

Die Welt als Spiegelbild Gottes : paradoxe Metaphorik im mystischen javanischen Gedicht vom weisen Äthiopier und überheblichen Imam

Autor(en): **Wieringa, Edwin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **53 (1999)**

Heft 4

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147488>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE WELT ALS SPIEGELBILD GOTTES: PARADOXALE METAPHORIK IM MYSTISCHEN JAVANISCHEN GEDICHT VOM WEISEN ÄTHIOPIER UND ÜBERHEBLICHEN IMAM

Edwin Wieringa, Universität Leiden

Einführung

Wenn man Javaner nach ihrer Identität befragt, antworten fast alle: “Wir sind Moslems.” (Derveld 1982:109). Der Islam auf Java hat jedoch viele Formen angenommen, die in der Regel nicht doktrinär, sondern eher mystisch geprägt sind. “Auf Java,” so Schuurman, “atmet die ganze Bevölkerung in einer Atmosphäre von Mystik.” (Schuurman 1933:1) Geertz’ Trias der ‘javanischen Religion’ ist diesbezüglich allgemein bekannt geworden: Der Adel habe einen “Zugang zum Göttlichen vor allem auf dem Wege der Erleuchtung” entwickelt, “eine Art fernöstlichen Gnostizismus, zu dem auch kabbalistische Spekulationen und spiritualistische Übungen gehörten.” (Geertz 1988 [1968]:30). Die Bauern hätten “Geister, Götter, Dschinn und Propheten zu einem erstaunlich kontemplativen, ja philosophischen Animismus” verschmolzen, während die Händler einem Kompromiß zwischen ‘arabischen’ und ‘javanischen’ Islam geschaffen hätten (Geertz 1988 [1968]:30-31).

Abgesehen von der vielen Kritik, die Geertz’ Betrachtungsweise aufgelöst hat (vgl. Van de Pasch 1991:3-30), fällt auf, daß – wie so oft in anthropologischen Werken über Java – die javanische Kultur hier als eine nahezu schriftlose erscheint. Obschon die Mystik auf Java seit langem die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf sich gezogen hat, hat man die religiöse Literatur Javas größtenteils vernachlässigt. Vor allem die mystische *Suluk*-Dichtung stellt eine reiche Fundgrube dar, die sicherlich nicht hinreichend ausgewertet worden ist. Die Tatsache, daß Zoetmulders Dissertation aus dem Jahre 1935 über Pantheismus und Monismus in der javanischen *Suluk*-Literatur noch immer “the most important monograph ever produced on Javanese Islamic mysticism” ist, wie es Ricklefs, der Übersetzer dieses Buches, richtig formuliert, ist in dieser Hinsicht vielsagend (Ricklefs in Zoetmulder 1995:vii). Drewes schreibt diesbezüglich, daß “[i]n this field a lot of preliminary philological work is still to be done. It is particularly

desirable that comprehensive research into the literary genre represented by the *suluk*s should be taken in hand. It is pointless to write on the religion of Java without taking into account the store-house of religious utterances which the *suluk*-literature constitutes.” (Drewes 1968:211). Diese Behauptung hat ihre Gültigkeit noch immer nicht verloren.

Wie läßt sich die Mystik der *Suluk*-Literatur charakterisieren? Steht sie außerhalb der islamischen Hauptströmungen? In diesem Aufsatz möchte ich mich beispielshalber mit dem *Suluk Besi* befassen. Dieses Gedicht ist in recht zahlreichen Handschriften überliefert worden. Pigeaud (1970:191; 162) erwähnt im Katalog der Leidener Kollektion bereits zwölf Exemplare und Behrend (1990:778) zählt sieben in dem Museum Sonobudoyo zu Yogyakarta. Ein Nachmittag in der Leidener Universitätsbibliothek lehrte mich, daß es mehrere Versionen dieses Gedichtes gibt, wobei das Grundthema jedoch immer gleich bleibt: Ein Imam (*panghulu*) verachtet einen Äthiopier, der ihn um (mystische) Kenntnis gebeten hat. Der Äthiopier stellt dann einige Fragen, die der Imam nicht beantworten kann. Es zeigt sich, daß nicht der Äthiopier, sondern der Imam der dümmere ist.

Wie üblich in der javanischen Literatur ist das Gedicht anonym und undatiert. In einer Handschrift des Surakartaschen Palastes (mit der Signatur 109 Na) wird Prinz Wijil Kadilangu (ein Nachkomme Sunan Kalijagas), ein Hofdichter des 18. Jahrhunderts, als Autor genannt (Florida 1993:259 unter KS 480.3). Dieses Gedicht stellt jedoch eine längere Version in mehreren Cantos dar und enthält Exzerpte aus dem sog. *Suluk Musawaratan para Wali*, dem “Gedicht der Beratungen der Walis” (Florida 1993:262 unter KS 481.13; 266 unter KS 482.13).¹ Man darf annehmen, daß Prinz Wijil Kadilangu nicht der Urheber des *Suluk Besi* war, sondern einer seiner Bearbeiter. Möglicherweise stammt die älteste Version des Gedichts aus Cirebon (Drewes 1948:434).

Von Zoetmulder (1935:324-328; 1995:283-286) sind erstmals Teile des *Suluk Besi* in seiner Dissertation veröffentlicht worden. Seine Textgrundlage war eine Version des Cod.Or. 1796, S. 269-274 der Universitätsbibliothek Leiden. Vor kurzem hat ein Team des *Institut Agama Islam Negeri* (Islamisches Staatsinstitut) ‘Sunan Kalijaga’ in Yogyakarta eine andere Version (mit indonesischer Übersetzung) herausgegeben und zwar

1 Die hier erwähnten Walis sind die Heiligen, die laut Überlieferung den Islam nach Java gebracht haben.

den Cod.Or. 7375 der Universitätsbibliothek Leiden (Simuh et al. 1989: 128-137). Diese Version wurde von dem bekannten indonesischen Poeten Emha Ainun Nadjib (1989:32-39) in der indonesischen Sprache nachgedichtet und später von Steenbrink (1994:91-98) ins Niederländische übersetzt. Weiterhin hat das Team von Sindu Galba et al. (1992-1993:123-132) eine Handschrift aus der Bibliothek der Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, in Jakarta herausgegeben, namentlich Th.P. 81, in der sich auch eine Version des *Suluk Besi* befindet.

Von den drei Editionen ist m.E. Zoetmulders Bearbeitung zweifellos die beste, bietet aber leider keine vollständige Textausgabe. In den beiden indonesischen Werken, die vollständig sind, ist vieles mißverstanden worden. Selbstverständlich gibt es mehrere Möglichkeiten ein Gedicht zu interpretieren, aber mir scheint, daß beide indonesischen Teams nur selten ein Wörterbuch konsultiert haben. So kann es z.B. passieren, daß *be(k)si* als Tier aufgefaßt wurde (wahrscheinlich wurde an *peksi*, "Vogel" gedacht) (Galba et al. 1992-1993:123) oder, daß der Satz *dhaun ijo reké tanpa warsa* als "daun hijau tanpa batang" ("grünes Blatt ohne Zweig") übersetzt wurde (Simuh 1989:130). In Wirklichkeit stammt *besi* vom arabischen *ḥabašī*, "Abessinier, Äthiopier" und mit *warsa* ist "Regen" gemeint (also "grünes Blatt ohne Regen").

In diesem Aufsatz möchte ich eine vollständige Edition einer Version des *Suluk Besi* in Übersetzung mit anschließender Interpretation präsentieren. Der javanische Text ist der Leidener Handschrift Cod.Or. 7375 entnommen. Diese Handschrift enthält 41 *Suluks* aus Ceribon, die von Sultan Adiwijaya und Panghulu Abdul Kahar aus Cirebon gesammelt wurden. Im Jahre 1896 wurde sie dem bekannten niederländischen Islamwissenschaftler Snouck Hurgronje von Patih Arya Bratadiwijaya angeboten (Pigeaud 1968: 424). Soegiarto, der langjährige Assistent der Leidener Professoren der Javanologie, hat sie transliteriert in Cod.Or. 10.776.²

2 Pigeaud (1968:424) schreibt versehentlich Cod.Or. 10.766.

Transliteration und Übersetzung des *Suluk Besi*

- (1) *Winten ta pakè³ Besi sasiki*
amedhek maring pangulu besar
nedha winulang ngilmuné
kiyai nedha têngsun
winuruka pratingka jati
ing bodo uningena
tètèsing pangawru
kang dumugi ing mangripat
ing panadya kula punika angabdi
èstu dhateng ing tuwan
- Es war einmal ein äthiopischer Rechtsgelehrter,
 der an einen großen Imam herantrat
 mit der Bitte, in der Wissenschaft unterrichtet zu werden:
 “Kiyai⁴, ich bitte Euch,
 lehrt mich die wahre Lebensweise;
 Wisset, daß ich dumm bin,
 (aber ich möchte) einen Tropfen Wissen,
 der zur Erkenntnis führt.
 Ich möchte mich in Euren Dienst stellen,
 Euch wirklich dienen.”
- (2) *Ki pangulu moja(r) èsmu runtik*
isun ora sudi sapocapan
kalawan sira ing kéné
kang kaya sira warsu
kudu wor maring wong suci
wong mulya wong nagara
éman ngilmunisun
yèn sun-wèhena ming sira
ora pantes kagem déning wong Abesi
awakira wong Wandhan
- Der Imam sprach mit bösem Gesicht:
 “Ich will nicht reden
 mit jemandem
 wie Dir.
 Ich muß mit Heiligen,
 Aristokraten und Stadtmenschen umgehen.
 Du bist es nicht wert, daß ich Dir meine
 Wissenschaft gebe.
 Sie ist für Äthiopier nicht geeignet,
 Du bist (wie ein) Papua.”
- (3) *Mujadahé reké amangsuli*
kiyai sampun kadi mangkana
ambinakaken kulané
ki pangulu amuwus
panabdané èsmu abengis
Wandhan sira lunga
- Darauf erwiderte der Kämpfer:
 “Kiyai, benehmt Euch nicht so,
 behandelt mich nicht gleichgültig.”
 Der Imam antwortete
 mit grausamem Gesicht:
 “Papua, scher Dich fort

3 Soegiarto schlägt vor *reké* zu lesen, aber m.E. braucht der Satz nicht korrigiert zu werden (mit *pakè* ist *pakèh* gemeint).

4 *Kiyai*: Anrede für Geistlichen, isl. Lehrer (Gelehrten).

*saking masdisun
aja suwé anèng ngarsa
ningsun ora arep amuruka maring
sira jalma walaka*

aus meiner Moschee!
Bleib nicht länger bei mir;
ich werde Dich nicht unterrichten,
weil Du ein Uneingeweihter bist!”

(4) *Sabesi mèsèm matur ngasyasi
ki pangulu kula nedha wejang
kang basa segara gedhé
ing pundi tepinipun
layan papan kang tanpa tulis
tunjung tanpa talaga
prépun muradipun
kula anuhun dèn-wejang
sajatiné puniku wonten ing pundi
wonten ing sinten tuwan*

Der Äthiopier lächelte und flehte:
“Herr Imam, ich bitte Euch um Unterricht:
Was ‘große See’ genannt wird,
wo ist ihre Küste?
Und das Brett ohne Schrift?
Die Lotosblume ohne See?
Was ist ihre Bedeutung?
Ich bitte Euch um eine Erklärung.
Wo seid Ihr eigentlich,
in wem seid Ihr, Herr?

(5) *Damar murup tanpa sumbu
dhaun ijo reké tanpa warsa
modin ora na bedhugé
kalayan malhipun
sentrèg pisan kang anigasi

tanggal pisan purnama
kadya pa puniku
nuhun sajarwané pisan
uwus puniku mugi tuwan jatèni

layan babaring rahsa*

Eine Lampe, die brennt ohne Docht?
Ein grünes Blatt ohne Regen?
Ein Muezzin ohne Moschee-Trommel?
Und außerdem:
Beim ersten Anschlag der Lade am Hand-
webstuhl schon fertig sein?
Vollmond am Neumond?
Was soll das alles bedeuten?
Ich bitte um eine vollständige Erklärung
dieser Begriffe; möget Ihr die Wahrheit dar-
über sagen
und ihr Geheimnis enthüllen.

(6) *Layan sastra pundi kang karihin
layan pinten aksaraning Kuran
purwa tekèng wekasané
tuwan dados pangulu
sinten kang jenengaken kali
sinten nikahken tuwan
duk gagarwa wau
punapa praboting dhahar*

Und welcher Buchstabe ist der erste?
Wieviele Schriftzeichen zählt der Koran
von Anfang bis Ende?
Ihr seid Imam geworden,
wer hat Euch zum Richter ernannt?
Wer hat Euch ehelich verbunden
als Ihr geheiratet habt?
Was ist das Eßbesteck

*layan sinten kang andulang
[yèn tan auning
satata layan kéwan*

(7) *Ki pangulu riri amangsuli
ki Abesi aja kurang mahap*

*kang gedhé-gedhé purané
manira ngina wau
ing mangké dika apurani
yèn suka pakanira
uwus kang kadyèku
dhalal babarena dhawak
pan manira durung uning
[durung ngarti
sasmita pakanira*

(8) *Manira tedha babaring wangsit*

*poma para aja taha-taha
wedharen sabelakahé
ki Abesi amuwus
sagara ingkang tanpa tepi
pundi kang dédé Alla
salir mojud iku
kawulané mapan brastha
sirna ilang Datulla ingkang lumindhi
iku sagara jembar*

(9) *Dupi papan ingkang tanpa tulis
punika tingal Alla balaka
ora nana kawulané
tulisé tan kadulu
anging papan ingkang kaaksi*

und wer füttert Euch? Wenn Ihr es nicht
wißt,
steht Ihr den Tieren gleich.”

Der Imam antwortete leise:
“Ehrwürdiger Äthiopier, ich bitte um Ent-
schuldigung,
es tut mir schrecklich leid,
daß ich Euch beleidigt habe,
ich bitte jetzt um Vergebung.
Bitte,
erklärt mir
diese Begriffe,
weil ich Eure Symbole noch nicht kenne
und auch nicht verstehe.

Ich bitte um eine Enthüllung der geheimen
Mitteilungen,
bitte, sprecht frei heraus,
offenbart alles aufrichtig!”
Der ehrwürdiger Äthiopier erwiderte:
“Die große See ohne Küste,
was könnte es anderes sein als Allah:
Alle Geschöpfe,
die Diener werden vernichtet,
sie verschwinden, lösen sich auf im umfas-
senden Wesen Gottes (Dzattullah)
Das ist die weite See.

Und das Brett ohne Schrift
kann nur Allah sein:
es gibt keine Diener,
die Schrift kann man nicht sehen,
nur das Brett ist sichtbar.

*asung⁵ kahanan tunggal
wujuding Yyang Agung
wujud tunggal rasa tunggal
urip tunggal langgeng datan kena
[gingsir
iku papan tunggarang*

Es gibt nur ein SEIN,
die Existenz Gottes;
eine Existenz und ein *Rasa*,
ein Leben in aller Ewigkeit, unveränderlich.

Das ist das Brett ohne Schrift.

(10) *Sasmita reké tunjung kang jati*

*tanpa talaga tan ana liyan
Rok Ilapi sajatiné
pinangka Dat Yyang Agung
gènnya jumeneng tan amawi
prena gènnya ngadhawang
mengka ciptèng ulun
anané ing Dat mutelak
dadi tandha gumlar ing sawiji-wiji
tudu ananing Allah*

Nun, das Symbol von der Lotosblume, die
wirklich
ohne See ist, damit ist nichts anderes gemeint
als der Relations-Geist (*rûh idâfi*),
der aus dem Wesen Gottes stammt.
Er steht auf sich selbst,
auf einem schwebenden Platz.⁶
Ich denke nun,
daß er sich im absoluten *Dhat* befindet,
er ist ein Zeichen für die differenzierten Ent-
faltungen,
ein Hinweis auf das SEIN Gottes.

(11) *Damar murup tanpa sumbu*

*[mangkin
pon ananing Yyang jumeneng dhawak
ora nana ingkang gawé
sapertané amurub
urubipun murub pribadi
ora lan pakanana
tanpa sangkan murub
urubé tan kenèng pejah
angliputi ing sakyèng sawiji-wiji
dadya sakabè Sukma*

Nun zur brennenden Lampe ohne Docht:

Sie ist das Wesen Gottes, das auf sich selbst
gestellt ist;
keiner hat es gemacht,
trotzdem brennt es,
es brennt von selbst,
ohne Brennstoff,
das Brennen ist von unbekannter Herkunft
und ist unauslöschlich,
es beleuchtet alles zusammen,
also ist alles Gott.

5 Lese: amung.

6 Die Übersetzung ist hier sehr unsicher; *ngadhawang* wird im Wörterbuch von Gericke und Roorda (1901, Band I:522) erklärt als "zweven zoals een vrouw doet".

(12) *Dupi artiné kiyai modin
tanpa bedhug iku déning sipta
kang tanpa agama liré
kapendhem ngilmunipun
tan ana kabuka sademi
dadi jenengé ingwang
tan Kalèk tan makluk
patunggalaning tan tunggal
amibuhi sajagat ora na maning

kang liyan saking Alla*

Die Bedeutung des Muezzins
ohne Moschee-Trommel ist eine Darstellung
der Irreligiosität:
in seiner Wissenschaft begraben
ohne die geringste Öffnung.
Mein Name ist also:
weder Schöpfer noch Geschöpf,
Einheit ohne eins zu sein,
wenn die Welt vergrößert würde, würde
nicht mehr
da sein, außer Allah

(13) *Dhaun ijo ingkang tanpa warsi
sasmitané iku ing agesang
uripé aurip dhèwèk
sirna uriping ulun
wus jumeneng uriping Gusti
uripé ing kawula
kang tété ing tudu
sanyata urip-uripan
karana uripé lan uriping Gusti

urip tan lawan nyawa*

Ein grünes Blatt ohne Regen
symbolisiert das Leben:
Leben, das auf sich selbst gestellt ist.
Mein Leben verschwindet,
das Leben des Herrn bleibt existent
und ist das Leben des Dieners.
Der Hinweis ist deutlich,
eigentlich hat ein Diener kein Leben,
weil sein Leben und Gottes Leben gleich
sind,
ein lebloses Leben.

(14) *Dupi sentrèg pisan anigasi

punika sabda kun ing Hyang Sukma
ngandika sapisan déné
kanggé sandeng tumuwu
sinabdanan sabda sawiji
dadya gumlar sajagat

aselur lumintu
pon Gusti ana ing tuwan
pedhek pisan kadospundi dèn-ulati
tingaling maksu samar*

Beim ersten Anschlag der Lade am Hand-
webstuhl schon fertig sein
ist das Wort 'Sei!' ('*Kun!*') von Gott:
Er sprach nur einmal
zwecks der Schöpfung aller Geschöpfe.
Er sprach ein einziges Wort
und die ganze Welt wurde ins Leben ge-
rufen,
in langen Reihen ohne Unterbrechung.
Der Herr ist in Euch,
ganz nahe; wie könnt Ihr Ihn suchen,
wenn Ihr nicht deutlich seht?

- (15) *Tanggal pisan kapurnaman sidik kalud déning grahanané pisan*
puniku reké siptané
nenggè ingkang puniku
kanané mangké puniki
sampun kadi duk kuna
ing gaibul-guyub
sadèrèngé wonten tuwan
lir bagena puniku dipun kalingling
orané iku ana
- Vollmond wenn es wirklich Neumond ist
der zugleich verschwindet wegen der Verdunkelung,
ist ein Bild,
das bedeutet, daß
das SEIN
gleich wie früher ist,
in aller Heimlichkeit,
bevor Ihr existiert habt.
Gleich wenn man lange etwas anstarrt:
was da ist, ist nicht da.
- (16) *Wondéné sastra ingkang rumihin puniku alip tansur⁷ kang nyata dumadi lawan dhèwèké alip tansur puniku dènnya njeneng asuku alip araga Rasululla ya rasa ya Rasul iya Rasul ya Mukamad sajatiné iya iku insan kamil manusa kang sampurna*
- Was den ersten Buchstaben anbetrifft
es ist tatsächlich der Langvokal a,
er ist auf sich selbst gestellt,
der Langvokal a
steht am Fuß des *Alifs*,
sein Körper ist der Prophet Gottes,
er ist *Rasa*, er ist der Prophet,
er ist der Prophet, er ist Muhammad,
in Wirklichkeit ist er *al-insân al-kâmil*,
der Vollkommene Mensch.
- (17) *Tanpa wilangan sastraning dalil purwaning Kuran anur Mukamad bapa-babuning rok kabè dupi wekasanipun iya Mukamad kang alinggi ing Meka kang siniptan Mukamad puniku wiwitan dadi wekasan*
- Die Buchstaben der Wörter aus dem Koran
sind unzählbar,
Der Ursprung des Korans ist *Nûr Muhammad*,
Vater und Mutter aller Geister,
Das Ende des Korans
ist Muhammad, der seinen Sitz hat
im geistigen Mekka.
Dieser Muhammad
ist Beginn und Ende.

7 Gericke und Roorda (1901, Band I:695) erklärt dieses Wort als “de alif, waar zij als de lange a voorkomt.” Die Übersetzung ist hier unsicher.

<i>Lumra ing jagat ana jalu lan istri</i>	In der Welt gibt es überall Männer und
<i>anging badani buwat</i>	Frauen, aber sie sind nur körperliche Erzeugnisse.
 (18) <i>Tuwan ngadeg pangulu puniki</i>	 Herr, Ihr seid Imam,
<i>dédé tuwan angadeg priyangga</i>	aber Ihr habt Euch nicht selber ernannt,
<i>dédé ratu sajatiné</i>	in Wirklichkeit gibt es keinen König,
<i>Allah jatining ratu</i>	Allah ist der wirkliche König,
<i>kang andadèkaken ing kali</i>	der Euch zum Richter ernannt hat.
<i>lan tuwan yèn sembahyang</i>	Wenn Ihr das rituelle Gebet sagt,
<i>tinutan ing kaum</i>	folgt die Gemeinde nach.
<i>dédé tuwan kang sembahyang</i>	Aber nicht Ihr sagt das rituelle Gebet!
<i>yèn angaken mangkana tuwan</i>	Wenn Ihr das behauptet, dann ist Euer Gebet
<i>[pinasthi</i>	
<i>batal ing salat tuwan</i>	sicherlich vergeblich, Herr.

Der Äthiopier, ein perzonifiziertes Paradox

Es ist bekannt, daß *Suluk* nicht einfach zu interpretieren sind und ich muß leider mit Zoetmulder (1935:328) sagen, daß "unsere Übersetzung hier und da sehr unsicher war."⁸ Die Hauptfigur im Gedicht wird "(ki) Besi" genannt, ein Wort, das man nicht in den Wörterbüchern finden kann. Wie in der Einführung erwähnt wird, stammt es vom arabischen *ḥabaši*, Abessinier, Äthiopier. In der javanischen Literatur ist manchmal von dem Reich *Ngabesi* oder *Ngabesah* (< ar. *al-Ḥabaša*, Abessinien, Äthiopien) die Rede (Ricklefs 1974:388).

Laut einem Hadith soll der Prophet einmal über den Äthiopier gesagt haben: "Wenn er hungrig ist, stiehlt er; wenn er satt ist, treibt er Unzucht." (Lewis 1971:19). Natürlich gilt diese Tradition als unmaßgeblich, aber sie zeigt, welch schlechten Ruf die Äthiopier schon in der Frühgeschichte des Islam hatten. Wegen der dunklen Hautfarbe und des Kraushaares vergleicht der Imam im Gedicht den Äthiopier mit einem

8 Vgl. Drewes 1968:211: "My translation can only be a tentative one, as will be easily understood by all who are not new to the subject of Javanese religious and ethical literature."

Papua, was sicherlich nicht als Kompliment zu verstehen ist. In den Augen der Javanen waren Papuas abschreckende Ungeheuer, die Affen gleichstanden (Wieringa 1994:59). In einer Kultur, in der eine helle Hautfarbe das Ideal darstellt, wurde Negriden der unterste Rang zugewiesen (Derveld 1982:114-115). In einer anderen Handschrift des *Suluk Besi* (Universitätsbibliothek Leiden Cod.Or. 7461) lesen wir im ersten Vers, daß der Imam sich von dem Äthiopier abwandte und spuckte, während er sagte:

èh Besi lungaa saking ingriki

Hé Äthiopier, geh weg von hier!

èh Besi sira ala

Hé Äthiopier, Du bist häßlich!

Das javanische Wort ‘häßlich’ (*ala*) ist gleichbedeutend mit ‘schlecht, übel’. Der Augenschein trügt in diesem Fall: Der Äthiopier ist zwar äußerlich häßlich, aber er besitzt die mystische Weisheit. Lewis (1971:20) hat das rhetorische Mittel, das hier benutzt wird, als *trajectio ad absurdum* bezeichnet: “A principle is asserted and an extreme, even an absurd example of it is given – but the purpose is to show that the principle still applies in this extreme and absurd formulation.” In vielen arabischen Geschichten spielt der Schwarze die Rolle des simplen Gläubigen. Lewis’ Kommentar dazu gilt m.E. auch für den *Suluk Besi*: “There are many anecdotes of a well-know religious type in which the black appears as the simple pious man contrasted with the clever but wicked. And here again one cannot help feeling that this is an example of the *trajectio ad absurdum*. The point that the narrator seeks to make is the superiority of simple piety over clever wickedness, and the black is chosen as the ultimate example of simplicity.” (Lewis 1971:99).

Javaner würden vielleicht *pinter aling-aling bodoh* sagen, d.h. er (der Äthiopier) verbirgt seine Klugheit hinter Dummheit (vgl. Rinkes 1912:149). Am Anfang hat er den Imam gebeten, ihn zu unterweisen. Der Imam hat kein Interesse, sich mit ihm einzulassen. Er war früher, wie es in anderen Versionen heißt, Lehrer der Weisheit, der edle Personen unterrichtete (Universitätsbibliothek Leiden Cod.Or. 1795 (15), Vers 3; Cod.Or. 6587, S. 54). Als der Äthiopier seine Fragen stellt, zeigt sich, daß der Imam nur Bücherweisheit besitzt. Der Imam muß den Äthiopier demütig um Verzeihung bitten und wird zu seinem Schüler.

Die paradoxe Metaphorik

Das Gedicht vom Äthiopier ist voller Paradoxe. Der Äthiopier ist nicht nur selber ein perzonifiziertes Paradox, er drückt sich auch in Paradoxen aus. Es ist paradoxal, daß wo es sich um das völlig Bild- und Gestaltlose handelt, eine Fülle der Bilder benutzt wird: "Hinter der schillernden Pracht der Bilder steht die majestätische Bloßheit des Bildlosen" (Van der Leeuw 1977:570).

Der Grundgedanke des *Suluk Besi* ist die Lehre von der Einheit des Seins. Ihren Namen *Wujûdîya* verdankt sie dieser Betrachtungsweise, denn es gibt nur ein *Wujûd* ('Sein, Existenz'), dessen Entfaltung die sieben Grade darstellen (Zoetmulder 1965:297). Diese Lehre geht auf Ibn al-'Arabî und seine Schule zurück, in der vor allem al-Jîlî mit seinem Werk *al-Insân al-kâmil* ('Der vollkommene Mensch') großes Ansehen in Indonesien genoß.

Die paradoxe Metaphorik im *Suluk Besi* verwendet verschiedene Varianten eines Themas, namentlich, daß es kein Sein gibt außer Allahs Sein und daß das Sein der Welt das Sein Allahs bildet. Das Bild der großen See, das Vielheit und zugleich Einheit ausdrückt, ist uns auch aus anderen Werken bekannt (Van Nieuwenhuijze 1945:196; Zoetmulder 1965:298). Die Lotosblume, die ohne Wasser wächst; die Lampe, die ohne Docht brennt und das grüne Blatt, das keinen Regen braucht, versinnbildlichen alle das Sein Gottes, das absolut und unabhängig existiert.

Das Bild des Muezzins ohne Moschee-Trommel kann vielleicht als eine figürliche Ohrfeige für den Imam aufgefaßt werden. Die orthodoxen Besserwisser besitzen nur Bücherweisheit, sie sind "in der Wissenschaft begraben", haben aber keine Ahnung von der mystischen Wirklichkeit und sind deswegen "ohne Religion".

Gott hat die Welt durch Sein göttliche Schöpfungswort *kun* ('sei!') in einem Augenblick geschaffen. Wie es im Koran (Sure 2, 117) ausgedrückt wird: "Er ist der Schöpfer von Himmel und Erde. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie" (*kun fa-yakûnu*; mehrmals im Koran zu finden). Der Gegensatz ewig-zeitlich wird als "lästiger Ballast" (Zoetmulder 1965:299) empfunden: Das Rätsel vom Vollmond beim Neumond, der zugleich verschwindet wegen der Verdunkelung, weist darauf hin, daß Gottes Sein ewig und unveränderlich ist.

Alif ist die erste Buchstabe des Alphabets. *Alif* weist mit seinem Zahlwert 1 auf den Einen und Einzigen Gott hin. *Alif tansur* wird hier gleichgesetzt mit dem Propheten Gottes. Dann wird gesagt:

ya rasa ya Rasul

er ist *Rasa*, er ist der Prophet,

iya Rasul ya Mukamad

er ist der Prophet, er ist Muhammad.

Das Wort *rasa* hat mehrere Bedeutungen: "Es bedeutet Geschmack und Gefühl und kann daher für das Schmecken und Fühlen der höchsten Wirklichkeit verwendet werden; es bedeutet aber auch Körpersaft und Essenz oder das Wesentliche in allem sowie Samen und damit Lebensträger. Daneben wird es noch mit dem Wort *rahsa* (Skr.: *rahasya*) verwechselt, das "geheim" bedeutet, und kann so zur Wiedergabe des arabischen *sirr* dienen. Dieses Wort ist in der islamischen Mystik sehr bekannt, vor allem aus dem überlieferten und Allah selbst zugeschriebenen Adagium: "Der Mensch ist Mein Geheimnis (*sirr*) und Ich bin sein Geheimnis" (Zoetmulder 1965:305).

Das Licht Muhammads (*nûr Muhammad*) ist die ewige Seinsform und der Prototyp des später als Vollkommener Mensch erscheinenden Propheten.⁹ Bei der Entfaltung zum differenzierten Sein kommt ihm die Rolle des Demiurgen zu: Es ist "Vater und Mutter aller Geister". Die Grad-Einteilung der Seinsauffassung endet mit dem Grad des Vollkommenen Menschen (*al-insân al-kâmil*). Dieser Mensch ist Muhammad, der nicht nur das Siegel, sondern auch die Zusammenfassung des Ganzen ist: "Er trägt als Mikrokosmos auch den Makrokosmos in sich und bildet deswegen nicht nur das Ende der Seinsentfaltung, sondern auch ihren Kulminationspunkt." (Zoetmulder 1965:296-297).

Die unzählbaren Buchstaben im Koran sowie die vielen Männer und Frauen sind wiederum ein Beispiel für die Differenzierungen, in die Gottes Sein sich nur scheinbar aufspaltet. Das Sein der Erscheinungswelt ist nur illusorisch: der König und auch der Imam selbst sind Spiegelbilder Gottes. Hier vernehmen wir wieder ein Echo der Lehre Ibn al-'Arabîs, der die sichtbare Welt das Erscheinende (oder das Äußere, Sichtbare) und die unsichtbare Welt das Verborgene (oder das Innere, Unsichtbare) nannte. Ibn

9 Die Erzählung über das Licht Muhammads gehört zu den frühesten islamischen Geschichten in Indonesien, s. Wieringa 1996:99-100.

al-‘Arabî ging soweit zu sagen, daß die Welt der sichtbare Aspekt Gottes und Gott der unsichtbare Aspekt der Welt sei. Die sichtbare und unsichtbare Welt verhalten sich ähnlich zueinander wie Spiegel und gespiegelter Gegenstand: “Die sichtbare Welt spiegelt das Unsichtbare, insofern Gott in der Schöpfung erscheint, die daher (...) voller Erscheinungsorte ist.” (Bür-gel 1991:323).

Schluß

Die vorherrschende Auffassung über die ‘javanische Religion’ ist, daß sie aus einer Mischung von alt-autochtonen, hindu-buddhistischen und islamischen Elementen zusammengesetzt sei. Der javanische Islam gilt im allgemeinen als synkretistisch und der Mystik zugeneigt, so daß er als nicht ‘orthodox’ oder nicht ‘echt islamisch’ bezeichnet wird. Was ist aber mit der ‘javanischen Religion’ gemeint? Der *Suluk Besi* weist Gedankengut auf, das aus vielen Teilen der islamischen Welt bekannt und bestimmt nicht nur typisch javanisch ist. Die Vorstellung von Muhammad als Vollkommener Mensch, ja sogar als Licht, aus dem alles erschienen ist, zeugt von einer großen islamischen Frömmigkeit. Man könnte mit Ali S. Asani (1995:23-24) sagen, daß je weiter das Land des Dichters von Arabien entfernt ist, desto romantischer und exotischer die Bilder von Muhammad werden.¹⁰

LITERATURVERZEICHNIS

ASANI 1995: Ali S. Asani, “The Prophet Muhammad in Indo-Muslim poetry,” in: Ali S. ASANI & Kamal ABDEL MALEK in collaboration with Annemarie SCHIMMEL, *Images of the Prophet in popular Muslim poetry*; Columbia, 1995, S. 19-45.

BEHREND 1990: T.E. Behrend (Hrsg.), *Katalog induk naskah-naskah Nusantara. Jilid 1: Museum Sonobudoyo Yogyakarta*, Jakarta, 1990.

10 Asani 1995:23-24. Asani knüpfte an eine Bemerkung von Schimmel 1981:168 an.

BÜRCEL 1991: Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München, 1991.

DERVELD 1982: F.E.R. Derveld, *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname*, Groningen, 1982.

DREWES 1948: G.W.J. Drewes, "Een handschrift met Soeloeks uit Tjerbon," *Orientalia Neerlandica; A volume of Oriental Studies*; Leiden, 1948, S.431-441.

DREWES 1968: —, "Javanese poems dealing with or attributed to the saint of Bonang," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124 (1968), S. 209-240.

FLORIDA 1993: Nancy K. Florida, *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts. Volume 1: Introduction and Manuscripts of the Karaton Surakarta*, Ithaca, New York, 1993.

GALBA 1992-1993:., Sindu Galba et al. (Hrsg.), *Suluk Sujinah*, Jakarta, 1992-1993.

GEERTZ 1988: Clifford Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam: Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt am Main, 1988 [Originalausgabe: *Islam Observed. Religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago, 1968]

GERICKE & ROORDA 1901: J.F.C. Gericke & T. Roorda, *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek*, Amsterdam/Leiden: 1901 [2 Bände]

LEEUEW 1977: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1977 [4. Auflage]

LEWIS 1971: Bernard Lewis, *Race and Colour in Islam*, New York, 1971.

NAJIB 1989: Emha Ainun Najib, *Suluk Pesisiran: 10 Suluk dari Lor 7375 dipuitiskan*, Bandung, 1989.

NIEUWENHUIJZE 1945: C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Šamsu'l-Dīn van Pasai*, Leiden, 1945.

PASCH 1991: J.P.M. van de Pasch, "De criticus wikt, Clifford Geertz beschikt. Recensies over 'The religion of Java': een kritische beschouwing," *Jambatan* 9 (1991), S. 3-30.

PIGEAUD 1968: Theodore G. Th. Pigeaud, *Literature of Java. Volume II: Descriptive Lists of Javanese Manuscripts*, The Hague, 1968.

PIGEAUD 1970: —, *Literature of Java. Volume III: Illustrations and Facsimiles of Manuscripts, Maps, Addenda and a General Index of Names and Subjects*, The Hague: 1970.

RICKLEFS 1974: M.C. Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792. A history of the division of Java*; London, 1974.

RINKES 1912: D.A. Rinkes, "Pangéran Panggoeng, zijne honden en het wajangspel," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 54 (1912), S. 135-207.

SCHIMMEL 1981: Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet: Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München, 1981.

SCHUURMAN 1933: Barend Martinus Schuurman, *Mystik und Glaube im Zusammenhang mit der Mission auf Java*, Den Haag, 1933.

SIMUH 1989: Simuh et al. (Hrsg.), *Suluk, the mystical poetry of Javanese Muslims (41 Suluks/LOr 7375)*, Yogyakarta, 1989.

STEENBRINK 1994: Karel Steenbrink, *Islamitische mystiek uit Indonesië*, 's-Hertogenbosch, 1994.

WIERINGA 1994: Edwin Wieringa, *Babad Bangun Tapa. De ballingschap van Pakubuwana VI op Ambon 1830-1849*, Leiden, 1994.

WIERINGA 1996: —, "Does traditional Islamic Malay literature contain shi'itic elements? 'Ali and Fâtimah in Malay hikayat literature," *Studia Islamika* 3 (1996), S. 93-111.

ZOETMULDER 1935: P.J. Zoetmulder, *Pantheïsme en monisme in de Javaansche Soeloek-litteratuur*, Nijmegen, 1935.

ZOETMULDER 1965: —, “Der Islam,” in W. Stöhr & P. Zoetmulder (Hrsg.), *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart, 1965, S. 280-309.

ZOETMULDER 1995: —, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature. Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. Edited and translated by M.C. Ricklefs, Leiden, 1995.

