

Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption

Michael Hofmann¹

Abstract

The article shows that Heinrich Rückert is one of the most interesting voices within the corpus of texts showing German encounters with Islam in the 19th century. While actual reflections on the European and American relation to Islam are largely influenced by a point of view stressing a “Clash of Civilisations” (Samuel Huntington), especially after 9/11, Rückert's occupation with the texts and poems of Mevlana Rumi shows that the humanistic and poetic implications of Rumi's work helped Rückert to find a poetic language that placed itself in the tradition of Goethe's “West-östlicher Divan” and a German pantheism that is to be seen in the context of the “Spinoza renaissance” at the beginning of the 19th century. Islamic culture is in Rückert's work a part of the heritage of mankind and of a humanism that goes far beyond the limits of eurocentrism.

„Mystik“ ist in der westlichen ‚Kulturindustrie‘ ein Teil der Popkultur. So hat die Sängerin und Performance-Künstlerin Madonna ein Album mit Texten Mevlana Rumis aufgenommen, gleichzeitig aber auch ihr Interesse an der jüdischen Kabbala demonstriert. Die Tanzenden Derwische des Mevlana-Ordens fungieren als belebendes Moment für die türkische Tourismus-Industrie. Mystik wird als eine religionsübergreifende spirituelle Einstellung verstanden, die sich nicht mit den Dogmen und den spezifischen Ritualen der positiven Religionen auseinanderzusetzen hat. Der Sufismus steht somit neben der Kabbala, neben der christlichen Mystik Meister Eckeharts und dem Buddhismus. Neben der pseudoreligiösen Tendenz zu einer „Wellness-Religiosität“, die sich gegenüber ernsthaften spirituellen Erfahrungen verschließt, ist die Gefahr einer oberflächlichen Versöhnung der Religionen durch eine Verkleisterung der Differenzen nicht zu übersehen. Ein intellektuell und ethisch verantwortungsvoller Umgang mit religiösen Differenzen muss demgegenüber getreu dem Muster interkultureller Begegnungen die Unterschiede ernst nehmen, die spezifischen Eigenarten des jeweils Anderen verstehen und reflektieren und so eine Alteritätserfahrung ermöglichen. Den unvoreingenommenen Beobachtern religiöser Befindlichkeiten in Europa und Amerika fällt auf, dass sich im Geist der Postmoderne neben dem fundamentalistischen Beharren auf der Wahrheit der eigenen vermeintlich

¹ Universität Paderborn

unverfälschten Religion eine Haltung entwickelt hat, die als „Patchwork-Religiosität“ verstanden werden kann, als eine individuelle Mischung verschiedener religiöser Elemente (zum Beispiel aus den verschiedenen Weltreligionen), die sich nicht zu einem allgemein verbindlichen religiösen Dogma systematisieren lässt. Der Soziologe Ulrich Beck verweist darauf,

„daß den Sozialformen des eigenen Raums, des eigenen Lebens Sozialformen einer neuen Religiosität und Spiritualität entsprechen, eben die des ‚eigenen Gottes‘. Im europäischen Kontext der individualisierten Moderne gibt es keinen religiösen Glauben mehr, der nicht durch das Nadelöhr der Reflexivität des eigenen Lebens, der eigenen Erfahrung und Selbstgewissheit hindurchgegangen ist (Ausnahmen bestätigen die Regel). Der Einzelne baut sich aus seinen religiösen Erfahrungen seine individuelle religiöse Überdachung <...>. das Individuum entscheidet über seinen Glauben, nicht mehr nur oder primär die Herkunft und/oder die religiöse Organisation. Das bedeutet allerdings nicht das Ende der Religion, sondern den Einstieg in die widerspruchsvolle Erzählung der ‚säkularen Religiosität‘, die es zu entschlüsseln gilt.“ (Beck 2008: 30f.)

Nicht gegen die ‚hybride‘ Mischung postmoderner Religiosität sollte sich die kulturwissenschaftliche Forschung wenden, wohl aber gegen einen religiösen Einheitsbrei, dessen Elemente nicht mehr zu erkennen sind. Im Falle des Sufismus hat die bedeutende Orientalistin Annemarie Schimmel in vielen Veröffentlichungen dem deutschen Publikum eine fremde Welt vor Augen geführt; sie hat dabei immer betont, dass die islamische Mystik ohne die Bindung an die Autorität Mohammeds nicht denkbar ist (vgl. Schimmel 2003 und Schimmel 2005). Die interkulturelle Literaturwissenschaft ist vor diesem Hintergrund gerade auch deshalb mit interreligiösen Fragen befasst, weil sich mit der „Wiederkehr der Religion(en)“ interkulturelle Fragen auch über religiöse Differenzen artikulieren und weil im Falle des Sufismus die mystischen Texte auch Literatur sind und insofern auch einer literaturwissenschaftlichen Interpretation zugänglich. Die Frage nach der deutschen Mevlana-Rezeption ist also eine Frage nach der Tradition einer deutschen Auseinandersetzung mit „orientalischer“ Poesie *und* mit islamischer Religiosität. Zerrbilder des Islam, wie sie sich insbesondere nach den terroristischen Aktionen des 11. September 2001 gebildet haben, können dadurch korrigiert werden, dass die Frage nach der Rezeption Mevlana Rumis in der deutschen Literatur und Kultur als ein Element einer sehr aufgeschlossenen Auseinandersetzung mit dem Islam verstanden wird.

Eine überragende Bedeutung in dieser Begegnung mit islamischer Spiritualität und Poesie kommt dem österreichischen Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall zu. Seine Hafis-Übersetzung war die Grundlage für Goethes

berühmten *West-östlichen Divan*; seine Rumi-Übertragungen waren die Grundlage für Friedrich Rückerts frühe Auseinandersetzung mit Mevlana Rumi, die im Zentrum dieses Beitrags stehen soll (vgl. Fischer/Grömmel 1990 und zu Rückerts Orient-Bezug Alali-Huseinat 1993).

Goethe wertete in seinen Abhandlungen zum *Divan Rumi* ab, indem er ihn als einen typischen Vertreter orientalischer „Geschmacklosigkeit“ hinstellte, der in seinen Texten die unpassendsten Vergleiche ziehe und Unvereinbares miteinander verbinde. 1819 befasste sich der junge Friedrich Rückert mit Rumis Texten, hauptsächlich mit den Übersetzungen Hammers (in der „Geschichte der schönen Redekünste Persiens“), da seine intensiven orientalischen Sprachstudien noch vor ihm lagen. Annemarie Schimmel lobt Rückerts Intuition und seine Nachdichtungen, „die den Geist Rumis besser wiedergeben als alle späteren Übertragungen und die das Bild Rumis in der deutschen Literatur geformt haben“ (Rückert 1988, Bd. II, 13, Einleitung Schimmels zu Rückerts Rumi-Nachdichtungen). Wesentlich erscheint in Rückerts Text zunächst eine formale Differenz gegenüber Goethe: „Rückert benutzt in diesen Nachdichtungen erstmals die Form des Ghasels, des Gedichtes mit einem durchgehenden Reim, oft durch einen Überreim verlängert“ (Rückert 1988, Bd. II, 13). Auch inhaltlich ist eine bedeutende Unterscheidung in der Haltung des deutschen Dichters gegenüber dem „orientalischen“ Original und dem „orientalischen“ Autor zu erkennen: Goethe reflektiert die Beziehung des europäischen Dichters zum Orient und zu Hafis; er sieht Gemeinsamkeiten und Differenzen; Rückert verfertigt Nachdichtungen und das lyrische Ich verschwindet gewissermaßen hinter dem fremden Sprecher (bzw. ist Rumi selbst). Aus diesem Grunde ist es schwer, aus den Rumi-Nachdichtungen Rückerts eigene Stellung zur islamischen Mystik und zu Rumi selber zu entnehmen; es ist auch bekannt, dass Rückert sehr viele andere orientalische Texte übersetzt und bearbeitet hat, darunter viele Texte der indischen Literatur; wenn man Rückerts eigenem Verständnis auf die Spur kommen will, sieht man sich auf die spätere Sammlung *Die Weisheit des Bramanen* (1836-38) verwiesen, die nicht nur indische Kultur rezipiert, sondern eine Vielfalt der Religionen und Kulturen einbezieht.

Rückerts Haltung zur orientalischen Literatur und Kultur insgesamt kann dahingehend interpretiert werden, dass er die Poesie und die Kultur des Orients als eine Inspiration für die deutsche Literatur begriff, wie sie die antike Literatur für die Klassik und die mittelalterliche und romanische Literatur für die Romantik gewesen war. Insofern „<...> war Philologie für Rückert nie Selbst- und Endzweck seiner gelehrten Bemühung. Das ihm ständig vor Augen schwebende Ziel war die Bereicherung der deutschen Sprache durch Aneignung der poetischen Ausdrucksmittel und der humanen Gehalte der Literaturen den Ostens.“ (Fischer 1990, S. 117)

Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption

In Erweiterung und historischer Konkretisierung der Anregungen Lessings (*Nathan*) und Herders (vor allem in dessen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) ist Rückert um eine gleichmäßige Beachtung aller Kulturen bemüht, wobei er den orientalischen in romantischer Tradition aufgrund von deren Nähe zum Ursprünglichen eine besondere Rolle zugesteht. Es geht Rückert aber nicht nur in der Nachfolge Lessings darum, das gleiche Recht und die gleiche Würde aller Religionen und Kulturen darzulegen; es geht ihm ganz im Sinne Herders und des Historismus darum, das *Spezifische* der jeweiligen Kultur und Tradition herauszustellen. Im Falle Rumis sind in diesem Kontext zu nennen: die eigentümliche Bildlichkeit (Rose; Meer, Tropfen), die Bedeutung der Musik und des Tanzes; die Verinnerlichung des Religiösen und die daraus resultierende Distanz zu den Ritualen, die Hochschätzung des Koran auch als poetischer Quelle. Mevlana hat dem späteren großen Kenner der orientalischen Literaturen und Kulturen den Weg zu der Welt des „Ostens“ geöffnet, weil Rückert hier über die Vermittlung Hammer-Purgstalls einen Autor kennen lernte, der Frömmigkeit, Ausdruckskraft und Menschlichkeit in einer spezifischen Synthese vereinte:

„<...> so war es doch der große mystische Dichter aus Konya, der ihm <Rückert> die Größe islamischer Frömmigkeit erschloß. Denn es war nicht nur die kunstvolle Form des Ghasels, die Rückerts poetisches Talent anzog, sondern ebenso sehr fühlte er sich von der elementaren Humanität und Frömmigkeit, die ihm in Dschelaleddins Dichtung entgegentrat, berührt. In Dschelaleddin Rumis Mystik, in der alles Irdische als Abbild göttlichen Wirkens erkannt und das Geschöpf Mensch sich seiner Gottesbedürftigkeit bewusst wird, um dann durch allmähliches Abstreifen der Ichbezogenheit den Weg zurück zum göttlichen Ursprung zu finden, entdeckte Rückert vielleicht zum ersten Mal bei einem Dichter des Ostens jenes Ideal einer Völker und Religionen umgreifenden menschlichen Gesinnung, dem er selbst in seiner Poesie als völkerverbindender Weltpoesie zustrebte.“ (Fischer 1990, S. 119)

Dieses für Rückert spezifische Konzept einer „Weltpoesie“, das sich – wie erläutert - in der Sammlung *Die Weisheit des Brahmanen* manifestiert, verdankt einen Großteil seines Impetus aber gerade der frühen Begegnung des Dichters mit Mevlana Rumi und seine Gedichten:

„In Dschelaleddin Rumis Ghaselen war Rückert dem Islam zum ersten Mal begegnet. Er blieb ihm auch nach weiterem Eindringen in die arabische und persische Literatur treu. Der Grundzug sufischer Literatur, wie er uns in Dschelaleddins großem Lehrgedicht, dem Mathnawi, besonders typisch entgegentritt: ethische Belehrung durch exemplarische Geschichten und Anekdoten, wurde eine von Rückert geschätzte literarische Form.<...>

Dschelaleddins Mystik, die frei von Frömmerei und dogmatischer Enge ist, hatte ihm den Blick für die sich in der arabischen und persischen Literatur aussprechende Humanität geöffnet. Er sieht den Islam als ein Adept Dschelaleddins: Die Grundtugenden des Sufis: Gottvertrauen, ritterliche Großmut und selbstlose Freigebigkeit, Milde und Selbstüberwindung, sind die Stationen, durch welche die Menschenseele hindurchgehen muß, um sich zur Aufnahme des Göttlichen bereit zu machen. Dann steht der Mensch jenseits des Streites der Religionen und Konfessionen und sieht in allem Bruchstücke der göttlichen Offenbarung.. <...> Es sind diese sufischen Tugenden, die uns Rückert <...> immer wieder vorführt, und uns damit lehrt, im Muslim nicht den andersgläubigen Fremden, sondern den Menschen zu sehen.“ (Fischer 1990, S. 129f.)

Annemarie Schimmel betont in ihren Studien zum Sufismus und zu Rumi aus der wissenschaftlichen Perspektive des 20. Jahrhunderts die spezifisch islamische Inspiration des Sufismus und speziell Rumis – vor allem den Bezug der islamischen Mystiker auf die Person des Propheten Mohammed; ihre wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Gegenstand unterstützt zahlreiche Positionen Rückerts.

Eine weitere nicht-literarische Rumi-Rezeption des späten 20. Jahrhunderts findet sich im Spätwerk der protestantischen Theologin Dorothee Sölle, die sich in ihrem Werk *Mystik und Widerstand* einerseits darum bemüht, die rationalistisch-politische Theologie der Befreiung spiritualistisch zu verfeinern – und der es andererseits darum geht, der Mystik das Unpolitische und Quietistische zu nehmen und die Mystik für das politische Engagement zu öffnen, wobei Mevlana Rumi zu den von ihr am meisten zitierten Gewährsleuten zählt (vgl. Sölle 1988).

Im Geiste der Interkulturellen Literaturwissenschaft ist die religiöse Mystik deshalb von besonderem Interesse, weil die in der Mystik vermittelte und in paradoxer Weise als das „Unsagbare“ indirekt sprachlich Vermittelte in allen Weltreligionen zu finden ist. Somit ist die Mystik ein repräsentatives Beispiel für die Komplexität und Ambivalenz interkultureller Konstellationen, die sich als ein verwobenes Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenz darstellen. Dieser Geist der Vermittlung ähnlicher Impulse in den Differenzen der Weltreligionen hat auch den deutsch-jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber inspiriert, der im Jahre 1909 eine Anthologie mit dem Titel *Ekstatische Konfessionen* herausbrachte, die mystische Texte aus allen Jahrhunderten, Weltgegenden und Religionen enthielt und einen bedeutenden Einfluss auf die deutsche Literatur der Moderne ausübte. In Bubers Sammlung finden sich zwei Texte Rumis, die aus englischen Übertragungen ins Deutsche gebracht worden sind.

Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption

Im Folgenden stelle ich exemplarisch Texte aus Rückerts Nachdichtungen vor.

Ich sah empor...

Ich sah empor und sah in allen Räumen Eines;

Hinab ins Meer, und sah in allen Wellenschäumen Eines,

Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten,

voll tausend Träum'; ich sah in allen Träumen Eines.

Du bist das Erste, Letzte, Äußre, Innre, Ganze;

Es strahlt dein Licht in allen Farbensäumen Eines.

Du schaust von Ostens Grenzen bis zur Grenz' im Westen,

dir blüht das Laub in allen grünen Bäumen Eines.

Vier widerspenst'ge Tiere ziehn den Weltenwagen,

du zügelst sie, sie sind an deinen Zäumen Eines.

Luft, Feuer, Erd' und Wasser sind in eins geschmolzen

In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Der Herzen alles Lebens zwischen Erd' und Himmel,

Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines. (Rückert 1998, Bd. II, 14)

Dieser Text belegt zunächst, dass es Rückert gelungen ist, die spezifische Reimform des Ghasels mit der auffälligen Wiederholung des Reimwortes so ins Deutsche zu übertragen, dass eine intensive Wirkung erzielt wird. Die Einheit Gottes mit der Welt, der Pantheismus oder besser Panentheismus wird in Rückerts Übertragung in einer hymnischen Weise deutlich. Das Gedicht kann sich inhaltlich an die deutsche Tradition der Goethezeit anlehnen, die in einem spirituell gedeuteten Spinozismus religiöse Begeisterung mit „Weltfrömmigkeit“ zu verbinden wusste (vgl. Timm 1974). Vor diesem Hintergrund können die pantheistischen Züge der islamischen Mystik zwanglos in einen deutschen Traditionszusammenhang integriert werden.

„Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist des Scheins nur“ (Rückert 1882, Bd. V, 202): Identität von Ich und Gott

Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,

Doch ist mein Licht und deines ursprünglich Eines nur.

Michael Hofmann

Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Sein und deines nur.
Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub;
Und Eines bleibt und Eines dein Wesen, meines nur.

In kühnen Paradoxien und Antithesen umspielt dieser Text die zumindest partielle Einheit von Ich und Gott, indem er die Vorstellungen von Kleinheit und Größe kontrastierend aufeinander bezieht. Um pantheistische Spekulationen handelt es sich hier, die aber weit davon entfernt sind, blasphemische oder gotteslästerliche Intentionen zu verfolgen. Deutlich ist vielmehr, dass es darum geht, die paradoxe Erfahrung der Identität und Differenz des endlichen Menschen und der göttlichen Instanz auszudrücken.

„Komm, komm, du bist die Seele, die Seele mir im Reigen“

Komm, komm, du bist die Seele, die Seele mir im Reigen;
Komm, komm, du bist die Zeder, die Zeder hier im Reigen.
O komm! Ein Quell des Lichtes entspringt aus deinem Schatten,
und tausend Morgensterne, sie tanzen dir im Reigen.
Hoch ist das Dach des Himmels, des siebenten, des höchsten,
du ragest über alle mit heller Zier im Reigen.
Die Liebe hat mit Armen ergriffen mich am Nacken;
Ich halte dich ergriffen mit süßer Gier im Reigen.
Das Sonnenstäubchen tanzt, von Licht der Sonn' ergriffen;
Licht, da du mich ergriffest, nicht mich verlier im Reigen!
Die Stäubchen kreisen schweigend, denn schweigend spricht die Liebe,
mich schweigen lehret Liebe, so tanz' ich ihr im Reigen. (Rückert 1998,
Bd. II, 14)

Dieser Text zeigt neben der universalistisch zu deutenden Begeisterung durch das Göttliche die spezifische Dimension des Tanzes, die als charakteristisch für die sufistische Frömmigkeit Mevlanas verstanden werden kann. Die ständige Wiederholung des Reimwortes „Reigen“ veranschaulicht das Kreisen um die göttliche Instanz und damit die mystische Konzentration auf das Göttliche.

Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption

„Schall, o Trommel, hall, o Flöte! Allah hu!“

Schall, o Trommel, hall, o Flöte! Allah hu!
Wall im Tanze, Morgenröte! Allah hu!
Lichtseel' im Planetenwirbel, Sonne, vom
Herrn im Mittelpunkt erhöhte! Allah hu!
Herzen! Welten! Eure Tänze stockten, wenn
Lieb' im Zentrum nicht geböte! Allah hu!
Unsres Liebesreigen Leiter reicht hinauf,
über Sonn' und Morgenröte! Allah hu!
Rausche, Meer, a Fels im Sturme Gottes preis!
Nachtigall, um Rosen flöte, Allah hu!
Seele, willst ein Stern dich schwingen um dich selbst –
Wirf von dir des Lebens Nöte, Allah hu!
Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott,
denn er weiß, wie Liebe töte. Allah hu! (Rückert 1988, Bd. II, 15)

Auch in diesem Text wird die spezifische Differenz der islamischen Mystik deutlich: Einerseits wird die Bedeutung der Musik (mit Trommel und Flöte) für die religiöse Begeisterung unterstrichen; andererseits wird mit der Wiederholung des Ausrufes „Allah hu!“ die Bindung dieser mystischen Frömmigkeit an den islamischen Monotheismus unterstrichen.

Rückert ermöglicht mit seiner Anspielung auf die Rohrflöte auch den Bezug zu dem Bild der Flöte, das als Symbol der Trennung des Menschen von Gott verstanden werden kann, wenn am Beginn der großen Dichtung Mevlana Rumis von dem Schmerz der Flöte in poetischer Klage gesprochen wird:

Beginn des „Matnawî“:

Höre auf die Geschichte der Rohrflöte, wie sie sich über die Trennung beklagt:

Michael Hofmann

„Seit ich aus dem Röhricht geschnitten wurde, hat meine Klage Mann und Weib zum Weinen gebracht.

Ich suche nach einer von der Trennung zerrissenen Brust; der ich meinen Sehnsuchtsschmerz enthüllen kann.

Jeder, der weit von dem Ursprung entfernt ist, sehnt sich danach, wieder mit ihm vereint zu sein.

<...> Diese Töne der Rohrflöte sind nicht aus Wind, sondern aus Feuer; wehe dem, der dieses Feuer nicht besitzt.

Das Feuer der Liebe ist in der Flöte, die Glut der Liebe liegt im Wein. (Rumi 2007, 45)

Die symbolische Deutung des Weins entspricht der Hochschätzung des berausenden Getränks in den Texten des Hafis, die Goethe im *West-östlichen Divan* im *Schenkenbuch* in besonderer Weise akzentuiert hat.

„Tritt an zum Tanz! wir schweben in dem Reih'n der Liebe“

Tritt an zum Tanz! wir schweben in dem Reih'n der Liebe,

Wir schweben in der Lust und in der Pein der Liebe.

Der ew'gen Liebe Botschaft hört' ich von dem Tode,

Daß Gott den Tod getränkt im Lebenswein der Liebe. (Rückert 1882, Bd. V, 204)

Die Verbindung der Bildkomplexe Wein, Tanz, Liebe verdeutlicht noch einmal die spezifische Perspektive der sufistischen Frömmigkeit Mevlanas.

„Die hin zur Kaaba pilgern gehen“

Was, Toren, ruft ihr an Stein?

Wer wird vom Steine Brot erflehn?

Wenn ihr den Tempel Gottes sucht:

In eurem Herzen tragt ihr den! (Rückert 1988, Bd. II, 22)

Gegen die Betonung äußerlicher Rituale durch die islamische Orthodoxie zeigt dieser Text Rumis eine Verinnerlichung der Pilgerfahrt und damit eine Konzeption, mit der die Suche nach Gott zu einer Herzensangelegenheit des Menschen, zu einer Sache geworden ist, die sich nicht durch äußerliche

Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption

Verrichtungen, sondern durch die innere Begeisterung zeigt. Anschlussfähig ist diese Position an die Tradition einer religiösen Verinnerlichung, die sich im Protestantismus allgemein und insbesondere im Pietismus gezeigt hat. Rückert ordnet sich aber mit Lessing, Herder und Goethe in eine Tradition ein, für die Innerlichkeit nicht zugleich Entwertung der Welt bedeutet. Vielmehr geht es um eine Spiritualität, die eine religiöse Inbrunst mit einer Haltung verbindet, welche die Größe und Macht Gottes in der Welt zu erfahren sucht.

„Unser Haus hat viele Türen“

Unser Haus hat viele Türen,
die hinein zum Herren führen.
Wer den Herrn sieht, muß anbetend
mit der Stirn den Boden rühren. (Rückert 1988, Bd. II, 21)

Mit dieser Textpassage ist die bekannte Haltung Mevlanas angesprochen, die sich jedem religiösen Dogmatismus widersetzt. Indem die verschiedenen Wege zum Göttlichen beschrieben werden, zeigt sich die sufistische Mystik als *tolerant* gegenüber den verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen, aber auch gegenüber den anderen monotheistischen Religionen. Im abschließenden Lob Mevlanas wird die Toleranz seiner Religiosität und auch das potentiell Sozialkritische in der Aufhebung sozialer Unterscheide betont:

Wo Volkstrachten ausgezogen, Stammabzeichen abgelegt,
Schmelzen Kastenunterschied' in deinen ew'gen Harmonien;
Wo ist unter allen heil'gen aller Zonen (Heil sei dir,
Heilig mir dein Angedenken) Mewlana Dschellaleddin! (Rückert 1988,
Bd. II, 28)

Zu diesem Bild Mevlanas psst der Vers am Eingang des Mausoleums von Mevlana Rumi (der wahrscheinlich aber nicht von ihm selbst stammt):“

„Komm nur, komm, wer oder was du auch seist, komm!
Ob gottlos, ob Heide, ob Parse, wer du auch seit, komm!
Bei uns lebt die Hoffnung und niemals Verzweiflung,
Warst du auch rückfällig, und sei's hundertmal, komm nur, komm!!“ (zit.
n. Gürsel 2008, 43).

Michael Hofmann

In einer Art poetologischem Motto unterstreicht Rückert die Bedeutung der Ghaselenform und stellt sie selbstbewusst neben die Stanze, die als Übernahme aus der „welschen“ Tradition zu einem festen Bestandteil der deutschen Poesie geworden ist:

Die Form des Ghasel's

Die neue Form, die ich zuerst in deine Garten pflanze,

O Deutschland, wird nicht übel stehn in deinem reichen Kranze,

Nach meinem Vorgang mag sich nun mit Glück versuchen mancher

So gut im persischen Ghasel, wie sonst in welscher Stanze. (Rückert 1882, Bd. V, 200)

Fragen wir abschließend danach, in wieweit der Geist Mevlana Rumis auf den Übertrager und Nachdichter Rückert selbst gewirkt hat, so berühren wir ein schwieriges Feld, dessen genauere Erkundung weiteren Forschungen überlassen bleibt. Hier sollen nur zwei Gedichte des späten Rückert zitiert werden, die den Geist Mevlana atmen, indem sie nämlich betonen, dass intensive Frömmigkeit mit Toleranz und Nächstenliebe in Verbindung zu stehen haben.

Wenn nur auf eine Art sich Gott hätt' offenbart!

Wenn nur auf eine Art sich Gott hätt' offenbart,

Zu offenbar hätt' ihn des Menschen Geist bewahrt.

Doch nun verhüllen ihn viel Offenbarungen,

Und unvollkommen sind die Gottgewahrungen.

Der Glaubensweisen Streit zeigt seine Herrlichkeit,

denn er ist Eins, um den sich unser Wahn entzweit. (Rückert 1988, Bd. I, 310)

Wenn Rückert hier in den Fußstapfen Lessings wandelt, indem er die religiöse Toleranz einfordert, so ist er mit dem Aufklärer auch in der Überzeugung einig, dass die Versenkung in die Göttlichkeit mit einer Verpflichtung den Mitmenschen gegenüber parallel zu verlaufen hat:

Die Seligkeit ist nicht, nur selig selbst zu sein

Die Seligkeit ist nicht, nur selig selbst zu sein,

Die Seligkeit ist nicht allein und nicht zu zwein;

Die Seligkeit ist nicht zu vielen, nur zu allen;

Mir kann nur Seligkeit der ganzen Welt gefallen.

Wer selig wär' und müßt' unselig andre wissen,

Die eigne Seligkeit wär' ihm dadurch entrissen.

Und die Vergessenheit kann Seligkeit nicht sein,

Vielmehr das Wissen ist die Seligkeit allein.

Drum kann die Seligkeit auf Erden nicht bestehen,

Weil hier die seligen soviel Unsel'ge sehn.

Und der Gedanke nur gibt Seligkeit auf Erden,

Daß die Unseligen auch selig sollen werden.

Wer dieses weiß, der trägt mit Eifer bei sein Teil,

Zum allgemeinen, wie um eignen seelenheil.

Gott aber weiß den Weg zu Aller Heil allein;

Drum ist nur selig Gott, in ihm nur kannst du's sein. (Rückert 1988, Bd. I, 312)

Rückerts späte „Weisheit des Brahmanen“ speist sich aus vielen, auch nicht-indischen Quellen. Die religiöse Inbrunst, die Toleranz und Menschlichkeit Mevlana Rumis gehören in jedem Fall zu den Grundüberzeugungen, die auch noch diese „Summe“ Rückerts prägen. Für die interkulturelle Literaturwissenschaft sind Rückerts Rumi-Nachdichtungen eine Quelle von Inspiration und weiterführender Reflexion, weil sie ein Modell darstellen, wie Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Identität und Differenz der Kulturen in einem komplexen Modell zu deuten und zu veranschaulichen sind. Indem Grundlagen spezifisch islamischer Frömmigkeit in den Kontext deutscher Sprache und Kultur transponiert werden, legt Rückert die Grundlage für einen „deutschen Islam“, für eine Auseinandersetzung mit der islamischen Religion und Kultur, die auf den Grundlagen der deutschen Aufklärung, Klassik und Romantik aufbaut und den fremden kulturellen Gehalt integriert, ohne seine Andersartigkeit zu verleugnen. Im aktuellen Gespräch mit dem Islam, auch in

Michael Hofmann

den Diskussionen um die Benennung von Moscheen in Deutschland, sollte diese deutsche Mevlana-Tradition dem Vergessen entrissen werden. Friedrich Rückert könnte – auch mit seiner Übertragung des Korans - nach Goethe als Stammvater einer sympathischen deutschen Islam-Rezeption verstanden werden, wobei Mevlana Rumi in Deutschland noch bekannter werden sollte als ein herausragender Repräsentant eines islamischen mystischen Humanismus.

Literaturverzeichnis

- Alali-Huseinat, Mahmoud (1990): Rückert und der Orient. Frankfurt am Main.
Beck, Ulrich (2008): Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt am Main, Leipzig.
Fischer, Wolfdietrich (1990): Das Islamverständnis Heinrich Rückerts. In: Wolfdietrich Fischer/ Rainer Gömmel (Hrsg.): Friedrich Rückert. Dichter und Sprachgelehrter in Erlangen. Neustadt an der Aisch.
Fischer, Wolfdietrich/Rainer Gömmel (Hrsg.) (1990): Friedrich Rückert. Dichter und Sprachgelehrter in Erlangen. Neustadt an der Aisch.
Gürsel, Nedim (2008): Sieben Derwische. Anatolische Legenden. Aus dem Türkischen von Monika Carbe. Frankfurt am Main, Leipzig.
Rückert, Friedrich (1882): Poetische Werke in zwölf Bänden. Neue Ausgabe. Frankfurt am Main.
Rückert, Friedrich (1988): Ausgewählte Werke. Hrsg. v. Annemarie Schimmel. 2 Bände. Frankfurt am Main.
Rumi (2007): Das Matnawi. Erstes Buch. Aus dem Persischen übertragen von Bernhard Meyer, Kaveth und Jilla Dalir Azar. Konya.
Schimmel, Annemarie (2003): Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers. München.
Schimmel, Annemarie (2005): Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. 3. Auflage München.
Sölle, Dorothee (1988): Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“. 4. Auflage Hamburg.
Timm, Hermann (1974): Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1: Die Spinozarenaissance. Frankfurt am Main.