

CHRISTOPH GELLNER
GEORG LANGENHORST



BLICKWINKEL ÖFFNEN

Interreligiöses Lernen
mit literarischen Texten



PATMOS

Karl-Josef Kuschel

zum 65. Geburtstag gewidmet



Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien. Dieses Buch wurde auf FSC®-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council®) ist eine nicht staatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozial verantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

Alle Rechte vorbehalten

© 2013 Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.patmos.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: der_frosch/photocase.de

Druck: GGP Media GmbH, Pößneck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-8436-0343-0

K-1315731

Inhalt

I. Hinführung: Worum es geht	7
Toleranz ohne Gleichgültigkeit	9
Die neue Erlebnissituation religiöser und kultureller Pluralität	12
»Erzähl mir von deinem Gott, dann erzähl ich dir von meinem«	14
Ziele und Aufbau des Buches	15
Literatur als Ort der Begegnung mit anderen Religionen?	17
II. Spiegelungen jüdisch-religiösen Lebens heute	21
Panoramablick	21
»Reise in das Innere des Judentums« – <i>Barbara Honigmann</i>	41
»Ich war angekommen« – <i>Anna Mitgutsch</i>	61
»In Israel schlagartig ein anderer als hier« – <i>Doron Rabinovici</i>	80
»Um ein guter Jude zu sein, müssen Sie nicht an den Allmächtigen glauben« – <i>Vladimir Vertlib</i>	101
»Als orthodoxer Jude in Deutschland« – <i>Benjamin Stein</i>	124
»Ein bisschen gläubige Kulturjüdin« – <i>Lena Gorelik</i>	143
Literarische Spiegelungen des Judentums – Bilanz, Herausforderung, Lernperspektiven	161

III. Islam-Wahrnehmungen im Orient und vor der eigenen Haustür	174
Panoramablick	174
»Der Mensch ist die Kaaba« – <i>Barbara Frischmuth</i>	200
»Renitente Gebete« als Fortschreibung muslimischer Mystik – <i>SAID</i>	221
»In der Tradition eines türkischen Islam, der aufgeklärt und europäisch ist« – <i>Zafer Şenocak</i>	241
»Wenn jeder deiner Atemzüge ein Gebet ist« – <i>Ilija Trojanow</i>	263
»Keine Schnittmenge zwischen gläubiger und säkularer Weltanschauung« – <i>Christoph Peters</i>	286
»Wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim« – <i>Navid Kermani</i>	307
Literarische Spiegelungen des Islam – Bilanz, Herausforderung, Lernperspektiven	331
IV. Grundzüge einer literarisch sensiblen Didaktik der Weltreligionen	346
V. Nachwort	368
VI. Bibliografie	369
VII. Die Autoren	375

I. Hinführung: Worum es geht

Religiös zu sein, bedeutet heute unausweichlich interreligiös zu sein. Das selbstverständlich gewordene Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit macht eine positive Verhältnisbestimmung zum Glauben der Anderen unumgänglich. Das Nachdenken über den eigenen Glauben findet statt im Horizont der anderen Religionen, die wie nie zuvor diese Reflexion herausfordern. Andere Religionen sind zwar weiterhin fremd, aber, wie gerade das Beispiel des Islam zeigt, als Nachbarschaftsreligionen immer stärker präsent. Mehr als bisher wird religiöse Identität in pluralistischen Gesellschaften im Dialog und in der Auseinandersetzung mit anderen ausgebildet. Im Licht fremder Standpunkte lässt sich der eigene überhaupt erst bedeutungsvoll erklären: »Ich bin ich, weil du du bist, und du bist du, weil ich ich bin«, formuliert der im Schnittfeld von jüdischer, islamischer, christlich-orthodoxer und römisch-katholischer Kultur aufgewachsene bosnische Schriftsteller *Dževad Karahasan* (*1953). »Ich weiß sehr wohl, dass ich ein Muslim bin«, stellt er klar, fährt aber fort: »beim Bekennen, beim Wahrnehmen dieser Zugehörigkeit zum islamischen Glauben half mir am meisten mein bester Freund, der bosnische Franziskaner Mile Babic«, Theologieprofessor in Sarajevo. »Dank unserer Freundschaft machen wir uns unsere jeweilige religiöse Zugehörigkeit bewusst, wir artikulieren und vertiefen sie besser. Unter lauter Muslimen würde ich meine Zugehörigkeit zum Islam automatisieren und aufhören, sie als relevanten Teil meiner eigenen Identität zu empfinden.«¹

Karahasans Vater war Kommunist, seine Mutter gläubige Muslimin, seine Frau Dragana ist Serbin – ihre Mutter wurde von Serben umgebracht, weil sie in ihrer Wohnung zwei muslimische Familien versteckt gehalten hatte –, der jüngste Balkankrieg zwang sie beide ins deutsche und österreichische Exil. Mit den ethnischen Spannungen auf der Grenze zwischen Orient und Okzident ist Karahasan nur allzu genau vertraut. Er weiß, dass in der Selbsterhebung über andere im Namen Gottes, einer Religion oder Nation, die Wurzel der Gewalt liegt, die immer wieder verheerende Folgen zeitigt.

Gerade darum beschwört der Romancier und Theatermann Karahasan, dem 2004 von der Stadt Leipzig der ›Buchpreis für Europäische Verständi-

1 *Dževad Karahasan: Die Fragen an den Kalender. Texte, Essays, Reden*, Wien 1999, S. 45f. Vgl. *Christoph Gellner: Die Fangeisen des Hasses durchbrechen. Dževad Karahasans Roman »Der nächtliche Rat«*, in: *ders./Georg Langenhorst* (Hrsg.): *Herzstücke. Texte, die das Leben ändern*, Düsseldorf 2008, S. 307–317.

gung< verliehen wurde, die über Jahrhunderte *gelebte Multikulturalität* Sarajevos als ein *Modell für das künftige Europa*. Er ist davon überzeugt:

»Um die eigene Identität zu erkennen, zu artikulieren und bewusst zu machen, musst du das erkennen, was du mit den Anderen gemein hast und wodurch du zugehörig bist; dann das, was dich von allen Kollektiven unterscheidet und dich einzigartig macht. Um das zu können, reicht es keinesfalls aus, zu verkünden, dass sich dein Ich rigoros von deinem Nicht-Ich unterscheidet. Auf die Frage, wer oder was ich bin, werde ich niemals eine einigermaßen verlässliche Antwort bekommen, wenn ich mich vom Nicht-Ich isoliere, statt mich mit ihm auseinanderzusetzen. (...) Das ist der unvergleichliche Wert des wahren Dialogs – nur er ermöglicht dir, in dir selbst sogar das zu erkennen, was du selbst nicht weißt, um dann dieses Erkannte zu artikulieren und bewusst zu machen.«²

An ethnischer und sprachlicher wie an religiöser und kultureller Vielfalt herrschte in Bosnien kein Mangel. Karahasan sieht darin denn auch das vorbildstiftende Modell eines *dialogisch-polyphonen* anstelle eines monologisch-homogenen *Kultursystems*: 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.«³

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.«⁴ Alle vier Glaubensgemeinschaften mussten Verhaltensformen suchen, die ein gemeinsames Leben auf relativ kleinem Raum erträglich machten, indem sie Beziehungen aufbauten, die sich, mit einem Goetheschen Ausdruck, als »Toleranz ohne Gleichgültigkeit«⁵ bezeichnen ließen.

2 *Dževad Karahasan: Die Fragen an den Kalender*, S. 41; 44.

3 Ebd.

4 Ebd., S. 79.

5 Ebd., S. 77.

Toleranz ohne Gleichgültigkeit

Karahasan bezieht sich damit auf Goethes vielzitierte Maxime, dass eine bloß herablassende Duldung des Andersartigen, ein *gleichgültiges Geltenlassen des Verschiedenartigen zu wenig* sei: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen«⁶, so der Wortlaut aus den 1833 posthum veröffentlichten »Maximen und Reflexionen«. In den pluralen Lebenswelten von Gegenwart und Zukunft ist einer Toleranz in der vagen Form bloßen Gewährenlassens entgegenzutreten – ihr ist es letztlich egal, *was* Menschen oder Religionen vertreten. Erforderlich ist heute nicht eine Toleranz der Schwäche, die alles abnickt und selbst krasses Unrecht gelten lässt. Vielmehr braucht es eine *Toleranz der Stärke*, die aus einer bewusst eingenommenen Offenheit für Unterschiede und im Wissen um einen nichtverhandelbaren Dissens in letzten Glaubensüberzeugungen zur wechselseitigen Anerkennung, zur freien Achtung und Bejahung der Anderen in der Lage ist. »toleranz ist also kein zustand / sondern eine ausgangssituation«, schlussfolgert der deutsch-iranische Schriftsteller SAID (*1947) in seinen »west-östlichen Betrachtungen«, und konkretisiert: Toleranz ist »eine bewegung. wir müssen uns aufeinander zubewegen.«⁷ »Zur eigenen Wahrheit«, deutet der Schweizer Autor *Adolf Muschg* (*1934) Goethes Toleranz-Maxime, »gehört unverzichtbar die Wahrheit der anderen Seite.«⁸ Und der deutsch-iranische Schriftsteller und Islamwissenschaftler *Navid Kermani* (*1967) streicht pointiert heraus:

»Toleranz kann überhaupt nur Bedeutung haben, wenn etwas gilt, das etwas anderes gelten lassen könnte. Wenn alles gleich gut und gleich gültig, also gleichgültig ist, erübrigt sich Toleranz.«⁹

Dieses *Toleranzverständnis* hat sich auch die *katholische Kirche* zu eigen gemacht. So wurde in der bahnbrechenden Konzilserklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae*« ein Toleranzverständnis im Sinne der bloßen Duldung eines eigentlich Nicht-Sein-Sollenden überwunden. Demzufolge war

- 6 *Johann Wolfgang von Goethe*: Werke. Hamburger Ausgabe, hrsg. von *Erich Trunz*, Bd. 12, München 1998, S. 385.
- 7 SAID: Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen, München 2010, S. 73–77, hier S. 74f.
- 8 *Wolfgang Schultheiß* (Hrsg.): Zukunft der Religionen. Religion, Kultur, Nation und Verfassung – Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 2003, S. 122.
- 9 *Navid Kermani/Angelika Overath/Robert Schindel*: Toleranz. Drei Lesarten zu Lesings »Märchen vom Ring« im Jahre 2003, Göttingen 2003, S. 44.

es – immerhin – hinnehmbar, dass der Staat um des öffentlichen Friedens willen den Irrtum duldete, dem an sich kein Recht zukommen konnte gegenüber der alleinigen Wahrheit. Das Konzil brach dagegen einem neuen zivilgesellschaftlichen Leitbild Bahn: Die *Gewissens- und Religionsfreiheit* als Kern des Toleranzgedankens ist ein in der Personenwürde begründetes Menschenrecht.¹⁰ Zugleich verpflichtete sich das Konzil – nach Jahrhunderten kirchlicher Ignoranz und Arroganz, der Verachtung, Ausgrenzung und Verwerfung anderer Glaubenswege – auf ein dialogisch-ökumenisches Denken in Beziehungen, das *aus der Perspektive des eigenen Glaubens die Existenz der Andersgläubenden vor Gott* mitbedenkt. Ausdrücklich werden in der epochalen Erklärung »Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« (»Nostra aetate«) »gegenseitiges Verstehen«, »Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen«¹¹ gefordert. Dialogoffenheit schließt dabei die Entschiedenheit für das Eigene keineswegs aus, im Gegenteil.

Religionsfreiheit und Toleranz – beide in der Menschenwürde wurzelnd – sind Voraussetzungen für ein gedeihliches Zusammenleben auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit, Gerechtigkeit und Freiheit in kultureller und religiöser Vielfalt. Von daher haben Kirchen und Religionsgemeinschaften Pluralität nicht nur widerwillig auszuhalten (>tolerare<), sondern ihr aus der Mitte des je eigenen Glaubens heraus positive Bedeutung zuzumessen. Aus ihren normativen Urkunden, ihren spirituellen Quellen und religiösen Traditionen können sie eine schätzende und schützende Haltung anderen gegenüber stark machen – gerade wenn diese in ihren Glaubensüberzeugungen >mir< und >uns< widersprechen. In der gegenseitigen Anerkennung und im Ringen um Verständigung, in der Suche nach gemeinsam geteilten Überzeugungen und praktisch-ethischen Möglichkeiten solidarischen Handelns (>Projekt Weltethos<), im Voneinander-Lernen und im Miteinander-Feiern liegen die so dringend notwendigen *Friedens- und Humanisierungspotenziale der Religionen!*

Wenn Toleranz nicht nur als etwas allgemein Plausibles, vielmehr als Ausdruck der Treue zum je eigenen Glauben bejaht werden kann, ergeben sich ganz neue Möglichkeiten einer kritisch-selbstkritischen Gottesverständigung. An die Stelle von Gleichgültigkeit, Abschottung und Ausgrenzung tritt die Einbeziehung der Andersgläubenden in den eigenen religiösen Verständnis-

10 Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Umstrittene Toleranz. Zur Leidensgeschichte der christlichen Kirchen, in: *Thomas Brose* (Hrsg.): Umstrittenes Christentum. Glaube – Wahrheit – Toleranz, Berlin 2002, S. 36–53.

11 *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg 1966, S. 355–359, Zitate S. 357; 356.

horizont. Es geht – wie im neuen Ansatz einer >Komparativen Theologie< (*Klaus von Stosch*) klar benannt – um »eine adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös anderen«¹². Als Vertreter einer dialogisch – für Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Juden, Christen und Muslimen – sensiblen Theologie der Religionen fordert deshalb der Tübinger Theologe *Karl-Josef Kuschel*:

»Bei der Darstellung einer Religion gilt es, immer auch die Perspektive der je Anderen im Blick zu behalten, Kritik an Anderen stets mit Selbstkritik zu verbinden, Lernprozesse ausgewogen einzufordern.«¹³

Folgt man dem Oberrabbiner von Großbritannien und des Commonwealth, *Jonathan Sacks*, lauten die zentralen Testfragen für Angehörige jeglicher Religion im Kontext von Pluralität:

»Kann ich der Verschiedenheit Raum geben? Kann ich Gottes Ebenbild in jemandem erkennen, der nicht nach meinem Ebenbild ist und dessen Sprache, Glaube, Ideale anders sind als die meinen? Können Juden, Muslime, Hindus, Sikhs, Konfuzianer, Orthodoxe, Katholiken und Protestanten im Mittleren Osten, in Indien, Sri Lanka, Tschetschenien, im Kosovo und den Dutzend anderen Gegenden, in denen verschiedene ethnische und religiöse Gruppen eng aufeinander leben, einander Raum lassen?«¹⁴

Gott gebiete uns, seine Schöpfung zu ehren durch Respekt für die von ihm geschaffene Vielfalt, stellt Rabbi Sacks heraus, nur so nehmen wir Verschiedenheit ernst: »Ich persönlich glaube, dass wir von Gott aufgerufen sind, im menschlichen Anderen eine Spur des göttlichen Anderen zu erkennen.«¹⁵

Diese Position hat sich in den letzten Jahrzehnten auch in den christlichen Kirchen in einem mühsamen, um eine tragfähige Position ringenden Klärungsprozess durchgesetzt. Eine Sichtung der zentralen Dokumente der katholischen und evangelischen Kirche, aber auch des Ökumenischen Rates der Kirchen führt zum eindeutigen Befund, dass alle drei »für gegenseitigen Respekt gegenüber anderen Religionen« eintreten, mehr noch: für »ein dialogisches Verhältnis zu ihnen«.¹⁶

12 *Klaus von Stosch*: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u. a. 2012, S. 150.

13 *Karl-Josef Kuschel*: Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, S. 28.

14 *Jonathan Sacks*: Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können, Gütersloh 2007, S. 267.

15 Ebd., S. 275.

16 *Stephan Leimgruber*: Interreligiöses Lernen, München 2007, S. 49.

Interreligiöses Lernen heute ist im Kern ein Ringen um dieses »dialogische Verhältnis«, das sich nicht allgemein bestimmen lässt, sondern in jeder konkreten Situation, im Blick auf die je aktuell beteiligten Partner neu bestimmt werden muss. Ganz in diesem Sinne schreiben auch die katholischen Bischöfe Deutschlands, dass es etwa im schulischen Religionsunterricht zentral darum gehen soll, »die Positionen anderer Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zu erschließen«, um eine »gesprächsfähige Identität« und »echte Dialogbereitschaft«¹⁷ zu ermöglichen – so in dem maßgeblichen offiziellen Positionspapier »Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen« (2005). Darüber hinaus muss interreligiöses Lernen verstärkt zu einem Bestandteil kirchlicher Bildungsarbeit werden, haben doch anspruchsvolle Formen interreligiösen Lernens mehr noch als in der Schule in der Erwachsenenbildung Platz.

Die neue Erlebnissituation religiöser und kultureller Pluralität

Durch die fortschreitende Internationalisierung nicht nur der persönlichen Erfahrungsräume ist eine völlig neuartige Erlebnissituation kultureller und religiöser Pluralität entstanden. Dank ständig wachsender interkultureller Kontakte und Mischungen begegnen wir dem »Fremden« und »Anderen« zunehmend in der Mitte unserer Gesellschaft, innerhalb unseres alltäglichen Lebenshorizonts statt nur außerhalb, an den Peripherien der Geographie und des Bewusstseins oder durch bloße mediale Vermittlung. War die Beschäftigung mit außereuropäischen Kulturen und nichtchristlichen Religionen bis Anfang des 20. Jahrhunderts Sache einer relativ schmalen Schicht von Spezialisten der Religionswissenschaft oder der Ethnologie, von Auslandsforschern, Reisenden und Missionaren, so ist die *Vielfalt religiöser Weltanschauungen* und Lebensorientierungen, Denktraditionen und Lebensstile aufgrund rasant gewachsener Mobilität, weltweiter Kommunikation und Migration *in unsere unmittelbare Nachbarschaft gerückt*.

Im multireligiös-multikulturellen Alltag vieler Wohnviertel und Schulklassen begegnen wir »fremden« Kulturen und »anderen« Religionen heute nicht mehr nur zeitweilig als Touristen, sondern dauerhaft im eigenen Land. Gerade das urbane Zusammenleben wird zunehmend von einem Gemisch ver-

17 Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, S. 29f.

schiedenster Identitäten, Lebensformen, Regeln und Wertsysteme geprägt. Die Religionslandschaft wird gleichzeitig vielgestaltiger und unübersichtlicher. Dieses bislang unbekannte Ausmaß an religiöser und kultureller Vielfalt löst bei manchen Angstreaktionen aus, pluralitätsausblendende Abschottung und Dialogverweigerung, antipluralistische Fundamentalismen und aggressive Abwehr. Gerade weil Religionen auch in der Gegenwart oft weniger ein integratives als vielmehr ein desintegratives Potenzial zeigen, ist es wichtig, ihre unersetzbaren *spirituellen Ressourcen für mehr Verständigung, Friedfertigkeit, Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit* freizusetzen.

Gegenüber einer eindimensional auf das Ökonomische verkürzten Globalisierung wird der *Religionsdialog* im Sinne eines nationen-, kulturen- und religionenübergreifenden Lernens *aus der Mitte des je eigenen Glaubens* zu einem unverzichtbaren Korrektiv.

»Eine gelungene Globalisierung, die Vielfalt zu würdigen weiß und Gemeinschaftlichkeit fördert, bedeutet Zusammenströmen, gegenseitiges Lernen, Anerkennung des reichen und vielfältigen Erbes der Menschheit«, heißt es in dem vom damaligen UNO-Generalsekretär *Kofi Annan* initiierten Manifest »Brücken in die Zukunft« aus dem Jahr 2001. Bemerkenswert, dass ein solches Dokument die unersetzbare Bedeutung der »großen ethischen und religiösen Traditionen« herausstreicht, die »seit Jahrtausenden das spirituelle Antlitz unserer Welt« bestimmen. Das Manifest ruft zu einem fruchtbaren Dialog auf über die gemeinsamen Werte, die sich in allen spirituellen Traditionen artikulieren. Fest stehe, dass

»jede große ethische und religiöse Tradition in ihrer Geschichte mit verschiedenen anderen Glaubenslehren und Glaubensgemeinschaften zusammengetroffen [und dass oftmals] ihre Vitalität gerade aus diesen Begegnungen hervorgegangen [sei]: Durch das Lernen von anderen hat sich der Horizont einer bestimmten Tradition häufig bedeutend erweitert.«¹⁸

18 *Kofi Annan*: Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan, Frankfurt a. M. 2001, 71f.

»Erzähl mir von deinem Gott, dann erzähl ich dir von meinem«

»Jetzt, da die Welt zusammenkommt, beginnt ihre Geschichte. Was sich bisher abspielte, war lokal«¹⁹, resümiert der Schweizer Schriftsteller *Hugo Loetscher* (1929–2009) in seinem Globalisierungsroman »Die Augen des Mandarin« (1999) die heutige Weltsituation. Besonders interessierten ihn, der regelmäßig für längere Zeit in die USA, nach Lateinamerika und Südostasien reiste, das Zusammentreffen der Kulturen und die daraus resultierenden volksreligiösen Überlagerungen. Zum Beispiel das Patchwork der afrobrasilianischen Candomblé-Religion in Bahia, in der sich die Spiritualität einheimischer Indios, eingewanderter Portugiesen und aus Afrika versklavter Farbiger durchdringen, oder das gelebte Nebeneinander von Hindus und Christen auf Goa. »Entsteht nun zum ersten Mal Weltgeschichte, da nicht mehr irgendwo etwas passiert, ohne dass es anderswo Folgen hat?«²⁰, spitzt der längst nicht mehr praktizierende Zürcher Diaspora-Katholik im fulminanten Schlusskapitel seines Vermächtnisbuchs »War meine Zeit meine Zeit« (2009) zu, was er sich »aus der Religion herübergerettet hatte«: »ein Weltgefühl, *kat'holos*, das >den Erdball Umfassende<<, das jetzt erst global ins Bewusstsein zu dringen beginne – keine Hierarchie, sondern ein Nebeneinander: »Jeder Ort ein Überall, da auf einer Kugel jede Stelle ein Zentrum sein kann. Die Spannung von Rand und Zentrum hinfällig.« Programmatisch fordert er denn auch »ein Ende aller Ausschließlichkeiten«: »Nicht der Schlachtruf des Dschingis Khan, »Mein Gott ist besser als dein Gott«, sondern: »Erzähl mir von deinem Gott, dann erzähl ich dir von meinem.«²¹

Für Loetscher steht fest: In unserer Zeit ist »jedes Credo nur ein Credo neben andern.«²²

»[J]a was, wenn kein Credo beanspruchen kann, als einziges die Wahrheit zu besitzen, wenn es keine alleinseligmachenden Kirchen gibt, keine auserwählten Völker mehr und wenn nicht zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterschieden wird, sondern höchstens zwischen Gläubigen und Andersgläubigen?«²³

19 *Hugo Loetscher*: Die Augen des Mandarin. Roman, Zürich 2001, S. 316.

20 *Hugo Loetscher*: War meine Zeit meine Zeit, Zürich 2009, S. 404.

21 Ebd., S. 123; 404; 395; 389.

22 Ebd., S. 392.

23 Ebd., S. 391.

Doch nein, er meine »nicht einen Liberalismus, der großzügig gelten lässt, der jene Toleranz pflegt, die dem anderen auf die Schultern klopft.«²⁴ Er meine »eine andere Grundhaltung«²⁵. Jedes Individuum könne doch nur *eine* Möglichkeit des Menschseins verwirklichen:

»Wenn es also darum geht, den Menschen in all seinen Möglichkeiten zu kennen, wird der andere nicht jemand, den ich toleriere, sondern jemand, den ich unerlässlich und unverzichtbar im Zeichen eines umfassenden Menschseins brauche: Ich bin erst dank seiner und aller andern ein kompletter Mensch.«²⁶

Ziele und Aufbau des Buches

In den angeführten Hinweisen und Zitaten wurde bereits deutlich: Gerade Schriftstellerinnen und Schriftsteller sind »von Haus aus« Bewohner verschiedener Welten, für die das »Ander«, die vielfältigen Reibungen, Verflechtungen und Entsprechungen von »Eigenem« und »Fremdem« weniger eine störende Beunruhigung darstellen als vielmehr eine produktive Infragestellung und Bereicherung des scheinbar nur allzu Vertrauten. Mehr als andere sind Schriftstellerinnen und Schriftsteller Grenzgänger und Vermittler, die, jenseits der oft einseitig-oberflächlich auf Konflikte ausgerichteten Tagesinformationen, die religiös-spirituelle Tiefe nichtchristlicher Religionen vor Augen führen. Gerade als Sprachkünstler haben sie eine Sensibilität für die poetische Schönheit ihrer Literatur und Kunst, ihre reich differenzierte Kultur und Lebensart. Und je bessere Dichter sie sind, desto eher sind sie in der Lage, die Perspektive des jeweils Anderen einzubeziehen. Dadurch können sie unseren Blick und unsere gegenseitige Wahrnehmung erweitern helfen – indem sie uns interessiert am Anderen teilnehmen lassen, ohne unkritisch zu werden, indem sie uns Gemeinsamkeiten entdecken lassen und doch mahnen, die bleibende Fremdheit auszuhalten.

Eindringlich streicht die österreichische Autorin *Barbara Frischmuth* (*1941) die besondere Vermittlerrolle der »Grenzgänger der Literatur« heraus:

»[O]b sie sich zwischen Sprachen und Kulturen, zwischen Gefühlsebenen und Geisteszuständen, zwischen abstrakten Ideen und konkreten Ideen hin und her

24 Ebd., S. 392.

25 Ebd.

26 Ebd.

bewegen, sie werden immer das Eigene mit dem Blick des Fremden und das Fremde mit einem Blick fürs Eigene ansehen.«²⁷

Sie verkörpern geradezu die so dringend notwendige »gegenseitige kulturelle Wahrnehmung, ohne die auf Dauer kein Zusammenleben möglich ist«²⁸. Ganz auf der Linie einer interreligiösen Akzeptanz, wie sie etwa in der islamischen Mystik zum Ausdruck kommt, fordert der deutsch-iranische Lyriker SAID in seinen Psalmgedichten dazu auf:

lass uns auch wahrheiten glauben schenken
die außerhalb unseres blickfeldes wachsen²⁹

Wahrheiten außerhalb des eigenen Blickfelds – genau hier setzt das vorliegende Buch an, das eine neue Dimension interreligiösen Lernens stark machen möchte: den Blick auf literarische Texte unserer Zeit. Der religiöse Pluralismus hinterlässt immer deutlicher auch in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seine Spuren. Nichtchristliche Religionen werden gerade in der Literatur der jüngsten Gegenwart zunehmend mit eigenen Stimmen präsent. Vor allem im Blick auf Judentum und Islam wird nicht nur kulturelle, sondern auch religiöse Differenz auf höchst vielfältige Weise literarisch produktiv. Gerade die »vermittelte« Auseinandersetzung mit außerchristlichen Religionen in der Dichtung lässt die Herausforderung der Religionsbegegnung existenziell konkret und in ihrer poetischen Anschaulichkeit lebendig werden.

Ein grundlegendes Ziel unserer auf *Schlüsselwerke deutschsprachiger Literatur der letzten Jahre* ausgerichteten, weithin Neuland erschließenden Buchpublikation liegt darin, dieses interreligiöse Lern- und Begegnungspotenzial für eine interkulturell offene Didaktik der Weltreligionen fruchtbar zu machen. Zwar wird der lange vernachlässigten interkulturellen Dimension neuerdings in literaturwissenschaftlichen Forschungskontexten zunehmende Aufmerksamkeit geschenkt³⁰, der spezifisch interreligiöse Bereich wird dabei jedoch

27 Barbara Frischmuth: *Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden*, Berlin 1999, S. 25f.

28 Ebd.

29 SAID: *Psalmen*, München 2007, S. 17.

30 Vgl. Michael Hofmann: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*, Paderborn 2006; Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*, Stuttgart/Weimar 2003; Helmut Schmitz (Hrsg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*, Amsterdam 2007; Jean-Marie Valentin (Hrsg.): »Germanistik im Konflikt der Kulturen«. *Actes du XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005*, 12 Bde., Bern u. a. 2007. Aus der für interreligiöse und multikulturelle Fragestellungen anders sensibilisierten englischsprachigen Auslandsger-

nach wie vor weitgehend ausgeklammert.³¹ Das Buch fordert hier eine neue interdisziplinäre Aufmerksamkeit ein.

Literatur als Ort der Begegnung mit anderen Religionen?

Interreligiöses Lernen orientiert sich bislang weitgehend am vermeintlichen »Königsweg Begegnung«³² (Stephan Leimgruber). So wünschenswert direkt dialogischer Austausch ist, so schwierig ist oft die konkrete Umsetzung. Literarische Texte können hier ganz eigene Lerndimensionen erschließen. Erstmals werden im Folgenden die vielfältigen Spiegelungen nichtchristlicher Religionen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur auf breiter Basis gesichtet, in thematischen Überblicksdarstellungen erschlossen und in ausgewählten Einzelportraits analysiert. Dabei steht die Frage im Zentrum, wie gerade die Verbindung von Form und Inhalt dieser Texte für interkulturelle und interreligiöse Lehr- und Lernprozesse fruchtbar gemacht werden kann, ohne sie ungebührlich zu verzwecken oder intentionswidrig zu funktionalisieren.

Hinsichtlich der Reichweite unserer Untersuchungen und Deutungen sind von vornherein Einschränkungen zu benennen und zu begründen. Zugleich lässt sich so das innovative Profil dieser für ein breites Lesepublikum geschriebenen Buchpublikation deutlicher konturieren:

- Da es um eine *gegenwartsbezogene interreligiöse Fragestellung im Blick auf die Gesellschaftssituation der deutschsprachigen Länder* geht, konzentrieren wir uns auf literarische Werke, die in diesem Kontext entstanden und im Original auf Deutsch publiziert wurden. Dadurch werden hochinteressante andere Bereiche ausgeschlossen: die ganze englischsprachige Literatur etwa, die reich ist an Schilderungen von interreligiösen Spannungen und Begegnungen – denken wir nur an Salman Rushdie, Vidiadhar Surajprasad Naipaul oder Hanif Kureishi, an Amitar Ghosh oder Michael Ondaatje, deren Denken und Schreiben die neuartigen migrationsbedingten religionskulturellen Mehrfachbindungen spiegeln, die heute immer mehr Biografien bestimmen. Aber denken wir auch an die israelische, türkische

manistik vgl. James Hodkinson/Jeff Morrison (Hrsg.): Religion and Identity in Germany Today, Rochester NY 2009; Julian Preece/Frank Finlay/Sinéad Crowe (Hrsg.): Religion and Identity in Germany Today: Doubters, Believers, Seekers in Literature and Film, Bern 2010.

31 Vielversprechende Ansätze in: Michael Hofmann/Klaus von Stosch (Hrsg.): Islam in der deutschen und türkischen Literatur, Paderborn u. a. 2012.

32 Stephan Leimgruber: Interreligiöses Lernen, S. 101.

und arabische Gegenwartsliteratur, in der Religion ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, genannt seien nur Orhan Pamuk, Nedim Gürsel, Assia Djebar, Tahar Ben Jelloun, Abdelwahab Meddeb oder Youssef Ziedan, nicht zu vergessen indische Gegenwartsauforen wie Kiran Nagarkar oder Shashi Tharoor ... Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass sich in ihren und anderen vergleichbaren literarischen Texten jeweils sehr spezifisch kontextbezogene Thematisierungen von Religion finden. Für Lernprozesse in hiesigen Lebenswelten hat die im deutschsprachigen Raum entstehende Literatur besondere Bedeutung. Es wäre ungemein reizvoll, diesen Blick durch weitere Spezialuntersuchungen zu erweitern, die andere Sprach- und Kulturräume berücksichtigen. Im Sinne einer Konzentration und einer realistischen Einschätzung der eigenen Kompetenz beschränken wir uns auf das benannte Feld.

- Eine konkrete Sichtung der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zeigt sehr deutlich, dass von den nichtchristlichen Religionen zwei in besonderer Weise literarisch präsent sind: *Judentum* und *Islam*. Auf den triadischen Beziehungen von Judentum, Christentum und Islam liegt denn auch der Schwerpunkt unseres Buches, das damit ein überaus spannendes Stück *aktueller geistig-religiöser Zeitgeschichte* erzählt. Ähnlich wie wir seit den 1980/90er-Jahren eine *Renaissance deutsch-jüdischer Literatur* erleben, die seit der Jahrhundertwende bereits eine >dritte< Literatengeneration nach der Shoah hervorgebracht hat, 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 deutschsprachigen Gegenwartsliteratur beobachten. Diese *eben erst entstehende >deutsch-muslimische Literatur<* trägt zu einer deutlicheren Sichtbarkeit muslimischer Religiosität bei. Die literarische Integration anderer Weltreligionen fällt demgegenüber in Quantität und Qualität signifikant ab. Nur in einem Seitenblick wird die literarische Präsenz östlich-asiatischer Religiosität gestreift. Auch hier böte sich eine erweiternde Folgestudie an.
- Jede Untersuchung von Gegenwartsliteratur muss auswählen. Wir bemühen uns um eine *umfassende Sichtung der für unsere Fragestellung relevanten Werke*. Diese werden in zwei *Panoramablick*en mindestens kurz erwähnt und eingeordnet. Um die unerlässlichen Überblicks- und Hintergrundinformationen zu bieten, ist hier eine Fülle von Namen und Daten auf engstem Raum versammelt, die Grundzüge der literarischen Auseinandersetzung mit dem Judentum respektive dem Islam skizzieren. Aus den nie komplett erfassbaren Möglichkeiten werden in *Einzelportraits* je sechs

AutorInnen eingehend präsentiert und innerhalb ihres literarischen Oeuvres fokussiert auf die Erschließung eines oder weniger neuerer Schlüsselwerke. Durch die Verknüpfung von textanalytischen und kontextualisierenden Ansätzen werden die hinter jedem Portrait stehenden ganz eigenen Lebens-, Denk- und Werkgeschichten – gerade im Blick auf Religion – narrativ und reflexiv zugleich erschlossen. Die Auswahl soll den folgenden drei transparent benannten *Auswahlkriterien* genügen: Erstens geht es um *exemplarische Repräsentanz*. Die vorgestellten Werke sollen in besonderer Weise einen bestimmten Typus, eine signifikante Tendenz des Umgangs mit Religion repräsentieren. Zweitens geht es um *ästhetische Qualität*. Die künstlerische Form der Umsetzung muss in besonderer Weise gelungen sein. Drittens geht es um eine besondere *Herausforderung* und *Anregung*, die von dem jeweiligen Werk ausgehen. Sie sollen den Prozess der Auseinandersetzung spürbar stimulieren und weiterbringen.

- Interkulturelle und interreligiöse Aspekte sind oft untrennbar amalgamiert. Wo beginnt im Judentum die explizit religiöse Dimension, wo ist vom Judentum ausschließlich aus kultureller Perspektive die Rede? Wo rückt im Blick auf den Islam die Religion explizit in den Vordergrund, wo ist der Islam primär ein kulturelles Phänomen? Diese Fragen sind kaum eindeutig zu beantworten, sie werden gerade in ihrer Strittigkeit häufig literarisch thematisiert. Dabei stehen im Zentrum des Buches Autorinnen und Autoren mit literarischen Texten, die einen *explizit religiösen Bezug* erkennen lassen, bei und in denen also direkt von der Gottesfrage, den heiligen Schriften, der religiösen Spiritualität und dem Ethos die Rede ist. Es geht um Texte, die unmittelbar anknüpfen an Denk- und Ausdrucksformen, an eindeutig verortbare Motiv- oder Sprachimpulse, an die geistig-religiöse Substanz von Judentum und Islam, ihre Theologie- und Spiritualitätsgeschichte sowie die dadurch geprägte Dichtung und Poesie. Religionskundlich-komparatistische und theologisch-kulturwissenschaftliche Kompetenzen sind dabei unverzichtbares Handwerkszeug einer angemessenen Interpretation literarischer Texte.
- Der Dialog der Religionen ist heute ein gerade auch gesellschafts- und bildungspolitisch dringendes Erfordernis. Dafür erforderliche Lernprozesse können ganz konkret im Blick auf didaktisch-methodische Lernarrangements beschrieben werden. Unser Buch zielt jedoch *nicht* auf den *unmittelbaren Einsatz* in Religionsunterricht oder Erwachsenenbildung. Sehr wohl ist es dafür fruchtbar zu machen, die konkret dafür erforderlichen Transformationsprozesse werden hier aber nicht detailliert ausgeführt. Wir versuchen vielmehr eine *möglichst umfassende Erschließung* der für interreligi-

öse Lernprozesse relevanten Schlüsselwerke zeitgenössischer deutschsprachiger Literatur.

- Als Ertrag werden am Ende *Grundzüge einer literarisch sensiblen Didaktik der Weltreligionen* gezeichnet. In ihnen wird deutlich, was gerade literarische Texte in interreligiöse Lehr- und Lernprozesse einspeisen und ermöglichen können. Das Ziel liegt im Aufweis eines *Mehrwerts literarisch vermittelten Begegnungslernens*.

II. Spiegelungen jüdisch-religiösen Lebens heute

Panoramablick

Wer auch immer sich mit ›deutsch-jüdischer Literatur‹ auseinandersetzt, muss sich darüber im Klaren sein: Schon die aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts stammende Bezeichnung als solche ist umstritten. Neben der krass polemisch-ideologischen Verwendung des Begriffs seitens der völkischen Germanistik war die deutschsprachige Literatur jüdischer Autorinnen und Autoren Gegenstand auch einer breiten und vielstimmigen binnenjüdischen Debatte. Dabei standen sich insbesondere die Positionen des Kulturzionismus und der Assimilation gegenüber. Der neuere und aktuelle Diskurs über die ›deutsch-jüdische Literatur‹ ist Ausdruck eines Interesses nicht nur für die vergangene Geschichte, sondern mehr noch für die Gegenwart und darin für die viele Beobachter überraschende *Lebendigkeit deutschsprachiger jüdischer Kultur und Religion*. Als sinnvolle und weithin konsensfähige Begriffsbestimmung erweist sich dabei etwa die folgende: Unter ›deutsch-jüdischer Literatur‹ versteht man

»das literarische Werk jüdischer Autoren deutscher Sprache, in dem explizit oder implizit in irgendeiner Form jüdische Substanz erkennbar ist – als jüdische Thematik, Motive, Denkformen oder Modelle.«¹

›Deutsch-jüdische‹ Literatur? Begriff und Ertrag

Aber dient ein solcher Begriff nicht eher der Ausgrenzung als einer sinnvollen Charakterisierung? Gibt es wirklich substanzielle literarische Gemeinsamkeiten bei den unter dieser Rubrik subsumierten Autorinnen und Autoren sowie ihrer Werke, welche diese Kategorie rechtfertigen? Im Anschluss an *Andreas B. Kilcher*, Herausgeber zentraler Überblicksdarstellungen zum Themenfeld, müssen drei Vorbedingungen bedacht werden, wenn man den Begriff – wie literaturwissenschaftlich üblich – weiterhin benutzt: Zunächst muss bei der Verwendung des Begriffs ›deutsch-jüdische Literatur‹ die »Gefahr der Ideologisierung immer mitbedacht und Polemik wie Apologie vermieden werden«. Es geht weder um eine philosemitische Hochstilisierung noch um eine gewollt-

1 *Hans Otto Horch/Itta Shedletzky*: Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte, in: *Julius Schoeps* (Hrsg.): Neues Lexikon des Judentums. Neuausgabe, Gütersloh 2000, S. 521–525, hier S. 522.

ungewollte Ausgrenzung oder Marginalisierung. Eine Verwendung des Begriffs ist so zweitens nur möglich im »Wissen und Bewusstsein über die kontroversen historischen Interpretationen des Begriffs« und drittens unter Berücksichtigung einer »irreduziblen Mehrdeutigkeit dessen, was als deutsch-jüdische Literatur«² gelten kann. Die Verwendung dieses – de facto weithin gebräuchlichen – Begriffs unter den damit skizzierten Vorgaben erscheint sinnvoller als gut gemeinte, aber kaum praktikable Differenzierungen, die etwa anmahnen, dass »weniger die deutsch-jüdische Literatur als die jüdische Literatur deutscher Sprache«³ nach 1945 eine Fortschreibung gefunden habe, so *Dieter Lamping*.

Unbestritten ist die Beobachtung, dass jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller die deutschsprachige Literatur seit dem 18. Jahrhundert zumindest mitgeprägt haben⁴, man denke nur an *Moses Mendelssohn* (1729–1786), *Rahel Varnhagen* (1771–1833), *Ludwig Börne* (1786–1837), *Heinrich Heine* (1797–1856) oder *Paul Heyse* (1830–1914). Zum zentralen Bestandteil der deutschen Literatur wurden jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller jedoch vor allem im 20. Jahrhundert.

- Das gilt in erster Linie im Blick auf die Lyrik: Mit *Else Lasker-Schüler* (1869–1945), *Karl Wolfskehl* (1869–1948), *Nelly Sachs* (1891–1970), *Yvan Goll* (1891–1950), *Gertrud Kolmar* (1894–1943), *Uriel Birnbaum* (1894–1956), *Rose Ausländer* (1901–1988), *Mascha Kaléko* (1907–1975), *Hilde Domin* (1909–2006), *Paul Celan* (1920–1970) und *Erich Fried* (1921–1988) klingt eine Namenskette an, welche Höhepunkte des poetischen Schaffens in deutscher Sprache aufruft.
- Bei den Erzählern und Prosaautoren ragen *Jakob Wassermann* (1873–1934), *Alfred Döblin* (1878–1957), *Franz Kafka* (1883–1924), *Max Brod* (1884–1968), *Arnold* (1887–1968) und *Stefan Zweig* (1881–1942), *Lion Feuchtwanger* (1884–1958), *Franz Werfel* (1890–1945), *Kurt Tucholsky* (1890–1935), *Joseph Roth* (1894–1939), *Anna Seghers* (1900–1983), *Elias Canetti* (1905–1994), *Grete Weil* (1906–1999), *Jean Améry* (1912–1978), *Stefan Heym* (1913–2001), *Wolfgang Hildesheimer* (1916–1991) oder *Jurek Becker* (1937–1997) heraus.

- 2 *Andreas B. Kilcher*: Einleitung, in: *ders.* (Hrsg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autoren und Autorinnen deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Stuttgart/Weimar 2000, S. XIV.
- 3 *Dieter Lamping*: Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts, Göttingen 1998, S. 153.
- 4 Vgl. *Willi Jasper*: Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos, München 2004.

- Den Bereich der Literaturtheorie und der Feuilletonistik haben maßgeblich mitgeprägt jüdische Autoren wie *Alfred Kerr* (1867–1948), *Alfred Polgar* (1873–1955), *Karl Kraus* (1974–1936), *Egon Erwin Kisch* (1885–1948), *Willy Haas* (1891–1973) und *Walter Benjamin* (1892–1940).
- *Arthur Schnitzler* (1862–1931), *Richard Beer-Hofmann* (1866–1945), *Carl Sternheim* (1878–1942), *Ernst Toller* (1893–1939), *George Tabori* (1914–2007) oder *Peter Weiss* (1916–1982) zählen zu den prägenden Dramatikern der deutschsprachigen Bühne.

Ein eindrucksvolles Panorama von Personen und Werken tritt hier vor Augen, in sich völlig heterogen, verbunden primär durch die jüdische Herkunft der Autorinnen und Autoren sowie durch ein literarisches Schreiben, in dem sich zumindest Spuren des Jüdischen aufweisen lassen.

Die ›erste Generation‹ deutsch-jüdischer Literaten nach der Shoah

Nach der Katastrophe der Shoah⁵ schien die Stimme der deutsch-jüdischen Literatur verstummt, dem Massenmord der Nazis zum Opfer gefallen. »Nach menschlichem Ermessen«, schrieb *Sigmund Kaznelson* in der Einführung zu seiner »abschließenden Anthologie« über das »Jüdische Schicksal in deutschen Gedichten« im Jahr 1959, gehe »die deutschsprachige Dichtung jüdischen Inhalts mit unserer und vielleicht der nächsten Generation zu Ende«⁶.

Erst seit Beginn der 1960er-Jahre wuchs allmählich das Bewusstsein, dass es eben doch noch eine Generation jüdischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller *nach* der Shoah gab, die weiterhin auf Deutsch schrieb. Im Nachhinein wird man sie als die ›erste Generation‹ deutsch-jüdischer Literaten nach der Shoah bezeichnen. Einige von ihnen lebten außerhalb Deutschlands und Österreichs, hatten im Exil die Shoah überlebt und zogen auch nicht in den deutschen Sprachraum zurück: Nelly Sachs, Paul Celan oder Erich Fried. Andere kehrten nach langen Jahren des Exils in Länder des deutschen Sprachraums zurück: Rose Ausländer, Hilde Domin, Anna Seghers, Elias Canetti, Grete Weil, Stefan Heym, Wolfgang Hildesheimer oder Jurek Becker. Die meisten Werke dieser Schriftstellerinnen und Schriftsteller waren ganz darauf konzentriert, die Shoah zu versprachlichen, »dem Erlebten einen Ausdruck zu

5 Vgl. *Norbert Otto Eke/Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Shoah in der deutschsprachigen Literatur, Berlin 2006; *Gerd Bayer/Rudolf Freiburg* (Hrsg.): Literatur und Holocaust, Würzburg 2009.

6 *Sigmund Kaznelson*: Einführung, in: *ders.* (Hrsg.): Jüdisches Schicksal in deutschen Gedichten. Eine abschließende Anthologie, Berlin 1959, S. 14.

geben«⁷, den unfassbaren Genozid einerseits zu bezeugen, um ein Vergessen zu verhindern, andererseits mit der Erinnerung so umzugehen, dass ein Weiterleben möglich wurde. Ein weiterer Themenstrang betraf die literarische Verarbeitung der Erfahrungen eines Lebens im Exil oder einer Rückkehr in den deutschen Sprachraum im Wissen um die historische Schuld.

Nur langsam fanden diese Schriftstellerinnen und Schriftsteller Gehör, nur zögerlich öffneten sich die auf Vergessen, Neuanfang und Aufbau konzentrierten Nachkriegsgesellschaften den mahnenden Stimmen und sprachlich fixierten Auseinandersetzungen mit der Notwendigkeit des Erinnerns. Die Einsicht, dass diese Literatur einen zentralen Strom der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur bildete, setzte sich nur langsam in den Feuilletons und in den Literaturwissenschaften durch. Erst Mitte der 1980er-Jahre erschienen – dann gleich mehrere – Bilanzblicke auf den Beitrag jüdischer Autorinnen und Autoren zur deutschen Literatur: der von *Herbert A. Strauss* und *Christhard Hoffmann* herausgegebene Band »Juden und Judentum in der Literatur« (1985) etwa, ein Jahr später gefolgt von dem Sammelband »Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium« (1986), ediert von *Stéphane Moses* und *Albrecht Schöne*.

Aufschlussreich, dass *Gunter E. Grimm* und *Hans-Peter Bayerdörfer* den von ihnen herausgegebenen Band unter dem Titel »Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert« (1985) veröffentlichten: Hiob wurde hier stilisiert zum Urbild jüdischer Erfahrung und Schicksalsdeutung angesichts der Shoah.⁸ Tatsächlich blickten all diese Bände nämlich vor allem *zurück* auf eine Tradition, die kaum eine Zukunft zu haben schien. Ungewollt bestärkten diese Werke jedoch gerade jenen Eindruck, den man vielfach bewusst oder unreflektiert als Faktum akzeptierte: dass es sich hierbei um eine abgeschlossene, historisch zurückliegende Tradition handele.

Noch 2000 ließ *Marcel Reich-Ranicki* ein Buch neu auflegen mit der 1973 von ihm unter anderen Vorzeichen getroffenen Aussage, die deutsch-jüdische Literatur sei »abgeschlossen, endgültig und unwiderruflich«⁹. Schließlich hätten wir es »mit der letzten, der allerletzten Generation deutschschreibender Juden zu tun«¹⁰. Diese Einschätzungen hatten zur Zeit der Erstveröffentlichung

7 *Diana Teschler*: Schreiben im Land der Täter. Jüngste deutsch-jüdische Literatur bei Maxim Biller und Rafael Seligmann, Saarbrücken 2007, S. 28.

8 Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994.

9 *Marcel Reich-Ranicki*: Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur, München 2000, S. 57.

10 Ebd., S. 35.

durchaus ihre Berechtigung, schließlich ›fehlte‹ tatsächlich bis in die späten 1980er-Jahre eine deutschsprachige »Literatur über die Gegenwart und das alltägliche Leben der Juden«¹¹. Die deutsch-jüdische Literatur schien abgeschlossen, erforscht, ein Kapitel der Vergangenheit. Selbst noch ein 2002 veröffentlichter – umfassend erarbeiteter und erstmals überhaupt vorgestellter – »literaturgeschichtlicher Grundriss« über »Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur«¹² beendet seine Ausführungen unkommentiert mit dem Jahr 1945.

Die ›zweite Generation‹ deutsch-jüdischer Literaten nach der Shoah Ende der 1980er-Jahre zeigte sich jedoch, dass diese Verabschiedung zu früh erfolgt war. Schaut man auf die inzwischen zahllosen seitdem erschienenen Lexika, Sammelwerke und Gesamtüberblicke¹³ über die deutsch-jüdische Literatur, welche die Werke jüdischer Autorinnen und Autoren erschließen, charakterisieren und einordnen, so wird deutlich, dass sie nun wie selbstverständlich diese Traditionslinie ausziehen bis in die unmittelbare Gegenwart. Einige Schriftsteller der ›ersten Generation‹ waren bis in die 1990er-Jahre und darüber hinaus publizistisch aktiv (etwa: *Hilde Domin, Elias Canetti, Grete Weil, Stefan Heym, Wolfgang Hildesheimer, Jurek Becker, George Tabori*). Andere leben und schreiben bis heute: *Ilse Aichinger* (*1921), *Ralph Giordano* (*1923) etwa, *Edgar Hilsenrath* (*1926), *Günter Kunert* (*1929) oder der in Israel lebende, aber auf Deutsch schreibende¹⁴ Aphoristiker *Elazar Benyoetz* (*1937).

Daneben etablierte sich jedoch vor allem in den 1990er-Jahren eine neue – die ›zweite‹ – Generation deutsch-jüdischer Literatur¹⁵, die sich von der ›ersten Generation‹ deutlich abhebt, auch wenn nicht in jedem Fall die Grenzen trennscharf gezogen, die Zuordnungen eindeutig vorgenommen werden kön-

11 *Diana Teschler*: Schreiben im Land der Täter, S. 31.

12 *Annegret Völpel/Zohar Shavit* (Hrsg.): Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss, Stuttgart 2002.

13 Vgl. neben *Kilcher* (2000) und *Jasper* (2004): *Hans Schütz*: Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick, München 1992; *Gilman Sander/Jack Zipes* (Hrsg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, New Haven/London 1997; *Daniel Hoffmann* (Hrsg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts, Paderborn u. a. 2002; *Willi Jasper* u. a. (Hrsg.): Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur, Wiesbaden 2006; *Armin A. Wallas*: Deutschsprachige jüdische Literatur im 20. Jahrhundert, 3 Bde., Wuppertal 2008.

14 Zur deutschsprachigen jüdischen Literatur in Israel nach 1945 vgl.: *Dorothee Wahl* (Hrsg.): Lyris. Deutschsprachige Dichterinnen und Dichter in Israel, Frankfurt a. M. 2004.

15 Vgl. dazu: *Thomas Nolden*: Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart, Würzburg 1995; *Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah, Berlin 2002.

nen. Viele dieser Schriftstellerinnen und Schriftsteller – einige noch im Zweiten Weltkrieg geboren, die meisten jedoch danach – waren Remigranten, die aufgrund eigener Entscheidung oder mit ihren Eltern in deutschsprachige Länder zurückkehrten. Andere wuchsen hier auf, meist mit nur schwach jüdischer Prägung, um sich dann später ihrer Herkunft bewusst zu werden und diesen Prozess literarisch zu schildern. Zum Teil wenden sie sich ganz bewusst auch thematisch durchgängig der deutsch-jüdischen Tradition zu, zum Teil bestimmt dieser Bereich nur einen Seitenbereich ihrer publizistischen Tätigkeiten. Nicht so sehr der Blick zurück charakterisiert ihr Schreiben, sondern der Blick auf die Möglichkeiten und Schwierigkeiten eines Lebens als Jüdin oder als Jude in Deutschland, Österreich oder der Schweiz. Das aber ändert Selbstverständnis, Ton und Stil: Mit »großer Geste« treten sie als Juden in die Öffentlichkeit, und wenn ihre Elterngeneration »die Opferrolle« vehement »ablehnte«, so lehnen sie nun »auch die Versöhnerrolle«¹⁶ dezidiert ab.

Geradezu demonstrativ schildern sie ein aktuelles Jüdischsein in nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften, das sich nicht mehr nur negativ über die Shoah und die Übermacht der Vergangenheit von Antisemitismus und Verfolgung definiert. Neben dem kritischen Blick auf die eigene Elterngeneration, die sich angesichts der fortbestehenden antisemitischen Grundtendenz ihrer Lebensumwelt größtenteils als Juden unsichtbar zu machen versuchte, ihr Judentum herunterspielte oder versteckte, stellen sie nun die ihrer Meinung nach verkrampten Erinnerungs- und Bewältigungsrituale, die eingefahrenen Diskurs- und Wahrnehmungsraster sowie Befangenheiten zwischen Juden und Nichtjuden im »Nachauschwitz-Deutschland« infrage.

»Die Alten hatten ihre Religion, ihre Lehren und Traditionen. Und wir? Was bleibt uns?«, lässt *Rafael Seligmann* in seinem Roman »Rubinsteins Versteigerung« (1989) den jungen Jonathan nicht zufällig in einer Synagoge räsonnieren.

»Der ›Bund‹ ist jetzt zur Gemeinschaft der Beschnittenen degradiert (...) Der Bund mit dem Ewigen besteht nur noch aus einer langen Kette geopferter Vorhäute (...) Fremd bleiben wir in jedem Fall. Wir gehören nicht dazu! Wollen es nicht und können es auch nicht (...) Aber das alles ist als Gesprächsthema tabu!«¹⁷

16 So *Hanni Mittelmann*: Deutsch-jüdische Literatur im Nachkriegsdeutschland: Das Ende der Fremdbestimmung?, in: *Mark H. Gelber/Jakob Hessing/Robert Jütte* (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, Tübingen 2009, S. 429–442, hier S. 431; 433.

17 *Rafael Seligmann*: *Rubinsteins Versteigerung* 1989, München 1991, S. 70f.

Dabei ist die ständige Konfrontation mit einem alltäglichen Antisemitismus kaum weniger anstößig als die mit einem bemüht-beschämten neuen Philosemitismus. Stellen doch dessen Entschuldigungssehnsucht und Versöhnungserwartung nicht selten nur die andere Seite des alten Antisemitismus dar. Dieser Zusammenhang wird bis in die Gegenwart hinein in Werken der deutsch-jüdischen Literatur immer wieder thematisiert.

Auffällig: In Form und Inhalt knüpfen diese Schriftstellerinnen und Schriftsteller literarisch weniger an den Werken ihrer deutschsprachigen Vorgängergeneration an als vielmehr immer wieder an den erzählerischen Entwürfen amerikanisch-jüdischer Autoren wie *Saul Bellow*, *Henry Roth*, *Bernard Malamud* oder *Philip Roth*, in welchen der (mit-)erzählte Alltag jüdischen Lebens eine selbstverständliche Rolle spielt. Die Anknüpfung an diese Erzähltradition ist durchaus logisch: »Bis in die 1980er-Jahre fehlte Literatur über die Gegenwart und das alltägliche Leben der Juden«¹⁸ im deutschsprachigen Bereich. Ein literarischer Anschluss musste über eine Querverbindung erfolgen. Fast durchgehend ergänzen sich dabei frei fiktionale Werke mit essayistischen Arbeiten, vielfach finden sich Zwischenformen, welche die klassischen literarischen Gattungen sprengen.

Wenigstens kurz sollen im Folgenden wichtige, später nicht detaillierter porträtierte Protagonisten dieser Schriftstellergeneration in der Reihenfolge ihres Geburtsjahrgangs vorgestellt werden. Auf nicht direkt mit der Thematisierung des Judentums befasste Werke wird dabei nicht eingegangen, auch wenn sie das Gesamtwerk der betreffenden Autorin oder des Autors mitprägen.

- *Mirjam Pressler* wurde 1940 als uneheliche Tochter einer jüdischen Mutter in Darmstadt geboren, wuchs bei Pflegeeltern auf, lebte als Erwachsene einige Zeit in Israel, seit 1970 in Bayern. Sie gilt als eine der erfolgreichsten, vielfach ausgezeichneten deutschen Kinderbuchautorinnen. In ihren Kinder- und Jugendbüchern werden erst seit den 1990er-Jahren auch explizit jüdische Themen verarbeitet, sei es im Blick auf historisch weit zurückliegende Epochen oder im Blick auf Kindheit und Jugend in der Zeit des Nationalsozialismus: »Wenn das Glück kommt, muss man ihm einen Stuhl hinstellen« (1994), »Shylocks Tochter. Venedig im Jahre 1568, Ghetto von Venedig 5327/8« (1999), »Malka Mai« (2001), »Golem, stiller Bruder« (2007), »Nathan und seine Kinder« (2009) und »Ein Buch für Hanna« (2011). Mirjam Pressler ist darüber hinaus als Übersetzerin aus dem Englischen, Niederländischen und Hebräischen tätig und somit eine zentrale Ver-

18 *Diana Teschler*: Schreiben im Land der Täter, S. 31.

mittlerin hebräischer Kinder- und Jugendbücher (etwa von *Uri Orlev*) oder Erwachsenenliteratur (etwa *Amos Oz*, *Zeruya Shalev*). Sie ist zudem Herausgeberin der »Kritischen Werkausgabe der Tagebücher von *Anne Frank*«.

- Auch *Katja Behrens* (*1942 in Berlin) verbrachte einige Zeit in Israel, war Übersetzerin aus dem Amerikanischen, lebt aber seit Jahrzehnten in Darmstadt. Und auch sie hat das Schicksal jüdischer Kinder in fern vergangenen Epochen in einem Jugendbuch beschrieben: »Der kleine Mausche aus Dessau« (2009) erzählt von der Reise des 14-jährigen Moses Mendelssohn nach Berlin. In ihren für Erwachsene konzipierten Romanen und Erzählungen stehen die Verarbeitung der Judenvernichtung und die Suche nach einer eigenständigen Identität als Jüdin in Deutschland im Zentrum. Ihre Hauptwerke im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem Judentum sind der Roman »Die dreizehnte Fee« (1983) sowie die Sammlung »jüdischer Geschichten« in dem Band »Salomo und die anderen« (1993). In dem von ihr herausgegebenen Band »Ich bin geblieben – Warum? Juden in Deutschland – heute« (2002) versammelt sie unterschiedlichste Stimmen, die eine jüdische Existenz in Deutschland nach der Shoah begründen.
- *Robert Schindel* (*1944 in Bad Hall, Oberösterreich) wurde vor allem als Lyriker (Bände u. a. »Ohnland« 1986; »Fremd bei mir selbst« 2004; »Wundwurzel« 2005; »Mein mausklickendes Saeculum« 2008) bekannt. Seit Ende der 1980er-Jahre werden die Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Shoah sowie der immer noch bestehende Antisemitismus in Wien zu einem Hauptstrang seines Werkes. Schindel gilt als Hauptrepräsentant der spezifisch »österreichisch-jüdischen Gegenwartsliteratur«¹⁹. Vor allem in seinem Wien-Roman »Gebürtig« (1992) werden unterschiedliche Möglichkeiten aufgezeigt, im Wissen um die Erinnerung und angesichts der Geschichte als Jude in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft zu leben. Der als »Realfarce« gekennzeichnete Roman »Dunkelstein« (2010) beleuchtet – in Anlehnung an ein historisches Vorbild – Schicksal und Drama des Auswanderungsleiters der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien, Saul Dunkelstein. In den Prosaabänden »Gott schützt uns vor guten Menschen. Jüdisches Gedächtnis – Auskunftsbüro der Angst« (1995) und »Man ist viel zu früh jung« (2011) sammelt Schindel Aufsätze und Reden

19 Vgl. *Vivian Liska*: Österreichisch-jüdische Gegenwartsliteratur, in: *Willi Jasper* u. a. (Hrsg.): *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*, Wiesbaden 2006, S. 115–138. *Dies*: Nach dem Schweigen. Memoria in der deutsch-jüdischen Gegenwartsliteratur, in: *dies*: *Fremde Gemeinschaft. Deutsch-jüdische Literatur der Moderne*, Göttingen 2011, S. 245–256.

über die Rollen und Rollenzuschreibungen von Juden in der Gegenwartsgesellschaft.

- *Rafael Seligmann* wurde 1947 in Tel Aviv geboren, übersiedelte jedoch 1957 in die Bundesrepublik und wurde dort zu einem einflussreichen Publizisten, Politologen und Zeithistoriker. Mit seinen provokanten und umstrittenen journalistischen wie literarischen Veröffentlichungen wurde Seligmann eine der ersten prononciert deutsch-jüdischen Stimmen, die in Deutschland breite gesellschaftliche Aufmerksamkeit fanden. Sein Romandebüt »Rubinsteins Versteigerung« (1989) voller Witz, Selbstironie und Fabulierlust gilt als erster großer deutsch-jüdischer Gegenwartroman, gefolgt von »Die jiddische Mamme« (1990), »Der Musterjude« (1997), »Schalom meine Liebe« (1998) und »Der Milchmann« (1999). In ihnen etabliert er eine eigene Stilebene jenseits von autobiografischer Erforschung und zeitgeschichtlich-schwergewichtiger Dokumentationsprosa. In der Autobiografie »Deutschland wird dir gefallen« (2010) lässt er seine bisherige Lebensgeschichte Revue passieren. 2012 gründete er gemeinsam mit anderen Autoren die Zeitschrift »Jewish Voice from Germany« im Bestreben, dem spezifisch deutschen Judentum international Gehör und Beachtung zu verschaffen.
- *Ulla Berkéwicz*, 1948 unter dem Namen Ursula Schmidt in Gießen geboren, heiratete 1990 in zweiter Ehe den Verleger Siegfried Unseld und übernahm nach dessen Tod 2002 die Geschäftsführung des Suhrkamp-Verlags. Der offiziell angenommene Künstlername Berkéwicz verweist auf den Nachnamen der jüdischen Großmutter Berkowitz. Als Autorin trat Ulla Berkéwicz seit den 1980er-Jahren als Erzählerin hervor. In dem Roman »Engel sind schwarz und weiß« (1992) versetzt sie sich literarisch in die Rolle von NS-Tätern. In ihren weiteren Romanen wie »Josef stirbt« (1982), »Michel, sag ich« (1984) und »Adam« (1987), später in »Mordad« (1995), »Zimzum« (1997), »Ich weiß, dass du weißt« (1999) und »Überlebens« (2008) bleibt das Judentum im Hintergrund.
- *Ronnith Neumann*, 1948 in Haifa geboren, zog 1958 mit ihren Eltern nach Deutschland. Ihr 1985 erschienenes Buch »Heimkehr in die Fremde. Zu Hause in Israel oder zu Hause in Deutschland« trägt zwar die Bezeichnung Roman, ist aber eher eine autobiografische Reflexion über die Spannungen einer Zugehörigkeit zum Judentum in Deutschland und Israel. Die Erzählungen aus den Bänden »Die Tür« (1992) und »Ein stürmischer Sonntag« (1996) – thematisch breit gespannt – führen den Bogen dieser Erfahrungen und Reflexionen in literarisch freier Entfaltung fort.

- *Esther Dischereit* (*1952 in Heppenheim an der Bergstraße) thematisiert seit Mitte der 1980er-Jahre das Leben als zum Teil assimilierte Jüdin in Deutschland. In »Joemis Tisch. Eine jüdische Geschichte« (1988) und »Merryn« (1992) überblendet sie die Lebensgeschichte ihrer – wie durch ein Wunder den Naziterror überlebenden – Mutter mit ihrer eigenen Lebensrealität in der Bundesrepublik dieser Jahre. In »Übungen, jüdisch zu sein« (1998), »Mit Eichmann an der Börse. In jüdischen und anderen Angelegenheiten« (2001) und »Vor den hohen Feiertagen gab es ein Flüstern und Rauschen im Haus« (2009) reflektiert und gestaltet sie in Erzählungen und Aufsätzen die Situation als deutsche Jüdin im Spannungsfeld von NS-Zeit, eigener Biografie und Zeitgeschichte. Seit Mitte der 1990er-Jahre hat sie zudem mehrere Gedichtbände veröffentlicht (»Als mir mein Golem öffnete« 1996; »Rauhreifiger Mund oder andere Nachrichten« 2001; »Im Toaster steckt eine Scheibe Brot« (2006), in denen gleichfalls das Leben als Jüdin immer wieder zum Anlass für Gedanken und Reflexionen wird.
- *Robert Menasse* wurde 1954 als Sohn jüdischer Remigranten, die nach England vertrieben worden waren, in Wien geboren. Der vielfach preisgekrönte Autor gilt allgemein als eine der führenden kulturtheoretischen Stimmen Österreichs, der sich im Rahmen einer überaus aktiven Publikationstätigkeit immer wieder in aktuelle Debatten einschaltet. Er trat mit dem Romanprojekt »Trilogie der Entgeisterung« an die Öffentlichkeit (1998: »Sinnliche Gewissheit«; 1991: »Selige Zeiten, brüchige Welt«; 1995: »Schubumkehr«). Menasse will nicht primär als Jude wahrgenommen werden, deshalb steht die explizit jüdische, vor allem die spezifisch religiöse jüdische Lebenswelt nicht im Zentrum seines Schreibens, auch wenn in der Trilogie mehrere jüdische Charaktere auftauchen. Am direktesten setzte er sich im Roman »Die Vertreibung aus der Hölle« (2001) mit dem Judentum auseinander, verbindet er hier doch spannend und anschaulich erzählte Lebensläufe der vor der Inquisition nach Amsterdam geflüchteten portugiesischen Marranen – der zwangsgetauften Juden, die häufig im Geheimen ihrem jüdischen Glauben treu blieben – mit deren vielleicht letztem lebenden Nachkommen, dem Wiener Historiker und Spinoza-Spezialisten Viktor Abravanel.
- *Chaim Noll* erweitert das Spektrum der erwähnten Autorinnen und Autoren um die Variante eines dezidierten Abschieds aus dem deutschen Sprachraum. 1954 in Ostberlin als Hans Noll geboren, siedelte er 1984 zunächst nach Westberlin aus, lebte von 1992 bis 1995 in Rom, seitdem in Israel. 1998 nahm er die israelische Staatsbürgerschaft an. Obwohl er seinen Vornamen zu Chaim hebraisierte – Ausdruck einer neuen religiösen

Orientierung, die auf Hebräischkenntnissen und Erfahrungen einer traditionell-jüdischen Lebensweise am Rand der Negev-Wüste basiert –, setzte er seine schriftstellerische Tätigkeit in deutscher Sprache fort. Waren Nolls erste Romane vor allem eine Auseinandersetzung mit seiner DDR-Vergangenheit, so wird seine bewusst vollzogene Rückkehr zum Judentum eher in Essays deutlich, die etwa in der – mit Lea Fleischmann zusammen herausgegebenen – Sammlung »Meine Sprache wohnt woanders. Gedanken zu Deutschland und Israel« (2006) dokumentiert sind. Ganz unterschiedlich präsentieren sich seine neuesten, in Deutschland kaum rezipierten literarischen Werke: Der Roman »Der Kithara-Spieler« (2008) führt zurück in die Spannungen zwischen Römern, Juden und Christen im ersten christlichen Jahrhundert. Anders in »Kolja. Erzählungen aus Israel« (2012). Hier wird das heutige Israel zum Schauplatz unterschiedlicher Geschichten um jüdische Identität und Politik.

- *Matthias Hermann*, 1958 in Bitterfeld geboren, wuchs wie Chaim Noll in Ostberlin auf. Aufgrund von politischen Aktivitäten zu einer Haftstrafe verurteilt, wurde er 1980 von der Bundesrepublik freigekauft und lebt seitdem dort. Seine zwei Gedichtbände »72 Buchstaben« (1989) und »Der gebeugte Klang« (2002) kreisen um biografische Erfahrungen und um die Möglichkeiten eines jüdischen Lebens in Deutschland. Bewusst lässt er Figuren der Hebräischen Bibel wie der jüdischen Religionsgeschichte sprechen und spürt Verbindungen vom Damals zum Zeitgeschehen heute auch außerhalb des deutschen Kontextes, etwa in Israel, auf.²⁰

Nur am Rande sei erwähnt, dass es zudem die ganz eigenständige Linie einer »schweizerisch-jüdischen Literatur« gibt, die sich durch eine »zweifache Eigenheit«²¹ auszeichnet: einerseits die traditionell auf Eigenständigkeit bedachte schweizerische Sonderposition, andererseits darin noch einmal die der kleinen jüdischen Minderheit von um die 20.000 Juden. Zu den Autoren dieser Gruppe zähl(t)en etwa

- *André Kaminski* (1923–1991), vor allem mit seinen Romanen »Nächstes Jahr in Jerusalem« (1986), »Kiebitz« (1988) und dem »Tagebuch einer Deutschlandreise«, das unter dem Titel »Schalom allerseits« 1987 veröffentlicht wurde;

20 Vgl. *Georg Langenhorst*: »... Das Lenkrad ungleicher Erinnerung«. Matthias Hermann. Ein jüdischer Lyriker im Deutschland unserer Zeit, in: Orientierung 79 (2006), S. 139–141.

21 Vgl. *Raul Newman* (Hrsg.): Zweifache Eigenheit. Neuere jüdische Literatur in der Schweiz, Zürich 2001.

- *Daniel Ganzfried* (*1958) mit dem Roman »Der Absender« (1995);
- oder *Charles Lewinsky* (*1946) vor allem mit seinem auch verfilmten Einzelpersonenstück »Ein ganz gewöhnlicher Jude« (2005) und dem viel diskutierten Roman »Melnitz« (2006), in dem der Weg einer fiktiven jüdischen Familie in der Schweiz von 1871 bis 1945 nachgezeichnet wird; schließlich zuletzt mit »Gerron« (2011), einem Roman über das Leben des von den Nazis zur Kollaboration gezwungenen und dann im KZ ermordeten jüdischen Starschauspielers und Regisseurs Kurt Gerron.

Auffällig: Fast alle diese Autorinnen und Autoren sind »mehr oder weniger säkular aufgewachsen«²², wenden sich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum aber zumindest auch der religiösen Tradition und Praxis zu. Ihre Haltung zur Religion ist dabei genauso unterschiedlich wie der Grundton ihrer literarischen Verwendung religiöser Elemente. Für die Autorinnen und Autoren wie für ihre potenziellen Leserschaften stellte sich zunächst das doppelte Problem, einerseits ein »fehlendes ›jüdisches Wissen« aufarbeiten zu müssen und andererseits die Gefahr einer »Musealisierung«²³ des Judentums zu vermeiden. Die meisten stehen so vor der Notwendigkeit eines »Schreibens aus der zweifachen Diaspora« – der in einem ›fremden‹ Land und im Blick auf die »Erkenntnis der Unbehaustheit in ihrer eigenen Religion«²⁴. Religion gehört als Grunddimension der geschilderten Lebenswelt zwar selbstverständlich in die erschriebenen Welten hinein, gleichwohl wollen die meisten Protagonisten »eine eigenständige Form des Jüdischseins finden«²⁵, die völlig unterschiedlich ausfallen kann.

Bei diesem nur skizzenhaften Überblick wird schon deutlich: Die Werke dieser Autorinnen und Autoren zeichnen sich durch eine inhaltliche wie formale Vielgestaltigkeit der literarischen Perspektiven aus. Keineswegs bilden sie so etwas wie eine eigene literarische ›Schule‹. Weder wird hier von einer »in sich geschlossenen oder homogenen Gruppe« ausgegangen noch »die Vorherrschaft eines gewissen stilistischen Verfahrens behauptet«²⁶, wie *Thomas Nolden* schon 1995 klarstellt. Was aber rechtfertigt dann eine Zusammengruppierung? *Nolden* weiter: Gleichwohl »wird ihre literarische Arbeit von

22 *Helene Schruff*: Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der ›Zweiten Generation‹, Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 85.

23 *Mona Körte*: ›Ein bisschen Aleph‹: Jüdische Religion und religiöse Praxis zwischen Renaissance und Musealisierung, in: *Julian Preece/Frank Finlay/Sinead Crowe* (Hrsg.): Religion and Identity in Germany Today, S. 7–24, hier S. 14; 18.

24 *So Dorothee Gelhard*: »Mit dem Gesicht nach vorne gewandt«. Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur, Wiesbaden 2008, S. 135.

25 *Diana Teschler*: Schreiben im Land der Täter, S. 53.

26 *Thomas Nolden*: Junge jüdische Literatur, S. 12.

Vektoren beeinflusst, die von verschiedenen Positionen ausgehen, aber auf gemeinsame Bezugspunkte ausgerichtet sind«²⁷. Diese Bezugspunkte liegen vor allem in einer inhaltlichen Gemeinsamkeit: Im Werk dieser Autorinnen und Autoren mit »sehr unterschiedlichen Lebensläufen und Sozialisierungen«²⁸ wird die literarische Auseinandersetzung mit dem in der Gegenwart gelebten Judentum zumindest zu einem zentralen Themenstrang ihres Schreibens. Zwei – völlig verschiedenartig lebende und schreibende – Repräsentantinnen dieser »zweiten Generation« werden im Hauptteil des Buches ausführlich vorgestellt: *Barbara Honigmann* (*1949) und *Anna Mitgutsch* (*1948).

Die ›dritte Generation‹ deutsch-jüdischer Literaten nach der Shoah

Erneut lassen sich keine eindeutigen Grenzen ziehen, erneut bleibt die genaue Zuordnung umstritten. Gleichwohl zeigt sich ganz deutlich, dass seit Mitte der 1990er-Jahre eine neue, noch einmal anders sozialisierte und anders schreibende Generation deutsch-jüdischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller an die Seite der zum größten Teil nach wie vor literarisch aktiven Autorinnen und Autoren der »zweiten Generation« tritt. Waren diese die ersten, die gegen alle Erwartungen überhaupt eine Weiterführung deutsch-jüdischen Lebens literarisch ermöglichten, so konnten die nun schreibenden Autorinnen und Autoren bereits anknüpfen an ein breites Feld vorliegender literarischer Zeugnisse und Schreibweisen.

Ging es zunächst – mit den Worten *Barbara Honigmanns* – um so etwas wie die »Wiedereroberung« des »Judentums aus dem Nichts«²⁹, um den mühsamen Aufbau einer »Erinnerungskultur«³⁰, so geht es nun um die Behauptung eines eigenen, auf Gegenwart und Zukunft bezogenen Profils. Ergänzend zur *Erinnerungskultur* braucht es heute eine neue *Wahrnehmungskultur* im Blick auf gegenwärtig gelebtes Judentum. Die Erwartungen im Blick auf die Kultivierung von Erinnerung an die – literaturwissenschaftlich bereits breit erforschte – »zweite Generation« waren hoch. Bezeichnend die Worte, die *Ronnith Neumann* in ihrer Erzählung »Die Begegnung« einem jüdischen Shoah-Überlebenden in den Mund legt, programmatisch gerichtet an ihr literarisches alter ego:

27 Ebd.

28 *Hartmut Steinecke*: *Literatur als Gedächtnis der Shoah. Deutschsprachige jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller der »zweiten Generation«*, Paderborn u.a. 2005, S. 11.

29 *Barbara Honigmann*: *Damals, dann und danach*, München/Wien 1999, S. 29.

30 *So Reinhold Boschki/Albert Gerhards* (Hrsg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn u.a. 2010.

»Sie, als Schriftstellerin einer neuen Generation, einer jüdischen Nachkriegsgeneration in Deutschland, sind so etwas wie ein Erbe, unsere Hoffnung, (...), eine Hoffnung, an die keiner von uns damals zu denken wagte.«³¹

Für die ›dritte Generation‹ war diese Rolle als unbedingte Hoffnungsträger bereits besetzt. Zudem liegt die Shoah immer weiter zurück – im Blick auf die Biografien der Autorinnen und Autoren, aber auch im öffentlichen Bewusstsein.

Wo die ›zweite Generation‹ erst einmal die weithin verdrängte Shoah thematisierte, überhaupt auf die Weiterexistenz von Juden im deutschsprachigen Raum aufmerksam machte, ein Leben hier angesichts der Option einer Existenz in Israel rechtfertigen musste, verschoben sich für eine ›dritte Generation‹ zwangsläufig die Schwerpunkte. Von der Shoah weiß man selbst auch nur aus Dokumenten, Archiven und Museen, vor allem aus jenen oben aufgeführten literarischen Werken der Augen- und Zeitzeugen sowie aus Filmen und dem Fernsehen. Nur noch selten erinnert man sich an Erzählungen überlebender Familienmitglieder, die weit häufiger schweigen als über ihre grauenvollen Erfahrungen und Bezeugungen reden wollen. Oft genug findet sich aber auch der Gegenzug: Jüngere Jüdinnen und Juden wollen selbst nicht auf dieses Thema, diese Erinnerungspflicht festgelegt werden. In *Schulamit Meixners* 2012 veröffentlichten Roman »ohnegrund« wird über die soeben zur Ohrenzeugin der Erinnerungen an die Shoah verpflichteten jüdischen Protagonistin ausgeführt:

»Amy verabschiedete sich von ihren Verwandten, froh, diesen bedrückenden Geschichten entfliehen zu können. Sie spürte so etwas wie Dankbarkeit ihren Großeltern gegenüber, die sich stets geweigert hatten, über die Vergangenheit zu sprechen.«³²

Deutlich wird: Die »Umstellung vom ›authentischen‹ Gedächtnis der Zeugen zum Nachgedächtnis der späteren Generationen geht nicht ab ohne Reibungsverluste«³³. Die Toten der Geschichte, Auschwitz und die Shoah bleiben auch in den Texten der ›dritten Generation‹ präsent und zeigen auf, wie die traumatische Vergangenheit bis heute auf das Leben, Denken und Fühlen von Juden und Nichtjuden einwirkt. All das bleibt ein Bezugspunkt jüdischer Existenz, muss aber nicht im Zentrum stehen. Dass es Juden in Deutschland, Ös-

31 *Ronnith Neumann*: Die Begegnung, in: *dies.*: Ein stürmischer Sonntag. Zornige Geschichten, Frankfurt 1996, S. 180–190, hier S. 188.

32 *Schulamit Meixner*: ohnegrund. Roman, Wien 2012, S. 159.

33 So *Norbert Otto Eke* in: *dies./Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Shoah in der deutschsprachigen Literatur, Berlin 2006, S. 10.

terreich und der Schweiz gibt und weiterhin geben wird, ist inzwischen ein Fixpunkt. Und dass es gute Gründe geben kann, sein Judentum auch außerhalb Israels zu leben, gilt zumindest nicht als völlig ausgeschlossen. So ist es inzwischen unübersehbar, dass sich spätestens seit der Jahrhundertwende eine Generation von noch einmal jüngeren deutschsprachigen jüdischen Autorinnen und Autoren etabliert hat, die in großer Selbstverständlichkeit gegenwartsbezogene jüdische Lebens- und Glaubenswelten in ihr literarisches Schreiben integrieren.

Charakteristisch für diese Generation ist ein radikaler, nicht nur demografischer Wandel, der die hiesigen jüdischen Gemeinschaften von Grund auf verändert hat: Nach dem »Fall der Mauer« wanderten seit Anfang der 1990er-Jahre zahllose russische oder aus anderen osteuropäischen Ländern stammende Juden in den deutschen Sprachraum ein, vor allem nach Deutschland, aber auch nach Österreich und in die Schweiz: die sogenannten »Kontingentflüchtlinge«³⁴. Als verspätete Einlösung einer historischen Verpflichtung gestattete man Juden aus der ehemaligen Sowjetunion in der neuen Staatenordnung nach dem »Fall des Eisernen Vorhangs« die genau geregelte Einreise. Ein Nachweis deutscher Ahnen – wie bei den sogenannten »Spätaussiedlern« – war dazu explizit nicht erforderlich. Die genauen Zahlen sind nicht bekannt: Mehr als 220.000 jüdische *Auswanderer* aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion zählte man allein zwischen 1989 und 2005, die Zahl der tatsächlichen *Einwanderer*, die sich in jüdischen Gemeinden registrieren ließen, liegt bei knapp der Hälfte.³⁵

In der Sowjetunion war das Judentum offiziell keine Religion, sondern eine Volkszugehörigkeit, die im Pass eingetragen wurde. Diesem Kriterium zufolge wurde die Einreisegenehmigung erteilt. Die kleinen, völlig überalterten jüdischen Gemeinden sahen sich plötzlich mit einer vier- bis fünfmal so großen Zahl von Einwanderern konfrontiert, die als Juden galten, aber ganz anders waren als sie selbst: russisch sprechend, auf der Suche nach Integration und materieller Sicherheit, im Blick auf »ihre« Religion fast völlig unwissend und kaum praktizierend. Die sich aus dieser Konstellation ergebenden Herausforderungen, Konflikte und Spannungen für die jüdischen Gemeinden zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten bestehen bis heute. Strittig ist dabei allein schon die Definition der jüdischen Zugehörigkeit:

»Während in den jüdischen Gemeinden das orthodoxe jüdische Religionsgesetz gilt, wonach sich die jüdische Herkunft matrilinear [also über die Mutter] begrün-

34 Vgl. dazu: *Dimitrij Belkin/Raphael Gross* (Hrsg.): *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin 2010.

35 Vgl. *Volker Breidecker*: *Hallo Deutschland, da sind wir*, in: *SZ* vom 12. März 2010.

det, hängt nach dem sowjetischen Verständnis die Zugehörigkeit zum Judentum vom Vater ab. Zwei Definitionen, mit denen sich auch unterschiedliche Vorstellungen und Erfahrungen im Hinblick auf die Frage verknüpfen, was Jude sein bedeutet.«³⁶

Einige der Schriftstellerinnen und Schriftsteller der ›dritten Generation‹ stammen direkt aus dieser Gruppe der Immigranten. Und fraglos sind – mit *Willi Jasper* gesprochen – gerade diese »Texte russisch-jüdischer Autoren ein großer Gewinn für die deutschsprachige Gegenwartsliteratur«³⁷. Andere entdecken oder gestalten ihr Judentum in den nun neu entstandenen und entstehenden Konstellationen jüdischen Lebens.

Maxim Biller kann man als einen Wegbereiter dieser Generation bezeichnen. 1960 in Prag als Kind russisch-jüdischer Eltern geboren, kommt er 1970 – also noch weit vor der großen Zuwanderungswelle 20 Jahre später – nach Deutschland. Sein erster Erzählband »Wenn ich einmal reich und tot bin« (1990) wurde von der Süddeutschen Zeitung als »Wiederkehr der jüdischen Literatur in Deutschland« gefeiert. Billers Ton zeichnet sich von Anfang an aus durch Provokation, bissige Polemik und sarkastischen Witz. In den weiteren Erzählbänden »Land der Väter und Verräter« (1994) und »Bernsteintage« (2004), in den Essays aus den Bänden »Die Tempojahre« (1991), »Deutschbuch« (2001) und in den Romanen »Harlem Holocaust« (1998) und »Die Tochter« (2000), aber auch in seinem literarisch stilisierten Selbstporträt »Der gebrauchte Jude« (2009) etabliert er sich als journalistisch und literarisch agierender Störenfried, der einer selbstgenügsamen und geschichtsvergessenen Gesellschaft den Spiegel vorhält.

»Dass ich als Jude in Deutschland nicht leben und schreiben sollte, ist logischerweise gleich der erste Grund dafür, warum man ausgerechnet als Jude in Deutschland besonders bewusst jüdisch lebt und schreibt«³⁸.

so Biller in einem Essay über jüdische Literatur aus dem Jahr 1995.

Dass Maxim Biller auch Kinderbücher – in gänzlich anderem Ton – veröffentlicht hat, ist eher ein Zufall, auch wenn neben ihm auch einige andere der bereits benannten Autorinnen und Autoren in beiden Literaturfeldern publizieren. Vom Judentum ist in Billers Kinderbüchern nichts zu lesen. Anders

36 *Karen Körber*: Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion und Identität – Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 37 (2009), S. 233–254, hier S. 238.

37 *Willi Jasper*: *Deutsch-jüdischer Parnass*, S. 473.

38 *Maxim Biller*: *Goodbye Columbus. Randlage oder: über die Voraussetzungen jüdischer Literatur*, in: *FR* vom 2. März 1995.

etwa bei *Mirjam Pressler* und *Katja Behrens*. Dass es, wie noch 2009 zu lesen war, im deutschen Sprachraum »keine jüdische Kinder- und Jugendliteratur«³⁹ gebe, ist schlicht falsch. Wir haben schon darauf verwiesen, dass seit Beginn der 1990er-Jahre der Blick auf eine spezifisch jüdische Kindheit und Jugend sowohl in fernerer historischen Epochen als auch während der NS-Zeit⁴⁰ Eingang in diese Gattungen gefunden hatte. In den letzten Jahren etabliert sich darüber hinaus eine neue jüdische Kinder- und Jugendliteratur⁴¹, die das alltägliche Leben als Jude oder Jüdin in Deutschland schildert und in *Holly-Jane Rablens* (*1950) auch gekonnt verfilmtem Erfolgsroman »Prinz William, Maximilian Minsky und ich« (2002) sowie in den Bilderbüchern von *Eva Lezzi* und *Anna Adam* (»Beni, Oma und ihr Geheimnis«, 2010; »Chaos zu Pessach« 2012) ihre bisherigen Höhepunkte findet.

Neue Sichtbarkeit gelebten Judentums

In all diesen Beobachtungen spiegelt sich ein »Prozess der Sichtbarwerdung der in Deutschland lebenden, sich schriftstellerisch betätigenden Juden«⁴², eine neue Präsenz von »Jüdischkeit«⁴³ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Aus der sich neu herausbildenden Tradition der damit in ersten Strichen charakterisierten »dritten Generation« werden in diesem Buch vier herausragende Schriftstellerinnen oder Schriftsteller im Blick auf ihre jüngst erschienenen Werke porträtiert: *Doron Rabinovici* (*1961), *Vladimir Vertlib* (*1966), *Benjamin Stein* (*1970) und *Lena Gorelik* (*1981). Auch andere Autorinnen und Autoren haben erste Werke zu dieser Tradition beigesteuert. Nur wenige aktuelle Beispiele aus den letzten Jahren seien erwähnt:

- 39 So *Gabriele von Glasenapp*: Neues aus Nahost. Aktuelle Kinder- und Jugendliteratur aus Israel, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 56 (2009), S. 380–395, hier S. 380.
- 40 Vgl. dazu *Rüdiger Steinlein*: Brückenschläge über den »Abgrund der Vergangenheit« (Erich Kästner). Die Darstellung des Holocaust in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur, in: *Norbert Otto Eke/Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Shoah in der deutschsprachigen Literatur, S. 169–188.
- 41 Vgl. etwa: *Henning Pawel*: Schapiro & Co. Jüdische Geschichten für die Enkel der Großväter, Hamburg 1992; *Peter Sichrovsky*: Mein Freund David, Würzburg 1993; *Noemi Staszewski*: Mona und der alte Mann. Das Kinderbuch zum Judentum, Düsseldorf 1997; *Michael Landgraf*: Schalom Martin. Eine Begegnung mit dem Judentum, Wiesbaden 2006; *Bernice Eisenstein*: Ich war das Kind von Holocaustüberlebenden, Berlin 2007. Zum Themenfeld vgl.: *Georg Langenhorst* (Hrsg.): Gestatten: Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart, München 2011.
- 42 *Hanni Mittelman*: Deutsch-jüdische Literatur im Nachkriegsdeutschland, S. 429.
- 43 Vgl. *Andrea Heuser*: Vom Anderen zum Gegenüber. »Jüdischkeit« in der deutschen Gegenwartsliteratur, Köln 2011.

- Der 1945 in Basel geborene, seit vielen Jahren in Frankfurt als freier Journalist, Regisseur und Drehbuchautor lebende *Michel Bergmann* veröffentlichte 2010 seinen ersten Roman. In »Die Teilacher« schildert er mit hintergründigem Humor und Witz das Schicksal einer jüdischen Frankfurter Familie nach 1945. Die Fortsetzung »Machloikes« erschien 2011.
- *Wladimir Kaminer*, 1967 in Moskau geboren und aufgewachsen, lebt seit 1990 in Berlin. In seinen weit verbreiteten, witzig-frechen Feuilletons und in zahlreichen Buchveröffentlichungen – am bekanntesten wurden »Rus-sendisko« (2000) oder »Meine kaukasische Schwiegermutter« (2011) – geht es eher um den Reiz eines Lebens im Spannungsraum zwischen der russischen und deutschen Kultur als um spezifisch jüdische Themen. Ohne religiöse Tradition aufgewachsen, trat er auch in Deutschland keiner Gemeinde bei.
- Die Schauspielerin *Adriana Altaras* (*1960) legte 2011 mit »Titos Brille« die – so im Untertitel benannt – »Geschichte meiner strapaziösen Familie« vor, einen autobiografischen Roman, ausgespannt zwischen ihrem Geburtsort Zagreb und dem Leben im heutigen Berlin.
- 2011 erschien zudem der Roman »Adams Erbe« der 1977 in Köln geborenen Autorin *Astrid Rosenfeld*, in dem sich das Leben eines Berliner Juden aus dem Jahr 2004 mit dem Leben einer seiner Vorfahren aus den 1930er- und 1940er-Jahren verbindet.
- In dem 2012 veröffentlichten Roman »Der Russe ist einer, der Birken liebt« erzählt die aus Baku stammende Autorin *Olga Grjasnowa* (*1984) von einem zeitgenössischen Migrationsschicksal einer – nicht religiösen – jungen Jüdin zwischen Aserbaidschan, Deutschland und Israel.
- Ebenfalls im Jahr 2012 veröffentlichte die in Wien aufgewachsene, seit 2006 in London lebende Judaistin und Lehrerin *Schulamit Meixner* (*1968) ihren Erstlingsroman »ohnegrund« über das Lebensschicksal einer jungen jüdischen Frau, ausgespannt zwischen England und Israel. Am Ende des Buches findet sich ein Glossar⁴⁴ mit Begriffen aus jüdischer Kultur und Religion, die im Roman selbstverständlich zur Schilderung der jüdischen Lebenswelt integriert sind.

Diese Hinweise verdeutlichen erneut die ständig weiter zunehmende innere Vielfalt deutsch-jüdischer Literatur. Immer wieder neu wird sie durch Autorinnen und Autoren unterschiedlichsten Alters bereichert und gestaltet. In jedem Fall wird sowohl durch die Autorinnen und Autoren der »zweiten« als

44 *Schulamit Meixner*: ohnegrund, S. 189–191.

auch durch die Schriftstellerinnen und Schriftsteller der ›dritten‹ Generation die *Renaissance einer neuen deutsch-jüdischen Literatur* unübersehbar, die zu einer deutlicheren Sichtbarkeit heutigen jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz beiträgt.

Die formale wie inhaltliche Spannweite der aktuellen literarischen Entwürfe ist dabei groß. Nur wenige Schlaglichter sollen hier zur Verdeutlichung genügen: Geht es bei *Barbara Honigmann* eher um die – ein nachvollziehendes Verständnis anstrebende – Schilderung einer jüdischen Existenz »im normalen Leben«⁴⁵, um eine literarisch gespiegelte Existenz »koscher light«⁴⁶, so setzt ein *Maxim Biller* von Anfang seines Schreibens an primär auf Provokation: »Jemand wie ich war in Deutschland nicht vorgesehen«, schreibt er in dem 2009 erschienenen »Selbstporträt« »Der gebrauchte Jude«. Und weiter: »Ich bin Jude, weil ich eines Tages merkte, wie sehr es mir gefällt, die anderen damit zu verwirren, dass ich Jude bin.«⁴⁷ *Esther Dischereit* wiederum notiert 1998: »Wir scheinen weder deutsche Juden noch jüdische Deutsche sein zu können. Vielmehr bleiben wir beides zugleich nebeneinander, gegeneinander. Juden und Deutsche.«⁴⁸

Aus den wenigen Zitaten lässt sich bereits ablesen: Versuche, generelle Aussagen über *die* Juden oder *die* jüdische Literatur im deutschsprachigen Raum zu treffen, bleiben zwangsläufig unzulänglich. Die Art und Weise, wie Juden ihr Judentum leben (ob religiös oder nicht?; falls religiös, dann welcher Tradition folgend – liberal, reformiert, orthodox, in eigener Mischung?), spiegelt sich in der kaum auf einen Nenner zu reduzierenden Pluriformität der literarischen Abbildungen, Annäherungen, Anspielungen.⁴⁹ Das gerade macht den Reiz der literarischen Darstellungen gegenwärtigen Jüdischseins aus: nichtjüdische Lesende stoßen hier auf eine *Vielfalt*, die nur sehr genaue Kenner des Gegenwartsjudentums erwarten würden. Genau diese Ausdifferenzierung wird zu einem der bestimmenden Auswahlkriterien hinsichtlich der Entscheidung darüber, welche Autorinnen oder Autoren im Folgenden porträtiert werden und welche ihrer Werke dabei im Zentrum stehen sollen.

- Es sollen literarische Annäherungen an das Judentum vorgestellt werden, die so *aktuell* wie möglich sind, also – im Normalfall – in den letzten zehn

45 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, S. 67.

46 Ebd., S. 68.

47 *Maxim Biller*: Der gebrauchte Jude. Selbstporträt, Köln 2009, S. 11f.

48 *Esther Dischereit*: Übungen, jüdisch zu sein. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1998, S. 29.

49 Das zeigt sich auch in der monumentalen (fast 1300 Seiten), in ihrer Anlage fragwürdigen Anthologie: *Herbert Schmidt* (Hrsg.): Ist es Freude, ist es Schmerz? Jüdische Wurzeln – deutsche Gedichte. Eine alphabetische Anthologie, Düsseldorf 2012.

Jahren publiziert wurden. Damit soll einerseits die zweite Generation der Nach-Holocaust-Generation zu Wort kommen, freilich in möglichst aktuellen Werken aus der jeweils jüngsten Werkphase der Autorinnen. Im Zentrum stehen aber Texte der ›dritten Generation‹, die eine noch einmal andere familiäre, religiöse, politische, nationale und gesellschaftliche Konstellation aufnehmen. Dadurch werden die für interreligiöse Lernprozesse unverzichtbare Aktualität und Gegenwartsnähe möglich.

- Das zweite Kriterium wurde bereits angedeutet: Es geht um Texte aus *unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturell-politischen, regionalen und religiösen Traditionen*, um breit gefächerte Formen der Spiegelung von Religion. Nur so kann man der Diversität sowohl der aufgerufenen religiösen Traditionen als auch der literarischen Gattungen, Formen und Stile gerecht werden.
- Schließlich geht es um Texte, die eindeutig *erkennbare religiöse Bezüge* aufweisen. Zwar kann man durchaus allgemein von einer »Orientierung der jungen jüdischen Literatur auf die kulturellen und religiösen Zentren des Judentums hin« sprechen, in der es um »Versuche« geht, sich »der historischen religiösen und kulturellen Dimensionen des Judentums zu vergewissern«⁵⁰, eine explizite (Mit-)Thematisierung von Religion steht jedoch keinesfalls im Zentrum all der Werke der deutsch-jüdischen Literatur unserer Zeit. Der Fokus dieses Buches soll freilich auf explizit religiösen Perspektiven liegen, nicht im Sinne einer Ausblendung anderer Dimensionen, vielmehr im Sinne einer Konzentration.

50 Thomas Nolden: *Junge jüdische Literatur*, S. 71.

»Reise in das Innere des Judentums« – Barbara Honigmann

Schon die erste näher betrachtete Schriftstellerin steht ganz auffällig gerade »nicht für die Mehrheit der heutzutage auf Deutsch schreibenden Juden«¹. *Barbara Honigmann*, 1949 in (Ost-)Berlin geboren, zeichnet sich durch einen außergewöhnlichen Lebenslauf aus, der sich in ihrem literarischen Oeuvre niederschlägt. Gleichwohl wird gerade ihrem Werk »im jüdischen Diskurs« vor allem im Kontext der »zweiten Generation« in »der deutschen Gegenwartsliteratur eine zentrale Rolle beigemessen«².

Eine Biografie als »dreifacher Todessprung ohne Netz«

Aufgewachsen ist Barbara Honigmann in einem säkularen Kontext. Beide Eltern haben das ererbte religiöse Judentum nicht gelebt, es auch nicht an die einzige Tochter, die der bald geschiedenen Ehe entsprang, weitergegeben. Sie wuchs – eigenen Angaben zufolge – »in einem völlig unreligiösen Elternhaus auf«³. Nach dem Exil gingen die Eltern – aus ungarisch-wienerischer Tradition die Mutter, aus hessisch-breslauer Linie der Vater – bewusst in die DDR, um am sehnsüchtig herbeigewünschten kommunistischen Idealstaat der Zukunft mitzubauen. Vom »schon in die Assimilation hineingeborenen«⁴ Vater wird die Tochter später berichten, er habe sich in einer zentralen Phase seines Lebens vor die »Wahl« gestellt gesehen zwischen »den religiösen Juden und den Kommunisten«⁵, und seine Wahl getroffen: »in seinem ganzen Leben« habe er »überhaupt keine Verbindung zum Judentum«⁶ gehabt, so in einem anderen Buch Barbara Honigmanns über den Vater. Das Judentum »war ihm sowieso schon ganz entrückt und entfremdet«⁷.

Die Mutter fühlte sich dem Judentum näher, aber auch sie, ohne es religiös zu praktizieren oder weiterzugeben. Zwar trat sie nach dem Krieg in die jüdische Gemeinde Berlins ein, um diese dann aber bereits in den 1950er-Jahren wieder offiziell zu verlassen. Ein Weg der beständigen Suche, Teilhabe und Abkehr: Später, nach der Rückkehr nach Wien, trat sie dann freilich »wieder in

1 *Petra S. Fiero*: Zwischen Enthüllen und Verstecken. Eine Analyse von Barbara Honigmanns Prosawerk, Tübingen 2008, S. 198.

2 *Anna Kuschel*: Transitorische Identitäten. Zur Identitätsproblematik in Barbara Honigmanns Prosa, München 2009, S. 18.

3 In: *Ariane Thomalla*: Von Ost-Berlin nach Straßburg. Gespräch mit der deutsch-jüdischen Schriftstellerin Barbara Honigmann, in: *Deutschland-Archiv* 19 (1986), S. 1204–1208, hier S. 1205.

4 *Barbara Honigmann*: Ein Kapitel aus meinem Leben, München/Wien 2004, S. 32.

5 Ebd., S. 196.

6 *Barbara Honigmann*: Eine Liebe aus Nichts. Roman, Berlin 1991, S. 7.

7 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, München/Wien 1999, S. 43.

die Israelitische Kultusgemeinde ein«⁸. Allgemein jedoch gilt für die Eltern Barbara Honigmanns und folglich für ihre Kindheit, Jugend und junge Erwachsenenzeit: »Vom Judentum wurde (...) nicht gesprochen.«⁹

Nichts deutet zunächst auf eine religiöse Wende im Leben der unter privilegierten Verhältnissen in der DDR aufwachsenden Tochter der säkularen Juden Honigmann hin: Besuch der Oberschule, Studium an der Humboldt-Universität, dann einige Jahre die Arbeit als Dramaturgin und die Entdeckung der eigenen Malerei, die ihr ganzes Leben lang als künstlerisches Medium neben der Literatur wichtig bleiben wird. Der »Eingang in ein religiöses jüdisches Leben scheint mir verschlossen«, lässt Barbara Honigmann ihr literarisches *alter ego* in dem Briefroman »Alles, alles Liebe!« aus dem Jahre 2000 in einer in das Jahr 1975 zurückgespiegelten Handlung schreiben, »wahrscheinlich, weil mich meine Eltern in dem militanten Atheismus erzogen haben, der zu ihrer politischen Überzeugung gehörte«¹⁰. Diese Überzeugung lässt sich zunächst auch auf die Autorin selbst übertragen.

Zum Wendepunkt sollte das Jahr 1976 werden, die Autorin nennt es das Jahr »eines größeren Aufbruchs und verschiedener Richtungsumschwünge in meinem Leben«¹¹: Barbara Honigmann wird schwanger. Konfrontiert mit den Fragen, was sie ihrem Sohn Johannes mitgeben könne und was sein Leben prägen solle, beschließt sie, sich näher mit dem Judentum zu befassen. »Genau zu dieser Zeit trug ich mich in die Jüdische Gemeinde ein«¹², schreibt sie später. Sie habe – so Barbara Honigmann – »für mein Leben entschieden, dass auch das Jüdische darin Platz haben sollte«¹³. Die kleine Ostberliner Gemeinde, in die sie sich einträgt, ist freilich völlig überaltert und schrumpft ständig weiter. Hier haben sich nun einige junge Leute eingefunden, »die sich auf die Suche nach einem Sinn ihres ererbten, immer nur imaginär gebliebenen, kaum eben benannten Judentum gemacht«¹⁴ haben. Sie versuchen ein jüdisches Leben zu erlernen. Unter ihnen: Barbara Honigmann. Sie lernt Hebräisch, studiert die hebräische Bibel, den Talmud und andere jüdische Grundschriften, nimmt an Gebeten und privaten wie gemeindlichen Feiertagsgestaltungen teil, um ein »normales« jüdisches Leben zu leben.

8 *Barbara Honigmann*: Alles, alles Liebe! Roman, München/Wien 2000, S. 134.

9 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, S. 23.

10 *Barbara Honigmann*: Alles, alles Liebe!, S. 128.

11 *Barbara Honigmann*: Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum, München/Wien 2006, S. 77.

12 Ebd., S. 81.

13 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, S. 14.

14 *Barbara Honigmann*: Bilder von A., München 2011, S. 81.

1979 lernt sie dort ihren späteren Ehemann, den Physiker *Peter Obermann*, kennen, die beiden heiraten nach traditionell jüdischem Brauch, er nimmt ihren Familiennamen an. 1983 wird der gemeinsame Sohn Ruben geboren. Immer deutlicher wird jedoch, dass ein jüdisches Leben in diesem Kontext, in diesem »jüdischen Vakuum«¹⁵ – so Peter Honigmann im Rückblick – kaum möglich ist. Die selbstgestellte Aufgabe, das Schaffen eines »neuen Mythos: die Wiedereroberung unseres Judentums aus dem Nichts«¹⁶ erweist sich zusehends als schwierig. 1984 – im Todesjahr des Vaters und im Jahr der Rückkehr der Mutter nach Wien – zieht die Familie nach Straßburg, »drei Minuten hinter der Grenze, als ob mein Mut nicht weiter gereicht hätte«¹⁷, kommentiert Barbara Honigmann im Nachhinein. Dort befindet sich eine der größten jüdischen Gemeinden Europas mit um die 20.000 Gemeindemitgliedern¹⁸, hier gibt es eine dichte jüdische Infrastruktur, hier erhoffen sich die Honigmanns einen Rahmen, in dem das Judentum selbstverständlich lebbar ist. Hier lebt Barbara Honigmann mit ihrem Mann bis heute.

Dieser radikale Schritt kostet Mut. Zum ersten Mal erfährt sie, was es heißt, außerhalb der gewohnten Lebenswelt zu leben: »Nun weiß ich endlich, was es heißt, fremd zu sein«, schreibt sie im »Roman von einem Kinde«, und fährt fort: »Ich bin eine Fremde.«¹⁹ Sie wird sich bewusst, einen »dreifachen Todessprung ohne Netz« zu vollziehen, »vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein«²⁰. Die Art, wie sie ihr Judentum leben will, lässt sie sich freilich von niemandem vorschreiben. Es soll, das ist ihr klar, von alltäglicher und unspektakulärer religiöser Praxis bestimmt sein. Sie will, heißt es in ihren späteren Worten aus dem Erzählband »Damals, dann und danach« von 1999, »Gott nicht in der Askese und auch nicht in der Ekstase suchen müssen, sondern im normalen Leben«²¹.

»Koscher light«²² nennt sie diese Lebensform des Judentums in Abgrenzung gegen eine einseitige zionistische Orientierung auf der einen und einer primär unheilserinnerungsfixierten Orientierung an der Shoah auf der ande-

15 *Peter Honigmann*: Über den Umgang mit Juden und jüdischer Geschichte in der DDR, in: *Siegfried Theodor Arndt* u. a. (Hrsg.): *Juden in der DDR. Geschichte – Probleme – Perspektiven*, Duisburg 1988, S. 101–123, hier S. 121.

16 *Barbara Honigmann*: *Damals, dann und danach*, S. 29.

17 *Ebd.*, S. 45.

18 *So Petra S. Fiero*: *Zwischen Enthüllen und Verstecken*, S. 12.

19 *Barbara Honigmann*: *Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen*. Darmstadt/Neuwied 1986, S. 114.

20 *Ebd.*, S. 111.

21 *Barbara Honigmann*: *Damals, dann und danach*, S. 67.

22 *Ebd.*, S. 68.

ren Seite: »wir grenzen uns deutlich von denen ab, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz machen müssen.«²³ Ihr geht es vielmehr um ein »Minimum jüdischer Identität« jenseits »eines immerwährenden Antisemitismus-Diskurses«²⁴. Sie verortet sich selbst in einem »Versuch irgendwo zwischen ganz orthodox und ganz assimiliert den jüdischen Teil« ihrer »Existenz lebendig zu halten, ihm einen Sinn zu verleihen, und sich schließlich durchzuwursteln«²⁵.

Wahrlich nicht repräsentativ ist diese Biografie: ein Weg aus Ostdeutschland nach Frankreich, aus einem assimiliert-nichtreligiösen Judentum in ein alltäglich praktiziertes Judentum »koscher light«; ein Schreiben über diesen Alltag aus der Mitte einer jüdischen Gemeinde heraus. Von dieser ganz einzigartigen biografischen Matrix aus ergibt sich das – vielfach preisgekrönte²⁶ – literarische Schreiben Barbara Honigmanns.

Autofiktion als literarisches Verfahren

Von all dem, von ihrer Familie, von der oft genug auf Friedhöfen erschlossenen Erinnerung an die Vorfahren, von ihrem Aufwachsen, ihrem Entschluss, ein jüdisches Leben in Straßburg zu führen, vom Leben in der jüdischen Gemeinde, von der sie prägenden religiösen wie belletristischen Lektüre, von Reisen und Begegnungen, von religiösen Feiern, immer wieder vom Begehen des Sabbats und vom Seder-Mahl an Pessach, von unterschiedlichen Synagogen und ihren Traditionen ist im Werk Barbara Honigmanns zu lesen. Es geht in ihren Büchern zentral um die »Ausformung einer eigenen jüdischen Identität (...) in einer aktiven jüdischen Gemeinde in der Gegenwart.«²⁷ Aus einem »extrem logozentrierten, jüdischen Milieu«²⁸ stammend – Großvater und Vater hatten selbst zahlreiche Bücher verfasst und Zeitschriften herausgegeben – trieb es auch sie letztlich über die Malerei hinausführend zum Schreiben. Eine Grundmotivation des eigenen literarischen Schaffens liegt im Versuch des Anschreibens gegen die »völlig schiefe Wahrnehmung des Judentums« in Europa, wo das »Konstrukt einer »jüdischen Kultur« vorherrsche, »das sich

23 Ebd.

24 Ebd., S. 15.

25 Ebd., S. 61.

26 Vom Aspekte-Literaturpreis 1986 über u. a. den Kleist-Preis 2000, den Solothurner Literaturpreis bis hin zum Max-Frisch-Preis 2011 und dem Elisabeth-Langgässer-Preis 2012.

27 *Anna Kuschel*: Transitorische Identitäten, S. 143.

28 *Barbara Honigmann*: Das Gesicht wiederfinden, S. 79.

meist aus Unkenntnis, Missverständnissen und Klischees zusammensetzt.«²⁹
Aber wie kann man gegen ein solches Konstrukt anschreiben?

Abgesehen von einigen früh verfassten und ganz verstreut publizierten Theaterstücken besteht fast ihr gesamtes Oeuvre aus einer sehr spezifischen, von ihr immer weiter entfalteten Gattung: der »Autofiktion«³⁰, einem Begriff und einem Konzept, das Barbara Honigmann aus dem Werk des französischen Schriftstellers *Serge Doubrovski* (*1928) entlehnt. In der kritischen Würdigung ihres Werkes wird gelegentlich moniert, man finde bei Honigmann lediglich Formen rein autobiografischen und literarisch nur wenig gestalteten Schreibens. Damit ist der Charakter ihrer Bücher jedoch unzureichend erfasst.³¹ Tatsächlich werden autobiografische Erlebnisse und Erinnerungen mit Reflexionen versehen, mit fiktionalen Einfällen, dokumentarischen Zutaten, symbolischen Erzählzügen, Fantasien und mit dem Blick auf andere Perspektiven verbunden.

Peter Handke verweist auf die dadurch entstehende spezifische Tonart, die eher an mündlich-spontanes als an literarisch-schriftliches Formulieren denken lässt:

»Barbara Honigmann (...) spricht, als ob es nicht geschrieben wäre; sie schreibt, und zugleich ist es eine Art Schreibform des mündlichen Erzählens, als Methode benützt, zum Schreiben.«³²

Tatsächlich handelt es sich hierbei um ein »vorsichtiges In-die-Reihe-Bringen«, das vielleicht nur in diesem »an kindliches Erzählen«³³ erinnernden sprachlichen Verfahren möglich wird. Zudem »proviziert« der »stark mündlich geprägte Erzählgestus, den Honigmanns Sprache auszeichnet«, das »Dialogische«³⁴, das ihre Werke durchzieht, sei es in direktem Gedenken konkreter Personen, sei es in Brief, Postkarte oder anderen auf ein Du hin konzipierten Textgattungen, die immer wieder verwendet werden.

»Autofiktion« also legt Barbara Honigmann vor, in der sich *Enthüllung und Verhüllung, Erzählen und Verschweigen, Aufdecken und Verbergen, Spurensuche und Spurenverwischung* immer wieder gegenseitig überlagern. Ihr eigener

29 Ebd., S. 52.

30 Ebd., S. 39.

31 Vgl. *Petra Renneke*: Im Schatten des Verstehens. Nicht-Wissen in der Prosa Barbara Honigmanns, Würzburg 2012.

32 *Peter Handke*: Mündliches und Schriftliches. Zu Büchern, Bildern und Filmen, Frankfurt a. M. 2002, S. 156.

33 *Christine Funk*: In der Wahrheit leben. Über Barbara Honigmann, in: *Orientierung* 64 (2000), S. 242–246, hier S. 245.

34 *Anna Kuschel*: Transitorische Identitäten, S. 182.

stilistischer Ton ergibt sich aus »einer Collage von Erinnerungen, Wiedergabe von gehörten Erzählungen, Einmontieren von Briefen, Zitaten aus ihr wichtigen Büchern, Grabinschriften, Tagebuchaufzeichnungen«, also aus »einer Vielfalt von Stimmen, die es den Lesern ermöglicht, sich die einzigartigen Lebensgeschichten, die sie beschreibt, vorstellen zu können.«³⁵ Das macht den Umgang mit den Texten Barbara Honigmanns zugleich reizvoll wie schwierig.

Die meisten ihrer Bücher sind Zusammenstellungen von eigenständigen Einzeltexten, die oft zuvor bereits separat erschienen sind. Mit »Roman von einem Kinde« betrat sie 1986 die literarische Szene, ein irreführender Titel, gewählt »aus einer reinen Intuition«³⁶ heraus, handelt es sich doch weder um einen Roman noch geht es um ein Kind. Tatsächlich sind die hier präsentierten »sechs Erzählungen«, so der Untertitel des bewusst an *Bettine von Arnims* Briefroman »Goethes Briefwechsel mit einem Kinde« (1835) angelehnten Buches, bereits perfekte Beispiele für das fortan immer wieder angewendete Verfahren der »Autofiktion«. Unabhängig davon, ob die Erzählerinnen oder Protagonistinnen den Namen der Autorin tragen oder nicht, es geht um fiktional gespiegelte Vertreterinnen ihres eigenen Lebens. Einerseits betreibt Honigmann so eine Art »Archäologie«, indem sie durch die »Ausgrabung von verschütteten Erinnerungen und Geschichten« eine »Genealogie der europäischen jüdischen Identitäten anhand von Familiengeschichten« herstellt, andererseits geht es dabei aber über den Bereich der Familiengeschichte hinaus um das »Eingedenken von kollektiver Geschichte«³⁷.

Orientiert an dieser Konzeption erscheinen später »Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball« (1998) – 37 Miniaturen, ursprünglich für die »Basler Zeitung« geschriebene Kolumnen; »Damals, dann und danach« (1999); »Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum« (2006); schließlich »Das überirdische Licht. Rückkehr nach New York« (2008), eine Art Reisetagebuch. In ähnlicher Technik entstehen aber auch drei geschlossenerere Werke. Zwei sind jeweils einem Elternteil gewidmet: zunächst dem Vater (»Eine Liebe aus Nichts«; 1991), viele Jahre später der Mutter (»Ein Kapitel aus meinem Leben«; 2004). 2011 folgte ein Erinnerungsporträt des Geliebten aus Ostberliner Zeiten, der auch nach Beendigung der intimen Beziehung ein sporadischer Lebensbegleiter blieb, der Regisseur *Adolf Dresen* (»Bilder von A.«, 2011). Diese Werke verbleiben in der einmal gewählten Grundtechnik der

35 *Petra S. Fiero*: Zwischen Enthüllen und Verstecken, S. 198.

36 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, S. 51.

37 *Karen Remmler*: Orte des Eingedenkens in den Werken Barbara Honigmanns, in: *Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah, Berlin 2002, S. 43–58, hier S. 46.

Autofiktion: »Auch das autobiographische Schreiben ist ja Fiktion« – hebt Barbara Honigmann in ihren Zürcher Poetikvorlesungen hervor: Literarisch gespiegelte »Selbsterforschung, Selbstentdeckung und Selbstoffenbarung« sind eben »immer auch Selbstinszenierung, Selbstfiktionalisierung« oder »Selbstmythologisierung«³⁸.

Dass dabei immer wieder neu die eigene Geschichte, immer wieder neu dieselben Gestalten und Ereignisse auftauchen, immer wieder neue Perspektiven, Aspekte und Ereignisse hinzugeschrieben werden, kann man indes als Aufgreifen einer spezifisch jüdischen Form des Erzählens und Erinnerens deuten. Der Bonner Germanist *Michael Braun* schreibt in diesem Sinne, dass »dieses palimpsestartige Um- und Neuschreiben der Geschichte nichts anderes als die jahrtausendlang kultivierte Methode jüdischer Schriftüberlieferung« sei, »unter Wahrung des alten Wortlauts neue Geschichten zu erzählen.«³⁹ Im Zentrum steht die Suche nach einer Form von Erinnerung, die das Gestern weder tabuisiert – wie in Barbara Honigmanns Elterngeneration – noch ihr verhaftet bleibt. Es geht Barbara Honigmann einer weiteren Selbstaussage zufolge um ein Leben in der Gegenwart, in dem das »Judentum als wichtige Dimension meines Lebens«⁴⁰ einen zentralen Platz einnimmt. Und in diese »lange Reise ins Innere des Judentums« und heraus aus »dem Vakuum einer säkularisierten jüdischen Familie«⁴¹ nimmt uns Barbara Honigmann als Lesende mit.

Rollenprosa: »Soharas Reise«

Zwei ihrer Bücher fallen aus dem Rahmen, in ihnen greift sie zu Rollenprosa, wengleich auch hier autobiografische Spuren erkennbar bleiben. »Alles, alles Liebe« (2000) führt als Briefroman zurück in die DDR des Jahres 1975 und dort in das Theatermilieu. Das in seiner Eigenständigkeit reizvollste Werk Barbara Honigmanns ist aber der 1996 erschienene Roman »Soharas Reise«, der im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen soll, auch deshalb, weil er das am deutlichsten ästhetisch gestaltete, literarisch ausgeformte Werk der Autorin ist. Viele Motive des weitgespannten Werkes Barbara Honigmanns finden sich auch hier, aber in anderem Zusammenhang und eigener Ausprägung: die Erfahrung und Verarbeitung von Exil, Vertreibung und Heimatlosigkeit; das Leben im Schatten der Shoah, ohne dass diese Dimension alles andere

38 *Barbara Honigmann*: Das Gesicht wiederfinden, S. 39.

39 *Michael Braun*: Barbara Honigmanns Weg »Nach Hause in die Fremde«, in: *ders.* u. a. (Hrsg.): »Hinauf und Zurück / in die herzliche Zukunft«. Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert, Bonn 2001, S. 471–486, hier S. 481.

40 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, S. 17.

41 *Barbara Honigmann*: Das Gesicht wiederfinden, S. 159.

überlagern würde; der von religiösen Ritualen geprägte Alltag und die Strukturierung der Zeit durch den Sabbat sowie die religiösen Feste; der immer neu versuchte, immer wieder scheiternde Versuch, in menschlichen Freundschaften und Partnerschaften Sicherheit, Klarheit und Struktur in ein von Unsicherheit, Unklarheit und Ungewissheiten bestimmtes Leben zu bringen; ein durch alle Problematisierungen hindurchklingender sanfter Optimismus und eine Zugewandtheit zum Leben.

Die »auf einer Zeitungsmeldung über einen »konkreten Fall« beruhende Erzählung«⁴² kreist um die *Probleme der zahlreichen sephardischen nordafrikanischen Juden*, die in den letzten Jahrzehnten in die so ganz anders ausgerichteten französisch-ashkenasischen jüdischen Gemeinden aufgenommen wurden. Sie sind Nachfahren jener 1492 aus Spanien vertriebener Juden, die über Jahrhunderte hinweg in Nordafrika, vor allem in Algerien lebten. Am Ende des Kolonialkrieges 1962 wurden sie jedoch von dort vertrieben. Ein großer Teil von ihnen wurde in Frankreich oder Italien aufgenommen, wo dann ganz unterschiedliche, seit mehr als 400 Jahren völlig eigenständige Kulturen und Traditionen jüdischen Lebens aufeinanderprallten. Diese Ankunft der sephardischen Juden aus Nordafrika »in den sechziger Jahren«, schreibt Barbara Honigmann in der kleinen Skizze »Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball« bewusst überspitzt stilisiert, muss wohl »so etwas wie ein »historischer Moment« gewesen« sein, denn da »haben sich Sefardim und Ashkenasim nach tausend Jahren wiedertroffen.«⁴³

Der innere Konflikt zwischen diesen zwei Gruppierungen steht im Zentrum des Romans. Während deutsch-jüdische Romane im Allgemeinen entweder die Konflikte zwischen jüdischer und nichtjüdischer Lebensart thematisieren oder aber die den Protagonisten meistens fast schon unheimliche Existenz des jüdischen Lebens in einer »komfortablen Diaspora«⁴⁴ wie in Frankreich oder den USA, geht es hier primär um eine *binnenjüdische Problematik*. Es handelt sich also um einen Roman »inmitten des Judentums in all seiner Vielfalt«⁴⁵. In ihrem Essay »Meine sefardischen Freundinnen« hält Barbara Honigmann 1999 ihre ganz persönlichen Begegnungen mit Jüdinnen aus dieser Tradition in warmherzigen Porträts fest. Sie schildert die Freundinnen als Menschen mit der existenziellen Frage, worin »eigentlich der Unterschied«

42 Michael Braun: Barbara Honigmanns Weg »Nach Hause in die Fremde«, S. 482.

43 Barbara Honigmann: Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball. Kleine Prosa, Heidelberg 1998, S. 36.

44 Barbara Honigmann: Das überirdische Licht. Rückkehr nach New York, München/Wien 2008, S. 57.

45 Petra S. Fiero: Zwischen Enthüllen und Verstecken, S. 84.

liege »zwischen Exil, Entwurzelung und Heimatlosigkeit«⁴⁶, einer Thematik, die sich auch im Roman niederschlägt. Ein weiterer Aspekt der hier anklingenden eigenen Erfahrungen findet im Roman ganz und gar fiktionalen Widerhall: Die Erfahrung von Solidarität und Austausch unter Frauen unterschiedlicher Herkunft.

Sohara Serfaty – Auf der Reise zum Ich

Ich-Erzählerin des Romans ist die aus Algerien stammende Jüdin Sohara Serfaty. Aus ihrer Sicht und im Rahmen ihrer sprachlichen wie intellektuellen Möglichkeiten entfalten sich die Handlungsstränge und die Gedankengänge. Sie ist nach langen Irrwegen in Straßburg gelandet, wo sie nun mit ihren sechs Kindern in einer kleinen, geschlossenen jüdischen Enklave lebt. Ihr Mann, selbst ernannter »Rabbiner von Singapur«, der letztlich als Scharlatan und Spendenbetrüger entlarvt wird, hat sie verlassen und ihre gemeinsamen Kinder entführt. So unerwartet alleingelassen lässt sie ihr Leben Revue passieren.

Mit Hilfe des Rabbiners ihrer Gemeinde gelingt es ihr letztlich in einer gewagten Aktion – erzählt mit den »Qualitäten eines spannenden Krimis«⁴⁷ und ironisch versetzt mit biblischen Anspielungen auf das Exodusgeschehen – die Kinder aus London wieder zu sich zurückzuholen, um selbstbewusst ihr künftiges Leben mit ihnen, aber ohne ihren Ehemann anzugehen. Sohara Serfatys »Reise«, auf die der Titel anspielt, ist so mindestens doppeldeutig. Zum einen geht es um die geografische Reise weg aus der heimatlichen algerischen Großstadt Oran nach Europa, dort von der ersten Station, dem Lager in Amiens weiter von Station zu Station auf dem von ihrem Ehemann vorgegebenen Weg, schließlich nach London und zurück nach Straßburg. Dieser äußeren Reise korrespondiert freilich eine innere Reise, ein Emanzipationsprozess, der die Protagonistin zur Befreiung von der Abhängigkeit von dem als Betrüger durchschauten Ehemann und letztlich zu einem selbstbewussten Leben befähigt.

Das Schicksal der algerischen Juden wird sowohl in der Geschichtsschreibung als auch in der fiktionalen Literatur nur selten breit entfaltet. Hier bekommt es Gestalt und Profil. »Zweitausend Jahre haben wir da gewohnt! Sechzig Generationen!«⁴⁸, erinnert sich die Erzählerin an die Vertreibung aus dem Exil Algerien, das zur Heimat geworden war. In der Figurenperspektive stimmig erinnert sie sich idealisierend an das Leben in Oran, ein Leben in

46 *Barbara Honigmann*: Damals, dann und danach, S. 74.

47 *Michael Braun*: Barbara Honigmanns Weg, S. 483.

48 *Barbara Honigmann*: Soharas Reise. Roman, Reinbek 1996, 1998, S. 41.

großfamiliärer Gemeinsamkeit, Eingebundenheit und selbstverständlicher Religiosität, präsentiert als Gegensatz zur gegenwärtigen Lebenserfahrung in Straßburg:

»Wie viele hatten da am Freitagabend bei uns am Tisch gegessen, der ganze Clan, die Onkel, Tanten und ungezählte Cousinen und Cousins, man wohnte sowieso nah beieinander, und alle waren immer bei allen zu Besuch, verschlossene Türen gab es nicht und kein Für-sich-allein-Sein, wozu auch.«⁴⁹

Umso härter fiel der Abschied aus dieser Welt, vergleichbar mit der Vertreibung der Aschkenasim aus der engen Welt der osteuropäischen Shtetl – ein Vergleich, der im Buch selbst nur in Andeutungen gezogen wird. »Bei euch in Afrika war alles nicht so schlimm, haben uns die Aschkenasim gesagt, als wir hierherkamen«, erinnert sich Sohara Serfaty und fügt zynisch an: »Die Aschkenasim waren in jedem Falle die Elite des Leidens, die Weltmeister des Martyriums, wir waren dagegen reine Anfänger, in den hintersten Rängen platziert.«⁵⁰ Repräsentative Schicksale dieser kaum bekannten Exilierung aus den 1960er-Jahren werden erzählt: Die Mutter, Vertreterin der ersten Generation der Exilierten, verzweifelt an der neuen Situation in Frankreich, lässt sich nie auf die neue Kultur ein, stirbt in völliger Entfremdung. Sohara und ihre Schwester, Repräsentantinnen der zweiten Generation, versuchen hingegen sich bald auf die veränderten Bedingungen einzustellen: »Wir sagten unserer Mutter, dass wir ein neues Leben anfangen wollten«⁵¹ – eine Ankündigung, die zu Streit und Vorwürfen, letztlich zu einer zusätzlichen Entfremdung zwischen den Generationen beiträgt. Sohara Serfaty will diese Integration in die europäische Kultur, stößt aber immer wieder auf Grenzen, gegenseitiges Unverständnis und bleibende Schwierigkeiten.

Gegen alle Versuche einer überzogenen Verallgemeinerung sei betont: Auch wenn Sohara Serfaty einige repräsentative Züge trägt, in denen das Schicksal einer bestimmbaren Gruppe und einer eingrenzbaren Epoche ein Gesicht bekommt, ist sie doch eine ganz und gar eigenständige Romanfigur. Sie steht letztlich nicht für *die* Sefardim schlechthin, sondern lebt ihr ganz persönliches Leben. Barbara Honigmann insistiert hier nachdrücklich:

49 Ebd., S. 43

50 Ebd., S. 24.

51 Ebd., S. 44.

»Mit dem Missverständnis muss man unbedingt aufräumen, dass das Bild, was ich dort beschreibe, das Bild der nordafrikanischen Juden ist. Das ist überhaupt nicht so. Das ist die Geschichte dieser Familie, dieser Schicht.«⁵²

Die vielen Gesichter des Judentums

Die jüdische Welt, in der Sohara Serfaty lebt, hat viele verschiedene Facetten. Sie werden immer wieder in der »offenen Form struktureller Ironie«⁵³ erzählt, ein Ton, der dem Erzählten einen unterschwelligem Humor, gleichzeitig aber eine Abgründigkeit unterlegt.

- Da gibt es den weltklugen, sehr gegenwärtig-realen Rabbi Hagenau, der »mehr wie ein Geschäftsmann«⁵⁴ in seinem topmodern eingerichteten Büro sitzt und ihr tatkräftig zur Seite steht.
- Da wird Soharas scheinheiliger Mann Simon beschrieben, der sich als Rabbi geriert, durch Schmeichelei und Großrederei Spenden für die Juden in Russland oder die Jeschiwot in Israel erbittet, die er letztlich für den eigenen Gebrauch unterschlägt.
- Da trifft sie in London zu ihrer großen Verwunderung auf Chassidim, fromme Juden sichtbarer orthodoxer Observanz. Erstaunt stellt sie fest: Es handelte sich um »das erste Mal« in ihrem Leben, dass sie auf einen »Juden traf, mit dem ich keine gemeinsame Sprache hatte«⁵⁵, sodass als Reservoir gemeinsamer Grundverständigung nur ein Kernbestand hebräischer Sprachbrocken bleibt.
- Ganz fremd bleibt ihr insgesamt der für sie unvertraute Anblick all jener »schwarz angezogenen Männer mit Schläfenlocken, manchmal diskret hinter die Ohren geklemmt, und Frauen mit Perücken und einem Haufen Kindern, die in mehrsitzen Kinderwagen saßen oder daran hingen oder darum herumliefen.«⁵⁶

Die wichtigste Spiegelfigur des gelebten Judentums im Roman ist jedoch eine mit Sohara Serfaty befreundete Nachbarin, die alte, deutsche, vornamenlos bleibende Jüdin Frau Kahn. Bei aller *Unterschiedlichkeit zwischen Sephardim und Ashkenasim*, die im Roman beschrieben wird, steht doch fest, dass diese

52 Zit. nach Petra S. Fiero: Zwischen Enthüllen und Verstecken, S. 91.

53 Amir Eshel: Die Grammatik des Verlusts. Verlorene Kinder, verlorene Zeit in *Barbara Honigmanns* »Soharas Reise« und in *Hans-Ulrich Treichels* »Der Verlorene«, in: *Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke* (Hrsg.): Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah, Berlin 2002, S. 59–74, hier S. 69.

54 *Barbara Honigmann: Soharas Reise*, S. 90.

55 Ebd., S. 114.

56 Ebd.



nicht letztlich trennend sein muss. »Zwischen Frau Kahn und mir hat das keine Rolle gespielt, dass sie aschkenasisch ist und ich aus Nordafrika bin.«⁵⁷

Ursprünglich aus Mannheim kommend, überlebte Frau Kahn – im Gegensatz zu den meisten anderen Mitgliedern ihrer um Assimilation bemühten, kaum noch religiös praktizierenden Familie – die Verschleppung und die Einweisung in verschiedene Konzentrationslager. Frau Kahn, der alles Deutsche zutiefst und bleibend verhasst ist, fragt genau jene religiöse Selbstverständlichkeit an, die Sohara Serfaty ungetrührt in sich trägt und ausübt: »Wissen Sie, ich kann nicht mehr an Gott und sein Gesetz glauben«, gesteht Frau Kahn, um freilich hinzuzufügen, »aber, sagen wir, ich will ihn auch nicht ganz vergessen.«⁵⁸ Gott hat sich für sie – die »Jüdin, die nicht an Gott glaubt, oder sagen wir, nicht mehr«⁵⁹ – radikal verrätstelt: »auf wessen Seite Gott steht, das weiß ich schon lange nicht mehr.«⁶⁰ An ihr wird deutlich, dass es auch innerhalb der Aschkenasim mehrere Gruppierungen gab und gibt, vor allem die der West- und Ostjuden. So heißt es von Frau Kahn, dass sie zwar »sowieso nicht viel für Rabbiner übrig« hatte, diese aber umso mehr ablehnte, »wenn sie aus entlegenen polnischen Orten stammen und versuchen, eine gemäßigte westeuropäische Gemeinde nach den beschränkten Vorstellungen ihres Schtetl umzuwandeln.«⁶¹

Sohara Serfaty hingegen beklagt sich darüber, dass in der für sie neuen europäischen Gemeinde Religion so wenig ernst genommen wird. Im Vergleich zu der ihr vertrauten nordafrikanischen Gemeinde, in der »die Angst vor Gott größer war«, stellt sie fest: »Gott sei gelobt, gepriesen, gedankt, das waren keine leeren Worte, wie man sie hier sagt.«⁶² Ihr eigener Glaube ist ungebrochen. Sie betet, geht in die Synagoge, hält sich an die Speisegebote und andere rituelle Vorschriften, trägt ein Kopftuch und ihre Kinder sind nach großen Vorbildern aus der hebräischen Bibel benannt. Aber nicht nur das: Sie versucht im Rahmen ihrer Möglichkeiten ihre Religion genauer kennen und verstehen zu lernen. Schon als Mädchen in Oran habe sie bei einem Onkel »an jedem Schabbatnachmittag den Wochenabschnitt«⁶³ gelernt. Ihr Mann, Simon, versuchte bewusst, ihr jegliche religiöse Bildung vorzuenthalten. Das »Wissen, das er aus diesen Büchern zog, behielt er für sich«⁶⁴, um so neben der materiel-

57 Ebd., S. 24.

58 Ebd., S. 75.

59 Ebd., S. 71.

60 Ebd., S. 74.

61 Ebd., S. 91.

62 Ebd., S. 75.

63 Ebd., S. 28.

64 Ebd., S. 61.

len auch die geistige Abhängigkeit von ihm strukturell zu verankern. Und seine Frau hielt sich an seine Vorgaben. Erst viel später, in Straßburg, besucht Sohara einen Glaubenskurs bei Rabbi Hagenau, in dem das Gebetbuch »durchgenommen« wird, »damit wir uns besser darin zurechtfinden und wissen, was wir da beten.«⁶⁵

Gut aufklärerisch inspiriert, versucht der Rabbi sogar, den Frauen klarzumachen, dass es »keine Rangordnung zwischen Männern und Frauen« gebe, aber die so ganz anders geprägten Frauen sind nicht leicht zu überzeugen: »So richtig haben wir ihm das nicht geglaubt.«⁶⁶

Hier steht nicht nur aschkenasische gegen sephardische Tradition, hier steht *Aufklärung gegen Tradition*, steht *gebildete Oberschicht gegen volksreligiöse Prägung*. Der Gottesglaube jedenfalls sitzt unerschütterlich tief in Sohara Serfaty. Die Wahrnehmungen ihres Lebens durchlaufen den Deutefilter biblischer Geschichten: Die überhitzte Flucht mit ihren Kindern aus London wird mit Bildern des Exodus beschrieben, zwar ironisch gebrochen, aber in der Erzählperspektive der Sohara Serfaty durchaus glaubwürdig: »das ist unser Auszug aus Ägypten«⁶⁷ geht ihr durch den Kopf, sie fühlt sich gehetzt, »als ob uns tatsächlich Pharaon mit seinem Heer verfolgte.«⁶⁸

Diese Belege verdeutlichen, wie sehr ein Leben aus und mit der Bibel ihr Leben bestimmt. So bleibt Sohara Serfaty ihrem ungebrochenen Gottesglauben durch all ihre Erfahrungen hindurch treu. Gegen Frau Kahns shoahdurchlittenen Atheismus und im Wissen um die zermürbende Unklärbarkeit der Theodizee hofft sie letztlich darauf, dass »Gott es nicht mit mir übertreiben würde, ich wüsste schließlich nicht warum, denn ich liebe ihn, ich fürchte ihn, und ich lehne mich nicht gegen ihn auf.«⁶⁹ Diesen Glauben wird sie nicht verlieren, wohl aber das Element der Hörigkeit ihrem Mann und dem Schicksal gegenüber.

Sephardim – Aschkenasim: Zwei Lebensweisen

Die solidarische Wegbegleitung der so ganz anders geprägten Nachbarin Frau Kahn wird dabei zu einem entscheidenden Element. In einer zentralen Szene des Romans⁷⁰ werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der zwei jüdischen Lebenserfahrungen und Lebensweisen deutlich. Frau Serfatys religiöses

65 Ebd., S. 92.

66 Ebd., S. 93.

67 Ebd., S. 116.

68 Ebd., S. 115.

69 Ebd., S. 78.

70 Ebd., S. 71–78.

Leben ist ganz und gar auf den Sabbat, auf das Vorbereiten der Speisen nach festem Gebot, auf das Einhalten der Ruhezeiten, auf die Gestaltung der Feier ausgerichtet. Schwer genug den in Oran zentralen Brauch in Straßburg weiterhin aufrechtzuhalten! Aber ganz unmöglich wird ihr die Gestaltung des Sabbats, als ihre Kinder nicht mehr bei ihr sind. Ein Sabbat allein – unmöglich! Frau Kahn bemerkt die Verzweiflung der Nachbarin und schlägt vor, den Festtag gemeinsam zu begehen: »Wir können uns doch zusammentun.«

Sohara Serfaty nimmt den Vorschlag gern an, sind ihr doch die Gemeinsamkeiten mit der Nachbarin nur zu bewusst:

»Wir wohnen auf ein und derselben Etage, und die eine kommt aus Mannheim und die andere kommt aus Oran. Weiter können doch Orte gar nicht voneinander entfernt sein, sagte Frau Kahn. Jetzt leben wir hier, nicht etwa, weil wir uns diese Stadt oder das Land ausgesucht haben, sondern weil sie uns von den Orten, wo wir herkommen, vertrieben haben, und wir können beide nicht mehr zurück. Sie nicht und ich nicht, nach Mannheim nicht und nicht nach Oran.«⁷¹

Zwei vertriebene Jüdinnen, zwei Frauen ohne Perspektive auf Rückkehr, zwei Frauen schwer gezeichnet von Verlust, Heimatlosigkeit, Entwurzelung. Die Unterschiede werden schon von Anfang an deutlich, konzentriert auf die jeweiligen traditionellen Hauptspeisen: »Ich werde einen Fisch kochen und Sie bereiten eine Dafina«, schlägt Frau Kahn vor.

Und so kommt es auch. Mit Feuereifer wendet sich Sohara Serfaty der Zubereitung jener Speisen zu, die für sie der Inbegriff von Sabbat, der Inbegriff ihres Judentums sind: »Dafina«, das ist der typisch nordafrikanische Eintopf, der für den Sabbat bereitgestellt wird: »Dafina mit Kartoffeln und Lauch, Oliven, Kichererbsen und viel Öl und Fleisch, das habe ich mein ganzes Leben zu jedem Schabbat gegessen.« Frau Kahn greift umgekehrt zu dem Grundrezept des Ostjudentums:

»Sie hatte so eine Art gefüllte Fisch zubereitet, das zweite Heiligtum der Aschkenasim nach den KZs, man kann schwer mit ihnen darüber reden. Es scheint, dass die Aschkenasim an jedes Essen noch Zucker tun, auch an Fleisch und Fisch.«⁷²

Mit Humor wird angedeutet, dass sich beide Frauen kulinarisch in ihren vertrauten Traditionen wohl fühlen, dass sie andererseits die jeweils andere Tradition als bleibend fremd empfinden: »Viel haben Frau Kahn und ich an diesem Schabbat nicht gegessen.«

71 Ebd., S. 71.

72 Ebd., S. 72.

Auch sonst entdecken sie bei allen Gemeinsamkeiten und bei aller gegenseitigen Grundsympathie viel Trennendes. In beiden Traditionen gibt es eine Art Pilgerreise zu symbolischen Stätten, die steingewordene Zeugnisse der jeweiligen Orientierung sind. So hat auch Frau Kahn so etwas wie eine eigene geistige Heimat gefunden, und zwar in ihrem »Cercle Wladimir Rabi«. Dort fühlt sie sich

»ganz gut aufgehoben; wir sind atheistisch und keine Gemeinde, aber wir sind unter uns. Wir treffen uns ab und zu, wir diskutieren, wir erinnern uns, wir forschen und hören uns Vorträge an.«⁷³

Und Reisen? Mit bitterem Humor erzählt Frau Kahn:

»Pilgerfahrten in die ehemaligen KZs gehören natürlich auch zum Programm, wir bringen Blumen dorthin, pflanzen Bäume, klagen und treffen uns manchmal mit Christen, die auch Blumen bringen und Bäume pflanzen und klagen. Ich bin da aber nur ein einziges Mal mitgepilgert, es war ein großes Treffen, und wir kamen aus allen möglichen Ländern angereist. Stellen Sie sich mal ein ganzes Hotel, in irgendeiner Provinz, voll ehemaliger KZ-Häftlinge vor, die sich nach Jahren wiedersehen und natürlich durcheinander rufen, rennen, schreien, heulen und sogar ohnmächtig werden! Das Hotelpersonal hat mehr oder weniger die Flucht ergriffen und uns alles überlassen. Als wir dann »unser« KZ wieder betraten, haben einige epileptische und andere Anfälle bekommen. Diese Reise hat mich zwanzig Jahre zurückgeworfen und Raffael musste mich danach für ein paar Wochen ins Krankenhaus bringen.«⁷⁴

Pilgerfahrten in die ehemaligen Konzentrationslager – die Erinnerung an die unvergessbare Shoah ist zum Religionsersatz geworden, einer Religion, die Erlösung weder verspricht noch ermöglicht. Ganz anders bei Sohara Serfaty. Auch bei ihr gab es Pilgerreisen, aber gänzlich anders:

»Ein-, zweimal im Jahr sind wir zu den Gräbern der heiligen Rabbiner seligen Andenkens gepilgert, da haben wir ein paar Tage zwischen Beten und Picknicken verbracht, jede Menge Araber sind mit uns gezogen, denn die hatten auch Ehrfurcht vor unseren heiligen Rabbinern und Vertrauen in ihre wundertätigen Kräfte, und wenn sie nicht selbst mitziehen konnten, haben sie Gebete bei uns in Auftrag gegeben in Sachen Ehe, Gesundheit oder Geschäft.«⁷⁵

73 Ebd., S. 74.

74 Ebd.

75 Ebd., S. 76.

Deutlich wird, dass die in Afrika gelebte jüdische Religiosität sich mit Elementen magischen Wunderglaubens vermischte:

»Der ganze Tag, das ganze Jahr war angefüllt von Worten und Dingen, die man beachten und fürchten mußte, die magischen Zahlen, die fünf Finger der Hand – man mußte immer zusehen, daß man eine Fünf im Gespräch unterbringt, eine Nummer mit einer Fünf zusammenkriegt. Notfalls sagte man, soundsoviel plus fünf, bei einer Altersangabe, der Anzahl der Kinder: Wieviel Kinder hast du? Eins plus fünf. Das brachte Glück und Gesundheit dazu. Faß das nicht an, geh da nicht vorbei, sprich das nicht aus, Regeln, Ratschläge, Zeichen, Zahlen, von solchen Dingen haben wir uns beschützen lassen. Beim Abschied wurde ein Glas Wasser hinter dem, der wegging oder verreiste, über die Schwelle geschüttet, um sich seiner glücklichen Rückkehr zu versichern, so wie das Wasser des Ozeans ja immer wiederkehrt, und auch, damit der Fuß sich an diese Schwelle noch erinnere.«⁷⁶

Und Synagogenbesuche? Für die zur Atheistin gewordene Frau Kahn behält die Synagoge eine Bedeutung als Ort des sozialen Lebens:

»In die Synagoge gehe ich, wenn man mich einlädt, zu einer der unzähligen Bar-Mizwas, Verlobungen, Hochzeiten, an denen es ja in dieser Stadt wirklich nicht mangelt, und das ist schon genug für mich, mehr kann ich an religiösem Eifer nicht aufbringen.«⁷⁷

Dennoch folgte sie einmal der Einladung von Sohara Serfaty in eine von afrikanischen Juden geprägte Gemeinde und ausgerechnet am Feiertag von Simchat Thora, dem Jubelfest, an dem ausgelassen der jährliche Abschluss der Lesungen aus der Thora gefeiert wird. Keine gute Idee! Erneut wird mit Humor erzählt, wie zwei jüdische Traditionen aufeinanderprallen:

»Einmal habe ich Frau Kahn mit in unsere Synagoge genommen, gerade zu Simchat Tora, wo die Männer wie verrückt tanzen und dabei huwada! rufen, 'Er wird kommen!' (wenn er doch bloß bald käme), auf arabisch. Huwada! Erst rufen sie, dann brüllen sie und stampfen mit den Füßen, während wir Frauen johlen und von jenseits der Trennwand Bonbons rüberwerfen, schreien und kreischen, youyouyou klatschen und uns die Arme nach den Torarollen ausreißen, mit denen die Männer im Arm tanzen, dann küssen wir unsere Hände und bedecken uns die Augen vor soviel blendendem Licht. Er wird kommen! Huwada! Frau Kahn war vollkommen entsetzt, sie hatte wohl vorher noch nicht richtig begriffen, dass wir aus arabischen Ländern stammen. 'Bitte nehmen Sie' s mir nicht übel, das ist

76 Ebd., S. 75f.

77 Ebd., S. 74.

nichts für mich, sagte sie, »ich möchte nie wieder mit in Ihre Synagoge kommen, das ist so fremd für mich. Oh, nein, ach, das ist nichts für mich, wirklich nicht.«⁷⁸

»Kühl und immer beherrscht«, kommen ihr die Aschkenasim vor, gesteht So-hara Serfaty ein, die dennoch froh ist um den Kontakt zu Frau Kahn. Mit ihrer Hilfe nimmt sie ihr Leben selbst in die Hand. Nur »drinnen« habe sie gelebt seit ihrer Ankunft in Europa, »in engen Wohnungen und Straßen, als habe man mich in eine Kammer gesperrt, ohne Ausgang.« Endlich genießt sie den Aufenthalt in einem Straßencafé: »Jetzt war ich froh, unter freiem Himmel zu sitzen.«⁷⁹

Und mehr noch: Sie legt die Zwänge ab, die vor allem ihr Mann ihr auferlegt hat, stellvertretend symbolisiert durch das Kopftuch. In Oran und dann auch später auf den Stationen des Exils in Frankreich galt es als Pflicht, »unsere Haare zu verdecken.«⁸⁰ Angeregt durch Frau Kahn geht sie nun zum Friseur, lässt sich einen unauffälligen Haarschnitt machen, betrachtet sich ganz neu im Spiegel und »wusste nicht, wann ich mich das letzte mal so lange im Spiegel angesehen hatte.«⁸¹ Sie erkennt: »Meine Angst und die Scham hatte ich abgelegt und das Kopftuch auch.«⁸² Erst jetzt, nach der symbolischen Befreiung von dem zuvor nicht als freiheitseinschränkend empfundenen Kopftuch, löst sie sich aus der Bindung an den Ehemann, ergreift die Initiative und holt die Kinder zu sich zurück. Auf ihrer inneren Reise zu sich selbst ist sie an ihrem Ziel angekommen.

Lesereise in die vielfachen Welten des Judentums

Barbara Honigmanns biografische wie literarische »Reise in das Innere des Judentums« lädt zuallererst zum Lesen ein: funktionsfrei, zur freien Anregung von Phantasie und Einfühlungsvermögen. Geschrieben werden ihre Werke nicht zum Zwecke der politisch-kulturellen Bildung oder als pädagogisch-literarische »Nachhilfestunde in Sachen Judentum«, gleichwohl ist mit ihnen *auch* ein interreligiöses Lernen möglich. Vor allem lässt sich an ihrem Werk zeigen, dass jegliche Rede von »dem Judentum« im Singular missverständlich ist. Sowohl im Blick auf die Traditionen von bestimmten Volksgruppen (Sephardim und Aschkenasim) als auch im Blick auf unterschiedliche reli-

78 Ebd., S. 76f.

79 Ebd., S. 83.

80 Ebd., S. 100.

81 Ebd., S. 100.

82 Ebd., S. 97.

göse Ausrichtungen innerhalb dieser Traditionen ist das Judentum eine bunt gemischte, vielfach ausdifferenzierte Gemeinschaft.

Drei besondere Themen ragen in interreligiöser Perspektive aus dem Werk Barbara Honigmanns heraus: Das eine ist ihr in vielen Werken verarbeiteter, sehr *genau reflektierter eigener Weg hin zu einem praktizierten Judentum* »koscher light«. In vielen Texten wird gespiegelt, wie man heute in der postmodernen Alltagswelt als religiös praktizierende Jüdin leben kann. Gegen alle vergangenheitszentrierten Zugänge auf das Judentum wird hier ganz authentisch geschildert, wie »normal« ein jüdisches Gegenwartsleben geführt werden kann. Die Tatsache, dass das für die Autorin nur außerhalb Deutschlands möglich ist, warnt hier freilich vor einer Verharmlosung und Geschichtsvergessenheit. Teil der literarischen Spiegelung jüdischen Lebens heute ist so immer die miterzählte Geschichte der von Vertreibung und Vernichtung bedrohten Familien. Den Lesenden wird hier ein Bereich zugänglich, der auf anderen Wegen schwer zugänglich und nachvollziehbar ist.

Der zweite besondere Lernbereich durch die Lektüre der Werke Barbara Honigmanns ist die religiös-kulturelle Ausfaltung des Judentums in *Sephardim* und *Aschkenasim*. Dass es diese beiden Jahrtausende alten Traditionen gibt, kann man zwar in allen Einführungen in das Judentum nachlesen. Worin die Unterschiede aber genau bestehen, wie diese Lebenswelten heute aufeinandertreffen und miteinander umgehen, das lässt sich in Form von Literatur – hier durch den Roman »Soharas Reise« – in besonders prägnanter Weise erschließen. Hier geht es eben nicht um angelerntes religionskundliches Lexikonwissen, sondern um die Anschaulichkeit des unmittelbar Erlesenen. Alles andere als gesichts- und eigengeschichtslose Repräsentanten dieser beiden jüdischen Religionskulturen, verkörpern Frau Kahn und Sohara Serfaty zentrale Grundzüge beider Traditionsströme innerhalb des Judentums. An ihren – sehr individuellen, nur zum Teil verallgemeinerbaren – Lebensgeschichten werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede besonders deutlich. Dem Prinzip der Alterität folgend, beleuchten sie gegenseitig die jeweiligen Prägungen. Vor allem Sohara Serfaty kommt dabei eine besondere Rolle zu: als »»andere Andere« innerhalb ihres kulturellen und diskursiven Kontexts«⁸³ markiert sie die Notwendigkeit einer differenzierten Wahrnehmung jüdischen Lebens heute.

Im Blick auf diesen Roman wie auch unter Hinzuziehung anderer Werke Barbara Honigmanns lässt sich schließlich zeigen, welche – erneut sehr unterschiedliche – *Bedeutung die Shoah für heute lebende Juden haben kann*. Deutlich wird, dass sich eine jüdische Existenz heute nach wie vor stark von der Shoah aus

83 Karen Remmler: Orte des Eingedenkens in den Werken Barbara Honigmanns, S. 49.

bestimmen lässt (vgl. Frau Kahn), genauso jedoch auch unter fast völliger Absehung davon (vgl. Sohara Serfaty). Barbara Honigmanns Gesamtwerk zeigt, dass die Shoah eine zentrale Dimension jüdischer Existenz heute bleibt, dass das Leben und Schreiben sich für sie aber nicht darauf beschränkt. Und gegen alle einseitigen Typisierungen von Menschen wird deutlich, dass es im Judentum genauso wie in anderen Religionen auch Menschen aller Schattierungen gibt: Vertrauenswürdige und Verräter, Bescheidene und Scharlatane, Einfältige und Intelligente, moralisch Verwerfliche und Tugendhafte, Unzuverlässige und Treue, Träumer und Realisten, Vergangenheitsfixierte und Zukunftsorientierte. Jeglicher schablonenhafter Zuteilung von Menschentypen wird in diesem Werk eine klare Absage erteilt.

Und Religion? Glaubensverlust und Glaubenszweifel, Glaubensfestigkeit und unterschiedliche Formen des gelebten Glaubens im heutigen Judentum, all das wird in der Erzählwelt Barbara Honigmanns lebendig. Durchaus typisch für die neue deutsch-jüdische Literatur: Man sucht »in ihren Werken« – zumindest bis 1995 – »beinahe vergebens nach einer transzendenten Dimension.«⁸⁴ Das Religiöse zeigt sich eher in Ritualen und Alltagspraxis, im Nachzeichnen von Erinnerungen und Identitätssuche als in direkt theologischen Ausführungen, auch wenn diese sich in Ansätzen durchaus finden.

In ihr bis dato letztes Werk »Bilder von A.« aus dem Jahr 2011 baut Barbara Honigmann einen imaginären Dialog mit dem ehemaligen Geliebten ein, der ihre Hinwendung zum Judentum kritisch sieht, ja: völlig ablehnt. Dass sie auf keinen Fall »ein Kind von einem Deutschen«⁸⁵ wollte, dass sie einfach zugestehen müssten, »dass wir beide aus einer jeweils ganz anderen Geschichte kommen«⁸⁶, unterstreicht nachdrücklich die bleibenden Fremdheiten. In der »Disputation, die wir nie geführt haben«⁸⁷ fragt A. sie nachdrücklich, was denn Judesein für sie bedeutet. Ihre Antwort, zurückgespiegelt in die 1970er-Jahre: »Das ist ja das Problem, dass ich das auch nicht genau weiß.«⁸⁸ Ob sie etwa auch noch direkt religiös werden wolle, fragt A. zurück. Antwort:

»Das wäre wenigstens die einzige Art Judentum, die du mir dann nicht mehr bestreiten könntest. Ja, irgend etwas zieht mich an, die sozusagen verborgene Seite des Judentums zu entdecken (...). Das ›religiös‹ zu nennen, finde ich sehr übertrieben. Abgesehen davon, dass religiös auch kein Schimpfwort ist.«⁸⁹

84 *Thomas Nolden: Junge jüdische Literatur*, S. 77.

85 *Barbara Honigmann: Bilder von A.*, S. 54

86 Ebd., S. 11.

87 Ebd., S. 102.

88 Ebd., S. 99.

89 Ebd., S. 100f.

Schlagen wir einen Zeitbogen vom Berlin der späten 1970er-Jahre ins 21. Jahrhundert: einen Bogen von der fiktional erinnerten mühsamen Selbstbestätigung, dass »religiös« kein Schimpfwort sei, hin zu folgender Aussage: »Heute ist es *hip* und *cool* und *in*, Jude zu sein und das auch stolz zu zeigen«⁹⁰, notiert sich Barbara Honigmann überrascht in ihren 2008 erschienenen Aufzeichnungen aus New York, Notate einer bunt schillernden Begegnung mit dem so ganz anders gelebten Judentum in den USA. Aufschlussreich: ,hip«, >cool«, >in« – diese Charakterisierungen treffen für ihr literarisches Werk und die Zeichnung des Judentums darin gerade nicht zu. Ihre literarisch gespiegelte, uns Lesende von außen zum inneren Mitvollzug einladende »Reise in das Innere des Judentums« zeigt den Versuch einer jüdischen Existenz in der Gegenwart – erinnerungsgetragen, um Normalität ringend, in der Spannung von Enthüllung und Verbergen, vielfach bedroht und verunsichert, und dennoch selbstbewusst, humorvoll und lebenswarm.

90 *Barbara Honigmann: Das überirdische Licht*, S. 127.

»Ich war angekommen« – Anna Mitgutsch

Eine Annäherung an das Judentum von außen¹ findet sich auch bei der zweiten hier vorgestellten Autorin: auch sie eine Wanderin zwischen zwei Welten; auch sie eine Bewohnerin zweier Sprachräume und Kulturen; auch ihr Leben bestimmt von Emigration und Immigration; auch ihr Schreiben angeregt von eigenen Erfahrungen, die sich in literarischen Brechungen in ihrem Oeuvre niederschlagen. Und doch sind Lebenslauf und literarisches Werk von *Anna Mitgutsch*, von der hier die Rede ist, und *Barbara Honigmann* völlig verschieden.

Sie gehören einer gemeinsamen Generation an: Anna Mitgutsch (*1948) ist ein Jahr älter als Barbara Honigmann. Ihre biografischen Daten weisen zunächst vor allem auf einen durchaus typischen Lebenslauf eines akademischen Berufswegs hin, der dann mehr und mehr von einem literarischen Erfolgsweg überlagert wird. Geboren in der oberösterreichischen Landeshauptstadt Linz, dort aufgewachsen in katholischem Kontext, Matura 1967, dann Aufnahme des Studiums der Anglistik und Germanistik in Salzburg, das sie 1974 mit einer Dissertation über den englischen Lyriker Ted Hughes abschließt. Ihr Leben wird von Reisen, von der Neugier auf andere Kulturen bestimmt sein: 1971–1973 lehrt sie an den englischen Universitäten in Hull und Norwich, 1979–80 in Seoul, Korea, dann ab 1980 als Assistant Professor an mehreren amerikanischen Colleges, zum Teil als »Writer in Residence«. Seit vielen Jahren lebt sie nun als freie Schriftstellerin in zwei Welten: in Boston (USA) – 20 Jahre lang ihr Hauptwohnsitz – aber auch im heimatlichen Linz.

Als literarische Autorin tritt sie erstmals 1985 hervor. Ihr Erstlingswerk »Die Züchtigung« trägt ihr jenen Ruf ein, der bis heute einen Teil ihrer Bekanntheit und auch der wissenschaftlichen Rezeption bestimmt: Als Vertreterin der sogenannten »Neuen Innerlichkeit« erzählt sie fortan in mehreren thematisch unterschiedlich zugespitzten Romanen (»Das andere Gesicht« 1986; »Ausgrenzung« 1989; »In fremden Städten« 1992) von marginalisierten und leidenden Frauen auf der Suche nach Identität. Die untrennbaren Mischungen von privaten und sozialpolitischen Dimensionen machen diese Werke zu einem bevorzugten Studienobjekt von genderspezifischen Untersuchungen.² Erstaun-

1 Vgl. auch den autobiografisch motivierten Roman um die Liebesgeschichte zwischen einer Deutschen und einem jüdischen Israeli: *Ulrike Kolb: Yoram*. Roman, Göttingen 2009. Nicht die als Erzählerin auftauchende Protagonistin selbst, wohl aber ihre Tochter konvertiert hier zum Judentum.

2 Vgl. etwa: *Renata Cornejo: Das Dilemma des weiblichen Ich*. Untersuchungen zur Prosa der 1980er Jahre von Elfriede Jelinek, Anna Mitgutsch und Elisabeth Reichart, Wien 2006.

lich ist dabei, wie sehr die Rezeption ihrer Werke – etwa auch im Blick auf die Auszeichnung mit literarischen Preisen³ – sich bis heute weitgehend auf Österreich konzentriert.

Ein Weg zum Judentum

Nichts von dem bislang Ausgeführten lässt erahnen, warum Anna Mitgutsch in einer Abteilung über deutsch-jüdische Literatur Erwähnung finden könnte. Und tatsächlich blenden bis heute selbst zentrale Anthologien und Monographien zum Thema die Österreicherin komplett aus. Ihr biografischer wie literarischer Weg ist ein umstrittener: ein *Weg hinein in das Judentum*.

Immer wieder betont Anna Mitgutsch, dass sich in ihren Augen und im Blick auf ihr Werk eine biografistische Engführung verbietet. Ein Konzept wie jene »Autofiktion«, mit der Barbara Honigmann ihr Schreiben selbst definiert, lässt sich auf das Schreiben der Österreicherin nicht übertragen. In ihren Grazer Poetikvorlesungen, gehalten im Winter 1998/99, reflektiert Mitgutsch über die komplizierte Verwobenheit von »Erinnern und Erfinden«⁴. Gewiss stehe am »Anfang allen Schreibens (...) die Erinnerung«⁵, insofern habe jede Literatur auch autobiografische Färbungen. Zentral wichtig wird jedoch ein zweifacher Filter: Erinnerung steht zum einen nie einfach objektiv zur Verfügung, ist immer schon selektiv, wertend, verklärend, vergessend. Für Literatur wird der zweite Punkt zentral: Im Prozess des Schreibens geht es um eine ästhetische Gestaltung, um die »Fiktionalisierung der Erfahrung«⁶, in der die Dimensionen von Erinnern und Erfinden nicht mehr scharf getrennt werden können und müssen. Als Literatur »erhält das subjektiv Erinnete den Stellenwert einer Wahrheit, die nicht mehr im Faktischen zu finden ist.«⁷

Es geht demnach in den folgenden Ausführungen auch nicht darum, die Biografie der Autorin mit den Erzählwelten ihrer Romane zu vermischen. Sicher stehen hinter den erzählten Welten autobiografische Erfahrungen. Es bleibt aber völlig unwichtig, welche der Erzählzüge und Reflexionen eine genaue Entsprechung in der Biografie der Autorin haben könnten oder was frei erfunden ist. Es »wäre eine Fehldeutung, ihre fiktionalisierte Reflexion als

3 U. a. Anton-Wildgans-Preis (1992); Österreichischer Staatspreis für Literatur (2002); Heinrich-Gleißner-Preis (2007).

4 *Anna Mitgutsch: Erinnern und Erfinden. Grazer Poetik-Vorlesungen*, Graz/Wien 1999.

5 Ebd., S. 6.

6 Ebd., S. 10.

7 Ebd.

Autobiografie zu lesen«⁸, betont auch *Sidney Rosenfeld*. In Anna Mitgutschs Werken geht es um eine erfundene Welt und erfundene Charaktere, um eine literarische Wirklichkeit und Wahrheit, die allein ästhetischen Kriterien verpflichtet ist. Gleichwohl kann ein Blick auf die Biografie der Autorin den Kontext klären, in dem diese Werke entstehen.

Wie also kommt Anna Mitgutsch zum Judentum? Auffällig ist zunächst, dass die Autorin ihre Zugehörigkeit zum Judentum in der Öffentlichkeit zwar nicht verschweigt, wohl aber sehr behutsam benennt. Dass sie persönlich Jüdin ist, soll nicht im Vordergrund stehen. Sie hat »in der Öffentlichkeit nie einen besonderen Status aufgrund ihrer jüdischen Identität in Anspruch genommen oder als Schriftstellerin Vorteile daraus zu ziehen versucht.«⁹ Auch in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur werden dazu nur selten klare Aussagen getroffen.¹⁰ Ungewöhnlich deutlich wird eine Erklärung, die Anna Mitgutsch im April 2011 im Internet veröffentlicht angesichts von nebulösen Unterstellungen im Blick auf ihre Beziehung zum Judentum.¹¹ Sie stellt klar:

»Ich bin Jüdin durch einen halachischen Übertritt aus Überzeugung, weder aus Schuldgefühlen noch aus Philosemitismus. Seit 20 Jahren bin ich Vorstandsmitglied der jüdischen Kultusgemeinde in Linz.«¹²

Schon 2009 konnte man in einem Beitrag der Autorin zu einem Prosaband anlässlich der Ernennung von Linz zur »Kulturhauptstadt Europas« lesen:

»Seit zwanzig Jahren feiere ich (...) in der Synagoge (...) Schabbat und die Hohen Feiertage, Chanukkah und alle anderen Festtage des Jahreskreises.«¹³

Nur wenige Stationen des biografischen Weges hinein in das Judentum lassen sich nachzeichnen: Wie für viele ihrer Generation wird für Anna Mitgutsch in

8 *Sidney Rosenfeld*: Anna Mitgutsch: Schreiben als Protest und Affirmation, in: Die Rampe. Porträt Anna Mitgutsch, Linz 2004, S. 33–38, hier S. 34.

9 Ebd.

10 Vgl. etwa die in Form und Aussage inakzeptablen Ausführungen von *Andrea Reiter*: Das »Ende der Nachkriegszeit« im Werk von Anna Mitgutsch, in: *Julian Preece/Frank Finlay/Sinead Crowe* (Hrsg.): Religion and Identity in Germany Today, S. 47–63, hier S. 47: »Nach anekdotischen Quellen soll sie in der ersten Hälfte der 90er Jahre ihre jüdischen Wurzeln entdeckt haben und zum Judentum konvertiert sein.«

11 Gerichtet gegen *Margit Reiter*. Vgl. deren in der Tat tendenziöse Darstellung: *dies.*: Nachträgliche Wiedergutmachung. Philosemitismus bei den »Kindern der Täter«, in: *Irene A. Dienkmann/Elke-Vera Kotowski* (Hrsg.): Geliebter Feind – gehasster Freund. Antisemitismus und Philosemitismus in Geschichte und Gegenwart, Berlin 2009, S. 509–537.

12 www.hagali.com, Eine Erwiderung von Anna Mitgutsch [Zugriff: 06.04.2011]

13 *Anna Mitgutsch*: Am Rand der Stadt, in: *Alfred Pittertschatscher* (Hrsg.): Linz. Randgeschichten, Wien 2009, S. 19–65, hier S. 64.

den 1960er-Jahren eine Aufarbeitung der Schuldverstrickungen in den Jahren von 1933–1945 und darüber hinaus zu einem persönlichen Thema. In Linz, einem Zentrum der Nationalsozialisten, stößt sie überall auf verdrängte Spuren. Sie macht sich auf die Suche nach den »Spuren der seit dem zwölften Jahrhundert immer von neuem aufgebauten jüdischen Gemeinden«, sammelt die Funde, archiviert sie und erstellt eine Art Chronik, die freilich nach eigener Einschätzung »lückenhaft und als historische Wahrheiten nicht verlässlich«¹⁴ bleibt. Teile dieser Recherchen und Dokumente werden später in den Roman »Haus der Kindheit« aufgenommen und dort als Chronik des Protagonisten Max Berman vorgestellt, andere werden in »Abschied von Jerusalem« als Ergebnisse der Spurensuche der Protagonistin nach dem Schicksal ihrer verschollenen jüdischen Tante Martha eingeschrieben.

Anna Mitgutschs Interesse am Judentum reicht freilich weit über die historischen Fragen hinaus. Sie erlernt die hebräische Sprache und studiert intensiv sowohl die Thora als auch weitere jüdische Schriften. »Verschämt und befangen« habe sie, so berichtet sie viel später, 1968 in der kurz zuvor neu eingeweihten Synagoge von Linz erstmals »den Erev-Schabbat-Gottesdienst«¹⁵ besucht. Die Spiritualität, die praktisch gelebte Form des Judentums fasziniert sie, packt sie. 1970/71 verbringt sie mehrere Monate in einem israelischen Kibbuz. Immer wieder wird sie fortan Israel bereisen. Die Begegnung mit dem gelebten Judentum, mit jüdischen Männern und Familien, ereignet sich für sie aber vor allem in den USA. Hier lebt sie mehrere Jahre, hier ist sie mit einem Juden verheiratet und wird nach halachischem Recht in das Judentum aufgenommen. Bis heute bewegt sie sich in (und zwischen) den zwei Kulturen: im heimatlichen Linz, aber auch in Boston. Sie bestimmt den Ort ihres Lebens und Schreibens »auf der Schwelle«¹⁶ zwischen unterschiedlichen Lebenswelten, Kulturen, Erfahrungs- und Sprachräumen.

»Abschied von Jerusalem« (1995)

All diese Erfahrungen fließen in Anna Mitgutschs Romane ein, werden dort freilich ästhetisch produktiv, bilden den Hallraum für Erzählstränge, die frei fiktional geknüpft und gewoben werden. In bislang vier Romanen wird das Judentum zum zentralen Thema, Hintergrund oder Kontext. Eröffnet wird

14 Ebd., S. 42f.

15 Ebd., S. 64.

16 Vgl. *Gunnhild Schneider*: Die Schwelle ist mein Ort. Fremde als Schwellenpersonen in den Romanen von Anna Mitgutsch, in: *Die Rampe. Porträt Anna Mitgutsch*, Linz 2004, S. 45–52.

diese Romanfolge mit »Abschied von Jerusalem« (1995), erzählt in vielen Rückblenden, mehrfachen Brechungen und vielfältigen Spiegelungen.

Hildegard, die österreichische Protagonistin, erzählt ihre Geschichte. Nachdem sie in ihrem Familienstammbaum auf ein peinlich gehütetes, bislang immer eher erahntes Tabu gestoßen ist – die mütterliche Großmutter war Jüdin –, macht sie sich auf die Suche nach den verschütteten jüdischen Wurzeln. Sie sei zwar getauft worden, aber »niemand behelligte mich zu Hause mit irgendeiner Religion«¹⁷, erinnert sie sich. So stamme sie aus »einer Familie, die sich ihrer jüdischen Wurzeln schämte und sich zugleich schuldig fühlte, sie verleugnet zu haben.«¹⁸ Nun gibt sie ihren Taufnamen auf und nennt sich fortan hebraisierend Dvorah. Sie verbringt längere Zeit in einem Kibbuz, reist später immer wieder nach Israel.

Im Zentrum steht die Aufarbeitung einer Liebesgeschichte in Jerusalem mit einem sehr viel jüngeren Mann namens Sivan, der sich ihr gegenüber als katholischer Armenier ausgab. Er entpuppt sich aber letztlich als Palästinenser, der ihre Beziehung für seine terroristischen Aktivitäten während der Intifada nutzt. Ungewollt beteiligte sie sich – ohne jegliche eigene Gewaltanwendung – an einer palästinensischen Terroraktion und lebt seitdem mit dem Gefühl einer unklar bleibenden Schuldverstrickung und der Überwachung durch den israelischen Geheimdienst. Sie wird sich bewusst, dass ihr in Wahrheit palästinensischer Liebhaber sich als Armenier nur ausgab und die Beziehung planvoll herbeigeführt hat mit dem einzigen Ziel, sie für politische Zwecke auszunutzen. Wahrscheinlich sollte sie entführt werden, um diese Entführung dann medienwirksam für Erpressungen zu nutzen. Als Sivan entdeckt, dass sie einen österreichischen Pass hat und nicht, wie erwartet einen amerikanischen, rettet er Hildegard/Dvorah aus einer bedrohlichen Situation. Hat er sich wirklich in sie verliebt? Sie trennen sich, auch wenn Hildegard sich innerlich nicht von ihm lösen kann. Aus der Zeitung erfährt sie später, dass Sivan (dessen eigentlicher palästinensischer Name Sawad Radadeh lautet) bei einer Schießerei ums Leben kam.

Ein Nebenmotiv des Romans schildert den Weg Hildegards/Dvorahs hin zur Entdeckung des jüdischen Anteils ihrer Biografie. »Ich habe drei arische Großelternteile«, erzählt sie einem Freund im Kibbuz, »aber ich bin Jüdin.«¹⁹ Und sie erinnert sich:

17 *Anna Mitgutsch*: Abschied von Jerusalem. Roman, 1995, München 2005, S. 115.

18 Ebd., S. 147.

19 Ebd., S. 67.

»Von Juden, Halbjuden, Vierteljuden und jüdisch Versippten erfuhr ich bei den Verwandten meines Vaters und begriff erst im Laufe der Zeit, dass auch von mir die Rede war.«²⁰

In Israel steht sie erstmals unbefangen zu ihrer jüdischen Identität. Der Namenswechsel steht als äußeres Kennzeichen ihres Entschlusses. Aber warum »Dvorah«? Die Spur führt zurück zur jüdischen Großmutter, die sie »immer Bienchen genannt« habe. Sie reflektiert: »Dvorah heißt Biene, ich habe mir meinen Kindernamen zurückgeholt«. Hinzu tritt freilich eine biblische Assoziation: Dvorah ist »auch Deborah, die Richterin und Prophetin«²¹ (vgl. Ri 4–5).

Die fast verschüttete Linie zu dieser Großmutter wird zu einem Grundmotiv. Aus »einer assimilierten jüdischen Familie« habe diese gestammt, so macht sich die Erzählerin klar, »von ihrem jüdischen Erbe« habe sie sich lediglich

»ein paar Melodien behalten, ein bisschen Aberglauben und einige Tabus, über die sie niemals sprach und deren Ursprung sie nicht mehr kannte.«²²

Aber warum sie, Hildegard/Dvorah, denn nun zwei Generationen später »zum Judentum zurückgekehrt« sei, möchte ein jüdischer Gesprächspartner wissen: »Es war die Umkehr, die meine Großmutter nicht mehr geschafft hat«, erklärt die Enkelin, »es war die Rückkehr zu etwas aus unerklärlichen Gründen Vertrautem.«²³

»Abschied von Jerusalem« verbindet so mehrere Ebenen: Es ist ein Jerusalem-Roman, der Lesende in die faszinierende und bedrohliche Vielfalt dieser Weltstadt hineinnimmt; ein Roman über die Zeit der Intifada; ein Roman über Schuldverstrickungen; ein Roman über den Umgang mit jüdischen Wurzeln in österreichischen Familien während der Nazi-Zeit und in den Jahren danach; ein Roman über die Wiederentdeckung eines verborgenen jüdischen Erbes, einer verschütteten »Erinnerung, auch wenn die klaren Bilder und Worte« fehlen, einer »Pacht«, »einseitig kündbar bei schlechtem Betragen«²⁴. Zugleich ist »Abschied von Jerusalem« ein Roman, der die bleibende Unbehaustheit der Protagonisten zwischen allen Welten ins Zentrum rückt. Unbe-

20 Ebd., S. 72.

21 Ebd., S. 81.

22 Ebd., S. 149.

23 Ebd., S. 151.

24 Ebd.

haustheit – dieses Thema wird buchstäblich auch im Folgeroman zum Thema, erhält dort aber noch einmal eine ganz eigene Zuspitzung.

»Haus der Kindheit« (2000)

Während Österreich als Kontext in »Abschied von Jerusalem« vor allem in Rückblenden eine wichtige Rolle spielt, wird es in »Haus der Kindheit« zum Ort und Bezugsraum der Handlung. Erstmals und bislang einzig steht in diesem Roman Anna Mitgutschs ein Mann im Zentrum, aus seiner Sicht wird erzählt. Max Berman, ein erfolgreicher jüdischer New Yorker Innenausstatter, kehrt 1974 nach H. zurück, einer österreichischen Kleinstadt, die er mit seiner Familie als Fünfjähriger in den 1920er-Jahren hatte verlassen müssen. Im Herbst 1945 hatte er das Haus in der »Uniform eines Corporal der US-Armee«²⁵ kurz besucht, danach hatte allein ein Foto die Familie an den Besitz des Hauses in Österreich und damit an ihre Existenz als ein Dasein im Exil erinnert.

Nun, im Alter von 51 Jahren, fordert Max Berman das Familieneigentum zurück. Er muss jedoch feststellen, dass es aufgrund von Mietschutzregelungen gar nicht so einfach ist, das Haus zurückzuerhalten. Er übergibt die Angelegenheit einem Anwalt und kehrt nach New York zurück. Erst weitere 20 Jahre später, nach dem Auszug der letzten Bewohner, kehrt Max Berman nach H. zurück mit dem festen Vorsatz, das Haus zu renovieren und sich dort, in – wie er glaubt und hofft – seiner Heimat niederzulassen. Letztlich wird er dort jedoch nie völlig heimisch. Als sein bester Freund unerwartet stirbt, und eine Frau, mit der ihn so etwas wie eine Liebesgeschichte verbunden hat, bei einer Reise an die Ursprungsorte seiner Familie als verschollen gemeldet wird, gesteht sich Max das Scheitern seines Vorhabens ein. Heimatlos geblieben kehrt er in die USA zurück, angezogen von einer »Wärme«, die »stärker wurde, je näher er New York kam.«²⁶

Um die vergebliche Suche nach Heimat geht es in diesem komplexen österreichischen Gesellschaftsroman; um den Zerfall einer jüdischen Familie, deren verzweigte Geschichte in immer neuen Episoden erzählt wird; um den Umgang Österreichs mit seiner jüdischen Geschichte; um jüdische Einzelschicksale im Spektrum einer Ablehnung ihrer Religion, einer Wiederannäherung an die Religion oder einer getreuen Befolgung der religiösen Praxis; um das Fremd-Bleiben und die Marginalisierung von Juden im Österreich der Gegenwart. Max Berman wird dabei geschildert als ein Jude, der eher ein distanzier-

25 *Anna Mitgutsch*: Haus der Kindheit. Roman, 2000, München 2002, S. 33.

26 Ebd., S. 318.

tes Verhältnis zur praktizierten jüdischen Religion hatte. »Ich hab's nicht mit Gott«, wehrt er eine erste Einladung zur Teilnahme am Schabbatgebet ab, kurz nachdem er sich erstmals in H. niedergelassen hat.

»Ich hab mit Gott nie viel anfangen können. Mit meiner Mutter bin ich in die Synagoge gegangen, weil sie das glücklich gemacht hat. (...) Seither war ich nie mehr in einer Synagoge.«²⁷

In H. erfährt sich Max Berman erstmals bewusst als Fremder, wird er erstmals primär und vor allem als Jude wahrgenommen, und beginnt so, sich mit dem Schicksal der Juden in H. zu befassen. Er will eine Chronik der Juden von H. schreiben, spürt verborgene historische Quellen auf, sucht nach Spuren der Vergangenheit in der Annahme, die Geschichte in Grundzügen rekonstruieren zu können. Vergeblich! Die verdrängte Geschichte gibt nur Bruchstücke preis. An »Wiedergutmachung« ist gar nicht zu denken. Auch dieses Projekt bleibt letztlich ein abgebrochenes Fragment.

Die Auseinandersetzung Max Bermans mit dem Judentum beschränkt sich aber nicht auf die geschichtliche Dimension. Trotz anfänglicher Distanz und Abwehr: Auch religiös integriert er sich mehr und mehr in die jüdische Kultgemeinde in H., feiert die Feste mit, erinnert sich an aus der Kindheit vertraute, zwischenzeitlich aber kaum noch praktizierte, wenn auch jetzt wieder aufgenommene Rituale. Mitgutsch schildert das Leben in einer ständig kleiner werdenden Gemeinde, deren Sekretär, Arthur Spitzer, »gewissermaßen ihr Vorsteher (...), auch Vorbeter«²⁸, zu einem wichtigen Gesprächspartner und Freund Bermans wird. Spitzers jahrzehntelanges Bemühen um eine Renovierung der in der NS-Zeit zerstörten Synagoge führt letztlich erst nach dessen Tod zu einer neuen – der alten – Heimat der religiösen Vollzüge. Über Jahrzehnte musste ein improvisierter Betsaal genügen. »nüchtern, hell erleuchtet, mit ein paar alten Bänken, die man vermutlich aus der ausgebrannten Synagoge gerettet hatte.«²⁹ Max Berman, gerührt von dieser »improvisierten Schlichtheit«, »nicht gefasst« auf den »stillen, gedämpften Eindruck«, den die kleine Berggemeinschaft – »viele allein, mehr alte Leute als Jugendliche«³⁰ – auf ihn macht, wird Teil dieser Gemeinschaft.

Als er Jahrzehnte später zurückkehrt, um – vermeintlich endgültig – sein Haus zu beziehen, ist die Gemeinschaft weiter gealtert und geschrumpft. Die wenigen Jüngeren, die er bei seinem ersten Schabbatgebet erstaunt zur Kennt-

27 Ebd., S. 85.

28 Ebd., S. 64.

29 Ebd., S. 91.

30 Ebd., S. 92.

nis nimmt, entpuppen sich als »Christen, die sich für das Judentum interessieren«, wie Spitzer ihn aufklärt, der hinzufügt: »Es ist offenbar in Mode, den Juden beim Beten zuzuschauen.«³¹ Später wird der Besuch von Mitgliedern einer amerikanischen Sekte beschrieben, die »beteuerten, wie sehr die Juden ihnen am Herzen lägen.« Die interreligiösen Bemühungen haben offensichtlich Früchte getragen, christlich-jüdische Verständigungen gehören zur Normalität, aber dieser Prozess wird hier eher bitter-lakonisch kommentiert:

»Hier saßen am höchsten Feiertag des Jahres Mitglieder einer christlichen Sekte, die gekommen waren, um den Juden einer sterbenden Gemeinde beim Beten zuzusehen. Es lag eine makabre Lüsternheit in dieser Neugier.«³²

Was für ein literarisches Mahnmal für alle christlich-jüdischen Begegnungseuphoriker! »Wir werden alt und sterben aus«, meint Spitzer, »die ganze Gemeinde«. Daran könnten auch die neu hinzukommenden Russen nur wenig ändern, bei denen man zum Teil gar nicht wisse, »ob sie wirklich Juden sind.« Bittere Ironie der Geschichte:

»Nur die Synagoge, die wird bald fertig, ausgerechnet jetzt, wo zu den Hohen Feiertagen nicht einmal mehr zehn Männer kommen, damit man die Tora ausheben kann.«³³

Teile der von Max Berman geplanten Chronik der Juden von H. – wie oben angedeutet: zurückgehend auf vor Jahren betriebene Quellenstudien der Autorin Anna Mitgutsch – werden in den Text mit aufgenommen, abgesetzt durch Kursivdruck. Quer durch die Jahrhunderte schimmert so ein kollektives Schicksal auf, das immer wieder aus Verfolgung, Pogromen und Vertreibung bestand. Auch wenn diese Chronik im Romangeschehen selbst letztlich nicht abgeschlossen wird, so gibt sie der erzählten Handlung doch eine historische Transparenz und Tiefenschärfe. Deutlich wird eine tiefe »Verbundenheit zwischen individuellem Schicksal und kollektiver Geschichte.«³⁴

»Familienfest« (2003)

Während »Haus der Kindheit« in Österreich spielt, wendet sich der Blick in dem 2003 veröffentlichten Roman »Familienfest« ganz dem Schauplatz der

31 Ebd., S. 174.

32 Ebd., S. 282.

33 Ebd., S. 176f.

34 *Katrien Vloeberghs*: Architektur der Unbehaustheit in Anna Mitgutschs Roman »Haus der Kindheit«, in: *Kurt Bartsch/Günther A. Höfler* (Hrsg.): *Anna Mitgutsch. Dossier*, Bd. 28, Graz/Wien 2009, S. 105–123, hier S. 106.

USA zu. Erzählt wird hier die verzweigte Geschichte einer in Boston lebenden jüdisch-amerikanischen Familie³⁵ – angefangen von der Einwanderung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Da der Roman so ausschließlich in einer jüdischen Lebenswelt spielt, aber auf ein allgemeines Lesepublikum abzielt, ist ihm ein Glossar angefügt, das jüdische Begriffe erklärt. Sie werden im Text in der Regel nicht erläutert, sondern als bekannt (oder eben als nachzulesen) vorausgesetzt. Erklärungen finden sich innerhalb der Erzählung nur dort, wo sie den handelnden Romanfiguren selbst nicht bekannt sind. Ein entsprechendes Verfahren wird später in dem schon benannten Roman »ohnegrund« (2012) von *Schulamit Meixner* verwendet.

Drei große Familienfeiern strukturieren den Roman, in dessen Zentrum Edna Schatz steht. Im ersten Kapitel leitet sie als Familienälteste ein Seder-Mahl. Traditionell nutzt sie es dazu, nicht so sehr die aus dem biblischen Buch Exodus hergeleitete Heilsgeschichte des Volkes Israel zu vergegenwärtigen als vielmehr die eigene Familiensaga zu rekapitulieren. Diese beschreibt die Geschichte einer Familie mit sephardisch-griechischen Wurzeln, die Anfang des 20. Jahrhunderts nach Amerika kommt und dort erfolgreich Fuß fasst. Edna ist Repräsentantin der zweiten Immigrationsgeneration.

Im zweiten Kapitel wird nicht mehr ein jüdisches Fest gefeiert, sondern – auch als Zeichen der weiter vorangeschrittenen Inkulturation und Assimilation – das allgemein amerikanische Hochfest »Thanksgiving«, bei dem es »im Unterschied zum Pessach-Seder« »keine Speiseordnung und kein festgesetztes Ritual«³⁶ gibt. Ausrichter ist dieses Mal der Sohn einer Nichte Ednas, abermals geht es in vielen erzählerischen Verzweigungen um die Ereignisse der Familiengeschichte, nun primär gespiegelt an den Perspektiven der dritten Generation. Das dritte und letzte Großkapitel des Romans schildert erneut ein Zusammenkommen der Großfamilie, dieses Mal zum Begräbnis von Edna. Der Zusammenhalt verfällt, die zuvor klar abgesteckte jüdische Identität löst sich durch viele angeheiratete nichtjüdische Familienmitglieder auf in eine postmoderne Heterogenität. »Ihr habt weder Respekt noch Interesse für meine Religion«³⁷, beklagt sich der mit einer Katholikin verheiratete Neffe Ednas, Daniel, bei seinen Kindern, obwohl er selbst längst nicht mehr Hebräisch lesen kann und die religiösen Gebräuche und Rituale nicht richtig vollziehen kann. Im jüdischen Begräbnisritual und dem anschließenden traditionellen Totengebet findet die

35 Zum jüdischen Familienroman vgl.: *Manuel Gogos*: Philip Roth & Söhne. Zum jüdischen Familienroman, Hamburg 2005.

36 *Anna Mitgutsch*: Familienfest. Roman, 2003, München 2005, S. 311.

37 Ebd., S. 329.

Familie (ein letztes Mal?) zusammen zu einer Erinnerung der Familiengeschichte.

Hier wird keine Erfolgsgeschichte erzählt, keine Verklärung des Lebens in Amerika, vielmehr wird ein differenziert und unpathetisch-realistisch gezeichnetes Panorama amerikanisch-jüdischen Lebens über drei Generationen bis in die Gegenwart hinein entfaltet. Deutlich wird, dass sich gerade Ednas Generation um Integration in die neue Gesellschaft und um Inkulturation bemüht hat, so sehr, dass ihre Tochter Lea ihr »Vorwürfe gemacht und gegen das assimilierte Establishment der wohlhabenden jüdischen Vorstädte aufgebraute Reden gehalten«³⁸ habe:

»Sie seien so assimiliert, wie sie werden konnten, ohne überhaupt aufzuhören, Juden zu sein, hatte sie ihnen vorgeworfen, und im Stillen gab ihr Edna recht, nur der Ton verletzte sie. Ihr wollt, dass wir ein bisschen jüdisch bleiben, sagte sie, jüdisch genug, um unsere Kinder jüdisch zu erziehen, aber die Wärme einer jüdischen Familie, die wirkliche Bedeutung der Feiertage, wie ihr sie noch gekannt habt, das habt ihr uns vorenthalten.«³⁹

Edna, Kind der Einwanderer, selbst noch religiös aufgewachsen im Rahmen der selbstverständlich praktizierten jüdischen Rituale, wird zur letzten Zeugin einer Religiosität, die das ganze Leben umfasste. Ihre eigenen Kinder wurden zwar noch religiös erzogen, aber eher in den Schablonen und Hüllen religiöser Konvention als in von innerer Überzeugung getragener Praxis. Ednas Söhne entfremden sich innerlich weitgehend von Religion, Lea jedoch, die Tochter, wendet sich einer »Chavurah« zu, einer Gemeinschaft die sich als »Erneuerungsversuch jüdischer Spiritualität«⁴⁰ versteht. Als Edna einmal an deren Versammlungen teilnimmt, ist sie irritiert: Ist »das noch Gottesdienst oder schon Gotteslästerung?«, fragt sie sich. Auf Englisch beten, »neue Gebete hinzuerfinden«, »Melodien zur Gitarrenbegleitung« singen? »Nichts war ihr bekannt erschienen und sie hatte sich in dieser Gruppe (...) fehl am Platz gefühlt.« Das hindert sie freilich nicht daran, diese Gruppe gegenüber innerjüdischen Anfeindungen zu verteidigen: »Sie sind bessere Juden, als wir es waren.«⁴¹

Als Edna stirbt, wird sie nach jüdischem Brauch begraben. Die Zeremonien werden von der »Rabbinerin von Leas Chavurah« vollzogen, einer jungen Frau »mit frisch geföner blonder Kurzhaarfrisur«, »nicht im geringsten klerikal

38 Ebd., S. 83.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 85.

41 Ebd.

und von einer beruhigenden Kompetenz.«⁴² Am Ende wird deutlich, dass sich die Familie nie wiedersehen wird, außer eventuell »beim nächsten Begräbnis«. Ohne Edna aber, ohne die »verflossenen Jahre, die sie ihnen überliefert, die sie ihnen Seder für Seder nahegebracht hatte«⁴³, wird es nicht dasselbe sein. Eine Großfamilie kommt an ihr Ende, eine Epoche klingt aus, eine darin eingeschlossene Erinnerung an durch Religion mitbestimmte, narrativ entfaltete und im Ritual vollzogene Identität zerfällt.

»Wenn du wiederkommst« (2010)

Der Roman »Zwei Leben und ein Tag«, im Jahr 2007 veröffentlicht, ist ein Briefroman, in dem eine österreichische Frau in nicht abgeschickten Briefen an ihren längst von ihr geschiedenen US-amerikanischen Ehemann ihr gemeinsames Leben, ihr Scheitern Revue passieren lässt. Auch wenn es wahrscheinlich ist, dass dieser Mann – »Leonard« – Jude ist, wird diese Dimension im Roman selbst nicht entfaltet. Ganz anders im bis dato letzten, im Jahr 2010 veröffentlichten Roman von Anna Mitgutsch »Wenn du wiederkommst«, der einige Konstellationen des Vorgängerromans aufnimmt, nun aber das Judentum ins Zentrum stellt. Wie in »Familienfest« steht auch hier ein Glossar⁴⁴ jüdischer Fachbegriffe am Ende des Buches.

Erneut geht es um eine – zunächst namenlos bleibende – Österreicherin, die mit einem in Boston lebenden, sechs Jahre älteren amerikanischen Juden – »Jerome« – 20 Jahre lang verheiratet war. Seit mehr als 15 Jahren ist sie von ihm geschieden, pflegte aber sehr wohl mit ihm einen intensiven geistigen Kontakt in einer Beziehung von Höhen und Tiefen, Trennungen und Wiederannäherungen. Nach mehr als 35-jähriger Bekanntschaft schien zuletzt alles auf eine neue Aufnahme der Liebesbeziehung hinzudeuten. »Jerome« war auch der Name einer der Söhne Ednas in »Familienfest«, die beiden Romane werden so eng verschränkt. Auch hier geht es um eine Art Familienfest, allerdings um ein sehr trauriges: Jerome ist unerwartet gestorben. Seine ehemalige Frau, die Erzählerin, nimmt für sich das Recht in Anspruch, an den Trauerri-tualen der Familie teilnehmen zu dürfen. Das ganze Buch liest sich so wie die literarische Schilderung einer *akribisch nacherzählten Trauerarbeit*, eines Abschieds, in den Erinnerungen an die gemeinsame Lebensgeschichte genauso hineingehören wie minutiöse Beschreibungen des Verlaufs des nach jüdischer Tradition erfolgenden Trauerprozesses.

42 Ebd., S. 329.

43 Ebd., S. 408.

44 *Anna Mitgutsch: Wenn du wiederkommst. Roman, München 2010, S. 269–272.*

Dabei geht es um Fragen, die auch die bleibenden Beziehungen zur Familie von Jerome bestimmen: Hat sie, die Geschiedene, überhaupt einen Anspruch auf Trauer? Ist sie berechtigter Teil jener religiösen Zeremonien, die im Judentum den Abschied von einem vertrauten Menschen strukturieren? Von der Beerdigung bis zur Schiwa spannt sich der Erzählfaden, der traditionellen sieben-tägigen Trauerzeit; gefolgt von den Scheloschim, den 30 Tagen nach dem Todesfall, in denen Angehörige nicht an öffentlichen Veranstaltungen teilnehmen und täglich das Kaddisch, das Trauergebet, sprechen. Erzählt wird schließlich bis zum Abschluss des Trauerjahrs, hier markiert durch das Ausräumen und Verlassen des ehemals gemeinsamen Hauses in Boston. »Das Trauerjahr ist mit dem heutigen Tag zu Ende«⁴⁵, heißt es gegen Ende des Buchs. Eine *literarische Anatomie der Trauer* wird hier vorgelegt, ein jüdisch geprägtes Trauertagebuch, geprägt von Rückblenden, inneren Gedankenflüssen, Gesprächen mit der ihrem Vater engstens verbundenen Tochter Ilana, von unterschiedlichen Begegnungen mit Menschen aus Familie und Freundeskreis im Austausch um Erinnerungen an den Verstorbenen.

Das Judentum prägt aber nicht nur die Lebenswelt und die Trauerrituale, sondern vor allem die ganz persönlichen Erinnerungen der Erzählerin. Kennengelernt hatte sie Jerome auf ihrer ersten Reise nach Israel, als sie »einem Zwanzigjährigen« hinterherflog, »in dessen Gitarrespiel«⁴⁶ sie sich verliebt habe. Beim Check-In sei sie mit dem ihr Unbekannten ins Gespräch gekommen, vertraut geworden, schließlich habe er sie gefragt: »Sind sie überhaupt Jüdin?«⁴⁷, und sie habe verneint. Erst allmählich habe sich daraus eine Liebesbeziehung entwickelt, der zuliebe sie schließlich ihr bisheriges Leben aufgegeben habe, um zu ihm nach Boston zu ziehen.

Wie war das, als sie damals gemeinsam nach Boston zogen, fragt sie sich. Sie gingen »jeden Freitag in eine andere Synagoge, aber wir konnten uns nicht einigen, wo wir uns als Mitglieder eintragen lassen wollten.« Zwar kannte Jerome »außer dem Kaddisch, das er zur Jahrzeit seiner Eltern sprach, kein anderes Gebet mehr, und sein Hebräisch bestand aus den Resten seines Bar Mitzwa Unterrichts vor fünfzig Jahren«, aber dennoch wandte er sich der Tradition seines Elternhauses entsprechend einer orthodoxen Gemeinde zu. Sie »gab ihm das Gefühl, in seine Kindheit zurückzukehren, inmitten alter Männer, Emigranten aus Osteuropa, die Jiddisch in ihr singendes Englisch mischten.« Er empfand diese Gemeinde als »zumindest authentisch«. Anders seine Frau.

45 Ebd., S. 266.

46 Ebd., S. 15.

47 Ebd., S. 16.

Sie »wollte nicht in der Frauenabteilung hinter einem Vorhang sitzen.« Die liberale Gemeinde, in der sie schließlich eine religiöse Heimat findet, lehnt Jerome spöttisch ab.

»Hier beteten und sangen Männer und Frauen gemeinsam in einer modernen Synagoge, die Hunderte von Besuchern fasste, nur Jerome störte die Andacht, indem er mit boshafem Vergnügen sarkastische Bemerkungen vor sich hinmurmelte. Unter Seinesgleichen fühlte er sich als Außenseiter [und] misstraute ihrer Aufrichtigkeit.«⁴⁸

Ungläubig, spöttisch, ironisch-distanziert – und dennoch praktizierend ... Und sie selbst, die Konvertitin? Wenn es Glück gab in ihrem Leben, so die Erzählerin, dann nie so dicht und »klar und eindeutig« wie am Tag ihrer offiziellen Aufnahme in das Judentum, am Tag, als sie »aus dem weitläufigen Gemeindehaus der Kongregation Beth Israel heraustrat mit von der Mikwe noch feuchten Haaren und einem neuen Namen«⁴⁹, »Michal«⁵⁰. Eindrücklich wird geschildert, wie mühsam der Weg war zu diesem offiziellen Akt: die intensive Prüfung durch drei Rabbiner, die Auseinandersetzung mit den möglichen und auch artikulierten Gegenargumenten:

»Welchen Grund für meinen Wunsch, Jüdin zu werden, ich den drei Rabbinern, die mich prüften, genannt hatte, weiß ich nicht mehr, für mich war es der bedingungslose Eintritt in das Leben des geliebten Menschen, in seine Welt, mit allem, was ihn ausmachte und was ihn geprägt hatte. Ich trat von nirgendwoher über, ich war meiner Neigung gefolgt, und ich trat in etwas Vertrautes ein, es war kein Neubeginn und bedurfte keiner Gewöhnung, ich war angekommen. Das Leben unter Juden war mir weder fremd noch neu, die Frage war nicht gewesen, ob ich mir ein jüdisches Leben vorstellen konnte, sondern wie ich das Gefühl der Zugehörigkeit in eine Tatsache verwandeln konnte, der lange Weg dorthin, die Jahre des Lernens und die Frage, ob ich das Recht dazu hätte. Ich kannte die Argumente, die man gegen mich anführen würde, ich hatte sie eins nach dem anderen bedacht und verworfen: ich wolle mich als Opfer ausgeben, ich wolle etwas Besonderes sein und mir den Status der Unangreifbarkeit erschleichen, ich wolle einer schuldbeladenen Herkunft entfliehen, ich wolle in einer Tradition Zuflucht suchen, um Eigenverantwortlichkeit abzugeben, ich wolle mir Zugehörigkeit erzwingen. Ich hatte die Vorwürfe, noch bevor sie irgendetwas aussprechen konnte, geahnt, ich hatte jeden einzelnen erwogen und meine Aufrichtigkeit ge-

48 Alle ebd., S. 13.

49 Ebd., S. 150.

50 Ebd., S. 152.

prüft, dafür hatte ich während der langen Vorbereitung ausreichend Zeit. Dreimal muss man abgewiesen werden, heißt es, damit man seine Beweggründe prüfen könne und die Gewissheit habe, dass man unwiderruflich als Jude leben will, dreimal wird man weggeschickt, um seine Standfestigkeit zu beweisen.«⁵¹

Bemerkenswerte, in dieser Form selten zu findende Beschreibungen eines Eintritts in das Judentum in heutiger Zeit! Für die Erzählerin ist klar: Im Akt des Eintritts sieht sie eine für sich stimmige und im Buch nie hinterfragte Konsequenz ihres Lebens. Alle möglichen Bedenken und Gegenargumente gegen einen Eintritt in das Judentum werden genannt – und aus ihrer Sicht verworfen. Man muss sich prüfen im Blick auf die Vorwürfe,

- man wolle sich »als Opfer ausgeben«,
- man wolle »etwas Besonderes sein« und »sich den Status der Unangreifbarkeit erschleichen«,
- man wolle »einer schuldbeladenen Herkunft entfliehen«,
- man wolle »in einer Tradition Zuflucht suchen, um Eigenverantwortlichkeit abzugeben«,
- man wolle sich »Zugehörigkeit erzwingen«.

Alle diese Motive für einen Eintritt in das Judentum sind ja denkbar, werden Konvertiten auch nicht selten von beiden Seiten vorgehalten, hier aber zurückgewiesen. »Es waren«, erkennt »Michal« im Nachhinein, »Erfahrungen der Zugehörigkeit und der Gemeinsamkeit«. Sie waren eben Teile ihres Lebens, all diese wie selbstverständlich existierenden »reformierten Synagogen in den Vorstädten mit ihren kulturellen Angeboten, den Abenden mit israelischer Folklore«, oder das »religiöse Ferienlager, in das wir unsere Tochter jeden Sommer schickten und dessen Gebetsmelodien wir übernahmen.«⁵² Im Rückblick werden ihr freilich die zeitgeschichtlichen Zufälligkeiten und die Brüchigkeiten gerade dieser Erfahrungen bewusst. »Ein Jahrzehnt früher oder später wäre alles anders und die Aufbruchstimmung der Nachkriegsgeneration verbraucht gewesen.«⁵³

Und die Shoah? Vor allem in »Haus der Kindheit« steht das Ringen um die Geschichte der Judenvernichtung, der unerträglichen Schuld, des Umgangs mit dieser Vergangenheit im Zentrum. Nicht so in »Wenn du wiederkommst«. Gleichwohl bleibt diese Erinnerung präsent: Im Rückblick erkennt Michal, dass für Jerome – »mitten im Zweiten Weltkrieg geboren« – die

51 Ebd., S. 151.

52 Ebd., S. 200.

53 Ebd.

»Vernichtung der europäischen Juden, die Ermordung seiner Verwandten« immer gegenwärtig war, »in unseren Gesprächen, in seiner Lektüre und seinen Gedanken«, so Michal: »fünfzig Jahre lang war sie der Bezugspunkt zu allem, was in der Welt geschah.«⁵⁴ Im Buch selbst tritt diese Dimension jedoch in den Hintergrund, da es eine sehr persönliche, eine individuelle Trauergeschichte erzählt. Deutlich wird auch, dass für die in Amerika geborene Tochter Ilana diese Erinnerung eben nur eine erzählte, berichtete, vermittelte Erinnerung ist, deren Bedeutung zwar präsent bleibt, der aber nicht mehr grundlegend orientierende Bedeutung zukommt.

Anna Mitgutsch schildert in ihrem handlungsarmen Gedankenroman einen eindrücklichen Trauerprozess. Miterzählt wird eine Verortung in einem gelebten Judentum der Gegenwart, dem sich Lesende wie die Erzählerin von außen nähern, das aber als selbstverständliche Lebenswelt plastisch und anschaulich wird.

Wege ins Judentum

Anna Mitgutschs Werk ist vielfach mit Literaturpreisen ausgezeichnet worden. Gerade auch in den USA findet es große Aufmerksamkeit. Kaum zufällig wurde dort etwa »Abschied von Jerusalem« mit einer Nominierung für den angesehenen »National Jewish Book Award« (1996) bedacht. In der Rezeption im deutschsprachigen Raum steht freilich fast immer ihr Blick auf das Schicksal marginalisierter Personen im Zentrum – das von traumatisierten oder sozial benachteiligten Frauen, das von Opfern von Gewalt, das von Menschen mit Behinderungen. Immer wieder wird auch ihre Rolle als »Mittlerin zwischen Österreich und seiner Vergangenheit« oder als Brückenbauerin zwischen »Österreich und dem Ausland insbesondere Israel und den U.S.A.«⁵⁵ hervorgehoben. Auch ihr Beitrag zur »Holocaust-Literatur«⁵⁶ wird gewürdigt. Ihre Beziehung zum gerade auch religiösen Judentum, ihre literarischen Spiegelungen des Judentums wurden hingegen bislang bestenfalls am Rande bemerkt und untersucht. Auch literaturwissenschaftlich wird dieser Aspekt kaum erwähnt. Selbst renommierte Gesamtüberblicke zur deutsch-jüdischen Literatur (z. B. *Kilcher* 2000) führen ihren Namen nicht einmal im Stichwortregister. Mehr als sinnvoll ist deshalb der dringende Appell von *Sidney Rosen-*

54 Ebd., S. 244.

55 *Kristin Teuchtmann*: Über die Faszination des Unsagbaren. Anna Mitgutsch – eine Monografie, Frankfurt a. M. u. a. 2003, S. 19.

56 Vgl. den Beitrag über »Anna Mitgutsch« von *Michael Ossar* in: *S. Lillian Kremer* (Hrsg.): *Holocaust Literature. An Encyclopedia of Writers and their Work*, New York/London 2003, S. 859–863.

feld, Anna Mitgutsch »eine mehr als marginale Stellung in der österreichisch- bzw. deutsch-jüdischen Literatur zu sichern.«⁵⁷

Denn gegen eine solche Marginalisierung steht der eindeutige Befund: In kaum einem anderen Werk der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur wird die Auseinandersetzung mit dem Judentum – im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart – so intensiv thematisiert wie im Werk von Anna Mitgutsch. Auffällig, dass einige biblische Motive in diesem Schreibprozess fruchtbar werden. Vor allem auf das Exodusgeschehen als Urbild von Emigration und Immigration (zentral im Kontext von Pessach in »Familienfest«) und auf Hiob⁵⁸ als Urbild der Leidenden wird immer wieder angespielt. Warum? Dazu Anna Mitgutsch im Gespräch: In ihren letzten Romanen gehe es »immer mehr um metaphysische Themen, im weitesten Sinn«, und diese Themen seien ja »nicht neu und nirgends so klar und grundsätzlich und mit solcher Intensität abgehandelt wie in der Bibel.«⁵⁹ Im Gegensatz zum Neuen Testament reizt sie dabei das Alte Testament weit stärker zur literarischen Ausgestaltung, es sei »viel weniger offensichtlich didaktisch«, es »erzählt Geschichten, die nicht sofort eine Antwort folgen lassen, die ambivalent und offen sind und die deswegen irgendwie erschütternder sind.«⁶⁰

Im Zentrum einer interreligiös sensiblen Lesart der Werke von Anna Mitgutsch stehen mehrere Aspekte:

- Zum einen findet sich immer wieder die Auseinandersetzung mit der Shoah, mit dem Verdrängen, dem Verwischen und doch Wiederauffinden von Spuren der Nazi-Diktatur. Vor allem mit »Haus der Kindheit« legt Anna Mitgutsch einen wesentlichen literarischen Beitrag zur »Vergangenheitsaufarbeitung« vor, der die Shoah in den Bogen der jahrhundertelangen Geschichte von Antisemitismus bis hin zum gelebten Judentum heute stellt. Dieser auch von vielen weiteren Schriftstellerinnen und Schriftstellern bearbeitete Themenbereich erhält bei Anna Mitgutsch gerade durch den immer wieder hergestellten Bezug zum Gegenwartsjudentum eine besondere Färbung.
- Ein weiteres Themenfeld berührt den Blick auf Israel und die heutigen politischen Auseinandersetzungen dort. Vor allem in »Abschied von Jerusa-

57 *Sidney Rosenfeld*: Anna Mitgutsch: Schreiben als Protest und Affirmation, S. 38.

58 Vgl. *Anna Mitgutsch*: Zwei Leben und ein Tag, S. 75; 142; 150; 276–278; *dies.*: Wenn du wiederkommst, S. 78.

59 *Kurt Bartsch/Günther A. Höfler*: »Jeder Roman braucht eine andere Sprache«. Gespräch mit Anna Mitgutsch am 10. September 2008, in: Anna Mitgutsch. Dossier, S. 11–27, hier S. 14.

60 *Ebd.*, S. 24.

lem« finden sich sensible Nachzeichnungen nicht nur einer zunächst naiv-unkritischen Israelverklärung, die sich seit den 1970er-Jahren vor allem in Westeuropa findet, sondern auch ein realistischer Blick auf die komplexen, aus mehreren Perspektiven gespiegelten, Beziehungen zwischen Juden und Palästinensern.

- Daneben tritt ein Aspekt, der sonst kaum in deutscher Sprache beschrieben wird und so entscheidend zur literarisch gebrochenen und dadurch ermöglichten Erfahrungserweiterung und Wirklichkeitserschließung beiträgt – ein Blick in die Vielfalt des gelebten nordamerikanischen Judentums. Vor allem mit »Familienfest« und »Wenn du wiederkommst« steuert Anna Mitgutsch maßgebliche Werke zur breiten Tradition der amerikanisch-jüdischen Literatur bei. Ihr »Zugang von außen« – zugleich ein »Zugang von innen« – ermöglicht einen ganz eigen-artigen Blick auf Geschichte und Gegenwart des gelebten Judentums. Dass eine solche Familiengeschichte nicht mehr im deutschsprachigen, sondern in der geschilderten Form nur im nordamerikanischen Raum spielen kann, entspricht dabei den historischen Entwicklungen.
- Wohl einzigartig ist schließlich jener Aspekt, der in interreligiöser Hinsicht besonders interessant ist: die literarische Hineinnahme in eine mehrperspektivische Annäherung von außen an das Judentum, die in einem Eintritt mündet und so aus der zunächst zögerlich-vorsichtigen Außenperspektive (etwa die der zunächst namenlos bleibenden Erzählerin von »Wenn du wiederkommst«) eine erfahrungsgesättigte Binnenperspektive (die der dann »Michal« genannten Konvertitin ebendort) macht. In dieser Hinsicht wird vor allem »Wenn du wiederkommst« zu einem Schlüsselroman.
- Ein letzter Punkt von interreligiösem Interesse: Vorsichtig baut Anna Mitgutsch Beobachtungen im Blick auf den christlich-jüdischen Verständigungsprozess ein. Gewiss, seit den 1980er-Jahren bestimmt nicht mehr das Verschweigen und Verdrängen allein den christlichen Umgang mit Juden und dem Judentum. Sowohl eine Aufarbeitung der historischen Ereignisse wird (zumindest für Teile der Kultur und Gesellschaft) selbstverständlich als auch eine Neugier auf jüdisches Leben in der Gegenwart und die Betonung der Verbundenheit von Christen und Juden. Aus jüdischer Sicht bleibt das Interesse etwa an der Teilnahme an jüdischen Gebeten und Ritualen jedoch suspekt. Dass es »offenbar in Mode« gekommen sei, »den Juden beim Beten zuzuschauen«⁶¹, dass Christen ein Interesse daran haben, »den

61 *Anna Mitgutsch: Haus der Kindheit*, S. 174f.

Juden einer sterbenden Gemeinde beim Beten zuzusehen«, entbehrt nicht einer »makabre(n) Lüsterheit«⁶², kommentiert die Erzählstimme von »Haus der Kindheit«. Und jegliche Versuche einer gemeinsamen liturgischen Feier von Juden und Christen, etwa in Form eines »ökumenischen Seder«⁶³, werden von jüdischen Teilnehmern nur »grinsend und kopfschüttelnd«⁶⁴ abgelehnt.

Judentum wird in den Werken von Anna Mitgutsch als eine – in sich äußerst pluriforme – andere Welt geschildert; fern von aller Verklärung, allem Kitsch, allem Pathos, als eine eigene Lebens- und Glaubenswelt, die nicht zuletzt in ihrer bleibenden Fremdheit Respekt verdient. Ihr eigener biografischer wie literarischer Gang hinein in die Welt des Judentums öffnet auch den Leserinnen und Lesern ihrer Werke diesen Weg.

62 Ebd., S. 282.

63 *Anna Mitgutsch: Familienfest*, S. 351.

64 Ebd., S. 353.

»In Israel schlagartig ein anderer als hier« – Doron Rabinovici

»Warum musste gerade er neben diesem Wiedergänger sitzen [dachte Ethan Rosen, israelischer Staatsbürger mit Aussicht auf eine Professur in Wien], neben einem Wiederkäuer der Schrift, der ihn mit seinen Schläfenlocken, dem wolligen Haar und dem langen Bart an ein Schaf erinnerte. So einer wollte nichts als beten, würde sich während des ganzen Flugs hin- und herwälzen. Wie sollte er da arbeiten? Vor einer Woche, auf dem Weg von Wien nach Tel Aviv, war er auch an der Seite eines Frommen gesessen, ohne dass ihn das Zeremoniell gestört hätte. Im Gegenteil (...) Damals hatte er auf das jüdische Original geschaut, hatte ein Auge auf ihn geworfen, bereit, ihn gegen jeden scheelen Blick zu verteidigen, jedem entgegenzutreten, der über den schwarzen Kaftan und den breitkrepfigen Hut die Nase rümpfen würde. Jetzt, in der Gegenrichtung, von Ost nach West, bemerkte er den muffigen, süßlichen Geruch dieses Mannes, der zu warm angezogen war, und der Mief erinnerte ihn an den Friedhof, an den Rabbiner und den Kantor, die er an Dovs Grab gesehen hatte [zur Beerdigung des alten Freundes der Familie und Heroen Israels war Rosen nach Jerusalem gereist], an die Gebete und Klagelieder, die sie angestimmt hatten. Nun war er es, der scheel auf den Betenden blickte, der beobachtete, wie er sich die speckigen Lederriemen um die Linke und um den Kopf band. Das Aufblättern des Buches, das Gbrummel, der Versuch, vor- und zurück- zu wippen, sich zu wiegen. Aber da war kein Platz. Der Körper schien im Fett eingeschlossen und erinnerte Ethan an eine riesige Raupe, die sich nicht entpuppen, nicht zum Falter entwickeln wollte, solange der Messias nicht erschienen war.«¹

Mit beißendem Spott führt das furios-komische Eröffnungskapitel von *Doron Rabinovicis* drittem, bislang reifstem Roman »Andernorts« (2010) mitten hinein in den *Dauerkonflikt zwischen religiösen Fundamentalisten und nichtreligiös-säkular eingestellten Juden* weit über Israel hinaus. In satirischer Überspitzung eröffnet es das große Thema des Buchs: Wer bestimmt, was jüdisch ist, was nicht – und was antisemitisch?

»Der Religiöse stellte sich an den Paravant, der die Business Class vom Rest der Maschine trennte, umschloss mit einer Hand sein Kompendium, hielt sich mit

1 *Doron Rabinovici: Andernorts. Roman*, Berlin 2010, S. 14f. Grundlageninformationen zu Leben und Werk: *Matthias Beilein: Doron Rabinovici*, in: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (2011); *Thomas Kraft: Doron Rabinovici*, in: *ders. (Hrsg.): Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, München 2003, S. 1000f.

der anderen an der Kabinenverkleidung fest und begann zu schaukeln, als wollte er dem Flugzeug mehr Schwung verleihen, um schneller ans Ziel zu gelangen. Die Gebetskapsel auf seinem Kopf verstärkte den ungestümen Eindruck, wirkte wie ein Horn, das seinem Schädel entsprang, ein Überbleibsel aus früheren Zeiten. Ethan kannte die jüdischen Mystiker, hatte als Soziologe in verschiedenen Ländern Chassiden beobachtet, aber noch nie war er einem Mann begegnet, der sich mit solcher Inbrunst in die Schrift versenkte. Es schien, als rüttle er an dieser Welt, um hinter ihre Fassade zu kommen.«²

Maliziös gibt die Dame zu seiner Linken Ethan zu verstehen:

»Nicht einmal im Flugzeug (...) könne ihr gemeinsamer Stamm, diese masochistische Internationale, einen Moment stillsitzen. Selbst in den Lüften seien sie ein Nomadenvolk. Die Männer erfasse, vielleicht seit der Beschneidung, eine Unruhe, als litten sie unter einem Jucken in den Beinen, ein Fluchtreflex, der im Schtetl eventuell nützlich gewesen sein mochte.«³

Eine Flugbegleiterin bittet, den Durchgang nicht zu blockieren, der dem ultraorthodoxen Judentum zuzurechnende »Fromme« entgegnet ihr: »Er wolle nur sein Gebet abschließen. Er hielt sich an der Gardine fest, als wäre sie der Vorhang eines Thoraschreins, als stünde er vor dem Aron Hakodesch«, dem heiligen Schrein, in dem die Thorarollen in der Synagoge aufbewahrt werden: »Er müsse hier beten.« Als eine Stewardess sich mit einem Trolley nähert und Ethans Nachbarin den wippenden »Religiösen« auffordert, er möge sich doch endlich setzen, kommt es im Flugzeug von Tel Aviv nach Wien zum offenen Streit. Fragt sie doch der »dickleibige Orthodoxe«:

»Ob sie heute schon gebetet habe? Und ob der da, er zeigte auf Ethan, bereits seinen Pflichten nachgekommen sei und die Tefillin angelegt habe. Sei er etwa kein Jude? Er sei es durchaus und um nichts weniger als einer, der rabenschwarze Kleider und eine polnische Pelzmütze trage, sagte Ethan Rosen, und er habe die Gebetsriemen an diesem Morgen nicht umgebunden, ebensowenig wie am gestrigen, und er werde sich auch in den nächsten Tagen keine umschnallen. Er stehe nicht auf Leder.«⁴

2 Ebd., S. 15f.

3 Ebd., S. 17.

4 Ebd., S. 18.

Herkunft, Identität, Zugehörigkeit – Schreiben im Zwieklang

Ethan ist ein »Sabre«⁵, eine »Kaktusfeige«. Mit dem Wort für die wild wachsende, stachelige Wüstenfrucht werden Juden bezeichnet, die nach 1948 im Staat Israel geboren und daher nicht mehr wie ihre Eltern von Heimatlosigkeit und Verfolgung geprägt sind. Doch Ethan ist *ein Zugehörigkeitsverweigerer*: In Zion geboren, lebt er am liebsten »andernorts«, ja, ihm gefällt sein Geburtsland am besten, wenn es weit weg ist. »Überall warst du der Israeli; nur in Israel wurdest du zum Wiener«⁶, sagte Dov Zedek über ihn, »ein verkehrtes Chamäleon (...) er passt sich seiner Umgebung nicht an, sondern hebt sich jeweils von ihr ab.« Das prädestiniert Ethan Rosen geradezu zum international gefragten »Spezialisten für hybride Lebensformen«⁷:

»Ich bin erst kurz im Land, aber schon will ich wieder weg. Es ist wie eine Allergie. Kaum trete ich aus dem Flughafen, sehe die ganze Mischpoche, die versammelte Sippschaft, diesen Mischmasch aus Gott und Ghetto, aus Kitsch und Kischkes, sehe dazu diesen Apparat, für den die permanente Ausnahmesituation die einzige Normalität ist, die Sicherheitsleute, die Soldaten, fällt mir das Atmen schwer (...) Sie glauben sich im Absturz. Immerzu (...) dieser Verfolgungswahn, der in der Diaspora unsere Folklore war und nötig zum Überleben, erreicht hier eine kritische Masse. In Wien vergesse ich immer, wie beengt ich mich hier fühle. Nicht nur das. Wenn mir dort einer mit solchen Eindrücken kommt, wenn der davon redet, in dieser orientalischen Ecke gebe es einfach zu viele von uns auf einem Fleck, dann setze ich dem zu, bis ihm Hören und Sehen vergeht. In diesen Momenten vergesse ich mich und all jene Gedanken, die mir selbst nicht fremd sind, sobald ich wieder in Israel bin.«⁸

Wie in seinen früheren Romanen macht Rabinovici auch in »Andernorts« die *transkulturelle jüdische Identität* zum Anker der Handlung.⁹ Rosens widerstreitende Bindungen an sein Geburtsland Israel und seinen Lebensmittelpunkt im österreichischen Wien (wobei er in Israel Rechenschaft ablegen muss, warum er in Wien lebt, wo er wiederum den jüdischen Staat zu rechtfertigen hat) bestimmen seine *eigene Biografie*: 1961 in Tel Aviv geboren, Israeli und Österreicher, zweisprachig aufgewachsen, stammt Doron Rabinovici aus einer osteuropäisch-jüdischen Familie. Sein Vater David Rabinovici konnte

5 Ebd., S. 56.

6 Ebd., S. 50.

7 Ebd., S. 57.

8 Ebd., S. 100.

9 *Stefana Sabin*: Den Messias klonen, www.faust-kultur-de/kategorien/literatur/buchkritik-doron-rabino-vici.html. [Zugriff: 12.09.2012]

1944 aus Rumänien nach Palästina fliehen, seine Mutter Suzanne-Lucienne (Schoschana) Rabinovici (geb. Weksler) stammt aus Wilna in Litauen, überlebte Ghetto, Lager und Todesmarsch¹⁰, sie erreichte Israel Anfang der 1950er-Jahre, wo sie Rabinovicis Vater kennenlernte. Aus beruflichen Gründen ließ sich die Familie 1964 in Wien nieder, doch die Verbindung zu Israel brach nie ab. »Ich war als Kleinkind, vor meinem dritten Lebensjahr, aus Tel Aviv nach Österreich gekommen. In der fremden Stadt verstand mich keiner«, erzählt Doron Rabinovici vom Aufwachsen zwischen der Muttersprache Hebräisch und der Adoptivsprache Deutsch, die er bald »besser als die einheimischen Kinder« beherrschen wollte.

»Meine Mutter las mir Geschichten aus der Bibel, der Tora, vor. Sie wollte mir die Überlieferung nahebringen, kommentierte aber alle Wunder mit Ironie und Spott. Sie versuchte mich von Beginn an nicht zum Glauben zu erziehen, sondern zum Zweifel.«¹¹

»Ich war kein Jude in Österreich, vielmehr wurde ich zum vorwitzigen Makkabäer in der Donaustadt und zum Jekke in Tel Aviv, zum Südländer unter Äplern und zum Wiener Musterknaben auf Besuch im orientalischen Geburtsland, der mit seinem »Bitteschön« und »Dankeschön«, mit »toda raba« und »bewakascha« die Verwandten befremdete und entzückte«.

resümiert Rabinovici seine Kindheit und Jugend in einem Essay mit dem programmatischen Titel »*Mischmasch und Melange*«.

»Ich war ein Wechselbalg verschiedener Länder und Kontinente, wurde dabei zum Überbleibsel jahrhundertealter Heimatlosigkeit und zum Mitbringsel neuer Migration.«¹²

Als er zur Schule ging, war allein durch seinen Namen für Gesprächsstoff gesorgt – Rabinovici ist die rumänische Schreibweise eines osteuropäischen Namens, was »der Sohn des Rabbi« bedeutet –, »beinahe automatisch wurde ich zum Experten fürs Judentum – in Israel wäre das natürlich ganz anders gewesen«, erläutert Doron Rabinovici im Gespräch mit Frauke Meyer-Gosau.

»Auch ich bin in Israel schlagartig ein anderer als hier. In Österreich bezeichnet etwa das Einhalten der jüdischen Feiertage immer eine Differenz, es bedeutet,

10 Rabinovicis Mutter hat über ihre Überlebensgeschichte ein Buch veröffentlicht: *Schoschana Rabinovici: Dank meiner Mutter*, Frankfurt a. M. 2002.

11 *Doron Rabinovici: Credo und Credit. Einmischungen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 48f.

12 *Doron Rabinovici: Mischmasch und Melange*, in: *Jüdisches Museum Hohenems* (Hrsg.): *So einfach war das. Jüdische Kindheiten und Jugend seit 1945 in Österreich, der Schweiz und Deutschland*, Hohenems 2004, S. 85–87, hier S. 86f.

die Eigenheit nicht zu verleugnen. In Israel ist das nicht so: Der Orthodoxe trägt an Yom Kippur seinen Vorschriften gemäß keine Lederschuhe, der Nichtgläubige geht in Flip-Flops an den Strand.«¹³

Rabinovici bezeichnet sich selbst als »orthodoxen Atheisten« oder »ungläubigen Orthodoxen«. Wie Ben-Gurion ist er überzeugt:

»Der Gott, an den ich nicht glaube, ist ein orthodox jüdischer Gott (...) Ich habe diese Gnade des Glaubens nicht erfahren, wiewohl ich schon traditionell bin, wenn es zum Beispiel um die Feste geht.«¹⁴

In Wien studierte Doron Rabinovici Geschichte, Ethnologie, Medizin und Psychologie. 2000 promovierte er mit einer Arbeit über die Wiener Judenräte »Instanzen der Ohnmacht. Die Wiener jüdische Gemeindeleitung 1938 bis 1945 und ihre Reaktion auf die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung«. Schon als Jugendlicher engagierte er sich in der jüdischen Gemeinde Wiens und in der Wiener Freundesgruppe der israelischen Friedensbewegung »Schalom Achschaw – Peace Now«. Als 1986 die Präsidentschaftskandidatur Kurt Waldheims eine intensive Debatte um die Beteiligung Österreichs an Kriegsverbrechen und der Shoah auslöste und den bis dahin staatstragenden Selbstentwurf als erstem Opfer Hitlers erschütterte, intensivierte sich Rabinovicis politisches Engagement:

»Man kann sagen, Kurt Waldheim hat mich so richtig in die österreichische Innenpolitik eingeführt oder zumindest ins Österreichische gebracht. Ohne ihn wäre ich vielleicht gar nicht mehr da.«¹⁵

Als Mitbegründer des »Republikanischen Clubs – Neues Österreich« engagiert er sich gegen neue judenfeindliche Ressentiments und Antisemitismus sowie gegen Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus. Als sich im Jahr 2000 eine Regierungsbeteiligung von Jörg Haider's rechtspopulistischer FPÖ abzeichnete, war er einer der Hauptinitianten der Großdemonstration »Nein zur Koalition mit dem Rassismus«. Als Sprecher der »Demokratischen Offensive« wurde er zu einem der wichtigsten Repräsentanten der österreichischen Oppositionsbewegung. Zehn Jahre später initiiert er mit Daniel Cohn-Bendit,

13 *Frauke Meyer-Gosau*: »Das macht mir einen unglaublichen Spaß ...« Ein Samstagmorgen mit Doron Rabinovici in Wien, in: *Literaturen* 2010/5, S. 10–15, hier S. 14f.

14 *Martin A. Hainz* (Hrsg.): *Heilige versus unheilige Schrift*, Wien 2010, S. 190; 196.

15 *Helene Schruff*: Doron Rabinovici, in: *Andreas B. Kilcher* (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 477f., hier S. 477. Eingehend dazu: *Matthias Beilein*: *86 und die Folgen*. Robert Schindel, Robert Menasse und Doron Rabinovici im literarischen Feld Österreichs, Berlin 2008.

Bernard-Henri Levy und Alain Finkielkraut einen europaweiten »Appell an die Vernunft«: Die EU sollte bewegt werden, Einfluss auf Israel auszuüben, dass es mit dem Friedensprozess im Nahen Osten Ernst macht und in eine Zwei-Staaten-Lösung einwilligt.

Die nach der Shoah geborenen Juden der »zweiten Generation« leben nach Einschätzung von Doron Rabinovici in einem Widerspruch:

»Sie leben, nachdem eigentlich ein Mord verordnet worden war. Sie sind die andere Antwort auf den Satz: Es gibt ein Leben nach dem Tod, nicht im metaphysischen, sondern im sehr physischen Sinn.«¹⁶

Ihr Leben sei eine Ausnahme, gründe im Zufall und Glück des Überlebens ihrer Eltern. »In diesem Zwicklang entstehen ihre Bücher.«¹⁷ Nur im Sinne dieses gemeinsamen Themas gibt es für Rabinovici jüdische Literatur, ansonsten wehrt er sich entschieden gegen eine Kategorisierung als »jüdischer Schriftsteller«:

»Ich will meine Prosa nicht den Notwendigkeiten irgendwelcher politischer oder ethnischer Zuschreibungen unterwerfen: Ich bin Jude und ich bin Schriftsteller in Wien, keineswegs will ich aber bloß als jüdischer Schriftsteller verstanden sein.«¹⁸

Leben im Verband

Rabinovicis erster Roman »Suche nach M.« (1997), der schon im Titel eine Assoziation an Fritz Langs berühmten Film »M. Eine Stadt sucht einen Mörder« (1931) weckt, spielt »in einem Land, das allgemeine Unbeflecktheit beansprucht.«¹⁹ Zwischen Kriminal-, Horror- und fantastischem Roman changierend, spürt er den Nachwirkungen der Vergangenheit der nationalsozialistischen Verfolgung bei jüdischen Überlebenden und ihren Kindern nach. Die Eltern der beiden Protagonisten Arieh Fandler und Dani Morgenthau lösen durch ihr Schweigen über das ihnen zugefügte Leid eine *transgenerationale Traumatisierung*²⁰ aus. Dani, ein paradigmatischer Repräsentant der »zweiten

16 Helene Schruoff: Doron Rabinovici, S. 477.

17 Doron Rabinovici: Angeln aus christlicher Sicht, oder Gibt es ein jüdisches Erzählen im Deutschen?, in: Walter Hinderer u. a. (Hrsg.): Altes Land, neues Land. Verfolgung, Exil, biographisches Schreiben. Texte zum Erich-Fried-Symposium 1999, Wien 1999, S. 62–68, hier S. 62.

18 Helene Schruoff: Doron Rabinovici, S. 478.

19 Doron Rabinovici: Suche nach M. Roman in zwölf Episoden, Frankfurt a. M. 1997, S. 47.

20 Vgl. Thomas Wallner: »Geschichtsverlust – Gesichtsverlust«. Generationsbeziehungen im Familienroman deutsch-jüdischer Autoren der »zweiten Generation«, in:

Generation«, wird als »Schmerzpaket zahlloser Tode« charakterisiert, »nichts als ein Erinnerungsbündel«²¹:

»Gitta und Mosche Morgenthau waren als Juden geboren und aufgewachsen, besterbt und zusammengetrieben, eingepfercht und ausgehungert worden, aber Gott, sagte die Mutter, brauche sie nicht zu kümmern, er habe sich um sie schließlich auch nicht gekümmert (...) Die Eltern sagten nie, dass sie bloß für ihn überlebt hätten, doch er hörte ihr Seufzen, sah in den Augen des Vaters, dass sein Sohn der Vorwand ihrer Existenz hätte sein können, wenn die Toten dereinst fragen mochten, warum sie beide nicht ebenfalls umgebracht worden waren, und nachts, soviel wusste Dani Morgenthau, tauchten die Ermordeten in den Träumen seiner Alten auf und fragten sie aus. All ihre Gefühle der Schuld – er sog sie auf.«²²

Schon im Kindesalter führt diese intergenerationelle Schuldübertragung dazu, dass Dani, wo immer irgendjemand an irgendetwas schuldig wird, sich auf diese Schuld wirft in dem Verlangen, sie zu tragen: »ich war's, ich bin's gewesen, ich hab's getan.« Die negative generationelle Dynamik äußert sich in körperlichen Symptomen: Sobald in seiner Umgebung ein Vergehen geleugnet wird, reagiert er mit Juckreiz und Hautausschlag. In seiner willfähigen Geständniswut reißt er jede verschwiegene Schuld an sich, die nicht er, sondern andere begangen haben. Indem er diejenigen entschuldigt, die schuldig sind, hält er ihnen den Spiegel vor und wird damit zum Rächer, der regelrecht Schuld entreibt. So verwandelt sich Dani in das in Mullbinden eingewickelte Phantom Mullemann – einen nur aus Verbandsstoff bestehenden Mumien-Menschen, ausdrücklich wird auf den »Muselmann« verwiesen, im Lager-Jargon die Bezeichnung für jene Häftlinge, die alle Hoffnung aufgegeben hatten und nur mehr als wandelnde Leichname existierten, ja, in Fetzen auf das Ende warteten.²³ Ganz Wien verfolgt diesen in der Stadt umhergeisternden »Wiedergänger des schlechten Gewissens«²⁴, der durch seine ostinate Selbstbeziehung Angst und Schrecken auslöst, Täter aus der Deckung aufstört und Schuldeingeständnisse provoziert.

Björn Bohnenkamp u. a. (Hrsg.): *Generation als Erzählung. Neue Perspektiven auf ein kulturelles Deutungsmuster*, Göttingen 2009, S. 243–257.

21 *Doron Rabinovici*: *Suche nach M.*, S. 114.

22 *Ebd.*, S. 70f. und S. 83.

23 Zum Terminus »Muselmann« und seiner Bedeutung in der Holocaust-Literatur und -forschung vgl. *Giorgio Agamben*: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt a. M. 2003, S. 36–75.

24 *Manuel Gogos*: *Philip Roth & Söhne. Zum jüdischen Familienroman*, Hamburg 2005, S. 267.

Einen anderen Weg geht Arieh. Er entwickelt ein untrügliches Gespür für die Täter und nutzt sein Talent der Mimikry, um ihr Aussehen und Verhalten zu kopieren und so auf ihre Spur zu gelangen. Er will die »Erzfeinde seiner Abkunft bekämpfen«²⁵, als Nazi-Jäger bringt er einen Neonazi um, setzt sich nach Israel ab und liefert dem israelischen Geheimdienst die Feinde des Landes ans Messer, entsagt am Ende jedoch der Jagd auf Verbrecher. Gegenüber seinem früheren Schulfreund Dani, dem es nicht gelingt, aus der Perspektive der Opfer herauszutreten, stellt Arieh unmissverständlich heraus:

»Ich bin kein Opfer, und ich werde nie eines sein. Auch mein Vater (...) war kein gebrochener oder armer Mann; er war stark, humorvoll, erfolgreich. Die Leute tuscheln: »Ein Überlebender«, und meinen: »Er war im Lager, aber dabei ist er so ein netter Kerl, und lebensfroh!« Weshalb sollten sie denn nicht lebensfroh und nett sein? In den Augen dieser Leute müssen die Überlebenden ehrloser als die Ermordeten gewesen sein (...) Würde jemand nicht umgebracht, dann wird gefragt, wieso er durchkommen konnte, ob er jemanden verriet, sich verkaufte, ein Henkershelfer war; schlechthin über Leichen ging. Streitet er alle Verdächtigungen ab und leidet dennoch wie jeder normale Mensch unter solchen Vorwürfen, wird er bedauert, für seelisch zerrüttet erklärt, werden die Gefühle der Überlebenschuld diagnostiziert. Das Überlebenssyndrom? Dass ich nicht lache! Wenn das Überleben eine Krankheit ist, dann will ich nicht gesund oder normal sein.«²⁶

Angesichts eines Gemäldes, das den Titel Ahasver trägt, der zu Recht als »christliche Erfindung«, ja, »antisemitische Fabel«²⁷ dechiffriert wird, rückt die israelische Historikerin Navah Bein aktuelles Jüdischsein in den Blick, das sich nicht mehr nur negativ über die Shoah, über Anfeindung und Antisemitismus definiert:

»So wollten und so wollen sie uns seit jeher sehen; in Fetzen, von Wunden umkränzt, zerschlagen, eingeschnürt und verletzt. Der Ewige Jude war und ist ihnen eine Ausstellung wert. Die Väter haben ihn als Untermenschen hingerichtet, die Söhne richten ihn als Heiligen her. Das jüdische Überleben, das israelische Selbstbewusstsein, der Jischuw, die Pioniere, die Chaluzim von Petach Tikvah oder Zichron Yaakov, die Kibbuzniks aus Degania, das Treiben in Tel-Aviv interessieren hier niemanden.«²⁸

25 *Doron Rabinovici*: Suche nach M., S. 48.

26 Ebd., S. 219.

27 Ebd., S. 207. Vgl. *Alfred Bodenheimer*: Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne, Göttingen 2002.

28 Ebd., S. 203.

Statt in Verpflichtungs- und Schuldgefühlen der Elterngeneration gegenüber verstrickt zu bleiben, entwickelt Arieh in einem dann doch nicht abgeschickten Brief an Dani die Vorstellung von einem der Zukunft zugewandten selbstbestimmten Leben:

»Du machst den Fetzenjud. Manchmal frage ich mich, ob Du Dich an den Verbrechern rächst oder Dich mit ihnen versöhnst, wenn Du an ihrer Stelle beichtest (...) Welch ein Theater! Ein Rollenspiel (...) Ich werde die Maskeraden und die Tarnung hinter mir lassen (...) Nicht in den Banden der Zeit eingelegt zu sein wie eine Mummie, allen Techniken der Konservierung eine Absage erteilen, die Schichten abstreifen, die Knoten aufdröseln, ihrer Verknüpfung nachgehen, die Knubbel ertasten, die Riemen umschnüren und ablösen, das ist Erinnerung. Und dann werfen die Mullemänner die Binden ab, rollen sie wieder auf, folgen ihren Bahnen, gehen die Pfade zurück, die sie mit Mull abgesteckt haben und finden aus dem Labyrinth.«²⁹

Hinsichtlich des Stigmas der Vergangenheit ist »Suche nach M.« exemplarisch für die neuere deutsch-jüdische Literatur der 1990er-Jahre. Dabei ist für Doron Rabinovici charakteristisch, dass er »die jüdische Diaspora-Situation ausdrücklich mit der von Migranten in einem Europa der Jahrtausendwende analogisiert.«³⁰ Kaum zufällig führt Ariehs und Danis Weg zur Identität als Jude über die Solidarität mit anderen missachteten Minoritäten in Österreich: Das Sichererkennen im Anderen deckt die gemeinsame Diskriminiertheit wie die gemeinsame Herausforderung auf, sich in zwei Kulturen zu bewegen und sich doch als »normales« Mitglied beider zu behaupten.³¹

Bei Arieh werden ausländerfeindliche Übergriffe österreichischer Nazis auf einen Schwarzen zum Auslöser der Einsicht, dass Juden derselben rassistischen Bedrohung ausgesetzt sind wie Schwarzafrikaner oder Türken. Zum Wendepunkt für Dani wird die Teilnahme als Geschworener an einer Gerichtsverhandlung, bei der ein junger Türke, Yilmaz Akan, wegen Mordes an einem Landsmann angeklagt ist. Die Voreingenommenheit, mit welcher der Richter die kulturelle Andersartigkeit gegen den Angeklagten verwendet, konfrontiert Dani mit der »eingemeindeten Fremde«, dem »Exil mitten in der Stadt«³², in dem offensichtlich nicht nur die Wiener Türken wohnen:

29 Ebd., S. 259.

30 *Doerte Bischoff*: Herkunft und Schuld. Identitätsverhandlungen in Doron Rabinovici »Suche nach M.«, in: *Barbara Thums* u. a. (Hrsg.): *Herkünfte historisch – ästhetisch – kulturell*, Heidelberg 2004, S. 249–279, hier S. 266.

31 *Matthias Beilein*: Unter falschem Namen. Schweigen und Schuld in Doron Rabinovici »Suche nach M.«, in: *Monatshefte* 97 (2005), S. 250–269, bes. S. 254ff.

32 *Doron Rabinovici*: *Suche nach M.*, S. 77, das folgende Zitat S. 76.

»Solche Nebentöne konnte Dani Morgenthau ausmachen, denn in Wahrheit machten diese Dissonanzen ihn aus, lebte er im Zweiklang verschiedener Harmonien, kannte er die Weisen, die seinen Eltern noch im Kopf herumgingen, genau so wie die Volkslieder des Alpenlandes. Morgenthau wusste, dass Yilmaz ebenfalls im Widerhall fremder Melodien gelebt hatte.«

Globale interkulturelle Osmose

Diese Parallelisierung ist in Rabinovicis zweitem Roman »Ohnehin« (2004) erzählerisch noch stärker ausgebaut. Sichtlich inspiriert von Robert Schindels Roman »Gebürtig« (1992) entfaltet dieser von der Literaturkritik zwiespältig aufgenommene Wien-Roman in 10 Vignetten ein vielstimmiges Geflecht unterschiedlichster »Gebürtigkeiten«³³. Der *Wiener Naschmarkt* fungiert als Drehscheibe, der die verschiedenen Figuren aus dem Freundes- und Bekanntenkreis von Stefan Sandtner, der im Zentrum des Romans steht, miteinander in Beziehung bringt.

»In dieser Gegend war bereits seit Jahrhunderten nicht bloß deutsch, sondern ebenso italienisch, jiddisch, griechisch, türkisch, tschechisch, serbisch oder polnisch gesprochen worden, doch wäre es allzu billig, ein idyllisches Bild zu zeichnen von bunter Vielfalt und froher Harmonie.«³⁴

Als »Zentrum der Zuwanderung«³⁵ wurde dieser größte und bunte Markt in ganz Wien³⁶ in den letzten Jahren zum *Schauplatz einer neuen Urbanität im Zeichen der »globalen interkulturellen Osmose«*³⁷. Neben bodenständigen österreichischen Ständlern verkaufen hier die aus Zypern zugewanderte griechische Marktfamilie Alexandrus und die aus Anatolien stammende türkische Familie Ertekin seit vielen Jahren nebeneinander Obst und Gemüse. Als die in Österreich aufgewachsene Ertekin-Tochter vom Sohn der Standnachbarn

33 Vgl. Günther Scheidl: Renaissance des »jüdischen« Romans nach 1986, in: *Anne Betten/Konstanze Fliedl* (Hrsg.): Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich, Berlin 2003, S. 132–148.

34 Doron Rabinovici: Ohnehin. Roman, Frankfurt a. M. 2005, S. 178. Die folgenden nichtmarkierten Zitate in diesem Abschnitt sind aus dieser Ausgabe. Vgl. Paul M. Lützel: Einmal muss doch Schluss sein, in: DIE ZEIT vom 29. Juli 2004.

35 Ebd., S. 18.

36 Vgl. Maria-Regina Kecht: Literarische Topographie der Einwanderung: Rabinovicis Roman »Ohnehin«, in: Österreich in Geschichte und Literatur 52 (2008), S. 35–43; Matthias Beilein: Auf diesem Markt ist Österreich. Doron Rabinovici »Ohnehin«, in: J. Manuel Barbeito (Hrsg.): Nationale Identitäten und europäische Literaturen, Bern 2008, S. 93–104.

37 Jan Nederveen Pieterse: Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural, in: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1998, S. 87–124, hier S. 103.

schwanger wird, verschärfen sich die gegenseitigen ethnisch-nationalen Animositäten ihrer Herkunftsländer ...

Als Facharzt für Neurologie und Spezialist für Gedächtnisforschung begleitet Sandtner einen Bekannten aus Kindertagen, den 80-jährigen Dr. Herbert Kerber, der »vergaß, was er vergessen machen wollte«³⁸. Sein Bewusstsein ist im Jahr 1945 regelrecht »eingefroren«³⁹: mit frappierender Genauigkeit erzählt er, wie er sich als SS-Mann verstecken müsse. Während die Tochter dem Vater in inszenierten Verhörsituationen ein Schuldgeständnis entlocken will, möchte der Sohn, der eigenen Karriere willen, die Toten lieber ruhen lassen. Die Diskussion um die *Notwendigkeit von Erinnern und Vergessen, Verschweigen und Reden, Verdrängen und Eingestehen* verbindet diesen Erzählkreis mit Kerbers Nachbarn und Shoah-Überlebenden Paul Guttman aus der Bukowina, der in Wien zu einem erfolgreichen Kunsthändler avancierte, sowie dem jungen russisch-jüdischen Intellektuellen Lew Feininger, dessen Eltern von Moskau nach Israel und schließlich in die Donaumetropole emigrierten. Bei der Errichtung eines Mahnmals für die ermordeten Juden auf einem katholischen Friedhof irgendwo zwischen Wiener Neustadt und Mauthausen soll Lew die Rede halten. Zu seinem Erstaunen schlagen die heimischen Christen ihr Kreuz vor der Inschrift und sprechen ihr Gebet im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, ja, der Priester segnet das Monument für die Juden und besprengt es mit Weihwasser. »Dieser Gedenkstein ist wichtig«, sagte Lew, weil im Nachbarort noch die Waffen-SS geehrt werde.« Sandtner steht in der Menge hinter den Honoratioren und hört, wie einer der Eingesessenen seiner Frau zuraunt: »Ich finde, das geht in Ordnung. Da ist das Denkmal für die Juden, und dort wird jenes für den Kameradschaftsbund stehen. Das haben wir gemeinsam beschlossen. Zum Ausgleich.«⁴⁰

Ohne die Einzigartigkeit der Naziverbrechen irgendwie infrage zu stellen, weist Rabinovici aufschlussreiche *Parallelen rassistischer Missachtung von Migranten* auf und erweitert den Blick über österreichische Juden hinaus auf *andere ethnisch-religiöse Minderheiten* wie etwa die Muslime⁴¹, denen man in Österreich keine eigenen islamischen Gräberfelder zugesteht. Oder auf Patrique Mutabo, Sohn eines kongolesischen Diplomaten: Obwohl er, in der Do-

38 *Doron Rabinovici*: Ohnehin, S. 66.

39 Ebd., S. 26.

40 Ebd., S. 93.

41 Im Blick auf das umstrittene Kölner Gerichtsurteil zur vorgeblichen Rechtswidrigkeit der Beschneidung sieht Rabinovici explizit »eine seltene Einigkeit zwischen« Juden und Muslimen, werden sie doch gezwungenermaßen durch das Urteil »zur gemeinsamen Schnittmenge« gesellschaftlicher Ausgrenzung. Vgl. *Doron Rabinovici*: Kastrationsängste. Die Beschneidung ist ein Kulturgut, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 11. Juli 2012.

naumetropole geboren und aufgewachsen, echtes Wienerisch spricht, macht er sich nur seiner Hautfarbe wegen verdächtig. Flora Dema, eine Filmemacherin aus dem Kosovo, die von der Kunstakademie in Belgrad relegiert wurde, arbeitet mit ihrem Kameramann Goran Boskovic an einem Videoprojekt, das die Reaktionen von Wiener Passanten auf Asylanten und Migranten dokumentiert. »Unser Video handelt vom heutigen Rassismus! Von eurem Rassis-mus!«⁴², gibt Goran Sandtners Freundeskreis zu verstehen. In seinen Alpträu-men wird der Papierlose, der als Deserteur der serbischen Armee ständig in Angst lebt, abgeschoben zu werden, von den »Leichenhaufen«⁴³ und Greuel-taten des Balkankriegs bedrängt. Kein Wunder, wirft er doch seiner österrei-chischen Umgebung vor, dass sie nur die Untaten der Vergangenheit beschwört, vor der in der Alpenrepublik aktuell grassierenden Fremdenfeind-lichkeit und den Kriegsverbrechen vor der eigenen Haustür jedoch die Augen verschließt. Mit Blick auf den zerfallenen Vielvölkerstaat Ex-Jugoslawien kom-mentiert Flora Dema die Amnesie des SS-Manns Kerber: »Wo ich herkomme, würde der Alte gar nicht auffallen. Die Krankheit ist dort jetzt eine Epidemie. Alle sind da eingefroren in der Vergangenheit.«⁴⁴

Gegenseitige Irritationen und Dissonanzen

Die Unmöglichkeit eines unkomplizierten Miteinanders zwischen Juden und Nichtjuden angesichts der »Erblast des Geschehenen«, die »Demarkationsli-nie unterschiedlicher Gefühlswelten, die Juden von Österreichern und Deut-schen trennt«⁴⁵, verdichtet bereits Rabinovicis Erzähldebut »Papirnik« (1994) im Bild vom »gespannten Stacheldraht«, der zwischen Juden »und dem Rest der Stadt zu verlaufen«⁴⁶ scheint. Der Kurzgeschichtenband ist nicht von ungefähr Robert Schindel gewidmet, der in seinem Roman »Gebürtig« für das vertrackte Verhältnis gegenseitiger Unerreichbarkeit, das selbst zwi-schen befreundeten Juden und Nichtjuden in der Generation der Nachgebore-nen besteht, die Metapher einer »gläsernen Wand«⁴⁷ geprägt hat: Wie eine gläserne Wand stehen die Naziverbrechen zwischen ihnen, Dan Diners These einer »negativen Symbiose«⁴⁸ wird hier literarisch durchbuchstabiert.

42 *Doron Rabinovici*: Ohnehin, S. 83.

43 Ebd., S. 143.

44 Ebd., S. 145.

45 *Doron Rabinovici*: Angeln aus christlicher Sicht, S. 67.

46 *Doron Rabinovici*: Papirnik. Stories, Frankfurt a. M. 1994, S. 36.

47 *Robert Schindel*: Gebürtig. Roman, Frankfurt a. M. 1992, S. 12 u. ö.

48 *Dan Diner*: Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz, in: *ders.* (Hrsg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Frankfurt a. M. 1987, S. 185–197.

Für interreligiöses Lernen besonders herausfordernd ist dabei der großzünftig eingemeindende *Philosemitismus*, mit dem oft nur ein schlechtes Gewissen kaschiert wird. An diesem »Gemenge aus Anmaßung und Ignoranz«⁴⁹ stört sich Doron Rabinovici im Alltag sogar noch mehr als am Antisemitismus! »Alleinig Positives von Juden zu sagen«, diese *neue Korrektheit* weist Lew Feininger aufs Schärfste zurück:

»das sei die Illusion vom Überlebenden, von einem, der bloß als süßer Jude oder als Jud Süß wahrgenommen werden könne, alleinig in dieser Dualität, nicht unähnlich jenen kitschigen Heiligenkarten, diesen Wackelbildern, auf denen die Gottesmutter oder der Erlöser je nach Blickwinkel zwinkert oder gen Himmel linst.«⁵⁰

Tom Wandruschka, Student an der Filmakademie, fragt:

»Warum soll ich gezwungen werden, von einem Menschen bloß noch Gutes zu sagen, nur weil er dem Judentum angehört. Das ist doch der wahre Rassismus. Ich will mich nicht einer ideologischen Kaste unterwerfen, die bestimmt, was wie öffentlich formuliert und wozu geschwiegen werden muss.«

Als Bärbl Kerber merkt, dass ihr mit dem sympathischen Lew Feininger ein jüdischer Nachgeborener gegenüber sitzt, sucht sie ihre Schuldgefühle durch eine »idiotisch« wirkende philosemitische Solidarisierung zu sublimieren. »Denke sie, weil ihr Vater Juden gehasst habe, sei es ihr Auftrag, Juden auf Teufel komm raus zu lieben?«⁵¹, weist Lew dieses Ansinnen entschieden zurück:

»Du würdest am liebsten eine antifaschistische Pyjamapartie veranstalten und in Häftlingskleidern herumlaufen. Du bist kein SS-Opfer. Hörst du? Und mich wirst du auch zu keinem machen. Ich bin kein Opfer. Meine Verwandten waren welche, gewiss. Ich nicht. Verstehst du? Ich nicht. Was hast du gesagt? »Wir Kinder von Opfern und Tätern?« Meinst du, wir wären eine einzige große Familie? Eine Art Mischehe aus Juden und Nazis? Eine Täteropfermischkulanz (...) Die Mischpoche von Auschwitz? Wir Kinder? Ich will kein Kind mehr sein. Ich bin erwachsen. Du auch. Es ist an der Zeit.«⁵²

Satirischer Höhepunkt und zugleich die erzählerisch stärkste Szene des ganzen Romans ist die Schilderung eines *Symposiums im Zentrum Wiens*, das Juden

49 *Doron Rabinovici*: Ohnchin, S. 152.

50 Ebd., S. 43.

51 Ebd., S. 117.

52 Ebd., S. 119.

und Philosemiten, Zeitzeugen und Nachgeborene, Orthodoxe und Säkulare »im Festsaal eines Geldinstituts«⁵³ versammelt. Initiiert von »noblen nichtjüdischen Menschen« – darunter ein Akademiker »aus streng christlichem Haus«, der »kurz vor dem Übertritt zur jüdischen, oder wie es in Österreich verschämt hieß, mosaïschen Religion« steht – trifft dazu auch »eine Schar ultraorthodoxer Familien« ein: »Männer mit schwarzem Kaftan, mit Schläfenlocken und der Kippa auf dem Kopf, Frauen in langen Röcken und mit Scheitel.«⁵⁴ Sie sind gekommen, weil Rabbiner Elijah Blumental, einer der wenigen Überlebenden des Warschauer Ghettos, eine Ansprache halten soll. Schon sein Aussehen – er trägt einen seidenschwarzen langen Mantel und einen Schtreimel auf dem Kopf – weist ihn als Symbol jüdisch-chassidischer Kultur aus. »Der lange weiße Bart und die Pejes umkränzten sein durchfurchtes Antlitz. Originalverpackt, nannte ihn Lew Feininger.«⁵⁵ Er besucht zusammen mit Sandtner den Anlass und schließt sich den Angehörigen der Israelitischen Kultusgemeinde an,

»die nicht besonders religiös waren, ja, vielleicht gar nicht an Gott glaubten, doch zumeist in jüdischen Organisationen arbeiteten, in ihren Periodika schrieben, die einschlägigen Gedenkrituale, Vorträge und Diskussionen besuchten.«⁵⁶

Der abgründige Witz der Szene rührt daher, dass Blumental in seiner Muttersprache vorträgt (Rabinovici verwendet den von Juden benutzten Ausdruck »Mameloschn«) und seine Rede von einer Judaistin *politisch korrekt*, aber inhaltlich falsch übersetzt wird.⁵⁷

»Der greise jüdische Gelehrte, der den Aufstand des Warschauer Ghettos miterlebt hatte, redete nicht Deutsch, sondern antwortete den anderen Diskutanten in einem feinen, reinen Jiddisch, wie es die Nichtjuden im Saal noch nie vernommen hatten. Eine Studentin der Judaistik sollte die Worte des gesetzestreuen Geistlichen ins Deutsche übertragen, die Ausführungen des Zeitzeugen aus Warschau, von dem erwartet werden durfte, er würde von den Heroen des Widerstands erzählen, von ihrem Kampf aller Hoffnungslosigkeit zum Trotz, von ihrer Entschlossenheit, die Waffen zu ergreifen, um nicht wehrlos zu sterben, um der Welt und zukünftigen Generationen zu beweisen, dass Juden sich wehren konnten und nicht geboren waren, nichts als Opfer zu sein. Doch der Rabbiner dachte

53 Ebd., S. 94.

54 Ebd., S. 94f.

55 Ebd., S. 95.

56 Ebd., S. 96.

57 Vgl. *Martin A. Hainz*: Miniatur-Kakanien. Doron Rabinovici: Ohnchin, in: *Wespennest* H. 137 (2005), S. 105.

nicht daran, die jungen Partisanen des Ghettos, zumeist areligiöse Zionisten und Linke, zu loben. Die streng Orthodoxen hatten nämlich damals nicht zum Gefecht gerufen, sondern befohlen, jedes Draufgängertum zu unterlassen.⁵⁸

Aufgrund der Aussichtslosigkeit der Schlacht sei es richtig gewesen, die Verluste möglichst gering zu halten, führt der Rabbiner mit typisch jiddischer doppelter Verneinung aus:

»diese Jungen wären gar keine Helden nicht gewesen, nicht klug nicht und auch nicht vernünftig nicht, und die Judaistin, die ihren Ohren nicht trauen mochte, die unmöglich glauben konnte, dass der alte Mann neben ihr wirklich so etwas Ungeheuerliches von sich zu geben imstande war, dass der Gottesfürchtige solch einer Blasphemie fähig wäre, noch dazu mitten in einer Gedenkstunde für den Warschauer Aufstand, vergaß alles, was sie als Linguistin bisher gelernt hatte, blieb unverdrossen bei ihren Erwartungen und ließ sich nicht befremden, sondern übersetzte, wie tapfer die Kämpfer gewesen waren, wie heldenhaft, wie klug auch und wie vernünftig (...) Während die ultraorthodoxe Fraktion der Wissenschaftlerin nicht zuhörte, sondern bloß ihrem religiösen Leitstern, ihrem Gelehrten lauschte, folgten die Nichtjuden im Raum alleinig den pathetischen Ausschmückungen der Frau, und derweil die Frommen sich an der Weisheit ihres Rabbis berauschten und zu jedem seiner Sätze mit leisem Lächeln nickten, schauten die anderen sehr weihvoll drein, aber beide Seiten bekundeten, wie zufrieden sie waren. Bloß jene, die nicht zur einen und nicht zur anderen Gruppe ganz gehörten, bemerkten, wie die zwei Versionen des Vortrags, jiddisches Original und deutsche Kopie, sich verzweigten, vernahmten die Dissonanz, ein Knirschen, als drohe ein Zug aus den Schienen zu springen, weil die Geleise mit einemmal auseinanderliefen.⁵⁹

Als eine ausgebildete Übersetzerin dem Vorgang Einhalt gebieten will, entsteht unter den säkularen Juden eine heftige Auseinandersetzung. Unverrichteter Dinge verlässt sie den Saal:

»Die christlichen Gäste blickten verwirrt umher (...) Sie waren herbeigekommen, um ihre Gesinnung gegen den Judenhass zu bekunden, und was mussten sie nun mit ansehen, Judenhass im eigentlichen Sinne des Wortes (...) Der Rabbiner sprach weiter; die Judaistin übersetzte ihn unverdrossen falsch. Die Nichtjuden blickten wieder weihvoll. Die Ultraorthodoxen nickten zu den Ausführungen ihres seidenschwarzen Gurus. Manche der liberaleren Juden schmunzelten leise vor

58 *Doron Rabinovici: Ohnchin*, S. 97.

59 *Ebd.*, S. 98f.

sich hin. Jede Gruppe hörte etwas vollkommen anderes, doch vielleicht schienen alle ebendeshalb in ihren Anschauungen gleichermaßen bestätigt.«⁶⁰

Am Ende gerät die Erzählung vollends zur chassidischen Anekdote⁶¹: Lew Feininger nähert sich in einem ruhigen Augenblick nach dem Vortrag dem Rabbiner, erläutert ihm in Hebräisch, was vorgefallen ist, und fragt, ob er nicht gemerkt habe, dass seine Darstellungen im Deutschen verzerrt worden sind. »Da lächelte der Alte verschmitzt, stieß ein Glucksen hervor, ein Meckern, und antwortete auf jiddisch: »Jetzt, wo Sie sagen ...« Eine Bekannte von Sandtner kommentiert lapidar: »Wahrscheinlich horcht bei solchen Gedenkstunden ohnehin kaum jemand zu (...) Frei nach dem Motto: Schlafen gegen Faschismus.«⁶²

Wer hätte gedacht, dass wir mit dem Messias verwandt sind

In »Andernorts« ist es Rudi Klausinger, der »als Hebräer wiedergeboren werden«⁶³, sich im Judentum eingemeinden möchte: Er hat Judaistik, Jiddisch und Hebräisch studiert, kennt die Gebete und Gebote und weiß mehr über Thora und Talmud als viele, die in jüdischen Familien aufgewachsen sind. Er fühlt sich als Jude und will zum Judentum übertreten. Mehr noch: Er wähnt sich als unehelicher Sohn eines Überlebenden, fahndet nach dem Liebhaber seiner Mutter und glaubt ihn in Ethans Vater Felix gefunden zu haben. Ausgerechnet Klausinger, der Goi und Rivale im Kampf um die Professur in Wien, soll Rosens Halbbruder sein! Die beiden sind Kontrahenten einer hitzig geführten Feuilletondebatte, die sich an Rosens Polemik gegen einen Nachruf auf Dov Zedek entzündete, den Klausinger für eine Wiener Zeitung schrieb. Die wesentlichen Passagen des angefeindeten Artikels stammen indes von Ethan Rosen selbst – es sieht ganz so aus, als vertrete er in dem einen Land eine andere Meinung als im anderen! Vor Jahren äußerte er in einer israelischen Zeitung Kritik an den Gruppenreisen israelischer Jugendlicher nach Auschwitz, wie sie Dov Zedek organisierte – jetzt hält er in Wien, so wirft ihm Klausinger vor, die Notwendigkeit solcher Erinnerung an die Shoah hoch. Dabei ist Ethan bewusst: »Was er in Wien sagte, musste in Tel Aviv falsch klingen und umgekehrt.«⁶⁴

60 Ebd., S. 100.

61 *Dirk Niefanger*: »Wie es gewesen sein wird«: Opfer und Täter bei Doron Rabinovici, in: *Gerd Bayer/Rudolf Freiburg* (Hrsg.): *Literatur und Holocaust*, Würzburg 2009, S. 193–212, hier S. 208.

62 *Doron Rabinovici*: *Ohnehin*, S. 101.

63 *Doron Rabinovici*: *Andernorts*, S. 266.

64 Ebd., S. 37.

Als sein Vermächtnis hinterlässt Dov Zedek, der in Israel eine neue Gesellschaft mit aufbaute und sogar einen neuen Namen annahm, auf einer Tonbandaufzeichnung, dass er nicht ständig als Zeitzeuge wie ein »Spielzeug für Pubertierende«⁶⁵ herumgereicht werden will:

»Ich hetze von einem Event zum anderen, als ginge es wieder um mein nacktes Leben. Was den Mördern mit ihrem Hass nicht gelang, schaffen ihre Kinder und Kindeskinde in ihrer Güte. Es ist ein Fluch. Ich werde zum Flüchtling. Die Toten sind mir auf den Fersen. Ich bin dazu verdammt, den Ewigen Juden zu geben (...) Ich zeige mich den Kindern jener, die einst meinen Tod wollten (...) Diese Sprösslinge christlichen Glaubens verehren mich wie ein Märtyrer. Für sie macht mich kein Fluch zum wandernden Ahasver und Handelsreisenden der Erinnerung, sondern ein Wunder. Sie zelebrieren meine Wandlung als zentrales Ritual einer Messe. Mein Leid ist für sie keine Schmach, sondern eine Passionsgeschichte.«⁶⁶

Ethan warnt Rudi, der von Dina und Felix Rosen in die Familie aufgenommen wird und sich dadurch verjüngt fühlt:

»Das Judentum ist eine Alterserscheinung. Diese Jungen, die zunächst mit freiem Antlitz und frischen Ansichten in die Welt stürmen, werden irgendwann müde, und ihre Gesichter zerfließen, ihre Nasen werden länger, und ihre Augen trüben sich ein, bis alle meinen, sie schauten abgeklärt. So werden sie zu alten Juden. Und sie, die nie an Gott glaubten, die über Koalition und Armee lästerten, die jeden Freitag in die Disco und in die Bar liefen, die Nächte durchmachten und Joints rauchten, zünden unversehens am Schabbath die Kerzen an, segnen Brot und Wein – alles wegen der Kinder, sagen sie zunächst –, und dann beginnen sie auf einmal die überkommenen Ressentiments und ihre eingefleischten Ängste zu lieben. Ängste, von denen niemand ahnte, dass sie die überhaupt haben. Ängste, vor denen sich alle anderen fürchten müssen.«⁶⁷

»Anderorts« sprüht nur so vor irrwitzigen Ideen, sein Gipfel ist das groteske Projekt eines ultraorthodoxen Rabbiners, der den Messias im Reagenzglas erschaffen will. Rabbi Jeschajahu Berkowitschs skurrile Theorie: Der Messias wurde bereits vor Jahrzehnten gezeugt, allerdings nie geboren. Seine Mutter konnte ihm kein Leben schenken, weil sie, schwanger, erschossen wurde; der Vater wurde vergast. Mittels der DNA seiner allernächsten männlichen Nachfahren will er den Embryo aus der Retorte wiederauferstehen lassen! Mit kabbalistischen

65 Ebd., S. 48.

66 Ebd., S. 64–66.

67 Ebd., S. 195.

Berechnungen will der Rabbi herausgefunden haben: Felix Rosen, Ethans Vater, ist der einzige noch lebende Messias-Verwandte. Daher bietet er dem Sohn im Austausch für eine Samenspende eine neue Niere für seinen todkranken Vater an:

»Sie mögen keine Tefillin legen, nicht koscher essen, den Schabbath nicht halten und die hohen Feiertage nicht begehen, aber Sie können uns Ihr Sperma geben und sich unserem Projekt verschreiben. Es geht um das Vermächtnis, um das Erbe, um eine Hypothek aus der Vergangenheit.«⁶⁸

wirbt Berkowitsch, eine religiöse Autorität im Land, um Ethan Rosen.

»Erscheine der Messias, werden (...) auch die palästinensischen Leiden überwunden sein und Juden und Araber in Frieden miteinander leben. Es würde kein Arm geben und kein Reich. Von ihm werde nur verlangt, hier in dieser Klinik die Abteilung für Genetik aufzusuchen.«⁶⁹

»Rabbi, sind Sie total meschugge? Sie wollen den Messias klonen? Wie Dolly, das Schaf?«⁷⁰, entgegnet ihm Ethan Rosen, der den fanatischen Genetik-Rabbiner für einen »Fundamentalisten«⁷¹, ja, für einen »jüdischen Mullah«⁷² hält. Nach genetischen Tests, denen sich Rosen und Klausinger für die Spenderniere unterziehen, stellt sich heraus, dass Felix' bester Freund, Dov Zedek, der leibliche Vater von Ethan und Rudi, doch nicht der Sohn von Felix Rosen ist – »Geheimnisse waren nun einmal der Kern aller Familien. Ohne Märchen keine Erziehung. Ohne Dunkel kein Elternzimmer. Ohne Heimlichkeit kein Heim.«⁷³

Unter den trauernden Angehörigen und Freunden bricht denn auch bei der Totenfeier für Felix Rosen offener Streit zwischen Fundamentalisten und laizistisch eingestellten Juden aus: »Angesichts des Toten gelte es, sich mit Gebot und Gebet zu wappnen«, ruft Berkowitsch.

»Der jüdische Staat müsse verteidigt werden, nicht bloß militärisch, sondern spirituell. ›Mit Beten und nicht nur mit Raketen.‹ Wer nicht wolle, dass die Nazis am Ende doch noch siegten, müsse zur Schrift zurückkehren.«⁷⁴

In seinem Nachruf widerspricht ihm Onkel Jossel: »Felix war Atheist (...) Von orthodoxen Rabbinern hielt er gar nichts (...) Sie und ihre Siedler waren für ihn

68 Ebd., S. 178.

69 Ebd., S. 179.

70 Ebd., S. 178f.

71 Ebd., S. 175.

72 Ebd., S. 260.

73 Ebd., S. 234.

74 Ebd., S. 281f.

Rassisten, Faschisten, Khomeinis.«⁷⁵ Darüber entsteht Gezank und Gezeter unter den Trauernden: »>Ketzer< schreit Moische, der dickleibige Chassid aus dem Flugzeug, der Ethan damals mit seinem ledernen Gebetsriemen am liebsten an die Tradition gefesselt hätte. >Antisemit!< brüllt der Fromme, und Onkel Jossef antwortet: >Mutant! Degenerat!< >Jüdischer Nazi!<«, meldet sich ein anderer zu Wort, »>Was erwartest du? Die kommen direkt aus dem Mittelalter.< Einer meint zum Chassiden: >Lass dich nicht provozieren. Der ist doch nicht einmal ein Ketzer, sondern nebbich ein Ignorant.<<<

Am Ende gelingt es Rudi Klausinger die Wogen zu glätten, er fasst das Lebensproblem nicht nur von Felix Rosen, der es vom Kibbuz aus zu einem global agierenden Geschäftsmann brachte, in die tröstenden Worte:

»Er ging nicht in die Synagoge. Er lebte nicht nur in Israel. Er arbeitete auf allen Kontinenten und mit Menschen aus vielen Ländern. Sein Jerusalem war immer andernorts und überall zugleich. Er war im Zwischenraum zu Hause, wo ein Mensch auf den anderen trifft.«⁷⁶

Eigentlich leben wir alle heute in einer Art von Diaspora

»Ich war ein Wechselbalg verschiedener Länder und Kontinente, wurde dabei zum Überbleibsel jahrhundertalter Heimatlosigkeit und zum Mitbringsel neuer Migration.« Über Barbara Honigmann und Anna Mitgutsch hinaus konfrontiert uns Doron Rabinovici mit einer noch weitergehenden *Pluralität des Jüdischen*. Einmal mehr macht sein Erzählwerk deutlich: Es gibt nicht das eine Judentum, weder in der Diaspora noch in Israel, vielmehr gibt es lokal und global eine Vielzahl jüdischer Identitäten religiösen *und* säkularen Charakters. Ja, gerade als Jude, der sich (anders als Honigmann und Mitgutsch) selbst nicht religiös versteht, betont der österreichische Romancier: »Es ist im Judentum nicht ganz ausgemacht, ob es Schicksalsgemeinschaft, Kultur oder Religion ist.«⁷⁷ In drei Punkten lässt sich zusammenfassen, worin die besonderen interreligiösen Lernchancen seines literarischen Oeuvres liegen:

- Auf dem christlich-jüdischen Dialog lastet auch in der zweiten und dritten Generation der Opfer- und Täterkinder der *Schatten der Shoah*. Selbst zwischen befreundeten Juden und Nichtjuden in der Generation der Nachgeborenen ist im Wissen um die Monstrosität des größten Verbrechens der Menschheitsgeschichte ein unkompliziertes Miteinander nicht leicht mög-

75 Ebd., S. 283.

76 Ebd., S. 285.

77 *Martin A. Hainz* (Hrsg.): *Heilige versus unheilige Schrift*, S. 199.

lich. So sieht der deutsch-israelische Historiker Dan Diner Deutsche und Juden nach Auschwitz in einer »Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit« verstrickt, »ob sie es wollen oder nicht«:

»Beide leben in jeweils notwendig anderer, ja gegensätzlicher Weise mit der Erinnerung an das Ereignis, bzw. sind bemüht, ihr auszuweichen.«⁷⁸

Diese prekäre Gemengelage verschiedener, ja, gegenläufiger Gedächtnisse, die Diner als »*negative Symbiose*« bezeichnet hat, »wird auf Generationen hinaus das Verhältnis beider zu sich selbst, vor allem aber zueinander prägen.« Weit über die verkrampften Erinnerungs- und Bewältigungsrituale hinaus macht Rabinovici hellichtig beobachtete Befangenheiten, Irritationen und Dissonanzen zwischen Juden und Nichtjuden mit genuin literarischen *Stilmitteln distanzierender Komik und Ironie* besprechbar. Trotz fortbestehender Judenfeindschaft und gedankenlosem Alltagsantisemitismus (gerade auch in Österreich) ist die bemüht-beschämte neue Zuwendung eines schulterklopfenden, gönnerhaft-beflissenen *Philosemitismus* kaum weniger angebracht und verfehlt. Besonders anstößig ist die neuerdings aufgekommene vollmundige Beschwörung einer »jüdisch-christlichen Leitkultur Europas«, die leicht als politische Instrumentalisierung der Juden gegen den Islam zu durchschauen ist.⁷⁹

- Als Jude, der bewusst *zwischen Israel und Europa* lebt, hat Rabinovici ein besonderes Sensorium für die *unterschiedlichen Facetten heutigen Jüdischseins in der Diaspora und im jüdischen Staat*, der von Anfang an ein kultureller Schmelztiegel, ja, ein klassisches Einwanderungsland war:

»In Wien sind Juden Mitglieder einer kleinen Gemeinde, doch in Israel geraten sie in unzählige Gemeinden, Landsmannschaften und Parteiungen. Die einen fahren in einen Kibbuz, die anderen nach Tel Aviv, Haifa oder Gaza, einige suchen bedeutende Rabbiner auf; wieder andere beten mit einer Reformrabbinerin. Eine eigene Minderheit will nach Hebron, dem Mekka von Revanche und Ressentiment, um im Lande und dennoch nicht im Staate Israel, in einem Ghetto mit Absperrungen zu leben.«⁸⁰

Zugleich vermittelt Rabinovici in witzig-satirischer Überspitzung kritisch erhellende Innensichten der unter dem wachsenden Einfluss (ultra-)ortho-

78 Dan Diner: *Negative Symbiose*, S. 185f.

79 Hanspeter Heinz: *Kein banaler Philosemitismus! Zur Rede von der »jüdisch-christlichen« Kultur Europas*, in: *Herder Korrespondenz* 65 (2011), S. 65–69.

80 Doron Rabinovici: *Im Widerschein Israels Oder Der jüdische Staat in der Diaspora*, in: *ders.: Credo und Credit. Einmischungen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 54–60, Zitat S. 59.

doxer Kreise zunehmenden *religiös-kulturellen Polarisierung im zeitgenössischen Judentum*. Eine Referenz seiner jüdischen Identität und gleichzeitig ein wichtiges Artikulationsmoment jüdischer Lebensweise sind für den Wiener Romancier Humor und Selbstironie, ja, er setzt die Tradition des jüdischen Witzes gezielt in seiner Literatur ein und ist sich dabei der besonderen Positionen als Jude und Schriftsteller bewusst:

»Klar ist, dass diese Frage anders entschieden worden wäre, wenn ein Nichtjude geschrieben hätte. Einige der Witze werden als lustig empfunden, weil ich sie sage. Und das ist auch richtig so.«⁸¹

- Eine besondere Eigentümlichkeit seines Denkens und Schreibens besteht darin, dass Rabinovici die *jüdische Diaspora-Situation* mit Diaspora-Erfahrungen von *Migrantinnen und Migranten im Europa der Jahrtausendwende* analogisiert. Wie Ethan Rosen ist auch Doron Rabinovici ein Spezialist für hybride Lebensformen, für transnationale Mehrfachzugehörigkeiten und Verhaltensformen, Identitätsverflüssigungen und -überschreitungen. »Mischmasch und Melange« seiner eigenen Biografie haben ihn früh erkennen lassen, dass die Diaspora keine spezifisch jüdische Angelegenheit mehr ist, sondern *Modell für andere »post«- bzw. »transnationale« Situationen kulturell-religiöser Vermischung und globaler interkultureller Osmose*, in denen eine wachsende Zahl von Menschen und Minderheiten auf der ganzen Welt heute lebt:

»Es ist, als würden wir überall, alle, ob Juden oder nicht, in Zion oder Zürich, in einer globalen, multikulturellen Diaspora leben.«⁸²

81 Helene Schruff: Doron Rabinovici, S. 478.

82 Doron Rabinovici: Im Widerschein Israels, S. 58.

»Um ein guter Jude zu sein, müssen Sie nicht an den Allmächtigen glauben« – Vladimir Vertlib

»Unsere Grundkenntnisse der deutschen Sprache erhielten Viktor und ich von Jankel und Chaim. Die beiden Zwillinge, etwa in unserem Alter, waren die Kinder des ultraorthodoxen jüdisch-österreichischen Ehepaares Kahanovic (...) Jankel und Chaim sprachen deutsch, hebräisch und jiddisch, bald auch einige Worte russisch, Worte, die unsere Eltern lieber nicht hören sollten.«¹

Viktor stammt aus einer ukrainischen Kleinstadt und ist der beste Freund des heranwachsenden russisch-jüdischen Protagonisten von *Vladimir Vertlibs* (*1966) autobiografisch gefärbtem Roman »Zwischenstationen« (1999). Aus der Perspektive eines anfangs Fünfjährigen, der die Vorschule am Stadtrand von Tel Aviv besucht, am Ende als 15-Jähriger in der Boston Public Library Ärger wegen einer gefälschten Sozialversicherungsnummer bekommt, schildert Vertlib die *zehnjährige Emigrationsodyssee einer russisch-jüdischen Familie über drei Kontinente*. Diese Irrfahrt führt sie von Leningrad nach Israel, von dort nach Wien, über Rom und nochmals Wien, schließlich nach Amsterdam, ein zweites Mal nach Israel, via Österreich, Ostia und Antwerpen nach New York und Boston, wo die Familie abgeschoben wird und abermals im ungeliebten Österreich landet. Bereits Vertlibs Erzähldebut »Abschiebung« (1995) handelte von den traumatischen Wochen, die eine russisch-jüdische Familie in den USA verbringt, aufgerieben im Kampf gegen die Einwanderungsbürokratie und dem verdeckten Rassismus einer ihrem Selbstverständnis nach freiheitlichen Gesellschaft. Wien, »Drehscheibe der Ostemigration«, ist für die meisten nur Durchgangsstation, wo sie auf die Rückkehr-Erlaubnis in die Sowjetunion warten. Wie seine Eltern selbst nicht religiös, beschreibt der sechsjährige Ich-Erzähler von »Zwischenstationen« die Glaubenspraxis der Nachbarkinder, die selbstverständlich Kippa und Pejes tragen, mit unüberhörbarer Ironie:

»Chaim brachte mir einige Gebete bei, wobei er ganz schnell vor- und zurückwippte (...) Ich betete mit ihm, brachte Ausdrücke und Wörter durcheinander, reicherte die Gebete durch Eigenkreationen an: ›Schma Isrojel, Adonai, ob hier oder dort ist einerlei, elochejnu, Sauerei, die Welt ist nicht rund, sondern ein Ei.« Chaim und Jankel mussten so lachen, dass sie sich kaum mehr auf den Beinen halten konnten.«

1 *Vladimir Vertlib: Zwischenstationen. Roman, vom Autor überarbeitete Ausgabe* (Juni 2005), München ²2009, S. 43, das folgende Zitat S. 30f. Grundlageninformationen: *Brigid Haines: Poetics of the »Gruppenbild«*. *The Fictions of Vladimir Vertlib*, in: *German Life and Letters* 62 (2009), S. 233–240.

Eine Bewohnerin des alten Mietshauses, in dem fast ausschließlich russische Juden wohnen, bereitet russische Schtschi-Suppe mit viel Schweinefleisch, Kohl und Sahne zu, die Chaim und Jankel sichtlich genießen. Die sie beaufichtigende Frau Stelzmann empört sich:

»Die dürfen so was nicht essen. Für die ist das doch Sünde. Wenn wir nicht religiös sind, heißt es nicht, dass wir die Religion anderer nicht respektieren sollen.« Und sie fügte lachend hinzu: »Was wird wohl Gott dazu sagen?« »Ach was«, meinte die Nachbarin, »Gott ist schon seit Jahrzehnten im Krankenstand. Und wenn ich ihm beim jüngsten Gericht gegenüberstehe, werde ich ihm einiges zu sagen haben.« »Sie wissen doch, was am Tage des jüngsten Gerichts passieren wird«,

wirft ein älterer Jude aus Tbilissi eine weitere religionskritische Erwachsenenreflexion im Schatten der Shoah ein:

»Da müssen die Menschen entscheiden, ob Gott weiterhin Gott bleiben darf oder zur ewigen Verdammnis verurteilt werden soll. Also ich weiß ja schon, wie ich abstimmen werde.«²

Unfreiwillige Wanderschaft

Ob in »Little Odessa«, dem russisch-jüdischen Einwanderer-Viertel im New Yorker Stadtteil Brooklyn, oder im »Kischlak« in Israel unter Zuwanderern aus Usbekistan, Tadschikistan und Kirgisien, ob im italienischen Ostia oder im »russischen Schloss« in Wien: Wie in einem Wartesaal, unterwegs zwischen Meldeämtern, Konsulaten und Polizeistationen »suchen die modernen Ahasvers mit ihren Familien nach einer Möglichkeit, zwischen Zionismus und Antisemitismus eine friedliche Nische zu finden.«³

»Die ganze Odyssee, die ich während meiner Kindheit machen musste«, stellt Vertlib unmissverständlich heraus, »hätte nicht stattgefunden, wenn ich nicht jüdischer Herkunft gewesen wäre.«⁴

In der Stalinzeit schürten die sowjetischen Behörden bewusst den Antisemitismus. Vertlibs Vater, ein Jurist und Journalist, trat Ende der 1960er-Jahre einer

2 Ebd., S. 44.

3 *Thomas Kraft*: Der Jude und der Goi. Über den österreichischen Schriftsteller Vladimir Vertlib, in: Der Freitag vom 3. Mai 2005.

4 Zitiert nach *Annette Teufel/Walter Schmitz*: Wahrheit und »subversives Gedächtnis«. Die Geschichte(n) von Vladimir Vertlib, in: *Vladimir Vertlib*: Spiegel im fremden Wort. Die Erfindung des Lebens als Literatur – Dresdner Chamisso-Poetikvorlesungen 2006, Dresden 2007, S. 201–253, hier S. 212.

illegalen zionistischen Vereinigung in Leningrad bei, die für das Recht der sowjetischen Juden kämpfte, nach Israel ausreisen zu dürfen. Der erste Ausreiseartrag wurde 1969 abgelehnt, danach mussten Vertlibs Eltern behördliche Schikanen und ständige Überwachung über sich ergehen lassen. Als sie tatsächlich ausreisen durften – »1971 stand die Existenz der Sowjetunion noch für mindestens zweihundert Jahre fest, und der Eiserne Vorhang trennte für immer«⁵ –, saßen viele führende Mitglieder der zionistischen Organisation im Gefängnis, andere mussten mit ihrer Verhaftung rechnen.

Jahrhundertlang hatten Vladimir Vertlibs Vorfahren in weißrussischen Dörfern und Kleinstädten gelebt, ein Großonkel väterlicherseits war Rabbiner in Rowno im Nordwesten der Ukraine. Die Großeltern zogen in den 1920er-Jahren nach Leningrad.

»Das neue Regime hatte Beschränkungen für Juden aufgehoben. Als Preis dafür erwartete es die Assimilation. Also assimilierten sie sich«⁶,

berichtet der Enkel 2006 in seiner Dresdner Chamisso-Poetikvorlesung. Das Judentum seiner Eltern

»bestand aus den Marotten der Großeltern, aus Familiengeschichten und dem Antisemitismus, mit dem sie konfrontiert waren und der ihr Verhalten gegenüber ihrer nichtjüdischen Umgebung prägte. Die Religion spielte für sie keine Rolle. Sie waren Agnostiker, so wie es das Regime von seinen Bürgern verlangte.«

Demütigung und Diskriminierung erfuhren sie aber auch in Israel, diesmal als russische Immigranten. Als die Klassenkameraden erfahren, dass die Familie das Land wieder verlassen will, wird der Ich-Erzähler als »Jored«, als »Abtrünniger«, als »verachtenswerter Verräter« beschimpft. Enttäuscht vom »jüdischen Heimatland«, kommen sie nach Wien, wo sie nur kurz bleiben wollen, denn der Vater

»möchte in einem Land leben, wo mein Sohn kein Fremder ist. In Österreich bleibt er immer der Jud. Und in Israel muss er den ganzen Saustall, der in diesem Land herrscht, auch noch mit der Waffe in der Hand verteidigen.«⁷

»Ich habe manchmal das Gefühl, als Kind weggefahren, aber nie angekommen zu sein. Ob ich überhaupt irgendwo ankommen kann, das ist eine Frage, die ich mir immer wieder werde stellen müssen, [resümiert Vladimir Vertlib im Gespräch].

5 *Vladimir Vertlib: Zwischenstationen*, S. 9.

6 *Vladimir Vertlib: Spiegel im fremden Wort*, S. 50.

7 *Vladimir Vertlib: Zwischenstationen*, S. 158.

Als Jude und Zuwanderer erlebe ich bestimmte Dinge anders als Menschen, die schon seit Generationen hier leben (...) ich habe meine Heimat in einem (...) Identitätszwischenraum gefunden.«⁸

Höchst aufschlussreich der Dialog zwischen einer Holocaustüberlebenden und dem Ich-Erzähler von »Zwischenstationen«:

»Es ist schon tragisch (...) Russen durftet ihr nicht sein, richtige Juden seid ihr keine mehr, Gojim aber auch nicht.« »Es gibt nur Menschen«, sage ich. »Diese Einteilung in Juden, Gojim, Inländer, Ausländer, Europäer, Nichteuropäer kotzt mich an.«⁹

Vertlibs literarische Sozialisation erfolgte durch die *russische Literatur* und die Literaturen anderer Sprachen in russischer Übersetzung, auch die ersten Schreibversuche erfolgten auf Russisch. Erst mit 15 Jahren begann Vertlib deutsche Bücher zu lesen. Zur Autorschaft fand er über den Umweg der Übersetzung eigener Tagebücher aus dem Russischen ins Deutsche. Obwohl sein Wunsch, Schriftsteller zu werden, sich bereits in den USA, im Alter von 14, 15 Jahren zu entwickeln begann, absolvierte er von 1984 bis 1989 ein Volkswirtschaftsstudium in Wien. Es folgten Zivildienst und verschiedene Anstellungen bei einer Versicherung und einer Bank, ehe er 1993 als freiberuflicher Schriftsteller, Übersetzer, Sozialwissenschaftler und Journalist nach Salzburg übersiedelte. Dort ist Vladimir Vertlib,

»mehr aus grundsätzlichen denn aus religiösen Gründen, der Kultusgemeinde beigetreten. In einer Gemeinde, deren aktive Mitglieder fast alle älter als sechzig sind, wollte ich einen Schritt gegen den drohenden Niedergang setzen. Davor genügte mir allein die Zugehörigkeit zur jüdischen Schicksalsgemeinschaft«.

bilanzierte er sein Verhältnis zum Judentum im Jahr 2002.

»Hin und wieder ruft mich der Rabbiner am Freitag mit der Bitte an, zum Gebet in die Synagoge zu kommen. In seltenen Fällen folge ich seiner Aufforderung, denn um einen vollwertigen Gottesdienst abhalten zu können, müssen mindestens zehn jüdische Männer anwesend sein.«¹⁰

8 Jüdische Allgemeine vom 16. März 2006, zitiert nach: *Teresa Seruya*: Das besondere Gedächtnis der Enkel Chamissos, in: *Peter Hanenberg* u. a. (Hrsg.): *Rahmenwechsel Kulturwissenschaften*, Würzburg 2010, S. 297–308, hier S. 298.

9 *Vladimir Vertlib*: *Zwischenstationen*, S. 287.

10 *Vladimir Vertlib*: »Jude, wie interessant!«, in: *Helga Embacher* (Hrsg.): *Juden in Salzburg*, Salzburg 2002, S. 104–111, Zitat S. 111.

Ein anderer Blick auf Geschichte und Gegenwart Europas

»Es ist schon ein großes Glück, liebe Svetlana Osipowna, dass die Deutschen ein so schlechtes Gewissen haben, nachdem sie uns wie die Schweine hinge-schlachtet haben« – mit sarkastischem Humor kommentiert Kostik Naumowitsch Schwarz in Vladimir Vertlibs zweitem Roman »Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur« (2001) das sogenannte »Kontingentflüchtlingsabkommen«: »Deshalb dürfen jetzt einige von uns nach Deutschland übersiedeln. So haben die Deutschen wieder ihre Juden und wir ein schöneres Leben.«¹¹ In der Tat: Nach 1989 kam es durch den Zuzug von Juden aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion zu einem Wiedererwachen jüdischen Religions- und Kulturlebens in Deutschland, das sich zum wichtigsten Zielland vor Israel und den USA entwickelte. Während man offiziell die *Revitalisierung jüdischen Gemeindelebens in Deutschland* mit neuen Synagogen, Schulen und Rabbinerseminaren betont¹², erzählt Vertlib vom schwierigen Leben jüdischer Immigrantinnen und Immigranten. »In der Synagoge von Gigricht treffen sich Menschen, die sechzig Jahre alt sind und noch nie in ihrem Leben ein Gebet gesprochen haben«, erfahren wir. »Es treffen sich dort Menschen, die schon vor Jahren Gott verflucht haben, die sich offen als Atheisten bezeichnen« – »von Religion hatten die wenigsten eine Ahnung«, ja, »die einzigen, die die Texte in den Gebetbüchern tatsächlich kennen«, sind »die wenigen alteingesessenen deutschen Juden.«¹³ Ein Gesprächsthema sind Briefe aus Israel, in denen die in Deutschland lebenden Juden mit Vorwürfen konfrontiert werden, warum sie sich nicht in Israel, sondern ausgerechnet im Land der Mörder und ihrer Nachfahren niedergelassen hätten:

»Die Israelis glauben, sie sprechen immer für das ganze jüdische Volk«, erklärte ein Mann bei einem dieser zahlreichen Gespräche. »Aber was würde Israel ohne die Unterstützung der Juden in der Diaspora tun, frage ich Sie? Unsere Kinder werden hier in Deutschland zu Wohlstand kommen und sich für die Interessen Israels einsetzen oder Spendengelder dorthin schicken, weil sie nun einmal Juden sind. Die Israelis müssen uns dafür dankbar sein. Ohne uns, die Juden der Diaspora, hätten die Kameltreiber längst Schaschlik aus ihnen gemacht.« »Wenn uns die USA weiterhin einwandern ließe, wären wir längst dort«, meinte ein anderer. »Aber die nehmen ja seit zehn Jahren keine russischen Juden mehr auf.« (...)

11 *Vladimir Vertlib*: Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur. Roman, München 2007, S. 8.

12 Vgl. *Julius H. Schoeps* u. a. (Hrsg.): Russische Juden und transnationale Diaspora (Memora Bd. 15 Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2004), Berlin/Wien 2005.

13 *Vladimir Vertlib*: Rosa Masur, S. 221 und S. 30.

›Deutschland ist gar nicht mehr richtig Deutschland‹, verkündete eine Frau. ›Es ist Teil der Europäischen Union (...) Meine Kinder werden Bürger Europas sein. Keine Deutschen, sondern Europäer.‹ ›So oder so. Sie bleiben Juden.‹ ›Ich glaube, dass das jüdische Element in Deutschland gestärkt werden soll‹, begründete Herr Rotschwants seine Übersiedlung nach Deutschland. ›Es ist nicht nur eine späte Rache an Hitler, sondern ein Beitrag zur Humanisierung Mitteleuropas.‹¹⁴

Was hat es auf sich mit dem »besonderen Gedächtnis der Rosa Masur«? Im Zentrum des Romans steht die Lebensgeschichte einer 1907 im fiktiven weißrussischen Dorf Witschi geborenen russischen Jüdin, die fast das gesamte 20. Jahrhundert umfasst. Mit über 90 ist sie Ende der 1990er-Jahre mit ihrem 68-jährigen Sohn Kostik und dessen Frau aus dem inzwischen wieder in St. Petersburg umbenannten Leningrad in die fiktive deutsche Kleinstadt Gigricht gezogen, in der sich ihr Enkel schon Jahre zuvor niedergelassen hat. Zu ihrer 750-Jahr-Feier hat die Stadt ein Buchprojekt mit dem xenophilen Titel »Fremde Heimat. Heimat in der Fremde« in Auftrag gegeben, »das der Integration und dem Verständnis der Lebenswelt von Zuwanderern dienen soll.« Um das Gedächtnis der Stadt ins Multikulturelle zu erweitern, sollen Vertreter der in Gigricht lebenden Minderheiten ihr Leben erzählen. »Gerade in den jüdischen Biographien«, so der Bürgermeister, würden »die Tragik, die Umbrüche und Hoffnungen des zwanzigsten Jahrhunderts erkennbar.«¹⁵

Der Roman, für den der damals 35-jährige österreichische Autor 2001 den Adelbert-von-Chamisso-Förderpreis sowie den Anton-Wildgans-Preis erhielt, basiert auf fünf Audiokassetten, auf denen Vertlib die Erinnerungen seiner eigenen Großmutter während eines Besuchs in Wien 1988 aufgenommen hatte. Dies erklärt,

»dass hier ein ganz anderer Blick auf die Geschichte und Gegenwart Europas geworfen wird, als wir ihn aus der hiesigen Literatur gewohnt sind.«¹⁶

Einem jungen Übersetzer gegenüber entfaltet Rosa Masur einen weitgespannten Geschichtsbogen von den Pogromen ihrer zaristischen Kindheit über die Revolutionszeit, den Terror der Dreißigerjahre, die deutsche Blockade Lenins im Zweiten Weltkrieg 1941/42, Stalins Judenverfolgung und Zionistenhetze 1953 bis in die unmittelbare Gegenwart der 1990er-Jahre. Nach dem Zerfall der Sowjetunion erlebten Russland und die meisten anderen GUS-

14 Ebd., S. 315f.

15 Ebd., S. 37.

16 Günther Stocker: Aus dem Zeitalter der Extreme. Vladimir Vertlibs neuer Roman, in: Literatur und Kritik 355/356 (2001), S. 91–93.

Staaten einen neu erwachten Chauvinismus, der mit einem wiedererstarkten Antisemitismus einherging. Doch kaum sind die Interviews abgeschlossen, wird das Stadtjubiläum abgesagt, weil sich die mittelalterliche Urkunde, auf die es gründet, als Fälschung entpuppt. Für das geplante Buchprojekt steht unter diesen Bedingungen weder Zeit noch Geld zur Verfügung – nicht die einzige kritisch-satirische Volte gegen die geschichtspolitisch »korrekte« Vergangenheit->Bewältigung« in Deutschland und Österreich. Gebe es doch »nichts, was die Deutschen heutzutage besser beherrschen, als zerknirscht und betroffen zu sein«¹⁷, kommentiert Rosa Masur die staatstragenden Erinnerungs- und Bewältigungsrituale. Ja, heute – nach der Shoah – lieben die Deutschen die Juden, »zumindest solange die Juden sich nicht so jüdisch benehmen wie sie glauben, dass sich Juden benehmen könnten, aber nicht sollten.«

Ein Kaddisch für einen Nichtjuden?!

Herausragende Bedeutung für interreligiöses Lernen kommt Vertlibs drittem Roman »Letzter Wunsch« (2003) zu, von dem die »Jüdische Allgemeine« begeistert schrieb:

»Hier ist gelungen, was bisher so oft vergeblich eingefordert und gelegentlich versucht wurde: Ein realistischer deutsch-jüdischer Gegenwartsroman.«¹⁸

Anders als die beiden ersten Romane basiert er weder auf Vertlibs eigener Biografie noch auf seiner Familiengeschichte. Vielmehr führt der skurril zugespitzte Grundkonflikt mitten hinein in die *Identitätsdebatten zwischen »orthodoxen« und »progressiven« Richtungen des Judentums der Gegenwart*. Nicht von ungefähr wartet das Buch mit einem umfangreichen, erklärenden Glossar jüdischer Sachverhalte sowie Quellenangaben mit Standardwerken über das Judentum¹⁹ auf, ein Verfahren, das uns in Romanen von Schulamit Meixer und Anna Mitgutsch bereits begegnet ist. Es markiert den Anspruch von Vertlibs Roman, der überaus plastisch die innerjüdischen Konflikte um Identität und Zukunft des Judentums vermittelt.

Wieder ist die deutsche Kleinstadt Gigricht Schauplatz der Handlung. »J'he' scholom rabbo min schemajo«: »Es komme hoher Friede vom Him-

17 *Vladimir Vertlib*: Rosa Masur, S. 225, das folgende Zitat S. 227.

18 *Michael Wuliger*: Wie in einem Spiegel, in: Jüdische Allgemeine – Literatur Special, Winter 2003.

19 Genannt werden unter anderem *Theodor Much/Karl Pfeifer*: Bruderzwist im Hause Israel. Judentum zwischen Fundamentalismus und Aufklärung, Wien 1999; *Gilbert S. Rosenthal/Walter Homolka*: Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart, Gütersloh 2000 (aktualisierte Neuauflage Bergisch Gladbach 2006).

mel«²⁰. Der Friede, den Gabriel Salzinger, ein deutscher Jude, im Kaddisch-Gebet beim Begräbnis seines Vaters herbeifließt, wird jäh gestört, die Trauerzeremonie abrupt abgebrochen, obwohl er für die Anwesenheit von mindestens zehn männlichen Gemeindemitgliedern, dem vorgeschriebenen Quorum (Minjan), ordentlich bezahlt hat. Eine Mitarbeiterin der Israelitischen Kultusgemeinde von Gigrich hat im Archiv herausgefunden, dass Gabriels Vater nach halachisch-orthodoxem Verständnis kein Jude gewesen ist, demnach darf er auf dem jüdischen Friedhof nicht beigesetzt werden. Die Großmutter mütterlicherseits war Katholikin und bei einem Rabbiner konvertiert, welcher »der so genannten liberalen Richtung des Judentums« angehörte. Obwohl Salzingers Großmutter ihr Leben als Jüdin in Israel beschloss, ist der Reformrabbiner für die »thoratreue Gemeinde«

»kein thora gläubiger Jude. Somit sind die Übertritte Ihrer Großmutter und Ihres Vaters leider nicht gültig (...) Ihre Großmutter ist für uns offiziell immer noch Nichtjüdin, und somit ist auch Ihr Vater kein Jude. Wir können leider keinen Nichtjuden auf einem jüdischen Friedhof eine letzte Ruhestätte zur Verfügung stellen. So sind die Regeln.«²¹

1939 flüchtete Salzingers Vater mit der Großmutter vor den Nazis aus Gigrich nach Palästina, er diente dort in der israelischen Untergrundarmee und wurde selbst zum Mittäter, der im Araber nur den Feind sehen durfte, den es zu vernichten galt:

»Auf Terror folgte Gegenterror. Der Krieg hatte längst begonnen. Die Vertreibung und Flucht der arabischen Bevölkerung sollte später folgen.«²²

1949 kehrte David Salzinger nach Deutschland zurück. Kurz vor seinem Tod äußerte er seinen letzten Wunsch, nach jüdischem Ritus auf dem jüdischen Friedhof im Grab seiner Frau beigesetzt zu werden. Doch jetzt ziehen die Totengräber den Sarg samt der schon darauf geworfenen Erde wieder hinauf und schieben ihn zum Ausgang des Friedhofs ...

Wer ist ein richtiger Jude?

In der Frage, wer als Jude anzusehen ist, bündeln sich heute »all die unbeantworteten Fragen und ungelösten Probleme jüdischen Überlebens, all die Identitäten zwischen Diaspora und Zionismus, all die Empfindlichkeiten zwischen

20 *Vladimir Vertlib: Letzter Wunsch. Roman, München 2006, S. 129.*

21 *Ebd., S. 133.*

22 *Ebd., S. 93.*

Israel und den Juden in anderen Ländern, all die Konflikte zwischen Religiösen und Nichtreligiösen.«²³ Geht man vom jüdischen Religionsgesetz, der Halacha, aus, ist Jude, wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum konvertiert ist. Für die Aufnahme in die jüdische Religionsgemeinschaft sind die Rabbiner zuständig, die Frage ist nur: welcher Rabbiner? Orthodoxe Juden, die sich selbst als die einzig wahren Juden sehen, erkennen die Gültigkeit der von reformerischen oder konservativen Rabbinern vollzogenen Konversionen ab.

Insbesondere in Israel – darauf finden sich zahlreiche Verweise im Roman – ist darüber seit vielen Jahren ein Dauerstreit im Gange, da hier die Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Judentum ausschließlich in den Händen des orthodoxen Oberrabbinats liegt. Aufgrund der engen Verbindung zwischen Staat und Rabbinat werden diejenigen, die nicht nach orthodoxem Ritus zum Judentum übertraten, weder von staatlicher Seite als Juden anerkannt noch können sie in Israel heiraten oder auf einem jüdischen Friedhof beigesetzt werden. Dies betrifft insbesondere Zuwanderer aus Russland, von denen viele nach dem orthodoxen jüdischen Religionsgesetz als »Gojim« (Nichtjuden) gelten. Gleichzeitig gibt es das sogenannte »Rückkehrgesetz«, das allen Juden das Recht garantiert, als jüdische Einwanderer nach Israel zu kommen. Dabei wird jedoch nicht die enge orthodoxe Definition des Judentums angewandt, sondern eine erheblich weitere. Dadurch haben auch Kinder und Enkelkinder von jüdischen Vätern und Großvätern, die halachisch keine Juden sind, sowie ihre engsten Familienangehörigen das Recht auf die israelische Staatsbürgerschaft. Im Personenstandsregister wird in diesen Fällen als Staatsbürgerschaft »Israelisch«, aber im Unterschied zu halachisch anerkannten Juden unter »Nation« (im Sinne der Volkszugehörigkeit) nicht »Jüdisch« eingetragen, ebenso bleibt die Rubrik »Religion« leer. Wer auch im Personenstandsbereich als jüdisch anerkannt und jüdisch heiraten oder beerdigt werden möchte, der muss orthodox konvertiert sein oder sich nochmals einer in Israel orthodox anerkannten Konversion unterziehen, da den religiösen Gerichtshöfen in Israel faktisch die Hoheit über Eheschließungen, Scheidungen und Beerdigungen zukommt.

Im Konflikt zwischen der (ultra-)orthodoxen Minorität und der mehrheitlich pluralistisch religiösen, überwiegend säkular geprägten Gesellschaft offenbart sich das seit der Staatsgründung *unklare Verhältnis zwischen Staat und*

23 *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften. Im Dschungel der ethnischen Kategorien, Frankfurt a. M. 1999, S. 146. Hierzu und zum Folgenden *Heinrich C. Olmer*: »Wer ist Jude?« Ein Beitrag zur Diskussion über die Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft, Würzburg 2010, bes. S. 134–147; 165–179; *Hans Küng*: Das Judentum. München 1991, S. 636–639.

Religion in Israel als Judenstaat. Dem modernen politischen Zionismus schwebte das Leitbild eines säkularen jüdischen Nationalstaates vor, während die religiösen Zionisten auf der Einführung der Halacha als staatliches Recht beharrten. Gleichzeitig wehren sich viele amerikanische Juden, die meist zum konservativen und Reformflügel gehören, gegen das Definitionsprivileg der Orthodoxen. Sie tun dies nicht zuletzt deshalb, weil viele von ihnen mit Partnern nichtjüdischer Herkunft verheiratet sind, die nach nicht-orthodoxem Ritus konvertierten, in Israel damit nicht anerkannt würden. Weltweit gehören heute mehr als zwei Drittel des religiös geprägten Judentums dem *Reformjudentum* bzw. dem *konservativen Judentum* an – die Orthodoxie verharrt ihnen gegenüber in unversöhnlicher Ablehnung und verweigert jede ernsthafte Auseinandersetzung mit den modernen religiösen Strömungen. Wer ist Jude? Gerade an diesem Punkt nimmt die *Polarisierung zwischen Diaspora-Juden*, die sich selbst längst nicht mehr als solche verstehen, und *Israel* zu, das zunehmend (ultra-)orthodoxen Pressionen ausgesetzt ist. Geht es bei dieser Frage doch um die Identität und Zukunft des Judentums: Ist Judentum Religion oder Volkstum (Ethnie) respektive Kultur – oder eine Mischung von beidem?

»Vater hat Gott immer einen alten Hochstapler genannt, der Leid über die Menschen bringe, ihnen einrede, er mache das alles zu ihrem Besten«²⁴, erinnert sich Gabriel Salzinger während des Kaddisch-Gebets, das stets vom nächsten männlichen Verwandten des Verstorbenen gesprochen wird.

»Über religiöse Menschen hat sich Vater immer lustig gemacht. Über niemanden hat er mit einer so großen Verachtung gesprochen wie über die orthodoxen Fanatiker, die aus Israel einen fundamentalistischen Staat machen wollen. Jene, die glaubten, das Judentum sei eine Religionsgemeinschaft, wären verblendet. Sie hätten nichts aus der Geschichte gelernt, nichts verstanden.«²⁵

Die im Hebräischen gebräuchliche Bezeichnung für die Anhänger des ultraorthodoxen Judentums lautet (*C-*)*Haredim*, sie haben heute ihre Zentren in Israel, wo sie rund 10% der Bevölkerung ausmachen. Über ihre politischen Vertretungen (wie Agudat Israel oder die Shas-Partei) nehmen sie erheblichen Einfluss auf die politischen Geschehnisse des Judenstaats. Ausdrücklich kommt darauf einer der Sicherheitsleute der Gigrichter Synagoge zu sprechen, die offen mit Gabriel Salzinger sympathisieren:

»In Israel haben wir ständig ähnliche Probleme. Man sollte diese religiösen Dogmatiker zum Teufel jagen. Haben Sie gewusst, dass die Ultraorthodoxen in Israel

24 *Vladimir Vertlib*: Letzter Wunsch, S. 129.

25 *Ebd.*, S. 44.

nicht in der Armee dienen müssen? Wir verteidigen das Land, während sie die Thora und den Talmud studieren. Aber das Leben machen sie uns schwer. Wenn man am Schabbat mit dem Auto unterwegs ist, werfen sie einem Steine nach. Und der Staat subventioniert diese Fanatiker, weil jede politische Partei auf ihre Stimmen angewiesen ist.«²⁶

Religiöses Leben im Wandel

Um das verhinderte Begräbnis herum zeichnet Vertlib ein *realistisches Bild deutsch-jüdischen Gegenwartslebens*. Über die Zuwanderung der Juden aus den Ländern der GUS ist man in der Kultusgemeinde natürlich froh (»wären nicht die vielen russischen Juden zugewandert, gäbe es die Gemeinde ohnehin nicht mehr«²⁷), zugleich betrachten die Alteingesessenen die Neuankömmlinge mit Argwohn (»das sind keine richtigen Juden!«²⁸). Da in der Sowjetunion die Ausübung der Religion sehr erschwert, wenn nicht gar unterdrückt wurde, haben die Emigranten in den meisten Fällen seit zwei Generationen keinen Kontakt mehr mit der jüdischen Religion, besitzen keine oder nur geringe Kenntnisse der Riten und Gebräuche. In fast allen jüdischen Gemeinden in Deutschland stellen diese »russischen« Juden heute die Mehrheit. »Ich kenne Fälle, wo von 300 Gemeindemitgliedern gerade einmal 10 keine »Russen« sind«, berichtet Vertlib. »Trotzdem ist in Deutschland das Wissen über russische oder russisch-jüdische Geschichte bei Juden wie Nichtjuden gering.«²⁹

Eine der Rückblenden von Salzingers Familiengeschichte vergegenwärtigt den Ursprung des Konflikts: Im Frühjahr 1933 beschloss Salzingers Großmutter zur Religion ihres Mannes überzutreten – weniger aus religiöser Überzeugung, vielmehr als ein Zeichen des Protests gegenüber den neuen Machthabern! Aus Angst vor den Nazihorden weigerte sich der orthodoxe Rabbiner, den Übertritt vorzunehmen. Der liberale Rabbiner machte ihr die Konversion nicht schwer, bestand jedoch darauf, dass auch der dreijährige Sohn »gejüdischt« werde. So wie in ganz Deutschland vor der Shoah das progressive Judentum den religiösen Alltag des überwiegenden Teils der jüdischen Bevölkerung prägte, gehörte »die Mehrheit der Gigrichter Juden damals der liberalen Glaubensrichtung an. Einst hatte die Stadt sogar eine wichtige Rolle in der Reformbewegung gespielt«, erzählt Vladimir Vertlib. Inspiriert vom bedeu-

26 Ebd., S. 333f. – Rund 60 bis 70 % der Männer gehen keiner Arbeit nach, sondern widmen ihre Zeit ausschließlich dem Studium der Heiligen Schriften und werden vom Staat finanziell unterstützt.

27 Ebd., S. 62.

28 Ebd., S. 292.

29 Vladimir Vertlib: Spiegel im fremden Wort, S. 113.

tendsten Vertreter des deutschen Reformjudentums, *Abraham Geiger* (1810–1874),

»wurden Teile des Gottesdienstes in deutscher Sprache abgehalten. Orgelmusik sorgte wie in christlichen Kirchen für den feierlichen Charakter der Zeremonie. Die räumliche Trennung zwischen Männern und Frauen in der Synagoge wurde aufgehoben und das Ritual der Bar-Mizwa, das dreizehnjährige Knaben zu vollwertigen Mitgliedern der Gemeinde macht, durch eine Konfirmation ersetzt, die auch Mädchen offenstand. Die Schabbat-Observanz wurde reformiert (...) Die Gebote und Verbote von Thora und Talmud, erklärten die liberalen Rabbiner, würden Vorstellungen früherer Zeiten widerspiegeln. Historisch betrachtet, hätten sie ihre Berechtigung gehabt, doch jede Generation habe die Pflicht, sie neu zu interpretieren und den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen. Regeln wie zum Beispiel jene über koscheres Essen oder das Tragen bestimmter Kleidung bedürften einer flexibleren Auslegung. Nur die Moralgesetze, allen voran die zehn Gebote, wären bindend und könnten nicht in Frage gestellt werden.«³⁰

Gewiss empfanden die um die Jahrhundertwende zahlreich zugewanderten Ostjuden das religiöse Verhalten ihrer westlichen Glaubensbrüder als schockierend. Doch mussten Reformierte und Orthodoxe lernen, miteinander auszukommen. So bildete sich auch in Gigrich die in Deutschland übliche Form der Einheitsgemeinde heraus. Das heißt: Die Gottesdienste wurden getrennt abgehalten, doch im Vorstand waren Orthodoxe und Reformierte gleichermaßen vertreten. Nur in wenigen Großstädten erkämpften orthodoxe Gruppen das Recht, eigenständige »Austrittsgemeinden« zu gründen. »Im letzten Deportationszug, der 1942 vom Gigrichter Frachtenbahnhof nach Osten abfuhr, saßen der liberale und der orthodoxe Rabbiner im selben Güterwaggon.«³¹ »Welcher Teil meines Vaters war nichtjüdisch?«, fragt sich Salzinger.

»Wo ist dieses entscheidende Viertel, dieser matrilineare Kern, der von Frau zu Frau weitergegeben wird und so verrucht ist, dass er auch nach dem Tod einen Friedhof zu entweihen vermag? War es der Kopf? Produzierte er deshalb blasphemische Gedanken, weil ihn der Geist der goischen Großmutter dominierte? Oder waren es vielleicht Vaters Hände, diese klobigen Arbeiterhände? Sind Würmer Träger von Unreinheit und postmortalem Verderben, weil sie nichtkoscheres Fleisch verzehren und mit ihren Ausscheidungen die heilige Erde entweihen?«³²

30 *Vladimir Vertlib*: *Letzter Wunsch*, S. 146.

31 *Ebd.*, S. 148.

32 *Ebd.*, S. 150.

In seinem absurd anmutenden Ringen mit der Gemeinde um die Erfüllung des väterlichen Wunsches nach einem jüdischen Grabplatz antwortet ihm ein Überlebender des Holocaust: »Am Anfang war das Wort des Allmächtigen, nach dem Wort kam das Gesetz, nach dem Gesetz dessen Deutung und danach die Interpretation der Deutung.«³³ Nach der Shoah, erläutert Siegfried Rabinowitsch, der die Gigrichter Gemeinde als eine thoratreue Gemeinschaft neu gründete und aufbaute, habe es nur mehr »zwei Möglichkeiten« gegeben,

»um nicht verrückt zu werden oder Selbstmord zu begehen: Entweder Gott für immer zu verfluchen oder sich bedingungslos seiner Macht unterzuordnen (...) Entweder ist man Jude und hält die Gebote, wie es Juden schon seit ewigen Zeiten getan haben, oder man beschließt, kein Jude mehr zu sein (...) Es gibt nichts Wichtigeres auf Erden als das Gesetz Gottes. Deshalb, lieber Herr Salzinger, darf Ihr Vater auf unserem Friedhof nicht begraben werden. Nach der Halacha, dem jüdischen Gesetz, war er nun mal kein Jude.«³⁴

In der Tat bestand die Mehrheit der Gemeindeglieder in der alten Bundesrepublik aus Juden osteuropäischer Herkunft, die nach 1945 die Gewohnheiten und Rituale ihrer osteuropäischen Heimat mitbrachten, in der die Halacha noch alltagsprägende Bedeutung hatte. Wo früher die liberalen Strömungen vorherrschten, setzte sich die Gegenrichtung durch. Im Zuge einer weltweiten Rückbesinnung auf jüdische Tradition, die konservatives und Reformjudentum in enge Nachbarschaft brachte, orientiert sich heute die Mehrzahl der Einheitsgemeinden an der orthodoxen Interpretation der Religionsgesetze – zumindest offiziell, nur wenige leben streng observant.

Auf die Heiligkeit kommt es nicht an

»Ich gebe zu, dass mein Vater kein orthodoxer Jude war«, räumt Salzinger gegenüber dem Vorstand der Gigrichter Kultusgemeinde ein:

»Seine Familie wurde zwar von den Nazis ermordet, aber das spielt in diesem Zusammenhang natürlich keine Rolle, er hat zehn Jahre lang als Pionier in einem Kibbuz am Aufbau einer jüdischen Heimat mitgearbeitet, er hat im Unabhängigkeitskrieg für das Existenzrecht Israels gekämpft, aber das macht ihn natürlich noch zu keinem vollwertigen Juden (...) Ich kann einfach nicht begreifen, weshalb mein Vater auf einem jüdischen Friedhof nicht begraben werden darf, nur weil

33 Ebd., S. 153.

34 Ebd., S. 154f.

der als Jude in Theresienstadt ermordete Rabbi Kohn kein thora gläubiger Rabbiner gewesen ist.«³⁵

Darauf entgegnet Rabbiner Rosenzweig:

»Leo Kohn war ein Häretiker. Dass er Opfer der Schoa wurde, macht dies nicht ungeschehen. Alle religiösen Handlungen, die er vorgenommen hat, ob Hochzeiten oder Übertritte, haben keine Gültigkeit.«³⁶

Kantor Ariel Schuster wirft ein, der israelische Verteidigungsminister Ben-Eliezer habe kürzlich erlaubt,

»alle israelischen Soldaten, die im Dienst ihr Leben verloren haben, gemeinsam auf jüdischen Militärfriedhöfen zu begraben, auch dann, wenn sie keine Juden waren, also zum Beispiel eine nichtjüdische Mutter hatten. Bis jetzt war so etwas nicht möglich gewesen. Gefallene israelische Soldaten, die keine Juden waren, durften nicht neben ihren jüdischen Kameraden begraben werden. Für sie gab es eigene Sektoren. Jetzt soll ein halachisches Gesetz gefunden werden, das eine gemeinsam Bestattung erlaubt.«³⁷

Rosenzweig ist davon ebenso wenig zu beeindrucken wie durch Schusters Hinweis auf Kultusgemeinden in Amerika. Maßgebliche Rabbiner seien gegen diesen Erlass:

»Erlässe dieser Art werden dazu führen, dass der jüdische Staat bald nicht mehr jüdisch ist. Übrigens wissen Sie genauso gut wie ich, dass aus Thora und Talmud kein eindeutiges Verbot für die gemeinsame Bestattung von Juden und Nichtjuden abgeleitet werden kann. Aber seit tausenden von Jahren werden Juden auf eigenen Friedhöfen, von Nichtjuden getrennt, begraben. Das ist Sitte. Es gibt viele Sitten dieser Art. Sie gründen auf dem, was manche Rabbiner den rituellen Instinkt des jüdischen Volkes nennen. Wenn man eine uralte Sitte aufgibt, muss man dafür einen triftigen Grund anführen. Ist für Sie der letzte Wunsch eines einzigen Verstorbenen, der nicht einmal ein Jude war, Grund genug, eine jahrtausendalte Sitte aufzugeben? Wenn wir das tun, werden wir bald weitere Bräuche und Gesetze, Gebote und Verbote, für ungültig erklären oder neu bewerten. Sind wir dann noch Juden?«³⁸

35 Ebd., S. 206f.

36 Ebd., S. 208f.

37 Ebd., S. 209.

38 Ebd., S. 210.

Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung konfrontiert Rabbiner Rosenzweig Salzinger bei einem Abendessen in seiner Wohnung mit provozierenden ultraorthodoxen Thesen:

»Der von mir geschätzte Pinchas Horowitz, Präsident von Agudat Israel, hat vor ein paar Jahren Folgendes gesagt: Fünfundneunzig Prozent der Juden in Deutschland gehörten zur Reformbewegung und waren Assimilierte, die so gelebt haben wie die Deutschen, und gerade dort ist ein Hitler hochgekommen, der sechs Millionen Juden getötet hat. Es ist klar, dass die Reformbewegung die Verantwortung für die Schoa trägt. Wenn man den Schabbat und den Glauben vernichtet, dann kommt ein Hitler hoch.«³⁹

Der Exponent dieser 1912 gegründeten streng religiösen Bewegung zur Bekämpfung des von säkularen Juden angeführten Zionismus drückt die Meinung vieler, jedoch nicht aller ultraorthodoxen Juden aus. Wie alle religiösen Parteien in Israel strebt die Agudat Israel die Durchsetzung halachischer Grundsätze im gesamten politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben an. In seiner Haltung zum Staat Israel ist das ultraorthodoxe Judentum, sowohl in Israel als auch außerhalb, gespalten. Manche betrachten die Gründung des Staates Israel als Häresie und lehnen seine Institutionen ab. Die Verbannung der Juden aus Zion sei gottgewollt, der Wiederaufbau Zions eng mit endzeitlichen Erwartungen verbunden, die Ankunft des Messias und die Erlösung könne nur von Gott, nicht von Menschen herbeigeführt werden. Andere Gruppierungen wie Agudat Israel beteiligen sich trotz ihrer Ablehnung des säkularen Zionismus an der israelischen Politik, wieder andere befürworten den Zionismus. Rabbi Rosenzweig indes setzt dieser Kontroverse noch eins drauf:

»Der Lubawitscher Rebbe hat einmal gesagt: Damit die Strafe effektiv ist, wird der Mensch ins Gesicht geschlagen, wo das Wesentliche des Menschen ist, auch wenn er die Tat mit den Händen begangen hat. So ist es auch mit dem Volk Israel während der Schoa geschehen. Ich war nie ein Anhänger des Lubawitscher Rebben, aber seine Überlegung ist diskussionswürdig. Gerade die Besten des jüdischen Volkes, die Frommen im Osten Europas, sind vernichtet worden, um das jüdische Volk für seine Verfehlungen zu strafen. Auch Hiob war ein Rechtschaffener.«⁴⁰

39 Ebd., S. 288.

40 Ebd., S. 289.

Die Lubawitscher bewahren in ihrem Namen die osteuropäische Herkunft ihrer Bewegung im russischen Lyubawitschi. Der siebte und vorerst letzte Rebbe, *Menachem Mendel Schneerson* (1902–1994), der 1941 vor den Nationalsozialisten nach New York floh, übte einen enormen Einfluss auf den Chassidismus in Amerika und der ganzen Welt aus. Ihre Anhänger werden nach den drei ersten Buchstaben ihres Leitspruchs – Chochma (Weisheit), Binah (Einsicht) und Da'at (Wissen) – als *Chabad Chassidim* bezeichnet. Ihr spirituelles Zentrum ist in Brooklyn, als größte chassidische Strömung haben sie >Missionsstationen< auf der ganzen Welt, auch in deutschen jüdischen Gemeinden sind sie aktiv. Wenn die Anzahl der Chassidim heute wächst, ist dies vor allem auf den Einsatz der Lubawitscher zurückzuführen. Wie alle ultraorthodoxen Gruppierungen halten sie konservative und liberale Juden für >Häretiker und Nichtgläubige<, die gemieden und aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden sollten. Rabbi Rosenzweigs alles entscheidendes Argument lautet:

»Auf die Heiligkeit kommt es nicht an (...) Die Halacha ist an sich nicht heilig. Der Berg Sinai zeigt auch keine Spuren des Herabstiegs des Herrn. Die Gesetze werden, wie der große Rabbi Soloveitchik einmal gesagt hat, erst durch die bedingungslose Hingabe der Menschen an sie heilig. Dadurch erreichen wir die Nähe zum Herrn (...) Indem wir uns dem Joch der Halacha unterwerfen, bringen wir die Transzendenz in unsere Welt, um dieses Tal des Todesschattens in ein Land der Lebendigen zu verwandeln.«⁴¹

Der amerikanische Rabbiner *Joseph B. Soloveitchik* (1903–1993) ist der namhafte Vertreter einer aufgeklärten Orthodoxie, die sich gegenüber der modernen Welt offen zeigen wollte. Dennoch beruht seine Theologie auf dem Ideal des >halachischen Menschen<, der sich streng an die 613 Gottesgebote und Verhaltensregeln der Halacha halten soll. Auf Salzingers Einwand, er glaube nicht an Gott, antwortet Rosenzweig pointiert:

»Um ein guter Jude zu sein, müssen Sie nicht an den Allmächtigen glauben, sondern nur die Gesetze befolgen und die Gebete verrichten.«⁴²

Umso mehr grenzt er sich von den russischen Zuwanderern ab:

»Diese Kontingentflüchtlinge aus der GUS sind entweder überhaupt keine Juden oder am Judentum nicht interessiert. Niemand von ihnen befolgt die Mitzwot, viele haben sogar nichtjüdische Ehepartner (...) Einige geben offen zu, dass sie es

41 Ebd., S. 295f.

42 Ebd., S. 299.

gerne sehen, wenn ihre Kinder sich assimilieren, damit sie es im Leben leichter haben. Wenn alle so denken, gibt es in einigen Generationen kein jüdisches Volk mehr. Eine israelische Nation vielleicht, aber keine Juden, folglich kein Messias und keine Erlösung der Menschheit von ihren Leiden. Dann hätten wir jahrtausendlang die Bürde der Halacha getragen, um schließlich aus Egoismus, Bequemlichkeit oder aus Angst jene Aufgabe von uns zu weisen, für die der Allmächtige uns auserwählt hat. Verstehen Sie jetzt, warum es mir unmöglich ist, über einen alten jüdischen Brauch hinwegzusehen? Wenn es keine richtigen jüdischen Friedhöfe mehr gibt, wird sogar die Erinnerung an uns verschwinden.«⁴³

Ein gefundenes Fressen für Antisemiten

Salzinger will schließlich an die Öffentlichkeit gehen, um die Gemeinde unter Druck zu setzen. Sein Ansinnen trifft jedoch beim Redakteur des Gigrichter Tagblatts, das die Wiederbelebung des jüdischen Lebens nicht durch Negativpropaganda gefährden will, auf allerlei Bedenken:

»Es ist immer gefährlich, Juden Rassismus vorzuwerfen, auch wenn es sich um tausend Jahre alte Religionsgesetze oder Sitten handelt. Wer im Glashaus sitzt, soll nicht mit Steinen werfen. Allzu leicht setzt man sich dem Vorwurf der Projektion und der Relativierung der eigenen Untaten aus (...) In einer Zeit, da Selbstmordattentäter fast jeden Tag ihre Bomben zünden und Israel für seine Vergeltungsschläge ins Kreuzfeuer der internationalen Kritik geraten ist, werde ich keine judenkritischen, den Antisemitismus fördernden Artikel in unserer Zeitung zulassen.«⁴⁴

Keine andere Szene von Vertlibs Roman erfasst *jüdisches Leben in Deutschland heute* atmosphärisch so genau wie die Schilderung einer Call-In-Sendung des Gigrichter Lokalradios, in der Salzinger seine Begräbnisgeschichte erzählt, um

»auf die Gefahr des religiösen Fundamentalismus und der Intoleranz aufmerksam machen, die es überall auf der Welt und in allen Religionen gibt.«⁴⁵

An seinem Fall hat kein Zuhörer wirklich Interesse. Eine Anruferin, die von sich sagt, sie kenne keine Juden, möchte gerne erklärt haben, »warum die meisten Juden sofort die Antisemitismuskeule schwingen, wenn man ihnen etwas Kritisches über sie sagt?« Ein anderer behauptet: »Die Israelis sind ja heute

43 Ebd., S. 297–299.

44 Ebd., S. 268.

45 Ebd., S. 308.

nicht besser als die Nazis« und fragt, warum Juden Israel verteidigen, »egal, was dort passiert«. Salzinger ist das bekannt:

»Seit zwanzig Jahren werde ich immer wieder auf die Lage in Israel angesprochen. Früher habe ich oft schroff darauf reagiert und erklärt, die Tatsache, Jude zu sein, mache mich nicht automatisch zum Nahostexperten. Heute sehe ich ein, dass kein Jude so tun könne, als gehe ihn Israel und das Palästinenserproblem nichts an (...) Aber was erwartet man von mir? Erklärungen? Lösungsvorschläge? Als Jude bin ich betroffener, aber nicht klüger als andere.«⁴⁶

Doch in einer Radiosendung, die live ausgestrahlt wird, kann Gabriel Salzinger die Bilanz seines »Lebens als Deutscher und Jude«⁴⁷ unmöglich zur Sprache bringen:

»Der Judenhass fällt wie ein Bumerang auf den Goj zurück. Ist der Jude für ihn der Spiegel eigener Ängste und Schwächen, so ist der Goj für den Juden die Projektionsfläche seiner inneren Zerrissenheit und Paranoia. Der eine ist ohne den anderen nicht denkbar. Der christliche Europäer würde nicht existieren, gäbe es den Juden nicht, und der Jude wäre kein Jude ohne den Goj. Ich selber trage beide in mir, den Juden und den Goj. Wie in einem Labyrinth bin ich zwischen den Spiegeln gefangen. Egal in welche Richtung ich mich wende, stoße ich gegen Glas.«⁴⁸

Nicht weit vom Grab von Salzingers Mutter befindet sich eine Parzelle, auf der während der Nazizeit Christen jüdischer Abstammung begraben wurden. Als eine Art Kompromiss schlägt der Präsident der Kultusgemeinde vor, Salzingers Vater auf diesem Zwischenland für getaufte Juden beizusetzen. »Glaub mir, er wird sich bei den nichtarischen Christen wohl fühlen«, schwärmt Onkel Robert für diese Lösung. »Für die Juden waren sie Gojim, für die Nazis waren sie Juden. Sie und dein Vater passen gut zueinander.«⁴⁹ Am Ende gräbt Gabriel Salzinger den Leichnam jedoch wieder aus und setzt ihn heimlich in der Nacht im Meer bei:

»[I]ch weiß, wie sehr du das Meer geliebt hast. Wie oft hast du mir von der Überfahrt nach Palästina berichtet und davon, wie glücklich du damals warst. Die Erde hat dir kein Glück gebracht. Nicht die deines Geburtslandes, nicht jene von Erez Israel oder die geweihte Erde, in der Mutter liegt. Ich hoffe, ich handle in deinem Sinne, wenn ich das Meer zu deinem Friedhof mache, deinem Haus des Lebens (...)

46 Ebd., S. 312f.

47 Ebd., S. 230.

48 Ebd., S. 317f.

49 Ebd., S. 369.

Seebestattungen sind nur nach Einäscherungen erlaubt, und du wirst verstehen, dass ich dich nach allem, was unserer Familie und anderen Juden angetan worden ist, nach Auschwitz und Treblinka, in keinem Krematorium verbrennen lassen wollte.«⁵⁰

Zurück in Israel nach dreißig Jahren

Vom Großteil der übrigen deutsch-jüdischen Literatur unterscheiden sich Vertlibs Romane dadurch, dass im Mittelpunkt Figuren stehen, die als *Emigranten aus Osteuropa* (stärker noch als bei Doron Rabinovici) ein *jüdisch-diasporisches und dennoch säkulares Selbstverständnis* mit aktuellen Migrations- und Globalisierungserfahrungen verknüpfen⁵¹. Eine letzte Zuspitzung erfährt die literarische Auseinandersetzung mit der eigenen *Identität als Migrant, Jude und Österreicher russischer Provenienz zwischen Israel und der Diaspora* in Vertlibs jüngstem Roman »Schimons Schweigen« (2012). Darin wird die Lese-reise eines Schriftstellers, unschwer als Vladimir Vertlibs alter ego erkennbar, nach Tel Aviv, Haifa und Jerusalem geschildert. »Meine Eltern und ich waren zweimal in Israel, das erste Mal etwas mehr, das zweite Mal etwas weniger als ein Jahr«⁵², stellt sich der namenlose Ich-Erzähler vor.

»Israel ist für mich nicht irgendein Land. Hier hat meine Emigration begonnen, hier leben fast alle meine Verwandten, hierher wollte ich im Laufe meines Lebens immer wieder zurückkehren und habe dies doch seit mehr als dreißig Jahren nie gewagt.«⁵³

Noch einmal taucht Vertlib seine Familiensaga ins »Reich der authentischen Fiktion«⁵⁴ und fügt ihr ein bislang unerzähltes Kapitel hinzu. Warum haben der Vater und sein einst bester Freund Schimon, die in Leningrad eine der ersten illegalen zionistischen Organisationen gründeten, dreißig Jahre lang kein Wort mehr miteinander gewechselt? Der Vater ist unterdessen tot, in Jerusalem sucht der Sohn den 79-jährigen Schimon auf: »Bevor ich Zionist wurde, fühlte ich mich als Russe, aber die anderen sahen in mir nur den Juden«⁵⁵, bilanziert Schimon.

50 Ebd., S. 381f.

51 *Sebastian Wogenstein*: Topographie des Dazwischen. Vladimir Vertlibs »Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur«, Maxim Billers »Esra« und Thomas Meineckes »Hellblau«, in: *Gegenwartsliteratur* 3 (2004), S. 71–96, hier S. 72.

52 *Vladimir Vertlib*: *Schimons Schweigen*. Roman, Wien 2012, S. 43.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 239.

55 Ebd., S. 26.

»Deshalb bin ich nach Israel ausgewandert. In erster Linie bestimmen die anderen über deine Zugehörigkeit. Ich habe deinem Vater nie verziehen, dass er Israel verlassen hat. Warum hat er dir das angetan?«⁵⁶

Die Lösung dieses Rätsels der Vergangenheit ist nur ein Erzählstrang dieser *facettenreichen Reise ins Gelobte Land*. Sie führt den österreichischen Juden mit zahlreichen Verwandten in Israel, der in seiner Kindheit neun Jahre lang israelischer Staatsbürger gewesen war, mitten in die *Dramen und Konflikte der Gegenwart*:

»Wie würde es mir wohl ergehen, wenn ich mich nicht in Jerusalem, sondern in Ramallah, Bethlehem oder Gaza befände? Was wäre dort mein österreichischer Pass wert, wenn man wüsste, dass ich Jude bin?«⁵⁷

Er besucht Beer Yaakov, eine der ältesten jüdischen Siedlungsgegenden in Israel, wo er als Kind zwei Jahre lang gelebt hat – dreieinhalb Millionen Einwohner hatte der Judenstaat Mitte der 1970er-Jahre, heute sind es siebeneinhalb:

»Beer Yaakov wurde von Zuwanderern aus Dagestan gegründet. Das war vor hundert Jahren. In meiner Kindheit gab es hier viele Zuwanderer aus der Sowjetunion und aus Rumänien, [erinnert sich der Schriftsteller]. Jede neue Zuwanderergeneration geht durch dieses Viertel. Zuerst waren es Rumänen, Russen, Dagestaner, Georgier, Bucharen, heute sind es die Äthiopier (...) Neu ist, dass neben allen Türen Mesusot angebracht sind. Die Äthiopier sind gläubige Menschen. Für sie gehört sogar dieser Ort zum Gelobten Land.«⁵⁸

»Es ist mir recht, dass sie mich in Ruhe lassen, und doch gibt es Momente, in denen sie mir näher sind als die Einwohner von Wien oder Salzburg«⁵⁹, vergegenwärtigt Vertlib einen Vorfall in einem oberösterreichischen Bahnhofsrrestaurant während des Libanonkriegs 2006:

»Bilder des Krieges zwischen Israel und der Hisbollah liefen über den Bildschirm – Flüchtlingsströme im Libanon und in Israel, Tote, Tränen in den Gesichtern von Frauen, zerstörte Häuser und eine Gruppe israelischer Soldaten vor einem Panzer, bereit zum Einsatz, die Gesichter verwegen und ängstlich zugleich, einer davon ein Äthiopier mit Rastafarilocken, der ein Gebet murmelte und dieses mit schnellen, rhythmischen Bewegungen des Oberkörpers bekräftigte. Ein Mann an der Bar amüsierte sich über den »jüdischen Neger«, ein anderer meinte, Bosnien und

56 Ebd., S. 26.

57 Ebd., S. 168.

58 Ebd., S. 84; 90.

59 Ebd., S. 86.

Serbien seien bestraft worden, während Israel mit jedem Verbrechen davonkomme. Die amerikanische Politik sei heuchlerisch. Wir Österreicher müssten uns ständig Vorwürfe über unsere Vergangenheit anhören, meinte ein Dritter. Dabei seien die Juden um nichts besser. In seinen Augen blitzten Selbstzufriedenheit und Triumph auf. Es war wie immer in solchen Momenten, diesmal genauso wie vor zehn, zwanzig oder dreißig Jahren: je stärker die Empörung, desto größer die Erleichterung, so als bedeutete jedes Kriegsverbrechen der israelischen Armee, jeder Nahost-Krieg und jeder tote arabische Zivilist eine weitere Absolution für den eigenen Großvater oder den netten älteren Nachbarn von nebenan. Ich dachte an meine Cousine in Haifa, die mit ihrer Tochter in einem Luftschutzbunker saß, und fühlte mich dem betenden äthiopischen Soldaten sehr nahe.«⁶⁰

Neben der alltäglichen Bedrohung durch Terroranschläge, dem Kreislauf von Vergeltung und ständig neuem Terror als Vergeltung für die Vergeltung zeichnet Vertlib ein überaus *kritisches Bild der israelischen Besatzungspolitik* und geißelt den Fanatismus der religiösen Siedler, die mit ihrem Festhalten an Großisrael einen Bürgerkrieg heraufbeschwören. Einigermaßen verklärend stellte seine Großmutter sich Israel wie ein großes Schtetl vor.

»Doch die ultraorthodoxen Siedler (...) haben mit den Luftmenschen aus Scholom Alejchems Erzählungen genauso viel gemeinsam wie Osama bin Laden mit Aladin aus Tausendundeiner Nacht.«⁶¹

Gewiss ist es das einzigartige Licht, das Jerusalem zu einem sakralen Ort macht, doch in den religiösen Vierteln lehnt sich eine rebellische Minderheit (ultra-)orthodoxer und nationalreligiöser Kräfte gegen die Mehrheitsmeinung auf. Unverhohlen gesteht der Erzähler:

»Sogar ich wäre von der golden glänzenden Stadtmauer im Abendlicht begeistert, wären da nicht die vielen orthodoxen Juden, die an mir vorbeihasten und über die Innenstadt herfallen, um den Seder, den Beginn des Pessachfestes, im jüdischen Teil der Altstadt zu feiern. Sie rauben mir den beschaulichen Augenblick, weil sie so hektisch wirken und die hasserfüllten Blicke der arabischen Bevölkerung auf sich ziehen.«

Gerade in jüngster Zeit hat das *Kräftemessen zwischen der religiösen Rechten und der Mehrheitsgesellschaft* schärfere Formen angenommen, auch viele religi-

60 Ebd., S. 88f.

61 Ebd., S. 32f., das folgende Zitat S. 11.

öse Israelis warnen vor einer fortschreitenden »Haredisierung«⁶². Solange ultraorthodoxe Fundamentalisten den Pluralismus in Israel bekämpfen, ja, ihre Attacken gegen die Säkularen verstärken, bleibt Vertlibs Frage aktuell: »Wie soll es in diesem Land Frieden geben, wenn sogar die Juden kaum miteinander auskommen?«⁶³

»Moslems, orthodoxe Juden und radikale Siedler sind sich sehr ähnlich. Ich denke, die christlichen Araber und die russischen Juden sollten sich gegen die religiösen Fanatiker verbünden und gemeinsam gegen sie vorgehen«⁶⁴,

erklärt Khalil, ein christlicher Palästinenser aus einem Dorf in Galiläa. »Es wird von Jahr zu Jahr schlimmer«, pflichtet ihm Mosche bei, der vor 15 Jahren aus Russland nach Israel kam. »Es gibt ultraorthodoxe Chassiden, die mit den Islamisten gemeinsame Sache machen. Die einen wie die anderen lehnen Israel ab und wollen es zerstören.«⁶⁵ Israel bleibt für den Schriftsteller, wie schon für seinen Vater, das Land einer ambivalenten Sehnsucht, einmal mehr sucht er eine Zwischenposition zu beziehen:

»Als Österreicher kann ich zumindest hier die Rolle des Unbeteiligten spielen, kann durch meine Kleidung, meine Aussprache und mein Verhalten in die Position des Außenstehenden flüchten, den Tempelberg besichtigen oder in der Saladin-Straße orientalische Gewürze kaufen. Ein Gefühl des Unbehagens und das schlechte Gewissen verlassen mich trotzdem nie. Ich stehe außerhalb und bin doch involvierter, als mir lieb ist (...) Ist es nicht absurd, dass ich mich ausgerechnet in Israel in eine Lage begeben, in der ich froh bin, nicht sofort als Jude erkannt zu werden?«⁶⁶

Erstaunlich genug, kommt Vladimir Vertlib in »Schimons Schweigen« auch auf *Jesus* zu sprechen: Scheue Sympathie für den Mann aus Nazareth verbindet sich mit einer ironischen Volte, die mit hintersinnigem Humor die eigene Position erhellt:

»Ich habe festgestellt, dass die meisten jüdischen Israelis kaum etwas über den berühmtesten Juden aller Zeiten wissen. Sie interessieren sich für Indien oder Sri

62 Vgl. *Abraham B. Jehoschua*: Das Ringen um die Seele der israelischen Nation, in: NZZ vom 13. Februar 2012; *Joseph Croitoru*: Frömmigkeit – doch mit Vernunft. In Israel erheben sich auch in religiösen Kreisen Stimmen gegen ultraorthodoxe Tendenzen, in: NZZ vom 25. April 2012.

63 *Vladimir Vertlib*: Schimons Schweigen, S. 80.

64 Ebd., S. 106.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 171.

Lanka, aber nicht für den meschuggenen Rebbe, der die Welt verändert hat. Schade. Wer weiß, vielleicht war er ja tatsächlich der Messias. Halachisch betrachtet ist Jesus ohne jeden Zweifel ein Jude gewesen, denn seine Mutter war unbestritten eine Jüdin (...) Aber das ist noch nicht alles. Nachdem Maria gemäß dem christlichen Dogma nicht nur die Mutter Jesu, sondern auch die Mutter Gottes ist, muss der christliche Gott ebenfalls jüdisch sein, während sich der jüdische Gott in seiner abstrakten Geschlechts- und Formlosigkeit solch kleinlichen Zuordnungen entzieht. Insofern haben Gott und ich eines gemeinsam: Wir haben beide eine etwas unklare Identität.«⁶⁷

67 Ebd., S. 170.

»Als orthodoxer Jude in Deutschland« – Benjamin Stein

Im Jahr 1995 veröffentlichte der zum Suhrkamp Verlag gehörige Jüdische Verlag ein Buch, das sogleich große Aufmerksamkeit auf sich zog, schnell in neun Sprachen übersetzt und mit international renommierten Literaturpreisen ausgezeichnet wurde. In »Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948« erzählt der Autor *Benjamin Wilkomirski* aus autobiografischer Perspektive und in Fragmenten von einer jüdischen Kindheit in der Zeit des Nationalsozialismus. Er erklärt gleich zu Beginn:

»Meine frühen Kindheitserinnerungen gründen in erster Linie auf den exakten Bildern meines fotografischen Gedächtnisses und den dazu bewahrten Gefühlen.«¹

Dass es sich um ein auf authentischen Erfahrungen basierendes Buch handelt, stand für die Leseöffentlichkeit fest.

Der »Fall Wilkomirski«

Aufgewachsen in Lettland, habe der Verfasser des Buches schon im frühen Alter die Ermordung eines Mannes mit ansehen müssen, möglicherweise seines Vaters. Dem Kind sei die Flucht geglückt, es habe sich eine Zeit lang zusammen mit seinen Brüdern auf einem Bauernhof in Polen verstecken können, sei dann aber entdeckt worden. Es habe zwei Konzentrationslager erleben und überleben müssen – in späteren mündlichen Erläuterungen nannte Wilkomirski die Namen Majdanek und Auschwitz –, bevor es nach Kriegsende befreit worden sei. Das war jedoch noch nicht das Ende seines kindlichen Martyriums. Über ein Waisenhaus in Krakau habe man den Jungen in die Schweiz gebracht, dort sei er adoptiert und von seiner Pflegemutter immer wieder übel malträtiiert worden. Seine Pflegeeltern sollen ihm seine wahre Herkunft verschwiegen haben. Nur mühsam habe er sich durch Tabus und Verschweigungsmauern hindurch wenigstens Bruchstücke seiner Identität erschließen können. Zur Vernichtung der Kindheit durch die Nationalsozialisten seien also noch erschwerend die Vernichtung der Erinnerung und die Verweigerung des Zugangs zur eigentlichen Identität getreten.

Wilkomirskis eindrückliches, in seiner lakonischen Erzählart schockierendes Buch erreichte sofort ein großes Lesepublikum. Der Autor wurde zu zahllosen Lesungen eingeladen, in denen er seine Erinnerungen um immer wieder neue Details ergänzte und präziserte. Er trat in mehreren Fernsehsendungen

1 *Benjamin Wilkomirski: Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*, Frankfurt a. M. 1995, S. 7.

auf und galt als einer der wichtigsten Zeugen jüdischer Vernichtung im Nationalsozialismus. Seine Geschichte ging vor allem deshalb um die Welt, weil man sie für authentisch hielt. Im Nachwort zu diesem Buch hatte der Autor keinen Zweifel an diesem Anspruch gelassen:

»Ich schrieb diese Bruchstücke des Erinnerns, um mich selbst und meine früheste Vergangenheit zu erforschen (...) ich habe noch als Kind eine neue Identität erhalten, einen anderen Namen, ein anderes Geburtsdatum, einen anderen Geburtsort (...) ich schrieb in der Hoffnung, dass vielleicht Menschen in vergleichbarer Situation auch die nötige Unterstützung und Kraft finden, ihre traumatischen Kindheitserinnerungen endlich in Worte zu fassen und auszusprechen.«²

Umso drastischer schlug ein Artikel ein, den die Wochenzeitung *Weltwoche* am 27. August 1998 veröffentlichte. Der schweizerisch-jüdische Autor *Daniel Ganzfried* (*1958), selbst ein Sohn von Überlebenden der Shoah, Verfasser des 1995 erschienenen Romans »Der Absender« über die Identitätssuche eines ungarischen Juden, behauptete darin, Benjamin Wilkomirski sei ein Scharlatan. Sein Buch sei von der ersten bis zur letzten Seite freie fiktionale Erfindung. Der Autor sei in Wahrheit 1941 im schweizerischen Biel als *Bruno Grosjean* als Sohn einer unverheirateten einfachen Arbeiterin geboren worden, habe einige Zeit in einem Waisenhaus verbracht, bevor er von einem wohlhabenden kinderlosen Ehepaar adoptiert worden und unter dem Namen *Bruno Dössekler* aufgewachsen sei. Er habe eine Ausbildung als Klarinetttist abgeschlossen, sei Instrumentenbauer und lebe in der Deutschschweiz. Sein Buch aber sei im Anspruch auf Authentizität eine Fälschung.

Dieser Beitrag löste heftige internationale Diskussionen aus. Anhänger Wilkomirskis verteidigten ihn zunächst, mussten dann aber nach und nach einsehen, dass Ganzfrieds Anschuldigungen im Kern zutrafen. Ein unparteiischer Zürcher Historiker, *Stefan Mächler*, legte eine distanzierte Studie vor, die Punkt für Punkt die wesentlichen Enthüllungen Ganzfrieds bestätigten, der seinerseits 2002 unter dem Titel »Die Holocaust-Travestie« einen – literarisch entfaltenen – Rückblick auf seine Erfahrungen im Rahmen dieser Wirren vorlegte.³ *Mächlers* Urteil ist eindeutig:

2 Ebd., S. 143.

3 In: *Sebastian Hefji* (Hrsg.): ... alias Wilkomirski. Die Holocaust-Travestie: Enthüllung und Dokumentation eines literarischen Skandals, Berlin 2002, S. 17–154.

»Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Elemente seiner Geschichte sowohl in sich als auch in ihrem Bezug zur historischen Realität voller Widersprüche sind. Vor allem sind sie unvereinbar mit seiner biographischen Realität.«⁴

Bis heute finden sich immer wieder unterschiedlichste wissenschaftliche Spiegelungen und essayistische Diskussionen dieses Literaturskandals.

Wie konnte es dazu kommen, dass ein Schweizer sich so in eine jüdische Fremdexistenz hineinfantasieren konnte, dass er selbst seine Berichte ganz offensichtlich für authentisch hielt? Zum Anlass wurde offenbar eine Psychotherapie bei dem jüdischen Psychologen *Elitsur Bernstein*, der folglich im Fahrwasser der Affäre Wilkomirski mit in den Strudel der öffentlichen Diskussion gerissen wurde. Wie funktioniert Erinnerung? Ist sie verlässlich, manipulierbar, austauschbar? Wo endet Einbildung, wo beginnt die bewusste Lüge? Wie bildet sich erinnerte Identität? Kann eine Erinnerung ein eigenes Wahrheitsbewusstsein schaffen, völlig unabhängig von historischer Faktizität? Und wie verbinden sich diese Fragen mit einer spezifisch jüdischen Existenz im 20. und 21. Jahrhundert?

Diese Fragen werden seitdem in literaturwissenschaftlichen wie psychologischen Studien im Blick auf Wilkomirski/Dössekker diskutiert. Und genau diese Fragen sind es auch, die in einem der reizvollsten deutschsprachigen Romane des Jahres 2010 aufgenommen werden. Verblüffend, wie genau die Konstellation um Wilkomirski/Dössekker, Daniel Ganzfried und Stefan Mächler integriert ist – und wie völlig eigenständig der Roman sich dennoch präsentiert.

»Die Leinwand« – Zwei Geschichten, ein Buch

»Die Leinwand« war fraglos eines der meist diskutierten Bücher der literarischen Saison des Jahres 2010, und das in doppelter Hinsicht: einerseits über den Autor *Benjamin Stein* (*1970) und sein literarisches Verfahren der Integration heutiger jüdischer Lebenswelt in die zeitgenössische Erzählwelt, andererseits über die formale Konzeption des Romans. Erzählt werden gleich zwei jeweils in der Ich-Perspektive präsentierte Geschichten: die von Jan Wechsler und die von Amnon Zichroni. Das Buch hat zwei Titelseiten, und so kann man es von zwei Seiten lesen. Es gibt kein vorn und hinten, zwei Seitenzahlungen (W. und Z.) führen in die Mitte, zwei Erzählfäden werden aufeinander zu in ein dichtes Erinnerungsgewirr gesponnen. Und der Leseindruck wird gewiss davon bestimmt, mit welcher der beiden erzählten Geschichten man die

4 *Stefan Mächler*: Der Fall Wilkomirski. Über die Wahrheit einer Biographie, Zürich 2000, S. 287.

Lektüre beginnt. Als mögliches Vorbild mögen Lehrwerke aus den Talmudschulen gedient haben, die von der einen Seite aus auf Deutsch, von der anderen aus auf Hebräisch zu lesen sind. Aber hier gibt es sogar noch eine dritte Lesemöglichkeit: Man liest das erste Kapitel, dreht danach das Buch um zur Lektüre des Gegenstartkapitels, dann zum zweiten Kapitel der ersten Geschichte und immer so fort. Nur eine Masche, nur ein launischer Trick?

Im Zentrum des Buches stehen die Fragen nach Identität, nach der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit von Erinnerung, nach der Möglichkeit des Rollenwechsels – insofern entspricht die ungewöhnliche Form des Buches seinem Thema. Da ist zunächst (mit sprechendem Namen) Jan Wechsler, ein 1965 in Berlin-Friedrichshagen geborener und aufgewachsener, seit 1995 in München als IT-Spezialist, Verleger und Autor lebender orthodoxer Jude, der eines Tages im Jahre 2008 einen Koffer zugestellt bekommt, der ihm zu gehören scheint, an den er sich aber nicht erinnert. Mehr und mehr gerät seine Identität in Frage: Ist er wirklich, wie er und auch seine Frau glauben, in Ostberlin aufgewachsen? Hat er wirklich – nach einer zunächst geplanten, dann aber wegen mangelnder Körpergröße zwangsläufig aufgegebenen Sportlerkarriere als 15-Jähriger – einen Halt im Judentum gesucht und gefunden? Hat er tatsächlich lange Zeit von einem Lottogewinn in Wohlstand gelebt, sich dann verspekuliert, um nun seine Frau und die zwei Kinder mehr schlecht als recht über die Runden zu bringen?

Als er den Koffer nach langem Zögern öffnet, findet er Gegenstände, die ihm völlig fremd vorkommen: Bücher von einem Autor, der seinen Namen trägt, Zeitungsausschnitte, ein Manuskript, dünne Baumwollhandschuhe, einen Edelstein. Er schreibt an den Verleger jenes Buchautors, der seinen Namen trägt, trifft sich mit ihm, muss aber beschämt und zunehmend verwirrt feststellen, dass dieser ihn genau kennt. Er *ist* offenbar jener Jan Wechsler, an den er sich nicht zu erinnern scheint. Selbst seine Tochter erkennt ihn auf einem der alten Zeitungsfotos aus dem Koffer. Er ist ein in »Ramat Gan, Israel«⁵ geborener, jedoch seit 1968 mit seiner Bern-Deutsch sprechenden Mutter in der Schweiz lebender Autor und Journalist mit Schweizer Pass. Vor Jahren hatte er zunächst in einem Artikel, dann im nachgeschobenen und sehr erfolgreichen Buch mit dem Titel »Maskeraden« einen Skandal um das vermeintlich authentische Erfolgsbuch eines Shoah-Überlebenden aufgedeckt. Nun hat er offenbar seine Identität so stark verändert, dass er selbst an diese andere Identität glaubt. Wie Wechsler, so wird auch den Lesenden diese Identität erst allmählich deutlich.

5 Benjamin Stein: Die Leinwand, München 2010, W. 115.

»Die Biographie, an die ich mich heute erinnere, ist die Legende, die ich selbst aufgebaut habe. In meinem ersten Buch habe ich sie als Geschichtenbilderbogen aufgefächert und sie später für mich selbst adoptiert«⁶,

so wird ihm klar. Der Koffer war Jan Wechsler nach einer Israelreise zugestellt worden. Also macht er sich erneut nach Israel auf, um dort das Geheimnis der vertauschten Identität aufzudecken und endgültig Sicherheit zu erhalten über offene Fragen hinsichtlich seiner Identität, aber auch im Blick auf einige Gegenstände aus dem Koffer, die er keiner seiner beiden Vergangenheitsversionen zuordnen kann. In Israel freilich wird er am Flughafen abgefangen und einem Verhör unterzogen, konfrontiert mit dem Verdacht, bei seiner letzten Israelreise ein zunächst noch unklares Verbrechen begangen zu haben.

Showdown an der Mikwe

In Israel verbinden sich die beiden Erzählfäden. Hierhin zielt auch die zweite Geschichte. In ihrem Zentrum steht Amnon Zichroni. Er wächst als Kind strenggläubiger israelischer Juden in Jerusalem auf, wird jedoch als Jugendlicher wegen seiner starken Neigung zu weltlicher Literatur zu einem »Onkel« genannten Freund seines Vaters in die Schweiz geschickt. Nach Schulabschluss und Ausbildung an einer Talmudschule in den USA nimmt er an der Yeshiva University in New York das Studium der Medizin auf, da er Psychoanalytiker werden will. Zurück in Zürich lässt er sich als Psychoanalytiker nieder, übernimmt jedoch gleichzeitig eine Stelle am Freiburger »Institut für Parapsychologische Studien und Grenzgebiete der Psychologie«.

Denn genau hier – im Bereich der Grenzgebiete der Psychologie – liegt Zichronis besonderes Interesse. Er verfügt über eine besondere Gabe, eine Art sechsten Sinn. Durch Berührung kann er Menschen in die tiefste Seele sehen, ihre Erinnerungen real vor Augen haben, ja, unmittelbar miterleben. Mehr und mehr spürt er freilich, dass ihn selbst diese Erfahrungen tief verstören. Er schafft sich ein paar dünne Baumwollhandschuhe an, um die unmittelbare Berührung mit Menschen – und die damit unweigerlich mögliche Übertragung ihrer Erinnerungsbilder auf ihn – zu vermeiden.

In der Schweiz trifft Zichroni auf den Geigenbauer Minsky, der ihm schleppend von den Erinnerungen an seine Kindheit in Konzentrationslagern, von grauenhaften Erfahrungen erzählt. Ohne dass Minsky offiziell sein Klient wird, versuchen sie gemeinsam die Erinnerungen aufzuarbeiten, Details zu recherchieren, die bedrückende Vergangenheit fassbar zu machen. Zichroni er-

6 Ebd., W. 137.

muntert Minsky dazu, seine traumatische Kindheit niederzuschreiben. Als Minsky daraus ein Buch machen will, rät der Psychoanalytiker ab. Bei einer vorsichtigen direkten Berührung taucht er in eine Erinnerung seines Gegenübers ein, die Zweifel an der Authentizität des Erzählten aufkommen lassen. Zichroni bleibt unsicher. Als Minsky das Buch dennoch unter dem Titel »Aschentage« publiziert, erlebt es einen sensationellen Erfolg. Der Autor wird gefeiert, preisgekrönt und wird zur viel beachteten öffentlichen Person.

Hier laufen die Erzählstränge der beiden erzählten Geschichten zusammen. »Aschentage« ist genau jenes Buch, das Jan Wechsler als Fälschung entlarvt hat, möglicherweise angetrieben von gekränkter Eitelkeit, weil ein von ihm zeitgleich publiziertes Buch fast unbemerkt geblieben war – beide wurden sogar auf einer gemeinsamen Lesung bei der Leipziger Buchmesse 1996 präsentiert, Wechsler besitzt ein Exemplar von Minskys Buch mit der Widmung: »Für Jan Wechsler in Freundschaft«⁷. »Er selbst hatte annehmen müssen, im Rummel um Minsky völlig übersehen worden zu sein«⁸, rät Amnon Zichroni im Nachhinein.

Das Ergebnis dieser Verwicklungen? Es gibt einen großen, internationales Aufsehen erregenden Skandal, der am Ende gleich drei Opfer zurücklässt. Gleich drei Identitäten brechen an dieser Erfahrung zusammen: Der Schweizer Journalist Wechsler flüchtet sich in die als Realität eingebildete Fremdbiografie; der für die »Fälschung« Minskys mitverantwortlich gemachte Psychoanalytiker Zichroni (ver-)zweifelt an seinem sechsten Sinn, verliert seinen guten Ruf und die Stelle am Freiburger Institut, zieht sich verbittert in eine jüdische Siedlung in der Westbank zurück; der viel geschmähte Minsky schottet sich völlig von der Welt ab und lebt zurückgezogen im Vallée de Joux im Schweizer Jura.

Das aber ist noch nicht das Ende der Erzähllinien: Wechsler und Zichroni treffen noch einmal aufeinander, in einem dramatischen, jeweils offen bleibenden Finale. Bei Wechslers rund ein halbes Jahr zurückliegendem letztem Israelbesuch äußerte er den Wunsch, einmal einen Shabbat in einem traditionell orthodoxen Rahmen in einer der jüdischen Siedlungen in der Westbank zu erleben. Man verweist ihn ausgerechnet und ahnungslos an Zichroni. Wechsler ist sich nicht bewusst, den Psychoanalytiker aus dem Minsky-Fall vor sich zu haben, hatte er doch kaum etwas direkt mit ihm zu tun gehabt. Zichroni hingegen erkennt den Mann, der sein eigenes Leben und das seines Freundes

7 Ebd., W. 99.

8 Ebd., Z. 184.

Minsky zerstört hat, sofort. Brillant wird erzählt, wie unterschiedlich beide die quälend belastete Zeit miteinander erleben und erinnern.

Dann jedoch kommt es zum dramatischen Höhepunkt, zum kriminalistisch zugespitzten Entscheidungskampf: In einer Mikwe, dem rituellen jüdischen Tauchbad, einem Sinnbild für Reinheit und Verwandlung, ereignen sich an zwei verschiedenen Zeitpunkten zentrale Handlungswenden, aber welche? Hat Wechsler dort Zichroni ermordet, ist anschließend in seine Wohnung eingebrochen und hat von dort einige jener Gegenstände entwendet, die sich dann in seinem Koffer finden? – Darauf deuten einige Hinweise. Oder hat umgekehrt Zichroni versucht, Wechsler in dieser Mikwe zu ertränken und ist danach verschwunden? Wie aber kommen dann die Gegenstände in Wechslers Koffer? Und mehr noch: Als der zuständige Untersuchungsbeamte mit Wechsler, sechs Monate später, zum Ort des Geschehens zurückkehrt, um den Tathergang zu rekonstruieren: Bricht sich Wechsler bei einem Sprung in die nun leere Mikwe das Genick? Doch wie lässt sich erklären, dass Wechsler wie Zichroni nach all diesen – möglichen – Ereignissen später ihre jeweilige Geschichte erzählen können? Diese Fragen bleiben letztlich unbeantwortet.

Literarisch überzeugt vor allem die konsequente Umsetzung der unterschiedlichen Erzählstile: Zichronis Geschichte wird linear erzählt, der Chronologie folgend, in strukturierten und kohärenten Sinnfolgen und klarem, eher nüchternem Ton. Genau das entspricht den Grundzügen seines Persönlichkeitsprofils. Ganz anders bei Wechsler. In seiner Erzählung springen wir Lesende vor und zurück und zur Seite. Flashbacks oder Zooms lassen an Anklänge aus der modernen Filmtechnik denken. Eher mosaikartig erschließt sich allmählich eine Geschichte, die aber letztlich in Vielem unklar bleibt. Entscheidend: Genauso sprunghaft und unsystematisch wie diese Erzählung ist die präsentierte Person. In beiden Fällen entspricht die literarische Präsentation der dargestellten Figur. Und je nachdem, mit welcher der beiden Geschichten Lesende einsteigen, werden sie einen unterschiedlichen literarischen Stil als Grundton abspeichern.

Ein erstaunlicher, raffiniert und vielfach kunstvoll konstruierter Plot, eine faszinierende literarische Strategie: Die beiden aufeinander zu laufenden Erzählungen klären in ihren Doppelperspektiven tatsächlich viele Fragen, die zunächst in Einzelperspektivität offenbleiben. Beim Lesen der jeweils zweiten Geschichte erkennen die Lesenden zahlreiche Anspielungen, die ohne die zuvor gelesene Geschichte rätselhaft blieben. Auch lösen sich viele Unklarheiten und Rätsel auf. Die zentralen Fragen bleiben jedoch ungeklärt. »Erinnerung aber ist unbeständig, stets bereit, sich zu wandeln.«⁹ Die Leser dieses Romans

9 Ebd., Z. 7.

müssen bereit sein für ein verwirrendes Spiel um Identität und Vergangenheitsrekonstruktion, werden dafür aber reich belohnt. Ein Roman, ausgezeichnet mit dem Tukan-Preis – jährlich verliehen für die beste belletristische Neuerscheinung eines Münchner Autors –, den man gewiss mindestens zweimal liest!

Der »Fall Wilkomirski« speist ganz offensichtlich zentrale Grunddaten in den Plot dieses Romans ein. Die Parallelen sind augenfällig: Minsky trägt Züge Wilkomirskis; Zichroni greift die Figur des Psychoanalytikers Elitsur Bernstein auf; Wechsler – die eindeutig am freiesten ausgestaltete Figur – erinnert zumindest an Daniel Ganzfried. Und selbst der reale Historiker Stefan Mächler wird in das Buch hineingenommen, als Transformation taucht in »Die Leinwand« mit ähnlicher Aufgabe ein »Hans Macht« als Autor des Buches »Die Akte Minsky«¹⁰ auf. Selbst die gemeinsame Lesung von Jan Wechsler und Minsky hat eine realistische Grundierung, wie Stein – angefragt auf den »Fall Wilkomirski« – im Gespräch offenlegt:

»Ich habe 1996, einige Monate nachdem sein Buch »Bruchstücke« und auch mein erster Roman erschienen waren, mit ihm auf der Leipziger Buchmesse gelesen. Wir haben uns lange und angeregt unterhalten.«¹¹

Und dennoch bildet all das letztlich nur den Hintergrund der beiden fiktional entfalteten Lebensgeschichten. Wie funktioniert Erinnerung? Was ist Lüge, was geschönte Version, was Wahrheit, was für wahr erachtete Erfindung? Und wie bildet sich aus diesen Fragmenten Identität? Wie lässt sich – wenn überhaupt – ein mystisch-religiöser Zugang zur Wirklichkeit mit einer naturwissenschaftlich-rationalen Weltsicht vereinbaren? Das sind die Fragen, um die dieser Roman kreist.

Orthodoxes Judentum heute: ein Blick auf den Autor

Ein für große Teile der Leseöffentlichkeit verblüffender Zug von »Die Leinwand« liegt dabei in der Selbstverständlichkeit, mit der eine heute spielende jüdische Geschichte in Deutschland und der Schweiz erzählt wird. Nicht ganz selbstverständlich, denn in der Mitte des Buches findet sich ein seitenlanges »Glossar« jüdischer Begriffe, die in den Geschichten mit erzählt werden, ein Verfahren, dem wir in Romanen von Schulamit Meixner, Anna Mitgutsch und Vladimir Vertlib in verblüffender Parallelität bereits begegnet sind. Über

10 Ebd., W. 86.

11 *Eva-Elisabeth Fischer*: Die Qual, geschichtslos zu sein. Ein Gespräch mit Benjamin Stein, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7. Dezember 2010.

haupt: Ein zentraler Themenstrang ist das Leben heutiger orthodoxer Juden in Deutschland (und der Schweiz). Hier geht es freilich nicht um die Vermittlung mühsam zu lernenden Bildungswissens in Sachen ›Judentum heute‹, sondern um eine Erzählung, die im Kontext gelebten Judentums spielt. Doch wo uns etwa Barbara Honigmann ein ›Judentum kosher light‹ erzählerisch nahebringt, ein religiös gestaltetes jüdisches Leben in bewussten Kompromissen mit der Postmoderne, da konfrontiert uns Benjamin Stein mit dem gelebten *orthodoxen* Judentum mitten in unserer Gesellschaft.

Von da aus legt sich die Frage nach dem Autor nahe, ohne das Buch auf autobiografische Spuren reduzieren zu wollen. Es ist zunächst und vor allem ein großartiger und herausfordernder Roman, also fiktionale Literatur. Gleichwohl ist eine Rückfrage nach der Person des Autors gerade bei einem solchen Buch legitim. Der Autor verwehrt sich lange gegen diese aus seiner Sicht ungebührliche Neugier, gegen dieses »Eindringen des öffentlichen Interesses in die Privatsphäre von Literaten«¹², hat jedoch zunehmend erkannt, dass das Interesse der Öffentlichkeit eine gewisse Berechtigung hat. Benjamin Stein betreibt nun einen interaktiven literarischen Weblog, von dem aus sich ein breites Spektrum unterschiedlichster Textwelten erschließt, darunter ein tabellarischer Lebenslauf und zwei ausführlichere autobiografische Texte.¹³

1970 geboren und dann aufgewachsen in Ostberlin, wendet sich Stein – ein erst mit sechzehn Jahren, dann 1988 offiziell eingetragener, selbst gewählter Name – nach dem 1989 abgelegten Abitur dem Studium der Judaistik und Hebraistik in Berlin zu. Er stammt freilich nicht aus einer jüdischen Familie, lediglich über die Großeltern väterlicherseits gibt es eine (nach orthodoxen Kriterien nicht relevante) Erblinie. Gelebt wurde religiöses Judentum in seiner Familie in den beiden Vorgängergenerationen nicht. Im Weblog erklärt er kategorisch gegen anders lautende Charakterisierungen in den Medien: »Meine Eltern sind nicht jüdisch. Punkt. Das steht außer Zweifel.« Und weiter: »Wenn es jüdische Vorfahren gab, dann über die Väterlinie, und jeder dieser Männer hätte die Verbindung zur Religion weit von sich gewiesen.«

1991 konvertierte Stein offiziell zum reformierten, 2004 zum orthodoxen Judentum, nach dessen Regeln er bereits lange gelebt hatte, das den ersten Eintritt ins Judentum jedoch nicht anerkannt hatte, wie wir aus der in Vladimir Vertlib's Roman »Letzter Wunsch« vergegenwärtigten kontroversen Diskussion wissen. Den Begriff Konversion lehnt Benjamin Stein dabei ab, weil es

12 www.turmsegler.net/20100603/der-autor-als-seelenstripper/ [Zugriff: 03.06.2010]

13 Ebd., dort auch vom 14. Juni 2010: »Familiengeschichte«. Die folgenden nichtmarkierten Zitate im Text stammen aus diesen beiden Texten.

»keine Konfession gab, von der ich hätte konvertieren können oder müssen.« Mit seinem mit sprechendem Namen versehenen Protagonisten Jan Wechsler teilt er die Erfahrung, seine Identitäten »wechseln« zu müssen. »Den Namen zu wechseln, zunächst als Autor, später auch im gesamten bürgerlichen Leben, kam mir wie eine zwingende Notwendigkeit vor«, erklärt er in dem im Netz veröffentlichten Text »Familiengeschichte«, in dem er weiter ausführt:

»Ich wollte mich emanzipieren – von den Toten, vom Exil, von der Staatskarosse und seinem stolzen Insassen. Es ist ebensowenig ein persönliches Verdienst, Nachkomme von »Opfern« zu sein, wie es eine persönliche Schuld ist, Nachkomme von »Tätern« zu sein. Ich wollte selbst bestimmen, wer ich sein würde – als Autor, als Mensch. Ich wollte selbst bestimmen. Das kann ein Name allein nicht leisten. Aber er hilft dabei.«

Tief beeindruckt vom Besuch bei einer Familie, die in Zürich ein selbstverständliches orthodoxes Leben praktiziert, sei er ins Nachdenken gekommen.

»Als ich zum ersten Mal in meinem Leben über eigene Kinder nachdachte, habe ich mir gewünscht, dass sie mit einem solchen jüdischen Selbstverständnis groß werden sollen«¹⁴,

sagt er in einem Gespräch mit der Jüdischen Allgemeinen. Gleich dreimal durfte/musste er seine Frau heiraten, wie er selbst schreibt: »bürgerlich (2001), reformiert (2002) und dann noch einmal orthodox (2004).« Von 2004 bis 2011 war der zweifache Vater als »Gabbai«, als Vorbeter in der orthodoxen Synagoge in München tätig. Zehn Jahre lang lebte er mit seiner Familie nach den strikten Regeln jüdischer Orthodoxie.

Nach dem Zerschlagen der Familie, nach der Scheidung von seiner Frau und dem Aufgeben der bislang prägenden religiösen Lebenspraxis und dem religiösen Amt befindet sich Benjamin Stein in einer Phase der suchenden Neuorientierung, die sich auch im literarischen Werk niederschlägt. Dass Biografie und fiktionale Romanwelt miteinander verbunden sind, zeigt sich etwa in dem für »Die Leinwand« zur Verfügung gestellten Pressefoto. Es zeigt ihn – seinem damaligen Leben entsprechend – ganz und gar im Stil eines orthodoxen Religionsschülers: mit rasiertem Schädel, überdimensionierter Kippa und bleichem Gesicht.

14 www.juedische-allgemeine.de/article/ulew/id/9527 [Zugriff: 12.09.2012]

Von den Grenzen zwischen Realität und Fiktion

Derartige Überlappungen von Biografie und fiktionaler Welt, das Spiel damit, dass

»die Grenze zwischen Realität und Fiktion (...) mäandernd inmitten der Sprache verläuft, getarnt, unfassbar – und beweglich«¹⁵,

finden sich auch im Roman selbst. So wird in »Die Leinwand« Jan Wechslers Debütroman beschrieben als »Bilderbogen wilder Geschichten«, als »Saga zweier Familien«¹⁶ – mit verblüffenden Übereinstimmungen bis hin zu den Familiennamen Marková und Regensburger in Benjamin Steins tatsächlichem Debütroman.¹⁷ Die Presse stellte »Die Leinwand« zum Teil als Erstlingswerk seines Autors vor, tatsächlich hatte Stein jedoch bereits 1995 – im selben Jahr zog der Autor von Berlin nach München – einen Roman vorgelegt: »Das Alphabet des Juda Liva«, das zwei Jahre später als Paperback bei DTV erschien und durchaus eine eigene Aufmerksamkeitsgeschichte erfahren hatte.

Das Buch erweist sich als eine phantasmagorisch-ideenüberquellend-skurrile doppelte Familiengeschichte, einerseits gespeist aus Anklängen an die eigene Familiengeschichte des Autors, vor allem aber literarisch versetzt mit Motiven aus *Michail Bulgakows* Weltroman »Der Meister und Margarita« – ein Bezug, der gleichfalls in »Die Leinwand« bewusst bestätigt wird als ein Buch, dass Amnon Zichroni in nur einem Tag »verschlungen hatte«¹⁸. Diese Stränge werden verwoben mit kabbalistischer Zahlen-, Buchstaben- und Wortmystik oder jüdischen Erzähltraditionen um den Rabbi Löw und den Golem. »Was ich erzähle, geschieht, nicht umgekehrt«¹⁹, gibt eine der Hauptfiguren den Lesenden als Grundzug zum Erzählwerk von Benjamin Stein vor. Hier werde »die Phantastik als kulturelles Gedächtnis inszeniert«, um »die gegenwärtige jüdische Kultur mit ihrer vergessenen und verlorengegangenen kabbalistischen Tradition«²⁰ zu konfrontieren, so die Germanistin *Dorothee Gelhard*.

Ein von magischem Surrealismus überquellend gewaltiges, aber erzählerisch letztlich wohl zu gewolltes Debüt, das der Autor hier vorlegte. 15 Jahre

15 *Benjamin Stein*: Die Leinwand. W. 14.

16 Ebd., W. 78.

17 Schon 1989 (der Autor ist 19!) war der Teil eines ersten Romanversuchs unter dem Titel »Der Libellenflügel« in der DDR-Literaturzeitschrift *Temperamente*. Blätter für junge Literatur erschienen: Bd. 4/1989, S. 59–78.

18 *Benjamin Stein*: Die Leinwand, Z. 59.

19 *Benjamin Stein*: Das Alphabet des Juda Liva. Roman, Zürich 1995, S. 18.

20 *Dorothee Gelhard*: »Mit dem Gesicht nach vorne gewandt«. Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur, Wiesbaden 2008, S. 180. Hier zu diesem Roman S. 177–189.

später erinnerte sich zunächst kaum jemand an den Erstling, auch deshalb, weil der Autor zwischendurch literarisch nur wenig aufgefallen war. Im Jahr 2008 war ein – wenig beachteter – zweiter Roman erschienen, »Ein anderes Blau«. Nach dem Achtungserfolg des ersten Romans hatte sich Stein zunächst einer Karriere im Computerbereich gewidmet, war technischer Redakteur, Korrespondent und Herausgeber diverser IT-Fachzeitschriften und arbeitet nun seit vielen Jahren hauptberuflich als Freischaffender im Business Consulting Bereich. Nebenberuflich ist er vielfältig im literarischen Betrieb aktiv, unter anderem als Lyriker, Mitherausgeber einer Literaturzeitschrift oder Inhaber des Autorenverlags »Edition Neue Moderne«. Letztlich aber trifft der Grundton der öffentlichen Wahrnehmung zu: Erst mit »Die Leinwand« betritt Benjamin Stein die breite Öffentlichkeit der Feuilletons, die sein Werk verblüfft-bewundernd wahrnimmt und darin vor allem das Judentum als literarische Gegenwartswelt neu entdeckt.

Dass diese Wahrnehmung im Blick auf den Autor erneut zu kurz greift, wird an Benjamin Steins jüngstem Roman – eher eine Novelle – deutlich, 2012 vorgelegt unter dem Titel »Replay«. Der »Wechsler« hat erneut zugeschlagen. In den Pressefotos begegnet uns nun ein smarterer, adrett gekleideter, braunhaariger und durchtrainiert wirkender Anfangvierziger, der erneut dem Protagonisten des Romans nahekommt, nicht zuletzt durch den Hinweis auf das rechte gelähmte Auge, das Autor und Figur teilen. In »Replay« spielt das Judentum kaum eine Rolle, auch wenn Ed Rosen, der Protagonist, Jude ist. Als Kind teilte er mit dem vorherigen Steinschen Protagonisten die Faszination für die Magie von Zeichen, mythischen Bedeutungen von Buchstaben und Zahlen. Womöglich »wäre ich religiös geworden«²¹ berichtet der Ich-Erzähler. Angesichts eines in seiner äußeren Erscheinung abschreckenden und vor allem als Drohhedner auftretenden Bar-Mizwa-Lehrers jedoch verwarf er »diesen Gott ohne Zögern«²², war er »sofort und für immer für die Sache Gottes verloren.«²³

Erzählt wird in einer Art Fortschreibung von *Huxleys* »Brave New World« und *George Orwells* »1984« eine Science-Fiction-artige Zukunftsvision: Es gelingt Forschern Chips zu entwickeln, die man Menschen implantiert, um so sämtliche ihrer Wahrnehmungen speichern zu können. Alle medial möglichen Informationen und Sinneseindrücke stehen so zu ständiger Wiederholung (»Replay«) zur Verfügung. Gleichzeitig wird die Welt, in welcher eine derartige, vollkommene Transparenz herrscht, zu einem gefährlichen totalitären Sys-

21 *Benjamin Stein: Replay*. Roman, München 2012, S. 12.

22 *Ebd.*, S. 16.

23 *Ebd.*, S. 13.

tem, das letztlich nicht, wie angestrebt, Leben vereinfacht, sondern dessen Entfaltung gefährdet. Stein selbst bezeichnet das Buch in einem Gespräch mit der Süddeutschen Zeitung als »Negativ-Utopie darüber, wohin die grenzenlose Kommunikation in der Gesellschaft noch führen kann.«²⁴ »Replay« ist ein aus den bereits absehbaren Möglichkeiten der Computerindustrie weitergezeichneter Science-Fiction-Roman, der die manipulativen Gefahren der Entwicklung im High-Tech-Bereich vor Augen führt, vergleichbar mit *Michel Houellebecqs* »Die Möglichkeit einer Insel« (2007) oder *Juli Zehs* »Corpus Delicti. Ein Prozess« (2009).

Spiegelungen gelebten Judentums 1: Amnon Zichroni

Benjamin Steins Bücher sind voll von Verweisen auf jüdische Zahlen- und Sprachmystik, voll von Anspielungen auf Gestalten und Traditionen der jüdischen Geistes- und Ideengeschichte. Spiegelungen des heute real gelebten Judentums finden sich primär in »Die Leinwand«. Während die Amnon Zichroni-Geschichte vor allem die jüdische Lebenswelt im Spannungsfeld von Israel, der Schweiz und den USA mit erzählt, nimmt die Jan-Wechsler-Erzählung immer wieder Bezug darauf, wie das gehen kann, heute mitten in der deutschen Gegenwartswelt als orthodoxer Jude zu leben.

Zichroni erzählt von seiner Geburt in »Meah Shearim, Yerushalayim«²⁵, also mitten in jenem traditionsreichen Viertel, in dem die ultraorthodoxen Juden leben, eine Gegend, in die seine Eltern mit ihren nur vier Kindern nicht ganz hineinzugehören scheinen. Umso mehr versuchen sie sich anzupassen. Der Vater betreibt ein Geschäft »an der Hauptstraße des Viertels, in dem er ausschließlich Taleisim anbot«²⁶, Gebetschals in allen möglichen Varianten. Auch als die Familie nach der Geburt des jüngsten Kindes, des ersten Sohnes in das nicht ganz so streng religiös geprägte Nachbarviertel Geula umzieht, wird Amnon »ins Cheder in unserer früheren Nachbarschaft« geschickt, »wo ich lesen und die Arten und Abfolgen der Opfer im alten Tempel lernte.«²⁷ Ihm ist, wie seinem Vater, eine Existenz als observanter orthodoxer Jude in Jerusalem zgedacht. Mit fünfzehn fällt ihm dann jedoch der Schlüssel zu einem verbotenen Zimmer in die Hand, in dem er auf – streng verbotene – weltliche Literatur stößt. Vor allem *Oscar Wildes* »Bildnis des Dorian Gray« fasziniert ihn.

24 Vgl. *Eva-Elisabeth Fischer*: Die Qual, geschichtslos zu sein.

25 *Benjamin Stein*: Die Leinwand, Z. 9.

26 Ebd., Z. 44.

27 Ebd., Z. 11.

Er liest es in der Thora-Schule, wird erwischt – ein Skandal! – und muss die Schule verlassen. Sein Vater, einst selbst fasziniert von diesen Lektüren, dann aber entschlossen zu einem Leben als orthodoxer Jude in Jerusalem, schickt den Sohn zu einem Freund nach Zürich, der Amnon an Sohnes statt annimmt. Auch fortan verbleibt Amnon in einer geschlossenen jüdisch-orthodoxen Lebenswelt, nun freilich in einem nichtjüdischen Kontext. Zunächst besucht er die »jüdische Jungen-Schule *Beis Sefer Le-Bonim*«²⁸, dann in den USA eine jüdische »Highschool und weiterführende Jeschiwa modernen Zuschnitts in Pekesville, Baltimore.«²⁹ Dort lernt er über einen Freund, Eli Rothstein, in vielen gemeinsamen Stunden des Talmudstudiums die vielschichtigen Traditionen der jüdischen Mystik kennen, wird aber von ihm auch mit der Bedeutung der Mikwen vertraut gemacht, jener jüdischen Tauchbäder, die

»die Kraft besitzen, jegliche Spuren von Zerstörung, insbesondere Spuren des Todes, zu absorbieren wie ein Filter, der destruktive Energien bindet und neutralisiert, ja sogar umwandelt in etwas Konstruktives.«³⁰

Eli selbst schreibt dem Besuch einer Mikwe nahe Jerusalem – die später zum Ort der Schluss-Szene beider Erzählungen wird – die Heilung von einer schulmedizinisch unheilbaren Krankheit zu.

Aus der Zeit Zichronis nach Studium und Ausbildung, als er in Zürich als Psychoanalytiker lebt, wird nur wenig erzählt. Als sein Schweizer Ziehvater stirbt, hält sich Zichroni an die jüdischen Trauerbräuche. »Jeden Morgen und jeden Abend ging ich in die Synagoge, um für meinen Onkel Kaddisch zu sagen. In meinen Gebeten aber stritt ich mit dem Ewigen.«³¹ Von einem wirklichen Gottzweifel ist freilich nicht die Rede. Liebenswert erzählt wirkt eine Passage über die Vorgabe, dass man an Pessach keinerlei »Chometz«, also gesäuerte Nahrungsmittel oder ihre Grundlagen besitzen durfte. Was aber macht man dann mit solchen Besitztümern, zu denen etwa auch Whiskey zählt? Man behilft sich mit einem so simplen wie effektiven Trick: »Am Morgen vor Erew Pessach erhielt der Rabbiner eine schriftliche Vollmacht« die entsprechenden, sorgsam beiseite geschafften Güter »an einen Nichtjuden zu verkaufen«. Und das tat er dann auch:

»Ganze Geschäfte, Lagerhallen und sogar Wertpapiere von Weizen-Optionen wechselten jedes Jahr vor dem Fest für einen symbolischen Fixbetrag den Besitzer.«

28 Ebd., Z. 31.

29 Ebd., Z. 35.

30 Ebd., Z. 71.

31 Ebd., Z. 150.

Wozu? Nun, am »Tag nach Pessach (...) kaufte der Rabbiner wieder alles zurück, und man war automatisch wieder im Besitz all der Dinge, die man zuvor hatte loswerden müssen.«³² Eine kleine Nachhilfestunde für Nichtkundige darüber, wie man als religiös observanter Jude in einer modernen Gesellschaft leben kann ...

Nach der Aufdeckung des Skandals, nach dem Entzug der Approbation in Europa, zieht sich Amnon Zichroni zurück.

»Ich habe in Israel ein kleines Haus mit Grundstück gekauft. Es steht in Ofra, einer Siedlung nordöstlich von Yerushalayim, inmitten der West Bank, umgeben von Mauern, hohen Zäunen und arabischen Ortschaften.«³³

Hier lebt er der unerwarteten Wiederbegegnung mit Jan Wechsler entgegen, die seinem Leben jene letztlich rätselhaft bleibende Wendung geben wird. In Amnon Zichroni tritt uns insgesamt der Lebenslauf einer kosmopolitisch orientierten jüdischen Existenz entgegen, der von Israel ausgeht, nach Israel zurückführt und auf Zwischenstationen in der Schweiz und den USA weitgehend in einer geschlossenen binnenjüdischen Welt verbleibt.

Spiegelungen gelebten Judentums 2: Jan Wechsler

Ganz anders die jüdische Welt Jan Wechslers. Sie zerfällt in zwei Bereiche: In die Jugenderinnerungen, von denen wir am Ende wissen, dass es sich um geborgte, fremde, nicht wirklich erlebte Erinnerungen handelt, und in Beschreibungen seiner Münchner Lebenswelt der Gegenwart. In beide Ebenen fließen Elemente autobiografischer Erinnerungen des Autors Benjamin Stein ein, ganz und gar verwandelt in literarische Fiktion.

Wie lebt man heute als orthodoxer Jude in München? »Will man hierzulande Schabbes halten, muss man sich eine Trutzburg bauen«³⁴, in die man sich zur Einhaltung der Vorschriften und Bräuche zurückziehen müsse, erklärt Wechsler. Schon die Wohnungssuche muss zuallererst nach dem Kriterium erfolgen »in Laufnähe zur Synagoge« zu liegen, denn »was nicht zu Fuß erreichbar ist, bleibt am Schabbes außer Reichweite.«³⁵ Dass ein solches Leben aber sehr wohl möglich ist, dass man sich einrichten kann, wird in »Die Leinwand« sehr deutlich.

Aber wie erinnert sich Jan Wechsler an seine Jugend in Berlin? Mit 16 habe er sich dem Judentum angenähert, erzählt Wechsler in der erfundenen oder –

32 Ebd., Z. 158.

33 Ebd., Z. 187.

34 Ebd., W. 8.

35 Ebd., W. 37.

so eine Möglichkeit: von seinem Verleger ausgeliehenen – Erinnerung. Als Jugendlicher habe er »begannen, die Existenz Gottes für möglich zu halten.«³⁶ Er führt uns in eine Welt, die uns aus den Werken Barbara Honigmanns schon vertraut ist, in die Welt des Judentums in Ostberlin vor der »Wende«. »Jüdisch zu sein war im Kleinen Land« – so seine Bezeichnung für die DDR – »eine Variante des ultimativen Andersseins«, weshalb er seine Wendung zum Judentum auch lange geheimzuhalten versuchte. »Meinen ersten Freitagabendgottesdienst habe ich in der Synagoge in der Rykestraße erlebt«³⁷, erzählt Wechsler. Doch wer traute sich dorthin in die Gruppe der so Andersartigen? »Eigentlich war die Gemeinschaft«³⁸ und voller Misstrauen ihm, dem Neuling, gegenüber. Von den 300 Mitgliedern, so wird ihm zumindest im Nachhinein klar, waren viele Stasi-Mitarbeiter, deshalb war das Misstrauen untereinander – erst recht Novizen gegenüber – groß: »es verging über ein Jahr, bis ich Bekanntschaften schloss, noch länger, bis ich Freunde fand.«³⁹

Nur langsam erschließt er sich die hebräische Sprache und die Traditionen des Kults. Was zeichnete die jüdische Gemeinschaft aus?

»Die einzige Verbindung zu dem, was uns hätte ausmachen können, waren die alten Gebete und die Überreste einer Tradition, von der die meisten von uns kaum etwas wussten. Es herrschte das Gefühl, bei sich selbst in der Fremde zu sein.«⁴⁰

Erst nach seinem Umzug nach München findet Wechsler seinen Angaben zufolge eine Heimat in der Welt des Judentums. Faszinierend zu lesen, wie er in die Welt des orthodoxen Judentums hineinwächst, gerade angesichts der ironischen Brechung durch die Erzählperspektive, da diese Erinnerung sich als eine geborgte und erfundene herausstellt.

Zum grundlegenden Lehrer wird ihm dabei der »Maschgiach« der Gemeinde, der Aufseher über die koscheren Küchen und Metzgereien. Zwei Jahre lang kann er bei ihm, »Ariel«, alles Wichtige erfahren: »Was ich über Torah, Talmud und die Kabbala weiß, habe ich von ihm gelernt.«⁴¹ Von ihm lernt er die »Brachot«⁴², die Segenssprüche, mit ihm verbringt er die »Schabbes-Nachmittage«⁴³. Von ihm erfährt er den Sinn des Tragens einer Kippa, schließlich »spricht man keinen Segen aus mit unbedecktem Kopf.« Und folglich ge-

36 Ebd., W. 110.

37 Ebd., W. 128.

38 Ebd.

39 Ebd., W. 129.

40 Ebd.

41 Ebd., W. 141f.

42 Ebd., W. 144.

43 Ebd., W. 143.

wöhnt er sich das Tragen an: »Also setzte ich eines Tages die Kippa nicht mehr ab, wenn ich auf die Straße ging.«⁴⁴ Ariel schenkt ihm die ersten Tefillin, die Gebetsriemen, und zeigt ihm, wie man sie sich anlegt. Dann ist alles dafür bereit, mit einem Tauchbad in der Mikwe die offizielle Bestätigung der Zugehörigkeit zum Judentum zu erlangen: Ein Paralleltext zur Aufnahmeszene aus Anna Mitgutschs »Wenn du wiederkommst«, nüchtern-real hineinerzählt in die Umstände einer Tevila, des rituellen Bades durch vollständiges Untertauchen, im Kontext einer heutigen deutschen jüdischen Gemeinde:

»Die Mikwe befand sich im Keller neben dem Raum mit den Heizungskesseln. Es war schwül dort, und es roch muffig. Der Raum war in schwaches gelbes Licht getaucht. Ein Geländer aus Stahl führte um das Becken herum.

Ich hatte ein Handtuch dabei und die Tefillin, die Ariel mir geschenkt hatte. Ich deponierte alles im Vorraum, der mit Gerümpel vollgestellt war, auf einem ausrangierten, abgewetzten Stuhl. Dann zog ich mich aus.

Ariel hatte mir die Prozedur erklärt. Wenn jemand wie ich zum Ewigen zurückkehre, sei das Untertauchen in der Mikwe, als stünde man mit den Vorvätern am Berg Sinai, als sie die Torah empfangen. Nichts würde mehr gelten von dem, was gewesen war. Aus dem Wasser steige man auf als ein neuer Mensch.

Als wir in den Monaten zuvor die Gesetze studiert hatten, die sich mit Konversionen befassten, war Ariel noch einmal auf die Ansichten (...) zur Seelenwanderung zu sprechen gekommen. Tritt ein Fremder ein in den Bund, erhält er mit der Tevila einen neuen Namen. Er erhält auch neue Vater- und Mutternamen. Das Band der Generationen wird zerschnitten und ein neues geknüpft. Den Namen zu wechseln, ändert das Schicksal, die Zukunft und die Vergangenheit. Die Weisen waren der Ansicht, dass nicht nur bei der Geburt eine auf die Rückkehr in die Welt wartende Seele in einen neuen Körper übergehen kann, sondern auch während der Tevila eines Konvertiten. In gewisser Weise, meinte Ariel, gelte dies auch für einen, der zum Ewigen heimkehrt.«⁴⁵

Identitätswechsel, Namenswechsel, Wechsel von Erinnerung und Vergangenheit – im Motiv der Tevila verschränken sich die Grundstrukturen des Romans. Kaum überraschend, dass das Motiv der Mikwe in beiden Erzählsträngen eine wichtige Rolle spielt. Und kaum überraschend, dass Jan Wechsler auch schon vor der Erkenntnis, mit dem vermeintlich anderen Jan Wechsler identisch zu sein, dieses Motivbündel selbst auffällt: »Ich habe Erfahrung darin, ein Leben für ein anderes aufzugeben«, sinniert er. »In diesem Punkt

44 Ebd., W. 146.

45 Ebd., W. 147f.

trifft sich die Geschichte von Wechsler mit meinen Erinnerungen.«⁴⁶ Man kann hinzufügen: In diesem Punkt trifft sich auch die Biographie des Autors Benjamin Stein – auch dies ja ein selbst zugelegter Namen – mit den Erfahrungen seiner literarischen Figuren.

»Leinwand« als Grundmetapher

Die Geschichte Jan Wechslers ist die Geschichte eines Aufklärers, der die vermeintliche Autobiografie eines anderen als Fälschung entlarvt, sich danach aber selbst in eine Scheinbiografie flüchtet und diese eben so sehr für real hält, wie dies sein vorheriges »Opfer« getan hatte. Für ihn gilt, was im Roman selbst als Erklärung für den gewählten Titel eingespielt wird. Denn warum trägt der Roman den Titel »Die Leinwand«? Es geht um die unlösbare *Verschmelzung aus Erinnerung und Konstruktion*, die so stark sein kann, dass sie die tatsächlichen Realitäten »überlagern und verdrängen«⁴⁷ kann.

Erinnerung? Von Minsky, dem Erfinder falscher Erinnerungen, wird erzählt, sein Leben sei ihm »wie eine Leinwand« vorgekommen, »wie ein überdimensionales verfälschtes Gemälde«, das ihm die selbstgestellte Aufgabe aufoktroierte: »Er trug die Farben ab, um die Grundierung freizulegen, die fünf ersten Jahre seines Lebens, die grob übermalt worden waren«⁴⁸. Jan Wechsler seinerseits schildert wie folgt die plötzlich sekundenschnell aufblitzende Erinnerung an seine Mutter: »Die Erinnerung kam wie ein Flash: Worte aus einem Lautsprecher, inszenierte und auf eine Leinwand projizierte Bilder – wie ein Film.«⁴⁹

Und *Konstruktion*? Man solle – so der Psychiater Amnon Zichroni – den Menschen »die Palette und den Pinsel« in die Hand geben, »mit dem sie auf der Leinwand ihrer Erinnerungen neue Akzente« setzen könnten. Dabei könnte »man selbst ganz zur Leinwand werden, zu einer Projektionsfläche«, auf der »mögliche Gegenentwürfe« skizziert und »neue Möglichkeiten«⁵⁰ erprobt werden.

Erinnerung und Konstruktion sind letztlich nur zwei Facetten, zwei unterschiedliche Spielarten der *Fantasie*. Fasziniert betrachtet der junge Amnon Zichroni das Titelbild auf Oscar Wildes »Bildnis des Dorian Gray«, das den jungen Dandy zeigt, vor der Leinwand eines Bildes sitzend, neben sich eine Staffelei. Was hat er gemalt, wird er malen? Die folgende Ausführung führt

46 Ebd., W. 149.

47 Gregor Keuschig: Benjamin Stein. Die Leinwand, in: www.begleitschreiben.net [Zugriff: 05.02.2010]

48 Benjamin Stein: Die Leinwand, Z. 176.

49 Ebd., W. 102.

50 Ebd., Z. 152.

doppeldeutig mitten hinein in das Schreibprinzip Benjamin Steins: Da sitzt also ein Maler, der sein Antlitz, seine Identität selbst gestalten darf.

»Doch er malte nicht. Er betrachtete vielmehr ein leichtes schwarzes Tuch, mit dem das Gemälde auf der Staffelei verhüllt war, so dass es der Phantasie des Betrachters überlassen blieb, Vermutungen darüber anzustellen, was auf der Leinwand dahinter dargestellt sein mochte.«⁵¹

Enthüllung und Verhüllung, Schilderung und Verschweigen halten sich die Waage. Die »Leinwand« zeigt kein eindeutiges Bild, muss selbst fantasievoll bebildert werden. »Die erzählte Geschichte ist, was am Ende zählt.«⁵²

Benjamin Stein führt uns in einen mitreißenden Strudel von Erinnerung und Konstruktion von Identität, von Täuschung und Wahrheit, aus der man nachdenklich und nachlesend auftaucht. Dass Fragen offen bleiben (müssen), gehört in das Konzept hinein. Die in diesem Roman enthaltene unbefangene Selbstverständlichkeit, mit der das gelebte Judentum mit erzählt wird, setzt in jedem Fall einen wirklich neuen Ton in die literarisch-geistige Landschaft deutschsprachiger Gegenwartsliteratur. Hier wird ein – in jüdischen Kreisen kontrovers diskutiertes – Bild vom Judentum in der Gegenwart gezeichnet, das – so *Ijoma Mangold* in der ZEIT –

»mit wunderbarer Frische ein Genre revitalisiert, das es in der deutschsprachigen Literatur der vergangenen 60 Jahre aus naheliegenden Gründen kaum gegeben hat: eine jüdische Diaspora-Literatur, die ihren Witz aus den Neurosen schlägt, die jüdische Identität in einer nichtjüdischen Umwelt hervorbringt.«⁵³

In dieser Revitalisierung der Gattung der deutsch-jüdischen Diasporaliteratur liegt die erste Herausforderung von Benjamin Steins »Die Leinwand«. Eine Zweite tritt hinzu, so ebenfalls *Ijoma Mangold*: Der Autor

»bedient sich der Möglichkeiten dieses Genres beherzt, er hat es aber zugleich radikalisiert, indem er nicht mehr von einer assimilierten jüdischen Lebensform ausgeht, sondern von einer orthodox-gläubigen. Das ist eine entscheidende Gewichtsverschiebung, die dem Buch einen ganz anderen Grad an Gegenwärtigkeit gibt.«⁵⁴

51 Ebd., Z. 15.

52 Ebd., W. 178.

53 *Ijoma Mangold*: Religion ist kein Wunschkonzert, DIE ZEIT vom 8. April 2010, S. 47.

54 Ebd.

»Ein bisschen gläubige Kulturjüdin« – Lena Gorelik

Von ihnen war schon mehrfach die Rede, von jenen russischen Juden, die seit den 1990er-Jahren in den deutschen Sprachraum auswandern, vor allem nach Deutschland, aber auch nach Österreich und in die Schweiz, von den sogenannten »Kontingentflüchtlingen«¹. Als verspätete Einlösung einer historischen Verpflichtung gestattete man Juden aus der ehemaligen Sowjetunion in der neuen Staatenordnung nach dem »Fall des Eisernen Vorhangs« die genau geregelte Einreise. »Die jüdische Minderheit in Deutschland ist ethnisch, kulturell und religiös heterogener geworden«², bilanziert *Karen Körber* den dadurch ausgelösten »Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland«: Ohne die russischen Immigranten, darin sind sich alle Beobachter einig, wäre die hiesige jüdische Gemeinschaft »kaum noch überlebensfähig gewesen.« Faktisch sahen sich die kleinen, völlig überalterten jüdischen Gemeinden plötzlich mit einer fünf- bis zehnmal so großen Zahl von Einwanderern konfrontiert, die als Juden galten, aber »ihre« Religion kaum praktizierten, ja, fast nichts darüber wussten.³ Die sich aus dieser Konstellation ergebenden Herausforderungen, Konflikte und Spannungen haben in einigen der bereits vorgestellten Romane ihr literarisches Nachbeben gefunden – vor allem aus Sicht der allein-gewessenen Gemeindemitglieder.

... russisch, deutsch, jüdisch ...

Der skizzierte Prozess hat aber eine Gegenperspektive: Welche Herausforderungen stellten sich für die Immigranten selbst, in der Sowjetunion durch ihr Judentum als Außenseiter stigmatisiert, nun aber plötzlich in einer gleich vierfachen Außenseiterrolle: als Immigranten in Westeuropa, als »Russen« in Deutschland, als Juden im breiten Feld religiöser Pluralität, als religiös nur rudimentär sozialisierte Juden in ihren Gemeinden. Bei *Vladimir Vertlib* sind wir derartigen Fragestellungen eines Lebens als »Kontingentflüchtling« bereits begegnet, auch im kurzen Blick auf *Wladimir Kaminer*. Im Roman »Der Russe ist einer, der Birken liebt« (2012) der aus Baku (Aserbaidtschan) stammenden Schriftstellerin *Olga Grjasnowa* (*1984) tritt uns ein weiterer derartiger, fiktional gestalteter Lebenslauf entgegen, ausgespannt zwischen Deutschland und Israel, erzählt unter der transparent angegebenen Vorgabe einer nicht

1 Vgl. dazu: *Dimitrij Belkin/Raphael Gross* (Hrsg.): *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin 2010.

2 *Karen Körber*: *Puschkin oder Thora?* S. 234, das folgende Zitat S. 233.

3 Vgl. *Volker Breidecker*: *Hallo Deutschland, da sind wir*, in: *SZ* vom 12. März 2010.

religiösen jüdischen Identität: »[I]ch war nicht religiös«⁴, erklärt die Protagonistin Mascha Kogan, und bestätigt dies erneut in einem Dialog am Ende des Romans: »>An was glaubst du?< fragte er. >An nichts.< >Gott?< >Nein.<«⁵

Ähnliche Erfahrungen, vergleichbare Perspektiven, wiedererkennbare Lebensvollzüge stehen im Zentrum des literarischen Kosmos der jüngsten der hier ausführlich vorgestellten jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftsteller: *Lena Gorelik* (*1981). Allerdings betont sie stärker die religiösen Seiten eines jüdischen Lebens im Zeitalter zeitgenössischer Migration. In ihrem Werk etabliert sich endgültig die Stimme einer dritten deutsch-jüdischen Generation nach der Shoah. Hier gelangt ein Judentum in den Blick, das zum einen »ohne Zentrierung auf den Holocaust« auskommt, in dem zum anderen »Israel (...) weiter an den Rand«⁶ rückt.

Aufgewachsen ist Lena Gorelik in Sankt Petersburg, einer Stadt, der sie 2008 eine literarische Liebeserklärung widmet.⁷ Das russische Erbe bestimmt bis heute ihr Leben und Schreiben. Mit elf Jahren zog sie mit ihrer Familie nach Deutschland, zunächst nach Ludwigsburg. Warum verließ die Familie Russland? Lena Gorelik erklärte in einem Interview 2009: »Zu dieser Zeit gab es (...) offenen Antisemitismus und Pogromgerüchte in Russland, gepaart mit der unglaublich schlechten wirtschaftlichen Lage.«⁸ Ihr Schicksal

- als jüdisch-russisches Mädchen,
- dann als junge Frau (Journalistenschule in München, dann Osteuropastudium, Arbeit an einer Dissertation über »Erinnerungskultur und Selbstverständnis russisch-jüdischer Einwanderer«⁹) in Deutschland,
- schließlich als Ehefrau eines jüdischen Mannes und Mutter zweier jüdischer Kinder,

wird zum Themenfeld ihrer selbst eingestanden stark autobiografisch grundierten, freilich fiktional-literarisch gestalteten Romane. Ihr Stil unterscheidet sich dabei radikal von allen anderen bislang vorgestellten Werken: Journalistisch, gewitzt, frech, humorvoll, heiter und unbeschwert kommen ihre Bücher daher. Sie setzen damit einen eigenen Ton hinein in jene deutsch-jüdische Literatur, der sich die Autorin gar nicht oder nur zum Teil zugehörig fühlt.

4 *Olga Grasmowa*: Der Russe ist einer, der Birken liebt. Roman, München 2012, S. 102.

5 Ebd., S. 276.

6 *Jörg Lau*: Leben statt mahnen, in: DIE ZEIT vom 4. Februar 2010, S. 8f.

7 *Lena Gorelik*: Verliebt in Sankt Petersburg. Meine russische Reise, München 2008.

8 Lena Gorelik im Interview, in: www.hagalil.com/archiv [Zugriff: 11.06.2009]

9 Ebd.

Überhaupt: Dass sie in Deutschland vor allem als Jüdin wahrgenommen wird, immer wieder im Rahmen von Veranstaltungen zur ›christlich-jüdischen Verständigung‹ als vorgebliche Spezialistin für Judentum, Weltpolitik und den Staat Israel eingeladen wird, verblüfft sie ähnlich wie schon Vladimir Vertlib. Gewiss, das Judentum ist Teil ihres Lebens: Gewiss, von ihrem Judentum schreibt sie in ihren Werken, es macht aber eben nur einen Teil ihrer Identität aus, wie sie immer wieder betont. Russisch, jüdisch, deutsch?

»Diese Identitätsaufspaltung stellt sich für mich als viel zu simpel dar. Diese Trennung ist auch überhaupt nicht notwendig – was für ein Schwachsinn!«¹⁰

Erneut wird deutlich, wie sehr eine gut gemeinte interreligiöse Begegnungs-ideologie den vermeintlichen Dialogpartner einengen, festlegen, auf eine bestimmte Rolle und Rollenerwartung reduzieren kann.

Dass konkrete Begegnung glücken kann, verschweigt Lena Gorelik überdies keineswegs. In Erinnerung an die Ankunft in Deutschland fallen ihr »Menschen, die ehrenamtlich etwas Gutes für Kontingenzflüchtlinge tun wollen«, ein, »teilweise christliche Menschen, die über ihre Kirche erfahren haben, dass Juden in Ludwigsburg leben.« Wertender Rückblick: »Aus dem ungleichen Verhältnis zwischen helfenden Christen und armen Flüchtlingen werden gleichberechtigte, respektvolle Freundschaften.«¹¹ Aber erneut ein Gegenzug: An anderer Stelle findet sich ein bitterböses Porträt jener »Gutmenschen«, die sich »ehrenamtlich engagieren wollten«¹², indem sie sich um die ›armen jüdischen Zuwanderer‹ kümmerten. »Doris« etwa, voll falscher Freundlichkeit, plumper Vertraulichkeit und pseudojüdischer Anbiederung, die immer »einen schönen Schabbes« wünschte und der Familie einen »siebenarmigen Leuchter«¹³ schenkte. Die Chancen und Risiken von Begegnung, die Möglichkeiten und Grenzen von Kontakt und Austausch werden hier in allen Schattierungen deutlich.

Ihr bis dato letztes Buch »Sie können aber gut Deutsch« (2012) verlässt den Bereich der fiktionalen Literatur. Es handelt sich um eine bissig-harsche Streitschrift zum Thema Integration in Deutschland, in der sie – »ein Tier im Migrantenzoo«¹⁴ – hart und kompromisslos einerseits mit der deutschen Integrationspolitik, andererseits mit der (ihrer Meinung nach) in der Gesellschaft

10 Ebd.

11 *Lena Gorelik: Meine weißen Nächte*. Roman, 2004, München 2006, S. 254.

12 *Lena Gorelik: Hochzeit in Jerusalem*. Roman, 2007, München 2008, S. 77.

13 Ebd., S. 78.

14 *Lena Gorelik, »Sie können aber gut Deutsch«*, München 2012, S. 97.

vorherrschenden Mentalität gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund abrechnet. Vom Judentum ist hier kaum die Rede.

Überhaupt: Religion? Lena Gorelik sagt an anderen Stellen sehr deutlich, dass »ich und meine Familie absolut unreligiös sind.«¹⁵ In der Sowjetunion wurde das im Pass vermerkte Judentum religiös oder rituell nicht gelebt. Man galt als Angehöriger einer nationalen Minderheit, nicht einer Religionsgemeinschaft, und war vor allem daran interessiert, möglichst nicht aufzufallen. Jüdisch war man »per Zufall, weil so geboren.«¹⁶ In Deutschland wurden sie zwar »von der jüdischen Gemeinde (...) überhaupt nicht warm und offen empfangen«¹⁷, trotzdem folgte eine Phase intensiver Beschäftigung mit dem Judentum in Geschichte und Gegenwart, auch gerade mit dem Judentum als Religion.

»In Deutschland erst, im Religionsunterricht, den ich einen Nachmittag in der Woche in der Jüdischen Gemeinde besuchte, lernte ich, dass Judentum eine Religion ist«,

wird sie später schreiben, und weiter: »Ich lernte die Traditionen, an die sich meine Großmutter kaum erinnerte, und die Gebete.«¹⁸

Als Jugendliche lebte Lena Gorelik, so ihre eigene Einschätzung im Nachhinein, ihre ganz spezielle Art des Aufbegehrens: »Mein Judentum war meine Rebellion.«¹⁹ Sie wurde radikal jüdisch, auch im religiösen Sinne: »Ich habe kosher gegessen, eine riesige Israelflagge über mein Bett gehängt und wollte in die Armee eintreten.«²⁰ Diese Phase, zu der auch der regelmäßige Besuch von Synagogengottesdiensten gehörte, dauerte freilich nur kurze Zeit. Und heute? Heute bezeichnet man Lena Gorelik als »auch ein bisschen gläubige Kulturjüdin«²¹. Jüdischsein ist für sie »weniger etwas Religiöses« als vielmehr »ein Gefühl«, eine »bestimmte Art von Humor und der Lebenswahrnehmung«²². Genau davon ist in ihren bereits mit ersten Literaturpreisen ausgezeichneten²³ Büchern viel zu lesen.

15 *Lena Gorelik* im Interview.

16 *Lena Gorelik*: Der Kaftan meines Vaters und ich, 16.10.2006, in: www.jetzt.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/342465 [Zugriff: 12.09.2012]

17 *Lena Gorelik* im Interview.

18 *Lena Gorelik*: Der Kaftan meines Vaters und ich, ebd.

19 Ebd.

20 *Lena Gorelik* im Interview.

21 *Jochen Hieber*: Mutterwitz mit Telefon, in: www.faz.net. [Zugriff: 12.09.2012]

22 *Lena Gorelik*: Deutsch mit Pippi Langstrumpf gelernt, www.welt.de/kultur/literarischewelt/article796711, [Zugriff: 07.04.2007]

23 U. a. Ernst-Hofrichter-Preis (2009); Förderpreis zum Friedrich-Hölderlin-Preis der Stadt Homburg (2009).

Anja Buchmanns Weg nach Deutschland

Im Jahr 2004 – die Autorin ist erst 23 Jahre alt – erscheint Lena Goreliks erster Roman: »Meine weißen Nächte«, gefolgt von »Hochzeit in Jerusalem« (2007). In diesen Büchern erlebt und schildert ihr alter ego Anja Buchmann in der ersten Person Singular die von der Schriftstellerin selbst erfahrenen Stationen: Rückblicke auf die Kindheit in Russland, Aufbruch nach und Ankunft in Deutschland, Aufenthalt im Auffanglager in Ludwigsburg, Schulzeit, Studium in München, erste Liebe. Das alles wird nicht kunstvoll fantastisch und hochgradig kompliziert erzählt, sondern in einer einfachen, lakonischen, trockenen, gleichwohl witzigen Sprache und in traditionellem Parlando-Duktus. Gerade so wird einerseits Deutschland ein überaus reizvoller transkultureller Spiegel vorgehalten, entfaltet sich andererseits eine jüdische Diasporaexistenz unserer Zeit.

In »Meine weißen Nächte« bleiben die Erwähnungen des Judentums eher ein Randthema. Eher zufällig entdeckt Anja, dass sie Jüdin ist, denn die religiös nicht praktizierende Familie tut alles, um nicht als Juden aufzufallen. Der »fünfte Punkt im Pass« in Russland ist der heikle Punkt.

»In den Pässen meiner Familie steht ›jüdisch‹ darunter. Der fünfte Punkt ist meistens dafür verantwortlich, wenn man nicht den Job bekommt, für den man sich bewirbt, oder nicht studieren darf, was man will.«²⁴

Nur angedeutet wird hier, dass vor allem die Erfahrungen des neu aufflackernenden Antisemitismus in Russland die Familie zur Ausreise drängen. Dass »Jude ein oft gebrauchtes Schimpfwort ist«²⁵, dass es Anfeindungen gab, wird dem Mädchen erst im Nachhinein bewusst. Auch dass die Mutter eine typisch »russisch-jüdische Mutter« ist – »besonders schlimm«²⁶ –, wird erst durch die nachträgliche Erzählstimme als Reflexionsebene eingebracht. Erlebte Welt und reflektierte Erzählwelt fallen also vor allem im Blick auf die Rolle des Judentums auseinander.

Die Entdeckung des Judentums als Religion wird in einem kleinen Exkurs über den Bruder humorvoll-ironisch wie folgt thematisiert:

»Mein Bruder war achtzehn, als wir auswanderten, und hat einen von mir so genannten Kontingentenkomplex. In seinem dritten Jahr in Deutschland hat er seine Jüdischkeit entdeckt. Er trennte Milch- und Fleischprodukte beim Essen, ging jede Woche in die Synagoge, lernte hebräisch in der Uni und flog für den

24 Lena Gorelik: *Meine weißen Nächte*. Roman, 2004, München 2006, S. 88.

25 Ebd., S. 89.

26 Ebd., S. 30.

kompletten Sommer nach Israel, wo er in einem Kibbuz arbeitete und die Heiligkeit des Landes aufzog. Zurück kam er mit einem Bart, und meine Eltern befürchteten schon, er sei nun endgültig orthodox geworden, aber es stellte sich heraus, dass er im Kibbuz einfach nur eine Wette verloren hatte, bei der das Wachsenlassen eines langen Bartes der Einsatz gewesen war. (...) Ungefähr zu demselben Zeitpunkt, als sein Sonnenbrand aus Israel nicht mehr zu sehen war, war es auch mit seiner Religiosität vorbei.«²⁷

Religiosität als Randphänomen, als humorvoll erzählte Episode. In Lena Goreliks erstem Roman, in dem die – eben nicht religiös bestimmte – Kindheit der Protagonistin im Zentrum steht, kommt Religion ganz stimmig nur eine geringe Aufmerksamkeit zu. Wie aber verändert sich dieser Anteil im Blick auf die Jugend und junge Erwachsenenzeit, die im Folgeroman beleuchtet werden?

Anja Buchmanns Weg zum Judentum

In »Hochzeit in Jerusalem« (2007) wird die Auseinandersetzung mit dem Judentum zum zentralen Thema. Anja, unglücklich verliebt, lernt Julian kennen, einen Studenten, der erst an seinem sechsundzwanzigsten Geburtstag von seinem Vater die Auskunft erhält, dass er – der Vater – jüdisch sei, seine Eltern aber nie kennengelernt habe, da sie im Konzentrationslager umgebracht worden seien. Weder Vater noch Sohn haben sich je mit dem Judentum auseinandergesetzt, der Vater lehnt auch jeglichen Zugang dazu ab. So sucht Julian nach eigenen Wegen, sich dem Judentum anzunähern. »Fühlst du dich zum Beispiel jüdisch?«²⁸, fragt er Anja, die sich mit ihm auf die Suche nach Antworten auf die Frage macht, was es heute heißt, Jude oder Jüdin zu sein.

»Ich bin« – schreibt sie ihm in einer der zahlreichen im Roman abgedruckten Mails, einem Stilmittel, das den Gegenwartsbezug betont – »ehrlich gesagt, nicht besonders religiös«²⁹, keine Synagogengängerin, auch wenn sie sich fast ein wenig widerwillig eingesteht, »doch im Grunde meines Herzens Jüdin«³⁰ zu sein. Als sie Julian das erste Mal persönlich trifft, fällt ihr zunächst auf, dass er »nicht jüdisch« aussieht:

»Erstens ist er blond (...). Zweitens trägt er keine Brille. Drittens hat er lange Haare, die er zu einem Pferdeschwanz zusammengebunden hat.«³¹ Sie erkennt schnell und angesichts ihrer emotionalen Verwirrtheit mit einer ge-

27 Ebd., S. 42.

28 *Lena Gorelik*: *Hochzeit in Jerusalem*. Roman, 2007, München 2008, S. 7.

29 Ebd., S. 22.

30 Ebd., S. 89.

31 Ebd., S. 39.

wissen Erleichterung, dass er nicht ihr Typ ist. Mit augenzwinkernder Selbstironie im Blick auf stereotype Erwartungen schreibt Gorelik: »Jedenfalls wirkt Julian nicht wie ein netter jüdischer Junge aus einer intellektuellen Familie.« Dennoch kommen sie sich im Laufe ihrer nun gemeinsamen Annäherung an das Judentum, an die (uns aus Benjamin Steins Roman vertraute) Synagogenlandschaft in München näher. Er will wissen, wie sie ihr Judentum gestaltet, erlebt und empfindet.

Anja gibt ihm willig Auskunft: Zwar habe sie ihre »Bar Mitzwah, das jüdische Fest der Religionsmündigkeit« durchaus gefeiert, sei »pflichtbewusst« in »die Gemeinde« gegangen,

»aß kein Schweinefleisch mehr, verlangte von meinen Eltern, Milchiges und Fleischiges zu trennen, und betete vor dem Schlafengehen das Schma-Israel-Gebet.«

Letztlich aber sei sie nur für kurze Zeit »richtig religiös« geworden, bis »das alles«³² jäh wiederaufgehört habe. Irgendwann in Deutschland, so erinnert sich die Ich-Erzählerin Anja Buchmann im Präsens, »entdecken meine Eltern ihre jüdische Seite, die in Russland ebenso unterdrückt wurde wie das christliche Weihnachten.«³³ Man schließt sich nicht den orthodoxen Traditionen an, man geht nicht zur Synagoge, aber man pflegt doch mehr und mehr jüdische Rituale, durchaus in neuen postmodernen Mischungen. Weihnachten? Das christliche Fest wird so nicht gefeiert, sondern eher Chanukka, aber eingebunden in die Feste der Jahreszeit inklusive Silvester. »Weihnukkivester«³⁴, nennt Anja diese Jahreszeit ...

Julian zuliebe begleitet sie ihn nun auf seinen Suchwegen, etwa in die Synagoge. Zunächst einmal möchte er »in eine normale Synagoge gehen«, erklärt er Anja, die ihm zuvor die Alternativen in München aufgezählt hat, »also in eine orthodoxe«³⁵. Er weiß, dass er nach jüdisch-orthodoxen Kriterien nicht als Jude gilt, »da er keine jüdische Mutter hat.«³⁶ Grundsätzlich will er schlicht mehr über das Judentum wissen, die Frage, ob er offiziell konvertieren will, schiebt er zunächst auf.

Verblüfft stellt er fest, dass gleich mehrere seiner Erwartungen unterlaufen werden. Die Synagoge etwa »sieht nicht aus, wie man sich eine Synagoge vorstellt«³⁷, eher wie ein normales Bürohaus. Zudem trifft er in der Synago-

32 Ebd., S. 89.

33 Ebd., S. 74.

34 Ebd., S. 76.

35 Ebd., S. 27.

36 Ebd., S. 48.

37 Ebd., S. 46.

gengemeinde fast nur auf Menschen mit Migrationshintergrund, fast alle aus Russland. »Jaja, keine deutsche Juden in Deutschland«, radebrecht eine alte Frau. »Keine. Keine deutschen Juden. Alle Ausländer (...) Russische Juden in Deutschland. Ohne russische Juden keine Juden in Deutschland.«³⁸ Hier wird die Tatsache literarisch eingespielt, dass ja tatsächlich die Zahl der offiziell in Gemeinden registrierten Juden in Deutschland von 1990 bis 2008 von 29.089 auf 106.435 anstieg³⁹, gespeist vor allem durch jene Einwanderer aus Russland, zu denen auch Lena Gorelik und ihre Familie gehören. In ihrem Werk erhalten diese Menschen literarisch Stimme und Profil.

Die dritte Überraschung für Julian wird die Begegnung mit dem Rabbiner:

»In Filmen sind Rabbiner immer ältere, weise Herren im schwarzen Gewand und mit grauem, fast schon weißem Bart. Ihre Augen strahlen Traurigkeit und geheimes Wissen über Gott und die Welt aus. Der Rabbiner von uns trägt eine ausgebeulte Jeans und wie Julian ein Cordjackett, er hat einen Dreitagebart und den Blick eines gestressten Büroangestellten.

»Schalom«, sagt Julian, schon wieder.

»Guten Tag, nehmen Sie doch bitte Platz«, antwortet er, ohne aufzustehen oder uns die Hand zu geben. (...) »Ich habe nicht viel Zeit«, sagt der Rabbiner zu Julian, als wir uns hingesetzt haben. (...) Wie kann ich Ihnen behilflich sein?«

»Ich bin Jude«, sagt Julian, als wären dieser Satz und sein bescheuertes »Schalom« die einzigen Worte, die er beherrscht. »Ich möchte mich informieren«, fügt er hinzu.

»Sie sind Jude und möchten sich informieren«, wiederholt der Rabbiner.

Julian nickt.

»Worüber möchten Sie sich denn informieren?«, fragt der Mann hinter dem großen Schreibtisch. Er spielt mit einem Kugelschreiber, dreht ihn in seinen Händen hin und her, ich werde vom Zuschauen ganz nervös.

»Ich habe bis vor ein paar Wochen nicht gewusst, dass ich Jude bin. Mein Vater hat es mir erst jetzt erzählt«, liefert Julian die kurze Version seiner Geschichte.

»Ihr Vater?«, fragt der Rabbiner.

»Ja, mein Vater.« Unsicher blickt Julian zu mir.

»Und ihre Mutter?«

»Meine Mutter ist keine Jüdin.«

»Dann sind Sie auch kein Jude.« Der Rabbiner sagt es so, wie Lehrer »Du bist durchgefallen« sagen, er legt den Kugelschreiber geräuschvoll auf den Tisch, als

38 Ebd., S. 49.

39 Quelle: Grafik in DIE ZEIT vom 4. Februar 2010, S. 9.

wäre das Gespräch beendet. (...) »Sie können konvertieren«, fährt der Rabbiner fort. »Dann wären Sie Jude. So ist das Gesetz.«

»Wir haben einen Konvertierungskurs, lassen Sie sich doch von meiner Sekretärin einen Termin geben«, sagt der Rabbiner (...)

»Ich würde gerne einmal in den Gottesdienst kommen«, sagt Julian, während die beiden Männer sich die Hand schütteln.

Der Rabbiner hält kurz inne, blickt nun plötzlich mich an. »Sie sollten erst einmal in den Kurs gehen, damit Sie etwas über den Gottesdienst lernen (...) Man tritt dem Judentum nicht bei, wie man einem Fußballverein beitrifft, antwortet der Rabbiner.

Julian nickt. »Schalom«, sagt er nicht mehr ganz so selbstsicher (...)

»Tschüs«, antwortet der Rabbiner.⁴⁰

Eine knappe, witzig-lakonisch erzählte Szene voll von Missverständnissen und als Irrtum entlarvten Erwartungen (möglicherweise nicht nur von Julian, sondern auch von Lesern des Romans): Nicht der alte weise Mann im Kaftan, sondern ein junger Angestellter im Unauffälligkeitslook. Nicht das erwartete, im christlichen Religionsunterricht erlernte und ehrfürchtig gehauchte »Schalom«, sondern ein profanes »Tschüs«. Nicht das erhoffte Interesse an der persönlichen Familiengeschichte, sondern ein beamtenmäßiges Orientieren an Recht und Faktum. Nicht die empathische Einladung zur Teilnahme, sondern der Verweis auf den zunächst zu absolvierenden »Konvertierungskurs«. Gorelik unterläuft bewusst jede übersteigerte Fremderwartung daran, wie man sich einen Rabbiner vorzustellen und wie sein Arbeitsalltag auszusehen habe. Eine erstaunliche Parallele zu den Romanen von Anna Mitgutsch: Der literarisch gespiegelte Weg hinein in das Judentum zeigt vor allem die Sperrigkeiten, die hier durch den ironischen Ton aufgefangen und umgewertet werden: »Es war eben kurz und schmerzlos«, resümiert Julian seine Begegnung mit dem Rabbiner.

Aber was macht eigentlich einen Juden zum Juden? Mit Witz, Selbstironie und Scharfzüngigkeit baut Lena Gorelik in der Charakterisierung von Anjas Vater eine jüdische Profilierung ein, die den Verweis auf Religion nicht benötigt. »Das Jüdische an meinem Vater äußert sich auf zweierlei Weisen«, lässt sie Anja erzählen. »Einerseits sind aus seiner Sicht all die klugen Köpfe im Fernsehen jüdischer Herkunft, andererseits richtet sich der Rest der Welt gegen diese klugen Köpfe.«⁴¹ Das liebevoll-augenzwinkernde Porträt – die »Jüdischkeit meines Vaters« liege darin, dass er »vielleicht klug« sei, in jedem

40 *Lena Gorelik*: Hochzeit in Jerusalem, S. 50–52.

41 *Ebd.*, S. 123.

Fall aber »nervig und arrogant«⁴² – findet seinen Platz in einem Erzählfaden um eine Reise der gesamten Großfamilie nach Israel zur Hochzeit einer entfernten Cousine. Im Hintergrund schwebt jene Anfrage, der sich alle in Deutschland lebenden Juden von anderen Juden stellen müssen: »Wie kann man als Jude in Deutschland leben?«⁴³

Dass die Reise nach Israel ein weiterer Baustein auf der Suche nach Identität ist – für Anja und Julian, letztlich aber auch für die ganze Familie – wird nur unterschwellig mit erzählt. In Gesprächen mit – warmherzig und humorvoll geschilderten – entfernten Verwandten werden Erinnerungsfetzen der sonst eher verschwiegenen Familiengeschichte deutlich: »Auseinandersetzen mit der Vergangenheit gibt es in meiner Familie nicht.«⁴⁴ Nun, in Israel erzählt die Tante von der Urgroßmutter aus einem »kleinen jüdischen Schtetl in Weißrussland«. Der Vater »mit Bart und im schwarzen Kaftan« sah nun tatsächlich so aus »wie einer der orthodoxen Juden in Jerusalem.« Die in Erzählung verlebendigten Erinnerungen rufen ein traditionelles Judentum auf, fest eingebunden in Ritual und Religion, ja, der »Urgroßvater habe eine Talmudschule, eine Jeschiwa, geleitet.« Im Laufe der Kriege wurde die Großfamilie freilich nach Leningrad vertrieben und »irgendwo auf dem Weg dahin war die Religion verlorengegangen.«⁴⁵ Eine Familiengeschichte scheint auf, die von traditioneller Religiosität geprägt war, dann von Religionsverlust, Identitätsbedrohung und Verheimlichung der Zugehörigkeit zum Judentum, von erneuter Migration, die nun zu einer Annäherung und neuen Suche nach Identität unter veränderten Vorzeichen führt.

Die Israelreise bringt keine großen Veränderungen – abgesehen davon, dass sich Anja gegen ihren Willen doch in Julian verliebt, der eigentlich ja so gar nicht ihr Typ ist. Immerhin öffnet sie jedoch den Zugang zur jüdischen Vergangenheit der Familie. Die jüdische Identität in Deutschland bestimmt sich neu, die explizit religiöse Komponente bleibt aber fraglich und eher marginal. So wie Julians Suche nach seinen jüdischen Wurzeln unklar bleibt – wird er offiziell konvertieren? – so wie die Beziehung von Anja und Julian einer unsicheren Zukunft entgegenght; so endet auch das Buch insgesamt offen – und lädt geradezu zu einer literarischen Fortschreibung ein.

42 Ebd., S. 128.

43 Ebd., S. 62.

44 Ebd., S. 168.

45 Ebd., S. 174.

Judentum subjektiv – ein ironisch-satirischer Orientierungskurs

Das nächste Buch von Lena Gorelik, das sich mit dem Judentum befasst, ist freilich kein Fortsetzungsroman, kein Weiterschreiben am Leben von ›Anja Buchmann‹. Wie bei Barbara Honigmann sorgt ein biografischer Einschnitt für eine Neubesinnung: Lena Gorelik bringt einen Sohn zur Welt, muss sich in die Rolle als Mutter einfühlen und bringt ihre Erfahrungen in diesem Prozess in einem Buch zu Papier, das bewusst und im Gegensatz zu den beiden vorherigen Werken nicht den Untertitel »Roman« trägt. Ein verrücktes Buch erscheint im Jahr 2011, das macht schon der alle Kategorien sprengende Langtitel deutlich: »Lieber Mischa ... der du fast Schlomo Adolf Grinblum geheißt hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude ...«⁴⁶

Einerseits ist dieses Buch eine Art Briefroman, welchen die Mutter dem noch Kleinstkind jetzt schon für später schreibt, gehalten in einer nur wenig dichterisch formalisierten Sprache. Andererseits finden sich Notizen, Notate, Anekdoten, Arabesken, Listen – und all das wird am Rand des Haupttextes noch kräftig durch eigene Anmerkungen, Zwischenbemerkungen und Übersreibungen begleitet, ganz im Stil einer talmudischen Kommentartradition. Das Textganze wird eher thematisch-anekdotisch zusammengehalten, als dass es einem linearen Erzählfaden folgt. Lesende müssen also von vornherein Abschied nehmen von der Erwartung einer Weiterschreibung der beiden Erstlingsromane, sie betreten eine neue, eigene Textwelt. Das beginnt gleich unter der ersten Überschrift »Die Top Ten der antisemitischen Vorurteile: Warum sie wahr sind« mit einer satirisch-feuilletonistischen Auseinandersetzung mit antisemitischen Klischees und Vorurteilen, die zum Teil provokativ bestätigt, zum Teil ironisch unterlaufen werden – diese Doppelstrategie prägt den Tonfall des gesamten Buches. Eine typische Passage, verfasst in direkter Anrede an den künftigen Leser, den Sohn Mischa:

»Es tut mir sehr leid. Dein G"tt wird ein zorniger sein. Deine Nase eher zu lang. Du wirst beim Reden mit Deinen Händen herumfucheln und andere damit irritieren. Wenn Du mit anderen Juden sprichst, wirst Du meist streiten. Du wirst Zettelchen mit Deinen geheimsten Wünschen in eine Steinmauer stecken und Dich selbst nicht verstehen, denn eigentlich bist Du ein intelligenter, gebildeter Mensch, dem klar ist, dass niemand sie da herausnimmt, konzentriert liest, um

46 *Lena Gorelik: Lieber Mischa ... der Du fast Schlomo Adolf Grinblum geheißt hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude ...*, München 2011.

dann all diese Wünsche zu erfüllen. Du wirst Juden in ihrer Mehrheit nicht leiden können, obwohl Du selbst einer bist. (...)

Es hat auch seine guten Seiten. Du wirst ein kluger Junge sein. Du wirst Humor haben. Die Mütter jüdischer Mädchen werden Dich lieben (was Dich weniger interessieren wird, weil Du die blonden gojischen Mädchen lieben wirst).⁴⁷

Ironie und Ernst lassen sich in solchen Passagen kaum trennen. Viele Erzählmomente und Passagen sind dabei bereits bekannt: sei es aus den vorherigen Romanen, sei es aus Interviews und publizierten Kurztexten. Autobiografie, Fiktion und Stilisierung mischen sich hier zu einem ganz eigenen Genre. Einige Kapitel blicken auf die ganz spezielle Lebenssituation der Autorin: ihren Hund, ihre materiellen Lebensumstände, ihre Familie. Andere Kapitel widmen sich explizit dem Judentum. Es wird dabei aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet: im Blick

- auf die eigene Geschichte und die der Familie;
- auf die Rolle der typischen jüdischen Mutter;
- auf die unterschwellige oder deutlich geäußerte Erwartung, dereinst einen jüdischen Ehepartner zu finden;
- auf Feste und Rituale;
- auf das jüdische Bildungsideal;
- auf die sich spiegelnden Phänomene des Antisemitismus wie des Philosemitismus;
- auf die Möglichkeiten und Bedingungen einer Konversion zum Judentum;
- auf den jüdischen Selbsthass;
- auf das »Gelobte Land« Israel.

So wie Mischa, so werden auch die Lesenden behutsam und humorvoll zugleich eingeführt in das, was Lena Gorelik zufolge *Jüdischkeit heute* ausmacht. Gewiss ist »Lieber Mischa« deshalb so etwas wie eine literarisch stilisierte Einführung in das Judentum, freilich sehr subjektiv, pointiert, doppelbödig, eben aus der Sicht einer »nachgelernten Jüdin wie ich«⁴⁸, so die Autorin augenzwinkernd – gerade das macht den Reiz der Lektüre aus.

Zu diesen jüdischen Perspektiven zählt nicht zuletzt der Blick auf Religion. Lena Gorelik schreibt:

47 Ebd., S. 14f.

48 Ebd., S. 32.

»Lieber Mischa, ich bin keine echte Jüdin, zumindest nicht, wenn man nur betende als solche bezeichnet. Ich kann Dir keine jüdische religiöse Erziehung mitgeben, so gerne ich es wollte.«⁴⁹

Zwar sei sie »mit einem echten, hundertprozentigen Juden verheiratet, wie Deine Großmutter stolz ihren Freundinnen in der jüdischen Gemeinde erzählen kann«⁵⁰, gleichwohl spiele Religion in ihrem Leben eben keine große Rolle. Gegen alle Erwartungen (gerade auch von nicht-jüdischen Dialoginteressierten) und Stilisierungen (etwa in Religionsbüchern oder Einführungen in »das Judentum«) betont sie:

»Religion, welche Religion? Ich habe außer gefüllte Fisch, Tum-Balalaika und Erzählungen meiner Großeltern keine Religion mitbekommen, und das ist – vielleicht leider, vielleicht auch nicht – ein Phänomen, das sich sowohl in der Diaspora als auch in Israel weit über die russisch-jüdische Bevölkerung hinaus erstreckt (...) Unsere Religionsausübung ist einer Erwähnung nicht wert und besteht hauptsächlich aus ein paar hübschen Chanukkah- und Schabbatleuchtern, die wir im Wohnzimmer verteilt haben.«⁵¹

Und Synagogenbesuche? Wenn sie der Sohn dereinst fragen werde, warum sie so selten in eine Synagoge gehe, werde sie »mit den Schultern zucken und mir wünschen, wir gingen häufiger.« Sie habe ja eine Synagoge, aber diese »befindet sich in meinem Kopf«⁵². Die ideale Synagoge, die sie sich vorstellt, in die sie »sehr gerne und auch regelmäßig« geht – »G"tt übrigens auch«⁵³ –, hat freilich wenig gemeinsam mit den realen Münchner Synagogen »für unterschiedliche religiöse Richtungen«⁵⁴. Im für Benjamin Stein jahrelang maßgeblichen Gotteshaus der orthodoxen Gemeinde mitten in der Innenstadt – das »mehr einem geschlossenen Bunker denn einer Synagoge ähnelt«⁵⁵ – trifft sie zwar viele Juden, versteht aber kaum etwas vom Gottesdienst, der auf Hebräisch abgehalten wird. In der liberalen Synagoge hingegen könne sie sich zwar »eine kluge Predigt anhören« (auf Deutsch), die meisten Juden dort aber »sind Konvertiten«⁵⁶ mit den Nachteilen einer penetrant aufdringlichen Selbstbezogenheit. So bleibt meistens eben nur die eigene Synagoge im Kopf.

49 Ebd., S. 24f.

50 Ebd., S. 67.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 139.

53 Ebd., S. 141.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 142.

56 Ebd., S. 143.

In den Schilderungen von Religion wird auch immer wieder auf Gott verwiesen, jüdischer Gepflogenheit und hebräischer Schreibweise im Verzicht auf Vokalisierung zufolge nie direkt ausgeschrieben, sondern hier stets als G^{tt} eingespielt. Auch hier freilich im Modus von Ironie und Doppelbödigkeit. »G^{tt} und ich, wir regeln die Sache unter uns«⁵⁷, schreibt sie im Blick auf ihre (Nicht-)Praxis im Umgang mit der Synagoge. Im Kapitel unter der Überschrift »Die zehn coolsten Juden der Welt« wird als erster G^{tt} genannt, charakterisiert wie folgt:

»Ich meine nicht Jesus. Ich meine unseren G^{tt}. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob er jüdisch ist, aber ich nehme es an, da er so klug war, all das – die ganze schöne Welt – hier zu erfinden. Und da er sich uns als Lieblingsvolk ausgesucht hat. Wer sonst hätte das gemacht? Ein Konvertit vielleicht. Ein Moslem wohl eher nicht.«⁵⁸

Später schreibt Gorelik »Zehn Gebote für G^{tt}«⁵⁹, in denen sie »ihm« so respektlos wie witzig Ratschläge im Blick auf sein Verhalten uns Menschen im 21. Jahrhundert gegenüber gibt. So etwa lautet das 5. Gebot:

»Du sollst die Ehre des Auserwählten Volks vielleicht rotieren lassen, so ähnlich wie die Ratspräsidentschaft in der Europäischen Union. Wir sind da nicht so, wir sind bereit zu teilen. Dann haben andere Religionen auch mal ihren Spaß.«⁶⁰

Eher ernsthaft sind abschließende Ausführungen über das »Schma Israel«:

»Vergiss nicht ›Schma Israel. ›Schma Israel, ›höre, Israel, unser G^{tt} ist der einzige G^{tt}, ist das zentrale Glaubensbekenntnis der Juden und soll so häufig wie möglich gesagt werden, damit bei G^{tt} nur ja kein Zweifel aufkommt, dass wir ihn und nur ihn lieben. Er ist da ein bisschen eigen und hat möglicherweise einen Mangel an Selbstbewusstsein, wenn er das so oft hören muss (...) Jedenfalls sollen wir nie vergessen, wer unser G^{tt} ist. Als könnte uns das passieren!«⁶¹

Dann jedoch eine Durchbrechung der ironisch-satirischen Erzähldistanz, ein seltener Ton- und Perspektivenwechsel ganz am Ende des Buches, als sich die Erzählerin ein letztes Mal direkt an Mischa, ihren Sohn, wendet:

»Und ich, die ich mich darüber lustig mache? Ich stehe jeden Abend brav an Deinem Bett und sage ›Schma Israel, weil Du es noch nicht kannst, weil wir es un-

57 Ebd., S. 144.

58 Ebd., S. 79.

59 Ebd., S. 146–148.

60 Ebd., S. 185.

61 Ebd.

sern Kindern sagen sollen. Jeden Abend tue ich es, obwohl ich außer dem ersten Satz keinen weiteren verstehe, nur Worte vor mich hin brabbele, so wie man als Kind englischsprachige Lieder mitgesungen hat, ohne den Sinn zu verstehen. Jeden Abend sage ich ›Schma Israel‹ und weiß nicht, warum ich es tue, weiß nur, dass ich ruhiger bin, wenn ich es tue. Vergiss nicht Schma Israel.«⁶²

Die durchgängige Schwebel, der zwischen Ernst und Satire gehaltene Ton, die Ironie, die das Gesagte unterläuft und gleichzeitig ermöglicht, werden hier noch einmal – natürlich erneut in fiktionaler Stilisierung – geerdet. Wirklich bissige, berechnend böartige Töne enthalten vor allem die Kapitel über Philosemitismus und Konversion, Pflichtlektüre für alle gutmeinend im christlich-jüdischen Dialog Engagierte. »Philos« etwa treffe man dort, wo Juden eigentlich nicht oder nur ungern hingehen: bei

»Klezmerkonzerten, Vorträgen zu jüdischer Religion, Diashows über Israel, das Gelobte Land, beim öffentlichen Chanukka-Lichterzünden einer größeren deutschen Stadt.«⁶³

Ihrer Erwartung von authentischer Begegnung wird sarkastisch entgegengehalten:

»Es stellt sich (...) die mathematische Frage, wie oft ein orthodoxer Jude Philosemiten zu sich nach Hause zu einem Chanukka-Fest einladen muss, damit die sich alle freuen können.«⁶⁴

Immer die gleichen Fragen, die gleiche Scheu, die gleiche Tabuisierung, immer wieder die gleichen Erwartungshaltungen – Lena Gorelik bremst satirisch alle unbedachten christlichen oder bildungsbürgerlichen Umarmungsversuche hinsichtlich des Judentums, konkret: hinsichtlich jüdischer Menschen aus; ein Warnschild auch für alle Versuche, sich unbedarft ihrem Werk aus interreligiöser Perspektive anzunähern.

Noch schärfer fallen die Ausführungen über Konvertiten – »Überjuden«⁶⁵ – oder Konversionswillige zum Judentum aus: »Nur die Konvertiten, die kann ich leider wirklich nicht leiden.«⁶⁶ Warum?

62 Ebd.

63 Ebd., S. 96.

64 Ebd., S. 99.

65 Ebd., S. 116.

66 Ebd., S. 109.

»Es ist doch so: Die meisten Juden sind nicht gerne Juden, die meisten Juden können andere Juden nicht leiden, die meisten Juden mögen auch sich selbst nicht, und am wenigsten die Menschen, die Juden werden möchten.«⁶⁷

»Nie würde ein Jude auf die Idee kommen, selbst den aufwendigen Aufnahmeprozess mitzumachen, den Unterricht zu besuchen, Regeln auswendig zu lernen, Prüfungen auf sich zu nehmen.«⁶⁸

Und spitzzünftig formuliert: »Das Judentum ist eine menschenfreundliche, weil keine missionierende Religion.«⁶⁹ Was also ist »das Schöne am Jüdischsein«? – »Dass man es nicht lernen kann. Weshalb man zwar zum Judentum übertreten, aber nicht Jude werden kann.«⁷⁰

»Lieber Mischa« ist so ein unterhaltsames, amüsantes, provokatives, mit leichter Hand und ernster Absicht verfasstes Buch:

- als eine andere Art der Familiengeschichte, deren Bogen sich von der Großelterngeneration bis in die fernen Zukunftsjahre des Neugeborenen schlägt,
- als ein Paradebeispiel für autobiografische Migrantenliteratur, in der die postmoderne Transkulturalität zum zentralen Thema wird,
- als eine doppelbödige jüdische Selbstvergewisserung, die gerade nicht zu Gewissheit, sondern zu Offenheit führt,
- als eine völlig ungewöhnliche Einführung ins Judentum für satire- und ironievertraute Unbewanderte.

Fremdheit aushalten – Lernweg Judentum à la Gorelik

Mit Lena Gorelik wird eine Tradition literarisch fruchtbar, in der sich das Migrationsschicksal mit der Trias einer deutsch-jüdisch-russischen Mischexistenz verbindet. Für sie gilt in diesem Sinne durchaus repräsentativ, was für andere – etwa für Maxim Biller – auch gilt:

»Israel und das Judentum (...) wurden in der Familie erst nach der Übersiedlung nach Deutschland Gesprächsthemen; zuvor hatten in der Familie weder das jiddische, die Synagoge, noch profane jüdische Traditionen einen Bezugspunkt dargestellt.«⁷¹

67 Ebd., S. 112.

68 Ebd., S. 114.

69 Ebd., S. 113.

70 Ebd., S. 119.

71 *Thomas Nolden: Junge jüdische Literatur*, S. 54.

Perspektivische Konsequenz: Das Diasporajudentum wird hier eher vom Rand her, aus einer *Beobachterposition* zum literarischen Thema. Die religiöse Substanz des Judentums wird deshalb nicht – wie bei den anderen vorgestellten Schriftstellerinnen und Schriftstellern – von innen heraus erschrieben, sondern tastend von außen. Deshalb braucht es hier auch kein angefügtes Glossar für im Text als selbstverständlich vorausgesetzte jüdische Begriffe. Sie werden hier sparsam verwendet und wenn, dann auf der Charakterebene der Handlung – und indirekt dadurch auch für die Lesenden – stimmig erklärt. Religion ist hier nicht eine Dimension auf der Ebene einer zurückliegenden Entscheidung, sondern einer skeptischen, nach vorn offenen Suche.

Anhand mehrerer Verbindungslinien zu anderen hier vorgestellten Porträts wird zum einen das Besondere der Erzählwelt Lena Goreliks deutlich, zum anderen die polyphone Vielfalt der gegenwärtigen Spiegelungen des Judentums in der deutschsprachigen Literatur. Wie bei *Barbara Honigmann* (»Roman von einem Kinde«) wird die Geburt eines Sohnes, die Erfahrung Mutter zu sein zum Anlass, auch literarisch die eigene Position zum Judentum neu zu bestimmen. Aber wo diese Bestimmung dort einen Weg hinein in die religiöse Welt des Judentums einschlägt, bleibt es hier ein Weg in den Randbezirken der gelebten und gestalteten Religion. Wie bei *Anna Mitgutsch* wird die Frage eines Eintritts in das Judentum thematisiert. Wo dort dieser Eintritt literarisch geschildert, entfaltet und als Erfüllung einer Lebenssehnsucht charakterisiert wird, werden hier die Mühen, Umwege, das Desinteresse der jüdischen Gemeinschaft geschildert, bis hin zu sehr subjektiven Polemiken gegen Konvertiten. Wo *Benjamin Stein* ein Leben als orthodoxer Jude in München mit in seinen Roman einschreibt, dabei auch auf die dortige Synagoge eingeht, wird hier erneut dieselbe Synagoge zum Schauplatz, nun von Fremdheitserfahrung und Distanz.

Gewiss, die Bücher Lena Goreliks führen Lesende ein in die Welt des Judentums, zumindest in eine bestimmte Abteilung dieser Welt. Viel erfährt man über Alltag, Feste und Bräuche, über Zugehörigkeit oder die Möglichkeit zum Übertritt, über die Dynamik der Familie und Großfamilie, die innere Pluralität der Gemeinden, über die ganz neue Sicht auf die jüdischen Gemeinden in Deutschland durch die plötzlich zahlenmäßig bei Weitem dominierenden russischen Zuwanderer. Grundsätzlich arbeitet Lena Gorelik jedoch mit einem Prinzip, das auch für interreligiöse Lernprozesse entscheidend ist: mit dem *Prinzip der Erwartungsdurchbrechung*. In all den Beschreibungen dessen, was das Judentum ausmacht, wird vor allem betont, was das Judentum *nicht* ausmacht: Religiosität – nur eine Randfacette; Aufgeschlossenheit für Dialog und interreligiöse Verständigung – eher eine ungeliebte Notwendigkeit. In

diesen gezielt provozierenden Härten, in der geschickt gestreuten Polemik betont Lena Gorelik bei aller Aufklärung über die eigene Biografie, Familiengeschichte und Religion die Alterität, die Grenzen der Verständigung, die bleibende Fremdheit, den nicht gelingenden Austausch und den nur bedingt gelingenden Dialog. Ihr Werk markiert so beides zugleich: einen literarisch erschlossenen Zugang zu einer bestimmten Form von heutiger Jüdischkeit, gleichzeitig aber auch die Grenzen des Verstehen-Könnens und Verstanden-Werdens-Wollens.

Literarische Spiegelungen des Judentums – Bilanz, Herausforderung, Lernperspektiven

Wenn man heute von ›deutsch-jüdischer Literatur‹ sprechen will, dann nur im »Bewusstsein irreduzibler Mehrdeutigkeit dessen, was als deutsch-jüdische Literatur, als jüdische Identität, gelten konnte und kann«⁷², so mahnt *Andreas B. Kilcher* im Vorwort des »Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur« aus dem Jahr 2000. Unbedingt ist bei der Verwendung dieses Begriffs der »mehrdeutigen Schattierungen des Judentums und der kulturellen Identität in Deutschland« – sowie in Österreich und der Schweiz – »Rechnung zu tragen«⁷³, ergänzt *Dorothee Gelhard* 2008. Der Begriff ›deutsch-jüdische Literatur‹ fasst bestenfalls eine »fremde Gemeinschaft«⁷⁴ zusammen, betont *Vivian Liska* noch 2011. Diese Spannungen und Mehrdeutigkeiten finden sich auch in den aktuellen Beiträgen zu dieser vielstimmigen Tradition, repräsentiert durch die vorgelegten Einzelporträts. Im Rahmen dieser Pluralität lassen sich aber doch einige herausfordernde Tendenzen und Perspektiven bestimmen.

Plurale Formen gelebten Judentums

Zunächst zeigt sich eindrücklich, wie deutlich das gelebte Judentum literarischen Niederschlag findet und damit eine *neue Sichtbarkeit* gewinnt. Im Blick auf Gattungen, Formen und Tonlagen findet sich dabei eine breite Varianz: Mal mit scharf-provokativer Satire und Parodie, mal in historiografischer Präzision und sachbetontem Ernst; mal mit autobiografischer Stringenz, mal in freier Erzählung. Der literarische Zugang zeigt sich tendenziell »eher realistisch als experimentell«, freilich handelt es sich um einen Realismus

»durchsetzt von narrativen Komplexitäten, Witzen, Wortspielen, selbstreflexiven Schlingen und intertextuellen Referenzen, die die Oberfläche und die häufig hochgradig artifiziiellen Handlungen aufbrechen [und dem vielschichtigen Textcorpus] eine postmoderne Heterogenität verleihen.«⁷⁵

72 In: *Andreas B. Kilcher* (Hrsg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, S. XIV.

73 *Dorothee Gelhard*: »Mit dem Gesicht nach vorne gewandt«, S. 16.

74 Vgl. *Vivian Liska*: Fremde Gemeinschaft. Deutsch-jüdische Literatur der Moderne, Göttingen 2011.

75 So mit auf deutsche Autorinnen und Autoren erweiterbarem Befund: *Vivian Liska*: Österreichisch-jüdische Gegenwartsliteratur, in: *Willi Jasper* u. a. (Hrsg.): Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur (2006), S. 132. *Benjamin Steins* Werke haben – von diesem Befund abweichend – die größte literarische Eigenständigkeit.

Durchgängig knüpfen die Autorinnen und Autoren an autobiografische Erfahrungen an. Die Reflexion ihres jüdischen Lebens in der Gegenwart wird zum Ausgangspunkt des Schreibens – sei es in der ganz nahe an Erfahrenem verbleibenden Form von »Autofiktion« wie bei Barbara Honigmann oder Lena Gorelik, sei es in den stark fiktionalisierten Plots und Stilebenen bei den anderen vorgestellten Autorinnen und Autoren. Wie schon in den vorherigen Traditionsströmen der deutsch-jüdischen Literatur kommt dabei den Fragen nach Identität und Erinnerung, nach der Bedeutung von Ritual und Tradition, nach Geschichte und Gegenwart, nach Emigration und Immigration, nach Beheimatung und Fremdsein zentrale Bedeutung zu.

Darüber hinaus werden auch neue inhaltliche Schwerpunktsetzungen deutlich. Bevor diese charakterisiert werden, eine Vorbemerkung: Alle Versuche, klare Markierungen in eine Landschaft fließender Übergänge und breitflächiger Überlappungen zu setzen, vereinfachen modellhaft Zusammenhänge, die sich eindeutigen Kategorisierungen verweigern. Es kann im Folgenden also nur um das Nachzeichnen von Tendenzen gehen, um den Hinweis auf tatsächlich vielfach ausdifferenzierte Entwicklungen. Wo lassen sich etwa die präzise begründeten Grenzen ziehen zwischen Autorinnen und Autoren der »zweiten« Generation deutsch-jüdischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller nach der Shoah und denen der »dritten« Generation? Barbara Honigmann und Anna Mitgutsch – beide geboren noch in den späten 1940er-Jahren – zusammen mit den vier anderen, deutlich jüngeren Autoren und Autorinnen hier zusammen zu betrachten, legt sich nahe, weil sie – unabhängig vom Jahrgang ihrer Geburt – *in den letzten 15 Jahren* über Judentum schreiben und maßgebliche literarische Spiegelungen zeitgenössischen Jüdischseins im deutschsprachigen Raum vorgelegt haben.

Ausgehend von dieser Differenzierung lassen sich nun tatsächlich signifikante Tendenzen und Verschiebungen beobachten: War die »zweite Generation« deutsch-jüdischer Literaten hauptsächlich auf die Fragen zentriert, wie überhaupt eine jüdische Existenz nach der Shoah möglich, wie ein jüdisches Leben in den Ländern der Mörder zu rechtfertigen sei und welche Rolle Israel für ein zeitgenössisches Jüdisch-Sein zukäme, so treten nun in einer »dritten Generation« die Dimensionen der radikalen Zentrierung auf die Shoah und den Zionismus in den Hintergrund, ohne dabei völlig zu verschwinden. Sie bleiben literarisch präsent, mal stärker (Rabinovici), mal weniger stark (Gorelik) – je nach Autor, Lebenskontext und konkretem Buch. In keinem der vorgestellten Werke fehlen einerseits ein Rückbezug zur Shoah und andererseits ein Gegenwartsbezug zur politischen Situation in Israel sowie zu dem von außen aufkotroyierten Zwang, sich dazu zu äußern. Im Zentrum der Werke aber steht etwas anderes:

Neu etabliert hat sich die *Schilderung eines jüdischen Lebens als gegebene Selbstverständlichkeit jenseits von ständiger Rechtfertigung*.

Dabei wird klar: Deutsch-jüdische Literatur entsteht nicht in einem Lebenskontext religiös-biografischer Ungebrochenheit. Hier schreiben nicht Menschen, die immer schon im Herzen ihrer Religion aufwuchsen und sie selbstverständlich, unhinterfragt, ohne eigene Such- und Veränderungsprozesse in ihr Leben integriert hätten. Literatur wächst nicht aus ungebrochener Beheimatung, vielmehr aus Krisen, Umbrüchen und Entwicklungen, aus Distanz und neuer Annäherung. So auch hier: Sowohl in den Biografien der Autorinnen und Autoren als auch in den von ihnen erzählten Geschichten geht es um *Aufbrüche und Bewegungen*, um ein Leben zwischen verschiedenen Kulturen, um ein Ringen um Identität und Beheimatung, meistens verbunden mit ganz realen Ortsveränderungen.

- Da kann es um den Weg fort aus Deutschland oder Österreich gehen, sei es von Ostberlin nach Straßburg (Barbara Honigmann), sei es von Graz nach Boston (Anna Mitgutsch).
- Da kann es um ein Leben zwischen Österreich und Israel, zwischen Wien und Tel Aviv gehen (Doron Rabinovici), um eine in gleichem Maße doppelte Zugehörigkeit wie doppelte Heimatlosigkeit.
- Da kann es um den Weg aus der ehemaligen Sowjetunion in Länder des deutschen Sprachraums gehen (Vladimir Vertlib, Lena Gorelik), um einen Migrationsweg, der bisweilen weitere Zwischenstationen mit einschließt.
- Da kann es um den binnendeutschen Weg von Ostberlin nach München gehen (Benjamin Stein), der mit den Orten auch die Lebensform verändert.

Und damit sind nur einige Grundbewegungen benannt von Lebensläufen (und ihren literarischen Spiegelungen), bei denen Aufbruch, Ankunft, Suche nach Heimat und Neuaufbruch, bei denen Mobilität und Mehrfachzugehörigkeit zu konstitutiven Grundmerkmalen werden. Auffällig dabei: In jedem Werk wird die Spannung zwischen einem Leben im deutschen Sprachraum und einem potenziellen oder tatsächlich auf Zeit geführten Leben in Israel thematisiert. Warum oder ob man als Jüdin oder Jude in Europa lebt, ob die Alternative eines Lebens in Israel genutzt oder bewusst nicht genutzt wird und warum, scheinen literarisch (und wohl auch existenziell) unausweichliche Fragen zu sein. Und jede Antwort bleibt provisorisch ...

Die in den Werken geschilderte regionale Mobilität spiegelt sich existenziell in *inneren Neuaufbrüchen und Entwicklungsprozessen*, die auch die *Beziehung zur religiösen Tradition des Judentums* betrifft.

- Da werden Geschichten erzählt vom Weg hinein in das Judentum bis hin zur formellen Aufnahme (Mitgutsch, Stein).
- Da wird als Ausgangspunkt immer wieder betont, aus einem explizit nicht-religiösen Kontext zu stammen (Honigmann, Vertlib, Stein, Gorelik).
- Da wird deutlich, dass allein die Frage, wer überhaupt ein Jude ist, zu völlig unterschiedlichen Antworten und zu heftigen Spannungen innerhalb des Judentums führt. Insbesondere wird die Ungleichbehandlung der nichtthalachischen Juden kritisiert (Mitgutsch, Vertlib).
- Da werden Lebensläufe literarisch entfaltet, bei denen es zu einer bewussten Hinwendung eines im Alltag gelebten traditionell religiösen Judentums kommt, sei es in der Form eines »koscher light« (Honigmann), sei es in Form klassischer Orthodoxie (Stein).
- Da geht es um Versuche, wenigstens grundlegende Elemente einer im weitesten Sinne jüdisch mitgeprägten religiösen Lebensführung in den Alltag aufzunehmen (Gorelik).
- Da werden Spannungen benannt zwischen religiösem Fundamentalismus auf der einen und säkular-agnostischer Distanz auf der anderen Seite (Rabinovici, Vertlib).

Schr deutlich tritt so ein erstes Ergebnis unserer Literatursichtung vor Augen: Die Lebens- und Glaubenweisen heutiger Jüdinnen und Juden sind *äußerst facettenreich*. Aussagen über ›das‹ Judentum oder ›die‹ deutsch-jüdische Literatur können immer nur unter dem Vorbehalt getroffen werden, dass damit radikal unterschiedliche Menschen, Traditionen und Textwelten gemeint sind. Wenn man als Hauptaufgabe innerhalb des christlich-jüdischen Lernprozesses hervorhebt: »Stärker als bisher ist die Pluralität der [sic!] Judentums herauszuarbeiten«¹, dann findet man dafür in den literarischen Spiegelungen ideale Grundlagen und Materialien. Geradezu paradigmatisch spiegelt sich die Vielfalt der Postmoderne in diesem spezifischen Befund. Identitätsdebatten und Gruppenspannungen innerhalb des Judentums werden in allen vorgestellten literarischen Werken thematisiert. In interreligiöser Perspektive geht von dieser Erhebung die Warnung aus, das Judentum nicht als einen monolithischen Block (schon gar nicht den der israelischen orthodoxen Juden) zu denken oder in Lernprozesse einzuspeisen. Ein ernsthafter Zugang auf ›das‹ Judentum und

1 Werner Trutwin: Das Judentum im Religionsunterricht. Rückblick und Ausblick, in: Reinhold Boschki/Albert Gerhards (Hrsg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn u. a. 2010, S. 241–253, hier S. 252.

eine um Verständnis bemühte Auseinandersetzung mit ›dem‹ Judentum aus christlicher oder positionsneutraler Sicht muss sich dieser *Vielfalt* stellen.

Eine Konsequenz dieser Vielfalt liegt darin, dass sich die Heterogenität im Blick auf Biografie, religiöse Haltung und literarische Strategie auch in den Werturteilen innerhalb der jüdischen Rezeption spiegelt. Die jüdische Literaturkritik reagiert auf diese Werke völlig unterschiedlich. Selbst die hier vorgestellten Autorinnen und Autoren werden die Werke der jeweils anderen kaum genau kennen – und würden sie es, wäre nicht damit zu rechnen, dass sie die je anderen Zugänge in jedem Fall wertschätzten, weder im Blick auf die literarische Form noch auf die – ja völlig verschiedenartige – Darstellung des Judentums. Man könnte sich schon vorstellen, wie Begegnungen aussähen etwa zwischen einer – religiös nur Grundelemente übernehmenden – Lena Gorelik, die offen schreibt: »Nur die Konvertiten, die kann ich wirklich nicht leiden«, und einer Anna Mitgutsch, die sich als Konvertitin klar zum praktizierten Judentum bekennt, aber als solche innerhalb des Judentums nur zum Teil akzeptiert wird. Oder zwischen Lena Gorelik und Benjamin Stein, die beide in München leben: er lange Jahre als Vorbeter in der orthodoxen Synagoge; sie, die dieses Gebäude charakterisiert als »einen geschlossenen Bunker«, dem sie die Kathedrale in ihrem Kopf vorzieht. Die Spannweite der Vielfalt dessen, was Judentum heute ausmachen kann, ist enorm ...

Veränderungen von der ›zweiten‹ zur ›dritten Generation‹

In den geschilderten Romanen und Erzählungen bildet eine wie immer konkret gestaltete jüdische Lebenswelt den selbstverständlich gegebenen Rahmen. Der bewusst provokative, aggressive Ton, der sich in einigen Werken von Autorinnen oder Autoren der ›zweiten Generation‹ deutsch-jüdischer Autorinnen und Autoren fand, tritt zurück. *Maxim Biller* etwa hatte in seinen 1994 erschienenen Erzählungen »Land der Väter« das Programm stark gemacht, dass mit »Offenheit und Besessenheit (...) immer und immer wieder, so direkt und aufdringlich wie möglich, von Juden und Jüdischem«² gesprochen werde müsse.

Diese Programmatik mag in einem Kontext notwendig gewesen sein, in dem sich diese neue deutsch-jüdische Literatur überhaupt erst Gehör verschaffen musste, um kulturell wahrgenommen zu werden. Einen vergleichbaren Ton hat die ›dritte Generation‹ offensichtlich nicht mehr nötig: zeitgenössisches jüdisches Leben hat einen Platz innerhalb der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur gefunden, muss zumindest nicht mehr lautstark ins Bewusstsein gerufen werden. Ihre eigene Identität bestimmen Jüdinnen und Juden dieser

2 *Maxim Biller*: Land der Väter und Verräter. Erzählungen, Köln 1994, S. 193.

Generation nicht mehr über die »oft anarchistische Selbstprofilierung der ersten jüdischen Nachkriegsgeneration«, vielmehr leiten sie ihre »Selbstdefinition von einer postmodernen Sensibilität« ab, die sich »von Einheits- und Ganzheitsvorstellungen der Identität befreit« hat und »den postmodernen Pluralismus« zelebriert. Man braucht nun »keine Bindestrich-Identitäten mehr« (etwa: ›deutsch-jüdischer Schriftsteller‹), kann vielmehr zum Beispiel »Russe, Deutscher und Jude zur gleichen Zeit sein.«³ Jüdisches Leben (zumal außerhalb Israels) ist denn auch geprägt von Phänomenen *post- und transnationaler Osmose*, ja, von einer *globalen inter- und multikulturellen Melange*. Die Diaspora ist nicht länger eine spezifisch jüdische Angelegenheit. Darum kann sie nun eher als Gegebenheit und Chance akzeptiert werden.

Die literarischen Werke werden dabei durchgehend vor allem für nichtjüdische Lesende geschrieben. Ohne eine belehrende Absicht, ohne eine aufdringliche, stringent didaktisch konzipierte ›Aufklärung über das Judentum‹ wird die jüdische Glaubens- und Lebenswelt (mit-) erzählt und entfaltet. Von Mikwe und Tevila, von Kaddisch und Minjan ist hier die Rede als Teil eines selbstverständlichen Lebensvollzugs. *Helene Schruff* konnte im Jahr 2000 im Blick auf die von ihr untersuchte ›zweite Generation‹ deutsch-jüdischer SchriftstellerInnen zwei Tendenzen unterscheiden: Einige

»erläutern also hebräische Ausdrücke oder religiöse Begriffe und Gebräuche nicht oder nur ansatzweise im Text. Ihre Leser müssen mit diesen Themen schon eine gewisse Vertrautheit haben oder die Bereitschaft mitbringen, sich anderweitig zu informieren, um die Geschichten zu verstehen.«⁴

Andere »nutzen ihre Texte hingegen, um die Leser über jüdische Lebensvorschriften und Traditionen zu unterrichten (...) als ›Aufklärungsmittel‹.«⁵ Der Befund zwölf Jahre später muss differenziert werden:

- Die auffällige Strukturparallele des Griffs zu einem das Judentum erklärenden Glossar (bei Meixner, Mitgutsch, Vertlib und Stein) signalisiert zweierlei: Zum einen die Selbstverständlichkeit dieser Lebenswelt, die sich im Text eben nicht erklären muss; zum anderen das Wissen darum, dass

3 *Hanni Mittelman*: Deutsch-jüdische Literatur im Nachkriegsdeutschland: Das Ende der Fremdbestimmung?, in: *Mark H. Gelber/Jakob Hessing/Robert Jütte* (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, Tübingen 2009, S. 429–442, hier S. 438.

4 *Helene Schruff*: *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der »Zweiten Generation«*, Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 99.

5 Ebd.

diese Selbstverständlichkeit von den Lesenden nicht geteilt wird und außerhalb der Textwelt erklärungsbedürftig bleibt, ohne dass man diese Glossare als – negativ konnotierte – »Aufklärungsmittel« brandmarken müsste.

- Der Verzicht auf ein Glossar ist meistens darauf zurückzuführen, dass die Texte in Lebenswelten spielen, in denen das Judentum *implizit* erklärungsbedürftig ist. Im Text selbst werden Begriffe und Traditionen erläutert, weil den auf das Judentum zugehenden, in das Judentum hineinwachsenden Charakteren – wie den Lesenden – diese Welt nicht vertraut ist.
- Grundsätzlich setzen Romane interessierte und kompetente Lesende voraus, die sich gegebenenfalls unbekannt Dimensionen selbst erschließen. Deshalb gehört es letztlich zum Grundprinzip von fiktionaler Literatur, dass Autorinnen und Autoren nicht stets pädagogisch reflektieren, welchen Lesenden welche Aspekte unvertraut sein könnten.

Noch eine weitere Veränderung fällt auf: 1995 stellte *Thomas Nolden* in seinem Blick auf die bis zu diesem Zeitpunkt vorliegende deutsch-jüdische Literatur fest, dass

»sich die meisten dieser Autoren die Frage nach der Möglichkeit einer zeitgenössischen jüdischen Literatur nicht als Frage nach der Möglichkeit religiöser Literatur stellt.«⁶

Auch im Blick auf die »dritte Generation« deutsch-jüdischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller nach der Shoah lässt sich festhalten, dass keine(r) der AutorInnen sich explizit als religiöse Autorin, als religiöser Autor verstehen oder klassifizieren lassen würde. Gleichwohl ist ihr jeweiliger literarischer Zugang zum Judentum immer *auch* ein religiöser.

Einmal mehr kann Helene Schruoffs Resümee aus dem Jahre 2000 aus heutiger Sicht differenziert werden. Sie bilanzierte, dass

»Religion für die Juden in den literarischen Texten ihre alleinige sinnstiftende Bedeutung verloren hat und von manchen erst gar nicht in Betracht gezogen wird.«⁷

Als hätte Religion für Juden in literarischen Texten jemals grundsätzlich eine »alleinige sinnstiftende Bedeutung« gehabt! Als hätte es nicht immer schon jüdische Autoren gegeben, die Religion literarisch »gar nicht in Betracht« gezogen haben! Die nicht direkt benannten, aber sinnlogisch vorausgesetzten Vorgaben stimmen nicht. Und aus heutiger Sicht fällt auf, wie sehr das Juden-

6 *Thomas Nolden*: Junge jüdische Literatur, S. 7.

7 *Helene Schruoff*: Wechselwirkungen, S. 239.

tum nicht nur historisch, biografisch, politisch oder kulturell zum Thema wird, sondern (wieder?) explizit auch im Blick auf seine religiöse Tradition und Substanz.

Möglich, dass der folgende – wohl bereits zu undifferenzierte – Befund von *Mona Körte* noch stimmt:

»In den Texten der zweiten Generation jüdischer Autorinnen markieren die vorsichtigen Annäherungen an religiöse Rituale der Zugehörigkeit ihr genaues Gegenteil: sie offenbaren den radikalen Bruch innerhalb all derjenigen symbolischen Formen von Kultur, die normalerweise über vitale Weitergabe garantiert werden.«⁸

Der hier benannte Bruch war jedoch nichts Neues. Schon die weit überwiegende Mehrzahl der Werke deutsch-jüdischer Literatur des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war Zeugnis einer Distanz zur ererbten Tradition, schilderte Zugänge und Spiegelungen in gebrochener, reflektierter, problematisierender Form. Literatur entsteht kaum aus der ungebrochenen Selbstverständlichkeit einer »Kultur, die (...) über vitale Weitergabe garantiert« wird, sondern in Situationen der Krise, des Bruchs, der perspektivischen Distanz und bewussten Neuvergewisserung.

Sehr vorsichtig wurde bislang die Rolle von Religion in deutsch-jüdischen Romanen geschildert: Es schien so als

»prüfen die Figuren einzelne Elemente der jüdischen Religion und fragen nach der Aktualität und Sinnhaftigkeit von Ritualen für (säkulare) Juden am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts.«⁹

Erneut wird man aus heutiger Sicht differenzieren: Diese Charakterisierung gilt durchaus für das Schreiben von Rabinovici, Vertlib und Gorelik. Für Honigmann, Mitgutsch und Stein trifft sie überhaupt nicht zu, im Gegenteil: Das verblüffend Neue bei ihnen ist nicht die weiterhin aufgenommene Verarbeitung von Diskontinuitäten, Ab- und Aufbrüchen und reflektierter Distanz, sondern die Selbstverständlichkeit, mit der jüdische Rituale, religiös strukturiertes Alltagsleben, ja selbst direkte Fragen nach der theologischen Substanz des Judentums, nach Gott unverzichtbar in die Erzählwelten integriert werden.

Dass der Bogen innerer Zustimmung zum explizit religiösen Gehalt des Judentums also von vorsichtiger Annäherung aus eher agnostischer Perspek-

8 *Mona Körte*: »Ein bisschen Aleph«: Jüdische Religion und religiöse Praxis zwischen Renaissance und Musealisierung, in: *Julian Preece/Frank Finlay/Sinéad Crowe* (Hrsg.): *Religion and Identity in Germany Today*, S. 7–24, hier S. 24.

9 *Helene Schruff*: *Wechselwirkungen*, S. 238.

tive bis hin zu bewusster Entscheidung zu religiös gelebtem Judentum in unterschiedlicher Form reicht, charakterisiert gerade die Reichweite der literarischen Zugänge. Auf der anderen Seite werden immer auch Figuren geschildert, die als Juden selbstverständlich nicht religiös sind, sei es, dass sie ihren Glauben angesichts nachvollziehbarer biografischer oder geschichtlicher Erfahrungen verloren haben, sei es, dass sie nie religiös waren, sei es, dass sie die Gottesidee denkerisch nicht überzeugt. Hinzu kommen alle möglichen Mischformen, deutlich etwa an der doppelten paradoxalen Selbstbezeichnung von Doron Rabinovici als »orthodoxer Atheist« oder »ungläubiger Orthodoxer«. Literarisch zeigt sich das *Spektrum der Haltungen zu Religion* innerhalb des Judentums in seiner ganzen *Bandbreite*.

Innerhalb der spezifisch religiösen Elemente der vorgestellten Romane – die stets nur ein Teilsegment der literarischen Entwürfe darstellen! – lässt sich eine weitere aufschlußreiche Entwicklung markieren: Sie betrifft die Bedeutung der *Theodizee* als direkt benannte Rückfrage an die Gerechtigkeit und Allmacht Gottes angesichts von Leiden, in diesem Fall angesichts des Genozids ausgerechnet am »auserwählten Volk«: Helene Schruff ging im Jahr 2000 davon aus, dass sich in der Literatur der »zweiten Generation« eine deutlich erkennbare Übernahme von Klagen und Fragen fand, welche die Eltern, die Überlebenden der »ersten Generation«, nicht stellten, und sie folgte: »So kann die *Theodizee* als ein Topos in der literarischen Suche und Konsolidierung jüdischer Identität betrachtet werden.«¹⁰

Im Blick auf die vorliegende Literatur der »dritten Generation« bestätigt sich dieser Befund in auffälliger Weise *nicht*. Zwar finden sich immer wieder Seitenverweise auf die *Theodizee*, zum expliziten Thema wird sie aber signifikant nicht. So wie in der Literatur, der Theologie, im Leben von Kindern und Jugendlichen überhaupt bestätigt sich auch hier die neuere Einsicht: Die *Theodizee* war – mit Verspätung – eines der grundlegenden Themen in den 1970er- und 1980er-Jahren. Seitdem bleibt die Frage zwar virulent, tritt aber hinsichtlich der existenziellen Dringlichkeit in den Hintergrund. In einer umfassenden neuen Untersuchung zur Thematik hat ein Forscherteam um die Religionspädagogen *Werner H. Ritter* und *Helmut Hanisch* eindrücklich nachgewiesen, dass unter der Berücksichtigung heutiger religiöser Sozialisationsbedingungen ein »Glaube an Gott, der die für das Virulentwerden der *Theodizee*-frage nötigen konstitutiven Momente aufweist, bei einer Mehrzahl« der Menschen so nicht (mehr) »vorhanden« ist. Durchaus verständlich:

10 Ebd., S. 96.

»Die Theodizeefrage kann ja auch nur aufbrechen, wenn das biblische – oder zumindest ein theistisches – Gottesverständnis bis zu einem gewissen Grad internalisiert ist.«¹¹

Diese Voraussetzung scheint bei den meisten Kindern und Jugendlichen in unserem Kulturkontext – aber eben möglicherweise auch bei den vorgestellten Autorinnen und Autoren – nicht mehr gegeben zu sein. Eine zweite Überlegung tritt hinzu: Dass etwa Sohar Serfaty in Barbara Honigmanns »Soharas Reise« keine Rückfragen an Gott stellt, liegt in ihrem selbstverständlichen Gottesglauben begründet. Diese Form des Glaubens lässt den Zweifel und die Rückfrage erst gar nicht zu. Für Frau Kahn, ihre Gesprächspartnerin, hat sich die Gottesfrage hingegen weitgehend erledigt. Für sie ist die Theodizeefrage deshalb aus ganz anderen Gründen nicht (mehr) virulent. Für Jerome aus Anna Mitgutschs Roman »Wenn du wiederkommst« – »mitten im Zweiten Weltkrieg geboren« –, war die Theodizee noch ein zentrales Thema – für die Kinder der folgenden Generation, für sich neu an Religion Herantastende wie Lena Gorelik nicht mehr.

Zwei unterschiedliche Voraussetzungen machen also eine *Theodizee unmöglich*: sowohl ein fehlendes theistisches Gottesverständnis auf der einen als auch ein völlig unhinterfragtes Gottesverständnis auf der anderen Seite. Theodizee wird nur in jenem Zwischenraum möglich, in dem eine zuvor klare Beheimatung innerhalb einer Gottesbeziehung fraglich wird; in dem eine Distanz zu einer zuvor selbstverständlichen Tradition aufbricht; in dem bislang gelebte Praxis im Licht des Zweifels reflektiert wird. Genau in diesem Zwischenraum leben aber aus ganz unterschiedlichen Gründen heute nur noch wenige Menschen – weder die Mehrzahl der (schwach) christlich geprägten Kinder und Jugendlichen noch die hier vorgestellten jüdischen Autoren und Autorinnen. In jedem Fall: Die Aussage, dass die Theodizee ein spezifischer Topos jüdischer Literatur sei, lässt sich im Blick auf die neuesten Veröffentlichungen nicht bestätigen.

Absage an wohlmeinende Umarmung

Immer wieder berichten deutsch-jüdische Autorinnen und Autoren – sei es in Essays oder Interviews, sei es gespiegelt über ihre Romanfiguren –, dass sie öffentlich für die israelische Politik verantwortlich gemacht und aufgefordert werden, sich dazu zu äußern. Diese völlig unsinnige Verantwortungszuschreibung lehnen sie nicht nur ab, vielmehr durchschauen sie die tiefer lie-

11 *Werner H. Ritter* u. a.: *Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen*, Göttingen 2006, S. 160f.

genden psychologischen Mechanismen. »Seit zwanzig Jahren« werde er »immer wieder auf die Lage in Israel angesprochen«, beklagt sich etwa Gabriel Salzinger in Vladimir Vertlibs Roman »Letzter Wunsch«, um dieses Ansinnen zurückzuweisen. Zu durchsichtig ist der Versuch, eigene politische und historische Schuld mit – unterstellter – aktueller politischer Schuld zu verrechnen.

Ein überraschenderer Grundzug der vorgestellten Romane besteht darin, dass sich in ihnen fast durchgängig *Spuren des christlich-jüdischen Dialogs* finden. Die umfangreichen Bemühungen einer Annäherung und Aussöhnung zwischen Christen und Juden, die vor allem von den Kirchen seit den 1960er-Jahren intensiv betrieben wurden¹², finden in diesen Romanwelten breiten Niederschlag. Diese Spuren sind neu und weisen erneut auf ein tatsächlich eigenständiges Profil der ›dritten Generation‹ hin. Neben der grundsätzlichen Anerkennung dieser Bemühungen wird jedoch eher die fragwürdige Seite all zu beflissener Umarmungsversuche betont: »Die jüdische Minderheit hat Konjunktur als Objekt der Literatur und sonstiger Sparten öffentlicher Kultur«, konstatiert *Wolfgang Benz*, um gleichzeitig auf die damit potentiell einhergehende »Attitüde des Philosemitismus«¹³ aufmerksam zu machen.

Immer wieder wird in den vorgestellten Romanen angemahnt, wie problematisch christlich motivierte Initiativen sein können, wie seltsam aus jüdischer Sicht die »Mode, den Juden beim Beten zuzuschauen« wirkt – Anna Mitgutsch erkennt darin eine »Neugier« mit »makabrer Lüsterheit«:

- Christliche Versuche, das Judentum zu verstehen und Gemeinsamkeiten zu fördern, können hauptsächlich dazu dienen, das eigene schlechte Gewissen angesichts der Belastungen der historischen Kollektivschuld oder der Verstrickungen von älteren Familienmitgliedern zu überdecken und ›endlich‹ einen Schlussstrich unter die Vergangenheit ziehen zu können, sich nicht mehr mit der Vergangenheit beschäftigen zu müssen, neu anfangen zu können. Die Anbiederung von ›Gutmenschen‹ unter Verwendung pseudojüdischer Verhaltensweisen wie der Wunsch eines »schönen Schabbes« (Lena Gorelik) wirken deshalb so abstoßend.

12 Vgl. bilanzierend: *Elias H. Füllenbach*: Das katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jahrhundert. Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland, in: *Reinhold Boschki/Albert Gerhards* (Hrsg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft, S. 143–163.

13 *Wolfgang Benz*: Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus. Juden in Deutschland nach 1945, in: *Katja Behrens* (Hrsg.): Ich bin geblieben – warum? Juden in Deutschland – heute, Gerlingen 2002, S. 7–33, hier S. 11.

- Sie haben oftmals eher ein abstraktes Interesse an schablonenhaft erfassten ›Juden‹ im Allgemeinen als an den individuellen Menschen, mit denen sie es konkret zu tun haben. Der Zwang »von einem Menschen bloß noch Gutes zu sagen, nur weil er dem Judentum angehört« (Rabinovici), führt zu Verkrampfung.
- Vorgefasste Meinungen darüber, wie Juden zu sein haben, wie sie sich persönlich, religiös und politisch zu verhalten haben, engen ein. Verstoßen Juden gegen solche Erwartungen, kommt es zu Verstörung und Verärgerung. Wohlmeinende Versuche, die eigene »Gesinnung gegen den Judenhass zu bekunden«, führen zu Missverständnis und völligem Aneinander-Vorbei-Reden – meisterhaft persifliert etwa in jener satirischen Szene aus Doron Rabinovici's »Ohnehin«.
- Dialogwillige Christen pflegen Formen von Philosemitismus und jüdischer Folklore, die vielen Juden selbst völlig fremd oder suspekt sind. Dieses »Gemenge aus Anmaßung und Ignoranz« (Rabinovici) präsentiert sich eher abstoßend als einladend. »Philos« bei »Klezmerkonzerten« oder beim »öffentlichen Chanukka-Lichterzünden« (Lena Gorelik) wirken auf sie peinlich oder lächerlich.

Ein ›normales‹ Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen nichtjüdischen und jüdischen Mitmenschen im deutschsprachigen Raum scheint nach wie vor kaum möglich, das wird in den Romanen immer wieder betont. Barbara Honigmann etwa schreibt ihrem verstorbenen Lebensfreund und ehemaligen Geliebten in »Bilder von A.« resignativ-realistisch die Erkenntnis in die literarische Grabschrift, »dass wir beide aus einer jeweils ganz anderen Geschichte kommen.« Es bleibt Trennendes, bei aller möglichen Nähe. Darüber hinaus wird im Blick auf eine spezifisch interreligiöse Verständigung aus jüdischer Sicht ein Dreifaches deutlich:

1. Zunächst, dass es – in der Wahrnehmung jüdischer Autorinnen und Autoren – oftmals *gerade nicht um Dialog* geht, sondern um *Versuche der Vereinnahmung*; nicht um ein Verstehen-Wollen in aller Differenziertheit, sondern um eine Bestätigung der eigenen Version, um das, was man verstehen will. Schon das ist ein Warnzeichen für alle interreligiösen Programme und Entwürfe.
2. Mehr noch aber das Folgende: Bereits der Anspruch, überhaupt einen ›Dialog‹ führen zu wollen oder gar zu müssen, ist primär *eine christliche Vorstellung*. Schon das Beharren auf der Notwendigkeit und die Überzeugung von der fast automatischen Fruchtbarkeit eines Dialogs sind Setzungen, die zunächst ausschließlich von einer Seite erfolgen.

Oft scheint es so, dass eine friedliche Koexistenz des einander Gewährlassens aus jüdischer Sicht bereits völlig ausreichen würde. Alle interreligiösen Programme sollten diese Anfrage an die scheinbar so selbstverständlich benutzte Kategorie ›Dialog‹ ernst nehmen.

3. Die literarisch gespiegelten Versuche gegenseitigen Kennenlernens und Wertschätzens zeigen schließlich, dass die Vorstellung eines zu *einfachen Verstehens* der anderen Traditionen und Überzeugungen *kaum funktionieren* wird. Das Andere bleibt anders, das Fremde entzieht sich dem Verstehen. In der Literatur wird eher das Sperrige betont als das Glatte; eher das Befremdende, ja, bleibende Distanz als harmonische Annäherung.

Beides also zugleich wird in den sechs vorgelegten Porträts deutsch-jüdischer Gegenwartsliteratur deutlich: die einzigartige *Chance* des Sich-Heranlesens an die – literarisch gespiegelte – Vielfalt gelebten Judentums in unserer Kultur; gleichzeitig aber die *Grenzen* eines zu unmittelbar erhofften Zugriffs auf ein Fremdverstehen, die Warnung vor übergriffigen Umarmungsversuchen, das Beharren auf Alterität und der Notwendigkeit von Differenzierung.

Im Blick auf beides – Chancen wie Grenzen – bieten sich grundlegende und bislang zu wenig genutzte Anknüpfungen für ein Lernen von und mit deutsch-jüdischer Literatur, das sich nicht nur auf den Deutschunterricht¹⁴ bezieht, sondern auf realistisch konzipierte interreligiöse Lernprozesse für Theologie, Religionspädagogik, Erwachsenenbildung und Religionsunterricht. Literarische Werke sind ein völlig eigenständiger Teil von Erinnerungskultur und Wahrnehmungskultur, die für Zugänge und Begegnungen fruchtbar gemacht werden können. Allgemein gilt: Die Entfaltung und Ausdifferenzierung des Diaspora-Judentums im deutschen Sprachraum in einer ›dritten Generation‹ bleibt ein Phänomen, auf dessen künftige literarische Spiegelungen man gespannt sein darf.

14 Vgl. Deutsch-jüdische Literatur und Kultur im Unterricht, Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 56, Bielefeld 2009, Heft 3, S. 313–407.

III. Islam-Wahrnehmungen im Orient und vor der eigenen Haustür

Panoramablick

»Obwohl in vielen europäischen Ländern nach den christlichen Konfessionen die muslimischen bereits die zweitstärkste Religionsgemeinschaft bilden, empfinden viele Europäer dieses »Tür an Tür«-Leben noch immer als unheimlich, ja geradezu bedrohlich. Doch ist um die Kenntnisnahme der anderen im eigenen Land nicht heranzukommen«¹,

weiß die österreichische Schriftstellerin *Barbara Frischmuth* (*1941), die von Haus aus Orientalistin ist. Seit dem 11. September 2001 ist die Diskussion über Interkulturalität und Migration in weiten Teilen zu einer Debatte über den Islam geworden, der die Religion der Muslime auf eine politisch-islamistische Ideologie und, schlimmer noch, aufs Extremistisch-Terroristische reduziert. Bedenklich daran ist nicht die berechtigte Kritik an gewaltsamen Erscheinungsformen des Fundamentalismus als vielmehr die nahezu ausschließliche Konzentration auf solche Phänomene – eine solche Dämonisierung erfährt derzeit keine andere Weltreligion!

Übrig bleibt ein nachrichtenfixiertes Negativbild, das den Islam seiner vielfältigen religiös-spirituellen Erfahrung wie seiner reichen Kultur und Lebensart beraubt.

»Je mehr von muslimischen Menschen abstrahiert wird, desto griffiger lesen sich die Erklärungen, was der Islam an sich sei«,

beobachtet Barbara Frischmuth. Mit dem syrischstämmigen Islamwissenschaftler Aziz Al-Azmeh kritisiert sie eine »Islamisierung des Islam«²: »Das »Andere« des Islam wird doppelt anders, erstens weil es einer anderen Religion zugewiesen ist, und zweitens weil diese Religion absolut gesetzt wird, während die religiöse, soziale und kulturelle Vielfalt des Westens außer Streit steht.«

1 *Barbara Frischmuth*: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden, Berlin 1999, S. 22f., das folgende Zitat S. 57f.

2 Vgl. *Aziz Al-Azmeh*: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt a. M. 1996.

Löcher, die den Blick freigeben

Was die Literatur in dieser polarisierten und polarisierenden Situation leisten kann? »Dort, wo politische Ideologie Einheitlichkeit erzwingen möchte, wird die Literatur die Vielfalt bemerken«, stellt Barbara Frischmuth heraus,

»und wo man ewige Gültigkeit behauptet, denkt sie über die Wandelbarkeit von Menschengesetzen nach. Die Wahrheit, die erzählt wird, ist eine Wahrheit, und niemand fühlt sich genötigt, sie als die einzige oder die ganze zu nehmen. Was die Literatur im besten Sinne stiftet, ist Hinwendung (...) Eine geduldige Hinwendung, die ›das andere‹ als die Kehrseite der eigenen Medaille erkennen lernt (...) wir können mit dem Finger Löcher in die bereits errichtete Mauer bohren, Löcher, die zumindest den Blick freigeben, den Blick auf die anderen, und somit auch den Blick auf uns.«³

Der Mehrwert von Kunst und Literatur besteht für Barbara Frischmuth denn auch in

»einer subversiven Invasion der Köpfe, in denen plötzlich andere Stimmen laut werden als die, die immer schon darin das Sagen hatten. Das Eindringen verschobener Blickwinkel in die Intimität des eigenen Bewusstseins (...) das wäre doch schon etwas.«⁴

In der Tat ist mit der Einwanderung und dauerhaften Präsenz muslimischer Minderheiten in den christlich-säkular geprägten Ländern West- und Mitteleuropas eine historisch ganz *neuartige Situation* entstanden. Durch Arbeits- und Bildungsmigranten sowie immer wieder auch durch neue Flüchtlingsströme in Millionestärke präsent, stellt der Islam heute eine *Nachbarschaftsreligion inmitten von Europa* dar. Es ist eine völlig neuartige Situation, dass eine größere Zahl von Muslimen in nichtmuslimischen Staaten lebt, wo sie Rechtssicherheit, Freizügigkeit und Toleranz genießen, ihre Religion frei zu praktizieren, sie aber auch ignorieren oder ablehnen zu können. Aus ›Gastarbeitern‹ wurden Mitbürger, aus ›Arbeitskräften‹ Nachbarn, aus ›Zuwanderern‹ Einheimische, *Andersgläubige*, die zunehmend als *Andersgläubige* sichtbar werden. Wie die Anlegung muslimischer Gräberfelder zeigt, verabschiedet man sich vom Gaststatus und den damit verbundenen Provisorien. Der Auszug aus den Hinterhofmoscheen in repräsentativere Moscheebauten verändert das Gesicht des öffentlichen Raums. Ihre Akzeptanz ist noch keineswegs er-

3 Barbara Frischmuth: Das Heimliche und das Unheimliche, S. 62f.; 76.

4 Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlen. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients, Graz/Wien 2008, S. 135.

reicht, wie immer wieder neu aufflammende Minarettdebatten zeigen. Zugleich wird in Diskussionen um den *Islam* als dem *heimisch werdenden Fremden* das Verhältnis der Mehrheitsgesellschaft zu Religion und Säkularität neu reflektiert. In jedem Fall sind damit Fragen des Zusammenlebens in der Pluralität⁵ neu aufgeworfen, die interreligiöses Lernen umso dringlicher machen.

»Die Zahl der von Deutschen geschriebenen Gegenwartsromane, in denen man auf Migranten stoßen kann, lässt sich sogar heute noch an einer Hand abzählen«⁶, stellte der deutsch-türkische Schriftsteller Zafer Şenocak im Jahr 2011 kritisch heraus. In der Tat ist es ebenso erstaunlich wie bemerkenswert, dass der Islam, trotz der Anwesenheit von weit mehr als 4 Millionen Muslimen in Deutschland, Österreich und der Schweiz in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur bislang nur wenige Spuren hinterlassen hat. Kritisch bilanziert Barbara Frischmuth, »dass wir im Hinblick auf eine literarische Wahrnehmung des ›Orientalischen‹ weit hinter die Standards des neunzehnten Jahrhunderts zurückgefallen sind«⁷, als Schriftsteller wie *Lessing*, *Goethe* und *Rückert* eine besondere Sensibilität für die geistige Substanz und religiös-spirituelle Tiefe des Islam zeigten, nicht zuletzt für die poetische Schönheit seiner Literatur und Kunst. Doch handelt es sich bei der Präsenz des Islam in unserer Gegenwartskultur und der dadurch ausgelösten »geistigen Auseinandersetzung mit dem Fremden im eigenen Land« eben um eine ganz neue Situation.

»Selim blieb ein Einzelkind«, stellte Peter Schneider mit Blick auf *Sten Nadolnys* (*1942) Zeitroman »Selim oder Die Gabe der Rede« (1990) heraus, der Geschichte einer ungewöhnlichen deutsch-türkischen Freundschaft und zugleich ein Loblied auf die kommunikative Kraft wahren Erzählens, das in der orientalischen Herkunftskultur Selims noch ähnlich lebendig scheint wie in *Elias Canettis* »Stimmen von Marrakesch« (1968). »Könnte es sein«, gibt Peter Schneider zu bedenken, »dass die schwache Präsenz der Ausländer in der Literatur mehr über den Grad ihres tatsächlichen Wahrgenommenwerdens aussagt als ihre momentane Allgegenwart in den Massenmedien?«⁸

5 *Monika Wohlrab-Sahy/Levent Tezcan* (Hrsg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007; *Dietrich Reetz* (Hrsg.): *Islam in Europa: religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*, Münster 2010; *Saida Keller-Messahli*: *Muslimen in Europa. Plädoyer für einen fortschrittlichen Islam*, Zürich 2012; *Peter Hünsele/Salvatore Di Noia* (Hrsg.): *Kirche und Islam im Dialog. Europäische Länder im Vergleich*, Regensburg 2010.

6 *Zafer Şenocak*: *Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift*, Hamburg 2011, S. 132.

7 *Barbara Frischmuth*: *Das Heimliche und das Unheimliche*, S. 39, das folgende Zitat S. 38.

8 *Peter Schneider*: *Selim blieb ein Einzelkind*, in: *DIE ZEIT* vom 4. Mai 2006.

Muslime unter uns

Vor allem die religiöse Identität der Zugewanderten wurde kaum wahrgenommen und literarisch weithin ausgeblendet. Gerade Nadolnys »Selim«-Roman, der ein Vierteljahrhundert bundesrepublikanischer Geschichte von der 68er-Revolution bis zum Fall der Berliner Mauer 1989 mit der Sozialisationsgeschichte eines türkischen Arbeitsmigranten parallelisiert, belegt diesen blinden Fleck in der Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft. Selims islamische Seite bleibt ebenso ausgeblendet wie die von *Günter Wallraff's* Ali – unter diesem Namen hatte sich der Journalist ins Leiharbeiter-Milieu begeben, über deren skandalöse Ausbeutung er in seinem Überraschungsbestseller »Ganz unten« (1985) berichtete:

»Nur durch die Ausblendung aller realen Faktoren, die einen echten Türken ausmachen, konnte Wallraff das Prinzipielle und das Konkrete im klassenkämpferischen Weltverbesserungsprojekt noch einmal zusammenfügen, fiktiv und maskiert.«⁹

Dass es sich bei den Migranten größtenteils um Muslime handelt und mit der Mehrzahl der Zugewanderten auch eine Weltreligion in die deutschsprachigen Länder kam, blieb lange nahezu unbemerkt.

Es gibt in der Tat nur wenige Ausnahmen unter den eingesessenen Autoren. Mit *Barbara Frischmuth* und *Christoph Peters* werden die beiden wichtigsten Schriftsteller in Einzelportraits vorgestellt, in deren Oeuvre die Beschäftigung mit der Religion der Muslime eine prominente Rolle spielt. Einige weitere seien hier kurz vorgestellt.

Nicht von ungefähr bildet in *Thorsten Beckers* (*1958) 900-Seiten-Roman »Sieger nach Punkten« (2004) ein Boxkampf den Rahmen für einen Rückblick auf mehr als ein Jahrtausend türkischer Geschichte seit dem Übertritt der Turkvölker zum Islam. Mit dem Aufstieg des Deutschtürken Nasrettin Öztürk, der sich als Boxprofi zum elffachen Deutschen Meister im Superfedergewicht hocharbeitet und nun Europameister werden will, wird eine weitläufige Gastarbeiterfamiliensaga erzählt, die vom ostanatolischen Dorf bis ins Berlin der Nachwendezeit reicht. Zwischen den zwölf Runden von Nasrettins Europameisterschaftskampf (gegen einen afrikanischstämmigen Franzosen aus der Karibik) lässt der Roman in »launigen Exkursen«¹⁰ die Geschichte vom Aufstieg und Fall des Osmanischen Reiches bis zum Tod Mustafa Kemals

9 *Stefan Weidner*: Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 76.

10 *Barbara Frischmuth*: Der harte Weg nach Berlin, in: Die Presse vom 22. Mai 2004. Aufschlussreich zur Entstehungsgeschichte des Romans die Besprechung von *Iris Alanyali*: Eins auf die Nase für Scheherazade, in: Die literarische Welt vom 9. Mai 2004.

im Jahr 1938 Revue passieren – mit all den Kämpfen wechselnder Herrscher und Eroberer, Sultane, Groß- und Vizewesire, die sich rund um das Mittelmeer und das Schwarze Meer gegenseitig bekriegt und vertrieben.

Dabei profiliert der studierte Geschichtswissenschaftler Thorsten Becker »die Gestalt, welche die Offenbarung des Gesandten Mohammed« in der Türkei gewann, als eigenständige »dritte Form des Islams neben Schia und sunnitischer Orthodoxie«¹¹ heraus, die »in der Hauptsache« durch Sufis und Derwische geprägt wurde. Die Gegenwart muslimischen religiösen Lebens in Deutschland bleibt jedoch ausgespart. Schließlich lässt Becker auf einer dritten Erzählebene Gott, Jesus und Mohammed himmlische Dreiergespräche führen, die kritisch-satirisch die mannigfache Instrumentalisierung des Religiösen sowohl im Christentum wie im Islam geißeln. Am Ende sieht sich Gott selbst in die Rolle eines Ringrichters gedrängt! Dem vom Sultan gegen die Entente ausgerufenen Dschihad vermag er nur durch die Entsendung des im Volk ersehnten Mahdi Einhalt zu gebieten – wie Becker mit augenzwinkernder Ironie erzählt, ist dieser türkische Messias niemand anderes als Kemal Atatürk, der Vater der modernen Türkei. Kaum zufällig ist der Held dieses in typisch postmoderner Manier erzählten Buches namensgleich mit Nasrettin Hoca, den Goethe, wie der Klappentext verrät, den türkischen Eulenspiegel nannte und der selbst den völkerfressenden Timur zum Lachen brachte ...

Schriftstellerreisen in die islamische Welt

Mit seinem kurz nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 publizierten Roman »1979« setzte *Christian Kracht* (*1966) dem Jahr ein Denkmal, in dem die Mullahs Ayatollah Chomeinis den Schah von Persien stürzten und die Rote Armee in Afghanistan einmarschierte. Bezogen auf das Gründungsdatum eines neuerlichen militanten Schubs weltweit sich ausbreitenden Islamismus nimmt sich das Buch von heute aus gesehen prophetisch aus – kaum jemand ahnte damals, dass die weltpolitische wie die weltreligiöse Situation eine andere werden würde! Berichtet wird von der Asienreise zweier befreundeter Snobs, Repräsentanten der oberflächenversessenen Popkultur, eine Unternehmung, die sich peu à peu zu einem Höllentrip auswächst. In Teheran geraten sie auf eine der letzten Partys der Jetset-Society, die ihren Untergang hinter Palästen, Drogenrausch und Feierlichkeiten zu kaschieren sucht, doch schon bald gewaltsam weggeräumt wird. Seismographisch fängt Kracht die irritierende Sicht naiver westlicher »Morgenlandfahrer« ein, die von dem spezifisch islamischen Aspekt der Iranischen Revolution nicht das Geringste verstehen.

11 *Thorsten Becker*: Sieger nach Punkten. Roman, Reinbek 2006, S. 78.

Die religiös motivierte Kritik am polizeistaatlichen Schah-Regime, das die muslimischen Traditionen verraten hat, bleibt ihnen ebenso unzugänglich wie die an seinem wichtigsten Verbündeten, dem »großen Satan«, den USA. Völlig außerhalb ihres Horizonts liegt die Aussicht, dass in diesem Land »eine neue Zeitrechnung beginne«, wie der Iraner Massoud prophezeit, für den gegen den westlichen Neokolonialismus nur eine Macht helfen kann: »Der Islam« mit seinem »Koran«¹². Damit evoziert Christian Kracht einen religiösen »Sinnzusammenhang, der über ein esoterisches Welt- und ihr individuelles Wohlgefühl hinausgeht«¹³, kommentiert der deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani. »Alle anderen«, ist sich Massoud sicher, »werden in einem schaumigen Meer aus Corn Flakes und Pepsi-Cola und aufgesetzter Höflichkeit ertrinken.«

Das Jahr 1979 markiert in der Tat einen folgenreichen *Umschwung in der Wahrnehmung des Islam im Westen*, der bis dahin »auf der Weltbühne keine religionspolitisch herausragende Rolle« gespielt hat, wie Zafer Şenocak resümiert.

»Er war bestenfalls tiefenpsychologisch wirksam, als hemmender Faktor bei Modernisierungsbestrebungen in den muslimischen Ländern, im Zuge der Säkularisierung der Gesellschaft, beiseite geschoben von der westlich orientierten Elite dieser Länder. In Europa wurden die Gesichter des Islam zu Ornamenten einer sich nach Abwechslung und Fremde sehnenen Zivilisation. Das Fremde im Islam war Identitätsspendender, Kulminationspunkt von Distanzierung und Anziehung zugleich.«¹⁴

Dabei galt der Islam als etwas Archaisch-Rückständiges »ohne Bezug zur Moderne.« Soziale Prozesse in der islamischen Welt wurden weitgehend ausgeblendet, »an ihre Stelle trat das Studium der Quellen«, stellt Şenocak kritisch heraus. »Der Studierstubenislam führte in der europäischen Wahrnehmung zu einem gewaltigen Realitätsverlust.« Sein Fazit? »Der Orient existierte in der geographischen, nicht aber in der geistigen Nachbarschaft.«

Es entspricht dieser mehrfachen Wahrnehmungsverzerrung, dass *Hubert Fichtes* (1935–1986) Marrakesch-Buch »Der Platz der Gehenkten«, das Herzstück seines Fragment gebliebenen Großprojekts einer »Geschichte der Empfindlichkeit«, im Jahr seines Erscheinens 1989 nahezu unbeachtet blieb – und

12 *Christian Kracht*: 1979. Roman, Köln 42001, S. 98f.

13 *Angelika Overath/Navid Kermani/Robert Schindel*: Toleranz. Drei Lesarten zu Lesings Märchen vom Ring im Jahre 2003, Göttingen 2003, S. 44.

14 *Zafer Şenocak*: War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Essays, Berlin 1994, S. 9.

das obwohl seinerzeit heftig über die Fatwa Ajatollah Chomeinis gegen Salman Rushdies »Satanische Verse« (1988) diskutiert wurde. Im Zentrum des 1985 abgeschlossenen Buchs steht der berühmte Marktplatz von Marrakesch, den Fichte mehrfach besucht hatte¹⁵; der Djemaa el Fna, der »Platz der Gehenkten«, der seit Elias Canettis »Stimmen von Marrakesch« (auf die sich Fichte kritisch-polemisch bezieht) zu den Faszinationsorten nicht nur der deutschsprachigen Literatur gehört.¹⁶ Einzigartig in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur rückt Fichte die zentrale literarische Manifestation arabischer Kultur in den Mittelpunkt: den Koran. »Die Texte des Koran werden kürzer von Sure zu Sure. Die Texte des Platzes der Gehenkten werden länger.«¹⁷ Fichte hat seine *weltlich-profane Kontrafaktur zum heiligen Buch der Muslime* gegenläufig zur arithmetischen Anordnung der Koransuren angelegt. Anfangs steht nur ein Buchstabe, ein Wort, eine Zeile, ein Satz auf einem ganzen Blatt. Anders als in üblichen Reiseromanen dominiert in diesem hochartifiziiellen Sprachkunstwerk das Weiß der fast unbedruckten Seiten, riesige Leerflächen scheinen »gegen die Vorstellung des Bildhaften aufzubegehren.«¹⁸ Dass mit der Zunahme an Seiten auch die Zeilenzahl pro Seite zunimmt, trägt dem Prozess der *Annäherung an das Fremde* Rechnung. Anders als die bloß formale Ordnung des Koran, ist Fichtes poetisches Kalkül inhaltlich bestimmt: Je mehr die Zeilen zunehmen, desto mehr verdichten sich die zunächst nur unzusammenhängenden Wahrnehmungen zu vollständigeren Sequenzen.

Besondere Spannung gewinnt Fichtes dezidierter Gegenentwurf zum heiligen Buch der Muslime durch vier zitathaft eingebundene Koransuren. Das erste Zitat (Sure 17,1) verbindet Muhammads Nachtreise von Mekka nach Jerusalem mit der Fichtes Roman rahmenden nächtlichen Reise. Wurde der Prophet dadurch in besonderer Weise für den Empfang von Gottes Offenbarung ausgezeichnet, setzt Fichtes »zwischen Traum und Traum« angesiedeltes »Gegenbuch zum Koran«¹⁹ das menschliche Sehen und Hören dem vollkommenen Sehen und Hören Gottes entgegen. Wie gegen den koranischen Bannstrahl wi-

15 Vgl. *Mario Fuhse*: »Meine Gläubigkeit hat einen Knacks bekommen«. Hubert Fichtes »Der Platz der Gehenkten« als empfindsamer Beitrag einer Korankritik, in: *Julian Preece/Frank Finlay/Sinéad Crowe* (Hrsg.): *Religion and Identity in Germany Today*, S. 183–198.

16 Vgl. die literarische Anthologie *Walter M. Weiss* (Hrsg.): *ORIENT ERLESEN: Marrakesch*, Klagenfurt 2003.

17 *Hubert Fichte*: *Der Platz der Gehenkten*, hrsg. von *Gisela Lindemann/Leonore Mau*, Frankfurt a. M. 1989, S. 13.

18 *Torsten Teichert*: »Herzschlag außen«. Die poetische Konstruktion des Fremden und des Eigenen im Werk von Hubert Fichte, Frankfurt a. M. 1987, S. 280.

19 *Peter Braun*: *Eine Reise durch das Werk von Hubert Fichte*, Frankfurt a. M. 2005, S. 286.

der die Literaten am Schluss der Dichter-Sure (26,224) erhebt Fichte Einspruch gegen die Verwerfung der Homosexualität, wie sie die Strafliegende über Sodom und Gomorra (Sure 7,80–84; 26,165–173) sowie die apokalyptische Drohung mit Gottes Strafgericht (Sure 81,1–13) untermauert. Gerade in islamistischen Strömungen hört man von strengen Sanktionen, die bis zur Todesstrafe reichen. Dabei sind für Männer im Nahen Osten noch heute Freundschaftsverhältnisse zu anderen Männern die emotional wichtigste Sozialbeziehung.

Nicht von ungefähr zitiert *Michael Roes* (*1960) in seinem vieldiskutierten Roman »Leeres Viertel Rub' Al Khali« (1996) aus den Aufzeichnungen berühmter Arabienreisender von Carsten Niebuhr bis Thomas Edward Lawrence:

»Das Verhältnis der Männer untereinander scheint mir wesentlich ungezwungener als das der Nordeuropäer im Allgemeinen und das der Briten im Besonderen. Das, was Europäern bereits anzüglich erscheinen mag, ist hier Theil der Conversation.«²⁰

Zugleich schildert Roes die Erfahrungen eines zeitgenössischen Jemen-Ethnologen aus dem Westen, dem an der altislamischen Stammeskultur »die für europäer aussergewöhnliche zärtlichkeit zwischen den männern« auffällt. Sie habe, so seine Vermutung, »für die strikte trennung der geschlechter (nicht nur) im öffentlichen raum«²¹ zu entschädigen. Selbstkritisch weiß der Jemen-Reisende um die blinden Flecken der eigenen Wahrnehmung: »Wir können dem ethnozentrismus nicht entkommen. Selbst die kritische reflexion ist teil der eigenen kulturellen kompetenz.« Gerade in der Konfrontation mit der streng ritualisierten arabischen Stammesgesellschaft lernt der deutsche Völkerkundler

»den ungeheuren akt der befreiung schätzen, den vor allem auszenseiter in der westlichen gesellschaft geleistet haben (...) die regeln und die grenzen des beisehens selbst zu definieren, mitunter auch gegen die allgemeinen festschreibungen.«²²

Zugleich entdeckt er in der wenig erforschten Wüstenregion ein Territorium der Sinnlichkeit, die der westlichen Moderne verloren ging: »Im westen haben wir unsere sexuellen freiheiten um den preis einer wachsenden (körperlichen) distanz errungen.«²³ So kulminiert Roes' Roman in einer beunruhigenden In-

20 *Michael Roes*: Leeres Viertel Rub' Al-Khali. Roman, München 1998, S. 92.

21 Ebd., S. 116f., das folgende Zitat S. 240.

22 Ebd., S. 441.

23 Ebd., S. 599, das folgende Zitat S. 579.

tikulturalität auf drastische Weise am eigenen Leib widerfahren ist«²⁶, nicht einen ›authentischen‹ Blick auf hier gelebte muslimische Religion und Kultur? Als *Gastarbeiter-, Ausländer- oder MigrantInnenliteratur* hielt die Kritik sie lange für artistisch bedeutungslos. Doch seit den 1990er-Jahren wurde sie »in ihrer wichtigen Teilhabe an der Gegenwartsliteratur immer sichtbarer«, betont der Germanist *Manfred Durzak* in der 2006 erschienenen zweiten Auflage der renommierten »Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart« (die erste Auflage von 1994 verlor darüber kein einziges Wort). Sie wird

»inzwischen als selbständige Stimme mit eigener ästhetischer Prägung wahrgenommen, die den Chor der Gegenwartsautoren um eine wesentliche neue Nuance des Ausdrucks bereichert.«²⁷

Durch Autorinnen und Autoren türkischer, persischer oder arabischer Herkunft, die einiges aus ihrer »Mutterzunge« (so der Titel des ersten Erzählbandes von *Emine Sevgi Özdamar* von 1990) in ihre Schreibsprache Deutsch und damit in die deutschsprachige Öffentlichkeit herübergerettet haben, ist die deutschsprachige Literatur in der Tat »vielstimmiger geworden, auch dissonanter«. Als »Experimentierfeld der interkulturellen Kommunikation«²⁸ ist die *interkulturelle Gegenwartsliteratur* gerade für den Religionsdialog hochinteressant, bricht sie doch die Beschränkungen »einer zu eng gefassten monokulturellen Selbstwahrnehmung«²⁹ auf.

Zahlenmäßig bilden die türkischstämmigen Zugewanderten die größte ethnische Minderheit in Deutschland, die *deutsch-türkische Literatur* ist denn auch ein zentrales Begegnungsfeld des Interkulturellen im deutschsprachigen Raum. Auch hier lassen sich bereits mehrere Generationen unterscheiden. Nach *Emine Sevgi Özdamar* (*1946) als der bekanntesten Vertreterin einer Generation von Autoren, die Mitte der 1960er-Jahre als Arbeitsmigranten und/oder politische Flüchtlinge ins Land kamen, hat sich in den 1990er-Jahren eine zweite, in der Bundesrepublik sozialisierte Generation deutsch-türkischer Autorinnen und Autoren etabliert. Schriftsteller wie *Zafer Şenocak* (*1961), *Feridun Zaimoğlu* (*1964), *Yadé Kara* (*1965) oder *Selim Özdoğan*

26 *Barbara Frischmuth*: *Vergiss Ägypten*. Ein Reiseroman, Berlin 2008, S. 181.

27 *Wilfried Barner* (Hrsg.): *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2006, S. 998, das folgende Zitat S. 1007.

28 *Michael Hofmann*: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Eine Einführung, Paderborn 2006, S. 195.

29 *Carmine Chiellino* (Hrsg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland*. Ein Handbuch, Stuttgart 2000, S. VIII.

(*1971) widmen sich mit Witz und Verve dem zeitgenössischen multikulturellen Alltag Europas und setzen sich produktiv mit muslimischer Kultur, Religion und Spiritualität auseinander.³⁰

So wie in der früheren Autorengeneration aus dem arabischen Kulturraum *Salim Alafenisch*, *Jusuf Naoum* oder *Rafik Schami* an die arabisch-orientalische Erzähltradition anknüpfen, setzt der aus Mittelanatolien stammende, seit 1987 in der Schweiz lebende *Yusuf Yeşilöz* (*1964) die kurdische fort. Das Erbe ihrer iranischen bzw. irakischen Herkunft bringen *SAID* (*1947), *Sudabeh Mohafez* (*1963) und *Navid Kermani* (*1967) sowie *Hussain Al-Mozany* (*1954), *Sherko Fatah* (*1964) und *Abbas Khider* (*1973) in die Polyphonie literarischer Gegenwartsstimmen ein. Nicht zu vergessen Autoren aus muslimisch geprägten Ländern Südosteuropas wie *Ilija Trojanow* (*1965) oder *Saša Stanišić* (*1978), der als 14-Jähriger mit seiner Familie aus Visegrad nach Deutschland floh und in seinem vielbeachteten Debutroman »Wie der Soldat das Grammophon repariert« (2006) den Bosnienkrieg aus einer Kinderperspektive schildert. Um die facettenreichen Spiegelungen des Islam dieser »anderen« deutschsprachigen Literatur zu sichten, stellen wir im Folgenden die wichtigsten Deutsch schreibenden Autoren muslimischer Provenienz vor und versuchen ihre für unsere Fragestellung relevanten Werke und Schreibstrategien einzuordnen. Wie sich muslimische Religiosität in der deutschsprachigen Literatur seit 1990 zunehmend deutlicher präsentiert und artikuliert, wurde bislang in keiner Literaturgeschichte aufgearbeitet.

Lob der Vermischung

Wie Doppelsprachigkeiten und Mehrfachidentitäten einen *unüberhörbar »anderen« Zungenschlag* in die Literatur einbringen, verdeutlicht das Oeuvre der deutsch-türkischen Autorin *Emine Sevgi Özdamar*. Die Migrationserfahrung scheint schon im Titel ihres autobiografisch gefärbten Debütromans »Das Leben ist eine Karawanserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein, aus der anderen ging ich raus« (1992) auf. Dafür erhielt sie 1991 noch vor der Veröffentlichung des Romans als erste Autorin nichtdeutscher Muttersprache den prestigeträchtigen Ingeborg-Bachmann-Preis. Durch die erste Tür reist die namenlos bleibende Ich-Erzählerin im Bauch ihrer hochschwangeren Mutter, die zur Niederkunft in ihr Elternhaus nach Malatya in Ostanatolien zurückkehrt: Damit kommt sie ins Leben hinein. Durch die zweite Tür reist die inzwischen

30 Vgl. *Margaret Littler*: *Intimacies Both Sacred and Profane: Islam in the Work of Emine Sevgi Özdamar, Zafer Şenocak and Feridun Zaimoğlu*, in: *James Hodgkinson/Jeff Morrison* (Hrsg.): *Encounters with Islam in German Literature and Culture*, Rochester NY 2009, S. 221–235.

volljährige Erzählerin am Ende mit dem Zug nach Deutschland aus, wo sie für zwei Jahre als Fabrikarbeiterin leben wird, um sich ihr Schauspielstudium zu finanzieren.

Die Adoleszenzgeschichte des türkischen Mädchens ist durch ständige Ortswechsel der Familie bestimmt. Durch diese Binnenmigration erschließt Özdamars »Karawanserei«-Roman die Türkei der 1950er- und 60er-Jahre als einen *Raum vielfältiger religiös-kultureller Differenzen*. In Istanbul wächst das Mädchen zwischen den arabischen Gebeten und tradierten Ritualen der Großmutter sowie den Comics, Krimis und Kinofilmen ihrer amerikanisierten Eltern auf. In der »religiösen Straße« der Kleinstadt Yenisehir macht sie Bekanntschaft mit Kopftüchern, Koran-Schule, Ritualgebeten und einem Dervisch, im kemalistischen Bürokratenviertel der Lehrer, Anwälte und Militärs mit den Atatürk-Paraden. In der »seelenlosen Gasse« der Großstadt Bursa wohnen Zuckerfabrikanten, Bäckerei-, Bus- und Seidenstoffgeschäftsbesitzer. Im dortigen Theater entdeckt sie ihre Liebe zur Schauspielerei, die durch europäische Romane und Theaterstücke Auftrieb erhält. Der Militärputsch schlägt die Familie 1960 in ein unvollendetes Vorstadtviertel von Ankara; nach mehreren Jahren in der Republikhauptstadt bahnt sich mit der Rückkehr nach Istanbul der Aufbruch nach Berlin an – davon handeln die beiden Folgeromane »Die Brücke vom goldenen Horn« (1998) sowie »Seltsame Sterne starren zur Erde« (2004).

Der Konflikt zwischen Traditionsgebundenheit und Modernisierung bricht sich unüberhörbar Bahn, wenn das Mädchen über die Sprachhürden nachdenkt, die sich zwischen ihr und ihren Großeltern auftun, die noch das arabische Alphabet lernten – durch Atatürks Europäisierung von Schrift und Sprache erfuhr die islamisch-osmanische Tradition einen radikalen Bruch. Den Alltag breiter Bevölkerungskreise auf dem Land bestimmte aber weiterhin eine Melange von islamischen Riten und Sitten sowie volksreligiösem Kismet- und Aberglauben – diese Welt Ostanatoliens erscheint der siebenjährigen Protagonistin bei ihrem ersten Besuch wie »ein anderer Planet«³¹.

»Diese Türkei ist nicht das Land analphabetischer, religiöser Traditionen verhafteter Bauern, sondern eine sich aus diesen Traditionen lösende, den Anschluss an Westeuropa suchende Gesellschaft, in der es selbstverständlich wird, in der Schule Englisch und Französisch zu lernen, Frank Sinatra zu hören, Madame Bovary und Mike Hammer-Krimis zu lesen und, wie überall in Europa in den fünfziger Jahren, kinosüchtig Hollywood-Stars wie »Erol Flayn« und »Humphrey Pockart«

31 *Emine Sevgi Özdamar: Das Leben ist eine Karawanserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein, aus der anderen ging ich raus, 1992, Köln 2008, S. 48.*

zu bewundern. Es ist zugleich ein Land, dessen Mittelschichten, denen die Erzählerin sozial zuzuordnen ist, verelenden und das von militanten politischen Auseinandersetzungen gezeichnet ist.³²

Zu den Spannungen zwischen West- und Osttürkei, zwischen Stadt und Land gesellen sich der ethnische Konflikt zwischen Türken und Kurden sowie der religiös-politische Gegensatz zwischen proislamischen Demokraten und laizistischen Republikanern.

Özdamars Text spricht nicht nur von Migration; vielmehr trägt das *Code-switching* zwischen Türkisch, Arabisch und Deutsch das Fremde und Andere, von dem erzählt wird, bewusst in die Sprache des Erzählens hinein. Damit werden vermeintlich feste Grenzziehungen zwischen Fremd- und Muttersprache brüchig. Wie in einem Echoraum werden unter den Wörtern andere Wörter hörbar. Der Koran, die arabische Schrift und die türkische Sprache fließen – teils erklärt, teils unerklärt – in den deutschen Text ein und verwischen nationale, sprachliche und kulturelle Unterschiede. Durch unkonventionelle Verdeutschungen türkischer Redewendungen und wortwörtliche Übersetzungen aus dem Arabischen ergeben sich absichtsvoll verrutschte Bilder, irritierend »verdrehte Zungen«. Bewusst wird durch diese *reflektierte Mischsprache* die Erwartung vereinheitlichender Assimilation unterlaufen, die lediglich auf die Negation von Differenz zielt. Bis hin zu den litaneihaft wiederholten, immer länger werdenden »Bismillahirrahmanirrahim«-Gebeten räumt Özdamar auf vergnüglich-komische Weise mit klar abgrenzenden Identitätszuschreibungen und kulturkonstrativen Oppositionen auf, die zwischen Deutschland und der Türkei umlaufen – ein Plädoyer für eine »humorvoll befreite Haltung gegenüber kulturellen Vermischungsprozessen.«³³ Spezifisch religiöse Facetten des Muslimseins in Deutschland werden in ihrem vielfach ausgezeichneten Erzählwerk jedoch nicht thematisiert, für interreligiöses Lernen ist es kaum relevant.

32 Klaus-Michael Bogdal: Wo geht's denn hier nach Kanakstan? Deutsch-türkische Schriftsteller auf der Suche nach Identität, in: Monika Schmitz-Emans (Hrsg.): Literatur und Vielsprachigkeit, Heidelberg 2004, S. 237–247, hier S. 243.

33 Deniz Göksürk: Kennzeichen: weiblich / türkisch / deutsch, in: Hiltrud Gnüg/Renate Möhrmann (Hrsg.): FrauenLiteraturGeschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 2003, S. 516–532, Zitat S. 532.

Misstöne vom Rande der Gesellschaft

Mit »Kanak Sprak« (1995), schrillen »Sprachbildern« junger in Deutschland aufgewachsener Muslime »zwischen Pop und Dschihad«³⁴, gelang *Feridun Zaimoğlu* ein Quantensprung in der Wahrnehmung religiös-kultureller Differenz in der Gegenwartsliteratur der 1990er-Jahre.³⁵ 1964 im anatolischen Bolu geboren, kam Zaimoğlu als Kleinkind 1965 nach Berlin, 1969 wurde er in Ankara eingeschult und kam 1972 ein zweites Mal mit seinen Eltern in die Bundesrepublik. Mit 13 wurde er zum Rückkehrerkind, das sich im türkischen Schulsystem nicht mehr zurecht fand, daher schickte man ihn zu einem Onkel in die deutsche Provinz. Für ein Dreivierteljahr lebte der 16-Jährige bei einer Tante in Istanbul. 1981 zog die Familie noch einmal nach Deutschland. In Bonn absolvierte Zaimoğlu als Jahrgangsbester das Abitur. Jahre später bricht er in Kiel das von den Eltern gewünschte Medizinstudium ab, um Künstler zu werden. Zaimoğlu legte mehrere Erzählbände und Romane vor, für die er zahlreiche Preise erhielt. Seit der Veröffentlichung von »Leyla« (2006), dem von der Lebensgeschichte seiner Mutter inspirierten Epos über die religiös-familiäre Erbschaft seiner türkisch-anatolischen Herkunft, gehört er zu den profiliertesten deutschsprachigen Schriftstellern seiner Generation.

Seine affektgeladenen »Kanak«-Sprachportraits junger Deutschtürken der zweiten und dritten Generation bringen provozierende »Misstöne vom Rande der Gesellschaft«, so der Untertitel des Buchs, zur Sprache. Auf die erfahrene Diskriminierung reagieren diese türkisch- und kurdenstämmigen Secundos nicht mehr durch Anpassung und Assimilation wie noch ihre Eltern, sondern mit forciertem Selbstbewusstsein, ja, mit trotzig-virilem Macho-Gehebe und cross-kultureller Kraftmeierei. Ihre Verbalattacken unterlaufen die verletzende »hate speech« des rassistischen Diskurses ebenso wie die Integrationsbemühungen multikultureller Sozialarbeiter. Zugleich bringen die Einwandererkinder immer wieder den türkischen Begriff »merhamet«, »Erbarmen« ins Spiel und klagen damit auf der Basis des islamischen Ethos soziale Gerechtigkeit ein.³⁶ Als Abmachung galt, dass Zaimoğlu ihre Lebensbeichten, ihren Hass und ihre Wut in seine Form und Kunstsprache übersetzte und ver-

34 Vgl. *Julia Gerlach*: Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Bonn 2006.

35 *Yasemin Yildiz*: Kritisch »Kanak«: Gesellschaftskritik, Sprache und Kultur bei Feridun Zaimoğlu, in: *Ezli Özkan* u. a. (Hrsg.), Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur, Bielefeld 2009, S. 187–205; *Michael Hofmann*: Interkulturelle Literaturwissenschaft, S. 226–236.

36 So *Karin E. Yesilada*: Gottes Krieger und Jungfrauen: Islam im Werk Feridun Zaimoğlus, in: *Michael Hofman/Klaus von Stosch* (Hrsg.): Islam in der deutschen und türkischen Literatur, Paderborn 2011, S. 175–192.

dichtete. »Ich spiel in der Liga der Verdammten«, sagt etwa Hakan, 22, Kfz-Geselle. »Ich bin'n freier, und knecht nur vor gott dem herrn, und sonst keiner blondsau was schuldig«, setzt sich Hakan von hegemonialen Erwartungen der »Aleman(n)en« ab. »Also, wer will mir hier was reinreden von wegen du bist hier'n für-ne-weile-gast, also führ dich man hier nicht wie'n freier auf!«³⁷

Ähnlich wie die junge jüdische Literatur der 1980/90er-Jahre geben Zaimoğlu Texte aufschlussreiche Einblicke in aktuelle intergenerationelle Konflikte, die sich immer wieder an der türkisch-islamischen Herkunftswelt der Eltern entzünden: »Man stelle sich das mal vor: noch heute sprechen sie von der fremde und von christenhunden«³⁸, empört sich Kadir, Soziologe, 32.

»Ihr deutsch ist lächerlich, ihr türkisch grob dialekt, ihr vaterland immer noch die ferne türkei, aus der sie mit zwiebelsäcken beladen zurückkehren, als wären in dem ungläubigen land alle reserven aufgebraucht.«

Gerade darum reiben sich diese aufsässigen »Kanaksters« (eine Wortbildung aus »Kanake« und »Youngster«) immer wieder an der rückwärtsgewandten Religiosität ihrer »Alten«: »Sie sind mümmeler über gebundenen heiligen büchern, in denen kryptische lettern zum hohelied des zürnenden zusammengebacken wie in stein gemeißelte inschriften anmuten.« Kadirs Fazit?

»Sie sind kinder einer fehlerhaften orthodoxie und sie leben ausgerechnet ohne rechte beteiligung, sie warten auf das mystische zeichen, das ihnen anzeigt, ihre zelte abzurechen und heimzukehren.«³⁹

Deziert religiös äußert sich die Figur des Islamisten Yücel, der seine große Suada gegen die westliche Dekadenz mit einer 9-zeiligen Gottesanrufung »Im namen des allerbarmers, des gnadenvollen« einleitet. »Der anfechtungen sind viele hier in der ungläubigen land«⁴⁰, hebt der 22-jährige wider den »gottlosen singsang« der »götzendienner« an, mit denen der Allerbarmer bloß kein Erbarmen haben soll! Nicht von ungefähr sind in seinem Mund koranisch geprägte, ritualisierte Sprachformen wie Bekenntnis, Litanei und Fluch am deutlichsten ausgeprägt:

»Es herrscht hier bürgerkrieg zwischen mann und frau, geißelt Yücel die »tausendfach bekannte und tausendmal verratene liebe zwischen mann und frau hier

37 *Feridun Zaimoğlu*: *Kanak Sprak*. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft, Köln 2007, S. 84ff. Das weibliche Pendant *ders.*: *Kopkstoff*. *Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg 1998.

38 *Feridun Zaimoğlu*: *Kanak Sprak*, S. 101, die beiden folgenden Zitate S. 102.

39 *Ebd.*, S. 103, das folgende Zitat S. 137.

40 *Ebd.*, S. 138, die folgenden Zitate S. 139ff.

im westen wie die gier nach hab und noch mehr hab (...) so sollen sie uns hassen als fundamentalisten, das ist eine auszeichnung (...) Ich sage dir, mein panzer ist das wort gottes, geheiligt sei sein name, und sind die überlieferungen des propheten, friede sei mit ihm, und keine macht der welt kann mich brechen, denn ich habe das alte kleid abgelegt und zum wahren leben gefunden (...) ich nehme es auf mich, dass sie mich einen wunderlichen oder fanatischen nennen, weil mir an ihrer wertschätzung nicht gelegen ist (...) So spricht yücel, gottes knecht und ergebener diener.«⁴¹

Allah ist kein Ausländer

Ein provokant-aggressives Panorama selbstbewusster gläubiger Musliminnen, das so gar nicht mit dem gängigen islamischen Frauenbild passiv-unterdrückter Schleierträgerinnen übereinstimmen will, führt Zaimoğlu in den zusammen mit Günter Senkel verfassten 10 Monologen »Schwarze Jungfrauen« vor Augen.⁴² Uraufgeführt unter der Regie des deutsch-türkischen Regisseurs Neco Çelik im Rahmen des Festivals »Beyond Belonging«, einer Plattform des Berliner Hebbel Theaters für interkulturelle Produktionen und Themen, gehörte das Stück zu den meistdiskutierten Theatertexten des Jahres 2006, es erfuhr zahlreiche weitere Inszenierungen sowie eine Hörspielbearbeitung. Als *lustvoll-provozierendes Spiel mit Klischees* machen die verstörenden halbdokumentarischen Frauenmonologe – von Zaimoğlu »gepusht und zum Schäumen gebracht«⁴³ – mit der selbstbestimmten Hinwendung zu Religion und religiösen Zeichen *widersprüchlich-komplexe Islamisierungsprozesse* sichtbar, die sowohl mit dem familiären Umfeld als auch mit der vorurteilsgesättigten Mehrheitsgesellschaft interagieren.

»Islam heißt Götzenzerstörung, man kann den wahren Glauben auf diesen einen Satz herunter brechen«⁴⁴, grenzt sich eine türkischstämmige Jura-

41 Vgl. Felix Körner: Die Ironie des Opfers. Zur Gestaltung Feridun Zaimoğlu, in: Michael Hofman/Klaus von Stosch (Hrsg.): Islam in der deutschen und türkischen Literatur, S. 193–200.

42 Vgl. Katharina Keim: »Allah ist kein Ausländer«. Transkultureller religiöser Fundamentalismus in zeitgenössischen deutschsprachigen Theatertexten, in: Wolfgang Sting u. a. (Hrsg.): Irritation und Vermittlung. Theater in einer interkulturellen und multi-religiösen Gesellschaft, Berlin 2010, S. 71–84.

43 »Mal sehen, was Gott sagt«. Ein Gespräch über Glauben, Frauen und die Notwendigkeit der Aufklärung mit dem Filmregisseur Neco Çelik, in: Theater heute 47 (2006), H. 5, S. 43–45, Zitat S. 44. Zaimoğlu und Nuran David Calis, Regisseur und Dramatiker mit armenisch-jüdischem Hintergrund, der jüngst seinen Debütroman »Der Mond ist unsere Sonne« (2011) vorlegte, bilden die wenigen Ausnahmen reüssierender Migranten-Künstler im deutschsprachigen Theaterbetrieb!

44 Zitiert nach Katharina Keim: »Allah ist kein Ausländer«, S. 80, das folgende Zitat S. 82.

studentin gleich doppelt von bloß konventioneller muslimischer Religionsausübung wie der permissiven westlichen Konsumgesellschaft ab. »Die schleichende Landnahme ist in vollem Gang: 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 wollte, bekennt: »Den neuen Glauben habe ich in eigener Regie verarbeitet.« Ihre »kreuzkatholische« Mutter hängte ihr zuliebe das Kruzifix in ihrem Kinderzimmer ab: »Vielleicht wird auch meine Mutter einsehen, dass Allah kein Ausländer ist.«⁴⁵ »Der Allmächtige hat mich eingefangen. In wenigen Tagen hab ich mich umorientiert. Ich hab mich meinem schönen Gott ergeben«, erzählt eine andere deutsche Muslimin.

»Ich trage kein Mumientuch, ich bin nicht [wie sagt man?] enthaltsam (...) Ich bete fünf Mal am Tag. Ich faste im Ramadan, und ich bin überzeugte Moslemin (...) Mein Glaube ist nicht angelesen, ich lese das Heilige Buch, das stimmt, nur, ich folge meiner eigenen Intuition«.

markiert auch sie einen individuell interpretierten Islam.⁴⁶ »Spätestens dann, als der Prediger sagte: Ergebt euch in euer Schicksal als Frau, wusste ich, der Mann ist ein Stück Scheiße.«

Zaimoğlu Neo-Musliminnen vertreten eine private Spiritualität ohne Einbindung in eine islamische Gemeinde. Dadurch überschneidet sich ihr Glaube mit der Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft, das führt selbst unter diesen »Hardcore-Musliminnen« zur Polarisierung. Trotzdem bekennt eine von ihnen:

»Ich bin unverschleiert, na und? (...) Die frommen Schwestern hab ich gefressen (...) 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, sie lassen sich nichts von ner Halbgläubigen sagen, haben die beiden gerufen (...) diese Bauerntöchter halten sich an den Dorfislam des Vaters (...) Der Islam wird in

45 *Feridun Zaimoğlu/Günter Senkel*: Schwarze Jungfrauen, in: Theater heute 47 (2006), H. 5, S. 46–55, Zitate S. 55, die folgenden Zitate S. 51.

46 *Matthias Kusche*: Der Gläubige zwischen Hanswurst und Fanatiker. Religion als individuelle Verirrung im deutschsprachigen Drama nach 9/11, in: *Carsten Jakobi* u. a. (Hrsg.): Religionskritik in Literatur und Philosophie nach der Aufklärung, Halle 2007, S. 207–223, hier S. 212ff.; *Frauke Matthes*: »Authentic' Muslim Voices?« Feridun Zaimoğlu's Schwarze Jungfrauen, in: Religion and Identity in Germany Today, S. 199–210.

Deutschland populär werden, nicht wegen der Traditionstürken, sondern trotz der Scheiße, die diese Bauern als Gottesglaube verkaufen.⁴⁷

Kontrapunktische Wahrnehmungen

»Ich bin ganz sicher nicht der Pressesprecher einer Weltreligion«⁴⁸, weist *Feridun Zaimoğlu* öffentliche Rollenerwartungen an Schriftsteller und Intellektuelle muslimischer Provenienz zurück. Dennoch bekennt er sich in Interviews klar als »ein gläubiger Muslim«⁴⁹ und zu seinem Engagement für einen »deutschen Islam« (so nahm er zeitweise an der Deutschen Islam Konferenz teil). Er mache »einen großen Unterschied zwischen der Religion und den Pfaffen und dem Glutkern des Glaubens und den Propheten.«⁵⁰ Das verkrampte »Müllkulti«-Gutmenschentum hat der Poet aus Kiel ebenso satt wie die »Beleidigungsrituale« zahlreicher Muslime. Im Grunde, so Zaimoğlu, sei der Glaube Privatsache, doch äußere er sich »in letzter Zeit häufig dazu, weil der Islam heftig debattiert wird.« »Als Moslem bin ich ja eigentlich ein Idiot mit Gendefekt, so wird man mittlerweile beschrieben«⁵¹, reagiert er mit Selbstironie auf neue und alte antimuslimische Negativstereotype, als zu bekehrender »Heidenmoslem« dürfe er »eigentlich so gar nicht vorkommen!«

Es ist gewiss kein Zufall, dass gerade muslimische Schriftsteller und Intellektuelle gegenüber der in der hiesigen säkularen Gesellschaft lange selbstverständlichen, ja, tonangebenden Borniertheit in Sachen Religion einen *Kontrapunkt* setzen. So setzt Feridun Zaimoğlu 2005 im Stuttgarter Literaturhaus zu einer Rehabilitierung des vom vermeintlich aufgeklärten gesellschaftlichen Mainstream hohngrinsend »verfemten Gläubigen« an:

»Die Aufklärer bekommen einen bösen Mund, wenn es heißt, eine höhere Macht greife in Menschengeschichten ein oder präge mit aller Kraft die Zyklen der Welt. Der totgesagte Gott, als Jenseitsfalle der dummen Kreatur behämt, überdauert aber jede Bewegung, jeden Prozess, jede Erneuerung. Vielleicht ist es an der Zeit, im Umkehrschluss einmal die Aufklärung als das Opium der aufstrebenden Bür-

47 *Feridun Zaimoğlu/Günter Senkel*: Schwarze Jungfrauen, S. 52.

48 *Martin Lätzl*: Was Dichter glauben. Gespräche über Gott und Literatur, Kiel 2011, S. 132.

49 »Die Polemik vergiftet das soziale Klima«. Gespräch mit dem Regisseur Neco Çelik und dem Schriftsteller Feridun Zaimoğlu über ihr Stück »Schwarze Jungfrauen«, in: Islamische Zeitung vom 6. April 2006.

50 *Martin Lätzl*: Was Dichter glauben, S. 127, die folgenden Zitate S. 130 und S. 132.

51 Ebd., 126.

gerklasse anzusehen: jeder Gegenstand, der nicht Ware war und ist, wird dabei entwertet.«⁵²

Mit sichtlichem Spaß an der Provokation wagte sich der derzeit bekannteste deutsch-türkische Autor an die heiklen Grenzen religionspolitischer Correctness, indem er der Verunglimpfung von Muslimen als »Barbaren« und »Gotteskrieger« (ein westlicher Begriff!) entgegenhielt:

»In den Glaubenskriegen unserer Zeit prallen Gottes Krieger aufeinander, und die Aufklärer sehen darin einen Rückfall in die Barbarei. Der Gläubige aber ist ein gemäßiger Barbar – und kein stabillierter Schützling der hegemonialen Macht. Er wird eine Münze dem Kaiser und eine Münze seinem Gott zahlen. Der Kaiser stirbt, Gott ist ewig. Der Gläubige wird verfehmt, weil er verstanden hat, dass Gott die Menschen aus seinem Schatten heraus verrückt macht. Wer auf des Gläubigen Anpassung setzt, verliert sein Wettgeld.«⁵³

Den Glutkern muslimischen Glaubens verficht Zaimoğlu nicht nur gegenüber der ressentimentgeladenen Tabuisierung des Religiösen, sondern auch gegenüber seiner fundamentalistischen Radikalisierung in islamistischen Szenen, die seit 2001 verstärkt in den öffentlichen Fokus gerückt sind. In seiner Erzählung »Gottes Krieger« (aus dem Band »Zwölf Gramm Glück«, 2004) schildert Zaimoğlu, wie ein zum Selbstmordattentäter ausgebildeter Deutschtürke zum Abtrünnigen wird, weil er die doppelte Moral seines in einen Sex-Skandal verstrickten »Herzpredigers« nicht länger erträgt, dessen faschistoide Hasspredigten in Rückblenden vergegenwärtigt werden. Das Interessante an der Geschichte ist die Wandlung dieses Gotteskriegers, die in der Tat »a rare affirmation of religious experience«⁵⁴ impliziert. Er kehrt in die Türkei zurück, geht eine Liebesbeziehung zu einer Witwe ein und findet so vom nihilistischen Terrorismus zu einer lebens- und weltbejahenden muslimischen Religiosität. Er glaube noch immer an Gott und den Gottesstaat, bekennt er, doch distanziert er sich unmissverständlich von der mörderischen Agenda der »Herrengläubigen«. Nicht von ungefähr verlässt er die Erzählung mit den Worten: »Den Himmel und die Erde trennt eine dünne Scheidewand, spricht der Prophet.«⁵⁵

52 *Feridun Zaimoğlu*: Der verfehmt Gläubige – stärker doch als alle! Warum die Religion unausrottbar ist, in: Stuttgarter Zeitung vom 20. April 2005.

53 Ebd.

54 *Tom Cheesman*: Novels of Turkish German Settlement. Cosmopolite Fictions, Rochester NY 2007, S. 78–81, hier S. 79.

55 *Feridun Zaimoğlu*: Zwölf Gramm Glück. Erzählungen, Köln 2004, S. 156.

Auch der Held von *Sherko Fatahs* preisgekröntem Roman »Das dunkle Schiff« (2008) wendet sich vom islamistischen Terror ab. 1964 als Sohn eines irakischen Kurden und einer Deutschen in Ost-Berlin geboren und in der DDR aufgewachsen, übersiedelt Fatah 1975 mit seiner Familie nach West-Berlin, wo er Philosophie und Kunstgeschichte studiert. Über die längeren Aufenthalte in der Kindheit hinaus fährt er später öfter in den Irak und recherchiert dort eigens für seinen Roman. Er handelt von einem laizistisch erzogenen jungen Iraker, Kerim, dessen Vater einer Gewaltaktion von Saddam Husseins Geheimdienstlern zum Opfer fällt. Jahre später wird Kerim von Gotteskriegerern in die Berge Kurdistans verschleppt. Durch ihren »Lehrer«, der zur geistigen Autorität für ihn wird, erreicht ihn der Ruf des Glaubens. Doch bleibt diese starke Indoktrination erst einmal wirkungslos: Bevor er von der Gruppe für einen Selbstmordanschlag bestimmt wird, flüchtet er als blinder Passagier im dunklen Frachtraum eines Schiffs über das Mittelmeer nach Europa.

In der Isolation der Berliner »Ausländerbezirke« gerät Kerim jedoch wieder in den Bann von Islamisten, in einer Moschee trifft er sich mit Leuten aus aller Herren Länder. Was sie im Namen des Islam verbindet, ist »diese sie umklammernde Fremde«⁵⁶, erläutert Sherko Fatah, der von sich selber sagt: »ich bin Moslem. Aber nicht gläubig.«⁵⁷ Vielleicht rührt gerade daher der religionskritische Blick, mit dem er Kerims Hinwendung zum Islam als das Bedürfnis durchschaut, »in der Religion etwas zu finden wie eine höhere Heimat«. Kaum zufällig erinnert sich Kerim der Warnungen seines Lehrers unter den »Gotteskriegerern«:

»Die Gläubigen in der Fremde entwickelten zuweilen sogar etwas wie Feuer. Doch es entstehe nur aus der Furcht, die Verbindung zur Heimat zu verlieren. So sei dieser Glaube dem Heimweh näher als dem wahren Gott.«⁵⁸

Am Ende holt Kerim dann doch noch die Vergangenheit ein: Von einem Freund, der, verloren in der »Wüste des Unglaubens« im Westen, zu den Dschihadisten überläuft, wird er erstochen, weil dieser in Kerim einen Verräter sieht.

56 *Sherko Fatah*, in: Uwe Pörksen/Bernd Busch (Hrsg.): *Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur. Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland*, Valerio 8 (2008), Göttingen, S. 85.

57 Zitiert nach Hedwig Wiegler: *Der Blick des Fremden als Spiegel unserer Welt*. »Das dunkle Schiff« von Sherko Fatah, in: *Manuskripte 180* (2008), S. 15–163, hier S. 157.

58 *Sherko Fatah: Das dunkle Schiff*. Roman, Salzburg/Wien 2008, S. 301f.

Neue deutsch-muslimische Literatur

»Meine Texte sind für das 21. Jahrhundert gedacht, in dem Identitäten sich anders mischen als im 19. oder 20. Jahrhundert«⁵⁹, streicht *Zafer Şenocak* heraus. In den letzten drei Jahrzehnten konnte er einen höchst aufschlussreichen Wandel der Wahrnehmungskategorien beobachten: »Früher war ich ein Schriftsteller, dann war ich ein »Gastarbeiterautor«, später ein »türkischer Migrantautor«, und heute bin ich ein »muslimischer Autor.«⁶⁰ Im Zuge der Ereignisse des 11. September 2001 wurde Religion zum zentralen, wenn nicht alleinigen Identitätsmerkmal, unter Ausblendung der individuell höchst unterschiedlichen konfessionellen Positionierung. Die an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg lehrende deutsch-iranische Islamwissenschaftlerin *Katajun Amipur* spricht von einer pauschalisierenden »Muslimisierung der Muslime«⁶¹. »Bei Kollektivzuschreibungen geht es nicht um persönliche Lebensgeschichten«, verdeutlicht *Zafer Şenocak*,

»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.«⁶²

Seine Beiträge und Kommentare in großen deutschsprachigen Zeitungen fordern von der eingessenen Mehrheit ein differenzierteres Islamverständnis, zugleich mahnt *Şenocak* eine überfällige Debatte innerhalb des Islam an:

»Die muslimische Gemeinschaft braucht dringend eine kritische Auseinandersetzung mit den eigenen Traditionen, die bei einer umfassenden Entdeckung des eigenen heterogenen kulturellen Erbes ansetzen muss und nicht halt machen darf, wenn es um Tabus geht, die andere Menschen oder Glaubensvorstellungen diskriminieren. Sie braucht aber auch Gesprächspartner, die aufrichtig an einer Anerkennung und Integration der Muslime interessiert sind. Eine solche offene Auseinandersetzung gedeiht nur in einer Gesellschaft, die akzeptiert, dass sie nicht mehr monokulturell und monoreligiös strukturiert ist und im kulturellen Pluralismus nicht nur eine Chance, sondern auch eine Stütze für Demokratie und Freiheit sieht.«⁶³

59 Im Zeitalter der Luftidentitäten. Der Schriftsteller *Zafer Şenocak* über deutsch-türkische Verwirrungen, in: *SZ* vom 14. Dezember 2011.

60 Zitiert nach *Karin E. Yesilada*: *Gottes Krieger und Jungfrauen*, S. 177.

61 Vgl. *Katajun Amipur*: *Die Muslimisierung der Muslime*, in: *Hilal Sezgin* (Hrsg.): *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*, Berlin 2011, S. 197–203.

62 *Zafer Şenocak*: *Deutschein*, S. 149.

63 *Zafer Şenocak*: *Das Land hinter den Buchstaben. Deutschland und der Islam im Umbruch*, München 2006, S. 101.

Programmatisch stellt Şenocak in seiner Essaysammlung »Deutschsein« (2011) heraus: »Wenn es deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens gibt, dann gehört der Islam selbstverständlich zu Deutschland. Was sonst?«⁶⁴ Diese Sprachregelung geht auf den Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens zurück, der die akkulturierten bürgerlich-liberalen Juden in Deutschland repräsentierte – so wie sich heute die überwiegende Mehrheit der Muslime in Deutschland mit dem säkularen Rechtsstaat mehr oder weniger arrangiert hat.

Als Zwischenbilanz lässt sich festhalten: Ähnlich wie seit den 1980/90er-Jahren eine Renaissance deutsch-jüdischer Literatur stattfand (Kapitel II), lässt sich bei einer wachsenden Zahl deutschschreibender Autoren muslimischer Provenienz eine allmählich stärker werdende *literarische Präsenz des Islam im deutschsprachigen Raum* beobachten. Unsere Einzelportraits islamisch inspirierter Gegenwartsauf Autoren wie Zafer Şenocak, SAID und Navid Kermani belegen eine *deutlichere Sichtbarkeit muslimischer Lebens- und Glaubenswelten* in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Dass die religionsbezogene Fragestellungen zumeist ausblendende Germanistik ihre Texte der deutsch-türkischen oder einer anderen Ethno-Nische zuweist, trifft nicht das wirklich *herausfordernd Neue dieser eben erst entstehenden deutsch-muslimischen Literatur*.⁶⁵ Wird darin doch *nicht nur kulturelle, sondern auch religiöse Differenz* auf ganz unterschiedliche Weise literarisch produktiv. Von einem »markanten >Muslim Turn«⁶⁶ zu sprechen, scheint indes übertrieben. Angesichts der negativen Stigmatisierung nahezu alles Islamischen wollen nicht wenige Autoren eine Reduktion ihres literarischen Schaffens auf ihre Herkunftsreligion vermeiden und versuchen sich kollektivistischen Zuschreibungen möglichst zu entziehen.

So wie sich am vielstimmigen deutsch-jüdischen Diskurs Autorinnen und Autoren beteiligen, die nicht dezidiert religiös sein müssen, um sich öffentlich

64 Zafer Şenocak: *Deutschsein*, S. 32.

65 Jörg Löffler und Stefan Willer präsentieren in ihrer Anthologie deutschsprachiger »Geistlicher Lyrik« (Stuttgart 2006) mit Gedichten von Zafer Şenocak und Zehra Çirak auch zwei Beispieltex te aus der Migrationsliteratur. In ihrem Nachwort kommentieren sie dies mit dem reichlich vagen Hinweis: Ob es Möglichkeiten des Religionszweifels und der »Auseinandersetzung mit einem rätselhaften, oft geradezu feindselig erscheinenden Gott, der aber zumal in der deutsch-jüdischen Literatur umso weniger als Möglichkeit des Denkens und Sprechens preisgegeben wird«, auch für eine »deutsch-islamische Dichtung geben wird, bleibt abzuwarten.« (S. 226)

66 Karin E. Yesilada: Gotteskrieger-Konfigurationen des radikalen Islam in der deutschsprachigen Gegenwartsp rosa, in: Seyda Ozil/Michael Hofmann/Yasemin Dayiglu (Hrsg.): *Türkisch-deutscher Kulturkontakt und Kulturtransfer. Kontroversen und Lernprozesse*, Göttingen 2011, S. 197–207, hier S. 197.

als Juden zu artikulieren, liegen etwa von Sherko Fatah oder SAID Wortmeldungen von Muslimen vor, die sich selbst nicht als gläubig verstehen. »soziologisch gesehen bin ich islamisch, obwohl ich keine religion ausübe. aber ich bin in einer atmosphäre aufgewachsen, wo der islam das bestimmende element war«⁶⁷, sagt der deutsch-iranische Schriftsteller SAID von sich selbst. In der Deutschen Islam Konferenz hatten diese säkularen Muslime eine eigene Vertretung.

Ähnlich wie in der deutsch-jüdischen sind 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, ebenfalls mit einer »irreduziblen Viel- und Mehrdeutigkeit«⁶⁸ dessen, was als deutsch-muslimische Literatur gelten kann. Statt kollektiv-essentialistischer Zuschreibungen sind höchst individuelle Selbstpositionierungen, subjektive Lesarten singulärer Autorinnen und Autoren mit verschiedenen biografischen Hintergründen und ganz eigenständigen Schreibweisen in den Blick zu nehmen. Es geht nicht um Gesinnung, vielmehr um Literatur, das heißt um 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).

Dies gilt etwa für den autobiografisch gefärbten Debütroman »Gott im Reiskorn« (2010) der deutsch-afghanischen Autorin *Mariam Kühsel-Hussaini* (*1987), der von einem Afghanistan aus der Zeit vor den Taliban, sogar noch vor den Sowjets erzählt. Als »Tochter beider Epen«⁶⁹, des Morgen- wie des Abendländischen, »mit dem Atem zweier Himmel« vergegenwärtigt die 23-Jährige in neun »Bildern« die untergegangene große Kultur ihres orientalischen Herkunftslands, das sie als Kind verlassen musste, als ihre großbürgerliche Familie von Kabul über Delhi nach Deutschland emigrierte. Die Gedichte von Sayed Rafat Hussaini, ihres Vaters, beschreibt sie ebenso eindringlich wie die islamische Schönschreibkunst ihres Großvaters, Sayed Mohammed Da'ud Hussaini. Dieser berühmte Meisterkalligraf des letzten afghanischen Königs verstand es sogar, eine Koransure – nicht von ungefähr ist es die Fatiha,

67 SAID: *Ich und der Islam*. München 2005, S. 42.

68 In Anlehnung an: *Andreas B. Kilcher*: *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, S. XIV–XVI.

69 *Mariam Kühsel-Hussaini*: *Gott im Reiskorn*. Roman, Berlin 2010, S. 11, das folgende Zitat S. 309.

die Eröffnerin des Koran, die für Muslime eine ähnlich zentrale Bedeutung hat wie für Christen das »Vaterunser« – auf ein Reiskorn zu bannen: »die wohl *enthusiastischste Formel* seines Glaubens auf dem *zerbrechlichsten Grund*«, begeistert sich die Enkelin,

»auf dem Zartesten und Harmlosesten aller Dinge angeordnet (...) die berührendste und unvermutet filigranste Darstellung des Islam.«⁷⁰

Die »sinnliche Anbetung« dieser Miniaturkalligrafie lasse denn auch »den Atem einer Kultur« spüren, »die faszinierend anders pulst als unsere spirituelle Betriebsordnung«⁷¹, begeisterte sich ein Kritiker.

Dies gilt auch für *Ilija Trojanow* (*1965), dessen Islambezug eines der Einzelportraits nachzeichnen wird. Er gilt zu Recht als der »poetische Chronist der großen Exil- und Migrationsphänomene der Moderne.«⁷² Jüngst legte der deutsch-bulgarische Schriftsteller mit asiatischer und afrikanischer Erfahrung eine Neuauflage seiner Pilgerreise nach Mekka und Medina »Zu den heiligen Quellen des Islam« (2004) sowie seiner Reise entlang dem heiligsten Strom Indiens »An den inneren Ufern Indiens« (2003) vor und positioniert sich darin folgendermaßen:

»Die Reisen entlang des Ganges und nach Mekka waren ein zentraler Teil meiner interreligiösen Wanderschaft, die fort dauert und noch lange fort dauern wird, da das rastlose Suchen zum Kern meiner Überzeugung gehört.«⁷³

Erst nachdem er sich viel in Indien und Arabien aufhielt, sei ihm das orientalische Erbe seines Herkunftslands Bulgarien bewusst geworden, sufisches Gedankengut sei dort allgegenwärtig:

»Jeder Bulgare kennt die Geschichten von Nasreddin Hodscha. Das heißt, sufische Weisheiten sind Teil des Alltagsgebrauchs in Bulgarien. Das ist ein Teil meiner Herkunft, die mich bewusst oder unbewusst prägt.«⁷⁴

70 Ebd., S. 173f., das folgende Zitat S. 160.

71 *Walter von Rossum*: Im Tumult der Metaphern. Die deutschafghanische Autorin Mariam Kühnel-Hussaini schwärmt vom magischen Orient, in: DIE ZEIT vom 20. Januar 2011.

72 So die Jury des Würth-Preises für Europäische Literatur 2010: NZZ vom 14. Juli 2009.

73 *Ilija Trojanow*: Die Versuchungen der Fremde. Unterwegs in Arabien, Indien und Afrika, München 2011, S. 491.

74 *Eren Güvercin*: »Der Blick von außen ist immer frisch und notwendig«. Begegnung mit dem Schriftsteller Ilija Trojanow über die Relevanz des Islam in unserer Zeit, in: Islamische Zeitung vom 27. April 2006.

Immer wieder sind es familiär-biografische Innensichten und Erfahrungen, die muslimische Autorinnen und Autoren in den hiesigen Islam-Diskurs einbringen. Auch *Navid Kermanis* Riesentagebuchroman »Dein Name« (2011) erzählt eine westöstliche Familiengeschichte und verbindet seine kosmopolitische Kölner Gegenwart mit der Vergangenheit seiner iranischen Vorfahren aus Isfahan.

»Wegen der religiösen Diktatur emigrierte die Mehrheit meiner Familie nach Amerika, manche mussten auf abenteuerliche Weise über die kurdischen Berge fliehen, ein Cousin saß jahrelang im Gefängnis, der Schwager meiner Tante wurde hingerichtet. Das alles geschah in unserer eigenen Familie, die so große Hoffnung auf die Revolution gesetzt hatte«.

legt Kermani die Schreibmotivation seiner opulenten Familiensaga offen.

»Zugleich konnte ich – und zwar nicht nur aus emotionalen Gründen – die Werte meiner eigenen religiösen Erziehung nicht vergessen und das Vorbild an Güte nicht übersehen, das mir manche ältere und besonders fromme Verwandte weiterhin waren.«⁷⁵

Pointiert bringt Kermani die spezifische Herausforderung auf den Punkt, *aus der Religion heraus über Religion zu sprechen und zu schreiben*: »Religionen sind schroff, allein schon ihr Anspruch auf absolute Wahrheit ist an sich ein Skandal. Darin liegt eine Gefahr« – deswegen bräuchten die Religionen einen säkularen Rahmen, »damit das, was der eine als absolut wahr betrachtet, nicht zur Unfreiheit des andern führt.«⁷⁶ Zugleich aber müssten Religionen an ihrem Wahrheitsanspruch festhalten, sonst würde ihr Anliegen belanglos: Darin »läge zugleich auch heute die Kraft des offenbarten Wortes: dass es aus einer anderen Welt zu stammen scheint und nicht einfach sagt, was wir ohnehin denken.«⁷⁷

75 *Navid Kermani*: *Wer ist Wir?* Deutschland und seine Muslime, München 2009, S. 106.

76 Zitiert nach *Thomas Wolking*: *Die Verräter der Aufklärung*, in: *Falter* 38 (2008), 17.09.2008.

77 *Navid Kermani*: *Wer ist Wir*, S. 108.

»Der Mensch ist die Kaaba« – Barbara Frischmuth

»Was mich am Islam von Anfang an fasziniert hat, waren sein abstrakter Gottesbegriff und seine Konkretheit, was die menschliche Gesellschaft angeht. Ich weiß, dass Sie die islamische Mystik hochschätzen«,

gibt in *Barbara Frischmuths* (*1941) Reiseroman »Vergiss Ägypten« (2008) Mumina Andrea Narbi, eine konvertierte österreichische Muslimin, die ihrem Mann zuliebe nach Ägypten gezogen ist, in einem Brief zu verstehen. Gerichtet ist er an eine Ägypten bereisende österreichische Schriftstellerin, die uns schwer als Spiegelfigur Barbara Frischmuths zu erkennen ist. »Das tue ich auch«, setzt die Brieffschreiberin hinzu,

»allerdings nur im Rahmen der Literatur. Als Theologie lehne ich sie ab, da sie letztendlich zu einer Vermenschlichung Gottes führt, die über Umwege genau das in Abrede zu stellen versucht, was den Gott der Muslime ausmacht, seine absolute Nichtmenschlichkeit.«¹

Ein lose verknüpftes Tableau von Geschichten, Gesprächen und Notizen bringt uns Gegenwart und Vergangenheit des Landes am Nil nahe, in dem sich Pharaonisches, Griechisch-Römisches, Christliches und Muslimisch-Arabisches wie in einem Palimpsest überlagern. Das kennzeichnet den Zugang von Barbara Frischmuth zum Islam: Alterität und Genderthematik werden miteinander verknüpft und ihre persönliche Präferenz für die *islamische Mystik* wird bewusst als *ein möglicher Blickwinkel unter anderen* gekennzeichnet. So konfrontiert ihr Reiseroman die lange zurückliegende Liebeserfahrung der österreichischen Ich-Erzählerin mit einem ägyptischen Auslandsstudenten in Wien mit Berichten europäischer Frauen, die (anders als sie) tatsächlich Ägypter heirateten und mit ihnen an den Nil zogen. In der european community von Kairo erleben sie nun die kulturellen Widersprüche zwischen Ost und West, gerade was das Verhältnis der Geschlechter anbelangt.

»Aber der westliche ist nicht der einzige Blickwinkel, der zur Beurteilung taugt«², verdeutlicht Mumina Andrea Narbi. Absichtsvoll lässt Frischmuth die praktizierende Muslimin einen kritischen Blick auf die westliche Kultur werfen:

»[I]ch bin überzeugt, dass die Muslime auf lange Sicht am besten geeignet sind, diese Welt wieder ins Lot zu bringen. Die meisten von ihnen haben Überfluss und

1 *Barbara Frischmuth: Vergiss Ägypten, Ein Reiseroman, Berlin 2008, S. 184.*

2 *Ebd., S. 185.*

Luxus nie kennengelernt. Sie haben eine Beziehung zu ihrem Gott, die auf ihr Leben zurückwirkt.«³

Der »Individualismus westlicher Prägung« taugt nur für Gesellschaften, die aus dem Vollen schöpfen, dagegen sei die islamische Lebensweise in der *umma* verankert, der Gemeinschaft, im Miteinander und Füreinander. »Der Islam ist beileibe keine freudlose Religion«, fährt der Bekenntnisbrief der konvertierten Muslimin fort. Dass er

»heute so prüde wirkt, hat einerseits damit zutun, dass die überstrenge Observanz wahhabitischer Glaubensvorstellungen sich mithilfe von saudi-arabischem Geld allenthalben verbreitet hat. Andererseits ist der Islam, indem er Sex nur in ehelichen Verhältnissen erlaubt, darauf bedacht, die Kinder, die in Lust gezeugt wurden, auch zu schützen, wie es alle monotheistischen Religionen vorschreiben, nur dass sich im Westen so gut wie niemand mehr daran hält.«⁴

Darum glaube sie an »eine muslimische Zukunft, in der die Beziehung der Menschen zueinander und zu Gott das Wichtigste sein wird und nicht die Beziehung der Menschen zum Geld.«

Frühe Begegnung mit dem türkisch-muslimischen Orient

Sie selbst sei »weder Muslimin noch praktizierende Christin«⁵, so hat sich Barbara Frischmuth jüngst positioniert, dabei hat sich ihr ganz persönliches Interesse am muslimischen Orient schon früh geregt:

»Geboren in einer Fremdenverkehrsgegend, zu Altaussee, im tiefsten Binnenösterreich zur Zeit des großen Krieges. Aufgewachsen ebendort, im Rhythmus von Vorsaison, Hochsaison, Nachsaison und toter Saison; in meinen Adern fließen an die fünfhundert Jahre Wirtshaus, was man meinen Büchern angeblich noch immer ansieht, aber wer springt schon ungestraft über den Schatten seiner Kindheit?!«⁶

3 Ebd., S. 190, das folgende Zitat S. 187.

4 Ebd., S. 188, das folgende Zitat S. 191.

5 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdsein und vom Eigentümln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients*, Graz/Wien 2008, S. 26. Grundlageninformationen zu Leben und Werk: *Kurt Bartsch* (Hrsg.): *Barbara Frischmuth*, Graz/Wien 1992; *Silvana Cimentil/Ingrid Spörk* (Hrsg.): *Barbara Frischmuth*, Graz/Wien 2007.

6 *Barbara Frischmuth: Ich über mich*, in: *Hans Haider* (Hrsg.): *Wassermänner. Lesestücke aus Seen, Wüsten und Wohnzimmern*, Salzburg/Wien 1991, S. 200.

Mit 18 verließ sie das steirische Salzkammergut und begann 1959 am Dolmetsch-Institut der Universität Graz Türkisch und Ungarisch zu studieren, 1960/61 erhielt sie als knapp Zwanzigjährige ein Jahresstipendium zum Studium in der Türkei:

»Griechen, Armenier, Spaniolen, Tscherkessen, Lasen, Rückwanderer aus dem Balkan, Albaner, Kurden (die Kurden waren damals die unauffälligsten) und Türken lebten in einem Staat, der stolz darauf war, den ›kranken Mann am Bosphorus‹, wie das Osmanische Reich in seiner letzten Phase oft genannt wurde, zu einer modernen Republik geschrumpft zu haben«.

erinnert sie sich.

»Für mich war erst einmal alles türkisch, das war Kulturschock genug. Türkisch und vordringlich muslimisch. Ich befand mich nicht nur in einem anderen Land, sondern in einer anderen Kultur, und das nicht in ihrer weltstädtischen Form, wie zum Beispiel in Istanbul, sondern im Osten, in Erzurum, wohin es mich während des Menderes-Putsches verschlagen hatte.«⁷ – »Erzurum liegt weiter weg von Istanbul als Graz, und das in vielerlei Hinsicht!«⁸

1964 schrieb sie sich in Wien für ein Doktoratsstudium in Turkologie, Iranistik und Islamkunde ein. Zwar zerschlugen sich ihre Pläne für eine Dissertation über die Bruder- und Schwesternschaft der *Bektaschi-Derwische*, die im 13. Jahrhundert von Hadschi Bektasch Veli gegründet wurde und bis zum Verbot sämtlicher Sufi-Vereinigungen und Derwischkonvente in der Türkei 1925 starken Einfluss auf die *anatolischen Aleviten* ausübten, künstlerisch-literarisch erwies sich die Beschäftigung mit diesem Zweig der islamischen Mystik jedoch als überaus produktiv.

Barbara Frischmuth musste diese mystisch inspirierte Bruder- und Schwesternschaft, die den ländlich-volkstümlichen Gegenpol zu den städtisch-intellektuell ausgerichteten ›tanzenden Derwischen‹ Dschaladdin Rumis darstellt, schon wegen ihrer im Islam einmaligen Gleichstellung der Frau wie ihres sozialrevolutionären Engagements zugunsten der Armen und Schwachen interessieren. Besonders zogen sie die Buchstabenbilder der Bektaschi-Derwische und ihre Gedichte an, nicht von ungefähr finden sich in ihrem Oeuvre immer wieder Bezüge auf die großen Meister der Bektaschi-Dichtung Pir Sultan Abdal, Nesimi und Yunus Emre. Von ihrer *religiösen Poesie und Kalligrafie* ist Frischmuth

7 *Barbara Frischmuth: Der Blick über den Zaun*, in: Paul M. Lützel (Hrsg.): *Schreiben zwischen den Kulturen*, Frankfurt a. M. 1996, S. 19–27; 19f.

8 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlen*, S. 58.

ebenso fasziniert wie von ihrer »völlig unkonventionellen« Art der mystisch-undogmatischen »Annäherung an Gott, an das Göttliche«, wie sie im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel gestand.

»Schon damals hatte ich (...) den Verdacht, dass mich jenseits eines persönlichen religiösen Gefühls – von dem ich heute immer mehr glaube, dass ich es wirklich habe – die religiöse Poesie bzw. die Kraft der Bilder in den Religionen faszinierten.«⁹

1968 erschien Frischmuths Erzähldebut »Die Klosterschule«. Der Wirklichkeitsverlust kirchlich-religiöser Sprachformeln wurde hier einer ebenso scharfen Kritik unterzogen wie die katholisch-autoritäre Internatserziehung in der steirischen Klosterschule Gmunden, die sie von ihrem zehnten bis zum vierzehnten Lebensjahr besucht hatte. Bei aller Distanz zum kirchlich-institutionalisierten Christentum zeichnet Frischmuths Denken und Schreiben ein anhaltendes Interesse am Religiösen aus. Immer wieder kommt sie auf *Parallelen zwischen muslimischen und christlichen MystikerInnen* zu sprechen. »So schwierig mystische Erfahrungen darzustellen und zu vermitteln sind«, gilt ihr die Mystik als »der bedeutendste gemeinsame Nenner aller großen Religionen.«¹⁰ Dabei weiß sie, dass sich im mystischen Erleben einer Rabi'a al-Adawiyya, die im 8. Jahrhundert in Basra im heutigen Irak lebte, oder einer Teresa von Ávila »nicht nur das Harmoniebedürfnis eines Gottsuchers« spiegelt, »sondern auch die dunkle Seite des Göttlichen, dessen Erscheinen sich manchmal auf geradezu gewalttätige Art und Weise vollzieht.« Im fiktiven Briefwechsel zweier Mystiker, der Äbtissin Wendlgard von Leisling und des türkischen Dichters Nesimi, der im 14. Jahrhundert als Ketzler verfolgt wurde, zeigt ihre Erzählung »Die Entschlüsselung« (2001), wie sich Orient und Okzident immer schon berührt haben. Mit dem *Doppelblick der Schriftstellerin und Orientalistin* hob Frischmuth in einem Vortrag an der Theologischen Fakultät Innsbruck 2007 die »heilsame Mehrdeutigkeit« der heiligen Schriften hervor, »die sie mit der Dichtung gemeinsam haben.« Entscheidend sei,

»Gott – wenn man ihn schon in der Sprache dingfest machen will – viele Sprachen zuzugestehen und deren Poesie zu würdigen, anstatt sich auf eine einzige Ver-

9 Vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben. Über Mystik, Märchen und Gnosis. Gespräch mit Barbara Frischmuth, in: *Karl-Josef Kuschel: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen*. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1985, S. 113–126, Zitate S. 119 und S. 114.

10 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümln*, S. 24, das folgende Zitat S. 110.

sion einzuschwören, die letztlich mit dem Charme einer Computerübersetzung daherkommen dürfte. Indizien für die Vielzüngigkeit Gottes gibt es genug.«¹¹

Schreiben zwischen den Kulturen

»Sich mit seinem Schreiben auf eine andere Kultur einzulassen, heißt allemal mehr, als nur zu reisen«, so resümiert die österreichische Autorin 1995 ihre Erfahrungen bei einem Symposium zur Multikulturalität der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur an der Washington University in St. Louis. Ihre Überlegungen, »wie weit man das Andere der anderen Kultur als sein eigenes Anderes begreifen kann«, sind gerade für das Verstehen anderer Religionen höchst aufschlussreich:

»Eine Form, seine Haut zu retten, trotz der Tendenz, sich dem Anderen anheimzugeben, ist die, Experte zu werden. Ein bestimmtes Interesse, Studium, Forschungsprojekt schafft eine Art ›point of no return‹, der dazu geeignet erscheint, einen aus der jeweiligen Anverwandlung an das Andere zurückzuholen. Berichtspflicht nennt man das im Staatsdienst. Indem ich Türkologie studierte, hatte ich mir diesen Punkt der Rückkehr gesichert, der mir gestattete, so zu tun, als würde ich den Standpunkt jener anderen Kultur einnehmen, jedoch immer im Hinblick auf die Kultur, aus der ich kam. Das Dilemma hieß: Wie komme ich dem Anderen so nahe wie möglich, das hieß intensive Erkundung. Das Eigene hingegen war der Ort, zu dem das Erkundete eingebracht wurde, als dem Standpunkt der Berichterstatte(r)in.«¹²

Es dauerte mehr als zehn Jahre, ehe sie ihre Türkei-Erfahrung in einen deutsch geschriebenen Roman umsetzen konnte. 1973 erschien »Das Verschwinden des Schattens in der Sonne« – der Titel greift einen zentralen Topos islamischer Mystik auf, den Barbara Frischmuth, vermittelt durch »Das Meer der Seele« des deutschen Orientalisten Hellmut Ritter, den berühmten »Vogelgesprächen« des klassischen persischen *Sufi-Dichters Fariduddin Attar* entnahm.¹³ Der Roman erzählt von einer mitteleuropäischen Orientalistik-Studentin, die in die von heftigen gesellschaftlichen Kämpfen aufgewühlte Türkei kommt und Material für ihre Dissertation über die Bektaschi-Derwische und den Volksislam der Aleviten sammelt.

Vergegenwärtigen wir uns in aller Kürze, was es mit ihnen auf sich hat: Mit ihrem Namen beziehen sich die »*Gefolgsleute des Ali*« auf den Schwiegersohn des Propheten, der zum geistigen Ahnvater der Schiiten geworden ist. Sie brin-

11 Ebd., S. 112.

12 *Barbara Frischmuth*: Der Blick über den Zaun, S. 20f.

13 *Farid-ad-Din Attar*: Vogelgespräche und andere klassische Texte, vorgestellt von *Anemarie Schimmel*, München 1999, S. 172; 231.

gen damit ihre Gemeinde mit der ersten großen Spaltung der islamischen Glaubensgemeinschaft infolge des Streits um die Nachfolge Muhammads in Verbindung. Die »Partei Alis« wurde im Laufe der Geschichte vorzüglich von denjenigen ergriffen, die sich als Unterdrückte, Betrogene oder Zukurzgekommene fühlten. Obwohl schiitische Einflüsse bei den Aleviten unverkennbar sind, erfuhr der Alevismus als wichtiges Ferment des *anatolischen Volksislam* eine ganz eigene Prägung, in die vieles an nomadisch-schamanistischer, aber auch christlicher Tradition einfluss, weswegen er den sunnitischen Muslimen von Anfang an suspekt war.¹⁴ Die Ausstrahlung der Bektaschis als geistige Exponenten des Alevismus reichte indes über die gesamte heutige Türkei, aber auch weit in den Balkan und andere Provinzen des Osmanischen Reiches hinaus.

Ihrer »heterodoxen« Überzeugungen wegen zogen sich die Alevi immer wieder in die entlegenen Bergregionen Anatoliens zurück. Statt in Moscheen treffen sie sich in schlichten Versammlungsräumen zu einem eigenen Gebetsritual. Dass bei ihnen anstelle der »fünf Säulen« des Islam und der Scharia nur die einfachsten Verpflichtungen – die liebende Hingabe an Gott, die Liebe zum Propheten und zum Mitmenschen – gelten, Gesang, Musik und Tanz bei ihren Ritualen nicht verpönt sind, stellt ebenso wie die Missachtung der Geschlechtertrennung für die Mehrheit der sunnitischen wie schiitischen Muslime einen Stein des Anstoßes dar. Nicht von ungefähr zirkuliert seit Jahrhunderten der Spruch, man müsse die Aleviten überhaupt erst zu Muslimen machen, um sie dann als Ketzer verfolgen zu können. Bis heute sind die Aleviten, die schätzungsweise ein Viertel oder Fünftel der Bevölkerung der Türkei ausmachen, gegenüber dem sunnitischen Mehrheitsislam benachteiligt.

Kaum zufällig stößt Frischmuths Orientalistikstudentin bei ihren Recherchen auf wenig anderes als Vermutungen, Missverständnisse und üble Nachrede:

»Ich fragte mich, wie der Weg beschaffen war, warum er immer mehr den Charakter einer Volksreligion bekam, wie überhaupt sich die Mystik dergestalt popularisieren ließ, dass sie die engen Zirkel der an ihrem Gewand kenntlichen, echten Derwische verlassen und im verborgenen durch alle Schichten und Klassen der Gesellschaft hindurch ihre Anhänger finden konnte, die mit und in ihr lebten«¹⁵,

14 Grundlageninformationen: *Markus Dressler*: Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Würzburg 2002; *Jürgen Wasim Frembgen*: Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam, München 2000.

15 *Barbara Frischmuth*: Das Verschwinden des Schattens in der Sonne. Roman, Salzburg/Wien 1996, S. 138; 60. Vgl. *Renate S. Posthofen* (Hrsg.): Barbara Frischmuth in Contemporary Context, Riverside 1999, S. 67–86; 242–286.

bilanziert sie deren erstaunliche Breitenwirkung.

»Ich konnte mir nicht vorstellen, dass eine Organisation wie die Bektaschis durch einen Regierungsbeschluss aus der Welt zu schaffen waren, dass man sie einfach aufheben konnte, ohne dass es Restgruppen gab, die im verborgenen (...) weiter-existierten.«

Es sah ganz danach aus, als seien die Aleviten das Opfer ihrer orthodox-sunnitischen und säkular-laizistischen Gegner geworden.

»Du kennst uns, du lebst mit uns, du interessierst dich für alles, was uns betrifft, das heißt, was uns betroffen hat, du sprichst unsere Sprache, du weißt über unsere Geschichte Bescheid, und trotzdem schaust du nicht wirklich um dich, nimmst vieles nicht wahr, was um dich her vorgeht (...) Du sollst nicht glauben, dass du alles besser verstehen wirst, wenn du in der Zeit immer weiter zurückgehst. Es ist nicht nur die Tradition, weswegen alles so ist, wie es ist. Schau dir diese Stadt an, es geht schon um etwas ganz anderes«¹⁶.

warnt sie ihre Gastgeberin Sevim.

»Du wirst dorthin zurückgehen, wo du auch vorher gelebt hast (...) Du wirst mit deiner Wissenschaft ruhig in deinem Land sitzen und darüber nachdenken, wie das eine oder andere Zeichen zu deuten ist, während wir hier Seuchen oder Krieg oder Revolution haben.«¹⁷

Der Versuch, sich das Andere der anderen Kultur anzuverwandeln – »[s]o als gäbe es eine Möglichkeit, die Grenzen von mir zu anderen zeitweise zu verwischen«¹⁸, wie die Forscherin aus dem Westen sinniert –, *das Aufgehen des Eigenen im Anderen*, wie im Titel des Romans angedeutet wird¹⁹, gelingt nicht und kann auch gar nicht gelingen. Nicht nur hat die Protagonistin das Rückreisebillet immer in der Tasche. Bemüht, sich anzupassen und dazuzugehören, aber auch fixiert auf das Studium der Revolution in den Geschichtsbüchern, nimmt sie von den aktuellen Revolutionen direkt um sie herum nur flüchtige Kenntnis. Durch den Tod ihres Freundes Turgut, der bei einer Straßendemonstration erschossen wird, wird ihr plötzlich klar, dass sie immer ausge-

16 Ebd., S. 117f.

17 Ebd., S. 119.

18 Ebd., S. 165.

19 *Gudrun Brokoph-Mauch: Die Begegnung mit dem Orient in Barbara Frischmuths Roman »Das Verschwinden des Schattens in der Sonne«, in: Yoshinori Shichiji (Hrsg.): Begegnung mit dem »Fremden«. Grenzen, Traditionen, Vergleiche. Bd. 9, München 1991, S. 85–90.*

schlossen war von den politischen Aktivitäten, die ihre Freunde während der ganzen Zeit ihres Gastaufenthaltes bewegten. Es gelingt ihr zwar, eine Verbindung zwischen den revolutionären Handlungen des Derwisch-Ordens und dem Machtgefüge des Osmanischen Reiches zu entdecken. Doch in dem Augenblick, als sie Verbindungen zu den Unruhen der Gegenwart zu erkennen glaubt, wird sie für die anderen wieder zur Fremden, der gegenüber man sich, aus Vorsicht gegenüber der Ausländerin, zur Geheimhaltung der eigenen Absichten verpflichtet fühlt.

»Multikulturelle Aspekte des Schreibens«, streicht Barbara Frischmuth in ihrem Vortrag an der Washington University heraus,

»das bedeutet für mich, tatsächlich einen Blick über den Zaun zu tun. Und der Blick über diesen Zaun kann bedeuten, dass einem eine andere, ebenso vitale These zur Handhabung der Welt ins Auge springt, die in sich genauso schlüssig ist wie die eigene. Man schaut also nicht unbeschadet über einen solchen Kulturzaun (...) dieser Blick kann einen ziemlich irritieren in seinem kulturellen Selbstverständnis. Und die einzige Chance, diesen Blickwechsel heil zu überstehen, ist Respekt. Das heißt nicht immer und in allem Billigung, heißt auch nicht, dass mit einem Schlag alle negativen und positiven Vorurteile ausgeräumt wären. Respekt bedeutet manchmal auch nur die Anerkennung des Anderen als gleichrangigen Gegner, den man nicht unterschätzen darf. Respekt heißt, mit dem Anderen zu rechnen.«²⁰

»Der multikulturelle Aspekt beim Schreiben«, setzt die österreichische Autorin hinzu,

»ist keine harmlose folkloristische Veranstaltung, sondern ein Unterfangen, das einen nicht unbeschadet zurücklässt. Der sich verschärfende Konflikt zwischen den islamischen und den westlichen Ländern kann mich nie mehr kalt lassen, gerade weil es nicht nur die gegenseitigen Missverständnisse sind (wie die jahrhundertlange Missachtung des Geistes der islamischen Kultur), die die Aggressionen wachhalten, es geht wirklich um gegensätzliche Thesen (Gemeinschaft versus Individualismus z. B.). Und da an diesem Konflikt immer auch ein kleines Stück von mir beteiligt ist, kann ich nicht anders, als für Interesse an den toleranten Traditionen des Islam zu werben, die die heutigen Islamisten und Fundamentalisten längst vergessen zu haben scheinen.«

»Der Blick über den Kulturzaun«, lautet ihr schriftstellerisches Credo, »ist wahrscheinlich nötiger denn je, und ich glaube, die Literatur kann ihn am

20 *Barbara Frischmuth: Der Blick über den Zaun*, S. 25, das folgende Zitat S. 26.

chesten riskieren.«²¹ Insbesondere die erzählende Prosa und der Roman, die mit Personen arbeiten »und dabei geradezu selbstverständlich mit dem Atypischen, das uns Personen ja erst wirklich nahebringt«, verdeutlicht Barbara Frischmuth in einem weiteren Vortrag. Statt sich an statistisch-berechenbare Werte zu halten, spiele die Literatur mit dem Unverrechenbaren,

»mit dem, was den Einzelnen erst glaubwürdig macht. Und vermittelt gerade dadurch ein differenziertes Bild jener Wirklichkeit, die in ihrer Dichte und Vielschichtigkeit nie ganz erfasst werden kann.«²²

Vom Fremden vor der eigenen Haustür

Herausragende Bedeutung – hinsichtlich des Potenzials der Literatur als Ort der Begegnung mit fremden, anderen Religionen und als Medium, Alterität sinnlich erfahrbar zu machen – kommt im weitgespannten Oeuvre Barbara Frischmuths ihrem 1998 erschienenen Roman »Die Schrift des Freundes« zu. Im Zentrum steht nicht der Blick in die ferne Fremde des muslimischen Orients, sondern der Blick auf das Fremde gewissermaßen vor der eigenen Haustür. Sah es Mitte der 1960er-Jahre ganz danach aus, als sei der Alevismus vom Erdboden verschwunden, so erfuhr er seit den 1980er-Jahren in der sich in ganz Europa frei organisierenden alevitischen Diaspora eine erstaunliche Revitalisierung als Glaubensform und Lebenspraxis. Frischmuths vielstimmiger Multikultur-, High Tech-, Liebes-, Gesellschafts- und Kriminalroman (P. M. Lützeler) unternimmt denn auch eine hintergrundreiche Expedition in die *islamische Minderheitskultur türkisch-alevitischer Migranten im mitteleuropäischen Wien*, die hier, wie es einer von ihnen formuliert, »zu Hause und doch nicht in unserem Land«, »mitten unter euch und dennoch in einer Enklave«²³ leben. Ende der 1990er-Jahre lebten allein in der österreichischen Hauptstadt an die 25000 Aleviten; man schätzt, dass ihr Anteil an den türkischen Arbeitsmigranten im Ausland größer ist als in der Türkei.

Auch in ihrem sechs Jahre später erschienenen Roman »Der Sommer, in dem Anna verschwunden war« (2004) erzählt Barbara Frischmuth von den Religions- und Identitätskonflikten der hier in Mitteleuropa aufgewachsenen MigrantInnengeneration und ihrer Eltern. Konfrontiert mit den Forderungen der Einwanderungsgesellschaften nach Integration, wird für viele Muslime gerade der zweiten oder bereits dritten Generation die *verstärkte Rückbesinnung auf die eigenen kulturell-religiösen Traditionen* ein entscheidendes Element der

21 Ebd., S. 27.

22 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlen*, S. 33.

23 *Barbara Frischmuth: Die Schrift des Freundes. Roman*, Salzburg/Wien 1998, S. 100.

sozialen Identifikation. Dabei kommt es zu *komplexen Islamisierungsprozessen*, die sowohl mit dem familiären Umfeld als auch mit den Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft interagieren. So schließt sich Nilüfer, ein aus einer türkisch-österreichischen Ehe stammendes 14-jähriges Mädchen, den Töchtern ihrer traditionellen türkisch-sunnitischen Nachbarfamilie an. Plötzlich trägt sie ein Kopftuch, will bei einem Hodscha Koran-Unterricht nehmen, das Pflichtgebet und Arabisch lernen. »Wenn du schon den Koran lesen möchtest«, rät ihr ihr Vater Ali, der als aus der Türkei geflohener Alevit Gegner der sunnitischen Geschlechtertrennung und Verschleierung ist,

»dann lies ihn genau. Lies ihn selber, damit du dir nicht von anderen sagen lassen musst, was drin steht. Und denk daran, dass die, die ihn dir beibringen wollen, ihn vielleicht gegen dich benutzen.«²⁴

»Vielleicht würde es ihr noch gelingen, aus Ali baba einen richtigen Muslim zu machen«, überlegt Nilüfer, die in den nach ihr benannten Kapiteln selbst zu Wort kommt.

»Später, wenn sie die Schule und auch noch ein Studium absolviert hatte. Wenn sie ihn aufgrund ihrer eigenen Leistungen eines Besseren belehren konnte. ›Schau mich an‹, würde sie zu ihm sagen, ›das habe ich als Muslima geschafft, mit Allahs Hilfe. Das heißt doch etwas!«

Doch zurück zum Roman »Die Schrift des Freundes«. Detailreiche Gegenwartsschönheit und scheinbar fabulierend Kopfgeburt in einem, verfolgt Barbara Frischmuth mit ihm eine *aufklärerische Doppelstrategie*, Vorurteile und Klischees zurechtzurücken und verfestigte Sehweisen ins Rutschen zu bringen – gerade in Bezug auf den Islam. Vor dem Hintergrund zunehmender Fremden- und Ausländerfeindlichkeit in Österreich wie nahezu aller westeuropäischen Gesellschaften weist sie am Beispiel einer doppelt stigmatisierten Randgruppe die *Vereinbarkeit von Islam und westlich-demokratischer Wertvorstellungen* auf. Zugleich konfrontiert sie die spirituelle Anämie der westlich-modernen Daten- und Computerwelt mit der alten und doch *vitalen Tradition muslimisch-religiöser Mystik, Poesie und Kalligrafie*.

Über die 23-jährige Computerprogrammiererin Anna Margotti, die sich nach eigener Aussage noch nie besonders für Religion interessierte und für die das Wort fromm »einen schalen Geschmack, so wie bigott«²⁵ hat, lernen wir

24 Barbara Frischmuth: Der Sommer, in dem Anna verschwunden war. Roman, Berlin 2004, S. 45, das folgende Zitat S. 169.

25 Barbara Frischmuth: Die Schrift des Freundes, S. 208.

Lesenden schrittweise die religiös-spirituelle Welt der Aleviten kennen. Ihre Geschichte und ihr Selbstverständnis werden im Lauf der Romanhandlung vielstimmig entfaltet. Blitzt anfangs in ihren Träumen nur umrisshaft ein umherschweifender Derwisch auf, so gerät Anna durch die Begegnung mit einem türkisch-alevitischen Migranten, Hikmet Ayverdi, immer mehr in den Bann dieser sie faszinierenden Gegenwelt des Anderen. Macht die Liebe zu Hikmet sie doch empfänglich für das Numinose muslimischer Religion und Kultur, die zugleich die ihr vertraute westlich-säkulare Lebensführung zunehmend infrage stellen. Dies geschieht durch ein komplexes Wechselspiel verschiedener Beobachter- und Beteiligtenperspektiven. Bewusst sind ins Erzählgeschehen vielfältige Betroffenenperspektiven dialogisch eingeflochten, die sich ergänzende, authentische Innensichten vermitteln, die die Figurenperspektive Anna Margottis übersteigen.²⁶ Gerade dies ermöglicht die Einfühlung in deren fremde Lebens- und Glaubenspraxis. Dabei ist die Figurenkonstellation so angelegt, dass sie uns ein *weitgefächertes Spektrum muslimischer Religiosität* präsentiert und aktuelle politisch-religiöse Auseinandersetzungen *verschiedener, miteinander rivalisierender Glaubensrichtungen* nachvollziehbar macht. Dies vermittelt nicht nur aufschlussreiche Einblicke in das Leben türkisch-sunnitischer sowie türkisch-alevitischer MigrantInnen. Zugleich stellt die Vielfalt muslimischer Glaubens- und Lebensformen in der Türkei wie in der westeuropäischen Diaspora den Anschein monolithischer Geschlossenheit ›des‹ Islam infrage.

Durch die Begegnung mit *Hikmet und seiner Familie*, die einen Obst- und Gemüsestand am Wiener Naschmarkt unterhält (der sowohl bei Doron Rabinovici als auch Vladimir Vertlib als Inbegriff globaler interkultureller Osmose fungiert), lernt Anna Denk- und Lebensweise der Aleviten kennen. Ihre besondere mystische Spiritualität bringt ihr *Abdal*, einer von Hikmets sieben Brüdern, näher. Durch *Samiha Yilmaz*, eine sunnitische Muslimin und Tochter des verstorbenen Kalligrafie-Lehrers von Hikmet, erhält sie Einblick in die Welt der arabischen Schönschreibkunst und ihre hohe spirituelle Bedeutung in der Welt des Islam. Mit dem *Kalligrafen Hamdi Bey* portraitiert Frischmuth einen orthodoxen Muslim, der aus Istanbul nach Wien gezogen ist, um Distanz zum wiedererwachenden politischen Islam in der Türkei zu gewinnen. Samiha, die in der Türkei ein Lehramtsstudium aufgenommen hat, ihrem strenggläubigen Ehemann Osman jedoch eine ›gehorsame‹ Gattin sein will –

26 *Monika Straňáková*: Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europadiskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Şencak, Tübingen 2009, S. 93–100.

»was immer er entschied, das galt auch für mich«, das war nahezu »das einzige«, worin sie sich »ganz als Muslimin fühlte«²⁷ –, führt in Wien ein Doppelleben. Nur mittels ihrer Kunst der Verwandlung ist ihr ein selbstbestimmtes Frauenleben möglich: Heimlich nimmt sie ein Wirtschaftsstudium auf. Um über eigenes Geld zu verfügen, arbeitet sie als Buchhalterin. Nach dem Tod ihres Mannes entwickelt sie sich – wie Hikmets Mutter Halide Hattun, deren Gatte ebenfalls ums Leben kam – zu einer selbständigen Unternehmerin.

Ohne dass sich diese beiden Todesfälle ganz aufklären lassen, fördert die kriminalistische Recherche einen mysteriösen Doppelmord zu Tage: Der Vater von Hikmet wurde von Samihas Ehemann erschossen, Osman wiederum wurde von einer islamischen Stiftung unter Druck gesetzt, die ihm mittels eines Stipendiums das Studium im Westen finanziert hatte. Der alte Ayverdi exponierte sich als fortschrittlicher Alevit und hatte die hier Ansässigen organisiert, die Vermutung liegt nahe, orthodoxe Gegner könnten seine Beseitigung veranlasst haben ... Soviel immerhin erfährt Anna von ihrem Arbeitskollegen *Jussuf*, einem Österreicher libanesischer Herkunft, der als »Experte für Zuwanderer aus dem Nahen und Mittleren Osten« zahlreiche Sachinformationen in die Romanhandlung einfließt: In den 1990er-Jahren sei der Alevismus »unter den nichtradikalen Türken und Kurden in Europa immer beliebter«²⁸ geworden. »Jetzt soll aus dem Alevismus eine großstadt- und auslandstaugliche Glaubens- und Schicksalsgemeinschaft werden«²⁹, weiß Annas »Zuträger und Aufklärer in Sachen Naher Osten«. Für viele bilde er »eine tatsächliche und nichtwestliche – was sehr wichtig ist – Alternative zum orthodoxen Islam und zum sogenannten Fundamentalismus.«³⁰ Nicht zuletzt trug diese Neuorientierung in der alevitischen Diaspora dazu bei, dass sich die Aleviten in der Öffentlichkeit der Türkei zu artikulieren begannen. Angesichts der Re-Islamisierung des öffentlichen und privaten Lebens begannen sie nach Jahrhunderten der Geheimhaltung ihrer Lehren sich politisch zu organisieren, um ihre gesellschaftliche und religiöse Gleichstellung mit dem sunnitischen Islam zu erreichen. Hier sei »das Entstehen einer neuen Kultur« zu beobachten, in der »neue Traditionen geboren werden«³¹, stellt Jussuf im Blick auf die Aleviten in Westeuropa heraus.

27 *Barbara Frischmuth*: Die Schrift des Freundes, S. 211.

28 Ebd., S. 182.

29 Ebd., S. 180.

30 Ebd., S. 182.

31 Ebd., S. 179.

»Sie sind besser für das nächste Jahrtausend gerüstet als diejenigen, die sie immer verhöhnt haben. Denn sie besitzen die Tugend der Beweglichkeit, im Denken wie im Handeln. Ihre Solidarität ist eine menschliche, die aus dem Bewusstsein unendlich vieler Niederlagen stammt.«³²

Politisch bis dahin reichlich ahnungslos sieht sich Anna Margotti so schon bald nicht nur mitten in die brisante Gemengelage fortschrittlich-toleranter und fundamentalistischer türkisch-islamischer Religionsgruppen in der Donaumetropole versetzt, die ihre Spannungen und Richtungskämpfe in der Türkei auch auf westlichem Boden austragen. Als hochrangiger Beamter des Innenministeriums hat Annas mehr als doppelt so alter Geliebter Haugsdorff ihrer Softwarefirma einen besonderen Auftrag zugeschanzt. Unter dem euphemistischen Operationsnamen PACIDIUS soll die Computerspezialistin Rasterdaten für die Erfassung und Überwachung »potentiell gefährlicher Randgruppen« in der Alpenrepublik sammeln: Türken, Kurden, Libanesen und andere.

Unbedacht schleust Anna Hikmets Namen ins Computernetz des Innenministeriums ein, was zur Folge hat, dass Hikmet untertauchen muss. Überhaupt will ihn plötzlich niemand gekannt haben. Die Suche nach ihm verleiht dem Roman Züge eines Politthrillers. Wie sich herausstellt, ist er untergetaucht, um illegal aus der Türkei eingewanderten alevitischen Freunden, die über keine Aufenthaltserlaubnis in Österreich verfügen, seinen Pass auszuleihen. Er gehorcht damit der bei den Alevis hochgehaltenen »Pflicht des Freundes«³³, schließlich kommt er bei einer Polizeirazzia ums Leben. Gerade dadurch erfahren wir als Lesende, was »das große Ordnungmachen« bedeutet: »Jeder, der nicht *hierhergehört*, soll in sein Land zurückgeschickt werden.«³⁴ Hautnah erleben wir die Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit gerade muslimischen Zuwanderern aus dem Nahen und Mittleren Osten gegenüber, die in einer Serie rechts-extremer Briefbombenattentate kulminiert, der beinahe ein alevitisches Kultur- und Begegnungsfest zum Opfer fällt. Und das, obwohl die Aleviten als integrationswillige, tolerante Muslime für Demokratie, Menschenrechte, Meinungs- und Religionsfreiheit plädieren gegen den Ungeist des Fanatismus und der Gewalt radikaler Islamisten, der sie selbst, in der Türkei wie auch im Westen, immer wieder ausgesetzt sind.

32 Ebd., S. 259.

33 Ebd., S. 338.

34 Ebd., S. 310.

Gott ist schön

Von zentraler Bedeutung für Barbara Frischmuths im Jahr 2005 verfilmtem Roman »Die Schrift des Freundes« ist die *islamische Kalligrafie*, die gegenüber ihrem frühen Türkeiroman zu einem literarästhetisch weitverzweigten Verweis- und Bezugssystem von Lebens-, Traum- und Körperschrift fortentwickelt ist. Hikmet besinnt sich in Österreich auf seine religiöse Herkunft, auf die er, in der Türkei geboren und hier in Wien aufgewachsen, ständig aufmerksam gemacht wird, und erlernt die *klassische osmanische Schönschreibkunst*. Stets von einem Zaun der Heiligkeit umgeben, gilt sie nicht von ungefähr als die typischste Ausdrucksform muslimischer Kultur, die figürliche Darstellung lebender Wesen – und vor allem jede Darstellung des Göttlichen – nicht erlaubt. Die besondere Bedeutung der Kalligrafie gründet in der hohen Wertschätzung der arabischen Sprache, in der sich Gott im Koran offenbart. Die Schönheit und Vollkommenheit der koranischen Sprache ist für Muslime das alles entscheidende Wunder, das Muhammads göttliche Sendung und den göttlichen Ursprung des Korans beglaubigt. Nur Gott kann eine solche vollkommene Rede geschaffen haben! Kaum zufällig bezeichnet sich Gottes Offenbarung im Koran als eine »ebenmäßige Schrift«, die auf »flecklosen Blättern« bei Gott verwahrt wird, die »schön« und »unübertrefflich« ist. Dies ist bis heute allen Abschreibern des Koran ein Ansporn, sich in ihrer Kunst von der himmlischen Schönheit des göttlichen Wortes leiten zu lassen und hat der Kalligrafie ihre spirituell herausragende Bedeutung in der Welt des Islam verschafft.³⁵ Das arabische Alphabet aufzugeben wie in Atatürks Türkei, bedeutete einen völligen Bruch mit der religiös-kulturellen Vergangenheit, der der Kalligrafie den lebendigen Untergrund entzog.

War für Anna in ihrer digitalen Onlinewelt Schrift immer nur eindeutig entzifferbare Information gewesen, lernt sie hier einen völlig anders gearteten Schreib- und Erfahrungsstil kennen. Wird sie empfänglich für eine andere Wirklichkeitswahrnehmung jenseits der binären Codes und Daten, für die ihr bislang keine Tastatur zur Verfügung stand. Bei dieser Art Schrift, so verdeutlicht ihr Samiha, handle es sich »um eine Geometrie des Gemüts«³⁶. Ihr geht es weniger um die inhaltliche Aussage und Bedeutung einzelner Buchstaben, vielmehr um die inneren Gefühle. Im Gegensatz zu sonst üblichen Gebrauchsschriften sind für die islamische Kalligrafie religiös-ästhetische Beweggründe vorrangig, die durch diese kunstvoll die Wortgestalt variierenden Buchstaben-

35 Vgl. Elke Niewöhner: Islamische Kalligraphie, in: Markus Hattstein/Peter Delius (Hrsg.): Islam. Kunst und Architektur, Köln 2000, S. 574–577. Eingehend Navid Kermani: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.

36 Barbara Frischmuth: Die Schrift des Freundes, S. 165.

bilder zum Ausdruck kommen und selbst den berühren, der sie gar nicht zu lesen vermag. Mit der Istanbuler Familie Ayverdi, die eine bedeutende Kalligrafie-Kollektion besitzt, und dem berühmten osmanischen Kalligrafen Aziz Efendi (1871–1934), der Scheich des Rifai-Ordens war, vergegenwärtigt Samiha das lange *verdrängte islamisch-osmanische Erbe der Türkei*, auf das sich Hikmet zurückbesann. Mit der Istanbuler Schriftstellerin Samiha Ayverdi (1905–1993), die sich im Gegensatz zur Ablehnung alles Osmanischen seitens der Kemalisten für ein osmanisch-türkisches Muslimentum stark machte, kann Samiha sogar einen weiblichen Scheich des Derwisch-Ordens der Rifai namhaft machen, der wie die meisten Sufi-Vereinigungen mit dem scharia-treuen sunnitischen Islam in Verbindung steht.

»Fromm, das bedeutet bei uns etwas anderes. Natürlich hat es auch damit zu tun, dass man betet und die religiösen Gesetze einhält, aber das ist dabei nur von nebensächlicher Bedeutung. Für einen Kalligraphen heißt fromm sein, dass er sich mit dem, was er tut, Gott nähert«³⁷,

erläutert Samiha.

Es ist eine abstrakte Kunst, die nicht diese Welt und ihre Zerrissenheit spiegelt, sondern etwas von der Schönheit und der Harmonie jener anderen Welt fühlbar zu machen versucht.«³⁸

Ihre Schriftzeichen symbolisieren die göttliche Welt, fordern vom Betrachter innere Kontemplation. Wie die Ikonenmalerei im orthodoxen Christentum ist die Kalligrafie für islamische Mystiker eine rituelle Handlung, durch die sich eine Nähe zu Gott erreichen lässt wie sonst nur beim Gebet. Für glaubende Muslime gibt es keine schönere Aufgabe, als durch die vollendete Beherrschung der arabischen Schrift der Offenbarung Gottes zu folgen.

Für Hikmets Kalligrafielehrer sind diese Schriftzeichen »Ausdruck der Seele, etwas, das man weder erzwingen kann noch darf«³⁹, so wenig wie die Gottesliebe. Obwohl Hamdi Bey zeitlebens ein mehr oder weniger orthodoxer Muslim gewesen ist, scheint er am Ende »einen Ausweg aus der Orthodoxie gesucht«, sich in Wien sogar mit der Schreibkunst der Derwische beschäftigt und sich damit dem sufischen Lager angenähert zu haben:

37 Ebd., S. 208.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 325.

»Irgendwann muss mein Vater begriffen haben, dass Kunst nicht als andauernde Wiederholung überleben kann, dass nicht einmal die Kalligraphie diese Art von Erstarrung aushält.«⁴⁰

erzählt Samiha.

»Es muss ihn in einen Konflikt mit seiner Arbeitsauffassung, in der Demut vor den alten Meistern eine große Rolle spielte, aber auch mit seiner Frömmigkeit gestürzt haben (...) Er hätte von der politischen Wende in der Türkei profitieren können, aber er wollte es nicht. Er hasste all das äußerlich Festgelegte, gerade weil er den verborgenen Sinn zu kennen glaubte. Sie werden es noch soweit bringen, sagte er, dass sie uns allen die Wege der Gottesliebe versperren. Wie sie das in anderen Ländern schon getan haben. Unter Zwang lesen die Leute den Koran nicht mehr, sie tragen ihn nur noch spazieren. Was ist das für eine Religion, wenn die Menschen sich Gottes Gerechtigkeit anmaßen und über Leben und Tod entscheiden?«⁴¹

Seinen Schülern sucht er in erster Linie »den Respekt vor den Engeln des Schreibens« beizubringen, »die sich in keine fugenlos verschweißte Tradition sperren lassen. Engel wollen fliegen«, berichtet Samiha.

»Und sie schaffen die Schönheit neu mit jedem einzelnen Buchstaben, den sie verändern, aus dessen Form sie immer wieder Verbindungsmöglichkeiten ableiten, um Wörter zu schreiben, die so noch nie geschrieben wurden.«⁴²

Dank des politisierten Islam stehe die Kalligraphie in der Türkei wieder hoch im Kurs, es würden so viele Moscheen gebaut und mit Schriftbändern geschmückt, dass Hamdi Beys ehemalige Schüler gut davon leben könnten: »Gerade die, die die Kalligraphie jetzt zu fördern vorgeben, werden ihre Engel vertreiben«, verwehrt sich ihr Lehrer gegen jedwede Instrumentalisierung des Religiösen wie des Ästhetischen, gerade darum ist er nach Wien weggezogen.

»Indem sie programmatisch von ihr immer wieder die Reproduktion dessen verlangen, was sich einmal aus der Frömmigkeit der Seelen gebildet hat. Jetzt sollen Plakate eines neuen Machtwillens damit verziert werden. So wird die Tradition zum politischen Vehikel. Das hält kein Engel aus.«⁴³

40 Ebd., S. 322.

41 Ebd., S. 323; 325f.

42 Ebd., S. 327, das folgende Zitat S. 326.

43 Ebd., S. 326f.

Die Kaaba des Herzens

Hikmets Bruder Abdal, der Kopf und Augenbrauen rasiert hat wie die wandernden Derwische im Mittelalter, und redet, »als sei Gott sein Freund und er müsse nur mit den Fingern schnippen, um sich bei ihm Gehör zu verschaffen⁴⁴«, erschließt Anna schließlich die titelgebende *>Schrift des Freundes<*: Stößt dieser »Narr Gottes«⁴⁵ doch in Samihas Kalligrafie-Buch auf das Bild eines Löwen mit dem Gesicht eines Menschen, dargestellt mit den arabischen Buchstaben des Namens Alis.⁴⁶ Voller Bewunderung fährt er mit dem Finger die Schriftzeichen nach: Es ist das Bild Alis, des »Löwen Gottes«⁴⁷, den die Aleviten als Erscheinung Gottes im Menschen besonders verehren:

»Wenn die Menschen unterdrückt wurden, haben sie Ali zu ihrem Freund gemacht. Und er kommt sie besuchen in Gestalt ihres Gastfreundes«⁴⁸,

führt Abdal Anna ins *Zentrum mystisch-alevitischer Frömmigkeit*. Sufis verstehen sich generell als *>Freunde Gottes<* (Sure 10,62). Charakteristisch für die Aleviten ist die Ausrichtung auf Allah, Muhammad und Ali. Nicht von ungefähr ergänzen sie das islamische Gottesbekenntnis, die Shahada, durch den Zusatz *>und Ali ist sein Freund.<* »Wenn Ali Ihr Freund ist, verwandelt er sich in Sie und Sie sich in ihn«, erläutert Abdal Anna die mystische Erfahrung göttlicher Gegenwart.

»Wenn Sie ihn kommen spüren, spüren Sie gleichzeitig, wie Sie er werden. Sein Gesicht spiegelt Gott, und Sie spiegeln sein Gesicht. Sie brauchen keine Moschee, um mit ihm zu reden, Sie sollen ihm nur die Tür öffnen. Sie haben auch keine Pilgerfahrt nach Mekka nötig, denn Ihr Herz ist die Kaaba, und wenn es das nicht ist, werden Sie auch in Mekka keine Kaaba finden. Sie müssen auch nicht fasten, um sich zu reinigen. Ihre Gedanken zeigen Ihnen, wie rein Sie wirklich sind.«⁴⁹

»Und wie kommt man zu ihm?«, fragt ihn Anna. »Man muss Sehnsucht haben«, antwortet ihr Abdal,

44 Ebd., S. 97.

45 Ebd., S. 216.

46 Illustrationsbeispiele in: *John Kingsley Birge: The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965, S. 236f. (Abbildung Nr. 11 und Nr. 14).

47 *Barbara Frischmuth: Die Schrift des Freundes*, S. 293.

48 Ebd., S. 286.

49 Ebd.

»man muss so große Sehnsucht haben, dass Ali nicht widerstehen kann. Dann besucht er einen. Seine Seele wandert durch viele Körper, aber aus seinem Gesicht schaut immer Gott, der sich im Vollkommenen Menschen spiegelt.«⁵⁰

Gerade diese atmosphärisch dichte Dialogszene am nächtlichen Donaukanal belegt eindrücklich, wie die literarisch »vermittelte« Begegnung mit der mystischen Spiritualität der Aleviten deren Herausforderung existenziell konkret und lebendig werden lässt, ohne nicht vorgebildete Leser mit komplexem religionskundlichen Hintergrundwissen zu erschlagen. Die von vielen mystischen Denkern des Islam vertretene Vorstellung vom »vollkommenen Menschen« steht für das höchste Maß an göttlicher Entsprechung, das der Mensch auf dem Weg zur alles umfassenden Einheit mit Gott erreichen kann. In vielen der weisheitlichen Sprüche, die im Alevitentum zitiert werden, ist davon die Rede, wie dieser Weg zur immer größeren Vollkommenheit zu begehen ist: »Wer sein Innerstes kennt, kennt auch Gott.«, »Nur wer Gott im Menschen und den Menschen in Gott erblickt, ist der Freund der Wahrheit.« Häufig führen Aleviten dabei den Hadschi Bektaş zugeschriebenen Aphorismus an, der die Bedeutung von Koran, Sunna und Scharia unüberhörbar relativiert: »Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch.«⁵¹

Hier liegt denn auch der spirituelle Grund für die *humanistische Menschenliebe und religiöse Toleranz* des Alevismus, die Barbara Frischmuth in ihrem Buch eindringlich zum Leuchten bringt. »Der Mensch ist die Kaaba«: In dieser Überzeugung liegen Menschenwürde, Menschenrechte und Geschlechtergerechtigkeit im Zeichen spezifisch muslimischer Religiosität begründet. Manifestiert sich Gott doch nach alevitischer Auffassung in jedem Menschen,

»ganz gleich, welchen Geschlechts, welcher ethnischen Zugehörigkeit oder welch sozialen Standes der Mensch ist. Der Mensch ist von göttlicher Natur, und als solchem gebührt ihm Respekt. Der Dienst am Mitmenschen zählt für die Aleviten als Dienst an Gott«⁵²,

verifiziert Anna später Abdals Worte in einer Aleviten-Broschüre der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Die religiös-spirituelle Quintessenz des Romans verdichtet ein Gedicht von *Imaddudin Nesimi*, dem bereits erwähnten großen türkischen Volks- und Sufi-Dichter, der 1405 in Aleppo als Ketzer grausam hingerichtet wurde und von den Aleviten als Heiliger verehrt wird. Die österreichische Orientalistin

50 Ebd., S. 287.

51 Zitiert bei *Markus Dressler*: Die alevitische Religion, S. 106.

52 *Barbara Frischmuth*: Die Schrift des Freundes, S. 302.

hat es während der Arbeit an der »Schrift des Freundes« selbst ins Deutsche übertragen. Geradezu enthusiastisch beschreibt Nesimi den Weg des Menschen zu Gott als Reise in den innersten Herzenskern, wo der göttliche Geliebte, der mystische Freund zu finden ist. Eindringlich führt dieser poetische Text sowohl die für den Sufismus charakteristische Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Religionen als auch die mystische Verinnerlichung des Islam und seiner Pflichten vor Augen. Enthüllt sich doch Gottes höchste Offenbarung im Antlitz des Menschen, das so der Koran par excellence wird:

Die ihren Durst an der Quelle des Einsseins stillen
Sind zufrieden, es dürstet nach anderem Wein sie nicht mehr
Die auf das Geheimnis der Wahrheit im eignen Herzen zielen
Finden den Geliebten, sie benötigen keine Gebetsnische mehr

Auf diesem Weg ist der Geliebte gefragt, nicht die sonst noch leben
Wer die Kaaba des Herzens erkennt, wird diese Richtung wählen
Darum wollen den Gebetsteppich wir vor dem Menschen auslegen
Für keinen anderen Glauben bedarf es dann guter Werke mehr

Klug ist, wer aus heiligen Schriften Lehren zieht
Wer Thora und Bibel auswendig buchstabiert
Wir lesen den Koran aus des Menschen Angesicht
Eines anderen Korans bedarf es so nicht mehr⁵³

Blick über den Kulturzaun

Die besonderen interreligiösen Lernchancen von Frischmuths Erzählwerk, für das sie 2005 den »Ehrenpreis des österreichischen Buchhandels für Toleranz in Denken und Handeln« erhielt, da es »das sensible Verhältnis von westlicher und islamischer Welt, von europäischem Selbstverständnis und orientalischer Kultur« erkundet und »für ein verständnisvolles Umgehen und Lernen voneinander« eintritt, lassen sich in vier Punkten verdichten:

- Der Mehrwert von Kunst und Literatur besteht für die österreichische Autorin in
»einer subversiven Invasion der Köpfe, in denen plötzlich andere Stimmen laut werden als die, die immer schon darin das Sagen hatten.«⁵⁴

53 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlen*, S. 81.

54 *Ebd.*, S. 135.

Ihre persönliche Präferenz wie ihre literarisch mehrperspektivische Annäherung an die gelebte Religiosität türkischstämmiger Aleviten lassen interessierten Leserinnen und Lesern diesen mystischen Zweig des Islam zur lebendigen Realität werden. Neben der sinnlich-ästhetischen Dimension seiner religiösen Poesie und Kalligrafie präsentiert sie mit diesen Zuwanderern aus der Türkei eine aufgeklärt-fortschrittliche, friedliebend-tolerante Spielart heutigen Muslimseins inmitten Europas. Hinsichtlich der interreligiösen Gesichtsfelderweiterung in Sachen Islam ist »Die Schrift des Freundes« eines der spärlichen Schlüsselwerke der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.

- »Die Wahrheit, die erzählt wird, ist eine Wahrheit, und niemand fühlt sich genötigt, sie als die einzige oder die ganze zu nehmen«⁵⁵: Dabei macht Frischmuth offen transparent, dass ihr Zugang *selektiv* ist, lediglich *einen* Ausschnitt der unbekanntenen Vielfalt des Islam vermittelt, ja, dass selbst die islamische Mystik nicht den muslimischen Mainstream darstellt. Nicht von ungefähr wurden Sufis wie Nesimi oder Al-Hallaj (der Fall dieses bis heute umstrittenen »Märtyrers der mystischen Gottesliebe« wird in »Vergiss Ägypten« eingehend erinnert⁵⁶) gerade wegen ihrer von Frischmuth bewunderten mystisch-undogmatischen Annäherung an das Göttliche verketzert! Wie die Aleviten einzuschätzen sind, ist nicht nur unter Sunniten und Schiiten, sondern auch religionswissenschaftlich strittig.⁵⁷ Sind sie eine muslimische Splittergruppe (wie die Ahmadiyya), eine Sondergruppe, die nur wenig mit dem Islam zu tun hat (wie die Alawiten/Nusairier im syrisch-libanesischen Raum), oder eine eigenständige Religionsgemeinschaft? Vor allem jene Aleviten, die sich in Westeuropa organisiert haben, betrachten sich heute als dem Islam zugehörig.
- »Was Literatur im besten Sinne stiftet, ist Hinwendung«⁵⁸: Literatur erschließt einen tieferen Zugang als dies durch jegliche objektiv vermittelte Informationen *über* möglich wäre. Wo Frischmuth nicht direkt gläubige Musliminnen zu Wort kommen lässt (wie Mumia Andrea Narbi in »Vergiss Ägypten« oder Nilüfer in »Der Sommer, in dem Anna verschwunden war«), wählt sie meist eine nichtmuslimische Protagonistin, die stellvertre-

55 *Barbara Frischmuth*: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden, Berlin 1999, S. 63.

56 *Barbara Frischmuth*: Vergiss Ägypten, S. 208f. Vgl. *Fariduddin Attar*: Muslimische Heilige und Mystiker. Ihr Leben, ihre Taten, ihr Geist, München 2002, S. 262–271.

57 Vgl. *Der Islam*. Erschlossen und kommentiert von *Peter Heine*, Düsseldorf 2007, S. 234f.; *Ursula Spuler-Stegemann*: Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander? Freiburg 1998, S. 51–56.

58 *Barbara Frischmuth*: Das Heimliche und das Unheimliche, S. 63.

tend für eine mehrheitlich nichtmuslimische Leserschaft in Kontakt zu Anhängern des Islam gerät. Ein absichtsvoll breit gefächertes Spektrum muslimischer Spiritualität erschließt die *komplexe innere Pluralität des Gegenwartsislam*. Als Lesende erhalten wir Einblick in aktuelle politisch-religiöse Auseinandersetzungen verschiedener, zum Teil miteinander rivalisierender Glaubensrichtungen in der Türkei wie in der westeuropäischen Diaspora. Erkenntnistiftende »verschobene Blick- bzw. Sichtwinkel«⁵⁹ vermittelt Frischmuths Erzählwerk nicht zuletzt dadurch, dass die Autorin mit Verve Spielarten muslimischer Frauenemanzipation, religions- und kulturverschiedene Paar- und Familienkonstellationen sowie Berührungen zwischen islamischer und christlicher Mystik thematisiert.

- »Wir können mit dem Finger Löcher in die bereits errichtete Mauer bohren, Löcher, die zumindest den Blick freigeben, den Blick auf die anderen, und somit auch den Blick auf uns.«⁶⁰

Wie keine andere deutschsprachige Gegenwartsautorin reflektiert Frischmuth immer wieder selbstkritisch die *Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Schreibens und Verstehens*. Als Schriftstellerin wie als Orientalistin betont sie: Ein Aufgehen des Eigenen im Anderen ist unmöglich. Bei aller Faszination, Einfühlung und Anverwandlung, kann das Fremde, wie alles Wirkliche, in seiner Vielschichtigkeit nie ganz erfasst werden. Gerade darum sieht sie Grund zur Mahnung,

»dass wir die Zeichen des Fremden viel zu pauschal als das, was sie zu sein scheinen, abhaken, anstatt sie als Aufforderung zur Aufmerksamkeit zu begreifen.«⁶¹

59 Vgl. *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlen*, S. 135.

60 *Barbara Frischmuth: Das Heimliche und das Unheimliche*, S. 76.

61 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlen*, S. 21.

»Renitente Gebete« als Fortschreibung muslimischer Mystik – SAID

1965 kommt der gerade 17-Jährige als Student nach München. Aufgewachsen ist er in Persien, mitten im Iran, in der Hauptstadt Teheran. Ein Muslim? Ja und nein: »ich persönlich habe diese religion nie praktiziert«¹ schreibt er 2005 – wie fast durchgängig stets in seinen Werken als Kennzeichnung dichterischer Sprache in durchgängiger Kleinschreibung – in dem autobiografischen Essayband »Ich und der Islam«. Gleichwohl ist ihm klar: »vom sozialen umfeld her bin ich ein muslim. denn meine kindheit fand in einem islamischen land statt.« Und er konkretisiert:

»ich bin in einer liberalen familie aufgewachsen. mein vater übte keine religion aus und zwang mich auch zu keiner. meine großmutter war stockreligiös. Während meine cousine, die mit uns lebte, mit sehr kurzen röcken zur universität ging.«²

»... soziologisch bin ich muslim ...«

Als einziges Kind seines Vaters, eines Offiziers, lernt der mutterlos aufwachsende Junge Religion zunächst im Plural kennen: »in der schule saßen wir nebeneinander, armenier, bahai'i, zaratustrianer, aramäer, chaldäer, juden, kurdern, luren. ich habe den iran dieses nebeneinandens geliebt.«³ SAIDs Resümee seiner Herkunft: »durch meine familie hatte ich eine ungezwungene haltung zu religionen, dennoch, soziologisch bin ich muslim.«⁴

Kaum ist SAID (*1947) – so der selbstgewählte arabische Name, der »Glückliche« – in Deutschland angekommen, nimmt das Regime des 1953 an die Macht gekommenen Schahs mehr und mehr die Züge einer brutalen und rücksichtslosen Diktatur an. In der diktatorischen Todesmaschinerie werden Freunde und Verwandte SAIDs verhaftet, gefoltert, ermordet. An eine Rückkehr des politisch aktiven jungen Mannes – seit 1973 Generalsekretär der CISNU (Conföderation iranischer Studenten National Union) – ist nicht zu denken. Aus dem Auslandsstudium ist ein Asyl, dann ein Exil geworden. Vierzehn Jahre wird er sein Heimatland nicht mehr betreten. Erst 1979, nach dem Sturz des Schahs und seines Regimes, fliegt er wieder nach Teheran – zu-

1 SAID: Ich und der Islam, München 2005, S. 8.

2 Ebd., S. 9.

3 SAID: In Deutschland leben. Ein Gespräch mit Wieland Freund, München 2004, S. 15.

4 SAID: Ich und der Islam, S. 9.

sammen mit der Schriftstellerin *Luise Rinser* (1911–2002), die ein Buch über die neue politische Situation und eine neue Wahrnehmung des Islam vorbereitet.

Alles ist anders geworden. Die Mullahs unter der Führung von Ayatollah Khomeini haben die Macht übernommen. Ein Neuanfang? Eine neue Chance zur Heimkehr für all die vom Schah und seinem Terrorregime Vertriebenen und Geflohenen? SAID bleibt nur sieben Wochen. Er sei »sehr niedergeschlagen« schreibt Luise Rinser, habe er doch sofort erkannt: »Die Götter wechseln jäh.«⁵ »Die Machthaber wechseln; der Terror bleibt«⁶, notiert er selbst in seinem Tagebuch. Später wird ihm klar: »damals sind wir, alle schah-gegner, nach hause gefahren – mit offenen herzen und einem verschleierten blick, schutzlos und verblendet.«⁷

Schnell wird ihm bewusst, dass sich hier eine ähnliche, wenn nicht noch größere Schreckensherrschaft anbahnt. Er kehrt nach Deutschland zurück, ein zweites Mal exiliert. Hier, in München, lebt er bis heute, hat die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen, schreibt auf Deutsch. »So suchte ich Zuflucht bei der deutschen Sprache«, formuliert SAID in einem frühen Text aus dem Jahr 1986, »und sie nahm den Flüchtling auf, so gastlich sie konnte.«⁸ Wie schwer ein Leben und Schreiben zwischen zwei Welten und Sprachen bleibt, wird immer wieder benannt: »Wer zwischen zwei Sprachlüften leben muss, braucht zwei Lungen und zwei Herzen«⁹, bekennt er in einem Gespräch mit *Gino Chiellino*. Gewiss, Goethe zu zitieren ist leicht, führt SAID in seiner Rede »Brief an Europa« auf dem X. Kongress Europäischer Schriftsteller in Regensburg im Sommer 1991 an, um dessen klassischen Doppelvers in Erinnerung zu rufen: »Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Okzident!« – als löse das schon die Probleme von Konvivenz, Religionspolitik und individueller Identität! SAID kommentiert: »Diesem Satz Goethes / fügt der ostwestliche Flüchtling seinen profanen hinzu: / Das Niemandland dazwischen / ist unseres.«¹⁰

SAIDs Texte stammen aus diesem *Niemandland zwischen Orient und Okzident*, sie sind heimatlos, zerrissen, gerade so brückenbauend. Er engagiert sich im Writers in Prison-Committee, ist Mitglied des Verbands der Deutschen

5 *Luise Rinser*: Khomeini und der islamische Gottesstaat. Eine große Idee. Ein großer Irrtum?, Percha 1979, S. 15.

6 *SAID*: Der lange Arm der Mullahs. Notizen aus meinem Exil, München 1995, S. 13.

7 *SAID*: Landschaften einer fernen Mutter, München 2001, S. 10.

8 *SAID*: Ich und der Schah / Die Beichte des Ayatollah, Hamburg 1987, S. 11f.

9 *SAID*: Wo ich sterbe ist meine Fremde. Exil und Liebe. Gedichte und ein Gespräch mit Gino Chiellino, München 1987, S. 118.

10 *SAID*: Der lange Arm der Mullahs, S. 124.

Schriftsteller und des – einige Zeit (2000–2002) von ihm geleiteten – PEN-Zentrums der Bundesrepublik Deutschland. Als Hörspielautor¹¹, Essayist, Erzähler und Lyriker gehört er seit Jahrzehnten zu den prägenden, vielfach preisgekrönten¹² literarischen Gestalten der deutschsprachigen Literatur.¹³

Schreiben für Toleranz und Versöhnung

Von Liebe ist im Werk SAIDs zu lesen, von Politik, von Exil, vom Einsatz für sein Volk und Land und gegen die Diktaturen¹⁴, vom Anprangern der Missstände im Iran, vom Leben als Migrant in Deutschland, immer wieder auch von Religion. SAID gehört zu den wichtigsten Essayisten, die den Islam in den deutschsprachigen Diskurs einspielen. »aber gibt es denn überhaupt *einen* islam«¹⁵, fragt er programmatisch – um anzuschreiben gegen zwei Verzerrungen: gegen die Politisierung des Islam durch fundamentalistische Mullahs und ihre radikalisierten Anhänger auf der einen Seite, aber auch gegen jegliche pauschale Verurteilung der Religion durch westliche Feindbildhysterien auf der anderen Seite. »das kind betrat schon immer gerne die moscheen«, schreibt er stilisiert im Rückblick über sich selbst. »sie rochen – damals – nach brüderlichkeit und rosenwasser.« Diese Seite des Islam bleibt gültig, genauso jedoch das Gegenbild. SAID fährt fort: »bis die mullahs an die macht kamen und auch meine freunde massakriert haben. seither riechen moscheen nach blut, schweiß und folter.«¹⁶

Kann es eine Versöhnung unter den Religionen geben? SAID bleibt beharrlich optimistisch: Dass die »aufklärung keine antwort auf alle fragen«¹⁷ sein kann, steht für ihn fest. Auch wenn er selbst Religion nicht praktiziert, weiß er doch um den unverzichtbaren Wert und Sinn von Religion: Im dialogischen Gespräch wird ihm im Blick auf einen Rabbiner klar, »dass alle religionen nur einem gott dienen, oder vielmehr einer vorstellung von gott, um so

11 1987 erschienen die beiden politischen Hörspiele: *Ich und der Schah*; *Die Beichte des Ayatollah*.

12 Unter anderem: Literaturpreis der Stadt München (1986); Hermann-Kesten-Medaille des PEN-Zentrums Deutschland (1997); Adelbert-von-Chamisso-Preis (2002); Goethe-Medaille (2006).

13 Grundinformationen zu Autor und Werk: *Ewout van der Knaap*: SAID, in: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*.

14 Vgl. *Wer hat Angst vor Ahmadinedschad? Offener Brief an den Präsidenten der Islamischen Republik Iran*, in: *DIE ZEIT* vom 23. September 2010.

15 *SAID*: *Ich und der Islam*, S. 11.

16 *Ebd.*, S. 10.

17 *Ebd.*, S. 24.

den menschen ein trost zu sein«¹⁸. »religiosität ist eine ergriffenheit«¹⁹, schreibt er.

»sie hat kaum etwas zu tun mit einem gebetbuch oder einem heiligen krieg. sie kann nur erhaben sein – jenseits von rechthaberei und sich bekämpfenden institutionen – und voll respekt für die gefühle anderer.«²⁰

Religion ist für ihn aber mehr als das, nämlich auch ein »kulturbegriff«²¹. In einem Gespräch mit *Hans Maier* aus dem Jahr 2004 beschreibt er sein eigenes kulturell-religiöses Erbe. Im Blick auf den Islam stellt er klar: »ich will (...) diesem islam gar nicht entgangen sein«. Und ähnlich im Blick auf das christliche Erbe: »ich will auch das christentum, mit dem ich heute hier in deutschland konfrontiert bin, gar nicht für mich abgelegt haben«²². Diese kulturell-religiösen Erbspuren sind ihm kostbar und wertvoll, »ohne dass ich eine religion ausübe und ohne dass ich in eine kirche oder moschee gehe«²³.

Seitenblicke auf Judentum und Christentum

Das Judentum, das er aus früher Kindheit gut kennt – der Hausarzt »doktor baruch«²⁴ war Jude – bleibt ihm nah. »Wir alle / sind / Ewige Juden«²⁵, schreibt er in Anspielung auf das gemeinsame Exilierungsschicksal in einem frühen Gedicht an die jüdische Freundin Lola Jakobowsky Horowitz. Noch 2009 veröffentlicht SAID ein (wohlweislich nicht »jüdisch-muslimisch« genanntes!) »israelisch-iranisches Poetengespräch«²⁶ mit dem jüdischen Dichter *Ascher Reich*.

Im Blick auf das Christentum werden vor allem die großen kulturellen Er rungenschaften aufgerufen: Die Musik Bachs, die Dichtungen Goethes, all das gehört zum geistigen Besitz SAIDs. Direkte Äußerungen über die Religion Christentum selbst sind selten. 2010 erschien ein ungewöhnliches Jesusgedicht, »golgatha«, das die Karfreitagsereignisse anders enden lässt als aus der Bibel bekannt. Auch hier führt der Weg Jesu »die via dolorosa hinauf«, am Ende steht jedoch – analog zum Koran, wenn auch hier in anderer Intention

18 Ebd., S. 21.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 41.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 42.

24 *SAID: In Deutschland leben*, S. 16.

25 *SAID: Wo ich sterbe ist meine Fremde*, S. 96.

26 *Ascher Reich/SAID: Das Haus, das uns bewohnt. Ein israelisch-iranisches Poetengespräch*, Tübingen 2009.

und Ausmalung – eine Absage an den Tod am Kreuz, vielmehr sei Jesus nicht gestorben:

»seither / geht er im lande umher / nackt und barfuß / mit seinen kleidern in der hand / auf der suche nach einer bleibe.«²⁷

Im gleichen Jahr publizierte SAID eine scharfzüngige apokalyptische Mahnrede »ich, jesus von nazareth«, in der er Jesus zum Sprachrohr seiner friedens- und gerechtigkeitspolitischen Überzeugungen macht. »ihr werdet das fürchten lernen, wenn ich auferstehe«²⁸, lässt er »Jesus« sagen. Und schildert ihn, präsentiert in der ersten Person Singular, wie folgt: »war nie könig über ein volk; weil ich nie herrschen wollte«; zog er es doch vor »ein barfüßiger jude zu bleiben, der umherzieht und von liebe erzählt.«²⁹ Die Kirche?

»ich erreiche euch auch so. dann schaffe ich die raster ab: eure kardinäle, bischöfe, priester und sonstige mitesser an keiner seele.«³⁰

Sein Selbstverständnis? Er sei der »apostel der gerechtigkeit, hier und jetzt«. »kein gottessohn. ihr habt mich auf dieses podest gehoben, um mich meiner subversiven kraft zu berauben.«³¹ »ich bin ein einfacher brandstifter wie judas.«³² Und bald, am Tag seiner Widerkunft, werde alles anders: ein »leben ohne angst; fortan gibt es keine sünde mehr und keine erbsünde.«³³

»ich lasse mich auch nicht von gott täuschen. Denn ich begehre nichts – nicht einmal seine liebe. (...) ich rufe nur meine liebe in die welt hinaus, bis sie zum aufruhr wird und euch erfasst.«³⁴

Eine eigentümliche Rede lässt SAID diesen Jesus halten, eine Absage an alle Vergöttlichung, eine Zuspitzung hin zu einem unbequem-rebellischen Mahnruf zugunsten von Liebe und Gerechtigkeit. Gewiss, so kommentiert er seinen in der Zeitschrift *Publik-Forum* abgedruckten Text, »ich kreierte einen Jesus von Nazareth, der mir zu Hilfe eilt«. Offen gesteht er ein: den »gibt es heute nicht«. Und trotzdem sei es sinnvoll und legitim, sich »an diese Chimäre zu halten«. Lieber ein solcher »Gewittertragender. Er bringt das Gewitter mit«,

27 SAID: Ruf zurück die Vögel. Neue Gedichte, München 2010, S. 38.

28 SAID: Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen, München 2010, S. 57.

29 Ebd., S. 57.

30 Ebd., S. 60.

31 Ebd., S. 64f.

32 Ebd., S. 66.

33 Ebd., S. 67.

34 Ebd., S. 72.

als die »Aspirin-Funktion«³⁵ der sich auf ihn berufenden Kirchen, so das Plädoyer SAIDs.

Ein agnostischer Suchender und Beter

Und SAIDs eigene Religiosität? Ist sie wirklich schon mit der Aussage, er habe eine »freie Haltung zu Religionen«³⁶, umfassend beschrieben? Ist die Selbstaussage aus den »Landschaften einer fernen Mutter« (2001) schon das ganze Bild: »ich. allein. ohne Partei, ohne ein klar umrissenes credo.«³⁷ So findet sich fast trotzig die *Vision einer humanisierenden Kraft des Islam*. In einem Brief an den Dichterkollegen Adonis aus dem Jahr 2003 schreibt SAID: »der Islam mag die Kraft und die Pflicht haben, den Menschen eine Würde zu verleihen, Wärme und Trost zu spenden.«³⁸

Neben Aussagen der Absage an jegliche persönlich praktizierte Religion – immer wieder verbunden mit der vehementen Betonung, sich nie einem offiziellen Religionsvertreter untergeordnet zu haben – treten Aussagen des Offenhaltens oder der Suche. »gesucht habe« er »die Götter«, »selbst in den heiligen Büchern und allen Behausungen«, schreibt er in der kleinen, stark stilisierten Prosaskizze »Pilgrim und Bürger«³⁹. Nur noch »Schritte« könne er nach all den Erfahrungen mit religiösen Diktaturen gehen, und diese »tragen ihn fort, von fest gefügten Göttern mit leicht stillbaren Gelüsten.« »begreifen will er sie mit den Händen« und »in seinen Reintönen gebeten berührt er zwar die Einheit zwischen dem Menschen und den Göttern, doch lässt er sich davon nicht täuschen«. »er will das Schlummernde berühren, er will den Aufruhr – ohne das Geheimnis der Liebe preiszugeben.«⁴⁰ Keine Festlegung, kein Bekenntnis, aber auch keine Absage: noch immer sucht der »Agnostiker« und zuweilen schickt er »ein Gebet gen Himmel: Herr, zeig mir die Dinge, wie sie wirklich sind.«⁴¹

Ihm gehe es um »eine religiöse Musikalität«, schreibt SAID in einem 2011 erschienenen Beitrag, schließlich habe der Mensch diese »Musikalität, die Regung in sich«⁴². In einem anderen stark stilisierten Text, überschrieben mit dem Titel »ein Kind auf der Suche nach Europa«, wagt SAID über das porträtierte, mit ihm nicht einfach identische Kind eine andere Aussage. Es

35 Matthias Morgenroth: Rebellion pur. Der deutsch-iranische Dichter SAID über Jesus von Nazareth, in: Publik-Forum Nr. 1 (2011), S. 54f.

36 SAID: Das Niemandsland ist unseres, S. 7.

37 SAID: Landschaften einer fernen Mutter, S. 12.

38 SAID: Ich und der Islam, S. 164.

39 SAID: Das Niemandsland ist unseres, S. 7.

40 Ebd., S. 8f.

41 Ebd., S. 10f.

42 SAID: Rebellion pur, S. 55.

habe »nun sein licht« gefunden, »sein eigenes« und »wolle dieses mal, dieses licht, nicht verlieren«, das »nun mehr seit mehr als drei jahrzehnten«⁴³ seinen Weg begleite. Das Kind könne trotz aller Negativerfahrungen »den kreis seiner religiosität nicht verlassen«, auch wenn es niemals »einem der gottesverwalter gefront«⁴⁴ habe. Er ist sich bewusst, dass »die laute der kindheit« eine »geborgenheit bieten«, die »für spätere jahre entscheidend sein wird.«⁴⁵ Fast schon unwillig berichtet SAID von der immer wieder an ihn gerichteten Frage: »glauben sie an einen gott?« und seine Antwort: »ja, aber ich weiß nicht, wie er heißt und wo er wohnt.«⁴⁶ Festlegen lässt er sich nicht. Mehr als vorsichtige Formulierungen im Blick auf eine Affirmation, die bewusst nicht konkreter gefasst wird, finden sich bei ihm nicht. Folglich sollte man ihn auch nicht übergriffig religiös vereinnahmen.

Aber ist – nach seinen Erfahrungen – gerade der Islam fähig, friedlich und dialogisch das Leben der Menschen individuell, sozial und politisch zu fördern? »ist der islam dialogfähig?«, fragt er selbst. Antwort: »der islam ja, aber nicht die regierungen.«⁴⁷ Deshalb bedarf es SAID zufolge einer doppelten Anstrengung für Ost und West: »der gegenwärtige dialog zwischen dem westen und dem islam erinnert an ein gespräch zwischen einem tauben und einem blinden. der eine raub, weil saturiert; der andere blind, weil er nur auf sich schaut.«⁴⁸ Trotz allem hofft er noch immer auf die Chancen eines Dialogs, weiß aber auch: »voraussetzung für einen dialog ist, dass man schwäche zeigt. die eigene.«⁴⁹

Die literarisch stärksten Texte SAIDs sind ohne Frage seine Gedichte. »Liebesgedichte« hieß seine erste Publikation aus dem Jahr 1981. »Wo ich sterbe ist meine Fremde« folgte 1983, »Dann schreie ich bis Stille ist« 1990. In »Sei Nacht zu mir« kehrt er 1998 zu Liebesgedichten zurück, der ähnlich konzipierte Band »Außenhaut Binnenträume« folgte im Jahr 2002. 2010 erschien die Gedichtsammlung »Ruf zurück die Vögel«, in dem neben anderen das folgende poetologische Gedicht⁵⁰ zu finden ist.

das gedicht

ein bedürfnis nach einem ort

43 SAID: Das Niemandsland ist unseres, S. 93.

44 Ebd., S. 94.

45 Ebd., S. 20.

46 SAID: Der Engel und die Taube. Erzählungen, München 2008, S. 14.

47 SAID: Ich und der Islam, S. 25.

48 Ebd., S. 26.

49 SAID: Das Niemandsland ist unseres, S. 104.

50 SAID: Ruf zurück die Vögel, S. 84.

stumme landschaft der zeit
ein nötiger zwischenraum
ohne abwort gottes

Deutlich wird, wie sehr für SAID das Gedicht einer Sprache der Sehnsucht entstammt, eine Atempause ermöglicht und als Unterbrechung dient. Ort, Raum und Zeit bleiben schwebend, unbestimmt, auch nicht durch Worte Gottes festgelegt. »das gedicht versteht sich als der übergang zwischen ahnung und wahrheit«, schreibt SAID in einer poetologischen Rede:

»der dichter bedient sich des scheins, um einer künftigen wahrheit zu dienen. die poesie ahnt, dass sich wahrheit und logik nicht gleichzeitig erreichen lassen. mit anderen worten: die wahrheit lässt sich nur poetisch formulieren.«⁵¹

Dieser Haltung entspringen jene Texte, mit denen SAID im deutschsprachigen Raum am meisten Aufmerksamkeit gefunden hat. »Etwas Glasklares« haben die kurzen lyrischen Texte SAIDs, schreibt ein Kritiker, »etwas Staub- und Schmutzabweisendes, schlechte Ablagerungen Verbietendes.«⁵²

Psalmen als poetisch-religiöse Suchtexte

Mehrfach findet sich im Werk SAIDs die Trias »geschrei, gebet, gedicht«. Befragt, wie diese drei Begriffe für ihn zusammenhängen, antwortete er:

»Für mich ist das eine Steigerung, aber es ist gleichzeitig ein Weg. Wenn ihm Unrecht geschieht, wenn ihm Leid zustößt, dann schreit der Mensch – und sucht Trost im Gebet. Wenn aber jemand, wie in meinem Fall, keinen Gott hat, zu dem er beten könnte, muss er einen Schritt weitergehen zum Gedicht. Denn das Gedicht hat auch die Aufgabe zu trösten.«⁵³

Und an anderer Stelle:

»zuweilen nutzt auch das geschrei nicht; dann mutiert es zum gedicht. fortan schreit es nicht mehr; es flüstert – ohne das beschwörende vibrato eingeübt zu haben.«⁵⁴

51 SAID in: *Georg Maria Roers* (Hrsg.): *Im Himmel der Blinden. Künstlerreden zum Aschermittwoch von 2004 bis 2010*, München 2010, S. 152.

52 *Iso Camartin*: *Nur nicht stehen bleiben*, in: *Schweizer Monatshefte* Nr. 12/01 (2005/2006), S. 45.

53 SAID in: *Georg Maria Roers* (Hrsg.): *Im Himmel der Blinden*, S. 152.

54 SAID: *Nachwort*, in: *Georg Maria Roers: Bildrauschen. Gedichte*, München 2008, S. 100–106, hier S. 100.

Von diesen Aussagen her erschließen sich Texte, die im Jahr 2007 für Aufsehen und Diskussionen sorgten. Es erschien ein für die deutschsprachige Leserschaft überraschender Gedichtband von SAID, doch nicht um Liebe oder Politik geht es hier in erster Linie, sondern um Religion. »Psalmen« nennt er seine 99 Gedichte, im Titel ein bewusster Bezug zu den alttestamentlichen Gebeten, in der Zahl eine Anspielung auf die vor allem im Islam bezugte Tradition der »99 schönen Namen Gottes«. »ich bitte dich oh herr / verrate mir alle deine Namen / auch den letzten / den verborgenen«⁵⁵, heißt es im allerersten Psalm, ein Motiv, das im drittletzten Psalm wieder aufgenommen wird: »verrate mir oh herr / deinen verborgenen namen.«⁵⁶ Der hundertste Name Gottes ist jener, den der Mensch nicht kennt und nicht kennen kann. Er bleibt unaussprechbar, ist er doch jener, den nur Gott selbst kennt. Dem Menschen bleibt der Zugang zu den immer wieder neu benannten und meditierten 99 Namen, näher wird er Gott nicht kommen. Die in dem Band »perlschnurgleich« aufgereihten Texte – entstanden eigener Aussage zufolge in einem Zeitraum von über elf Jahren⁵⁷ – versuchen auf sehr eigen geprägte Weise diese Namen Gedicht für Gedicht, Psalm für Psalm auszubuchstabieren. Der hundertste Gottesname bleibt auch SAID verborgen ...

Immer wieder haben Dichter der Moderne neue zeitgenössische Psalmen verfasst: von *Celan* bis *Bernhard*, von *Rilke* bis *Bachmann*, von *Brecht* bis hin zu *Cardenal* und vielen anderen. Ausgespannt zwischen den für die biblischen Psalmen konstitutiven Sprachmodi von Lob, Preis, Dank, Bitte und Klage haben all diese Psalmendichter ihren je eigenen Zugang gesucht. Doch nie so radikal wie hier. Nach nicht ironisch verfremdeten Aussagen von Lob (»siehe oh herr / ich singe kein lob auf dich«⁵⁸), Preis und Dank wird man lange suchen, dieser Duktus interessiert den Dichter nicht. Stattdessen findet man Bitt- und Klagetexte, für SAID sind die Psalmen jedoch vor allem eines: *Texte der Rückfrage an Gott* und der *Einforderung des Eingreifens Gottes*. In der christlichen Spiritualität hat sich erst in den letzten Jahren die vom Alten Testament angebotene Einsicht durchgesetzt, dass Klagen einer der Grundvollzüge einer lebendigen Gottesbeziehung sein kann. Aber »Einforderung«? Tatsächlich leben die biblischen Psalmen auch von diesem Sprachduktus: Gottes ausbleibende Hilfe wird nicht nur beklagt; Gottes wirksames Handeln wird nicht nur

55 SAID: *Psalmen*, München 2007, S. 7. Alle nichtmarkierten Zitate im folgenden Text stammen aus dieser Ausgabe.

56 Ebd., S. 103.

57 Vgl. SAID: »Ich fordere mehr von Gott«. Gespräch mit Claudia Mende, in: *PublikForum* (2008), S. 70–72, hier S. 70.

58 SAID: *Psalmen*, S. 10.

erfleht, erbeten und erhofft, sondern konkret eingefordert. Diese spirituelle Haltung ist im Christentum, geschweige denn im Islam bislang kaum entwickelt.

Auffällig im Blick auf SAIDs Texte: Literarische Psalmen hatten sich im 20. Jahrhundert immer weiter von einer direkten Gottesanrede entfernt. Ihr Bezug zur biblischen Urform musste über immer offenere Gattungsbestimmungen charakterisiert werden. Wo *Paul Konrad Kurz* – Herausgeber der zwei wichtigsten Anthologien von literarischen Psalmen in deutscher Sprache – noch 1978 selbstbewusst formulieren konnte: »Ein Psalm ist ein religiöses Gedicht in freien Rhythmen, das eine Anrufung Gottes enthält«⁵⁹, musste er knapp zwanzig Jahre später die Definition weiter fassen: »Der Psalm ist ein Gedicht in freien Rhythmen, das eine spirituelle Aussage, meist die Anrufung Gottes, spricht.«⁶⁰ Es entbehrt nicht einer ironischen Brisanz, dass »nun ausgerechnet ein deutschsprachiger Autor mit muslimischem Hintergrund die Psalmen zurückführt zu der in der neueren deutschen Literatur oft verlorengegangenen Gebetsform.«⁶¹

Gedichte in der Erblinie muslimischer Mystik

Überhaupt: Zwar sind die Psalmen als biblische Gebete im Islam durchaus bekannt, sie gehören aber kaum zu den spirituellen Grundtexten. In seinem Nachwort zu diesen 99 Gedichten fragt *Hans Maier* vorsichtig an: »Die Psalmen als Sprache der Juden und Christen – sind sie auch Sprache der Muslime?« Um selbst zu antworten: »Ganz offensichtlich nicht – oder sagen wir vorsichtiger: noch nicht.«⁶² Und später: »Gibt es etwas Ähnliches wie ›Psalmen Davids‹ im Koran? Man kann sich Auslegungen, die in diese Richtung gehen – einstweilen noch – kaum vorstellen.«⁶³ SAID selbst bestätigt diese Einschätzung: »Der Islam erkennt die Psalmen als Teil des heiligen Buches Bibel an, aber etwas Vergleichbares gibt es in der islamischen Tradition nicht.«

Warum nicht? Die »islamische Tradition erlaubt es nicht, mit Gott zu hadern, weswegen Mystiker auch heute im Iran scharf angegriffen werden«⁶⁴ – obwohl oder gerade weil derartige spirituelle Haltungen und Sprachformen in

59 *Paul K. Kurz* (Hrsg.): *Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 312.

60 *Paul K. Kurz* (Hrsg.): *Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts*, Zürich/Düsseldorf 1997, S. 270.

61 Vgl. *Irmgard Ackermann*: *Psalmendichtung aus der Außenperspektive*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), S. 185–196, hier S. 188.

62 *Hans Maier*: *Ein Nachwort*, in: *SAID: Psalmen*, S. 106–112, hier S. 108f.

63 *Ebd.*, S. 109.

64 *SAID*: »Ich fordere mehr von Gott«, S. 70.

der islamischen Mystik⁶⁵ durchaus verbreitet sind. SAID beruft sich denn auch selbst auf die große Tradition der persischen Mystik, eine Bewegung, die – seiner Charakterisierung zufolge – »ausgehend vom Islam den persönlichen Weg zu Gott und zu seiner Schönheit sucht«⁶⁶, eine Feststellung, die man auch auf sein eigenes Dichten übertragen kann. In dem Gespräch mit der Zeitschrift *Publik-Forum* führt SAID aus: »Die islamische Tradition erlaubt es nicht, mit Gott zu hadern. Mystiker sind libertäre Gestalten, sie sagen: Was zwischen mir und Gott passiert, das geht euch nichts an. Viele von ihnen waren großartige Lyriker.« Konsequenz:

»Der islamische Mystiker hadert genauso mit Gott wie der Psalmist und die christlichen Mystiker. Er sagt (...) Gott ist in mir – und die Moscheen interessieren mich nicht.«⁶⁷

Im Gefolge dieser von ihm selbst aufgerufenen Tradition kann man auch SAID als islamischen Mystiker verstehen.

SAID ist besonders tief geprägt vom persischen Dichter *Hafis* (circa 1310–1381), der zuvor schon Dichter wie *Goethe* und *Rückert* fasziniert und viele Menschen aller folgenden Jahrhunderte für die spirituelle Weite des Islam begeistert hat. »seit ich mich erinnern kann, war Hafis bei uns im Haus zugegen«⁶⁸, schreibt er. Mit 14 Jahren habe er zum ersten Mal das Grab des verehrten Dichters besucht, zusammen mit seinem Vater, der zur Verblüffung des Sohnes Stiefel und Strümpfe auszog, bevor er sich dem Grab näherte. »mein Sohn, man geht nicht zu Hafis, man pilgert dorthin«⁶⁹, habe er als Erklärung geäußert, eine Form der Ehrerbietung, die SAID bis heute bestimmt. SAIDs Deutung der Dichtungen des großen Vorbilds kann man erneut auf seine eigenen Texte beziehen: »der Islam ist »nur« sein Ausgangspunkt, die Poesie sein Pfad; das Ziel immer die Liebe.«⁷⁰

Wenn SAID also selbst Psalmen verfasst, in denen es etwa heißen kann »ich betrachte die Dinge / und deren leise fließendes Credo«⁷¹, dann sprengt er den Hauptstrom muslimischer Tradition auf. Er knüpft einerseits direkt an der jüdisch-christlichen Traditionslinie spirituell-poetischer Psalmdeutung an,

65 Vgl. dazu: *Navid Kermani*: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

66 SAID: *Das Niemandsland*, S. 19.

67 SAID: »Ich fordere mehr von Gott«, S. 70.

68 SAID: Hafis, du entschlüsselst alle Geheimnisse, in: *Das Niemandsland*, S. 23–56, hier S. 25.

69 SAID: *Poesie und Religion*, in: *Literatur und Kritik* 441 (2010), S. 21–26, hier S. 23.

70 SAID: Hafis, S. 40.

71 SAID: *Psalmen*, S. 78.

andererseits aber an einer Nebenlinie, die auf die muslimische Mystik und klassische persische Poesie verweist. Keineswegs zielt SAID aber zurück zu solchen Traditionen. Seine Gedichte sind konsequent als Gegenwartstexte konzipiert: zwar ausgespannt vor dem Hintergrund der genannten Traditionswelten, aber ganz und gar verankert im Hier und Jetzt. Es sind, schreibt *Hans Maier*,

»moderne, heutige Psalmen, nicht archaisierend, sondern gegenwärtig, nicht überquellend von Bildern, sondern nach dem knappsten Ausdruck suchend.«⁷²

All diese Hinweise lassen bereits erahnen, dass die Rezeption dieser Gedichte von – produktiven – Spannungen und Auseinandersetzungen⁷³ bestimmt ist. Denn mehr noch: Alle 99 Psalmen richten sich – zumeist im ersten Wort – in direkter Anrede an den »herrn«. SAID gibt aber offen zu, an den Gott der monotheistischen Religionen nicht glauben zu können, bestenfalls auf der Suche nach ihm zu sein – ohne die Erwartung zu haben, ihn wirklich finden zu können. Die direkte Anrede an den kaum für existent gehaltenen Gott dient ihm dazu, »Gefühle wie Wut und Zorn auszudrücken.« Er will diesen »Gott auf Augenhöhe (...) auf die Erde bringen«, um von ihm Gerechtigkeit einzufordern. Im Rahmen »meiner Religiosität«⁷⁴ – so SAID in einem Interview aus dem Jahr 2008 – findet er so eine eigene lyrische Sprache.

Genau das also findet sich in diesem Gedichtband: Versuche, ganz eigenartige, heutiger Spiritualität verpflichtete Psalmen zu schreiben, »renitente Gebete«⁷⁵, ausgespannt im Hallraum von Islam, Judentum, Christentum und Humanismus. Texte der Suche (»ich suche dich«⁷⁶, »mach dass diese suche nie aufhört«⁷⁷) und des Zweifels (»denn nur wer an dir zweifelt / sucht dich«⁷⁸), nicht der Sicherheit und des Findens. Texte des Verlangens und der Sehnsucht, nicht des Wissens und der Glaubensgewissheit: »herr / ich weiß nichts von dir / und bin doch voller verlangen.«⁷⁹

Nichts weniger liegt hier also vor als – so noch einmal Hans Maier – ein »beherzter, fast verwegener Versuch, Psalmen aus islamischem Geist in heutiger Sprache zu ersinnen und sich mit ihnen an ein heutiges Publikum zu wenden.«⁸⁰

72 *Hans Maier*: Ein Nachwort, S. 110.

73 Vgl. etwa die Dokumentation der Tagung »Triolog der Kulturen – Eine Annäherung über die »Psalmen« SAIDs«. www.hss.de/downloads/080226_TB_Triolog.pdf. [Zugriff: 04.09.2012]

74 *SAID*: »Ich fordere mehr von Gott«, S. 70f.

75 Vgl. *SAID*: Das Niemandsland ist unseres, S. 9.

76 Ebd., S. 10.

77 Ebd., S. 92.

78 Ebd., S. 11.

79 Ebd., S. 42.

80 *Hans Maier*: Ein Nachwort, S. 109.

Wie aber kommt SAID dazu, solche Gedichte zu schreiben? Nichts in seinem Werk deutete zuvor darauf hin, dass solche Texte von ihm jemals zu erwarten gewesen wären. Wie kommt es zur Hinwendung ausgerechnet zu dieser Gattung? Die Anrede »Herr« hatte SAID bereits in seinem frühen Hörspiel »Die Beichte des Ayatollah« verwendet, sie wieder und wieder in den Mund des Ayatollah Khomeini gelegt. Der Monolog beginnt mit den Worten; »Herr, ich höre Deinen Ruf. Siehe, ich lasse alles liegen und eile zu Dir.«⁸¹ Dort aber war das eher zynisch gemeint, als Verweis darauf, wie sich der Diktator und Tyrann für schlimmste Verbrechen vor diesem Herrn rechtfertigt. Was in der Figurenperspektive des Sprechers stimmen mag, wird für Lesende als perfides System der Selbstrechtfertigung durchschaubar.

Gegen die Gottesbesitzer – gegen die »kompatible Vernunft«

Ganz anders nun in den »Psalmen«. Er habe in seiner langen Beschäftigung mit den biblischen Texten immer wieder neu verschiedene Übersetzungen gelesen, nicht nur die von Luther, sondern auch neuere wie die von *Romano Guardini*. Dabei habe sich in ihm etwas ereignet, erzählt SAID: »Im Zuge dieser Recherchen ist mein Respekt vor den Religionen gestiegen, und diesen Respekt möchte ich auch behalten.«⁸²

Nicht um satirische Transformation von Psalmen geht es hier, nicht um zynisch-spielerische Beerbung – sehr wohl aber um eine stark eigengeprägte Form der Anknüpfung, um eine Wiederaufnahme einer lange Zeit unterbrochenen Beziehung: »herr / lass uns das gespräch wiederaufnehmen / nach langem erzwungenem schweigen«⁸³ und »gewähre mir die gebärden / die mir in deiner abwesenheit gewachsen sind«⁸⁴

Blicken wir auf ein erstes Beispiel:

Herr
verlange nicht von mir
über den umweg der sünde
zu dir zu gelangen
vielleicht genügen uns meine abgründe
die mich zu deinen füßen führen
und sieh die vögel

81 SAID: Ich und der Schah, S. 45.

82 SAID: »Ich fordere mehr von Gott«, S. 70.

83 Ebd., S. 9.

84 Ebd., S. 20.

die vor dem stein der kinder zum himmel auffliegen
als wären sie bestrebt
mich dir näherzubringen⁸⁵

Das erste Beispiel meditiert in ruhigem Bedenken die Beziehung des Gedichtsprechers zu dem angeredeten »Herrn«. Die knappen, karg gesetzten Textzeilen ziehen den Leser hinein in eine den Psalmen vergleichbare rhythmisierte Sprachmelodie. Dennoch geht es nicht um Bestätigung, sondern um Gegenrede: Ein klassisches Theologumenon wird zurückgewiesen: Der Weg des Menschen zu Gott müsse nicht über »den Umweg der Sünde« führen. Die Beziehung zu Gott könnte ja auch allein aus den erfüllten »Abgründen« im Selbst wachsen. Das Bild der von dem Steinwurf aufgeschreckten Vögel, die zum Himmel emporfliegen, wird zum Vorbild eines möglichen Aufstrebens des Menschen zu Gott.

Kritischer, kantiger wirkt ein zweites Beispiel:

herr
gib dass ich unbelehrbar bleibe
mich vor der kompatiblen vernunft schütze
und deren postmodernen furien
so dass ich meine erregbarkeit nicht verliere
denn dann verlöre ich auch dich
höre auf mich
oh herr
nicht auf diejenigen
die auf dich hören
denn sie sprechen
von einer Mischung aus gott und vernunft
nützlich und konvertierbar⁸⁶

Immer wieder greift SAID diejenigen an, die sich im Besitz Gottes glauben, die vorgeben, Gottes Willen zu kennen und auszuführen, die »gottesbesitzer« aller Couleur und Konfession, vorgeblich ihrem Glauben treu ergeben, in Wahrheit aber Heuchler und (Selbst-)Betrüger: »doch befragen sie nie ihren gott / denn sie fürchten seine antwortlosigkeit«⁸⁷. »Heimlich paktiert der Autor mit Gott gegen [diese] gottesbesitzer«⁸⁸, erkennt Hans Maier, zumindest versuche

85 Ebd., S. 48.

86 Ebd., S. 60.

87 Ebd., S. 92.

88 Hans Maier: Ein Nachwort, S. 110f.

er Gott zu einem solchen Pakt zu bewegen. »bewahre uns / vor dem heer deiner beschützer«⁸⁹, schreibt SAID, und an anderer Stelle:

siehe herr
wo früher dein name wohnte
hausen nun die fresswütigen
die keinen hunger mehr haben
und keine eigenen schritte haben
weil sie hinter dingen herlaufen
die sie nur besitzen können
ihre eitelkeit frisst die erde kahl
und verkennt deine stimme⁹⁰

Diesen »Fresswütigen«, diesen »Satten«, diesen eitlen Gottesbesitzern, die »deine Stimme« verkennen, diesen »legionen von zwischenrufern / die sich hinter deiner fassade verschanzen«⁹¹, diesen sich auf ihre vorgebliche Vernunft Berufenden stellt er eine rebellische eigene Spiritualität der erregbaren Suche entgegen (»denn nur suchende sehen«⁹²), eine Spiritualität des Nichtwissens, des sich Verweigerns einer theologisch ausgefeilten vernünftigen Gotteslehre. »Kompatible Vernunft« als Zugang zu Religion – darin scheint ihm das Grundübel von Missbrauch und letztlich der Desavouierung der Gottesidee zu liegen. »Ich würde nie eine Religion angreifen«, erklärt er im Gespräch, »wohl aber ihre Auswüchse kritisieren.«⁹³

Schon an diesen drei Beispielen wird deutlich: SAIDs Texte enthalten unterschiedliche Stimmungen, sind keineswegs einheitlich im Sinne von Konformität. Vorherrschend ist der Ton des Gebets: »jemand muss für uns beten / oh herr / damit der fluch der leeren gebete aufhöre«⁹⁴; »mein gebet will aus der sprache heraustreten / und deine ruhe stören«⁹⁵; »ich aber vertraue meinem gebet / dem alten brandstifter«⁹⁶; »ich bete / um den abgrund zu überbrücken / den meine sprache zur welt geschaffen hat«⁹⁷. Der Gebetsduktus kann

89 Ebd., S. 16.

90 Ebd., S. 25.

91 Ebd., S. 30.

92 Ebd., S. 79.

93 SAID: »Ich fordere mehr von Gott«, S. 71.

94 Ebd., S. 84.

95 Ebd., S. 82.

96 Ebd., S. 92.

97 Ebd., S. 98.

dabei die vertrauten Pfade verlassen: »lass mich laut und überheblich sein in meinem gebet«⁹⁸. Aber daneben treten andere Gattungen und Tonlagen:

- Die »Psalmen« SAIDs zeigen sich mal als Meditation: »vielleicht schläft mein gott verborgen im gras / schweigt und betrachtet mich«⁹⁹; »lehre mich schweigen / damit ich dich zu lieben beginne«¹⁰⁰,
- mal als poetisches Spiel: »auf dem blechernen fensterbrett laufen engel umher / stolz auf ihre nutzlosigkeit«¹⁰¹,
- mal als theologischer Aphorismus: »ich will die differenz nicht anerkennen / zwischen dem schöpfergott und dem erlösergott«¹⁰²,
- mal mit Witz, mal mit Ironie, mal mit Provokation: »siehe herr / ich schweige nicht / aber bist du meines wortes würdig?«¹⁰³,
- mal mit Schärfe: »damit du in deiner einsamkeit / zu keiner kirche erstarst«¹⁰⁴.

Absage an Gott – Ringen um Gott

SAIDs in sich vielfältige Psalmtexte sind *auf mehreren Ebenen* lesbar: Im Wissen um den Hintergrund des Verfassers kann man sie – das ist eine Möglichkeit – als kontrafaktische Gegenrede zu den biblischen Psalmen lesen, die im Spiegel der fiktiven Anrede des »Herrn« eigene Gefühle, Gedanken, Überlegungen in Sprache bringen. Der Rabbiner *Henry Brandt* etwa liest sie so. Für ihn »bestehen eklatante Unterschiede zwischen den biblischen Psalmen und den Psalmen von Herrn SAID«, bei denen es sich »eher um säkulare Psalmen handelt.« Er erläutert seinen – von großem Respekt für SAIDs Texte als Gedichte geprägten – Einspruch:

»Die Psalmisten haben in ihrem Gefühl ein Gottesverständnis, das Gott in den Mittelpunkt ihres Denkens stellt, auch wenn er nicht da ist, auch wenn die Menschen ihn suchen. Ich habe das Gefühl, Herr SAID stellt den Menschen in den Mittelpunkt. Er sagt zwar »herr« und »suche«, aber er dirigiert Gott, was Gott machen soll.«¹⁰⁵

98 Ebd., S. 44.

99 Ebd., S. 94.

100 Ebd., S. 95.

101 Ebd., S. 72.

102 Ebd., S. 46.

103 Ebd., S. 94.

104 Ebd., S. 15.

105 *Henry Brandt*, in: www.hss.de/downloads/080226_TB_Trialog.pdf, S. 12f.; 15. [Zugriff: 19.02.2012]

Das – gegebenenfalls gebets*formige* – Gedicht wäre, so gesehen, die legitime und zwangsläufige Erbform des klassischen Gebets. Und die biblische Sprachfolie wäre so vor allem eine Quelle sowohl ästhetischer als auch existenzieller Anregung. »aus der Schwäche des Gebets – dieser chronischen Leidenschaft unserer Zeit – entsteht das Gedicht«¹⁰⁶, so SAID in einem Gespräch mit *Wieland Freund* aus dem Jahr 2004. 2008 findet sich dieselbe Passage mit einer leichten, signifikanten Abwandlung: »das Gedicht entsteht aus der Schwäche des Gebets – diese chronische Krankheit unserer Zeit«¹⁰⁷, so in einem Nachwort zu den Gedichten des Jesuiten *Georg Maria Roers*. Weil das klassische Gebet in unserer Zeit »schwach« ist, »chronisch leidenschaftlich« oder »chronisch krank«, braucht es Gedichte als Ersatz. Da Gebete in ihrer hergebrachten Form ihre Bedeutung eingebüßt und verloren haben, bedarf es kompensatorisch der Lyrik, die einer eigenen poetischen Logik folgt, aber funktional die Stelle des Gebets wahrnimmt. Gedichte verdrängen Gebete, führen aus dem Bereich von Religion und echter Gottesbeziehung hinaus. Soweit die eine Lesart.

SAID ist sich bewusst, dass diese Deutung – für sich absolut gesetzt – zu einseitig ist. »was aber, wenn die Götter durch Abwesenheit glänzen?«, fragt er in einem Essay über »Poesie und Religion« aus dem Jahre 2010. »kann die Poesie ihren leeren Platz durch Schönheit füllen?« Da die Erkenntnisebene der Poesie bestimmt werden kann als »Übergang zwischen Ahnung und Wahrheit«, da der Dichter sich »des Scheins« bedient »um einer künftigen Wahrheit zu dienen«, steht für SAID fest: »Wahrheit lässt sich nur poetisch formulieren«¹⁰⁸. Diese poetisch formulierte Wahrheit steht immer unter der Vorgabe von Demut, eines Wissens um die Grenze des Sagbaren, die uns vielleicht »vor dem Dualismus monotheistischer Religionen«¹⁰⁹ retten kann. Eine solche Haltung der Selbstzurücknahme findet sich auch innerhalb von Bibel, Religion, Glaube. Genauso gut lassen sich SAIDs Psalmen deshalb auch als Zeugnisse *innerhalb* einer Gottesbeziehung lesen und deuten, in der der Klage und Einforderung eben jener Platz zukommt, der ihnen in der Bibel selbst auch gewährt wird. Folgt man dieser Lesart, so liegen hier Zeugnisse des *Ringens um eine neue Gottesrede* vor, aus tief verstricktem spirituellem Engagement heraus. Dann geht es um eine Gottesbeziehung innerhalb einer eigenen Religiosität, die von Auseinandersetzung und Konflikt bestimmt ist, von Unsicherheit und Zweifel, von Trotz und Erwartung gegen alle Erfahrung. Es sind »höchst individuelle Gebete im Unterschied zu

106 SAID: In Deutschland leben, S. 117.

107 SAID: Nachwort (2008), S. 100.

108 SAID: Poesie und Religion, S. 23.

109 Ebd., S. 25.

den biblischen Psalmen«¹¹⁰, nicht singbar, nicht für eine Gemeinschaft konzipiert. In einer für Poesie und Literatur charakteristischen, geradezu verwegenen Subjektivität versucht hier ein Schriftsteller auf Augenhöhe mit seinem Gott zu ringen: »ich will nicht unterworfen sein / nicht durch das wort nicht durch das schwert«¹¹¹. Aussagen, die einen Glauben zu bestätigen scheinen – »ich glaube (...) an einen gott / der uns mit seiner vernunft nicht erstickt«¹¹² – stehen neben Aussagen, die dieses Bewusstsein in Frage stellen: »ich kann weder mit gott / noch mit vernunft auskommen«¹¹³. Hier ist sich jemand seiner Zweifel bewusst, ohne sich ihnen zu ergeben. Davon zeugt der folgende Psalm:

Herr
rühme mich
denn ich habe viel ausgehalten
ohne ein zeichen von dir
vielleicht bist du nur das echo von meinem schrei
doch dann hilf mir
aus meiner klage ein lied zu machen
an dem sich kommende fremde wärmen können¹¹⁴

Der Zweifel meldet sich zu Wort: Ist der wieder und wieder angeredete »herr« vielleicht nur »das echo von meinem schrei«? Doch selbst gegen diese Rückfrage erfolgt die Bitte, genau dieser »herr« möge den Schrei und die Klage zu einem tröstenden Lied machen, tröstend für andere. Wie also lässt sich der Charakter der Psalmen SAIDs treffend bestimmen: Kontrafaktische Gegengebete, die aus der biblisch bezeugten Gottesbeziehung herausführen, oder ringendes Suchen nach Gott innerhalb dieser Gottesbeziehung? Die Texte selbst lassen beide Lesarten zu.

Gott auf Augenhöhe

Dass Gott dabei auf Augenhöhe gesucht wird, dass der Dichter Gott Vorschläge macht und Ratschläge gibt, ja dass er die Rolle von Beter und Angebetetem zuweilen umkehrt, gehört zu der poetisch-religiösen und bewusst provokativen Strategie dieser »Psalmen« dazu. SAID schreibt seine Gottesanrufungen »damit du mehr lernst von deinen geschöpfen«¹¹⁵. Er, der Herr, muss

110 *Irmgard Ackermann*: Psalmendichtung, S. 190.

111 *SAID*: Poesie und Religion, S. 23.

112 *Ebd.*, S. 52.

113 *Ebd.*, S. 77.

114 *Ebd.*, S. 8.

115 *Ebd.*, S. 18.

selbst beten lernen: »bete laut gegen den lärm der menschenhand«¹¹⁶. Letztlich geht es aber den Psalmtexten um das Herstellen einer Beziehung: »fürchte dich nicht vor meinem wort / denn es sucht dich mit mir zu verbinden«¹¹⁷.

Und der Islam? Wo bleibt er in diesen Texten? Zum einen kann man SAIDs »Psalmen« textübergreifend als Fortschreibung jener Zeugnisse mystisch-islamischer Poesie betrachten, die selbst am Rand des Islams quer durch die Jahrhunderte hindurch ein poetisches Eigenleben geführt haben, immer zum Ärgernis der um Klarheit und Unzweideutigkeit bemühten Orthodoxie. Die hier vorliegenden Psalmen des 21. Jahrhunderts verbinden also altorientalistisch-persische und westlich-moderne Poesie und schreiben sie aus islamischem Geist fort. SAID reiht sich demnach durchaus ein in die Traditionslinie lyrischer Psalmenfortschreibung der Moderne, von Paul Celan und Ingeborg Bachmann, von Ernesto Cardenal und Ralf Rothmann. Er speist in diese kreative Rezeption kaum bekannte muslimische Traditionsspuren ein, die es in der deutschsprachigen Literatur zuvor so nicht gab, die zumindest nicht wahrgenommen wurden.

Zum anderen finden sich in SAIDs Texten direkte, wenn auch versteckte Hinweise auf eindeutige islamische Prägespuren, wie etwa in dem folgenden Text:

Herr
ich bete zu dir
um meinen brüchen zu huldigen
denn ich kenne keines deiner geschöpfe
das nicht durch sein gebet zu sich heimgekehrt wäre
und lass mich dem gott der kindertage treu bleiben
der licht und linderung spendete
und uns erhörte im niemandsland
zwischen ankunft und flucht¹¹⁸

Auch diesen Tonfall gibt es in den »Psalmen«: den der Anbetung. Durch alle Abbrüche in der eigenen Biografie besinnt sich der Gedichtspracher auf die Möglichkeit, im Gebet Heimat und Identität zu finden. Und dafür bedarf es einer Treue zum »Gott der Kindertage«, denn mit ihm ist die Erinnerung an »Licht und Linderung« verbunden, Trost in der Zerrissenheit jenes Niemandslandes der Exilierten, das SAID oft benannt hat. In einem weiteren Psalm heißt

116 Ebd., S. 19.

117 Ebd., S. 23.

118 Ebd., S. 89.

es: »ich bete dich an / ohne einen beweis für deine existenz zu suchen«¹¹⁹ und andernorts: »ich suche zuflucht bei dir / vor meinen wahrheiten«¹²⁰. Spricht so ein Ungläubiger? »mein gebet sucht dich und führt mich weiter«¹²¹

Interreligiöse Ausblicke mit SAID

SAIDs Werk ist ein unerschöpfliches Feld voller Anregungen für interreligiöses Lernen. Nein, er ist kein repräsentativer Vertreter des Islam, findet er dort auf weiten Ebenen eher Widerspruch und Ablehnung als Förderung und Unterstützung. Geprägt vom Islam, in einer Erblinie zur offiziell stets misstrauisch betrachteten islamischen Mystik, schreibt er Texte, die das Lernen mit- und übereinander vorantreiben können. Unermüdlich wirbt er für Verständigung, verbunden mit einer Frontstellung gegen jene, die diese ablehnen oder erschweren: »schaffe die frommen ab / die uns im wege stehen / denn sie betonen nur das trennende«¹²². Wie ein Grundmotto interkultureller Verständigung klingt der folgende Aphorismus: »toleranz ist kein zustand / sondern eine ausgangssituation«¹²³, so SAID in seinen »West-östlichen Betrachtungen«. Er wird geradezu zu einem Lehrmeister interreligiöser Sensibilität: »lass uns auch wahrheiten glauben schenken / die außerhalb unseres blickfeldes wachsen«¹²⁴, heißt es in einem der Psalmen, ein programmatisches Motto für das Anliegen unseres gesamten Buches. Aus dem »Niemandland« zwischen »Ankunft und Flucht«, zwischen den Kulturen und Religionen wächst ein Gespür für die Notwendigkeit von Verständigung, die im Gebet erfleht wird: »herr (...) suche für uns den wind / der den norden mit dem süden verbindet«¹²⁵. Notwendig ist aber auch der Widerstand gegen allen unterdrückerischen Zwang und alle intoleranten Fundamentalismen, das Recht auf die Suche nach eigenen Zugängen, das Setzen eigener Sprache als Einladung zum Mitdenken und Mitfühlen.

119 Ebd., S. 35.

120 Ebd., S. 83.

121 Ebd., S. 36.

122 Ebd., S. 46.

123 SAID: Das Niemandland ist unseres, S. 74f.

124 Ebd., S. 17.

125 Ebd., S. 22.

»In der Tradition eines türkischen Islam, der aufgeklärt und europäisch ist« – Zafer Şenocak

»Wenn Kulturen wie Armeen gegeneinander aufmarschieren, werden Dichter, die dieses Prädikat verdienen, zu Deserteuren. Sie bringen die Fronten durcheinander«, stellt *Zafer Şenocak* in einem Essay über den britisch-indischen Schriftsteller »Salman Rushdie und seine ›Satanischen Verse‹ zwischen den Fronten« (1993) heraus. »Die Grenzen zwischen Europa und Orient«, setzt der deutsch-türkische Schriftsteller hinzu,

»verwischen gerade durch die Sprache der Grenzgänger immer mehr. Aus diesen Grenzverletzungen entsteht eine neue Sprache, die die Bilder beider Kulturen bricht, miteinander verknüpft und bis zu einem gewissen Grad in beiden Kulturen unverständlich bleibt.«¹

Şenocak gehört zu jenen intellektuellen Muslimen, die in Europa leben und Bücher auf Deutsch und Türkisch schreiben. Intensive Ost-West-Beziehungen ermöglichen ihnen eine gewisse Distanz zu ihrer Herkunftskultur und gegenüber ihrer Aufnahmegesellschaft, was zugleich einen schärferen Blick auf die Reibungsflächen zwischen Eingesessenen und Zugewanderten erlaubt – beiden Seiten gegenüber hält sich Şenocak keineswegs mit aufklärerischer Kritik zurück. Gerade weil seine künstlerische Arbeit »an den Bruchlinien der Identität von Gruppen, zwischen den kulturellen Klischees« stattfindet – »Niemand steht man zwischen zwei Kulturen, vielmehr im Gravitationsfeld unterschiedlicher kultureller Einflüsse«² –, fordert Şenocak Schluss zu machen mit vereinfachenden Gegensatzkonstruktionen von Eigenem und Fremdem, Orient und Okzident: »Es sind immer nur die Menschen, die sich begegnen und nicht die Kulturen.«

1961 in Ankara geboren, aufgewachsen in Istanbul, kommt Şenocak 1970 mit seinen Eltern nach Murnau am Staffelsee im bayerischen Voralpenland und schließlich nach München, wo er später Germanistik, Politik, Philosophie und Geschichte studiert. Seit 1989 lebt er in Berlin. Der Öffentlichkeit ist Şenocak vor allem durch seine seit Anfang der 1990er-Jahre *in großen Tages- und Wo-*

- 1 *Zafer Şenocak: War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Essays*, Berlin 1994, S. 23f. Grundlageninformationen: *Karin Yesilada: Zafer Şenocak*, in: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 2006/2010*, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold, München. Zu Şenocaks Lyrik vgl. *dies.: Poesie der dritten Sprache. Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation*, Tübingen 2012, S. 157–259.
- 2 *Zafer Şenocak: Zungenentfernung. Bericht aus der Quarantänestation*, München 2001, S. 42, das folgende Zitat S. 62.

chenzeitungen erscheinenden *Essays* bekannt, die ihn als »einen der genauesten, aber auch schärfsten Beobachter des Ist-Zustands eines multikulturellen Deutschlands«³ ausweisen. Ähnlich wie Navid Kermani mischt er sich immer wieder ein in die öffentlich-mediale Wahrnehmung des Islam, bringt dessen innere Vielfalt wie seinen geistig-ästhetischen Reichtum in Erinnerung:

»Der muslimische Analphabetismus und die christliche Arroganz gepaart mit beiderseitiger kultureller Amnesie schaffen ein verzerrtes Bild der islamischen Kultur, reduziert auf das Kopftuch und das bluttriefende Schwert des Dschihad.«⁴

So forderte er anlässlich der Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI., anstelle »rezitierter Legendenbildung« aktuelle Neuansätze in der Welt des Islam wenigstens zur Kenntnis zu nehmen: »Solange sich im Westen Publizisten und Theologen nicht wirklich mit dem beschäftigen, was ihre Kollegen auf muslimischer Seite denken und ausarbeiten, bleibt jeglicher Dialogansatz fruchtlos.«

Mit neun traf ich auf Menschen, die ganz anders beteten als wir

Als Schriftsteller ist Zafer Şenocak einem breiteren deutschsprachigen Lesepublikum noch immer nahezu unbekannt, dagegen schätzt ihn insbesondere die angloamerikanische Auslandsgermanistik als einen der *profilertesten deutsch-türkischen Gegenwartsauctoren*; so ist Şenocak »writer in residence« an mehreren renommierten amerikanischen Universitäten gewesen. In seinem Prosadebüt »Der Mann im Unterhemd« (1995) – die titelgebende Erzählung ist eine Hommage auf Ernest Hemingway – veröffentlichte er einen für gebildete muslimische MigrantInnen der zweiten Generation nicht untypischen »Lebenslauf«. Deren Eltern (oft schon Großeltern) verfügen über akademische Ausbildung und Berufe, die meisten kamen bereits im Kindesalter nach Deutschland und haben erfolgreich das deutsche Bildungssystem durchlaufen. Unter den äußerst raren literarischen Spiegelungen muslimischen Lebens Mitte der 1990er-Jahre kommt diesem gerade fünf Druckseiten umfassenden »Lebenslauf« eine Schlüsselbedeutung zu. Wie häufig bei Şenocak überschneiden sich dabei die biografischen Eckdaten des Ich-Erzählers mit denen des Autors, ohne mit diesen identisch zu sein:

»Mit fünf lernte ich mein erstes Gebet auswendig. Ein kurzes Gebet: Kulhuvallahuahadallahussamedlamyalidvalamyuledvallamyakunlahukuvenahad. Sprich: Er ist der eine Gott, der ewige Gott, er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und kei-

3 *Barbara Frischmuth: Vom Fremdeln und vom Eigentümlern*, S. 129.

4 *Zafer Şenocak: Das Land hinter den Buchstaben. Deutschland und der Islam im Umbruch*, München 2006, S. 100, das folgende Zitat S. 135.

ner ist ihm gleich. Ich wusste nicht, wie man zeugt. Ein Gebet sprach man, wenn man sich verneigte, wenn man am Boden saß in einer unbequemen Stellung, bei der man sein Gewicht auf den Zehen spürte, und wenn man mit der Stirn den Boden berührte. Mein Vater zeigte mir eine dunkle Stelle auf seiner Stirn und sagte: »Diese Stelle wird nicht brennen in der Hölle.« »Aber du gehst doch gar nicht in die Hölle«, sagte ich. »Das weiß man nie«, sagte Vater. Ich überlegte, wie man wohl noch beten könne, um an möglichst vielen Stellen seines Körpers solche Spuren zu tragen. Aber es gab nur eine richtige Haltung beim Gebet. Mit sieben betete ich mit vielen anderen zusammen, es war laut, staubig und roch nach Schweiß. Ich las Robinson Crusoe und wunderte mich darüber, wie dieser Mann es ganz einsam auf einer Insel ausgehalten hatte, ohne zu sterben. Mit acht traf ich auf Menschen, die niemals beteten. Mit neun auf Menschen, die ganz anders beteten als wir. Sie saßen auf harten Bänken oder knieten nur, anstatt sich niederzuwerfen. »Das sind hochmütige Menschen«, sagte Vater, »und Gott wird sie dafür bestrafen. Außerdem schreiben sie Gott einen Sohn zu, Gott, der niemals gezeugt hat.« Ich wusste immer noch nicht wie man zeugt.⁵

Die jahreszahlenmäßig aufgereihten Erfahrungen folgen einer bewussten literarischen Aufklärungsstrategie, die Şenocak auf mehreren Ebenen entfaltet. Als Adressaten hat er die eingessene deutsche Mehrheitsgesellschaft im Blick. Ihr mutet der Erzähltext, bei aller ironischen Distanz, einen *Perspektivenwechsel* zu, wie vor allem der Kontrast zwischen muslimischem und christlichem Beten zeigt: In dem Einwanderungsland beten die Menschen »niemals« oder »ganz anders«, bei ihren Gottesdiensten bleiben sie auf harten Bänken sitzen, bayerisch-katholische Christen knien immerhin gelegentlich. Unmissverständlich tadelt der Vater diese abweichende Gebetspraxis und verweist auf seine Gebetsschwiele auf der Stirn, die vom wiederholten Berühren des Bodens während des Ritualgebets herrührt. Diese Gebets- oder Stirnmale gelten gerade in strenggläubigen muslimischen Kreisen als Zeichen besonders großer Frömmigkeit. Im weiteren Verlauf streicht Şenocaks kunstvoll stilisierter »Lebenslauf« eine durchaus *wechselvolle muslimische Religionspraxis* heraus. Zudem wird von wichtigen Lektüree Erfahrungen und eigenen Schreibversuchen erzählt, Schreiben bildet nicht von ungefähr ein Schlüsselwort dieses »Lebenslaufs«:

»Mit zwölf lernte ich den Koran lesen. Eine fremde Schrift, fremde Worte. Lesen ohne zu verstehen ist ein seltsames Erlebnis, es ist, als berührte man eine Ge-

5 Zafer Şenocak: Lebenslauf, in: *ders.*, Der Mann im Unterhemd. Prosa, Berlin 1995, S. 137–141; 137f.

stalt, die nicht da ist. Ich begann regelmäßig zu beten und begann auch langsam zu verstehen, was zeugen bedeutet. Und Gott sollte auf eine so angenehme Sache verzichten? Gott war eine seltsame Gestalt. Ich liebte ihn, aber ich verstand ihn nicht (...)

Mit fünfzehn merkte ich, dass dem Zeugen noch unverständlichere, aber auch schönere Dinge vorausgingen. Der Grund für diese Erkenntnis war ein Mädchen. Alles an ihrem Körper war hell. Mit sechzehn gab ich es auf, regelmäßig zu beten und brach heimlich mein Fasten. Ich hatte dabei keine Gewissensbisse. Mit siebzehn bekam ich Magenschmerzen und hatte die Masern. Ich diskutierte mit meinem Vater über Sinn und Zweck des Glaubens. Über Hunger, Not und Elend. Ich las böse Dinge und dachte, dass das Böse, wenn es einmal niedergeschrieben ist, nicht mehr böse sei. Ich begann selbst böse Dinge zu schreiben. ›Das Erlebnis eines Baumes unter einer Axt‹ hieß einer der Texte (...)

Mit siebzehn entdeckte ich Kafka und vergaß alles, was ich davor gelesen hatte. Ich verliebte mich unglücklich für die nächsten fünf Jahre (...) Ich musste schreiben. Es machte großen Spaß zu schreiben, nach jedem Text hatte ich ein unbeschreibliches Glücksgefühl. Als ich dieses Glück beschreiben wollte, versagten mir die Worte. Ich aß zum ersten Mal Schweinefleisch. Es schmeckte nicht nach dem Teufel (...)

Mit achtzehn trank ich Wein, es war auf meiner ersten Reise durch Italien, in Florenz. Hätte ich dort keinen Wein getrunken, hätte ich das Gefühl gehabt, niemals dort gewesen zu sein (...) Ich zog von zu Hause aus (...)

Mit zweiundzwanzig veröffentlichte ich mein erstes Buch mit Gedichten. Zwanzig Gedichte, die von allerlei Bösem handelten, vor allem von der Großstadt und ihren zivilisierten Müllschluckern. Ich hatte im Kino ›Die 120 Tage von Sodom‹ gesehen. Ich ging fast jeden Abend ins Kino. Das Kino verdrängte das Lesen. Ich wollte so schreiben, wie andre Filme machten (...)

Mit fünfundzwanzig übersetzte ich Gedichte eines anatolischen Mystikers aus dem 14. Jahrhundert. Mein Vater begleitete mich durch seine Sprache. Er hatte jetzt einen grauen Bart. Sein Glaube war ein Felsen, den er auf seinem Rücken trug, ohne sich auch das Geringste von der Last anmerken zu lassen. Hätte Camus ihn gekannt, hätte er seinen Mythos von Sisyphos umgeschrieben. Ich las zum ersten Mal den Koran in einer deutschen Übersetzung. Ich verstand Goethe, der sagte, dass dieses Buch einen anekelt und einem zugleich Respekt abverlangt. Ich glaubte nach wie vor an ihn, hatte aber seinen Namen vergessen. Seine unbewiesene Gnade tröstete mich. Er war grausam, aber er war auch das einzige Wesen, dem man trotz seiner Grausamkeit Gnade unterstellte. Andere zogen mit Waffen für ihn ins Gefecht. Entweder man liebte für ihn, oder man tötete für ihn (...) Mit

dreißig las ich bei Salman Rushdie: »Was ist das Gegenteil von Glauben? Nicht Unglaube. Zu endgültig, gewiss, hermetisch. Selbst eine Art Glaube. Zweifel.«⁶

Zahlreiche religiöse Regelverstöße kontrastieren mit der oft pauschalen Muslimisierung von Menschen aus muslimischen Herkunftsländern, die unbesehen ihrer individuellen religiösen Praxis und Überzeugung auf »ihre« Zugehörigkeit zum Islam festgelegt werden. Doch die Pluralisierung des in Mitteleuropa gelebten Islam scheint kaum weniger ausgeprägt als im Christentum. Eine signifikante Abweichung ist auch mit der Lektüre der heiligen Schrift der Muslime verbunden, die der 12-Jährige im arabischen Original, erst später in einer deutschen Übersetzung kennenlernt. Doch gerade diese sprachliche Fremdheit lässt unmittelbar den transzendenten Kern des Religiösen erleben: »Es ist als berührte man eine Gestalt, die nicht da ist.«⁷ Zur »Ambivalenz beim Lesen des Koran« führte Şenocak jüngst im Gespräch mit Elke Segelcke aus:

»Bei mir ist es genauso (...) es gibt so Stellen, die wirklich sehr große Bewunderung hervorrufen und Stellen, die extrem abstoßend sind. Und es hat auch mit der Form zu tun, die sehr stark mit Repetition arbeitet.«⁸

Auch in diesem Interview folgt sogleich der Hinweis auf Goethe. »Vielleicht die Persönlichkeit der abendländischen Literaturgeschichte, die das Wesentliche der sogenannten orientalischen Dichtung, ihren Geist durchdrungen und erfasst hat«⁹, wie Şenocak in einem Essay positiv hervorkehrt, doch selbst in Goethes Oeuvre schlugen sich »fast alle Fiktionen über den Orient nieder, die nicht nur für Goethes Zeit typisch waren, sondern bis in unsere Tage hinein wirken.« Diese *durchgehende Ambivalenz* betrifft nicht zuletzt das Gottesbild, das einen langen Schatten auf die Doppelgesichtigkeit aller Religion wirft: »entweder man liebte für ihn, oder man tötete für ihn.«¹⁰ Gerade weil Şenocak kritischem Denken innerhalb der Religion zum Durchbruch verhelfen will, ist die Schlusspointe mit Verweis auf Rushdie nur folgerichtig. In Şenocaks eigenen Worten: »Der Zweifel ist ein Teil des Glaubens.«¹¹

6 Zafer Şenocak: Lebenslauf, S. 138–141.

7 Ebd.

8 Zafer Şenocak im Gespräch mit Elke Segelcke, in: Seminar 46 (2010), S. 71–94, Zitat S. 84.

9 Zafer Şenocak: War Hitler Araber, S. 41, das folgende Zitat S. 39.

10 Zafer Şenocak: Lebenslauf, S. 138–141.

11 Zafer Şenocak: Das Land hinter den Buchstaben, S. 88.

Zwischen Koran und Sex Pistols

Überaus bemerkenswert: Şenocaks »Lebenslauf« erzählt keine typisch »moderne« Emanzipation weg von der Religion als Weg der Integration in die säkulare Mehrheitsgesellschaft. Vielmehr verortet sich der Ich-Erzähler in einer ganz eigenen spirituellen Tradition. Innerhalb der weitgespannten religiösen Überlieferung des Islam favorisiert er die *anatolisch-islamische Mystik*, die er sich schreibend und übersetzend erschließt. Zusammen mit wichtigen Bildungserlebnissen erzählt der »Lebenslauf« so die *Geburt eines Autors*. Über seinen Vater lernte Şenocak die städtisch-höfische Divandichtung kennen, die zur Hochblüte der osmanisch-türkischen Literatur zählt und stark vom Persisch-Arabischen geprägt wurde, aber auch die volkstümliche anatolische Dervisch-Tradition, und macht beide im deutschen Sprachraum bekannt.¹²

Bewusst grenzen sich Şenocaks vielgelobte Übertragungen des bis heute immens populären anatolischen Sufi-Dichters *Yunus Emre* († um 1321) von der bilderreichen orientalisierenden Übersetzungstradition von Hammer-Purgstall bis Annemarie Schimmel ab. Die anatolische Mystik ist keineswegs weltflüchtig, betont Şenocak, vielmehr die »spezielle Form einer musisch und sozial inspirierten Gläubigkeit«, sie bildet »das Fundament eines modernen, weltoffenen, aufnahmebereiten Islam.«¹³ Die Verleihung des Adelbert-von-Chamisso-Förderpreises 1988 an Zafer Şenocak galt vor allem dem Lyriker, »der die alten Gegensätze zwischen Christentum und Islam zu überwinden sucht und dabei zu einem neuen Menschenbild gelangt.«¹⁴ Als *eine der wichtigsten Stimmen der deutsch-türkischen Lyrik* hat Şenocak nahezu ein Dutzend Gedichtpublikationen vorgelegt, eine Auswahl seines lyrischen Schaffens aus 25 Jahren präsentiert die Sammlung »Übergang«¹⁵. Nach über zwanzig Jahren literarischen Schaffens in deutscher Sprache sind unterdessen auch zwei Romane sowie ein Band mit Gedichten auf Türkisch erschienen.

Die *Spannung zwischen islamischer Tradition und kemalistischer Modernisierung* wurde Şenocak in die Wiege gelegt. Stammt er doch aus einem Eltern-

12 *Zafer Şenocak*: Pir Sultan Abdal: 12 Gedichte, in: *Sirene* 1 (1988), S. 58–83; *ders.*: Das Buch mit sieben Siegeln – Über die vergessene Tradition der Divandichtung. Gedichte von Fuzuli, Baki, Seyhüsilam Yahya, Nedim, Yahya Kemal, in: *Sirene* 5 (1992) Nr. 9, S. 28–63.

13 *Zafer Şenocak*: *Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift*, Hamburg 2011, S. 177.

14 *Monika Straňáková*: *Literarische Grenzüberschreitungen. Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Şenocak*, Tübingen 2009, S. 151–196, hier S. 154.

15 *Zafer Şenocak*: *Übergang. Ausgewählte Gedichte 1980–2005*, München 2005. *ders.*: *Geteilte Mündung. Gedichte*, München 2011. Zur lyrischen Zusammenarbeit mit dem Theaterregisseur und Autor Berkan Karpat vgl. dazu *Karin E. Yesilada*: *Poesie der Dritten Sprache*, S. 400–430.

haus, »wo die Bruchlinie richtig in der Familie eingelegt ist zwischen den konservativen Intellektuellen und den sehr modern orientierten, fortschrittlichen Rationalisten.«¹⁶ Şenocaks *Vater* war ein gläubiger muslimischer Intellektueller, Kenner der osmanischen Kultur wie der europäischen Moderne – Balzac und Tolstoi, Voltaire und Rousseau waren ihm ebenso wenig fremd wie Ibn Haldun oder Dschalaladdin Rumi. In der islamischen Erneuerungsbewegung setzte er sich in den 1950er-Jahren dafür ein, dass dem Islam mehr Gewicht im öffentlichen Raum zukam, zum später aufkommenden politischen Islam hielt er ebenso Distanz wie gegenüber dem nationalistischen Laizismus. Weil er Schwierigkeiten mit der Herausgabe seiner islamischen Zeitschrift bekam, zog er mit der Familie nach Deutschland – einem Rechtsstaat, der anders als die Türkei die Meinungsfreiheit garantierte, erklärte er dem Sohn.¹⁷ Nicht von ungefähr überschrieb der Publizist und Verleger seine Autobiografie »Ein Fremder unter den Muslimen« (2004). Şenocaks *Mutter* war dagegen säkular orientiert, sie gehört – ihrem Sohn zufolge – zu jenen türkischen Frauen, die den Schleier ablegten und als Lehrerin einen Beruf ausüben konnten, der sie erfüllte:

»Eine berufstätige, unabhängige Frau, stolz auf die Errungenschaften ihrer Generation (...) Diese Generation sah im Westen kein Feindbild, sondern in den Werten der bürgerlichen Zivilisation einen Ausweg aus der Entmündigung.«¹⁸

Zafer Şenocak sieht sich denn auch

»in dieser Tradition eines türkischen Islam, der wie selbstverständlich aufgeklärt und europäisch ist. Dieser Islam ist heute lebendiger denn je. Dieser Islam hat es aber in Deutschland nicht einfach, weil viele Menschen, die aus der Türkei nach Deutschland kamen, ihn nicht verinnerlicht haben und weiter Traditionen anhängen, die nicht durch die Aufklärung gefiltert worden sind. Das Vermächtnis meiner Herkunft fordert aber auch jene Abendländer heraus, die ihr geistiges Erbe in eine kulturgeographische Landkarte mit klar gezogenen Grenzen einsperren wollen. Es gibt keinen Limes der Gedanken, wenn die Gedanken frei sind.«¹⁹

16 »Einfach eine neue Form«: Gespräch mit Zafer Şenocak, in: *Tom Cheesman/Karin Yesilada* (Hrsg.): *Zafer Şenocak*, Cardiff 2003, S. 24.

17 Vgl. *Zafer Şenocak*: »Mein Vater – ein türkischer Lebenslauf«, in: *Das Land hinter den Buchstaben*, S. 11–18. Von Kemaleddin Şenocak erschien im Babel Verlag ein interreligiöses Kinderbuch: *Der Islam und sein Prophet. Ein Lesebuch nicht nur für Kinder*, illustriert von Altan Üze, München 1997.

18 *Zafer Şenocak*: *Deutschsein*, S. 187.

19 *Ebd.*, 189f.

Şenocaks Fazit?

Wenn die muslimische Religion eine säkulare, weltoffene und demokratische Atmosphäre um sich hat, wie es in Deutschland und in der Türkei der Fall ist, dann steht nicht die Einführung der Scharia auf der Tagesordnung, sondern eine gewaltige kulturelle Umwälzung, die sowohl die traditionellen Geschlechterrollen als auch den ritualisierten, konservativen Islam herausfordert.²⁰

»Mit den mystischen Gesängen des mittelalterlichen anatolischen Sufi Yunus Emre war ich aufgewachsen«, hält Şenocak in seiner neuesten Essaysammlung »Deutschsein« (2011) fest, gewidmet hat er sie seinem Vater, der ihn lehrte, »dass Wurzeln mehrsprachig sind.«

»Auch der Koran, aus dem mein Vater jeden Freitag laut vorlas, war ein Gesang. Die Worte des heiligen Buches waren fremd und geheimnisvoll, klangen mitunter bedrohlich. Der Singsang aber machte sie weich, ließ sie an meinem Ohr vorüberströmen wie ein Wiegenlied (...) Ich war fasziniert von der Dichtung des Ostens, von Dichtern wie Hafis und Rumi, den Liebesentflammten, zu denen ich wahrscheinlich keinen Zugang gehabt hätte, wären da nicht die Dichter der türkischen Moderne wie Nazim Hikmet, Asaf Halet und Behcet Necatigil gewesen, die die Mauern zwischen Ost und West durchsichtig machten.«²¹

»Es waren ästhetisch reizvolle Texte«, erläutert Şenocak die besondere Anziehungskraft Yunus Emres, dieses »Wunderkinds der islamischen Aufklärung«²², und verdeutlicht deren Reiz mit einem kulturüberspannenden Bezug zu den Sex Pistols, eine der bekanntesten englischen Hard-Rock-Bands der zweiten Hälfte der 70er-Jahre:

»Sie entfalteten nicht nur poetische Kraft, sie legten auch Zeugnis davon ab, dass es in der muslimischen Literatur individuelle Stimmen gegeben hatte, die jenseits von dogmatischen Überzeugungen und Gruppenmechanik die Einsamkeit und Verzweiflung eines Einzelgängers beschrieben. Der Blick auf die Anderen in Yunus Emres Werk war ein ganz anderer als der Blick in religiös motivierten Texten muslimischer Gelehrter. Die Grenzen zwischen Glaube und Unglaube und zwischen den Religionen waren durchlässig, der Blick auf den Anderen war nicht durch die Rhetorik des Eigenen getrübt, vielmehr ein befremdeter Blick auf das Eigene (...) Ohne die Arbeit an Emres Werk hätte eine harte Grenze meine Innen- und Außen-

20 Ebd., S. 187f.

21 Ebd., S. 80.

22 *Yunus Emre: Das Kummerrad/Dertli Dolap*, übersetzt von *Zafer Şenocak*, Frankfurt a. M. 1986, S. 90 (Nachwort).

welt getrennt, wäre ich zwischen Koran und Sex Pistols ein Opfer unvereinbarer Gegensätze geworden. Das Elternhaus auf der einen, Schule und Freizeit auf der anderen, Herkunft Türkei versus Lebensmittelpunkt Deutschland. Für meine kreative Arbeit, letztlich für meine Existenz schlechthin, wurde die Durchlässigkeit dieser Grenzziehungen zur Voraussetzung.«²³

Von daher versteht sich Şenocaks Credo:

»Den Islam habe ich immer als eine Religion des persönlichen Glaubens verstanden (...) Der Islam ist kein Gesetzespaket, das nur darauf wartet, aufgeschürzt zu werden. Wer ihn so versteht, missversteht ihn. Der Islam ist wie jede Religion zunächst einmal ein Blick auf die Welt, auf den anderen Menschen und die Natur, auf das Leben mit seinen vielen Rätseln, die trotz oder gerade wegen unserer Entdeckerfreude und -leistungen nicht abnehmen.«²⁴

Fundamentalunterschied zwischen Christentum und Islam

Die religiös-theologische Pointe von Şenocaks »Lebenslauf«? Aus dem gleich eingangs im arabischen Original zitierten muslimischen Einheitsbekenntnis, das fester Bestandteil muslimischer Gebete ist, entwickelt der Text einen wohl kalkulierten *erotischen Doppelsinn*:

»Kulhuvallahuahadallahussamedlamyalidvalamyuledvallamyakunlahukuvenahad. Sprich: Er ist der eine Gott, der ewige Gott, er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich« (Sure 112).

Bewusst bringt Şenocak *Religion und Sexualität* zusammen, am theologisch-dogmatisch brisantesten Punkt christlich-islamischer Kontroverse um das Gottesverständnis muss dies umso mehr provozieren. Der Vater tadelt nicht nur die abweichende Gebetspraxis bayerischer Christen, er vermittelt seinem 8-jährigen Sohn auch die traditionelle muslimische Christentums- und Trinitätskritik.

Der Besuch einer christlichen Kirche bietet Gelegenheit, die Religionslehrerin zu fragen, »wie man zeugt.«²⁵ Sexuelles wird in der Welt des Christentums jedoch streng tabuisiert:

»Sie tat so, als würde sie meine Frage nicht verstehen. Ich traute mich nicht, noch einmal zu fragen. Ich fragte anders: ›Warum hat Gott einen Sohn?‹«²⁶

23 *Zafer Şenocak*: Das Land hinter den Buchstaben, S. 30–32.

24 Ebd., S. 91; 93.

25 *Zafer Şenocak*: Lebenslauf, S. 139.

26 Ebd.

Hierauf gibt ihm die Lehrperson die bekannte christliche Katechismusantwort:

»Gott liebt die Menschen so sehr, dass er sie geschaffen hat, und um seine Liebe zu zeigen, kam er zu ihnen in Menschengestalt.«²⁷ »Gott wird aber auch strafen, nämlich die, die sagen, dass er einen Sohn hat.«²⁷

– repliziert der Junge die angelernte islamische Katechismusantwort –, »meine Lehrerin lächelte. Danach war ich nie mehr in einem christlichen Gottesdienst.«²⁸ Mit fortschreitendem Alter erschließt sich ihm der erotische Doppelsinn des »Zeugens«, zugleich wird auch die muslimische Kritik am christlichen Gottesverständnis ironisch gebrochen:

»Mit vierzehn holte mich mein Vater von einem Klassenfest ab, weil es halb acht geworden war. Er wusste genau wie ich, dass das Zeugen abends nach halb acht stattfindet, und was Gott sich nicht erlaubte, stand einem Jungen wie mir erst recht nicht zu.«²⁹

In der Sache geht es bei diesem unentschieden endenden Match um einen zwischen Christen und Muslimen nichtverhandelbaren Dissens in letzten Glaubensüberzeugungen. Gewiss hat das koranische Einheitsbekenntnis in erster Linie die arabisch-polytheistische Vorstellung kinderzeugender Götter, Göttersöhne und Göttertöchter vor Augen. Von dieser Verkehrung des wahren monotheistischen Gottesglaubens sieht der Koran aber auch Christen infiziert, wenn er ihnen warnend vorhält:

»Geht in eurer Religion nicht zu weit und sagt über Gott nur die Wahrheit! Sagt nicht ›drei! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist ein einziger Gott. Gepriesen sei er! Dass er ein Kind hätte!« (Sure 4,171 vgl. 6,101; 17,111; 72,3)

Biblich meint Gottessohnschaft freilich gerade keine quasiphysische Abkunft, keine additive »Beigesellung«, als gebe es zwei Götter – aus islamischer Sicht die schwerste aller Sünden. Vielmehr eine Erwählung und Bevollmächtigung durch Gott – Jesu Ursprung ist Gott selbst!³⁰ Doch wie wäre dies gegenüber Andersglaubenden verständlich zu machen? Christen sollten in der Lage sein, Muslimen den Sinn ihres Bekenntnisses zur Gottessohnschaft Jesu

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Eingehend *Karl-Josef Kuschel*: *Weihnachten und der Koran*. Düsseldorf 2008, S. 107–128; 139ff.; *Hans Küng*: *Der Islam. Geschichte Gegenwart Zukunft*, München/Zürich 2004, S. 590–593; 604–619.

Christi zu erläutern und dabei kritische »Warnungen« von Muslimen – und seien sie, wie bei Şenocak, doppelt ironisch gebrochen »gegen den Strich« gelesen – wirklich ernst zu nehmen.

Islam, öffne dich!

»Wir erleben heute keinen Konflikt mehr zwischen den Religionen«, ist Şenocak überzeugt, »sondern eine Auseinandersetzung in den Religionen und in den von ihnen beeinflussten Kulturen.«³¹ Was die aktuellen Debatten um den Islam anbelangt, plädiert Şenocak für eine *gegenwartstaugliche, aufklärerische Neuformatierung muslimischen Denkens und Glaubens*.

»Die eigentliche Tragik der muslimischen Elite ist nicht die immer wieder behauptete Distanz zur abendländlichen Kultur. Es ist die fast immer übersehene Distanz zur eigenen Tradition«,³²

stellt der deutsch-türkische Autor kritisch heraus.

»Erst die Wiederentdeckung des muslimischen kulturellen Erbes in all seinen frommen und häretischen Strömungen, seinen rationalen und irrationalen, seinen skeptischen und euphorischen Geisteswelten kann eine wirkliche Renaissance der islamischen Kultur einleiten.«³³

Dazu gehört für Şenocak nicht von ungefähr die *Wiederbelebung der erotischen Inspiration und Imagination muslimischer Religion und Kultur*. Geht doch die obskure Prüderie radikalpuritanischer Eiferer absurderweise so weit, die Geschichten aus »Tausendundeiner Nacht« zu zensieren! Dabei ist die Religion »ein unerschöpfliches Reservoir erotischer Motive.«³⁴ Insbesondere die freigeistige, dichterische Fantasie eines Rumi oder Hafis schlug daraus subversive Volten gegen scheinbar unantastbare Gewissheiten orthodoxer Glaubenshüter:

»Religion und Sexualität kreuzen sich in dem Begriff der Hingabe, die beide Bereiche zusammen bringt. Besonders in der islamischen Mystik wird die Hingabe zu Gott erotisiert (...) Sexualität und mystische Gottesnähe (...) Aufgabe des Ich in

31 *Zafer Şenocak*: Das Land hinter den Buchstaben, S. 81.

32 *Zafer Şenocak*: Zungenentfernung, S. 76.

33 Ebd., S. 78.

34 *Zafer Şenocak* im Gespräch mit *Matthias Konzett*, in: *The German Quarterly* 76 (2003), H. 2, S. 131–139, Zitat S. 137.

dem Geliebten (...) Das ist also ein Gegenmodell zur Gesetzesreligion, aber auch zu einem ausschließlich auf Rationalität bezogenen Menschenbild.«³⁵

Literarisch umgesetzt hat Şenocak dies insbesondere in seinem Roman »Der Erottomane« (1999), der mit blasphemisch anmutenden Seitenhieben auf den Propheten Muhammad aufwartet. Der Titel spielt auf die im Westen zu Osmanen verballhornten Osmanen an, denen man übersteigerte sexuelle Neigungen zuschrieb, im Türkischen bezeichnet er den offensiv virilen Mann.³⁶ Zugleich persifliert Şenocak die westlich-säkulare Gesellschaft, die nichts anderes als Sex im Kopf zu haben scheint: Es könnte durchaus sein, heißt es in »Fridaynightfever« bezogen auf das Freitagsgebet am muslimischen »Tag der Versammlung«, »dass die Sexualität ein Relikt der Religion ist, das letzte Ritual, das uns übrig geblieben ist.«³⁷ Das liegt ganz auf der Linie seines 2006 in der »Frankfurter Rundschau« erschienenen programmatischen Beitrags »Islam, öffne dich!«:

»Das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Profanen muss immer wieder mit Spannung aufgeladen werden, um Kreativität zu erzeugen. Das schließt blasphemische, provokante Ausdrucksweisen ebenso ein wie mystische und geistliche Deutungen. Allein in ihrer Widersprüchlichkeit und Vieldeutigkeit kann eine Kultur aufleben. Und nur jene Religion, die in eine derartige Kultur eingebettet ist, entfaltet ihre spirituelle Kraft.«³⁸

Liegt eines der Hauptanliegen muslimischer (wie christlicher) Fundamentalisten darin, die »göttliche« Religion von der »menschlichen« Kultur abzuheben, um die Reinheit des Glaubens zu retten, so interessieren Şenocak gerade deren enge Verflechtungen:

»Mich interessiert vor allem die ästhetische Dimension der islamischen Religion, die wegen der Politisierung in den letzten Jahren sehr in den Hintergrund getre-

35 »Die klassische Migration gibt es nicht mehr«. *Zafer Şenocak* im Gespräch mit *Karin Yesilada* im Januar 2009, in: Heinrich-Böll-Stiftung, Dossier Migrationsliteratur – Eine neue deutsche Literatur? www.migration-boell.de. [Zugriff: 12.09.2012]

36 Vgl. *Monika Carbe*: *Der Erottomane*: Ein Vexierspiel mit der Identität, in: *Tom Cheesman/Karin Yesilada* (Hrsg.): *Zafer Şenocak*, Cardiff 2003, S. 80–90; *Margaret Littler*: *Intimacies both Sacred and Profane: Islam in the Work of Emine Sevgi Özdamar*, *Zafer Şenocak* and *Feridun Zaimoğlu*, in: *James Hodkinson/Jeffrey Morrison* (Hrsg.): *Encounters with Islam in German Literature and Culture*, Rochester 2009, S. 221–235; *Roland Dollinger*: »Stolpersteine«: *Zafer Şenocaks Romane der neunziger Jahre*, in: *Gegenwartsliteratur* 2 (2003), S. 1–28.

37 *Zafer Şenocak*: *Der Erottomane*. Ein Findelbuch, München 1999, S. 69.

38 *Zafer Şenocak*: *Das Land hinter den Buchstaben*, S. 90.

ten ist. Religion, die ihre ästhetische Dimension verloren hat, verliert immer ihren menschlichen Kern. Es bleiben nur Rituale und Dogmen ohne Seele übrig.«³⁹

»Der Koran gilt den Muslimen als Gottes Wort, Heilige Schrift, Kernstück ihres Glaubens, Richtschnur im Leben«, weiß Zafer Şenocak.

»Er steht ähnlich wie die Jesusfigur für die gläubigen Christen außer Diskussion. Dennoch gab es schon in der frühen Phase der muslimischen Kultur und selbstverständlich zu Zeiten ihrer geistigen Blüte heftige und kontroverse Debatten über einen hermeneutischen Umgang mit dem Text des Koran. Wie sollte auch ein Text ohne seine Deutungsvielfalt diskutiert und studiert werden können? Eine Ästhetik, die um den Koran herum entstand, ermöglichte auch solch eine Bigotterie, die für die muslimischen Gesellschaften von heute prägend geworden ist. Man bewundert die Kalligraphie, die Intonation des Vortrags. Die Bedeutung des Textes gerät dabei in den Hintergrund. Der Koran steckt in einem sakralen Gefängnis, wie eine Nachtigall in ihrem goldenen Käfig.«⁴⁰

Einer von Şenocaks neuesten Essays verdeutlicht:

»Die islamische Kulturgeschichte ist nur zu verstehen, wenn das Tor zur Interpretation des Korans offen steht und die spirituellen und ästhetischen Energien, die in diesem Buch stecken, freigesetzt werden. Der maurische Philosoph Muhiyuddin Ibn Arabi, der Dichter und Mystiker Dschalal ad-Din Rumi, der anatolische Dichter Yunus Emre und der persische Poet Hafis, sie alle zählen zu den großen Interpreten des Korans. Leider geht mancher Islamkritiker heute genauso wie die Fundamentalisten vor. Er kürzt den Koran auf wenige Verse, macht aus einem Stück Stoff einen Fetisch und verwandelt damit ein buntes Bild in einen Schwarz-Weiß-Abzug. Die Identitätsideologen karikieren den Anderen, um die Schlachtordnung zwischen den Kulturen zu festigen.«⁴¹

Im Gespräch mit Elke Segelcke verwies Şenocak jüngst auf Reformansätze einer kontextuellen Koranexegese an den Theologischen Fakultäten in Ankara, Istanbul oder Sarajevo und mahnte eine »klare Grenzziehung«, ja sogar ein »Schisma« an gegenüber den Ultraorthodoxen in Kairo und in Saudi-Arabien: »das ist nicht mehr die gleiche Religion!«⁴²

39 Gespräch mit Karin Yesilada.

40 *Zafer Şenocak: Das Land hinter den Buchstaben*, S. 56.

41 *Zafer Şenocak: Deutschsein*, S. 174f.

42 *Zafer Şenocak im Gespräch mit Elke Segelcke*, S. 83.

Wider den Fundamentalismus der türkischen Moderne

Von der tiefen Kluft zwischen islamischer Tradition und säkularer Moderne in der Türkei erzählt Şenocaks türkisch geschriebener Roman »Pavillon« (2008; dt. 2009). Schauplatz ist die verlassene Sommerresidenz des letzten osmanischen Sultans Abdülmecid II. (1868–1944). Der aus der Politik verbannte Nur-noch-Kalif traf sich dort mit seinen Künstlerfreunden, bis er 1924 die Türkei verlassen musste. Die Handlung, die in bruchstückhaft zersplitterten, oft nur angedeuteten, nie ausgeführten Erinnerungen das *unterdrückte und verleugnete Islamisch-Osmanische Erbe der Türkei* lebendig werden lässt, spielt im Jahr 1960. Das Militär putscht gegen Ministerpräsident Adnan Menderes (1899–1961), mit dem seit 1950 erstmals kein Vertreter der jungtürkisch-kemalistischen Staatsdoktrin regiert, vielmehr repräsentiert seine »Demokratische Partei« die bislang ausgeschlossene Bevölkerung Anatoliens und steht für eine Aufwertung des Islam in der Gesellschaft. Zugleich führt der Roman mitten hinein in die *Identitätsdebatten der Türkei seit den 1980er-Jahren*, die mit der zunehmenden Wiederkehr eines sich teilweise modernisierenden islamischen Selbstverständnisses des Landes verbunden sind. Wie vor 1960 führen neue muslimische Eliten gegen die langjährigen Machthaber postkemalistische Reformen herauf. Ein für Şenocak wichtiger Protagonist dieser Rehabilitation islamischer Traditionen ist *Orhan Pamuk* (*1952), »der die Mythologie des Osmanischen Reiches und der türkischen Geschichte Anfang des 20. Jahrhunderts wieder neu besetzt hat.«⁴³ Der türkische Literaturnobelpreisträger verkörpert die Möglichkeiten von Islam und westlicher Bildung in einer Person, wie Şenocak lebte er mehrere Jahre in den USA.

Im Zentrum der *Auseinandersetzung um Religion, Säkularisierung und Modernisierung* steht der von Mustafa Kemal forcierte Bruch mit der osmanisch-islamischen Tradition. Neben der Abschaffung von Sultanat und Kalifat, der Aufhebung der Sufi-Vereinigungen und der islamischen Kleiderordnung betraf dies insbesondere die Einführung des lateinischen Alphabets anstelle des Arabischen, der heiligen Sprache des Koran. Seinen Ehrennamen Atatürk, »Vater der Türken«, korrigiert Şenocak freilich zu »Stiefvater«⁴⁴, offensichtlich vermochte er den verwaisten Türken das geistliche Oberhaupt, den Sultan und Kalifen nicht zu ersetzen – so wenig wie die Republik die Religion. Die *Janusköpfigkeit* der von oben autoritär angeordneten *türkischen Modernisierung*, die mit ihren militaristisch-totalitären Zügen jede Regung von

43 Ebd., S. 72.

44 *Zafer Şenocak: Der Pavillon. Roman, aus dem Türkischen von Helga Dağyeli-Bohne/ Yildirim Dağyeli*, Berlin 2009, S. 151.

Pluralismus im Keim erstickte, hat Şenocak immer wieder kritisch herausgestellt. Im Kemalismus zeigt sich die Enge eines Fundamentalismus der Moderne, der nicht nur für Emanzipation und Freiheit des Geistes stand, vielmehr ihrer Unterdrückung diene. Dies schuf ein gespaltenes türkisches Bewusstsein. Faktisch bedeutete dieser steckengebliebene Modernisierungsprozess Gendarmerie und Gängelung durch den Staat; die staatliche Kontrolle der Religion steht bis heute ebenso in Kontinuität zum Osmanischen Reich wie ihre Instrumentalisierung als Mittel des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Religion und Scharia wurden aus dem öffentlichen Raum verbannt, die breite Masse der Bevölkerung auf dem Land blieb jedoch ihren religiösen Traditionen treu. Im Dienst der ethnisch-religiösen Homogenisierung legten die Republikgründer fest, dass Türke nur sein kann, wer sich zum Islam bekennt. Nichtmuslimische Minderheiten wie die Armenier wurden eliminiert und eine Million Griechen vertrieben; bis in die 1990er-Jahre spitzte sich diese Türkisierungspolitik im Umgang mit den muslimischen Kurden zu.

»Gerade die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, die Völkermorde, Vertreibungen und nationalistischen Exzesse teilen die Europäer miteinander, die Deutschen teilen sie auch mit den Türken«⁴⁵, verdeutlicht Şenocak sein Anliegen, *gemeinsam »geteilte« Geschichtserfahrungen* in den Blick zu nehmen. »Deutsche und Türken verbindet etwas. Beide stammen aus großen Mischkulturen, die im 20. Jahrhundert gewaltsam zerschlagen wurden. Ein bitterer Erfahrungshintergrund, den man gemeinsam erörtern kann. So lassen sich Unterschiede und Ähnlichkeiten genauer benennen, jenseits der Sphäre vager Urteile, und Vorteile aufheben.«⁴⁶ Anhand der komplexen Familiengeschichte Sascha Muhteschems vergegenwärtigt Şenocaks literaturwissenschaftlich viel beachteter Roman »Gefährliche Verwandtschaft« (1998) geschichtlich *brisanter Berührungs- und Reibungspunkte zwischen Türken, Deutschen und Juden*.⁴⁷ Dieser Roman ist für unsere interreligiöse Fragestellung von besonde-

45 *Zafer Şenocak*: Integrationsdebatte in Deutschland. Der Nationalstaat und seine Einwanderer, Essay, in: www.tagesspiegel.de/meinungen/andere-meinung/gastbeitrager-nationalstaat-und-seine-einwanderer/1784202.html [Zugriff: 01.11.2012]

46 *Leslie A. Adelson*: Touching Tales of Turks, Germans and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative and Literary Riddles for the 1990s, in: *New German Critique* 80 (Spring/Summer 2000), S. 93–124.

47 Eingehend *Friederike Eigler*: Gedächtnis und Geschichte in Generationenromanen seit der Wende, Berlin 2005, S. 63–101; *Roland Dollinger*: Hybride Identitäten: Zafer Şenocaks Roman »Gefährliche Verwandtschaft«, in: *Seminar* 38 (2002) S. 59–73; *Michael Hofmann*: Jüdisches und armenisches Gedächtnis im deutsch-türkischen Diskurs: Zafer Şenocaks Roman *Gefährliche Verwandtschaft* im Kontext, in: *Christine Meyer* (Hrsg.): *Kosmopolitische »Germanophobie«*. Postnationale Perspektiven in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Würzburg 2012.

rem Interesse, weil er einen *Trialog von Christen, Juden und Muslimen* fordert und die Diskussion deutsch-türkischer Beziehungen mit Reflexionen zum deutsch-jüdischen Verhältnis verbindet.

Dazu erfindet Şenocak die deutsch-jüdisch-türkische Figur Sascha Muhteschems, die es bis dahin in der deutsch(türkisch)en Literatur so nicht gegeben hat. Wichtig sind Şenocak vor allem Parallelen im Blick auf die Verdrängung der Vergangenheit.⁴⁸ Literarisch wird die unbekannte und verdrängte gemeinsame Geschichte von Deutschen, Türken und Juden in einem puzzleartigen Spiel mit erzählenden Rückblenden, Briefen, (vermeintlichen) historischen Berichten, Portraits und essayistischen Passagen gestaltet, was den Umgang mit Geschichte als Fiktion, Fakt und Fake präsentiert.

Vergessene deutsch-türkische Verwandtschaften

Als Sohn einer deutschen Jüdin, die mit ihren Eltern vor den Nationalsozialisten ins Exil nach Istanbul geflohen ist, der Vater ein wohlhabender türkisch-muslimischer Geschäftsmann, wird Sascha Muhteschem in Istanbul gezeugt. Geboren und aufgewachsen ist er jedoch in München, mit 18 erhält er die deutsche Staatsbürgerschaft. In seiner Erziehung konsequent von den Traditionen seiner Herkunft abgeschnitten, beschäftigt er sich nach dem plötzlichen Unfalltod seiner getrennt lebenden Eltern intensiv mit der bisher unerzählten Familiengeschichte. Dabei entdeckt dieser Nachfahre türkischer Muslime und deutscher Juden sich als »Enkel von Opfern und Tätern.«⁴⁹ Die Familiengeschichte seiner Mutter macht Sascha zum Nachkommen jüdischer Opfer des Nationalsozialismus. Durch Verstrickungen seines osmanisch-türkischen Großvaters in den Genozid an den Armeniern wird Sascha zum Erben einer Tätergeschichte, die nationalistische Kreise in der Türkei bis heute leugnen.⁵⁰

Dass seine Mutter ihre traumatischen Erinnerungen verschwiegen und die deutsche Katastrophe verheimlichte, hat in Saschas Augen mit dem Wunsch der Familie zu tun, einen »richtigen Deutschen« aus ihm zu machen, damit er

»ein ungebrochenes Verhältnis zu diesem Land gewinnen konnte. Vielleicht schämte sie sich für diese Taten, die in ihrem Land passiert waren, auch wenn ihre Familie zu den Opfern zählte und nicht zu den Tätern.«⁵¹

48 Jochen Neubauer: *Türkische Deutsche, Kanakster und Deutschländer. Identität und Fremdwahrnehmung in Film und Literatur*, Würzburg 2011, S. 400.

49 Zafer Şenocak: *Gefährliche Verwandtschaft*. Roman, München 2009, S. 40.

50 Vor- und Nachgeschichte dieses Großverbrechens werden eingehend thematisiert von Dogan Akbanli: *Die Richter des Jüngsten Gerichts*. Roman, übersetzt aus dem Türkischen von Hülya Engin, Klagenfurt 2010.

51 Zafer Şenocak: *Gefährliche Verwandtschaft*, S. 60.

Sein jüdischer Großvater ging nach Istanbul ins Exil, weil er dort bereits während des Ersten Weltkriegs, an dem das Osmanische Reich auf der Seite des Deutschen Kaiserreichs teilnahm, stationiert war. Ausführlich wird berichtet, wie das Wirken emigrierter deutsch-jüdischer Wissenschaftler und Künstler während der Zeit des Nationalsozialismus zum Aufbau des türkischen Staats beitrug – so wie Jahrhunderte zuvor die aus Spanien ins Osmanische Reich geflüchteten sephardischen Juden sich in den Dienst des Sultans stellten.

Die Tagebücher seines Großvaters väterlicherseits aus den Jahren 1916–36 bleiben Sascha zunächst unzugänglich, sind sie doch zum Teil in kyrillischer und arabischer Schrift sowie in türkischer Sprache abgefasst: »Das kann ich zwar lesen, aber nicht verstehen.«⁵² Das unterstreicht die zweifach abgeschnittenen religiös-kulturellen Wurzeln, bedingt sowohl durch Saschas säkulare Sozialisation in Deutschland als auch durch die radikale Abkehr von der islamisch-osmanischen Tradition unter Mustafa Kemal, an dessen Seite Saschas Großvater »ein Held des Ostens«⁵³ wurde: »Seine Generation stand mit einem Bein im Osmanischen Reich, mit dem anderen in der Republik.«⁵⁴ In Anspielung an die »Trümmerfrauen« im Deutschland nach 1945 spricht Sascha von »Trümmernägeln«, die aus den Bausteinen eines einstürzenden Reichs ein neues Haus bauten.« Immerhin lassen die Tagebücher den Enkel ahnen, dass sein Großvater im Osten des untergehenden Osmanischen Reiches während des Ersten Weltkriegs an Pogromen gegen die armenische Bevölkerung und an ihrer Vertreibung beteiligt war.

Mehr noch: Die deutsch-türkische Waffenbrüderschaft ging mit dem den Völkermord billigenden Wegsehen Deutschlands einher. Bei den Olympischen Spielen 1936 zog Saschas Großvater als Führer der türkischen Ringer-Mannschaft mit dem Hitlergruß ins Berliner Olympiastadion ein. Einerseits bot die türkische Republik zahlreichen vor den Nazis emigrierten Wissenschaftlern, die aus politischen Gründen oder aufgrund der nationalsozialistischen Rassengesetze ihren Beruf nicht mehr ausüben konnten, Zuflucht und Arbeit. Andererseits führte die kemalistische Türkisierungspolitik zu einer Massenemigration sephardischer Juden nach Westeuropa, die in die Verfolgungsmaschinerie der Nazis gerieten. Mit ihrer Ausbürgerungspraxis machte sich die Türkei im Zweiten Weltkrieg zum Komplizen des Völkermords.⁵⁵ Der Roman endet mit Saschas Romanfiktion, dass der Großvater mit seinem Frei-

52 Ebd., S. 116.

53 Ebd., S. 40.

54 Ebd., S. 38f.

55 Vgl. *Corry Guttstadt*: Die Türkei, die Juden und der Holocaust, Berlin 2008.

tod den der ehemaligen armenischen Geliebten gegebenen Treueschwur einlöst ...

Warum bekommt uns Deutschland als Vielvölkerrepublik nicht?

Verschiedentlich wurde »Gefährliche Verwandtschaft« auch als »Wenderman« bezeichnet, was insofern richtig ist, als Şenocak deutlich die Zäsur markiert, die der Mauerfall und die Wiedervereinigung für das Verhältnis zwischen Eingesessenen und Angehörigen zugewanderter Minderheiten bedeutete. Sascha kehrt 1992 nach einem dreijährigen Aufenthalt in den USA nach Berlin zurück, das *nach der Maueröffnung* nicht mehr das Berlin ist, das er verlassen hat. Eindringlich vergegenwärtigt der Roman, wie der Islam in den nach der Wiedervereinigung einsetzenden Identitätsdebatten zu einem Kulminationspunkt des Fremden wird. Obwohl das multikulturelle Deutschland – wie das Osmanische Reich – eine Vielvölkerrepublik ist, scheint die nationale Zugehörigkeit im wiedervereinigten Deutschland größere Wichtigkeit zu erhalten:

»Es war, als hätte der Fall der Mauer, der Zusammenbruch der alten Ordnung, nicht nur eine befreiende Funktion gehabt. Ohne Mauer fühlte man sich nicht mehr geborgen (...). Man fixiert sich, den anderen, seine Herkunft, um Nähen und Distanzen zu bestimmen. Überall konnte man auf unsichtbare Mauern stoßen, die nach dem Fall der Mauer errichtet worden waren. Die Welt war komplizierter geworden, die Wege labyrinthartiger.«⁵⁶

Umso wichtiger wird die *klare Grenzziehung zwischen »Deutschen« und »Ausländern«*, ja, die deutsche Einheit bringt eine »Wiederverausländerung« der hier in der zweiten Generation heimisch gewordenen türkischen Immigranten mit sich! In Mölln, Solingen, Hoyerswerda und Rostock kommt es denn auch zu fremdenfeindlich oder rassistisch motivierten Ausschreitungen, bei denen auch türkische Familien zu Opfern neonazistischer Gewalt werden, die seit Generationen in Deutschland leben. Sascha selbst wird aufgrund seines türkischen Namens in die Rolle eines Ausländers gedrängt: »Wer oder was man ist, kann man sich nicht aussuchen, das entscheiden die anderen, die einen nicht zu sich zählen«⁵⁷, lautet sein Resümee. Den Auftrag zu einer Reportage über muslimische Gebetshäuser in Berlin erhält Sascha allein aufgrund seiner türkischen Herkunft.

56 Zafer Şenocak: *Gefährliche Verwandtschaft*, S. 47.

57 Ebd., S. 39.

Saschas Artikel freilich reproduziert und persifliert die Klischees und Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft und zeigt damit, wie wenig ihn allein seine Abstammung für eine solche Aufgabe qualifiziert. Bezeichnenderweise wird er nicht unter dem von Sascha gewählten Titel »Freitags zum Beten, Sonntags zum Tischtennis« veröffentlicht, sondern unter der von der Zeitung gewählten alarmistischen Schlagzeile »Bedrohen Muslime den Kiez?« Wie Sascha verwundert feststellt, wählte man als Illustration eine Abbildung der »Goldkuppel der renovierten Synagoge an der Oranienburger Straße«⁵⁸. Das belegt einmal mehr das Inventar feststehender Bilder und Vorbehalte gegenüber dem »Anderen«.

Dialog von Juden, Christen und Muslimen

Als Alternative zu einer solch ausgrenzenden Sichtweise entwirft Sascha Muhetschem die Vision eines *Dialogs von Juden, Christen und Muslimen in Deutschland*:

»Die Auflösung der deutsch-jüdischen Dichotomie könnte beide Parteien, Deutsche und Juden, von ihren traumatischen Erfahrungen erlösen. Dazu müssten sie aber die Türken in ihre Sphäre aufnehmen. Und die Türken in Deutschland müssten ihrerseits die Existenz der Juden entdecken, nicht nur als ein Teil der deutschen Vergangenheit, an der sie nicht mehr teilhaben können, sondern als Teil der Gegenwart, in der sie leben.«⁵⁹

Diese zukunftsorientierte Fantasie wird zwar gleich wieder zurückgenommen: »Die Wirklichkeit gibt mir keinen Anlass zu solchen (...) optimistischen Überlegungen.« Gleichwohl vermag die Besinnung auf die miteinander verflochtene(n) Geschichte(n) den heute zu Recht gerade von theologischer Seite beschworenen Dialog von Christen, Juden und Muslimen zu vertiefen, ja, zu erden.⁶⁰ Darüber hinaus tun Christen und Muslime gut daran, ihre Erfahrungen mit Modernisierung und Säkularisierung auszutauschen und deren transzendenzverriegelte Eindimensionalität vom spezifisch Religiös-Spirituellen her gemeinsam immer wieder in Frage zu stellen. Auch daran erinnert Şenocak in seinem Roman »Gefährliche Verwandtschaften«:

»In den Werken von Mystikern steht, dass nur derjenige etwas von der Welt erfährt, der sie überwindet. Kann man mit Flugzeugen die Welt überwinden? Wie

58 Ebd., S. 112.

59 Ebd., S. 89, das folgende Zitat S. 90.

60 Vgl. *Claus Leggewie/Anne Lang*: Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt, München 2011.

noch nie zuvor ist die Menschheit in die Welt verstrickt. Wir haben uns zu tief und zu hoch gewagt, zu weit haben wir uns von unserem Zentrum entfernt, und diejenigen, die danach suchen, die Suchenden, sind verloren. Sie eilen viel zu schnell aufeinander zu, richten sich nach alten Plänen, auf denen die neuen Wege nicht verzeichnet sind. Sie sehen und finden doch nichts mehr wieder.⁶¹

Der Kopf eines zweisprachigen Menschen hat immer eine Raumerweiterung erfahren

Muslimsein in Deutschland, im Spannungsfeld zwischen säkularer Moderne und islamischer Religionstradition, die sich ihrerseits in Wechselwirkung mit den weltlich-profanen Sphären islamischer Kultur entfaltet: Versuchen wir die schriftstellerische Herausforderung und das interreligiöse Lernpotenzial des zwischen Essay und poetischer Prosa oszillierenden Oeuvres von Zafer Şenocak zu bündeln. Ist der von ihm vielfach thematisierte neue *Aufbruch in eine welt-offene mystisch-muslimische Spiritualität* wie die *Debatte um ein neuformatiertes Koran- und Islamverständnis* in der Wahrnehmung von Christen schon hinreichend präsent? Ja, ist »die Tradition eines türkischen Islam, der wie selbstverständlich aufgeklärt und europäisch ist«, die Şenocak als Vermächtnis seiner Herkunft in den hiesigen Islam- und Türkeidiskurs einbringt, wirklich angekommen? Der Westen ist darin kein Feindbild, im Gegenteil, seine universalen Werte öffneten den Weg aus der Entmündigung durch die Tradition. Zugleich kam gegenüber dem laizistischen Staatsfundamentalismus Atatürks dem Bedürfnis nach nicht-autoritärer Religiosität eine eminent emanzipatorische Bedeutung zu. Eindringlich betont Şenocak

»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, mein Großvater ebenso wie sein Bruder (...) sie legten den Grundstein für eine spirituell nicht vertrocknete Rationalität mir heute, in einer Zeit der Suche nach spirituellen Quellen, als besonders diskussionswürdig erscheint.«⁶²

Drei herausfordernde Aspekte des Denkens und Schreibens von Zafer Şenocak, der wie kaum ein anderer die Modernisierungsgeschichte gebildeter muslimischer MigrantInnen der zweiten Generation repräsentiert und thematisiert, seien eigens hervorgehoben:

61 Zafer Şenocak: *Gefährliche Verwandtschaft*, S. 50.

62 Zafer Şenocak: *Deutschsein*, S. 177.

- Seine *engagiert-inspirierenden Innensichten* – Deutschlands, der Türkei und des Islam – sind stets zugleich *kritisch-reflektierte Außensichten*: »Ich denke, ich repräsentiere innerhalb dieser deutschen Kultur vielleicht das Transnationale, Kosmopolitische«⁶³, positioniert sich der türkischstämmige deutsche Autor im Gespräch mit Elke Segelcke. »Der Kopf eines zweisprachigen Menschen hat immer eine Raumerweiterung erfahren«⁶⁴, streicht Şenocak seine doppelte Verwurzelung in der deutschen wie der türkischen Literaturtradition heraus, aus der er immer wieder kreatives Potential schöpft. Sein Schreiben habe sich

»von Anfang an gegen die klischeehafte Spiegelung monokultureller Wahrnehmungsmuster gerichtet. Nicht etwa als Botschaft, sondern im ästhetischen Sinne, als negative Hermeneutik, die überall da wo vermeintliches Verstehen seine Netze ausgeworfen hat, immer wieder Löcher entdeckt.«⁶⁵

Gerade darum stellt er ethnische und kulturelle Schablonen ebenso infrage wie konstruierte kollektive Identitäten:

»Ist Aufklärung darüber nötig, dass Menschen nicht identifizierbar mit Gruppen sind, die national oder religiös definiert werden? Es gibt lediglich Schnittmengen, aber niemals eine gänzliche Übereinstimmung.«⁶⁶

- Mittels Ironie, kalkulierter Irritation und Provokation als spezifisch *künstlerisch-literarische Aufklärungsstrategien* bringt Şenocak immer wieder vermeintlich feststehende Grenzen zwischen Heiligem und Profanem, Tradition und Moderne, Religion und Erotik subversiv ins Wanken. Gezielt unterminiert er damit die »Islamisierung des Islam«, durch die im Lauf des 20. Jahrhunderts sowohl im Westen als auch im Islamismus das Zerrbild einer restlos von Religion durchdrungenen islamischen Kultur aufkam. Wie Şenocak verweist auch Navid Kermani darauf, dass viele Werte und Motive der heute als »islamisch« anerkannten Poesie, bildenden Kunst, Mystik und Philosophie in offenem Widerspruch zu den Normen stehen, die der Koran vorgibt, ohne dass sie deswegen von einer Mehrheit als häretisch aufgefasst worden wären.

»Man denke nur an das zentrale Motiv des Weins oder der gleichgeschlechtlichen und promiskuitiven Liebe in der Dichtung, an den strengen Rationalismus der

63 Zafer Şenocak im Gespräch mit Elke Segelcke, S. 91.

64 Zafer Şenocak: *Deutschsein*, S. 20.

65 Zafer Şenocak im Gespräch mit Matthias Konzett, S. 136.

66 Zafer Şenocak: *Deutschsein*, S. 158.

Philosophie, an den Prunk der Moscheen, die ekstatischen Gesänge und das Bekenntnis zur Gleichwertigkeit der Religionen in der islamischen Mystik, die Verspottung aller Autoritäten einschließlich der göttlichen durch die prominenten Narren der verschiedenen Volksliteraturen«⁶⁷,

erläutert Navid Kermani und benennt seine sowie Şenocaks Gegner:

»Ein Hauptanliegen von Fundamentalisten ist gerade, die ›göttliche‹ Religion von der ›menschlichen‹ Kultur zu säubern, zumal von ihrer religiösen Kultur.«⁶⁸

- Weiterführend für den heute so notwendigen Dialog zwischen den abrahamischen Religionen ist Şenocaks literarisch-essayistisches Plädoyer, die *gemeinsam geteilte(n) Geschichte(n) von Deutschen, Juden und Muslimen* wahrzunehmen und ebenso wie ihre konfliktreichen Beziehungen auch ihre vielfach verminten, ja tabuisierten Verflechtungen besprechbar zu machen. Hierzu gehört nicht zuletzt die fatale Achse des deutschen und des arabischen Antisemitismus. Jüngst wurde sie in zwei Romanen von jüdischer wie von muslimischer Seite neu thematisiert: Wie *Vladimir Vertlib* in seinem Roman »Am Morgen des zwölften Tages« (2009) erzählt *Sherko Fatahs* Roman »Ein weißes Land« (2011) von der Kollaboration arabo-islamischer Nationalisten mit dem Hitlerfaschismus. Gegen den gemeinsamen »englisch-jüdischen Feind« propagierte man den Dihad sowohl gegen die britische Kolonialherrschaft als auch die jüdische Einwanderung in Palästina. Mit dem deutschen Militäreinsatz gegen die Briten im Irak 1941 rühren beide Romane ungeheuerliche Fakten auf: das freundschaftliche Verhältnis des Naziregimes zum Großmufti von Jerusalem, der als Staatsgast in Berlin von Hitler empfangen wurde und dessen Mission darin bestand, den Antisemitismus der Deutschen und der Araber in einem heiligen Krieg zu verschmelzen. Oder die kaum mehr bekannte Tatsache, dass sich die Waffen-SS auch »fremdvölkischer Hilfstruppen« (»Ostmuslimische SS-Division«) bediente, um in Osteuropa den Vernichtungskrieg gegen die Juden zu führen.

67 *Navid Kermani: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009, S. 109f.

68 *Ebd.*, 110.

»Wenn jeder deiner Atemzüge ein Gebet ist« – Ilija Trojanow

»Er starb früh am Morgen, noch bevor man einen schwarzen von einem weißen Faden hätte unterscheiden können.«¹ Schon der Eröffnungssatz seines Bestsellerromans »Der Weltensammler«, für den er gleich nach seinem Erscheinen 2006 den Preis der Leipziger Buchmesse erhielt², bezeugt *Ilija Trojanows* (*1965) Vertrautheit mit dem Koran. Um den Tod Burtons in Triest zeitlich zu fixieren, nutzt er die für die Morgendämmerung übliche islamische Umschreibung aus der Fastenvorschrift für den Ramadan (Sure 2,187). Mit seinem damals unüblichen, heute höchst zeitgemäßen Interesse am Islam wie auch an hinduistischer Religiosität steht dieser »Nomade auf vier Kontinenten« (2007) – so der Titel eines weiteren Buchs über *Richard Francis Burton* (1821–1890) – im Zentrum von Trojanows vor Fabulierlust geradezu überschäumendem Abenteuerroman. Mehr als 50000 Kilometer ist der deutschbulgarische Autor auf Burtons Spuren durch *Indien, Arabien und Afrika* gereist, um der Faszination nachzuspüren, die *Hinduismus, Islam und afrikanische Naturreligionen* auf den britischen Entdeckungsreisenden, Kolonialoffizier und Schriftsteller ausübten. Trojanows »Weltensammler«-Roman aktualisiert Burtons Lebensgeschichte denn auch zu einer Parabel über das Zusammenleben der Kulturen und den Umgang mit kulturellen Unterschieden.³

Obwohl dieser »Erkunder von Schatten und Schattierungen« eine Affinität zum *Sufismus* verspürt, im Grunde seines Herzens jedoch ein *agnostischer Freidenker* bleibt, lässt seine strenggläubige katholische Ehefrau »ihrem bewusstlosen Mann die Letzte Ölung angedeihen«, erläutert Trojanow die Symbolik der Eröffnungsszene. »Sie war gefangen in binären Gegensätzen. Sie konnte klar zwischen einem schwarzen und einem weißen Faden unterscheiden.«⁴ Bei Burton dagegen war

- 1 *Ilija Trojanow: Der Weltensammler. Roman*, München '2008, S. 13. Grundlageninformationen: *Cornelia Zetsche: Ilija Trojanow*, in: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (2008).
- 2 Weitere Preise (Auswahl): 1996: Marburger Literaturpreis; 2000: Adelbert-von-Chamisso-Preis; 2007: Berliner Literaturpreis; 2009: Preis der Literaturhäuser; 2010: Würth-Preis für Europäische Literatur; 2011: Carl-Amery-Literaturpreis.
- 3 Vgl. *Gregor Streim: Differente Welt oder diverse Welten? Zur historischen Perspektivierung der Globalisierung in Ilija Trojanows Roman »Der Weltensammler«*, in: *Wilhelm Amann u. a. (Hrsg.): Globalisierung und Gegenwartsliteratur. Konstellationen – Konzepte – Perspektiven*, Heidelberg 2010, S. 73–89.
- 4 *Ilija Trojanow: Recherche als poetologische Kategorie*, in: *Christof Hamann/Alexander Honold (Hrsg.): Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, Göttingen 2009, S. 287–299, Zitat S. 295.

»die Lust auf Einsicht gepaart mit Gier auf Teilhabe. Kaum hatte er erkannt, dass dem britischen Offizier in Uniform nichts als Abscheu entgegenschlug, wählte er den Weg der Camouflage, verkleidete er sich nicht nur, sondern erforschte so leidenschaftlich intensiv seine Umgebung, dass sich seine Kenntnisse im selben Maß vertieften wie seine Empathie (...) So sehr verschmolz er, als Vorläufer der 'teilnehmenden Beobachtung', mit dem Fremden; seine Erfahrungen wollten sich nicht einfügen in die hingebungsvoll gepflegten Dogmen. Burton war verliebt in Vielfalt, und jede Entwicklung, die der kulturellen Vielfalt der Menschheit Schaden zufügte, wie etwa die Missionierung, war ihm verhasst.«⁵

Für einen in deutscher Sprache schreibenden Autor ist Trojanow bemerkenswert polyglott, ja, seine Biografie erscheint als ein *Musterfall des globalen Nomaden*: 1965 in Sofia in Bulgarien, am Schnittpunkt von Orient und Okzident, geboren, flieht er mit sechs Jahren mit seiner Familie über Jugoslawien und Italien nach Deutschland, wo sie in München politisches Asyl erhalten. Einen Großteil seiner Jugend verbringt Trojanow in Kenia (unterbrochen von einem dreijährigen Aufenthalt in Deutschland 1978–81). In Nairobi besucht er zunächst eine englischsprachige Schule, schließlich erwirbt er an der deutschen Auslandsschule das Abitur. Von 1985 bis 1989 studiert er in München Rechtswissenschaft und Ethnologie. Seine schriftstellerische Tätigkeit beginnt 1993 mit kenntnisreichen Reisereportagen aus Afrika, parallel dazu beginnt er journalistische Texte zu verfassen. 1996 debütiert er mit seinem unterdessen auch verfilmten Roman »Die Welt ist groß und Rettung lauert überall«.

Von 1998 bis 2003 lebt Trojanow in Bombay. Auf seinen Reisen, die er in mehreren Indienbüchern aufbereitet hat, besucht er auch Sufiheiligtümer und beginnt sich mit dem Sufismus zu beschäftigen. Von 2003 bis 2006 hat er seinen Wohnsitz in Kapstadt, seit 2007 lebt er in Wien. Ob als Übersetzer, Verleger afrikanischer Literatur oder Verfasser reiseliterarischer Texte aus aller Welt – immer bemüht sich Trojanow um einen antikolonialen Blick auf die *widersprüchlichen kulturellen Verflechtungen des »entfesselten Globus«*. Neben dem Bulgarischen als Muttersprache und dem Englischen als Zweitsprache ist das Deutsche sein bevorzugtes literarisches Ausdrucksmedium.

»Das Aufwachsen in mehreren Sprachen. Die selbstverständliche Existenz des Anderen. Der umgekehrte Blick auf vermeintliche Wahrheiten. Die Erfahrung,

5 *Hilja Trojanow: Nomade auf vier Kontinenten. Auf den Spuren von Sir Richard Francis Burton*, Frankfurt a. M. 2007, S. 16f.

dass man mehrere Heimate (Plural selten, sagt Brockhaus Wahrig) und eine dynamische Identität besitzen kann«⁶,

resümiert er die Erfahrungen seiner Jugend. »Der Aufbruch ins Exil war für mich eine Explosion in die Pluralität«, bekennt Trojanow bei der Chamisso-Tagung »Über die deutschsprachige Literatur von Autoren aus aller Welt« (2009).

»Von da an hatte ich die vorübergehende Natur aller Dogmen und Gewissheiten verinnerlicht, und ich konnte das Homogene, Monokulturelle, Einsprachige nur als Aberration betrachten.«⁷

Richard Francis Burton, vor allem durch seine Übersetzung von »Tausendund-einer Nacht« sowie des »Kama Sutra« bekannt geblieben, ist von Anfang an in Trojanows Werk präsent. Als einer der ersten Europäer dringt er, getarnt als indisch-muslimischer Arzt und Derwisch, ins Herz des Islam vor und nimmt an der Pilgerfahrt nach Mekka und Medina⁸ teil, Nichtmuslimen bekanntlich strengstens untersagt. Anfang 2003 reist auch Trojanow für drei Wochen vom indischen Mumbai über den Hadsch-Flughafen Dschidda nach Mekka, »eine überwältigende spirituelle und körperliche Erfahrung«, so Trojanow, bei der er sich »wie schon Richard Burton manchmal im Ritual auflöste, manchmal völlig außerhalb des Geschehens befand.«⁹ Vorausgeht eine einjährige intensive Vorbereitung: Dreimal in der Woche unterrichtet Trojanow in Bombay eine Gruppe muslimischer Religionsgelehrter im journalistischen Schreiben. Im Gegenzug vermitteln ihm die zehn jungen Ulema einer karitativen muslimischen Organisation, die Waisen- und Krankenhäuser im Nordosten des Landes betreibt, ein »profunderes Verständnis des Islam« – »ein gutes Geschäft, ganz im Sinne des Propheten (saw): praktisch, sinnvoll und ehrenwert.«¹⁰ »Einer von ihnen, als Mufti auch in Rechtsangelegenheiten eine Autorität, wurde mein persönlicher Lehrer«¹¹, berichtet Trojanow im Begleitbuch »Nomade auf vier

6 *Ilija Trojanow: Der entfesselte Globus. Reportagen*, München 2008, S. 16.

7 *Ilija Trojanow: Migration als Heimat. Von den literarischen Früchten der Entwurzelung und den Agenten der Mehrsprachigkeit*, in: NZZ vom 30. November 2009.

8 *Richard F. Burton: Persönlicher Bericht einer Pilgerreise nach Mekka und Medina 1855/56*, Stuttgart 2005; Auszüge daraus im Arabien-Teil von *Ilija Trojanow: Nomade auf vier Kontinenten*, S. 162–273.

9 Zitiert nach: www.ilija-trojanow.de/recherche.cfm. [Zugriff: 12.09.2012]

10 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam. Als Pilger nach Mekka und Medina*, München/Zürich 2007, S. 39. Das Glossar entschlüsselt saw als die unter Muslimen gebräuchliche Segenssprache und Ehrenbezeichnung: *Sallallahu alaibi wasallam* – Möge Gott ihn mit Frieden und Segen beschenken!

11 *Ilija Trojanow: Nomade auf vier Kontinenten*, S. 162. Trojanows Ulema-Brüder hatten alle am islamischen Seminar im nordindischen Deoband studiert. Die Schule von

Kontinenten« (2007) und schildert, wie er »als lehrender Schüler ins Fasten geriet und zur Hadsch eingeladen wurde.«

Eine Reise ins spirituelle Zentrum des Islam

Gerade weil es ihm um *empathische Annäherung* und *existenzielle Erkenntnis* geht, vermittelt Trojanows Hadsch-Bericht »Zu den heiligen Quellen des Islam« (2004) eine eindringliche Innensicht der traditionsreichen islamischen Wallfahrt zur Kaaba nach Mekka sowie zum Grab Muhammads in der Prophetenmoschee in Medina, wie sie wohl nur von einem von außen Blickenden so souverän artikuliert werden kann. Gleich zu Beginn stellt Trojanow sein Buch mit dem programmatischen Untertitel »*Als Pilger nach Mekka und Medina*« in die Tradition muslimischer Pilgerberichte, aus der er zahlreiche Beispiele anführt¹²:

»Dieser Bericht steht in einer alten Tradition. Seit mehr als tausend Jahren existiert der literarische Typus einer Reiseerzählung über die Hadsch, auf arabisch Rihla, auf persisch Safarnameh genannt – Zeugnisse einer Pilgerschaft als Kulmination aller Sehnsüchte, als einzigartige Aus-Zeit, so reich an Mühsal und Zermürbung wie Belohnung und Beglückung (...) Es ist dem Autor ein Anliegen sowie eine Ehre, in dieser Tradition zu stehen. Gemeinsam ist allen muslimischen Autoren, dass sie die eigenen Gefühle nicht in den Vordergrund stellen, dass sie nur selten aus dem Brunnen der eigenen Befindlichkeit schöpfen (...) Unter dem gut halben Dutzend nicht-muslimischer Hadsch-Autoren – so verschieden in ihrem Charakter wie in ihren Alibis oder Maskeraden (Sklaven, Konvertiten auf Zeit, Forscher und Abenteurer) – ragen die Berichte des Schweizer Johann Ludwig Burckhardt sowie des Briten Sir Richard Francis Burton heraus. Sie bemühen sich um Genauigkeit und sind von ideologischer Verleumdung und rassistischer Gehässigkeit weitgehend frei. Bezeichnend ist, dass beide Autoren wenn nicht als »gute« Muslims, so doch zumindest als Sympathisanten des ideellen Islam gelten.«¹³

Deoband gilt nach der Azhar-Universität in Kairo als das zweitgrößte theologische Zentrum der islamischen Welt, aufgrund ihrer zahlreichen Lehrinrichtungen übt sie großen Einfluss auf den südasiatischen Islam aus. Seine zum Teil desillusionierende Reise nach Deoband einige Monate nach der Hadsch schildert *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, S. 126–132.

- 12 Vgl. *Frauke Matthes: Encountering Islam as Its Roots: Ilija Trojanow's »Zu den heiligen Quellen des Islam«* in: *Jeff Morrison/James Hodkinson* (Hrsg.): *Encounters with Islam in German Literature and Culture*, Rochester NY 2009, S. 236–246.
- 13 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, S. 7f. Auch *Edward W. Said: Orientalismus*. Frankfurt a. M. 2009, S. 195–228, streicht positiv Burtons Teilhabe am Alltag und sein Wissen aus erster Hand heraus.

Inwieweit sich Trojanow selbst als Muslim versteht, bleibt im Text ungesagt. Wie Hans-Peter Kunisch aus Gesprächen mit ihm berichtet, hält Trojanow »nichts von Konversionen. Als Kind der judäo-christlich-islamischen Tradition Bulgariens« – das Land wurde religiös dominiert vom orthodoxen Christentum, zugleich aber auch geprägt vom Islam und von hierher geflüchteten sephardischen Juden – versuche er, dieses multikulturelle Erbe »auf meinen Reisen für mich auszuloten.«¹⁴ »Die Frage ›Woran glauben Sie?‹ übersetzt sich auch als ›Wonach suchen Sie?‹«¹⁵, formuliert Trojanow in einer Sammlung seiner Texte, die in der »Bibliothek der Spiritualität« des Herder Verlags erschien und mit der These aufwartet: »Die Vielfalt religiöser Formen ist das einzige Angesicht Gottes, das wir kennen.«

Herausgegeben wurde diese Textsammlung von einer Islamwissenschaftlerin, die sie ausdrücklich in die Tradition der muslimischen Sufis stellt. In einem Interview aus dem Jahr 2006 grenzt Trojanow seine Religiosität gegenüber jedweder Orthodoxie, die nur in Schwarz oder Weiß denken könne, mit dem Hinweis ab, dass »sich aus jeder Religion Gruppen von Freidenkern herausgebildet« haben,

»bei den Christen etwa die Mystiker und im Islam die Sufis, denen ich angehöre. Wir glauben nicht, dass das Verhältnis von Gott und Mensch per Gesetz vorgegeben sein kann, sondern dass es sich um eine sehr freie und intime Sache handelt.«¹⁶

Daher rührt Trojanows kritischer Blick auf den »Islam der totalitären Puristen«, der Wahhabi, Salafisten oder wie immer sie heißen mögen – der sei »uniform und künstlich«,

»enthistorisiert, weil seines sufistischen Ausdrucks entledigt. Der Sufismus war die Ebene, auf welcher der Islam seine jeweilige regionale kulturelle Ausformung erhielt. Und die Ausprägungen des Sufismus – sei es die Musik, die Philosophie, der Tanz, die Kalligraphie oder die Dichtung – darben, wenn sie nicht gänzlich ausgelöscht sind. Religion minus Region ist nur mehr eine sinnlose Silbe.«¹⁷

14 *Hans-Peter Kunisch*: Die Welt der Muslims mit der Seele suchend, in: *Literaturen 05* (2006), S. 50–57, Zitat S. 55. Eine Konversion weist Trojanow auch zurück im Interview mit *Eren Güvercin*, »Der Blick von außen ist immer frisch und notwendig«. Begegnung mit dem Schriftsteller Ilija Trojanow über die Relevanz des Islam in unserer Zeit, in: *Islamische Zeitung* vom 27. April 2006.

15 *Ilija Trojanow*: Sehnsucht – Mach dich auf den Weg, hrsg. von *Fatma Sagir*, Freiburg 2008, S. 146, das folgende Zitat S. 147.

16 Ebd., S. 13.

17 *Ilija Trojanow*: Der entfesselte Globus, S. 133.

Das Pilgerritual – Höhepunkt muslimischen Lebens

Die Pilgerfahrt nach Mekka, der sich jeder Muslim mindestens einmal im Leben unterziehen soll, ist an mehreren Stellen im Koran verankert (Sure 2,125–129; 3,96f.). Sie gehört neben Gottesbekenntnis, Freitagsgebet, Armenabgabe und Fastenmonat zu den »fünf Säulen des Islam« und bildet den Höhepunkt im Leben eines gläubigen Muslim: »die Hadsch ist nicht nur eine individuelle Pilgerschaft, sondern auch eine Versammlung Gleicher, eine Beschwörung der Umma, der muslimischen Gemeinschaft«¹⁸ aller Gläubigen, wird dem westlich Erzogenen inmitten des saudi-arabisch versorgten Pilgerpulkus bewusst. Trojanows in 26 Kapitel unterteilter Pilgerbericht bemüht sich denn auch, Nichtmuslimen die vorgeschriebenen Wallfahrtsriten als »Verdichtung des Glaubens«¹⁹ zu erschließen. Ein angefügtes umfangreiches *Glossar* – vergleichbar der Glossare in vielen aktuellen deutsch-jüdischen Romanen – erschließt arabische Fachbegriffe und die wichtigsten Koranzitate.

Ausdrücklich heißt es:

»Das Rezitieren des Korans, das Betrachten der Ornamente, das Lesen der Kalligraphien ist keine intellektuelle Erfahrung mit dem Ziel, Informationen zu sammeln oder Anweisungen zu erhalten, sondern eine Übung in spiritueller Disziplin.«²⁰

Schon vor Besteigen des Flugzeugs legt Trojanow den Ihram, das für die Pilgerfahrt vorgeschriebene weiße Gewand, an, er versetzt sich damit in einen besonderen Weihezustand – nur so darf man den heiligen Bezirk um Mekka herum betreten – und stimmt in den arabischen Pilgerruf ein, mit dem sich die Hadschis Gott überantworten.

»Auf der Hadsch lernt man überall zu beten, und durch das Eindringen des Gebets in die Nischen des Alltags, in die Niederungen der Banalität, verändert sich die eigene Auffassung vom Gebet, denn es tritt aus der Moschee heraus, um allgegenwärtig zu sein.«²¹

Vertieft durch religionsgeschichtliche Rückblenden und aktuelle Erläuterungen schildert Trojanow das mit einer komplexen Abfolge über tausend Jahre alter symbolischer Handlungen verbundene Pilgerritual.²² In Mekka ange-

18 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, 15.

19 Ebd., S. 66.

20 Ebd., S. 137.

21 Ebd., S. 23.

22 Vgl. *Der Islam erschlossen und kommentiert* von Peter Heine, Düsseldorf 2007, S. 157–166.

kommen, betritt er barfuß den pilgergesättigten Innenhof der Al-Haram-Moschee und umrundet sieben Mal die Kaaba. Fasziniert beschreibt er, wie sich die Menschenmasse, sobald der Gebetsruf erklingt, in eine Ordnung fügt und das chaotische Getümmel zu einer geometrischen Struktur verwandelt:

»jedes Mal wenn wir eine Runde vollendeten, hielten wir an und hoben die offenen Handflächen in die Höhe, um die Segnung, die von dem Stein ausgeht, zu empfangen, riefen Bismillah Allahu Akbar aus und küssten unsere eigenen Hände (...) Wir hatten erst mühsam zwei Runden vollbracht, als zum Nachtgebet gerufen wurde. Ein Wunder geschah: Das wilde, tosende, schnellende Kreisen erstarb, ein jeder nahm seine Position ein und fand die rechte Haltung zu seinen Brüdern und Schwestern, die ihn umgaben; eine Stille kristallisierte sich heraus, aus der sich eine gedrechselte Stimme hinaufschwang und das Gebet eröffnete (...) Könnte man die ganze Welt zur Gebetszeit mit einem Blick erfassen, so würde man die konzentrischen Kreise der Betenden erkennen, die sich zur Kaaba hin ausrichten. Beim Gebet bildet die Umma, die Gemeinschaft aller Muslims, ein islamisches Ornament, und wir standen und knieten nur ein Dutzend Schritte von dem Mittelpunkt dieses lebendigen Musters entfernt.«²³

Mit ihren unzähligen Gängen, Säulen, Bögen, Kuppeln und Galerien überwältigt die große Moschee Auge und Verstand. Ihre sich wandelnden An- und Aussichten künden von der Unermesslichkeit Gottes, »aber ohne die Kaaba, eindrucksvoll ob ihrer Einfachheit, wären sie wirkungslos.«

»Das Symbol wird fortwährend bestätigt durch die Pilger, die zu jeder Tages- und Nachtzeit wie Planeten diese Sonne umkreisen (oder wie Elektronen den Atomkern) und mit jedem ihrer Schritte das rechteckige Objekt menschlich aufladen. Aus dieser Wechselwirkung entsteht erst das Bayt Allah, das Haus Gottes, und die Umma, die Gemeinschaft der Gläubigen. Es ist wie mit dem heiligen Text: Er benötigt die Hingabe, die Moralität des Lesers, um lebendig zu werden. Die Offenbarung ist in ein menschliches Gefäß gegossen, die Sprache, und somit abhängig von der Kraft und Wirkung, die ein jeder aus ihr schöpfen und ihr verleihen kann.«²⁴

Immer wieder kommt Trojanow in die Große Moschee zurück und verweilt im
>Haus Gottes<:

»Die Meditation der anderen Pilger wirkte ansteckend. Ich spürte das Bedürfnis, mich zu versenken, nur wusste ich nicht worin. (...) Ich versuchte zu beten, aber

23 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, S. 30.

24 *Ebd.*, S. 41f.

die Gebete gingen mir aus (...) Also betete ich mit den Augen, blickte von der ovalen, nicht überdachten Terrasse der Haram al-Sharif auf die Kaaba hinab: Die Menschheit rotierte in einem gleichmäßigen Tempo, als stünde sie auf der Töpferscheibe Gottes. Stundenlang betrachtete ich dieses perpetuum mobile der Hingabe.«²⁵

Trojanow fasziniert die sinnlich-ästhetische Dimension des Religiösen, die Verbindung von Form und Ritual – ebenso die gleichzeitige Anbetung, weltweit ausgerichtet auf das Heiligtum aus schwarzem Meteorit, die Kaaba. »In keiner anderen Religion ist dem Gebet ein so fester Rahmen vorgegeben, für den einzelnen wie für die Gemeinschaft«, stellt er heraus, ist

»das Gebet selbst ein Akt von erheblicher sozialer Symbolik. Ein jeder verneigt sich vor Gott unmittelbar hinter den Sohlen seiner Mitmenschen, egal wer der Höhergeborene oder der Bessergestellte ist. Die Gleichheit aller Menschen wird im gemeinsamen Gebet angemahnt (...) Soziale Missstände sind immer und überall eine Schande, in islamischen Ländern verletzen sie aber die heilige Ordnung, verhöhnern das Gebet und sind somit neben dem weltlichen Versagen auch Ausdrück religiöser Verfehlung.«²⁶

Als einen der Höhepunkte seiner Hadsch schildert Trojanow die in der *islami-schen Mystik* von breiten Kreisen geübte *Gebetspraxis des >Gottgedenkens< (Zikr/Dhikr)*. Sie reicht von stiller Meditation über litaneiartige 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 trágst, während du deinen täglichen Aufgaben nachgehst«, betont sein Sufi-Führer gegen den sunniti-schen Islam die mystische Einheit mit Gott, »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.«²⁷

Rituelle Inszenierung des Abrahamglaubens

Der Ablauf der Hadsch – die größte regelmäßig stattfindende Menschenansammlung auf unserem Planeten – ist bis heute aufs Engste mit der »Urgeschichte jener Familie« verwoben, »die alle drei monotheistischen Religionen als Ahnen ansehen, der Familie Ibrahims.«²⁸ Nirgendwo wird deutlicher, in

25 Ebd., S. 58.

26 Ebd., S. 55.

27 Ebd., S. 116.

28 Ebd., S. 33.

welch hohem Maße der *Islam* eine *Abrahamsreligion* ist.²⁹ Die Pilgerfahrt gilt weniger der Erinnerung an Muhammad – der Besuch seines Grabes in Medina ist nicht zwingend vorgeschrieben – als vielmehr Abraham. Am Fuße der Kaaba, die muslimischer Überlieferung zufolge von Abraham errichtet oder gereinigt, also vom Götzendienst der Heiden befreit und dem Monotheismus zugeführt wurde, markieren zwei grüne Platten die Gräber von Hagar und Ismael, dem Stammvater der Araber. Nach dem siebenmaligen Umschreiten der Kaaba (Sure 22,26–33) sollte man eigentlich am Gedenkplatz Abrahams (Maqam Ibrahim) ein kurzes Gebet ausführen, an der Stelle, wo Abraham zusammen mit seinem erstgeborenen Sohn Ismael Kaaba, Pilgerfahrt und Opferfest begründet haben soll (Sure 2,124–134). Bei dem Gedränge – mit Trojanow befanden sich 2003 zwei Millionen Menschen in Mekka – war es jedoch nicht möglich, sich dort auf den Boden zu werfen. Wenn die Pilger dann siebenmal zwischen den knapp 400 Meter voneinander entfernten Anhöhen Safwa und Marwa hin- und herlaufen, vollziehen sie rituell den Weg nach, den Hagar nach ihrer Verstoßung durch Sara auf der Suche nach Wasser für ihren verdurstenden Sohn zurücklegte (Sure 2,158; 37,102). Mit Hilfe des Engels Gabriel ließ Gott zur Rettung von Mutter und Kind eine Quelle sprudeln, ihr Wasser ist noch heute bei den Pilgern begehrt.

Am achten Tag des Wallfahrtsmonats, dem »Tag des Aufbruchs«, begeben sich die Pilger zu dem 25 km von Mekka entfernten Wüstental von Mina, wo sie in Zelten die Nacht verbringen. Am folgenden Tag suchen sie nach dem Sonnenaufgang den Berg Arafah auf: Das Stehen an und auf diesem Gnadenberg ist der spirituelle Höhepunkt der Wallfahrt! Die Gläubigen unterstellen sich ganz dem Willen Gottes, wie einst Adam und Hawa (Eva) bitten sie um Vergebung ihrer Sünden: »Im Islam tragen beide gleichermaßen Schuld für ihre Gier nach der verbotenen Frucht, und an diesem Ort hat Gott beiden verziehen«, kommentiert Trojanow.

»Wenn die Stellung der Frau aus dem Geiste des ursprünglichen Islam heutigen Erfordernissen angepasst werden soll, dann könnte diese Gleichberechtigung in Verfehlung sowie in Vergebung eine nicht unerhebliche Rolle spielen. (...) Keiner der zwei Millionen stand in dieser Stunde außerhalb des Gebets. Wir nutzen die Zeit, die allerletzten Minuten vor dem Sonnenuntergang, um noch einmal um

29 Vgl. *Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler*: Abraham in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen 2009, S. 150–155; *Karl-Josef Kuschel*: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. München 1994, S. 176–201; *Tilman Nagel*: »Der erste Muslim«. Abraham in Mekka, in: *Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel* (Hrsg.): »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam?, Göttingen 2003, S. 133–149.

Vergebung zu flehen, um Gottesfurcht zu beten, um einen leichten Tod, eine positive Bilanz am Tag des Gerichts und die Erfüllung der Gebete ein Leben lang.«³⁰

Am 10. Tag des Wallfahrtsmonats findet in Erinnerung an die Versuchung Abrahams durch den Satan in Muzdalifa, einem Dorf bei Mina, die rituelle ›Steinigung des Teufels‹ statt. Die Hadschis werfen sieben kleine Steine (als Ersatz auch Sandalen) auf drei Steinstelen, die den Teufel symbolisieren. Noch am selben Tag findet die rituelle Schlachtung von Opfertieren statt – Kamelen, Rindern, Schafen oder Ziegen – in Erinnerung an die Opferbereitschaft Abrahams. Nicht von ungefähr verlegt Sure 37,99–111 die in Gen 22 erzählte Glaubensprüfung Abrahams durch das Opfer seines Sohnes nach Mekka. Nach muslimischer Überlieferung sollte Abraham ihren Stammvater Ismael opfern (der Koran nennt den Namen des Sohnes nicht), ehe Gott den unbedingten Gehorsam Ibrahims würdigte und durch einen Engel veranlasste, das Opfer durch ein Tier auszulösen. In der Weitergabe des Opferfleischs an die Armen wird die Barmherzigkeit Gottes erfahrbar. Dieses ›Opferfest‹ ist der höchste islamische Feiertag und wird von Muslimen überall auf der Welt begangen. Zu Fuß begeben sich die Hadschis die 6 Kilometer nach Mekka und wieder zurück nach Mina. An den folgenden drei Tagen vollziehen sie das Ritual der ›Steinigung des Teufels‹ erneut. Am 13. Tag unternehmen sie einen letzten siebenfachen Umlauf um die Kaaba. Manche reisen danach nach Medina, um am Grab des Propheten Muhammad zu beten, bevor sie die Heimreise antreten.

Wie resümiert Trojanow seine Teilnahme an den traditionellen Wallfahrtsriten? Mehrfach streicht er die großen Unterschiede zwischen den Muslimen aus Schwarzafrika, Afghanistan oder Indonesien heraus – zugleich veranschaulicht gerade die Hadsch, dass diese wahrlich multikulturelle Religion keinerlei Nationalitätenunterschiede akzeptiere, ja, den Gegensatz von Arm und Reich im Angesicht Gottes aufhebe. Gerade so vermittelte ihm die Hadsch »das Gefühl der Umma«:

»Wenn die Leute nach der Hadsch den Ihram ablegen und ihre Nationalkleidung anlegen – von Nigeria bis Indonesien –, aber auch die unterschiedlichen Verhaltensweisen und Charaktere – von den zarten Indonesiern bis zu den lauten Saudis – deutlich werden, dann beinhaltet das eine grandiose Vielfalt. Schön ist es auch, dass es einen Rahmen gibt, in dem man sowohl gemeinsam als auch vielfältig sein kann.«³¹

30 Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam, S. 96f.

31 Eren Güvercin: »Der Blick von außen ist immer frisch und notwendig«. Begegnung mit dem Schriftsteller Ilija Trojanow über die Relevanz des Islam in unserer Zeit, in: Islamische Zeitung vom 27. April 2006.

Zugleich vermittele die Wallfahrt eine Ahnung von einem geordneten religiösen Leben:

»In ihren schönsten Momenten lässt die Hadsch einen glauben, dass ein anderes Leben und eine andere Menschheit möglich sind. Pilgerfahrten zählen zu den großen Euphoriestiftern. Ein Ruck geht durch die Masse, ihre Trägheit ist kurzfristig aufgehoben, und in diesem Zeitraum des Aufrüttelns scheint ein Richtungswechsel möglich. Umso ernüchternder ist die Erkenntnis, dass bald alles wieder zusammenfällt, an seinen althergebrachten Platz.«³²

»Kritik an den vorgefundenen Zuständen und dem gelebten Islam«³³ gehört zur Tradition der Reiseerzählung über die Hadsch. Trojanow beschönigt nicht, dass einige Wallfahrer beim symbolischen Steinwurf auf die Säulen Satans, dem tödlichen Engpass jeder Hadsch, ihre eigenen Brüder und Schwestern trafen und im Gedränge der Pilgermassen 22 Menschen zu Tode getrampelt wurden.

»Um Viertel vor zehn stand ich nahe der Großen Säule und dachte: So fühlt es sich an, wenn man zerdrückt wird. Ich wusste nicht mehr, wo mein Körper endete und die Masse begann, und wie alle anderen um mich herum geriet ich in Panik.«³⁴

Offen gesteht er:

»Ich nahm die Menschen um mich herum kaum wahr, ich spürte nur: Jeder Bruder und jede Schwester ist mein Todfeind und zugleich mein einziger Halt.«³⁵

Ohne an die erforderlichen Gebete oder die tiefere Bedeutung des Rituals zu denken, achtete er

»nicht mehr auf Regeln, wir waren nur noch darauf bedacht, lebendig aus dem Ritual herauszukommen. Keiner von uns ähnelte Ishmail, dem unerschütterlichen Sohn Ibrahims, wir waren wie eine Armee auf der Flucht, wie Soldaten, die ihre letzte Munition verschießen.«³⁶

Als einige schwächliche Frauen gestoßen und getreten werden, der einzige Mann unter ihnen berührend hilflos seine Hände über sie hält und eine schwarz gekleidete Gestalt schreiend zu Boden fällt, ist es Trojanow schließlich zu viel:

32 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, 122f.

33 Ebd., S. 7.

34 Ebd., S. 104.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 105.

»An diesem Punkt stieg ich aus dem Ritual aus. Wenn man eine Tradition nicht hinterfragt, den sich verändernden Gegebenheiten nicht anpasst, dann verliert die Tradition letztendlich ihren Sinn.«³⁷

So sehr er das saudische Königshaus lobt, das als Hüter der heiligen Stätten die von Burton kritisierten hygienischen Missstände entlang des Pilger-Parcours abstellte, übt Trojanow deutlich Kritik am staatstragenden ultrakonservativen wahhabitischen Islam Saudi-Arabiens:

»In einer offiziell verordneten Amnesie sollen die Gläubigen auf nichts hören, was in den vierzehn Jahrhunderten seit dem Propheten (saw) und den Sahabah [=seinen Gefährten] erörtert, entwickelt und entschieden wurde, sondern dem Koran und den Ahadith allein vertrauen und als Pilger nur die Kaaba aufsuchen – die quasi ein außerhistorisches Artefakt ist (...) Ebenso ist Mekka ein kulturelles Zentrum, aus dem die Kultur vertrieben worden ist. Theater und Musik sind natürlich verpönt, aber es fehlen auch Kaffeehäuser (...) und die öffentlichen Bäder. In den Buchhandlungen fehlen die großen arabischen Denker der Vergangenheit wie der Gegenwart, wohl weil Denken ein suspekter Akt an sich ist (...) Die angebliche Rückkehr zum ursprünglichen Islam entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als eine Instrumentalisierung der Religion zum Zwecke des Machterhalts und der Manipulation der Massen.«³⁸

Überhaupt: »Die Paragrafenhengste hatten im gegenwärtigen Islam eine viel zu laute Stimme, die Moralisten und die Mystiker hingegen flüsternten.«³⁹ Angesichts des heutigen Pilger-Millionen-Business ist sich Trojanow bewusst: Mekka war nie nur ein heiliger Ort, sondern immer auch eine Handelsstätte, an der sich die Karawanenwege kreuzten. Kein anderer Platz verbindet *Glaube und Kommerz*, das *Weltliche und Spirituelle*, das *Moderne und Archaische* auf so drastische Weise wie *Mekka* in Zeiten der Hadsch! Schon

»in vorislamischer Zeit strömten die Beduinen nach Mekka, nicht nur um die Götterschreine, sondern auch um den großen Markt zu besuchen, und der Prophet – die menschlichen Bedürfnisse mehr bedenkend als viele andere Religionsstifter – erlaubte diese Tätigkeit, die geeignet war, die Reise zu motivieren und zu finanzieren.«⁴⁰

37 Ebd., S. 134.

38 Ebd., S. 78f.; 84.

39 Ebd., S. 120.

40 Ebd., S. 13.

Kritisch nimmt Trojanow den »Okzident im Orient«⁴¹ wahr:

»McDonalds, Kentucky Fried Chicken und Wimpys haben sich in Mekka ebenso fest etabliert wie Gucci und Cardin, Longines und Swatch. (...) Selbst strenggläubige Muslims würden doch nach westlichen Gütern gieren, behaupten manche, die den Hass auf das ›Abendland‹ als Heuchelei oder Schizophrenie entlarven wollen. Gewiss, beim Konsum sind alle Vorurteile und Antagonismen außer Kraft gesetzt (...) Askese wird nur zu bestimmten Anlässen praktiziert, doch obwohl die Überlegenheit des Westens im Materiellen allseits anerkannt wird, folgt daraus keineswegs die Akzeptanz seines Lebensstils und seiner säkularen Grundwerte.«⁴²

Am Ende führt Trojanow zwei Hadschis aus Großbritannien an, die wie er die Handys, das Drängeln, die Unhöflichkeit vieler Pilger als Zumutung empfanden. »Obwohl den beiden« am Leben in England

»viele missfiel – zur Schau gestellte Nacktheit, Rassismus, Alkoholismus –, äußerten sie ihre Wertschätzung für die dortige Bürgergesellschaft und den noch existierenden Gemeinsinn. Es mag paradox erscheinen, meinte der Ältere, aber manche Ideale des Islam sind im Westen eher verwirklicht.«⁴³

Verwandle die Fremde in Heimat

Trojanows preisgekrönter »Weltensammler«-Roman zeigt, wie die Annäherung an das Andere und Fremde

»durch die Übernahme ›äußerer‹ Elemente wie Kleidung, Essen, Sprache, sexueller und religiöser Praktiken tatsächlich zur Erschütterung und Auflösung vermeintlich feststehender Identitäten führt.«⁴⁴

»Wer über die Fremde schreibt, muss die Fremde zu Wort kommen lassen«⁴⁵,

bringt dies seine Tübinger Poetik-Vorlesung 2007 auf den Punkt. Beim »Weltensammler« handelt es sich denn auch um einen ›postkolonialen‹ Roman in dem Sinn, da hier mit einem kolonialen Blick und kolonialen Darstellungsmustern gezielt gebrochen wird. Trojanow bedient sich eines komplexen *multi-perspektivischen Erzählens*, bei dem das Geschehen aus mehreren unter-

41 Ebd., S. 60.

42 Ebd., S. 61f.

43 Ebd., S. 152f.

44 Gregor Streim: *Differente Welten oder diverse Welten*, S. 81. Eingehend Julian Preece: *Faking the Hadj? Richard Burton Slips between the Lines in Ilija Trojanow's Der Weltensammler*, in: *Religion and Identity in Germany Today*, S. 211–225.

45 *Ilija Trojanow: Voran ins Gondwanaland*, in: *Feridun Zaimoglu/Ilija Trojanow: Ferne Nähe*. Tübinger Poetik-Dozentur 2007, hrsg. von Dorothe Kimmich/Philipp Ostrowicz, Künzelsau 2008, S. 67–94, Zitat S. 90.

schiedlichen Blickrichtungen dargestellt wird. So werden die außereuropäischen Fremdbegehungen als eine zweiseitige Angelegenheit erkennbar, bei der auch die »andere Seite« das Recht auf Blick und Stimme hat. Neben der Sichtweise Burtons steht jeweils die außereuropäische Perspektive einheimischer Berichterstatter, die ihre Sicht der Dinge darlegen und Burtons Darstellung kommentieren, hinterfragen oder anzweifeln.

In *Britisch-Indien* ist es Burtons Diener Naukaram, der als Analphabet seine Erinnerungen einem gebildeten Lohnschreiber diktiert. In *Arabien* sind es die osmanischen Behörden, die, in Unruhe versetzt durch den in England publizierte Reisebericht von Burtons Hadsch, seine muslimischen Mitreisenden verhören – alle haben in Burton jemand anderen, niemand aber einen Ungläubigen erkannt. In *Ostafrika* ist es der afrikanische Expeditionsleiter Sidi Mubarak Bombay (ca. 1820–1885), eine historisch gut belegte Figur, die vielen Afrikaforschern des 19. Jahrhunderts als charismatischer Führer diente, der auf Sansibar von der Suche nach den Nilquellen erzählt. So geht der Fremdgänger Burton, der selbst kaum spricht, in einem »Spiegelkabinett polyglotter Vielstimmigkeit«⁴⁶ auf, keine der Erzählversionen kann alleinige Gültigkeit beanspruchen. Gerade diese polyphone Besetzung der Erzählerposition macht die literarische Qualität des »Weltensammler«-Romans aus.

Burtons Neugier, Weltoffenheit und Toleranz stehen wie sein Interesse an anderen Religionen in scharfem Kontrast zur Kleingeistigkeit, Engstirnigkeit und Beschränktheit der britischen Kolonialgesellschaft. Bewusst bemühte er sich, durch das Erlernen der lokalen Sprachen sowie der einheimischen Gebräuche und der religiösen Gepflogenheiten in die Fremde einzudringen:

»Solange er ein Fremder blieb, würde er wenig erfahren, und er würde ewig ein Fremder bleiben, wenn er als Fremder wahrgenommen würde. Es gab nur eine Lösung; sie gefiel ihm auf Anhieb. Er würde die Fremdheit ablegen, anstatt darauf zu warten, dass sie ihm abgenommen wurde. Er würde so tun, als sei er einer von ihnen. (...) Die Distanz, die zu überwinden war, schien ihm gering. Menschen messen Differenzen so große Bedeutung bei, und doch werden diese von einem Umhang weggezaubert, von dem nachgeahmten Zungenschlag verscheucht. Schon die richtige Kopfbedeckung konnte Gemeinsamkeit begründen.«⁴⁷

Der Rollenwechsel gewinnt schnell eine eigene Dynamik: »Er begann zu glauben, er verkleide sich nicht, sondern verwandle sich.« Dabei spricht es »für die

46 Alexander Honold: *Ankunft in der Weltliteratur. Abenteuerliche Geschichtsreisen mit Ilija Trojanow und Daniel Kehlmann*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) H. 1, S. 82–104, Zitat S. 103.

47 *Ilija Trojanow: Der Weltensammler*, S. 80, das folgende Zitat S. 102.

Reflektiertheit von Trojanows narrativer Konstruktion, dass sich die Einschätzung von Burtons Grenzgang zwischen Maskerade und ›Going native‹ – wie die Ethnologie die Anpassung des Forschers an seinen Forschungsgegenstand nennt – »je nach der Position, die die Beobachter innerhalb des Kolonialsystems einnehmen, verändert.«⁴⁸

Naukaram und der Lahiya, der Schreiber, sind als die Kolonisierten davon überzeugt, dass es sich bei den kulturellen Ausflügen des britischen Offiziers trotz aller Ernsthaftigkeit um ein bloßes Maskenspiel handelt: »Ich war keineswegs überzeugt, im Gegensatz zu ihm, dass man seine Rolle im Leben wechseln kann.«⁴⁹ Für die Vertreter der Kolonialmacht macht sich Burton dagegen in genauer Umkehrung des ›Going native‹ schuldig: verschiedenen Loyalitäten treu zu sein, ist für sie schlicht undenkbar. Als sich Burton weigert, auf seinen Reisen erworbene Informationen preiszugeben, weil er sein Wort gegeben und auf den Koran geschworen hat, wird er aus dem Militär und der Kolonialgesellschaft ausgeschlossen.

Die *hinduistischen und muslimischen Religionstraditionen*, an deren Ritualen er teilnimmt, ziehen den britischen Offizier mehr an als die christlichen Gebetsformen seiner Landsleute: »Er war mehr interessiert an Aarti, an dem Freitagsgebet, an Shivaaratri und an Urs«, berichtet Ramji Naukaram. »Die eigenen Bräuche seien für ihn nur Aberglaube, Hokuspokus (...) Die fremden Traditionen hingegen seien faszinierend, weil er sie noch nicht durchschaut habe.«⁵⁰ Doch kaum hatte Burton

»gelernt, sich wie ein Kaschmiri zu geben, musste er vergessen, dass er einer war. Er musste eine neue Gestalt annehmen, und in dieser war es am besten, wenn er sich nicht einmal daran erinnerte, dass er einst ein Nandera-Brahmane war.«

Ja, kaum erreichten sie den muslimisch geprägten Sindh (im heutigen Pakistan), »vergaß er alles über Shiva und Lakschmi-Narayan. Er versenkte sich in den Aberglauben der Kastrierten, als habe er ein Leben lang darauf gewartet«, schildert Naukaram, wie Burton für einen Muslim gehalten werden wollte.

»Da verstand ich, er nahm an, in seinem Glauben genauso von einem Überwurf zum anderen wandeln zu können wie in seinem Benehmen, in seiner Kleidung, in

48 *Hansjörg Bay*: Going native? Mimikry und Maskerade in kolonialen Entdeckungsreisen der Gegenwartsliteratur, in: *Ins Fremde schreiben*, S. 117–142, Zitat S. 127f.

49 *Ilija Trojanow*: Der Weltensammler, S. 102.

50 Ebd., S. 63, das folgende Zitat S. 104.

seiner Sprache. Und als mir das klar wurde, verlor ich einen Teil meines Respektes für ihn.«⁵¹

Wie schmal der *Grat zwischen Verkleidung und Verwandlung* ist, wird deutlich, als Burton die Rolle des persischen Händlers Mirza Abdullah annimmt. So stark identifiziert er sich mit dieser Rolle, dass er an ihr selbst unter Folter im Kolonialgefängnis festhält. Als Naukaram von Burtons Beschneidung erzählt, fragt der Lahiya: »Ob man sich als Mensch wohl ändert, wenn man beschnitten worden ist? Ob es Auswirkungen hat auf das Wesen, auf den Geist?« Ähnlich ergeht es Burton während seiner in der Verkleidung eines muslimischen Pilgers unternommenen Hadsch: Er vermag die spirituellen Erfahrungen seiner Begleiter zu teilen und verwandelt sich für Momente tatsächlich vom Forschungsreisenden in einen Pilger.

Mehr als Schwarz oder Weiß

Kann man sich auf gleichsam osmotische Weise in unterschiedliche Kulturen hineinbegeben und sich verschiedene Religionen an-verwandeln wie die Haut jedes Anderen? »Der Titel ›Weltensammler‹ ist zweischneidig«, räumt Trojanow ein und verdeutlicht:

»Sammeln bedeutet einerseits den Drang, alles zu katalogisieren, festzuhalten, einzusperren und dann hinter Vitrinen aufzustellen. Andererseits beschreibt es auch die enorme Neugier – von der Westeuropäer mehr haben als alle anderen –, die Welt nicht nur zu entdecken und zu erobern, sondern sich auch auf das Unbekannte einzulassen.«⁵²

Maskerade oder Metamorphose? Am Ende sucht der italienische Priester, der Burton das Sterbesakrament spendet, Gewissheit zu erlangen, wie er es mit der Religion gehalten habe – wie zuvor die arabischen Glaubenswächter: vergebens.

»Ihr denkt immer nur in groben Mustern, Freund und Feind, unser und euer, schwarz und weiß. Könnt ihr euch nicht vorstellen, dass es etwas dazwischen gibt? Wenn ich die Identität eines anderen annehme, dann kann ich fühlen, wie es ist, er zu sein.«⁵³

51 Ebd., S. 107, das folgende Zitat S. 194.

52 Zitiert nach *Ekaterina Klüh*: *Interkulturelle Identitäten im Spiegel der Migranteliteratur. Kulturelle Metamorphosen bei Ilija Trojanow und Rumjana Zacharieva*, Würzburg 2009, S. 121.

53 *Ilija Trojanow*: *Der Weltensammler*, S. 211f.

hatte Naukaram Burton im Gespräch mit einem seiner indischen Lehrer be-
lauscht.

»Das bildest du dir ein, sagte der Lehrer. Du übernimmst mit der Verkleidung nicht seine Seele. Nein, natürlich nicht. Aber durchaus seine Gefühle, denn sie werden davon bedingt, wie die anderen auf ihn reagieren, und das kann ich spüren (...) Burton Saheb flehte fast, so sehr wollte er an die Wahrheit seiner Worte glauben. Der Lehrer aber war nicht gnädig. Du kannst dich verkleiden, soviel du willst, du wirst nie erfahren, wie es ist einer von uns zu sein. Du kannst jederzeit deine Verkleidung ablegen, dir steht immer dieser letzte Ausweg offen. Wir aber sind in unserer Haut gefangen. Fasten ist nicht dasselbe wie hungern.«⁵⁴

Trotz intensiver Befragung diverser Reisebegleiter erscheint Burton je nach Blickwinkel des Betrachters als Doppelagent, Spion, Ungläubiger oder als Sufi, Derwisch, Religionsgelehrter. Gegenüber dem Gouverneur des Hidjaz und dem Sharif von Mekka betont der oberste Kadi:

»Ich denke, dieser Mann steht außerhalb des Glaubens. Nicht nur unseres Glaubens. Das erlaubt ihm, hinzugehen, wohin sein Wille ihn treibt. Ohne Gewissensbisse. Er kann sich an dem Glauben anderer bedienen, er kann annehmen und verwerfen, auflesen und weglegen, wie es ihm beliebt, als wäre er auf einem Marktplatz. Als wären die Mauern, die uns umgeben, weggefallen, als stünden wir draußen auf einer endlosen Ebene und hätten Sicht in alle Richtungen. Und weil er an alles und an nichts glaubt, kann er sich, zumindest dem Äußeren nach, nicht aber in der Festigkeit, in jeden Edelstein verwandeln.«⁵⁵

Tatsächlich folgen während Burtons Mekka-Wallfahrt den Momenten der Ergriffenheit, der Beglückung und des Zugehörigkeitsgefühls immer wieder Zweifel und Skepsis. In der Rolle des Sheikh Abdullah formuliert Burton ganz auf der Linie mystisch-negativer Theologie:

»Das Herz des Menschen ist ein Gefäß von begrenztem Fassungsvermögen, das Göttliche hingegen ein Prinzip ohne Maß. Das geht nicht gut zusammen. Die Ordnung, die von der Kaaba verheißen, erscheint ihm auf einmal suspekt (...) Wieso muss es ein Zentrum geben? Wegen der Sonne? Wegen des Königs? Wegen des Herzens? Zeige mir die Richtung, in der Gott nicht weilt, hatte der Guru gesagt, als ihm vorgeworfen wurde, seine Füße würden respektlos gegen Mekka zeigen. Ganz im Sinne des Erfinders, oder noch genauer ausgedrückt: ganz im Sinne des Unerfundenen, des Ungeschaffenen. Die oberflächliche Form ist nötig

⁵⁴ Ebd., 212.

⁵⁵ Ebd., S. 290f.

für jene, denen es an Phantasie mangelt. Die sich das Allgegenwärtige nur in Stein gefasst, in Stoff gestickt, auf Leinwand geworfen vorstellen können.«⁵⁶

Selbstgewiss streicht Burton gegenüber »den schuldbeladenen, freudlosen Niederungen des Christentums« heraus:

»Keine andere Tradition hat eine so schöne Sprache für das Unsagbare geschaffen. (...) Gott ist im Islam aller Eigenschaften enthoben, und das erscheint ihm richtig so. Der Mensch ist befreit, keiner Erbsünde untertan und dem Verstand anvertraut. (...) Wenn er glauben könnte, an die Details der Tradition (...) und wenn er sich frei entscheiden könnte und wenn er sich frei bedienen dürfte, so würde er sich für den Islam entscheiden. Aber es ist nicht möglich, zuviel steht im Wege (...) und in Augenblicken wie diesem bedauert er es. Er genießt das Paradies, das ihn umgibt, aber ein Leben nach dem Tod ist bei bestem Willen nicht annehmbar, ebenso wenig die Bilanzen, die Gott angeblich zieht, um sein Reich zu bevölkern. Gott ist alles und nichts, aber er ist kein Buchhalter.«⁵⁷

Auch die Steinigung des Teufels konnte er nicht recht ernst nehmen:

»Mit der Lapidation des Beelzebubs war die Klarheit der Rituale verschwunden, sie befanden sich auf einmal im Kuddelmuddel einer Kirmes, mit einem Schießstand als Hauptattraktion, wo einem sieben Würfe auf einen steinernen Pferdefuß gewährt wurden.«

Kaum zufällig kommen Burton im Herzen des Islam die Worte des indischen Brahmanen Upanitsche, seines Sanskrit-Lehrers, in den Sinn. Der hatte ihm die *indisch-mystische Advaita-Lehre* erklärt, derzufolge es schon als Gewalt gilt, wenn Menschen sich als Fremde ansehen und als Andere betrachten:

»Wenn wir in unserem Mitmenschen immer nur den anderen sehen, werden wir nie aufhören, ihn zu verletzen. So gesehen steckte der Teufel in den Unterschieden, die Menschen zwischen sich aufbauten.«⁵⁸

In »Nomade auf vier Kontinenten« verweist Trojanow auf die Hindus und Muslimen in Indien gleichermaßen vertraute sufische Überzeugung des aus Andalusien stammenden, in Damaskus verstorbenen islamischen Philosophen *Ibn Al-Arabi* (1165–1240), das ganze Universum sei Manifestation Gottes:

56 Ebd., S. 320.

57 Ebd., S. 325f., das folgende Zitat S. 340.

58 Ebd., S. 342.

»Dieser Gedanke zerstört Barrieren zwischen den Menschen, zwischen den Glaubensrichtungen. Er hat Hindus und Moslems in Indien einander nahe gebracht (...) es ist kein eitler Traum, es hat funktioniert, jahrhundertlang.«⁵⁹

Ganz auf dieser Linie weist im dritten Teil des Romans der afroindische Karawanenführer Sidi Mubarak Bombay jedwede rechthaberische Gesetzesfrömmigkeit zurück:

»Der rechte Glaube, er behauptet, es gebe nur eine Richtung, die Richtung gegen Mekka, weil es nur einen Mittelpunkt gibt, den Allmächtigen, aber in den Augen des Mganga« [eines weisen traditionellen Heilers, der ihm Einblick in die schwarzafrikanische Kultur seiner Ahnen gab] »habe ich eine andere Richtung gesehen, viele andere Richtungen.«⁶⁰

Sidi ist neben Burton die interessanteste Figur des Romans. In Schwarzafrika geboren, wurde er als junger Mann von arabischen Sklavenjägern nach Indien verkauft – »der wahre Glaube saß in den Herzen der Sklavenhändler, der Menschenfresser«, hält er fest. »Unsere Brüder im Islam, sie waren schlimmer als der Teufel.«⁶¹ Sein Herr in Bombay verfügte, dass er bei seinem Tod in die Freiheit entlassen werden sollte. So kehrt Sidi als Führer mehrerer Expeditionen, die für ihn zu einer Reise zu den eigenen Ursprüngen werden, zu den Quellen des Nils ins Innere Afrikas zurück. Wie Francis Burton ist Sidi Mubarak Bombay »ruhelos, aber nicht zu entwurzeln«⁶², letzteres unterscheidet ihn jedoch vom stets weitergetriebenen Weltensammler, der nirgendwo wirklich heimisch wird.⁶³ »Es gibt kein vorgeschriebenes Gebet«, widerspricht Sidi dem religiösen Ausschließlichkeits- und Alleingültigkeitsdenken des missionierenden Imam, nicht von ungefähr berührt sich hier der »Weltensammler«-Roman geistig-spirituell aufs Engste mit Trojanows autobiografischem Hadsch-Bericht:

»Ein Gebet, das gestaltet ist wie ein Gesetz, das braucht es nur, wenn das Gebet eine Ausnahme bleibt, wenn du aus deinem Leben heraustrittst, um zu beten. Wenn aber jeder deiner Atemzüge ein Gebet ist, wenn jede deiner Taten ein Gebet

59 Ein sufischer Blick auf Gesetz, Wahrheit und Afghanistan, in: *Ilija Trojanow: Nomade auf vier Kontinenten*, S. 139–145, Zitat S. 144.

60 *Ilija Trojanow: Der Weltensammler*, S. 405.

61 Ebd., S. 459.

62 Ebd., S. 505.

63 *Thomas Wägenbaur: Wittgensteins implizite Ethik als poetisches Prinzip von Narration und Ethik. Ilija Trojanows »Der Weltensammler«*, in: *Claudia Öbelschläger* (Hrsg.): *Narration und Ethik*, München 2009, S. 265–280, hier S. 269f.

ist, wenn du Gott ehrst, weil du in Gott bist, dann braucht es kein anderes Gebet. Im Gegenteil: Das ist das höchste aller Gebete.«⁶⁴

Interreligiöse Wanderschaft

Was Trojanow über den indischen Schriftsteller Amitav Gosh herausstreicht, gilt gewiss auch für ihn selbst: »Wenn es so etwas wie kulturelle Mehrsichtigkeit gibt, kann man sie an diesem Autor studieren.«⁶⁵ Welche Chancen der interreligiösen Erfahrungserweiterung bietet das literarische Schaffen dieses vielfach ausgezeichneten Romanciers und Essayisten?

- In der Tradition muslimischer Pilgerberichte vermittelt Trojanow eine eindringliche Innensicht der traditionsreichen islamischen Wallfahrt nach Mekka, die für Muslime einen Höhepunkt ihres religiösen Lebens darstellt, auch wenn er jede bekenntnishaftige Festlegung bewusst verweigert. Aus der *Beteiligtenperspektive* eines offen sympathisierenden Pilgers gelingt ihm Schilderungen spiritueller Praxis,

»in denen sich seine euphorische Stimmung gesteigerter religiöser Intensität ohne jeden missionarischen Eifer dem Leser unmittelbar mitteilt.«⁶⁶

Als einen oft übersehenen Bestandteil islamischer Ästhetik stellt Trojanow die beständige »Übung in spiritueller Disziplin«⁶⁷ heraus: Disziplin ist eine Eigenschaft von Schönheit und nährt die Beständigkeit. So wie die in der islamischen Welt allgegenwärtigen Muster und Ornamente die Motive unentwegt repetieren, werden auch die Gebete regelmäßig wiederholt, bis im Zikr/Dhikr die rhythmische Rezitation von Gottesanrufen in ihrer höchsten Form dazu befähigt, mit jedem Atemzug Allah zu sagen.

- Zugleich nimmt Trojanow immer wieder eine distanzierte *Beobachterperspektive* ein, etwa wenn er Missstände des Hadschbetriebs oder die Enge des wahhabitischen Islam kritisiert.

»Mekka ist ihm kein reiner Akkord, vielmehr besteht dieser Ort aus Ekstase, Zweifel, Überraschung, Erfüllung, rituellen Abläufen und Marktgesetzen, Zeremonien und kommerziellen Initiativen, überwölbt von der Ahnung eines perfekten, rei-

64 *Ilija Trojanow: Der Weltensammler*, S. 444.

65 *Ilija Trojanow: Der entfesselte Globus*, S. 146.

66 *Tobias Gohlis: Den Islam leben. Gleichheit. Gemeinschaft. Disziplin! Ilija Trojanow macht sich auf eine Pilgerfahrt nach Mekka und Medina und lernt, welchen Zauber religiöse Praxis entfalten kann*, in: www.zeit.de/2004/40/SM-Trojanow [Zugriff: 30.10.2012]

67 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, S. 137.

nen Lebens und dem Gespenst des falschen, beide versammelt über einer Menschheit »auf der Töpferscheibe Gottes.«⁶⁸

In seinen intensiven Debatten mit den indischen Ulema, die acht Jahre studiert hatten und mehr über jeden Aspekt des Islam wussten als er, fiel ihm auf, wie »frisch und notwendig der Blick von außen« ist. So ist es gerade die Erfahrung der Gleichheit – alle Pilger tragen nur zwei weiße Tücher als Kleidung – und der Gemeinschaft der Betenden, die ihm den Mangel an sozialer Verantwortung im islamischen Normalleben schmerzhaft bewusstmacht:

»Obwohl der Koran, mehr noch als das Neue Testament, soziale Gerechtigkeit und mitmenschliche Solidarität zu einer Pflicht des einzelnen und einem Pfeiler der Gemeinschaft ernennt, herrscht in den meisten muslimischen Ländern eine eklatante Diskrepanz zwischen Fürsorge und Indifferenz.«⁶⁹

- Trojanows Interesse am Islam hat »etwas mit Indien zu tun und damit, dass Bombay eine sehr islamische Stadt ist«, wie er im Interview mit der »Islamischen Zeitung« ausführt. In den Regionen, die Trojanow in Indien bereist und in seinen literarischen Reportagen beschreibt, ist der Islam »sehr gegenwärtig«. Dieser »indische« Zugang prägt Trojanows Islamwahrnehmung, steht doch im Zentrum seiner erfahrungsbezogenen wie freidenkerisch-unorthodoxen Faszination für die Religion der Muslime (die er mit Francis Burton teilt) der *mystische Zweig des Sufismus*, nicht der Scharia- oder Sunni-Islam der Rechtsgelehrten und Theologen mit ihrer Betonung der Gesetzestreue und intellektuellen Erkenntnis. Nicht von ungefähr sind in der indischen Volksreligiosität die Grenzen zwischen Muslimen und Hindus fließend, wie vor allem die Verbindung von Bhakti-Frömmigkeit und Sufismus belegt. So wie die Inder in den Sufis ihre Gurus wiedererkennen, entspricht der indischen Mentalität sehr das mystische All-Einheitsdenken eines Ibn Arabi, wonach alles Seiende die Spur des Göttlichen trägt. An die gemeinsame, größtenteils friedliche Geschichte von Hindus und Muslimen auf dem indischen Subkontinent, die heute allerdings sowohl vom »giftspritzenden Extremismus«⁷⁰ der

68 So Roger Willemsen in seinem Vorwort zu: *Ilija Trojanow: Die Versuchungen der Fremde. Unterwegs in Arabien, Indien und Afrika*, München 2011, S. 7–14, Zitat S. 13.

69 *Ilija Trojanow: Zu den heiligen Quellen des Islam*, S. 121.

70 *Navid Kermani: Dein Name. Roman*, München 2011, S. 423.

Hindu-Nationalisten als auch von den Islamisten dementiert und pervertiert wird, erinnert zu Recht auch Navid Kermani:

»Wie in Europa die jüdisch-muslimischen Wurzeln der Aufklärung oder im Vorderen Orient das jüdische und christliche Erbe des Orients, wird in Indien die Verschränkung der religiösen Traditionen geleugnet, die in der Mystik bis zur Ununterscheidbarkeit verschmelzen.«⁷¹

- Von diesem indomuslimischen Erfahrungshintergrund her ist auch die programmatische Widmung von Ilija Trojanows Streitschrift »Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen« (2007) zu verstehen, die er mit dem befreundeten indischen Schriftsteller *Ranji Hoskoté* verfasste: »Für jene, die das Dazwischen bewohnen«⁷². Kaum zufällig kommentiert Trojanow die 2011 erschienene Neuausgabe seiner Beschreibung der Hadsch »Zu den heiligen Quellen des Islam« sowie seiner Reise entlang dem heiligsten Strom Indiens »An den inneren Ufern Indiens« (2003) folgendermaßen:

»Die Reisen entlang des Ganges und nach Mekka waren ein zentraler Teil meiner interreligiösen Wanderschaft, die fort dauert und noch lange fort dauern wird, da das rastlose Suchen zum Kern meiner Überzeugung gehört. Manchmal falle ich zurück in die meditative Ruhe, die ich am Ufer des breiten Flusses und inmitten der Großen Moschee empfunden habe – es fühlt sich gut an und richtig, aber es vergeht und hinterlässt das Salz der Sehnsucht.«⁷³

- Doch kann man religiös tatsächlich »mehrere Heimata« haben, spirituell ein »Dazwischen bewohnen«⁷⁴? Liefe ein solches *multiple religious belonging* nicht auf eine Identitätsdiffusion hinaus, auf die Irrsinnsalternative »des Identitätsverlusts oder des Identitätswechsels«⁷⁵? Höchst aufschlussreich ist hier ein Seitenblick auf *Michael Roes*, der in seinem Jemen-Roman »Leeres Viertel Rub' Al-Khali« von einem Weimarer Anthropologen der Goethezeit erzählt, der sich wie Francis Burton auf die andere, fremde Kultur einlässt, sich wie ein Beduine kleidet, arabisch lernt und schließlich von einem Nomadenstamm als Stammesbruder adoptiert wird. In seinen – in

71 Ebd., 425.

72 *Ilija Trojanow/Ranji Hoskoté: Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen*, München 2007.

73 *Ilija Trojanow: Die Versuchungen der Fremde. Unterwegs in Arabien, Indien und Afrika*, München 2011, S. 491.

74 Eingehend *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel* (Hrsg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

75 *Gregor Streim: Differente Welt oder diverse Welten*, S. 88.

Diktion und Orthografie der damaligen Zeit nachempfundenen – Aufzeichnungen ist sich Alois Schnittke durchaus bewusst, dass er »nicht in die arabische Haut hinein« kann:

»Ich verkleide mich nur als einen Orientalen. Sicher hilft es mir, mit den Einheimischen in einen ungezwungeneren Contact zu kommen, als es mir das Auftreten als Europäer erlauben würde. Doch manchmal unterhalten sich die einander conträren Ichs in meinem Innern. Dann fühle ich mich dem Irrsinn nahe, wie es einem Menschen gehen kann, der die Welt und sich durch zwey Paar verschiedener Augen sieht.«⁷⁶

Ausdrücklich stellt der mitreisende Altphilologe Schotenbauer Schnittkes Mimikry unter das Verdikt der Selbstverleugnung:

»Glaubst du denn, indem du deine äussere Gestalt, dein Gebaren und selbst deine Sprache der Fremde anpasst, nur ein Jota mehr von ihr zu begreifen, als wenn du deine Eigenarten wahrst und das Trennende zwischen dir und den Anderen beybehältst? Diese Verkleidungen und Selbstverleugnungen scheinen mir ein ärgerer Betrug als jeder noch so dünkelfhafte Stolz auf die eigene Civilisiertheit. Denn so sehr wir auch die eigene Cultur bemängeln oder gar verachten, so können wir uns ihrer doch nicht einfach wie ein abgetragenes Gewand entledigen.«

Interreligiöses Lernen müsste diese Anfragen aufnehmen, gerade wenn es das Lernziel stark zu machen gilt, »dass sich diffuse bzw. entscheidungsschwache« Positionierungen »in Richtung markanter bzw. entscheidungsstarker Pluralität entwickeln«⁷⁷ können, wie der Religionspädagoge Rudolf Englert pointiert formuliert. Inspirierend bleibt gleichwohl die Vorstellung, Kultur sei wie ein Fluss, der nicht allein von der Quelle gespeist werde, sondern von Neben- und Zuflüssen, Bächen, Kanälen, Ableitungen unterwegs, die Wasser, Mineralien, Schlamm und Fische mit sich führen. Zu Recht bemüht Trojanow zur Illustration dieser Weltsicht das buddhistische Bild vom »Netz Indras«:

»Jeder Knoten im Netz, in dem sich die Schnüre kreuzen, ist ein Einzelwesen; und jedes dieser Wesen spiegelt alle anderen um sich herum. Individuen werden sich ihrer selbst durch ihre Verbindungen zu anderen bewusst [– gerade darum sollte nuremehr] die Regel gegenseitigen Mitgeföhls und Verständnisses« gelten.⁷⁸

76 *Michael Roes*: *Leeres Viertel Rub' Al-Khali*. Roman, München 1998, S. 94, das folgende Zitat S. 553.

77 *Friedrich Schweitzer/Rudolf Englert/Ulrich Schwab/Hans-Georg Ziebertz*: *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh/Freiburg 2002, S. 102.

78 *Ilija Trojanow/Ranjit Hoskote*: *Kampfabgabe*, S. 228.

»Keine Schnittmenge zwischen gläubiger und säkularer Weltanschauung« – Christoph Peters

Kein anderer im deutschen Sprachraum geborener Gegenwartsautor mit christlichen Wurzeln ist in interreligiöser Perspektive so spannend, in der Breite seines literarischen Zugangs so herausfordernd wie *Christoph Peters*. 1966 im niederrheinischen Kalkar geboren, seit 2000 in Berlin lebend, wuchs Peters in einem traditionellen, noch ganz volksreligiös bestimmten rheinischen Katholizismus auf. Geradezu ein »katholischer Fundamentalist«¹ sei er als Jugendlicher gewesen, wird er später berichten.

Sein bislang jüngster, im Sommer 2012 erschienener Roman »Wir in Kahlenbeck«² greift in fiktionaler Verkleidung und Ausgestaltung die jahrelangen Erfahrungen als Schüler am bischöflichen Jungeninternatsgymnasium Collegium Augustinianum Gaesdonck auf, ohne dabei eine platte »Abrechnung mit katholischer Kirche« vornehmen zu wollen, sehr wohl aber um die Spielarten von »religiösem Wahn aus katholischer Perspektive«³ in aller Ernsthaftigkeit zu thematisieren. Carl Pacher, das literarische *alter ego* des Autors, erlebt als Vierzehn- bis Sechzehnjähriger in allen Mühen der Pubertät den verspäteten Übergang eines vorkonziliaren Volkskatholizismus in die Auflösungen der Postmoderne. Erotische Verwirrungen gehen Hand in Hand mit religiösen Zweifeln, Aufbrüchen, Anfechtungen. Am Ende – nach dem Abschied von einem älteren Freund, der versuchte, ihn in eine homosexuelle Beziehung hineinzudrängen sowie in ultrakonservative Kreise der katholischen Kirche hineinzuziehen – steht das eine Wort, das den Neuaufbruch kennzeichnet: »Erleichterung«. Wie in einem Mosaik führt uns Peters in einzelne Gespräche, Begegnungen und Gedanken seines jugendlichen Protagonisten, dessen Perspektive nie verlassen wird. Ein eindrücklicher literarischer Tiefgang in ein versunkenes Binnenmilieu des Katholizismus, dessen Erbspuren die Gegenwart weiter prägen!

Wie sehr Peters selbst von diesen Erbspuren geprägt ist und bleibt, zeigt sich auf unterschiedlichen Ebenen: Dass er etwa seinen Zivildienst von 1986 bis 1988 in der Katholischen Hochschulgemeinde Mainz ableistet, dass er in zweiter Ehe mit der ehemaligen Benediktinerin *Veronika Peters* verheiratet ist, die mit dem Buch über ihr langjähriges, dann aufgegebenes Klosterleben »Was

1 »Ich war ein katholischer Fundamentalist«, in: FAZ vom 17. Februar 2006.

2 *Christoph Peters: Wir in Kahlenbeck*. Roman, München 2012.

3 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.« Schau ins Blau im Gespräch mit Christoph Peters. www.archivschauinsblau.de/christophpeters/literarisches. [Zugriff: 08.09.2012]

in zwei Koffer passt«⁴ im Jahr 2007 einen überraschenden Publikumserfolg feiert, all das sind Hinweise auf eine bleibende Verwurzelung im Denken und Fühlen, aber auch in der liturgischen und spirituellen Praxis eines Christentums mit katholischem Antlitz. Er könne sich – so Christoph Peters in einem Interview aus dem Jahre 2006 – »an keine Zeit [s]eines Lebens erinnern, in der [ihn] die Frage nach Gott nicht intensiv beschäftigt hätte.«⁵

Diese Beschäftigung bleibt aber gerade nicht der binnenchristlichen Perspektive verhaftet. »Mit siebzehn« – so berichtet er im Gespräch – sei er »endgültig aus der Selbstgewissheit des katholischen Christentums herausgefallen«, nur um wenig später auch eine zweite »Gewissheit« zu verlieren: »Danach ist mir auch der Glaube an die universale Gültigkeit der Aufklärung, auf die ich kurzzeitig gesetzt hatte, abhanden gekommen.«⁶ Jenseits einer unhinterfragten Beheimatung im Katholizismus auf der einen und einer Scheinsicherheit in der Religionsüberwindung der Aufklärung auf der anderen Seite bleibt er religiös auf der Suche.

Faszinierend sind für ihn – ausgehend vom Christentum als Mitte – in gleicher Weise die beiden religiösen Gegenpole. In einem Gespräch mit »dradio« vom Januar 2011 führt Peters aus:

»Japan und der Orient sind, abgesehen vom Christentum, die beiden Kulturkreise, mit denen ich mich inzwischen seit über 20 Jahren intensiv beschäftige – auf die eine oder andere Weise, mal praktisch, mal theoretisch, mal ästhetisch, mal spirituell.«⁷

Und das heißt unter spezifisch religiöser Perspektive: »das buddhistisch-zenbuddhistische Japan auf der einen Seite und die monotheistische islamische Welt auf der anderen Seite« sind für ihn faszinierende »ganz grundsätzlich unterschiedliche Herangehensweisen an die Religionskonzepte.«⁸ Von all dem, von Spiegelungen des Katholizismus, von Erkundungen des Islam, von Annäherungen an den Buddhismus ist in Christoph Peters' literarischem Werk immer wieder die Rede.

4 *Veronika Peters*: Was in zwei Koffer passt. Klosterjahre, München 2007.

5 Interview mit Christoph Peters 17.12.2006: www.muslim-markt.de/interview/2006/peters.htm. [Zugriff: 10.09.2012]

6 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.«

7 *Christoph Peters*: Unterschiedliche Religionskonzepte, in: dradio 19.01.2011. www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/1368686/. [Zugriff: 10.09.2012]

8 Ebd.

Vom Bild zum Text – poetologische Annäherungen

Den wohl nachhaltigsten Einfluss auf den Internatsschüler Christoph Peters hat ein Kunsterzieher, Kunstsammler und Künstler, der den Lebensweg zahlreicher seiner Schüler entscheidend geprägt hat: *Franz Joseph van der Grinten* (*1933). Angeregt von diesem charismatischen Lehrer wendet sich Christoph Peters nach Abitur und Zivildienst zunächst der Malerei zu. 1988 bis 1994 studiert er an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste in Karlsruhe, zuletzt als Meisterschüler. Die Beschäftigung mit der Malerei – selbst als Künstler, im Zugang zu Künstlern und ihren Werken – prägt ihn bis heute. Bekannt wird er jedoch als Schriftsteller. Schon als Siebenjähriger habe er Geschichten geschrieben, »und diese Geschichten habe ich illustriert«⁹, gibt er zu Protokoll. Im Jugendalter habe sich dann aber das Bildnerische und das Sprachliche völlig voneinander gelöst, um erst viel später auf der Metaebene erneut fruchtbar zusammenzukommen.

1996 erscheint eine erste Erzählung von Christoph Peters (»Heinrich Grewents Arbeit und Liebe«¹⁰) über den inneren Zusammenbruch eines zwanghaft-manisch gezeichneten Protagonisten. Sie fand jedoch kaum Beachtung. Ganz anders der als Debüt präsentierte Roman »Stadt Land Fluss« aus dem Jahre 1999, gleich mit großem Medienecho begrüßt und unter anderem mit dem »aspekte-Literaturpreis« ausgezeichnet. Peters nimmt hier Erfahrungen aus der Beschäftigung mit Kunst auf: Sein Protagonist, der 33-jährige arbeitslose Kunsthistoriker Thomas Walkenbach – genannt »nach dem Apostel, dem Zweifler«¹¹ – arbeitet gleichzeitig an zwei wissenschaftlichen Projekten: an einer »Philosophie der Zentralperspektive« sowie an einem Werk über den niederrheinischen Holzschnitzer Henrick Douwerman, insbesondere im Blick auf einen von diesem gestalteten Altar in der St. Nicolai-Kirche in Kalkar. In beiden Frühwerken verbleibt Peters in der meisterhaft von ihm als Hintergrund eingespeisten niederrheinischen Heimat, deren Veränderungen auf dem Weg aus der geschlossenen Vormoderne hinein in eine zunehmend pluralistische und anonymisierende Moderne er feinfühlig nachzeichnet.

Gerade auch Religion verändert sich. In einem Katalog dessen, was in diesem Prozess »vernichtet« wurde, tauchen unter anderem auf: »der Angelus, die Sonntagsvesper, der Herzjesufreitag, die Rosenkranzandacht«, aber auch ästhetische Spiegelungen von Volksreligiosität; »die nazarenischen Lithogra-

9 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.«

10 Erst als Neuausgabe wirklich verbreitet: *Christoph Peters: Heinrich Grewents Arbeit und Liebe*. Eine Erzählung 1996, München 2004.

11 *Christoph Peters: Stadt Land Fluss*. Roman, 1999, Frankfurt a. M. 2005, S. 28.

phien: Flucht nach Ägypten, Anna Selbdritt, Maria lactans, Antonius predigt dem Vieh«¹². Der Rhythmus des kirchlichen Jahreskreises – angereichert mit wie selbstverständlich integrierten profanen Festanlässen – bestimmte unhinterfragt das Zeitgefühl:

»Nach Weihnachten kam Fastnacht, dann Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, die Fronleichnamsprozession, im Herbst das Königschießen, die Kirmes. Mit dem 1. Advent begann alles von vorn.«¹³

Ob er katholisch sei, wird der Protagonist gefragt und antwortet lakonisch: »In der Gegend, aus der ich stamme, hat es keine Alternative gegeben.«¹⁴ Aber jetzt, glaube er denn immer noch? Über diese Rückfrage muss er länger nachdenken, um offen zu antworten: »Jedenfalls sitze ich oft in Kirchen.«¹⁵

Nicht nur in seinen Stoffen, auch in der Poetologie richtet sich Christoph Peters an der bildenden Kunst aus. »Stadt Land Fluss«, in dessen Zentrum ja ein dreiflügeliger spätgotischer Hochaltar steht, ist selbst wie ein Triptychon aufgebaut. Und auch das zweite inhaltlich entfaltete Thema, die Zentralperspektive, wird zum formalen Erzählprinzip, wird doch ausschließlich aus der Perspektive des Protagonisten erzählt. Diese *Übereinstimmung von inhaltlichem Thema und erzählerischer Form* ist kein Zufall: Seine Bücher haben immer einen sehr langen Entstehungsprozess, erläutert Peters.

»Die Romane schleppe ich zehn und mehr Jahre mit mir herum.«¹⁶ Dabei orientiere er sich vor allem an der Malerei:

»Meine Kompositionsvorstellungen stammen im Wesentlichen aus der bildenden Kunst: Ich habe eine visuelle Vorstellung davon, wie mein Buch aussehen soll, lange bevor ich einen Verlaufsplan schreibe (...) Dieses Bild enthält als Farbklang und Struktur alles, was das Buch ausmachen soll.«¹⁷

Bis hin in die konkreten Schritte des Niederschreibens entfaltet sich dieses Prinzip vom Bild zum Text:

»Wenn ich an einzelnen Passagen bastele, gibt es neben nachvollziehbaren Gründen für einen bestimmten Satzbau, Duktus und Ton Immer diese Überprüfungsinstanz, die nicht in Worte zu fassen ist, aber trotzdem präzise funktioniert [als]

12 Ebd., S. 54f.

13 Ebd., S. 132

14 Ebd., S. 79.

15 Ebd.

16 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nicht wirklich möglich.«

17 Ebd.

Abgleich zwischen dem Ausdruck des inneren Bildes und dem Ausdruck, den der Text annimmt.«¹⁸

Den heimatlichen Kulturraum verlässt Christoph Peters literarisch erstmals in der im Jahre 2001 veröffentlichten Erzählensammlung »Kommen und gehen, manchmal bleiben«. Zwar spielen die meisten der insgesamt 14 Erzählungen in den vertrauten biografischen deutschen Regionen – am Niederrhein, in Frankfurt und in Karlsruhe – andere aber greifen weiter aus: nach Israel, Ägypten, Ghana und in den Senegal. Abgesehen von einem Hinweis auf den »einzigartigen Stellenwert der Gastfreundschaft im Islam«¹⁹ in jener Erzählung, die in Ägypten spielt, wird Religion in diesen Erzählungen aber noch nicht zum zentralen Themenfeld. Christoph Peters' literarischer Blick auf den Islam wird uns später genauer beschäftigen.

Annäherungen an Japan und den Buddhismus

Springen wir chronologisch vor zu seinen jüngeren Werken, in denen vor allem die Kultur Japans und der dortige Buddhismus im Zentrum stehen. »Mitsukos Restaurant« (2009) präsentiert sich als Roman um eine japanische Köchin, die am Niederrhein ein japanisches Spezialitätenrestaurant eröffnet. Achim Wiese, aus dessen Perspektive der Roman erzählt wird, verfällt ihrem Zauber und versucht – letztlich erfolglos – sich ihr und ihrer Kultur anzunähern. Ihre Religion, vor allem aber die dort zentrale Teezeremonie faszinieren ihn. »Mich hat vor allem immer der Zen-Buddhismus interessiert«, verrät er Mitsuko. »Für mich hängt die Seele Japans mit Zen zusammen.«²⁰ In einem zentralen Kapitel wird erzählt, wie Mitsuko Achim an einer Teezeremonie teilnehmen lässt, dem geheiligten Herzstück des Ritus, zu dem nur selten Fremde eingeladen werden. Zug um Zug wird die Zeremonie erzählerisch entfaltet, gleichzeitig jedoch ständig interreligiös gebrochen.

Für Achim Wiese, den interkulturellen »Wanderer«²¹, erfolgt der Zugang in ständigen Vergleichen, Erinnerungen und Überblendungen mit der katholischen Eucharistiefeier. So sehr er sich auf die erstmalige *Teilnahme an einer Teezeremonie* gefreut, wie lange er auch darauf hin gearbeitet hat, letztlich erschließt sie sich ihm in ihrer spirituellen Tiefe nicht. Er bleibt ein Außenste-

18 Ebd.

19 *Christoph Peters: Kommen und gehen, manchmal bleiben* 2001, Frankfurt a. M. 2003, S. 75.

20 *Christoph Peters: Mitsukos Restaurant. Roman*, München 2009, S. 103.

21 Ebd., S. 362.

hender. Der so speziell zubereitete Tee schmeckt ihm nicht. Wir werden Zeugen seiner vergleichenden Erinnerung:

»ihm fiel die Enttäuschung wieder ein, als er mit acht Jahren zum ersten Mal die Kommunion empfangen hatte und mit der äußersten Ehrfurcht, die sein Kinderherz empfinden konnte, auf eine Oblate biss, die sich in nichts von denen für Mutters Weihnachtsmakronen unterschied.«²²

Trotz aller inneren Begeisterung, trotz aller jahrelangen Annäherung: Der Zugang zum Buddhismus scheidet letztlich genauso wie der Versuch der erotischen Annäherung an Mitsuko angesichts von inkompatiblen kulturellen Prägungen.

Wie sehr sich Christoph Peters gerade mit dem Geheimnis der Teezeremonie auseinander gesetzt hat, wurde ein Jahr später ein weiteres Mal deutlich. In dem von ihm zusammen mit dem Photographen Götz Wrage gestalteten Buch »Japan beginnt an der Ostsee« (2010) schildert und dokumentiert er seine Begegnung mit dem in Cismar lebenden Töpfer und Keramiker *Jan Kollwitz*, der als einer der ganz wenigen Europäer in die Kunst der japanischen Keramik eingeführt wurde und seitdem befugt ist, Kultgefäße für die Teezeremonie zu brennen. Die Kunst der Herstellung dieser Tee-Keramik ist wie die Teezeremonie selbst eng eingebunden in den Zen, als Versuch »des sich selbst zum Anderen gewordenen Menschen«, in die »ursprüngliche Einheitlichkeit zurückzufinden«²³, so Peters hier. Und genau an dieser Stelle enden die »auf der äußeren Ebene evidenten Ähnlichkeiten« von Teezeremonie und Abendmahl, so Christoph Peters im Gespräch: Zwar wird beide Male »eine Schale herumgereicht, das Gefäß ist kostbar und der Trank selbst ist es auch«, und beide Male geht es um »Begegnung« und »Überschreiten der Persönlichkeit«. Im Christentum aber gehe es letztlich um »Begegnung von Individuen«, deren Individualität bestehen bleibt. Im Buddhismus hingegen gehe es in dieser Zeremonie darum, die »Individualität komplett auszulöschen.«²⁴ Diese Differenz ist zentral und von Westlern wie etwa dem Protagonisten Achim Wiese kaum überwindbar.

Auch in der 2011 erschienenen Erzählensammlung »Sven Hofstedt sucht Geld für Erleuchtung«, werden neben Geschichten aus dem deutschen Kontext und einer Erzählung um einen »Teshih«, eine islamische Gebetskette,

22 Ebd., S. 230.

23 *Christoph Peters/Götz Wrage: Japan beginnt an der Ostsee. Die Keramik des Jan Kollwitz*, Neumünster 2010, S. 31.

24 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.«

erneut Texte aus dem Themenfeld Japan, Buddhismus und Teezeremonie aufgenommen. Sven Hofstedt etwa, Protagonist der Titelerzählung, wird als einer jener Sinnsucher vorgestellt, der immer davon gesprochen habe, »nach Japan in ein Zen-Kloster« gehen zu wollen, um dort die »Erkenntnis der Leere«²⁵ einzuüben. Sein Vorhaben scheitert letztlich genauso wie der Versuch von Ernst Liesgang, Protagonist der Erzählung »Schwierigkeiten mit Häusern«, in Japan einen Meister zu finden, der ihn in die Kunst der Keramik einführt. Der Zugang auf die fremde Kultur, der auf Probe erfolgende Aufenthalt in der fremden Kultur führen letztlich nur zu Tabubrüchen und Missverständnissen.

Damit hat sich Christoph Peters als einer der wenigen deutschsprachigen Gegenwartsauctoren, in deren Werk der Buddhismus eine zentrale Rolle spielt, etabliert. Ähnlich wie der Schweizer Schriftsteller *Adolf Muschg*, dessen Oeuvre innerhalb der facettenreichen Rezeption fernöstlicher Religiosität im Raum deutschsprachiger Dichtung den literarisch komplexesten Fall geistig-spirituel-ler Osmose darstellt²⁶, streicht Peters die für Westler unüberschreitbaren Fremdheitsschranken heraus, die bei aller Faszination und Empathie nicht übersprungen werden können. Östlich-asiatische Religiosität (insbesondere die philosophisch hochabstrakte Hindumystik und der (Zen-)Buddhismus) ist seit mehr als 100 Jahren als geistige Unterströmung in Europa wie auch den USA präsent. Die zahlenmäßig relativ geringen buddhistischen oder hinduistischen Immigranten aus Asien bestimmen bislang kaum die öffentliche Wahrnehmung. Gegenüber modisch-konsumistischen Aneignungen asiatischer Wellness-Spiritualität im Westen beharren Muschg wie Peters auf der irritierenden Unverständlichkeit und Unzugänglichkeit östlich-asiatischer Geistigkeit. Nicht dieser Bereich steht freilich im Zentrum der hier näher entfalteten Fragestellungen, sondern der Islam, der für Christoph Peters den äußerst reizvollen zweiten Pol der literarisch-religiösen Auseinandersetzung darstellt.

25 *Christoph Peters*: Sven Hofstedt sucht Geld für Erleuchtung. Geschichten, München 2010, S. 41.

26 Vgl. *Christoph Gellner*: Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010. Mit seinem jüngst erschienenen Roman »Löwenstern« (2012), der auf historischen Tatsachen beruht, spinnt Adolf Muschg sein Lebensthema fort: Japan als Projektion und Erlebnis. Neben einer Fülle interkultureller Missverständnisse erzählt Muschg hier aber auch von geradezu märchenhaften Ausnahmen glückender Annäherung zwischen Europa und Japan.

Begegnungen und Auseinandersetzungen mit dem Islam

»Vielleicht gibt es Religionen, weil Flüsse, Bäume und Felsen so gute Zuhörer sind«²⁷, sinniert der Ich-Erzähler Thomas Walkenbach in »Stadt Land Fluss«. Aber was macht für den Autor Christoph Peters den Reiz gerade des Islam aus? Wie kommt er biografisch mit dieser Religion in Berührung, wie schätzt er sie theologisch ein, wie nähert er sich ihr literarisch?

Biografisch stehen am Anfang der intensiven Beschäftigung mit dem *Islam* zwei tiefe *Verunsicherungserfahrungen*, eine in Istanbul, die andere in Kairo. 1992 machte Peters »auf einer Istanbul-Reise«²⁸ in der dortigen Süleyman-Moschee jene Erfahrung, die er im Nachhinein als »Einbruch des Unbekannten«²⁹ beschreibt: das Gefühl, in diesem Raum fremd zu sein und doch von seiner Aura angezogen zu werden, eine Mischung aus Faszination, Ehrfurcht und Protest. Die Erfahrung vertiefte sich ein Jahr später. Die Schwester von Christoph Peters erster Frau ist mit einem Ägypter verheiratet, konvertierte zum Islam und lebt mit ihm in Kairo. »Dadurch war ich mehrfach für längere Zeit in Ägypten« – erzählt der Autor – »und zwar eben nicht als Tourist, sondern als Angehöriger einer muslimischen Familie.«³⁰ Voller üblicher religiöser Vorurteile und kultureller Überlegenheitsfantasien sei er 1993 nach Ägypten gereist, um dort nicht nur verblüfft festzustellen, wie anders die Menschen dort leben – gastfreundlich, herzlich, kommunikativ – sondern auch »auf eine sehr freie und selbstverständliche Weise religiös bzw. fromm.«³¹ Und mehr noch:

»Fast jedes Gespräch landete früher oder später bei religiösen Fragen, über die so selbstverständlich und engagiert gesprochen wurde, wie ich es in Deutschland nie erlebt hatte, und gleichzeitig so kontrovers, wie ich es bei den Moslems nicht für möglich gehalten hätte.«³²

Neben diese Erfahrungen aus persönlichen Begegnungen treten kulturell-religiöse: In einem Beitrag für die ZEIT erinnert er sich im Jahre 2010 an prägende Momente seiner ersten Kairo-Reise im Jahr 1993. Es »zog mich« – schreibt Peters – »in die Moscheen«, geführt von der »Ahnung, dass sich in

27 Christoph Peters: Stadt Land Fluss, S. 53.

28 Christoph Peters: Teppiche. Verkehrsmittel für den inneren Orient, in: ders./Kiran Nagarkar: Die Traumbilder des Schreibens. Tübinger Poetik-Dozentur 2008, Künzelsau 2009, S. 111–137, hier S. 112.

29 Ebd., S. 126.

30 Interview mit Christoph Peters 17.12.2006.

31 Ebd.

32 Ebd.

diesem Typ Gotteshaus etwas findet, das zu verstehen wichtig sei.«³³ Fasziniert betrachtet er die Architektur, die geheimnisvolle Kalligrafie, das so selbstverständliche Verhalten der Gläubigen. Er erkannte:

»Wenn die Räume, die eine Religion für sich errichtet, ihr Wesen widerspiegeln, stimme entweder mit meinen Vorstellungen vom Islam oder mit seinen Bauwerken etwas nicht.«³⁴

Es musste sich doch wohl um seine Vorstellungen handeln ...

Beschämt muss Peters feststellen, dass Muslime erstaunlich viel über das Christentum wissen, er umgekehrt aber nur wenig über den Islam. Dieses Missverhältnis fordert ihn heraus. Seine Schwägerin schenkt ihm einen Koran in deutscher Sprache, er liest und ist verblüfft: er spürt »einen sonderbaren Sog (...), der einen nicht mehr loslässt.«³⁵ Wieder in Deutschland beschafft er sich Bücher über den Orient,

»alles, was mir über die Region in die Hände fiel: Romane von Nagib Mahfuß, eine Mohammed-Biographie, eine über Mehmet, den Eroberer, Bücher zum Sufismus, religionswissenschaftliche Einführungen, politische Essays, Studien zum Harem und zur islamischen Kunst und nicht zuletzt den Koran.«³⁶

Er nimmt einige Jahre Arabisch-Unterricht, freundet sich mit Muslimen an, die ihn auch zu religiösen Feiern einladen. In einem Interview für die Zeitschrift »Die Welt« schildert er die *mögliche Faszination*, die man als Westler *für den Islam* empfinden kann, auch wenn man kein gläubiger Muslim ist oder wird: Es handelt sich um eine Religion von »großer Klarheit, die« – im Gegensatz zum Christentum – »ohne theologische komplizierte Spekulationen« auskommt. Sie »lässt dem einzelnen Gläubigen ein hohes Maß an intellektueller und ritueller Selbstständigkeit« und ist in ihrer klar und deutlich strukturierten Praxis »sicher sehr anziehend«, zudem derzeit von »großer Vitalität«³⁷.

Dass es Kehrseiten dieser Religion gibt, dass Fundamentalismus und Terrorismus das aktuelle Erscheinungsbild dieser Religion mitbestimmen, ist Peters dabei völlig bewusst. Aber wie kann man sich literarisch dieser Religion in ihrer Vielgesichtigkeit und Faszination annähern? Erneut bleibt ihm, dem auf-

33 Ebd.

34 Christoph Peters: Kairoer Aufklärungen, Zeit online 22.03.2010. www.zeit.de/2010/Kairo/. [Zugriff: 20.09.2012]

35 Interview mit Christoph Peters 17.12.2006.

36 Christoph Peters: Teppiche, S. 112.

37 Alle Zitate in: »Der Islam ist keine Feiertagsreligion«. Ein Gespräch über die Faszination des Fundamentalismus, 07.09.2007. www.welt.de/politik/article1165396/. [Zugriff: 20.09.2012]

geklärten Christen mitteleuropäischer Prägung, ja nur ein Zugang von außen. So bietet sich ihm allein eine Mischung aus »Recherche, ernsthafter Einführung und Exotismus«³⁸ an. Vor allem die kulturellen Vorprägungen dürfe man nicht unterschätzen. Es gibt für uns Westler *keinen unverstellten Blick* auf die exotisch aufgeladene *Welt des Orients*. Wir sind, schreibt Peters, »mit ›Der kleine Muck‹, ›Kalif Storch‹, ›Ali Baba und die vierzig Räuber‹ genauso aufgewachsen wie mit »schemenhaften Türken vor Wien, ›Ölscheichs‹ und ›palästinensischen Terroristen.«³⁹ Diese Bilder prägen untergründig jeden späteren Zugang zur Welt des Orients, diese kulturellen Raster geben Wahrnehmungsschemata vor, denen wir uns bewusst bleiben müssen. Zwar kann man als Schriftsteller »mit den Fiktionen des Authentischen und des Originale (...) jonglieren«⁴⁰, es bleiben aber immer kulturell und biografisch vorgeprägte Fiktionen.

Christoph Peters' erster Roman, der in muslimischem Kontext spielt, ist ganz auf diesen Aspekt ausgerichtet. Nichts erfahren wir direkt über den Islam, kaum etwas von dessen Kultur. Stattdessen handelt »Das Tuch aus Nacht« (2003) von westlich geprägten Erwartungen an den Orient, die erzählerisch zwar sehr kompliziert, aber dennoch »Schritt für Schritt« durchlaufen werden als »Etappen, die ein gewöhnlicher Tourist in einer so genannten orientalischen Stadt«⁴¹ dem Klischee nach abzuleisten hat. Der Ort, vielleicht nur die Kulisse der Handlung, ist Istanbul, eine Stadt, die der Autor Peters durch mehrere mehrwöchige Aufenthalte gut kennt. Erzählt wird aber ganz bewusst in einem Verfahren von Vielstimmigkeit, Multiperspektivität und Chaos, das den Eindruck, die ein Tourist von dieser Stadt gewinnen mag, in die Erzählform überträgt. Vieles bleibt unscharf, unklar, widersprüchlich, offen, in der Schwebe. Es geht um ergebnislose Identitätssuche und die Problematik, ob und wie Wirklichkeit wahrnehmbar und erzählbar ist. Kaum zufällig verweist eines der dem Roman vorangestellten Motti auf das berühmte Pilatuswort des Neuen Testaments: »Was ist Wahrheit?«⁴² (Joh 18,38). Der Kontext einer zugleich exotischen wie chaotischen Millionenstadt bietet ideale Möglichkeiten zur narrativen Entfaltung dieser Frage.

38 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.«

39 Ebd.

40 Ebd.

41 *Mahmut Karakus: Interkulturelle Konstellationen. Deutsch-türkische Begegnungen in deutschsprachigen Romanen der Gegenwart*, Würzburg 2006, S. 81.

42 *Christoph Peters: Das Tuch aus Nacht. Roman*, München 2003, S. 5.

Erzählt wird die Geschichte des 28-jährigen Bildhauers Albin Kranz und seiner Freundin Livia. Sie reisen nach Istanbul, um ihre vom Scheitern bedrohte langjährige Beziehung zu retten – oder um sie aufzulösen? Sie treffen dort auf eine Studentengruppe unter der Leitung von Professor Nager. Livia verliebt sich in einen der Studenten, Jan, und beginnt eine Beziehung mit ihm. Albin, ein depressiver Alkoholiker, begibt sich in die unterschiedlichen Milieus Istanbuls. Er behauptet, einen Mord beobachtet zu haben. Sein Versuch, das Gesehene aufzuklären, verläuft jedoch im Sand. Als die Gruppe zurückreist, schließt Livia sich ihnen an. Albin, der mit einer Fähre auf die asiatische Seite Istanbuls gefahren ist, fehlt und gilt fortan als verschollen. Sein Schicksal bleibt ungeklärt. Erzählt wird der Roman teilweise chronologisch von einem der Studenten der Reisegruppe. Dieser Erzählstrang wird jedoch immer wieder unterbrochen von kursiv gesetzten Erinnerungsströmen Albins, die nicht nur Erinnerungen an seine harte Kindheit mit einflechten, sondern eine in Form und Inhalt grundlegend andere Wirklichkeitswahrnehmung und -schilderung liefern.

In den Strudel der doppelt und unterschiedlich erzählten Handlungs- und Erzählfäden werden nur gelegentlich Elemente von Religion eingespeist: Ein weiteres der dem Roman vorangestellten Motti verweist auf das – nach katholischer und lutherischer Zählart⁴³ nicht eigens aufgeführte – Bilderverbot des Dekalogs: »Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen«⁴⁴ (Ex 20,4). Dieses Motiv wird im Roman selbst aufgenommen, als die Studenten über den »byzantinischen Bilderstreit« reflektieren: Darf Gott in Bildwerken dargestellt werden oder – wie in weiten Teilen des Islam – nicht? Einer der Studenten plant eine Installation zu diesem Thema, die verdeutlichen soll, dass sich »die Ehrung oder Verunglimpfung des Abbilds auf das Urbild bezieht«⁴⁵ – ganz analog zum katholischen Bildverständnis –, und erhofft sich auf der Reise Anstöße und Inspirationen dazu. Auch sonst beschränkt sich das Interesse der handelnden Personen – allesamt Künstler oder an Kunst Interessierte – vor allem auf diese ästhetische Repräsentation der muslimisch-orientalischen Kultur: Die Ornamentik, die Kalligrafie, die Teppichweberei, die Hagia Sophia als Bauwerk, der Topkapi-Palast als Museum: diese Elemente finden Aufmerksamkeit. Im engeren Sinne religiöse Dimensionen bleiben in »Das Tuch aus Nacht« – konzeptionell ganz stimmig, weil analog zu der Wahrnehmung der überwiegenden Mehrzahl aller Türkeireisenden – außen vor.

43 In reformierter und orthodoxer Zählart ist Ex 20,4 ein eigenes Gebot.

44 *Christoph Peters*: Das Tuch aus Nacht, S. 5.

45 Ebd., S. 77.

Ein Zimmer im Haus des Krieges

Während Christoph Peters in »Das Tuch aus Nacht« seinen Roman zwar in den Kontext einer islamischen Lebenswelt stellt, diese Welt aber kulturell-religiös nicht von innen zu beleuchten versucht, geht sein darauffolgender Roman ganz bewusst diesen Schritt. In »Ein Zimmer im Haus des Krieges« (2006) wagt er sich – wie etwa der in Deutschland lebende Deutsch-Iraker *Sherko Fatah* (*1964) in seinem Roman »Das dunkle Schiff« (2008) oder der deutsch-türkische Autor *Feridun Zaimoğlu* mit der Erzählung »Gottes Krieger« (2004) und dem Theaterstück »Schwarze Jungfrauen« (2005) – an das brisante Thema *islamistischer Terrorismus* heran.⁴⁶ Erstmals legt Peters damit einen politischen Roman vor.

Zur Anregung wird für ihn vor allem der Fall des Deutschen *Steven Smyrek*⁴⁷, der 1997 in Tel Aviv bei der Planung einer Beteiligung an einem palästinensischen Terrorakt festgenommen wird. Was treibt einen jungen Deutschen zum Islam? Was bringt ihn zu einer so extremen Haltung, dass er bereit ist, andere – unschuldige – Menschen zu töten und das Risiko eingeht, selbst dabei getötet zu werden? Diese Fragen bilden die Ausgangsideen des Romans, dessen Niederschrift erneut fast zehn Jahre in Anspruch nehmen wird. Peters löst seinen Roman dann freilich völlig von diesem historischen Fall ab.

»Ein Zimmer im Haus des Krieges« stellt zwei Menschen einander gegenüber. Ort: Kairo. Der eine: Jochen Sawatzky, ein junger Deutscher, lange arbeitslos, drogensüchtig, dann zum Islam konvertiert und sich fortan »Abdallah« nennend, beteiligt an einem islamistischen Terrorakt, der das Ziel hatte, die weltberühmten Tempelanlagen in Luxor zu zerstören und dabei so viele Menschen wie möglich zu töten. Der andere: Claus Cismar, deutscher Botschafter in Ägypten, ehemaliger 68er, dann angepasst aufgegangen in einer Diplomatenkarriere, ein Grübler, ein Verstehen-Wollender, ein – wie er sich selbst nennt – »Skeptiker mit religiösen Wurzeln«⁴⁸. Der Anschlag der Terrorgruppe war von einem im Dunkeln bleibenden Mitglied verraten und Sawatzky gefangen genommen worden. Nun sitzt er im Gefängnis in Erwartung seines Prozesses, an dessen Ende nur ein Urteil stehen kann – die Todesstrafe.

46 Vgl. *Karin E. Yesilada*: Gotteskrieger-Konfigurationen des radikalen Islam in der deutschsprachigen Gegenwartsprosa, in: *Seyda Ozil/Michael Hofmann/Yasemin Dayioglu-Yücel* (Hrsg.): Türkisch-deutscher Kulturkontakt und Kulturtransfer. Kontroversen und Lernprozesse, Göttingen 2011, S. 197–207.

47 Vgl. den Dokumentarfilm von *Eric Friedler* »Für Allah in den Tod. Der Deutsche Steven Smyrek im »Heiligen Krieg« gegen Israel« (ARD 2004).

48 *Christoph Peters*: Ein Zimmer im Haus des Krieges. Roman, München 2006, 2008, S. 104.

Als Botschafter hat Cismar das Recht, den Gefangenen deutscher Staatsangehörigkeit im Sicherheitstrakt des Kairoer Gefängnisses zu besuchen. In insgesamt vier intensiven Vier-Augen-Gesprächen versucht er, die Motive des Terroristen zu verstehen und ihn zu einem Geständnis zu bewegen, das zumindest die harten Haftbedingungen erleichtern, und vielleicht ja doch noch das Todesurteil abwenden könnte. Er überschreitet dabei seine Kompetenzen, hält sich nicht an die für einen Botschafter gemäßen Gepflogenheiten. Konfrontiert mit Sawatzky reflektiert Cismar über sein eigenes Leben und eigene vergessen geglaubte Ideale. Er »verliert sich zunehmend«⁴⁹, seine über Jahrzehnte aufgebaute bürgerliche Fassade gerät ins Wanken, er wird den Prozess über krank, muss sein Amt als Botschafter aufgeben und sich zur Behandlung nach Deutschland begeben. Dort erfährt er vom Vollzug des Todesurteils.

Das erste Kapitel des Romans wird im Stil eines Politthrillers gestaltet, als Ich-Erzähler entfaltet Jochen Sawatzky im Präsens Vorbereitung und Durchführung des Terroraktes sowie dessen Scheitern und die Gefangennahme in einer Mischung von Wirklichkeit, Erinnerungen, Traum und Reflexion. Er wird dabei bewusst nicht als Typ, als Repräsentant eines Islamisten gezeichnet, sondern als ganz individueller, völlig eigenständiger Charakter. Eingestreut in seine Schilderungen und Gedankenströme sind kursiv gesetzte Koranverse, die ihm durch den Kopf gehen. Formal ganz anders ist der Rest des Romans: Nun übernimmt ein auktorialer Erzähler, der erneut im Präsens – aber aus Cismars Sicht – die Ereignisse, Begegnungen, Reflexionen schildert. Mehrfach unterbrochen und gerahmt werden diese Erzählungen durch den Einbau von Kassetten und Protokollen, die Cismar oder andere Botschaftsangehörige offiziell über den »Fall Sawatzky« verfassen. Hier werden vor allem die »faktischen Rahmendaten« dokumentiert, angereichert um immer noch offizielle, aber persönliche Einschätzungen, Wertungen und Ratschläge der zuständigen Beamten im Blick auf den weiteren Fortgang des Verfahrens.

Durch den Einstieg in den Roman aus der Sicht des Terroristen setzt Peters konsequent den von ihm verfochtenen literarischen Grundansatz einer versuchten Einfühlung um. Natürlich sei dies »nicht wirklich« ein pro-muslimischer Roman, versichert Peters in einem Interview mit der FAZ, gleichwohl gehe es ihm darum, wenigstens »ansatzweise zu verstehen, wie diese Haltung funktioniert« aus der Sicht »größtmöglicher Differenzierung und Empathie«. Der Roman versuche durchaus »die islamische Position so aufzurüsten, dass wir als

49 Matthias Holthaus/Carsten Lange: Islamischer Terrorismus als literarisches Thema: Christoph Peters' Roman »Ein Zimmer im Haus des Krieges« im Unterricht, in: Literatur im Unterricht 2 (2010), S. 99–116, hier S. 101.

Westler unsere ganze Energie aufbringen müssen, um sie zu widerlegen.«⁵⁰ Das im Titel des Romans aufgerufene »Haus des Krieges« bezieht sich auf eine traditionell muslimische Vorstellung, der zufolge die Welt in zwei Bereiche zerfällt: in das »Haus des Islam« (dar al-islam), in dem der Koran als Offenbarung anerkannt und das islamische Recht praktiziert wird. Ihm gegenüber gibt es das »Haus des Krieges« (dar al-harb), in dem die islamische Ordnung und Herrschaft erst noch aufgerichtet werden muss. Wie dieser Prozess geschehen soll, darüber gibt es innerhalb des Islams verschiedene Auffassungen. Fundamentalistische Terroristen – wie der fiktive Jochen Sawatzky – wollen den Wandel mit Gewalt erzwingen. »Wir verteidigen das Haus des Islam«, erklärt er gegenüber dem Botschafter. »Gott verlangt diesen Einsatz, solange Ungläubige über unser Land herrschen.«⁵¹

Warum und wie ist Jochen Sawatzky Muslim geworden? Im Gegensatz zu den Gefährten seiner Terrorgruppe, so reflektiert er, ist er eben »nicht im Islam geboren.« Gleichwohl seien sie ihm mit Respekt begegnet, »weil er danach gesucht habe.«⁵² »Durch Gottes Rechtleitung wurde meine Suche beendet.«⁵³ Wie das genau geschah, erzählt Sawatzky dann erst im Gespräch mit dem Botschafter, nachdem sie einander bereits etwas näher kennengelernt haben.

»Ein Geschenk. Alhamdu Lillah. Eine Gnade – wenn Ihnen das Wort etwas sagt. Man kann das nicht erklären. Es geschieht. Vielleicht hat es sich lange vorbereitet, ohne dass ich es gemerkt habe. Im Nachhinein denke ich, dass es so gewesen ist. Nur so fügt es sich zusammen. Auch das, was vorher war. Die dunkle Zeit. (...) Ich bin am Ende gewesen. Schlicht und einfach am Ende. Körperlich, geistig, seelisch. Drogen, Kriminalität. Stoff besorgen, dahindämmern. Ich sah aus wie ein Penner, stank wie ein Penner, meine Wohnung war eine Müllkippe.«⁵⁴

Dann jedoch habe er mitten in Frankfurt »jemanden getroffen«, »jemanden arabischer Herkunft«⁵⁵, sei dieser Person gefolgt, wie vom Blitz getroffen, und habe beschlossen, sein Leben radikal zu ändern. Er folgt dieser Person zu einer Moschee. Zwar hat er sich früher bereits »mit Religion beschäftigt, mit Buddhismus und indianischen Kulturen vor allem, auf der Suche nach etwas, das die Leerstelle des kleinbürgerlichen Katholizismus seiner Kindheit gefüllt

50 »Ich war ein katholischer Fundamentalist«, FAZ vom 17. Februar 2006.

51 *Christoph Peters*: Ein Zimmer im Haus des Krieges, S. 132.

52 Ebd., S. 16.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 85.

55 Ebd., S. 187.

hätte«⁵⁶, aber diese Begegnung verlief ganz anders. Zwar ist diese deutsche »Moschee im Hinterhaus«⁵⁷ in ihrer eher erbärmlichen Ärmlichkeit und Alltäglichkeit ganz anders als er sich das vorgestellt hat, aber er trifft auf Menschen, die seine Bitte – »Ich möchte etwas lernen. Über den Islam«⁵⁸ – ernst nehmen und ihn in den nächsten Wochen und Monaten einführen in Schriften, Lebensweisen und Überzeugungen des Islam. Mehr und mehr wächst er in das Bewusstsein hinein, ein Muslim zu sein. Wie eine Werberede auf seine Religion hält er Cismar entgegen:

»Der Islam ist eine einfache Religion. Sie macht es dem Menschen leicht. Er ist eine Anleitung, die es uns ermöglicht, im Einklang mit dem Willen Gottes zu leben. Daraus erwächst innerer Frieden. Islam bedeutet: »Frieden durch Unterwerfung«. Unser Glaube ist klar: La illaha `Ilah Allah, wa Muhammadun rassulu Illah. »Da ist kein Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Gesandter.« Das reicht. Man muss ein paar Regeln akzeptieren, die nicht schwer zu befolgen sind ...«⁵⁹

Den aufgebracht vorgetragenen Einwand seines Gegenübers, dass man ausgehend von dieser Überzeugung Andersdenkende tötet, weist Sawatzky zurück: »Wenn wir angegriffen werden, ist es uns erlaubt, uns zu verteidigen.«⁶⁰ Der Botschafter erkennt, dass Sawatzky in einem in sich geschlossenen, in sich logischen Denksystem lebt, das für jede Anfrage eine Antwort kennt und sich gegen jegliche kritische Rückfrage immunisiert. Im Rahmen seines westlich-aufgeklärten Weltbildes stimmig, von Sawatzky aber weit zurückgewiesen, diagnostiziert Cismar eine »Paranoia« – »alle Religionen arbeiten damit«⁶¹. Von dieser Diagnose aus ist jedoch ein Verstehen nicht mehr möglich – und notwendig. Dabei schildert Sawatzky ganz selbstkritisch und detailliert, dass der konkrete Weg hinein in den Islam für ihn alles andere als einfach war, trotz der Unterstützung durch seine Freundin Aura:

»Am Anfang war vor allem alles neu. Ich musste mein Leben komplett umstellen. Manchmal habe ich gedacht: Ich schaffe das nie. Es ist zuviel. Ich verstehe nichts, und umsetzen kann ich es schon gar nicht. Vor Sonnenaufgang aufstehen, um zu beten. Überhaupt fünfmal am Tag beten. Jedesmal vorher die Reinigung vollziehen, nach genau festgelegten Regeln. Dazu der ganze arabische Text. Seitenweise Sätze auswendig lernen, von denen man kein Wort versteht, mit einem Hirn, das

56 Ebd., S. 190.

57 Ebd., S. 189.

58 Ebd., S. 191.

59 Ebd., S. 194.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 242.

erst allmählich wieder zu sich kommt. Keine Bratwurst, keine Salamipizza, kein Tiramisu, keine Kneipen mehr. Das Fasten im Ramadan. Am schwierigsten war, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ganz ohne Zigarette zu sein. Nicht mehr eben mal mit einer Frau ins Bett gehen, weil es sich gerade ergibt. Meine früheren Möglichkeiten, Geld zu beschaffen, fielen ebenfalls flach. (...)

Wenn ich nicht weiterwusste, sagte Aura: ›Allah hat dich bis hierher geführt. Er wird dich jetzt nicht fallenlassen.‹ Ich habe viel gebetet. Um Einsicht, um Beistand. Dass der Schleier von mir genommen wird. (...)

Ich hatte aufgehört, mich aufzulehnen, freiwillig, mit der Hilfe Allahs, der nicht zugelassen hat, dass meine Seele verloren geht. Danach wurde es leicht. (...)

Nach acht Monaten habe ich mich reif gefühlt, den letzten Schritt zu vollziehen und die Shahada zu sprechen, vor Zeugen, wie es vorgeschrieben ist. Das war im April '88.⁶²

Eindrückliche Schilderung eines Hineinwachsens in die fremde Religion Islam! Dass die Entscheidung, diese Religion mit Gewalt durchzusetzen, innerhalb des Islam umstritten ist, steht dem Leser des Romans schon früh vor Augen. Bereits im ersten Teil des Romans erfahren wir: Aura, die Freundin, die ihn in den Islam hineinzieht, lehnt seinen Weg ab: »Das geht mir zu weit, etwas stimmt nicht, der Islam ist eine Religion des Friedens.«⁶³ Ihr gemeinsamer Weg wird sich an dieser Frage trennen.

Claus Cismar, der aufgeklärte Skeptiker mit protestantischen Wurzeln, versucht Sawatzky zu verstehen. Seiner eigenen Religion entfremdet, ohne sie doch ganz abzulegen, bleibt ihm auch der Islam letztlich fremd. Er liest durchaus immer wieder in einem – zweisprachigen – Koran, »um etwas von der Faszination des Buches zu spüren«, welche die Muslime in diesem Roman eindrücklich bezeugen, indem sie ständig aus dem Koran zitieren oder in ihm lesen. Allein bei ihm wirkt der Sog nicht: »er spürt nichts.«⁶⁴ Manches – wie Gewalt gebietende Passagen – »stößt ihn ab«⁶⁵, anderes – wie die interreligiös-soziale Aufforderung an Juden, Christen und Muslime: »Wetteifert darum miteinander im Guten, zu Gott ist euer aller Heimkehr«⁶⁶ – fasziniert ihn, ohne ihn spirituell zu ergreifen.

62 Ebd., S. 27f.

63 Ebd., S. 39.

64 Ebd., S. 121.

65 Ebd., S. 173.

66 Ebd., S. 174. Zitiert wird Sure 5,48.

Allein Moscheen faszinieren Cismar. Immer wieder sucht er in ihnen Ruhe vor dem Chaos des Molochs Kairo, einer Metropole, die ihn gleichzeitig anzieht und abstößt. Ein solcher Besuch wird folgendermaßen geschildert:

»Im Innenhof der Moschee ist die Stille laut. Über ihm wölbt sich der Himmel oder ein säulengestütztes Dach, dessen Ornament weder Anfang noch Ende hat. Es ist angenehm kühl. Unbemerkt wandern geometrische Schatten. Er setzt sich an einen Pfeiler, barfuß oder in Socken, ein Ungläubiger, den niemand behelligt. Er schaut, lauscht, liest, sinnt: Heilige Schrift in Stein, die weiche Linie der Kuppel des Brunnens, Wasser tropft auf grüne Fliesen. Seine Hand riecht nach Mango, nach Knoblauch.«⁶⁷

Von Religion erwartet er sich schon lange nichts mehr, ja

»in Cismars Bekanntenkreis erwartet niemand etwas von Gott oder seinen Vertretern. Einige gehen manchmal zur Kirche, andere nicht. (...) Gerade deshalb will er wissen, wie diese Religion funktioniert, derentwegen intelligente junge Leute zu Mördern werden.«⁶⁸

Cismars Vergleich der 68er Generation mit den Islamisten – vergleichbar im Glauben an eine höhere Idee, an die Durchsetzung einer besseren Gesellschaft, im Verzicht auf die Interessen des Individuums zugunsten der Belange des Kollektivs, im Einsatz für das Ideal zur Not mit Gewalt – wird von Sawatzky vehement zurückgewiesen. Damals sei es um Ideen von Menschen gegen andere Ideen von anderen Menschen gegangen. »Wir dagegen wissen, dass alle Herrschaft Gott gehört. Ihm allein sind wir verantwortlich.«⁶⁹ Wieder muss der Botschafter erkennen, dass sein gut gemeinter Rat – in diesem Fall die Übertragung der Erkenntnisse von 68, dass Gewalt niemals der richtige Weg sein könne – sein Gegenüber nicht erreicht und auf diese Situation schlicht nicht passt.

Cismar ist sich dabei der Notwendigkeit eines solchen religiösen Verstehens sehr bewusst. Worin liege einer der Fehler seiner, der 68er Generation? »Wir dachten, die Zeit der Religionen sei vorbei, ein für allemal«⁷⁰, erkennt eine Freundin. Diese Einschätzung erwies sich als falsch. Gerade deshalb ist aber ein Umgehen mit Phänomenen wie dem Islamismus so kompliziert. Der Islam wird in seinem unbedingten Anspruch auf die radikale Ausrichtung des Lebens auf Gottes Willen zu einer Herausforderung an einen westlichen Le-

67 Ebd., S. 114.

68 Ebd., S. 119.

69 Ebd., S. 139.

70 Ebd., S. 219.

bensstil, der entweder säkular erfolgt oder aber der Religion kleine, genau abgezielte Bereiche in der Gesellschaft zugesteht. Sawatzky 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. Das ist unausweichlich.«⁷¹

Cismar, der eigentlich selbst das Gespräch führen und leiten sollte, erkennt wieder einmal, dass ihm nicht nur der Gesprächsfaden mehr und mehr entgleitet, sondern dass er Sawatzky darüber hinaus letztlich nichts entgegenzusetzen hat.

Der Botschafter Claus Cismar kann als Figur gelten, die den Islam durchaus von außen verstehen will, aber letztlich in diesem Versuch scheitert. Es liegt nicht an mangelndem Wissen: »Seine Kenntnisse über den Islam würden reichen, um ihn in Deutschland als Experten durchgehen zu lassen«, charakterisiert Christoph Peters seinen Protagonisten. Allein: »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.«⁷² Was für eine *Absage an die Möglichkeit interreligiösen Lernens*, bei dem der eine Partner eher aufgeklärt-säkular lebt und denkt!

Auch dieser Roman bleibt letztlich in der Schwebelage. Mit keinem der Kontrahenten wird man sich als Lesender so ganz identifizieren können. Die Einführung in ihre Denksysteme gelingt, gelangt aber stets an Grenzen, die nicht überwunden werden können. Am Ende bleibt irritierend-verstörte Fremdheit. Eine »Lösung«, eine religionspolitische Perspektive, eine Weganzeige für das Miteinander von Christentum, Islam und aufgeklärt-rationaler Moderne wird nicht gegeben. »Für Lösungen fühle ich mich nicht zuständig«, erklärt Christoph Peters im Gespräch mit der FAZ, »das ist nicht die Aufgabe der Literatur.«⁷³ Das Entwerfen von Lösungen – es wird als Aufgabe an uns, die Lesenden, weitergegeben.

71 Ebd., S. 249.

72 Ebd., S. 172f.

73 »Ich war ein katholischer Fundamentalist«, FAZ vom 17. Februar 2006.

Interreligiöse Perspektiven

Im Blick auf die literarischen Spiegelungen des Islam lässt sich kaum bestreiten, dass es Christoph Peters hervorragend gelingt, »durch kleine Details ein differenziertes, facettenreiches Bild« dieser Religion »zu zeichnen«⁷⁴. Er schreibt gegen stereotype Vorstellungen und Vorurteile an, die selbst gar nicht mehr aufgerufen werden müssen, weil sie als bekannt vorauszusetzen sind. Dass der islamistische Weg zu Gewalt und Terror gerade nicht den Grundströmungen des Islam entspricht, wird immer wieder deutlich. Peters' Werke erheben dabei explizit nicht den Anspruch repräsentativ, objektiv, allgemeingültig zu sein. So kann man gewiss monieren, dass der Weg hin zum Islam, der an Jochen Sawatzky aufgezeigt wird, stereotyp-klischeehafte Elemente aufweist: Als sei der Islam vor allem für solche Menschen attraktiv, die »am Boden liegen«, die diese Religion als »letzten Ausweg« ergreifen. Peters würde aber eine solche Verallgemeinerung als völlig fern seiner Intention zurückweisen. Beschrieben wird, *dass* ein solcher Weg hin zu einer Konversion möglich ist (und das ist vielfach belegt⁷⁵) – und nicht, dass dies der einzige Weg ist. Plausibel erscheint zudem, dass ein großer Reiz des Islam in der Tat in seiner theologisch wie ethisch und alltagsrituell einfachen Grundstruktur besteht.

Wie sehr Christoph Peters gerade auch von muslimischer Seite als einfühlsamer, um Verständnis bemühter und kompetenter Gesprächspartner ernst genommen wird, zeigte sich zuletzt 2011. Gegen *Thilo Sarrazins* tendenziöses Pamphlet »Deutschland schafft sich ab« und mitten hinein in die dadurch verstärkte öffentliche Debatte um Ort, Stellenwert und Bedeutung, die dem Islam in Deutschland zukommt, meldeten sich zahlreiche muslimische Protagonisten aus Kultur, Gesellschaft und Medien zu Wort, unter ihnen etwa *Feridun Zaimoğlu*, *Ilija Trojanow* oder *Navid Kermani*. In ihrem »Manifest der Vielen« unter dem programmatischen Titel »Deutschland erfindet sich neu« plädieren sie in bunter Zugehensweise und vielstimmigen Ausführungen für eine faire und vor allem differenzierte Diskussion. Das Vorwort zu diesem Band schreibt – als einer der wenigen nichtmuslimischen Autoren – Christoph Peters. Er plädiert darin im Anschluss an Aufklärer wie Lessing oder Wieland nicht nur für eine Wiederentdeckung des Islam als einer »hoch rationalen Religion«⁷⁶, sondern wirbt für dieses Manifest als eindrucksvolle Dokumentation dafür,

74 *Matthias Holthaus/Carsten Lange*: Islamischer Terrorismus als literarisches Thema, S. 108.

75 Vgl. etwa: *Martin Schäuble*: Black Box Dschihad. Daniel und Sa'ed auf ihrem Weg ins Paradies, Hamburg 2011.

76 *Christoph Peters*: Geleitwort, in: *Hilal Sezgin* (Hrsg.): Deutschland erfindet sich neu. Manifest der Vielen, Berlin 2011, S. 7–10, hier S. 8.

»wie vielgestaltig, geistreich, aufgeklärt, zeitgenössisch, zukunftssträchtig, analytisch, gesellschaftskonform und gesellschaftskritisch muslimische Positionen in Deutschland heute sind.«⁷⁷

Interreligiös interessant an Christoph Peters' für unsere Fragestellung zentralem Roman »Ein Zimmer im Haus des Krieges« sind vor allem die in den Gedanken- und Gesprächsfluss von Jochen Sawatzky wie selbstverständlich hineinmontierten (kursiv gedruckten) Koranverse, die zu seinem Denksystem automatisch hinzugehören und ihm ganz direkt Halt und Struktur geben. Ein Beispiel: Als er von den ägyptischen Soldaten gefangen genommen, misshandelt und mit dem Tod bedroht wird, fährt ihm als Trost durch den Sinn: »Sein heiliges Wort: *Dein Herr hat dich nicht verlassen, noch zürnt er. / Wahrlich jede Stunde, die kommt, wird besser für dich sein, als die, die ihr vorausging*«⁷⁸ (Sure 93,3f.). Die Bezüge auf die Versangaben der konkreten Suren werden dabei selbst nicht aufgenommen. Insgesamt werden zahlreiche Suren und koranische Traditionen harmonisch in den Text eingespeist, treten so neben die Erklärungen Sawatzkys über den Islam und ergeben eine dichte Präsenz dieser Religion. Dass der Islam hier »eher politisch als theologisch motiviert« sei, dass der Protagonist »mehr über den Gottesstaat als über den Glauben selbst«⁷⁹ rede, ist also eine eklatante Fehldeutung. Erstaunlich ist im Gegenteil, wie präsent der Islam als Religion in diesem Roman ist, auf wie vielen Ebenen und in wie vielfältiger Weise er in die Handlung integriert wird, nicht zuletzt: wie untrennbar im Binnenverständnis Politik und Religion sind.

Untergründig wird auf diese Art nachvollziehbar, dass und wie der *Koran* für Muslime eine selbstverständliche Dimension ihres alltäglichen Lebens ist. Sie begreifen ihr Leben, ihre Erfahrungen, ihre Pläne und Absichten im Licht des *allpräsenten heiligen Buches*. Erneut wird dabei betont, dass diese Deutungen unterschiedlich ausfallen können, dass allein die Auswahl der herangezogenen Koranverse im Blick auf Ausblendung, Betonung und Wertung entscheidende Konsequenzen nach sich zieht. An Cismar lässt sich dagegen ablesen, dass der Koran Menschen eben auch letztlich völlig kalt lassen kann, vor allem dann, wenn man ihn mit säkularistisch-religionskritischer Voreingenommenheit liest. Die vor allem durch den Islam vorangetriebene »Wiederkehr der Religionen« in der Wahrnehmung der Postmoderne lässt Menschen wie Cismar, die das Phänomen Religion nach der spätestens mit den 68ern zum Durchbruch erlangt geglaubten Aufklärung für überwunden hielten, einigermassen rat- und

77 Ebd., S. 10.

78 *Christoph Peters: Ein Zimmer im Haus des Krieges*, S. 71.

79 *So Karin E. Yesilada: Gotteskrieger-Konfigurationen*, S. 203.

verständnislos zurück. Insgesamt wird deutlich: Wenn sich Christoph Peters an andere Religionen heranschreibt – kenntnisreich, erfahrungsgesättigt, empathisch – dann auf eine Art und Weise, dass »die Annäherungsversuche immer wieder an eine Grenze stoßen«⁸⁰, so der Autor in einem Interview. So faszinierend die fremde Religion und Kultur auch ist, so sehr die Protagonisten versuchen, sich auf andere Menschen, Orte, Rituale und Lebensweisen einzulassen, am Ende lassen sich trotz allen ernsthaften Bemühens gerade in Sachen Religion gewisse Fremdheitsschranken nicht überspringen. Hier zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied zum Denken und Schreiben von Ilija Trojanow, bei dem die Einfühlung, ja, das Miterleben von Grundvollzügen fremder Religiosität – sei es auf Zeit – zu gelingen scheint. Vielleicht erklärt sich die Differenz aus unterschiedlichen Ausgangssituationen: Während Trojanow sich mit postmodern-religionsfreudiger Unbefangenheit auf interreligiöse Wanderschaft begibt, kommt Peters aus einer tiefgläubigen Kindheit heraus, deren Vorprägung immer deutlich bleibt. Von hier aus ist man sich womöglich der Grenzen aller Annäherungsversuche deutlicher bewusst ...

»Womöglich gibt es zwischen einer gläubigen und einer säkularen Weltanschauung keine Schnittmenge!« Die Erzählungen und Romane von Peters sind einerseits ein sehr guter Weg, um sich anderen Religionen lesend anzunähern, getragen von Empathie, Einfühlung und dem Wunsch des Verstehenswollens. Andererseits sind sie ein Warnschild gegen alle zu harmonistisch konzipierten interreligiösen Bemühungen. Wenn man von der Kategorie der »Begegnung« spricht, sollte man immer auch die zugleich mögliche, ja: sogar wahrscheinliche »Verfehlung« mit in Rechnung stellen. *Martin Buber* hat für diese Spannung den treffenden Begriff der »Vergegnung«⁸¹ geprägt.

Dass man letztlich vor allem die »bleibende Fremdheit respektieren«⁸² muss, wird hier nachdrücklich und eindrücklich erfahrbar. Und dass dieser Prozess »in eine existentielle Auseinandersetzung«⁸³ verwickelt, die schmerzhaft wird, zu grübelnder Selbsterforschung führt, in aller Härte mit der eigenen religiös-weltanschaulichen Lebensgeschichte konfrontiert, dafür sind Achim Wiese in »Mitsukos Restaurant« und Claus Cismar in »Ein Zimmer im Haus des Krieges« beredete literarische Zeugen.

80 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.«

81 *Martin Buber: Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1961, S. 11.

82 *Stephan Leimgruber: Interreligiöses Lernen*. Neuausgabe, München 2007, S. 109.

83 Ebd.

»Wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim« – Navid Kermani

»Bloß nicht wieder die Familiengeschichte eines Migranten«, lässt *Navid Kermani* in seinem vieldiskutierten Buch »Dein Name« (2011) einen Redakteur ausrufen, der von dem »Roman eines Einwanderersohns« erfährt,

»ich kann diese Migrationsliteratur nicht mehr lesen, die rauf und runter mit Preisen bedacht wird. O Gott, denkt der Romanschreiber, der bei dem Roman (...) an alles dachte, an Jean Paul, an Hölderlin (...) aber nicht an Integrationsromantik.«¹

Der 1967 in Siegen geborene Sohn aus dem Iran eingewanderter Eltern ist ein muslimischer public intellectual, der zahlreiche Essays, mehrere Erzählbände² sowie hochgelobte islamisch-theologische Studien (»Gott ist schön«, »Der Schrecken Gottes«³) vorgelegt hat, wofür er mehrere Auszeichnungen⁴ erhielt.

Kermanis zwischen Köln und Isfahan spielender, 1200 Seiten starker Riesentagebuchroman ist sein umfangreichstes und ambitioniertestes Buch. Gegenüber seinen früheren Prosabänden stellt es einen ostentativen erzählerischen Neuanfang dar – schon das rechtfertigt die Konzentration auf »Dein Name« im Rahmen dieses Portraits. Handelt es sich dabei doch über Kermanis literarisches Oeuvre hinaus um ein Schlüsselwerk. Satirisch-sarkastisch nimmt der Autor den medialen Meinungsbazar aufs Korn, der ihn häufig für Talkshows und Dialogforen als professionellen Islamerkklärer

»zu sämtlichen Themen zwischen Holocaust, Heterosex und dem Heiligen (...) zum Monotheismus, zur Neuen Monogamie oder heute zu den Exmuslimen«⁵

verpflichtet. Ist von ihm als Meinungslieferant die Rede, der als »Berufsmuslim« oder »Krisenregionsexperte« den Medienmarkt bedient, tituliert er sich mit spöttischer Selbstironie als »der Handlungsreisende« oder gleich als »der Islam«. Die Vorbereitung einer »anstehenden Rede vor Schweizer Unternehmern« gerät angesichts aktueller Überfremdungsdebatten in der Eidge-

1 *Navid Kermani*: Dein Name. Roman, München 2011, S. 1104.

2 Vgl. *Jim Jordan*: Für eine kämpferische Toleranz. Der Islam in Navid Kermanis literarischen Schriften, in: Islam in der deutschen und türkischen Literatur, hrsg. von *Michael Hofman/Klaus von Stosch*, Paderborn u. a. 2012, S. 247–257.

3 Hierzu *Klaus von Stosch*: Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani, in: Islam in der deutschen und türkischen Literatur, S. 267–278.

4 Auszeichnungen unter anderem 2009: Hessischer Kultur Preis; 2011: Buber-Rosenzweig-Medaille und Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken der Heinrich-Böll-Stiftung; 2012: Ehrenpreis des Kölner Kulturpreises/Kleistpreis.

5 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 267.

nossenschaft zu einem Kabinettstück abgründig-schwarzen Humors: »Statt über ›Wir und der Islam‹ zu sprechen, wie es die Schweizer Unternehmer vorsehen«, wird er

»die Rede vor deutschen Versicherern über Europa wiederholen (...) Lieber begeistert er sich für Europa, als sich für den Terrorismus zu schämen, zumal als Wir der Chefredakteur besetzt ist, der in keinem Leitartikel den Islamfaschismus auslöst (...) Dass seine Heimat Siegen in Südwestfalen ist, wohin er bestimmt nicht zurückkehren will, wird der Islam wohlweislich verschweigen (...) Zuvor werden die Unternehmer bereits halb überrascht, halb erleichtert registriert haben, dass der Islam Wein trinkt, also gar kein echter Islam ist, sondern gemäßigt, sonst würden sie sich nicht trauen, ihn so unbefangen zu befragen, schließlich muss man seit den Karikaturen zumal in der Schweiz vorsichtig sein, wo viel arabisches Geld liegt und das islamic banking blüht. Doch, doch, ich bin hundertprozentig, will der Islam schreien und zum Beweis seine Hose herunterlassen: Nicht nur die Minarette, wie das Wir warnte, nein, auch unsere Schwänze sind Raketen!«⁶

Kermani spielt damit auf Plakate an, auf denen Moscheetürme wie Raketen aus einer Schweizer Flagge schossen. Rechtspopulistische Minarettgegner führten damit im Herbst 2009 ihre Abstimmungskampagne – diese »westliche Spielart des Fundamentalismus« zeigt Kermani zufolge. »dass nicht nur der Islam ein Problem mit Hasspredigern hat.«⁷ Zugleich konterkariert er antimuslimische Vorurteilsstereotypen und jahrhundertealte Orientfantasien (die den Orient als Abgrund zügelloser Ausschweifungen oder als Paradies verbotener erotischer Freuden stilisierten, sagte man doch Muslimen, insbesondere dem Propheten Muhammad übersteigerte sexuelle Neigungen nach), um alsbald zur eigenen Familiengeschichte überzublenden:

»Ist der Bann einmal gebrochen, wird sich eine Unternehmerngattin mit Sicherheit erkundigen, ob selne Frau ein Kopftuch trägt. Ja! Würde er dann am liebsten rufen, sogar Tschador, ebenso die siebenjährige Tochter, versteht sich, und saufen tue ich Ihren erlesenen Wein nur, weil ich taqiya übe. Meine Frau ist noch fanatischer, Sie glauben es nicht, aus Islamfaschismus ist sie sogar zur Säuerin geworden. Den Tischnachbarn wird er nicht erklären müssen, dass taqiya die religiöse Pflicht jedes Muslims bedeutet, sich vor Ungläubigen zu verstellen, da das Wir den Begriff in seinem Vortrag übersetzt und islamwissenschaftlich gedeutet ha-

6 Ebd., S. 79f.

7 *Navid Kermani*, Angriff auf Europa – das Minarettverbot in der Schweiz, in: *Hilal Sezgin* (Hrsg.): Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu, S. 91–97, Zitat S. 95.

ben wird. Was den Islam kühlen Kopf bewahren lassen wird, so dass er weiterhin höflich und vor allem so lobenswert engagiert Rede und Antwort steht (...) ist nicht nur das Monatsgehalt Honorar. Als zusätzliches Opiat nimmt er stets das Andenken der Eltern und mehr noch des Großvaters, der ihm als Kind den Islam zum Vorbild gab (...) Gestern zeigte er der Tochter Photos ihrer Vorfahren (...) Alle trugen das knöchellange Gewand, in der Mitte sind einige mit Turbanen und langem Bart, Mullahs eben, Ajatollahs sogar: Da kommen wir her, sagte er. Dort sind unsere Anfänge, die das Wir gemeint haben muss.«⁸

Westöstliche Familiensaga, iranisch-deutsches Geschichtsbuch

Das ziegelsteindicke Buch ist im Kern »eine westöstliche Familiengeschichte«⁹, die vom Beginn des 20. Jahrhunderts, fokussiert auf das Leben von Kermanis iranischem Großvater mütterlicherseits, bis zur Auswanderung und den ersten Erfahrungen seiner Eltern im Deutschland der 1960er-Jahre reicht. Der Enkel schreibt die, wie er findet, eher langweilige »Selberlebensbeschreibung« des Großvaters und die farbigeren Lebenserinnerungen der Mutter kommentierend fort. Wie in einem Zeitraffer entfaltet Navid Kermani anhand der Geschichte seiner Familie ein fesselndes *religiös-politisches Panorama Irans im 20. Jahrhundert*. Genau in der beschriebenen Zeit zwischen der Kindheit der Großeltern und Eltern erlebte Iran einen dramatischen Modernisierungsschub: nicht nur Schrift und Sprache, auch Kleidung und Alltagsverhalten wurden an westliche Standards angepasst.

1906 entstand im Iran die erste genuine Demokratie des Nahen Ostens, die aber von Briten und Russen ausgehebelt wurde. 1953 verleitete die Verstaatlichung der Ölwirtschaft den CIA und die Briten dazu, einen Putsch gegen den selbstbewusst die Interessen Irans verfechtenden Ministerpräsidenten Mohammed Mossadegh zu betreiben – bis heute ein tief empfundenes Trauma. »Die Linie von 1953«, kommentiert Kermani,

»führt direkt zu Ajatollah Chomeini, der antiwestlichen Revolution von 1979 und (...) weiter zum 11. September 2001, dem globalen Dschihad.«¹⁰

Bis zu den jüngsten Protesten in Teheran 2009 bietet seine Schilderung der spannenden Landes- und Familiengeschichte immer wieder kritisch erhellende Einblicke in die Paradoxien der Islamischen Republik wie ihrer widersprüchlichen Vorgeschichte unter dem Schah. So erinnert Kermani an die in

8 Navid Kermani: *Dein Name*, S. 80.

9 Ebd., S. 902.

10 Ebd., S. 902.

der einfachen Bevölkerung immer noch verbreitete Haltung der schiitischen Orthodoxie, die sich seit jeher für die Trennung von Staat und Religion aussprach. Vergleichbar mit jenen ultraorthodoxen Juden, die den Staat Israel ablehnen, ist eine von Menschen geschaffene »Islamische« Republik für diese Traditionalisten Ketzerei! Zugleich notiert er, dass von den 15 Enkeln seines Großvaters nur einer im Iran lebt. Auch seine Familie wäre wohl wie die meisten bürgerlichen Familien auseinandergerissen worden, wären seine Eltern nicht nach Deutschland ausgewandert. »Bei vier Söhnen«, überlegt er,

»wäre es schon statistisch unwahrscheinlich gewesen, dass nicht wenigstens einer in der Revolution oder im achtjährigen Krieg verwundet, wenn nicht getötet worden wäre, wie zwei meiner Cousins im Gefängnis gelandet, womöglich gefoltert, hingerichtet oder gezwungen gewesen, unter den gefährlichsten Umständen aus dem Land zu fliehen (...). Die Entscheidung meiner Eltern hat uns vor dem bewahrt, was das Leben beinah aller Iraner unserer Generation bestimmte: vor der Geschichte.«¹¹

Gegenbild eines aufgeklärten, toleranten Islam

Mit seinem 1985 90-jährig verstorbenen Isfahaner Großvater Mohammed Schafizadeh stellt Kermani einen aufgeklärten, frommen Muslim vor Augen, der als Großgrundbesitzer überzeugter Demokrat und Anhänger des linksliberalen Doktor Mossadegh war. Für das Leben sei »nichts so wichtig wie Religion und Dichtung, pflegte Großvater zu sagen«¹², den Sufismus hielt er »für die gottgemäße wie menschenfreundliche Ausprägung des Islam.«¹³ Nicht von ungefähr rühmt seine Mutter Großvaters Kenntnis der arabischen, englischen und französischen Literatur sowie der islamischen Philosophie, besonders ihrer mystischen Schulen. Wie in vornehmen Familien üblich wird er statt in eine der miserablen öffentlichen Schulen zu einem Geistlichen in eine Koranschule geschickt. Doch Großvaters *maktab* ist eine Ausnahmegehalt:

»der erstaunliche Mullah Mirza Mohammed wollte den Kindern mehr als nur die Pflichten des Gläubigen und Untertanen beibringen, er wollte die Grundlagen legen, damit sie sich später zu aufgeklärten, republikanisch gesinnten Bürgern heranbilden.«¹⁴

11 Ebd., S. 836.

12 Ebd., S. 602.

13 Ebd., S. 452.

14 Ebd., S. 368.

Jahre vor der Konstitutionellen Revolution von 1906 prangert er in aller Offenheit die herrschende Despotie an und fordert Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, was seinerzeit nicht nur unüblich, sondern gefährlich ist!

Als erstes Kind aus Isfahan besucht der Großvater die Amerikanische Schule in Teheran, die unter ihrem damaligen Direktor eine Ausnahme unter den protestantischen Missionsschulen bildet. Ihm war es wichtiger, die Kinder zu guten Menschen zu erziehen als zu guten Christen: »So fest Doktor Jordan im christlichen Glauben stand«, als presbyterianischer Missionar und Amerikaner, der sich als Iraner fühlte,

»hielt er sich zugleich für einen wahren Muslim. Er meinte es wohl im wörtlichen Sinne, nimmt Großvater an, im Sinne Goethes also, denkt der Enkel, dass wir alle im Islam leben und sterben, wenn Islam Gott ergeben heißt.«¹⁵

Kermanis Roman endet damit, dass der Enkel 2011 in Los Angeles Jordans Grab aufsucht und sich beim dortigen Pastor der Presbyterianischen Kirche bedankt: »Was aus uns wurde, verdanken wir einem Mitbruder Ihrer Kirche.«¹⁶

Kermanis Großvater avanciert zum stellvertretenden Direktor der Nationalbank in Isfahan, bleibt aber tief in seinem Glauben verwurzelt und in der reichen Kultur seiner Heimatstadt, dem alten religiös-theologischen Zentrum Persiens. Dabei ist die strenge Ausübung der religiösen Pflichten in seiner Gesellschaftsschicht alles andere als üblich, selbst seine fünf Kinder machen sich über ihn lustig, berichtet der Enkel:

»Man muss nur die Schriften der größten iranischen Intellektuellen und Schriftsteller aus den dreißiger, vierziger Jahren lesen, um zu sehen, welche Verachtung ein Großteil des Bürgertums der eigenen Religion entgegenbrachte, wie fern sie damit aber auch den Vorstellungen, Wünschen und Gedanken des sogenannten einfachen Volks standen.«¹⁷

Anders als unter den weltlich ausgerichteten Ärzten, Armeeoffizieren, Naturwissenschaftlern oder Direktoren in der großbürgerlichen Verwandtschaft von Kermanis Mutter gibt es unter den Angehörigen seines Vaters sogar »zwei leibhaftige Mullahs mit Turban, Gewand und langem Bart.«¹⁸ Die außergewöhnliche Stellung der Religionsgelehrten im Iran beruht auf der unter den Schiiten hochgehaltenen Tradition gelehrten Rasonierens auch und gerade in Fragen der Religion, die bei den Sunniten weitgehend zurückgedrängt worden

15 Ebd., S. 309.

16 Ebd., S. 1228.

17 Ebd., S. 649.

18 Ebd., S. 1146.

ist. »Der Gelehrteste ist der, dessen Gewissheit sich durch Zweifel vermehrt«¹⁹, beruft sich der Großvater auf Imam Ali. Unvergessen bleibt Kermanis Mutter, wie er sich »wieder einmal« dafür schämt, »was im Namen seiner Religion«²⁰ geschieht:

»Vater, was ist denn das für eine Religion, fragte die Mutter als junges Mädchen, dass sie Steinigungen vorsieht? Dann wurde Großvater zornig, nicht über seine Tochter, sondern über die Mullahs, die die Steinigung rechtfertigten. Diese drakonischen Strafen seien dafür da, jede einzelne von ihnen, niemals vollzogen zu werden, sagte er erregt, und ging für jede einzelne die Bedingungen durch (...) Berücksichtige den Kontext, begreife die überzeitliche Bedeutung, denk immer daran, dass der Koran uns zu guten Taten anleiten will, zu Taten der Barmherzigkeit und Mildtätigkeit, die guten Taten zählen mehr als alle Gebete. Abgesehen davon stand die Steinigung ohnehin nicht im Koran, wie Großvater betonte, aber die Mullahs wollten es nicht begreifen, wollten nicht wahrhaben, was in ihren eigenen Büchern stand, für sie war Gott nicht zuallererst der Erbarmer, der Barmherzige, sondern ein Scharfrichter und sie die Henker.«²¹

Ein vorbildlicher gläubiger Muslim ist der Großvater nicht zuletzt dadurch, dass er ganz selbstverständlich mit Andersgläubigen verkehrt. Stolz hält er gleich auf der zweiten Seite seiner Lebenserinnerungen die Anekdote fest, wie sein Vater, Kermanis Urgroßvater, ein hochangesehener Theologe, sich schützend vor die Bahais in Isfahan stellt, als andere Mullahs das Volk gegen sie aufhetzen. Anfang des letzten Jahrhunderts werden vom Bahai-Zweig der Familie zwei Verwandte geköpft, ein weiterer stirbt an den Folgen der Haft. Auch Isfahan erlebt Massaker und Vertreibungen, nach der Islamischen Revolution ist die Situation insbesondere für die Bahais unerträglich geworden, anders als Christen, Juden und Zoroastrier gelten sie als Apostaten und werden verfolgt. Und doch unterscheidet sich Isfahan von anderen iranischen Städten durch seine Vielfalt, seinen Reichtum an Weltanschauungen und Lebensentwürfen:

»Das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen, Ethnien und Sprachen besteht in Isfahan bis zum heutigen Tag fort – ja, es ist noch immer selbstverständlich.«²²

19 Ebd., S. 352.

20 Ebd., S. 459.

21 Ebd., S. 510.

22 *Navid Kermani: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009, S. 167.

Wie so viele andere unterstützt der Großvater zunächst Ajatollah Chomeini, er vertraut seinen Versprechen und Erklärungen und hofft nach der Revolution auf den liberal-islamischen Ministerpräsidenten Mehdi Bazargan, den er persönlich kennt.

»Als die Hinrichtungen begannen, verwandelte Großvater sich von einer auf die andere Woche zum erbitterten Gegner der Revolution.«²³ Nicht die Freiheit habe 1979 gesiegt, »sondern nur ein Schah mit Turban«²⁴, wird Mehdi Bazargan zitiert, dessen wichtiges Buch »Der Koran und die Christen« Kermani herausgegeben hat.²⁵ Sein Großvater hat etwas Kosmopolitisches, resümiert der Enkel, dem schon als Kind auffällt, mit welcher Verehrung er vom Westen spricht, speziell von Europa, am emphatischsten von Frankreich.

So verbinden die Großeltern ihre erste Reise von Isfahan nach Siegen – sie gehört zu den amüsantesten Passagen des ganzen Romans – mit einem Abstecher nach Frankreich. Oft erzählen Kermanis Eltern, dass Großvater auf dieser Reise seinen Gebetsteppich am liebsten in Kirchen unter Christen ausbreitet. »Großvater kann Europa nicht als gottlos wahrgenommen haben«, ist sich der Enkel sicher. »Verspottet wurde er 1963 in Iran, weil er täglich in die Moschee ging.«²⁶ Eigens kehrt er die positive Rolle der Kirchen für die erste Generation der muslimischen Einwanderer im Land der Franken heraus:

»Wie Großvater und meine Eltern bewunderten viele Muslime in Westeuropa, dass eine religiöse Institution sich so umfassend und systematisch der Wohlfahrt verschrieben hatte und dabei nicht zwischen den eigenen Gläubigen und den Angehörigen anderer Religionen unterschied.«²⁷

Im christlichen Behindertenheim in Nürnberg, in dem Kermanis Cousine besser als in Isfahan betreut werden konnte, sah sein frommer Großvater

»einen Grundsatz verwirklicht, den er für genuin islamisch hielt, doch in Iran so oft verletzt sah, am schändlichsten von Geistlichen selbst: Es ist wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim. Das ist keine Floskel für den interreligiösen Dialog, das haben wir über viele Generationen gehört wie Christen das Gebot der Nächstenliebe, ich selbst als Kind vielfach, dass das Bekenntnis wichtig, entscheidend jedoch die guten Taten seien, und hielt den Umkehrschluss für

23 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 90.

24 Ebd., S. 992.

25 *Mehdi Bazargan*: Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen, hrsg. und mit einer Einleitung von *Navid Kermani*, München 2006.

26 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 870.

27 Ebd., S. 882.

genauso richtig, den Christen als Anmaßung empfinden mögen: Jeder gute Mensch ist ein guter Muslim.«²⁸

Muss man lange erklären, warum Navid Kermani dieser ebenso traditionellen wie toleranten Religiosität, die sich ihm schon als Kind einprägte, ein literarisches Denkmal setzt?

»Seite für Seite sehe ich ein wenig deutlicher, warum Großvater so war, wie er war, und damit auch manchen Grund dafür, wie ich bin. Unsere Geschichten beginnen vor unserer Geburt und enden nicht mit unserem Tod. Wüssten wir sie alle zu erzählen, wäre es die Ewigkeit.«²⁹

Lebensmitschrift und Totenbuch

Gewissermaßen in Echtzeit, häufig mit Datums- und Uhrzeitangaben, fließt Kermanis unmittelbare Gegenwart in seine vom ersten Eintrag am 8. Juni 2006 bis zum Abschluss am 11. Juni 2011 reichende autobiografische Lebensmitschrift ein.

»Ich bin Muslim. Der Satz ist wahr, und zugleich blende ich damit tausend andere Dinge aus, die ich auch bin und die meiner Religionszugehörigkeit widersprechen können – ich schreibe zum Beispiel freizügige Bücher über die körperliche Liebe oder bejahe die Freiheit zur Homosexualität«³⁰.

stellt der Deutsch-Iraner im Blick auf die sexuell aufgeladenen Beschreibungen drastischer Körperlichkeit in seinem Erzählband »Du sollst« (2005) heraus, der auf der Folie der 10 Gebote kritisch-erhellende Blicke auf die Missverständnisse zeitgenössischer Geschlechterbegegnungen wirft. Als habilitierter Islamwissenschaftler und deutscher Schriftsteller, der auch das Persische perfekt beherrscht, als gläubiger Muslim und Vater von zwei Töchtern, die eine katholische Schule besuchen, besteht Kermani auf dem Facettenreichtum menschlicher Identität.

Franz Kafka gilt ihm als prominentes Beispiel jener heute vielbeschworenen »multiplen Identität«³¹. »Ich bin Muslim, ja – aber ich bin auch vieles andere. (...) Nicht alles, was ich tue, steht in bezug zu meiner Religion.«³² In »Dein Name« nennt er sich denn auch abwechselnd Romanschreiber, Enkel, Sohn, Vater, Mann, Leser, Freund, Nachbar, Liebhaber, Berichterstatter, Ori-

28 Ebd., S. 881.

29 Ebd., S. 322.

30 *Navid Kermani: Wer ist Wir*, S. 17.

31 *Navid Kermani: Dein Name*, S. 113.

32 *Navid Kermani: Wer ist Wir*, S. 17; 19.

entalist, Handlungsreisender, Nummer zehn (als Jahresstipendiat bewohnte er 2008 das entsprechende Appartement der Villa Massimo und gibt den ›deutschen Dichter in Rom‹), Navid Kermani oder Poetologe. Letzteres bezieht sich auf Kermanis fünfteilige Poetik-Vorlesungen im Sommer 2010 an der Universität Frankfurt unter dem Titel »Über den Zufall. Jean Paul, Hölderlin und der Roman, den ich schreibe«³³. Die hoch verdichtete Lektüre dieser »auf je verschiedene Weise dezidiert christliche(n) Dichter«³⁴ gehört zur schriftstellerischen Selbstreflexion im Roman. Immer wieder macht Kermani den Prozess des Schreibens mit hehren Ansprüchen, Zweifeln, Unzulänglichkeiten und kommerziellen Zwängen zum Thema, kommentiert die Überarbeitung des Manuskripts, wobei er sich in schönster Jean-Paulscher Manier vom Hundertsten ins Tausendste zu verlieren droht. Doch so sehr er den *Eindruck des Authentischen* hervorkehrt, es handelt sich um ein *Spiel mit Masken und Rollen*, das absichtsvoll manche falsche Fährte legt.

Faszinierend an Kermanis Textkonvolut, in dem die Themen und Stimmen nur so durcheinanderflirren, ist der weite Horizont und grenzüberschreitende Bogen, der Osten und Westen, Profanes und Heiliges, Banales und Bedeutendes, mittelalterliche Mystik, Literatur, Kunst und aktuelle Politik zu einem fulminanten *Zeitbild aus muslimischer Perspektive* verbindet. Vom multikulturellen heimatlichen Stadtviertel Köln-Eigelstein mit seiner etwas schmutzigen Moschee (der repräsentative Moscheebau in Ehrenfeld »werde bestimmt richtig schön«, meint die ältere Tochter) über die bundesdeutsche Islamkonferenz bis hin zu den Krisenregionen Afghanistan, Kaschmir und Iran oder die aktuelle »Flüchtlingsbekämpfung«³⁵ auf Lampedusa reicht der einzigartige Erfahrungsfundus dieses wachen »Berichterstatters« mit deutschem und iranischem Pass. Die fortschreitende Islamisierung ist für ihn, »wie auf der ganzen Welt der Identitätsritt vor allem in den Mittelschichten, Abwehr und Ausdruck der Globalisierung.«³⁶

Kermani versucht nicht nur Genres wie Tagebuch, Essay, Reportage und akademische Abhandlung zu vermischen, sondern die Gleichzeitigkeit des Lebens in einer Art *litterature veritée* abzubilden: ein unentwirrbarer Knoten ineinander verschlungener oder sich ablösender Gedankenketten, »alles von gleichem Gewicht, das Heilige und die Waschmaschine«³⁷. Wie Gerhard

33 *Navid Kermani*: Über den Zufall. Jean Paul, Hölderlin und der Roman, den ich schreibe, München 2012.

34 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 1046.

35 Ebd., S. 937.

36 Ebd., S. 419.

37 Ebd., S. 131.

Richter die Farbanordnung seines Kölner Domfensters mithilfe eines Zufalls-generators erntwickelte, sind die auseinanderdriftenden Erzählfäden von »Dein Name«, Bibel und Koran, Zen-Meister Baso Matsu, die Heilige Ursula von Köln oder die Erinnerung an das Rasierritual der Attentäter vom 11. Sep-tember, scheinbar zusammenhanglos ineinander verwickelt. Vorbild ist die Kunstfertigkeit eines Jean Paul, der in kühnen Kombinationen Disparates scheinbar willkürlich zusammenfügt und gerade so der Simultaneität des Er-lebens, der Gleichzeitigkeit der beschriebenen Wahrnehmungen eine literari-sche Entsprechung zu geben verstand. Jean Pauls Romane sind voller Ab-schweifungen, Einschübe und Bocksprünge, mit denen er die Handlung stän-dig unterbricht und auf alles reagiert, was in seiner Welt vor sich geht, alles verbindet sich mit allem. Mit Verweis auf John Coetzee betont Kermani: »Das sind noch einmal ein paar Winkel der literarischen Postmoderne mehr als in jedem Roman von heute.«³⁸

Unterbrochen wird der kapitellose, absatzscheue Erzähl- und Reflexions-strom nur durch typografisch abgesetzte, mit Fotos versehenen *Nachrufen*, in denen der Autor, der mit 40 Jahren selbst die »Hälfte des Lebens«³⁹ über-schritten hat, der Personen gedenkt, die ihm im Berichtszeitraum wegsterben: Verwandte, Freunde und Kollegen, ihm persönlich unbekannte Opfer irani-scher Repression oder flüchtige Bekannte wie die Kölner Schauspielerin Clau-dia Fenner. Von ihrem plötzlichen Tod erfuhr Kermani durch die SMS ihrer Kollegin, die ihn zu seinem Roman »Kurzmitteilung« (2007) inspirierte. Da-rius, der deutsch-iranische Protagonist und Erzähler des Romans, ist zutiefst erschüttert: »wieso stirbt jemand *einfach so*? Wenn ihr Tod ohne Grund war, musste es auch mein Leben sein.«⁴⁰ Am Ende sucht er seine metaphysische Obdachlosigkeit in einer überraschenden Wende durch den Sprung in den Glauben zu lösen – den einer obskuren amerikanischen Sekte ...

»Wie Gott es verbietet, Seinen Namen auszusprechen, müssen die Ver-gänglichen beim Namen gerufen werden, um ihre Vernichtung noch ein, zwei weitere Generationen hinauszuzögern«⁴¹, umschreibt Kermani das hier grundlegende erzählerische Prinzip von »Dein Name«. Während die noch lebenden Figuren aus Kermanis persönlichem Umfeld in der Regel nicht mit ihrem Namen vorgestellt, sondern als »der Bildhauer« oder ähnlich um-schrieben werden, werden sie benamt, wenn sie gestorben sind. Unter diesen Nachrufen finden sich anrührende Portraits etwa des palästinensischen Dich-

38 Ebd., S. 395.

39 Ebd., S. 415.

40 *Navid Kermani: Kurzmitteilung. Roman, Zürich 2007, S. 19.*

41 *Navid Kermani: Dein Name, S. 84.*

ters *Mahmud Darwish* (1941–2008), mit dem die arabische Moderne, also »das vielverheißende und doch scheiternde Projekt einer originären Teilhabe an der heutigen Weltkultur zu Ende ging«⁴², oder auch des all seiner Ämter enthobenen, widerständigen Großajatollahs *Hossein Ali Montazeri* (1922–2009). Dieser hatte nicht nur Chomeinis Fatwa gegen Salman Rushdie kritisiert, vielmehr verkörperte er für unzählige Iraner in seiner Person das Bewusstsein, »dass der schiitische Islam eine Religion der Freiheit, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit sei.«⁴³

Das ästhetische Erlebnis des Koran

In seinem ursprünglich in der ZEIT erschienenen Nekrolog auf den bedeutenden ägyptischen Koranwissenschaftler *Nasr Hamid Abu Zaid* (1943–2010) erinnert sich Kermani an ein weichenstellendes Schlüsselerlebnis:

»Mit Anfang Zwanzig studierte ich in Kairo Arabisch und begann zu ahnen, was es mit dem Koran auf sich hat, oder für den Anfang nur zu begreifen, was es mit dem Koran nicht auf sich hat – dass er nicht ein Buch ist oder nicht nur, das man aufschlägt und liest, um Wegweisung zu finden, nachvollziehbare Geschichten oder jedenfalls brauchbare Informationen. Neben unserer Wohnung am tumultuarischen Opernplatz mitten in der Mitte der Stadt lag eine Moschee, deren mannsgroßer Lautsprecher an meinem Balkon angebracht war. Die Moschee hatte einen Sänger, der oft und vor allem jeden Morgen vor dem Frühgebet, also praktisch nachts, vor Sonnenaufgang, lange den Koran vortrug. Anfangs wachte ich noch jedes Mal auf, ärgerte mich oder nahm mir vor, das Zimmer zu wechseln, aber nach und nach ging der Koran in meinen Träumen auf und bereitete mir im Dämmerzustand zwischen Schlafen und Erwachen ein, ja, so muss ich es nennen, paradiesisches Erleben, so friedlich und entrückt wie auf Wolken.«⁴⁴

Zugleich aber hatte die Kairoer Moschee

»einen Prediger, der täglich in höchster Tonlage und furchterregender Dramatik aus demselben Lautsprecher kreischte. Alles, was mir am Islam Unbehagen oder gar Abscheu bereitet, Aggressionen und die Reduzierung allen Lebens auf richtig und falsch, erlaubt und verboten, himmel- oder höllwärts, verbinde ich mit

42 Ebd., S. 690.

43 Ebd., S. 1086.

44 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 1162 (Erstdruck unter dem Titel: Der Feind der Eiferer. In: DIE ZEIT vom 15. Juli 2010).

dieser Stimme, wegen der ich bis zum Ende des Studienjahres in Kairo mit meinem Zimmer haderte.«⁴⁵

Wie der paradiesische Gesang des Muhezzin und das fanatische Geschrei des Predigers sich zueinander verhielten, begriff Navid Kermani, der in Köln Orientalistik, Philosophie und Theaterwissenschaften zu studieren begonnen hatte, als er in der Nil-Metropole den Mann traf, der ihn wie nur wenige beeinflussen sollte. Nasr Hamid Abu Zaid gilt heute als einer der bedeutendsten Reformdenker des Islam. Gleichermäßen der Poesie und Ästhetik des Koran wie der modernen westlichen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers verpflichtet, bemühte sich Abu Zaid um ein neues muslimisches Herangehen an den Koran.⁴⁶ Von fundamentalistischen Eiferern der Apostasie angeklagt, des Abfalls vom muslimischen Glauben, wurde dieser Spezialist für arabische Literaturwissenschaft mit Schwerpunkt Koranexegese 1995 von seiner Frau, einer Kairoer Romanistikdozentin, zwangsgeschieden. Daraufhin musste er seine Heimat verlassen und lehrte in Leiden und zuletzt in Utrecht im niederländischen Exil.

»Nur mir unter allen und zumal allen deutschen Orientalisten, so kam es mir (...) vor, nur mir fiel auf, dass der Koran gehört, erlebt und genossen werden wollte, wie es nebenan die Moscheegänger taten und ringsum die Taxifahrer, Händler und Handwerker, die ich fragte, warum sie das Wort Gottes in den Rekorder geschoben hätten und nicht irgendeine Musik. Nicht weil die Botschaft so bedeutend und die Lehre so erbaulich – weil der Koran so schön sei, antworteten sie stets.«⁴⁷

»Gott ist schön« hieß denn auch Kermanis Dissertationsschrift von 1999 über den Koran als unnachahmliches poetisches Kunstwerk Gottes in arabischer Sprache.⁴⁸ Sie setzt bei der Frage an, wie gläubige Muslime ihr heiliges Buch empfinden und rückt das Erleben der überwältigenden Schönheit ins Zentrum, die das Hören und Rezitieren des Koran auslöst – hier wird das »Rede gewordene Gotteswort« präsent und lebendig, eine stumme Textlektüre vermag diesen ästhetischen Reiz nicht zu vermitteln. Qur'an heißt ja nichts anderes als Lesung, Vortrag, Rezitation. Damit eröffnete er einen faszinierenden, neuen Zugang zur gelebten Spiritualität der Muslime. Auch wenn

45 Ebd., S. 1162f.

46 *Nasr Hamid Abu Zaid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, hrsg. von Thomas Hildebrandt, Freiburg 2008; *Nasr Hamid Abu Zaid: Ein Leben mit dem Islam. Erzählt von Navid Kermani*, Freiburg 1999.

47 *Navid Kermani: Dein Name*, S. 1164f.

48 *Navid Kermani: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2003.

der Islam den Begriff nicht verwendet, betont Kermani auch in »Dein Name« zur Verdeutlichung den (quasi-)sakramentalen Charakter der rituellen Koranrezitation, anschaulich belegt Sure 48,26 diese Geistgewirktheit:

»Wo im Christentum Er mitten unter denen ist, die sich in Seinem Namen versammeln, senkt sich im Islam die Sakina herab, wann immer der Koran rezitiert wird, und es gesellen sich dazu die Engel.«⁴⁹

Muslimsein in Deutschland

Zu den bemerkenswertesten Passagen dieses »großartigen selbstbiographischen Epos«⁵⁰ gehören gewiss Kermanis *Reflexionen über gegenwärtiges Muslimsein in Deutschland*. Dies gilt insbesondere für die Fortschreibung eines bereits 2008 in der NZZ abgedruckten Essays »Beten heute«⁵¹. Macht Kermani darin doch die Skrupel von zwei Muslimen publik, die sich gegenseitig gestehen, dass sie sich zieren, unter Deutschen zu beten:

»Die Vorbehalte sind klar: In einem areligiösen Kontext strahlt es nun einmal etwas Dogmatisches aus, eine Strenge – das kann der Enkel gut nachvollziehen –, die den Betrachter einengt. Gewissermaßen ist dieser durch den Anblick gezwungen mitzubeten. Deshalb wartet er mit dem Gebet nach Möglichkeit, bis er zu Hause ist, und breitet seinen Teppich etwa nicht am Rande eines Fußballturniers aus. So wunderbar die Erfahrung ist, durch das Gebet an einer Gemeinschaft teilzuhaben, so sehr möchte man den Eindruck vermeiden, sich aus einer anderen Gemeinschaft auszuschließen, sich gegen sie zu wenden. Nicht immer vermeiden kann der Enkel, sich einige der Gedanken zu machen, die den Betrachtern durch den Kopf gehen könnten beim Anblick eines betenden Muslim. Man ist sich all der Vorbehalte selbst am genauesten bewusst, gerade erst die Meldung, dass in Iran eine Frau gesteinigt werden soll. Was soll einer, der nicht selbst betet, schon denken beim Anblick eines Muslim, der sich vor Gott niederwirft? Selbst im Gespräch wäre es unmöglich, einem Menschen ohne religiöse Schwingung zu erklären, was es mit dem Gebet auf sich hat (...) Wie verständlich machen, dass der Glaube an Gott nichts anderes ist als die Formel, an keinen anderen Gott zu glauben?«⁵²

49 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 871.

50 *Roman Bucheli*: Das Heilige und die Waschmaschine. »Dein Name« – Navid Kermanis grossartiges selbstbiographisches Epos, in: NZZ vom 8. Oktober 2011.

51 *Navid Kermani*: Beten heute, in: NZZ vom 11. März 2008. Die ursprüngliche Fassung nannte den jetzt im Roman anonymisierten »anderen Muslim« (in: »Dein Name«, S. 1012) bei seinem prominenten Namen: *Ilija Trojanow*.

52 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 1012f.

Nicht nur, dass er immer wieder auf praktische Schwierigkeiten stößt: Man muss nach einem leeren Raum fragen oder am Waschbecken einer öffentlichen Toilette die rituelle Reinigung vollziehen. Vor allem meidet er »Situationen, in denen sein Glaube zur Demonstration gerät«:

»dass man für den Lobpreis Gottes seinen Tag unterbricht, das 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.«⁵³

An anderer Stelle bekennt der Erzähler denn auch, er bete gern,

»aber nicht weil es guttut (...) das Gebet tut gerade dadurch gut, dass es nicht dafür da ist gutzutun. Es ist Pflicht, endlich einmal nicht Wellness.«⁵⁴

Ja, »der wichtigste Grund ist das Gebet selbst geworden«:

»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.«⁵⁵

Am Grab von Nasrin Azarba soll er im April 2007 in München auf Wunsch der Verstorbenen das Totengebet sprechen, die Vorlage besorgte ihm der türkische Imam von Köln-Ehrenfeld:

»Als er an das offene Grab trat, schlotterten ihm die Knie wie noch bei keinem Auftritt. Das Zittern verging rasch. Die Worte beruhigten ihn und ebenso die Gesten. Schon das Wort *Allāh*, mit dem das Gebet anfängt, breitete sich wie eine Wärmepackung im Körper aus. Das verdoppelte, durch die Heranführung der Zunge an den oberen Gaumen emphatische /l/ des bestimmenden Artikels *al* verdunkelt auch das ewige /āh/ und versetzt den Schädel ähnlich in Schwingung wie das indische *Om*. Anders als beim *Om* entlädt sich die demütige Anspannung allerdings in dem herausposaunten *akbar* mit seinen beiden hellen kurzen /a/, die offenen Hände dabei erhoben neben den Ohren, als ob man das Echo des eigenen Rufes einfangen müsste, eines Rufes über die Erde: Größeres gibt es als uns. Das *takbīr*, also das zweifache *Allāhu akbar* strukturiert das Totengebet (...)

53 Ebd., S. 1013f.

54 Ebd., S. 709f.

55 Ebd., S. 710.

Dem ersten *takbîr* folgt das Glaubensbekenntnis mit der Formel *Lâ ilâha ilallâh*, deren mantrische Qualität (der Eignung zum *dhikr* oder *zêkr*, wie es die Sufis nennen) sich jedem sofort erschließen sollte, der es einmal in annähernd richtiger Aussprache aufsagt (...). Der Mystiker Halladsch führte sein Leben lang immer nur das helle *Lâ ilâha* auf den Lippen, die Verneinung, *Lâ ilâha, lâ ilâha, lâ ilâha*, tag-ein, tagaus ›Es gibt keinen Gott!‹ auf dem Basar, auf den Gassen und in der Moschee ›Es gibt keinen Gott!‹, beim Aufwachen und Einschlafen, zum Gebet und als Predigt das helle ›Es gibt keinen Gott!‹. Erst als Halladsch zur Hinrichtung geführt wurde, gelangte er zur anderen Hälfte: *ilallâh*, brüllte er in die Menge mit dem emphatischen /l/ vor dem Ausklang und schwingendem Schädel – ›außer Gott!‹⁵⁶

Das eigentliche Totengebet wird von allen gemeinsam gesprochen, mit ausgebreiteten Armen und nach oben geöffneten Händen, abgeschlossen wird es durch den Gruß ›Friede sei mit euch und die Barmherzigkeit Gottes‹. Nicht von ungefähr führt diese Beerdigungsszene direkt zum dramatischen Bericht über die riskante Geburt der zweiten Tochter, die acht Wochen zu früh zur Welt kommt. Der Erzähler flüstert seiner Frau ein Geburtsgebet ins Ohr: ›Gesehen hat der Vater: Jemand stirbt, jemand wird geboren.«⁵⁷ Hier, im Krankenhaus, die Frühgeborene ist noch auf der Perinatalstation, während Kermanis 80-jähriger Vater mehrfach am Herzen operiert werden muss, hier kommen Tod und Geburt buchstäblich zusammen. ›Beide Stationen weisen in eine andere Welt, sind U-Boote in die Metaphysik.«⁵⁸ Später bemerkt der Erzähler, ›dass *nâmeb* im Persischen ›Buch‹ bedeute, *Sein Name* also auch als ›Buch des Seins‹ zu verstehen ist.«⁵⁹ Nicht von ungefähr bildet das Gebet im Herzzentrum die einzige Möglichkeit für den Jüngsten bei seinem 80-jährigen Vater zu sein, ›der keinen der vier Söhne je mit der Religion bedrängte und gerade deshalb mit Achtzig noch einen Freudensprung machen würde.«⁶⁰ Deshalb rezitiert er den Koran eben so laut, dass der Vater ihn hören könnte.

Literatur, die in den Himmel schaut

›Geboren werden und Sterben sind solche Punkte, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann, wie unser eigenes Ich überall vom Unendlichen umgeben ist«⁶¹, zitiert Kermani aus Schleiermachers ›Reden über die Reli-

56 Ebd., S. 270f.

57 Ebd., S. 275.

58 Ebd., S. 276.

59 Ebd., S. 1222.

60 Ebd., S. 340.

61 Ebd., S. 1078.

gion«⁶². Angesichts dieser Grundpolarität menschlicher Existenz stimmt sein Roman geradezu einen Hymnus an auf das unerschöpfliche Wunder eines jeden einzelnen Lebens! »Bestimmt gibt es kluge Gelehrte, die die menschliche Biologie bis in ihre Feinheiten erklären können«, führt er eine handschriftliche Notiz seines muslimischen Großvaters an,

»aber wer könnte die Schöpfung selbst erklären? Wer könnte erklären, dass etwas ist und nicht nichts? Der Himmel deckt bloß die Unermesslichkeit des Alls auf, die Erde hingegen die Unererschöpflichkeit jedes einzelnen Lebens (...) Genügt denn das nicht, um darin eine Offenbarung zu sehen, eine Offenbarung, die jederzeit für jeden Menschen stattfindet. Oder wie der gepriesene Scheich Saadi sagt«

– in der Dichtkunst der großen persischen Poeten Rumi, Saadi, Hafis und Attar fand die islamische Mystik ihren Höhepunkt –, »[j]edes Blatt des Baumes, sieh, / Ist ein Buch der Theologie.«⁶³

Wir sind hier im Zentrum von Kermanis Literaturverständnis. Stellt er sein poetisches Schaffen doch ausdrücklich in die metaphysisch aufgeschlossene Tradition »einer Literatur, die noch in den Himmel schaute«, der allerdings »immer leerer wurde«. Bis weit ins 20. Jahrhundert ging

»die deutsche Literatur, die, wenn man an Hölderlin denkt, nicht ganz zufällig im Milieu von Pfarrersleuten entstanden ist, intensiv mit Religion, mit Theologie um (...) Auf diese Tradition beziehe auch ich mich, und ich muss sagen, dass man sich in der Gegenwart mitunter sehr einsam fühlt, weil es nicht mehr viele Autoren gibt, die sich mit solchen Dingen beschäftigen«⁶⁴,

bekannte der Deutsch-Iraner im Rahmen der Tagung »Beyond Secularism? The Role of Religion in Contemporary Western Societies« im Sommer 2009 in Hamburg. »Dein Name« enthält nicht nur zahlreiche Aussagen über Religionen und das Religiöse von Kunst und Literatur, sondern ist in seiner *poetologischen Anlage religiös-theologisch fundiert*. Aus der deutschen Literatur sind *Jean Paul* und *Hölderlin* die wichtigsten Kronzeugen einer Romantheologie, die das Weltliche spiritualisiert und das Geistliche im Diesseitigen verwirklicht sieht, für die es nichts gibt, was bedeutungslos wäre. »Jedenfalls lehren das Alte Testament und der Koran, dass alles auf Erden ein Zeichen Gottes

62 *Friedrich Schleiermacher*: Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe, hrsg. von *Christian Albrecht*, Frankfurt a. M. 2008, S. 102.

63 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 931.

64 *Friedrich Wilhelm Graf/Navid Kermani*: Religiöse und ästhetische Kommunikation. Ein Dialog, in: *Christian Peters/Roland Löffler* (Hrsg.): Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?, Freiburg 2010, S. 197–212, Zitat S. 203.

sei«⁶⁵, streicht Kermani heraus. Von Haus aus will der Roman nichts weniger als »das große Welttheater«⁶⁶,

»die Totalität (...), die Gottes ist. Neunzig Jahre ununterbrochenen Schreibens genügten nicht annähernd, um ein neunzigjähriges Leben zu beschreiben, weil jede Sekunde davon und erst recht die Träume einen Roman enthalten. In diesem Sinne versteht der Romanschreiber Sure 18, Vers 109: ›Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, eher ginge das Meer aus als die Worte meines Herrn, und nähmen wir noch ein zweites Meer zu Hilfe.‹ Natürlich ist es eine Utopie, in einem einzigen Text alles zu schreiben – er wäre unlesbar. Es geht darum, eine Form zu finden, die die Lebensfülle zwar nicht birgt, das wäre unmöglich, aber den Text zum Unendlichen hin öffnet.«⁶⁷

Jean Paul ist dem Romanschreiber gerade darin Vorbild, dass er die Unendlichkeit der Wirklichkeit durch eine *Poetik der prinzipiellen Unabschließbarkeit der Weltabbildung* nachzuahmen unternimmt, indem die Handlungen seiner Romane ins grenzenlos Offene und Unbestimmte ausklingen. Aus der Gegenwartsliteratur führt Navid Kermani *Arnold Stadler*⁶⁸ an:

»Genausowenig wie Martin Mosebach schreibt er religiöse Romane, aber sie wären anders geschrieben, wenn er nicht religiös in einer religionslosen Gesellschaft wäre, fromm und ungläubig. Die Sehnsucht, wie alle seine Bücher heißen könnten, ist nicht innerweltlich, gleichwohl der Erscheinungsort des Göttlichen nur die Welt sein kann, das Heilige.«⁶⁹

Ausdrücklich stellt sich Kermani in die »Tradition mystischen Schreibens«, in der, ähnlich wie bei Hölderlin, »das immanente Wahrnehmen des Metaphysischen versucht«⁷⁰ werde. Dabei ist für die Mystiker »Gott keine Person, sondern alles, was ist«, referiert der »Handlungsreisende« in Wien, »und göttlich ein Zustand der Gegenwärtigkeit, nicht des Vergessens, ein Zustand der Erde, nicht des Himmels oder vielleicht eines Himmels auf Erden!«⁷¹ Gerade darum feiert Kermani Hölderlin, »den Sonderling, den Nüchternen und Verachten«, als »Sufi der deutschen Literatur«: »Die anderen schreiben über

65 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 518.

66 »Der Blick Gottes«. Navid Kermani, Göttinger Poetik-Dozent 2001, im Interview mit Kevin Kempke: www.litlog.de/der-blick-gottes/ [Zugriff: 20.09.2012]

67 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 404f.

68 Vgl. *Christoph Gellner*: Eine Sprache für das Sprachverschlagende. Arnold Stadlers verstörendes Sehnsuchtsbuch »Salvatore«, in: *Orientierung* 73 (2009), S. 14–16.

69 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 526.

70 In: *Christian Peters/Roland Löffler* (Hrsg.): *Der Westen und seine Religionen*, S. 205.

71 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 245.

Mystik, er verkörpert sie.«⁷² Gewiss beziehe sich Hölderlin auf das Christentum, doch auch hier ließen sich Entsprechungen zum Sufismus aufweisen:

»Das Vokabular von Entwerden, Entblößung, Reinheit und Leersein, das Großvater freitags bei Pir Arab in Isfahan hörte und jeden Abend in Rumis *Masnawi* [seinem berühmten mystischen Korankommentar] las, kannte Hölderlin aus den Liedern der eigenen Kirche.«⁷³

Bei ihm ist der Dichter ganz auf die Wahrnehmung reduziert, auf das passive Moment der »Empfindung«:

»Unter Beibehaltung ihrer Begriffe fasst Hölderlin ästhetisch, was die christlich-mystische Tradition mit der Entblößung der Seele, ihrer Entwerdung in Gott und der Passion meint, deutet die religiöse Hingabe in die radikale Offenheit, also Willenlosigkeit des Dichters um.«⁷⁴

Wie in allen mystischen Traditionen liege die angestrebte Einswerdung jenseits der Sprache, sie ist darum nicht denk-, nur erlebbar:

»Und in allen mystischen Traditionen wird mit ähnlichen Bildern der Zustand umschrieben, während dem der »Verlierende«, *fâqid*, wie die islamischen Mystiker den Erlebenden nannten, im Verlust des Eigenen zum »Findenden« wird, zum *wâdjid* (...) Was dem Leser, weil er Orientalist ist, sufisch anmutet, aber in allen mystischen Traditionen Belege fände, entsteht dort, wo Hölderlin vom christlichen, also personal verstandenen Begriff des Heiligen fort- und zugleich zurückschreitet zu der Abstraktion des reinen Anderen, zum bloßen Pneuma (...) Dadurch ist das eigentümlich Beherrschte der religiösen Erfahrung aufgehoben, auf die das Neue Testament durch die Ausrichtung auf ein reales Gegenüber zielt, und das Selbst entfesselt: »Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden (...) Eines zu sein mit Allem, was lebt!«⁷⁵

Wahrscheinlich fände er »in dem Derwischorden, dem Großvater angehörte, und in den Dichtungen, die er abends las«, dazu fast wortwörtliche Entsprechungen. Ja, wahrscheinlich fände er sie überall, wo Mystiker die »Erfahrung in Worte gefasst haben, vom eigenen Ich zurückzutreten, um darin das Allge-

72 Ebd., S. 181f.

73 Ebd., S. 1131.

74 Ebd., S. 1132.

75 Ebd., S. 181f., zitiert wird: *Friedrich Hölderlin: Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, Stuttgart 1980, S. 9.

meine zu finden, sich ohne Intention in der Anschauung zu verlieren.«⁷⁶ Ein Einzelner zu sein und doch das Ganze in sich zu tragen: literaturgeschichtlich gefasst als das alte Motiv der Seelenreise durch Himmel (bei Hölderlin) oder Erde (bei Jean Paul) zu sich selbst – vor diesem Hintergrund resümiert Kermani:

»Eben hier, in dieser Folge: Bewusstsein, Relativierung und Auflösung der Subjektivität, liegt für mich und meinerwegen nur für mich, nur in meiner Zeit, Not und Ahnungslosigkeit die Verbindung zwischen Jean Paul und Hölderlin: Aus einem Namen wird ein Ich – nicht einmal der Name wird vom Ich bleiben.«⁷⁷

Ich spreche nicht für den Islam

Von Anfang an als Teil des Romans konzipiert, entstanden während Kermanis Aufenthalt in Rom mehrere persönlich gefärbte Bildbetrachtungen, drei davon wurden vorab in der NZZ veröffentlicht – die Redaktion fand diese ›Paarung‹ offensichtlich spannend: Ein Schriftsteller muslimischen Glaubens setzt sich mit christlicher Kunst auseinander – und erzeugten unerwartet großen »Wirbel«⁷⁸. Insbesondere der Artikel ›Warum hast du uns verlassen? – Guido Renis Kreuzigung‹⁷⁹ erregte Anstoß bei deutschen Kirchenvertretern, die darin eine ›Herabwürdigung des Kreuzes‹ sahen. In der Folge entbrannte eine öffentliche Debatte um die Zu-, dann Ab- und schließlich Wiederzuerkennung des Hessischen Kulturpreises 2009 an Navid Kermani.

»Dein Name« liefert dazu ein pointiertes Schlusswort, das wie eine musikalische Coda zahlreiche Motive des Romans nochmals aufnimmt und ineinander verschränkt. In der Sache berührt die Kontroverse eine der schwierigsten Fragen im Gespräch von Juden, Christen und Muslimen.⁸⁰ Vergegenwärtigt man sich die muslimische Ablehnung christlicher Kreuzestheologie (der wir bereits bei SAID begegneten), so wendet sich Kermani nicht wirklich überra-

76 *Navid Kermani*: Dein Name, S. 1140.

77 Ebd., S. 1069.

78 Ebd., S. 1205.

79 Die drei Bildansichten (zu Caravaggios ›Die Kreuzigung Petri‹, zu einer anonymen Marien-Ikone in Rom und zu Guido Renis ›Kreuzigung‹) sind leicht zugänglich in: *Christian Peters/Roland Löffler* (Hrsg.): *Der Westen und seine Religionen*, S. 183–196.

80 Vgl. *Karl-Josef Kuschel*: Das Kreuz mit dem Kreuz. Zu einem der schwierigsten Themen im Dialog von Juden, Christen und Muslimen, in: *Publik Forum* 38 (2009) Nr. 11, S. 41f.; *Michael Hofmann*: Unfähig zum Dialog. Christliche Repräsentanten brüskieren Navid Kermani anlässlich der geplanten Verleihung des Hessischen Staatspreises für Kultur. Eine Bewertung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, in: www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=13165 [Zugriff: 01.11.2012]

schend gegen »die bis in den Blutrausch reichende Leidensvergötterung«⁸¹, wie sie in gewissen christlichen Kreisen noch immer betrieben wird – man denke nur an Mel Gibsons »The Passion of Christ« (2004)⁸². Demgegenüber stellt Kermani wohlinformiert heraus,

»wie anders Jesus gesehen wurde, wie sehr man sich zurückhielt Jesu Leid, Schwäche, Armut und Erniedrigung auch noch zu feiern, als die Kirche noch nicht Macht und Weltlichkeit darstellte.«⁸³

Erstaunlich ist viel eher die Schlussfolgerung, die er aus dem ungewöhnlichen Altarbild in San Lorenzo in Lucina zieht, das den Gekreuzigten ohne Seitenwunde, ohne jede Spur des Leidens zeigt. Wegen dieser bemerkenswerten ikonografischen Abweichung sieht Kermani im Bild des römischen Barockkünstlers einen

»Aufruhr, gerade indem es der abgeschmackten Verklärung des Schmerzes widerspricht. Gewiss stößt mir die Lust, die katholische Darstellungen seit der Renaissance an Jesu Leiden haben, auch deshalb so auf, weil ich sie von der Schia kenne und nicht kenne. Ich kenne sie, weil das Martyrium dort genauso exzessiv bis hin zum Pornographischen zelebriert wird, und ich kenne sie nicht, weil genau dieser Aspekt der Schia in Großvaters Glauben, der mehr als jeder andere Bezugspunkt meine eigene religiöse Erziehung bestimmt hat (...) keine Rolle spielte, ja als Volks- und Aberglauben abgelehnt wurde, der die Menschen davon abbringe, die Welt zu verbessern, statt nur ihren Zustand zu beklagen.«⁸⁴

In »Dein Name« bringt Kermani Guido Renis Kreuzigung ausdrücklich in eine Verbindung sowohl zu Hölderlins »Christushymnen« als auch zu Jean Pauls »Rede des toten Christus«:

»Reni verklärt nicht den Schmerz, den er nicht zeigt. Ihm gelingt, was andere Kreuzigungsbilder behaupten: Er überführt das Leiden aus dem Körperlichen ins Metaphysische. Sein Jesus hat keine Wunden, keine Abzeichen der Striemen und Hiebe (...) Jesus leidet nicht, um Gott zu entlasten, worauf es in der Sonntagspredigt hinausläuft, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen? (...) Dieser Jesus ist nicht mehr Sohn Gottes und kein Halb Gott wie für Hölderlin. Gerade weil sein Schmerz kein körperlicher ist, nicht Folge denkbar

81 *Navid Kermani: Dein Name*, S. 885.

82 Eingehend *Reinhold Zwick/Thomas Lentz* (Hrsg.): *Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte*, Münster 2004.

83 *Navid Kermani: Dein Name*, S. 689.

84 *Ebd.*, S. 864.

schlimmster, also ungewöhnlicher, unmenschlicher Folterungen, stirbt dieser Jesus stellvertretend für die Menschen, für alle Menschen, ist er jeder Tote, jederzeit, an jedem Ort. Sein Blick ist der letzte vor der Wiederauferstehung, auf die er nicht zu hoffen scheint (...) Es ist dies eine Rede an den toten Christus zum Kreuz hinauf, dass kein Gott sei, und das Motiv, in dem sich die Antipoden kurz begegnen, Reni und Caravaggio, die an Gott der Mensch Interessiert, und Hölderlin und Jean Paul, die den Menschen von Gott verlassen sehen.«⁸⁵

Für den nicht-christlichen Betrachter des Bildes wird Jesus zum Repräsentanten der leidenden Menschheit, die Gott gegenüber die *theodizeeempfindliche Frage nach dem Sinn schuldlosen Leidens* artikuliert. Bei der Lektüre von Jean Pauls letztem Roman kommt Kermani ausdrücklich auf jene »häretische Frömmigkeit Hiobs« zu sprechen, »die für mich auch die Frömmigkeit des Gekreuzigten wäre. Niemand ist sich Gott so sicher, als wer von Ihm verlassen.«⁸⁶

Diese Deutung berührt sich aufs Engste mit seiner Habilitationsschrift über den persischen Sufidichter *Fariduddin Attar* (ca. 1136–1221), der Kermani eine ungewöhnlich persönliche Form gab, indem er, existentiell und spirituell berührend, von menschlichen Schicksalen seiner iranischen Verwandten erzählte – von der »Hiobsqual Tante Lobats« ist auch in »Dein Name« die Rede. Von modernen Denkern, für die mit der »metaphysischen Revolte« auch die Metaphysik erledigt ist, unterscheidet sich Attar durch seine religiöse Leidenschaft. Sein »Buch der Leiden« »schärft den Blick dafür, dass gerade die Auflehnung gegen Gott die Nähe zu Ihm voraussetzt«, lautet ein Schlüsselsatz von Kermanis viel gelobter Habilitationsschrift »Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte«.

»Hiob oder die Narren, Heiligen und Derwische im »Buch der Leiden« verlieren nicht den Glauben an Gott, wenn sie gegen Ihn aufbegehren; in ihrer Verzweiflung sind sie religiöser als die Gläubigen, die Gott preisen, aber vor den realen Verhältnissen Seiner Schöpfung die Augen verschließen.«⁸⁷

»Aber die Pointe: nein, ist nicht der Skandal«, resümiert »der Enkel« die öffentliche Debatte:

»die Pointe ist, dass sich in der Reaktion der Öffentlichkeit, in den beißenden Zeitungskommentaren, den Stellungnahmen aus allen Parteien bis hoch zum

85 Ebd., S. 865f.

86 Ebd., S. 1127.

87 *Navid Kermani: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte.* München 2008, S. 213.

Parlamentspräsidenten, den Protesten aus der Kirche selbst und Dutzenden beschämter Zuschriften, die ihn seither erreichten – dass sich in der Solidarität mit einem Angehörigen der Minderheit ebenjene europäische oder in diesem Fall deutsche Zivilisation beweist, der Großvater in seiner Selberlebensbeschreibung also zu Recht ein Denkmal gesetzt hat.«⁸⁸

Von seiner »Pilgerfahrt« aus dem Land der Franken nach Isfahan zurückgekehrt, hatte Mohammed Schafizadeh Großajatollah Milani die Empfehlung gegeben, »erklären Sie es für alle Muslime, die vierzig Jahre oder älter sind, zur religiösen Pflicht, ins Land der Franken zu reisen!«⁸⁹ Um den Kontrast zu verdeutlichen, gibt »der Romanschreiber« seinem Vater zu verstehen: Stellen »Sie sich vor, in Iran hätte es ein Armenier oder, schlimmer noch, ein Bahai gewagt, seine Ablehnung der Aschura« – des Martyriums Iman Husains und seiner Getreuen bei Kerbela – »auch nur anzudeuten, an einen Kranwagen hätte man ihn gehängt und keine Zeitung widersprochen.«⁹⁰ Und dann wartet Kermani mit der *verblüffenden Pointe* auf: Er habe »die inkriminierte Ab- und Hinwendung zum Kreuz« für die Zeitung »nur *copy&paste* Reni zugeschlagen«⁹¹, weil der Artikel sonst zu kurz geraten wäre. Tatsächlich habe sich diese Passage auf das Kreuz eines Bildhauers in München bezogen, »das in seiner schlichten Anwendung des Muquarnas«, einem stalaktitenförmigen Stilelement islamischer Kunst und Architektur, »die Huldigung rechtfertigt.«⁹²

Eine viel früher erzählte Passage von »Dein Name« beleuchtet den Hintergrund dieser Aussage. Hier findet sich dieselbe Dramaturgie von *polemischer Negation und empathischer Ovation* wie in dem kritisierten NZZ-Beitrag über Guido Reni. Nurmehr indirekt heißt es im Roman, »prinzipiell« sei »der Freund« des Bildhauers »Kreuzen gegenüber negativ eingestellt«:

»Nicht dass der Freund die Menschen, die zum Kreuz beten, weniger respektiert als andere betende Menschen. Es ist kein Vorwurf. Es ist eine Absage. Gerade weil er ernst nimmt, was es darstellt, lehnt er das Kreuz rundherum ab. Nebenbei findet er die Hypostasierung des Schmerzes barbarisch, körperfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung, über die wir uns freuen, die wir genießen sollen, auf dass wir den Schöpfer erkennen, wie Großvater den Enkeln predigte (...) Der Freund kann im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung ablehnen. Sie tun es ja höflich, viel zu höflich, wie ihm manchmal scheint, wenn

88 *Navid Kermani: Dein Name*, S. 1020.

89 Ebd., S. 892.

90 Ebd., S. 1020.

91 Ebd.

92 Ebd.

er Christen die Trinität erklären hört und die Wiederauferstehung und dass Jesus für unsere Sünden gestorben sei. Der Koran sagt, dass ein anderer gekreuzigt worden sei. Jesus sei entkommen. Für sich formuliert der Freund die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie (...) wenn er in der Kirche betet, was er tut, gibt er acht, niemals zum Kreuz hin zu beten. Und nun steht eines seit Tagen auf meiner Schreibtischplatte (...) und ist so berückend, so voller Segen, dass ich es am liebsten selbst ankaufen und für immer behalten würde (...) Erstmals denke ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben.⁹³

Seine Plausibilität verdankt das Kreuz hier nicht Guido Renis Überführung des Leidens aus dem Körperlichen ins Metaphysische, sondern der vom Bildhauer aufgegriffenen Muqarnas-Form:

»Es steht nicht für einen Menschen, es ist nur noch Prinzip (...) Es hat an jeder Stelle exakt so viel Fläche wie an jeder anderen, zwei ineinander gelegte Quader, der eine senkrecht, der andere waagrecht, die sich zu Kurven aufschwingen. Plötzlich leuchtet das Kreuz ein. Umgekehrt gibt sich in der Muqarnas-Form des Bildhauers, die kein Abbild mehr ist, vielmehr eine Idee wie die frühchristlichen Kreuze, das Christentum hin zum Einen Gott. In seinem strengen Monotheismus ist es christlich und zugleich vorchristlich, in seiner Ästhetik so orientalsch wie die Bibel und zugleich von heute.«⁹⁴

Doch während die anderen Preisträger, Salomon Korn, Karl Lehmann und Peter Steinacker, als Repräsentanten ihrer Religionen ausgezeichnet wurden, bestehende sein Auftrag als Schriftsteller darin, »sich kollektiven Zugehörigkeiten gerade zu entziehen, sie in Frage zu stellen, sie zu verwerfen«, zitiert Kermani in »Dein Name« aus seiner Dankesrede von 2009⁹⁵:

»Auch wo ihre Motive religiös sind, ist Literatur niemals repräsentativer Ausdruck einer bestimmten Glaubensgemeinschaft, sondern notwendig Zeugnis eines einzelnen, der sich im Glauben oder Unglauben, im Zweifel oder in der Erkenntnis mit transzendenten Erfahrungen, Texten und Traditionen auseinandersetzt (...) Die drei Christus-Hymnen Hölderlins oder Jean Pauls Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei, sind Dichtungen, die von theologischen Fragestellungen durchdrungen sind und zugleich keinem tradierten Bild von Jesus entsprechen, ja sogar unter theologischen Gesichtspunkten höchst

93 Ebd., S. 306f.

94 Ebd., S. 397.

95 *Navid Kermani: Ich spreche nicht für den Islam*, in: FAZ vom 27. November 2009.

problematisch erscheinen. Sie sind Dichtungen gerade insofern, als sie sich nicht mit einer bestimmten Lehre, einer bestimmten Gemeinschaft identifizieren lassen.«⁹⁶

»Ja, ich bin Muslim, und ja, ich bin Schriftsteller. Aber ich bin kein muslimischer Schriftsteller«, setzte Navid Kermani in seiner Dankesrede noch hinzu. »Ich bin ein deutscher Schriftsteller.« Ganz ähnlich wehrte sich etwa der Kölner Heinrich Böll zeitlebens gegen das kirchlich vereinnahmende Gesinnungsetikett »christlicher Literatur«⁹⁷, obwohl doch gerade sein literarisches Schaffen aus einer Haltung heraus entstand, die »uns heute fremd geworden ist«, wie Kermani richtig sieht: »aus der Religion heraus über die Religion zu sprechen«⁹⁸. Höchst aufschlussreich daher Kermanis Rückfrage, »ob der kulturelle Beitrag der Religionen, die mit dem Hessischen Kulturpreis 2009 gewürdigt werden sollten, nicht eher in den Werken von Künstlern zu suchen wäre als in den religiösen Institutionen, die die Künste fördern oder anregen.« In diesem Sinne ist Navids Kermanis Roman »Dein Name«, so viel lässt sich schon heute sagen, ein Schlüsselwerk der eben erst entstehenden deutsch-muslimischen Literatur.

96 *Navid Kermani: Dein Name*, S. 1020f.

97 Eingehend dazu: *Georg Langenhorst* (Hrsg.): *Christliche Literatur für unsere Zeit. Fünfzig Leseempfehlungen*, München 2007, S. 11–35.

98 *Friedrich Wilhelm Graf/Navid Kermani: Religiöse und ästhetische Kommunikation*, S. 208.

Literarische Spiegelungen des Islam Bilanz, Herausforderung, Lernperspektiven

»Orient und Okzident (...) Tradition und Moderne begegnen sich bestenfalls in Museen oder anachronistischen Veranstaltungen«¹, spitzt Zafer Şenocak mit Blick auf die mitten in Europa neu entstehenden religiös-kulturellen Amalgamierungen zu, welche die hergebrachten Homogenitätsvorstellungen gründlich durcheinanderbringen.

»Was Menschen heute prägt, was sie so handeln lässt, wie sie handeln, ist ein Gemisch, eine Legierung aus den vielen versprengten Teilchen kultureller Entitäten, die nicht einmal geographisch eindeutig lokalisierbar sind.«²

Von diesem Befund aus muss *Toleranz* als Grundforderung eines friedlichen Miteinanders noch einmal neu buchstabiert werden: Das nicht mehr außerhalb angesiedelte »Andere« nur zu akzeptieren, reicht nicht. Zu akzeptieren ist vielmehr, dass sich die *eigene Kultur verändert* und sich daher das *gesellschaftliche Selbstbild wandeln muss*. Mit der bleibenden Präsenz des Islam, der mittlerweile im gesamten deutschsprachigen Raum zu unserem Alltag gehört, beanspruchen Angehörige einer ehemals »fremden« Religion Differenz im Inneren und stellen die Frage, wie »fremd« und »anders« jemand sein darf, wer dazugehören will.³ In fünf Punkten lassen sich zentrale Einsichten unserer weitgespannten literarischen Islam-Exploration in ihrer *Herausforderung für Interreligiöses Lernen* verdichten, das ja nicht darauf abzielt, Andersheit in ein konkurrenloses »Multikulti« aufzulösen, vielmehr darauf, Respekt und Akzeptanz von Fremd- und Verschiedenheiten zu fördern.

Anspruch auf Zugehörigkeit trotz Verschiedenheit

Während die neue deutsch-jüdische Literatur bereits seit mehreren Generationen geschrieben, gelesen, beachtet und erforscht wird, gewinnt Muslimisches erst in den letzten beiden Jahrzehnten *allmählich deutlichere Sichtbarkeit* in zeitgenössischer Literatur. Trotz klar zunehmender interkultureller Sensibilität bleiben in der Fachgermanistik spezifisch religiöse Aspekte weithin ausgespart. Dabei werden im Blick auf die *Zuwandererreligion Islam*, so können wir als wichtiges erstes Ergebnis festhalten, gerade in der deutschsprachigen Ge-

1 Zafer Şenocak: Das Land hinter den Buchstaben, S. 33.

2 Ebd.

3 Vgl. Astrid Messerschmidt: Befremdungen – oder wie man fremd wird und fremd sein kann, in: Peter Schreiner/Ursula Sieg/Volker Elsenbast (Hrsg.): Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, S. 217–228.

genwartsliteratur *Räume der Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Verschiedenheit neu ausgehandelt und besetzt*. Literatur fungiert hier »als privilegierter Ort der Reflexion über Diskurse des Eigenen und des Fremden«, die zugleich »die Diskussion um die deutsche und die christliche Identität beeinflussen.«⁴ Sowohl »eingessene« AutorInnen als auch muslimische SchriftstellerInnen mit sogenanntem Migrationshintergrund stoßen Lernprozesse produktiven Befremdens an – jenseits der gängigen Negativstereotypen hinsichtlich des Islam als Symbol für fundamentalistischen Fanatismus und terroristische Bedrohung, für Rückständigkeit und archaische Lebensformen. Dabei knüpfen auch deutsch-muslimische Autorinnen und Autoren häufig an autobiografische Erfahrungen an. In höchst vielfältiger Weise bringen sie ihre Familiengeschichten in den hiesigen Islam-Diskurs ein, insbesondere was den Alltag gelebter muslimischer Religiosität im Kontext der Diaspora, aber auch Erfahrungen mit Emigration und Immigration anbelangt.

Unüberhörbar wird der Anspruch auf Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Andersheit von Sevgi Özdamar und Feridun Zaimoğlu durch *befremdend neue Sprachmischungen* zugleich signalisiert wie reklamiert. Genuin literarisch spiegeln sich in diesem pluralen Geflecht zusammenfließender Stimmen die vielgestaltigen Prozesse sowohl der Zuwanderung als auch der Sesshaftwerdung. Auch hier sind Generationenverschiebungen unübersehbar: Spiegelt sich in Özdamars humorvoll die Erwartungen gesichtslos-vereinheitlichender Assimilation unterlaufenden »verdrehten Zungen«⁵ die erste türkische Gastarbeitergeneration meist aus ländlich geprägten Gegenden Ostanatoliens, so kommt in Zaimoğlus schrill inszenierten »Misstönen vom Rand der Gesellschaft« die zweite, in Deutschland aufgewachsene Generation zu Wort, die sich weiterhin mit der Unterstellung kultureller Fremd- und Andersheit konfrontiert sieht.

Noch deutlicher wird der Anspruch auf die *Zugehörigkeit des Islam als dem heimisch werden Fremden im deutschsprachigen Raum* von SAID, Zafer Şenocak und Navid Kermani markiert: von muslimischen Intellektuellen also, welche die ihnen bestens vertraute deutschsprachige Bildungstradition aus islamischen Geist fortschreiben, ja mit muslimischen Augen neu vermessen –

4 Michael Hofmann/Klaus von Stosch: Islam in der deutschen und türkischen Literatur, S. 9.

5 Cornelia Zierau: Wenn Wörter auf Wanderschaften gehen ... Aspekte kultureller, nationaler und geschlechtsspezifischer Differenzen in deutschsprachiger Migrationsliteratur, Tübingen 2009, arbeitet an Özdamars Karawanserei-Roman den »Identifikationsraum Religion« einschl. der islamischen Alltags- und Volkskultur heraus, S. 133–157.

nicht zuletzt im Rückbezug auf Goethe als dem großen Vermittler zwischen Ost und West. Şenocak schöpft gerade aus seiner doppelten Verwurzelung sowohl in der deutschen als auch in der türkischen Literaturtradition kreatives Potential:

»Dass ich mich mit dem Koran und der Mathnawi des Mystikers Rumi beschäftige, ist für mich genauso selbstverständlich wie die Beschäftigung mit der Lyrik von Ingeborg Bachmann und Paul Celan. Und von dort aus ist es nicht mehr weit zu Heidegger, zu Wittgenstein und zur Bibel.«⁶

Aus diesem Gravitationsfeld unterschiedlicher kultureller Einflüsse entsteht eine zugleich vermischende wie verbindende Identität, die sich in produktiver Sprache Gehör verschafft, indem sie etwas Neues gestaltet: eine »Poesie der Dritten Sprache«⁷, wie dies *Karin Yesilada* in ihrer bahnbrechenden Untersuchung zur türkisch-deutschen Lyrik der »zweiten Generation« nachweist – erstaunlicherweise in fast vollständiger Ausblendung der explizit religiösen Dimension.

So wie SAID bewusst Bibelpoesie und moderne Psalmdichtung aus dem Geist muslimischer Mystik weiterschreibt, richtet Kermani immer wieder einen spezifisch muslimischen Blick auf christliche Dichter oder christliche Kunst. Zugleich bindet er sein literarisches Schreiben ausdrücklich an die islamische Religions- und Literaturtradition zurück. Seiner Erzählungssammlung »Vierzig Leben« (2004) dient die »Erklärung der Standplätze der Reisenden« von Khade Abdollah Ansari, der Text eines berühmten Sufi-Dichters aus dem elften Jahrhundert, als literarisches Muster. Sie wird als Zitat explizit angeführt, obwohl sich der Erzähler dieser 40 überwiegend in Köln spielenden Erzählungen hier nur beiläufig als muslimischer Schriftsteller iranischer Abstammung zu erkennen gibt. »Das Buch der von Neil Young Getöteten« (2002) baut schon im Titel einen direkten Bezug zu *At-Ta'labis* († circa 1035/36) »Das Buch der vom Koran Getöteten« auf, das die »Gleichzeitigkeit von Lust und Schrecken«⁸ beschreibt, die Mystiker bei der Koranrezita-

6 *Zafer Şenocak*: Zungenentfernung, S. 92.

7 *Karin Yesilada*: Poesie der Dritten Sprache. Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation, Tübingen 2012, bes. S. 53/57 u. 431. Als »Kontext zum Verständnis türkisch-deutscher Lyrik« wird zwar unter anderem der Sufismus benannt (S. 76–84), diese Tradition mystischer Spiritualität wird zur Textdeutung aber nicht fruchtbar gemacht.

8 *Navid Kermani*: Das Buch der von Neil Young Getöteten, Zürich 2002, S. 109f. Vgl. *Beate Wiesmüller*: Die vom Koran Getöteten. *At-Ta'labis Qatla l-Qur'an* nach der Istanbul und den Leidener Handschriften. Edition und Kommentar, Würzburg 2002.

tion empfunden haben und darüber gestorben sind. Doch macht Kermanis Erzählung diese paradoxe Erfahrung von »tremendum et faszinosum« an dem kanadischen Rockmusiker Neil Young fest, dessen Musik seine kleine von Kolliken geplagte Tochter so verzaubert, dass sie ruhig in den Armen ihres genervten Vaters einschläft. Bewusst unterläuft Kermani (wie Şenocak) die Erwartungen orientalisch fabulierender Erzählexotik.

»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«⁹,

erläutert Kermani. In Frankreich oder Großbritannien gebe es nicht nur Arbeitsmigranten, »sondern von vornherein eine starke muslimische Elite. Der Typus des islamischen Intellektuellen ist dort etabliert«, unterstreicht der deutsch-iranische Autor in einem Interview im SPIEGEL, viele große islamische Denker lebten in Europa, »weil sie hier mehr Freiheit haben als in ihren Ursprungsländern. 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.«¹⁰ Pointiert führt der deutsch-türkische Schriftsteller Şenocak aus, wohin er als Künstler zielt:

»Erst wenn die Spuren der Einwanderer nicht nur auf Straßen, sondern auch in Bildungsinhalten, Büchern und auf Bühnen sichtbar werden, beginnt eine Phase der Verwurzelung, die dem Einleben folgt. Solche Symbole und Bezugfelder dienen als integrative Zonen, in denen die althergebrachte Gesellschaft sich mit dem Neuen, Unbekannten arrangiert und vielleicht sogar mit der Zeit eine neue, eigenständige Symbolik schafft.«¹¹

9 *Navid Kermani*: Das heilige Phantasma, in: *Michael Thumann* (Hrsg.): *Der Islam und der Westen*, Berlin 2003, S. 23–33, Zitat S. 30.

10 *Yassin Musharbash*: »Jede Form von Lex Islam ist falsch«. SPIEGEL-Interview mit Navid Kermani, 26.09.2006.

11 *Zafer Şenocak*: *Zungenentfernung*, S. 49f.

Kontrapunkt gegenüber der lange tonangebenden Religionsvergleichsgültigung

Gegenüber den Spiegelungen selbstverständlich gelebten Judentums in der deutsch-jüdischen Literatur ist augenfällig: Der Islam polarisiert, die Religion der Muslime erzeugt immer wieder Irritationen des säkular-agnostischen Mainstreams – gerade so provoziert die »fremde«, »andere« Religion neu die Frage nach dem Ort des Religiösen in der säkularisierten Gesellschaft und Öffentlichkeit. So setzen islamisch inspirierte AutorInnen, getragen von durchaus unterschiedlicher innerer Zustimmung zum religiösen Gehalt des Islam, einen *postsäkularen Kontrapunkt zum lange tonangebenden säkularen Selbstverständnis Europas*, religiöse Menschen seien nicht voll modern.¹² Nicht von ungefähr stellen Kermani, Şenocak und Zaimoğlu, aber auch die als Christen aufgewachsenen AutorInnen Barbara Frischmuth und Christoph Peters die »religiöse Apathie«¹³ und spirituelle Anämie Westeuropas kritisch heraus und erinnern an muslimische Quellen einer nicht-autoritären, weltoffen-emanzipatorischen Religiosität. Als Grundstein einer spirituell nicht vertrockneten Rationalität erscheint dies heute in der Tat neu diskussionswürdig!

»Ich gehe in keine Kirche und keine Moschee«, bekennt SAID, der sich im Bemühen um eine angemessene Ausdrucksform seiner ganz eigenen Spiritualität auf den Gott seiner Kindertage besinnt. »Aber ich glaube, dass es etwas geben muss, das über dem Leben mit Handy und Haftpflichtversicherung steht.«¹⁴ Vor allem Kermani und Trojanow haben der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur eindringliche *Innensichten gelebter muslimischer Glaubenspraxis* eingeschrieben, die islamisches Beten, die Koranzitation wie das mystisch-rituelle Gottgedenken (Zikr/Dhikr), aber auch die Wallfahrt und das Pilgerritual als Höhepunkt des religiösen Lebens der Muslime von innen her verstehen lassen. So wie Şenocak den säkularistischen Nationalismus Mustafa Kemal Atatürks als religionsfeindlichen Fundamentalismus der Moderne kritisiert, setzen alle hier vorgestellten Autoren auf eine *aufgeklärte Religiosität jenseits von Säkularismus und Islamismus*.

Fasziniert vergegenwärtigt etwa Barbara Frischmuth, die sich weder als Muslimin noch als praktizierende Christin versteht, die numinose Gegenwart muslimischer Spiritualität, insbesondere die sinnlich-ästhetische Dimension islamischer Kalligrafie und die religiöse Poesie des anatolisch-alevitischen Sufismus (»Die Schrift des Freundes«). In »Vergiss Ägypten« lässt sie – explizit

12 Vgl. *José Casanova*: Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009; *Michael Reder* (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart 2010.

13 *Navid Kermani*: Wer ist Wir?, S. 32.

14 Zitiert nach: Gebete gegen die Gottesbesitzer, SZ vom 25. Februar 2008.

als Figurenrede gekennzeichnet und damit als Ausnahmestimme im Roman – eine konvertierte Muslimin von der Überlegenheit des islamischen Gottesglaubens erzählen:

»ich bin überzeugt, dass die Muslime auf lange Sicht am besten geeignet sind, diese Welt wieder ins Lot zu bringen. Die meisten von ihnen haben Überfluss und Luxus nie kennengelernt. Sie haben eine Beziehung zu ihrem Gott, die auf ihr Leben zurückwirkt.«¹⁵

Der »Individualismus westlicher Prägung« taugt nur für Gesellschaften, die aus dem Vollen schöpfen, dagegen sei die islamische Lebensweise in der *umma* verankert, der Gemeinschaft, im Miteinander und Füreinander. Darum glaubt diese Muslima an

»eine muslimische Zukunft, in der die Beziehung der Menschen zueinander und zu Gott das Wichtigste sein wird und nicht die Beziehung der Menschen zum Geld.«¹⁶

Ähnlich fasziniert und zugleich irritiert zeigt sich Christoph Peters davon, wie die Menschen in Ägypten auf eine »selbstverständliche Weise religiös bzw. fromm« leben:

»Fast jedes Gespräch landete früher oder später bei religiösen Fragen, über die so selbstverständlich und engagiert gesprochen wurde, wie ich es in Deutschland nie erlebt hatte, und gleichzeitig so kontrovers, wie ich es bei ›den Moslems‹ nicht für möglich gehalten hätte.«¹⁷

Über seine Intention als Autor sagt er im Gespräch:

»Ich möchte versuchen, das Religiöse in seinen Ambivalenzen zu beschreiben, zwischen Angst und Schrecken, Vertiefung und Erhabenheit, und mit den Grenzerfahrungen, die es ermöglicht.«¹⁸

Mit seiner eindringlichen Schilderung eines Hineinwachsens in die fremde Religion Islam (»Das Zimmer im Haus des Krieges«) unternimmt Peters einen literarischen Rekonstruktionsversuch der Frage, wie sich ein junger Deut-

15 *Barbara Frischmuth*: *Vergiss Ägypten*, S. 190, die folgenden Zitate S. 187.

16 *Ebd.*, S. 191.

17 Interview mit Christoph Peters 17.12.2006: www.muslim-markt.de/interview/2006/peters.htm. [Zugriff: 12.09.2012]

18 »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.«

scher von der Konversion in einer typischen deutschen Hinterhaus-Moschee der ersten Generation zum militanten Islamismus radikalisiert.

»Der Dschihad erscheint vielen als Black Box, bei der wir zwar sehen, was herauskommt – der Anschlag –, bei der wir aber keinen Einblick ins Innere des Geschehens haben«¹⁹, resümiert Martin Schäuble in seinem minutiös recherchierten Jugendbuch »Black Box Dschihad« (2011). Zu Recht verweist der Berliner Sozialforscher darauf, dass »Gotteskrieger« keine muslimische Erfindung sind, dass es sie auch in anderen Religionen gab und gibt:

»Seit Menschen an Religionen glauben, rechtfertigen sie mit ihnen auch Kriege gegen die vermeintlich Ungläubigen.«

Seinen erhellenden Einblicken in Dschihadistenmilieus in Deutschland und im Nahen Osten stellt auch Schäuble immer wieder andere muslimische Stimmen gegenüber, die verdeutlichen, dass die Islamisten bei der überwiegenden Mehrheit der Muslime weltweit auf Ablehnung stoßen. Auch wenn Peters und sein Alt-68er-Botschafter Cismar (wie auch Ilja Trojanow) immer wieder fasziniert Moscheen aufsuchen, zielt die Spiegelkonstruktion von Peters' Roman bewusst darauf ab, der religiös-distanzierten Mehrheitsgesellschaft kritische Rückfragen an ihr Verhältnis zu Religion, Säkularisierung und Modernisierung zuzuspielen: »Womöglich gibt es zwischen einer gläubigen und einer säkularen Weltanschauung keine Schnittmenge.«²⁰

Positive Gegensignale zu antimuslimischen Negativstereotypen

Keine Religion wird im gegenwärtigen Europa, zumal im Negativ-Kontext radikal-islamistischer Gewaltbedrohung, so dämonisiert wie der Islam – im Unterschied zu anderen großen Weltreligionen wie etwa Buddhismus und Hinduismus! Umso mehr bemühen sich deutschsprachige Gegenwartsautoren um *Gegensignale zu einseitig-verzerrten Bildern und Negativstereotypen*, insbesondere zur Islamophobie der Medien und zu weitverbreiteter antimuslimischer Verängstigung und Verachtung. Ohne naiver Idealisierung zu verfallen, bringen die porträtierten Autorinnen und Autoren – in erster Linie für eine nicht-muslimische Leserschaft – *Ausprägungen hier und heute gelebten Muslimseins* zum Leuchten, die im gesellschaftlichen Umfeld weitgehend ausgeblendet werden. Gegenüber der gängigen Praxis verurteilender Abqualifizierung und uninformativer Ignoranz suchen sie kritische (Ver-)Lernprozesse durch be-

19 Martin Schäuble: Black Box Dschihad. Daniel und Sa'ed auf ihrem Weg ins Paradies, München 2011, S. 7, das folgende Zitat ebd.

20 Christoph Peters: Ein Zimmer im Haus des Krieges, S. 173.

wusste Hervorhebung des Positiven auszulösen und zumindest Gerechtigkeit im Urteil gegenüber Andersglaubenden anzumahnen.

So rückt Barbara Frischmuth bewusst nur wenig bekannte Spielarten muslimischer Frauenemanzipation ins Blickfeld und erzählt von religionsverschiedenen Paar- und Familienkonstellationen. Mit ihrer Präferenz für die fortschrittlich-toleranten und integrationswilligen Aleviten – selbst unter ihren Anhängern ist umstritten, ob es sich dabei um eine islamische Gruppierung oder um eine eigenständige religiöse Gemeinschaft handelt – verdeutlicht Frischmuth die mögliche Vereinbarkeit von Islam und westlich-demokratischen Wertvorstellungen (Menschenrechte, Meinungs- und Religionsfreiheit, Gleichberechtigung). Bildet doch der Alevismus für viele »eine tatsächliche und nichtwestliche – was sehr wichtig ist – Alternative zum orthodoxen Islam und zum sogenannten Fundamentalismus.«²¹

Zugleich führt uns Frischmuth mitten hinein in die noch immer aktuellen Konflikte und virulenten Identitätsdebatten der verschiedenen miteinander rivalisierenden Glaubensrichtungen in der Türkei wie in der westeuropäischen Diaspora. So wie sie dabei stets betont, dass ihre Perspektive lediglich einer von mehreren möglichen Blickwinkeln ist, streicht Christoph Peters heraus, dass alle Annäherungsversuche mittels Recherche und ernsthafter Einfühlung immer wieder an eine Grenze stoßen: »Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.« Trotzdem bleibt die selbstkritische Aufhellung der eigenen Vorprägung unerlässlich, haben doch die im kollektiven Gedächtnis aufbewahrten früheren Kontakte ihren Niederschlag in spezifischen Bildern vom »Anderen« und »Fremden« gefunden. Nirgendwo wird dies deutlicher als am *Islam*, der im europäischen (Unter-)Bewusstsein seit dem Mittelalter eine *geistig-kulturelle Beunruhigung* ersten Ranges darstellt.²²

Auf der anderen Seite besteht einer der stärksten Impulse der eben erst entstehenden deutsch-muslimischen Literatur darin, durch die erinnernde Vergegenwärtigung gläubiger Eltern, Großeltern und Verwandter *Gegenbeispiele überzeugend gelebter muslimischer Religiosität* in den hiesigen Islam-Diskurs einzubringen. So wie Şenocak die Tradition eines türkischen Islam stark macht, der gleichermaßen aufgeklärt und europäisch ist, streichen Kermani und SAID die über Jahrhunderte bewährte religiöse Pluralität im Iran und damit die *Pluralitätsfähigkeit des Islam* heraus. Sunniten und Schiiten, Alevi-

21 Barbara Frischmuth: Die Schrift des Freundes, S. 182.

22 Vgl. Franco Cardini: Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses. München 2000.

ten und Sufis, Muslime der unterschiedlichsten ethnischen Herkunft und konfessionellen Positionierung, gläubig oder nicht – insgesamt spiegelt sich in der Gegenwartsliteratur ein *weitgefächertes Spektrum muslimischer Identität*, das unabweisbar belegt: Der »Islam« ist eine Abstraktion, die es im konkreten Leben so nicht gibt. Nicht von ungefähr vergegenwärtigt Ilija Trojanow im Reisebericht von seiner Hadsch nach Mekka und Medina die Verschiedenartigkeit der Muslime aus den verschiedensten Ländern der islamischen Welt: So viele, so unterschiedliche Menschen, so viele Sprachen, Arten von Menschen kommen hier zusammen – alle im Zeichen des Islam!

Mit seinen konfliktreichen Identitätsdebatten, Gruppenspannungen und Parteiungen ist der Gegenwartislam kaum weniger facettenreich als das heutige Judentum. Zugleich scheint die Pluralisierung des in Mitteleuropa gelebten Islam kaum weniger ausgeprägt als im Christentum, das hinsichtlich der religiösen Praxis zahlreiche Spielarten kennt. Gegen die pauschalisierende Muslimisierung aller Muslime²³ werden immer wieder auch Figuren geschildert, die als Muslime nicht religiös sind.

»Mich selbst widert die Hetze der Medien gegen den Islam so an, dass ich mir immer wieder ins Gedächtnis rufen muss, gar nicht besonders islamisch zu fühlen«²⁴,

resümiert Dariusch in Kermanis Roman »Kurzmitteilung«. Der Deutsch-Iraner der zweiten Generation distanziert sich gleichermaßen von den »Arabern, die sich in die Luft jagen« wie den »Weißen, die uns deswegen alle für Araber halten«: »Was hatte ich mit den Idioten zu tun, die sich in die Luft sprengen?« In der 2006 ins Leben gerufenen Deutschen Islam Konferenz gebe es

»viel Streit darüber, was der Islam ist, und dieser Streit nimmt einen großen Teil der Zeit in Anspruch und wird zum Teil auch sehr emotional geführt«,

berichtet Kermani.

»Sobald ein Satz anfängt mit der Formulierung ›Der Islam ist‹ oder ›Die Muslime sind‹, löst er Widerspruch aus. Das gleiche geschah aber auch, wann immer ein Staatsvertreter, sagen wir der CSU, die deutsche Leitkultur zu definieren versuchte, in die sich die Muslime zu integrieren hätten. Der erste Widerspruch kam

23 *Thomas Bauer*: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, untermauert in einer kritischen Relecture der »Islamisierung des Islams« sein historisch fundiertes Plädoyer, den islamischen Kulturen keine prinzipiell höhere Religiosität zu unterstellen als anderen Kulturen.

24 *Navid Kermani*: Kurzmitteilung, Roman 2007, S. 47, die folgenden Zitate S. 53; 35.

vom Vertreter des Justizministeriums, der ihn darüber aufklärte, dass eine solche Normierung gar nicht mit dem Grundgesetz zu vereinbaren sei. Und die Muslime ergriffen Partei mal für die eine, mal für die andere Position. Es gab bislang keinen Streit, in dem auf der einen Seite der deutsche Staat, auf der anderen Seite die Muslime gestanden hätten. Schon nach kurzer Zeit lösten sich eben jene Frontstellungen, festen Zugehörigkeiten, klar umrissenen Identitäten auf – der Islam!, die Muslime!, unsere westliche Kultur! –, welche die Fundamentalisten auch unserer Feuilletons predigen.«²⁵

Hellsichtig prognostiziert er:

»Mittelfristig werden sich auch die liberalen Muslime formieren, um den Orthodoxen auf der einen Seite und den türkisch-kemalistischen Islamkritikern auf der anderen Seite nicht die Deutung ihres Glaubens und die Vertretung ihrer Anliegen zu überlassen. Genauso wie in den Vereinigten Staaten wird es dann in Deutschland nicht mehr den Islam geben, sondern Islame für jeden, bis hin zu den muslimischen Rappern, den muslimischen Christdemokraten oder den gay and lesbian muslims, die es dem Buch nach nicht geben darf und dennoch gibt.«²⁶

Fluchtpunkt und Gegenpol: Islamische Mystik

Was die religiöse Positionierung betrifft, fallen die literarischen Spiegelungen heutigen Muslimseins höchst vielfältig aus. In jedem Fall bilden bei nahezu allen portraitierten AutorInnen die *mystischen Spielarten des Islam* – sei es der türkisch-anatolische (Şenocak, Frischmuth), der indomuslimische Sufismus (Trojanow) oder der ohnehin hauptsächlich im Iran verbreitete Schiismus (SAID, Kermani) – einen *zentralen Fluchtpunkt*, ja, einen bewussten *Kontrapunkt zum Scharia- oder Sunni-Islam* der Rechtsgelehrten und Theologen mit ihrer Betonung der Gesetzestreue und intellektuellen Erkenntnis. Ohne Zweifel wirkt hier die »islamische Mystik als literarische Inspiration«²⁷ – eine seit vielen Jahrhunderten breit belegte Traditionslinie – bis in unsere Gegenwart hinein. Selbst dort, wo im Werk Barbara Frischmuths orthodoxe Sunniten als positive Figuren begegnen wie vor allem Hikmets Kalligrafielehrer, nähern sie sich dem Sufismus an. Immer wieder streicht die österreichische Autorin Parallelen zwischen muslimischer und christlicher Mystik heraus, in denen sie den bedeutendsten gemeinsamen Nenner aller großen Religionen sieht.

25 *Navid Kermani*: Wer ist Wir, S. 145.

26 Ebd., S. 150f.

27 *Karin Yesilada*: Poesie der Dritten Sprache, S. 76.

Auf seiner interreligiösen Wanderschaft betont Ilja Trojanow religionsproduktive Verflechtungen zwischen Bhakti-Frömmigkeit und Sufismus. Die Idee des andalusischen Sufi Ibn Arabi, dass alles Seiende die Spur des Göttlichen trägt und das ganze Universum daher Manifestation Gottes ist, fasziniert Frischmuth ebenso wie Trojanow, der ausdrücklich auf die indisch-mystische Advaita-Lehre verweist:

»Dieser Gedanke zerstört Barrieren zwischen den Menschen, zwischen den Glaubensrichtungen. Er hat Hindus und Moslems in Indien einander nahe gebracht (...) es ist kein eitler Traum, es hat funktioniert, jahrhundertlang.«²⁸

Durch das Wirken vieler Derwischgemeinschaften hat der Sufismus den Volksislam über Jahrhunderte intensiv geprägt. Anders als im Christentum blieb die Mystik im Islam keine Angelegenheit von Einzelpersonen. Vielmehr gelang es ihr, die engen Zirkel der an ihrem Gewand kenntlichen Derwische zu verlassen und durch alle Schichten der Gesellschaft hindurch Anhänger zu finden.

»Schon immer waren die Lebenshaltung, die Weltanschauung und das literarische Erbe der Mystik für die islamische Welt ungleich prägender als fundamentalistische Haltungen«²⁹,

stellt denn auch Navid Kermani heraus,

»und seit jeher war sie das wirksamste Mittel gegen den Kleingeist und die Buchstaben-treue der Orthodoxie. Die Mystik als der verinnerlichte Islam könnte sich als eines der Felder erweisen, auf dem Frömmigkeit und Aufklärung, Individualisation und Gottergebenheit zusammenfinden, auch in der Kunst.«³⁰

Die Betonung der »Gottes- und Menschenliebe sowie die Wertschätzung der mystischen Erfahrungen anderer Religionen« hat die Sufis darüber hinaus »zu einer liberalen und toleranten Einstellung gegenüber Nichtmuslimen geführt.«³¹ Vielen Mystikern wurde ein berühmtes Wort Ibn Arabis zum Vorbild, das in der Übersetzung des deutsch-persischen Dichters *Cyrus Atabay* (1929–1996) lauter: »Gottes ist der Osten und der Westen; wohin immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht.«³² Es überrascht daher kaum, dass so-

28 *Ilja Trojanow: Nomade auf vier Kontinenten*, S. 144.

29 *Navid Kermani: Wer ist Wir*, S. 124f.

30 *Ebd.*, S. 125.

31 *Jürgen Wasim Frembgen: Derwische. Gelebter Sufismus: Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient*, Köln 1993, S. 16.

32 *Kurt Scharf (Hrsg.): Die schönsten Gedichte aus dem klassischen Persien, übertragen von Cyrus Atabay*, München 2004, S. 184.

wohl SAID als auch Trojanow, dass Kermani wie Şenocak und Frischmuth diese für die mystische Tradition muslimischer Humanität und Toleranz charakteristische Offenheit gegenüber anderen Religionen besonders hervorkehren. Und da sie sich allesamt nicht als »Pressesprecher« oder »Repräsentanten« einer Weltreligion verstehen, ist künstlerisch kaum hoch genug zu bewerten, dass die Lehren des Sufismus – denken wir nur an Yunus Emre, Rumi oder Hafis – nicht unwesentlich *über die Dichtung verbreitet* wurden, ja, dass er seinerseits eine »immense Auswirkung auf die Literatur«³³ ausgeübt hat und so nun weiterhin produktiv wirkt. Sowohl für die persische als auch die türkische mystische Dichtung gilt, dass sie genauso über wahre Gottesliebe oder die Trunkenheit der Liebenden schreibt wie über die Erfahrungen auf dem Sufi-Pfad. Die Dichtung der großen persischen Poeten Rumi, Saadi, Hafis ist *von Mystik geradezu durchtränkt*, entweder waren sie selbst Sufis oder ließen sich vom Sufismus inspirieren. Hafis erfreut sich nicht zuletzt wegen seiner spielerischen Zweideutigkeit zwischen himmlischer und irdischer Liebe, zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem in weiten Teilen der iranischen Bevölkerung bis heute großer Beliebtheit. Dass SAID in Mystikern generalisierend ihm vorbildliche »libertäre Gestalten« sieht, überrascht nur wenig, wenn man berücksichtigt, dass etwa Hafis Liebe und Eros als Abglanz des Göttlichen weit stärker betont als die Einhaltung religiöser Gesetzesvorschriften.

Gerade die klassische persische Dichtkunst ist denn auch ein herausragendes Beispiel dafür, »was islamische Kultur sein konnte – nämlich immer auch das Gegenteil von dem, was die religiösen Eliten als islamisch definierten«³⁴, verdeutlicht Navid Kermani.

»Man könnte die islamische Kultur, die Poesie, die Architektur, die Mystik, gerade durch den Widerspruch definieren, in dem sie zur sogenannten reinen Lehre steht – aber auch dadurch, dass dieser Widerspruch möglich ist und ausgehalten wird, genau wie in allen anderen Kulturen, nicht zuletzt der abendländischen: Man muss sich nur einmal in der Sixtinischen Kapelle umsehen, um staunend zu bewundern, welch scheinbar unchristliche Sinnenfreude und pralle Lüsterheit der Katholizismus nicht nur hinnimmt, sondern in seine eigenes Zentrum rückt. Genauso wie der Islam ist das Christentum immer auch das Gegenteil von dem, was diese oder jene Gelehrten als christlich definieren.«³⁵

Kermanis Beobachtung trifft zu:

33 Karin Yesilada: Poesie der Dritten Sprache, S. 78.

34 Navid Kermani: Der Schrecken Gottes, S. 217.

35 Navid Kermani: Wer ist Wir, S. 18f.

»Dass Religionen aus der Gesamtheit ihrer Lesarten bestehen, gilt für jede Religion, wurde aber außer im Islam wohl nur im Judentum so klar benannt. Ein klassischer Korankommentar enthält stets mehr als nur eine Deutung.«³⁶

Für Zafer Şenocak ist darum klar:

»Erst die Wiederentdeckung des muslimischen Erbes in all seinen frommen und häretischen Strömungen, seinen rationalen und irrationalen, seinen skeptischen und euphorischen Geisteswelten kann eine wirkliche Renaissance der islamischen Kultur einleiten.«³⁷

Wichtig sind gerade in Europa *gegenwartstaugliche Neuformationen muslimischen Denkens und Glaubens*, damit der Islam mit den Herausforderungen moderner Gesellschaften in Einklang stehen kann und heutigen Werten wie Toleranz, Weltoffenheit und Freiheit nicht widerspricht.

Testfall interreligiöser Verständigung: Differenz und Dissens

Konsens um jeden Preis ist gewiss kein taugliches Ziel interreligiöser Verständigung, es geht um Anerkennung auch und gerade im Dissens. Dies setzt Respekt und Akzeptanz voraus, die Einsicht, dass der Andere das, was man selbst für richtig hält, nicht unbedingt teilt oder bejaht – und auch nicht soll. *Unauflösbare religiös-theologische Differenzen* wie die muslimische Ablehnung der christlichen Trinität (Şenocak) oder der Kreuzigung Jesu (SAID und Kermani³⁸) zeigen, dass es nicht ausreicht, sich gegenseitig der Notwendigkeit eines harmonischen Miteinanders zu versichern. Vielmehr ist die konstruktive Auseinandersetzung mit Dissens ein unerlässlicher, ja, zentraler Gegenstand interreligiösen Lernens. Die Differenz unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen füreinander transparent zu machen, setzt für alle Seiten voraus, die eigene Religion auch aus der Perspektive der anderen Religion zu verstehen, die andere Religion also nicht nur mit den eigenen Augen, sondern auch mit den der Anderen zu sehen.³⁹

Im Zusammenhang mit der Kontroverse um Navid Kermanis Bildansichten zu Guido Renis »Kreuzigung« richtet der Paderborner Theologieprofes-

36 Ebd., S. 108f.

37 Zafer Şenocak: *Zungenentfernung*, S. 78.

38 Auffällig: Beide haben bemerkenswerte literarische Annäherungen an Jesus vorgelegt. Vgl.: SAID: *Ich, Jesus von Nazareth*, in: *ders*: *Das Niemandsland ist unser*. Westöstliche Betrachtungen, München 2010, S. 57–72; Navid Kermani, *Von der Zärtlichkeit*, in: *ders*., *40 Leben*, Zürich 2004, S. 179–185.

39 Vgl. Jürgen Kiechle/Hans-Georg Ziebertz: *Konfliktmanagement als Kompetenz interreligiösen Lernens*, in: *Handbuch Interreligiöses Lernen*, S. 282–293.

sor *Klaus von Stosch* deshalb kritische Rückfragen an christliche Kritiker Kermanis, die sich offensichtlich am meisten daran störten, dass sich ein muslimischer Intellektueller überhaupt mit in die Deutung des Kreuzes einmischte:

»Was ist daran so schwer, sich von einem Muslim ideologiekritisch zugespitzte Nachfragen zur Kreuzesfrömmigkeit stellen zu lassen? Wie lange dauert es noch, bis Christen und Muslime sich wechselseitig so auch in ihrer Theologie ernst nehmen, dass sie dem jeweils anderen zutrauen, etwas Belangvolles zu dem je eigenen Glauben zu sagen zu haben?«⁴⁰

Eine *intellektuell anspruchsvolle* *Gespräch* hätte nicht nur die für einen gläubigen Muslim überraschende Respektbezeugung für das Kreuz zu würdigen, die in Kermanis Roman »Dein Name«, wie wir sahen, eine monotheistisch angeschärfte Fortschreibung erfährt, sondern auch dem Sachanliegen der muslimischen Position angemessen Rechnung zu tragen. Ist doch die Abweisung einer Kreuzigung Jesu durch den Koran – unter völliger Absehung von den historischen Fakten! – Ausdruck eines großen Respekts für Jesus als Gesandten Gottes, Ausdruck eines großen Vertrauens in Gottes Treue, das in einer Erhöhungsaussage gipfelt: Gott bewahrt einen Gesandten dieses Formats vor einem Schandtod wie dem am Kreuz! Nicht »Gotteslästerung« steht hier auf dem Spiel, wohl aber Theodizee, unterstreicht *Karl-Josef Kuschel* die Gegendeutung Navid Kermanis, der mit Blick auf den Gekreuzigten theodizeesensibel von einem Leiden an Gott spricht. Christen haben sich in der Tat

»der Anfrage von Juden und Muslimen zu stellen, warum Gott demjenigen den bitteren Schandtod am Kreuz nicht ersparte, der ihm derart nahestand, dass seine Anhänger ihn geradezu als »Sohn« dieses Gottes bekennen konnten. Warum diese Art des Leidens und Sterbens – letztlich in Menschen- und Gottverlassenheit? (Mk 15,34)«⁴¹

Muslime müssen sich umgekehrt von christlicher Seite im Blick auf für sie zentrale Glaubenswahrheiten anfragen lassen, wenn sie von Respekt und Achtung vor der anderen Tradition geprägt sind. »Um gesprächsfähig zu werden, müssen sich die Muslime von dem polarisierenden Weltbild verabschieden, das ihr

40 *Klaus von Stosch*: Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani, in: *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, S. 267–278, Zitat S. 278.

41 *Karl-Josef Kuschel*: Das Kreuz mit dem Kreuz. Zu einem der schwierigsten Themen im Dialog von Juden, Christen und Muslimen, in: *Publik Form 38* (2009) Nr. 11, S. 41f, Zitat S. 42.

Denken weitgehend bestimmt⁴², plädiert Zafer Şenocak für eine Überwindung der traditionellen Zweiteilung der Welt in das »Haus des Islam« (dar al-Islam) und des feindlich-ungläubigen »Haus des Krieges« (dar al-harb). Der umstrittene Schweizer Reformdenker *Tarik Ramadan*, Enkel des Gründers der ägyptischen Muslimbrüder, macht sich denn auch dafür stark, den Westen, wo Muslime ihren Glauben frei ausüben können, als »Haus des Bezeugens« aufzufassen – als einen Raum, in dem Muslime von ihrem Glauben Zeugnis ablegen.⁴³ Aus dem Glauben an den einen Gott Abrahams (vgl. Sure 29,46) und aus den weitgehenden Übereinstimmungen im Ethos ergibt sich für die Verständigung von Juden, Christen und Muslimen eine grundsätzlich andere interreligiöse Ausgangslage als im Gespräch mit Hinduismus, Buddhismus oder chinesischen Religionen. Juden, Christen und Muslime tun daher im Sinne eines trialogischen Lernens gut daran, ihre heiligen Schriften im Blick auf die religiösen Traditionen der Anderen neu zu lesen – erst im Aufeinanderhören kann ja der Reichtum an Gottes- und Menschenerfahrungen entdeckt und neu gesprächsfähig gemacht werden.

Darüber hinaus lohnt es sich gewiss, *gemeinsam >geteilte< Geschichtserfahrungen* in den Blick zu nehmen, wie dies Zafer Şenocak angesichts der Völkermorde, Vertreibungen und nationalistischen Exzesse des 20. Jahrhunderts angeregt hat. Sie bilden den Hintergrund des unlängst veröffentlichten autobiografisch gefärbten Debutromans von *Nuran David Calis*, der 1976 als Sohn armenisch-jüdischer Einwanderer aus der Türkei in Bielefeld geboren wurde. »Der Mond ist unsere Sonne« (2011) erzählt von einer

»Familie, in der Mama Jüdin ist und der Papa Armenier. Um ihren Standpunkt durchzusetzen, schenkten sich beide Seiten nichts im Aufwiegen der Schandtaten, die an ihrem Volk begangen wurden.«⁴⁴

An anderer Stelle heißt es bitter: »Gemeinsame Traumata schweißen eine Familie zusammen.«⁴⁵ Die Angehörigen der abrahamischen Religionen sollten solche Traumata zum Anlass nehmen für ehrlichen Austausch, gegenseitiges um Verständnis bemühtes Kennenlernen und den Aufbau von Toleranz und Akzeptanz.

42 *Zafer Şenocak*: Das Land hinter dem Buchstaben, S. 50.

43 Vgl. *Katajun Amipur/Ludwig Ammann* (Hrsg.): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006, S. 27. Eingehend *Hansjörg Schmid/Ayşe Başol-Gürdal/Anja Middelbeck-Varwick/Bülent Ucar* (Hrsg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011.

44 *Nuran David Calis*: Der Mond ist unsere Sonne. Roman, Frankfurt 2011, S. 20.

45 Ebd., S. 77.

IV. Grundzüge einer literarisch sensiblen Didaktik der Weltreligionen

»Verstehst du auch, was du liest?« (Apg 8,30) Die Grundfrage schlechthin aller hermeneutischen Bemühungen führt man auf den Apostel Philippus zurück. Wie versteht man Gelesenes? Konkret auf die hier zentralen Fragestellungen zugespißt:

- Wie versteht man als Nichtangehöriger einer Religion die heiligen Schriften dieser Fremdreigion, die in der Regel einen hohen weltliterarischen Rang einnehmen?
- Wie nähert man sich als Nicht-Jude dem Judentum, wie als Nicht-Muslim dem Islam, zwei Religionen, die sich vor allem als Buch- und Schriftreligion verstehen?
- Wie liest und deutet man schließlich literarische Texte, die sich – unter anderem – aus diesen religiösen Traditionen speisen und nur von dorthin adäquat verstanden werden können?

Eine weitere, eine didaktisch-pädagogische Fragedimension kommt hinzu: *Wie leitet man an zu sinnvollem Verstehen?* Noch einmal zurück zu der wunderbaren kleinen Szene aus der Apostelgeschichte. »Verstehst du auch, was du liest?«, diese Frage richtet Philippus an einen namenlos bleibenden Mann aus Äthiopien, als dieser offensichtlich ratlos im Prophetenbuch Jesaja der Hebräischen Bibel herumliest. Ersichtlich interessiert sich dieser nichtjüdische Finanzverwalter für eine ihm fremde, für eine Buchreligion. »Verstehst du auch, was du liest?« Der Äthiopier blickt auf und antwortet mit einer Gegenfrage: »Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?«

Verstehen und Anleitung, Neugier und Erschließung, Lernwille und Didaktik: sie sind eng verknüpft. Das gilt umso mehr, wenn der Gegenstand des Lernens etwas so Komplexes ist wie eine andere, fremde Religion – und dann auch noch im Spiegel schriftstellerischer Verarbeitung und literarischer Gestaltung, denen von vornherein ein ganz anderer Status zukommt als den kanonischen heiligen Schriften der großen Religionsgemeinschaften. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, ausgehend von den porträtierten literarischen Werken *Grundzüge einer Didaktik der Weltreligionen im Spiegel der Gegenwartsliteratur* zu entwerfen. Was können literarische Texte zum Erfolg interkultureller, in unserem Fall spezifischer: interreligiöser Lernprozesse beitragen?

Ein marginalisiertes Thema?

Ein Blick in die bisherige Diskussionslandschaft zu interkulturellem und interreligiösem Lernen ergibt ein klares Ergebnis: Das Thema ›Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten‹ führt auf ein bislang kaum beachtetes wissenschaftliches Terrain. Für diese Fragestellung fühlte sich bislang kaum jemand zuständig, wie ein dreifacher Blick bestätigt.

Das gilt zum einen für die *Germanistik und Kulturwissenschaften*: Gewiss diskutiert man im Zuge der Orientalismus-, Postkolonialismus- und Multikulturalismusdebatten seit einiger Zeit die Voraussetzungen, Grenzen und Möglichkeiten interkulturellen Fremdverstehens sowie das spezifische Potenzial des Ästhetisch-Literarischen als Medium der Erfahrung des Fremden. Dass dabei der Faktor Religion aber eine entscheidende Rolle spielt, wurde vielfach bestenfalls am Rande betrachtet.

Wir haben es gesehen: *Jüdische Kultur und Religion* werden im Forschungsfeld der so genannten ›deutsch-jüdischen Literatur‹ breit behandelt und thematisiert. Und kaum zufällig sind in den letzten Jahren zahlreiche deutschsprachige Autoren neu auf ihre künstlerisch-literarische Beschäftigung mit dem *Islam* befragt worden, auch davon war die Rede. Mit *fernöstlicher Religion und Philosophie* (Buddhismus, Hinduismus und chinesische Religionen) hat sich allein im 20. Jahrhundert eine noch viel größere Zahl namhafter Autoren auseinandergesetzt, lange bevor asiatische Spiritualität im Raum christlicher Theologie als ernsthafter Gesprächspartner anerkannt und erste Schritte für ein gegenseitiges Verstehen gegangen wurden. Zu nennen sind vor allem Hermann Hesse, Alfred Döblin, Klabund und Bertolt Brecht, aber auch Günter Eich, Luise Rinser und Adolf Muschg. All das ist literaturwissenschaftlich breit und umfassend gesichtet und erforscht.

Weithin werden in literaturwissenschaftlichen Untersuchungen die spezifisch religiösen Aspekte ausgeblendet. Vor allem spielen in ihnen literarische Spiegelungen der *heutigen Präsenz nichtchristlicher Religionen* in multikulturellen Lebenskontexten westlicher Gesellschaften bislang kaum eine Rolle. Selbst die im letzten Jahrzehnt neu etablierte ›interkulturelle Literaturwissenschaft‹ oder der Bereich der sogenannten ›transkulturellen Literaturforschung‹ richten ihre Blicke zwar auf inter- oder transkulturelle Phänomene. Dass gerade im Blick auf die Literatur von Autorinnen und Autoren jüdischer und muslimischer Provenienz der Religion zentrale Bedeutung zukommen kann, wurde bisher jedoch eher übergangen. Insgesamt rückt die Erkenntnis, dass interkulturelle und interreligiöse Fragestellungen unlösbar amalgamiert sind, erst allmählich in den Fokus literaturwissenschaftlicher Wahrnehmungen.

Im Raum der *Theologie* wurde erst jüngst begonnen, die vielfältigen *Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Weltreligionen* aufzuarbeiten.¹ Wie die Dichter die großen Religionen der Welt wahrgenommen haben, wie sie sich von ihnen beeinflussen ließen und worin sich ihre ästhetische Rezeption von derjenigen durch Theologie, Gesellschaft und Kirche ihrer Zeit unterscheidet, ist ein ebenso spannendes wie komplexes Forschungsfeld. Diese interreligiösen Begegnungen im Spiegel der Literatur verdienen denn auch erschlossen und für den Religionsdialog heute fruchtbar gemacht zu werden, damit ihre Erfahrungen und Inspirationen weiterwirken können. Der seit über 30 Jahren etablierte eigene Forschungsbereich von »Theologie und Literatur« wird trotz des interdisziplinären Anliegens bislang vor allem von christlichen Theologinnen und Theologen betrieben. Die vorliegenden theologisch-literarischen Studien konzentrieren sich weitgehend auf Texte von (konfessionell meist ungebundenen) Autorinnen und Autoren aus dem Erfahrungsraum christlicher oder jüdischer Religiosität. Der Appell zur interreligiösen Öffnung findet sich zwar schon länger, doch steckt gerade die Erforschung der literarischen Spiegelungen von Islam, Buddhismus, Hinduismus und anderer Religionen erst in den Anfängen, vor allem was die Präsenz der in unseren pluralistisch-multireligiösen Gegenwartsgesellschaften gelebten außerchristlichen Religionen betrifft. Eine gründliche Sichtung und Analyse blieb somit bislang auch hier ein Forschungsdesiderat.

Aber noch auf einer ganz anderen Ebene wurde unser Thema bislang weitgehend übersehen: im Bereich der *Religionspädagogik*. Interreligiöses Lernen gehört seit 20 Jahren zu den fest verankerten Grunddimensionen religiösen Lernens. Kein anderer Lernbereich hat in der jüngeren religionspädagogischen wie religionsdidaktischen Diskussion größere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Inzwischen liegen zahlreiche Handbücher, Einzelentwürfe oder Detailstudien vor, ganz zu schweigen von ungezählten Unterrichtsmaterialien und Einzelaufsätzen. Dass aber gerade literarische Texte für derartige Lernprozesse eine wichtige, ja, einzigartige Rolle spielen können, wurde bislang kaum beachtet oder entfaltet. Insofern eröffnet der vorgelegte Ansatz ein bislang unbetretenes Terrain.

1 Vgl. *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: *ders.*: Gott liebt es, sich zu verstecken. Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg, Ostfildern 2007, 177–206; *ders.*: Rilke und der Buddha. Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs, Gütersloh 2010.

Triologisches Lernen

Im Zentrum des Buches stehen dabei die in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur besonders intensiv beleuchteten Religionen Judentum und Islam, die zusammen mit dem Christentum als abrahamische Geschwisterreligionen, als die drei prophetischen oder als die monotheistischen Religionen bezeichnet werden. Konkret die Begegnungen, aber auch allgemein sämtliche Bemühungen um ein wechselseitiges Verständnis und das Miteinander dieser drei Religionen werden seit wenigen Jahren mit dem Begriff des ›Triologs‹ gekennzeichnet. Der Begriff ist auch in unseren bisherigen Ausführungen immer wieder in unterschiedlichen Kontexten aufgetaucht. Unser Buch versteht sich als Beitrag zur Entfaltung einer *trialogischen Religionspädagogik*.

›Triolog‹ ist ein Kunstwort, das sich über etymologische Sprachlogik hinwegsetzt, da ›Dialog‹ als ›Wechselrede‹ ja nichts mit der Zahl zwei zu tun hat, die dann auf drei/›tri‹ erweiterbar wäre. Es bezeichnet jedoch einen Sachverhalt, der in anderen Begriffen nicht gleichwertig erfasst wird. Mit ihm lassen sich die auf Begegnung und Austausch abzielenden Kommunikationen zwischen den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam präzise benennen. Der Tübinger Judaist *Stefan Schreiner* hat im Sinne einer Plausibilisierung des Begriffs unlängst darauf hingewiesen, dass das Wort ›Triolog‹ in genau dem beschriebenen Sinn bereits mittellateinischen Ursprungs sei. Historisch betrachtet ließen sich »genügend Beispiele finden, die seine Verwendung zur Bezeichnung eines Gesprächs mit drei Beteiligten nicht nur zu belegen, sondern auch zu rechtfertigen geeignet sind.«²

Der Tübinger Theologe *Karl-Josef Kuschel* – namhafter Promotor einer trialogischen Theologie – regt eine interreligiös sensible Religionspädagogik an, welche die besondere Beziehung der drei Geschwisterreligionen Judentum, Christentum und Islam ins Zentrum stellt, ohne dabei die anderen Weltreligionen und Weltanschauungen aus dem Blick zu verlieren. Die Unterschiede zwischen den Religionen werden dabei weder verschwiegen noch zum Verschwinden gebracht. Im Zentrum steht jedoch der Versuch, die in Altem wie Neuem Testament und dem Koran grundgelegten besonderen *Verbindungen und Verflechtungen der drei abrahamischen Religionen* für heute neu gesprächsfähig zu machen – nicht auf Kosten des je verschiedenen Glaubenszeugnisses von Juden, Christen und Muslimen, vielmehr im Dienste einer *Identität*, welche die *Würde des Anderen stets mitbedenkt*. Ein solcher Triolog im Zeichen

2 *Stefan Schreiner*: Triolog der Kulturen. Anmerkungen zu einer wegweisenden Idee, in: *Clauß Peter Sajak* (Hrsg.): *Triologisch lernen. Bausteine für interkulturelle und interreligiöse Projektarbeit*, Seelze 2010, S. 18–24, hier S. 19.

Abrahams ist schon aus der gemeinsamen Verantwortung für den Weltfrieden unverzichtbar; zugleich dienen Begegnung und Austausch sowie das wachsende Verständnis der je Anderen dazu, den eigenen Glauben, in unserem Fall: die eigene christliche Identität besser und tiefer verstehen zu lernen.

Das also wäre trialogisches Denken und Handeln im Sinne einer so verstandenen abrahamischen Ökumene: Aus Ehrfurcht vor Gott, in Respekt gegenüber Andersgläubenden, aus Achtung vor der je anderen religiösen Tradition und im Wissen um die faktische Pluralität des Nebeneinanderexistierens einen Weg immer besserer gegenseitiger Kenntnis zu beschreiten. In Kuschels Worten: »Bei der Darstellung einer Religion gilt es, immer auch die Perspektive der je Anderen im Blick zu behalten, Kritik an Anderen stets mit Selbstkritik zu verbinden, Lernprozesse ausgewogen einzufordern.«³ An die Angehörigen von Judentum, Christentum und Islam ergeht so der Auftrag: »Stärkeres Wahrnehmen der Präsenz des je Anderen, Kennenlernen-Wollen von Wurzeln und Wirklichkeiten, Einladen und Teilnehmen, kurz: ein interreligiös vernetztes Denken und Handeln.«⁴ Literarische Texte bieten eine besondere Möglichkeit, derart profiliertes trialogisches Denken und Lernen voranzutreiben. Kaum zufällig, dass in einigen der vorgelegten Porträts – etwa unmittelbar bei Şenocak und SAID – diese Dimension direkt benannt wird.

Königsweg »Begegnungslernen«?

Interreligiöses Lernen wird methodisch bislang vor allem auf dreifache Art und Weise betrieben. Zunächst wendet man sich – wie bei vielen anderen Lernprozessen auch – medial vermittelten Lernwegen zu: über Sachtexte, Bilder, Folien und Filme. In Schule und Erwachsenenbildung sind derartig gestaltete Lernprozesse der Normalfall. Lehren und Lernen ist mit solchen didaktisch aufbereiteten Medien fraglos gut und erfolgreich möglich. Gleichwohl gibt es den Ruf nach einer Ergänzung und Erweiterung durch »authentische« Lernwege, durch ein Lernen, das nicht schon immer mittels didaktisch aufbereiteten Sekundärmaterialien erfolgt, sondern unmittelbar und direkt.

Deshalb gilt zweitens die »Begegnung« als vermeintlicher »Königsweg«⁵ interreligiösen Lernens, wird »dialogisches Lernen« vor allem als ein »Lernen

3 *Karl-Josef Kuschel: Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, S. 28.*

4 *Ebd., S. 29.*

5 *Stephan Leimgruber: Interreligiöses Lernen, S. 101.*

in der Begegnung und durch die Begegnung«⁶ charakterisiert. Und gewiss, es ist gut und lohnenswert, wo immer möglich konkrete Begegnungen von Menschen verschiedener Religionen zu fördern und direkte Erfahrungen in der Begegnung mit Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften, mit spirituellen Ausdrucksformen und rituell-liturgischen Vollzügen anderer Religionstraditionen zu ermöglichen. Mit *Johannes Lähnemann* kann man als Leitziel die Perspektive formulieren, dass etwa »Schülerinnen und Schüler für eine Situation der Begegnung ausgerüstet werden«, in der »ein Hören aufeinander und Lernen voneinander möglich wird.«⁷ Dasselbe gilt für Studierende und interessierte Erwachsene, die in interreligiösen Lernprozessen Erfahrungen machen.

Gleichwohl besteht Grund zu einer realistischen und nüchternen Skepsis dahingehend, Begegnung als »Königsweg interreligiösen Lernens« zu betrachten und entsprechend dafür zu werben. Nur an wenigen Orten und im Blick auf wenige Personenkonstellationen ist etwa eine authentische und dialogische Begegnung mit jüdischen Mitbürgern möglich. Und wenn, dann ist das zahlenmäßige Ungleichgewicht so erdrückend, dass man aus christlicher Sicht dem potentiellen Begegnungspartner das Gefühl von Übersättigung zugestehen muss. Dass jüdische Autorinnen und Autoren immer wieder vor den Gefahren einer zwar gut gemeinten, aber erdrückenden Umarmung seitens dialogwilliger Christinnen und Christen warnen, sollte ernst genommen werden. Die Möglichkeiten der »Begegnung« mit gelebtem Judentum sind prinzipiell von absoluter Ungleichgewichtigkeit geprägt. Bei sicherlich leichter zu organisierenden Begegnungen mit Muslimen ist von vornherein abzuklären, ob die Erwartungen und Kommunikationsbedingungen der Beteiligten wirklich zueinander passen. Dialog ist nur dort möglich, wo vergleichbare Ausgangsbedingungen herrschen, wo der Wunsch zu verstehen und der Wunsch verstanden zu werden sich ergänzen und nicht einseitig überlagern.

Zwei weitere Gründe treten hinzu, welche die Euphorie hinsichtlich der »Begegnung als Königsweg« relativieren. Erstens beteiligen sich an Begegnung immer nur solche Menschen, die ohnehin an Austausch und Kommunikation interessiert sind. Hier legt sich das Missverständnis nahe, eine Religion ließe sich durch besonders aufgeschlossene und dialogoffene Vertreter bzw. Institutionen adäquat erschließen. Authentische Begegnungen sind so gewiss mög-

6 *Johannes Lähnemann*: Religionsbegegnung als Perspektive für den Unterricht. Einleitende Thesen, in: *ders./Werner Haußmann* (Hrsg.): *Dein Glaube – mein Glaube, Interreligiöses Lernen in Schule und Gemeinde*, Göttingen 2005, S. 9–24, hier S. 20.

7 *Johannes Lähnemann*: *Interreligiöses Lernen I: Islam*, in: *Gottfried Bitter u. a.* (Hrsg.): *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, S. 285.

lich, aber ermöglichen sie echte, repräsentative, auf Verallgemeinerbarkeit abzielende Erfahrungen?

Zweitens suggeriert die Hochschätzung von ›Begegnung‹, dass das Ergebnis von ›Begegnung‹ immer positiv sein müsse, mehr Verständnis bringe, näher zueinander führe. Sicherlich gibt es zahllose Beispiele für derart gelingende Begegnung. Insbesondere im interreligiösen Bereich darf aber nicht von einem Automatismus des ›Begegnung-fördert-Verstehen‹ ausgegangen werden. Im Gegenteil: Begegnungen können auch irritieren und verstören, indem sie Gräben vertiefen, Vorerfahrungen negativ bestätigen, Vorurteile erst entstehen lassen oder bestärken. Wo das Lernen an Medien ein neutrales oder positives Bild einer fremden Religion aufbauen kann, mag konkrete Erfahrung – bei bester didaktischer Vorbereitung und Durchführung – negativ besetzte Fremdheit überhaupt erst aufkommen lassen. Begegnungslernen gehört aus all den genannten Gründen im Kontext von interreligiösem Lernen eher zu den – in sich fraglos wichtigen – Ausnahmefällen. Solche Begegnungen sind ohne zu hohe Erwartungen und unter Wahrung mehrerer Vorsichtsregeln zu gestalten. Den ›Königsweg‹ interreligiösen Lernens bilden sie nicht. Umso mehr sind »Alternativen zu dem gegenwärtigen ›Königsweg‹ des Begegnungslernens zu suchen.«⁸

Lernen mit religiösen Artefakten

Neben dem Lernen mit didaktischen Medien wie Sachtext, Bild, Folie und Film und dem Begegnungslernen hat sich in den letzten Jahren eine dritte methodische Grundform religiösen Lernens etabliert: das *Lernen mit den »Zeugnissen der Weltreligionen«*⁹, also mit »religiösen Artefakten«¹⁰. Anhand von »Kippa, Kelch und Koran« soll ein »Lernen über die Auseinandersetzung mit Kultgegenständen«¹¹ möglich werden. Über heilige Worte (»Halleluja«, »Allahu Akbar«), über Ton, Klang und Musik (Gebetsruf, Choral, Klangschale), über zentrale Geschichten und Erzählungen, Bilder, Statuen und Plastiken, über Grundelemente der Spiritualität (Meditation und Kontemplation), über Personen (Mönch, Rabbiner, Derwisch) wird ein sinnhafter, ganzheitlicher Zugang zu der fremden Welt der jeweils anderen Religion erschlossen. Der Einsatz

- 8 Claudia Gärtner: Interreligiöses Begegnungslernen – interdisziplinäre Anfragen und ästhetische Spurensuche, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 53 (2010), S. 149–159, hier S. 156.
- 9 Vgl. *Clauß Peter Sajak*: Kippa, Kelch, Koran. Interreligiöses Lernen mit Zeugnissen der Weltreligionen. Ein Praxisbuch, München 2010.
- 10 Vgl. *Werner Hausmann*: Glaube gewinnt Gestalt – Lernen mit religiösen Artefakten, in: *ders./Johannes Lähnemann*: Dein Glaube – mein Glaube, S. 25–49.
- 11 *Clauß Peter Sajak*: Kippa, Kelch, Koran, S. 44.

dieser »Kultgegenstände« erfolgt – einer Vorgabe des Engländers *John Hull*² zufolge – in einem Vierschritt: Auf eine »Phase der inneren Beteiligung« folgen die »Phase der Exploration« und die »Phase der Kontextualisierung«, abgerundet durch eine »Phase der Reflexion«. Ursprünglich für einen Einsatz mit Kindern entwickelt, lässt sich diese Lernform auch auf Jugendliche und Erwachsene übertragen. Problematisch bleibt dabei immer die Gratwanderung zwischen der angestrebten Authentizität im Umgang mit den Artefakten und dem erforderlichen Respekt vor der Würde dieser Gegenstände im Rahmen ihrer Ursprungsreligion. Ein »spielerischer« Umgang verbietet sich genauso wie eine Imitation von fremdem Ritual und sakraler Handlung.

Dieser Vorbehalt lässt sich auch auf einen Seitenbereich des Lernens mit religiösen Artefakten übertragen: die *interreligiöse Sakralraumpädagogik*. Im Anschluss an die in den letzten 20 Jahren entwickelte Kirchen(raum)pädagogik hat sich eine auch auf die heiligen Räume anderer Religionen konzentrierte Ausweitung etabliert. Das »sichtbare Nebeneinander von Synagogen, Kirchen und Moscheen« – aber auch der Kultgebäude anderer Religionen – »bietet eine Gelegenheit, die anderen Religionen direkt kennen zu lernen.«¹³ Gewiss sind gerade Sakralräume sehr spezielle religiöse Artefakte, gewiss bietet ihre wachsend selbstverständliche Präsenz in unseren Dorf- und Stadtbildern eine Chance interreligiösen Lernens, gleichwohl ist auch hier eine nüchterne Einschätzung erforderlich. Der Reiz der Kirchenraumpädagogik liegt gerade darin, Kirchen zunächst nicht als Räume einer sehr spezifisch liturgischen Funktion, sondern ihren Bau und Raum als solche wahrzunehmen. Genau dieser Zugang ist bei kaum einem Sakralraum anderer Religionen möglich. In Synagogen wird man fast nur mit (oft historisch ausgerichteten) Führungen hineingelangen. Besuche in Moscheen, hinduistischen oder buddhistischen Tempeln werden nie ohne eine religiös ausgerichtete Führung erfolgen, die nur selten den Raum als solchen ins Zentrum stellt. Solche Besichtigungen sind also zentral wichtig – im Sinne des Begegnungslernens mit seinen Chancen und Grenzen –, erfolgen aber kaum nach den Grundsätzen der Kirchen(raum)pädagogik oder dem Lernen mit religiösen Artefakten.

Literarische Texte in religiösen Lehr- und Lernprozessen

Insgesamt bietet sich so ein breites Spektrum an Möglichkeiten des interreligiösen Lehrens und Lernens im Blick auf Inhalte, Formen, Medien und Metho-

12 Dargestellt etwa in *John Hull: A Gift to the Child. A New Pedagogy for Teaching Religion to Young Children*, in: *Religious Education* 91 (1996), S. 172–188.

13 *Christina Brüll u. a.: Synagoge – Kirche – Moschee. Kulträume erfahren und Religionen entdecken*, München 2005, S. 9.

den. Als *Ergänzung* wird hier ein weiterer Weg vorgeschlagen, der ein authentisches Lernen anstrebt und dabei Teilelemente der drei vorgestellten Wege des Arbeitens mit didaktisch aufbereiteten Medien, von Begegnungslernen und vom Lernen mit religiösen Artefakten aufnimmt, diese jedoch zu etwas ganz Eigenem profiliert: das interreligiöse Lernen mithilfe von literarischen Texten. Es geht also um den Aufweis eines *Mehrwerts literarisch vermittelten Begegnungslernens*. Dieses Unternehmen nimmt Appelle auf, die sich in jüngsten Publikationen zum interreligiösen Lernen finden. *Clauß Peter Sajak* etwa betont in seinem Buch zum Lernen mit religiösen Artefakten, interreligiöses Lernen müsse »ergänzt werden« um »neue Zugänge zu fremden Religionen«¹⁴. Und bei *Claudia Gärtner* findet sich die Überlegung angedeutet, inwiefern Kunst nicht nur »eine vorbereitende oder alternative Lernform«, also ein »Medium darstellt, das die Lernenden zu interreligiösen Begegnungen befähigt, sondern selbst ein eigenständiger Ort interreligiösen Lernens«¹⁵ sein könne.

Genau darum geht es in diesem Buch: Es will anhand der facettenreichen Spiegelungen von Judentum und Islam in der Gegenwartsliteratur aufzeigen, dass und wie Kunst und Literatur tatsächlich mehr sein kann als ein Lernmedium neben anderen – ein eigenständiger Ort, ja, eine eigengeprägte, chancenreiche Form interreligiösen Lernens. Gegenwärtig wird in der Didaktik interkulturellen Lernens eine durchaus berechtigte Trendumkehr angemahnt: weg von quasi objektiver Aufklärung »über« Andere hin zur subjektiven Einfühlung »in« fremde und andere Welten, weil nur so Wissen durch Erfahrung erweitert und vertieft werden kann. Gerade in der neueren religionspädagogischen Diskussion mehren sich Plädoyers für ein religiöses Lernen, das mehr ist als nur ein Reden »über« Religion: Um die Eigenart von Religion erfassen zu können, braucht es Formen *punktuellder Partizipation*, die es ermöglicht, der *Innenseite gelebter Religion* zu begegnen. So unverzichtbar Daten und Fakten sind, so wenig können bloße Sachinformationen letztlich das vermitteln, was eine Religion im Kern ausmacht. Kenntnisse über Geschichte, Glaubensaussagen und Selbstverständnis etwa von Judentum und Islam sind gewiss wichtig, ja, unerlässlich. Und doch ist für ein tieferes Verstehen das Vertrautwerden mit spirituellen Grunderfahrungen und eine – zumindest ansatzweise versuchte – Einfühlung in die glaubende Welt- und Lebenssicht heute praktizierender Juden und gläubiger Muslime weitaus bedeutsamer. Genau in diese Lerndimensionen fügt sich der Einsatz literarischer Texte in interreligiösen Lehr- und

14 *Clauß Peter Sajak*: Kippa, Kelch, Koran, S. 38.

15 *Claudia Gärtner*: Interreligiöses Begegnungslernen, S. 159.

Lernprozesse ein. Zentrale didaktische Eckpunkte dazu sollen im Folgenden kurz benannt werden.

Doch zuvor einige hermeneutische Vorbemerkungen. Das hier vorgeschlagene Vorgehen ist keineswegs unumstritten, im Gegenteil.

- Einerseits sollen literarische Texte >eingesetzt< werden – ist das nicht eine *Funktionalisierung*, die dem Ästhetisch-Literarischen von vornherein widerspricht? Darf man Literatur für Lehr- und Lernprozesse benutzen?
- Zum Zweiten: Darf man sie gar noch für >religiöse Lernprozesse< einsetzen? Steigert das nicht die – fremden, von außen herangetragenen Interessen dienende – *Verzweckung*?

Zunächst hat das Lesen von Literatur stets den verwertungsfreien Selbstzweck >interessenloses Wohlgefallen< zu erzeugen, >zu bilden<. So sehr in der pädagogischen Vermittlung arbeitende Praktiker immer gleich versucht sind, mögliche Einsatzchancen von neuen >Materialien< zu nutzen, so sehr sollte immer der Freiraum bleiben, Literatur um ihrer selbst willen zu lesen. Literatur darf nicht einfach zum »Hilfsobjekt«¹⁶ verkommen. In einem zweiten Schritt ist es gleichwohl legitim zu überlegen, ob man mit derartigen >Material<, mit derartigen >Medien< *auch* didaktisch >arbeiten< kann. Die entscheidende Frage ist: Wie?

Die *erste Grundregel* für einen angemessenen Umgang mit literarischen Texten liegt darin, sie vorbehaltlos als eigenständige Kunstwerke anzuerkennen. Schon *Dorothee Sölle* hat in ihrer literaturtheologischen Basisstudie »Realisation« von 1973 mehrfach auf diesen Punkt verwiesen, wenn sie die Anerkennung der prinzipiellen »Autonomie der Dichtung«¹⁷ einfordert. Daraus folgt als didaktisch-methodische Vorgabe für den Umgang mit literarischen Texten: Sie dürfen weder als Steinbruch, noch als reiner Stichwortfundus missbraucht werden. Dieser Vorgabe schließt sich auch der Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht explizit an, wenn er fordert, »die Autonomie der Kunst und die Differenz von religiöser und ästhetischer Erfahrung« auch »im Unterricht zu beachten«, weil nur so »die religionsdidaktische Erschließung eines Kunstwerkes neue Erkenntnispotenziale freilegen«¹⁸ kann.

16 So schon *Magda Motté*: Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten. Texte, Interpretationen, Unterrichtsskizzen, Freiburg u. a. 1972, S. 40.

17 *Dorothee Sölle*: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt/Neuwied 1973, S. 77.

18 Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der gymnasialen Oberstufe/Sekundarstufe II, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, München 2003, S. 39.

Didaktisch verfehlt wäre also ein Umgang mit literarischen Texten, wenn diese ausschließlich als ›Aufhänger‹ verwendet werden, an der sich eine religiöse Deutung profilieren kann, die sowieso schon von vornherein feststeht. Das Schema von ›Frage‹ (literarischer Text) und ›Antwort‹ (Theologie) verbietet sich genauso wie das von ›Problem‹ (literarischer Text) und ›Lösung‹ (Theologie). Beide Verfahren verstoßen gegen das religionsdidaktisch maßgebliche hermeneutische Prinzip der Korrelation als *wechselseitigem, produktivem und kritischem* Prozess. Wenn also im Folgenden vom ›Einsatz‹ literarischer Texte in interreligiösen Lernprozessen gesprochen wird, dann in dem Sinne, sie nicht vorschnell zu verzwecken und in ein enges religiöses Deuteschema hineinzupressen. Umgekehrt geht es aber auch nicht an, sie einfach mit den kanonischen Grundtexten der Religionsgemeinschaften (›heilige Schriften‹) auf eine Stufe gleicher Verbindlichkeit und Autorität zu stellen. Literarische Texte sollen ernst genommen, für sich und als solche gewürdigt werden. Gleichwohl werden sie – völlig transparent – in einem bestimmten Kontext und unter einer bestimmten, erneut offen angegebenen Perspektive betrachtet.

Doch noch einmal nachgefragt: Ist das nicht trotz allem *Funktionalisierung*? Gewiss! Aber grundsätzlich gibt es keine Beschäftigung mit Literatur, die nicht in irgendeiner Weise Funktionalisierung betreibt. Funktionalisierung von Literatur liegt ja auch dann vor, wenn in den Literaturwissenschaften bestimmte hermeneutische Deutungsverfahren mit Texten betrieben werden – je nach Mode strukturalistisch, poststrukturalistisch, dekonstruktivistisch oder wie auch immer. Funktionalisierung von Literatur wird im Übrigen auch im Deutschunterricht betrieben, wenn an einzelnen, oft austauschbaren und kaum auf ihren Eigenwert oder konkreten Inhalt befragten Texten die Methoden von Gedichtinterpretation, Romandeutung oder Dramentheorien eingeübt werden. Einen interessenfreien Umgang mit Literatur gibt es nicht.

Funktionalisierung ist deshalb kein Einwand, sondern ein Warnschild: Erstens gilt es, sich selbst und anderen Rechenschaft darüber abzulegen, warum, in welchem Rahmen und mit welchen Interessen der Umgang mit Literatur erfolgt. Gefordert sind also *Transparenz* und *kritische Selbstüberprüfung*. Zweitens gilt es auf der Grundlage derartiger Selbstreflexion die Gefahren von Engführung, Verkürzung oder Verfälschung zu vermeiden. Die Textdeutung muss stringent und in sich stimmig bleiben. Und dabei muss der Blick auf die *Verbindung von Inhalt und Form*, von Ästhetik und Semantik im Zentrum stehen, die für die literarische Qualität von Texten nun einmal von ausschlaggebender Bedeutung ist. Gerade für literarisch vermittelte Begegnungen mit nichtchristlichen Religionen ist nicht nur entscheidend, *was* erzählt wird, sondern mehr noch *wie*. Literarische Texte auf ihren Inhalt oder auf eine ›Aus-

sage« zu reduzieren, verschenkt alle so besonderen Lernchancen und Gewinn-dimensionen, die im Folgenden zumindest stichwortartig entfaltet werden.

Lernchancen und Gewinndimensionen

Es gibt, schreibt *Michael Hofmann* in seiner »Einführung« in die »Interkul-turelle Literaturwissenschaft« eine »besondere Affinität von Literatur zu Problemen und Möglichkeiten interkultureller Begegnung.«¹⁹ Diese Affinität gibt es sicherlich, aber sie erstreckt sich auch auf den spezifischen Bereich inter-religiöser Begegnung. In sieben Schlagworten lässt sich diese spezifische Pers-pektive im Blick auf die zwölf vorgelegten Potraits konkretisieren. Dichtung steht nie unter dem Anspruch, objektives Wissen etwa über andere Religionen vermitteln zu wollen, das dann auf seine Validität hin überprüft werden müsste. Vielmehr wird stets ein subjektiver Blick auf ausgewählte Phänomene der Wirklichkeit literarisch gestaltet, der vor allem der ästhetischen Stimmig-keit verpflichtet ist. Erstes didaktisches Stichwort ist also:

Subjektivität

So wie letztlich jeder einzelne Lehrende seine, jede einzelne Lernende ihre ganz eigenen weltanschaulich-religiösen Überzeugungen hat – eingebunden in die Traditionen, in denen er oder sie groß geworden ist und sich zugehörig fühlt –, so bieten auch Schriftstellerinnen und Schriftsteller stets ihre *eigene Sicht* auf das Phänomen Religion. 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. Interreligiöses Ler-nen sollte sich daher nicht auf religionskundliches Faktenwissen beschränken, vielmehr erfordert das Vertrautwerden mit dem Glauben der Anderen Zu-gänge über erschließende Innensichten und Erfahrungen. Religiosität ist stets subjektiv geprägte Erfahrung konkreter Begegnungen, Gedanken, Ausein-andersetzungen. Und Dichtung gibt nie vor, anderes geben zu können.

Keine der vorgestellten Autorinnen und Autoren gibt vor, *das* Judentum oder *den* Islam zu erschließen oder literarisch fruchtbar zu machen. Vielmehr geht es um sehr bewusst subjektive Prägungen und Färbungen. Barbara Ho-nigmann etwa erzählt von ihrer Suche nach der Gestaltung eines »Judentum koscher light«. Anna Mitgutsch betont explizit, das eben das »subjektiv Erin-nernte den Stellenwert« einer fiktionalen Wahrheit erhält. Doron Rabinovici schreibt aus einer sehr subjektiven Haltung als »orthodoxer Atheist« und zu- gleich »ungläubiger Orthodoxer« heraus. Vladimir Vertlib und Lena Gorelik

19 *Michael Hofmann*: Interkulturelle Literaturwissenschaft, S. 13.

betrachten das religiös gelebte Judentum eher von außen, aus Distanz. Barbara Frischmuth betont immer wieder, mit ihrer Konzentration auf den Alevismus einen selektiven Zugang zum Islam zu präsentieren. SAID positioniert sich explizit als eigenständiger Denker in Sachen Religion im Grenzbereich des Islam. Christoph Peters präsentiert mit Jochen Sawatzky gerade keinen Typ, sondern eine eigenständige Figur mit ganz eigenem Zugang zur Religion. Und Navid Kermani weist ausdrücklich zurück, als Repräsentant des Islams zu sprechen oder zu schreiben. Nur von sehr subjektiven Zugängen her wird Religion in den Werken der porträtierten Autorinnen und Autoren zum Thema. Aus diesem Befund ergibt sich der zweite didaktische Eckpunkt:

Perspektivität

Es gibt keinen objektiven Zugang zu religiösen Erfahrungstraditionen. Jede Beschäftigung gerade mit anderen, fremden Religionen wird perspektivisch durch die eigene Prägung und das eigene Erkenntnisinteresse bestimmt. Betrachte ich andere Religionen vorrangig unter der Vorgabe, wie ein weltweites Zusammenleben mit Anderen in Frieden möglich sein kann? Will ich für das Andere werben, weil ich mich meiner ursprünglichen Tradition entfremdet habe? Will ich das Trennende zur Profilierung des Eigenen hervorheben? Bin ich auf der offenen Suche nach subjektiv Überzeugendem? Literatur ermöglicht das perspektivische *Hineinschlüpfen in verschiedene existenzielle, spirituelle und moralische Haltungen, Sichtweisen und Standpunkte*. Die Beschäftigung mit Literatur macht so deutlich, dass jeder einzelne Zugang durch perspektivische Vorgaben geprägt ist. Und mehr noch: Spielerisch erlesene Perspektivenwechsel tragen in sich die Möglichkeit, dass sich politische, ethische und religiöse Wertungen ändern. »Als Romancier kann ich (...) Figuren setzen, die ihre Empörung, ihre Angst und ihre Meinungen äußern können«, führt *Thomas Lehr*, Autor des Romans »September. Fata morgana« um den Anschlag vom 11. September und den dadurch ausgelösten »Krieg gegen den Terror« in einem 2010 geführten Gespräch aus:

»In der Vielfalt und Differenzierung der Figurenwarnnehmung kann sich der Roman einer gewissen Wahrheit oder besser: einer wahrhaftigen Darstellung der Ereignisse nähern.«²⁰

Lehr benennt einen wesentlichen Punkt: Der »ethische Mehrwert des Ästhetischen«, der mögliche ethisch-moralische Nutzen von Dichtung, weit entfernt

20 Embedded Poet. Thomas Lehr im Gespräch mit Schau ins Blau. www.archiv.schau-insblau.de/thomaslehr. [Zugriff: 12.09.2012]

von eindimensionaler Verzweckung – er liegt darin, die Perspektive der Anderen fiktional durchspielen, sie von innen heraus nachvollziehen zu können, Gegenversionen kennenzulernen.

In den vorgestellten Werken findet sich eine Vielzahl derartiger perspektivischer Spiegelungen, an deutlichsten in »Die Leinwand«, in der ja gerade die zweifache Sicht auf das gleiche Geschehen Form und Reiz des Romans konstituieren. Ethan Rosen scheint in »Andernorts« gänzlich andere, jeweils kontextuell perspektivisch bestimmte Positionen zu vertreten, je nachdem, ob er in Wien oder in Tel Aviv ist. In »Soharas Reise« fällt der Blick auf eine literarisch selten beachtete Perspektive, die der nordafrikanischen Sephardim. Anna Mitgutsch schreibt die Perspektiven des nordamerikanischen Judentums in die deutschsprachige Literatur mit ein. Durch Vladimir Vertlib und Lena Gorelik verschaffen sich die Stimmen der russischen Immigranten literarisch Gehör. Barbara Frischmuth macht in ihrem literarischen Schreiben vor allem den Blick auf die islamische Mystik und die Perspektive der Aleviten stark. Gleichzeitig macht sie deutlich, dass der »Blick über den Zaun« uns zeigen kann, dass der westliche nur ein Blickwinkel auf die Welt und ihre Deutung ist. SAID und Zafer Şenocak schreiben bewusst aus dem Gravitationsfeld unterschiedlicher religiös-kultureller Einflüsse, eine Position, die doppelte Distanz und zugleich doppelten Scharfblick nach allen Seiten erlaubt. Ilija Trojanow schließlich blickt immer wieder – wie Christoph Peters mit seinem Botschafter Cismar – von außen auf die fremden Religionen. Er vermittelt einerseits euphorische Innenansichten ganz konkret gelebter spiritueller Praxis, trägt andererseits aber bewusst eine Multiperspektivität von Stimmen und Zeugnissen zusammen. Im Spiegel dieser unterschiedlichen perspektivischen Zugänge wird bereits das dritte Stichwort deutlich:

Alterität

Literatur kann – so Michael Hofmann – »als Einübung in die Erfahrung von Alterität und Differenz überhaupt begriffen werden.«²¹ Mit dem Stichwort »Alterität« wird eine weitere zentrale Dimension der Lernchancen im Blick auf literarische Texte benannt, liegt doch eine besondere Chance von Literatur und Kunst darin, »Alterität sinnlich erfahrbar zu machen«, mithin »Fremdheitserfahrungen« zu evozieren und zu reflektieren.²² Grundsätzlich ist *Werner Wintersteiner* zuzustimmen, wenn er die »poetische« Andersheit aller

21 *Michael Hofmann*: Interkulturelle Literaturwissenschaft, S. 5.

22 *Alexander Honold*: Ankunft in der Weltliteratur. Abenteuerliche Geschichtsreisen mit Ilija Trojanow und Daniel Kehlmann, in: *Neue Rundschau* 118 (2007), S. 82–104, Zitat S. 86.

Literatur gegenüber *allen* Lebenswelten«²³ herausstellt. Als »das Andere gegenüber der vertrauten Wirklichkeit des Lesers und der Leserin«²⁴ versteht auch Michael Hofmann Literatur. In der Tat:

»Die literarische Sprache kann nur als ›Fremdsprache‹ ihre Funktion erfüllen, die darin besteht, uns einen fremden Blick zu ermöglichen, das allzu Vertraute neu und damit vielleicht erstmals sehen zu lehren.«²⁵

Bei aller Einfühlung, die über Leseprozesse möglich wird, bei aller perspektivischen Rollenübernahme ›auf Zeit‹, wird der Umgang mit Literatur also immer zu Erfahrungen einer bleibenden Differenz und unüberbrückbaren Distanz führen, vor allem, wenn es um fremde, um andere Religionen geht. Ein Grundzug der zeitgenössischen Didaktik interreligiösen Lernens, dass es darum geht »bleibende Fremdheit« auszuhalten und zu »respektieren«²⁶, bestätigt sich so auch im Blick auf literarische Texte. Bei aller Horizontverschmelzung tun sich immer wieder unüberschreitbare Grenzen des Verstehens auf. Die literarische Form kann zu dieser bleibenden Fremdheitserfahrung zusätzlich beitragen.

Die Integration von Glossaren in vielen der vorgestellten Romane verweist ja als solche bereits auf ein Wissen um Fremdheit, auch wenn es Brücken des Verstehens öffnen will. Trotzdem wird realistisch einkalkuliert: Gerade aus der angelesenen Nähe heraus wird das Fremde fremd bleiben, wird das zunächst indifferent neugierig Betrachtete möglicherweise sogar erst recht fremd werden. Im Blick auf die literarischen Spiegelungen des gegenwärtigen Judentums aber sind die Bezüge noch viel konkreter: Immer wieder ist von eigenen fundamentalen Fremdheitserfahrungen als Jude in der Diaspora die Rede: Barbara Honigmann etwa erfährt sich in Straßburg als Fremde so wie sich ihre Charaktere Frau Kahn und Sohara Serfaty dort letztlich bleibend fremd fühlen. Im literarisch gebrochenen Rückblick auf ihre Beziehung zum ehemaligen Geliebten A. wird der Autorin deutlich, dass sie sich fremd bleiben mussten, da sie als Jüdin und er als Nichtjude »aus einer jeweils ganz anderen Geschichte« kommen. Ethan Rosen fühlt sich an jedem Ort, an dem er sich befindet, fremd, auch wenn es ihn kurze Zeit zuvor noch genau hierhin gezogen hat. Lena Go-

23 Werner Wintersteiner: Transkulturelle Literaturdidaktik. Theoretische Begründungen, didaktische Ziele, literarische Beispiele, in: Heidi Rösch (Hrsg.): Literarische Bildung im kompetenzorientierten Deutschunterricht, Freiburg 2010, S. 33–48, Zitat S. 39.

24 Michael Hofmann: Interkulturelle Literaturwissenschaft, S. 55.

25 Werner Wintersteiner: Transkulturelle Literaturdidaktik, S. 40.

26 Stephan Leimgruber: Interreligiöses Lernen, S. 109.

relik betont, dass das Judentum anders geprägten Menschen sperrig und fremd bleiben muss. Dieser Gedanke wird ästhetisch produktiv: Ähnlich wie bei den Provokationen eines *Maxim Biller* zielen viele weitere Werke deutsch-jüdischer Autorinnen und Autoren von vornherein darauf ab, produktives Befremden auslösen zu wollen. Das bleibend Andere wird hier zum wohlkalkulierten Gestaltungsprinzip.

Die literarischen Annäherungen an den Islam funktionieren nach ähnlichen Prinzipien. Barbara Frischmuths Schreiben erfolgt unter der Vorgabe, das Andere als die Kehrseite der eigenen Medaille, mithin als sein eigenes Anderes zu begreifen. Gleichzeitig zeigt sie auf, dass das Eigene im (bleibend) Anderen nie aufgehen kann. Claus Cismars – von Christoph Peters erdachter – Versuch, Jochen Sawatzy und seine Motive, überhaupt die Welt des Islam zu verstehen, scheitern – trotz aller Versuche des Hineindenkens und Einfühlens. Am ehesten scheint das Eintauchen in andere Religionen und Kulturen in den Werken von Ilija Trojanow zu gelingen nach dem Vorbild Richard Francis Burtons, der in alle möglichen Masken, Sprachen und Personen hineinschlüpft und zumindest auf Zeit die Fremdheit überwindet. Doch auch hier bleibt letztlich die Frage offen, ob solche interreligiöse Wanderschaft letztlich nur Scharlatanerie ist oder authentische Erfahrung.

All diese geschilderten Alteritätserfahrungen im Spannungsraum von Begegnung und ›Vergegnung‹ werden für Lesende zwar zum Teil nachvollziehbar, verlieren auf der Rezeptionsebene also ihre Fremdheit, bleiben aber immer auch sperrig und verstärken so die Fremd- und Andersheit. Bezogen auf interreligiöses Lernen meint Alterität denn auch ein Doppeltes: auf der einen Seite Grenze, auf der anderen Seite die Chance zur realistischen Einschätzung der Möglichkeiten und Reichweiten interreligiösen Lernens. Das Ziel kann dabei nicht aufgesetzte Harmonisierung sein. Die bleibende Andersheit des Anderen darf nicht vergleichgültigt, der Stachel des Fremden ebenso wenig entschärft werden wie die widersprüchliche Pluralität miteinander konkurrierender Strömungen innerhalb ein und derselben Religion.

Authentizität

Über die Perspektivität und die Erfahrung unüberwindbarer Fremd- und Andersheit wird eine weitere Dimension *literarisch vermittelten Begegnungslernens* möglich: Authentizität. Das macht ja die Annäherung an andere Religionen so schwierig: Meistens vermitteln Lehrende etwas, das sie selbst persönlich nicht von innen heraus kennen und dem sie nicht innerlich verpflichtet sind. Objektives Sachwissen ist so zwar vermittelbar, subjektive Einfühlung aber nur zum Teil. Lernende spüren häufig diese mangelnde Authentizität und fragen

sie an. Im Medium der Literatur, in subjektiver Perspektivität, wird solche Authentizität spürbar. Nicht in dem Sinne, dass SchriftstellerInnen selbst alle beschriebenen Positionen teilen müssten, wohl aber darin, dass die Qualität literarischer Texte sich unter anderem darin zeigt, wie authentisch und überzeugend sie Lesende in andere Lebens-, Sprach- und Denkwelten fiktiv hineinzuversetzen vermögen. Auch Parodie oder bewusste Stilisierung können Authentizität entstehen lassen und vermitteln.

Konkret heißt das: Man muss nicht selbst praktizierende Jüdin sein, um Jüdisches angemessen erschreiben zu können. Angesichts der breiten Tradition deutsch-jüdischer Literatur, die im Normalfall eine Zugehörigkeit zum Judentum als ein Kriterium zur Zugruppierung betrachtet, haben wir ausschließlich jüdische Autorinnen und Autoren aufgeführt. Denkbar wäre aber durchaus der Einbezug von Werken, die nicht von jüdischen Schriftstellerinnen oder Schriftstellern stammen. Ebenso wenig muss man selbst gläubiger Muslim sein, um einen Islambezug literarisch stimmig integrieren zu können. An den Beispielen von Barbara Frischmuth und Christoph Peters (Ilija Trojanow lässt die Frage der Zugehörigkeit bewusst offen) wird deutlich, dass gerade auch der – um Verständnis ringende – fremde Blick authentisch werden kann. Thomas Lehr benennt das in dem bereits zitierten Gespräch so: Es geht im Roman um die Annäherung an »eine gewisse Wahrheit oder besser« um den Versuch »einer wahrhaftigen Darstellung der Ereignisse«²⁷. Nicht um direkte Authentizität kann es hier also gehen, sondern um gespiegelte, gebrochene, indirekt vermittelte Authentizität.

Barbara Honigmanns Verfahren einer »Autofiktion« ist eine von mehreren Möglichkeiten, derartige fiktionale Authentizität zu ermöglichen. Vladimir Vertlib benennt bewusst das von ihm verwendete Verfahren als ein »Reich der authentischen Fiktion«. Anna Mitgutsch spricht in diesem Zusammenhang von der »Fiktionalisierung von Erfahrung«, die sich an ästhetischen Maßstäben messen lassen muss und zu einer eigenen Ebene von Authentizität führt. Distanz ermöglicht eine reflektierte Authentizität, so kann man etwa aus den Psalmgedichten von SAID schließen. Umgekehrt verdeutlichen gerade die Prosatexte von Ilija Trojanow, wie sehr teilnehmende Beobachtung zu einem literarisch fruchtbaren Prinzip werden kann.

Personalität

Das fünfte didaktische Schlagwort schließt sich daran an: Personalität. Um ein Sich-Hineinversetzen in fremde Erfahrungstraditionen und Lebenswelten

27 Embedded Poet. Thomas Lehr im Gespräch mit Schau ins Blau.

zu ermöglichen, wählen SchriftstellerInnen fast immer den Zugang über wenige zentrale Zugangsfiguren. In der freiwilligen – im Bereich der Fantasie verankerten – Identifikation mit eigenwillig-individuellen Charakteren wird die Welt, in der sie leben, und die besondere Art, wie sie leben, ästhetisch erfahrbar: fühlbar, schmeckbar, spürbar. Man denke nur an die Facetten des Judentums, die über exemplarische literarische Figuren wie »Frau Kahn« und »Sohara Serfaty« aufgerufen werden, an das Profil der Konvertitin »Michal« aus »Wenn du wiederkommst« oder von »Ethan Rosen« in »Andernorts«, an »Gabriel Salzinger« und »Jan Wechsler«, »Amnon Zichroni« oder »Anja Buchmann«. Mehr als die hinter ihnen stehenden Autorinnen und Autoren eröffnen diese literarischen Personen ganz eigene Zugänge zu jüdischer Welterfahrung und Lebensdeutung.

Oder man führe sich den Reichtum muslimischen Lebens vor Augen, der sich in den unterschiedlichsten literarischen Charakteren spiegelt: in dem türkisch-alevitischen Migrant Hıkmət Ayverdi, seiner Familie und seinen Bekannten aus »Die Schrift des Freundes«; in Sascha Muhteschem aus »Gefährliche Verwandtschaft«; in Jochen Sawatzky, dem islamistischen Konvertiten; in Richard Francis Burton, der zum interreligiösen Identitätsspieler wird; bei Navid Kermani, der sich selbst literarisch in unterschiedliche Namen und Rollenzuschreibungen auflöst.

Fiktional durchgespielte Personalität, also auf Zeit und Probe erfolgende Einfühlung und Identifikation mit unverwechselbaren literarischen Gestalten verwickelt in Lebensgeschichten, löst Schwarz-Weiß-Typisierungen auf, lockt in neue Schweisen und eröffnet einen tieferen Zugang, als er durch jegliche an Objektivität orientierte Information »über« möglich wäre. Gerade das macht den Mehrwert spannender literarischer Geschichten gegenüber einem noch so guten Sachbuchtext aus: Mit Hilfe des Prinzips der Personalität lösen sie Betroffenheit aus, indem sie Lesende in Welten verstricken, mit denen sie allenfalls nur schwer in Kontakt treten oder denen sie eher aus dem Weg gehen würden.

Reflexivität

Religiöse Aspekte, Dimensionen und Prozesse werden in literarischen Werken freilich nicht nur (mit-)erzählt oder dargestellt, sondern zugleich auch kritisch reflektiert. Literatur ist nicht nur ein Entdeckungsraum sonst kaum wahrgenommener Erfahrungsdimensionen, Sinnentwürfe, Weltansichten und Wertorientierungen, vielmehr stets auch ein Medium der Reflexion. Literatur ist demnach einer von mehreren möglichen Räumen der Reflexion von Religion, wobei die spezifisch literarische Form eine eigene Art der Reflexivität darstellen kann.

Anna Mitgutsch lässt etwa in ihren Romanen eigene Recherchen über die Geschichte der Juden in Linz einfließen, so wie Vladimir Vertlib ausschnittsartig die Geschichte der jüdischen Gemeinden in Deutschland von der liberalen Reformbewegung bis in die Gegenwart miterzählt. Ähnlich bei Barbara Frischmuth: Ergebnisse der Arbeit an der – nicht fertig gestellten – islamwissenschaftlichen Dissertation fließen in fiktionalisierter Transformation in ihre Romane ein. Diese Art der Aufarbeitung von Vergangenheit fördert nicht nur das Geschichtsbewusstsein, sondern reflektiert über die Muster von Verfolgung, Verdrängung und Umgang mit Schuld. Doron Rabinovici gibt seinen (religions-)politischen Überzeugungen, Reflexionen und Aktivitäten in unterschiedlichen Figuren ein fiktionales Gesicht, fördert über deren Ansichten und Handlungen zugleich ein kritisches Nachdenken. Vladimir Vertlib und Lena Gorelik deuten in ihren Werken ihre Migrationserfahrung und ihre Erlebnisse als Fremde in Deutschland oder Österreich. Zafer Şenocak beobachtet und kommentiert beides zugleich: die deutsche wie die türkische Geschichte, Gesellschaft und Entwicklung. Auch Ilija Trojanow belässt es nicht bei der bloßen Schilderung des Erlebten, er ergänzt seine Beobachtungen um Reflexionen, Analysen und Kritik. Gerade in Navid Kermanis »Dein Name« wird das Erzählen im Erzählen immer gleich wieder reflektiert und durchleuchtet, nahezu jede Fiktion sogleich mit dem Wissen eines der wichtigsten religiös-politischen Denkers und Kommentatoren im deutschsprachigen Raum verbunden. Literarische Werke speisen so eine wesentliche Dimension im gegenwärtigen Diskurs über Religion in unserer Gesellschaft ein.

Expressivität

All die geschilderten Facetten realisieren sich über literarische Sprache. Vielen Kindern und Jugendlichen, aber auch Erwachsenen fehlt heute eine entfaltete Ausdrucksfähigkeit, gerade im Blick auf religiös-spirituelle Erfahrung und Reflexion. Der Umgang mit literarischen Texten kann dazu führen, dass die Sprachkompetenz gerade in Sachen Religion angeregt und gefördert wird. Die an viele der vorgestellten Romane angefügten Glossare sollen etwa dazu beitragen, dass diese Begriffe verstehbar und vielleicht sogar aktiv nutzbar werden. Nur über Sprache ist Austausch, Dialog und Verständigung möglich.

In den Porträts wurden immer wieder Hinweise darauf deutlich, wie sehr auch die Protagonisten unter Sprachlosigkeit und Sprachhemmung leiden. Barbara Honigmann findet einen eigenen Ton zur Überwindung, angelehnt an einen mündlichen Erzählduktus. Vladimir Vertlib bringt in der von ihm so bezeichneten »authentischen Fiktion« Erfahrungen und Deutungen zum Ausdruck, die in anderer Sprache nicht gleichwertig sagbar wären. Benjamin

Stein geht über seine Figuren so weit zu sagen: »Was ich erzähle geschieht, nicht umgekehrt«, postuliert also einen Vorrang von Fiktion gegenüber der vermeintlichen Realität. Lena Gorelik schließlich speist – wie andere auch, wenn auch nicht so konsequent – Provokation, Witz und Ironie in die Tonlage der Darstellung des Judentums ein, verbreitert dadurch die möglichen Stilebenen der Annäherungen und Auseinandersetzung.

Anders bei den literarischen Spiegelungen des Islam. Immer wieder – sei es bei Barbara Frischmuth, Christoph Peters oder anderen – ist dort von der Schönheit Gottes und des Koran die Rede, immer wieder werden Koransuren oder Verse aus der Sufi-Poesie eingespielt, um diese Ästhetik des Religiösen direkt spürbar zu machen. In diesen Stilmischungen entsteht etwas Neues, eine »Poesie der Dritten Sprache« (Karin Yesilada), die eine neue Dimension religiös-literarischer Sprache anregt. Gerade die Kalligrafie als herausragende künstlerische Ausdrucksform der Schönheit Gottes im Koran wird häufig zum Thema, nicht nur in Mariam Kühsel-Hussainis »Gott im Reiskorn«, sondern auch in »Die Schrift des Freundes« bei Barbara Frischmuth oder in »Das Tuch aus Nacht« von Christoph Peters. In der mystischen Poesietradition eines Hafis macht SAID das Prinzip der Schönheit zum Grundzugang zu Gott in seinen Psalmen, die einen ganz eigenen Stil und Ton in die Gegenwartsliteratur tragen. Für Zafer Şenocak und Navid Kermani gehört das rhetorische Arsenal von Ironie, Irritation und Provokation, von Polemik und Persiflage zum stilistischen Repertoire ihres Schreibens. Kermani integriert in sein Experiment der autobiografischen Lebensmitschrift eine Jean Paul und Hölderlin entlehnte Poetik der prinzipiellen Unabschließbarkeit der Weltabbildung – eine Literatur, »die in den Himmel schaut«. In all diesen – heterogenen, eigenständigen – sprachlichen Umsetzungen finden sich Anregungen, wie Sprache sich dem Phänomen Religion annähern und dieses zum Ausdruck bringen kann.

Die benannten sieben Lernchancen eröffnen sich nicht ausschließlich über literarische Werke, erhalten aber im Zugang über Dichtung ihr spezifisches Profil. Für jegliche künstlerische Arbeit gilt: »Man muss zugleich in der Materie drin sein und doch draußen«²⁸, betont der französische Filmemacher und Publizist *Claude Lanzmann*. Ohne diese *Mischung aus Nähe und Distanz* hätte er Filme wie »Shoah« oder »Warum Israel« nie machen können – dieses *produktive Zusammenspiel von Innen- und Außensicht* ist gerade auch litera-

28 *Jeannette Villachica*: »Der Tod ist ein Skandal«. Eine Begegnung mit dem französischen Filmemacher und Publizisten Claude Lanzmann, in: NZZ vom 12. November 2010.

risch unerlässlich. Jede noch so gelungene literarische Beschreibung und Darstellung ist zwangsläufig eine allein schon sprachlich vorgenommene Distanznahme vom jeweiligen Gegenstand. Voraussetzung jeder literarisch fruchtbaren Annäherung oder Auseinandersetzung mit Religion ist mithin eine mehr oder weniger deutlich reflektierte Distanz, die keineswegs mit Ablehnung gleichzusetzen ist. Ob und wie sich Schriftstellerinnen und Schriftsteller selbst religiös positionieren, ob sie sich der beschriebenen oder aufgerufenen Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, wie sie ihre Einstellung zur jeweils thematisierten Religionstradition bestimmen, all das kann ganz unterschiedlich sein und ist in erster Linie ein Phänomen der biografischen Selbstverortung.

Dieser Grundzug aber ist entscheidend: Bei aller *Nähe*, die sie zum Thema und Gegenstand aufbringen, schreiben Autorinnen und Autoren unserer Zeit im Medium von Sprache und Ästhetik aus biografischer, zeitlicher, reflektierender *Distanz* über Religion. Ihre literarisch-fiktionalen Darstellungen sind durchaus *authentisch*, aber nie *unmittelbar*. Schon allein der künstlerische Prozess der Formgebung und Versprachlichung schafft Distanz. Das gilt übrigens auch für die Theologie: Als Reflexionsform des Glaubens stellt sie selbst eine Außenperspektive dar, die vom unmittelbaren Glaubensvollzug mehr oder weniger abstrahieren muss, um binnenperspektivische Selbstgenügsamkeit aufbrechen zu können. Ja, »im Grunde wird mit jeder reflektierten Erkenntnis und mit jedem Deuteversuch, der über die bloße Artikulation und Beschreibung der Innenperspektive hinausgeht, deren Unmittelbarkeit schon verlassen.«²⁹ Der Facettenreichtum, auf den wir auch und gerade im Raum der Literatur im Umgang mit Religion stoßen, reicht von existenzieller Anteilnahme über wertfreie Sachlichkeit bis hin zur betont kritischen Außenansicht. Zwischen einer neutralen Beobachterperspektive und einer engagiert teilnehmenden Betroffenenperspektive ist vieles möglich.

Das aber heißt: In literarischen Texten haben wir in der Regel keine ungebrochen-ungefilterten Glaubenszeugnisse vor uns, keine unmittelbaren Selbstzeugnisse existenziell gelebten Glaubens. In ihnen nähern wir uns Religion in all ihrer Pluralität und all ihrem Perspektivenreichtum eher von den Rändern her, (an-)fragend, suchend, provozierend, in spannungsbetonten Diskursen, da Spannung literarisch ohnehin fruchtbarer ist als fragloses Einverständnis. Für interreligiöse Lehr- und Lernprozesse schärft diese Einsicht das Bewusstsein dafür, dass ein *jeder* Zugang zu Religion Perspektivität fordert und fördert.

29 Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, S. 160.

Insgesamt wird deutlich, dass der postulierte *Mehrwert literarisch vermittelten Begegnungslernens* vor allem in der fiktional durchgespielten Authentizität und Einladung zur Identifikation auf Zeit liegen kann. Gerade so wird es möglich, sich in andere Glaubenswelten hineinzusetzen, spielerisch die Perspektive der Anderen einzunehmen und neue Blickwinkel auszuprobieren. Eine »genuine Aufgabe von Literatur« besteht Thomas Lehr zufolge darin, »den Blickwinkel zu öffnen«, ein Zitat, dessen Programmatik wir gern in den Titel unseres Buches übernehmen. Literarische Werke sind unverzichtbar, so Lehr weiter, »weil sie die Scheuklappen wegnehmen, weil sie beide Seiten darstellen und weil sie wenigstens den Versuch unternehmen, sich aus (...) gesteuerten Verblendungszusammenhängen herauszuarbeiten.«³⁰ In diesem Sinne kann literarisch vermitteltes Begegnungslernen das interreligiöse Feld auf einzigartige Weise bereichern.

30 Embedded Poet. Thomas Lehr im Gespräch mit Schau ins Blau.

V. Nachwort

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis eines intensiven dialogischen Austauschs. Wir haben es so konzipiert, dass zwar für jedes einzelne Kapitel einer von uns die Grundvorlage erarbeitet hat, der jeweils andere durch Gegenlektüre, Ergänzung und Veränderung jedoch sein Profil beigesteuert hat. So konnten wir die jeweiligen Perspektiven und Kompetenzen ideal zusammenbringen. Der Grundduktus des Buches sowie die einführenden wie auswertenden Teile sind Ergebnisse gemeinsamer Reflexion. Zahlreiche Vorarbeiten aus vielen Jahren konnten so zu einem völlig neuen Gesamtentwurf zusammenfinden.

Wir widmen das Buch *Karl-Josef Kuschel* zu seinem 65. Geburtstag und zu seiner Emeritierung Ende des Wintersemesters 2012/2013. Seit mehr als 20 Jahren hat er unsere Wege intensiv gefördert und begleitet – dafür sind wir ihm bleibend dankbar verbunden. Seine beiden Hauptforschungsfelder – zum einen die wissenschaftliche Begegnung von Theologie und Literatur und zum anderen die Grundlagenreflexion des Dialogs der Weltreligionen – kommen in diesem Buch zusammen und führen so sein wirkmächtiges Werk auf innovative Weise fort. Der von ihm initiierte und geleitete Arbeitskreis »Theologie und Literatur/Theologie der Weltreligionen« war und ist ein Ort fruchtbarer Diskussionen. Allen Wegbegleiterinnen und Wegbegleitern aus diesem Kreis gilt unser herzlicher Dank. Darüber hinaus danken wir weiteren Personen und Institutionen, ohne die dieses Buch so nicht möglich geworden wäre:

Zunächst den vielen Interessierten aus Schule, Hochschule, Fort- und Weiterbildung sowie Leseöffentlichkeit, die bei ungezählten Vorträgen, Tagungen und Dialogveranstaltungen unsere Denk- und Erfahrungshorizonte erweitert haben. Den Zeitschriften und Verlagen, die den Forschungen zum Themenfeld seit Jahren Raum und Publikationsmöglichkeit geben, vor allem dem Patmos-Verlag, der dieses Buch in sein Programm aufnimmt. Einzelpersonen, die durch ihr Mitdenken und Gegenlesen des Manuskripts hilfreiche Anregungen eingespeist haben, vor allem *Dr. Susanne Glietsch* und *Eva Leiting*.

Zu guter Letzt: Der Forschungskommission der Universität Luzern, der Stiftung Weltethos (Tübingen) sowie der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer (Basel) danken wir herzlich für namhafte Druckkostenzuschüsse zu dieser gemeinsamen Buchpublikation.

Im Herbst 2012

Christoph Gellner, Luzern

Georg Langenhorst, Augsburg

VI. Bibliografie

Aufgeführt werden nur zentrale Werke der explizit behandelten AutorInnen.
Für weitere Nachweise vgl. die Angaben in den jeweiligen Kapiteln.

I. Primärtexte

Frischmuth, Barbara: Das Verschwinden des Schattens in der Sonne. Roman, 1973, Salzburg/Wien 1996

dies.: Die Schrift des Freundes. Roman, 1998, Salzburg/Wien 2006

dies.: Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden, Berlin 1999

dies.: Die Entschlüsselung, Berlin 2001

dies.: Der Sommer, in dem Anna verschwunden war. Roman, Berlin 2004

dies.: Vergiss Ägypten. Ein Reiseroman, Berlin 2008

dies.: Vom Fremdeln und vom Eigentümln. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients, Graz/Wien 2008

Gorelik, Lena: Meine weißen Nächte. Roman, 2004, München 2006

dies.: Hochzeit in Jerusalem. Roman, 2007, München 2008

dies.: Lieber Mischa, München 2011

dies.: »Sie können aber gut Deutsch!« Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf, und Toleranz nicht weiterhilft, München 2012

Honigmann, Barbara: Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen, Darmstadt/Neuwied 1986

dies.: Eine Liebe aus Nichts. Roman, Berlin 1991

dies.: Soharas Reise. Roman, Berlin 1996

dies.: Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball. Kleine Prosa, Heidelberg 1998

dies.: Damals, dann und danach, München/Wien 1999

dies.: Alles, alles Liebe!, München/Wien 2000

dies.: Ein Kapitel aus meinem Leben, München 2004

dies.: Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum, München/Wien 2006

dies.: Das überirdische Licht. Rückkehr nach New York, München 2008

dies.: Bilder von A., München 2011

Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999

ders.: Das Buch der von Neil Young Getöteten, Zürich 2002

ders./Angelika Overath/Robert Schindel: Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003, Göttingen 2003

ders.: Schöner neuer Orient. Berichte von Städten und Kriegen, München 2003

ders.: Vierzig Leben, Zürich 2004

ders.: Du sollst, Zürich 2005

ders.: Iran. Die Revolution der Kinder, 2001, München 2005

ders.: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005

- ders.*: Es ist wichtiger ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion?, in: NZZ vom 5. Juli 2006
- ders.*: Kurzmitteilung. Roman, Zürich 2007
- ders.*: Beten heute, in: NZZ vom 11. März 2008
- ders.*: Bildansichten. Warum hast du uns verlassen?, in: NZZ vom 14. März 2009
- ders.*: Ich spreche nicht für den Islam, in: FAZ.NET vom 27. November 2009
- ders.*: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, München 2009
- ders.*: Dein Name. Roman, München 2011
- ders.*: Über den Zufall. Jean Paul, Hölderlin und der Roman, den ich schreibe, München 2012
- Mitgutsch, Anna*: Abschied von Jerusalem. Roman, 1995, München 2005
- dies.*: Haus der Kindheit. Roman, 2000, München 2002
- dies.*: Erinnern und Erfinden. Grazer Poetik-Vorlesungen, Graz/Wien 1999
- dies.*: Familienfest. Roman, 2003, München 2005
- dies.*: Am Rand der Stadt, in: *Alfred Pitterschatscher* (Hrsg.): Linz. Randgeschichten. Wien 2009, S. 19–65
- dies.*: Wenn du wiederkommst. Roman, München 2010
- Peters, Christoph*: Heinrich Grewents Arbeit und Liebe. Eine Erzählung, 1996, München 2004
- ders.*: Stadt, Land, Fluss. Roman, Frankfurt a. M. 1999
- ders.*: Kommen und gehen, manchmal bleiben. Roman, 2001, Frankfurt a. M. 2003
- ders.*: Das Tuch aus Nacht. Roman, München 2003
- ders.*: Ein Zimmer im Haus des Krieges. Roman, München 2006
- ders.*: Teppiche. Verkehrsmittel für den inneren Orient, in: *ders./Kiran Nagarkar*: Die Traumbilder des Schreibens. Tübinger Poetik-Dozentur 2008, Künzelsau 2009, S. 111–137
- ders.*: Mitsukos Restaurant. Roman, München 2009
- ders.*: Sven Hofstedt sucht Geld für Erleuchtung. Geschichten, München 2010
- ders./Götz Wrage*: Japan beginnt an der Ostsee. Die Keramik des Jan Kollwitz, Neumünster 2010
- ders.*: Geleitwort, in: *Hilal Sezgin* (Hrsg.): Deutschland erfindet sich neu. Manifest der Vielen, Berlin 2011, S. 7–10
- ders.*: Wir in Kahlenbeck. Roman, München 2012
- Rabinovici, Doron*: Papirnik. Stories, Frankfurt a. M. 1994
- ders.*: Suche nach M. Roman in zwölf Episoden, Frankfurt a. M. 1997
- ders.*: Angeln aus christlicher Sicht, oder Gibt es ein jüdisches Erzählen in Deutschland?, in: *Walter Hinderer* u. a. (Hrsg.): Altes Land, neues Land. Verfolgung, Exil. biographisches Schreiben. Texte zum Erich-Fried-Symposium 1999, Wien 1999, S. 62–68
- ders.*: Credo und Credit. Einmischungen, Frankfurt a. M. 2001
- ders.*: Ohnehin. Roman, 2004, Frankfurt a. M. 2005
- ders.*: Mischmasch und Melange. In: So einfach war das. Jüdische Kindheiten und Jugend seit 1945 in Österreich, der Schweiz und Deutschland, hrsg. vom Jüdischen Museum Hohenems 2004, S. 85–87
- ders.*: Andernorts. Roman, Berlin 2010
- SAID*: Ich und der Schah / Die Beichte des Ayatollah, Hamburg 1987

- ders.*: Wo ich sterbe ist meine Fremde. Exil und Liebe. Gedichte und ein Gespräch mit Gino Chiellino, München 1987
- ders.*: Der lange Arm der Mullahs. Notizen aus meinem Exil, München 1995
- ders.*: Landschaften einer fernen Mutter, München 2001
- ders.*: In Deutschland leben. Ein Gespräch mit Wieland Freund, München 2004
- ders.*: Ich und der Islam, München 2005
- ders.*: Psalmen, München 2007
- ders.*: Der Engel und die Taube. Erzählungen, München 2008
- ders.*: Nachwort, in: *Georg Maria Roers: Bildrauschen. Gedichte*, München 2008, S. 100–106
- ders./Ascher Reich*: Das Haus, das uns bewohnt. Ein israelisch-iranisches Poetengespräch, Tübingen 2009
- ders.*: Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen, München 2010
- ders.*: Ruf zurück die Vögel. Neue Gedichte, München 2010
- ders.*: Poesie und Religion, in: *Literatur und Kritik* 441 (März 2010) S. 21–26
- Şenocak, Zafer*: War Hiltler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Essays, Berlin 1994
- ders.*: Der Mann im Unterhemd. Prosa, Berlin 1995
- ders.*: Gefährliche Verwandtschaft. Roman, 1998, München ²2008
- ders.*: Der Erotromane. Ein Findelbuch, München 1999
- ders.*: Zungenentfernung. Berichte aus der Quarantänestation, München 2001
- ders.*: Das Land hinter den Buchstaben. Deutschland und der Islam im Umbruch, München 2006
- ders.*: Der Pavillon. Roman, türk. 2008, dt. Berlin 2009
- ders.*: Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift, Hamburg 2011
- Stein, Benjamin*: Das Alphabet des Juda Liva. Roman, Zürich 1995
- ders.*: Die Leinwand. Roman, München 2010
- ders.*: Der Autor als Seelenstripper. www.turmsegler.net. 03. Juni 2010 [Zugriff: 03.09.2012]
- ders.*: Familiengeschichte. www.turmsegler.net. 14. Juni 2010 [Zugriff: 03.09.2012]
- ders.*: Replay. Roman, München 2012
- Trojanow, Ilija*: Der Weltensammler. Roman, 2006, München ²2008
- ders.*: Zu den heiligen Quellen des Islam. Als Pilger nach Mekka und Medina, München/Zürich 2004
- ders.*: Nomade auf vier Kontinenten. Auf den Spuren von Sir Richard Francis Burton, Frankfurt a. M. 2007
- ders./Ranjit Hoskote*: Kampfabgabe. Kulturen bekämpfen sich nicht – und fließen zusammen, München 2007
- ders.*: Der entfesselte Globus. Reportagen, München 2008
- ders.*: Sehnsucht – mach dich auf den Weg, hrsg. von *Fatma Sagir*, Freiburg 2008
- ders./Feridun Zaimoğlu*: Ferne Nähe. Tübinger Poetik-Dozentur 2007, hrsg. von *Dorothee Kimmich/Philipp Ostrowicz*, Künzelsau 2008
- ders.*: Recherche als poetologische Kategorie, in: *Christof Hamann/Alexander Honold* (Hrsg.): *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, Göttingen 2009, S. 287–299

ders.: Migration als Heimat. Von den literarischen Früchten der Entwurzelung und den Agenten der Mehrsprachigkeit, in: NZZ vom 30. November 2009

ders.: Die Versuchungen der Fremde. Unterwegs in Arabien, Indien und Afrika, München 2011

Verilib, Vladimir: Abschiebung. Erzählung, Salzburg 1995

ders.: Zwischenstationen. Roman, 1999, München 2005

ders.: Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur. Roman, Wien 2001

ders.: »Jude, wie interessant!«, in: *Helga Embacher* (Hrsg.): Juden in Salzburg, Salzburg 2002, S. 104–111

ders.: Letzter Wunsch, Roman, 2003, München 2006

ders.: Rendezvous mit der Stadtbahn, in: So einfach war das. Jüdische Kindheiten und Jugend seit 1945 in Österreich, der Schweiz und Deutschland, hrsg. vom Jüdischen Museum Hohenems 2004, S. 101–103

ders.: Mein erster Mörder. Lebensgeschichten, Wien 2006

ders.: Spiegel im fremden Wort. Die Erfindung des Lebens als Literatur, Dresdner Chamisso-Poetikvorlesungen, 2006, Dresden 2007

ders.: Am Morgen des zwölften Tages. Roman, Wien 2009

ders.: Schimons Schweigen. Roman, Wien 2012

II. Vorarbeiten der Autoren

- Gellner, Christoph*: Der »andere« Islam. Barbara Frischmuth erzählt, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 206–210
- ders.*: Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog, in: *Daniela Bartens/Ingrid Spörk* (Hrsg.): Barbara Frischmuth. Fremdgänge. Ein illustrierter Streifzug durch einen literarischen Kosmos. Salzburg/Wien/Frankfurt a. M. 2001, S. 211–239
- ders.*: Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens, Düsseldorf 2005
- ders.*: Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie, Karlsruhe 2005
- ders.*: Schriftstellerreisen in die islamische Welt. Elias Canetti, Hubert Fichte und Michael Roes, in: *Stimmen der Zeit* 223 (2005), S. 623–637
- ders.*: Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion? Erkundungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: *Michael Durst/Hans J. Münk* (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Theologische Berichte 30 (2007), S. 194–240
- ders.*: Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen, Düsseldorf 2008
- ders.*: Wahrheiten außerhalb des Blickfeldes. Judentum und Islam in der Gegenwartsliteratur, in: *Herder Korrespondenz* 63 (2009), S. 38–42
- ders.*: Ein anderer Blick auf die Wirklichkeit. Wie Barbara Frischmuths Ägyptenreisroman religiöse Gedächtnisspuren verlebendigt, in: *Orientierung* 73 (2009), S. 171–175.
- ders.*: Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg, Zürich 2010
- ders.*: »Das Verhältnis zwischen Heiligem und Profanem muss immer wieder mit Spannung aufgeladen werden.« Islam in Texten von Zafer Şenocak, in: *Michael Hofmann/Klaus von Stosch* (Hrsg.): Islam in der deutschen und türkischen Literatur, Paderborn u. a. 2012, S. 153–173
- ders.*: »Kismet«, »Letzte Sure«, »Mord im Zeichen des Zen«: Interkulturelle Krimikonstellationen – mehr als Mystifikation und exotische Kulisse?, in: *Andreas Mauz/Adrian Portmann* (Hrsg.): Unerlöste Fälle. Religion und zeitgenössische Kriminalliteratur, Würzburg 2012, S. 121–141
- ders.*: Dass es etwas Größeres gibt. Muslimische Stimmen in der Gegenwartsliteratur, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2012), S. 102–106
- ders.*: »Renitente Gebete«. SAIDs Psalmen – eine Fortschreibung von Bibelpoesie und moderner Psalmdichtung aus muslimischem Geist, in: *Alfred Bodenheimer/Jan Heiner Tück* (Hrsg.), Klage, Bitte, Lob. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur (im Druck)
- Langenhorst, Georg*: Die Weltreligionen im Spiegel der Literatur? Didaktische Perspektiven interreligiösen Lernens. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000), S. 384–387
- ders.*: »Interreligiöses Lernen« auf dem Prüfstand. Religionspädagogische Konsequenzen aus der Verhältnisbestimmung von Christentum und Weltreligionen, in: *Religionspädagogische Beiträge* 50 (2003), S. 89–106
- ders.*: Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt 2005

- ders.: Trialogische Religionspädagogik. Konturen eines Programms. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 51 (2008), S. 289–298
- ders.: »Ich gönne mir das Wort Gott«. Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts, Freiburg/Basel/Wien 2009
- ders.: Literarische Texte im Religionsunterricht. Ein Handbuch für die Praxis, Freiburg/Basel/Wien 2011
- ders. (Hrsg.): Gestatten. Gott! Religion in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart, München 2011
- ders.: Zwischen »Weihnukivester« und »Orthodoxie«. Zur deutsch-jüdischen Diaspora-Literatur der Gegenwart, in: *Stimmen der Zeit* 229 (2011), S. 51–63
- ders.: Dialog im Zeichen Abrahams? Chancen und Grenzen trialogischen Lernens im konfessionellen Religionsunterricht, in: *Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik/Bernd Schröder* (Hrsg.): *Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers*, Berlin 2011, S. 187–216
- ders.: »Verstehst Du auch, was Du liest?« (Apg 8,30) Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, in: *Manfred L. Pirner/Johannes Lähnemann/Werner Hausmann* (Hrsg.): *Medien-Macht und Religionen. Herausforderung für interkulturelle Bildung. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 2010*, Hamburg 2011, S. 303–313
- ders.: Juden, Christen, Muslime – verbunden als Erben Abrahams? Trialogische Perspektiven des konfessionellen Religionsunterrichts, in: *Ulrich Kropaç/Georg Langenhorst* (Hrsg.): *Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen. Begründung und Perspektiven des Schulfaches Religion*, Babenhausen 2012, S. 113–130
- ders.: Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten? Theologisch-literarische Perspektiven – Beispiel Islam, in: *Michael Hofmann/Klaus von Stosch* (Hrsg.): *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, Paderborn u. a. 2012, S. 109–135

VII. Die Autoren

Dr. Christoph Gellner studierte Katholische Theologie in Tübingen. Nach mehreren Jahren in der theologischen Erwachsenenbildung promovierte er auf dem Grenzgebiet von Theologie, Literatur- und Religionswissenschaft.

Seit 2000 leitet er das Theologische Seminar »Dritter Bildungsweg« und das Institut für kirchliche Weiterbildung an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Dr. Georg Langenhorst studierte Katholische Theologie, Anglistik und Germanistik. Nach seiner Promotion ging er zunächst in den Schuldienst, darauf folgte die Habilitation im Fach Religionspädagogik. Seit 2006 ist er Professor für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts/Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.



Interreligiöses Lernen bedeutet, den eigenen Blickwinkel zu öffnen. Den eigenen Denkhorizont zu weiten, ist angesichts der religiösen Vielfalt in unserer Gesellschaft wichtiger denn je. Doch so notwendig ein nachhaltiger Dialog auf Augenhöhe ist, so schwierig ist oft die konkrete Umsetzung.

Christoph Gellner und Georg Langenhorst entdecken anhand ausgewählter Beispiele deutschsprachiger jüdischer und muslimischer Gegenwartsliteratur Möglichkeiten, das Andere außerhalb der eigenen Perspektive wahrzunehmen.

Ein überzeugendes interdisziplinäres Konzept, wie interreligiöses Lernen mit literarischen Texten gelingen kann.



www.patmos.de

DIESES PRODUKT WURDE IN DEUTSCHLAND HERGESTELLT
ISBN 978-3-8436-0343-0

