

Johannes Boldt

Mystik im Dialog: Das Nacht-Symbol bei Johannes vom Kreuz und im Sufismus Seine Bedeutung für eine dialogfähige interreligiöse Spiritualität

Hinführung

„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter, damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhanden gekommen ist.“ (Kurt Marti)

Wer sich in die Texte von Mystikern vertieft, entdeckt etwas von einer „heiligen Unberechenbarkeit“, entdeckt Spuren Gottes, die der Schultheologie verschlossen bleiben. Es sind eher poetische Bilder und Symbole als wissenschaftliche Diskurse, die eine lebendige Mystik hervorbringt, denn sie kommt aus einer tiefen Erfahrung, aus einer Spiritualität des Herzens. Das Spannende: diese Spuren finden sich bei christlichen ebenso wie bei islamischen Mystikern. Allerdings fehlt der Welt, in der wir leben, weitgehend der Sinn für Poesie. Jedoch kann keine andere Sprache als die poetische der Gotteserfahrung Ausdruck geben, auch wenn sie freilich am Unsagbaren versagen muss... Ohne es zwingend religiös zu deuten, lässt sich doch eine der Grundaufgaben von Dichtung oder Kunst überhaupt darin sehen, bestehende Wirklichkeiten zu durchschreiten (zu transzendieren), aus ihnen und in ihnen eine neue, eigene Wirklichkeit zu schaffen und so Wahrnehmungen zu eröffnen, die uns in alltäglichen Zusammenhängen nicht zugänglich sind – das Unsichtbare sichtbar machen. Ist doch das Anliegen der Gedichte der Mystiker auf Gott hin ausgerichtet, dass es sich – wie wir es bei Johannes vom Kreuz lesen können – um eine *poesía a lo divino* in einem sehr wörtlichen Sinn handelt. Wie die Liebende in den Dichtungen um die Zuwendung ihres Freundes wirbt, so umwirbt und umspielt der Dichter in seinen Texten gewissermaßen das Göttliche (*lo divino*). Juan de la Cruz (1542-1591), Rumi (1207-1273) u.a. bedienen sich deshalb der sichtbaren Allegorie oder Metapher für das Unsichtbare. Sie wählen als das Material ihrer Dichtung Liebesgeschichten und -texte (bes. das Hohelied im AT), in denen der sichtbare Eros der Menschen auf ein Anderes hinweist. Immer

wieder wird die mystische Gottesliebe auch in der Prosa-Dichtung der Sufis mit der Schönheit des Göttlichen verbunden.¹

Zum Dialog der interreligiösen Spiritualität

Interreligiöse Spiritualität ist eine in einer Religion wurzelnde Form der Spiritualität, die sich durch den Dialog der Religionen für die Begegnung mit anderen öffnet. So werden große Hoffnungen an einen interreligiösen Dialog geknüpft, vor allem – wie wir aufzeigen werden –, dass über den Austausch auch von mystischen Erfahrungen eine gemeinsame Überzeugungskraft unter den Menschen der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen zunimmt, und damit zum Frieden und zu einer versöhnenden Haltung beitragen kann.² Was also können Johannes vom Kreuz, die christliche Mystik und der Sufismus zu einer dialogfähigen mystischen interreligiösen Spiritualität beitragen?

Ich glaube, dass gerade der Sufismus sowie die christliche Mystik eine übersprudelnde Quelle von Möglichkeiten anbieten, über alle dogmatisch fixierten Grenzen hinweg zu einem liebevollen interreligiösen Dialog zu kommen, Menschen verschiedenster Kulturen und Religionen einander näher zu bringen, wie es der persische Dichtermystiker Saadi (1190-1283) pointiert sagt: *„Die Menschenkinder sind ja alle Geschwister / aus einem Stoff wie eines Leibes Glieder. / Hat Krankheit ein einzig Glied erfasst, / so bleibt den anderen weder Ruh noch Rast.“* Mystik könnte uns lehren, dass weder eine religiöse Organisation noch ein religiöser Führer, noch Dogmen und Gesetze wichtiger sein dürfen als die Liebe zu Gott und den Mitmenschen. Denn die Grundlage des Sufismus ist der lebensbestimmende Glaube an Gott/Allah; das absolute Vertrauen auf IHN allein. Der Sufi-Mystiker fühlt sich vom Göttlichen berührt, ja ergriffen, indem er im *Dhikr*³ und *Sama*⁴ vom der Gegenwart Gottes erfüllt wird. Für ihn ist Gott Schönheit, Wahrheit und Liebe, etwas, was nur mit dem Herzen erfahrbar ist. Für Sufis zählt daher nur diese direkte Erfahrung Gottes, die sie mit zahlreichen, vor allem ekstatischen (Tanz/Musik)⁵

¹ Vgl. KERMANI, Navid, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 2011.

² KOCHANNEK, Hermann (Hrsg.), Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, München 1998, 18.

³ *Dhikr Allāh* = ‚Gottgedenken‘. Wie es im Koran in der 2. Sure heißt: „Erinnert euch an mich (Gott), und ich werde mich an euch erinnern.“ Mehrfach Wiederholung des Gottesnamens bzw. einer religiösen Formel; meist mit Atemkontrolle.

⁴ *Sama* = eigentlich: ‚Hören‘ der Koranrezitation; auch Tanz der Sufis/Derwische; vgl. KERMANI, 373.

⁵ Vgl. GÜVENÇ, Oruc, Heilende Musik aus dem Orient. Vom traditionellen Wissen der Schamanen und Sufis, Südwest-Verlag, o.J.

Mitteln herbeizuführen versuchen, was sie dem orthodoxen Islam suspekt macht und sie daher oft als unislamisch abgelehnt werden. Der Sufismus, den man auch als die weibliche Seite des Islam versteht, trägt also zu einem interreligiösen Dialog bei; ganz „... im Sinne des Wortes ‚Islam‘, das ja Ergebung und Frieden bedeutet, nicht nur einen rituellen, legalistischen Frieden, sondern einen echten Frieden mit der gesamten Schöpfung sucht. Was ihn für den Dialog zwischen den Religionen wie geschaffen macht“.⁶

Mystik als Brücke – die dialogische Kraft des Mystischen

Unter Mystik im eigentlichen Sinn versteht die christliche Tradition Erfahrung und Einheit mit Gott durch Christus: „*Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir*“ (Gal 2,20) oder „*Ich und der Vater sind eins*“ (Joh 10,30).⁷ Diese Erfahrung übersteigt nicht den Horizont des Glaubens, wird aber im Glauben als alles durchdringende Wirklichkeit wahrgenommen. Edith Stein drückt es so aus: „*Du bist der Raum, der rund mein Sein umschließt und in sich birgt. Aus dir entlassen sänke es in den Abgrund des Nichts, aus dem Du es zum Sein erhobst. DU, näher als ich mir selbst und innerlicher als mein Innerstes und doch unbegreifbar und unfaßbar.*“⁸ Mystik existiert in den verschiedensten Religions- und Kulturkreisen im abendländischen Raum ebenso wie im Orient. Man kann davon ausgehen, dass es in jeder Religion mystische Bewegungen gab und gibt.⁹ Und darüber besteht heute im christlichen Raum wohl kein Zweifel mehr: „Es gibt außerhalb des christlichen Glaubensbekenntnisses, außerhalb einer personalen Gottesvorstellung wahre Mystik, die – von der Erfahrungswirklichkeit, wenn auch nicht von der Sprachgestalt her gesehen – den Gott berührt, an den ich als Christ glaube. [...] Eines ist jeder wahren Gottesmystik eigen – ganz gleich unter welcher kulturell und anders bedingten Gestalt sie sich verbirgt: die weiterführende Offenheit, das "Darüber-hinaus" [...].“¹⁰

Ist Mystik also der „große Strom, der durch alle Religionen fließt? Oder ist es ein vergeblicher Versuch der Menschen, der sogenannten Realität

⁶ MAKOWSKI, Stefan, *Allahs trunkene Poeten. Islamische Liebesmystiker*, Zürich 1997, 12.

⁷ Vgl. RENZ, Monika, *Der Mystiker aus Nazaret. Jesuanische Spiritualität*, Freiburg 2016.

⁸ HERBSTTRITH, Waltraud, Art. Meditation/Mystik. III. Christlich. In: *Lexikon der Religionen*. Hans Waldenfels (Hg.), Freiburg 1987, S.398; vgl. Teresa v.Á: *Seele, suche dich in Mir, und Mich in dir...*

⁹ Vgl. BOCK, Eleonore, *Die Mystik in den Religionen der Welt*, 1993.

¹⁰ SUDBRACK Josef, *Mystik im Dialog. Christliche Tradition – Ostasiatische Tradition – Vergessene Tradition*, Würzburg 1992, S. 100f.

zu entfliehen, sich in eine Traumwelt zu flüchten und die Augen vor den täglichen Problemen zu schließen?“¹¹ Die entscheidende Frage für den Menschen ist nach C.G. Jung: *Bist du auf das Unendliche bezogen oder nicht?* Und in der Mystik geht es um das Verlangen des Menschen, sich Gott, dem Göttlichen zu nähern und mit ihm verbunden zu sein; eine Grundeinstellung aller mystischen Traditionen. Alle Religionen fragen nach der Erfahrung des Letzten, worum es eigentlich geht, nach dem Lebenssinn, dem Göttlichen, nach Gott. Wer verstehen will, was eine Religion, eine Heilslehre zu sagen hat, muss zu ihren Erfahrenen gehen, zu denen, deren Mitte ihrer Weltdeutung zum Erleben geworden ist; wenigstens jedoch zum Stachel der Sehnsucht, die sie hinstreben ließen nach dem, den sie Gott oder das Göttliche oder den Sinn oder das Sein nennen. Alle Mystiker wollen einen tieferen Zugang zum menschlichen Dasein finden. Somit sind die Mystiker und Mystikerinnen jeder Religion Wegbeschreiter.¹²

Mittlerweile hat auch innerhalb neuerer religiöser Entwicklungen der Sufismus an größerer Bedeutung gewonnen. Auch im Verlauf der Begegnung Europas mit dem Islam war der Sufismus eine wichtige Brücke.¹³ „Es ist eine zu beachtende Tatsache, dass in der Gegenwart eine Vielzahl von Sufi-Gruppen im Westen entstehen... Außer den islamischen Bruderschaften gibt es zahlreiche Autoren und Gruppierungen, die versuchen, Sufi-Spiritualität dem westlichen Menschen und einer nichtislamischen Kultur zu übermitteln.“¹⁴ Somit ist diese spirituelle Strömung im Islam, der Unbekannte Islam¹⁵, eine besondere Chance für eine friedliche, weltoffene Begegnung dieser Weltreligion und ihrer Kultur. Gerade dann, wenn „unter allen Religionen und Kulturen der Islam diejenige ist, die im Abendland am wenigsten verstanden und am meisten gefürchtet wird.“ Leider ist diese geäußerte Einsicht der Orientalistin Annemarie Schimmel

¹¹ SCHIMMEL, Annemarie, *Wie universal ist Mystik?* Freiburg 1996, 11.

¹² Z. B. *Tarīqa* ist ein Begriff aus dem Sufismus, der zunächst einmal den spirituellen Weg bezeichnet, den der Sufi beschreitet, um von der Scharia zur göttlichen Wahrheit zu gelangen, dann aber auch eine Gemeinschaft von Menschen, die einem solchen Weg folgt. Vgl. FREMBGEN, J.W., *Reise zu Gott*, München 2000; FEILD, Reshad, *Ich ging den Weg des Derwisch*, München 2010; SCHWEIZER, Gerhard, *Die Derwische*, Salzburg 1984; INAYAT KHAN, Hazrat, *Wanderer auf dem inneren Pfad*, Heilbronn 1996.

¹³ FIGL, Johann, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993, 89; MAKOWSKI, Stefan, *Allahs Diener in Europa: Denker und Dichter im Dialog mit Europa*, Zürich 1997.

¹⁴ Ebenda. 90.

¹⁵ Vgl. SCHWEIZER, Gerhard, *Der unbekannt Islam. Sufismus – die religiöse Herausforderung*, Stuttgart 2007.

(†2003) allzu wahr.¹⁶ Umso mehr fördert der unbekannte Islam, der Sufismus mit seiner Botschaft einer Religion des Herzens und der Liebe, die Einheit und Versöhnung der Religionen. Sufismus ist ein spiritueller Weg, der zur göttlichen Liebe führt. Wie schon der berühmte Sufi-Sheikh Ibn al-Arabi¹⁷ in den bekannten Versen ausdrückte: „*Welche Herrlichkeit! / Ein Garten inmitten der Flammen! / Mein Herz hat sich für jegliche Form geöffnet: / Es ist eine Weide für Gazellen, / und ein Kloster für christliche Mönche, / und ein Tempel für Götzenbilder, und die Kaaba der Pilgernden, / und die Tafeln der Thora, und das Buch des Korans. / Ich folge der Religion der Liebe: / Welchen Weg die Kamele der Liebe auch einschlagen, / ist meine Religion und mein Glaube.*“

Ich bin der Meinung, dass eine mystisch geprägte Religiosität gerade die Gottesbeziehung verinnerlichen hilft und so auch zur eigenen Erfahrung werden kann. In ihr können Menschen innerhalb ihrer Religion undogmatisch ihre je eigene lebendige Form von Spiritualität leben bzw. erleben. Mystik befreit die Religionen aus einer nur lehrhaften Erstarrung. Denn „echt religiöse Mystik meint die Erfahrung der Einheit meiner selbst mit dem großen Allumgreifenden, der allerletzten oder allerhöchsten Wirklichkeit, dem Absoluten...“ und ist stets eine persönliche Gottesbeziehung. Und auch der Christ von Morgen¹⁸ braucht diese Erfahrung, als eine persönliche Glaubenserfahrung, die ihn durch sein Leben tragen soll. Während die Religionen sich in ihren Glaubensbekenntnissen z.T. sehr voneinander unterscheiden, kann die mystische Erfahrung das Bewusstsein für eine tiefe Verbundenheit über alle Grenzen hinweg wecken. Wer von der Liebe Gottes durchflutet ist, kann nicht anders als in Liebe auszubrechen und sie in der Form zu verkünden, in der eben Liebende zu sprechen wagen: in Lyrik und Poesie. Nur so können wir Menschen dem Geheimnis Gottes näherkommen. Daher ist der Sufismus grundlegend der Auffassung, dass der Mensch unterwegs ist und dass das Ziel ein Aufgehen in Gottes unendliche Liebe ist. Unter Anleitung des spirituellen Meisters macht der Schüler sich auf die Reise, sich von den Dingen dieser Welt zu lösen und sich stattdessen ganz auf die Liebe zu Gott zu konzentrieren, wie der Schluss von Sure 5,59 aussagt: *ER liebt sie, und sie lieben*

¹⁶ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 21992.

¹⁷ Ibn al-Arabi: geb. 1164 Murcia, gest. 1240 Damaskus.

¹⁸ Vgl. Karl RAHNERS Satz: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein...“, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1971, 22-23.

IHN. „Diese Liebe geht, wie alles in der Welt, von Gott aus; der Mensch antwortet auf sie.“¹⁹

Islamische Einwirkungen in der spanischen Literatur unter besonderer Bezugnahme auf die Schriften des Juan de la Cruz²⁰

Ab dem Jahre 1581 findet Johannes vom Kreuz als Prior im Karmel Los Mártires in der Nähe des maurischen Granada Muße und Zeit für neue Gedichte und zur Vervollständigung seiner großen Kommentare. So beendet er auf Bitten der Madre Anna de Jesús das begonnene Werk „Subida y Noche“ und das „Cántico Espiritual“. Außerdem entsteht das Gedicht „Llama de amor viva“, die „Lebendige Liebesflamme“ sowie dessen Kommentar auf Wunsch der Doña Ana de Peñalosa.²¹ Es verwundert da nicht, dass er gerade in Granada Möglichkeiten hatte, an islamische Schriften heranzukommen bzw. mit dem Sufismus ins Gespräch zu kommen.²² Der große spanische Arabist Miguel Asín Palacios hat viele Parallelen zwischen dem Karmel-Reformator und der sehr komplexen islamischen Mystik dokumentiert: z.B. das Symbol oder Motiv „La noche oscura del alma“.²³ Hier zeigt Johannes vom Kreuz, dass er einen guten Teil der sehr komplexen Symbolik der islamischen Mystik wohl kannte. Jedenfalls nähert er sich der mystischen Sprache, die auch von den Sufis als *secreto*, „geheim (krypto)“, bzw. als eine *oscura noticia*, „dunkle Kundgabe oder Kenntnisaufnahme“ angesehen wird. Trotzdem bleibt es ein unbekanntes Land (*terra incognita*) nachzuweisen, ob und wie groß der islamische Einfluss auf Juan de la Cruz war. Elisabeth Hense meint in ihrer Studie „Zwischen den Spiritualitäten“²⁴, indem sie sich auf die obengenannten Arbeiten von Asín Palacios und Luce López-Baralt stützt, Johannes vom Kreuz habe „stillschweigend aus islamischen Quellen geschöpft, ohne diese als solche zu würdigen“.²⁵ Man müsse jedoch „davon ausgehen, dass seine islamisch geschulten Zeitgenossen vieles in seinen Schriften wiedererkannten, was nicht mehr offen weitergegeben werden konnte.“

¹⁹ SCHIMMEL, A., Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München 2008.

²⁰ LÓPEZ-BARALT, Luce, San Juan de la Cruz y el Islam, Madrid 1990; vgl. GRAHAM, Terry, Los orígenes sufíes de San Juan de Cruz, in: Revista Sufi, Weblslam, 2010.

²¹ BOLDT, Johannes, Johannes vom Kreuz. Sein Leben in Kontemplation und Aktion, Mainz 1990.

²² LÓPEZ-BARALT, Luce, San Juan de la Cruz y el Islam, Madrid 1990.

²³ Vgl. LÓPEZ-BARALT, p. 11; VALDIVA VÁLOR, José, Don Miguel ASÍN PALACIOS, Mística cristiana y mística musulmana, Madrid 1992.

²⁴ HENSE, Ibid., 128.

²⁵ Vgl. LÓPEZ-BARALT, 269ff.; ebenso: Huellas del Islam en la literatura española, Madrid 1989, 59ff.; vgl. auch BOSSONG, G., Das Maurische Spanien, München 2010, Kap.3. Kulturelle Vielfalt im maurischen Spanien, 67; ders. Das Wunder von al-Andalus, München 2005.

Juan de la Cruz kam natürlich durch die Übernahme der islamischen Bilder und Symbole in die Nähe der sogenannten *Alumbrados* oder *Iluminados*²⁶ und damit in das Fadenkreuz der Inquisition.²⁷

Selbstverständlich wurden in Salamanca, wo Juan de la Cruz zunächst als *Fray Juan de San Matías*²⁸ studierte, auch die semitischen Sprachen gelehrt. Man muss sich allerdings fragen, wie es im 16. Jahrhundert, als die Inquisition im vollen Gange war, möglich gewesen wäre, dass sich Juan de la Cruz mit den spirituellen Schriften der „Feinde“ des christlichen Glaubens deren Wissen verschaffen konnte, obwohl er selber der arabischen Sprache nicht mächtig gewesen war. Man geht davon aus, dass die sogenannten Mauren (*Moriscos*) zur Zeit des Juan de la Cruz zwar ein Katalanisch sprachen, diese aber auch gleichzeitig ihre Kultur und Mystik bzw. Spiritualität insgeheim bewahrten und diese so u. U. zu Juan de la Cruz kamen.²⁹ Diese geheime Literatur der sogenannten Kryptomuslimen des 16. Jahrhunderts wurde meist in der Sprache des *Aljamiado*³⁰, einem Katalanisch mit arabischem Einschlag, verfasst, ohne an die Öffentlichkeit zu gelangen. Es sind die eventuell verloren gegangenen literarischen Verknüpfungen zwischen Juan de la Cruz und dem Islam.³¹

Zusammenfassend können wir sagen, dass die Poesie des Johannes vom Kreuz einen tatsächlichen Bruch in der traditionellen spanischen Literatur darstellt und übervoll von sufistischen Vorstellungen ist, die auch die sufistischen Dichter benutzten, um so ihren spirituellen Zustand, den sie in Verszeilen festhielten, auch durch Erklärungen für den Leser verständlich zu machen.³² So benutzt Johannes vom Kreuz – wie wir feststellen konnten – sinnliche Bilder und Motive der Sufis, indem er z. B. Wein und Trunkenheit als einen ekstatischen und erhabenen spirituell-mystischen Zustand der Seele in der Liebe zu Gott, dem Geliebten, aufzeigen möchte. In einigen Fällen scheinen die Gedichte etwas sentimental, ja erotisch

²⁶ Die *Alumbrados* (auch *Iluminados* oder *Iluminati*, Erleuchtete) waren eine mystische Bewegung in Spanien. Sie stellten keine einheitliche organisierte Gruppe dar, sondern traten einzeln oder in Gruppen in Erscheinung, so in Toledo 1512–1532, in Llerena 1570–1582 sowie in Sevilla 1623.

²⁷ BOLDT, Johannes, Johannes vom Kreuz. Sein Leben in Kontemplation und Aktion, Mainz 1990; LEMM, Robert, Die Spanische Inquisition, München 1996; BOSSONG, Georg, Das Maurische Spanien, München 2010.

²⁸ Er wechselte als Reformator des Ordens seinen Namen in *Fray Juan de la Cruz*.

²⁹ Vgl. LOPÉZ-BARALT, 12; vgl. P.EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS/STEGGINK, Otger, Tiempo y vida de San Juan de la Cruz, Madrid 1992, 480f.

³⁰ Vgl. NEUSCHÄFER, Hans-Jörg (Hrsg.), Spanische Literaturgeschichte, Weimar 2001, 54.

³¹ Vgl. LÓPEZ-BARALT, 12.

³² Vgl. www.nematollahi.org/revistasufi/leerimp.php?articulo=108.

zu sein, wenn man ihren symbolischen Charakter zur Seite lässt. Allerdings trifft dies ganz die allgemeinen Empfindungen der damaligen volkstümlichen Dichtungen in Spanien. Oft gleicht auch die Struktur seiner Gedichte denen der Sufis, wie die eines Ibn al-Arabi, Hafis oder Rumi und andere, wie die Kommentare bzw. Interpretationen zu den Gedichten aufweisen. So sind die *Canciones* des Juan de la Cruz inhaltlich mit den *Ghazelen* (*Qazalen*) der arabischen und persischen Sufis zu vergleichen. Die *Qazalen* besingen hauptsächlich die Liebe, den Wein und die Schönheit der Natur in Form von Rosen.³³

Mystische Symbole und Bilder, Metaphern und Motive des Sufismus und bei Johannes vom Kreuz

Rumi: „*Dies alles sind Symbole, die bedeuten, dass jene Welt herab in diese kommt... Mein Herz hat seine eignen fünf Sinne, diese Sinne meines Herzens erfahren die beiden Welten.*“³⁴

Mit dem Verlust der religiösen Dimension oder der Tiefendimension, wie es Paul Tillich einmal nannte, „gehen auch die Symbole verloren, die Ausdruck dieser Tiefe sind. Dies gilt für die großen Symbole der westlichen Religionen... [Aber] Symbole sind nur lebendig, so lange sie als Ausdruck für das Leben in der Dimension der Tiefe verstanden werden.“³⁵ Wie der Sufi-Mystiker Hussain al-Halladsch³⁶ betont: „*Wer da ein Herz hat, der werfe das Auge weg, dann wird er schauen.*“³⁷ So können uns diese Symbole wieder in die Tiefe zurückführen und zu eigenem Erleben werden. Daher sind Symbole „kraftgeladene Zeichen, denen die Fähigkeit gleichsam innewohnt, Wege zu weisen, Tore aufzuschließen, Verborgenes offenbar zu machen.“³⁸ Folglich kann niemand „den Sufismus verstehen, der nicht in seine Bilderwelt und in die kaum fassbare Tiefe seines in Allegorie gekleideten Fühlens eingetaucht ist.“³⁹ In meinem Buch „*Gotttrunkene Poeten*“⁴⁰ habe ich einige dieser Symbole, Motive oder auch Metaphern bzw. Allegorien, die uns immer wieder bei Juan de la

³³ SCHIMMEL, A., Nimm eine Rose und nenne sie Lieder. Poesie der islamischen Völker, Frankfurt a.M. 2004.

³⁴ RUMI, zit. n. Bürgel, 17.

³⁵ TILLICH, 12.

³⁶ Abū I-Mughīth al-Husain ibn Mansūr al-Hallādsch * 857 im Iran; gest. 922 in Bagdad.

³⁷ Zit. n. BETZ, 29.

³⁸ BETZ, Otto, Elementare Symbole. Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens, Freiburg 1992, 27.

³⁹ SHAH, Idries, Die Sufis, München 1976, 224.

⁴⁰ BOLDT, Johannes, Gotttrunkene Poeten. Juan de la Cruz und die Sufi-Mystik, Münster 2013.

Cruz und den Sufi-Mystikern begegnen, aufgezeigt. (Siehe auch CIG-Beitrag⁴¹).

Die Nächte des Juan de la Cruz und der Sufis

„Kennst du die Liebe nicht, so frag die Nächte...“⁴² Viele Quellen erzählen, dass Rumi viele Nächte mit seinem spirituellen Freund Shams von Täbriz durchwacht hat. Solchen Nächten entsprangen auch seine poetischen Verse und Bilder, die uns von seiner mystischen Erfahrung künden:

*Geh eine Nacht lang nicht schlafen.
Was du am meisten ersehnt,
wird dann kommen.
Durch die innere Sonne erwärmt,
wirst du Wunder sehen.
Leg deinen Kopf heute Nacht nicht hin.
Sei entschieden. Stärke wird kommen.
Was die Anbetung liebt, erscheint in der Nacht.
Wer schläft, dem kann das entgehen...⁴³*

Und auch für Juan de la Cruz bedeutet Nacht eine religiös-spirituelle Verdunkelung, eine seelisch-geistliche Erfahrung:

*En una noche oscura,
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.⁴⁴*

Sicherlich ist dieses Symbol nicht nur aus christlichen Quellen zu verstehen, da es – wie wir darstellen – auch in der islamischen Mystik früh erscheint. Schon vor Johannes vom Kreuz hatten verschiedene christliche Autoren dieses sufische Nachtsymbol übernommen. Juan de la Cruz setzte es allerdings auf neue Weise ein. Das Motiv oder Symbol der Nacht kam also nicht *ex nihilo*, sondern war ganz besonders bei den Sufis entwickelt. Damit bestand es auch als mögliche Quelle arabischen Einflusses auf eine Reflexion bei Johannes vom Kreuz wie auch bei anderen

⁴¹ BOLDT, Johannes, Komm, wer immer du bist. Die in Poesie gefasste Gotteserfahrung der Mystik öffnet den Weg zwischen Muslimen und Christen, in: CIG 2/2013 S. 25.

⁴² RUMI, Gedichte aus dem Diwan, zit. n. Bürgel, 90.

⁴³ RUMI, Durchwachte Nacht, Gedichte zusammengestellt und übersetzt von Christoph Engen, Freiburg 2013, 13.

⁴⁴ Obras completas de San Juan de la Cruz, Madrid 1946 (BAC).

mystischen Schriftstellern dieser Zeit.⁴⁵ Die *Noche oscura*, die „Dunkle Nacht der Seele“ des Juan de la Cruz begegnet uns auch immer wieder als mystischer Fachbegriff auf dem Sufi-Pfad, besonders bei Abbad von Ronda.⁴⁶ So betont auch Hense: „Ibn Abbad schrieb arabisch, doch sein Text weist im Vokabular und im Bildgebrauch eine frappante Nähe zu den spanischen Formulierungen des Johannes vom Kreuz auf.“⁴⁷

Es ist die Nacht das Bild, das Symbol oder Motiv für das Gelingen einer Flucht aus der Außenwelt, einer Scheinwelt, von der sich der Mystiker nicht blenden lassen will. Es ist aber auch gleichzeitig der Weg zum Licht; nichts soll störend sein auf dem Weg zu Gott.⁴⁸ „Die Voraussetzung dafür ist, dass der Reisende-auf-dem-Weg (*tariqa/via*) auch sich selber vergisst, dabei unbeirrt die Dunkelheit pflegt. Er weiß, er ist zum tiefsten Tal der Dunkelheit aufgebrochen und wird vorher nicht rasten können. Nach absoluter Dunkelheit erfährt er wieder Licht.“⁴⁹ „Die bedeutungs-trächtige Kraft dieses nächtlichen Bildes stellt wahrscheinlich den größten dichterischen Erfolg von Johannes vom Kreuz dar. Er wird hierdurch zu einem der großen Schöpfer universaler Symbole.“⁵⁰ Für Johannes vom Kreuz ist die Nacht, *la noche*, „zum eigentlichen Prinzip der mystischen Theologie“ geworden,⁵¹ es ist der Schlüsselbegriff, der für sein ganzes Werk gilt,⁵² wie es uns sein Gedicht *En una noche oscura* vermittelt:

*In einer dunklen Nacht,
voller Sehnsucht, in Liebe entflammt.
Oh glückliches Erlebnis!
Entkam ich unerkant,
als mein Haus schon stille lag.
Im Dunkel und sicher
Auf einer geheimen Leiter, verkleidet.
Oh glückliches Erlebnis!*

⁴⁵ Z. B. Francisco de Osuna, *El tercer Abecedario* oder Fray Bernardino de Laredo, *Subida del monte Sión*.

⁴⁶ Vgl. VADIVIA VÁLOR; Don Miguel Asín Palacios, *Mística Cristiana y mística musulmana*, Madrid 1992, 137f. Ibn `Abbâd de Ronda (1332-1390).

⁴⁷ HENSE, 75.

⁴⁸ RUIZ-SALVADOR, Federico, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid 1968, 183, 622.

⁴⁹ MAKOWSKI, Stefan, *Allahs Diener in Europa. Denker und Dichter im Dialog mit dem Islam*, Zürich 1997, 63 f.

⁵⁰ URBINA, Fernando, *Die Dunkle Nacht – Weg in die Freiheit*, Salzburg 1986, 74.

⁵¹ HAAS, Alois M., *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes*, in: FUCHS, Gotthard (Hrsg.), *Die dunkle Nacht der Sinne*, Düsseldorf 1989, 108.

⁵² URBINA, Fernando, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken*, Salzburg 1986, 74.

*Im Dunkel und verdeckt,
als mein Haus schon stille lag.
In jener glücklichen Nacht,
im Geheimen, als niemand mich sah,
konnt' ich nichts erkennen,
als kein anderes Licht und Führung,
mit dem, was in meinem Herzen brannte...
...Oh Nacht, die du führtest!
Oh Nacht, liebenswerter als die Morgenröte!
Oh Nacht, die den Geliebten
Mit dem Geliebten vereinte
und die Geliebte in den Geliebten verwandelte!*⁵³

Die häufige Verwendung des Nachtsymbols ist auch ein Zeichen dafür, dass hier nicht nur der Theologe Juan de la Cruz, sondern auch der Poet und Mystiker das Wort führen. Die *Dunkle Nacht* ist sozusagen ein *terminus technicus* der Mystik überhaupt. Die *Dunkle Nacht* spricht zu Menschen, die ein ernsthaftes Interesse am geistlichen Leben gefunden haben, die sich zu lösen beginnen von der gezielten Gier nach Reichtümern, Ehre, Anerkennung um jeden Preis..., die verstanden haben oder wenigstens ahnen, dass ehrliche, existenzielle Hinkehr zu Gott Leben ist, vertieftes und fruchtbares Leben...⁵⁴ „Die erste ‚psychologisch‘ und theologisch detaillierte reflektierte Beschreibung gibt der Mystiker selbst: Er vergleicht geistliches Leben mit dem Durchwachen einer Nacht, dem Miterleben der drei Phasen zwischen einem vergehenden und einem neu anbrechenden Tag... Im Unterschied zum Begriff ‚Abwesenheit Gottes‘, mit dem heutige Theologen eine mehr allgemeine, eine ganze Zeitepoche prägende Erscheinung bezeichnen, meint das Bildwort ‚dunkle Nacht‘ eher eine innere Erfahrung des Einzelnen: religiöses Leben im Dunkel des Glaubens, d.h. ohne ein für die inneren Sinne spürbares Fühlungsnehmen mit der göttlichen Wirklichkeit.“⁵⁵

Wir können also sagen, dass *la noche* für Juan de la Cruz sowie die Sufis ein bleibendes Grundexistenzial des Glaubensweges ist. Denn die Seele (*alma/nafs*) bekommt einen anderen Zugang zu Gott, Menschen, Dingen und Einstellungen, weil sie von Gott gesättigt wurde. Es werden Kräfte

⁵³ Eigene Übersetzung.

⁵⁴ Johannes vom Kreuz, *Die Dunkle Nacht*, hrsg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN/Elisabeth HENSE/Elisabeth PETERS, OCD, Freiburg 21995, 17.

⁵⁵ Vgl. BOLDT, Ebenda, 70.

frei, weil die Seele loslassen kann und nicht mehr angstmotiviert klammern, besitzen und fixieren muss... Dies beschreibt den Prozess, den Johannes vom Kreuz in der dunklen Nacht durchmacht. Dadurch werden Gott, Menschen und Dinge in ihrer Eigenart und Würde um ihrer selbst willen neu erkannt und respektiert – echte Begegnung kann stattfinden. Wer nicht freigibt, behindert Leben.

Auch für den Sufi-Mystiker ist die Nacht (*layla*) ein Weg (*tariqa*), um durch die sichtbare Welt zu Gott hindurchzukommen. Der Mystiker gerät in diesen spirituellen Zustand einer Nacht, wie ihn Juan de la Cruz beschreibt, der inhaltlich dem des andalusischen Sufi Abbad von Ronda gleicht. Jedoch geht dieses unsterbliche Symbol *noche* auch schon auf die Prosa eines Rumi und besonders Niffari zurück. Letzterer spricht von einer persönlichen *Dunklen Nacht* als Ziel des mystischen Weges. Ja, man kann sagen, dass die *Dunkle Nacht* ein Gemeinplatz der moslemischen mystischen Literatur der Araber und Perser seit dem 10. Jahrhundert war.⁵⁶

So kennt Rumi gleichermaßen das Nachtsymbol, wenn er dichtet:

*Am Herzenshaus einst klopft ich nachts,
begehend den Segen des Herzens,
Kam eine Stimme: Wer ist das?
Ich sprach: Ein Jünger des Herzens!
Trostlos ist, wenn die Nacht einfällt,
denn von allem trennt sie uns!
Darum glücklich der, der in der Nacht Gott als Freund und Begleiter hat.*⁵⁷

Ebenso preist Ibn Farid die Nacht:

*Voll Leidenschaft und Kühnheit war die Nacht,
Die wir genossen, Arm in Arm geschmiegt.
Dicht lehnte meine Freundin ihre Wange
An meine, bis zum Morgen lag sie so.
Und über ihr Gesichtlein breitete
Sich ein so feiner Schweiß der Wollust aus,*

⁵⁶ MAKOWSKI, Ibid., 65; vgl. Amin Beik, José Carlos Bragado Alfageme, Angélica Sara Zapatero Lourinho, Influencia de la cultura persa en el pensamiento de los escritores y periodistas de habla hispana., in: http://eprints.ucm.es/7905/1/articulo_final.pdf.

⁵⁷http://www.webislam.com/articulos/6049mawlana_yalal_aldin_rumi_y_la_espiritualidad_islamica.html.

*Daß ich berauscht ward, — und ich atmete
Ihn selig auf wie Duft von Rosenöl.*⁵⁸

Auch der Sufi Sādhilī⁵⁹ gab wie Johannes vom Kreuz der Nacht einen Vorzug, „weil die Nacht besser als der Tag auf die Gotteinigung vorbereitet. Die Nacht ist nämlich bereits aus sich selbst ein Hindernis für das Haften an sich selbst, während der süße Trost des Tages die Seele leicht um sich selbst kreisen lässt: Oft lehrt dich die Nacht der Trostlosigkeit, was er dir am hellichten Tag des Trostes nicht mitteilt. Ist es möglich, dass du nicht weißt, welche von beiden nützlicher ist?“ Und Ibn Abbād de Ronda betont: „... die Kontemplativen sollen dem Trost die Trostlosigkeit vorziehen. Dieses darum, da sie in der Trostlosigkeit die Wohlgefühle der sinnenhaften Seele entbehren. In ihr öffnet sich die Tür der Kontemplation, die während des Trostes nicht offen steht. Darum ist es angebracht, dass der Diener die Gnade erkennt, die Gott ihm in der Nacht gewährt, so wie er sie ja auch erkennt am strahlenden Tag in der Weite des Geistes. So begreift er, dass es Vorteile in der Nacht gibt, die es nicht am Tage gibt.“⁶⁰ Verglichen mit Juan de la Cruz kann man sagen, dass die Nacht des Mystikers eine Befreiung von den *apetitos*, von den „Begierden“ und die Nacht bei Rumi z.B. *fana*, ein Entwerden ist. Somit ist *fana* ebenfalls eine Entwicklung auf Gott hin, so wie bei Juan de la Cruz *transformación en Dios*. Die sufische Nacht ist somit ähnlich wie bei Juan: *ruh* (Geist) entspricht der *geistlichen Nacht*, sprich passiv; hier wirkt Allah alleine und die Nacht der *nafs/apetitos* (begehrenden Seele) entspricht der *Nacht der Sinne*, gleichsam die aktive, rituelle Reinigung. Die Bedeutung der Nacht im mystisch-spirituellen Leben ist aber nicht nur negativ, dunkel, *oscura*, zu sehen. Es ist auch die Nacht, die für Juan de la Cruz auch als eine *dichosa*, glückselige, erfahren wird, da sie ihn auf dem Weg der Entblößung zur Befreiung bringt... Jedenfalls unterstreicht Luce López-Baralt, „dass die Spiritualität des Nacht-Symbols bei Johannes immer noch islamischer sei als die Spiritualität anderer literarischen Quellen.“⁶¹ So wird das Nacht-Symbol auch heute noch in den spanischen *villancicos* (Volksliedern) besungen. Erwähnenswert sind auch hier Novalis' „Hymnen an die Nacht“; die Nacht, die ebenfalls ein zentrales Symbol der Frühromantik war:

⁵⁸ SCHIMMEL, Annemarie (Hg.): Nimm eine Rose und nenne sie Lieder – Poesie der islamischen Völker, Frankfurt a.M. 2004.

⁵⁹ Die *Tarīqa Schādhilīya* ist ein islamischer Sufiorden, der von Abu I-Hasan asch-Schadhili gegründet wurde. Es ist der populärste unter den nordafrikanischen Orden.

⁶⁰ IBN'ABBAD de Ronda, cit. de HENSE, 77.

⁶¹ LOPEZ-BARALT, Juan de la Cruz y el Islam, 346ff.

*... Und sterbe die Nächte
In heiliger Glut ...
Doch unenträtselt blieb die ew'ge Nacht,
Das ernste Zeichen einer fernen Macht ...*⁶²

Auch diese Zeilen zeigen eine offene, oft schmerzhaftes Nicht-Erfahrung Gottes, die im Symbol der Nacht anklingt, und die der spirituell Suchende durchschreiten muss. Biblisch hieße dies: die Aufgabe des alten Menschen zu vollziehen.⁶³ Aber in dieser „Umwandlung“ (*transformación*) und Dunkelheit immer noch zu wissen, wer und wo die Quelle ist, erfreut gleichzeitig, denn es ist auch eine Erfahrung von Freisein und Ungebundenheit den Dingen gegenüber; sozusagen vom „Haben zum Sein“ (Erich Fromm) zu kommen. Das besingt Johannes vom Kreuz besonders im folgenden Gedicht, in dem Jesus als Brot des Lebens dem christlichen Mystiker die Kraft schenkt, eine solche Nacht zu durchstehen, denn ER ist letztlich seine Quelle.

*Wie gut kenn ich jene Quelle, die sprudelt und fließt,
auch wenn es Nacht ist.
Denn jene ewige Quelle liegt im Verborgenen,
wie gut kenn ich ihr Versteck,
auch wenn es Nacht ist.
In der dunklen Nacht dieses Lebens,
der Glaube mir die Quelle sagt, auch wenn es Nacht ist...
... Der Strom, der dieser Quelle entspringt,
ich weiß, dass er hervorragend und allmächtig ist,
auch wenn es Nacht ist...
Jener Quell liegt im Verborgenen,
in diesem lebendigen Brot, das uns Leben schenkt,
auch wenn es Nacht ist.
Von hier aus geht ihr Ruf an die Geschöpfe,
an diesem Wasser sie sich auch im Dunklen laben,
weil es ja Nacht ist.
Jene lebendige Quelle, die ich ersehne,
erkenne ich in diesem Brot des Lebens wieder,
auch wenn es Nacht ist.*⁶⁴

⁶² Vgl. FUCHS, Gotthard, *Ibid.*, 112; vgl. Novalis, Hymnen an die Nacht.

⁶³ Eph 4,22ff: „Legt den alten Menschen ab, der in Verblendung und Begierde zugrunde geht, ändert euer früheres Leben und erneuert euren Geist und Sinn! Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit.“

⁶⁴ BOLDT, *Ibid.*, 129ff.

Der Glaube und das Beispiel Jesu Christi geben hier dem Menschen die Gewissheit, dass Gott ihn in der Dunkelheit nicht verlassen hat. In dieser *Dunklen Nacht des Glaubens* weiß er sich von der Gnade und Gegenwart Gottes gehalten und getragen. So wie auch Abul-Abbas ben Ata dies als ein Zeichen Gottes sieht: „*Es ist eines seiner Zeichen, dass du von allem, was ist, nichts siehst, ohne dass es dich mit der Wirklichkeit des Glaubens an den Einen ansprechen und auf Ihn verweisen würde.*“⁶⁵

Christliche und Sufi-Mystiker – ihre Bedeutung für eine dialogfähige interreligiöse Spiritualität

Interreligiöse Spiritualität ist eine Aufgabe für Friedensstifter!⁶⁶ *Alles allen sein*, wie Paulus sich sah, ist keine illusorische Träumerei, sondern eine Aufgabe, die die Offenheit des Paulus in seiner Verantwortung für Christus und die von ihm gegründete Gemeinde aufgreift und weiterführt. Wir retten heute Menschen nicht, indem wir sie formal zu Christen oder Muslimen usw. machen, sondern indem wir sie und uns öffnen für das Wirken des Geistes in der je eigenen Religion und in unseren Dialogpartnern. *Allen alles sein* bedeutet, kompetent auf andere zuzugehen und bereit zu sein, sich auf fremde Symbolik und Sprache einzulassen. Mystische Religiosität bzw. Spiritualität besteht immer im Gehen eines Weges oder Pfades und wird so in allen Religionen verstanden. Darum heißt *religiös sein* heute *interreligiös sein* – Öffnung zur größeren Ökumene. Die folgenden Verse des berühmtesten Sufi-Mystikers Rumi rufen dazu auf: „*Kommt, kommt wer immer du bist, Atheist, Götzenanbeter, du, der du den Abschied liebst, es spielt keine Rolle. Dies ist keine Karawane der Verzweiflung. Komm, auch wenn du deinen Schwur tausendfach gebrochen hast. Komm, komm, noch einmal kommt!*“ Oder wie die Offenbarung (NT) einlädt: „*Komm! Wer hört, der rufe: komm! Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfangen umsonst das Wasser des Lebens.*“ Rumi, wohl wissend, damit die Orthodoxie im Islam zu provozieren, lädt aus solcher versöhnenden Haltung einen jeden, ohne Ansehen seines Standes und seiner Überzeugung, seiner Religion dazu ein, den Pfad der Liebe zu gehen, und sich von niemandem und nichts aufhalten zu lassen. Er sieht sogar selbst im Versagen eine Chance: „*Komm, komm ... Wer immer du bist!*“ Aus dieser möglichen und bewusst gewordenen Gotteserfahrung wird irdisches Leben tiefer und intensiver gelebt werden können, aus der Kraft

⁶⁵ Zit. n. GRAMLICH, 343.

⁶⁶ Vgl. TAMER, A., Dialog als Versöhnung – das Erbe der Geschichte, in: UNA SANCTA 1 / 2004, 62-65.

einer Liebe und einer Sehnsucht, aus der Nähe der göttlichen Liebe selbst, wie es uns viele persische Dichter in ihren Versen aufzeigen: „Jeden Augenblick ist diese Liebe endloser, in jeder Zeit werden die Menschen darin mehr verwirrt; das Abenteuer zwischen mir und meinem Geliebten hat kein Ende.“⁶⁷ Und die „Heilige von Basra“, Rabia al-Adawiyya (717-801), die erste islamische Mystikerin, die die *unio mystica* erreichte, sagte von sich: „...ich habe zu existieren aufgehört und mein Selbst verlassen. Ich existiere in Gott und gehöre Ihm ganz ...“⁶⁸, gleichsam wie eine Liebeshingabe an das Du Gottes. So ist die Mitte aller Gottesmystik die Liebe.

Ich bin der Meinung, dass im Zeitalter eines interreligiösen Dialogs sich diese mystischen und spirituellen Dimensionen der christlichen wie der islamischen Religion auf ihre tiefen Gemeinsamkeiten besinnen sollten. So ist in einer vom religiösen Pluralismus⁶⁹ geprägten Welt eine positive Beziehung zu den Gläubigen anderer Religionen unumgänglich. Bahnen sich doch durch Offenheit für eine neue und vielleicht unbekanntere Spiritualität manchmal verblüffende Wege und Ergebnisse, die Christen und auch Muslime in ihrer Begegnung mit den jeweils anders glaubenden Menschen bereichern und befreien können.⁷⁰ Und was wichtig ist: dabei auch gleichsam Ängste vor dem Fremden (Xenophobie/Islamphobie) abbauen zu helfen. Wie auch Sure 2 betont: „*Gottes ist der Westen und der Osten, wohin ihr euch auch wendet, da ist Gottes Angesicht.*“ Noch prägnanter hat es uns J. W. v. Goethe ans Herz gelegt: „*Wer sich selbst und andere kennt, wird auch hier erkennen: Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen. Beide, Christen wie Muslime stehen vor dem Angesicht Gottes.*“⁷¹

Ferner zeigen uns die Einsichten und Erfahrungen christlicher wie muslimischer MystikerInnen auf mystagogische Weise⁷², dass in der Einheit mit Gott und dem Leben aus dieser erfahrenen göttlichen Dimension die Menschen anders miteinander umgehen können. Darum muss Mystik „geerdet“ sein, ohne eine soziale Dimension wäre sie nicht „echt“. So wie

⁶⁷ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, München 2 1992, 195f.

⁶⁸ Zit. n. BOCK, *Ibid.*, 282.

⁶⁹ HUMMEL, Reinhart, *Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994, WBG.

⁷⁰ GELLNER, Christoph, *Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen*, Düsseldorf 2008.

⁷¹ GOETHE, von, Johann Wolfgang, *Der Gedichtzyklus West-östlicher Divan*, 1819. Vgl. KUSCHEL, Karl Josef, *Jud, Christ und Muselman vereinigt? Lessings „Nathan der Weise“*, Düsseldorf 2004.

⁷² BOLDT, Johannes, *Mystik und Seelsorge. Ein Beitrag zur mystagogischen Spiritualität in der Seelsorge*, Edition Winterwork, Borsdorf 2016.

der Sufi-Mystiker Hazrat Inayat Khan (1882-1927) feststellte: *„Das Herz des Menschen ist ein Tempel, wenn sein Tor den Mitmenschen verschlossen ist, dann ist es auch Gott verschlossen.“*⁷³ Mit dem Wort des Korans: *„Den Gläubigen, die gute Werke verrichten, bringt Gott Liebe entgegen.“*⁷⁴ Und Johannes vom Kreuz meint, dass *„das Hingeben für den Nächsten umso mehr wächst, je mehr man sich durch die Liebe mit Gott vereint.“*⁷⁵ Auch ein heutiger Sufi drückt es ähnlich aus: *„Ohne Liebe, auch wenn du lebst, bist du tot.“*⁷⁶ Grundsätzlich greift die Mystik über alle Differenzen hinaus und führt die Menschen zusammen; einstimmend mit Prof. Manfred Görget (Freunde Abrahams e.V.): *„Gott ... der uns allen seinen Geist schenkt, damit wir weiter auf ihn hoffen, bis er kommt und die Welt richtet und uns alle und alles mit sich vereint.“*

⁷³ KHAN, Ibid., 9.

⁷⁴ SURE 19,96.

⁷⁵ DICHOSOS, 10.

⁷⁶ NURBAKHSH, Javad, in: Sufi, Madrid 2009, N° 17.