TAUWETTER

... franziskanische Zeitschrift für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung



MYSTIK DER OFFENEN AUGEN

Über Mystik und Politik

| Nr. 3 | September 2026 | 41. Jahrgang | ISSN 1618-0550 |

Redaktion Tauwetter
Peter Amendt OFM, Dinko Aracic,
Stefan Federbusch OFM, Jürgen Neitzert OFM
Verantwortlich im Sinne des Presserechts: Jürgen Neitzert OFM

Sie erreichen uns
Redaktion Tauwetter
Redaktionsleiter Stefan Federbusch OFM
Deutsche Franziskanerprovinz
St.-Anna-Str. 19, 80538 München
tauwetter@franziskaner.de
www.tauwetter.franziskaner.de

Gestaltung
kippconcept gmbh, Bonn

Titel
Bildausschnitt aus dem Franziskus-Gemälde des
Florentiner Meisters Cimabue (um 1240–1302) im rechten Querschiff
der Unterkirche der Basilika San Francesco in Assisi

Uli Viereck – Franziskus spielt dem Schöpfer (2026) (S. 60)

Dankeschön
Tauwetter finanziert sich vorrangig aus Spenden.
Wir möchten uns an dieser Stelle ausdrücklich bei allen bedanken,
die mit ihrem Beitrag diese franziskanische Zeitschrift mit
dem Schwerpunkt „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der
Schöpfung“ unterstützen.

Redaktion Tauwetter
Stadtsparkasse Düsseldorf
IBAN: DE43 3005 0110 0010 1308 96
SWIFT/BIC: DUSSDEDDXXX

Editorial

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind existentielle Bestandteile der franziskanischen DNA. So haben es mehrere Generalminister der Franziskaner betont.

Der Einsatz für GFBS ist also kein optionales soziales oder ökologisches Zusatzprogramm, sondern der verpflichtende Kern franziskanischer Spiritualität. Er liegt darin begründet, dass christlich gesehen Mystik und Politik zusammengehören. Dies vertiefen die Artikel der vorliegenden TAUWETTER-Ausgabe.

Nachdem in der vorherigen Ausgabe Franz von Assisi als Mystiker vorgestellt wurde, zeichnen die Beiträge dieser Ausgabe nach, was sein Handeln damals für das gesellschaftliche Engagement heute bedeutet. Es geht um eine von allen Christinnen und Christen zu praktizierende weltzugewandte „Mystik der offenen Augen", die das Leid der Anderen wahrnimmt. Sie denkt und handelt von den Opfern der Geschichte her und fragt nach der Gerechtigkeit, auch als kritische theologische Anfrage an Gott selbst.

Dass alle Religionen ein verbindendes mystisches Element aufweisen, zeigt der Beitrag über die mystische Dimension des Islam auf.

Die Beiträge stellen insgesamt eine Art Selbstvergewisserung unseres franziskanischen gesellschaftspolitischen Engagements dar. Sie laden aber ebenso alle Anderen zu einem politischen Handeln im Geiste des Evangeliums aus christlicher Verantwortung ein.

Eine anregende Lektüre wünscht die TAUWETTER-Redaktion

Inhalt

Mystik der offenen Augen 5
Stefan Federbusch ofm

Mystik und gesellschaftliches Engagement im franziskanischen Verständnis 12
Helmut Schlegel ofm

Mit offenen Händen bleiben 22
Jürgen Neitzert ofm

Die mystische Dimension des Islam 32
Jürgen Neitzert ofm

Mystik der offenen Augen

Über den Zusammenhang von Mystik und Politik

Stefan Federbusch ofm

Mystik und Politik gehören im Christentum untrennbar zusammen.

Der Kronzeuge für diese These ist der katholische Theologe Johann Baptist Metz (1928-2019). Als Schüler von Karl Rahner hat er dessen Gedanken der anthropologischen Wende aufgegriffen und in Form einer „Neuen Politischen Theologie" ausgebaut. Von Karl Rahner stammt der später oft zitierte Satz „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein." Bereits 1966 hatte der wohl bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts darauf verwiesen, dass Christsein nicht aus Glaubensformeln besteht, sondern aus Erfahrungswissen oder anders formuliert: aus Beziehung. Dieser Fromme von morgen ist kein exklusiver Experte, sondern ein normaler Christ der Zukunft.

„Zu lernen wäre hier", so sagt es Johann Baptist Metz in seinem Werk „Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht" (Herder Verlag, Freiburg 2011), „dass diese Mystik nicht eigentlich eine elitäre Angelegenheit spirituell bevorzugter Einzelner ist, sondern gewissermaßen eine populäre Angelegenheit aller Frommen. Und dass es um Erfahrung geht, damit dem immer mehr sich verbreitenden Schisma zwischen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte, zwischen Glaubensbekenntnis und Lebenserfahrung, zwischen Glaubenssprache und Erfahrungssprache Einhalt geboten und dem ‚Erfahrungshunger' der Glaubenden Rechnung getragen wird" (180).

Was eine sehr alltagstaugliche Mystik umfasst, beschreibt Metz wie folgt: „Diese Mystik der Mitleidenschaft ist keine elitäre Angelegenheit, sie ist sozusagen Alltagsmystik, allen vergönnt und allen zugemutet. Und sie will zunächst schon in unserem privaten Lebensbereich entdeckt und eingeübt werden. Haben wir z.B. schon versucht, unser persönliches Verhalten nicht nur mit unseren eigenen Augen zu beurteilen, sondern auf Augenhöhe mit denen, an denen wir schuldig geworden sind, die wir verletzt oder verlassen haben? Gelingt es uns, über unsere eigenen Verbitterungen und Enttäuschungen hinauszuschauen und endlich aufzuhören, unsere kleine private Welt unbekümmert nach Freund und Feind zu sortieren? Achten wir immer nur auf unsere eigenen Ängste oder auch auf die Ängste in den Augen der anderen, der fremden Anderen, auf die Ängste unserer persönlichen Feinde?“ (59)

Als erstes ist somit festzuhalten: Bei der Mystik im Sinne von Rahner und Metz geht es um eine Frömmigkeit des Alltags, die für alle Christen gleichermaßen gilt.

Die Frage ist, warum hier der Begriff der Mystik ins Spiel kommt. Er leitet sich ab vom griechischen Wort ‚myein‘, was so viel wie „die Augen schließen“ bedeutet.

Für Johann Baptist Metz bedeutet diese Art von Alltagschristentum gerade keine verinnerlichte Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine weltzugewandte Mystik der offenen Augen. Er leitet diese aus der biblischen Tradition ab: „‚Wachen, aufwachen, die Augen öffnen‘: diese Aufforderung durchzieht immer wieder die biblischen Aussagen. Sie kann geradezu als kategorischer Imperativ der biblischen Traditionen gelten. Danach soll das Christentum vor allem auch dies sein: eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens, und der Glaube dies: eine Ausstattung der Menschen mit wachen Augen, mit Augen für die Anderen, vor allem für jene, die im vertrauten Gesichtskreis zumeist unsichtbar bleiben“ (50).

Und noch einmal an anderer Stelle: „Die christliche Gotteserfahrung ist eingeschworen auf die Wahrnehmung des Schicksals der Anderen. Darum auch ist die christliche Mystik in ihrem Kern keine Mystik der geschlossenen, sondern der schmerzlich geöffneten Augen. Sie mutet ein besonderes Exerzitium des Sehens zu, eine Überwindung unserer eingeborenen Sehschwierigkeiten und

unserer kreatürlichen Narzissmen. Wer ‚Gott' sagt, nimmt die Verletzung der eigenen Gewissheiten durch das Unglück der Anderen in Kauf" (55).

Als zweites ist festzuhalten: Mystik meint bei Metz als eine Art kategorischer Imperativ für Christen eine weltzugewandte Mystik der offenen Augen. Das Christentum ist eine Schule des Sehens – der Blick auf den Anderen.

Für den Blick auf den Anderen hat Metz einen spanischen Begriff aus der Tradition Mittel- und Südamerikas gefunden, den der Compassion. Er beinhaltet mehr als unser deutsches Wort „Mitleid", das oft einen negativen Beigeschmack hat. „Diese Compassion, diese Mitleidenschaft, ist kein bloßes *Mitgefühl* von oben oder von außen, sie ist teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids. Dass dieses Leid nicht nur soziales Leiden sein kann, Leid der Armut und des Elends, sondern auch gewissermaßen kulturelles Leiden, Leid der Fremdheit und der Würdelosigkeit, wird uns heute immer mehr bewusst. Die Mitleidenschaft verlangt vorweg die Bereitschaft zu einem Blickwechsel – zu jenem Blickwechsel nämlich, zu dem die biblischen Geschichten und insbesondere die Jesusgeschichten alle immer wieder einladen. Diese Compassion verlangt die Bereitschaft dazu, uns selbst immer auch mit den Augen der Anderen, der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen und einzuschätzen, und diesem Blickwechsel wenigstens um ein Geringes länger standzuhalten, als dies die spontanen Reflexe der Selbstbehauptung unseres Ichs erlauben" (58-59).

Compassion bedeutet für Metz eine handelnde Mitleidenschaft, die in seinen Augen zum wichtigsten Kennwort für die Praxis der Nachfolge Jesu geworden ist, für eine Praxis, ohne die eine christliche Theologie auch ihrem Logos nicht treu bleiben kann. „Dabei ist diese Mystik eben keine antlitzlose Spiritualität, wie ich sie z. B. in zentralen Formen ostasiatischer Frömmigkeit vermute. Sie ist vielmehr eine antlitzsuchende Mystik. Sie führt vorzüglich in die Begegnung mit den Antlitzen der Leidenden, um das Antlitz des biblischen Gottes in seinem Christus nicht zu verfehlen…" (180). Diese antlitzsuchende Mystik greift das auf, was Jesus im Gleichnis vom Weltgericht beschreibt. Wir begegnen ihm in den Hungernden und Dürstenden, in den Nackten und Obdachlosen, in den Gefangenen und Trauernden. „In der Konsequenz heißt das für christliche Mystik: *das Antlitz des biblischen Gottes in seinem Christus zu*

erfahren" (181). Oder noch einmal anders formuliert: „Diese biblische Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik, sie zielt vielmehr auf ein immer tieferes Hineinwachsen in einen *Bund*, in jenen Bund zwischen Gott und den Menschen, in dem – anders als in fernöstlichen Religionen und ihrer Mystik – das Ich des Menschen schließlich nicht mystisch aufgelöst, sondern leidenschaftlich beansprucht wird, beansprucht nämlich in einer Mystik der Compassion: Gottesleidenschaft, die sich als Mitleidenschaft erfährt und bewährt. In der Mystik der Mitleidenschaft ereignet sich dramatisch die Begegnung mit dem Christus der Passion. Hier geschieht Nachfolge, Nachfolge des leidenden Christus – oder sie geschieht nicht" (59).

Als drittes ist festzuhalten: Mystik ist als Compassion teilnehmende Wahrnehmung des Leids des Anderen. Sie ist daher eine antlitzsuchende Mystik, die als Mitleidenschaft Christus in den Leidenden erkennt.

In den bisherigen Erwägungen fehlte das Stichwort „Politik". Sie können als rein spirituelle betrachtet werden. Doch für Metz ist die christliche Spiritualität „in einem recht verstandenen Sinne durchaus politische Spiritualität, christliche Mystik ist politische Mystik. Nicht als Mystik der politischen Macht und der politischen Herrschaft, sondern zutiefst einmal ganz schlicht und fundamental als Mystik der offenen Augen" (73). Jesus habe in einer Art Wahrnehmungsmystik unsichtbar Leidende sichtbar gemacht und zur Praxis der Compassion als Mystik der Gottesgerechtigkeit ermutigt.

Gottes- und Nächstenliebe verbinden sich also derart, dass sich festhalten lässt: Wer bei Gott eintaucht, taucht beim Nächsten wieder auf. Oder konkreter mit Paul Michael Zulehner: „Wer in Gott eintaucht, taucht bei den Armen wieder auf. Der Weg Jesu führt immer zu denen, die der Heilung bedürfen! Und die Kirche ist berufen, in der Nachfolge des Heilands ‚Heil-Land' zu sein." Die Liebe zu Gott verweist auf das Handeln am Menschen, insbesondere am leidenden und ausgegrenzten Menschen. Eine solche Haltung ist eine Wahrnehmung und ein Handeln auf Augenhöhe, bei dem der Fremde und ebenso der religiös anders Eingestellte als gleichberechtigt und gleichwertig betrachtet werden.

„Dieser Geist der Compassion schickt aber auch an die Front der großen konfliktreichen Begegnungen und Verfeindungen. Ein Beispiel: die gegenwärtige Auseinandersetzung des Westens mit dem Islam wie überhaupt mit der arabischen Welt wird meines Erachtens nur dann nicht in einem heillosen Kampf der Kulturen enden, wenn wir im Westen, über die durchaus berechtigte Bekämpfung des Terrorismus hinaus, auch bereit sind, uns eben nicht nur mit den eigenen Augen, sondern auch mit denen dieser *anderen* Welt, mit den Augen dieser (wie wir oft verräterisch sagen) *übrigen* Welt zu sehen und einzuschätzen. Was uns in dieser globalisierten Welt von heute am meisten fehlt, ist ganz einfach dies: die gemeinsame Augenhöhe" (59-60).

Als viertes ist festzuhalten: Mystik ist politisch.
Sie denkt von den Opfern her.

Für Metz richtet sich der Blick weniger auf die Täter, sondern mehr auf die Opfer. Wann und wie erfahren sie Gerechtigkeit? Sein Blick richtet sich auf die unzähligen Toten, die er in sein theologisches Denken einbezieht. Der christlichen Theologie wirft er vor, dass sich das Gewicht zu sehr von der Apokalyptik zur Soteriologie verschoben habe. Während die Apokalyptik die Verfolgten und Leidenden im Blick habe, verheiße die Soteriologie letztlich Erlösung für alle, da Christus am Kreuz für alle verstorben sei. „Wer die Passionsgeschichte der Evangelien zusammen sieht mit der gesamten öffentlichen Lebensgeschichte Jesu, der wird bemerken: Jesu besondere Aufmerksamkeit, sozusagen sein erster Blick galt nicht der Sünden der anderen, sondern dem Leid der Anderen. Sünde war ihm vor allem – wie das Augustinus später nennen wird – *Selbstverkrümmung des Herzens*, Auslieferung des Herzens und des Geistes an den heimlichen Narzissmus der Kreatur. Diese elementare Empfindsamkeit für fremdes Leid kennzeichnet gewissermaßen Jesu neue Art zu leben. Sie ist der gänzlich unsentimentale Ausdruck der Liebe, jener Liebe, die Jesus meinte, wenn er – übrigens ganz in der Tendenz seines jüdischen Erbes – von der unzertrennlichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sprach: Gottes Leidenschaft als Mitleidenschaft, als Mystik der Mitleidenschaft" (57-58).

Für Metz ist die christliche Sehschule der offenen Augen gekennzeichnet von einer besonderen Theodizeeempfindlichkeit. Dies hat Auswirkungen auf die Form des eigenen Gebetes. Jeder fromme Narzissmus hat in ihm keinen

Platz mehr. „Die Theodizeeempfindlichkeit macht die Leiden und Katastrophen der Anderen zum Stoff der eigenen Anbetung, einer Anbetung, in der das Lob nicht ohne Klage sein kann, der Dank nicht ohne Trauer und der Gesang nicht ohne Geschrei" (54).

Metz schreibt, dass über seiner eigenen Glaubensgeschichte ein Hauch von Unversöhntheit liege: „Gebete sind für mich vor allem Gebete des Vermissens, des Gott-Vermissens. Und es ist tröstlich für sie, dass auch das Neue Testament mit einem Schrei endet. Für solche Theologie spielt die Kategorie der Gefahr eine zentrale Rolle; sie will von den apokalyptischen Metaphern der Glaubensgeschichte nicht lassen; ein Anflug von Unruhe und Unversöhntheit, gewissermaßen eine besondere Theodizee-Empfindlichkeit durchstimmt meine theologische Arbeit. Und auch die Anderen in ihrem Unglück, in ihrem Tod, kommen nicht nachträglich zu dieser Gottesrede hinzu. Nicht: Was ist mit mir im Tod? habe ich mich damals spontan gefragt, sondern: Was ist mit euch im Tod? Erst später wanderten dann *die Anderen* auch ausdrücklich in meine *politische* Gottesrede" (86).

Dieser Perspektivenwechsel hat Auswirkungen auf das Gebet: „Die Sprache des Betens ist die Sprache der leidenschaftlichen Rückfrage an Gott und darin die Sprache jener leidvoll gespannten Erwartung, dass Gott an seinem Tage sich selbst rechtfertigen möge angesichts der dunklen Leidensgeschichte der Welt post Christum natum" (102-103).

Als fünftes ist festzuhalten: Mystik ist theodizeesensibel.
Sie fragt nach der Gerechtigkeit für die Opfer und sie fragt Gott nach dem Leid.

Schauen wir auf Franziskus, so stellen wir fest, dass er die letzten Monate seines Lebens mit erblindeten Augen bestreiten musste. Aber gerade in dieser Phase schreibt er sein wichtigstes spirituelles Testament, den Sonnengesang. Das Lied der Geschöpfe (il cantico delle creature), wie es auch genannt wird, zeugt davon, dass er während seiner Zeit als Wanderprediger mit offenen Augen durch die Welt gezogen ist und ihn die Elemente der Schöpfung geprägt haben. Für diese Elemente preist er Gott, aber auch durch sie und mit ihnen. Am Ende seines Lebens möchte er zur Gnade des Anfangs zurückkehren, zur Pflege der

Aussätzigen. In der Begegnung mit ihnen zeigt sich die antlitzsuchende Mystik, die das Leid der Anderen wahrnimmt. Die (jungen) Männer, die kamen, um seine Lebensweise zu übernehmen, schickte er in die Asyle der Aussätzigen, quasi als eine Art Noviziat. Für sich selbst hat er einen regelmäßigen Wechsel zwischen aktivem Verkündigungsdienst in den Dörfern und Städten und einem kontemplativen Gebetsleben in den Einsiedeleien präferiert. Zeiten des Unterwegsseins wechselten sich ab mit Zeiten des Verweilens an einsamen Orten, Zeiten des Trubels mit Zeiten der Stille. In den Anfängen waren die Einsiedeleien weitaus schlichter als sie uns die Bauten heute zeigen. Auf dem Gebiet der Carceri nahe Assisi finden sich die Höhlen, in denen die Brüder meditiert und gebetet haben. Hier haben sie auch „jegliches Wetter" erfahren, Hitze und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit.

Der Rückzug und das Verweilen (von Franziskus) in der Gegenwart Gottes wird in den Franziskanischen Quellenschriften als „Kontemplation" bezeichnet. Der Begriff „Mystik" kommt in den Schriften nicht vor, lediglich in den einführenden Texten und Fußnoten. Die wechselseitige Beeinflussung von Mystik und Politik ist jedoch im Wechselspiel von Aktion und Kontemplation grundgelegt.

Das politische Engagement der Franziskanischen Familie heute zeigt sich beispielsweise im Einsatz für die Menschenrechte. Dazu arbeiten die verschiedenen Zweige in der Nichtregierungsorganisation Franciscans International (FI) mit Sitz in Genf zusammen [*https://franciscansinternational.org/de/*]. Der Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung wird über das Laudato si – Movement gepflegt [*https://laudatosimovement.org/*]. Im Bereich Frieden gibt es kein gemeinsames weltweites Netzwerk. Das Engagement erfolgt über lokale Organisationen wie etwa pax christi.

Quelle: Johann Baptist Metz, Mystik der offenen Augen.
Wenn Spiritualität aufbricht, Herder Verlag, Freiburg 2011.

Stefan Federbusch (geb. 1967) ist Provinzialvikar der Deutschen Franziskanerprovinz und Redaktionsleiter der Zeitschriften FRANZISKANER und TAUWETTER. Er ist Mitglied der Provinzkommission für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Mystik und gesellschaftliches Engagement im franziskanischen Verständnis

Helmut Schlegel ofm

I. Mystik – eine Begriffsbestimmung

Das Wort Mystik kommt aus dem Griechischen myô, das heißt: schließen, nämlich die Augen schließen, um sich in die Innenwelt zu versenken. Es ist die Erfahrung dessen, was unsere Erkenntnis und unsere sinnliche Wahrnehmung übersteigt und das Göttliche, Transzendente durch unmittelbare Intuition, durch Kontemplation und liebendes Erfassen berührt. Mystik ist Versenkung in die Tiefen des eigenen Gemüts, um so der Vereinigung mit dem göttlichen Sein (»unio mystica«) auf geheimnisvolle Weise teilhaftig zu werden.

Im späten Mittelalter formulierte der französische Theologe Johannes Gerson eine Definition der mystischen Theologie. Nach ihm ist die Theologia mystica die experimentelle Erkenntnis Gottes, das Erfahrungswissen von Gott, das abzugrenzen ist von dem durch die Lehre der Kirche vermittelten theoretischen Wissen von Gott.

II. Biblische Grundlagen der christlichen Mystik

Im 2. Korintherbrief schreibt Paulus:
Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn. (2 Kor 3,18).

Nach Paulus ist Glaube also weniger Erkenntnis als vielmehr ein Prozess der Verwandlung. Christus selbst nimmt im glaubenden Menschen Gestalt an. Diese Verwandlung in die Gestalt Christi zielt letztlich auf die unverhüllte Schau Gottes (Theoria), im weiteren Sinn auf ein mystisches Entzündet-werden von der göttlichen Schönheit.

Das Moment des ‚Entzündet-werdens' in Liebe kommt in der Erzählung von den Emmaus-Jüngern, denen der Auferstandene beim Brotbrechen (und in der Folge in jeder Eucharistiefeier) die Augen für den inneren Sinn der Schrift öffnet, zum Ausdruck:

Und es geschah, als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach es und gab es ihnen. Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken. Und sie sagten zueinander: Brannte nicht unser Herz in uns, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schriften eröffnete? (Lk 24,30-32).

Diese „Feuerspur des Geistes" durchzieht die ganze Bibel, angefangen beim brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch als dem mystischen Ort der Offenbarung des Gottesnamens über die Feuersäule als Wegzeichen für den Weg Israels durch die ‚Wüste' (Ex 13,21f; Ps 78,14) bis hin zur Gesetzgebung auf dem Sinai im Feuer (Ex 19,18; 24,17).

Die Evangelien berichten von den mystischen Erfahrungen Jesu, der häufig in den Nächten auf den Bergen still betet und sich erfassen lässt von Gott, den er ABBA nennt und als dessen Sohn er sich erfährt. Bei der Taufe erfährt er in einer mystischen Erfahrung die Zusagen:

Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden. (Mk 1,11)

III. Grundzüge der franziskanischen Mystik

Franz von Assisi darf gewiss einer der großen Mystiker der Christenheit genannt werden. Nach einem Leben, in dem er Ruhm, Ansehen und Reichtum gesucht hatte, wurde er durch einen verlorenen Krieg und durch die Begegnung mit einem Aussätzigen mit der Realität des Lebens konfrontiert. Das lässt ihn aber nicht an der Welt verzweifeln, vielmehr macht er sich auf die Suche nach Gott.

Der mystische Weg des Franziskus entfaltet sich in dreifacher Weise als:

- *Mystik der Schöpfung*
- *Mystik der Compassion*
- *Mystik des Einswerdens*

1. Mystik der Schöpfung als Sinnbild und Spiegel des Allerhöchsten

Der Sonnengesang ist eine der großen Dichtungen des Abendlandes. Noch mehr als von seiner literarischen Seite muss er von seiner theologischen und spirituellen Seite her entfaltet werden.

Nach der Sonne ist dieser Lobgesang benannt. Und doch erscheint das große, Licht und Leben schaffende Geschöpf erst in der zweiten Strophe des Liedes. Es ist für Franziskus selbstverständlich, dass er sich zuerst lobend und anbetend an Gott wendet. Das Geschöpf kann ihn nicht ablenken oder entfernen vom Schöpfer. Die hoch am Himmel stehende Sonne ist weder eine Gottheit, noch ist sie ein bloßes Konzentrat von Energie. Für Franziskus ist sie nicht mehr und nicht weniger als ein „Sinnbild des Höchsten".

Gestirne, Pflanzen, Tiere und Menschen sind – anders als in einer esoterischen Naturromantik – transparent auf den hin, der sie ins Dasein gerufen hat. Und eben dies ist auch ihre Würde: Sie sind weder das Ergebnis eines blinden Zufalls noch lediglich ein Zwischenglied der Evolution, sie sind als Gottes Geschöpfe von ihm gewollt und geliebt. Sie verdienen Achtung und Schutz – nicht nur, weil sie nützlich und schön sind, sondern weil sie göttlichen Ursprungs sind und auf Gott verweisen. Die Welt und ihre Geschöpfe sind also nicht „Gegen-Stände" oder bloßes Material. Vielmehr lebt Gott in seiner Schöpfung, Er ist in ihr zu erkennen, weil er sie beseelt.

Auf dieser Grundlage ist die franziskanische Spiritualität bedeutend als Motivation für den Umgang mit der Schöpfung: Zwischen Ökonomie und Ökologie geht es um die Schöpfungsspiritualität. Die Geschöpfe sind im franziskanischen Sinn unsere Mitgeschöpfe, Schwestern und Brüder, die Erde ist gar unser aller Mutter, denn wir kommen aus ihr und kehren zu ihr zurück.

„Gelobt seist du, mein Herr, durch Bruder Wind und durch Luft und Wolken und heiteres und jegliches Wetter, durch das du deinen Geschöpfen den Unterhalt gibst."

(Sonnengesang 4, zitiert nach „Franziskus-Quellen", Butzon und Bercker 2009, Kevelaer)

In Zeiten des Klimawandels darf diese Strophe besonders aufmerksam gehört werden. Wind und Wetter sind bereits für Franziskus mehr als günstige oder widrige Umstände. Sie sind es, durch die die anderen Geschöpfe ihren „Unterhalt" bekommen. Heute würden wir vielleicht sagen: sie tragen ihren Teil zum ökologischen Gleichgewicht bei. Umso mehr wird hier deutlich: Die Natur ist kein „Warenlager", dessen sich der Mensch rücksichtslos bedienen darf. Vielmehr ist es unsere Pflicht, die Schöpfung zu pflegen und zu bewahren, und zwar nicht nur, weil wir Wasser, Luft, Pflanzen und Tiere zum Überleben brauchen, sondern aus Ehrfurcht vor dem Schöpfer. Gott ist Vater und Mutter aller Geschöpfe, die darum füreinander Schwestern und Brüder sind. So nennt sie Franziskus zärtlich im Sonnengesang. Die Pflege und Bewahrung der Schöpfung entspringt bei Franziskus nicht einem Nützlichkeitsdenken, sondern einer tieferen Achtsamkeit für die Mitgeschöpfe und für den Schöpfer.

Im Umkehrschluss führt die franziskanische Schöpfungsmystik konsequent hin zu schöpfungsbewahrendem Handeln und zu ökologischer Politik. In der Einheit von Spiritualität und ökologischem Bewusstsein ist Franziskus ein prophetischer Wegweiser auch für uns heute.

2. Mystik der Compassion als Mitleiden mit der leidenden Schöpfung und dem mitleidenden Gott

Wir sehen in Franziskus so gerne den Naturverliebten, den jedes Blümchen fasziniert und der die Schöpfung als „heile Welt" besingt. Auf den ersten Blick klingt sein Sonnengesang tatsächlich heiter und gelöst. Dabei wird oft vergessen, dass Franziskus dieses Lied in einer Zeit großer Schwermut und existentieller Zweifel geschrieben hat.

Vergessen wird oft, dass in diesem Lied ja doch auch die dunklen Töne des Geschaffen-seins sichtbar werden: Einsamkeit, Schmerzen, Verwundung und Tod. Franziskus kennt die Erfahrung, die Paulus im Römerbrief so beschreibt:

„Denn auch sie, die Schöpfung, soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt." (Röm 8,21f.).

Die leidende Schöpfung hat es Franziskus so sehr angetan, dass er mitunter einen Wurm von der Straße aufhebt. Mehr noch, dieser erinnert ihn an den leidenden Messias, der in der Heiligen Schrift mit einem Wurm verglichen wird (Psalm 22). Nicht nur der Menschen ist erlösungsbedürftig, die ganze Schöpfung ist es.

Am Beginn seiner Bekehrung steht ein Erlebnis, das ihn für das ganze Leben prägt: Die Begegnung mit einem Aussätzigen. Thomas von Celano, einer der ersten Biographen des Franziskus, schildert, dass dieser eines Tages – wieder genesen von einer schweren Krankheit – in das Tal von Umbrien ritt. Da stand unversehens ein Aussätziger am Weg. Franziskus stieg vom Pferd, näherte sich dem Aussätzigen und umarmte ihn.

Eine innere, vom Geist Gottes inspirierte Stimme bewegt ihn dazu. So erfährt Franziskus in existentieller Weise das Kreuz als „Durchkreuzung" seines bisherigen Lebenskonzepts. Sein Leben wird durch die Begegnung mit dem Aussätzigen von Grund auf verändert und vom Kreuz gezeichnet. In seinem Testament erinnert sich Franziskus daran und schreibt:

„Und da ich weiterging, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt."

(Franziskus, Testament, Franziskus-Quellen, 59)

Hier wird deutlich, dass Mystik und soziales Engagement sich nicht nur ergänzen, sondern eine unzertrennliche Einheit bilden. Soziales Engagement und soziale Politik sind begründet in der mystischen Liebe zu Jesus Christus.

Im Grunde ist auch das Kreuz Jesu nur verständlich aus der Solidarität Gottes mit der gekreuzigten Schöpfung. Die Passion Jesu ist eine Compassion Gottes mit der Welt. In der Weiterführung dieses Gedankens ist christliche Liebe immer Teilhabe am Mitleiden Gottes. Sein mystischer Weg führt Franziskus darum zur Erfahrung der Stigmatisation.

„Zwei Jahre, bevor Franziskus seine Seele dem Himmel zurückgab, weilte er in einer Einsiedelei, die nach dem Ort, wo sie gelegen ist, Alverna heißt. Da sah er in einem Gottesgesicht einen Mann über sich schweben, einem Seraph ähnlich, der sechs Flügel hatte und mit ausgespannten Händen und aneinandergelegten Füßen ans Kreuz geheftet war. Zwei Flügel erhoben sich über seinem Haupt, zwei waren zum Fluge ausgespannt, zwei endlich verhüllten den ganzen Körper. Als der selige Diener des Allerhöchsten dies schaute, wurde er von größtem Staunen erfüllt, konnte sich aber nicht erklären, was diese Vision bedeuten sollte. (…) Und so erhob er sich, sozusagen traurig und freudig zugleich, und Wonne und Betrübnis wechselten in ihm miteinander. Er dachte voll Unruhe nach, was diese Vision wohl bedeute, und um seinen innersten Sinn zu erfassen, ängstigte sich sein Geist gar sehr. – Während er sich verstandesmäßig über die Vision nicht klarzuwerden vermochte und das Neuartige an ihr stark sein Herz beschäftigte, begannen an seinen Händen und Füßen die Male der Nägel sichtbar zu werden, in derselben Weise, wie er es kurz zuvor an dem gekreuzigten Mann über sich gesehen hatte."

(Thomas von Celano, Erste Lebensbeschreibung des hl. Franziskus, Franziskus-Quellen, 94f.)

3. Mystik der Loslösung von Ich und der Einswerdung mit Gott

Einswerden mit Gott ist das Ziel der mystischen Erfahrung. Wie aber können wir mit dem großen Gott, der alles in allem ist und der unsere Vorstellungen und unser Wesen unendlich übersteigt, eins werden? Wir können es nicht aus eigener Kraft und Anstrengung, wir können es nur, wenn wir vom göttlichen Feuer ergriffen werden.

Franziskus findet nach langem Suchen und nach einer Zeit, in der er daran zweifelte, ob er vor Gott bestehen kann, den Frieden darin, dass er sich aus der Angst um das eigene Ich löst und sich ganz auf Gott verlässt. Am besten kommt dies in einem Gebet zum Ausdruck, das unter dem Namen „Lobpreis Gottes" bekannt ist.

Es darf in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass dieses Gebet eine gewisse Verwandtschaft mit einer muslimischen Gebetstradition aufweist. Dort werden von den Gläubigen häufig die 99 Namen ALLAHs – nach dem Koran die schönsten Namen – rezitiert. Möglicherweise hat Franziskus

diese Gebetsform bei seiner Reise in den Orient im Jahr 1219 kennengelernt.

Er schrieb den „Lobpreis Gottes" für Bruder Leo auf ein Pergament und empfahl ihm, es immer bei sich zu tragen und durch dieses Gebet Ruhe für seine Seele zu finden.

Lobpreis Gottes

Du bist der heilige Herr, der alleinige Gott,
der du Wunderwerke vollbringst.
Du bist stark, du bist groß.
Du bist der Höchste.
Du bist allmächtig.
Du heiliger Vater, König des Himmels und der Erde.
Du bist dreifaltig und einer, Herr, Gott der Götter.
Du bist das Gute, jegliches Gut, das höchste Gut,
der Herr, der lebendige und wahre Gott.
Du bist die Liebe, die Minne.
Du bist die Weisheit.
Du bist die Demut.
Du bist die Geduld.
Du bist die Schönheit.
Du bist die Sicherheit.
Du bist die Ruhe.
Du bist die Freude und Fröhlichkeit.
Du bist unsere Hoffnung.
Du bist die Gerechtigkeit und das Maß.
Du bist alles, unser Reichtum zur Genüge.
Du bist die Schönheit.
Du bist die Sanftmut.
Du bist der Beschützer.
Du bist unser Wächter und Verteidiger.
Du bist die Stärke.
Du bist die Zuflucht.
Du bist unsere Hoffnung.
Du bist unser Glaube.
Du bist unsere Liebe.

Du bist unsere ganze Wonne.
Du bist unser ewiges Leben:
großer und wunderbarer Herr,
allmächtiger Gott, barmherziger Retter.
(Franziskus, Lobpreis Gottes, Franziskus-Quellen, 37f.)

4. Die Entfaltung der Franziskanischen Mystik bei Bonaventura di Bagnoregio

Der Franziskaner Bonaventura von Bagnoregio, einer der bedeutendsten Philosophen und Theologen der Scholastik, Generalminister des Franziskanerordens, hat die franziskanische Mystik entscheidend weiterentwickelt. Er knüpft an die platonische Ideenlehre an, die besagt: Als Menschen erkennen wir nicht einfach die Dinge, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, wir erkennen in ihnen die göttliche Idee, das ewig Gültige, das hinter alle steht. Für Bonaventura ist darum Erkennen eine Art Wiedererinnerung: Wir können nur das erfassen, was in unserer Erinnerung gegenwärtig ist. Das wahre Sein ist nicht das Sein in den Einzeldingen. Es ist das göttliche Sein und liegt allen geschaffenen Seienden voraus und wird von diesen repräsentiert.

Um Gott zu erkennen, braucht es – so Bonaventura – einen Übergang vom Wissen zur Weisheit. Wahre Erkenntnis wird dem Menschen nur in der Erleuchtung zuteil, die vom göttlichen Logos gegeben wird. Dieser ist im menschlichen Geist als unsichtbares Licht gegenwärtig. In der mystischen Erleuchtung der Seele kommt die Verstandestätigkeit zur Ruhe. Das Gemüt geht ganz in Gott auf und findet in der ekstatischen Vereinigung mit Gott Frieden.

Für Bonaventura ist der mystische Weg dreiteilig:

- Weg der Reinigung (via purgativa)

Auf dem mystischen Weg bedarf es zuerst der Läuterung von allen ich-haften Verhaftungen der Seele

- Weg der Erleuchtung (via illuminativa)

Mystik ist nicht „selbstgemacht" und auch kein Ergebnis besonderer Anstrengung und Leistung, sie ist Geschenk. Die Erleuchtung ist gnadenhaft

- Weg der Einigung (via unitiva)

Die höchste Stufe der Mystik ist die Stufe der Einheit der Seele im Wesen Gottes.

Auf diesem Weg sind nach Bonaventura vor allem drei von den sieben Gaben des Heiligen Geistes notwendig, nämlich

- die Gabe der Gottesfurcht (Ehrfurcht vor der Majestät Gottes),
- die Gabe des Verstandes (für das Verständnis der Wahrheit),
- und die Gabe der Weisheit (für das Verkosten der Güte).

IV. Franziskanische Mystik und gesellschaftliches Engagement

In welcher Beziehung stehen nun franziskanische Mystik und gesellschaftliches Engagement? Dies kann hier nur in Grundzügen aufgezeigt werden. Orientierung bietet dabei die Gestalt und Praxis Jesu.

Mystik ist inkarnatorisch

Die Menschwerdung Gottes ist das, was Gott und Welt unzertrennlich verbindet. Daraus resultiert eine neue Beziehung auch der Glaubenden zu sich selbst als geschöpfliche Wesen und zur Welt. Christliche Mystik bejaht die Welt und mischt sich in die Welt ein. Gefragt, welches das wichtigste Gebot ist, antwortet Jesus: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft und deinem ganzen Denken, und deinen Nächsten wie dich selbst." (Lk 10,26-27). Gottesliebe und Nächstenliebe verbinden sich zu einer Einheit. Darum ist für Jesus geistliches Leben ohne soziales Engagement nicht denkbar. Darum sind auch für Franziskus Gebet und befreiendes Handeln im Sinn des Reiches Gottes untrennbar.

Mystik ist prophetisch

Nächstenliebe im Sinn Jesu ist mehr als Mildtätigkeit. Es geht nicht nur darum, stillschweigend oder erkennbar Gutes zu tun und die soziale Schieflage durch Nächstenhilfe ein Stück weit auszubügeln. Akute Hilfe ist gewiss gut, aber sie allein greift zu kurz. Es geht darum, aus der Kraft der Mystik heraus jenen eine Stimme zu geben, die keine Stimme haben oder deren Stimme nicht gehört wird – den Sprachlosen, Mundtoten, Kleingemachten.

In der Nachfolge Jesu müssen Christinnen und Christen sozial- und gesellschaftskritisch sein. Meditation und Gottesdienst sind stimmig, wenn sie korrespondieren mit dem diakonischen Dienst, mit der Parteinahme für die Entrechteten, mit der Aufforderung und Befähigung der Gemeinde zur eigenen und kritischen Meinungsbildung, mit dem Protest gegen totalitäre Macht und ungezügelte Profitgier, aber auch mit dem Eingeständnis schuldhaften Verhaltens im Sinn von Verharmlosung, Schweigen, Opportunismus.

Es wäre geradezu ungläubig, Gott die Sorge für das soziale Wohl, für die Zukunft dieser Erde und den Frieden in der Welt zu überlassen. Im Gebet richtet sich Gottes Wort und Gebot an uns. Wir werden Hörende und stellen uns seinem Anspruch. Dorothee Sölle schreibt einmal: *„Ein christliches Gebet sollte ein Stück Auferstehung realisieren und nicht in einem Zustand vor Ostern verharren. Wir erwarten nicht mehr Wunder von außen (…), weil wir selber in das Wunder der Veränderung einbezogen sind und im Gebet unsere Zukunft vorwegnehmend formulieren."*

(Dorothee Sölle, Das entprivatisierte Gebet, Band 1, 188)

Quelle: Berg, Dieter/Lehmann, Leonhard (Hg.), Franziskus-Quellen.
Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden (FQ), Kevelaer 2009.

Helmut Schlegel (geb. 1943) lebt bei den Schwestern vom Guten Hirten in Hofheim und gestaltet dort mit einem Mitbruder den Geistlichen Ort Hofheim. Er ist geistlicher Schriftsteller und Autor zahlreicher Lieder und Oratorien. Er war Leiter des Meditationszentrums in Frankfurt, des Exerzitienhauses in Hofheim und Provinzialminister der Franziskanerprovinz Thuringia.

Mit offenen Händen bleiben

Mystik und soziales Engagement in franziskanischer Perspektive

Jürgen Neitzert ofm

1. Mystik beginnt mit Hinsehen

Mystik erscheint häufig als weltabgewandte Innerlichkeit, als Flucht aus den gesellschaftlichen, politischen und sozialen Herausforderungen der Geschichte. Der Mystiker, so das verbreitete Bild, ziehe sich in Ekstase, Schweigen und Innerlichkeit zurück – fern von Armut, Leid und konkreter Verantwortung.

Die franziskanische Tradition erzählt eine andere Geschichte. Sie spricht von Menschen, die Gott mit Aufmerksamkeit suchten und in der Nähe zu den Armen fanden – bei den Verwundeten, den Armen, der leidenden Schöpfung. Wer mystisch lebt, sieht anders. Und dieses andere Sehen verändert den Umgang mit Menschen, mit Besitz, mit Macht.

Mystik schult die Wahrnehmung für das Zerbrechliche, das Verwundete, das Unscheinbare. Sie macht empfindsam – und diese Empfindsamkeit macht handlungsfähig. In diesem Sinn ist Mystik gefährlich. Sie entzieht dem Menschen die Möglichkeit, sich hinter Unwissenheit oder Distanz zu verstecken. Wer gesehen hat, kann nicht mehr so tun, als ginge ihn das Leid und Unrecht nichts an. Gerade die bedeutendsten Gestalten der christlichen Mystik zeigen eindrücklich, dass tiefe Gotteserfahrung und radikales soziales Engagement innerlich aufeinander bezogen sind. Mystik ist eine Verwandlung des Menschen, die sein Verhältnis zu Gott, zur Welt und zum Mitmenschen grundlegend verändert. Wer Gott erfährt, erfährt die Welt neu – und kann ihr Leiden nicht ignorieren.

2. Franz von Assisi: Geführt an den Rand

Franz von Assisi lebte eine Mystik, die unmittelbar in soziales Handeln übergeht. Seine Spiritualität wurzelt in einer intensiven Christusbeziehung, besonders in der Betrachtung des armen und gekreuzigten Christus. Franziskus erfährt Gott als den in Jesus menschgewordenen Gott, der sich entäußert und solidarisch wird.

Franz von Assisi versteht sein Leben ausdrücklich als Antwort auf die Nöte seiner Zeit. Die soziale Wirklichkeit des 13. Jahrhunderts – wachsende Armut, soziale Spannungen, Krieg – bildet den konkreten Kontext seiner Spiritualität. Seine Nähe zu den Armen ist Ausdruck einer Überzeugung: Christus selbst ist in den Geringsten gegenwärtig. Diese Einsicht macht franziskanische Mystik unbequem. Sie fordert Entscheidungen. Sie relativiert Besitz, Status und Sicherheit.

Franz von Assisi beschreibt seinen Weg als ein Geführt-werden und als Antwort auf ein göttliches Handeln. Gott führt Franziskus an den Rand der Gesellschaft – zu den Aussätzigen. Der Ort der Gotteserfahrung ist der Ort menschlicher Verwundung. So schreibt er in seinem Testament: „*Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen.*“ [1]

Die Christusmystik prägt sein gesamtes Leben. Die berühmte Begegnung mit dem Aussätzigen markiert eine existentielle Wende, eine innere Verwandlung. So führt er fort:

> „*Und da ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter erschien, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt.*“ [2]

In der Berührung des Ausgegrenzten begegnet Franziskus Christus selbst. Diese Verwandlung betrifft die Wahrnehmung. Mystik ist eine Transformation des Blicks, die neue Nähe ermöglicht. Diese Wahrnehmung ist die Voraussetzung des sozialen Handelns im franziskanischen Sinn. Franziskus wird offen. Besitz, Absicherung, sozialer Status verlieren ihre Selbstverständlichkeit, weil die Welt anders gesehen wird.

---

1 Testament des heiligen Franziskus, Satz 2 in: Berg, Dieter/Lehmann, Leonhard (Hg.), Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden (FQ), Kevelaer 2009, Test, 59.

2 Testament des heiligen Franziskus Satz 3, FQ, Test, 59.

3. Armut als Respekt vor der Schöpfung – Minoritas und Entäußerung: Die innere Logik franziskanischer Mystik

Armut ist bei Franziskus eine Folge seines neuen Blicks auf die Welt. Armut bedeutet für ihn: nichts festhalten müssen. Sie ist ein Loslassen, das freimacht. Die franziskanische Armut ist Ausdruck einer tiefen mystischen Einsicht: Gott selbst ist arm geworden. Franziskus verzichtet auf Besitz und Macht, um radikal verfügbar zu sein – für Gott und für die Menschen. Diese Armut schafft Nähe: Nähe zu den Armen, zur Schöpfung, zu den Leidenden.

Das Ideal der minoritas – des Kleinseins – ist eine Aufwertung derer am Rande. Franziskus verzichtet auf Besitz, Macht und Absicherung, um frei zu werden für Beziehung. Diese Haltung prägt die gesamte franziskanische Spiritualität: Armut, Gewaltlosigkeit, Geschwisterlichkeit sind Konsequenzen einer veränderten Wahrnehmung.

Soziales Engagement ist für Franziskus unmittelbarer Ausdruck seiner Spiritualität. Die Sorge um Kranke, Bettler und Ausgestoßene entspringt seiner Gotteserfahrung. Franziskus erkennt in jedem Geschöpf – Mensch wie Tier – einen Bruder, eine Schwester. Auch die berühmte Schöpfungsmystik des Franziskus, wie sie im Sonnengesang zum Ausdruck kommt, hat eine soziale Dimension. Die Achtung vor der Schöpfung ist untrennbar mit der Achtung vor dem Menschen verbunden. Wer die Welt als Gabe Gottes erfährt, kann sie nicht ausbeuten oder verachten.

4. Éloi Leclerc: Die Weisheit der Armut

Franz von Assisi verkörpert damit eine Mystik, die Armut, Solidarität und kosmische Verbundenheit miteinander verbindet. Dies wird im 20. Jahrhundert von dem französischen Franziskaner Éloi Leclerc in eindringlicher Weise erschlossen. Mit „Weisheit eines Armen" hat Éloi Leclerc eine spirituelle Deutung des heiligen Franziskus im 20. Jahrhundert vorgelegt. Sein Buch ist eine geistliche Meditation über den inneren Weg des Franz von Assisi. Leclerc erschließt die franziskanische Mystik als existenzielle Weisheit, die bis in die sozialen und politischen Fragen der Gegenwart hineinreicht.

Im Zentrum von Leclercs Deutung steht die Überzeugung, dass Franziskus' Armut eine radikale Befreiungserfahrung darstellt: „Franziskus wollte nichts besitzen, um allem gehören zu können." [3]

Armut erscheint als eine Weise, die Wirklichkeit ungeteilt wahrzunehmen. Besitzlosigkeit schafft Beziehungsoffenheit. Wer nichts festhält, wird verfügbar. Wer nichts besitzt, muss nichts verteidigen. Der Mensch wird verfügbar – für Gott, für den Nächsten, für die Schöpfung. Leclerc beschreibt Armut als einen inneren Standortwechsel: „Die Armut hat Franziskus nicht ärmer, sondern weiter gemacht." [4]

Weite ist das Schlüsselwort. Mystik führt aus der Enge des Ichs heraus. Wer nicht mehr um sich selbst kreist, gewinnt Freiheit. Diese Freiheit ist nicht innerlich abstrakt, sondern sozial konkret: „Franziskus konnte den Armen begegnen, weil er selbst arm geworden war." [5]

Begegnung auf Augenhöhe – das ist der Kern franziskanischer Mystik. Franziskus kommt nicht als Helfer, nicht als Wohltäter. Er kommt als Bruder. Leclerc macht deutlich: Armut ist eine Schule der Solidarität. Wer sich nicht über Besitz definiert, kann sich verschenken. Leclercs Franziskus ist ein Mensch, der durch innere Freiheit fähig wird, die Welt anders zu sehen. Mystik verwandelt bei ihm den Blick – und gerade dadurch wird sie sozial wirksam.

Leclerc zeigt, dass Mystik in einer Haltung des Loslassens, der Aufmerksamkeit und der Nähe besteht. Armut befähigt den Menschen, den Leidenden nicht auszuweichen.

Franziskanische Mystik erscheint so als eine Mystik der offenen Hände: leer genug, um zu empfangen, frei genug, um zu teilen, verletzlich genug, um zu lieben.

3 Éloi Leclerc, Weisheit eines Armen. Franz von Assisi, Topos, Butzon & Bercker, Kevelaer 1998, 32.
4 Ebd., 45.
5 Ebd., 61.

5. Dorothee Sölle: Mystik und Widerstand – Ent-Egoisierung als politische Spiritualität

Hier berühren sich Éloi Leclerc und Dorothee Sölle auf tiefe Weise. Was Leclerc existenziell beschreibt – das Freiwerden durch Entäußerung –, formuliert Sölle theologisch als Ent-Egoisierung.

Leclerc zeigt: Wer nichts besitzen muss, wird weit.

Sölle ergänzt: Wer nicht mehr das Zentrum ist, wird solidarisch.

Die Grundintuition franziskanischer Mystik – dass Gotteserfahrung zur Nähe zu den Leidenden führt – stellt sich in jeder Epoche neu, unter jeweils anderen sozialen Bedingungen. Im 20. Jahrhundert hat Dorothee Sölle diese Verbindung von Mystik und gesellschaftlicher Verantwortung mit großer Klarheit formuliert. Ihr Beharren auf einer „Mystik der offenen Augen" lässt sich als zeitgenössische Auslegung dessen lesen, was Franz von Assisi existenziell vorgelebt hat. Sölle knüpft nicht explizit an Franziskus an, doch ihre theologische Intuition trifft sich mit der franziskanischen Überzeugung, dass Mystik niemals harmlos ist. Gotteserfahrung verändert den Blick – und dieser veränderte Blick verlangt nach Konsequenzen.

Damit öffnet sich der Horizont für eine systematische Vertiefung des Zusammenhangs von Mystik, Solidarität und Widerstand. Dorothee Sölles Buch „Mystik und Widerstand"[6] verbindet zwei Bereiche: kontemplative Gotteserfahrung und politisches Engagement. Gegen jede Form einer spirituellen Weltflucht insistiert sie darauf, dass Mystik entweder gesellschaftlich relevant ist – oder ihren Namen nicht verdient. Sölle versteht Mystik als elementare Weise christlicher Existenz, die den Menschen aus der Fixierung auf sich selbst befreit und ihn dadurch politisch handlungsfähig macht: „Ich schreibe dieses Buch gegen die Trennung von Mystik und Politik."[7]

Dorothee Sölle misstraut einer Mystik, die beruhigt. Sie misstraut einer Spiritualität, die tröstet, ohne zu verändern: „Mystik ist die Erfahrung, nicht das Zentrum der Welt zu sein."[8]

---

6 Dorothee Sölle, „Mystik und Widerstand: Du stilles Geschrei", Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1997.

7 Ebd 9.

8 Ebd., 12.

Diese Definition steht in auffallender Nähe zur franziskanischen minoritas. Wie bei Franz von Assisi und in Leclercs Deutung seiner Armut geht es Sölle nicht um Selbstverneinung, sondern um „Ent-Zentrierung". Das Ich wird offen für die Realität des Leidens anderer. Dorothee Sölle insistiert darauf, dass Mystik ohne soziale Konsequenzen Illusion bleibt: „Eine Mystik, die nicht widerständig wird, ist keine." [9]

Mystische Erfahrung führt notwendig in den Konflikt mit ungerechten Strukturen. Mystik wird zur Quelle von Widerstand.

Mystik als Wahrnehmungsschulung: Die „Mystik der offenen Augen"

Im Zentrum von Sölles Mystikverständnis steht der Gedanke der Wahrnehmungsschulung. Mystik ist ein Prozess der Verfeinerung des Blicks: „Mystik ist Wahrnehmungsschulung. Sie öffnet die Augen für das, was ist – und was nicht sein darf." [10]

Wer mystisch lebt, sieht genauer, leidet mit und kann sich der Realität nicht entziehen. Sölle spricht daher ausdrücklich von einer „Mystik der offenen Augen" [11]. Diese offene Wahrnehmung konfrontiert den Menschen mit Leid, Ungerechtigkeit und Gewalt. Mystik wird zur Zumutung.

Hier zeigt sich eine deutliche Nähe zur franziskanischen Tradition. Auch Franz von Assisi erfährt Gott im Öffnen der Augen für die Armen, Kranken und Ausgegrenzten.

9 Ebd., 15.
10 Ebd., 22.
11 Vgl. ebd., 23–25.

6. Leiden sehen – ohne es zu verklären

Sölle lehnt jede Spiritualisierung des Leidens ab. Leid ist nicht heilig. Es ist nicht sinnvoll an sich. Und Gott steht nicht auf der Seite derer, die Leid verursachen. Mystik bedeutet für sie deshalb: das Leiden sehen, ohne es zu rechtfertigen. Aushalten, ohne sich abzufinden. Klagen, ohne zu resignieren.

„Gott hat keine anderen Hände als unsere." [12]

Dieser oft zitierte Satz Dorothee Sölles ist eine Zumutung. Gott macht sich abhängig von menschlichem Handeln. Hier liegt der Kern von Sölles Mystikverständnis: Gotteserfahrung geschieht dort, wo Menschen sich nicht mit dem Gegebenen abfinden. Mystik ist Protest gegen das, was dem Leben widerspricht.

7. Die Armut neu gelesen: Sölle und Leclerc im Dialog

Sölle spricht nicht ausdrücklich von Armut im franziskanischen Sinn. Und doch berührt sie denselben Punkt wie Leclerc: die Befreiung vom Ich-Zentrum: „Das Ich muss kleiner werden, damit das Wir wachsen kann." [13]

Leclerc spricht von Armut als innerer Freiheit, Sölle von Ent-Egoisierung als Voraussetzung von Solidarität. Beide meinen denselben geistlichen Prozess: den Abschied vom selbstreferenziellen Subjekt.

Leclerc schreibt:
„Wer nichts festhalten muss, kann sich verschenken." [14]

Sölle ergänzt:
„Nur wer loslässt, wird fähig zum Widerstand." [15]

12 Ebd., 128.
13 Ebd., 47.
14 Éloi Leclerc, Weisheit eines Armen, Kevelaer 1998, 78.
15 Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand, 52.

Für Sölle ist Mystik eine Ich-Entlastung. Der Mensch hört auf, sich selbst zum Maß aller Dinge zu machen. Er tritt zurück – und wird gerade darin handlungsfähig.

„Mystik heißt: Ich werde weniger, damit Gott mehr Raum hat."

Sölle fragt nach den Strukturen, die Armut erzeugen: ökonomische Ausbeutung, patriarchale Macht, koloniale Denkweisen, ökologische Zerstörung. Mystik wird hier lebenspolitisch.

In dieser Armut liegt Widerstandskraft. Wer nicht vom Besitz lebt, kann sich auf die Seite der Besitzlosen stellen.

Für Dorothee Sölle drängt Mystik zur Handlung. Wer Gott erfährt, kann angesichts von Unrecht nicht neutral bleiben:

„Widerstand ist die politische Form der Gottesliebe." [16]

Gottesliebe verwirklicht sich nicht nur im Gebet, sondern im Eintreten gegen lebensfeindliche Strukturen. Mystik führt zur Verantwortung.

Sölle kritisiert scharf eine Spiritualität, die sich in innerer Harmonie erschöpft: „Eine Mystik, die nicht gefährlich wird, ist keine." [17]

Gefährlich wird Mystik dort, wo sie bestehende Machtverhältnisse infrage stellt, wo sie sich den Opfern zuwendet und wo sie den Mut zum Widerspruch weckt. Für sie ist Mystik eine Kraftquelle für Menschen, die sich der Wirklichkeit aussetzen. Mystik beginnt dort, wo die Augen offen bleiben – gerade angesichts des Leidens.

„Mystik ist Widerstand gegen die Verhältnisse, die das Leben zerstören." [18]

Wer Gott sucht, so Sölle, wird unweigerlich bei den Verwundeten der Geschichte landen. Mystik muss nach außen drängen, sonst verrät sie ihren Ursprung: den Widerstand als Konsequenz der Gotteserfahrung

Auch hier zeigt sich eine tiefe franziskanische Resonanz. Franziskus' Lebensform – Armut, Gewaltlosigkeit, Geschwisterlichkeit – stellte die soziale Logik seiner Zeit infrage. Seine Mystik war leise, aber subversiv.

16 Ebd., 104.
17 Ebd., 18.
18 Ebd., 61.

8. Heutige soziale Brennpunkte im Licht mystischer Verantwortung

Sölles Verbindung von Mystik und Widerstand gewinnt angesichts heutiger sozialer Brennpunkte besondere Aktualität. Globale Armut, Fluchtbewegungen, ökologische Zerstörung, wachsende soziale Ungleichheit und neue Formen der Gewalt fordern eine Spiritualität heraus, die sich nicht in Innerlichkeit zurückzieht.

Heute begegnen wir sozialen Brennpunkten, die uns herausfordern:
– überfüllten Flüchtlingsunterkünften
– Städten, in denen Wohnen unbezahlbar wird
– Pflegeheimen, in denen Einsamkeit regiert
– einer Wirtschaft, die Menschen verbraucht
– einer Schöpfung, die an den Rand ihrer Belastbarkeit gedrängt ist

Sölle sagt:
„Mystik öffnet die Augen für das Leid, das wir sonst übersehen.“ [19]

Die „Mystik der offenen Augen“ bedeutet heute:
» die Realität von Geflüchteten wahrzunehmen,
» die Opfer wirtschaftlicher Ausbeutung nicht zu übersehen,
» die ökologische Krise als geistliche Herausforderung zu begreifen,
» die Würde jedes Menschen gegen Verrohung und Gleichgültigkeit zu verteidigen.

Gott handelt in der Geschichte durch Menschen, die sich berühren lassen. Mystik ist dort, wo Menschen bleiben, obwohl es unbequem ist. Wo sie hinschauen, obwohl es schmerzt. Wo sie handeln, obwohl Erfolg ungewiss ist. Franziskanerinnen und Franziskaner leben weltweit auch in sozialen Brennpunkten. Diese franziskanische Präsenz ist genau das: Dableiben. Teilen. Aushalten. Nicht als Lösung, sondern als Zeichen.

Leclerc spricht von der sanften Kraft der Präsenz. Franziskus verändert die Welt nicht durch Programme, sondern durch Nähe. Sölle ergänzt: Diese Nähe ist nicht unpolitisch. Sie ist eine stille Form von Widerstand.

19 Ebd., 61.

9. Widerstand ohne Gewalt – Hoffnung ohne Illusion

Sölles Mystik ist leidenschaftlich, aber nicht naiv. Sie weiß um die Größe der Widerstände. Sie kennt das Scheitern. Und doch hält sie an der Hoffnung fest, an einer Hoffnung, die sich einmischt.

„Hoffnung ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn hat." [20]

Diese Hoffnung teilt sie mit Franziskus. Auch er sieht das Elend. Auch er weiß um die Brüchigkeit der Welt. Und doch singt er den Sonnengesang– nicht, weil alles gut ist, sondern weil Gott mitten darin gegenwärtig bleibt.

10. Mystik als Zukunftskraft

In einer fragmentierten, überforderten Welt braucht es keine Fluchtmystik, sondern eine „Mystik der Gegenwart". Die franziskanische Tradition bietet hierfür einen tragfähigen Weg: eine Spiritualität der Nähe, der Armut und des Widerstands. Oder, mit Dorothee Sölle gesprochen: Mystik heißt, die Welt mit anderen Augen zu sehen – und sie nicht mehr so hinzunehmen, wie sie ist." [21]

Leclerc ergänzt: wer nichts festhalten muss, kann verschenken – und gerade in der Armut der Seele wird echte Nähe möglich.

Franziskanisch gesprochen: Wer mit offenen Händen bleibt, hält zugleich alles fest, was zählt.

Jürgen Neitzert (geb. 1959) ist Provinzbeauftragter der Deutschen Franziskanerprovinz für den Interreligiösen Dialog und Leiter der Bruder FirminusKlause in Düsseldorf. Er ist Mitglied der Provinzkommission für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

20 Ebd., 112.
21 Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand, 98.

Die mystische Dimension des Islam

Sufismus als Weg der Gottesliebe – Rābi'a, ʿAṭṭār und Rūmī im Dialog mit franziskanischer Spiritualität

Jürgen Neitzert ofm

Franziskaner im Dialog mit muslimischen Sufis

Seit über vierzig Jahren besteht ein enger Kontakt der Franziskaner im Rheinland mit muslimischen Sufis. 1983 begann die Arbeitsgemeinschaft Gerechtigkeit und Frieden der Kölnischen Franziskanerprovinz den Dialog mit Muslimen im Rheinland durch viele Treffen. Mohammed Heidari, Student in unserem Studentenheim in Köln, war unsere Kontaktperson. Im Frühjahr 1985 trafen wir Franziskaner uns mit Muslimen in Neviges und sprachen dort über die christliche Wallfahrt und den muslimischen Haddsch nach Mekka. Gast war der Schech 1 Bashir Ahmad Dultz des Sufiordens der Tariqa as-safina-al-fituria-as-schazuliah und Leiter der Deutschen Muslim-Liga Bonn. Eine jahrzehntelange Freundschaft, die intensiv bis heute andauert, folgte diesem Treffen. Der jetzt 90-jährige Schech Bashir, der später der Vorstandsvorsitzende der Christlich-Islamischen Gesellschaft war, fuhr in den neunziger Jahren mit seinem Sufiorden und Mitgliedern der Christlich-Islamischen Gesellschaft mit uns nach Rom, um Papst Johannes Paul II. bei einer Audienz zu treffen. In unserer Bildungsstätte Haus Ohrbeck trifft sich die Tariqa jeweils an Pfingsten mit vielen am Dialog

1 Der Ehrentitel Schech, arabisch شيخ, wird im Deutschen meist als Scheich geschrieben. Wir haben zumeist die Schreibweise unserer muslimischen Freunde verwendet.

interessierten Fachleuten zum Jüdisch-christlich-muslimischen Dialog, an dem ich gerne teilnehme.

Gleichzeitig kam zu diesem Treffen der Leiter der Tariqa Alāwiyya-Darqāwiya-Shādhiliyya im Düsseldorfer Raum, Haddsch Kaddour El Karrouch mit zwei anderen marokkanisch-stämmigen muslimischen Sufis. Der jetzige weltweite Leiter dieser Tariqa ist der in Mostaganem in Algerien geborene Schech Khaled Bentounès, der im Beisein von Schech Bashir zum Ordensmeister gewählt wurde. Er lebt in Frankreich, begründete dort die muslimischen Pfadfinder und ist mit seiner Tariqa im interreligiösen Dialog aktiv. Öfters war ich zu Gast bei den Sufitreffen dieser Tariqa, mit denen wir auch unser erstes gemeinsames Friedensgebet von Muslimen und Christen 1987 in Düsseldorf veranstalteten. Dort hielten sie das *Dhikr*, die Gotteserinnerung, ein Gebet der Sufis, das hin bis zur Ekstase geht. Auch in der Zawiya in Brüssel war ich kurz darauf zu Gast beim *Dhikr*. Zawiyas sind Sufizentren, in denen sich die Mitglieder regelmäßig zu gemeinsamen Gebeten wie dem *Dhikr* versammeln. Dem folgten über die Jahre hinweg viele multireligiöse Friedensgebete und muslimisch-christliche Treffen von uns Franziskanern, an denen auch die Mitglieder der Tariqa teilnahmen.

Mit dem Islamwissenschaftler Markus Gerhold hielt ich 2025 im Kloster Steinfeld beim Grab des Mystikers Hermann-Josef ein Seminar zu christlicher Mystik und islamischem Sufismus. Der Islamwissenschaftler Dr. Mohammed Heidari, mit dem ich seit Beginn unseres Dialogs mit den Muslimen in Deutschland im Jahr 1983 in ständigem Kontakt blieb, hielt letztes Jahr ein Referat zum Sufismus in Beziehung zum Sonnengesang des heiligen Franziskus bei uns Franziskanern in Düsseldorf.

So ist der bis heute bestehende Kontakt mit muslimischen Sufis bei uns Franziskanern sehr verwurzelt.

Die islamische Mystik möchte ich im Folgenden genauer darstellen und mit franziskanischen Werten und Wegen vergleichen. Dabei danke ich Dr. Mohammed Heidari, Karimah K. Stauch und Schech Bashir für ihre Unterstützung beim Verfassen dieses Beitrages.

Mystik als Herz der Religion und Weg der Liebe

Mystik ist in den großen religiösen Traditionen weniger eine Sonderform der Frömmigkeit als vielmehr die radikale Zuspitzung des Glaubens auf seinen wahren Kern. Im Islam wie im Christentum zeigt sich dieser Kern als Liebe zu Gott, die den Menschen verwandelt, entleert und neu begründet, aber auch als Liebe zur Schöpfung. Im Koran steht, wie der Mensch mit der Schöpfung umgehen soll, und dass die Schöpfung am Ende die Menschen wegen des Schadens, den sie ihr antun, verklagen wird.

Der Sufismus – im Arabischen *taṣawwuf* – stellt die innere, spirituelle Dimension des Islam dar. Er ist kein Randphänomen der islamischen Religionsgeschichte, sondern Ausdruck des ursprünglichen religiösen Anliegens: der existenziellen Hinwendung des Menschen zu Gott (*Allāh*) in Liebe, Hingabe und Verwandlung des Herzens.

Annemarie Schimmel hat den Sufismus mit Recht als die innere Dimension des Islam bezeichnet. In ähnlicher Weise kann man sagen: Wo die Mystik lebt, dort schlägt das Herz der Religion. Gerade aus franziskanischer Perspektive sind muslimische und christliche Spiritualität einander nicht fremd, sondern geschwisterlich nahe, trotz der Glaubensunterschiede.

Die Liebesmystik findet ihre eindrücklichste Gestalt in der Person Rābiʿa al-ʿAdawiyya und ʿAṭṭār und ihre poetisch-universale Entfaltung bei Dschalāl ad-Dīn Rūmī. Diesen drei Meistern des Sufismus möchte ich näher nachgehen. Darüber hinaus gibt es aber noch viele weitere Sufimeister und Sufiorden an vielen Orten und in vielerlei Sprachen.

Annemarie Schimmel: Die innere Dimension des Islam

Mit ihrem Werk „Mystische Dimensionen des Islam“[2] hat Annemarie Schimmel (1922–2003) ein bis heute maßgebliches Standardwerk vorgelegt. Ihre besondere Leistung besteht darin, den Sufismus weder zu romantisieren noch zu rationalisieren. Sie liest ihn zugleich historisch, philologisch, theologisch und spirituell.

2 Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, Die Geschichte des Sufismus, Diederichs, München 3. Auflage 1995.

„Der Sufismus ist für den Islam das, was das Herz für den menschlichen Körper ist."

Schimmel zeigt, dass islamische Mystik nicht Weltflucht ist, sondern eine Verwandlung des Lebens. Ihre zentrale These lautet: Die Geschichte des Sufismus ist die Geschichte der Gottesliebe, von der asketischen Hingabe bis zur kosmischen Liebesmystik. Gerade hier öffnet sich der Raum für den Dialog mit der christlichen und insbesondere der franziskanischen Spiritualität. Annemarie Schimmel betont, dass der Sufismus nie eine Gegenreligion zum Islam war, sondern dessen spirituelle Radikalisierung. Der Mystiker lebt die Scharia, das islamische Recht. Das Ziel der Sufiorden ist nicht weniger als das Ziel aller Muslime, sondern tiefer, um von innen her den Glauben zu leben.

In meinen Ausführungen beziehe ich mich vor allem auf Annemarie Schimmels Werk und zitiere auch daraus. Vor allem werde ich die sunnitische Form des Sufismus darstellen. In der Schia [3] gibt es noch Verschiedenheiten, die ich manchmal kurz einfüge, die hier aber den Rahmen sprengen würden.

Grundlagen des Sufismus

Der Begriff Sufi wird traditionell unterschiedlich erklärt:
– von *ṣūf* (Wolle) – ein wollenes Gewand als Zeichen asketischer Einfachheit,
– von *ṣafā'* (Reinheit) – als Reinigung des Herzens,
– von a*shāb-i-ṣuffa* – den Leuten der Veranda, den Armen und Gottessuchern zur Zeit des Propheten Muhammad in Medina.

Unabhängig von der etymologischen Frage ist der Sufismus nicht primär eine Schule, sondern eine Haltung des Herzens. Der Begriff *taṣawwuf* bezeichnet jene Strömung im Islam, die den Glauben als inneren Weg versteht. Seine Wurzeln liegen im Koran und in der Nachfolge des Propheten Muhammad, der für Sufis das Gesetz verkörpert. Aber auch in Muhammads Schwiegersohn Ali, Ehemann von Fatima, der Tochter des Propheten, der die Liebe verkörpert, und in der frühen asketischen Frömmigkeit. Bereits im Koran begegnet die Erfahrung der Gottesnähe, besonders in einem Vers, der oft von Sufis eingebracht wird:

3 Der Begriff Schia steht verkürzt für den arabischen Ausdruck Schīʿat ʿAlī („Partei ʿAlīs"), womit die Anhängerschaft des vierten Kalifen ʿAlī ibn Abī Tālib gemeint ist, die Anhänger werden Schiiten genannt.

„Wir sind ihm näher als seine Halsschlagader" (Sure 50,16), wobei das Wir für *Allah*, Gott steht.

Gott ist nicht fern, sondern gegenwärtig im Innersten des Menschen.

Es gibt eine Definition der dreifachen Haltung der Muslime, die von den Sufis gerne vorgebracht wurde: Der Prophet selber soll dabei die dritte Haltung, den *Ihsān* eingebracht haben: „Gott anzubeten als ob man ihn sähe" [4]. So möchte ich hier einen Beitrag des marokkanischen Franziskaners Jean Mohammed Abd-el-Jalil zitieren, der die dreifache Hingabe der Gläubigen an Gott darstellt, wobei der *Ihsān*, das Gute tun betont wird:

„'Islam-Iman-Ihsan'

Wenn man die islamische Religion den Kindern beibringt, pflegt man ihnen als zusammenfassenden Leitgedanken eine sehr alte ausserkoranische Überlieferung auszulegen. Der Inhalt dieser Überlieferung wurzelt im Koran. Ihre Formulierung gilt bei allen Muslimen als eine ausserkoranische Belehrung Mohammeds. In diesem Ausspruch werden vier Fragen beantwortet: Man fragt zuerst: ‚Was ist Religion. ' Die Antwort darauf lautet: ‚Die Religion besteht aus drei Teilen: Islam, Iman, Ihsan. Auf die weiteren Fragen: ‚Was ist Islam?' ‚Was ist Iman? ‚Was ist Ihsan?' wurden Antworten gegeben, die den Inhalt dieser drei Wörter zum Ausdruck bringen (…). Der Islam besteht darin, sich dem Willen Gottes ganz zu unterwerfen[5] und zwar durch die Erfüllung der fünf Hauptpflichten, welche die Religion von jedem Gläubigen fordert, die sogenannten ‚Fünf Pfeiler des Islam' (*arkān al-Islām*). Der Imān (nicht mit Imam zu verwechseln, dem Leiter des Gottesdienstes, dem Vorbeter), der Iman ist der Glaube an Gott, den Schöpfer des Alls, den offenbarenden Gott, den Richter am Jüngsten Tag, den Herrscher über das Schicksal all seiner Geschöpfe. Der dritte Teil, der Ihsān (wortw. das Gut-Tun) ist durch das deutsche Wort ‚Tugend' zu übersetzen. Die Haupttugend, aus der alle anderen Tugenden hervorquellen sollen, ist die ‚Treue zur Gegenwart Gottes' (bibl. der Wandel in der Gegenwart Gottes). Den Kindern bringt man bei, die Definition dieser Haupttugend auswendig zu lernen; sie heißt: ‚Diene Gott so, als ob du Ihn sähest. Siehst du Ihn nicht, Er sieht dich. '

4 Schimmel, 53-54

5 Sufis sprechen von der Bedeutung des Wortes Islam als: sich ergeben.

Der Kult kann nur dann richtig verrichtet werden, wenn er von dieser Treue zur Gegenwart Gottes beseelt wird. Sonst wird er zu reinem Ritualismus, was der Islam selbst als mechanische Pflichterfüllung verurteilt."[6]

„‚Gott anbeten, als ob man ihn sähe'. Denn selbst wenn der Mensch Gott nicht erblicken kann, sieht Gott ihn doch immer"[7], es beginnt eine Verinnerlichung des Islam. Muhammad selbst lädt also zu dieser Treue zur Gegenwart Gottes als einem Wesenselement des Sufismus[8] ein.

Husn heisst auf Arabisch das Gute, Güte, Liebe. Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen, wie in einem weiteren *Hadith*, einer Erzählung über Muhammads Leben, dargestellt wird. Das ist die Wurzel des Wortes *Ihsān*: das Gute tun.

Erkenntnis durch Verwandlung

Im Zentrum des Sufismus stehen *tauḥīd* – das existentielle Einheitsbekenntnis Gottes und *maḥabba* oder *'išq*, die Liebe als Weg zu Gott.

Der Sufismus beschreibt den spirituellen Weg des Menschen als inneren Reifungsprozess mit mehreren Stufen:

- *šarī'a* – die Strasse, das göttlichen Gesetz, sich bekennen zum Weg des Islam: es bildet das ethisch-religiöse Fundament des islamischen Lebens. Für Sufis ist sie nicht bloß Normensystem, sondern spirituelle Grundlage: Sie ordnet das Handeln, diszipliniert das Ego und schützt vor religiöser Willkür.
- *ṭarīqa* – der innere Weg: er geht tiefer, aber bringt zum Ziel, er umfasst „Dhikr" (Gottesgedenken), die Askese, die Schulung des Herzens, die Erziehung der Seele (*tazkiyat an-nafs*): der Mensch erkennt sich selber, wird geläutert, das Herz gereinigt und das Bewusstsein auf Gott ausgerichtet. Der Mensch kommt zu seinem wahren Ich. Der Weg ist stets begleitet von geistlicher Führung durch einen Lehrer, den Scheich (*šayḫ*), vergleich-

6 ABD-EL-JALIL, JOHANNES-MOHAMMED: „Der Kult im Islam", Sonderdruck aus Der Kult und der heutige Mensch, München 1961, 80-106.

7 Schimmel, 53-54.

8 Der Grundpfeiler ist für alle muslimischen Richtungen das Glaubensbekenntnis – die sogenannte Shahada. Bei den Sunniten sind weitere vier Pfeiler des Islam wichtig: das rituelle Gebet (Salat), die Sozialabgabe (Zakat), das Fasten im Ramadan (Sawm) und die Pilgerfahrt nach Mekka (Hadsch). Für Schiiten kommen gerechte Führung, Gerechtigkeit und jüngstes Gericht als Hauptpfeiler zum Glaubensbekenntnis dazu.

bar mit dem geistlichen Begleiter in der christlichen Tradition. Oft wird der geistliche Leiter auch mit dem persischen Wort Pir bezeichnet oder auch als Murshid, der den Schüler (Murīd) anleitet. Der mystische Weg (*ṭarīqa*) ist ein Weg der Läuterung, der durch verschiedene Stationen und Zustände führt: Reue (*tawba*), Armut (*faqr*), Geduld (*ṣabr*), Vertrauen (*tawakkul*), Liebe (*maḥabba*). Er führt zu *ma'rifa* – das Wissen, die Weisheit, das Bewusstsein der Gegenwart Gottes im eigenen Herzen. Hier handelt der Mensch nicht mehr aus Pflicht, sondern aus Liebe, nicht mehr aus Gesetz, sondern aus innerer Einheit durch Verwandlung. Mit „ma'rifa" ist die intuitive Gotteserkenntnis gemeint, die nicht nur durch Denken, sondern viel mehr durch Verwandlung geschieht. Diese Erkenntnis ist nicht abstrakt, sondern personal: Gott wird nicht nur „verstanden", sondern erfahren.

– *ḥaqīqa* – göttliche Wahrheit: sie bezeichnet nicht mehr den Weg, sondern die göttliche Realität selbst. Sie ist die objektive Wahrheit Gottes, die hinter allen Formen, Gesetzen und Wegen steht. Es geht also um das Bewusstsein des Eins-Seins mit der göttlichen Wirklichkeit, wie ein Tropfen im Meer der Seele.

In einem Interview der Produzenten von sehenswerten Filmen zu Franziskus' Verhältnis zu Muslimen: Mohamed Kenawi[9] und Alexander Kronemer[10], mit dem franziskanischen Islamwissenschaftler Jason Welle wird das Verhältnis der drei Stufen der Erkenntnis gut beschrieben: „Sowohl Scharia als auch Tariqa könnten mit „Weg" oder „Pfad" übersetzt werden, obwohl in den Köpfen der Sufi-Meister der erstere das göttliche Gesetz und der letztere den mystischen Weg des Sufismus bezeichnet. Der letzte und wohl schwierigste Begriff in dieser Triade, ḥaqīqa, taucht im Wortschatz der frühesten Sufis auf. Gelehrte der Entstehungszeit des Sufismus erklären den Begriff oft als „Wirklichkeit", „letzte Wirklichkeit" oder „göttliche Wahrheit", je nach Kontext. Das Voranschreiten auf dem Sufi-Weg ermöglicht es dem Praktizierenden, Elemente der Wirklichkeit zu betreten, wahrzunehmen und zu berühren, die sich gewöhnlichen Gläubigen entziehen. Ḥaqīqa bezieht sich in diesem Sinne auf eine Wirklichkeit, die sowohl intellektuell erkannt als auch gelebt wird. Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (gest. im muslimischen Jahr 412/christlich im Jahr 1021) ist einer von vielen Shaykhs, die den Unterschied zwischen Sharī'a und ḥaqīqa als zwei verschiedene Arten

9 „Quando Rumi Incontra Francesco" – Wenn Rumi auf Franziskus trifft, Domino Film 2017.
10 "The Sultan and the Saint", 2016, zur Begegnung von Franziskus mit Sultan al-Malik al-Kamil.

von Wissen, als zwei Arten von ‘ilm, darstellen. Die Menschen von ḥaqīqa begegnen dem, was am realsten ist.“[11]

Das Ziel des Sufismus ist, mit Hilfe von „ṭarīqa“ und über ma‘rifa zur haqiqa, zur göttlichen Wahrhaftigkeit zu gelangen. Diese Reifungsprozesse bilden eine organische Einheit, die vom äußeren Leben zur inneren Gotteserkenntnis führt.

Das Gottesgedenken

Dhikr, das für die Sufis bei ihren Treffen durchgeführte Gebet, bedeutet auf Arabisch „Gedenken“, „Erinnerung“, für die Sufis ist es das Gottesgedenken, das durch Wiederholung von Gottesnamen, Koranversen oder Bittgebeten bei ihrem Gebet stattfindet. Es geht um die ständige Achtsamkeit auf Gott im Herzen. Es dient der spirituellen Reinigung und der Herzensruhe und festigt die Verbindung zu Gott im Gebet und im Alltag. Dhikr ist nicht zu verwechseln mit der Salāt, dem fünfmal am Tag zu erfüllenden rituellen Gebet und der *Du‘ā‘*, einem persönlichen, formlosen Bittgebet. Es gibt je nach Sufiorden das laute oder leise Dhikr, auch mit bestimmten Bewegungen oder Haltungen durchgeführt. Häufige Gebete sind dabei: Subhan Allah (Gepriesen sei Gott), Alhamdulillah (Alles Lob gebührt Gott), Astaghfirullah (Ich bitte Allah um Vergebung) oder Allahu Akbar (Gott ist groß) und das Glaubensbekenntnis, die *Shahada*: La ilaha illa Allah (Es gibt keinen Gott außer Allah). Zu Ende wird oft nur noch *Ya Hu* (etwa: „Oh Er“) und *Ya Hayy* („Oh Lebendiger“) rezitiert.

Dhikr wird durch einen *Dhākir*, manchmal auch verbunden mit Sufi-Musik aus spirituellen Liedern angeleitet. Oft wird das Dhikr durch Musik mit der *Nay* und anderen Instrumenten begleitet, die in manchen Orden ein Bestandteil des Dhikr ist, denn in den Liedern werden entweder die Namen Gottes rezitiert oder die Liebe zu Gott beziehungsweise zum Propheten Mohammed besungen.

11 “Two Filmmakers Reflect on Francis, Mohamed Kenawi, Alexander Kronemer and Jason Welle”, The Muslim World, Volume 109, January/April 2019, 119-125, übersetzt von Jürgen Neitzert ofm.

Fanā' und Baqā' – Vergehen und Bleiben in Gott

Im Zentrum der sufischen Mystik stehen diese Begriffe *fanā'* und *baqā'*. Sie beschreiben einen inneren Prozess der Verwandlung, der die Beziehung zwischen Mensch und Gott auf radikale Weise neu ordnet.

Fanā' bedeutet wörtlich „Auflösung" oder „Entwerden". Gemeint ist nicht das physische oder psychische Verschwinden des Menschen, sondern das Vergehen der egozentrischen Selbstbezogenheit. Im Zustand des fanā' verliert das Ich seine selbstständige Absolutsetzung: Besitzdenken, Selbstbehauptung und Eigenwille treten zurück. Der Mensch erkennt, dass er nicht aus sich selbst existiert, sondern ganz aus Gott. Dieses Vergehen ist keine Selbstvernichtung, sondern eine Reinigung des Bewusstseins.

Dem fanā' folgt baqā', das „Bleiben im wahren Leben vor Gott", „Fortbestehen" oder „Dasein in Gott". Baqā' bezeichnet den Zustand, in dem der Mensch nach dem Vergehen des Egoismus neu in der Welt verankert wird – nun jedoch nicht mehr aus sich selbst, sondern aus Gott heraus.

Während fanā' die Entleerung ist, ist baqā' die Erfüllung. Der Mensch kehrt in den Alltag zurück, handelt, liebt und leidet – aber in innerer Gottesgegenwart. Baqā' ist daher kein ekstatischer Ausnahmezustand, sondern ein dauerhaft verwandeltes Sein. Doch fanā' ohne baqā' bleibt unvollständig. Sie verbinden radikale Innerlichkeit mit ethischer Verantwortung und machen deutlich, dass das Ziel des Sufismus nicht Weltflucht, sondern verwandelte Präsenz ist. Wahre Mystik führt nicht aus der Welt heraus, sondern in eine verwandelte Weltzugewandtheit.

Ursprung des Sufismus

Die Ursprünge des Sufismus reichen bis in den Umkreis des Propheten Muhammad selbst zurück. Zwar formiert sich der Sufismus als eigenständige spirituelle Bewegung erst im 8. und 9. Jahrhundert, doch verstehen Sufis ihre Tradition als eine innere Dimension des Islam, die bereits im prophetischen Urbild angelegt ist.

Eine häufig zitierte spirituelle Überlieferung berichtet von einer Versammlung von vierzig Gottsuchern (*ahl al-sirr*), die sich zu kontemplativer Sammlung zusammengefunden hatten. Als der Prophet Muhammad sich dieser Versammlung nähern will, wird ihm der Eintritt verwehrt, auch als er sich als der Prophet

bezeichnet. Erst als er spricht: „Ich bin einer von euch" (ana wāḥid minkum), öffnet sich ihm der Zugang.[12] Die Erzählung sagt, dass wahre spirituelle Erkenntnis nicht aus äußerer Autorität, sondern aus innerer Gleichgesinntheit, Demut und existenzieller Teilhabe erwächst.

Innerhalb dieser frühmystischen Überlieferung kommt ʻAlī ibn Abī Ṭālib, Vetter und Schwiegersohn des Propheten, eine herausragende Bedeutung zu. Er gilt in nahezu allen sufischen Initiationslinien (*silsila*) als spiritueller Ursprungsvater.[13] ʻAlī wird als Träger des verborgenen Wissens (*ʻilm al-bāṭin*) verstanden, das der Prophet nicht öffentlich, sondern im vertrauten Kreis weitergab. In der sufischen Tradition erscheint er als Verkörperung einer inneren Weisheit, die Wissen, Askese, Mut und radikale Gotteshingabe vereint.[14]

Die enge Verbindung zwischen Muhammad und ʻAlī wird daher nicht nur genealogisch, sondern vor allem mystisch gedeutet: Der Prophet als Ursprung der Offenbarung, ʻAlī als Tor zur inneren Wahrheit. Ein berühmtes Wort bringt diese Sichtweise auf den Punkt:

„Ich bin die Stadt des Wissens und Ali ist ihr Tor; wer also das Wissen sucht, muss es durch sein Tor betreten."[15]

Ein wichtiger Teil von ʻAlīs Vermächtnis ist das Prinzip der bildlichen Auslegung des Korans. Es gibt Hadithe, die mit ʻAlī in Verbindung stehen und davon handeln, dass jeder Vers eine Vorderseite und eine Rückseite, eine Grenze und einen Horizont hat. Die Vorliebe der Sufis für die bildliche Auslegung der Schrift, die auf der Praxis des Propheten Mohammed und seiner Gefährten beruht, muss stark hervorgehoben werden. Deshalb sollte ʻAlīs Vermächtnis immer im Zusammenhang mit dem Propheten Mohammed gesehen werden. So versteht sich der Sufismus von Anfang an nicht als Abweichung vom Islam, sondern als dessen vertiefte, kontemplative Dimension – als Weg der inneren Nachfolge des Propheten im Geist der Liebe, der Armut vor Gott und der Selbsthingabe.

12 Vgl. Idries Shah, The Sufis, London 1971, 28; die Erzählung ist symbolischer Natur und gehört zur spirituellen Überlieferung, nicht zur kanonischen Hadith-Literatur.
13 Vgl. Carl W. Ernst, Sufism. An Introduction to the Mystical Tradition of Islam, Boston 2011, 35–37.
14 Vgl. Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, 112–118.
15 Neben schiitischen Quellen bezeugt auch der Koranexeget Tabari die Authentizität dieses Hadith.

Rābi'a al-'Adawiyya – Die Geburt der reinen Gottesliebe

Am Beginn der islamischen Liebesmystik steht eine Frau: Rābi'a al-'Adawiyya aus Basra (713/717 – 801). In einer Zeit, in der Frömmigkeit oft von Angst vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung geprägt war, vollzog sie eine geistliche Revolution. Rābi'a al-'Adawiyya lebte im 8. Jahrhundert in Basra und gilt als erste große weibliche Mystikerin des Islam. Doch gab es schon vor ihr berühmte Asketen und Sufimeister wie den in Balch geborenen Ibrahim ibn Adham (718/730 – 782).

Als Frau, ehemalige Sklavin und Asketin steht sie am Ursprung einer Mystik, die radikaler kaum sein könnte. Über ihr Leben existieren vor allem hagiographische Überlieferungen, doch gerade diese zeigen ihr geistliches Profil. Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār schrieb fragmentarisch über sie in Taḏkirat al-awliyā'.

Rābi'a lebte in äußerster Armut, unverheiratet und unabhängig – nicht aus Weltverachtung, sondern aus ungeteilter Hinwendung zu Gott.

Schimmel schreibt:

„Mit Rābi'a tritt an die Stelle der Furcht und der Hoffnung die reine Liebe zu Gott."

Ihr berühmtes, oft zitiertes Gebet lautet:

„O Gott, wenn ich Dich aus Furcht vor der Hölle anbete, dann verbrenne mich in der Hölle.
Wenn ich Dich in Hoffnung auf das Paradies anbete, dann schließe mich davon aus.
Wenn ich Dich aber um Deiner selbst willen anbete, dann verwehre mir nicht Deine ewige Schönheit."[16]

Hier wird Gott nicht mehr als Garant religiöser Sicherheit gesucht, sondern als einziger Sinn der Existenz. Liebe wird zweckfrei, „eine Liebe die keine Belohnung sucht und keine Strafe fürchtet", so Annemarie Schimmel. Diese Haltung steht in großer Nähe zur christlichen Liebesmystik, etwa zu Bernhard von Clairvaux oder Franziskus von Assisi, der Gott als „summum bonum", das höchste Gut liebt, nicht um des Lohnes willen.

16 ʿAttār, Taḏkirat al-awliyāʾ, Kap. Rābiʾa al-ʿAdawiyya, persisches Original und englische Übersetzung von A.J. Arberry *„Muslim Saints and Mystics"*.

Ein weiteres zentrales Gedicht:

„Ich liebe Dich mit zweierlei Liebe: einer Liebe aus Sehnsucht und einer Liebe, weil Du es wert bist. Die Liebe aus Sehnsucht hält mich beschäftigt mit dem Gedenken an Dich. Die Liebe, weil Du es wert bist, reißt den Schleier fort, damit ich Dich sehe. Doch Lob gebührt mir nicht für diese oder jene – Lob gebührt Dir allein." [17]

Sie lebt die Selbstentäußerung: „Ich habe mein Ich verloren – und Gott gefunden."

Viele männliche Sufis treten bei ihr als Schüler auf, darunter Hasan al-Basrī, dem sie sagt: „Du fliehst vor der Welt – aber du liebst sie noch. Ich habe sie verlassen, weil ich Gott liebe" [18]. Damit stellt Rābi'a eine relevante Gestalt für heutige Debatten um Spiritualität und Geschlechtergerechtigkeit dar.

Rābi'a weist bemerkenswerte Parallelen zu den christlichen Mystikerinnen Mechthild von Magdeburg, Teresa von Ávila und Katharina von Siena auf: Radikale Gottesliebe, existenzielle Armut, innere Freiheit und die Überwindung religiöser Zweckrationalität. Mystik erscheint hier als Ort weiblicher theologischer Autorität, jenseits institutioneller Begrenzungen.

Liebesmystik und Symbolsprache

Was Rābi'a existentiell lebte, wurde in der Folgezeit poetisch entfaltet. Der Sufismus entwickelte eine reiche Symbolsprache: Wein, Geliebter, Feuer, Tanz. Diese Bilder sind keine Flucht aus der Wirklichkeit, sondern Sprachformen des Unsagbaren.

Rābi'a blieb keine Ausnahme: Schimmel weist nach, dass Frauen im Sufismus als Lehrerinnen, Dichterinnen und spirituelle Autoritäten präsent waren[19]. Dennoch wurde ihre Bedeutung lange marginalisiert. Rābi'a bleibt die Urgestalt einer Mystik, die ohne Macht, Amt und Institution auskommt – eine Haltung, die in franziskanischer Perspektive hohe Aktualität besitzt.

Sie bereitet den Weg für Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār und Dschalāl ad-Dīn Rūmī und andere.

17 ʿAttār, Taḏkirat al-awliyāʾ, Kap. Rābiʿa, übersetzt von Annemarie Schimmel.
18 ʿAttār, Taḏkirat al-awliyāʾ, Kap. Rābiʿa, übersetzt von Annemarie Schimmel.
19 Vgl. Schimmel, 603-620.

Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār – Der Weg der Seele zu Gott

Mit Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār (ca. 1145 – 1221) gewinnt der Sufismus eine Gestalt, die Mystik nicht nur lebt, sondern pädagogisch und poetisch erschließt. Während Rābiʿa die Liebesmystik existentiell verkörpert, entwirft ʿAṭṭār eine systematische Wegbeschreibung der Seele. ʿAṭṭār wirkte im persischen Raum (Nischapur) als Apotheker, Dichter und spiritueller Lehrer. Sein Leben ist von einer tiefen Sensibilität für Leid, Vergänglichkeit und die Abgründe des menschlichen Selbst geprägt. Der Mongolensturm, in dem er vermutlich ums Leben kam, bildet den historischen Hintergrund seines existenziellen Lebens.

„Die Konferenz der Vögel" – ein mystischer Initiationsweg

ʿAṭṭārs Hauptwerk Manṭiq aṭ-Ṭayr[20] („Die Konferenz der Vögel") ist eine der tiefsten Allegorien der Weltmystik. Die Erzählung ist einfach und tief zugleich: Die Vögel der Welt begeben sich auf die Suche nach dem König Simurgh – ein Symbol für Gott. Der Titel ist eine Anspielung auf Sure 27, 16, wo Salomon sagt: „Uns wurde die Sprache der Vögel gelehrt." Der Wiedehopf als geistlicher Lehrer ruft sie auf, sich auf den Weg zu machen. Viele Vögel entschuldigen sich, fürchten die Mühen oder hängen an Sicherheiten, an sich selber. Nur wenige folgen.[21]

Der Weg führt durch sieben Täler, die zugleich Stufen innerer Verwandlung darstellen, den klassischen Erkenntnisweg der Sufis:

Das Tal der Suche (ṭalab) – Erwachen der Sehnsucht

Das Tal der Liebe (ʿišq) – liebevolle Handlung durch Ihsan, das Gute Tun, Verlust der Berechnung

Das Tal der Erkenntnis (maʿrifa) – Erkenntnis durch Verstand mit Liebe

Das Tal der Entsagung (istighnāʾ) – Freiheit von Abhängigkeiten und Egoismus

Das Tal der Einheit (tawḥīd) – Einheit und Verbundenheit der gesamten Existenz in Gott

20 Fariduddin Attar: Vogelgespräche. Erste vollständige Versübersetzung des Mantiq at-tair. Aus dem Persischen von Otto Höschle, Xanten 2022.

21 Vgl. Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, 431-435. Annemarie Schimmel, Der Islam – Eine Einführung, Stuttgart 1990.

Das Tal des Staunens und der Bestürzung (ḥayra) – das Erstaunen vor der Erhabenheit der Wahrheit des Daseins
Das Tal der Auflösung im Meer der Seelen und in der wahren Wonne, Tal der Armut und Vernichtung (faqr wa fanā') – völlige Hingabe

Am Ende erkennen die überlebenden dreißig Vögel: Der Simurgh ist nichts Anderes als ihr verwandeltes Selbst. Es ist ein Sprachspiel, denn das persische sī murgh heisst dreißig Vögel, und diese schauen sich selbst an. Diese Einsicht ist erschütternd und befreiend zugleich. Gott ist nicht fern. Doch er ist nur dort erfahrbar, wo das Ich nicht mehr im Mittelpunkt steht. Franziskanisch gesprochen: Wer arm wird, wird reich in Gott.

Die Einheitserfahrung hebt die Differenz zwischen Gott und Mensch nicht auf, sondern vollzieht sie im Modus der Liebe.

Diese Erkenntnis ist Ausdruck der mystischen Einsicht: Das egoistische Selbst vergeht, damit das göttliche Sein im Menschen aufscheinen kann. Annemarie Schimmel betont, dass ʿAṭṭārs Werk keine Allegorie im oberflächlichen Sinn ist, sondern die Dichtung ʿAṭṭārs den Leser selbst auf den Weg führen will. Mystik ist hier ein gemeinschaftlicher Pilgerweg – ein Motiv, das auch franziskanisch vertraut ist.

ʿAṭṭārs sieben Täler des Manṭiq aṭ-Ṭayr erinnern an christliche Stufenlehren – etwa an Bonaventuras „Itinerarium mentis in Deum", den Weg der Seele zu Gott. Besonders das letzte Tal der Armut und Entäußerung (*faqr*) weist eine deutliche Nähe zur franziskanischen *minoritas* auf: Nur wer alles loslässt, kann Gott empfangen.

Dschalāl ad-Dīn Rūmī – Kosmische Liebesmystik

Auf den ersten Blick trennen sie Welten: Franziskus von Assisi, der arme Bruder des christlichen Abendlandes, und Dschalāl ad-Dīn Rūmī, der muslimische Mystiker Persiens. Und doch begegnen sie sich auf einer tieferen Ebene – im Raum der Erfahrung. Beide stehen für eine Mystik, in der Religion nicht zuerst Lehre oder Moral ist, sondern Verwandlung des Herzens durch Liebe. Liebe umfasst bei Rumi alle guten Werte im alltäglichen Leben wie Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft, Barmherzigkeit, Vergebung, Schutz der Bedürftigen.

Mit Rūmī (1207–1273) erreicht die islamische Mystik ihre umfassendste Gestalt. Dschalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī wurde 1207 in Balch in Chorasan (heute Afghanistan) geboren und wuchs im Kontext islamischer Gelehrsamkeit auf.[22]

Die Flucht der Familie vor den Mongolen führte sie schließlich nach Konya, dem damaligen Zentrum des Sultanats von Rūm. Dort entwickelte sich Rūmī zunächst ganz im klassischen Rollenbild eines islamischen Gelehrten: als Rechtslehrer, Prediger und Koranexeget.

Seine Dichtung gilt als Höhepunkt persisch-islamischer Mystik und zugleich als universale Sprache religiöser Erfahrung. Annemarie Schimmel hat viele Werke Rūmīs ins Deutsche übersetzt. Sie zeigt, dass Rūmīs Liebesmystik nicht sentimental, sondern radikal ist. Liebe zerstört das Ich, und schafft den Menschen neu.

Mit Rūmī erreicht der Sufismus eine neue Ausdrucksform. Er ist weniger asketisch, doch stärker von Liebe, Ekstase und kosmischer Weite geprägt. Annemarie Schimmel verstand Rūmī als tief im Koran, in der Prophetentradition und im Sufismus verwurzelten Muslim, dessen Mystik aus der Mitte des Islams heraus erwächst. Dies unterscheidet ihre Deutung von vielen westlichen Rūmī-Rezeptionen.[23]

Seine Begegnung mit dem Sufi Šams

Die entscheidende Wende seines Lebens ereignete sich durch die Begegnung mit dem wandernden Mystiker Šams ad-Dīn Tabrīzī im Jahr 1244. Šams stellte keine systematische Lehre bereit, sondern konfrontierte Rūmī mit radikalen Fragen nach Wahrheit, Liebe und Selbstverlust. Schimmel spricht hier von einer mystischen Erschütterung, die Rūmīs bisherige Identität sprengte: Aus dem gelehrten Juristen wurde ein ekstatischer Dichter.

Mit dem Tod von Šams' verlor Rūmī seinen Lehrer, Freund und Spiegel und fand in diesem Verlust seine eigentliche mystische Stimme. Šams' wurde zur inneren Gegenwart, zur Stimme der göttlichen Liebe im eigenen Herzen. Er schrieb: „Šams' war die Sonne – und ich war nur ein Schatten, bis ich

22 Annemarie Schimmel, Rumi – Ich bin Wind und du bist Feuer, Freiburg 1995, 15-22.
23 Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, München 1995, 438-462.

verbrannte."[24] Schimmel betont, dass diese Beziehung keine sentimentale Freundschaft, sondern eine klassische Sufi-Initiation darstellt, vergleichbar mit der Rolle eines spirituellen Meisters (muršid), der den Schüler in die Erfahrung des fanā' (Selbstauflösung) führt[25].

Nach dem gewaltsamen Verschwinden Šams' begann Rūmī zu dichten – nicht als literarisches Projekt, sondern als Überfluss einer verwandelten Existenz. Rūmī ist also Mystiker, Dichter, Lehrer und, in Schimmels Worten, „eine Stimme, die bis heute die Herzen der Menschen bewegt". Rūmī selbst bezeichnete ʿAṭṭār als seinen geistigen Lehrer. Er sagt in einem häufig zitierten Vers in Beziehung auf dessen „Konferenz der Vögel": „ʿAṭṭār hat die sieben Städte der Liebe durchquert, wir sind noch an der Ecke einer Straße."

Annemarie Schimmel zeigt, dass seine Mystik über konfessionelle Grenzen hinausweist. Rūmīs berühmter Satz in seinem Meisterwerk *Diwan-e Schams-e Tabrizi:*

„Ich bin weder Christ noch Jude noch Muslim – mein Ort ist Ortlosigkeit."
entstammt den Versen:

„Was soll ich tun, o ihr Muslime?
Denn ich kennʿ mich selber nicht:
Weder Christ noch bin ich Jude,
und auch Parsʿ und Muslim nicht:
Nicht von Osten, nicht von Westen,
nicht vom Festland, nicht vom Meer,
Nicht vom Diesseits, nicht vom Jenseits,
nicht von Eden, nicht von der Hölle.
Die Zweiheit habe ich verworfen,
ich sah in beiden Welten eines.
Einen suchʿ ich, einen rufʿ ich,
einen kennʿ ich, einen nennʿ ich.
Wenn in meinem Leben nur ein Hauche
ohne Dich vergeht,
Ab diesem Tag und dieser Stunde,
für dieses Leben schämʿ ich mich." [26]

24 Dīwān-e Šams, Ghazal 176.
25 Schimmel, Rumi, 54-61.
26 Rūmī, Ǧalāl ad-Dīn: Aus dem Diwan. Aus dem Persischen übertragen von Annemarie Schimmel. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1964, S. 61.

Er ist keine Absage an Religion, sondern Ausdruck einer mystischen Grenzerfahrung, in der religiöse Formen transparent auf das Eine hin werden. Diese Verse sind mystisch zu lesen, nicht religionspolitisch, so Annemarie Schimmel.[27] Dieser Text Rūmīs geht aber einigen Muslimen zu weit, deswegen kritisieren sie den Sufismus.

Das Mathnawī – Mystische Theologie in poetischer Form

Das große Werk Rūmīs, das „*Mathnawī-ye ma'nawī*" („Geistliches Zwiegespräch") gilt als „Koran in persischer Sprache". In Gleichnissen, Parabeln und poetischen Bildern entfaltet Rūmī eine umfassende mystische Anthropologie: Der Mensch ist nach Rūmī ein Wesen der Sehnsucht, gefangen im Ego (nafs), aber berufen zur Rückkehr in den göttlichen Ursprung. „Stirb, stirb in dieser Liebe! Stirb, damit du lebendig wirst." [28] Schimmel hebt hervor, dass Rūmīs Mystik nicht weltflüchtig ist, sondern den Alltag als Ort spiritueller Läuterung versteht[29].

Typisch ist seine Paradoxie: Erkenntnis geschieht durch das Bewusstsein vom Nicht-Wissen, Nähe zu Gott durch Selbstverlust, Leben durch das Sterben des Ego.

Liebe als Urgrund des Seins

Liebe ist bei Rūmī nicht Emotion. „Die Liebe ist aus dem Bereich jenseits von Glauben und Unglauben. Dort gibt es keinen Weg außer dem der Liebe." [30] Schimmel spricht hier von einer kosmischen Mystik der Liebe.[31]

Zentral bei Rūmī ist die Liebe ('išq). Sie ist nicht nur ein menschliches Gefühl, sondern Seinsgrund. Sie ist die Kraft, durch die Gott die Welt erschafft, die dynamische Kraft des Kosmos, nicht nur religiöse Tugend, sondern ontologisches Prinzip. So sagt er in seinem Werk Mathnawī[32]:

---

27 Vgl. Annemarie Schimmel, Rumi - Ich bin Wind und du bist Feuer, 1993.
28 Mathnavī, I, V. 1767.
29 Schimmel, Rumi, 142–150.
30 Mathnavī, I, V. 111–112.
31 Schimmel, As Through a Veil, New York 1982, 64–72.
32 Einige Zitate sind aus Rūmī, Mathnawī, Buch I, übersetzt von Annemarie Schimmel.

„Die Liebe ist das Astrolabium der Geheimnisse Gottes. Ein Liebender mag sich zu dieser oder jener Liebe hingezogen fühlen, aber letztendlich wird er vom Herrscher der Liebe angezogen."[33]

Die Metapher des Astrolabiums – eines Instruments zur Orientierung – zeigt: Liebe ist für Rūmī ein epistemologisches Prinzip, nicht bloß Emotion.

In der Mathnawī beschreibt Rūmī den mystischen Weg als Tod vor dem Tod, als Selbstauflösung (fanā') und Verwandlung des Ich:

„Stirb, stirb in dieser Liebe! Wenn du in dieser Liebe stirbst, wirst du lebendig bleiben." [34]

Diese Formel erinnert unmittelbar an christliche Mystik, wie etwa den Galaterbrief (Gal 2,20) und Johannes vom Kreuz, und zeigt die Tiefe mystischer Erfahrung.

Tanz, Musik und verkörperte Theologie

Rūmī verbindet Musik, Bewegung und Kosmologie:

„Warum sollte ich nicht tanzen? Die Atome tanzen. Durch ihn tanzt die ganze Welt." [35]

Die von Rūmī begründete Mevlevi-Tradition integriert Körper, Musik und Bewegung in den mystischen Weg. Der Körper wird nicht überwunden, sondern in die Gotteserfahrung einbezogen. Der Derwisch-Tanz (*samā'*) ist Ausdruck dieser Liebesmystik. Der Tanz ist keine ästhetische Darbietung, sondern eine Himmelfahrt der Seele: Die Drehbewegung symbolisiert die kosmische Ordnung, die Seele kreist um das göttliche Zentrum. Der Körper wird Teil des Gebets, der Mensch Mitvollzieher der kosmischen Bewegung. Begleitet wird der Tanz durch eindringliche Sufi-Musik. Schimmel betont, dass diese Ekstase strenger innerer Disziplin unterliegt. Sie ist kein Kontrollverlust, sondern Hingabe.

Am Ende verweist Rūmī immer wieder auf das Schweigen als höchste Form der Rede:

„Als ich sprach, war ich unwissend. Als ich schwieg, begann ich zu wissen."[36]

33 Mathnawī, Buch 1, Vers 111.
34 Rūmī, Mathnawī, Buch VI, V. 3839; dt. nach Schimmel, Rumi, 174.
35 Rūmī, Dīwān-i Šams, Ghazal 167; dt. nach Schimmel, Rumi, 208.
36 Rūmī, Mathnawī, Buch III, V. 472; dt. nach Schimmel, As Through a Veil, 102.

Rumi und Franziskus

Franziskus nannte Sonne und Mond seine Geschwister. In diesem weiten Sinn kann auch Rūmī als Bruder im Geist gelten, nicht im Glaubensbekenntnis, sondern in der Erfahrung der Liebe[37]. Franziskus' radikale Entscheidung für die Armut war kein sozialromantisches Ideal, sondern eine geistliche Bewegung nach unten. Minoritas bedeutet, nichts zwischen Gott und sich selbst zu dulden. Auch Rūmī kennt diesen Weg. In der sufischen Tradition heißt er fanā', das Vergehen des egozentrischen Selbst. Das Ich muss sterben, damit Gott Raum gewinnt.

Rūmī formuliert:

„Warum fürchtest du, weniger zu werden? Wenn du schmilzt, wirst du Licht." [38]

Armut und fanā' sind keine Selbstverneinung, sondern Öffnung für göttliche Fülle.

Für Franziskus wie für Rūmī ist Liebe keine Emotion, sondern eine existentielle Kraft. Franziskus liebt Christus – den armen, gekreuzigten Gott – und wird ihm ähnlich. Rūmī liebt Gott als den absoluten Geliebten; die Liebe ('išq) wird bei ihm zum kosmischen Prinzip.

Franziskus lobt Gott mit seinem ganzen Leib – singend, weinend, leidend. Die Stigmatisation ist Ausdruck einer Mystik, die den Leib nicht übergeht, sondern verwandelt. Auch Rūmīs Spiritualität ist leiblich. Der Tanz der Derwische (semā') ist Gebet in Bewegung. Der Körper wird Teil der Gottesbeziehung. Mystik ist hier nicht Flucht aus der Welt, sondern Inkarnation. Franziskus dichtet den Sonnengesang, Rūmī schreibt Liebesgedichte von unerschöpflicher Tiefe. Beide wissen: Gott entzieht sich begrifflicher Fixierung. Wo Sprache singt, öffnet sie den Raum des Unsagbaren.[39] Poesie wird so zur theologischen Sprache des Herzens. Franziskus begegnet dem Sultan unbewaffnet. Rūmī antwortet auf Gewalt nicht mit Gegengewalt, sondern mit Liebe und Einladung. Beide entziehen Religion der Gewalt, indem sie das Herz entwaffnen. Ihre Mystik wird so zu einer Schule des Friedens.

---

37 Aus dem Projekt des in Italien lebenden iranischen Musikers Pejman Tadayon „Rumi und Franziskus" entstand 2017 der Dokumentarfilm „Quando Rumi incontra Francesco" des ägyptischen Regisseurs Mohamed Kenawi, in dem Pejman Tadayon sowohl die Hauptrolle spielt als auch die Musik komponiert. Er schöpft seine unmittelbare Kraft, sein Wissen und seine Suche nach Lösungen für seine Probleme daraus, dass er den Sufi-Dichter des Islam, Jalal ad-Din Rumi, und den Dichter des Christentums, den heiligen Franz von Assisi, zusammenführt.

38 Rūmī, Mathnawī, Buch I, sinngemäß nach Franklin Lewis, Rumi – Past and Present, Oxford 2000, 327.

39 Vgl. Paul Ricoeur, Die lebendige Metapher, München 1986, 289–295.

Doch gibt es auch Unterschiede, die jedoch nicht trennen. Franziskus lebt aus der Nachfolge Christi, Rūmī aus der Erfahrung der göttlichen Einheit (tawḥīd). Diese Unterschiede bleiben bestehen – doch sie trennen nicht auf der Ebene der Erfahrung.

Die Sufiorden – Wege der islamischen Mystik

Sufiorden (*Ṭuruq,* Plural von Ṭarīqa) haben sich seit dem 12. Jahrhundert institutionell herausgebildet. Sie verstehen sich als Weitergabe des inneren Weges des Islam durch Initiation (bay'a), geistliche Führung (šayḫ, Pir, Mürşit). Wichtig sind die Überlieferungslinien (silsila), die meist auf den Propheten Muhammad und ʿAlī ibn Abī Ṭālib zurückgeführt werden. Die Ordenshäuser werden Tekke, Dergah oder Khaneqah genannt. Einige der heute noch existierenden vielen Sufiorden möchte ich hier aufführen:

Die Qādirīya gilt als einer der ältesten und einflussreichsten Sufiorden. Sie betont Frömmigkeit, Demut, Wohltätigkeit und strikte Einbindung in die Scharia. Mystische Ekstase tritt zugunsten ethischer Reife zurück.

Gegründet wurde sie von 'Abd al-Qādir al-Dschīlānī (1088 – 1166, Bagdad). Verbreitet ist dieser nüchterne, schariatreue Sufismus im Naher Osten, Nordafrika, Subsahara-Afrika und Südasien.

Die Naqšbandīya ist bekannt für ihr stilles Gottesgedenken (dhikr ḫafī) und ihre innerliche Nüchternheit, die Betonung der inneren Wachsamkeit im Alltag. Sie verbindet Mystik mit gesellschaftlicher Verantwortung und politischer Wirksamkeit.

Ihr Gründer ist Bahā' ad-Dīn Naqšband († 1389, Buchara). Nach seinem Studium in Samarkand ging dieser in die Stadt Nasaf, begegnete Amir Kulal und wurde dessen Schüler. Laut eigener Aussage war aber der Sufi-Scheich, der ihn am meisten beeinflusst hat, der lange verstorbene Abdul Khaliq Ghujduwani, der ihm in Visionen erschienen sei.

Verbreitet ist die Naqšbandīya in Zentralasien, der Türkei, dem Balkan und Südasien. Es gibt einen deutschen Zweig der Anhänger des zypriotischen Naqschbandi-Scheichs Muhammad Nazim el-Hakkani. Bis heute spielen die Naqschbandi eine bedeutende Rolle im politischen Leben im Nahen Osten.

Die Mevlevīya ist der Orden der „tanzenden Derwische". Der rituelle Samā' (Drehritual) symbolisiert die kosmische Bewegung der Seele zu Gott. Für die Mevlevis handelt es sich wie bei jedem Dhikr um eine Form des

Gebets, in der man die Möglichkeit hat, sich der Welt komplett zu verschließen und Gott näher zu kommen. Im Zentrum der Mevlevīya steht die Mystik der Liebe. Begründet durch den Sohn von Dschalāl ad-Dīn Rūmī († 1273), ist sie in Anatolien und dem Balkan verbreitet und spielte dort eine große Rolle in der osmanischen Zeit. Zwischen den Istanbuler Mevlevi-Derwischen und unserer Franziskanergemeinschaft in Istanbul, in der ich viele Jahr gewohnt habe, ist ein enger spiritueller Kontakt gewachsen. Sie tanzten den oben beschriebenen Tanz der Derwische in unserer französischen Kirche beim Kloster in Istanbul und in unserer Kirche Santa Maria Draperis öfters. Mit unserem im Dialog jahrzehntelang engagierten Bruder Gwenole Jeusset ofm waren sie im Vatikan, um sich mit dem Papst zu treffen.

Die Šāḏilīya (Schadhiliyya) verbindet tiefe Kontemplation mit weltlicher Präsenz. Askese bedeutet hier nicht Rückzug, sondern innere Freiheit mitten im Leben, also Mystik im Alltag. Der Orden prägte zahlreiche Gelehrte und Mystiker. Ihr Gründer ist Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī († 1258). Verbreitet ist sie in Nordafrika, Ägypten, Jemen. Ihr Zweig der Tariqa Burhaniya Disuqiya Shadhuliya wurde im 20. Jahrhundert von Maulana Scheich Mohammed Osman Abduh al Burhani (1902 – 1983) neu belebt. Auch die mit uns verbundene und von Ahmed Ibn Mustapha al-Alaoui (1869 – 1934) in Mostaganem in Algerien gegründete Tariqa Alāwiyya, verbreitet in Marokko, Frankreich und Deutschland, gehört zu dieser Linie. Ein deutscher Zweig der Schadhiliyya findet sich in der anfangs erwähnte Tariqa As-Safina unter der Leitung des mit uns Franziskanern befreundeten Schech Bashir Dultz, der lange in Libyen lebte und dort durch Schech Muhammad al-Fītūrī als Schech benannt und auch durch andere Sufimeister in deren Lehre und Leben eingeführt wurde.

Die Rifāʿīya ist bekannt für ekstatische Frömmigkeit und Rituale und spektakuläre Ausdrucksformen der Gotteshingabe. Historisch war sie eine Volksbewegung mit stark emotionalem Charakter. Ihr Gründer ist Aḥmad ar-Rifāʿī († 1182). Sie ist im Irak, Syrien und der Türkei verbreitet.

Die Bektāšīya verbindet sufische Mystik mit an Ali orientierter Frömmigkeit und humanistischer Ethik. Sie steht dem Alevitentum nahe. Ihr Gründer ist Hacı Bektaş Veli († ca. 1271), sie ist verbreitet in Anatolien und dem Balkan. Sie wurde stark von den Janitscharen, den Kämpfern des osmanischen Sultans, praktiziert. Im Jahre 1826 erlitten die Bektaschi sowohl in Albanien als auch in Anatolien einen herben Rückschlag, als Sultan Mahmud II. die Janitscharen-Truppe auflöste und die Schließung aller Bektaschi-Tekken im Reich anordnete. Ihr heutiges Zentrum in Tirana in Albanien konnte ich mit einer in Albanien täti-

gen Franziskanerin durch die Einladung des gegenwärtigen Leiters Haxhi Baba Mondi Edmond Brahimaj und unter seiner Führung besichtigen.

Die Sufigruppe Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi mit einem Zentrum in Düsseldorf unterstützt durch Lebensmittelspenden unsere franziskanische Suppenküche für die Armen in Düsseldorf.

Viele existierende Sufigruppen sind hier nicht erwähnt, eher die Gruppen, mit denen wir in engem Kontakt stehen.

Die Orden verkörpern die Vielfalt des einen mystischen Weges des Islam. Trotz aller Unterschiede teilen die Sufiorden zentrale Elemente: die spirituelle Lehrer-Schüler-Beziehung, das Dhikr als Herz der Praxis, die ethische Läuterung, Ziele sind fanā' und baqā', es gibt eine Ausrichtung auf Ma'rifa.

Es gab im Islam auch immer schon Gegner des Sufismus: Hanbalitische Gelehrte (z. B. Ibn Taymiyya, 13.–14. Jh.) kritisierten Teile des Sufismus. Sie akzeptierten asketische Frömmigkeit, lehnten aber philosophisch-mystische Spekulationen ab, wenn sie aus ihrer Sicht Koran und Sunna widersprachen.

In der Gegenwart sind es vor allem Salafisten und Wahhabiten (besonders geprägt durch Saudi-Arabien), die als die stärksten Gegner des Sufismus heute gelten. Sie sehen viele Praktiken des Sufismus als Bid'a (religiöse Neuerungen) oder sogar Schirk (Beigesellung) an. Kritik richtet sich vor allem gegen Dhikr-Rituale, Orden (Tariqas) und Heiligenverehrung, die in der Volksfrömmigkeit existiert und dem Sufismus zugerechnet wird.

Wichtig ist aber, dass nicht alle orthodoxen Muslime Sufismus ablehnen. Viele sunnitische Gelehrte sehen „klassischen" Sufismus als spirituelle Dimension des Islam – solange er strikt an Koran und Sunna gebunden bleibt.

Islamische und christliche Mystik im Vergleich

Sufische Mystik ist niemals weltfremd. Wer das eigene Ich loslässt, greift nicht mehr nach Macht. Wer Gott im Herzen erfährt, braucht keinen Feind. Mystik entzieht Religion der Gewalt. Gerade in einer Zeit, in der Religionen gegeneinander ausgespielt werden, erinnern Gestalten wie ʿAṭṭār, Rūmī und Rābiʿa daran: Gott wohnt nicht im Lärm der Abgrenzung, sondern in der Stille des Herzens.

Mystik öffnet Räume, in denen Gott größer ist als unsere Grenzen – und der Mensch kleiner, ärmer, liebender wird.

Die Parallelen zwischen islamischer und christlicher Mystik sind tief, trotz verschiedener Lebens- und Glaubensformen als Muslime und Christen:

– Liebe als Weg zu Gott (bei Rābi'a wie bei Franziskus)
– Entäußerung des Ichs (fanā' und christliche Kenosis)
– Einheit ohne Auflösung der Differenz (Rūmī und der Dominikaner Meister Eckhart)

Mystische Einheit bedeutet in beiden Traditionen nicht Verschmelzung, sondern relationale Nähe.

Franziskanische Resonanzen

Franziskanische Spiritualität kann im Sufismus eine Schwester im Glauben erkennen – nicht durch Vermischung, sondern durch geistliche Verwandtschaft. Franz von Assisi nannte Sonne und Mond seine Geschwister. In ähnlicher Weise können Christen im Sufismus eine spirituelle Schwestertradition erkennen: anders in Sprache und Symbolik, aber verwandt im innersten Anliegen.

Franziskanische Spiritualität findet im Sufismus überraschende Resonanzen in folgenden franziskanischen Werten:

– Armut als geistliche Freiheit
– Geschwisterlichkeit als kosmische Haltung
– Frieden als Frucht der Gottesbeziehung

Franziskus' Begegnung mit dem Sultan al-Malik al-Kāmil, der Sufi war, wird so zum Symbol einer Mystik der Begegnung – jenseits von Angst und Macht. Vielleicht ist genau das heute unsere gemeinsame Aufgabe.

Mystik als Zukunft der Religion

Karl Rahner sagte einmal: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein." Vielleicht gilt das nicht nur für Christen, sondern auch für Muslime. Auch der Sufismus lebt von der Erfahrung. Die symbolische Sprache des Sufismus mit Bildern von Wein, Feuer und Liebe sind notwendige Ausdrucksformen einer Erfahrung, die begrifflich nicht fixierbar ist.[40].

40 Vgl. Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, S. 112–130.

Sufismus entzieht Gott ideologischer Instrumentalisierung. Mystik wirkt friedensstiftend, weil sie den Menschen innerlich verwandelt. Annemarie Schimmel sah in der Mystik den Schlüssel zu einem ehrlichen interreligiösen Dialog:

„Nur wer die Mystik des anderen ernst nimmt, kann ihm wirklich begegnen."

In ʿAṭṭār, Rūmī und Rābiʿa zeigt sich der Sufismus als radikale Schule der Gottesliebe. Mystik erscheint als Herz der Religion, jenseits von Macht, Angst und Besitz. Die Mystik ist kein Rückzug, sondern eine Vertiefung des Glaubens. Rābiʿa, ʿAṭṭār, Rūmī und Franziskus bezeugen gemeinsam: Religion lebt aus der Liebe oder sie verliert ihr Herz. Wo diese Liebe Raum gewinnt, wird der Mensch arm und frei zugleich. Und vielleicht beginnt dort jenes Tauwetter, das unsere religiös verhärtete Welt so dringend braucht. Vielleicht ist es diese Mystik der Liebe, die unsere Welt heute am dringendsten braucht.

Jürgen Neitzert (geb. 1959), exam. Krankenpfleger, Studium der Islamwissenschaft, Philosophie und Soziologie sowie der Interkulturellen Pädagogik. Er war Mitglied der Islamkommission des Weltordens der Franziskaner (1987–1993). Seit 1994 Leiter des Jugendtreff Köln-Vingst der Franziskusstiftung für vorrangig muslimische Jugendliche mit Migrantionshintergrund. Derzeit leitet er die Bruder FirminusKlause in Düsseldorf. Er ist Provinzbeauftragter der Deutschen Franziskanerprovinz für den Interreligiösen Dialog und Mitglied der Provinzkommission für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Literaturverzeichnis zu Mystik im Islam

I. Primärquellen – Islamische Mystik

Rābiʿa al-ʿAdawiyya: Gebete und Weisheiten. Arabisch–Deutsch. Hrsg. und übers. von Annemarie Schimmel. Freiburg i. Br.: Herder, 1984.

ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn: Die Vogelgespräche (Manṭiq aṭ-ṭayr). Übers. von Annemarie Schimmel. Stuttgart: Reclam, 1984.

ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn: Das Buch der Leiden (Ilāhī-nāme). Übers. von Hellmut Ritter. Heidelberg: Winter, 1955.

ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn: Gedenkbuch der Heiligen (Taḏkirat al-Auliyāʾ). Übers. von Hellmut Ritter. Leiden: Brill, 1961.

Rūmī, Dschalāl ad-Dīn: Mathnawī – Das geistige Lehrgedicht. Ausgewählt und übers. von Annemarie Schimmel. München: C. H. Beck, 1995.

Rūmī, Dschalāl ad-Dīn: Diwan-e Schams-e Tabrizi. Ausgewählte Gedichte. Übers. von Annemarie Schimmel. München: Diederichs, 1988.

Rūmī, Dschalāl ad-Dīn: Fihi ma fihi – Gespräche. Übers. von Eva de Vitray-Meyerovitch. Freiburg i. Br.: Herder, 1993.

II. Zentrale Sekundärliteratur – Sufismus

Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. München: Diederichs, 1985.

Schimmel, Annemarie: Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk Rūmīs. München: Diederichs, 1996.

Schimmel, Annemarie: Sufismus – Eine Einführung. München: C. H. Beck, 2000.

Schimmel, Annemarie: Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam. München: Beck, 1995.

III. Frauenmystik im Islam

Schimmel, Annemarie: „Rābiʿa – Die Heilige der Liebe", in: Islamische Mystik, München 1998, 115–138.

IV. Vergleichende Mystik (Islam – Christentum)

Schimmel, Annemarie: Mystik der Weltreligionen. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

Massignon, Louis: La passion de Hallâj. Paris: Gallimard, 1975.

Massignon, Louis: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954

Küng, Hans: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München: Piper, 2004.

Waardenburg, Jacques: Islam und Mystik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

V. Interreligiöser Dialog & Mystik

Panikkar, Raimon: Der neue interreligiöse Dialog. München: Kösel, 1999.

Dupuis, Jacques: Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. Maryknoll: Orbis, 1997.

VI. Zeitschriften

Islamic Studies

Journal of Sufi Studies

TAUWETTER – Übersicht

2021

1/2021 Fratelli tutti – Über Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft
2/2021 Unsere Zukunft: einfach leben?!
3/4/2021 Leben im Anthropozän – Das Zeitalter der Menschen

2022

1/2022 Ukraine – Frieden schaffen – aber wie?
2/2022 Zeit für die Zeit
3/2022 Zeit – Ein Politikum – Geschichte und Uhren – Kalender und Strukturen

2023

1/2023 Sexualisierte Gewalt in der Kirche
Der steinige Weg der Aufarbeitung
2/2023 Geistlicher Missbrauch
Das Recht auf spirituelle Selbstbestimmung
3/2023 Synodalität – Auf dem Weg zu einer neuen Form von Kirche
4/2023 G*tt wird Mensch

2024

1/2024 Segen für alle – Heilsames für eine verwundete Welt
2/2024 Die unendliche Würde des Menschen ist unantastbar
75 Jahre Erklärung der Menschenrechte
3/2024 Stigmata – Verwundete Welt
4/2024 Hoffnungsschimmer – Lichtblicke in schwieriger Zeit

2025

1-4/2025 Märtyrer des Apostolats
Zur Seligsprechung französischer Zwangsarbeiter
in Deutschland während des Zweiten Weltkriegs

2026

1/2026 Anti-RASSISMUS – Gleichheit für alle Menschen
2/2026 Der Mystiker Franziskus – Zugänge zur Mystik des 13. Jahrhunderts



www.tauwetter.franziskaner.de