

Jesus und Maria in der persischen Poesie

„Der Sohn Marias, der Geschöpfe Leuchte . . .“ — so wird Jesus in Muḥammad Iqbāl's großem persischen *Mathnavî*, dem 1932 veröffentlichten *Ġavîdnâma*, genannt. Doch wenige Menschen im nicht-islamischen Gebiet wissen, wie groß die Rolle ist, die Jesus und seine jungfräuliche Mutter in der islamischen Überlieferung spielen. Gewiß, es gibt einige Artikel, vor allem in der Zeitschrift *The Muslim World*, die sich mit diesem Thema befassen (so die Studien von W. N. Wysham, J. K. Birge und zuletzt S. Sorudi, ebenso wie der noch nicht veröffentlichte Vortrag von Dr. Shomeis Sharik-Amin auf dem Iranistentag 1991 in Bamberg), aber sie sind nicht allgemein zugänglich. Immer wieder sind auch Versuche gemacht worden, das islamische Verständnis Jesu, des letzten großen Propheten vor Muḥammad, zu einem Thema des christlich-muslimischen Dialogs zu machen, wobei sich freilich die Unterschiede in der Christologie sehr klar zeigten.

Der Koran berichtet ja mehrfach von Jesus (Sura 4, 5 und 19), dem „Wort Gottes“ (Sura 3,40), das Gott in Maria legte und das „Geist von Ihm“ (4,171) ist: Jesus ist *al-masîḥ*, „der Messias“ und „der Diener Gottes“, lehnt es aber scharf ab, „Sohn Gottes“ zu sein (Sura 5,116). Mit feiner Einsicht sagt Nâṣir-i Khusrau im 11. Jahrhundert in einem seiner Gedichte, daß Jesus das Wort „Vater“ für Gott in einem tieferen Sinn verwendet habe, „aber die Mönche (d. h. die christlichen Theologen) haben es falsch interpretiert.“

Die Kreuzigung wird in Sura 4,155 ff. abgelehnt: „Nicht töteten sie ihn und nicht kreuzigten sie ihn, sondern jemand wurde ihm ähnlich gemacht.“ Dieser Koranvers ist von Maulânâ Rûmî im *Mathnavî* (VI, Z. 3267 ff.) zu der Geschichte erweitert worden, wie sich ein Neider als Jesus ausgab, um die Menschen um sich zu sammeln und dann anstelle des wirklichen Jesus gekreuzigt wurde . . .

Der Jesus, der dem Leser der mystisch getönten Dichtung und Prosa im persisch-türkischen Raum begegnet, ist der Jesus der Bergpredigt; er ist der Asket, der Milde und Güte verkörpert. Es gibt bei Ghazzâlî und seinen Vorgängern die Geschichte von den bleichen Asketen, in deren dritter Gruppe Jesus war, dessen Gesicht von Gottesliebe glänzte wie reines Gold.

Rûmî sieht ihn ebenfalls als Modell des Gottvertrauens und der Gottesliebe und schreibt im *Fîhi mâ fîhi*:

Es heißt, Jesus lachte viel, und Johannes weinte viel. Und sie waren Vettern. Johannes sagte zu Jesus: „Du bist wohl ganz sicher gegen die feinen Tricks Gottes, daß du so lachst?“ Jesus antwortete: „Du übersieht wohl ganz die subtilen und wundervollen Gnaden Gottes, daß du so viel weinst?“

Einer von Gottes Heiligen war anwesend. Er fragte Gott, welcher von den beiden den höheren Rang habe. Gott antwortete: „Derjenige, der besser von Mir denkt!“

Jesus lehrt auch, seinen Zorn zu unterdrücken, wie Maulânâ Rûmî sowohl in *Fîhi mâ fîhi* als auch im *Mathnavî* (Buch IV, 115—117) erzählt:

Ein kluger Mann hob an, Jesus zu fragen:
 „Was ist am schwersten in der Welt zu tragen?“
 er sagte: „Gottes Zorn — Die Hölle bebt
 vor ihm so wie auch jeder, der da lebt.“
 „Und was kann vor dem Gotteszorn mich schützen?“
 „Beherrsche den eig'nen Zorn — das wird dir nützen!“

Auch pflegte er Häßliches und Schlechtes zu übersehen. Sowohl ʿAttâr wie Nizâmî berichten poetisch, wie Jesus mit seinen Jüngern an einem toten Hund vorüberging, und während alle sich über den abscheulichen Anblick und den Gestank des Kadavers ärgerten, fand er auch hier etwas Gutes:

Er sprach aus gütiger Natur:
 „Die Zähne sind wie Perlen weiß!“

So zitiert Goethe Nizâmîs Vers in den *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan* („Allgemeines“); denn eine schöne Seele — das lehrt die Legende — entdeckt in allem etwas Schönes.

Als wahrer Asket ist Jesus derjenige, der keinen Platz hat, wohin er sein Haupt legen kann, und die Bemerkung im Evangelium (Matth. 8, 10) hat die mystischen Dichter des Islams inspiriert: Sanâ'î nimmt in seiner *Ḥadîqat al-ḥaqîqa* ebenso wie ʿAttâr im *Muṣîbatnâme* die alte Sufi-Legende auf, derzufolge Jesus nur einen halben Ziegelstein als Kissen benutzte; als der Satan ihn deshalb verspottete, weil selbst dies noch ein Anhängen an der „Welt“ bedeute, warf er den Ziegelstein fort. Rûmî aber hat der Erzählung in *Fîhi mâ fîhi* mit einem nicht übersetzbaren Wortspiel zwischen *awâl* „Schakal“ und *ma'wâl* „Zufluchtsort“ den treffendsten Ausdruck gegeben:

Es wird berichtet, daß Jesus in der Wüste umherzog, als ein gewaltiger Regen losbrach. Er ging, um Zuflucht im Bau eines Schakals zu finden, in der Ecke der Höhle. Als der Regen aufhörte, kam die Offenbarung zu ihm: „Verlaß den Bau des Schakals, denn seine Welpen haben deinetwegen keine Ruhe!“ Er schrie auf: „Herr, die Welpen des Schakals haben Zuflucht, aber der Sohn Marias hat keinen Zufluchtsort, keinen Platz, an dem er wohnen könnte!“

Maulânâ sagte: „Wenn die Welpen des Schakals auch ein Heim haben, so haben sie doch nicht einen solchen Geliebten, der sie aus dem Hause treiben würde . . . Die Huld eines solchen Vertreibenden und ein feines Ehrenkleid, das nicht für jede Gestalt paßt, zeigt Er dir ganz speziell und macht das Ortlose zu deinem Ort und führt dich zum Kreis Seiner ganz Vertrauten . . .“

Da Jesus das Vorbild der in dieser Welt Heimatlosen ist, wird ihm auch das Wort zugeschrieben: „Die Welt ist eine Brücke — geh hinüber, aber baue dir kein Haus darauf!“ — ein Wort, das am Eingangstor von Kaiser Akbars Residenz in Fathpur Sikri in schöner Kalligraphie geschrieben steht.

Gelegentlich nehmen mittelalterliche persische Dichter Erzählungen aus dem Evangelium auf, wie etwa Sanâ'î, der in der *Ḥadîqa* von dem Mann spricht, der sich sein Auge ausreißt, weil er auf etwas Unziemliches geblickt hat (eine Bemerkung, die auch auf einen Fürsten in Sind im 16. Jahrhundert angewandt wird). Aussprüche aus den Evangelien sind gleichfalls in die persische Literatur eingeflossen, wie etwa: „Wenn das Salz schal wird, womit soll man salzen?“ und das als *ḥadîth qudsî* vorkommende Gotteswort: „Ich war krank und du hast mich nicht besucht . . .“, das Rûmî in der Geschichte von Moses und dem Hirten im 2. Buch des *Mathnavî* erwähnt. Freilich kommt es dabei gelegentlich zu seltsamen Verbindungen, so, wenn Nâsir-i Khusrau sagt, man solle „nicht Wachteln und Manna vor die Säue werfen“, wobei er die den Muslimen wohlbekannte Geschichte von den Kindern Israels, die der Wachteln überdrüssig wurden (Sura 2,57 u. a.) mit dem Spruch des Evangeliums, „Perlen vor die Säue werfen“ verbindet. Jeder Prophet, so weiß der Islam, ist selbst ein Wunderzeichen Gottes, und im Falle Jesu ist seine vaterlose Geburt eines der Wunderzeichen des Schöpfers. So haben die Dichter immer wieder nach ʿAṭṭâr's Vorbild gesagt:

Er läßt ein Kind erscheinen ohne Vater;
Er läßt das Kind dann sprechen in der Wiege.

Weist es nicht auf Gottes Allmacht hin, der Adam ganz ohne Eltern, Eva ohne Mutter und Jesus ohne Vater erschaffen kann?

Daß der neugeborene Jesus sprach, um die Unschuld seiner Mutter zu verteidigen, ist aus Sura 19,31 bekannt und wird von zahlreichen Dichtern aufgenommen; Waṭwâṭ schwört „beim Glauben an die Fragen Jesu in der Wiege!“, während Nizâmî einmal die Lilie mit dem neugeborenen Jesus vergleicht, hat die Lilie doch nach poetischer Vorstellung zehn Zungen, mit denen sie in stummer Beredsamkeit Gott lobt und seine Wunder preist.

Sura 5, „Der Tisch“, spricht von dem geheimnisvollen Tisch, der Jesus vom Himmel gesandt wurde; aber, so meint Rûmî, die Menschen haben an diese Wunder ebensowenig geglaubt wie die Kinder Israels für Manna und

Wachteln dankbar waren. Denn, wie der gleiche Dichter an anderer Stelle sagt, das Wunder eines solchen gottgesandten Tisches kann nur der erfahren, der sich durch Fasten auf diese Gnade vorbereitet hat; worin man wohl eine Anspielung auf das Fasten Marias nach der Geburt Jesus sehen darf. Khâqânî sieht das Wunder etwas anders: Jeder erhält das, was er verdient — Jesus den Tisch Gottes, der Esel aber Stroh.

Sura 5 ist auch die wichtigste Quelle für Jesu Rolle als großer Arzt und Helfer, der Blinde sehend machen, Kranke heilen, Tote beleben kann. Vor allem die Beziehung von Jesus zu dem Blindgeborenen spielt in der Poesie eine Rolle: Waṭwât vergleicht die Frühlingsbrise mit Jesus, da sie das „blinde“ Auge der Narzisse öffnet (die Narzisse, immer dem Auge gleichgesetzt, ist ja weiß, was für die Augen auch „blind“ bedeutet). Dieses Wunder hat Maulânâ Rûmî auch den Stoff für die Geschichte vom Asketen geliefert (*Mathnavî* II, 449 ff.), der sich die Augen ausweint, aber darüber nicht betrübt ist, weil Jesus ihm ja das geistige Auge auftut, das viel wichtiger ist. Und in einem Ghazal singt der gleiche Dichter:

Ich war ein Auge voller Pein — so ergriff ich Jesus.

Ein Auge freilich kann Jesus nicht sehend machen, das der Nadel (also das Nadelöhr, *the needle's eye*). Aber sonst heilt er alle anderen Gebrechen, und Maulânâ schildert farbig die Lage vor Jesu Wohnstatt:

Die Klausen Jesu ist	der Tisch der Liebenden —
O kommt, Geplagte ihr —	weicht nicht von dieser Tür!
Von allen Seiten her	versammelten sich Leute
vom Schlag getroffen, blind	und lahm, und die in Fetzen.
Sie alle kamen morgens	zur Tür von Jesu Klausen,
daß er mit seinem Atem	sie von Gebrechen heile.
Wenn seine Litaneien	er dann beendet hatte,
dann trat der Fromme früh	aus seiner Tür heraus
und sah sie, Schar um Schar,	die Elenden und Armen
an seiner Schwelle dort	voll Hoffnung auf Erbarmen,
und sprach an jedem Morgen:	„O ihr Geplagten, seht —
Von Gott kam die Erhörung	für eurer Not Gebet.
So geht nun ohne Schmerzen	und Leid von diesem Platz
zur göttlichen Vergebung,	zu Gottes Gnadenschatz!“
Und alle, wie Kamele	gebunden lange Zeit,
die man jetzt von den Fesseln	an ihrem Knie befreit,
so rannten sie nach Hause	und liefen fröhlich fort,
leichtfüßig, froh, genesen	von seinem Segenswort!

Freilich — wenn die Menschen erst einmal geheilt sind, so vergessen sie meist, ihrem Wohltäter zu danken . . . Der Zauber (*fusûn*) Jesu durchweht die gesamte persisch-türkische klassische Dichtung. Jesus ist „die große

Alchemie“. Maulânâ Rûmî bezeichnet einige Male die Liebe und die Liebes-Ekstase als „Jesus“, der den „Kummer“, der als *dağğâl* personifiziert wird, überwindet. So verbindet er hier geschickt den Glauben, daß Jesus — „ein Zeichen für die Stunde“ (Sura 43,61) — vor der Auferstehung den Erzfeind bekämpfen und überwinden wird, mit der allgemein heilenden Tätigkeit des Sohnes der Maria. Jedoch weiß er auch, daß es eine Krankheit gibt, gegen die selbst er nichts ausrichten kann, und das ist die Dummheit. So erzählt er in einer amüsanten Geschichte (*Mathnavî* III, 2070 ff.), wie Jesus in die Berge flüchtet:

Weit in die Berge floh der Sohn Marias,
als wollt' ein Löwe wild sein Blut vergießen.
Ein Mann lief hinter ihm und rief: „O Jesus,
was rennst du so, wo keiner dich verfolgt?“
Doch derart eilens fuhr er fort zu rennen,
daß er vor Eile keine Antwort gab.
Der andre folgte ihm noch ein, zwei Meilen
und rief mit größter Mühe Jesus an:
„Um Gottes willen! Bleib doch einmal stehen —
ich habe ein Problem: dich flieh'n zu sehen!
vor wem, o Edler rennst du denn hinweg?
Kein Löwe folgt, kein Feind dir, fürchte nichts!
Er sprach: „Ich fliehe vor den Dummen! Fort! —
Ich mach mich frei; nun binde *du* mich nicht!“
Der sprach: „Bist du denn Christus nicht, sag an,
der Blinde und der Taube heilen kann?“
Er sagte: „Ja!“ „Bist du der König nicht,
der alles Unsichtbaren Zauber kennt,
und hauchst du damit einen Toten an,
dem Löwen gleich springt er lebendig dann?“
Er sprach: „Ganz recht, ich bin's.“ Der andre frug:
„Machst du nicht Vögelchen aus Lehm, ganz klug?“
Er sprach: „Jawohl.“ Der sagte: „Geist so rein —
du kannst doch alles — was bekümmert dich?
Du hast doch solche Kraft, daß in der Welt
von Menschen nichts sich dir entgegenstellt!
Was kümmert es die Sonne, die sich hebt,
auch wenn der Wintersturm am Himmel tobt —?“
Da sagte Jesus: „Bei dem Reinen Wesen
des Schöpfers, der den Leib, die Seele schuf,
ist's dieser Zauber, ist der Größte Name,
den ich auf Blinde blies, auf Taube, Lahme,
und haucht' ich ihn auf einen Berg aus Stein,
zerrisse der sein Kleid und fiel in Stücke,
haucht' ich ihn auf den Toten, würd' er leben,
haucht' ich auch Nichts, es würde etwas geben.“

Doch haucht' ich ihn auf eines Dummkopfs Herz
auch tausendmal — es würde ihm nichts helfen,
es bliebe harter Stein, sich niemals ändernd,
es würde Sand, aus dem nie Saat erwüchse!“
Er sprach: „Wie kommt es, daß der Name Gottes
dort hilft, und hier kein Nutzen ist, voll Spottes?
Es ist doch Krankheit dort und ist auch hier,
wie heilst du jenes, und nicht dieses hier?“
Er sprach: „Der Dummheit Schmerz ist Gottes Zorn,
doch Blindheit, Krankheit sind Heimsuchung nur.
Heimsuchung ist ein Schmerz, der Gnaden bringt,
doch Dummheit ist ein Schmerz, der Schaden bringt . . .!“
Flieh vor den Dummen, wie es Jesus tat.
Freundschaft mit Dummen: da vergießt man Blut,
so wie die Luft das Wasser langsam stiehlt,
so stiehlt den Glauben auch von dir der Dumme.
Er stiehlt dir Wärme, tauscht dir Kälte ein,
wie wenn du untern Hintern legst 'nen Stein.
Denn Jesu Flucht war nicht aus Furcht und Angst -
Es ist ja sicher — es war zur Belehrung.

Der Koran spricht in Sura 5,110 auch davon, daß Jesus, der heilkundige Prophet, kleine Tonvögel formte, denen er seinen wunderwirkenden Atem einhauchte und sie „mit Gottes Erlaubnis“ lebendig machte. Damit ist die Grundlage für die ungezählten Anspielungen auf die Kraft des Odems Jesu gelegt. Er erscheint Hunderte von Malen als Symbol für den Geliebten, vor dem der Liebende wie ein Tonvögelchen ist, oder auch für die Liebe selbst, denn nur der Geliebte kann dem vor Sehnsucht halbtoten Liebenden durch seinen Atem neues Leben einhauchen. Deshalb bittet der Liebende immer wieder um einen Kuß, denn:

Zur Seele kam die Lippe — reich deine Lippe mir,
daß ich dir legen kann die Seele in den Mund.

Der Kuß, der seit der Antike als Austausch zweier Seelen verstanden wird, wird so mit Jesu Wunderkraft verbunden:

Wenn einer fragt, wie Jesus die Toten belebte,
gib mir einen Kuß in seiner Gegenwart: „So! So!“

Dieser Vers Rûmîs ist in der späteren persischen und Urdu-Dichtung oft nachgeahmt worden. Aber die Dichter konnten auch tadelnd fragen:

Mich hast du getötet — und wessen Jesus warst du letzte Nacht?
das heißt, wen hast du durch deinen Kuß neu belebt?
Doch die vollkommene Hingabe des Liebenden wird besonders treffend wieder von Rûmî ausgedrückt:

Da Liebe der Jesus unseres Zeitalters ist und etwas Totes sucht,
stirb ganz und gar vor ihr, wie ich, und fürchte dich nicht!

Doch nicht nur im Geliebten verkörpert sich Jesus — er ist auch der Lenzwind, denn der grausame Winter hat die Pflanzen getötet, die nun auferstehen. Schon bei Abû ʿAlî-yi Marvazî findet sich dieser Vergleich, und nicht nur Anvarî, sondern auch viele spätere Dichter verbinden den Frühling mit Jesu belebendem Atem.

Solche Vergleiche sind jedoch nicht auf lyrische Verse beschränkt. Die lebensspendende Wirkung von Jesu Atem findet sich auch bei Panegyrikern, und sowohl Farrukhî wie Khâqânî — um nur zwei prominente Beispiele zu nennen — haben ihren Mäzen oder den Fürsten mit Jesus verglichen, weil seine Güte und Gerechtigkeit das tote Land neu belebt, wie Jesus Lazarus belebt hat (so bei Khâqânî, dessen Dichtung viele christliche Motive aufweist, die einmal zusammengefaßt werden sollten).

Freilich, schon früh wußte man, daß es Menschen gibt, die sich zu Unrecht als wunderwirkender Jesus ausgeben, so bemerkt Nâsir-i Khusrau:

Nicht jeder, dessen Mutter Maria heißt, ist ein Jesus
während Anvarî feststellt:

Nicht jeder, der einen Stab oder einen Esel hat, ist Moses oder Jesus.
(Die Zusammenstellung der beiden gegensätzlichen großen Propheten ist häufig in der persischen Poesie.)

Im frühen 17. Jahrhundert klagt dann Tâlib-i Âmulî am Moghulhof in Indien, daß Jesus besser seinen Laden schließen solle, da es keinen Unterschied mehr zwischen ihm und einem Tierarzt gäbe . . .

Der von Anvarî erwähnte Esel Jesu spielt in der Bildersprache eine zentrale Rolle. Einen Vers Saʿdîs übernehmend, schreibt Goethe im *West-östlichen Divan* („Buch der Sprüche“):

Wenn man auch nach Mekka triebe
Christus' Esel, wird er nicht
dadurch besser abgerichtet,
sondern stets ein Esel bliebe!

Rûmî wiederholt, wie viele andere, daß Jesus zwar zum Himmel aufgestiegen sei; sein Esel aber blieb zurück. Damit ist die Rolle des Esels festgelegt. Er ist das Symbol des Sinnlichen, Materiellen — Esel waren ja seit altersher als höchst sinnliche Tiere bekannt (wovon Rûmîs bekannte Geschichte im fünften Buch des *Mathnavî* ebenso Zeugnis ablegt wie die Tatsache, daß es am Abbasidenhofe als höchst unschicklich galt, Geschenke für Damen auf männlichen Eseln zu schicken). Der Gegensatz zwi-

schen dem materiellen Leib, dem Esel, und dem menschlichen Herzen oder der Seele wird vor allem von Rûmî in immer neuen Ausdrücken dargestellt, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglassen:

Fern sei des Esels Hintern von Jesu Wiege!
ist noch ein mildes Beispiel; schärfer drückt Rûmî den Gegensatz zwischen Materie und Geist mit dem Vers aus:

Wie könnte jemand den süßen Kuß Jesu finden,
der einen Esels-Hintern küßt?

Man soll den Esel deshalb nicht mit den Süßigkeiten Jesu füttern, mit Kostlichkeiten wie Selbstlosigkeit und geistigem Rausch, wie sie von Jesus kommen. Und das in der Dichtung häufige Motiv, daß jemand seinen Esel verliert, bedeutet den im Grunde willkommenen Verlust der groben Materie, des erdgebundenen Körpers. Und doch — Maulânâ gibt die Hoffnung nie auf: Selbst einem Esel können durch die Liebe Flügel sprießen, die Materie kann vergeistigt und geläutert werden.

Der jahrhundertlang beschworene Gegensatz Esel/Jesus wird natürlich, wie fast alle *topoi*, in späterer Zeit parodiert; Ghânî Kashmîrî (gest. 1661) meint deshalb:

Wer in des Geliebten Gegenwart von Jesu Lippe spricht, ist ein Esel!

Die Mystiker aber haben den Vergleich des menschlichen Herzens, des eigentlichen Organs der Gotteserkenntnis, besonders schön ausgeführt: Jesus ist das Herz, das mit der Milch des *dhikr*, des ständigen Gottesgedenkens, gespeist wird.

Jesus wurde — wie wir bereits gesehen haben — nicht gekreuzigt, sondern in den Himmel erhoben — „er ging zum Himmel auf Schwingen des Gebetes“, wie Maulânâ Rûmî sagt; und schon vor ihm hatte Sanâ'î in der *Ḥadîqa* geschrieben, daß ein ehrliches Gebet erhört werde, wenn Jesus vom vierten Himmel dazu „Amen“ sage. Oftmals wird daher sein Gebet erwähnt.

Man wird sich nun fragen, weshalb Jesus trotz seiner Askese und seiner Gottesliebe nicht im höchsten Himmel Platz gefunden hat, sondern im vierten — dem Sonnenhimmel — weilt. Der Grund dafür wird in frühen asketischen Schriften angegeben. Al-Ghazzâlî, dem Sanâ'î, ⁶Attâr, aber auch Ibn al-Ğauzî mehr oder minder folgen, weiß von seinen Vorgängern, daß Jesus bei seiner Wanderung noch einen Kamm und einen Becher bei sich trug, doch als er sah, daß man sich auch mit den Fingern kämmen und aus der hohlen Hand trinken kann, warf er beides weg. Das einzige, was man bei ihm fand, war eine Nadel — und für einen Heiligen wie ihn war das ausreichend als Beweis, daß er sich noch nicht ganz von der Welt gelöst hatte — denn für einen Vollkommenen wie ihn wiegt eine winzige Nadel

schwerer als die Schätze Qârûns, des Ungläubigen, der unter ihrem Gewicht in die Erde sank. Die Nadel war, wie Ġâmî sagt, wie ein Dorn im Fuß der *himmat*, des hohen Strebens von Jesus.

Die Szene von Jesus und der Nadel wird dann zum *topos*, und geschickte Meister wie Khâqânî haben diese Nadel wiederum mit dem „Faden der Maria“ verbunden, der unendlich fein gesponnen war.

Selbst im vierten Himmel aber ist Jesus weit von der Menschenwelt und ihren Problemen entfernt, und Rûmî fragt deshalb:

Was hat der Jesus im vierten Himmel mit der Kirche zu tun?

Eine ganz leise Kritik an Jesus — die in gewisser Weise mit der Legende von der Nadel zusammenhängt — ist enthalten in dem Ausspruch des Propheten Muḥammad, der bei Sarrâğ und anderen Sufi-Schriftstellern wiederholt wird und der Rûmî im *Mathnavî* (VI, 1186 ff.) inspiriert hat:

Wenn mein Bruder Jesus etwas mehr *yaqîn* („Gewißheit“) gehabt hätte, wäre er in der Luft gewandelt!

— so aber wandelte er — wie die Überlieferung berichtet — „nur“ auf dem Wasser. Es gibt daher auch Verse, in denen das Wasser, das Meer, *yam*, in einem Wortspiel verwendet wird: „Der Sohn Marias, *Maryam*, wandelte auf dem Meer, *bar yam*.“

Maria war einer von Ibn Ḥanbal zitierten Überlieferung zufolge eine der vier besten Frauen, die je gelebt haben, und sie wird mehrfach lobend und liebevoll im Koran erwähnt (Sura 3,31; 76,22; 21,19 und vor allem in Sura 19). Die Jungfrau, die im „inneren Gemach“, dem *miḥrâb*, des Tempels aufwuchs und wundersam gespeist wurde, ist ein Beweis für Gottes Wundermacht, und wegen des Wortes *miḥrâb* ist der Vers Sura 3,37: „Wann immer Zakarîyâ den *miḥrâb* betrat . . .“ auf vielen Gebetsnischen, *miḥrâb*, der Moscheen geschrieben. Dann erschien ihr Gabriel und blies Gottes Hauch in ihren Ärmel oder ihr abgelegtes Hemd, „legte Gottes Wort in sie“.

Die Schilderung der Verkündigung in Rûmîs *Mathnavî* (Buch III, 3700 ff.) gehört zu den bewegendsten Zeugnissen islamischer Marienverehrung:

Maria sah in ihrem Baderaum
wie eine Form, berückend und entzückend,
entwuchs vor ihr dem Boden: Gabriel,
der treue Geist, wie Mond und Sonne strahlend,
ein Schöner, schleierlos: wie der Moment,
da sich die Sonne hebt im Orient.
Ein Zittern überkam Marias Glieder,
denn sie war nackt und hatte Angst vor Schande.
Ja, könnte Yusuf diesen Schönen schauen,

er schnitt' sich in die Hand, wie einst die Frauen!
Er wächst gleich einer Rose aus dem Rasen,
gleich einem Traumbild, das dem Herz entspringt.
Maria sank entselbstet hin und sagte:
„Ich werfe mich in Gottes Schutz allein!“
Denn so gewöhnt war jene Unberührte,
daß sie die Last zum Unsichtbaren führte;
da sie erkannt: die Welt hat keine Dauer,
nahm klug sie sich nur Gott als Burg und Mauer.
Daß sie beim Tode eine Festung hätte,
daß ihr der Feind den Weg zum Ziel nicht sperre.

Schließlich aber gibt sich der Engel zu erkennen als einer, der nicht von Gott getrennt ist.

Die Jungfrauengeburt ist koranisches Dogma, und als ich einmal vor meinen Studenten in Ankara bei einer Übersicht über modernes Christentum erwähnte, daß viele moderne Christen nicht mehr daran glauben, sprang eine Studentin empört auf: „Dann sind wir ja viel bessere Christen als Ihr!“ Und die Bewegung, mit der gläubige Türken das Mariengrab auf dem Bülbül Dağı bei Izmir besuchen, zeigt die Liebe, die sie für die jungfräuliche Mutter Jesu haben.

Und auch in der Dichtung ist Maria zum Symbol liebenswerter und schöner Dinge geworden — selbst wenn dem europäischen Leser mancher Vergleich etwas unfromm vorkommt. Schon in der frühesten persischen Dichtung erscheint Maria als Zweig, der, vom Hauche Gabriels, d. h. dem Lenzwind, angehaucht, eine Knospe hervorbringt, die sich zur Rose „Jesus“ öffnet. So sagt Abû 'Alî-yi Marvazî:

Die Maria-„Knospe“, in deren Leib sich die Rose „Jesus“ befindet,
kommt mit geöffnetem Gesicht wie die Paradiesjungfrauen.

Bei Rûmî finden sich solche Vergleiche häufig. Dabei spielt auch der Duft der Rose eine wichtige Rolle, der ja die Seelen belebt, wie es einst der Hauch Jesu tat. Und der deutsche Leser wird unmittelbar an das Weihnachtslied „Es ist ein Ros' entsprungen . . .“ erinnert.

Auch als Wolke, geschwängert vom Winde, wird Maria manchmal gesehen; denn die Wolke bringt ebenfalls belebende Gnade für die Welt. In Indien kann Naẓîrî sogar die Monsunwolken mit Maria vergleichen. Weniger edel ist der oft bei Minûchihrî anzufindende Vergleich von Weintrauben mit Maria: sind sie doch jungfräulich schwanger und werden belebenden Wein gebären. Von hier versteht man, daß in der indo-persischen Poesie des 17. und 18. Jahrhunderts sogar die Weinflasche mit Maria verglichen wird, die den köstlichen belebenden Wein enthält . . .

Verständlicher ist es für uns, wenn Dichter ihre jungfräulichen, d. h. noch nie ausgesprochenen Gedanken in Beziehung zu Maria setzen: ihre Ideen, ihre Träume, niemals zuvor von Menschenhand berührt, bringen nur durch Gottes Beistand wundersame Worte hervor, die eindrucksvoll sind wie die Worte Jesu, der ja schon in der Wiege von der Unschuld seiner Mutter beredt Zeugnis ablegte.

Diese Verbindung wird besonders elegant, wenn der Dichter von dem im Koran bezeugten Wunder bei der Geburt Jesu spricht (Sura 19,23 ff.): In ihren Wehen griff Maria nach einem dürren Palmbaum, der sogleich frische süße Datteln in ihren Schoß schüttete (Paul Valéry's schönes Gedicht *La Palme* ist ein wundervolles europäisches Echo dieses Koranverses).

Der persische Dichter nun argumentiert, daß, wenn er das dürre Holz seiner Rohrfeder ergreift, die Inspiration die süßen Früchte seiner Verse erscheinen läßt (so Ġâmî).

Daß Jesu wunderbare Geburt und sein Zeugnis parallel steht zum Wunder, daß die unfruchtbare Elisabeth Johannes den Täufer gebar (Sura 3,41), wird hin und wieder in der Dichtung erwähnt, aber so weit ich sehe, spricht nur Rûmî im *Mathnavî* davon, daß Johannes sich noch im Mutterschoße vor dem ungeborenen Jesus neigte (*Mathnavî* II, 3602 ff.).

Maria wird auch — vor allem bei Rûmî — manchmal als der Leib angesehen, in dem die Seele, das Herz lebt, und wenn der Leib willentlich den Schmerz um den Geliebten trägt, der ihn vergeistigt, wird diese Maria „Licht über Licht“ (Sura 24,35). Dieser Gedanke führt Maulânâ Rûmî dann weiter zu einer Aussage in *Fîhi mâ fîhi*:

Es ist Schmerz, der den Menschen leitet . . . So lange Maria nicht die Schmerzen der Wehen . . . spürte, wandte sie sich nicht zu dem Baum, „Und die Wehen überkamen sie am Stamme einer Palme“: (Sura 19,23). Dieser Schmerz brachte sie zum Baum, und der dürre Baum trug Früchte.

Der Leib ist wie Maria. Jeder von uns hat einen Jesus. Aber solange sich in uns kein Schmerz zeigt, wird unser Jesus nicht geboren. Wenn der Schmerz niemals kommt, dann geht Jesus auf demselben geheimen Pfad, auf dem er gekommen war, zurück zu seinem Ursprung, und wir bleiben beraubt und ohne Anteil an ihm zurück.

So verwendet Rûmî ein halbes Jahrhundert vor Meister Eckhart ein Bild, das dem christlichen Leser aus den Schriften des großen deutschen mittelalterlichen Mystikers vertraut ist . . .

Es wäre schön, aber nicht ganz richtig, wenn man diese romantische, ja zärtliche Darstellung von Jesus und Maria als einzigen Versuch persischer Dichter ansähe, sich mit Jesus zu befassen. Gewiß, die Hochachtung vor

ihm, dem belebenden Seelenfreund, dem gottesliebenden Asketen, erscheint immer wieder, aber auch Kritik an der Askese als Lebenshaltung; und in einem ungewöhnlich scharf gehaltenen arabischen Gespräch hat Rûmî in *Fîhi mâ fîhi* auf die Absurdität des Gedankens hingewiesen, ein schwacher Mensch könne Gottes Sohn sein.

Kritik an der Kirche und ihren sich bekämpfenden Sekten ist nicht selten. Rûmîs lange und aufgefächerte Geschichte im Buch I des *Mathnavî* spricht von dem verräterischen Wezir, der, als Christ verkleidet, durch die Verteilung von Schriften ganz verschiedenen Inhaltes an seine Jünger erreicht, daß sich die christlichen Sekten gegenseitig zu vernichten suchen; nur diejenigen, die bei gründlichem Studium der Bibel das Wort vom zukünftigen Parakleten richtig auslegen, werden gerettet. Der Paraklet nun ist nach muslimischer Interpretation der *perikletos*, der „Hochgelobte“, auf den mit dem Wort *Aḥmad* in Sura 61,6 hingewiesen wird. Aḥmad aber ist Muḥammad . . .

Sanâ'îs Vorbild folgend, ermahnt auch Rûmî seine Leser, die „Einfarbigkeit Jesu“ zu erwerben, der im „Farbfaß Gottes“ (Sura 2,138) die reine Lichtfarbe der Seele angenommen hat.

Es gibt noch zahlreiche andere Anspielungen auf christliche Themen: Junge Mönche mit kreuzförmiger Haartracht erscheinen häufig in Trinkszenen, da man offenbar, wie arabische Gedichte aus dem 8. Jahrhundert und später berichten, in Klöstern gern dem Weingenuß frönte. Die Ikonostase orthodoxer Kirchen mit ihren vielen farbigen Bildern konnte den Poeten als Sinnbild für die vielfarbige und vielförmige Welt der Sinne dienen; Anspielungen auf die langgezogene Beichte erscheinen hie und da, und es wäre leicht, noch unzählige andere Bemerkungen aus der klassischen Dichtung zu sammeln. Aber selbst unter den merkwürdigsten Metaphern bleibt das Gefühl einer liebenden Verehrung für Jesus spürbar.

Doch die nähere Bekanntschaft mit den Repräsentanten moderner „christlicher“ Zivilisation hat neue Farben in das traditionelle Bild gebracht. Die britische Kolonialmacht hat das Idealbild verändert, und Iqbâl drückt in seinem *Ġavîdnâma* seine Verwunderung darüber aus, wie der Westen Christi Geist tagtäglich verrät und tötet, während Judas — der sich in einer dramatischen Szene gegen „Miss Europa“ verteidigt — nur Christi Leib verraten hat. Und bereits ein Jahrzehnt vorher hatte der gleiche Dichter behauptet, daß Europa zwar die Wunder Jesu vollbringen könnte, aber es sei noch erstaunlicher, daß Jesu Atem die Kranken Europas noch kränker zu machen scheine . . .

In jüngster Zeit sind auch in Iran kritische Stimmen zum traditionellen Jesusbild zu hören: Aḥmad Alvand hat ein Gedicht über „Jesus in Vietnam“ geschrieben, und Shaffī drückt, ähnlich wie Iqbāl, antiwestliche Gefühle aus, wenn er von Jesus spricht. Und wenn Minūchihr Âtashî in seinen Versen „Wenn ich Jesus wäre . . .“ behauptet, daß der tägliche Schmerz, den er erleiden muß, viel schwerer sei als der Jesu, der nur einmal gekreuzigt wurde und starb, so scheint die religiöse Sicht Jesu völlig verschwunden zu sein. Doch in Shâmlûs großem Gedicht „Der Tod des Nazareners“ wird noch einmal der Gedanke des Leidens und der menschlichen Undankbarkeit aufgenommen: Lazarus, der dem Retter sein neues Leben verdankt, denkt bei sich, Jesus hätte seine Kreuzigung ja vermeiden können, wenn er gewollt hätte — was braucht er sein Kreuz zu schleppen, sich geißeln zu lassen, wo er doch so viele Wunder gezeigt hat? Und während die klassische Dichtung die Realität der Kreuzigung immer, dem Koran folgend, abgestritten bzw. gar nicht erwähnt hat, wird sie hier als Wirklichkeit empfunden und dargestellt, wodurch der Jesus dieser modernen Dichter trotz all ihrer negativen Aussagen dem christlichen Glauben an die Kreuzigung doch in gewisser Weise näher steht als die klassischen poetischen Anspielungen auf „den Sohn Marias, der Geschöpfe Leuchte . . .“ und seine tröstende Rolle als belebender Geliebter. Doch die Bewunderung für jene Dichter, die in Jesus die Verkörperung des Herzens, des seelischen Prinzips im Menschen, gesehen haben, bleibt uns unbenommen.