

Literarische Begegnungen mit dem Islam

von Christoph Gellner

Der Dialog zwischen Religionen und Kulturen, ja, die »adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös anderen«¹ hat zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Dringlichkeit erlangt wie nie zuvor. Zwar wird die besondere Affinität der Literatur zu Problemen und Möglichkeiten interkultureller Begegnung neuerdings in literaturwissenschaftlichen Forschungskontexten zunehmende Aufmerksamkeit geschenkt,² der spezifisch interreligiöse Bereich wird dabei jedoch nach wie vor religionsscheu eher ausgeblendet.³ Im Raum der Theologie wurde erst jüngst begonnen, die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Weltreligionen als unerlässliche Dimension heutiger christlicher Selbstreflexion aufzuarbeiten.⁴ Die Auseinandersetzung mit der Doppelgesichtigkeit von Religion als aktuellem Faktor der globalen Weltkultur kann auf die seismographische Erhellungskraft zeitgenössischer Literatur nicht verzichten, vor allem wenn man der *spannungsreichen Pluralität und Heterogenität* sowohl zwischen als auch und vor allem innerhalb der Religionen gerecht werden will. Wie will man die vielfältigen, höchst »ungleichzeitigen« Welten des Islam verstehen ohne die Schriftstellerinnen und Schriftsteller muslimischer Provenienz? Es war Nagib Machfus (1911–2006), Nobelpreisträger für Literatur 1988, der in seinem Roman *Die Kinder unseres Viertels* (1959), ausgehend von der schon von Lessing herausgestellten Familienverwandtschaft von Judentum, Christentum, Islam – ohne das unverwechselbare Eigenprofil von Mose, Jesus und Muhammad zu unterschlagen –, die Frage nach den Zukunft dieser drei Religionen angesichts der Moderne aufwarf. Vergewärtigen wir uns anhand drei international herausragender zeitgenössischer Autoren schlaglichtartig aktuelle Islam-Wahrnehmungen zwischen Tradition und Moderne, Ost und West heute:

1 Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 150. Vgl. Christoph GELLNER, *Der Glaube der Anderen*. Christsein inmitten der Weltreligionen, Düsseldorf 2008.

2 Vgl. Michael HOFMANN, *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Eine Einführung, Paderborn 2006; Alois WIERLACHER / Andrea BOGNER (Hg.), *Handbuch interkulturelle Germanistik*, Stuttgart/Weimar 2003; Helmut SCHMITZ (Hg.), *Von der nationalen zur internationalen Literatur*. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration, Amsterdam 2007; Jean-Marie VALENTIN (Hg.), *Germanistik im Konflikt der Kulturen*. Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005, 12 Bde., Bern u. a. 2007. Aus der für interreligiöse und multikulturelle Fragestellungen anders

sensibilisierten englischsprachigen Auslandsgermanistik vgl. James HODKINSON / Jeff MORRISON (Hg.), *Encounters with Islam in German Literature and culture*, Rochester NY 2009; Julian PREECE / Frank FINLAY / Sinéad CROWE (Hg.), *Religion and identity in Germany today*. Doubters, believers, seekers in Literature and Film, Bern 2010.

3 Vielversprechende Gegenakzente finden sich in Michael HOFMANN / Klaus von STOSCH (Hg.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, Paderborn u. a. 2012.

4 Christoph GELLNER, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst*. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht, Mainz 1997; DERS., *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Düsseldorf 2005; DERS., *Westöstlicher Brückenschlag*. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010; Karl-Josef KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen*. Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf 1998; DERS., »Gott von Mohammed her fühlen«. Rainer Maria Rilkes Islam-Erfahrung auf den Reisen durch Nordafrika und Spanien, in: »Die Welt ist in die Hände der Menschen gefallen«. Rilke und das moderne Selbstverständnis, hg. v. Rudi SCHWEIKERT, Frankfurt/Leipzig 2002, 67–94; DERS., *Rilke und der Buddha*. Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs, Gütersloh 2010.

♦ Als Antwort auf die Herausforderung, die der ständig wachsende islamische Fundamentalismus gerade für die Frauen im Maghreb bedeutet, sucht die aus Algerien stammende, in Frankreich und USA lebende Schriftstellerin *Assia Djebar* (*1936) in ihrem Roman *Fern von Medina* (1991) mit der Wiederverlebendigung von 17 Frauengestalten aus dem Umfeld von Muhammad und seiner Gefährten den aktiven Anteil der Frauen an der Entstehung des Islam »nicht nur dingfest, sondern gegenwärtig zu machen«, ja, einen offenen, egalitären Islam zu evozieren, »wie er einst vielleicht gemeint war«⁵, betont Barbara Frischmuth in ihrer Laudatio zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. »Immer wurde von Ali, Vetter und Schwiegersohn Mohammeds, dem Manne Fatimas und letztem der vier recht geleiteten Kalifen gesprochen. Assia Djebar aber spricht von Fatima«⁶, der Lieblingstochter des Propheten, die seine Worte klug zu deuten weiß und gegen die Entrechtung der Frauen protestiert – sie steht als Vorbild weiblicher Opposition, ja, für jene »Musliminnen seltenster Gattung: Gott gehorsam und doch erbitterte Rebellinnen gegen die Macht, jegliche Macht«⁷. Während Muhammad in zahlreichen Episoden auf der Seite der Frauen steht, manifestieren sich schon bald nach seinem Tod misogyne Tendenzen, die die Freiheit der Frauen einschränken. Bereits die männlichen Chronisten der Frühzeit des Islam, die Djebar vielfach zitiert, bemühten sich die weibliche Präsenz zu marginalisieren oder gänzlich zu verschweigen – im Gegenzug unternimmt es die Dichterin, »die im kollektiven Gedächtnis klaffenden Lücken mit Fiktion wieder aufzufüllen«. Ausdrücklich charakterisiert Djebar dieses Unternehmen als Idschtihad und nimmt damit für sich in Anspruch, als Frau an der Auslegung der theologischen Schriften teilzuhaben. Aischa, Muhammads Lieblingsfrau, die sich ihrer Rolle als ›Mutter der Gläubigen‹ bewusst wird, führt sie als die erste zahlreicher Rawiyatinnen ein, die durch die Weitergabe der Geschichten, die sich um den Propheten und seine Gefährten ranken, die Erinnerung an ihn lebendig halten. Sowohl Fatima wie Aischa belegen, dass die islamische Tradition selbst Modelle für die Teilhabe des Weiblichen am religiösen Leben bietet, die ihnen die patriarchale Lesart verweigert.⁸

♦ Der im Schnittpunkt von jüdischer, islamischer, christlich-orthodoxer und römisch-katholischer Kultur aufgewachsene, heute in Graz und Sarajevo lebende bosnische Schriftsteller *Dževad Karahasan* (*1953) setzt in seinem Roman *Der nächtliche Rat* (2005) zur Trauerarbeit über das durch kriegerischen Nationalismus gefährdete, ja, zerstörte Neben- und Miteinander der verschiedenen Religionskulturen in Bosnien an. Simon Mihailović, der in den 1960er Jahren zum Medizinstudium nach Berlin gegangen war, kehrt 1991 in seine von ethnisch-konfessionellen Spannungen gezeichnete Geburtsstadt Foča im Osten Bosniens zurück. Nach kaum vier Wochen sind vier Menschen, die Simon nahestanden, auf ungeklärte Weise umgebracht worden, alle vier Muslime. Einen Höhepunkt symbolisch-phantastischen Erzählens stellt Simons Begegnung mit seinem Jugendfreund und Sufi-

5 Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2000 Assia Djebar. Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt a. M. 2000, 27.

6 Ebd., 29.

7 Assia DJEBAR, *Fern von Medina*. Aus dem Französischen von Hans THILL, Zürich 1997, 384, das folgende Zitat 7. Eingehend Claudia NIESER, *Hagars Töchter*. Der Islam im Werk Assia Djebars, Ostfildern 2011.

8 Vgl. Katajun AMIRPUR, *Den Islam neu denken*. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013.

9 Dževad KARAHASAN, *Der nächtliche Rat*. Roman, aus dem Bosnischen von Katharina WOLF-GRIESSHABER, Frankfurt/Leipzig 2006, 312. Vgl. Christoph GELLNER, Die Fängeisen des Hasses durchbrechen. Dževad Karahasans Roman »Der nächtliche Rat«, in: DERS./Georg LANGENHORST (Hg.), *Herzstücke*. Texte, die das Leben ändern, Düsseldorf 2008, 307–317.

10 Dževad KARAHASAN, *Berichte aus der dunklen Welt*, Frankfurt/Leipzig 2007, 210.

11 Dževad KARAHASAN, *Die Fragen an den Kalender*. Texte, Essays, Reden, Wien 1999, 45.

12 Dževad KARAHASAN, *Die Schatten der Städte*. Essays, Berlin 2010, 136.

13 KARAHASAN, *Fragen an den Kalender* (wie Anm. 11), 79.

14 Ebd., 77.

15 Nedim GÜRSEL, *Allahs Töchter*. Roman, aus dem Türkischen von Barbara YURTDAS, Berlin 2012, 187.

mönch Enver Pilav dar – dass auch er ermordet wurde, wird Simon erst spät klar. Nächtelang führen sie theologische Gespräche über Gott und die Welt, über Freiheit, Schuld und Verrat, dann steigen sie in die Unterwelt, zu den in früheren Pogromen an diesem Ort Ermordeten hinab. Wie immer vor großen Massakern kommen ihre Seelen aus dem Barzakh herauf, eine Zwischenwelt zwischen Hölle, Paradies und Grab, wo sie bis zum Jüngsten Gericht und der Wiederauferstehung warten (vgl. Sure 23,100), versammeln sich an ihren Mordplätzen und erleiden aufs Neue ihre Todesqualen. »Kannst du leben, nachdem du sie gesehen hast?«, fragt Enver Simon. »Ich fürchte, nur dann, wenn du sie vergisst. Aber die einzige Art, sie zu vergessen, ist, dass du sie noch einmal umbringst.«⁹ Nein, die tödliche Verkettung von Ab-, Ausgrenzung und Hass, Rache und Vergeltung kann nur durch empathisch-solidarisches Mitleiden durchbrochen werden, wie vor allem die »Prediger der Liebe, die sich zwischen bosnischen Franziskanern und Sufilehrern finden«¹⁰, wissen. Dazu ist Simon am Ende bereit: und zwar als bosnischer Serbe, so der Coup des Romans ...

Karahasan, den der jüngste Balkankrieg ins deutsche und österreichische Exil zwang, weiß nicht nur um den Reichtum, der aus der Mischung der Religionen und Kulturen entsteht. Ebenso ist ihm bewusst, dass die Selbsterhebung über Andere im Namen Gottes, einer Religion oder Nation immer wieder verheerende Folgen zeitigt. Gerade darum beschwört der Romancier und Theatermann die über Jahrhunderte *gelebte Multikulturalität Sarajevos* als ein *Modell für das künftige Europa*. »Ich bin ich, weil du du bist, und du bist du, weil ich ich bin«, lautet die oft von Karahasan bemühte Formel eines alten Rabbiners. »Ich weiß sehr wohl, dass ich ein Muslim bin, beim Bekennen, beim Wahrnehmen dieser Zugehörigkeit zum islamischen Glauben half mir am meisten mein bester Freund, der bosnische Franziskaner Mile Babic. Unter lauter Muslimen würde ich meine Zugehörigkeit zum Islam automatisieren und aufhören, sie als relevanten Teil meiner eigenen Identität zu empfinden.«¹¹ Ständig erinnere der soziale Kontakt den Menschen in Sarajevo daran, »dass die Welt voll von andersartigen Leuten ist, dass sein Glaube nur einer von vielen ist, dass er und alles Seine nur eine von unzähligen Möglichkeiten im Ozean der göttlichen Allmacht sind.«¹² Als ›offenes Haus mit vier Eingängen‹ steht Sarajevo für ein *dialogisch-polyphones Kultursystem*, anstelle monologisch-homogener Selbstabschließung setzt es darauf, der je anderen Sicht Relevanz und Fundierung zuzuerkennen: Katholiken, Orthodoxe, Juden und Muslime »leben gemeinsam und einer auf den anderen bezogen, gezwungen, sich gegenseitig kennen zu lernen und sich einzugestehen, dass die fremde Identität die Voraussetzung eines klaren Artikulierens und Verstehens der eigenen Identität ist.« Dabei war auf der weiten Skala zwischen Verstehen, Respekt, Liebe und ausgesprochenem Misstrauen, zwischen unverhohlener Feindschaft und gezieltem Missverstehen alles möglich, »nur zwei Dinge waren absolut ausgeschlossen – gegenseitige Ignoranz der Identitäten und ein Verwischen der Unterschiede zwischen ihnen.«¹³ Alle vier Glaubensgemeinschaften mussten Verhaltensformen ausbilden, die ein gemeinsames Leben erträglich machten, indem sie Beziehungen aufbauten, die sich mit Goethe als »Toleranz ohne Gleichgültigkeit«¹⁴ bezeichnen lassen.

♦ Der in Istanbul und Paris lebende türkische Autor *Nedim Gürsel* (*1951) erzählt in seinem autobiographisch gefärbten Roman *Allahs Töchter* (2008) von gleich drei Kindheiten: der des Erzählers, die des Islam und die der modernen, säkularen Türkei Kemal Atatürks. Bis im Alter von 50 Jahren erklärter Materialist und Marxist, ist Gürsel, der sich heute als Agnostiker bezeichnet, selber erstaunt über den *fortwirkenden ästhetischen Zauber der islamischen Glaubenswelt*, wie sie aus »dem grünen Paradies der Kindheit«¹⁵ herrührt. Auch wenn dies mit seinem aufgeklärten Bewusstsein nichts zu tun hat, stellt sich beim Rezitieren des arabischen Koran immer noch derselbe Schauer, dieselbe Furcht und

Hingabe ein wie damals, als ihn seine tiefreligiösen Großeltern darin einführten! Besonders aufschlussreich sind die *im Volksglauben lebendigen legendären Prophetengeschichten* von Abraham und vor allem Muhammad, die Gürsel nacherzählt; sie prägen das Islambild der Muslime mehr als die – den meisten nur schwer zugänglichen – Texte in Koran und Hadith.¹⁶ Sie werden im Roman kontrapunktiert von den fiktiven Erzählungen der drei vorislamisch in Mekka verehrten Fruchtbarkeitsgöttinnen Lat, Uzza und Manat, die in den »satanischen Versen« erwähnten Töchter Allahs (Sure 53,19-23), die dem Monotheismus weichen mussten. Aus der Perspektive dieser Verliererinnen schildert Gürsel mit ironischen Seitenhieben gegen die Lustfeindlichkeit verklemmter Glaubenswächter,¹⁷ was geschah, als der Islam den lebens- und sinnenfrohen Polytheismus aus der Kaaba vertrieb. Später entdeckte er den vom sunnitisch-orthodoxen Islam negierten *anatolischen Sufismus* mit seinen wandernden Sängern, Derwischen und Heiligen – eindringlich vergegenwärtigt Gürsel diese den Volksislam intensiv prägende, offiziell verdrängte Strömung mystischer Religiosität in dem Band *Sieben Derwische* (2007) –, sein Großvater wie auch die Kemalisten standen ihr reserviert, ja, ablehnend gegenüber. Gewiss, als Jurist war sein Großvater einverstanden mit der laizistischen Republik, nicht nachvollziehbar ist für ihn, dass sich Jahrhunderte nach der Offenbarung Gerichtsurteile auf die Scharia und das Wort Gottes berufen, doch die Rezitation des Koran und selbst des Gebetsrufs auf Türkisch hat er nie für richtig gehalten. Damit werden die durch die kemalistische Modernisierung hervorgerufenen *Bruchlinien zwischen Religion und Kultur* deutlich, die Gürsels Roman ebenso benennt wie die traumatische Erfahrung des Ersten Weltkriegs, als der Großvater für das Osmanische Reich an der Seite Deutschlands die »Stadt des Propheten« in der Wüste von Medina gegen seine arabischen Glaubensbrüder verteidigte, die auf Seiten der Engländer unter der Führung von Lawrence von Arabien die osmanische Herrschaft abschüttelten. Über die Aufzeichnungen des Großvaters kommt der Enkel ins Razonieren über einen *Glauben*, der immer wieder zur *Gewalt* führte seit der Schlacht von Badr, die 624 die ersten Blutzengen forderte *im Namen des Islam*, der doch Frieden bzw. Hingabe bedeutet. Einmal fragte sich der Großvater, der bei den Kämpfen im Hedschas seinen linken Arm verlor, ob er Koranverse wie Sure 8,12: »Nicht ihr habt sie getötet, sondern Allah hat sie getötet«, nicht kritisch hinterfragen sollte, bereute jedoch gleich diese Anwendung; in jedem Fall kam ihm das Leben des Propheten *vor* der Hidschra »irgendwie weiser und anziehender vor.«¹⁸

1 Neue deutsch-muslimische Literatur

Der religiöse Pluralismus hinterlässt immer deutlicher auch in der *deutschsprachigen Literatur der jüngsten Gegenwart* seine Spuren, werden nichtchristliche Religionen in der zeitgenössischen Literatur doch zunehmend mit eigenen Stimmen präsent.¹⁹ Ähnlich wie wir seit den 1980/90er Jahren eine Renaissance deutsch-jüdischer Literatur von Autorinnen und Autoren der ›zweiten‹ und ›dritten Generation‹ nach der Shoah erleben, die jüdisch-religiöses Leben in der Diaspora beschreiben, lässt sich bei einer wachsenden Zahl Deutschschreibender Autoren türkischer, iranischer, irakischer, afghanischer oder arabischer Herkunft eine allmählich stärker werdende literarische Präsenz des Islam in der Gegenwartsliteratur beobachten, die zu einer deutlicheren Sichtbarkeit gelebter muslimischer Religiosität beiträgt. Das herausfordernd Neue dieser in den letzten 10, 15 Jahren eben erst entstehenden ›deutsch-muslimischen Literatur‹ liegt darin, dass sich in ihr deutsche und muslimische Dimensionen überschneiden (eine Ausgrenzung aus der deutschsprachigen Literatur ist mit dieser begrifflichen Zuschreibung gerade nicht intendiert), wobei nicht

nur kulturelle, sondern auch religiöse Differenz auf höchst vielfältige Weise literarisch produktiv wird (was m. E. die literaturwissenschaftlich verwendeten Ethno-Etiketten nicht hinreichend genug markieren).²⁰

Von einer wachsenden Zahl Deutsch schreibender Autoren muslimischer Provenienz werden denn auch Räume der *Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Verschiedenheit* neu ausgehandelt. Das vermag sowohl die Diskussion um den Islam als dem heimisch werdenden Fremden zu stimulieren als auch die Neubestimmung der eigenen Identität durch die Herausforderung des Anderen und Fremden. Exemplarisch ausgewählte Blitzlichter belegen dies eindringlich.

Mit *Kanak Sprach* (1995), schrillen Sprachbildern junger in Deutschland aufgewachsener Muslime zwischen Pop und Dschihad, gelang *Feridun Zaimoğlu* (*1964) ein Quantensprung in der Wahrnehmung religiös-kultureller Differenz. Seine affektgeladenen Sprachportraits junger Deutschtürken der zweiten und dritten Generation bringen provozierende »Misstöne vom Rande der Gesellschaft«, so der Untertitel des Buchs, zur Sprache. Ein vielstimmiges Panorama selbstbewusster gläubiger Musliminnen, das so gar nicht mit dem gängigen islamischen Frauenbild passiv-unterdrückter Schleierträgerinnen übereinstimmt, führt Zaimoğlu in dem zusammen mit Günter Senkel verfassten Stück *Schwarze Jungfrauen* vor Augen, es gehört kaum zufällig zu den meistdiskutierten Theatertexten des Jahres 2006. Von Zaimoğlu gepusht und zum Schäumen gebracht, machen diese halbdokumentarischen Frauenmonologe mit der selbstbestimmten Hinwendung zur Religion widersprüchlich-komplexe Islamisierungsprozesse sichtbar, die sowohl mit dem familiären Umfeld als auch der vorurteilgesättigten Mehrheitsgesellschaft interagieren.

»Islam heißt Götzenzerstörung, man kann den wahren Glauben auf diesen einen Satz herunter brechen«²¹, grenzt sich eine türkischstämmige Jurastudentin gleich doppelt von konventioneller muslimischer Religionsausübung wie der westlich-säkularen Konsumgesellschaft ab: »wir sind gebildet, wir sprechen ein ausgesucht gutes Deutsch, wir sind hoch motiviert.« Eine zum Islam konvertierte junge Deutsche, die sich »das Gefühl für Gott« nicht wegnehmen lassen will, bekennt: »Den neuen Glauben habe ich in eigener Regie verarbeitet«. Ihre »kreuzkatholische« Mutter hing ihr zuliebe sogar das Kruzifix in ihrem Kinderzimmer ab: »Vielleicht wird auch meine Mutter einsehen, dass Allah kein Ausländer ist.« »Ich bin unverschleiert, na und? [...] Die frommen Schwestern hab ich gefressen«, weiss eine andere »Hardcore-Muslimin« zu erzählen: »Einmal saßen zwei Schleiertanten in dem Laden, in dem ich kellnere, sie haben mich sofort als Türkin erkannt, und den Mund verzogen wegen meines bauchfreien Tops. Nackt ist nicht gleich ungläubig, hab ich ihnen gesagt, und voll bandagiert ist nicht gleich Gott total unterworfen. Da gab's ein großes Geschrei [...] diese Bauerntöchter halten sich an den Dorfislam des Vaters [...] Der Islam wird in Deutschland populär werden, nicht wegen der Traditionstürken, sondern trotz der Scheiße, die diese Bauern als Gottesglauben verkaufen.«

16 Stefan WEIDNER, Allahs entmachte Töchter. Roman »Allahs Töchter« von Nedim Gürsel, Rezension auf quantara.de vom 4. 4. 2013.

17 So Hans Christoph BUCH, Was Mohammed so trieb, in: *Die Zeit* vom 12. 4. 2012.

18 GÜRSEL, *Allahs Töchter* (wie Anm. 15), 264.

19 Grundlegend Christoph GELLNER/Georg LANGENHORST, *Blickwinkel öffnen*. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013.

20 Symptomatisch dafür ist die Studie von Saniye UYSAL-ÜNALAN, *Interkulturelle Begegnungsräume*. Neue Identitätskonstruktionen in der türkisch-deutschen Gegenwartsliteratur, Würzburg 2013, entsprechend der Verlagsvorankündi-

gung sollte sie ursprünglich unter dem Titel »Literarische Begegnungen mit dem Islam« erscheinen! Im Zentrum stehen Feridun Zaimoğlu u. Zafer Şenocaks pointierte Bezugnahmen auf den Islam.

21 Feridun ZAIMOĞLU/Günter SENKEL, *Schwarze Jungfrauen*, in: *Theater heute* 47 (2006), H. 5, 46-55.

2 Dass es etwas Größeres gibt

»Ich bin ganz sicher nicht der Pressesprecher einer Weltreligion«²², weist Zaimoğlu öffentliche Rollenerwartungen an muslimische Intellektuelle zurück. Dennoch bekennt der türkischstämmige Poet aus Kiel sich klar als »ein gläubiger Muslim« und zu seinem Engagement für einen »deutschen Islam«. Pointiert stellt der deutsch-türkische Schriftsteller *Zafer Şenocak* (*1961) heraus: »Wenn es deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens gibt, dann gehört der Islam selbstverständlich zu Deutschland. Was sonst?«²³ Şenocak sieht sich selbst in der Tradition eines türkischen Islam, der gleichermaßen aufgeklärt und europäisch ist: »Es war die Generation meines Großvaters, die den Kaftan ablegte, die fest daran glaubte, dass es möglich war, europäisch und muslimisch zugleich zu sein. Fromm und gläubig waren sie dennoch alle [...] sie legten den Grundstein für eine spirituell nicht vertrocknete Rationalität«, die ihm »heute, in einer Zeit der Suche nach spirituellen Quellen, als besonders diskussionswürdig erscheint.« Gerade die anatolische Mystik sei keineswegs weltflüchtig, betont Şenocak, der vielgelobte Übertragungen des Sufi-Dichters Yunus Emre vorlegte, sie bilde vielmehr »das Fundament eines modernen, weltoffenen, aufnahmebereiten Islam.«

In den letzten 30 Jahren konnte Şenocak folgenden Wandel der Wahrnehmungskategorien beobachten: »Früher war ich ein Schriftsteller, dann war ich ein ›Gastarbeiterautor‹, später ein ›türkischer Migrantenantor‹, und heute bin ich ein ›muslimischer Autor‹.«²⁴ Nach dem 11. September 2001 wurde Religion zum zentralen, wenn nicht alleinigen Identitätsmerkmal, unter Ausblendung der individuell höchst unterschiedlichen konfessionellen Positionierung. »Bei Kollektivzuschreibungen geht es nicht um persönliche Lebensgeschichten«, kritisiert Şenocak diese pauschale Muslimisierung aller Muslime, »es geht um Bildkompositionen, die dazu dienen, sich von jemandem zu distanzieren, seine Verschiedenheit zu markieren, seine Andersartigkeit zu definieren, indem man ihn in ein Kollektiv einbettet.«²⁵

Navid Kermanis (*1967) vielbeachteter Riesentagebuchroman *Dein Name* (2011) erzählt eine westöstliche Familiengeschichte und verbindet seine kosmopolitische Kölner Gegenwart mit der Vergangenheit seiner Vorfahren aus Isfahan, seine Eltern kamen in den 1960er Jahren nach Deutschland. »Wegen der religiösen Diktatur emigrierte die Mehrheit meiner Familie nach Amerika, ein Cousin saß jahrelang im Gefängnis, der Schwager meiner Tante wurde hingerichtet«, legt der in Siegen geborene Schriftsteller die Schreibmotivation zu seiner opulenten Familiensaga offen. »Zugleich konnte ich die Werte meiner eigenen

22 Martin LÄTZEL, *Was Dichter glauben*. Gespräche über Gott und Literatur, Kiel 2011, 132.

23 Zafer ŞENOCAK, *Deutschsein*. Eine Aufklärungsschrift, Hamburg 2011, 32, das folgende Zitat 177.

24 Zitiert n. HOFMANN/STOSCH, *Islam* (wie Anm. 3), 177.

25 ŞENOCAK, *Deutschsein* (wie Anm. 23), 149.

26 Navid KERMANI, *Wer ist Wir?* Deutschland und seine Muslime, München 2009, 106.

27 Navid KERMANI, *Dein Name*. Roman, München 2011, 881.

28 Ebd., 1012f, das folgende Zitat 709f.

29 Navid KERMANI, Das heilige Phantasma, in: Michael THUMANN (Hg.), *Der Islam und der Westen*, Berlin 2003, 30.

30 Jede Form von Lex Islam ist falsch. Interview mit Navid KERMANI, in: *Der Spiegel* vom 26. 9. 2006.

31 Ilija TROJANOW, *Zu den heiligen Quellen des Islam*. Als Pilger nach Mekka und Medina, München/Zürich 2004, 116.

religiösen Erziehung nicht vergessen und das Vorbild an Güte nicht übersehen, das mir manche ältere und besonders fromme Verwandte weiterhin waren.«²⁶ *Dein Name* ist ein Hoheslied auf die mystisch-aufgeklärte, gottgemäße wie menschenfreundliche Religiosität seines Großvaters mütterlicherseits, der nach dem Grundsatz lebte: »Es ist wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim«. Den Umkehrschluss, »den Christen als Anmaßung empfinden mögen«, hält Kermani »für genauso richtig: Jeder gute Mensch ist ein guter Muslim.«²⁷

Eindringliche Schilderungen konkreter Koranrezitation sowie offen angesprochene Skrupel hinsichtlich der eigenen Gebetspraxis im areligiösen Deutschland machen *Dein Name* zu einem Schlüsseltext der eben erst entstehenden deutsch-muslimischen Literatur: »Man ist sich all der Vorbehalte selbst am genauesten bewusst«, berichtet ein Muslim, der bewusst Situationen meidet, »in denen sein Glaube zur Demonstration gerät«: »Was soll einer, der nicht selbst betet, schon denken beim Anblick eines Muslim, der sich vor Gott niederwirft? [...] Dass man für den Lobpreis Gottes seinen Tag unterbricht, hat innerhalb kultureller Eliten Westeuropas Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts etwas – nein, nicht einmal etwas Anstößiges, etwas vollständig Fremdes, das aber die Fremden untereinander, gleich welcher Religion, wiederum verbindet.«²⁸

Auch wenn er immer wieder auf alltagspraktische Schwierigkeiten stößt – man muss nach einem eigenen Raum fragen oder am Waschbecken einer öffentlichen Toilette die rituelle Reinigung vollziehen –, er bete gern, gesteht Kermani, »aber nicht weil es guttut«. Das Gebet tue gerade dadurch gut, »dass es nicht dafür da ist gutzutun. Es ist Pflicht, endlich einmal nicht Wellness. Es tut wohl, sich vor etwas Höherem niederzuwerfen, das kein Mensch und nicht einmal eine Vorstellung ist, anzuerkennen, dass es etwas Größeres gibt als einen selbst, als die Menschen alle, aber dafür muss man stehen, und nach der Unterwerfung muss man sich rasch wieder aufrichten, die prinzipielle Gebetshaltung nicht gebeugt, mit gefalteten Händen, sondern aufrecht, die Arme ausgebreitet, die Handflächen nach oben.«

»Von westlichen Kommentatoren wird immer wieder verwundert vermerkt, dass Migranten aus dem Libanon oder aus Iran in großer Zahl in die Bildungs- oder Wirtschaftseliten ihrer neuen Heimat vorstoßen. Das liegt nicht daran, dass sie vom Islam abgefallen wären, sondern erklärt sich daraus, dass sie bereits in der alten Heimat Angehörige privilegierter Schichten waren«²⁹, gibt der Kölner persischer Herkunft zu bedenken. »Meine Generation ist die erste, wo so etwas in Deutschland entstehen kann – muslimische Eliten, die ihre religiöse Herkunft nicht verleugnen, und zugleich selbstverständlich Deutsche oder Europäer sind. Dieser Prozess der Justierung einer Religion an eine andere Kultur wird aber noch zwei, drei Generationen weitergehen.«³⁰

In *Zu den heiligen Quellen des Islam* (2004) vermittelt der deutsch-bulgarische Schriftsteller Ilija Trojanow (*1965) eine bemerkenswerte Innensicht der traditionsreichen islamischen Wallfahrt nach Mekka, die bis heute für Muslime einen Höhepunkt ihres religiösen Lebens darstellt. Einen der Höhepunkte seiner Hadsch bildet nicht von ungefähr die in der islamischen Mystik von breiten Kreisen geübte Gebetspraxis des ›Gottgedenkens‹ (Zikr/Dhikr), sie reicht von stiller Meditation über litaneiarartige Sprechgesänge, rhythmische Gottesanrufungen und körperliche Übungen, die stundenlang dauern können, bis zu ekstatisch anmutenden Tänzen. »Die höchste Stufe ist es, wenn du in jedem Atemzug Allahs Namen trägst, während du deinen täglichen Aufgaben nachgehst«, betont Trojanows spiritueller Führer, »dann brauchst du keine Gebetskette mehr, Allah und Atmung sind eins. Durch Zikr verschmilzt du mit Allah. Er ist in dir, wenn du dich an ihn erinnerst.«³¹

3 Mystik als Fluchtpunkt und Gegenpol

Das berührt sich eng mit der österreichischen Schriftstellerin und Orientalistin *Barbara Frischmuth* (*1941), die, »weder Muslimin noch praktizierende Christin«³², in mehreren ihrer Romane (insb. *Die Schrift des Freundes*, 1998) mit den aus der Türkei zugewanderten Aletiven den mystischen Zweig des anatolischen Volksislam vergegenwärtigt. Neben der sinnlich-ästhetischen Dimension ihrer religiösen Poesie und Kalligrafie präsentiert sie eine aufgeklärt-fortschrittliche, friedliebend-tolerante Spielart heutigen Muslimseins inmitten Europas. Die Betonung der Gottes- und Menschenliebe sowie die Wertschätzung der mystischen Erfahrungen anderer Religionen hat die Sufis zu einer toleranten Einstellung gegenüber Nichtmuslimen geführt – kaum zufällig werden sie immer wieder als Kontrapunkt bemüht zum Scharia- oder Sunni-Islam der Rechtsgelehrten und Theologen mit ihrer Betonung der Gesetzestreue und intellektuellen Erkenntnis. »Schon immer waren die Lebenshaltung, die Weltanschauung und das literarische Erbe der Mystik für die islamische Welt ungleich prägender als fundamentalistische Haltungen«, unterstreicht Navid Kermani, »und seit jeher war sie das wirksamste Mittel gegen den Kleingeist und die Buchstabentreue der Orthodoxie. Die Mystik als der verinnerlichte Islam könnte sich als eines der Felder erweisen, auf dem Frömmigkeit und Aufklärung, Individuation und Gottergebenheit zusammenfinden, auch in der Kunst.«³³

Das der Sufismus – denken wir an Yunus Emre, Rumi oder Hafis – nicht unwesentlich über die Dichtung verbreitet wurde und seinerseits eine »immense Auswirkung auf die Literatur«³⁴ ausgeübt hat, ist gewiss ebenso aufschlussreich wie die Tatsache, dass Attar als Klassiker persischer Dichtkunst ein Beispiel dafür ist, »was islamische Kultur sein konnte – nämlich immer auch das Gegenteil von dem, was die religiösen Eliten als islamisch definierten«³⁵.

Jenseits von Säkularismus und Islamismus artikuliert sich insgesamt ein zwischen existentiell affirmierter Religiosität und kultureller Prägung weitgefächertes Spektrum muslimischer Stimmen. So liegen etwa von Said (*1947) oder Sherko Fatah (*1964) auch Wortmeldungen von Muslimen vor, die sich selbst nicht als gläubig verstehen. In der Deutschen Islam Konferenz hatten diese säkularen Muslime eine eigene Vertretung.

»der exilierte, inzwischen mehr als ein vierteljahrhundert auf der flucht, in freiheit«, hält SAID in seinen west-östlichen Betrachtungen *Das Niemandland ist unseres* (2010) fest, »kann den kreis seiner religiosität nicht verlassen, freilich ohne je einem der gottesverwalter gefront zu haben«. Mit seinen *Psalmen* legte der seit 40 Jahren in Deutschland lebende Exil-Iraner 2007 einen überraschenden Gedichtband vor: die Fortschreibung von

32 Barbara FRISCHMUTH, *Vom Fremdeln und vom Eigentümeln*. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients, Graz/Wien 2008, 26. Eingehend Selma POLAT-MENKE, *Islam und Mystik bei Barbara Frischmuth*. Werkanalysen und interreligiöses Lernen, Ostfildern 2013.

33 KERMANI, *Wer ist Wir?* (wie Anm. 26), 125.

34 Karin YESILADA, *Poesie der Dritten Sprache*. Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation, Tübingen 2012, 78. Wie Doppelsprachigkeiten und Mehrfach-

identitäten einen unüberhörbar »anderen« Zungenschlag in die deutschsprachige Literatur einbringen, verdeutlicht insb. das Oeuvre der deutsch-türkischen Autorin Emine Sevgi ÖZDAMAR. Zur Einordnung Michael HOFMANN, *Deutsch-türkische Literaturwissenschaft*, Würzburg 2013.

35 Navid KERMANI, *Der Schrecken Gottes*. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2008, 217.

36 Zit. n. Gebete gegen die Gottesbesitzer, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 25. Februar 2008.

37 In Anlehnung an Andreas B. KILCHER, *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart 2012, XXVf.

38 Kiran NAGARKAR/Christoph PETERS, *Die Traumbilder des Schreibens*. Tübinger Poetik-Dozentur 2008, Künzelsau 2009, 112.

39 Christoph PETERS, *Ein Zimmer im Haus des Krieges*. Roman, München 2006, 119f.

40 Ebd., 93 u. 219, das folgende Zitat 249.

Bibelpoesie und moderner Psalmdichtung aus muslimischem Geist. Nicht von ungefähr entspricht die Zahl seiner in einem Zeitraum von über elf Jahren entstandenen Psalmgedichte den 99 »schönsten Namen Gottes«, die im Islam Gegenstand der Meditation frommer Muslime sind. »Ich gehe in keine Kirche und keine Moschee«, bekennt SAID. »Aber ich glaube, dass es etwas geben muss, das über dem Leben mit Handy und Haftpflichtversicherung steht.«³⁶ Seine »renitenten gebete« dienen als Ausdrucksmedium einer nicht-konfessionellen Spiritualität, um seine ganz persönlich-individuelle Religiosität vor der Religion der Gottesverwalter, -statthalter und -beschützer aller Couleur und Konfession zu retten. Gegen religiöse Erstarrung und Verfestigung machen sie eine Spiritualität der bleibend erregbaren Suche stark.

Ähnlich wie in der deutsch-jüdischen sind denn auch in der deutsch-muslimischen Literatur keineswegs nur Identifikation und Bestätigung zu erwarten, vielmehr produktive Spannungen und Auseinandersetzungen, Traditionsbrüche und Transformationen. Zu rechnen ist mit höchst *vielfältigen Spielarten des Religiösen*, ja, mit einer irreduziblen Viel- und Mehrdeutigkeit.³⁷ Statt kollektiv-essentialistischer Zuschreibungen sind individuelle Selbstpositionierungen, subjektive Lesarten singulärer Autorinnen und Autoren mit unterschiedlichen biografischen Hintergründen und ganz eigenständigen Schreibweisen in den Blick zu nehmen. Texte, die erkennbar anknüpfen an Themen und Denkformen, an eindeutig verortbare Motiv- oder Sprachimpulse der in sich wiederum höchst vielfältigen Lebens- und Glaubenswelten des Islam (insbesondere an den Koran, die islamische Theologie- und Spiritualitätsgeschichte wie die dadurch geprägte Dichtung und Poesie).

4 Die andere Religion als Herausforderung des Eigenen

Eine nochmals andere literarische Begegnung mit dem Islam wagt *Christoph Peters* (*1966), der in einem traditionell geprägten katholischen Dorf am Niederrhein aufgewachsen ist und von sich sagt, zwischen fünfzehn und siebzehn sei er katholischer Fundamentalist gewesen. Sein Roman *Ein Zimmer im Haus des Krieges* (2006) greift das brisante Thema islamistischer Terrorismus auf. Seit er bei einer Istanbul-Reise und einem längeren Ägyptenaufenthalt »eine Art inneren ›Zusammenprall der Kulturen« erlebte, gestand Peters, habe er sich ausführlicher und persönlicher mit der islamischen Welt beschäftigt, als er je vorgehabt hatte. Hoffte er doch Kategorien zu finden, mittels derer er seiner »Verstörung Herr werden könnte«³⁸. *Ein Zimmer im Haus des Krieges* erzählt von einem 30-jährigen Deutschen, der zum Islam konvertiert. Als Mitglied einer ägyptischen Dschihad-Gruppe unternimmt er einen Anschlag auf den Tempel von Luxor und gerät in Haft. Gleichermäßen irritiert und fasziniert bemüht sich der Deutsche Botschafter in Kairo zu verstehen, »wie diese Religion funktioniert, deretwegen intelligente junge Leute zu Mördern werden, die sich als Heilige aufspielen [...] warum erwachsene Männer sich fünfmal täglich zu Boden werfen, in Tränen ausbrechen, wenn der Koran rezitiert wird?«³⁹

Offensichtlich reißt der Fall bei dem Diplomaten »eine Wunde auf, die fast verheilt war«. Wie die meisten der 68er-Generation hatte auch er gedacht, »die Zeit der Religionen sei vorbei, ein für allemal [...] Damit war das Thema für uns erledigt. Jetzt stehen wir da und reiben uns die Augen.«⁴⁰ Der Konvertit formuliert die Provokation in aller Deutlichkeit: »Der Islam ist keine Wochenendreligion, kein Privatvergnügen für zu Hause. Er muss das ganze Leben durchdringen. Die Trennung von Religion und Staat, wie sie im Westen propagiert wird, ist nicht nur falsch, sondern gefährlich [...] Im Zentrum des Islam steht die Einheit: Wenn nicht alles aus demselben Geist geschieht, bricht das Herz auseinander.«

Seine Islam-Kenntnisse würden zwar reichen, um den Botschafter in Deutschland als Experten durchgehen zu lassen, verdeutlicht Christoph Peters. Doch »begriffen hat er von dem, was er weiß, fast nichts. Seine Ratlosigkeit beruht nicht auf mangelnder Information. Womöglich gibt es zwischen einer gläubigen und einer säkularen Weltanschauung keine Schnittmenge.«⁴¹ Von daher spitzt Peters die Spiegelkonstruktion seines Romans im Interview mit der FAZ dahingehend zu: »Der Islamismus ist eine massive Anfrage an uns und unsere Werte. Er zwingt uns [...] unser Verhältnis zu Religiosität, die Struktur unserer Gesellschaft, wieder neu zu definieren.«

5 Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten

Mehr als andere sind Schriftstellerinnen und Schriftsteller Grenzgänger und Vermittler, die jenseits der oft einseitig-oberflächlich auf Konflikte ausgerichteten Tagesinformationen die religiös-spirituelle Tiefe anderer Religionen vor Augen führen, ihre reiche differenzierte Kultur und Lebensart, die poetische Schönheit ihrer Literatur und Kunst. Literarische Texte können so ganz eigene Lerndimensionen der Religionsbegegnung erschließen. Gerade die literarisch ›vermittelte‹ Auseinandersetzung mit außerchristlichen Religionen lässt die Herausforderung der Religionsbegegnung existentiell konkreter und in ihrer poetischen Anschaulichkeit lebendiger werden. Worin liegen also die *Lernchancen und Gewinn-dimensionen literarisch vermittelten Begegnungslernens*? Anders als Sachbücher, die quasi objektive Informationen ›über‹ Andere bieten, setzen wirklichkeitsnahe Geschichten auf subjektive Einfühlung und Betroffenheit. Dass sie Lesende in ihr Geschehen verstricken, Identifikation anbieten und gerade so ein Sich-Hineinversetzen in andere Figuren, Lebens- und Glaubenswelten ermöglichen, das macht den Mehrwert spannender literarischer Geschichten gegenüber noch so guten Sachtexten aus. Zu Recht wird gegenwärtig in der Didaktik interreligiösen Lernens eine Trendumkehr angemahnt: weg von quasi objektiver Aufklärung ›über‹ Andere hin zur subjektiven Einfühlung ›in‹ fremde und andere Welten. Um die Eigenart von Religion erfassen zu können, braucht es Formen *punktualer Partizipation*, die es ermöglicht der *Innenseite gelebter Religion* zu begegnen.

Interreligiöses Lernen sollte sich daher nicht auf religionskundliches Faktenwissen beschränken, so unerlässlich es für eine sachgerechte Orientierung ist und bleibt. Zugleich erfordert das Vertrautwerden mit dem gelebten Glauben Anderer Zugänge über erschließende Innensichten und Erfahrungen, die stets subjektiv geprägt sind. So wenig ein Glaubender das ganze System seiner Religion überschaut und geistig durchdringt, so wenig wahrhaftig ist ein Blick von außen auf rein ›objektive Daten‹ einer Religion. Die Perspektive der Anderen fiktional durchspielen, von innen heraus nachvollziehen zu können, neue Sichtweisen, ja, Gegenversionen kennenzulernen – solches *teilnehmendes Lernen* eröffnet die Chance, den eigenen Standpunkt zu verlassen und sich probeweise auf andere Lebenssituationen und Glaubenskonzepte einzulassen, Ängste und Hoffnungen Anderer in sich aufzunehmen. Der Mehrwert literarisch vermittelten Begegnungs-

41 Ebd., 173, das folgende Zitat in: Ich war ein katholischer Fundamentalist. Interview mit Christoph PETERS, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. Februar 2006.

42 Stephan LEIMGRUBER, *Interreligiöses Lernen*, München 2007, 109.

lernens liegt denn auch in der fiktional durchgespielten Authentizität und Einladung zur Identifikation auf Zeit. Spielerisch die Perspektive der Anderen einzunehmen und neue Blickwinkel auszuprobieren – das kann das interreligiöse Lernen auf einzigartige Weise bereichern. Doch bei aller Einfühlung, bei aller perspektivischen Rollenübernahme ›auf Zeit‹, bei aller Horizontverschmelzung tun sich immer wieder unüberschreitbare Grenzen des Verstehens auf, eine unüberbrückbare Distanz, ja, bleibende Differenz, insbesondere wenn es um fremde, andere Religionen geht. Das entspricht einem wichtigen Grundsatz einer differenzsensiblen Didaktik interreligiösen Lernens, nämlich bleibende Fremdheit auszuhalten und zu respektieren.⁴²

Zusammenfassung

Der Beitrag erschliesst exemplarisch die bislang kaum wahrgenommene Bedeutung der Literatur für interreligiöses Begegnungslernen im Blick auf den Islam. Neben Schlüsselwerken international herausragender Autoren muslimischer Provenienz wie Assia Djebar, Dzevad Karahasan und Nedim Gürsel trägt die im deutschsprachigen Raum eben erst entstehende neue deutsch-muslimische Literatur zu einer deutlicheren Sichtbarkeit hier bei uns gelebter muslimischer Religiosität bei. Anders als quasi objektiv informierende Sachbücher können literarische Texte ganz eigene Dimensionen teilnehmenden Lernens erschliessen, indem sie mittels subjektiver Einfühlung und Betroffenheit authentische Innensichten der vielfältigen Glaubens- und Lebenswelten der Anderen vermitteln.

Abstract

With regard to Islam, the article reveals, by way of example, the hitherto hardly noticed significance of the literature for learning interreligious encounter. In addition to key works by internationally prominent authors of Muslim provenance like Assia Djebar, Dzevad Karahasan and Nedim Gürsel, the new German-Muslim literature, which is only just emerging in the German-speaking world, contributes to a clearer visibility of lived Muslim religiousness here in our own environment. Unlike works of non-fiction that inform the reader more or less objectively, literary texts can disclose quite specific dimensions of participatory learning by conveying, via subjective empathy and involvement, authentic insider views of the diverse worlds of the faith and the life of others.

Sumario

Con referencia al Islam, el artículo muestra de forma ejemplar el hasta ahora apenas percibido significado de la literatura para el aprendizaje de encuentros interreligiosos. Junto a obras centrales de autores internacionales de procedencia islámica como Assia Djebar, Dzevad Karahasan y Nedim Gürsel, la nueva literatura germano-islámica que se comienza a producir en el mundo germanoparlante contribuye a una mayor relevancia de la religiosidad islámica presente entre nosotros. A diferencia de los libros que informan casi objetivamente, los textos literarios pueden abrir dimensiones específicas del aprendizaje participante al transmitir por medio de la empatía subjetiva y del sentirse involucrado auténticas visiones interiores de los diversos mundos de fe y vida del otro.