

**Reflexionen zu einem Seminarprojekt:
Kulturübergreifende Aspekte in Hermann Hesses »Siddhartha« und in der
Philosophie und Lyrik Yunus Emres**

Gülten GÜLER
Université Bursa, Turquie

1.0 Vorüberlegungen

Seit Anfang der neunziger Jahre befinden wir uns in einer Phase der historischen Veränderung der weltpolitischen und europäischen Lage, bedingt durch jüngste politische Entwicklungen, die zu einer Umstrukturierung der bestehenden Mächteverhältnisse in der ganzen Welt führten. Mit der politischen Zeitwende von 1989/90 und dem Fall der Berliner Mauer zeigt sich eine starke Hinwendung und Annäherung Westeuropas an die sich neu öffnenden Länder Mittel- und Osteuropas sowie den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion. Während aus der historischen Verantwortung heraus Kulturbrücken zu den östlichen Regionen Europas geschlagen werden, errichtet man den islamischen Ländern im Osten gegenüber Mauern der Abwehr und Angst. Aber auch diese Länder schaffen sich ein Bild vom "Anderen" und antworten dieser Grenzziehung Europas mit dem islamischen Fundamentalismus¹ als Gegenreaktion. Länder, die im Schnittpunkt dieser Entwicklungen liegen, wie z. B. die Türkei, tragen großen Schaden davon, da hierdurch wichtige bilaterale Beziehungen zu den europäischen Partnern auf Eis gelegt werden.

Tatsächlich könnte eine solche einseitige Orientierung auf politischer, ökonomischer und kultureller Ebene die Angstvision des amerikanischen Harvard-Professors Samuel P. Huntington von dem "Zusammenstoß der Zivilisationen" erst recht herbeiführen, die seit der Auflösung des Ost- Westblockdenkens das alte Schema von "einem neuen Feind" wiederbeleben lässt.

Mit der Hochstilisierung des Islams zum Ersatzfeind anstelle der Sowjetunion wird jedoch Gefahr gelaufen, die weltweiten Globalisierungstendenzen und auch die EU-Politik zu gefährden, denn solche Feindbildfixierungen verhindern den in unserer Zeit der völligen Gegensätze notwendigen interkulturellen Dialog. Interkulturalität und Intensivierung der Kulturbeziehungen sind aber gerade heute von großer Relevanz, um offen den historischen Ballast der europäisch-islamischen Geschichte aufzuarbeiten und gegenseitige Lernprozesse zu fördern, von denen beide Seiten nur profitieren könnten.

Somit wird die Toleranzfrage in der sich internationalisierenden Welt zu einer Überlebensfrage, denn neben Fachkönnen, Flexibilität und Durchsetzungsfähigkeit

¹ Auf nähere Erläuterungen zu dem unpräzisen Fundamentalismusbegriff verweist Peter Antes: "Der Islam als politischer Faktor" 1997, S. 10-13.



ist sie eine Schlüssel-qualifikation für erfolgreiches politisches und wissenschaftliches Handeln. Es zählt heute zu den Grunderfahrungen der modernen Zivilisation an vielen Orten zugleich fremd und heimisch zu sein, denn historische Entwicklungen haben zur Folge, dass das Miteinanderleben von Menschen kulturdifferenten Herkunft, Sprachen und Mentalität keine Seltenheit mehr ist. Um dieses Miteinanderleben zu realisieren, müßten nach Ansicht Wierlachers "Fremdheits- und Toleranzkenntnisse genauso wie Fremdsprachenkenntnisse schon im Interesse unserer kulturellen und interkulturellen Kompetenz als Grundbedingung der Akzeptanz weltweiten Umgangs der Menschen und der Kulturen miteinander zur intellektuellen Grundausstattung unserer jüngeren Generation" (1994:121) gehören.

Eine wirkliche Begegnung kann also nur zustande kommen, wenn sowohl der Osten als auch der Westen sich als gleichberechtigte Partner dieses Kulturdialoges auffassen und bereit sind, durch eine bessere Kenntnis voneinander zu einem besseren Verständnis füreinander zu kommen.

Zwar zeigen jüngste kulturpolitische Entwicklungen im Westen eine Abkehr von der bisherigen Außenpolitik, die eher mit einer Kolonialpolitik zu vergleichen war - nämlich die bisher einzige Dialogform, die Europa gegenüber dem Osten kannte-, doch die Forderung Wolf Lepenies² nach einem Wandel von einer Lehr- zu einer Lerngesellschaft in der außenpolitischen Rhetorik befindet sich noch im Anfangsstadium.

Um die immer noch bestehende Kluft zwischen dem Westen und dem islamischen Osten zu überbrücken, ist ein Paradigmenwechsel in der Außenpolitik erforderlich. Dies bedingt jedoch, daß die jeweiligen Anschauungsweisen beider Seiten sich relativieren. Die Sichtweise eines Pluralismus und Relativieren-Könnens konnte sich aber weder in der westlichen Zivilisation noch im Osten durchsetzen. Der dialektische Charakter der westlichen Kultur beruhend auf These und Antithese, der bis in die Antike zurückzuführen ist und der die Wahrnehmung und das kulturelle Verhalten des Westens prägte und heute Werte von weltweiter Gültigkeit hervorgebracht hat, wie z. B. diskussionsfreudige Vernunft, individuelle Freiheit, juristische Gleichheit als Garant der gesellschaftlichen Konfliktlösung, Demokratie usw., bilden gleichzeitig die Legitimationsbasis einer ganz und gar monopolistischen und rechthaberischen Politik. Die Überheblichkeit der europäischen Außenpolitik ist darauf zurückzuführen, denn die Überzeugung, im Besitz des Fortschritts, der Menschenrechte und der Freiheit zu sein, führt zur Abwertung des "Anderen".

Dieser "Andere" ist der islamische Osten, der der Beschäftigung mit sich selbst behaftet ist, weil er seinen Gegenpol nicht außerhalb seiner selbst, sondern in seinem Inneren sucht und nicht gewillt ist, die eigenen Grenzen zu überschreiten. Dies jedoch nicht aus Unfähigkeit, sondern viel eher, weil er von der Stärke des

² Vgl. "Gelernt wird sowieso". *Zeitschrift für Kulturaustausch* 1/2 (1997:17f.)



Gegenüber überwältigt ist. Die Abkehr vom westlichen Paradigma und die beobachteten destruktiven Folgen des Modernismus führen zu den eigenen religiösen Quellen zurück und lassen die Hoffnungen vieler auf das Reformpotential der eigenen Tradition, nämlich den Islam richten. Die Menschen im Osten sind auf der Suche nach sich selbst, sie konstruieren sich eine Identität, folgen ihren Vorfahren und, was sehr gravierend ist, sie überhöhen ihre Vergangenheit.

Diese gebrochene, paradoxe Kommunikation, die zudem mit Vorurteilen befrachtet ist, steuert die Verhaltensweisen der einen wie der anderen Seite. Der Kern dieser Vorurteile liegt in dem Bild, das man von der Rolle der Religion des anderen hat. Wie auch Müller bestätigt, sind "die Beziehungen zwischen der islamischen und der christlichen Welt bis heute primär geprägt durch Missverständnisse, durch Nicht-Verstehen-Wollen und Nicht-Verstehen-Können und zwar von beiden Seiten" (1994: 209).

Verwundert es dann, dass der Streit um die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an die Islamspezialistin Annemarie Schimmel von der Bekanntgabe des Namens der Preisträgerin im Mai 1995 bis zur Preisverleihung im Oktober 1995 zu mehreren Wellen des Protestes in der deutschen Öffentlichkeit geführt hat? Diese Debatten ließen einen tiefen Graben zwischen den deutschen Intellektuellen und der islamischen Kultur erkennen.

In den emotional geführten Kontroversen wird der Islam häufig pauschal mit Unterdrückung, Missachtung der Menschenrechte, exzessivem Strafrecht gleichgesetzt und sie lassen erkennen, dass es an Informationen fehlt, die den Islam als facettenreiche Wirklichkeit darstellen.

2.0 Leitgedanken

Um einen Aspekt dieses Facettenreichtums zu zeigen, haben wir an der Deutschlehrerabteilung der Uludağ Universität im Sommersemester 1996/97 ein Literaturseminarprojekt gestartet und wir suchten, analog mit Hermann Hesse "das zu ergründen, was allen Konfessionen und allen menschlichen Formen der Frömmigkeit gemeinsam ist, was über allen Verschiedenheiten steht, was von jeder Rasse und jedem einzelnen geglaubt und verehrt werden kann" (zitiert nach Schneider 1991:79). Folgend dem Leitgedanken Fischers, Texte mit völkerverbindenden Themen als Arbeitsgrundlage für den Fremdsprachenunterricht zu wählen, da man dadurch "in die Tiefen einer anderen Kultur eintauchen kann, wo die Perlen der Weisheit versteckt sind" (1996:90), haben wir für unser Seminarprojekt Hermann Hesses "Siddhartha" als Basislektüre bestimmt, weil wir darin große Parallelitäten zu der Philosophie der islamischen Mystik und der Lyrik des türkischen Volksdichters Yunus Emre erblickten. Ausgangspunkt unseres Kultur-dialoges sollte jedoch nicht die konfrontative Gegenüberstellung der christlichen und islamischen Welt sein, denn die Erkenntnis und Anerkennung der Differenz der Kulturen vollzieht sich vorzugsweise im Erörtern eines dritten, die gemeinsame Basis betreffenden Themas. Erst mit der



gemeinsamen Reflexion über den Aufweis einer beiden Seiten zugrundeliegenden Ursprungswahrheit erhofft man sich, dass die prinzipielle Gleichwertigkeit (nicht: Gleichheit) ihrer kulturellen Unterschiede wahrgenommen wird. Interkulturalität sollte deshalb enger mit der Berufung auf universelle Werte als Richtlinien eines neu zu durchdenkenden Kulturdialogs gekoppelt werden, wenn die aus Unwissenheit entstehende Scheu und Furcht, die sich in Feindschaft verkehrt, überwunden werden will.

Wie auch der in Deutschland lebende und publizierende türkische Schriftsteller Zafer Şenocak bemerkt, könnte in der gegenwärtigen weltpolitischen Lage die Auseinandersetzung mit Yunus Emres Philosophie eine Bereicherung sein, denn sein "universeller Humanismus macht Yunus Emre sowohl in der Türkei und in der arabischen Welt als auch im Westen, der sich angesichts vieler Probleme auf der Suche nach Auswegen befindet", bedeutend (vgl. Şenocak 1987: 23).

Leider sehen wir aber heute, wenn wir den islamischen Osten und seine kulturelle Suche betrachten, Entwicklungen, die dieser Philosophie und Tradition genau zuwiderlaufen. Der Osten trägt einen Humanismus, eine menschliche Sichtweise in sich, die ganz im Gegensatz zu seinen aktuellen Anschauungen stehen. Das immer noch nicht revidierte Todesurteil von Khomeini aus dem Jahr 1989 gegen den Schriftsteller Salman Rushdie, sowie die Verletzung der Menschenrechte im Namen der religiösen Revolution im Iran und die Terroranschläge islamischer Extremisten in den anderen arabischen Ländern verdüstern das ohnehin schon wenig optimistische Bild des Islams.

Nach dem Ersten Weltkrieg war es der ursprüngliche Humanismus des Ostens, der Hesse inspirierte und ihn seine indische Erzählung schreiben liess, in der er sich eindeutig für die Idee einer welt- und menschenverbindenden Brüderlichkeit einsetzte.

3.0 Vergleich der universellen Aspekte

In den Seminarsitzungen ging es uns primär darum, gemeinsam mit den Studierenden Berührungspunkte im literarischen Schaffen, aber auch in der Weltauffassung dieser beiden Persönlichkeiten herauszuarbeiten.

Während der eine Weltruhm genießt, wurden und werden dem anderen nur Ehrungen innerhalb der nationalen Grenzen erbracht. Weder ihre Popularität, noch ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturkreisen und Zeiträumen lässt einen Ansatzpunkt für etwas Gemeinsames aufkommen. Dennoch können Hesse-Kenner, die von seiner Vorliebe für die östliche Kultur und Philosophie, insbesondere der indischen und chinesischen, wissen, Schlüsse ziehen. Im Rahmen seiner zahlreichen Rezensionen, mit denen er sich für das Bekanntwerden der fernöstlichen Religionen, Philosophien und Literatur im deutschen Sprachraum bemühte, spricht er das Thema der islamischen Mystik zwar kurz an, betont jedoch ausdrücklich, dass das Interesse der damaligen Zeit nicht sehr der Literatur des Islams galt, sondern eher dem von Schopenhauer eingeführten indischen Denken, das dann



einige Zeit später auch das chinesische mit einschloss. Es darf deshalb nicht überraschen, dass dem deutschen Lesepublikum der Name Yunus Emre nicht viel bedeutet.

Şenocaks Übersetzungsarbeit leistet hierbei ein großes Verdienst, denn als Übersetzer fungiert er als Brückenbauer zwischen den Kulturen und erleichtert so die Erinnerung an jene, deren Stimme das Abendland bisher überhörte: sowohl türkische Volksdichter vor allem Yunus Emre, als auch die aristokratischen Poeten des "Diwan", die sich der höfischen Kunstsprache des Osmanischen bedienten. In dem 1986 zweisprachig erschienenen Band "Das Kummerrad / Dertli Dolap" aus dem Türkischen von Zafer Şenocak, mit dem wir in unserem Seminarprojekt gearbeitet haben, finden sich Gedichte des türkischen Mystikers Yunus Emre, eines Beinahe-Zeitgenossen des großen sufischen Dichters Dschelaladdin Rumis aus dem 13. Jh.

Es ist ersichtlich, dass heute die Erforschung all dessen, was "den Islam" betrifft, weitgehend vernachlässigt wird.³

Kaum macht man sich noch bewusst, dass islamische Poesie, Philosophie und Wissenschaft im Mittelalter eine Hochblüte in allen Bereichen hervorgebracht hat, da sich in den Gedächtnissen vieler nur die Kreuzzüge in aller Frische erhalten haben, obwohl lange Zeit davor islamische Mystiker in dem dicht besiedelten Anatolien das Zusammenleben verschiedener Völker und Religionen ermöglichten, weil sie für eine Atmosphäre der Toleranz und Humanität gerade auch gegenüber Nicht-Muslimen sorgten und der Gesellschaft als moralische Vorbilder dienten. "Alle zweiundsiebzig Völker sind in unseren Augen gleich" heißt es in einem Vers von Yunus Emre und ist eindeutig ein Beleg dafür, dass alle Konfessionen als gleichwertig anerkannt werden, wenn sie nur die Gottesliebe pflegen (1986:94). So gesehen war die Anerkennung der Existenz verschiedener Religionen und Nationalitäten und die ihnen gegenüber erbrachte Achtung und Liebe zugleich die Voraussetzung für das eigene Dasein.

3.1 Mystische Grundideen

Dass diese Grundidee jedoch nicht ein Eigenprodukt der islamischen Mystik ist, sondern in vielfältiger Weise von den Kulturen übernommen und erweitert wurde, mit denen die islamische Kultur in Berührung gekommen war, schildert Annemarie Schimmel in ihrem Werk und zeigt eindeutige Bezüge zur christlichen und jüdischen Mystik auf (1995:24f.). In diesem Konglomerat von religiösen und kulturellen Einflüssen sind insbesondere indische und buddhistische von Bedeutung, da der mystische Pantheismus sowohl bei Yunus Emre als auch bei

³ Es sollte aber nicht unerwähnt bleiben, dass Goethe in seinem "West-Östlichen-Diwan" der islamischen Mystik eine besondere Stellung zuweist und ihr sogar eine Vorrangstellung vor der christlichen einräumt (vgl. Ünlü 1994:232).



Hermann Hesse darauf zurückzuführen sind und es das gemeinsame Fundament der beiden Weltauffassungen ausmacht.

Trotz partieller Unterschiede weisen alle mystischen Denkrichtungen einen gemeinsamen Glaubenskern auf, der sie verbindet.

Dabei handelt es sich um den pantheistischen Grundsatz, in dem Gott, Natur und Mensch - das Heilige und das Profane - eine unzertrennliche Einheit bilden.

3.1.1 Der Einheitsgedanke

Das Prinzip von der Einheit alles Seienden ist sowohl in Hesses "Siddhartha" anzutreffen, wie es auch durchgehend die Lyrik Emres formt. Die Parallelität zwischen Yunus Emres Äußerung "Wo du hinschaust ist Gott in allen Körpern zu finden" (1986:41) und Siddharthas Vision am Ende des Buches, wo sein Freund Govinda in Siddharthas Gesicht die Widerspiegelung der erreichten Vollendung des Protagonisten erblickt, weil dieser sich selbst als einen Teil des Göttlichen verstehen lernte, ist augenfällig (vgl. Ziolkowski 1976:151).

3.1.2 Die Relativierung der polaren Gegensätze

Mit der Vereinigung der gesamten Schöpfung, die nichts anderes als ein Abbild des Schöpfers in einem Spiegel ist, relativieren sich die polaren Gegensätze.

Diese Polarität, verbildlicht in der mystischen Überlieferung mit dem Ausdruck, dass der Mensch "zwischen zwei Fingern des Barmherzigen" sei (Schimmel 1995:281) verweist darauf, dass jede Handlung zwei Aspekte hat. Genau wie das Atemholen zweierlei Gnaden sind, nämlich Einatmen und Ausatmen, werden Gutes und Böses als von Gott kommend und von daher gleich willkommen betrachtet. Zutreffend meint deshalb Yunus Emre, daß "der Himmel, die Hölle in allen Körpern zu finden" ist (1986:41).

Auch bei Hesse gehören Gut und Böse und alle scheinbar unvereinbaren Gegensätze aktiven und kontemplativen Lebens zur unauflöslichen Einheit eines Weltganzen, wie es sich im Makrokosmos und Mikrokosmos manifestiert. Da das Böse nur in der Welt des Scheins und des materiell und zeitlich gebundenen Lebens existiert, hat der Mensch das Ziel, durch das Beschreiten eines mystischen Pfads zu seinem eigenen Herzen zu gelangen, in dem nichts anderes wohnt als Gott.

3.1.3 Die Idee der Liebe

Nach Hesse kann dieses Stadium nur durch die Liebe erreicht werden, da die Liebe zu sich und dadurch die Liebe zu anderen als die treibende Kraft des Daseins und des göttlichen Ursprungs im Menschen zu erblicken ist. Diese Liebe kann das Herz des Mystikers in die göttliche Gegenwart tragen "gleich dem Falken, der seine Jagdbeute fortträgt" (vgl. Schimmel 1995:17). Für viele islamische Mystiker ist der Falke, als der königliche Vogel, der auf die Hand seines Meisters zurückkehren möchte, das Symbol für die Seele, die sich sehnt, mit dem göttlichen Geliebten vereinigt zu werden. Kann es ein purer Zufall sein, dass Hesse seinen Siddhartha in den ersten Seiten des Werkes mit einem jungen Falken vergleicht oder dient es als ein vorausgeschickter Hinweis auf die ersehnte Einigung?



Auch Yunus Emre wird mit einem Falken verglichen "Yunus war ein Falke, saß auf Tapduk's Arm" (ebd. 1995:468) wobei die in der Nähe des Meisters erreichte friedvolle Ruhe betont wird, nachdem er ein asketisches Dasein in Einsamkeit durchlaufen hat. Der Gottesmann Tapduk Emre bereitet ihn für die letzte Einigung vor, den Weg dahin muss er aber einzig und allein durchschreiten.

Yunus Emres mystische Philosophie baut ebenfalls auf die Vergänglichkeit des sinnlich Erfassbaren und auf die Ewigkeit der alles umfassenden Idee der Liebe auf. Der Mensch als beseelte Materie hat die Fähigkeit, Ewigkeit zu erlangen, während alles Vergängliche nur Schein ist, das jeden Moment neu geschaffen und wieder zerstört wird. Das ganze Leben ist als ein Streben nach der Ewigkeit, die Gott verkörpert, aufzufassen. Ein absolutes und unbedingtes Gottvertrauen sind Bedingung der Einkehr in Gott und der Weg, der dorthin führt, ist nur über das Herz zu begehen. Ließ Hesse seinen Helden diesen Weg schreiten, fassten es die Mystiker als einen Befehl Gottes auf, in ihr eigenes Herz zu blicken, um dort die Quellen des Wissens und schließlich den göttlichen Geliebten zu finden, der dem Menschen "näher als die Halsschlagader ist" (Schimmel 1995:271). Im Neuen Testament findet sich derselbe Gedanke: "Das Himmelreich ist in euch!" Sind das nicht vom Ursprung her Adaptationen des delphischen "Erkenne dich selbst"? Denn wenn man die innerste Stelle seines Herzens kennt, so kann man die Stelle entdecken, die der Treffpunkt des Menschlichen und Göttlichen ist.

3.1.4 Innere Stimme - inneres Licht

Siddhartha wurde auf diesem seinem Weg stets von seiner inneren Stimme geleitet, deren Verstummen, verglichen mit dem toten Vogel im goldenen Käfig, sein Abkommen vom richtigen Weg zeigte.

Auch Yunus Emre, der sich einmal auf den Weg zu dieser Wirklichkeit begeben hat, wird durch ein inneres Licht geleitet, dessen Austrahlungskraft immer stärker wird, je mehr er sich von den Bezügen der irdischen Welt befreit, je mehr er, wie die Mystiker sagen würden, "den Spiegel seines Herzens poliert" (ebd. 1995:17).

3.1.5 Begriffspaare: Leben - Exil und Tod - Heimkehr

Die irdische Existenz verbunden mit der Suche nach dem göttlichen Ursprung im Menschen führt über manche Umwege in das Herz zurück, doch bis dahin weilt der Mensch als ein Fremder in der Welt.

Wen verwundert deshalb das Bild des umherwandelnden, sich selbst suchenden Siddharthas, dessen Leben einem fortwährenden Abschiednehmens gleicht? Welche Heiterkeit aber, wenn das irdische Leben des Menschen, verglichen mit einem Exil, durch die wiedererlangte Einheit mit Gott zu einer "Heimkehr" wird! Als für den Fährmann Vasudeva die Zeit seiner "Heimkehr" kommt, teilt er es Siddhartha mit, der die gelassene Ruhe des alten Mannes bewundert.

Da der Mystiker das Leben als eine Reise betrachtet, ist für ihn der Aufenthalt in der Welt ein Aufenthalt in der Fremde, der Tod aber eine Heimkehr, die Rückkehr zum Geliebten, der der Schöpfer ist. Auch in den Hymnen Yunus Emres erscheint der Tod als ein erfreuliches Ereignis: "Heimatliebe leitet mich, O Freund ruf ich



beim Gehen" (1986:21), denn getreu der prophetischen Tradition "Sterbt bevor ihr sterbt" (vgl. Schimmel 1995:452) ist das Sterben Bedingung, um ein neues Leben zu gewinnen, dem man seine Seele mit einem Lächeln hingeben soll. Das strahlende Lächeln Goatama Buddhas, Vasudevas und zuletzt Siddharthas ist eindeutig Symbol der inneren Vollendung: sichtbare Manifestation innerer Vervollkommnung.

3.1.6 Die Zahl "vierzig"

Höchst eigenartig ist auch, dass sowohl Hesse seinen Siddhartha im "legendären" Alter von vierzig Jahren⁴ diese innere Erleuchtung erreichen lässt, genauso wie Yunus Emre erst nach vierzigjährigem Dienst als Jünger bei dem Mystiker namens Tapduk Emre die letzte Stufe seiner inneren Entwicklung erreicht.

Zahlreich sind in der islamischen Mystik Verweise auf die Zahl vierzig zu finden, die als die Zahl der Ausdauer interpretiert wird. Denn vierzig ist die Zahl der Tage, die der Mystiker in Abgeschlossenheit zubringen muss und die mit den vierzig Stufen des mystischen Pfades zusammenhängen: zwanzig hinab vom Ersten Intellekt zur Erde, und dann "der zwanzigstufige Bogen des Aufstiegs" zum vollkommenen Menschen (ebd. 1995:397).

Um ein "Erleuchteter" zu werden, muss Siddhartha alle Möglichkeiten menschlicher Erfahrung erst durchlaufen. Danach ist es nicht das bloße Wissen um die Erscheinungsformen des Lebens, sondern die Liebe zu ihnen und allem, durch die Siddhartha zu Ruhe, Frieden und Versöhnung findet. Er beschließt Fährmann zu werden, um anderen dienen zu können, denn Nächstenliebe und Dienst zum Wohle anderer Menschen sind Wege der Selbstverwirklichung.

3.1.7 Nichtmittelbarkeit der Lehre

Wenn das das eigentliche Streben des Menschen ist, dann ist alles Weltliche, auch das Wissen der Theologen nur relativ. An jene dogmatischen Theologen richtet Yunus Emre deshalb die Frage:

»Lehre ist Lehre zu kennen

Lehre ist sich selbst zu kennen

Kennst dich selbst nicht

Wie ist da Lehre möglich?« (1986:49).

Genau dies ist auch Hesses Anliegen, denn sein Glaube bedurfte keiner Theologie und keiner begrifflichen Definition und deshalb lässt er seinen "Siddhartha" den Begriff der Religion revolutionieren und ruft die Erkenntnis aus, dass Lehre nicht mittelbar ist.

⁴ Zwar sind keine genauen Zeitangaben gegeben, doch Siddhartha verlässt mit 18 Jahren sein Elternhaus, bleibt 3 Jahre bei den Samanas, verbringt 20 Jahre bei den Kindermenschen und kommt im Alter von ca. 40 Jahren an den Fluss.



4.0 Sprachliche Besonderheiten

Da sich im Koran nur wenig fand, das direkt für die mystische Lehre in Anspruch genommen werden konnte, suchten Mystiker ihrer islamischen Weltauffassung entsprechend eine esoterische Schriftauslegung in den Koran hineinzudeuteln. Als Mystiker stand deshalb für Yunus Emre nicht der Gesetzestext, der Wortlaut des Korans und die Ausübung des Ritus im Mittelpunkt des Glaubens, sondern die gnostische Interpretation und Erziehung des Herzens, die er vortrefflich mit seiner Dichtung verwirklichte. Er verstand es, das Sehnen der Massen nach einer auch das Herz und Gemüt, nicht bloß den Verstand beschäftigenden Religion zu erfüllen. Der Mystiker Emre verfügte zwar über das mystische und theologische Vokabular seiner Zeit, hatte aber wie kein anderer die Begabung, trockene theoretische Glaubensinhalte und moralische Anweisungen in eine einfache und sehr wirksame poetische, bildhafte Sprache zu verwandeln. Nicht trocken und nüchtern wirkt seine Lyrik, sondern in ihr befreit sich das Lehrhafte und nimmt einen hohen dichterischen Schwung und eine mystische Beseeltheit an. Die tiefempfundenen religiösen Lieder in dem volkstümlichen Versmaß konnten somit vom einfachen Volk aufgenommen werden, im Gegensatz zu den Lehren der Theologen und Dogmatiker, die in für das türkische Volk unverständlichen Sprachen wie Arabisch oder Persisch lehrten. Wie kaum ein anderer hat er der türkischen religiösen Dichtung und Mystik für Jahrhunderte den Stempel seiner Persönlichkeit aufgeprägt und wird als "der Schöpfer der kleinasiatischen mystischen Volksliteratur" gesehen (vgl. Menzel 1925:288).

Eine besondere Auszeichnung der Erzählung "Siddhartha" ist zweifelsohne ihre Sprache, jedoch hat die scheinbare Einfachheit der Darstellungskunst nicht das geringste mit Simplizität zu tun. Es lag Hesse nicht daran, wie vielen seiner Zeitgenossen, die starke Akzentuierung der Schattenseiten des Lebens, die destruktiven Elemente und die Disharmonie des Daseins in gezielt trivialer oder ästhetisch raffinierter Sprache darzustellen, sondern es ging ihm, seiner weltanschaulichen Grundeinstellung entsprechend, darum komplizierte Dinge einfach und allseits verständlich auszudrücken. Dieser Sprachsensibilisierung Hesses lag eine positive Weltanschauung zugrunde, die Offenheit zur Transzendenz und der Glaube an einen doch möglichen Fortschritt des Menschen durch seine persönliche Wandlung von innen her. Tatsächlich versteht es Hesse, mit seiner Erzählkunst "alle Sinne anzusprechen, Geist und Gemüt, Gefühl und Intellekt" heißt es bei Schneider (vgl. Schneider 1991:56).

5.0 Schlussbemerkungen

Angestrebtes Ziel des Seminarprojekts war es, die konstatierten Berührungspunkte aufzuzeigen und diese auf eine gemeinsame "Urquelle" zurückzuführen. Nur so können nämlich Fähigkeiten entwickelt werden, die anstelle eines regionalen oder nationalen Bekenntnisses ein humanistisches aufstellen, die zu kooperativen, gewaltlosen Lösungen sowohl interkultureller als auch intrakultureller Konflikte



beitragen. Somit kann zur Etablierung eines ökologischen, ökonomischen und politischen Gleichgewichts beigesteuert werden, was wiederum Gerechtigkeit, Gleichwertigkeit und Vielfaltigkeit in der menschlichen Gesellschaft hervorruft.

Mit der Bearbeitung des genannten Themenkomplexes beabsichtigten wir zunächst in erster Linie der ethischen Dimension wie der ernsthaften Herausforderung der persönlichen Entwicklung und gesellschaftlichen Verantwortung unserer Studierenden Rechnung zu tragen. Denn als Remigrantenkinder hat die Mehrzahl der Deutschlehrerstudierenden einen Teil ihres Sozialisationsprozesses in den westlichen Kulturen vollzogen und somit Erfahrungen und Kenntnisse in einer ihrer eigenen Kultur fremden Umgebung gesammelt. Mit der Rückkehr wurden sie aber, wenn auch verspätet, mit dem Normenkodex der türkischen Kultur und den Werten der islamischen Religion konfrontiert. Integrationsprobleme dieser Jugendlichen in die türkische Gesellschaft rühren u. E. aus der Nichtverarbeitung der sich gegenüberstehenden polaren Welterfahrungen. Extrem fundamentalistische Positionen einerseits sowie die Einnahme einer gleichgültigen Einstellung gegenüber jeglichen gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen andererseits, sind charakteristisch für einen großen Teil der Deutschlehrer- studierenden. Wobei stark kemalistisch eingestellte Jugendliche nicht zu übersehen sind.

Trotz dieser divergierenden Konstellation haben die türkischen Germanistik- und Deutschlehrerstudierenden die Möglichkeit, während ihres Studiums mittels literarischer Texte ihre zu einseitig aufgefasste Weltauffassung zu relativieren und zunächst einen Dialog unter sich zu starten, der dann kulturübergreifend ausgeweitet werden kann. Ein weiteres Ziel des Seminars war es, die Einstellung unserer Studierenden zu religiösen Themen zu messen.

Bereits anfängliche Beobachtungen ließen unsere Befürchtungen rechtfertigen, denn allein schon bei der Frage, ob Buddhismus eine Religion, eine Philosophie oder eine Weltanschauung sei, gerieten die Studierenden in eine heftige Diskussion. Stark religiös eingestellte Studierende meinten, dass der Buddhismus keine Religion sein könne, da er keinen Propheten und kein heiliges Buch im islamischen Sinne besitze. Diese Übertragung eigenkultureller oder besser gesagt eigenreligiöser Schemata auf andere Glaubensbekenntnisse zeigte schon, wie groß die Gefahr ist, das "Andere" als minderwertig zu degradieren. Erst nach einer theoretischen Abhandlung über den Buddhismus und der breit angelegten Analyse des Werkes erwiesen aber insbesondere gerade diese Studierende die Offenheit, ihre anfängliche Meinungen zu revidieren. Gegenüber divergierenden Meinungsäußerungen zeigten die Studierenden nach heftigen Diskussionsphasen schließlich die Bereitschaft, argumentativ bekräftigte Gedanken zu akzeptieren. Wir machten auch die Feststellung, dass unsere Studierenden gern an solchen aus ihrer Sicht aktuellen Fragestellungen mitarbeiten, sobald ein Klima des gegenseitigen Vertrauens sich einstellt und das Besprochene ihre Wissensdefizite ausgleicht.



Diese gemachten Erfahrungen waren für uns positive Impulse, um die Fehlplanungen des vergangenen Jahres zu beheben und dieses Projekt auch im Sommersemester 1997/98 weiter auszuarbeiten.

Durch einen Rückblick in die geistesgeschichtliche Entwicklung der Menschheit lernten die Studierenden das gemeinsame Gedankengut bei Hermann Hesse und Yunus Emre kennen. Sie stellten fest, dass Meisterwerke europäischer Literatur mit einer solchen humanistischen Botschaft hoch einzuschätzen sind, dass aber auch die eigene traditionelle Kultur nicht arm an solchen Schätzen ist.

So angelegte Literaturseminare können die anfangs angeführten Minderwertigkeitskomplexe des gesamten östlichen Kulturraums relativieren helfen, wobei auch eine veränderte Einstellung der westlichen Welt erwünscht wird.

Dieses Seminarprojekt gestalteten wir in Form eines Team-Teaching aus zweierlei Überlegungen heraus: Angehende Fremdsprachenlehrende sollten bereits in ihrer eigenen Ausbildung innovative Lehr- und Lernmethoden erfahren haben, um solche auch später in ihre eigene Lehrpraxis umsetzen zu können. Der zweite Grund war unsere Annahme, dass die kooperative Zusammenarbeit zweier Lektoren aus verschiedenen Lehrgebieten – Methodik/ Didaktik DaF einerseits und Literaturwissenschaft andererseits - mit unterschiedlichen Lehrer Erfahrungen, bedingt durch sich unterscheidende Charaktereigenschaften eine erste exemplarische Probe für den zu erreichenden erwünschten Toleranz-Parameter sein könnten.

Literatur

- Antes, Peter: *Der Islam als politischer Faktor*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1997.
- Emre, Yunus: *Das Kummerrad: Dertli Dolap*. Aus dem Türkischen und mit einem Nachwort von Zafer Senocak. Frankfurt a. M.: Dargyeli, 1986.
- Fischer, Ludwig M.: »Sprache als Brücke zwischen dem Fremden und dem Vertrauten«. *InfoDaF* 23, 1 (1996), 81-94.
- Menzel, Thomas: "Die ältesten türkischer Mystiker". In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1925, 269-289.
- Müller, Ulrich: "Toleranz im Mittelalter? Eine Skizze zu den Beziehungen zwischen dem christlichen-lateinischen Okzident und dem islamischen Orient". *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994), 209-236.
- Senocak, Zafer: Ein Interview mit Zafer 'enocak. "Eine Synthese der gedanklichen Sättigung und der farbigen Gemütsausstattung". In: *dergi. Die Zeitschrift* Nr. 6 März/April 1987.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islams*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1995.
- Schneider, Christian Immo: *Hermann Hesse*. Orig. Ausg., München: Beck, 1991 (Beck'sche Reihe; 620: Autorenbücher).
- Ünlü, Selçuk: "Goethe und Mevlana". In: *Germanistentreffen – Tagungsbeiträge, Deutschland Türkei*. Bonn: DAAD (1994), 229-236.
- Wierlacher, Alois: "Was ist Toleranz? Zur Rehabilitation eines umstrittenen Begriffs". *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994), 115-137.
- Ziolkowski, Theodore: "Siddhartha – Die Landschaft der Seele". In: *Materialien zu Hermann Hesses "Siddhartha"*, 2. Bd., Frankfurt am Main: (1976), 133-201.

