

Wider die Ausschließlichkeit. Ästhetische Entwürfe von Vielfalt in der Literatur

Nadjib Sadikou

Abstract

Based on cultural approaches of Edouard Glissant, Anil Bhatti and Stuart Hall this article brings firstly the complexity of transcultural phenomena in the context of migration into focus. Secondly it explores the aesthetic construction of religious and cultural diversity by using the example of literary Novels of German and African literature. It reflects – thirdly – the valence of these literary texts for intercultural literary studies. It argues that an important role of intercultural literature is to present some techniques against tendencies of exclusiveness.

Title: Against exclusiveness. Aesthetic production of diversity in literature

Keywords: diversity; creolisation; postmodern identities; Nadine Gordimer; Yadé Kara; Yasmina Khadra

1. Hinführung

Im vorliegenden Beitrag werden einige Dimensionen der religiösen sowie kulturellen Vielfalt in Anlehnung an kulturwissenschaftliche Ansätze von Edouard Glissant, Anil Bhatti und Stuart Hall diskutiert. Sodann wird am Beispiel von Nadine Gordimers Roman *The Pickup* (Dt. *Ein Mann von der Straße*), Yadé Karas Text *Selam Berlin* sowie Yasmina Khadras Buch *Die Lämmer des Herrn* (Orig. *Les agneaux du Seigneur*) ausgelotet, mit welchen ästhetischen Mitteln eine solche religiös-kulturelle Vielfalt entworfen wird. Dabei gilt es zu analysieren, wie die jeweiligen Protagonisten Aspekte ihrer kulturellen Zugehörigkeiten mit unterschiedlichen Bezugnahmen sowie Referenzmustern bilden, wie sie sprachliche, kulturelle sowie religiöse Übergänge gestalten. Im dritten Schritt wird im Lichte der genannten literarischen Texte nach der Funktion der interkulturellen Literatur gefragt,

die u.a. darin liegt, Entwürfe gegen Tendenzen der Ausschließlichkeit vorzuführen.

Zur Erkundung des Vielfaltskonzepts möchte ich zunächst über zwei Fragen reflektieren, nämlich erstens über die Frage des *Wie*: Welches Vielfaltsmodell gilt es, in Hinsicht auf gegenwärtige Debatten über Migrationsbewegungen und Integrationsstrategien, anzustreben? Die zweite Frage konzentriert sich auf das *Wozu* dieser Vielfalt: Was soll diese Vielfalt leisten bzw. welche Funktion kommt dieser Vielfalt zu? Ich möchte mithilfe eines Beispiels versuchen zu verdeutlichen, warum es mir wichtig erscheint, die hier aufgeworfenen Fragen am Anfang meiner Überlegungen zu klären: Der Begriff *Multikulturalismus* beschreibt die ethnische Vielfalt und das Nebeneinander-Sein heterogener sozialer und kultureller Muster in einer Gesellschaft (vgl. Antor 2008: 519). Diese Form der Vielfalt ist in Deutschland seit einiger Zeit als »Irrtum« (Ateş 2009: 9) deklariert oder gar für gescheitert erklärt (vgl. Kimmich 2013: 63)¹ worden, weil die Vorstellung, dass in einem Land, im Schatten des Staates, verschiedene Kulturen als Einzelkulturen friedlich nebeneinander existieren könnten, wobei jede Kultur in sich relativ geschlossen und unberührt bliebe, obsolet geworden ist (vgl. Ateş 2009: 19f.). Die aus dieser Unberührtheit bzw. Geschlossenheit vielerorts entstandenen Parallelgesellschaften² weisen keine nennenswerten Austauschprozesse zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen auf. Man bemängelt eine im gegenwärtigen Migrationszeitalter erhoffte Entwicklung neuerer Varianten von Überlappungskulturen, in denen Menschen zu mehrsprachigen Bewohnern von polyglotten Metropolen in plurikulturellen Staaten werden (vgl. Bhatti 2010: 35). Dieses Beispiel soll darauf hinweisen, warum die Determinanten von Vielfalt präzisiert werden sollten, will man nicht in einer Multikulti-Sackgasse stecken.

2. Vielfalt und Kulturtheorie

Ich möchte dieser Präzisierung zunächst in Anlehnung an Edouard Glissants Konzept der Kreolisierung in seinem Buch *Traité du Tout-Monde* (Dt. *Traktat über die Welt*) nachgehen. Für Glissant bedeutet Kreolisierung »ein[en] unaufhaltsame[n] Prozess, der den Stoff der Welt vermischt, der die menschlichen Kulturen von

1 Dorothee Kimmich zitiert hier Angela Merkels Satz: »Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert.« (Kimmich 2013: 63)

2 Parallelgesellschaft meint »[e]ine Gesellschaft, die sich als Konkurrenz und in Abgrenzung zu unserer Mehrheitsgesellschaft gebildet hat, und das erklärte Ziel verfolgt, Strukturen der Mehrheitsgesellschaft, die nicht mit der eigenen Kultur vereinbar sind, zu verändern« (Ateş 2009: 16).

heute verbindet und verändert« (Glissant 1999: 20)³. Kreolisierung meint »kein[en] Verlust der Identität«, keine »Verwässerung des Seienden« (ebd.).⁴ Sie soll uns »davor bewahren, von einer Essenz überzeugt zu sein oder uns auf Ausschließlichkeiten zu versteifen« (ebd.: 21)⁵. Glissant führt seine These fort und spricht von einer »opacité ouverte« (ebd.: 24), d.h. einer offenen Opazität, welche mit dem Kreolisierungskonzept einhergehe: »Ich fordere für alle«, so Glissant, »das Recht auf Opazität, was nicht Abschottung bedeutet« (ebd.).⁶ Damit meint er das Recht darauf, dass einige Dimensionen des Anderen bzw. des Fremden nicht verständlich, nicht vollständig erfassbar sein könnten. Für meinen Zusammenhang ist dieser Punkt deswegen wichtig, weil ich ihn als einen Kernmodus der Vielfalt betrachte. Denn kulturelle und religiöse Vielfalt erfolgt demzufolge nicht mittels einer aufgezwungenen vermeintlichen Leitkultur, nicht durch eine Assimilation oder ein Vereinnahmen des Anderen. Sie geschieht vielmehr durch eine flexible und offene Apperzeption andersartiger kultureller und religiöser Praktiken unter Bejahung von Missverständnissen, Irritationen sowie dunklen Zonen. Es ist, mit Glissant gesprochen, nicht notwendig, irgendjemand im Sinne des französischen »com-prendre« zu verstehen, also ihn »zu vereinnahmen«, um den Preis, ihn zu ersticken, ihn so in einer geisttötenden Totalität zu verlieren, die man als Voraussetzung einführen würde, um mit ihm zu leben bzw. mit ihm etwas aufzubauen (vgl. ebd.: 24)⁷. Deshalb fordert er eine offene Opazität. Auf den ersten Blick mag dieses Wortpaar als ein Widerspruch erscheinen. Aber mitnichten! Denn Opazität soll hier keineswegs als Synonym für Abschottung, Obskurantismus oder gar Apartheid verstanden werden (vgl. ebd.). Sie ist vielmehr ein Plädoyer dafür, die Komplexität von Lebenswelten ernst zu nehmen und sie einer »vollständigen Transparenz der Modelle« (ebd.)⁸ entgegenzusetzen. Mit diesem Recht auf Opazität würde, Glissant zufolge, die Vielfalt am besten erhalten und die Akzeptanz des Anderen verstärkt (vgl. ebd.)⁹.

3 Im französischen Original heißt es: »Processus inarrêtable, qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui.« (Glissant 1997: 25)

4 »La créolisation ne conclut pas à la perte de l'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le renoncement à soi.« (Ebd.)

5 »Le mot créolisation [...] qui nous garde d'être persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives.« (Ebd.: 26)

6 »Je réclame pour tous le droit à l'opacité, qui n'est pas le renfermement.« (Ebd.: 29)

7 »Il ne m'est pas nécessaire de »comprendre« qui que ce soit, individu, communauté, peuple, de le »prendre avec moi« au prix de l'étouffer, de le perdre ainsi dans une totalité assommante que je générerais, pour accepter de vivre avec lui, de bâtir avec lui, de risquer avec lui.« (Ebd.)

8 »[...] d'opposer à la transparence des modèles l'opacité ouverte des existences non réductibles« (ebd.).

9 »[...] le droit à l'opacité, par où se préserverait au mieux le Divers et par où se renforcerait l'acceptation [...]« (ebd.).

Hinsichtlich der Verstehensproblematik führt Anil Bhatti eine These ein, die für die Frage nach dem Modus der besprochenen Vielfalt interessant sein kann. Ähnlich wie Edouard Glissant argumentiert Bhatti mit Blick auf unsere polyphone und polyzentrische Lebenswelt folgendermaßen: Da es in komplexen Gesellschaften um einen bewussten Umgang mit Vielfalt gehe, könnten wir von einer operativen Kunst des Umgangs mit den Anderen reden und somit suggerieren, dass gelingende plurikulturelle Gesellschaften einen Habitus fördern, der es uns erlaubt, so etwas wie eine *hermeneutische Abstinenz* zu pflegen und den Blick für Ähnlichkeiten zu schärfen. Bhatti zufolge wäre die bewusste Ausbildung einer Praxis, die uns erlaubt, mit den anderen auszukommen, wichtiger als den anderen zu verstehen und eine dichotomisierende Hermeneutik des Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu entwickeln (Bhatti 2010: 40). Gerade in dieser Dichotomie-Gefahr liegt der Grund, warum das Verstehen hier problematisch sein kann.

Fragt man sich nun nach der Funktion bzw. Leistung dieser Vielfalt, so liegt sie Edouard Glissant zufolge darin, [e]ine Beziehung zwischen zwei oder mehreren kulturellen Zonen zu unterhalten, die in einem Ort der Begegnung zusammengerufen werden, ebenso wie eine kreolische Sprache von verschiedenen sprachlichen Zonen aus spielt, um daraus ihr unerhörtes Material zu beziehen (Glissant 1999: 20)¹⁰.

Will man ein Zwischen-Fazit der beiden Ansätze von Glissant und Bhatti ziehen, so lässt sich Folgendes sagen: Edouard Glissant warnt uns davor, das Verstehen des Anderen als ein ›Vereinnahmen‹ bzw. als eine ›geisttötende Totalität‹ zu begreifen. Deswegen fordert er das *Recht auf Opazität*, die offen sein muss. Anil Bhatti geht in dieselbe Richtung und zieht es mit Blick auf die Komplexität von Lebenswelten vor, eine Praxis der hermeneutischen Abstinenz auszuüben, um die Gefahr einer dichotomisierenden Verstehenspraxis zu umgehen. Hierfür führt er das *Recht auf Ähnlichkeit* ein. Vielfalt meint also bei Glissant und Bhatti eine Fluidität zwischen den verschiedenen Lebenswelten, eine Überlappung sowie Durchdringung zwischen verschiedenen kulturellen und religiösen Praktiken. Sie muss fluid, dynamisch sein. Ihre Funktion liegt darin, den Zusammenhalt verschiedener kultureller und religiöser Codes sowie die Akzeptanz bzw. Anerkennung des oftmals mit multiplen Identitäten ausgestatteten Anderen zu verstärken.

Eine ähnliche Ansicht vertritt Stuart Hall in seinem Buch *Rassismus und kulturelle Identität* (Hall 1994). Darin entwickelt er ein dreistufiges Konzept von Identität: das *Subjekt der Aufklärung*, das *soziologische Subjekt* und das *postmoderne Subjekt*. Hall zufolge basiere das *Subjekt der Aufklärung* auf einer Auffassung der mensch-

10 »Son fait [...] est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs »zones« culturelles, convoquées en un lieu de rencontre, tout comme une langue créole joue à partir de »zones« linguistiques différentes, pour en tirer sa matière inédite.« (Glissant 1997: 25)

lichen Person als vollkommen zentriertes und vereinheitlichtes Individuum, das mit dem Vermögen der Vernunft, des Bewusstseins und der Handlungsfähigkeit ausgestattet sei (vgl. Hall 1994: 181). Das *soziologische Subjekt* seinerseits reflektiere die wachsende Komplexität der modernen Welt und die Wahrnehmung, dass der innere Kern des Subjekts nicht autonom sei und sich selbst genüge, sondern im Verhältnis zu signifikanten Anderen, die dem Subjekt die Werte, Bedeutungen und Symbole vermittelten – die Kultur, in der es lebe – stehe. Dieser Prozess, in dem wir uns in kulturellen Identitäten entwerfen, sei offener, variabler und fragmentarischer geworden (vgl. Hall 1994: 181f.). Hierdurch entstehe eine dritte identitäre Stufe, nämlich das *postmoderne Subjekt*, das ohne eine gesicherte, wesentliche oder anhaltende Identität konzipiert sei, wie Hall folgendermaßen argumentiert: »Dieses Subjekt ist historisch, nicht biologisch definiert. Es nimmt zu verschiedenen Zeiten verschiedene Identitäten an, die nicht um ein kohärentes ›Ich‹ herum vereinheitlicht worden sind.« (Hall 1994: 183) Hall begründet diese ›Ent-Vereinheitlichung‹ wie folgt:

Die völlig vereinheitlichte, vervollkommnete, sichere und kohärente Identität ist eine Illusion. In dem Maße, in dem sich die Systeme der Bedeutung und der kulturellen Repräsentation vervielfältigen, werden wir mit einer verwirrenden, fließenden Vielfalt möglicher Identitäten konfrontiert, von denen wir uns zumindest zeitweilig mit jeder identifizieren könnten. (Ebd.: 182f.)

Anschlussfähig für den vorliegenden Beitrag ist dieser Gedanke der ›verwirrenden und fließenden Vielfalt‹, in dem sich das postmoderne Subjekt bewegt, wie ich es später in den literarischen Texten aufzeigen werde. Denn er verweist auf einen Kernpunkt der Erforschung interkultureller Literatur, nämlich die Tatsache, »dass in den gegenwärtigen Gesellschaften und Konstellationen [...] das Fremde im Eigenen und das Eigene im Fremden erkennbar wird und so die Zustände des Übergangs und der offenen Identität in den Blick kommen« (Hofmann/Patrut 2015: 12).

Zwar gehen Glissant, Bhatti und Hall die Thematik der Vielfalt unterschiedlich an. Den drei Ansätzen bleibt allerdings gemeinsam, dass Vielfalt eine Wahrung von Differenzen meint, die dennoch keineswegs zur Abschottung oder Apartheid führen dürfen, sondern erlebt und miteinander geteilt werden sollen. Man kann also behaupten, dass Vielfalt nur dann erfolgversprechend funktionieren kann, wenn unterschiedliche Differenzen, die es, trotz der Rhetoriken von Globalisierung, in einer Gesellschaft immer gibt, nicht voneinander losgelöst, sondern miteinander erlebt und geteilt sind. Ich möchte also von *geteilter Vielfalt* sprechen, von einer Vielfalt als einer Metaebene von Ähnlichkeiten und Differenzen, als einem Terrain, wo verschiedene Interferenzmuster religiöser und kultureller Symbole interagieren unter Bejahung von Friktionen und Widersprüchlichkeiten. Wenn

ich von geteilter Vielfalt spreche, dann meine ich auch eine Kultur der Anerkennung andersartiger Wertewelten und somit eine Überwindung von Ghettoisierung. Die Wahl des Wortes *geteilt* kann damit begründet werden, dass damit Abschied von einem Kulturbegriff als geschlossene Entität bzw. als Monade genommen wird. Denn eine Vielfalt, in der jeder für sich *en vase clos*, d.h. in sich geschlossen, lebt, führt notwendigerweise zu Parallelgesellschaften. Im Folgenden möchte ich nun analysieren, wie Vielfalt in drei literarischen Texten ästhetisch konstruiert wird.

3. Ästhetische Konstruktion von Vielfalt in Yadé Karas *Selam Berlin*

In ihrem Roman *Selam Berlin* inszeniert die türkisch-deutsche Autorin Yadé Kara die Problematik der kulturellen und religiösen Vielfalt. Bereits im Titel des Buchs wird die Interdependenz zwischen türkischen und deutschen Mustern sowie Symbolen zum Ausdruck gebracht. Hier steht »Selam« nicht nur für Istanbul, nicht exklusiv für den Osten, sondern ist auch im Westen präsent: Türkische Werte werden mit westlichen Gepflogenheiten zusammengedrückt. Ich möchte behaupten, dass dieser Wende-Roman auch als ein Plädoyer für kulturelle und religiöse Vielfalt gelesen werden kann. Denn wie ein roter Faden zieht sich m.E. eine *Entgrenzung des Ich* durch den gesamten Roman, wie der Protagonist Hasan es präzisiert: »Es gab Straßen in Berlin, da gehörte die eine Seite zum Osten und die andere zum Westen. Ich wohnte in so einer Straße direkt an – auf der Grenze.« (Kara 2003: 34) Ich spreche hier von *Entgrenzung des Ich*, weil Vielfalt im Roman mehrfach durch sprachliche Interferenzen, durch ein permanentes Oszillieren zwischen dem Türkischen und dem Deutschen materialisiert wird. Folgender Passus, in dem Hasan die Spontaneität seiner sprachlichen Vielfalt durch die Stimme seines jüngeren Bruders merkt, kann dies verdeutlichen:

Von nebenan hörte ich Kazims Stimme. Er telefonierte immer noch. Dabei wechselte er ständig vom Türkischen ins Deutsche und umgekehrt. Jetzt, wo ich ihm so zuhörte, fiel mir ein, daß ich das auch oft tat, ohne es zu merken. Ich sprang von einer Sprache in die andere. Einfach so, wie Seilspringen. (Ebd.: 88)

An einer anderen Textstelle heißt es: »Ich war wie ein Flummiball, *sprang* zwischen Osten und Westen hin und her.« (Ebd.: 223) Auffällig in Yadé Karas Text ist die Verwendung des Verbs »springen«, das sich nicht nur auf die Sprache bezieht, sondern auch allgemein auf Kulturelles und Religiöses. Dieses Verb »springen« bedarf somit einer näheren Betrachtung, denn es kann als ein Akt aktiver Gestaltung der kulturellen und religiösen Vielfalt interpretiert werden. Es kann auch als eine Chiffre der Offenheit, der Fluidität sowie der Dynamik gedeutet werden, welche

der Bildung kultureller Repräsentationen inhärent sind. Es kann ebenfalls als ein Akt der Grenzüberschreitung gedeutet werden, d.h. als eine Bewegung, wodurch kulturelle sowie religiöse Grenzen überwunden werden. Das Wort »Flummiball« macht hier deutlich, dass der Protagonist Hasan die Scheidung der Räume transzendiert. Somit geht es m.E. in Yadé Karas Text um eine *Topographie des kulturellen Springens*, das hier durch sprachspielerische Übergänge materialisiert wird. Die Autorin versucht dem Leser zu vermitteln, wie ein kulturelles Springen funktionieren kann, ein Springen zwischen verschiedenen Sprachen, Räumen bzw. im Gewebe unterschiedlicher kultureller und religiöser Gepflogenheiten, welche die Gesellschaft an uns heranführt: »Eigentlich hatte ich«, so ein Fazit des Protagonisten Hasan, »alles von beidem. Von Ost und West, von deutsch und türkisch, von hier und da.« (Kara 2003: 223)

Im Gegensatz zur Mutter wird Hasans Vater beschrieben als eine Transit-Figur, dessen Identität nicht monolithisch, sondern plural und fließend angelegt wird: »Wenn es um Essen ging, war Baba Osmane, wenn es um Politik ging, Marxist, und wenn es ums Geschäft ging, dann war Baba Kapitalist. Er hatte von allem etwas, wie die Hindus. Viele Götter, viele Möglichkeiten.« (Ebd.: 118) Hier zeigt der Ich-Erzähler einen wichtigen Aspekt der Vielfalt, die, wie ich oben mit Glissant skizziert habe, in der Wahrung von Differenzen liegt und nicht in der Suche nach Homogenisierungsprozessen oder nach einer Leitkultur. Die Identität(en) seines Vaters setzt(en) sich aus verschiedenen Zugehörigkeiten (osmanisch, marxistisch, kapitalistisch) zusammen. Diese auf den ersten Blick geradezu widersprüchlichen Zugehörigkeiten sind in der Person des Vaters vereint und bilden sein »postmodernes Subjekt« mit einer, im Sinne Stuart Halls, »verwirrenden und fließenden Vielfalt« (Hall 1994).

4. Nadine Gordimers Entwurf fließender Vielfalt

Gerade eine solche verwirrend-fließende Vielfalt wird in Nadine Gordimers Roman *The Pickup* (Gordimer 2001) thematisiert. Ähnlich wie Yadé Kara inszeniert Gordimer eine recht komplizierte Verschränkung zwischen islamischer Weltvorstellung und westlicher Lebenswelt. Sie betritt mit ihrem Buch, so die Rezension von Edward Said, gekonnt ein schwieriges Terrain der Diversität.¹¹ Die Handlung des Romans lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Julie, eine Tochter aus gutem Hause, lebt und arbeitet als Eventmanagerin in Johannesburg. Nach einer Autopanne lernt sie einen jungen Mann kennen, der sich in Südafrika unter dem falschen Namen Abdu illegal aufhält. Er ist in seiner Heimat diplomierter Volkswirt und muss sich nun in seiner Immigrationsnot als Automechaniker über

11 Siehe Edward Suids Text im Klappentext der deutschen Übersetzung (Gordimer 2002).

Wasser halten. Als es sich herausstellt, dass Abdu in seine Heimat ausgewiesen werden muss, folgt ihm Julie und versucht, sich in der unbekannten Ferne anzupassen. Kaum zu Hause angekommen, beginnt Abdu eifrig zu sondieren, wie er seine Heimat verlassen und in sein Traumland Amerika gelangen kann. Als Julie sich peu à peu angekommen fühlt, erhält Abdu nach einem monatelangen »Schwebezustand des Wartens« (Gordimer 2002: 177) ein Visum für Amerika.

Für meinen Zusammenhang ist der Roman deswegen lehrreich, weil die Biographie der beiden Hauptprotagonisten eine fließende Vielfalt aufscheinen lässt. Beide literarischen Fälle haben sehr unterschiedliche Lebensläufe. Sie sind im Sinne von Stuart Hall postmoderne Subjekte. Zu Beginn der Liebesbeziehung setzt Julie alles daran, Abdu zu verorten: »Most likely of Indian or Cape Malay background; like her, a local at this country in which they were born descendant of immigrants in one era or another [...].« (Gordimer 2001: 10) Angetrieben durch diese Vermutung einer indischen Herkunft, spricht sie ihn an: »I suppose you were born here, but your ancestors ... have you ever been home to India?« (Ebd.: 44) Darauf erwidert Abdu rasch: »I'm not Indian.« (Ebd.) Diese Antwort kommentiert der Erzähler wie folgt: »He doesn't offer an identity.« (Ebd.) Hierzu möchte ich zwei Aspekte herausheben:

(1) Fragt man sich, warum der auktoriale Erzähler diesen Satz einschiebt, so kann man dies so deuten, dass er den Leser auf ein Moment der »Opazität« (Glissant) in Bezug auf das Identitätskonzept hinweisen will. Denn die Tatsache, dass Abdu hier keine klare Identität »anbietet«, mag auf das Recht auf Opazität verweisen, als eine Opposition zu einer »vollständigen Transparenz der Modelle« (Glissant) interpretiert werden. (2) Man könnte argumentieren, dass die Negierung einer festen Identität bzw. das Ablegen einer Identität, die in der Annahme eines falschen Namens gesehen werden kann, aufgrund seines Aufenthaltsproblems geschieht. Diese Annahme erweist sich dennoch als nicht so sehr zutreffend, denn selbst als Abdu zurückgekehrt ist und nun unter »seinen« Leuten lebt, merkt man bei ihm zwar ein Sich-Wiederfinden in kultureller und religiöser Hinsicht. Dennoch stellt man bei ihm auch eine Entfremdung bei manchen Praktiken fest, wie z.B. als er eine entscheidende Enthaltungsregel des Fastenmonats Ramadan nicht einhält. Noch wichtiger erscheint mir die Tatsache, dass er sich einer Gruppe anschließt, die die islamische Welt mit der modernen Welt zu verbinden intendiert. Im Text heißt es: »These young men want change, not the rewards of Heaven.« (Ebd.: 176) Damit wird eine klare Abgrenzung zu gegenwärtigen terroristischen Gruppierungen markiert, die im Schwärmen von einer vermeintlichen Heroisierung westliche Werte ablehnen und Schaden anrichten. Diese im Text agierenden Jungen streben weder die Verbreitung einer Reinheitsideologie noch eine Trennung zwischen Moderne und Tradition an. Sie wollen: »Change in the forms it already had taken for others in the old century, change for what it was becoming in this new one [...]. Change with a voice over the Internet not from the

minaret, a voice making demands to be heard by the financial gods of the world.« (Gordimer 2001: 176)

Allein die mehrfache Verwendung des Worts ›Change‹ dürfte hier als markantes Indiz der Vielfalt betrachtet werden. Man kann dies als eine *Vielfaltakzeptanz durch Wandel* deuten. Denn sie haben ein klares Ziel, nämlich ›bring the modern world to Islam but we're not going to allow ourselves to be taken over by it, no, forced to« (ebd.). Es geht also hier keineswegs um einen Homogenisierungsprozess, nicht um einen ›Verzicht auf das sich selbst‹, um mit Glissant zu sprechen, sondern um die Gestaltung bzw. die Ermöglichung einer *geteilten Vielfalt*. Im Text wird dies im folgenden Passus deutlich hervorgehoben: ›We must cross-fertilize Islam with the world if the ideals of Islam are to survive, the old model doesn't fit, any kind of isolation can't stand a chance with what's happening in the world [...].« (Ebd.: 177) Diese Textstelle ließe sich als eine Bekräftigung meiner Behauptung von geteilter Vielfalt lesen. Denn das Wort ›cross-fertilize‹ legt nahe, dass eine solche Vielfalt als etwas Fruchtbare verstanden werden kann, etwas, das ›isolation‹ verhindern kann.

Was Julie betrifft, so versucht sie, sich in dieser islamischen Heimat ihres Ehemannes zurecht zu finden. Allerdings muss hier angemerkt werden, dass es für sie am Anfang nicht wenig diffizil war. Denn Abdus Familie betrachtet sie zunächst als ›the foreigner‹ (ebd.: 135) bzw. als ›fortune from the other world‹ (ebd.: 136). Ebenfalls wird sie von vielen Dorfbewohnern als eine ›bizarre‹ Touristin verspottet, weil sie in einer schlechten Jahreszeit angekommen ist, also nicht in den sogenannten Windmonaten, den ›Rih-Monaten‹, wie es sonst immer der Fall in der Touristenbranche ist. Trotzdem versucht Julie, sich anzupassen. Sie bestellt eine Koran-Version in englischer Übersetzung, lernt mit Abdus Schwester Maryam die dortigen konventionellen Höflichkeitsfloskeln und gibt ihr im Gegenzug Englischunterricht. Nach einiger Zeit erlangt sie eine gewisse Anerkennung: ›She has come to be accepted as one of the women who share household tasks, and she makes use of her education to teach English to schoolchildren and anyone else in the village [...].« (Ebd.: 169f.) Die Tatsache, dass sich Julie hier in dieser orientalischen Welt anpasst, geschieht nicht durch Zufall, sondern ist eine ästhetische Konstruktion, die uns Leser davor warnt, von einer Essenz bzw. von Ausschließlichkeiten, wie z.B. Orient gegen Okzident, Schwarz gegen Weiß etc. überzeugt zu sein. Die von Gordimer konstruierten Biographien von Abdu und Julie sind deswegen interessant, weil sie jeglichem Versteifen auf Ausschließlichkeit zuwiderlaufen und die Chancen kultureller und religiöser Vielfalt verdeutlichen.

5. Dimensionen religiöser Vielfalt bei Yasmina Khadra

Von den Möglichkeiten religiöser Vielfalt sowie von ihren Hindernissen und Gefahren handelt der Roman *Die Lämmer des Herrn* (Orig. *Les agneaux du Seigneur*) von Yasmina Khadra, dem Pseudonym des 1956 geborenen algerischen Autors Mohammed Moulessehouli. Schauplatz der Romanhandlung ist das algerische Dorf Ghachimat am Anfang der 1990er Jahre, ein zunächst friedliches und von den sich in der Hauptstadt Algier abspielenden Unruhen nicht betroffenes Dorf. Doch aufgrund einer trivialen Liebesgeschichte wandelt sich das Dorf in ein regelrechtes Terrornest. Drei enge Freunde, der Polizist Allal, der Lehrer Kada und der Arbeitslose Jafer werben um dasselbe Mädchen Sarah, die Tochter des Bürgermeisters. Schließlich heiratet Allal Sarah. Dadurch wird der Lehrer verbittert und zieht freiwillig zu den Muğahidīn nach Afghanistan. Nach einem Ausbildungsjahr kehrt er zurück und will Rache. Er eröffnet den Feldzug gegen die Vertreter der Staatsmacht im Dorf sowie gegen ihre Sympathisanten.

Für den Zusammenhang des vorliegenden Beitrags ist es interessant zu analysieren, wie der Romancier Khadra in solch einer gefährlichen Atmosphäre Zeichen der religiösen und kulturellen Vielfalt narratologisch konstruiert. Hierzu wird im Roman von einer Figur namens Dactylo erzählt. Sie wird präsentiert als »[d]er öffentliche Schreiber von Ghachimat« (Khadra 2011: 49). An einer zentralen Stelle des Textes bittet der Arbeitslose Jafer den Schreiber darum, ihn nicht allein zu lassen, weil es ihm nicht gut gehe. Der Schreiber willigt ein und nimmt Jafer mit nach Hause. Dort sieht Jafer vollgeladene Bücherregale sowie Bilderrahmen mit uralten Schwarzweißfotos an den Wänden. Dies führt zu einem Gespräch zwischen ihm und Dactylo:

»Ist das deine Familie?«

Dactylo lacht in sich hinein.

»In gewisser Weise... Der da rechts, das ist Ahmed Chawqi.«

»Und wer ist das? Sieht aus wie ein Bey.« [osmanischer Herrschertitel; N.S.]

»Ein ägyptischer Dichter, vielleicht der größte von allen. Und der da, der junge, das ist Aboulkacem Ech-Chabbi. Ist sehr jung gestorben, an Tuberkulose.«

»Und der Soldat da?«

»Guillaume Apollinaire.«

»Hat der Krieg gegen uns geführt?«

»Dichter führen keine Kriege. Es ist wohl eher so, daß man sie für eine gute Sache opfert, wie Christus... Links, das ist Nikolai Ostrowski. Und der da Thomas Mann, und der andere Mohammed Dib.« [...]

»Sind das alles Muslime?«

»Diese Männer sind Genies. Jede Nation beansprucht sie für sich, aber sie gehören der ganzen Welt. Sie sind das Gewissen der Menschheit, sie verkörpern die einzige Wahrheit.« (Ebd.: 73f.)

Die breitgefächerte Auswahl der Gelehrten aus unterschiedlichen Regionen (Nordafrika, Ukraine, Frankreich, Deutschland) zeugt nicht nur von einer nord-südlichen bzw. ost-westlichen Verschränkung. Sie kann ebenfalls als eine Chiffre kultureller und religiöser Vielfalt interpretiert werden. Denn entgegen der Erwartung von Jafer, wonach diese Gelehrten Muslime sein müssten, konstruiert der Autor dieses Tableau, auf dem verschiedene Religionen und Regionen repräsentiert sind. Die ›Wahrheit‹, welches das Tableau vermitteln will, ist keine monolithische bzw. monoreligiöse Wahrheit, sondern eine Wahrheit mit Wahrheitssplittern oder, wie der Philosoph Kwame Anthony Appiah es zum Ausdruck bringt, ein »zersprungener Spiegel, zerstreut in Myriaden Splittern« (Appiah 2007: 25). Die ›Wahrheit‹ liegt also weder in einer puristischen Grenzziehung zwischen den Nationen oder Religionen, noch in der Etablierung einer vermeintlichen identitären, kulturellen oder religiösen Ordnung. Die Botschaft des Passus lautet: ›Die einzige Wahrheit‹ liegt im Kennenlernen, im Wahrnehmen dieser Gelehrten aus verschiedenen Religionen und Regionen.

Eine andere Textpassage des Romans ist hinsichtlich der religiösen Vielfalt sehr untersuchenswert. Die Banden der Terroristen, die im Buch agieren, wollen einen Tempel abreißen, um an dessen Stelle eine gigantische, imposante Moschee zu errichten. Eben diese Figur Dactylo sucht den Cheikh auf und fordert das sofortige Ende der Abbrucharbeiten. Im Text heißt es:

»Cheikh, der Abriss des Tempels muß gestoppt werden.«

»Warum?«

»Was soll das heißen, warum? Es geht hier um eine historische Stätte, um nationales Kulturerbe und lebendige Geschichte...«

»Und was für eine Geschichte soll das sein?«

»Das sind jahrhundertealte, wenn nicht jahrtausendealte Ruinen! Sie haben alle Kriege und Erosionen überstanden, es ist unsere Pflicht sie zu bewahren... Als historische Anhaltspunkte von unschätzbarem Wert.«

»Sie waren lange vor uns da. Also gehören sie uns nicht.«

»Sie sind ein Teil der Geschichte.«

»Was für ein nichtswürdiger Aberglaube!« ereifert sich der Cheikh. »Die Geschichte, die wahre Geschichte, beginnt erst mit dem Islam.«

»Es hat vorher andere Religionen gegeben, andere Propheten. Die Heilige Schrift widmet ihnen wichtige Kapitel.« (Khadra 2011: 111f.)

In dieser Passage wird die Bewahrung eines Tempels zum zentralen Gesprächsstoff. Die Figur Dactylo klärt den Cheikh darüber auf, inwiefern ein Tempel ein Raum religiöser Vielfalt sein kann. Dies, weil er ein »Kulturerbe« bzw. »eine historische Stätte« ist. In dieser Hinsicht ist er gleichermaßen für Christen, Juden und Muslime ein geschichtlicher »Anhaltspunkt«. Das Wort »Anhaltspunkt« scheint mir hier sehr ergiebig, um die These der Vielfalt zu untermauern. Denn Anhaltspunkte dienen gewöhnlich als gemeinsame Konsenspunkte, als identitätsübergreifende Elemente.

Ein anderes Element, das noch in dieser Passage zu berichtigen ist, ist die falsche Einstellung des Cheikhs, dass die »wahre Geschichte« erst mit dem Islam beginne. Mit dieser Auffassung drückt er nicht nur eine Ignoranz religionsgeschichtlicher Tatsachen aus. Er negiert im gleichen Zug die »Wahrheitssplitter«, die auch in den anderen Weltreligionen zu finden sind. Zu Recht klärt Dactylo den Cheikh auf, dass der Koran anderen Religionen und Propheten wichtige Kapitel widmet. Allein mit einem kursorischen Blick auf die Betitelung der Korankapitel liest man, dass nicht nur dem Propheten Mohammed eine Sure gewidmet wird (Sure 47), sondern ebenfalls auch seinen Vorgängern wie z.B. Jona (Sure 10), Joseph (Sure 12), Abraham (Sure 14) und Noah (Sure 71).

6. Schreiben gegen Ausschließlichkeit in der interkulturellen Literatur

Ich möchte zum Schluss in Anbetracht der oben analysierten Texte die Überlegung anstellen, dass die Valenz dieser Texte darin liegen kann, eine Richtung der Literatur zu stärken, nämlich sie als Quelle für kulturelle und religiöse Vielfalt zu deuten. Ich meine, dass diese Texte Chancen der Diversität bzw. der Vielfalt und somit Gefahren von Ausschließlichkeit vorführen. Sie dokumentieren Aspekte von »regards croisés« zwischen Kulturen aus West, Ost, aus Süd und Nord (vgl. Hofmann/Patrut/Klemme 2016: 7). Insofern können diese Texte als *Bildungstexte* bzw. als *pädagogische Texte* betrachtet werden, mithilfe derer kulturelle sowie religiöse Vielfalt in die Nähe des Lesers gerückt werden. Wenn ich von *pädagogischen Texten* spreche, so folge ich Wolfgang Isters These, dass die Lektüre eines Textes eine Selbsterweiterung des Horizonts des Lesers und somit einen Transformationsprozess in Gang setzen könne: »the text »represents« play, insofar as it spells out the individual process of transformation as it is happening in the text.« (Iser 1989: 258) Meine These ist also, dass die Wirkung der interkulturellen Literatur darin liegen kann, Kulturen der Vielfalt zu vergegenwärtigen, welche Tendenzen der Ausschließlichkeit unterlaufen, um eine Kultur der Anerkennung zu generieren. In den Texten handelt es sich also nicht um kulturelle »Harmoniekonzepte«, nicht um die Erzeugung universalistischer Weltbilder, sondern vielmehr um eine Ästhetik der Differenzherzeugung, aufgrund derer ein Bewusstsein der An-

erkennung entwickelt werden kann. Dabei werden Formen kultureller und religiöser Unterschiede sowie Differenzen inszeniert, um »überlappende Felder der Ähnlichkeit zu finden« (Bhatti 2015: 15), die festgefahrene Absolutheitsansprüche unterlaufen und interkulturelle Gestaltungen des ›Ich‹ erst ermöglichen.

Literatur

- Antor, Heinz (2008): Multikulturalismus. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. 4. Aufl. Stuttgart, S. 519-520.
- Appiah, Kwame Anthony (2007): Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürger-tums. (Orig. Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers). Bonn.
- Ateş, Seyran (2009): Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zu-sammenleben können. 2. Aufl. Berlin.
- Bhatti, Anil (2010): Nicht-hermeneutische Wege in der Toleranzdiskussion. In: Heinz-Dieter Assmann/Frank Baasner/Jürgen Wertheimer (Hg.): Kulturen des Dialogs. Baden-Baden, S. 29-41.
- Ders. (2015): Ähnlichkeit/Similarities. Vorläufige Überlegungen zu einem Suchbe-griff. In: Ders./Dorothee Kimmich (Hg.): Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz, S. 15-26.
- Glissant, Edouard (1999): Traktat über die Welt. Aus dem Franz. v. Beate Thill. Hei-delberg.
- Ders. (1997): *Traité du Tout-Monde*. Poétique IV. Paris.
- Gordimer, Nadine (2001): *The Pickup*. New York.
- Dies. (2002): *Ein Mann von der Straße*. Berlin.
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg.
- Hofmann, Michael/Patrut, Iulia-Karin/Klemme, Hans-Peter (Hg.; 2016): *Der Neue Weltengarten. Jahrbuch für Literatur und Interkulturalität*. Hannover.
- Hofmann, Michael/Patrut, Iulia-Karin (2015): *Einführung in die interkulturelle Literatur*. Darmstadt.
- Iser, Wolfgang (1989): *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropol-ogy*. Baltimore.
- Kara, Yadé (2003): *Selam Berlin*. Zürich.
- Khadra, Yasmina (2011): *Die Lämmer des Herrn* (Orig. *Les agneaux du Seigneur*. Paris 1998). 2. Aufl. Berlin.
- Kimmich, Dorothee (2013): Kleine Reflexion auf Theodor W. Adornos Diktum, dass »das Einschneidende nur auf Deutsch gesagt werden kann«. In: Christina Gößling-Arnold/Philipp Marquard/Sebastian Wogenstein (Hg.): *Globale Kulturen – Kulturen der Globalisierung*. Baden-Baden, S. 61-72.

