humanismus bei Ihwan as-Safa

94

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

Philosophie der Liebe bei Jalal ad-Din Rumi

»Was ist die Liebe? Himmelwärts zu fliegen,
In jedem Hauch die Schleier zu besiegen ...«
(Diwan 1919)¹

»Wär' auch die ganze Welt ein Dornenfeld,
Das Herz des Liebenden ist stets ein Rosenfeld«
(Diwan 662)

Dass Rumi heute sowohl im Osten wie auch im Westen unterschiedliche Schichten anspricht und Orientierung gibt, bezeugt die Aktualität der Mystik als einer Alternative zur Religion.²

¹ Jalal ad-Din RUMI: *Diwan-e Shams, Amir Kabir*, Teheran 1341. – Verweise auf Rumis Werke werden im Folgenden mit »D« und »M« abgekürzt; diese bedeuten: D: *Diwan-e kabir*, zitiert nach: Jalal ad-Din RUMI: *Kulliyat-i Schams ya Diwan-i kabir*, ed. B. Fruzanfar, Teheran 1957 [zitiert nach Gedichtnummern]; M: *Mathnawi-yi ma'nawi*, zitiert nach: Jalal ad-Din RUMI: *Mathnawi-yi ma'nawi*, ed. R.A.Nicholson, ed. Nasr ul-Llah Pur Jawadi, Teheran: Amir Kabir Verlag 1984 [zitiert nach Buch und Verszahl].

² Ernst Tugendhat vertritt die Meinung, dass Mystik besser als die Religion geeignet sei, um mögliche Antworten auf das anthropologisch angelegte Bedürfnis des Menschen nach Einheitlichkeit und Sammlung zu geben; denn sie ist »eine Möglichkeit [...], die allen Menschen zugänglich ist«. Ernst TUGENDHAT: *Egozentrizität und Mystik*, München. C.H.Beck 2003, S. 115.

Als zeitgebundenes Phänomen könnte Rumis Mystik heute auch für ein interkulturell orientiertes Philosophieren von besonderem Interesse sein.

Wenn man nach Kriterien und Maßstäben für Interkulturalität fragt, sollten vielleicht außer »Vernunft«, »Logik«, »Begriff« usw. noch andere Elemente – wie etwa Liebe, Mitgefühl, Spiritualität – als Bedingungen zum Gelingen eines Polylogs in Betracht gezogen werden.

Die große Rezeptionswelle Rumis im Westen, besonders in den USA, deutet auf manche Wendepunkte in den interkulturellen und interreligiösen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte hin.³ Die Frage, ob man einen Mys-

³ Annemarie Schimmel erzählt über ihre Erfahrung mit Studenten in den USA, die den Sufismus als ihre Konvention ansehen und Rumi-Lesen und Tanzen zu ihren Ritualen machen, ohne zu wissen, wer Rumi wirklich ist, in welcher Sprache er geschrieben

tiker wie Rumi von seiner geistigen Heimat, dem Islam, getrennt rezipieren kann, stand im Mittelpunkt der zahlreichen Vorträge und Diskussionen, die anlässlich des Rumi-Jahres veranstaltet worden sind.⁴

Solche Fragen führen oft zur Vermutung, dass die gemeinsame Wurzel aller Religionen und Kulturen in der Mystik liegen würde. Mystik wäre dieser Annahme nach vor der Religion und Kultur etwas wesenhaft Menschliches – so alt und so universal wie der Mensch selbst ist.

Liebe als das wesentliche Merkmal aller mystischen Strömungen käme dann als ein Kriterium für das Gelingen der Interkulturalität in Frage.⁵ Ausgehend von der Annahme,

hat und welcher Tradition er angehört. Vgl. dazu Annemarie SCHIMMEL: *Sufismus*, München. C. H. Beck 2003, S. 6.

4 Seyyed Hossein Nasr betonte in seinen Vorträgen in Istanbul und Konya am 8. und 12. Mai 2007 die islamische Herkunft Rumis. Auch andere Rumi-Kenner wie Abdolghafur Farhady, der auf Einladung des Afghanischen Kulturvereins am 25.8.2007 in Wien einen Vortrag hielt, kritisieren, dass die selektive und unwissenschaftliche Rezeption Rumis, in der er von seiner religiösen und kulturellen Identität abgeschnitten und zu einer Gestalt der Unterhaltung und des Tanzes gemacht wird, seine Bedeutung im Bereich der Wissenschaft und der Mystik nicht gerecht werden.

5 Gleich zu Beginn muss festgehalten werden, dass hier nicht von der Liebe im psychologischen, emotionalen oder karitativen Sinne die Rede ist, sondern von der Liebe im Sinne der »gelebten Wahrheit« und »göttlichen Anziehungskraft«. Die »Liebe« als Weg zur Erfahrung der Einheit steht hier den »Formen« gegenüber, die als kalt und tot angesehen werden. Die Begriffe »Geist« und »Liebe« sind hier also fast synonym.

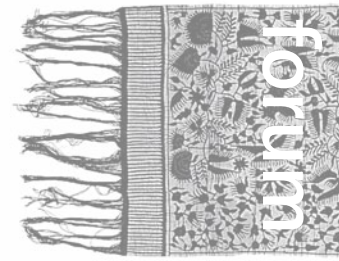
dass die Liebe eine der wesentlichen Voraussetzungen oder Vorbedingungen der Interkulturalität ist, nimmt dieses Phänomen auch in den folgenden Überlegungen über das Leben und die Lehre des persisch-islamischen Mystikers Rumi eine zentrale Stellung ein und macht den Schwerpunkt des Beitrags aus.

RUMI – LEBENS DATEN UND GEISTIGER HINTERGRUND

Mohammad Jalal ad-Din Rumi wurde vor 800 Jahren, genauer am 30. September 1207, im damaligen Persien (heute Afghanistan) geboren und starb am 17. Dezember 1273 in Konya (heute Türkei). Er war der Sohn eines bedeutenden mystischen Theologen, der sich mit seiner Familie nach einer langen Periode der Wanderung in Anatolien in Rum niederließ. (Von diesem Ort leitet sich der Beiname Rumi ab.) Rumis Anhänger nennen ihn allerdings »Maulana«, das heißt »Unser Meister«.

Rumi wurde durch die Liebe zum Wandererwisch *Shams ad-Din* von Tabriz (Täbris im Iran) zum mystischen Dichter. Er zeigt seine Liebe, Sehnsucht und mystische Glut in mehr als 35000 Versen lyrischer Dichtung im »*Diwan-e Shams*« (das Werk ist auch Shams gewidmet). Diese Gedichte sind in ihrer Leidenschaftlichkeit und in ihrer vielfältigen Bildersprache in der persischen Dichtung unübertroffen. Nach dem Tode von Shams wandte Rumi sich seinem Lieblingsschüler *Husam ad-Din Chelabi* zu, auf dessen Bitten das Hauptwerk Rumis »*Mathnawi*« entstand. Maulana bezeichnet das »*Mathnawi*« als einen

Die »Liebe« als Weg zur Erfahrung der Einheit steht hier den »Formen« gegenüber, die als kalt und tot angesehen werden. Die Begriffe »Geist« und »Liebe« sind hier also fast synonym.



»Laden der Einheit«: denn darin wird die Einheitslehre des islamischen Bekenntnisses (arabisch: *tauhid*) auf der Basis der universalen Liebe und der daraus resultierenden Erkenntnis neu interpretiert, die Unterschiede der Religionen relativiert und in die göttliche Einheit integriert.

Über kaum ein anderes Werk der mystischen Literatur gibt es so viele Kommentare wie über dieses Lehrgedicht, das in mehr als 25000 Versen eine wahre Enzyklopädie der Mystik darstellt. Es ist jedoch keine systematische Zusammenfassung mystischer Theorien, sondern der spontane Ausdruck mystischer Erfahrungen in immer wechselnden Bildern, Anekdoten, Geschichten, die oftmals unauflöslich miteinander verwoben sind. Rumi hinterließ auch das Prosawerk »*Fihi ma fihi*«, das Aufzeichnungen seiner Gespräche und Briefe enthält.

Als er am 17. Dezember 1273 in Konya starb, wurde *Husam ad-Din* sein Nachfolger. Nach dessen Tod übernahm der älteste Sohn Rumis, *Sultan Walad*, der auch die poetische Biographie seines Vaters verfasste, die Leitung der Derwische und organisierte den Mevlewî-Orden, der im Westen als »Tanzende Derwische« bekannt ist. Denn ein großer Teil von Maulanas Dichtung ist im wirbelnden Tanz entstanden und voller Musik⁶.

⁶ Über die Erfahrung der Musik bei Rumi siehe den Beitrag der Verf.: *Sama' oder Erfahrung der Musik im Sufismus*, in: Reinhold ESTERBAUER (Hg.): *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen. Festschrift für Günther Pöltner*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 287–313.

Um dieses gewaltige Gesamtwerk, das sich dem Leser bei jeder Lektüre neu erschließt, recht zu verstehen, muss man Rumi von seiner Umgebung und seinem historischen Kontext her sehen und sein Werk in der Originalsprache, im Persischen, lesen.⁷

Es gibt kaum jemanden in der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit, der in Bezug auf die Tiefe und die Weite der mystischen Erfahrungen mit Rumi zu vergleichen wäre. Viele Arbeiten und Werke wurden ihm gewidmet, sein Leben wurde erforscht, sein Ruhm in die Welt getragen. Die Eigentümlichkeit seiner Person liegt darin, dass bei ihm Vernunft und Liebe mit einem tiefen religiösen Bewusstsein wesentlich verschmolzen und mystische Ekstase mit Askese innerlich verbunden werden. Daher ist eine Zusammenarbeit der Philosophie mit der Mystik gefordert, um in seine Gedankenwelt eindringen zu können.

Rumi ist zwar primär Mystiker, dennoch findet er mit seiner sophistischen Fähigkeit eine Methode, die Wirklichkeit in begrifflicher Form zu entschleiern. So ist Rumi in

⁷ Selbst eine so bedeutende Rumi-Kennerin unserer Zeit wie Annemarie Schimmel, die viele Stellen von *Mathnawi* sehr treffend und schön ins Deutsche übersetzt hat, gibt bedauernd zu: »Eine rein wissenschaftliche, mit ungezählten Fußnoten versehene Übersetzung wäre zwar in einem Lebenswerk möglich, doch die poetische Reiz des Werkes ginge dann verloren, und das Gleichgewicht, das ein tief in der islamischen Kultur und persischen Dichtersprache Vertrauter immer wieder bei der Lektüre genießt, wäre in einer Übersetzung nicht einzufangen.« Annemarie SCHIMMEL: *Das Mathnawi*, Basel: Sphinx 1994, S. 20.

Die Eigentümlichkeit seiner Person liegt darin, dass bei ihm Vernunft und Liebe mit einem tiefen religiösen Bewusstsein wesentlich verschmolzen und mystische Ekstase mit Askese innerlich verbunden werden.

Momenten der Diskussion und Argumentation ein Sokrates bzw. Platon der islamischen Welt, obwohl er selbst immer wieder, wie auch Platon, auf die Unzulänglichkeit der diskursiven Philosophie und Logik hinweist.

Aufgewachsen mit dem Erbe der Prophetie von Abraham bis Muhammad, ist Rumi ein Sammelbecken des spirituellen Reichtums und der rationalen Vielfalt seiner Herkunft. Wir finden in seiner Lehre die Grundlage der Ethik der israelitischen Propheten, die lebendige Einsicht des Islam und die allumfassende Liebe Jesu in einer wunderschönen Harmonie vereint. Im Gegensatz zur Sichtweise der Theologen und in kritischer Konfrontation mit theologischen Schulen (arabisch: *kalam*) widmet er sich der Hauptlehre des Islam: der Einheit der Spiritualität in den Religionen. Maulanas Geist ist allen Formen der Religion gegenüber offen. Obwohl er ein gläubiger und praktizierender Muslim ist, besitzt er die Freiheit, in die tiefe Bedeutung der Kulturen und Religionen einzutauchen und von dort aus zu singen: »Ich bin weder Christ noch Jude noch Parse, noch Muslim. Ich stamme weder aus dem Morgenland noch aus dem Abendland, weder von der Erde noch vom Meer [...] Mein Ort ist, was ohne Ort ist, meine Spur, was keine Spur läßt [...] Ich habe die Zweiheit abgelegt, ich habe gesehen, daß die zwei Welten nur eine sind; ich suche das Eine, ich kenne das Eine, ich sehe das Eine und rufe Es an. Er ist der Erste, Er ist der Letzte, Er ist das Außen, Er ist das Innen [...]«⁸

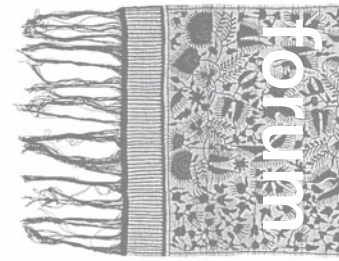
Um zu solchen Erfahrungen und Erkenntnissen zu gelangen, musste er nicht alle Religionen und Kulturen religionswissenschaftlich studieren, sondern drang mit Liebe und Aufmerksamkeit zu ihren Wurzeln vor. Denn die wahre Erkenntnis und Erfahrung *einer* Religion und *einer* Kultur macht den Menschen *einsichtig* für die Philosophie anderer Religionen und Kulturen.

Rumi verneint nicht die unterschiedlichen Aspekte der Religionen, Nationen und Kulturen, aber er betont in seinen kurzen und langen Geschichten stets die Relativität und Unbeständigkeit der äußeren Formen, die oft von subjektiven Vermutungen (arabisch und persisch: *dhann*) und durch blinde Nachahmungen (arabisch und persisch: *taqlid*) der Anhänger für absolut und unveränderlich gehalten werden. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist für ihn nicht durch ein Dogma zu bestimmen. Denn sie entsteht nur, wenn eine gegenseitige dynamische Liebe zwischen dem Gläubigen und Geglaubten aktiv wird: »Kein Liebender würde selbst Vereinigung suchen, wenn sein Geliebter sie nicht suchte.« (M III Nr.4393)

Seine kritischen und scharfen Äußerungen gegen die dogmatische Haarspalterei der Rechtsgelehrten der Schari'a (arabisch: *fuqaha*) und der Logik der Theologen haben Rumi zum Angriffspunkt der Orthodoxie gemacht. Es ist unmöglich, Rumi in eine der herkömmlichen Kategorien zu pressen, da seine Mystik alle Erfahrungen der Liebe und Erkenntnis übersteigt. Dies brachte ihm von Seiten der

Aufgewachsen mit dem Erbe
der Prophetie von Abraham
bis Muhammad, ist Rumi ein
Sammelbecken des spirituellen
Reichtums und der rationalen
Vielfalt seiner Herkunft.
Wir finden in seiner Lehre
die Grundlage der Ethik der
israelitischen Propheten, die
lebendige Einsicht des Islam
und die allumfassende Liebe
Jesu in einer wunderschönen
Harmonie vereint.

8 Zitiert nach Frithjof SCHUON: *Den Islam verstehen*, Wien/München: O. W. Barth 1991, S 120.



»Hüter« der Religion und Tradition oft den Vorwurf der Häresie ein.

Die Angriffe Rumis gegen »Philosophen-Logiker« gehen hauptsächlich auf seine Erfahrung mit dem großen islamischen Theologen *Fakhraddin Razi* (gest. 1210) zurück. Dieser hat, ebenso wie *Muhammad Ghazali* (gest. 1111), die aristotelische Logik hoch geschätzt und in die islamische Theologie integriert. Ghazali und Razi wandten sich gegen Metaphysik und Ontologie. Im Gegensatz dazu enthalten die mystischen Ansichten Rumis über das »Sein« eine metaphysische Interpretation der Religion.

Obwohl er bereits in früher Zeit ein großer Theologe und Lehrer mit zahlreichen Schülern war, öffnet sich für Maulana erst in der Begegnung mit Shams das Tor zur Mystik. In Rumis Gedanken- und Erfahrungswelt findet daher ein Paradigmenwechsel statt, nämlich von der Logik bzw. Metaphysik hin zu einer Mystik, die auf dem Prinzip der »liebenden Erkenntnis« aufruht. In dieser Hinsicht ist Rumi mit keinem anderen Denker des islamischen Kulturkreises zu vergleichen.

DIE BEGEGNUNG MIT SHAMS

Über die Identität des Shams von Tabriz im Nordwesten des Iran und über das Ereignis seiner ersten Begegnung mit Rumi gibt es unterschiedliche Berichte, die sich hauptsächlich auf das Buch »Waladname« von *Bahaeddin Walad*, dem Sohn Rumis, stützen.

Shams war ein Wanderderwisch, der nach dem Studium der islamischen Religionswissenschaften in die islamische Mystik, den

Sufismus, eingeweiht wurde und sich, wie es damals üblich war, dem Wanderleben hingab. Er soll in jeder Stadt gearbeitet und den Bedürftigen geholfen haben und dann wieder weiter gezogen sein. Die Legenden über ihn lassen seine einflussreiche Persönlichkeit erahnen. Mit seinem außergewöhnlichen geistigen Hochmut übergoss er seine mystischen Zeitgenossen voller Spott. Sogar *Ibn Arabi* (gest. 1240), der große Meister der theosophischen Mystik, blieb davon nicht verschont.

Vermutlich war Shams ein *Qalander*, das ist jemand, der sich den von den Theologen vorgeschriebenen ritualistischen Formen nicht anpasst und keiner religiösen Autorität folgt. Rumis spätere Verse zum Lobe des *Qalander*, der »seltener als das Elixier und ein im Feuer lebende Salamander ist«⁹, scheinen diese Annahme zu stützen.

Um das Jahr 1244 kam Shams in Konya in einer Karawanserei an, wo Rumi ihm zum ersten Mal begegnete. Denn Shams war auf der Suche nach einem Schüler, der seine provokante Form der Kritik ertragen konnte. Er fand diesen Schüler in Rumi. »Nicht nur der Durstige nach dem Wasser lechzt, sondern auch das Wasser den Durstigen sucht.« (M I 1793)

PARADIGMENWECHSEL

Abdolkarim Soroush, einer der wichtigsten Rumi-Kenner des heutigen Iran, hat in verschiedenen Artikeln und Vorträgen auf sehr

⁹ Vgl. Annemarie SCHIMMEL: *Rumi*. München: Diederichs ⁸1978, S. 19.

In Rumis Gedanken- und Erfahrungswelt findet daher ein Paradigmenwechsel statt, nämlich von der Logik bzw. Metaphysik hin zu einer Mystik, die auf dem Prinzip der »liebenden Erkenntnis« aufruht. In dieser Hinsicht ist Rumi mit keinem anderen Denker des islamischen Kulturkreises zu vergleichen.

»Wie ich die Liebe auch
erklären will –
Komm ich zur Liebe, schweig‘
ich schamvoll still.
Erklärung mag erleuchten
noch so sehr,
Doch Liebe ohne Zungen
leuchtet mehr.«

RUMI

interessante Aspekte im Phänomen der »Liebe« bei Rumi aufmerksam gemacht, die in ihrer Art eine phänomenologische Untersuchung dieses alten und doch immer neuen Themas nahe legen. Das erste Kapitel seines Buches »Das Spiel der Liebe«¹⁰ ist ausschließlich der Analyse der mystischen Liebe, aus der Erfahrung Rumis nach der Begegnung mit Shams, gewidmet.

Was wir über Maulana aus der islamischen Geistesgeschichte und der aktuellen Rezeption im Westen wissen, verdanken wir der außergewöhnlichen Begegnung dieser beiden Männer. Die darauf folgende, entscheidende Umwandlung und Transformation, die die gesamte Person Maulanas nach dieser Begegnung ergriff, machte aus einem angesehenen Theologen der hanafitischen Schule (eine der islamischen Rechtsschulen¹¹) eine weltberühmte und universelle spirituelle Persönlichkeit.

¹⁰ Abdolkarim Soroush: *Qomare Eshq* [Das Spiel der Liebe: Shams und Maulana], Teheran: Verlag Serat 2000, S. 1–28.

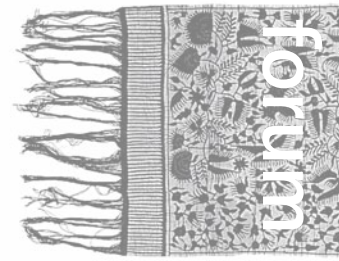
¹¹ Ein neues Kapitel in der islamischen Geschichte beginnt 750 mit der Machtübernahme der Abbasiden Dynastie, die bis 1258 das große islamische Reich regierte. Nach der traditionellen Interpretation bildet die lange Herrschaft dieser Dynastie den Höhepunkt der islamischen Kultur, in der jeder Zweig menschlichen Wissens gepflegt wurde. So wurden im 9. Jh. durch die Gelehrten unter anderem die juristischen Gebote des Koran in eine systematische Form gebracht, die als Gründer der vier orthodoxen Rechtsschulen gelten: *Abu Hanifa*, *Malik ibn Anas*, *Shafi'i* und *Ahmad ibn Hanbal*. Die vier Schulen unterscheiden sich kaum voneinander; alle vier beruhen auf dem Koran und der *sunna*, der Propheten-Tradition. Unterschiede gibt es jedoch im Hinblick auf das Maß der

Die Wurzel des Phänomens »Maulana Rumi« liegt in dieser Begegnung. Um sie erforschen zu können, müssen wir zuerst seine Äußerungen im »Diwan-e Shams« hervorheben, die von der Geburt des »neuen Menschen« Rumi zeugen. Seine Persönlichkeit vor der denkwürdigen Begegnung können wir mit Ghazali vergleichen, der ein durch und durch gottesfürchtiger Asket, Sufi und Theologe mit großer Produktivität im Bereich der islamischen Theologie, Mystik und Philosophie war. Maulana schätzte Ghazali sehr, las seine Werke und lernte viel von ihm. Im Vergleich zur Begegnung mit Shams war jedoch die Wirkung dieser wissenschaftlichen Beziehung zwischen Ghazali und Rumi kein erwähnenswertes Ereignis. Erst *nach* der Begegnung mit Shams wurde Rumi zu dem, als den man ihn kennt.

Dass eine sehr spezielle und auch für westlich denkende Menschen schwer verständliche Liebesbeziehung zwischen zwei spirituellen Menschen durch eine besonders provokante erste Begegnung entstanden ist, scheint nun klar zu sein.¹² Die Erfahrung dieser Liebe beschreibt Rumi im folgenden Vers:

persönlichen Entscheidungsfreiheit, das den Juristen zugebilligt wurde. Die Schule von *Abu Hanifa* ist für ihre liberale Haltung bekannt. Siehe dazu auch Yves THORAVAL: *Lexikon der islamischen Kultur*, Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft 2005, S. 293; Seyyed HOSSEIN NASR: *Ideal und Wirklichkeit des Islam*, München: Diederichs 1993, S. 112–146.

¹² In Bezug auf die zwischenmenschliche Beziehung zwischen Meister und Schüler differieren offenbar westliche und islamische Sichtweisen stark voneinander. In der islamisch-iranischen Kultur gibt es, wie



»Die Feder eilt im Schreiben, kaum zu halten – Kommt sie zur Liebe, muss sie gleich zer-spalten.

Wie ich die Liebe auch erklären will –

Komm ich zur Liebe, schweig' ich schamvoll still.

Erklärung mag erleuchten noch so sehr,

Doch Liebe ohne Zungen leuchtet mehr.«¹³

Eine der Selbstbeschreibungen Rumis nach der Erfahrung der Liebe zu Shams war die *Erfahrung des Neuwerdens*. Er nennt sie »iid«, was so viel wie der »neue Tag« bedeutet und im Persischen für den Jahreswechsel im ersten Frühlingstag gebraucht wird. »iid« ist ein Begriff für die Beschreibung des Aktes der Erneuerung des Menschenlebens, für die Erneuerung in der Natur und für das Ende der alten, dunklen Jahreszeit. Durch die Erfahrung des Neuwerdens erfährt sich Rumi gleichsam im Frühling der Kreativität. Seine fließenden Gedichte, seine Bewegungen im Tanz und Reigen ergießen sich in seine dichterische Kreativität. Er singt, spricht und tanzt seine Gedichte. Er sagt: »Ich bin wie *iid-e no*, der neue Tag, der gekommen ist, um das Schloss des alten Gefängnisses zu zerbrechen ...« (Diwan, Vers Nr. 1375) Nach der Begegnung mit Shams versprühen Rumis Werke gleichsam den Duft des Neuen und Frischen. Jeder, der seine Werke in Original, d. h. im Persischen, liest, wird

diese Unmittelbarkeit und Neuheit in jedem Vers spüren. Nach Soroushs Analyse gibt es kaum ein Werk in der Literaturgeschichte der Menschheit, das solch ein Gefühl der Frische beim Lesen hervorruft, das den Leser nie ermüden lässt und ihn immer wieder zum neuerlichen Lesen einlädt.

Diese besondere Begegnung mit der Liebe setzt also bei Rumi die Erfahrung des Neuwerdens frei, die auf die unmittelbare Verbindung mit dem Ursprung des Neuen zielt. Das Neue ist nicht etwa durch eine neue Zeit (chronologische Zeit)¹⁴ charakterisiert, sondern durch

¹⁴ Es ist interessant für das interkulturelle Philosophieren, dass Rumi – obwohl ein Mystiker – bei der Wiederbelebung der Philosophie im Iran eine große Rolle gespielt hat. Nach der heftigen Attacke Ghazalis und Fakhr-e Razis gegen die Philosophie, konnte diese sich außer im Iran in keinem islamischen Kulturkreis wieder behaupten. Im Iran lebte sie nach dem 13. Jh. in latenter Weise weiter. Eine Art Renaissance erlebte die Philosophie wieder ab dem 16. Jh. in der Isfahaner Schule, wo berühmte Lehrer wie *Mir Damad* (gest. 1630) und *Mulla Sadra* (gest. 1640) wirkten. Beide waren in ihrer Philosophie von der Lehre Rumis beeinflusst. Dass sich die Philosophie im Iran anders entwickelt hat als in anderen islamischen Kulturkreisen, hat vermutlich seinen Grund in der persischen Sprache, in der Rumi geschrieben hat. Bezüglich der »Zeitanalyse« z. B. oder der »Substanziellen Bewegung« sind die Überlegungen von Mir Damad und Mulla Sadra u. a. auch auf die Lehre von Rumi bezogen. Mir Damads Überlegungen gehen von jener alten Frage, die auch Rumi beschäftigte, aus, nämlich ob die Welt von Ewigkeit her existiere oder in der Zeit entstanden sei. Nach Mir Damads Ansicht muss man nämlich drei Ebenen der Betrachtung unterscheiden: die absolute Ewigkeit, die Mir Damad mit dem persischen Wort *sarmad* bezeichnet;

Nach der Begegnung mit Shams versprühen Rumis Werke gleichsam den Duft des Neuen und Frischen. Jeder, der seine Werke in Original liest, wird diese Unmittelbarkeit und Neuheit in jedem Vers spüren.

zahlreiche Beispiele belegen, in spiritueller und emotionaler Hinsicht eine sehr enge und tiefe Beziehung zwischen Meister und Schüler, unabhängig davon, ob sie unterschiedlichen Geschlechts waren oder nicht.

¹³ Zitiert nach der Übersetzung von Annemarie SCHIMMEL: *Rumi*, München: Diederichs 1978, S. 173.

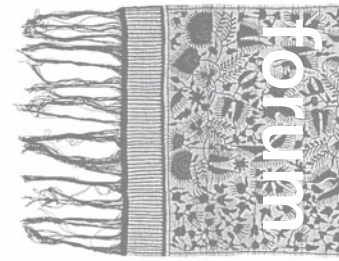
die Überwindung der Zeit, die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingeteilt ist und das Los des Menschen bestimmt. Die wahre Bedeutung der Definition von »Sufi«, ein »Kind des Augenblicks« (arabisch: *sufi ibn ul waqt*), ist in Rumis neuer Phase Wirklichkeit geworden. In all seinen Werken finden wir sehr selten einen Hinweis auf die Vergangenheit oder die Zukunft. Rumi lebt in der unmittelbaren Gegenwart (arabisch: *waqt, husur*), er ist präsent im Fluss des Seins. Das Schwelgen in der Vergangenheit oder das Träumen von der Zukunft sind Bindungen und Fesseln an dem an sich freien Geist des Menschen, die

die Zeitlosigkeit (arab. *dahr*); und die Zeit (arab. *zaman*). Jede dieser Ebenen sei durch eine eigene rationale Struktur gekennzeichnet: die Ewigkeit durch die Beziehung des Beständigen zum Beständigen; die Zeitlosigkeit durch die Beziehung des Beständigen zum Veränderlichen; die Zeit schließlich durch die Relationen, die zwischen den veränderlichen, dem Werden und Vergehen unterworfenen Dingen existieren. Das aber bedeutet, dass auch die Entstehung der Welt nicht auf einen einzigen (ewigen oder zeitlichen) Vorgang reduziert werden sollte. Sie geschah vielmehr in zwei Schritten, in denen die komplexe, dreigliedrige Struktur der »Zeit«-Ebenen etabliert wurde. Erst brachte Gott (der der ganzen Sphäre des *sarmad* angehört) die Archetypen hervor (die der Sphäre des *dahr* zuzuordnen sind); das geschah in einem Akt, den Mir Damad als »zeitlose Entstehung« (*huduthe dahri*) bezeichnet. Dann schuf Gott in Anschauung der Archetypen die sichtbare Welt, den Bereich des Werdens und Vergehens; ihre Ebene ist der *zaman*, weshalb der zweite Schöpfungsvorgang als »zeitliche Entstehung« (*huduthe zamani*) definiert wird. Vgl. dazu Ulrich RUDOLF: *Islamische Philosophie*, München: C.H.Beck 2004, S. 101.

ihn am Fliegen in die Dimension der zeitlosen (persisch: *sarmadi*) Liebe hindern: »Verbrenne die Knoten der Vergangenheit und der Zukunft, die wie Schleier zwischen dir und Gott stehen« (M I 2205). Zeitbewusstsein ist der Schleier zwischen dir und dem Geliebten. Alle Heuchelei entsteht durch die »Uhr«; wenn du einen Augenblick aus der Uhr heraus gelangen kannst, bleibt dir kein »Wann« übrig und du wirst zum Vertrauten des zeitlosen Geliebten, Gott. Denn nur dann kommt man einer Einigung näher, wenn der Liebende und der Geliebte ähnliche Eigenschaften haben: Wie der Geliebte unendlich und zugleich in dem Augenblick ist, so soll auch der Liebende sein. Durch die Überwindung der Zeit und durch den Aufstieg in die Dimension der Liebe ist es möglich, die Ichbezogenheit und Selbstsucht zu übersteigen. Dem Erlebnis der Liebe Rumis geht die Lösung des Problems der Dualität voraus. Er beschreibt seine Erfahrung als eine vertikale Reise, in der die Gegensätze aufgehoben werden. Der Liebende kehrt nie wieder auf die Ebene des Hasses zurück, der fälschlicherweise als Gegensatz zur Liebe bekannt ist. Der Hass löst sich in der Liebe auf. Wie ein Feuer, das das Feuchte und das Trockene, das Gut und das Böse, das Schöne und das Hässliche gleichermaßen verbrennt, so vernichtet die Flamme der Liebe alles, was Nicht-Liebe ist.

Die Erfahrung der Auflösung der Gegensätze in der Einheit der Liebe ist Rumi nicht einfach in den Schoß gefallen. Dies war vielmehr das Ergebnis einer totalen und unbedingten Selbstlosigkeit im Spiel der Liebe. Zahlreiche

Alle Heuchelei entsteht durch die »Uhr«; wenn du einen Augenblick aus der Uhr heraus gelangen kannst, bleibt dir kein »Wann« übrig und du wirst zum Vertrauten des zeitlosen Geliebten, Gott ... Durch die Überwindung der Zeit und durch den Aufstieg in die Dimension der Liebe ist es möglich, die Ichbezogenheit und Selbstsucht zu übersteigen.



Gelehrte und Mystiker hingegen sind, wie Rumi erfahren hatte, durch erworbene Wissensarten (arabisch: *ilm-e husuli*), Reichtümer, Ansehen, Beliebtheit, Ehre und Ruhm zu Gefangenen ihrer »Besitztümer« geworden und so von ihrem wahren Wesen fern geblieben sind. Selbst Ghazali war trotz des aufrichtigen Verzichts auf seine hohe Stellung von den Bindungen des Ichs nicht ganz frei gewesen. Er war, wie bereits erwähnt, ein gottesfürchtiger Mystiker und ein Asket, der jedoch nie die Furchtlosigkeit der Liebe erfahren hatte. Daher lebte er immer noch in der Furcht vor göttlichem Zorn und Höllenstrafen. Shams hingegen wollte von Rumi alle Furcht wegnehmen und ihn dazu ermuntern, ein freier Mensch für die Gegenwart Gottes zu sein; Mut und Risikobereitschaft sind die Voraussetzung für die wahre Liebe. Dies könne nur dann geschehen, wenn Rumi die Bedingungen Shams' restlos und ohne Erwartung auf eine Gegenleistung annehmen würde. Liebe ist frei von jedem Zweck und Nutzen, so verlangt sie vom Liebenden die absolute Freiheit seines Geistes:

»Der Liebsten hob der Freund zu zählen an,
Wie er gedient hat und was er getan;
»Sieh, dies und das tat alles ich für dich,
Mich traf im Kampfe Pfeil und Lanzenstich,
Es ging mein Geld, die Stärke und der Ruf:
Viel Ungemach mir deine Liebe schuf!
Kein Morgen traf bei Lachen mich noch Schlaf!
Kein Abend, der mich reich und kräftig traf!
Was er erlitt an Bitterkeit und Leid,
Erzählt' er einzeln ihr lang und breit,

Nicht um zu klagen –; bringen wollt' in Klarheit

Er hundert Zeugen für der Liebe Wahrheit
...«

(M V 1242)

Aber was nützt dieses ständige Wiederholen, wenn der Mensch immer noch sein »Ich« in den Mittelpunkt seiner Dienste stellt? All die äußeren Opfer, deren er sich rühmt, sind nur Seitentriebe des Wurzelgrundes »Liebe«; die wahre Liebe ist, dieses Ich so los werden, dass die Dienste von ihm nicht mehr als etwas Äußerliches wahrgenommen werden. Die wahre Wurzel ist, sein Ich im Ich des Geliebten zu verlieren.

Diese Freiheit von jeglicher Bindung an das Ich wird in der Sprache der islamischen Mystik mit dem Begriff »Armut« (arabisch: *faqr*) und »Entwerden« (arabisch: *fana*) ausgedrückt. In einem Dialog mit Shams wird Rumi daher aufgefordert, alle Schlingen und Knoten auf dem Weg der Liebe aufzugeben. Rumi akzeptierte alle Bedingungen.

Aus dem Gesagten gelangen wir nun ins Zentrum von Rumis Verständnis der Liebe. Der göttliche Ursprung der Liebe liegt nach Rumi in der bedingungslosen Gnade Gottes zu seiner Schöpfung; Schöpfung wird hier als ein Akt der freien Liebe verstanden:

»Nicht schuf Ich, dass Ich Nutzen hätte –
Nein, dass Ich den Menschen Gutes täte«

(M II 1720)

Um dies verständlich zu machen und den Unterschied zwischen Liebe und Askese zu verdeutlichen, verwendet Rumi immer wieder das metaphorische Beispiel »Sonne«, die ohne

Diese Freiheit von jeglicher Bindung an das Ich wird in der Sprache der islamischen Mystik mit dem Begriff »Armut« (arabisch: *faqr*) und »Entwerden« (arabisch: *fana*) ausgedrückt.

Unterscheidung zwischen Weiß und Schwarz, Gut und Böse, Muslim und Christ und ohne die geringste Erwartung auf eine Gegenleistung allen Licht und Wärme spendet. Liebe ist die göttliche Sonne, die den Menschen und der ganzen Schöpfung Leben spendet. Liebe ist für Rumi der Ursprung der *creatio ex nihilo*. *Nihil* (arabisch und persisch: 'adam) bedeutet nicht nur urstoffliches »Nichts«, sondern Nichts im Sinne von Nicht-Zweckmäßigkeit und Nicht-Erwartung einer Gegenleistung.

Wenn die Liebe ihren Ursprung im absoluten Gnadenakt Gottes hat, dann ist die menschliche Liebe bei Menschen der Akt des »Aufgebens des Ich«:

»Es klopfte einer an des Freundes Tor.

»Wer bist du«, sprach der Freund, »der steht davor?«

Er sagte: »Ich!«, sprach der: »So heb dich fort – An diesem Tisch ist nicht der Rohen Ort!«

Den Rohen kocht das Feuer »Trennungsleid« – Das ist's, was ihn von Heuchelei befreit!

Der Arme ging auf Reisen für ein Jahr, In Trennungsfunken brannt' er ganz und gar. Reif kam dann der Verbrannte von der Reise, dass wieder er des Freundes Haus umkreise.

Er klopft' ans Tor mit hunderterlei Acht, dass ihm entschlüpf' kein Wörtlein unbedacht. Es rief der Freund: »Wer steht dort vor dem Tor?«

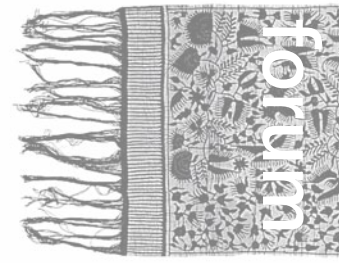
Er sagte: »Du, Geliebter, stehst davor!«

»Nun, da du ich bist, komm, o Ich, herein – Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein!« (M I 3056)

Obwohl die Beziehung zwischen dem menschlichen Geben und der göttlichen Gnade mit dem Verhältnis zwischen einem Glas Wasser und dem unendlichen Ozean oder zwischen dem Kerzenlicht und dem Sonnenlicht verglichen werden kann, sind Lieben und Geben dennoch identisch. Denn das Wasser ist, auch wenn es in verschiedenen Behältern ist, immer dasselbe Wasser, und das Licht der Kerze ist dasselbe Licht wie das der Sonne. So ist auch die menschliche Liebe ihrem Wesen nach die göttliche Liebe im menschlichen »Gefäß«. Denn die Liebe ist wesentlich göttlichen Ursprungs und von Ewigkeit her gegenwärtig. Das heißt, die irdische Liebe ist eine Vorstufe für die himmlische Liebe.

Ein besonderes Merkmal der islamischen Liebesmystik ist die Gegenseitigkeit der Liebe, die Rumi stärker als andere in einer engen Verbindung mit der Freiheit der Liebe sieht. Der Anfang der Liebe liegt nach Rumi in der Anrede Gottes an die noch nicht geschaffene Menschheit in der Urewigkeit, genauer als Gott durch die Frage »Bin ich nicht euer Herr?« (Koran Sure 7/171) die Menschheit zur freien Wahl ihres Liebesobjekts freigab. Sogar die Liebesbeziehung zwischen Gott und Menschen geht auf diese Möglichkeit des Wählens zurück.

Die Liebe Gottes zu den Menschen geht der Liebe des Menschen zu Gott voraus: »Er liebt sie und sie lieben ihn«. (Koran 5/59) Diese Koran-Aussagen waren Ausschlag gebend für die Theorie der Liebe in der islamischen Lie-



besmystik, die in Schriften Rumis zu ihrem Höhepunkt gelangte.¹⁵

Die Bedeutung der Kunst und der Kreativität steht für Maulana in Zusammenhang mit dem Akt der Gnade und der Freiheit. Kunst kann nicht durch rechnerisches Denken oder eine besondere Absicht entstehen. Denn Kunst entspringt aus dem Freigeben des Verborgenen in die Erscheinung. Die Hervorbringung des Neuen, sei es in der Kunst, vor allem der Dichtung, der Musik und dem Tanz, sei es in der Philosophie und anderen Wissenschaften, ist nur möglich, wenn der Hervorbringende frei von allen selbstgefälligen und rechnerischen Hintergedanken und Zielsetzungen ist. Jede Absicht trennt den Schaffenden von der Quelle und dem Ursprung alles Seins. Diese Erkenntnis wollte Shams Rumi verdeutlichen.

Für Shams war es klar, dass jedes Objekt der Erfahrung ein eigenes und vom Ursprung getrenntes Dasein annimmt, das in begrifflicher Form ausgedrückt werden kann. Die

¹⁵ Obwohl die meisten Orientalisten die Wurzel des Sufismus und der Lehre Rumis lieber im Platonismus und Neuplatonismus vermuten als im Koran, unterscheidet sich Rumi in der Frage nach dem Wesen der Liebe doch wesentlich von der Eroslehre Platons. Denn bei Platon ist der Eros der Sohn des Reichtums und der Armut, des Wissens und des Nichtwissens. Daher ist in der platonischen Eroslehre die Gottheit immer nur Gegenstand der Liebe, aber nicht selbst liebend. Die Gottheit kann konsequenterweise nicht »mittätiges Subjekt« (Max Scheler) jener vertraulichen Wechselrede der Seele mit Gott werden, die als Wurzel der Liebe im Sufismus angenommen wird. Vgl. dazu Max SCHELER: *Liebe und Erkenntnis*, Bern/München: Franke ²1970, S. 13.

Wissenschaft wird so zur Sammlung von Informationen bzw. zur Aneignung des Gesagten, die Kunst hingegen zur Nachahmung und Imitation. Tatsächlich zeigt sich in der Entwicklung der islamischen Geistesgeschichte im 13. Jahrhundert eine ähnliche Situation. Shams findet in Rumi eine Möglichkeit, die Ketten der Nachahmungen und die Wiederholung alter Autoritäten zu brechen und sich unmittelbar von der Urquelle des Wissens und Liebens speisen lassen. So bat Shams Rumi, das Lesen und Studieren beiseite zu lassen und sich in selbstständige und freie Kontemplation zu begeben.

Was hier »Freiheit« heißt, muss in diesem Zusammenhang näher erklärt werden. Wenn ein Mystiker die letzte Station des Weges (arabisch: *tariqa*) erreicht, ist er frei von jeglicher »weltlicher«¹⁶ Bindung. Diese Station wird

Rumi fragt: »Was ist die Welt?«
und er antwortet selbst: »Gott
Vergessen; nicht Weib, Gold und
Seide«.

¹⁶ »Welt« (arab. u. pers. *dunya*) und »weltlich« haben in der islamischen Tradition unterschiedliche Interpretationen erfahren. Rumi fragt: »Was ist die Welt?« und er antwortet selbst: »Gott Vergessen; nicht Weib, Gold und Seide«. In freier Übersetzung könnte man das so verstehen, dass der Begriff »Welt«, der bei den Asketen und streng Gläubigen als die Summe der verführerischen und materiellen Gegenstände gedeutet wurde, von Maulana ganz anders interpretiert wird. Die Welt ist nicht die Summe der profanen Dinge, sondern der Mensch macht die Welt zur profanen Welt und entheiligt sie durch seine Nachlässigkeit Gott gegenüber. Nicht die Welt ist der Gegensatz zu Gott, sondern der Mensch macht sie zum Gegenteil Gottes, indem er die Welt an Stelle Gottes anbetet. Alles ist göttlich und sakral, wenn der Mensch sich sakral verhält. Dieses Verhalten (Geisteshaltung) setzt die richtige Funktion des menschlichen Unterscheidungsvermögens voraus. Rumi lehnte eine Welt

»Entwerden« (*fana*; s. o.) genannt und bedeutet so viel wie das Loslassen (*tark*) von allem »Ich« als Inbegriff dessen, was man hat und ist, um frei zu werden für das Sein und Existieren in Gott (*baqa*).

Diesen Prozess des »Entwerdens« des Ich im Sufismus kann man mit dem buddhistischen Begriff »Entwirklichung« vergleichen, allerdings mit dem Unterschied, dass sich die indische Vorstellung des Freiwerdens vom Schein vor allem auf ein Erkenntnisobjekt bezieht, während es in der islamischen Liebesmystik der Liebende ist, der durch den Akt der Liebe Schritt für Schritt von seiner Ichbezogenheit entleert wird. Erst durch diesen Prozess der »liebenden Entleerung« finden die Gegenstände ihre wahren Bedeutungen. Die Blume wird zur Blume in ihrem Sosein, der Himmel wird zum Himmel an sich – durch die Liebe. Die Dinge der Welt sind nur dann erkannt, wenn ihre Namen durch liebende Aufmerksamkeit erschlossen werden, ansonsten bleiben sie dem Menschen nur bekannt im Verhältnis zu ihm und über ihr Verhältnis des Nützlichseins für den Menschen. Darüber hinaus haben die Dinge ihrem Sosein nach keine Bedeutung für den Menschen. Gemäß dem Koranvers »Daraufhin lehrte Er Adam die Namen (*‘asma*) von allem Sein« (Sure 2/32) versuchen die Sufis die Namen zu entziffern, die Adam, dem Prototyp des Menschen, im Ursprung der Schöpfung anvertraut wurden. Den Namen zu entdecken bedeutet, die Wirklichkeit der Welt zu erkennen. Die Erkenntnis

verachtende Askese ab; das Sein und die Schöpfung werden von ihm als ein Wunder Gottes verstanden.

der Wirklichkeit ist gemäß dieser Lehre – im Unterschied zu Kant – grundsätzlich möglich. Erkenntnis setzt allerdings die Transformation der Wahrnehmung der »Dinge« durch die tierischen Sinne in die menschliche, d. h. liebende Erkenntnis des »Anderen« voraus. Infolge dieser Umwandlung wird für den Sufi die ganze Welt zum schönen Gesprächspartner, den er mit »Du« ansprechen kann. Die Liebe verklärt alles zum Positiven und Schönen, erst durch die liebende Sehweise zeigt sich die Schönheit:

»Des Freundes Schönheit ist der Lehrer der Verliebten;

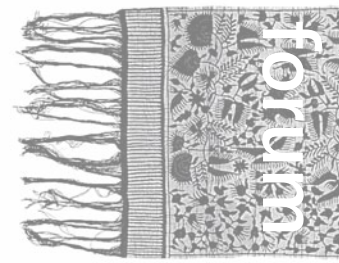
Sein Antlitz ist ihr Buch, ist Unterricht und Übung.«

(M III 3846)

Nach der Begegnung mit Shams tritt Rumi als ein praktizierender Sufi in diese Tradition ein. Durch Shams' Anweisungen ist er dabei, sich von der bisherigen Gebundenheit an die Nachahmungen zu befreien. Wie wir sehen, vollzieht sich die Liebe in jedem Schritt durch das Unterscheiden zwischen dem wahren Objekt der Liebe und dem Schein des bisherigen Daseins; diese Erkenntnis gewährleistet Freiheit. Das Neue und Wahre zu entdecken und zu lehren war das wichtigste Anliegen Shams'. Er wollte Rumi von der Nachahmung der religiösen und intellektuellen Autoritäten befreien und ihn seine wahre, eigene, ursprüngliche Identität erkennen lassen. Denn »wer sich selbst kennt, der kennt seinen Herrn« hatte schon der Prophet gesagt.

Zu diesem Zweck fungierte Shams für Rumi wie ein gnadenloser Spiegel, der ihm

Erkenntnis setzt allerdings die Transformation der Wahrnehmung der »Dinge« durch die tierischen Sinne in die menschliche, d. h. liebende Erkenntnis des »Anderen« voraus.



seine krumme Seele zeigte. Die Spiegelsymbolik hat in der islamischen Mystik eine lange Tradition; sie geht letztlich auf den Propheten zurück, der die wahren Gläubigen als Spiegel füreinander beschrieb, die einander zum Wahren ermahnen. Rumi zeigte Shams, dass er zu viel Wissen gesammelt hat und dadurch von der Unmittelbarkeit der wahren Erkenntnis (*'erfan*) ferngeblieben ist. Rumi sollte daher das Lesen und Studieren lassen und selbstständig denken. Shams zeigte Rumi auf, dass ihm Ansehen und Beliebtheit in der Gesellschaft zu wichtig waren, was die schlimmste Schlinge auf dem mystischen Pfad darstellt. Rumi gab die bedeutende Stellung als *Faqih* und Theologe auf, und Stück für Stück löste Shams die Knoten von der Seele Rumis, die bis dahin die Freiheit des Bewusstseins und die Spontaneität der geistigen Wahrnehmung beeinträchtigten.

Der notwendige Zusammenhang zwischen der Freiheit des Bewusstseins und der Erkenntnis der Wahrheit ist Rumi als Frucht seiner Liebe zu Shams bewusst geworden. So wurde er frei für die Wahl des Göttlichen, um folgende Lieder singen zu können:

»Ich reiste und besuchte alle Städte,
Hab niemanden doch mit deiner Huld gesehen,
Entfernt vom Garten deines Angesichts
Pflück' Frucht ich nicht, konnt' keine Rose
sehen.

Da ich durch Elend fern von dir geraten,
ließ ich von hundert Elenden mich schmähen.
Was sag ich? Tot war ohne dich gewiss ich –
Gott ließ von neuem wieder mich erstehen.«
(D 1508)

DAS VERHÄLTNISS VON LIEBE UND ERKENNTNIS BEI RUMI

In der Tradition der islamischen Mystik sind Liebe (arabisch: *mahabba*; pers. *eshq*) und Erkenntnis (arabisch: *ma'rifa*; persisch: *shenakht*) die letzten Stationen auf dem mystischen Pfad. Manchmal wurden sie als einander ergänzend angesehen, manchmal stand die Liebe höher als die Erkenntnis und manchmal galt die Erkenntnis als die höchste Stufe. Ghazali z. B. gehörte zu denen, die der Erkenntnis den Vorrang gaben: »Liebe ohne Erkenntnis ist unmöglich – man kann nur lieben, was man kennt.«¹⁷

In der Sprache Rumis ist der ganze Kosmos das Reich der Liebe. Vernunft und Gesetz gelten im Vergleich mit der Liebe als sekundäre Phänomene. Es ist die Liebe, die schöpferisch ist, um sich zu vervollkommen; die Vernunft folgt ihrem Schritt, um den zurückgelegten Weg zu prüfen, Gesetzmäßigkeiten und Analogien festzustellen, um schließlich die Einheit in der Vielfalt der Erscheinungen erklären zu können. Rumi vergleicht die Liebe mit der Sprache, die zuerst gesprochen wird, bevor die Grammatik geschrieben wird. Eine Blume blüht, bevor der Naturwissenschaftler ihre Form, Farbe und Duft beschreibt. D. h. das vernünftige Denken im Menschen kommt immer *nach* der schöpferischen Liebe. Die vernünftige Reflexion an sich ist nach Rumi nicht schöpferisch. Wie Hegel¹⁸ ist auch Rumi

»Liebe ohne Erkenntnis ist
unmöglich – man kann nur
lieben, was man kennt.«

GHAZALI

¹⁷ Zitiert nach Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, München: Diederichs '1992, S. 191.

¹⁸ Hegel wurde durch Friedrich Rückerts Über-

der Meinung, dass die Philosophie als denkerischer Akt immer zu spät kommt. Wenn sie da ist, ist schon der lebendige und frische Augenblick der Schöpfung zum historischen Begriff geworden. Rumi nennt diese Vernunft die »individuelle Vernunft« (*'aql-e-juzii*).

Im Vergleich zu dieser menschlichen Vernunft spricht Rumi von der »vollkommenen Vernunft« (*'aql-e kully*), die dem »ersten Intellekt« (*'aql-e awwal*) bei den muslimischen Philosophen wie Farabi und Ibn Sina entspricht. Diese Vernunft ist bei Rumi göttlichen Ursprungs wie die Liebe und manifestiert das

tragungen aus dem Mathnawi mit Rumi vertraut gemacht. Unter europäischen Interessenten für Rumis Liebes- und Einheitslehre ist Hegel einer, der, abgesehen von seiner Vorliebe für die pantheistische Interpretation seiner Lehre, Rumis Philosophie von der liebenden Erkenntnis gut verstanden hat. Er schreibt in seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«: »Will man [...] das Bewusstsein des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einesteils in die bestimmungslose Einheit des abstrakten Denkens anderenteils in die ermüdende, selbst litaneiarig werdende Durchführung am Besonderen, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muss man sich bei den Mohammedanern umsehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen *Dschelaleddin Rumi* insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als *Liebe* hervorgehoben wird, so ist diese geistige Einheit eine *Erhebung* über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Äußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen wie des empirischen, weltlichen Geistigen, ausgeschieden und absorbiert wird.« G. W. Friedrich HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. v. G. Lasson.

4. Auflage, Leipzig: Meiner 1930, S. 492.

göttliche Wissen (*hikma*). Gott erschafft aus Liebe und weiß von seinem Schöpfungsakt. Bei Gott sind daher Wissen und Lieben (*rahma*) ein und dasselbe. In analoger Weise wird auch das menschliche Erkennen und Lieben verstanden, die allerdings einen langen Weg vor sich haben, bis sie mit der göttlichen Liebe und Erkenntnis ähnlich werden. Rumi wird nicht müde, seine Anhänger auf die Gefahren einer menschlichen Liebe und Erkenntnis, die das Endliche verabsolutiert, aufmerksam zu machen. Denn die auf den menschlichen Bereich beschränkte Liebe und Erkenntnis kann sehr leicht ihre göttliche Herkunft vergessen und dadurch viele Götzen zum Objekt der Liebe und der Erkenntnis erheben. Ausgehend vom Primat der göttlichen Liebe und Erkenntnis, macht Rumi den Versuch, die ganze Psychologie (Seelenlehre; arab: *'ilm un-nafs*) und Erkenntnislehre (arab: *'ilm ul-ma'rifa*) von diesem Ansatz her neu aufzubauen. So bringt er Liebe und Erkenntnis in eine tiefe und inwendige Beziehung von gegenseitiger Förderung. Die Diskussion darüber, ob Liebe die Erkenntnis setzt oder Folge der Erkenntnis ist, würde Rumi bestimmt für überflüssig halten, weil er uns – wie wir ihn kennen gelernt haben – immer wieder an die Freude der Erfahrung der Erlebniseinheit zu erinnern versucht.

»Sehnt doch nach dem In-Einheit-Lebens-Glück,

wer fern vom Ursprung, immer sich zurück!«
(M I 4)

... ist auch Rumi der Meinung,
dass die Philosophie als
denkerischer Akt immer zu spät
kommt. Wenn sie da ist, ist
schon der lebendige und frische
Augenblick der Schöpfung zum
historischen Begriff geworden.