

Sterben und Leben im Islam

... oder warum Derwische tanzen.

In diesem Beitrag soll der Fokus auf das Sterben in der von der Mystik geprägten Theologie und Anthropologie der Sufis gelegt werden, da der Sufismus – oftmals auch als Derwischtum bezeichnet – außerhalb muslimischer Lebenswelten nicht ausreichend bekannt ist. Im Allgemeinen wird der Tod im Islam und besonders im Sufismus als eine Art Transformation oder gar Metamorphose betrachtet. Damit ist der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern geradezu sein Anfang ...

Erdal Toprakyan

Prof. Dr. phil., Professor für Islamische Theologie an der Universität Luzern und Professor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur an der Universität Tübingen

Aufgrund der Corona-Pandemie sind wir alle seit Anfang 2020 fast stündlich mit dem Thema Tod konfrontiert. Oft schien es so, als habe der Tod das mächtigste Wort, welches alles andere in den Hintergrund gedrängt hat. Gleichzeitig fiel auf, dass sich viele Theolog:innen nur sehr zögerlich zu Wort gemeldet haben, obwohl sie sich zwangsläufig auch fachlich mit dem Tod beschäftigen. Insbesondere muslimische Theolog:innen haben sich bislang nahezu komplett aus der öffentlichen Corona-Debatte herausgehalten. Dabei wäre es für die Debatte um einen

Der Islam ist ein äußerst dynamisches, prozesshaftes, facettenreiches und vielschichtiges Phänomen.

sinnvollen Umgang mit der Pandemie sicherlich eine Bereicherung gewesen, wenn Theolog:innen zusammen mit Vertreter:innen etwa der Philosophie, sowie der Religions-, Kultur-,

Sozial-, Literatur- und Geschichtswissenschaften stärker in der öffentlichen Debatte wahrgenommen worden wären. Deshalb soll in diesem Beitrag das Thema *Sterben und Leben im Islam* thematisiert und aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden.

Zunächst einmal muss jedoch betont werden, dass – so wie jede Religion – auch der Islam weder in der Geschichte noch in der Gegenwartsgesellschaft als ein monolithisches Ding-an-sich zu betrachten ist, sondern als ein äußerst dynamisches, prozesshaftes, facettenreiches und vielschichtiges Phänomen. Deshalb kann es auch keinen endgültigen Konsens darüber geben, was Tod und Sterben aus islamischer Perspektive bedeuten. In diesem Beitrag soll der Fokus auf das Sterben in der von der Mystik geprägten Theologie und Anthropologie der Sufis gelegt werden, da der Sufismus – oftmals auch als Derwischtum bezeichnet – außerhalb muslimischer Lebenswelten nicht ausreichend bekannt ist. Im Allgemeinen wird der Tod im Islam und besonders im Sufismus als eine Art Transformation oder gar Metamorphose betrachtet. Damit ist der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern geradezu sein Anfang, weshalb in meiner Überschrift vom Sterben und Leben die Rede ist.

Sterben im Islam

In der Schrift *Der Tod als Thema der Kulturtheorie* von Jan Assmann heißt es, dass der Tod bzw. der Unsterblichkeitstrieb zwar ein Kultur-Generator ersten

Ein wichtiger Teil unseres Handelns entspringt dem Unsterblichkeitstrieb.

Ranges sei, sich aber aus kulturwissenschaftlicher Sicht kaum verallgemeinern lässt:

„Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Wohltätigkeit, entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren. [...] Alle Kulturen lösen dieses Urproblem der menschlichen Existenz auf ihre Weise, [...]. So einfürmig der Tod sich aus biologischer Perspektive ausnehmen mag, so tausendfältige Formen nimmt seine kulturelle Überformung und Bewältigung an.“¹

1 Assmann, Tod, 15f.

Auf eine weitere Problematik der Thanatologie, nämlich die Unmöglichkeit einer teilnehmenden Beobachtung, weist Thomas Macho in seinem Aufsatz *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich* hin:

„Während die meisten Gegenstände kulturhistorischer Forschung – von den Anlässen der ‚rites de passage‘ (Geburt, Sexualität, Krankheit) bis zu der technischen und materiellen Objektivationen jeder Kultur – bloß einen relativen Widerstand gegen ihre theoretische Analyse ausüben, bleibt der Tod das opake, undurchdringliche Phänomen schlechthin. Der Tod ist nur von außen bekannt, er gestattet keine ‚hermeneutische‘ Annäherung und keine ‚teilnehmende Beobachtung‘. Der Tod lässt sich nicht umstandslos als Erkenntnisgegenstand konstituieren: Dieser Satz bildet geradezu das notwendige negative Axiom jeder wissenschaftlichen Thanatologie [...].“²

Zugleich hält Macho fest, dass das Bild des Übergangs bzw. der Reise in zahlreichen Kulturen als eine Metapher für den Tod Verwendung findet: „Kaum ein anderes Bild hat sich im Laufe der Metaphorisierung des Todes stärker eingepägt als das Bild der Reise, des Übergangs, der Passage.“³

Kaum ein anderes Bild hat sich im Laufe der Metaphorisierung des Todes stärker eingepägt als das Bild der Reise.

Die Reisemetapher ist auch im Islam bekannt. So heißt es im Koran: „Gewiss gehören wir zu Gott, und gewiss kehren wir zu Ihm zurück.“⁴ An anderer Stelle im Koran steht geschrieben:

„Jede Seele wird den Tod schmecken und dann zu Uns zurückkehren.“⁵ Der Tod wird aber nicht nur als eine Reise zu Gott betrachtet, sondern auch als eine Art Erwachen. Demnach soll der Prophet Muhammad (gest. 632) in einem außerkoranischen Kontext gesagt haben: „Die Menschen sind im Schlaf. Erst wenn sie sterben, erwachen sie“. Dieses Prophetenwort steht sogar auf dem Grabstein der wohl berühmtesten deutschsprachigen Orientalistin und Mystik-Expertin Annemarie Schimmel (gest. 2003).

Im Sufismus wurden diese Vorstellungen weiterentwickelt und haben dazu geführt, dass der Tod als Wiedervereinigung mit dem bzw. der Geliebten, nämlich mit Gott, betrachtet wird.⁶ So wird die Todesnacht einer mystisch-heiligen Person als Hochzeitsnacht (ursprünglich als Scheb-i arûs) bezeichnet und jedes Jahr und jedes Jahr der Tod als Wiedervereinigung mit dem bzw. der Geliebten, nämlich mit Gott. Die Hochzeitsfeier der Hochzeitsfeier Maulânâ Dscheim im zentralanatolischen Konya (gest. 1273) und von Muînaddîn Tschischti im indischen Ajmer (gest. 1236), zu denen hunderttausende Menschen aus vielen Ländern pilgern. Die islamischen Mystiker:innen beziehen sich ganz besonders oft auf ein weiteres berühmtes, aber zugleich unter muslimischen Theolog:innen umstrittenes Prophetenwort, nämlich auf die außerkoranische Aufforderung „Sterbt bevor ihr sterbt“.

2 Macho, Tod, 91.

3 Ebd. 116.

4 Koran 2,156. Die Übersetzungen der Koranverse und anderer arabischer, persischer oder türkischer Texte und Begriffe stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Verfasser dieses Beitrags.

5 Koran 29,57.

6 Für eine kurze Einführung in die islamische Mystik vgl. Schimmel, Sufismus. Für eine ausführliche Darstellung des Sufismus vgl. Schimmel, Dimensionen.

7 Gölpınarlı, Mevlevî, 102-104.



Darunter verstehen die Sufis, dass es möglich und sogar erstrebenswert ist, die Todeserfahrung bereits vor dem biologischen Tod zu machen. Denn die Schwelle zwischen dem Diesseits, also unserer materiellen Welt, und dem Jenseits (Ghaib), also dem Bereich der Seelen, der Engel und auch Gottes, sei nicht so undurchlässig, wie es gemeinhin angenommen wird. Deshalb ist es das Ziel der Mystiker:innen, durch grenzüberschreitende Todes- und Jenseitserfahrungen die Gegenwart Gottes und sogar die ontologische Einheit des Schöpfers mit der Schöpfung bereits in dieser Welt zu erleben, wie es exemplarisch aus folgenden Zitaten von Maulânâ Dschelâladdîn Rûmî deutlich wird:⁸

„In Gottes Gegenwart passen keine zwei Ich. Du sagst ich und Er sagt ich – entweder stirbst du vor Ihm oder Er stirbt vor dir, damit keine Zweiheit bleibe. Dass Er stürbe, ist unmöglich im Äußeren wie als Vorstellung; denn Er ist der Lebendige, der nicht stirbt. So huldvoll ist Er, dass, wäre es möglich, Er um deinetwillen sterben würde, damit die Zweiheit verschwinde. Nun, da Sein Sterben nicht möglich ist, stirb du, damit Er bei dir aufscheinen möge und die Zweiheit verschwinde!“

„So halten diese Diener ihre Gesichter selbst in der Nacht der Welt auf Ihn gerichtet und haben sie von allem außer Ihm abgewandt. Also ist für sie die Auferstehung schon gegenwärtig.“

„Jede Wissenschaft, die in dieser Welt durch Studium und Acquisition erworben wird, ist die Wissenschaft der Körper; die Wissenschaft, die nach dem Tode – *Sterbt bevor ihr sterbt!* – erworben wird, ist die Wissenschaft der Religionen. Die Wissenschaft von *Ich bin Gott* zu kennen, ist Wissenschaft der Körper, *Ich bin Gott* zu werden, ist die Wissenschaft der Religionen.“

Ritualisierte Jenseitsvorstellungen im Sufismus

Tanz-Ritual des Maulâwî-Ordens

Eine sehr anschauliche Darstellung der islamisch-mystischen Jenseitsvorstellungen findet sich im Tanz-Ritual des Maulâwî-Ordens, welcher auf den bereits genannten Maulânâ Dschelâladdîn Rûmî zurückgeht. Dieses Ritual wird im Ordenskontext als *Semâ* bezeichnet, was auf Arabisch nicht „tanzen“, sondern „hören“ bedeutet, da das Hören der rituellen Musik eine Voraussetzung für das Tanzen und die daraus resultierende Gotteserfahrung darstellt. Im begrenzten Rahmen dieses Artikels kann auf die vielschichtigen Bedeutungsebenen der einzelnen Elemente des *Semâ*-Rituals nicht eingegangen werden, jedoch handelt es sich dabei im Allgemeinen um die mimetische Nachahmung der Erfahrungen des Propheten Muhammad und der sich auf ihn berufenden Sufis mit dem Sterben vor dem Sterben. Denn der Prophet Muhammad soll nach islamischer Tradition mindestens einmal eine Reise zu Gott, also ins Jenseits unternommen haben. Auch im Koran

⁸ Rumi, *Allem*, 80.86.361.

wird in Vers 17,1 angedeutet, dass der Prophet in einer Nacht von der Kaaba in Mekka zu einer fernen Gebetsstätte (Mesdschid-i aqsâ) gebracht worden sei.

Die tanzenden Derwische ahmen im Semâ-Ritual die Reise Muhammads ins Jenseits nach und stellen sie zugleich symbolisch dar.

Der Tradition nach fand diese Reise in der 27. Nacht des Mondmonats Red-scheb und zunächst einmal auf dem Rücken eines zumeist als fliegendes Pferd dargestellten Mischwesens namens Burâq statt.⁹ Bei der fernen Gebetsstätte soll es sich nach Meinung mancher Traditionarier:innen um den Ort des Felsendoms in Jerusalem handeln, andere hingegen gehen von einem himmlischen Ort über der Stadt Mekka aus. Von dort aus sei Muhammad – nun in Begleitung des Erzengels Gabriel – in sieben Himmels-sphären aufgestiegen, wo er in jeder Sphäre einem der großen Propheten im Islam – der Reihe nach Adam, Jesus und Johannes, Josef, Henoch, Aaron, Moses und schließlich Abraham – begegnete und schließlich die Schwelle zur Sphäre Gottes überschritt und in Seine Realität eintrat. Dieser Aufstieg Muhammads in die göttliche Sphäre wird als Mirâdsch bezeichnet, was auf Deutsch „Aufstieg“ oder auch „Leiter“ bedeutet.¹⁰ Die tanzenden Derwische ahmen im Semâ-Ritual die Reise Muhammads ins Jenseits nach und stellen sie zu-



gleich symbolisch dar.¹¹ Dabei tragen sie zu Beginn der Zeremonie, solange sie sich nicht drehen, einen schwarzen Umhang, der die materielle Welt darstellt.

Die Maulâwî-Derwische unternehmen eine symbolische Reise von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit.

Darunter tragen die Derwische weiße Kleider, die das Leichentuch symbolisieren. Die Filzmützen auf dem Kopf stehen für den Grabstein, was sich auch auf die Gräberkultur ausgewirkt

hat, da die Grabsteine der Maulâwî-Derwische Filzmützen nachgeahmt sind. Der gesungene Teil der Liturgie beginnt mit dem Lob des Propheten Muhammad, wobei auch an das Mirâdsch-Ereignis erinnert wird.¹² Anschließend umrunden die Derwische in Begleitung der rhythmischen Musik siebenmal den kreisförmigen rituellen Raum, so wie der Prophet die sieben Himmels-sphären bereiste; dreimal ohne sich dabei um die eigene Achse zu drehen, und viermal während sie sich um die eigene Achse drehen. Die Bewegung um die eigene Achse erfolgt – wie auch die Bewegung im Raum – gegen den Uhrzeigersinn, da der linke Fuß, das linke Bein und ganz besonders das Herz, das als Haus bzw. Thron Gottes betrachtet

9 Ibn Ishâq, *Leben*, 80-89.

10 Für die Darstellung des Mirâdsch durch den neben Rûmî wohl wirkmächtigsten Sufi, den Andalusier Muhyîddîn Ibn Arabî (gest. 1240) vgl. Ibn Arabî, *Reise*.

11 Gölpınarlı, *Mevlevî*, 77-109. Zum Semâ-Ritual und zur Symbolik Rûmîs vgl. auch Toprakyaran, 210-231.

12 Sağlar, *Mevlevî*, 78.

wird, das Zentrum der Drehbewegung bilden. Deshalb hebt das linke Bein auch nicht vom Boden ab, sondern dreht sich um die eigene Achse, wohingegen das rechte Bein rotierend für den Schwung sorgt. Der Standort des Ordens-Oberhauptes während des Rituals symbolisiert den Ort der göttlichen Vollkommenheit. Er verlässt nur am Höhepunkt des Rituals diesen Standort und läuft zur Mitte des Kreises und beginnt sich dort langsam zu drehen, jedoch ohne den schwarzen Umhang abzuwerfen und ohne die Arme zu öffnen. Wenn die Musik endet und sich alle wieder auf ihre Plätze auf den Boden setzen, werden Verse aus dem Koran rezitiert, zumeist Vers 2,115, welcher lautet: „Gottes ist der Osten, Gottes ist der Westen. Wohin auch immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht. Er ist der Allgegenwärtige, der Allwissende“.

Diese Form der Koranhermeneutik wird als allegorische Exegese (Tefsîr-i ischârî) bezeichnet.

Zusammenfassend kann über das Semâ-Ritual gesagt werden, dass die Maulâwî-Derwische eine symbolische Reise von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit unternehmen, indem sie die Schwelle zum Jenseits überschreiten und Gott schauen, oder: indem sie sterben bevor sie sterben.

Frauen durften in der Vergangenheit bei diesem Ritual lediglich als passive Zuschauerinnen anwesend sein, wobei sie auch dabei gelegentlich in Ekstase geraten sein sollen. Am Ritual selbst sind sie jedoch erst seit wenigen Jahrzehnten beteiligt. So gehören etwa die Anhängerinnen des Istanbuler Maulâwî-Meisters Hasan Çıkar (gest. 2018) zu jenen Tänzerinnen, die erstmals zusammen mit den Männern auftreten durften, wobei diese Frauen gelegentlich nicht weiße, sondern bunte Derwischkleider trugen. Einen Schritt weiter ging die Maulâwî-Meisterin Hayat Nur Artıran, ebenfalls aus Istanbul, die von ihrem eigenen Meister, Şefik Can (gest. 2005), zur Nachfolgerin bestimmt wurde und seitdem auch bei Ritualen die Leitung übernimmt. Um sich und ihre Anhängerinnen und Anhänger, die in gemischten Gruppen gemeinsam singen und tanzen, vor fundamentalistischen Angriffen zu schützen, lässt sie das Ritual aber immer nur in nicht-öffentlichen, streng vertraulichen Kreisen durchführen.

Aus Sicht der Mystiker:innen dient ohnehin sowohl die Pilgerfahrt zur Kaaba, als auch das Leben als Ganzes dazu, durch die Erfahrung der jenseitigen, göttlichen Sphäre, spirituelle Vollkommenheit zu erlangen.

Die siebenfache Umrundung des Raumes, das Drehen um das eigene Herz und die weiße Bekleidung erinnern auch an das Ritual der Pilgerfahrt zur Kaaba in Mekka. Denn auch die Kaaba wird siebenmal gegen den Uhrzeigersinn umrundet und wie das menschliche Herz als „Haus Gottes“ (Beit Allâh) bezeichnet. Folgendes Zitat macht deutlich, wie Rûmî die Bedeutung der Kaaba interpretierte, wobei diese Form der Koranhermeneutik als allegorische Exegese (Tefsîr-i ischârî) bezeichnet wird:

„[Der Koranvers 2,125 lautet:] *Und als Wir das Haus zu einem Versammlungsort für die Menschen und einem Zufluchtsort machten.* Die Exoteriker sagen, was



mit diesem Haus gemeint sei, sei die Kaaba; denn alle, die Zuflucht in der Kaaba suchen, finden Sicherheit vor allen Übeln, und es ist verboten, dort zu jagen, und nichts Böses darf dort getan werden. Gott der Erhabene hat jenes Haus auserwählt. Das ist alles schön und gut, aber es ist die Außenseite des Korans. Die Wahrheitskenner sagen, dass das Haus das Innere des Menschen sei [...] Der Sinn von „Kaaba, ist das Herz der Propheten und Heiligen, welches der Erscheinungsort der Offenbarung Gottes ist. Die sichtbare Kaaba ist ein Zweig davon. Wäre nicht das Herz – welchen Nutzen hätte die Kaaba? Umkreise die Kaaba des Herzens, wenn du ein Herz hast.“¹³

Aus Sicht der Mystiker:innen dient ohnehin sowohl die Pilgerfahrt zur Kaaba, als auch das Leben als Ganzes dazu, durch die Erfahrung der jenseitigen, göttlichen Sphäre, spirituelle Vollkommenheit zu erlangen. Nur der vollkommene und universale Mensch (Insân-i kâmil) sei ein wahrhaftiger Mensch, der sich dessen bewusst ist, dass er nicht nur den Geist Gottes (Rûh Allâh) in sich trägt, sondern auch das gesamte Universum. Alle anderen Menschen seien nicht nur biologisch, sondern auch geistig auf der tierischen Stufe der Triebseele (Nefs-i emmâre), weshalb solche Menschen „sprechende Tiere“ (Haiwân-i nâtiq) genannt werden.

Sowohl das Semâ- als auch das Semâh-Ritual können als symbolische Übergangsrituale des Sterbens vor dem Sterben durch eine Reise in die jenseitige, göttliche Sphäre bezeichnet werden.

Semâh-Ritual der Alevit:innen

Es gibt aber nicht nur große Parallelen zwischen dem Semâ-Ritual und dem Pilgerschaftsritual, sondern auch zwischen dem Semâ-Ritual der Tanzenden Derwische und dem Semâh-Ritual der Alevit:innen.¹⁴ Auch

beim Semâh-Ritual geht es um die Erfahrung der prophetischen Nachtreise in die göttlichen Sphären als Ausdruck des Sterbens vor dem Sterben. In den liturgischen Gesängen des alevitischen Tanz-Rituals wird sogar noch deutlicher auf die Nachtreise Muhammads Bezug genommen als im Ritual der eher sunnitisch geprägten Maulâwîs. Dies mag für Außenstehende überraschend sein, da es in den letzten Jahren innerhalb des Alevitentums zu einer verstärkten Distanzierung vom Propheten Muhammad gekommen ist, da gerade junge und säkulare Alevit:innen ihre Identität außerhalb des als streng und rückständig wahrgenommen und stark sunnitisch geprägten Islams suchen möchten.¹⁵ Besonders in der als Mirâdschîye bezeichneten Phase der Liturgie werden der Aufstieg in die göttli-

¹³ Rumi, Allem, 271.

¹⁴ Auf die verschiedenen ritualisierten Tänze, die etwa in Marokko, Kasachstan oder Pakistan von Anhänger:innen anderer islamisch-mystischer Gemeinschaften praktiziert werden und die ebenfalls viele Ähnlichkeiten mit dem Semâ- bzw. Semâh-Ritual aufweisen, kann in diesem kurzen Beitrag nicht eingegangen werden.

¹⁵ Vgl. Gorzewski, Alevitentum.

che Sphäre und die entsprechende Erfahrung Muhammads mimetisch dargestellt. In der alevitischen Version wird aber die Rolle von Alî (gest. 661 nach einem Attentat), dem Schwiegersohn und Cousin des Propheten, stark hervorgehoben. Muhammad soll bei seinem Aufstieg Alî in Form eines Löwen und bei seinem Abstieg in menschlicher Gestalt begegnet sein. Auch sei Muhammad beim Abstieg in einer Art Zwischenwelt zusammen mit Alî und weiteren 39 heiligen Frauen und Männern in einen Rausch geraten, und sie alle zusammen hätten sich im Raum ekstatisch gedreht.

Liminalität und Falter-Symbolik

Ritualtheoretisch können sowohl die Pilgerfahrt zur Kaaba, als auch die Tanzrituale der Maulâwîs und Alevit:innen mit dem Konzept der Liminalität, wie sie von Arnold van Gennep erdacht und von Victor Turner weiterentwickelt wurde, sehr gut erklärt werden. Demnach wird in Ritualen die Erfahrung kondensiert, dass das soziale Leben eine Abfolge von Bewegungen in Raum und Zeit ist, zu denen eine Reihe von Übergängen gehören, in denen Personen aus einem Stadium in einen anderen hinübertreten.¹⁶ Entsprechend können sowohl das Semâ als auch das Semâh-Ritual als symbolische Übergangsrituale des Sterbens vor dem Sterben durch eine Reise in die jenseitige, göttliche Sphäre bezeichnet werden.

Der Glaube an das Jenseits und die Wiederauferstehung nach dem Tod ist ein fester Bestandteil aller islamischen Glaubensströmungen.

Diese Rituale dienen aber nicht lediglich dazu, die überlieferte soziale Ordnung zu konservieren, sondern sie stellen vielmehr eine partiell kreative Performanz mit Erneuerungspotenzial dar, da die Bedeutungen der Handlungen

offen für Neuinterpretationen sind.¹⁷ So konnten in den letzten Jahrzehnten wie erwähnt zunehmend auch Frauen aktiv am Maulâwî-Ritual partizipieren und beim alevitischen Tanz-Ritual gab es stets sehr viele regionale Variationen. Darüber hinaus kann auch bei diesen Ritualen die von Turner beschriebene Dialektik von Struktur und Communitas beobachtet werden, worunter er ein Verhältnis ganzer und unvermittelter Kommunikation zwischen Mitgliedern einer gesellschaftlichen Gruppe versteht.¹⁸ Diese Dialektik führt zur Stärkung der Gruppenidentität, kann aber gleichzeitig zu gesellschaftlichen Transformationsprozessen führen.

Eine weitere zentrale Gemeinsamkeit zwischen dem Maulâwî-Ritual und dem alevitischen Semâh-Ritual ist der Umstand, dass die tanzenden Personen auch als Schmetterlinge bzw. Falter (Perwâne) bezeichnet werden. Im Sufismus symbolisieren besonders die Nachtfalter die Mystiker:innen, die sich aus Liebe zu Gott in die Kerzenflamme stürzen. Sie haben keine Angst davor, für die Liebe zu sterben, da sie im Jenseits mit dem bzw. der Geliebten vereint sein werden. Erst durch den biologischen Tod treten sie in das wirkliche und ewige Leben mit und in Gott ein. Entsprechend dichtet die Maulâwî-Mystikerin Şeref Hanım (gest. 1861) in ihrem Diwan mit Bezug zum Motiv des leidenschaftlichen Falters: „Für die Leute der Liebe ist die Auslöschung der Existenz ein Leichtes / Mein Herz ist ein Falter, der in die Flamme der Schönheit sich stürzt.“¹⁹

16 Vgl. van Gennep, Übergangsriten.

17 Vgl. Humphrey / Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*.

18 Vgl. Turner, *Prozeß*, 130-146.

19 Arslan, Şeref, 369. Vgl. auch Toprakyan, *Mystik*, 81-106.

Auch ihr ferner Zeitgenosse Johann Wolfgang von Goethe war vom Schmetterlings-Motiv berührt, weshalb er eines seiner schönsten Gedichte im West-Östlichen Diwan, das den Namen "Selige Sehnsucht" trägt, dem Falter widmete:²⁰

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Ueberfällt dich fremde Fühlung
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfassen
In der Finsterniß Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig.
Kommst geflogen und gebannt.
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du Schmetterling verbrannt.

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Auch die Idee zum Titel meines Beitrags kam mir beim Lesen des West-Östlichen Diwans, denn in einem anderen Gedicht aus seinem Diwan schreibt Goethe:²¹

Närrisch, dass jeder in seinem Falle
Seine besondere Meynung preißt!
Wenn Islam Gott ergeben heißt,
Im Islam leben und sterben wir alle!

Dieses „Im Islam leben und sterben“ wollte ich verwenden, jedoch in der umgekehrten Anordnung von Leben und Sterben, da im Islam sowohl der biologische Tod als auch das Sterben vor dem Sterben – wie dargestellt – als Vorstufe zum wahren Leben in Einheit mit Gott gesehen wird.

²⁰ Goethe, West-Oestlicher Divan, 32.

²¹ Ebd. 108.

Fazit und Ausblick

Der Islam ist eine Weltreligion, die sehr viele Richtungen und Facetten aufzuweisen hat. Zugleich ist der Glaube an das Jenseits und die Wiederauferstehung nach dem Tod ein fester Bestandteil aller islamischen Glaubensströmungen. Ebenso glauben alle Muslim:innen an einen barmherzigen und gerechten Gott, weshalb der Tod nicht als das Ende der Existenz, sondern als der Beginn eines wahrhaftigeren Daseins positiv gedeutet wird. Insbesondere die muslimischen Mystiker:innen haben die Idee einer Transformation oder Metamorphose durch das Sterben aufgegriffen und sind zu der Überzeugung gelangt, dass bereits vor dem biologischen Tod Jenseitserfahrungen gesammelt werden können. In diesem Beitrag wurden am Beispiel des Tanz-Rituals des Maulâwî-Ordens einige zentrale sufische Jenseitsvorstellungen vorgestellt. Insbesondere der auf den Propheten Muhammad zurückgeführte Ausspruch „Sterbt bevor ihr sterbt“ und die Erzählungen über dessen Nachtreise standen im Mittelpunkt der Darstellung. Es wäre sicherlich sehr spannend und auch ideengeschichtlich fruchtbar, die hier vorgestellten sufischen Jenseits- und Todesvorstellungen in Zukunft nicht nur – wie hier ansatzweise geschehen – mit dem West-Östlichen Diwan Goethes, sondern auch etwa mit Ovids Metamorphosen, Dantes Göttlicher Komödie, Novalis' Hymnen an die Nacht oder Sigmund Freuds Todestrieb ins Gespräch zu bringen. Außerdem wäre ein systematischer Vergleich zwischen den abrahamitischen Jenseits- und Todesvorstellungen und den entsprechenden Praktiken und Ritualen ohne Zweifel äußerst gewinnbringend. Dieser Artikel soll aber an dieser Stelle abgeschlossen werden mit einem Gruß von Hölderlin, auf dessen Tübinger Grabstein zwei Verse aus seinem Gedicht „Das Schicksal“ geschrieben stehen:

Im heiligsten der Stürme falle zusammen meine Kerkerwand
Und herrlicher und freier walle mein Geist ins unbekannte Land.

Literaturverzeichnis

Mehmet Arslan, Şeref Hanım Divanı (Der Diwan von Şeref Hanım), Istanbul 2002.

Jan Assmann, Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten (Erbschaft unserer Zeit 7), Frankfurt/M. 2000.

Arnold van Gennep, Übergangsriten. Übertragen und bearbeitet von K. Schomburg und S. Schomburg-Scherff, Frankfurt/M. 1986.

Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı (Die Verhaltensregeln und Grundlagen der Maulâwîs), Istanbul 1963.

Andreas Gorzewski, Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam, Schenefeld 2010.

Caroline Humphrey / James Laidlaw (Hg.), *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994.

Muhyiddin Ibn Arabi, *Reise zum Herrn der Macht. Meine Reise verlief nur in mir selbst*. Übertragen und bearbeitet von F. Langmayr und W. Herrmann, Zürich 2007.

Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*. Übertragen und bearbeitet von G. Rotter, Kander, 4. Aufl. 2008.

Johann Wolfgang von Goethe, *West-Oestlicher Divan*. Bearbeitet von J. Kiermeier-Debre, München, 3. Aufl. 2013.

Thomas Macho, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: Jan Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt/M. 2000, 89-120.

Maulana Dschelaladdin Rumi, *Von Allem und vom Einen. Fīhī mā fīhī*. Übertragen und bearbeitet von A. Schimmel, München, 2. Aufl. 1995.

M. Fatih Sağlar, *Mevlevî Âyinleri (Die Zeremonien der Maulâwîs)*. *The Music of Divine Love*, Istanbul 2008.

Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München, 5. Aufl. 2014.

Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München, 3. Aufl. 1995.

Erdal Toprakyan, *Islamische Mystik am Beispiel der osmanischen Dichterin Şeref Hanım (gest. 1861)*, in: Giulia Agostini / Michael Schulz (Hg.), *Mystik und Literatur. Interdisziplinäre Perspektiven*, Heidelberg 2019, 81-106.

Erdal Toprakyan, *Sufismus zwischen Essentialität und Universalität. Das Beispiel Maulana*.

Dschalaluddin Rumis (gest. 1273), in: Wolfgang Achtner (Hg.), *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive*, Stuttgart 2017, 210-231.

Victor Turner, *Prozeß, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese*, in: Rebekka Habermas / Niels Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings, Beiträge zur Historischen Anthropologie*, Berlin 1992, 130-146.

Alle Fotos © Erdal Toprakyan

