

---

*Nadjib Sadikou*

## Textuelle Heiligkeit

*Postmoderne Deutungen bei Fatou Diome und Rafik Schami<sup>1</sup>*

---

In seinem Buch *Die Verortung der Kultur* analysiert Homi Bhabha das Verhältnis zwischen Literatur, Blasphemie und dem Heiligen. Ihm zufolge ist Blasphemie nicht lediglich eine säkularisierte Fehldarstellung des Heiligen, sondern vielmehr ein Moment, in dem der Inhalt einer kulturellen Tradition im Akt der Übersetzung überwältigt oder verfremdet wird.<sup>2</sup> Bezugnehmend auf Salman Rushdies Roman *Die Satanischen Verse* stellt Bhabha fest, dass Rushdie einen Raum diskursiver Gegenüberstellung eröffne, der die Autorität des Korans in eine Perspektive des historischen und kulturellen Relativismus hineinstelle.<sup>3</sup> Zwei Erkenntnisse möchte ich in diesem Ansatz herausheben: Erstens die Kategorie der *Übersetzung*, die darin besteht, andere artikulatorische Positionen und Möglichkeiten aufzuzeigen.<sup>4</sup> Die zweite Erkenntnis betrifft den historischen und kulturellen Relativismus. Dieser Relativismus ist meines Erachtens für die Heiligkeitsdeutung von entscheidender Bedeutung, da er jegliche festgefahrene und absolute Deutung des Heiligen zunichte macht und die Polyphonie bzw. die Vielfalt der Heiligkeitsauffassungen zulässt. Insbesondere in einem Lebenskontext, der zunehmend von religiöser und kultureller Pluralität gekennzeichnet ist, ist eine solche Vielfalt entscheidend.

Meine Fragestellung lehnt sich unmittelbar an diese beiden Erkenntnisse: Es geht mir um die Frage nach den vielfältigen Auffassungen und Deutungen des ›Heiligen‹ in literarischen Texten, um unterschiedliche artikulatorische Möglichkeiten eines solchen Heiligen, also um eine ›textuelle Heiligkeit. Meine These ist, dass ein Mehrwert literarischer Ausformungen des Heiligen darin liegt, einen ›Raum diskursiver Gegenüberstellung‹ zu eröffnen, der verschiedene Umdeutungen des Heiligen ermöglicht. Ich möchte anhand von zwei Romanen, *Kétala* (2006) der senegalesischen Autorin Fatou Diome und *Das Geheimnis des Kalligraphen* (2008) des syrisch-deutschen Schriftstellers Rafik Schami beschreiben und analysieren, in wie weit Literatur auf eine einzigartige Weise vorführt, dass ein Diskurs über das Heilige seinen Sinn erst dann erlangt, wenn verschiedene, zum Teil kontrapunktische Positionen über das Heilige geltend gemacht werden können.

Zunächst aber möchte ich einen (sehr) kurzen Blick auf die Diskussionen über das Konzept des Heiligen werfen, wie sie seit den 80/90er Jahren des 20. Jahrhunderts von Religionssoziologen, Philosophen und Ethnologen betrieben wurden. Dieser Diskussionszusammenhang soll verdeutlichen, dass nicht nur die literarische Beschäftigung mit dem ›Heiligen‹ vielfältig ist, sondern auch seine theoretische Rahmung. Selten lässt sich eine klare Definition festhalten, Übereinstimmungen gibt es allenfalls bezogen auf den Doppelcharakter des Heiligen, also seine transgressive Eigenart des ›Sowohl-als-Auch‹ betreffend.<sup>5</sup> So beschreibt René Girard in *Das Heilige und die Gewalt* (*La violence et le sacré*, 1972) eine untrennbare Verschränkung zwischen der Kategorie des Heiligen und derjenigen der Gewalt. Girard lehnt sich an den lateinischen Terminus *sacer* an, den er mit ›heilig‹ bzw. ›sakral‹ oder ›verflucht‹ übersetzt. Für ihn beinhaltet das Heilige sowohl Gutes wie Böses, Ordnung wie Chaos, Frieden wie Krieg, Schöpfung wie Zerstörung. Dies illustriert er mit dem religiösen Akt des Opferrituals. Denn ein solches vollziehe sich ausschließlich im Rahmen einer heiligen Handlung, das heißt in Funktion der auf das Opfer polarisierten bössartigen Gewalt, die durch die Opferung in gutartige Gewalt verwandelt oder nach außen verlagert werde.<sup>6</sup> Aufgrund dieser Janusköpfigkeit bilanziert Girard: »Das Heilige umfasst offenbar so viele heterogene, gegensätzliche und widersprüchliche Dinge, daß die Spezialisten inzwischen darauf verzichtet haben, die Sache zu entwirren [...]«<sup>7</sup> Einen ähnlichen Doppelcharakter attestiert Georges Bataille dem Begriff des Heiligen bzw. des Göttlichen in seiner *Theorie der Religion* (*Théorie de la religion*, 1973). »Das Heilige«, so Bataille, »ist in sich selbst geteilt: das finstere und unheilvolle bildet den Gegensatz zum lichten und heilvollen Heiligen [...]«<sup>8</sup> Das Göttliche sei mit der Reinheit verbunden sowie das Profane mit der Unreinheit. Auf diese Weise gebe es eine Position des ›Dualismus‹, also ein ›Gleiten‹ zwischen dem Heiligen und dem Profanen.<sup>9</sup> Dieses Gleiten zwischen dem Heiligen und dem Profanen untermauert Bataille mit dem Begriff der ›Immanenz‹ bzw. ›Intimität‹. Damit deutet er darauf hin, dass es keinen Unterschied gibt zwischen dem Menschen und der Welt, zwischen dem Heiligen und dem Profanen.<sup>10</sup> Trotz begrifflicher Unterscheidungen ist den beiden Ansätzen von Bataille und Girard gemeinsam, dass dem Begriff des Heiligen eine Verschränkung oder Transzendenz innewohnt, die seine Vielfalt legitimiert, wie wir sie auch heutzutage erleben. In dieser Hinsicht betrachten Jean-Luc Nancy und Sergio Benvenuto das Heilige oder anders gesagt das Religiöse als »Ort einer gewissen Übergangshaftigkeit des Menschen [*transivité humaine*]«<sup>11</sup>, also ein Moment sowohl der Endlichkeit als auch der Transzendenz, die unsere moderne Welt definieren. Der Raum des Heiligen sei demzufolge ein zweiseitiger: Man könne ihn einerseits

mit einer Reihe von regulativen Ideen, also mit etwas Heiligem ›füllen‹. Andererseits könne man ihn offenlassen, nichts in ihn hineinprojizieren, das heißt aufhören, ihn zu sakralisieren. Bei dieser zweiten Variante handelt es sich um »eine komplex[e] Dialektik eines nichtsakralen Heiligen [*sacré non sacré*]«<sup>12</sup>.

### Textuelle Heiligkeit

Diese kurz umrissenen Auffassungen über das ›Heilige‹ schlagen sich ebenfalls in vielen literarischen Texten nieder. Ich behaupte, dass literarische Texte eine *dichte Beschreibung* des Heiligen gestalten. Das Adjektiv *dicht* ist deswegen hier gewichtig, weil es einen Unterschied zwischen Literatur und Theologie markieren soll. Ich meine einen Unterschied zwischen dem Heiligen im theologisch-dogmatischen Sinne einerseits und der ästhetisch-poetischen Konturierung des Heiligen mit all den dazugehörigen kulturellen Transformationen sowie Adaptationen andererseits. Gerade hier ließe sich das Heilige – im Sinne Clifford Geertz' – als eine kulturelle Ausdrucksform und somit als ein selbstgesponnenes Bedeutungsnetz betrachten, innerhalb dessen sich soziales Handeln vollzieht.<sup>13</sup> Geertz' Ansatz ist für meine Fragestellung anschlussfähig, weil die textuelle Deutung von ›Heiligkeit‹ kulturabhängig ist, und Kultur wiederum kein System von festgefahrenen Dogmen, Gesetzen und Normen darstellt, sondern als »Gewebe«<sup>14</sup> begriffen werden muss, das auf den jeweiligen religiösen und kulturellen Deutungen basiert. Wenn man das Heilige als eine dichte Beschreibung deutet, so stützt sich dies auf die Metapher vom »selbstgesponnenen Gewebe«. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass die Apperzeption von (De-)Sakralisierung immer von der Autorposition abhängt oder anders gesagt von den Autoren in ihren jeweiligen Texten kontextabhängig konstruiert wird. Es ist diese Kontextabhängigkeit sowie dieser kulturelle Relativismus (wie ich sie oben bei Homi Bhabha skizziert habe), die die literarischen Ausformungen des Heiligen bedingen und die Polyphonie textueller Heiligkeit legitimieren. Zu Recht definiert Doris Bachmann-Medick den Begriff der Textualität in den Kultur- und Literaturwissenschaften als eine detailbewusste Kontextualisierung der religiösen und kulturellen Vorstellungen und Verhaltensmuster.<sup>15</sup>

Nun kann oder muss man sich die Frage stellen, weswegen die literarische Textualität des ›Heiligen‹ dicht sein soll. Hierzu will ich zwei Antwortmöglichkeiten skizzieren: Meines Erachtens muss sie dicht sein, weil sie erstens eine heilige Einfalt bzw. eine *sainte ignorance*, wie der französische Religionswissenschaftler Olivier Roy es formulierte, überwinden will, um somit die Vielfalt der Deutungen des Heiligkeitskonzeptes zu Tage zu fördern. Als ein Beispiel dieser *sainte ignorance* nennt Roy die »Dekulturation der heiligen Texte«<sup>16</sup>.

Damit meint er die paradoxe Absicht, die Bibel oder den Koran wortwörtlich lesen zu wollen, obwohl man weiß, wie sehr diese Texte kulturell geprägt sind. Zweitens: Literarische Textualität des Heiligen operiert mit einer Überschreitung (*dépassement*), also einer Strategie, die darauf abzielt, die menschliche Koexistenz zu organisieren, insbesondere darauf, die Anwesenheit verschiedener Religionen und religiöser Deutungen möglich zu machen.<sup>17</sup> Patrick Roth, in dessen Schreiben biblische Heilsgeschehen wiederkehrende Motive sind, hat einmal in einem Interview bei der Frage nach dem Stellenwert des Religiösen in der Literatur das Moment der Grenzüberschreitung als überzeitliches Konstitutivum von Kunst hervorgehoben: »Die Funktion der Literatur ... ist, so sehe ich es, die *coniunctio oppositorum*, das heißt die Vereinigung oder Zusammenkunft der Gegensätze.«<sup>18</sup> In dieser Hinsicht merkt Daniel Weidner an, poetische Texte bestünden in einer besonderen Verdichtung von Bedeutung, die sich in ihre einzelnen Komponenten niemals vollständig zerlegen lasse, sondern nur in einem *close reading* nachvollzogen werden könnten.<sup>19</sup>

Bezüglich dieser Dichte literarischer Darbietung des Heiligen möchte ich von einer textuellen *Überheiligkeit* sprechen. Ich meine eine durch den Text konstruierte *Metaebene*, auf der verschiedene, zum Teil kontrapunktische Deutungen des Heiligkeitsbegriffes zusammen kommen. Demzufolge wäre der poetische Text, so möchte ich in Anlehnung an Michail Bachtin formulieren, ein »Mikrokosmos der Redevielfalt«<sup>20</sup> über das Heilige. Im Lichte dieser Redevielfalt basiert textuelle (Über-)Heiligkeit auf dreierlei Punkten: Erstens auf einer Polyphonie, das heißt einer Vielzahl von divergenten Heiligkeitsdeutungen, -perspektiven sowie Weltanschauungen, die sich in der Orchestrierung des Autors brechen und ergänzen. Dies impliziert keineswegs das Verschwinden von Heiligkeit, sondern ermöglicht neue Deutungen des Begriffes – insbesondere in der gegenwärtigen plurikulturellen und plurireligiösen Weltgesellschaft. Zweitens: Ein Mehrwert dieser textuellen (Über-)Heiligkeit liegt darin, dass postmoderne und postkoloniale Literatur sich gerade gegen religiöse und kulturelle Vorstellungen von dogmatischer Homogenität wenden.<sup>21</sup> Insofern entsteht, mit Michael Hofmann gesprochen, eine »Ästhetik des Überschreitens«<sup>22</sup>, also eine neue Weltliteratur, die den Herausforderungen der Globalisierung entgegentritt und sich jeder engen nationalen, kulturellen sowie religiösen Zuschreibung definitiv entzieht. Meine Behauptung der Überheiligkeit oder anders gesagt der textuellen Redevielfalt über das Heilige ließe sich drittens und schließlich mit einer Beobachtung begründen: Viele Arbeiten über die Darstellung von »Heiligen Texten« in der Literatur durchspiegeln das Heiligkeitskonzept mit einem Fokus auf die Buchreligionen (Christentum, Islam, Judentum, etc.). Dabei wird oft übersehen, dass es auch Praktiken des Heiligen gibt, die

nicht über eine Buchreligion entstehen und die jenseits von Buchreligionen ihren Bestand haben. Es ist gerade diese Überschreitung von gewohnten Apperzeptionen des Heiligen, nämlich die Vorstellung des Heiligen mit und ohne Buchreligion, die ich im Folgenden aufzeigen werde.

*Fatou Diomes »Ketala« oder Heiligkeit ohne Buchreligion*

Eine solche Überschreitung ist roter Faden des zweiten Romans der senegalesischen Autorin Fatou Diome, der den Titel *Ketala*<sup>23</sup> trägt. Das titelgebende Wort bezeichnet im westafrikanischen Land Senegal die traditionelle Erbteilung acht Tage nach dem Tod einer Person. An diesem Tag werden die Habseligkeiten des Verstorbenen unter den Verwandten aufgeteilt. Das Kunstvolle des Buches liegt in seiner magischen Ding-Belebung, die in der ungewöhnlichen Erzählperspektive materialisiert wird: Das Puzzle um das Leben der Protagonistin Memoria wird aus Perspektive der Gegenstände erzählt, die sie zu Lebzeiten besaß. In der Konferenz der Erinnerungen sprechen Habseligkeiten wie Maske, Matratze, Sofa, Tür und Tisch, Bluse, Armbanduhr und Perlenkette. Sie beharren darauf, Memorias Leben nicht erfinden zu wollen, sondern es zu »erzählen«, eine »Archäologie« (K, 195) ihrer Biographie ans Licht zu bringen. Diese Dinge sind, mit Hartmut Böhme gesprochen, »letzte Dinge«<sup>24</sup>, das heißt Dinge, die einen Toten charakterisieren und den Fortbestand der Identität des Toten garantieren wollen. Entsprechend berichten die Dinge von den persönlichen Erinnerungen an ihre ehemalige Herrin und dies geschieht in den verbleibenden fünf Tagen und sechs Nächten bis zur geplanten Erbteilung, also bis zum *Ketala*.

Diomes Roman ist gerahmt von einer Frage, die man sowohl im ersten als auch im letzten Satz findet, nämlich: »Wen kümmert die Trauer der Dinge, wenn jemand stirbt?« (K, 7; 253) Die Autorin spiegelt mit dieser Frage »die Fragwürdigkeit des menschlichen Ding-Umgangs«<sup>25</sup> und erinnert somit an eine afrikanische Tradition, wonach Dinge eine Seele und somit eine real-sakrale Funktion haben. Bereits auf den ersten Seiten deutet die Auswahl der Wörter wie Glaube, Jenseits, Engel, Reue, Barmherzigkeit, Seele oder Begräbnis darauf hin, dass der Text religiös grundiert ist. Bei der Erinnerungskonferenz flammt ein Streit zwischen den Gegenständen auf, wer denn den Vorsitz übernehmen solle. Der weiße Gebetsmantel reklamiert diese Funktion mit folgendem Argument: »Memoria hat mich stets sorgfältig verwahrt und zum Gebet getragen. Bei allen Zwiegesprächen mit ihrem Herrn war ich ihr treuer Begleiter. Ich bin der Heiligste von allen, müßt ihr zugeben, und daher der rechtmäßige Imam dieser Gemeinde. Also gebührt mir der Vorsitz.« (K, 21) Hier wird die Kon-

ferenz als eine religiöse Gemeinde verstanden. Das Wortpaar »rechtmäßiger Imam« erinnert an einen theologischen Grundsatz der islamischen Religion im 7. Jahrhundert, nämlich an die Frage nach dem rechtmäßigen Nachfolger des Propheten Mohammeds, einen Streit, der zur Spaltung der Gläubiger in Schiiten und Sunniten führte.

Bezüglich meiner Behauptung der textuellen (*Über-Heiligkeit*) ist der Roman deswegen lehrreich, weil der Leser eine Heiligkeitsdeutung aus afrikanischer Sicht vermittelt bekommt. Ich meine die Lehre, dass das Heilige nicht nur auf die monotheistischen Religionen und ihre »heiligen Texte« beschränkt wird, sondern ihren festen Bestand auch in nicht Buch-basierten Religionen hat. Im Text wird diese Sachlage wie folgt beschrieben: Die Uhr berichtet, dass Memoria zur Sicherheit sämtliche Heilige beschwor und fügt hinzu: »Ich habe eine geschlagene Stunde ihres Lebens oder zwei in der Kathedrale von Amiens verbracht.« Daraufhin fragt der Tisch mit ungläubigem Staunen: »Wie, eine Moslemin in der Kathedrale von Amiens?« »Auf mir lag immer nur der Koran.« (K, 157) Und die Uhr pariert: »Den las sie auch. Wenn Makhou [Memorias Ehemann] bei der Arbeit war, hat sie manchmal zu Gott gebetet, dass er ihr Eheleben verbessert und ihnen ein, zwei Kinder schenkt. Wer es mit der Trennung zwischen den Religionen nicht so genau nimmt, kann an alle göttlichen Pforten gleichzeitig klopfen. Sie sagte dazu: Doppelt hält besser.« (K, 158) Daraufhin sagt der Tisch: »Nun ja, einer Moslemin, die in eine Kirche beten geht, ist auch zuzutrauen, dass sie die Muttergottes von Fatima anruft, sich in Jerusalem an die Klagemauer wirft oder im buddhistischen Tempel von Bangkok ein Dutzend Räucherstäbchen abbrennt.« (K, 158) Über die Frage, woher diese Art synkretistische Heiligkeitsdeutung durch die Protagonistin Memoria kommen mag, klärt die Holzmaske folgendermaßen auf: »Erst einmal solltest du wissen, daß Memories Vorfahren weder Moslems noch Christen waren, sondern Heiden, die alles für göttlich hielten und frei ihren Glauben ausübten, wo immer es ihnen gefiel.« (K, 158) Mit dieser Textstelle wird klar, dass es eine Heiligkeitsdeutung gibt, die jenseits von Kirchen und Moscheen und somit ohne die Präsenz einer Buchreligion existiert, zumal Memories Vorfahren »weder Moslems noch Christen waren«. Im Text liest man weiterführend: »Lange vor den anmaßenden Kultstätten aus Beton wußten sie in vollkommener Schlichtheit die Gemeinschaft zu pflegen und der schützenden Stimme der Natur im dichten Blattwerk des heiligen Haines zu lauschen.« (K, 158) Hier liegt ein entscheidender Punkt, nämlich die Erkenntnis einer religiösen Gemeinschaftspflege, die darauf abzielt, verschiedene Deutungen von Heiligkeit zuzulassen. Dieses Streben nach Gemeinschaftspflege korrespondiert mit dem Begriff des *dépassement*, den ich oben skizziert habe; es geht hier um eine Politik, die die

Anwesenheit verschiedener Religionen in einem Raum ermöglicht. Somit wird eine heilige Einfalt konterkariert, um die Vielfalt religiöser Zugehörigkeit bzw. der Deutungspositionen über das Heilige zu fördern.

*Rafik Schamis »Das Geheimnis des Kalligraphen«*

Um eine ähnliche Vielfalt der Heiligkeitsdeutung geht es in Rafiks Schamis Roman *Das Geheimnis des Kalligraphen*<sup>26</sup>. Konkret handelt es sich um die Geschichte einer Reform der heiligen Schrift, die vom Kalligraphen und Hauptprotagonisten Hamid Farsi unternommen wird. Dieser hat den großen Traum, die Schrift des Korans, also die arabische Schrift, zu reformieren. Er erläutert die drei Gründe, weswegen die Sprache des Korans reformiert und erneuert werden müsse, wie folgt. Ersten: »Die arabischen Buchstaben werden auf vier verschiedene Weisen geschrieben, abhängig davon, ob sie am Anfang eines Wortes, in der Mitte, am Ende oder frei stehen.« (G, 437) Die Konsequenz daraus ist, dass ein Schüler hundert verschiedene Formen von Buchstaben lernen muss. Der zweite Grund: »Viele arabische Buchstaben sehen einander ähnlich und unterscheiden sich nur durch einen, zwei oder drei Punkte. Man müsste eine neue Schrift erfinden, in der jeder Buchstabe nur einmal geschrieben wird und mit keinem verwechselbar ist.« (G, 437) Der dritte und letzte Grund, warum er seinen von ihm genannten Vorschlag »Das effektive Alphabet« glühend vertritt, liegt in einer schlichten Feststellung: »Einige Buchstaben sind überflüssig, andere fehlen.« (G, 437) Um dieses Problem anzugehen, beabsichtigen er und seine Mitkombattanten die Gründung von Kalligraphenschulen, deren Funktion wie folgt erläutert wird: »Diese Schulen werden der Keim für eine neue Zukunft der Kalligraphie sein. Wir werden hier die Tradition bewahren und auf der Suche nach Neuem experimentieren und weiterentwickeln, bis wir ein dynamisches Alphabet entwickelt haben« (G, 272). Die erste dieser Schulen soll »Ibn-Muqla Schule für Kalligraphie« (G, 271) heißen. Der Name *Ibn Muqla* ist deswegen Programm, weil damit eine Parallele zu dem Begründer der arabischen Proportionslehre gezogen wird. Der Plan Ibn Muqlas war es, »die Buchstaben des alten Alphabets beizubehalten und zusätzlich vier neue Buchstaben aufzunehmen, nämlich P, O, W und E, mit denen persische, japanische, chinesische, lateinische Wörter und viele Sprachen Afrikas und Asiens besser hätten wiedergegeben werden können.« (G, 294) Einen ähnlichen Plan hat auch der Protagonist Hamid Farsi. Er bekundet: »Mein Traum wäre eine arabische Sprache, die alle Töne und Laute der Erde vom Nord- bis zum Südpol ausdrücken kann.« (G, 272) Spätestens hier merkt man, dass diese kalligraphische Reform auf eine Überschreitung abzielt, insofern sie nicht nur

den Fokus auf die reine Wiedergabe der arabischen Schrift legt, sondern auch andere Sprachfamilien miteinbezieht.

Aufgrund dieses Unterfangens entstehen in der Stadt Damaskus zwei Lager: eine reformorientierte Allianz, der sogenannte »Bund der Wissenden« (G, 207) und deren Gegner, die erbitterten Widerstand gegen die Wegbereiter des Vorhabens leisten. Diese Gegner sind im Roman in einem »obskuren Bund« (G, 207), genannt »die Reinen«, versammelt. Die Benennung der beiden Bünde macht eine Opposition deutlich, nämlich zwischen der Kategorie des *Wissens*, der Zivilisation einerseits und der puristischen, exkludierenden *Reinheit* andererseits. Meiner Ansicht nach wird diese Reinheit hier deswegen mit Wissen in Opposition gesetzt, weil sie einer Ignoranz gleicht. Nicht zu Unrecht werden die Mitglieder dieses Kreises »bärtig | Dummköpfe« (G, 272) genannt. Die oppositionelle Konstruktion zwischen »Wissen« und »Reinheit«, die Gegensätzlichkeit zwischen »bärtigen Dummköpfeln« und »Soldaten der Zivilisation« (G, 272) geschieht nicht ohne Grund, sondern kann als ästhetische Kritik gegenwärtiger religiöser Vorstellungen betrachtet werden. Diese Kritik der religiösen Ignoranz findet ihr Pendant in dem oben skizzierten Ansatz der Heiligen Einfalt bzw. der heiligen Ignoranz (Olivier Roy). In der Beschreibung der Figur Badris, einer der Hauptakteure der Reinen, wird diese heilige Einfalt deutlich: »Badri war ziemlich einfältig und fanatisch religiös, er verkörperte diese gefährliche Mischung aus Ignoranz und Gewissheit.« (G, 120) Die Gefahr einer solchen Reinheit oder eben Ignoranz liegt in Schamis Text darin, dass der »Bund der Reinheit« auf einer Unantastbarkeit der Schrift des Korans beharrt. Aufgrund dessen erhebt er den schwerwiegenden Vorwurf, eine solche Reform der arabischen Schrift gleiche einer blasphemischen Missachtung der Religion wie Hamid Farsi feststellt: »Der Angriff der bärtigen Dummköpfe, die sich »die Reinen« nennen, besteht darin, uns vorzuwerfen, die Religion zu missachten, weil wir Schrift und Sprache reformieren wollen.« (G, 272)

Bezüglich dieser Auslegung des Korans prägte der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Abu Zaid die These der *Historizität des Korans*. Diese These beruht im Grunde auf einer Theorie der Mu'taziliten, wonach der Koran zeitlich und erschaffen sei, also nicht zu den Attributen des ewigen göttlichen Wesens gehöre.<sup>27</sup> Nasr Hamid Abu Zaid zufolge müsse das, was Muhammad im 7. Jahrhundert in arabischer Sprache geoffenbart wurde, als ein historischer Text gelten, weil der Koran die Manifestation des Gotteswortes zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort sei. Aufgrund dessen plädiert er für eine humanistische Auslegung des heiligen Textes. Gemeint ist hier ein Verständnis des Koran zum einen als eine von Gott an den Menschen gerichtete, von ihm auf indirekte Weise mitgestaltete und insofern mit menschlichen



Zügen ausgestaltete Rede; zum anderen als eine vom Menschen gehörte, gedeutete und in diesseitiges Handeln umgesetzte Rede göttlichen Ursprungs.<sup>28</sup> Aus diesem Grund sei für das Verständnis des Textes eine sozio-historische Analyse vonnöten.<sup>29</sup> Diese These der Historizität ist für die Vielfalt der Heiligkeitsdeutung aus zwei Gründen interessant. Erstens, weil sie die Deutung sowie Dekodierung des Korans als eines ›heiligen Textes‹ aus dem Verstehenskontext des 7. Jahrhunderts herauslöst und seine Bedeutungen in für die heutige Zeit angemessene Aussagen überführt.<sup>30</sup> Zweitens und mit dem ersten Grund einhergehend, verbietet eine solche Historizität eine zeitliche Fixierung bei der Interpretation von heiligen Texten. Denn sie ermöglicht im Gegenteil eine zeitliche Überschreitung, ein Fortschreiten vom 7. hin zum 21. Jahrhundert.

#### Anmerkungen

---

- 1 Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Version eines gleich betitelten Aufsatzes, der in der Online Publikationsreihe »Interjekte« des ZfL Berlin erscheinen wird.
- 2 Homi Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007, 337.
- 3 Vgl. ebd., 337 f.
- 4 Vgl. ebd., 338.
- 5 Vgl. Andreas Hammer, *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungen von Heiligkeit im Passional*, Berlin–Boston 2015, 10.
- 6 René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/Main 1992, 378.
- 7 Ebd., 379.
- 8 Goerges Bataille, *Theorie der Religion*, München 1997, 62.
- 9 Vgl. ebd., 60.
- 10 Vgl. Schamma Schahadath, *Einführung zu »Das Heilige und das Profane«*, in: Dorothee Kimmich u.a. (Hg.), *Kulturtheorie*, Bielefeld 2010, 17–27, hier 21.
- 11 Jean-Luc Nancy, Sergio Benvenuto, *Das Heilige, die Religion. Verlangen nach Unendlichkeit – Monotheismen, Riten, Weisheitslehren*, in: *Lettre International*, 114 (2016), 103–108, hier 104.
- 12 Ebd.
- 13 Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983, 9.
- 14 Ebd.: »Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...] ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen.«
- 15 Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Textualität in den Kultur- und Literaturwissenschaften. Grenzen und Herausforderungen*, in: dies. (Hg.), *Kultur als Text*, Tübingen–Basel 2004, 298–330, hier 304. Bachmann-Medick zufolge ist vor allem die Praxis der »Kontextualisierung« zur methodischen Grundeinstellung einer kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaft geworden.

- 16 Olivier Roy, *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München 2010, 31.
- 17 Vgl. Antoine Garapont, *Rächer des Propheten. Die Attentate von Paris, die Raumrevolution und der souveräne Staat*, in: *Lettre International*, 108 (2015), 21–24.
- 18 Rita Anna Tüpper, Patrick Roth, »Das Ästhetische muss zunächst einmal dienen«. *Fragen an einen Solitär der deutschen Literatur*, in: *Die politische Meinung*, 58(2013)519, 116–123, hier 118.
- 19 Vgl. Daniel Weidner, *Zugänge zum Buch der Bücher*, in: ders., Hans-Peter Schmidt (Hg.), *Bibel als Literatur*, München 2008, 7–28, hier 24.
- 20 Michail M. Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/Main 1979, 290.
- 21 Vgl. Michael Hofmann, *Sympathy for the Devil. Literarische Religionskritik in Günter Grass' »Blechtrommel« und Salman Rushdies »Satanischen Versen«*, in: Klaus von Stosch u.a. (Hg.), *Kultur und Religion*, Bielefeld 2016, 13–35, hier 14.
- 22 Vgl. ebd., 27.
- 23 Fatou Diome, *Ketala*, aus dem Französischen von Brigitte Große, Zürich 2007; Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle *K* mit Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 24 Vgl. Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Hamburg 2006, 121.
- 25 Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur*, 47.
- 26 Rafik Schami, *Das Geheimnis des Kalligraphen*, München 2010. Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle *G* mit Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 27 Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Korans*, Freiburg 2008, 92.
- 28 Vgl. ebd., 13–14.
- 29 Vgl. ebd., 86. Nasr Hamid Abu Zaid stellt seine Argumentation vereinfacht wie folgt dar: »Wenn der Koran nicht ewig ist, dann ist er in einem ganz bestimmten Kontext erschaffen worden, und die Botschaft, die er enthält, muss in diesem Kontext verstanden werden.« (Ebd.).
- 30 Vgl. Thomas Hildebrandt, *Einleitung*, in: Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort*, 11–37, hier 24.