Steffen Köhler

Navid Kermani

Politische Romantik als Staatstheologie

Steffen Köhler

Navid Kermani

Politische Romantik als Staatstheologie

J.H. Röll

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2019 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach
Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany

ISBN: 978-3-89754-555-7

„Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.“

Augustinus, De doctrina christiana

❧

„Nur weil Hegel die behauptete Identität von Sein und Nichts
schon in den ersten Kapiteln seiner Logik preisgibt
und mit dem Sein die Identität gegen das Nichts absolut ermächtigt,
kann er überhaupt seinen Entwurf durchhalten.“

Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem

❧

„Es gibt keinen Dialog zwischen Kunst und Politik. Das ist ein Irrsinn,
bei dem es nur zu wechselseitigen Beschädigungen kommen kann.“

Heiner Müller, Gespräch mit Frank M. Raddatz

Inhalt

Vorwort 13

GRUNDLEGUNG
THEO-LOGIE OHNE REDE VON GOTT

Die Erfahrung der Erfahrung 21

Das Erleben des Koran – Paulus, Augustinus, Pascal, Luther – Der Siegeszug des Islam durch literarische Überlegenheit – Buchenwald im Birkenwald – Melodie statt semantischer Bedeutung – Die Offenbarungssituation nacherleben – Der fehlende Heidegger – Behauptete Schönheit – Der Glaube macht den Kreuzestod zum Wunder – Aus dem Kontext Nietzsches gerissen – Um an Lessings Utopie heute zu glauben, müsste man sie negieren

Barmherzige Arglist 47

Liebe als Attribut – Balthasar, Rahner – Angst vor Gottes Arglist – Hosea – Respekt für das Andere, Unerbittlichkeit gegenüber dem Eigenen – Die metaphysische Revolte: Camus – Gehirne: Benn

Geschichtsfreier Glauben 61

Jesus als ein Ungeheuer – Demut als Hochmut – Jesus ist entkommen – Der Pater als Muslim

ENTFALTUNG
ROMANTISCHE POLITIK

Gefühltes Recht 71

Deutschland wäre schrecklich und öde – Mit dem Jungen in ein leeres Klassenzimmer – Nicht ganz dazugehören – Kafka lebte in der Parallelgesellschaft – Bewahrt wurde die Sprache von den Exilanten – Eine Interpretation konstruieren – Das Abhacken der Hand bei Diebstahl – Der essentialistische Blick der Fundamentalisten – Verfassungspatriotismus – Sexuelle Vielfalt als europäischer Wert

Staatsreligion 89

Anarchie und Orthodoxie – Es gibt sie nicht lange in der Stadt – „Hat der Prophet einen Staat begründet oder nicht?“

Politik des Gefühls 97

Das eigene Herz würde verhärten – So war das nicht gemeint – Ich hatte nur acht Tage Zeit – Anarchie ist Faschismus – Verliebt in den Islam – Die bilderlose Ecke in der Kapelle

Gefühlte Vergangenheit 107

Eine Erinnerung haben werden – Deutschland Kolonialland – Die interessantere Reaktion – Den Schmerz nicht zur Sprache bringen – Denk- und Sprech- und Kennenlernverbote – Ich widerspreche andauernd mir selbst – Durch das Scheitern gelingt der Roman – Paul, Lisa, Alexander, Florian und Christian

SPIEGELUNG
POLITISCHE ROMANTIK

Romantische Dialektik 129

Den Willen durch Unterwerfung aufzwingen – Der unvernünftige Zug des rationalen Spielers – Identität von Wollen und Nicht-Wollen – Das absolut Paradoxe – Hegel, Adorno – Amusement der Verzweiflung – Den Leser leugnen und im Auge behalten – Keiner der jüdischen Fellows wollte – Nur mir unter allen – Wenn jemand stirbt, sagt er Ich

Gefühlte Demokratie 147

Gutmeinen, Altruismus, Sanftmut – Das fair gehandelte Frühstück – Protestantische Ethik – Islamischer und nationaler Extremismus – Gebet in der Paulskirche – Deutschland als Diener aller Menschen – Das vollständig entehrt scheinende Deutschland

EPILOG
SAKRALE EGOLOGIE

Reprise 165

Christo-Egozentrik 175

Jesus und der Koran – Etwas in uns stirbt – Ich könnte an (k)ein Kreuz glauben – Ihre Riten nachahmen – Der Freund möchte ihn (nicht) bekehrt sehen

Gegenbild 195

Postskript: Kermanis Leviathan 199

Anmerkungen 201

Die alten, bösen Lieder

Die alten, bösen Lieder,
Die Träume schlimm und arg,
Die laßt uns jetzt begraben,
Holt einen großen Sarg.

Hinein leg ich gar manches,
Doch sag ich noch nicht was;
Der Sarg muß sein noch größer
Wie's Heidelberger Faß.

Und holt eine Totenbahre,
Von Brettern fest und dick;
Auch muß sie sein noch länger,
Als wie zu Mainz die Brück'.

Und holt mir auch zwölf Riesen,
Die müssen noch stärker sein
Als wie der heil'ge Christoph
Im Dom zu Köln am Rhein.

Die sollen den Sarg forttragen
Und senken ins Meer hinab,
Denn solchem großen Sarge
Gebührt ein großes Grab.

Wißt ihr, warum der Sarg wohl
So groß und schwer mag sein?
Ich legt auch meine Liebe
Und meinen Schmerz hinein.

Heinrich Heine, Buch der Lieder

Vorwort

Der Vorschlag, der hier unterbreitet wird, ist nicht mehr und nicht weniger als Kermani als den zu behandeln, der er ist, nämlich als einen christianisierenden Romantiker orientalischer Prägung. Was auf den ersten Blick gezwungen originell, vielleicht abwegig erscheinen mag, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als folgerichtig: Wer wie Kermani in seiner Ästhetik mit arabischen Denkern operiert, diese jedoch konsequent von der europäischen Tradition postreformatorischen Theologisierens her deutet, arbeitet bedingt orientalisch, sondern blickt nur von hier nach dort; der Orient bekommt Züge eines romantischen Fluchtpunktes. Bereits die Inhaltsverzeichnisse von Kermanis wissenschaftlichen Qualifikationsschriften lesen sich wie solche protestantischer Provenienz im Fahrwasser Bultmanns, auch oder gerade dort, wo sie in den Bereich der modernen Philologie etwa eines Hugo Friedrich[1] vorstoßen. Sein Buch über christliche Kunst rüstet sekundär mit Elementen einer anderen Weltreligion auf, um dann sub contratio umso mehr protestantische Gedankenarbeit zu leisten, wenn auch nicht bilderstürmend: Die Frage nach dem Thomasevangelium, der Opfertheologie, der Gottesdienstgestaltung samt Einfühlungsversuchen und Friedensgefühlen, der sexualisierten Franziskusvisionen, die Assisi-Theologie, schließlich der Höhepunkt des islamisierenden katholischen Paters – das ist das freie Theologisieren der sechziger Jahre, auch oder gerade im Umkreis eines Zweiten Vatikanums. Spätestens wenn Kermani den Weltethos-Denker und Küng-Schüler Kuschel als Dialogpartner präsentiert (das Einblenden von Namen mag hier genügen), werden Denksysteme aufgerufen, von denen Grund und Folge bekannt sind. Protestantische Theologie also in all ihren Spielarten, Versuchen, ihren Höhen und Tiefen, von Hegel (*Vierzig Leben*) bis Heidegger (*Dein Name*) und Bultmann bzw. Gadamer (*Gott ist schön*); dazu gehört auch das Politisieren. Damit ist nicht (oder nicht primär) die friedensbewegte Sozialisierung in den 1980er Jahren gemeint, sondern das harte Bewerten von Tagespolitik bis hin zur Flüchtlingskrise, in der Kermani den Standpunkt der EKD vertritt. Die philosophischen Voraussetzungen sind auch hier dieselben, nämlich eine Option innerhalb der Philosophie Max Webers.

verschieden prämiert. Drischt der eine auf päpstliche Fußbekleidung ein und darf sich so gerade noch „Spiegel"-tauglich präsentieren, mahnt der andere vor den Reihen des Bundestages eine großzügige Asylgesetzgebung an. Welche Akropolis über dieser Agora thront, wäre eine substanzontologische Recherche, die nicht jeden interessiert.

Das Ziel jeder Theologie ist Gott selber und im Christentum geht dieser Weg über Jesus Christus. Kermanis Christologie – er ist Christologe am stärksten dort, wo er es nicht sein will, nämlich in seiner Poesie – wurzelt in der Denkbewegung der letzten fünfhundert Jahre, und dass Kermani das, was er betreibt, nicht so bezeichnet, darf nicht verwundern. Seine biographische, spirituelle oder gewohnheitsmäßige Einwurzelung in einer und zugleich in einer anderen Religion schrickt formell vor dem letzten Schritt der Entscheidung zurück, ist in ihrer Halbheit (je nach Sichtweise) aufrichtig oder inkonsequent, bleibt romantisch vibrierend. Die Romantiker der vergangenen Großepoche und ihre Gefolgschaft haben vielfach eine Theologie solchen Schlages betrieben und in ihrer Liberalisierung eine größere Freiheit mithin einen größeren Glauben gesehen. Wo einer den letzten Schritt nicht wagt, stehen andere, ihm entgegenkommend, die einen anderen Schritt wagten. Der christliche Gottesdienst, der sakralobjektivistisch-reaktionäre wie der erlebnissubjektiv-liberale, wird so zum Treffpunkt verschiedener Wanderbewegungen: ins Christentum hinein und aus demselben heraus. Die hier gelebte Communio ist weniger ontologisch denn psychologisch gemeint (wenngleich ontologisch grundiert), das „richtige" Gefühl bildet den Mittelpunkt. Hier werden Friedensgrüße (wessen eigentlich? die des gekreuzigten und auferstandenen Christus oder diejenigen bloßer Menschen oder dialektisch beider?) ausgetauscht, mal tridentinisch streng, mal modern kreativ; Kermani beschreibt solche Szenen eindrucksvoll und stimmungsbewegt. Wer an den Gekreuzigten historisch-dogmatisch nicht glauben mag, kann das Kreuz auch ohne Korpus annehmen und darin eine aufsteigende bzw. den Aufstieg hemmende Bewegung erkennen. Das machen viele Christen, das macht auch Kermani, wenngleich er in ein Spannungsverhältnis mit seinen Glaubensbrüdern gerät und Texte umbauen muss. Wer aber wären seine Brüder? Kardinal Lehmann hat bei der Hessischen Kulturpreis-

affäre 2009 vielleicht weniger den gläubigen Moslem als den Protestanten in ihm gerügt; ein „Freund" (der aus Frankfurt) hat in der FAZ mit dem Hinweis auf Kermanis objektive, religionspolitische Gefahrenlage gekontert und seinen Gebetsbruder bei der heiligen Messe verteidigt. In diese Situation hat sich der Dichter hineingeschrieben mit der Veröffentlichung seines *journal intime*. Dass katholische Freunde (politisch motiviert) anonymisiert werden müssen, zeigt das Ende der Romantik als einen Möglichkeitsraum auf; man kann nicht immer so weitermachen. *Ungläubiges Staunen* wird zum Rätselbuch für Insider, die freilich ihre katholischen Freunde, selbst dort, wo sie imaginiert wären, genau erkennen.

Die Schriften *Navid Kermani. Politische Romantik als Staatstheologie* und *Das Ich bei Martin Mosebach* bilden ein Diptychon, das ein Kuriosum der Gegenwart erhellt, nämlich dass literarisierte Theologien in einer säkularisierten Welt einen Mehrwert enthalten, ohne dass sie selber und als solche sichtbar werden müssten. „Die" alte Messe, „der" heilige Gesang – sie sind Platzhalter für irgendetwas Anderes, Unverstandenes. Die Radikalität, mit der sie von ihren Apologeten eingefordert werden, ist für den Säkularen als reine Bewegung interessant. Religiöse Wucht als Wucht wird zum Spektakel, ihre Vertreter werden als Fremdlinge behandelt oder Söhne adoptiert und, je nach Parteipolitik, ein- oder ausgeladen. Das aber ist die größte Niederlage der Literatur selber. Sie wird zu Markte getragen im Gleichschritt mit großer Moral. Es besteht der Verdacht, dass Kermani, dem wir einige großartige sprachliche Miniaturen verdanken, in Zukunft schreiben kann, was er will, und Belobigung erfahren wird; bei seinem Frankfurter Kollegen verhält es sich genau anders herum, hier wird potenzielle Spitzenleistung nicht mehr honoriert.

Als Kontrastmittel für das romantische Theologisieren wird in vorliegender Studie u.a. und exemplarisch die Denkart Robert Spaemanns gewählt. An entscheidenden Punkten, immer wieder auch implizit durchscheinend, scheint er als Referenzpunkt einer Ontologie auf, die kontrastierend gute Dienste leistet. Das ist nicht ohne Ironie: Als Mosebachs Mentor ist er mit ihm für die traditionelle Liturgie in die Bresche gesprungen. Dass er bei den theologischen Erörterungen des katholischen Dichters jenen Aspekt, den er in seiner Schrift *Reflexion und Spontaneität* überdeutlich herausgestellt

hat, nämlich die fides reflexa, nicht anmahnte, bleibt kurios und macht dieses grandiose Buch zum natürlichen Bezugspunkt. Der Erzkatholik und der Moslem als, gewollt oder nicht, liberale Erfahrungschristen mit harten Anleihen aus der Ritualistik, beide im grundsätzlichen Spannungsverhältnis zu traditionellen, europäischen Theologien – das ist eine echte Pointe dialektischen Umschlagens.

Der Aufbau der Arbeit ist zunächst an Gattungen orientiert: Das Kapitel „Theo-Logie ohne Rede von Gott" sucht die romantischen Aspekte von Kermanis wissenschaftlichem und christianisierendem Schrifttum herauszustellen. Katholische und protestantische Romantik, reaktionäres und progressives Denken bleiben im selben Geist geeint, nämlich im Rekurs auf das Erlebnis. Dies ist *grundlegend*. Der Abschnitt „Romantische Politik" befasst sich mit Kermanis Einlassungen zum Orient und zu Europa, die zwischen einer Verklärung der persischen Vergangenheit und dem Hoffen auf eine europäische Zukunft schwingen; dies betrifft besonders die Reiseberichte, die im Beck-Verlag erscheinen. Sie *entfalten* das Gedachte im Bereich der politischen Erfahrung. Der dritte Teil schließlich, „Politische Romantik" überschrieben, betrachtet das dichterische Werk und zugleich die politischen Reden. Sie *spiegeln* das Politische ins Poetische und betreiben dadurch zugleich eine echte Politik. „Sakrale Egologie" lautet der Epilog der Studie, da die Härte des objektivistisch gefassten Sacrum, die sich mit demjenigen des katholischen Traditionalismus der Gegenwart trifft, eine radikale Subjektivität erzwingt; hier ist eigentlich alles möglich.

Steffen Köhler

Die Erfahrung der Erfahrung

Das Erleben des Koran. – Die ersten Hörer des Koran, so Kermani in *Gott ist schön*[2], seien durch das Hören bekehrt worden und bekannten sich zum Islam; dies sei Grundimpuls und zugleich Topos jenseits einer strengen Historizität. „Gewiss ist die Authentizität solcher Bekehrungsgeschichten zweifelhaft oder (…) ausgeschlossen." (16) „Die Authentizität der Berichte über die Rezeption des Koran in frühislamischer Zeit in Frage zu stellen, die von Muslimen behauptete Faktizität der koranischen Wirkung zu bezweifeln, ist so berechtigt wie banal. Möchte man das Judentum verstehen, dürfte man sich auch nicht damit begnügen, den Auszug der Juden aus Jerusalem (sic!) als historisch falsch entlarven; die Topographie der christlichen Heilsgeschichte verliert nicht dadurch an Aussagekraft, dass sie fiktiv ist. Wer nur den starren Dualismus von Fiktion und Realität sieht, verkennt die kulturgeschichtliche und religionsphänomenologische Aussagekraft noch der subjektivsten und unwahrscheinlichsten Glaubenszeugnisse und eben auch der Berichte über die Rezeption des Koran." (17)

Kermani drängt das Historische, Faktische, Tatsächliche zurück zugunsten einer Topologie, die jenseits eines „starren Dualismus von Fiktion und Realität" stehe. Er votiert für den Primat einer Fiktion, eines Geistigen, das irgendwie historisch gewesen sein könnte, dessen Bedeutung und Wirkmächtigkeit sich auch jenseits des Historischen, ja sogar gegen es entfalte. Wichtig ist hier die Parallelisierung von Islam und christlich-jüdischer Tradition. Kermani will dasselbe Phänomen an der „Topographie der christlichen Heilslehre" erkennen. Eine nähere Präzisierung dessen, was er inhaltlich meint, unterbleibt an dieser Stelle. Man darf wohl vermuten, dass es in Bezug auf das Judentum der Auszug aus Ägypten (nicht Jerusalem) ist und in Bezug auf das Christentum die Wunderhandlungen sowie der Tod und die Auferstehung Jesu. Die ersten Koranhörer wären demnach mit den Erstzeugen der Auferstehung Jesu zu vergleichen. Interreligiöse Parallelisierungen finden sich in *Gott ist schön* einige; sie sind zuweilen problematisch müssen als auch zu rekonstruierende Matrix mitgedacht werden. Kermani schreibt keine interreligiöse Arbeit, sondern eine innerhalb der Disziplin der Orientalistik. Dennoch ist gerade das Vertiefen eben dieser Analogien

erhellend und zielführend, zumal die philosophischen Leitlinien seiner Arbeit im Kontext christlicher und postchristlicher Denkgeschichte entwickelt wurden. Die Deutung der Auferstehung Jesu als Rezeptionsvorgang jenseits der Frage nach ihrer Wirklichkeit etwa ist ureigenes protestantisches Terrain. Mit dem Primat des Glaubens in der lutherischen Orthodoxie ist diese dogmatische Verschiebung grundgelegt und kann sich über Romantik bis in die existenziale Theologie hinein entfalten. Sie bleibt impliziter Referenzpunkt von Kermanis Denke. Der Untertitel der Arbeit, der *Das ästhetische Erleben des Koran* benennt, will keinen Ausgleich zwischen Wirklichkeit und ihrer Aneignung, sondern nimmt die Aneignung als Wirklichkeit selber, Rezeptionsgeschichte als Zeugnis für das Rezipierte.

> „Mohammeds Leben und seine Verkündigungsakte sind geschichtliche Tatsachen und als solche Gegenstand der historischen Forschung. Sie sind darüber hinaus für die muslimische Gemeinschaft zur fundierenden Geschichte und damit zum Mythos geworden. Damit ist keine Aussage darüber getroffen, ob die Überlieferungen über den Propheten historisch wahr oder falsch sind; vielmehr ist deren Funktion und Stellenwert für das kulturelle Gedächtnis der muslimischen Gemeinschaft geworden." „Keine Vergangenheit wird um ihrer selbst willen erinnert, sie muss bestimmte Funktionen erfüllen." „Erinnerte Vergangenheit ist Mythos, völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist." (19)

Auf dem kleinen Raum einer halben Seite wird ein Schwenk vollzogen von der historischen Tatsächlichkeit („geschichtliche Tatsachen") über die gemeinschaftsbildende Funktion dieser Tatsachen bis hin zur tatsachenlosen bzw. -freien Konstruktion, d.h. Setzung eines Mythos jenseits der Frage, ob er „fiktiv oder faktisch" wäre. Entscheidend ist nicht das Ding-an-sich, sondern das intersubjektive Ding-für-uns, seine gemeinschaftsstiftende Funktion; dass bei der Tatsächlichkeit der Gemeinschaft der Phantomcharakter des Gemeinschaftsgrundes, nämlich der Realität bzw. Tatsächlichkeit der erinnerten (un-) historischen Tatsachen, in Kauf genommen wird, ist ein-

kalkulierter Nebeneffekt. Als Minimalreferenz an den Wirklichkeitsgrund der Gemeinschaft wird die Negation eines „luftleeren Raumes“ (20) ausgewiesen – irgendetwas müsse als Grund dagewesen sein. Die Verschiebung des Objektiven ins Subjektive behält also einen untilgbaren Rest an historischem Bezugsrahmen, wenngleich oben hart behauptet wurde, das Ganze gelte unabhängig davon, „ob es fiktiv oder faktisch“ sei. Der Schwerpunkt liegt mit Nachdruck auf der Rezeption, der Wahrnehmung samt einer sich selbst objektivierenden Wahrnehmungsgeschichte des subjektiven Empfindens; Intersubjektivität konstruiert in dieser Denke Objektives. Assmann wird zitiert: „Nur *bedeutsame* Vergangenheit wird erinnert, nur *erinnerte* Vergangenheit wird bedeutsam.“ (20) Das ist etwas anderes: Im ersten Teilsatz werden Objektivität und Tatsächlichkeit betont, fast überzogen objektivistisch wird herausgestellt, dass es im Bereich des Erinnerten kein Nebensächliches gebe (dabei geht kein Historiker von einer solch maximalistischen Kongruenz von Tatsächlichkeit und Niederschlag des Tatsächlichen in den Quellen aus); im zweiten Teilsatz wird der Objektivismus zum Subjektivismus verdreht: Das rezipierende Subjekt als Erinnerungsträger macht aus dem (beliebigen) Vergangenheitsmaterial einen gemeinschaftsbildenden Mythos. Paradoxe Chiasmen wie dieser können allenfalls kryptisch raunend Inhaltsanaloges kundgeben: Offenbar soll Subjektives und Objektives irgendwie verschränkt werden im Sinne einer Abhängigkeit der Tatsachen von der Rezeption bis hin zur Selbstbezüglichkeit der Rezeption in die Fiktion hinein. Es geht „weniger um das geschichtliche Faktum als vielmehr die Funktion der Erzählung innerhalb des kulturellen Gedächtnisses.“ (320) Gedächtnis statt Faktum: Die Kapitelüberschrift „Erinnerte Geschichte“ (18) müsste dann eigentlich „Erinnerte Erinnerung“ heißen.

Diese erste Abkoppelung des Existentials der Erhebung von der Historizität wird durch eine zweite Akzentverlagerung flankiert: Nicht der Inhalt des Koran sei primär für seine Wirkung verantwortlich, sondern seine formale Vollendung, sein Klang. Dies geht so weit, dass die ersten Hörer auch gar nicht des Arabischen mächtig gewesen sein müssten, sondern den Koran aufgrund seiner sprachlichen Schönheit, seines Klanges, faszinierend fanden. „Diese Episode zeigt, welche Bedeutung dem bloßen Klang des Koran zugeschrieben wird, denn weder ist anzunehmen, dass der Negus

Arabisch sprach, noch wird angedeutet, dass ihm die Muslime eine Übersetzung vortrugen." (39) Er verstand die Bedeutung der Worte nicht, war von ihrer Schönheit jenseits des Sprachverstehens fasziniert.

Immer wieder erfolgt eine thesenhafte Benennung der Einheit von Form und Inhalt, so dass eine schlechthinnige Formalisierung abgewehrt scheint: Reine Ästhetik wäre der Koran also doch nicht, auch wenn Personen ohne Sprachkenntnisse von der klanglichen Qualität des Buches überzeugt seien. Kermani benennt Inhaltliches, ohne konkret zu werden: „Die Offenbarung wurde nicht nur als schön empfunden, sondern ebenso als wahr; sie bewegte die Menschen auch aus religiösen, sozialen, ethischen, moralischen und anderen inhaltlichen Gründen." (49) Es bleibt bei dieser reinen Benennung, die formal eingeführt wird; Beispiele für Inhalte werden nicht gegeben. Kermani rudert zurück: „In der Wahrnehmung und Bewertung eines Werkes sind also inhaltliche und formale Aspekte ineinander verschlungen" (50). Dann unvermittelt, nicht zum Vorherigen passend: „Es ist erst ein Phänomen der beginnenden Moderne, dass Kunst sich im Selbstverständnis auf rein ästhetische oder bloß unterhaltende Funktionen beschränken kann; sowohl Trivialliteratur als auch deren gegenläufige Erscheinung des *L'art pour l'art* haben in der literarischen Praxis älterer Epochen keine Entsprechung." (51) Der Satz bleibt unklar, weil er die Ebenen vermischt: „Selbstverständnis" und „literarische Praxis", Poetologie und Poetik sind zweierlei. Das was die Moderne zu sein vorgibt, ist sie nicht notwendig, die überspannte Selbstreflexion der Moderne wird in der Praxis nicht immer, vielleicht sogar nur bedingt oder gar nicht eingeholt. So selbstreferentiell sind die Modernen dann doch nicht: Die Inhalte der Moderne werden, wenn auch mit anderen Mitteln, *prinzipiell* genauso eingeflochten[3] wie in der Tradition. Dass die massive poetologische Aufrüstung spiegelbildlich durch die theologische Abrüstung einer sich säkularisierenden Theologie der Schriftinspiration[4] hervorgebracht wurde, geschieht auf doktrineller Ebene, auch wenn diese im Gedicht thematisiert würde. Georges *Totgesagter Park*, Benns *Einsamer nie* – sie sind dann doch einfach nur Gedichte, deren Klassizität besticht jenseits erneuernder Tendenzen. Hier ist die Klassische Moderne mehr klassisch als modern. Man gewinnt fast den Eindruck, dass Kermani in dem Kapitel „Die Gemeinde der Koranhörer" unvermittelt das

Gegenteil von dem schreibt, was im Kapitel „Bekehrungen“ formuliert wurde – als existierten innerhalb des Buches zwei unvereinbare Ebenen, auf denen verhandelt würde. Es sei denn, der Text dürfte nicht streng systematisch betrachtet werden, was hier jedoch geschieht. Im Bekehrungskapitel (31-43) wird formalistisch bis inhaltsfrei argumentiert, im Gemeindekapitel (43-53) Inhaltliches nachgeschoben, wenn auch nur thesenhaft und ohne Spezifizierung.

❧

Paulus, Augustinus, Pascal, Luther. – Methodisch unklar bleibt, wo und wie genau der interreligiöse Vergleich laufen soll: Die Begegnung der ersten Hörer mit dem Koran ist Bezugspunkt. Womit soll das vergleichen werden? „Die ersten großen Bekehrungen und Initiationsereignisse der christlichen Geschichte – Paulus, Augustinus, Pascal und Luther (…) – haben, soweit die autobiographischen Zeugnisse darüber Auskunft geben, ihren Auslöser in (…) nicht primär ästhetischen Erfahrungen.“ Es gehe um die „moralisch-ethische Botschaft“ (41). Der Vergleichspunkt hätte, zumal Kermani an anderer Stelle den Koran mit der Person Jesu unter dem Aspekt „Wort Gottes“ vergleicht, die Begegnung mit dem Auferstandenen sein müssen, also die Auferstehungsgeschichten der Evangelien und ihre innerbiblische Rezeptionsgeschichte bis zur schriftlichen Fixierung, immerhin mehrere Jahrzehnte. Das islamische Hören des Koran und die christliche Begegnung mit dem Auferstandenen am Ostermorgen und während der vierzig Tage bis zum Himmelfahrtstag wären Analogien. Paulus fällt mit seiner speziellen Jesusbegegnung vor Damaskus[5] bereits aus dem Rahmen, ist jedoch als innerbiblischer Autor in großer apostolischer Nähe und im erweiterten Kreis der Zwölf anhängbar. Bereits die Lage bei Augustinus ist eine qualitativ andere: Augustinus hatte ein Leseerlebnis. Bei ihm liegen die Paulustexte bereits als inspirierte vor. Wenn die christliche Differenzierung zwischen Offenbarung (in Jesus Christus) und Niederschlag der Offenbarung in der inspirierten Schrift nicht gewahrt wird, werden alle Vergleiche schief. Damit einher geht

die Notwendigkeit eines ästhetischen Vergleichs zwischen Ikonenbetrachtung und Vernehmen des Korans, wobei sich das Ikonenhafte im Antlitz anderer Menschen fortsetzt: Christliche Moral gründet ja in der Vorstellung, dass dem Christen im Mitmenschen substanzhaft Jesus Christus begegnet. Christoph Schönborn: „Gott hat ein menschliches Antlitz angenommen, und dieses Antlitz ist der privilegierte Ort seiner Offenbarung."[6] Es ist bezeichnend, dass Kermani nicht die franziskanische Spiritualität, ja die Bekehrung des Franziskus anführt, die in eine Ikonenaudition mündet: Das Ikonenbild auf dem Kreuz redet mit dem Heiligen. Noch in *Ungläubiges Staunen* wird Kermani die Stigmatisierung benennen, um sie zu ignorieren. Die ästhetische Erfahrung des Christentums überbietet insofern alle anderen, da sie behauptet, der Mitmensch, ein Schöpfungswerk ersten Ranges, sei Ort der Begegnung mit dem fleischgewordenen Gott. Ein Mensch ist mehr als ein Text; er ist Gottes Ebenbild. Der von Kermani angeführte Pascal fügt sich nur mäßig in das unterstellte nichtästhetische Ethik-Postulat der christlichen Lehre ein, da Pascals Mémorial (gegen Kermani) christozentrisch mithin personal gebunden ausfällt. „Vollkommene Unterwerfung unter Jesus Christus", heißt es bei Pascal, und der von Kermani in Fußnote 119 eher pflichtschuldig aufgeführte denn inhaltlich eingeholte Guardini-Kommentar weist gerade auf die Person Jesu, nicht auf dessen Ethik, auf „das Einmalige der konkreten Persönlichkeit Jesu von Nazareth."[7] Referenzpunkt ist für Kermani die „protestantische Gemeinde" (41), für die das „ästhetische Moment" eine untergeordnete Rolle spiele. Mit dieser Entscheidung, die im Vorbeigehen ohne methodische Begründung erfolgt, die einen Halbsatz im Fünfhundertseitenbuch ausmacht, erfolgt eine weitreichende inhaltliche Weichenstellung, nämlich der Parallelisierung von christlichem und islamischen Zentraltext. Auch wenn diese an späterer Stelle korrigiert wird, bleibt sie hermeneutischer Schlüssel weiter Teile seiner Schrift.

Der Siegeszug des Islam durch literarische Überlegenheit. – Das Kapitel „Die Macht des Wortes" (68-76) springt erneut in das Extrem einer fiktiv angenommenen reinen Rezeptionsästhetik, von der unklar ist, ob sie in dieser Härte von Kermani vertreten wird, immerhin wird im Indikativ formuliert: „Und selbst wenn man ihnen (sc. den ästhetisch motivierten Bekehrungserlebnissen) jegliche Authentizität abspricht und sie als bloße Imagination der späteren Zeit auffasst, als ein apologetisches Konstrukt, ist es kulturgeschichtlich exzeptionell, dass zumindest in dem Bild (…) der ästhetischen Rezeption der Offenbarung eine so herausragende Bedeutung zukommt." (72f) Dabei geht es, wenn Inhalte überhaupt thematisiert werden, doch auch darum, welche Stellung der Koran in der Ausbreitung der Glaubensbewegung hatte: War er treibende Kraft oder flankierendes Phänomen neben dem politischen Handeln? Die Spannung von Inhalt und Form im Koran wiederholt sich in der Verhältnisbestimmung von Politik und Vortragskunst, da Politik massiv Inhaltliches festschreibt. „Die literarische Überlegenheit des Textes wird von den zitierten Autoren mindestens so sehr wie das Handeln und Reden Mohammeds als maßgeblich für den Siegeszug des Islams angesehen." (69) Kermani lässt die historische Frage offen und bringt dadurch das Ganze in eine gezielte Schwebe: Die Dominanz der ästhetischen Erfahrung, der Text als ein überirdisch-übersinnlich Schönes ist implizit doch ein Schwenk weg von der harten Politik einer militärischen Expansionsbewegung hin zu einer Begeisterungsdynamik kultivierter Anhänger. Die radikale Öffnung des Textes für eine ins nahezu Beliebige gehende Rezeption trenne den heutigen Rezipienten gänzlich von dem der Vergangenheit: Der Koran sei „keine unveränderliche Größe", die „Rekonstruktion des Kontextes" sei „Projektion", da die Rezipienten „der arabischen Halbinsel Anfang des siebten Jahrhunderts einen völlig andersgearteten Bezug zu Sprache und Poesie hatten, als man ihn in der Welt von heute gewohnt ist." (75) Diese These der schlechthinnigen Differenz innerhalb der Rezeptionsgeschichte ist, nimmt man Kermanis Äußerungen ernst und wendet sie auf ihn selber an, selber nur eine „Projektion" der „Welt von heute", die ja meint, so völlig anders zu sein als die zuvor. Einmal unter den Primat des Konstruktivismus geraten, den Kermani recht naiv zitiert, muss sich der Gedanke selber den Vorwurf des Konstruierten gefallen lassen. Ei-

nen echten Grund für die schlechthinnige Andersartigkeit vormaliger und heutiger Rezeptionsgewohnheiten kann Kermani nicht benennen, zumal nicht im Kontext eines radikalen Konstruktivismus.

Buchenwald im Birkenwald. – Im zweiten Abschnitt des Buches, „Der Text" überschrieben, wird die Rezeptionsgeschichte am Rezipierten fest gemacht. Dabei ergibt sich die Verlegenheit, dass Verse mit „appellativer und darstellender Funktion" (101) vorherrschen, „der Mittelungscharakter dominiert". Solche Verse seien „schwerlich geeignet", „die angestrebte Verzückung" auszulösen. Nun das Gegenargument: „Gleichwohl ist die poetische Funktion noch in den prosaischen Teilen des Koran überaus manifest, allein schon, weil auch ihre Sprache sich von der Alltagssprache abhebt und viele rhetorische Elemente aufweist, etwa den selbst in den Gesetzespassagen durchgehaltenen, die Redeinhalte markierenden Reim." So wie Kermani den Textbefund darstellt, scheint es eine nur dünne Grundlage für die überschwängliche Rezeptionsgeschichte zu geben. Reime also. Auch hier wird sofort übergeblendet ins Subjektive: „Welche Funktion, ob der mitteilende oder poetische, im Text überwiegt, hängt letztlich von der Aktualisierung ab, denn erst im Bewusstsein des Rezipienten erhält das Zusammenspiel der Funktion seine Synthese." (103) Der Text „*ist* gar nichts – er ist es immer nur *für* jemanden. Je nachdem, wie er gelesen oder gehört wird, ist der Koran ein poetischer Text. Die Poesie lässt sich somit als ein Potential des Koran bestimmen; aufgrund seiner stark ausgebildeten poetischen Funktionen bietet er die Möglichkeit, sich im Bewusstsein eines Rezipienten als poetischer Text zu aktualisieren." Diese Poetizität als Grund der Möglichkeit von poetischer Erfahrung überhaupt ist in einer Weise allgemein, dass jederzeit in die Nischen eines Textes hinein alles Mögliche projiziert werden könnte. Das Für-mich über dem An-sich des Textes ist es dann auch, mit welchem dem 1924 verstorbenen Kafka alle möglichen und unmöglichen politische Prophezeiungen unterstellt werden, zu denen

sich Kermani ja auch bekennt, wenn er George Steiner zitiert: „Kafka hörte den Namen Buchenwald schon im Wort Birkenwald." (84) Seriöse Wissenschaft ist das nicht mehr. Im Kapitel „Die Offenheit des Koran" wird erneut auf Kafka zurückgegriffen, nun anhand eines Eco-Zitates, das da lautet: „Die verschiedenen existentialistischen, theologischen, klinischen, psychoanalytischen Interpretationen der Kafkaschen Symbole können die Möglichkeiten des Werkes kaum ausschöpfen: es bleibt unausschöpfbar und offen eben wegen dieser Ambiguität, deshalb, weil an dieser Stelle einer nach allgemeinen Gesetzen geordneten Welt eine auf Mehrdeutigkeit sich gründende getreten ist" (135). Dies formuliert Eco „im Unterschied zu den allegorischen Konstruktionen des Mittelalters." Ganz so offen ist das Werk Kafkas freilich nicht. Die Grundkonstellation eines einsamen Ich, das von einer übergeordneten Instanz mal mehr, mal weniger zermahlen wird, ist festgeschrieben. Hier gibt es keinen Spielraum. Auf welches der von Eco benannten Schemata das Ganze bezogen wird, ist einerseits aufgrund der allgemeinen Beschreibungen, der zugleich konkreten Details und ihren surrealen Entfremdungen, nicht zweifelsfrei möglich. Viel mehr als die von Eco benannten Deutungsebenen[8] gibt es nicht, sie alle sind letztlich von Kafkas Biographie her aufhellbar. Gerade das Spiel mit den (objektiv eben doch begrenzten) Ebenen macht den Reiz des Werkes aus, die Kafka-Philologie ist prinzipiell überschaubar. Wenn der Leser in diese Ebenen seine persönlichen Erfahrungen einbringen will, so sei ihm das unbenommen, der Leser, der echte Leser hat viele Freiheiten. Zugleich gibt es hier den objektiven Rahmen von Deutungen, die sich am Text ausweisen können und müssen. Wenn man in dem unmenschlichen System etwa den Hitlerismus sehen will, so wird man den Hitlerismus als Fallbeispiel eines den Einzelnen zerstörenden Systems einfügen, was persönlich möglich, jedoch wissenschaftlich nicht seriös ist; Kafka hat den Hitlerismus nicht erlebt. Auch neutestamentliche Texte sind in dieser Hinsicht offen: Es bleibt jedem unbenommen, in der Beziehung Jesu zu seiner Mutter die eigene Mutterbeziehung zu sehen; Theologie ist das so noch nicht. Kermanis marianischen Texte profitieren von dieser unkonventionellen Sicht – wer bringt denn schon seine Mutter mit zu einer Hochzeit, fragt er pfiffig in *Ungläubiges Staunen* angesichts der Kana-Hochzeit des Veronese. Kermanis Deutun-