

Michael Hofmann, Klaus von Stosch (Hrsg.), Islam in der deutschen und türkischen Literatur, Paderborn 2012 (= Beiträge zur komparativen Theologie 4)

In der öffentlichen Darstellung bestimmen oft genug konfrontative Haltungen die Begegnung zwischen dem in Deutschland heimisch werdenden Islam und der sich säkularisiert verstehenden Mehrheitsgesellschaft. Zuletzt zeigte die von den Medien breit aufgegriffene Koranverteilung der Salafisten und die emotionalen bis gewalttätigen Reaktionen darauf, wie sehr radikale Ausformungen und populistische Zuspitzungen das allgemeine Bild bestimmen. Die Fixierung auf solche sehr polemisch geführten Diskurse kann schnell den Eindruck entstehen lassen, dass „die Muslime“ und die „westlich orientierte Bevölkerung“ zwei in sich geschlossene Blöcke seien, die sich nur feindlich gegenüber stehen können. Bewegung aufeinander zu und erst recht Begegnungsorte oder Berührungsmöglichkeiten erscheinen ausgeschlossen.

Freilich ist es ein sehr vereinfachtes und verzerrtes Bild der Wirklichkeit, das auf diese Weise erzeugt wird. Es gibt Orte der Begegnung und Berührung, zum Beispiel in der Literatur, wie **Michael Hofmann** und **Klaus von Stosch** in ihrem jetzt erschienenen **Sammelband „Islam in der deutschen und türkischen Literatur“** aufzeigen. In der Einleitung weisen die beiden Herausgeber auf die Bedeutung hin, die „das Fremde“ (im vorliegenden Werk ist das der Islam) für das Verständnis der eigenen Identität (in diesem Fall die deutsche Mehrheitsgesellschaft) hat. In der Literatur erkennen sie sogar einen „privilegierten Ort der Reflexion über Diskurse des Eigenen und des Fremden“ (9). Die Fülle von Gesprächsmöglichkeiten und Forschungsfeldern, die sich daraus ergäben und bisher nahezu vollständig brach lägen, könne „nur in der Kooperation von interkultureller Literaturwissenschaft und kooperativer Theologie“ (10) bearbeitet werden. Der Sammelband basiert auf einer Tagung, die im Rahmen des Projektes „Islam in Deutschland – Interkulturalität und interreligiöser Diskurs in der Literatur“ im Jahr 2010 am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn stattfand.

Die insgesamt 17 Beiträge, die der Band vereint, vermitteln einen guten Eindruck von dieser „Fülle“ spannender Themen und zeigen gleichzeitig, dass man es hier tatsächlich mit einem „neuen“ Forschungsfeld zu tun hat. Zwar ist die Auseinandersetzung mit dem Islam in der deutschen Literatur alles andere als neu, was die Beiträge des ersten Teils mit dem Titel „Rezeption des Islam in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts“ deutlich machen. Neu ist allerdings die Auseinandersetzung mit literarischen Spiegelungen des Islam unter der Bedingung, dass diese Religion inzwischen in Deutschland heimisch (9), also „Teil unserer Binnengesellschaft“ (112) ist. „Für Lessing, Goethe, Rückert, Rilke und selbst noch bei Karl May war der Islam (...) gerade nicht eine Lebensrealität in ihrer alltäglichen Welt, sondern das geheimnisvolle Fremde, das ferne Ganz-Andere, das über Fernreisen oder intensives Lesestudium Erschlossene“ (111) heißt es etwa im Beitrag von Georg Langenhorst.

Nichtsdestotrotz hat es auch schon im 18. Jahrhundert Denkansätze gegeben, die im Islam mehr als das „exotisch Andere“ sahen. In seiner Auseinandersetzung mit Lessings Werk „Nathan der Weise“ spricht **Karl-Josef Kuschel** von einer „strategischen Aufwertung“ (19), die der Islam erfahre. Das Werk betone das „Zu- und Miteinander von Juden, Christen und Muslimen“ (39) und stelle damit einen „Gegenentwurf“ zu der „bisherigen, religiös inspirierten Konflikt- und Gewaltgeschichte zwischen den Religionen“ (41) dar. **Michael Hofmann** konstatiert in seinem Beitrag eine fast lebenslange Beschäftigung J.W. Goethes mit dem Islam. Dies, so Hoffmann, sei jedoch nicht aus primär religiösen Gründen erfolgt, sondern aufgrund der Tatsache, dass Goethe in der Poesie des mystischen Dichters Hafis „eine (unmögliche?) Synthese von Monotheismus und Pantheismus“ (51) erblickt habe. **James Hodgkinson** untersucht, inwieweit bei den Dichtern der Romantik kosmopolitische oder orientalistische Weltbilder vorherrschen. Und **Sikander Singh** macht den „Gegensatz eines abstrakt-geistigen Spiritualismus und einer befreiten Sinnlichkeit“ als zentrales Moment in den Urteilen Heinrich Heines über Kultur und Glauben der arabischen Welt aus (82).

Es folgen zwei Beiträge (2. Teil), die sich einer hermeneutischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Literaturwissenschaft und Theologie widmen. Entgegen der Behauptung einer vollständig vollzogenen Säkularisierung der westlichen Welt spricht **Clemens Pornschlegel** von einer „nachgerade verstockten Präsenz religiöser und theologischer Fragen“ (99) in der Literatur der Gegenwart und betont, dass alle Avantgarden des 20. Jahrhunderts den „Aufstand des Mythos gegen eine rationalisierende Säkularisierung“ (100) praktizierten. **Georg Langenhorst** skizziert in seinem Beitrag für das Gespräch zwischen Theologie und Literatur eine sich gerade erst entwickelnde Hermeneutik, deren Grundzüge durch künftige Forschungen erst eingeholt werden müssten – gerade wenn es um interkulturelle Literatur geht.

Der dritte Teil mit dem Titel „Islam in der deutsch-türkischen Literatur“ zeigt anhand der beiden Autoren Zafer Şenocak und Feridun Zaimoğlu Schriftsteller der zweiten in Deutschland lebenden Generation. **Margaret Littler** und **Christoph Gellner** befassen sich mit dem Werk des in Berlin lebenden Autors Zafer Şenocak und sind sich uneins: Littlers Vorschlag, Şenocaks Islamverständnis im Roman „Der Pavillon“ spiegele die Thesen John Wansbroughs wider, wonach der Koran in einem jüdisch-christlichen Sektenmilieu 150 Jahre nach dem Propheten Mohammed entstanden sei, wird von Gellner als Irrweg abgelehnt (167). Gellner erkennt in dem Roman eher „zeitgenössische Debatten um ein aufgeklärtes muslimisches Koranverständnis, wie sie Şenocak seitens der Theologischen Fakultät in Ankara oder Sarajevo lobend anführt“ (167). **Karin E. Yeşilada** und **Felix Körner SJ** stellen mit Feridun Zaimoğlu einen Autor vor, der seine Figuren stärker als etwa Şenocak provokative Positionen (vgl. der Islamist Yücel in „Kanak Sprak“ oder der Hassprediger in der Erzählung „Gotteskrieger“) beziehen lässt. Entgegen einer in den Feuilletons vorgenommenen vorschnellen Reduzierung Zaimoğlus auf sein „Muslim-Sein“ empfiehlt Yeşilada, in seinem Werk „nach Identitäten jenseits der vermeintlich allzu bekannten muslimischen Identität zu forschen“ (191). Körner sieht Zaimoğlu eine „Schwelle in der Geschichte des Islam“ diagnostizieren: Wie kann die absolute Anerkennung Gottes in einer alles relativieren wollenden Gesellschaft wirksam werden? (200)

Mit der modernen türkischen Literatur und ihrer Rezeption in Deutschland befasst sich der vierte Teil des Bandes. Mit Nedim Gürsel stellt **Catharina Dufft** einen Autor vor, der in seinen Romanen einerseits versucht, das vielfältige islamische Erbe der Türkei wieder zu gewinnen, andererseits aber auch sein ambivalentes bis kritisches Verhältnis zu dieser Religion formuliert. Letzteres findet sich vor allem in seinem Roman „Allahs Töchter“, der Gürsel in der Türkei ein Strafverfahren wegen „Verunglimpfung der religiösen Werte des Volkes“ einbrachte. Dufft deutet Gürsels Kritik allerdings mehr als Kritik „an den abrahamitischen, monotheistischen Religionen“ allgemein (214) und nicht am Islam speziell. Dem türkischen Literaturnobelpreisträger Orhan Pamuk sind die folgenden beiden Beiträge gewidmet. **Mouhanad Khorchide** sieht in Pamuks Roman „Schnee“ eine Erinnerung an den „Stillstand in der islamischen Theologie“ (227), der in einer „von oben“ aufoktroierten Moderne wurzele (222). Diese habe als Gegenbewegung konservative Kräfte heraufbeschworen, die die ganze Moderne ablehnten (227) und jegliche Reformversuche verhinderten. Pamuks Roman „Das neue Leben“ steht im Mittelpunkt des Beitrags von **Swen Schulte Eickholt**, der das vielschichtige Werk als Kritik aller Versuche versteht, das eigene Weltbild im Zuge der eigenen Sinnsuche zu verabsolutieren (238). „Was der Roman eigentlich vorführt“, so Schulte Eickholt, „ist der infinite Regress, in den man kommt, wenn man in der Welt Spuren eines alles erklärenden Sinns suchen will.“ (240)

Die vier Beiträge des abschließenden fünften Teils befassen sich mit dem deutsch-iranischen Autor Navid Kermani. **Jim Jordan** stellt heraus, dass Kermani den Islam in seinen publizistischen Schriften in anderer Weise zum Thema mache als in seinen literarischen Werken: Während er in seinen publizistischen Beiträgen eindeutig Stellung beziehe, gehe es in seiner Literatur eher darum, einen Freiraum zu schaffen, innerhalb dessen man sich auch mit heiklen und tabuisierten Themen

auseinandersetzen könne (247). **Hamideh Mohagheghi** würdigt Kermani als Schriftsteller, der zeige, „wie vielschichtig die Wirklichkeit und wie außerordentlich problematisch die vereinfachte Wirklichkeit ist“ (266). Ihr Beitrag macht aber auch ihre Ambivalenz gegenüber Kermanis literarischen Schriften deutlich. Aufgrund der schonungslosen Darstellung von Sexualität habe sie die Lektüre der Erzählensammlung „Du sollst“ teilweise Überwindung gekostet (265f). **Klaus von Stosch** legt dar welche Erkenntnisse für das Gespräch mit Muslimen er durch die Lektüre von Kermanis theologischen und religionswissenschaftlichen Schriften gewonnen habe (267). Zum Beispiel habe er durch dessen Dissertationsschrift „Gott ist schön“ Einsicht in die große Bedeutung der ästhetischen Dimension des Koran erhalten (269) und so wahrgenommen, „dass der Modus der Offenbarung im Islam offensichtlich in erster Linie dem Hören zugänglich ist“ (271). Von Stosch bedauert außerdem, dass Kermanis bekannt gewordener Beitrag zur Kreuzigung Christi¹ von christlicher Seite nicht als Gesprächsangebot wahrgenommen, sondern als „religionskulturelle Entgleisung“ zurückgewiesen wurde (278). **Muna Tatari** widmet sich der in Kermanis Habilitationsschrift aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit der „Klage des Menschen vor Gott angesichts des Leidens der Welt“, einem Thema, dem sich Muslime nur mit Vorbehalt näherten (281). Sie erkennt in der Klage jedoch einen Schritt zu einem „Mehr an Aufrichtigkeit des Menschen gegenüber Gott“ (285).

Der **Sammelband „Islam in der deutschen und türkischen Literatur“** vermittelt einen ausgezeichneten Eindruck von der vielfältigen Art und Weise, in der Schriftsteller den Islam zum Thema machen. So unterschiedlich die Akzentsetzungen der besprochenen Autoren sind, eins scheint ihnen gemeinsam zu sein: Mit ihrem literarischen Schaffen brechen sie Klischees und Vorurteile auf und verweigern sich den von außen aufgedrängten Zuschreibungen, die eine mediale „Identitätsmaschinerie“ (Begriff von Navid Kermani, vgl. Jordan 248) stets aufs neue erzeugt. Die spannend geschriebenen Beiträge des Bandes machen Lust darauf, diese Schriftsteller durch eigene Lektüre kennenzulernen. Sie machen deutlich, dass „der Islam“ oder „die Muslime“ eben nicht die „Anderen“ oder „Fremden“ sind, die wie ein geschlossener Block ohne wirklichen Bezug zur Gesellschaft unter uns leben. Schriftsteller mit muslimischem „Background“ setzen sich in ihren Werken und publizistischen Tätigkeiten intensiv mit Glaube und Gesellschaft auseinander und bereichern die plurale Kultur durch neue Deutungen, neue Stile, neue Geschichten.

Insgesamt hätte der Band noch deutlicher machen können, inwieweit die Literatur muslimischer Schriftsteller die Literaturwissenschaft und christliche Theologie zur Reflexion über das eigene Erbe herausfordert. Auch stellt sich die Frage, ob nicht auch das Werk einer Schriftstellerin größere Beachtung hätte finden können (In den Beiträgen werden z.B. Emine Sevgi Özdamar oder Yadé Kara genannt).

Dr. Claudia Nieser

1 Gemeint ist Navid Kermanis Beitrag mit dem Titel „Warum hast du uns verlassen?“ in der Neuen Züricher Zeitung vom 14.3.2009.